

# انسان در شعر معاصر

یا

## درک حضور دیگری

با تحلیل شعر نیما، شاملو، اخوان، فرخزاد

محمد مختاری

فرهنگ نشر نو  
با همکاری نشر آسیم  
تهران - ۱۳۹۹

## فهرست

### درآمد / ۱

#### درک حضور دیگری / ۱۷

- دوره اول: نوزایی تا روشنگری / ۲۱
- دوره دوم: عدالت اجتماعی / ۲۹
- دوره سوم: درک حضور دیگری / ۳۷
- فرزانگی فروتن / ۴۷
- رابطه بیواسطه / ۵۲
- رابطه بیواسطه با طبیعت / ۵۴

#### انسان دوستی سنتی / ۶۱

- مدینه فاضله سعدی / ۶۴
- دو رویکرد / ۶۷
- شبان-رمگی / ۷۰
- نابرابری / ۸۵
- ساخت استبدادی ذهن / ۸۸
- تقدیر / ۹۱
- خرد / ۹۳
- سیاست نفس و اخلاق فردی / ۱۰۰
- فاصله‌گیری از نظم موجود / ۱۰۴
- مواجهه و آمیختگی ارزشها / ۱۱۶

- دوره نهضت ملی / ۱۲۰  
 عارضه و تناقض / ۱۲۷  
 نفی / ۱۲۹  
 سمت «جذب» / ۱۳۳

نیمای: همه را با تن من ساخته‌اند / ۱۳۵

- روند تجربی / ۱۳۶  
 مرحله نخست: دید سنتی / ۱۴۰  
 مرحله میانی: دید دوگانه / ۱۴۴  
 انسان خاص / ۱۴۶  
 گرایش به انسان / ۱۵۱  
 رابطه بیواسطه با طبیعت / ۱۵۲  
 بخش نخست: اجزاء و اشکال و روابط طبیعت / ۱۵۶  
 الف- طرح مسائل و روابط اجتماعی با نمادهای طبیعت / ۱۵۶  
 ب- طرح مسائل درونی به یاری نمادهای طبیعت / ۱۵۸  
 بخش دوم: اجزاء و اشکال و روابط اجتماعی / ۱۶۷  
 اصول نظم‌اندیشگی / ۱۶۹  
 ۱- زندگی و اجزاء و نمودهای کوچک / ۱۷۲  
 ۲- انسان ارزش اصلی است / ۱۷۸  
 ۳- از آدمهای کوچک همه کاری ساخته است / ۱۸۵  
 ۴- قانونمندی عمومی-انسانی-تاریخی در کار است / ۱۸۷  
 ۵- نقش انسان آگاه نقش کاشف آگاه است، نه بیش / ۱۹۱  
 ۶- خطاب به دیگران براساس رابطه آگاهانه و ضرورت و مقصد اجتماعی / ۱۹۷  
 ۷- تأکید بر رسالت و «من» پیامبرانه در نوآوری / ۲۰۵  
 ۸- دشمنی با انسان، سزاوار نفرت و نفرین و ستیز و نفی است / ۲۰۷  
 ۹- شکست و ناکامی محمل یأس و فرونشستن نیست / ۲۱۱  
 ۱۰- عشق تبلور ناب رابطه انسانی است / ۲۱۶

## شاملو: توفان کودکان ناهمگون می‌زاید / ۲۲۳

انسان سیاسی در لحظه ستیز / ۲۲۳

دوره‌بندی / ۲۲۷

دوره نخست / ۲۳۰

بازیافت انسان در مبارزه / ۲۳۱

طبقه‌بندی چهارگانه / ۲۳۳

گزینش پیشاهنگ / ۲۳۵

انسان در معنی خاص / ۲۳۹

انسان عام و عادی / ۲۴۲

دوره دوم / ۲۵۰

۱- مرحله نخست: حضور انسان / ۲۵۰

۲- مرحله دوم: سال بد / ۲۵۵

دوره سوم: آینه آیدا / ۲۷۷

۱- مرحله نخست: عشق/ بیگانگی / ۲۷۸

تبلور شکست در نفی / ۲۸۷

۲- مرحله دوم: غم‌آوای فلسفی- اجتماعی / ۲۹۷

دوره چهارم: بازگشت انسان برگزیده / ۳۱۴

مفصل غیاب و حضور / ۳۱۵

گروه‌بندی نهایی / ۳۱۹

ستایش «دیگرگونه مردان» / ۳۲۱

بچه‌های اعماق / ۳۲۸

نمودهای تابع / ۳۳۰

نوستالژی / ۳۳۴

آوانگاردیسم / ۳۳۶

مشخصات (مقدورات) / ۳۴۰

۱- جاذبه زیبایی‌شناختی / ۳۴۰

۲- گرایش اخلاقی / ۳۴۱

۳- شهود و ایمان / ۳۴۱

۴- رماتیسیم اراده / ۳۴۲

- ۵- شو خطر کن / ۳۴۲  
 ۶- عمل‌گرایی / ۳۴۳  
 ۷- سرعت انتقال تئوری به عمل / ۳۴۴  
 ۸- مسأله عمده / ۳۴۴  
 ۹- صف‌بندی نهایی / ۳۴۵  
 ۱۰- آینده به‌جای اکنون / ۳۴۵  
 محدودیتها / ۳۴۶
- ۱- آرمان‌سازی از قهرمان / ۳۴۷  
 ۲- تقسیم و صف‌بندی / ۳۴۸  
 ۳- کیش شخصیت / ۳۴۹  
 ۴- خودشیفتگی / ۳۵۱  
 ۵- سوءظن / ۳۵۳  
 ۶- مسأله عمده / ۳۵۵  
 ۷- تسریع روند انقلاب / ۳۵۶  
 ۸- محدودیت روش مبارزه / ۳۵۷  
 ۹- ذهنی‌گرایی / ۳۵۸  
 ۱۰- نفی / ۳۶۰

### اخوان: روح سیه‌پوش قبيله / ۳۶۵

- سنت و تناقض فرهنگی / ۳۶۵
- ۱- دوره پیش از شکست / ۳۶۹  
 ۲- دوره شکست / ۳۷۹  
 اندیشیدن در شکست / ۳۷۹  
 از شکست سیاسی به فلسفه شکست / ۳۸۴  
 شکست سیاسی / ۳۸۸  
 نفی دوران / ۳۹۹  
 نفی حرکت / ۴۰۰  
 نومیدی / ۴۰۳  
 تنهایی ابدی / ۴۰۶

- شک و یقین / ۴۱۰  
 تقدیر / ۴۱۳  
 عبث / ۴۱۸  
 راهی خیامی / ۴۲۴  
 الف- لحظه / ۴۲۵  
 ب- عشق / ۴۳۴  
 من: آمیزگار لحظه و عشق / ۴۴۴  
 الف- «من» معمول و خصوصی / ۴۴۶  
 ب- من با شائبهٔ منیت / ۴۴۸  
 ج- «من» برگزیده / ۴۴۹  
 د- «من» برابر «رند» / ۴۶۴

فرخزاد: نهایت تمامی نیروها پیوستن است، پیوستن / ۴۷۳

- نگرش غنایی- هنری / ۴۷۴  
 دوره‌بندی / ۴۸۰  
 حس زنده بودن - خلاقیت / ۴۸۳  
 لحظه / ۴۸۵  
 عشق / ۴۸۹  
 تنهایی / ۵۰۲  
 نقبی از درون به بیرون / ۵۱۰  
 آدمهای ساده و عادی / ۵۱۵  
 در فضای بیمار / ۵۲۰  
 خودآگاهی / ۵۲۵  
 گرایش به دگرگونی / ۵۲۹  
 اندیشهٔ رهایی / ۵۳۵

- منابع / ۵۴۱  
 منابع فارسی / ۵۴۱  
 منابع لاتین / ۵۴۸

## درآمد

آنچه در پاییز سال ۱۳۵۸ در «کانون نویسندگان ایران» رخ داد، تأمل مستمری درباره ارزشها و اصول و مسائل انسانی در ذهن من پدید آورد که سرانجام، چنانکه توضیح خواهم داد، به نوشتن چنین کتابی منجر شد. در آن سال، پنج تن از اعضای برجسته کانون نویسندگان، به سبب «نقض عملی اصول دموکراتیک و منشور کانون» به رأی مجمع عمومی از کانون اخراج شدند.<sup>۱</sup>

در آن ایام کانون در پی برگزاری «شبهای آزادی و فرهنگ» بود، و هیأت دبیران کانون نیز در تماس با مقامات مسئول، در پی کسب اجازه بود.

اما آن گروه با برگزاری چنین شبهایی مخالف بودند، و با اتکاء بر تحلیل سیاسی و گروهی خویش تصمیم کانون را انحرافی و نادرست و

۱. با آنکه معتقدم باید بسیاری از مسائل مربوط به اندیشه و رفتار و اعمال گذشته خویش را به روشنی و با صراحت بررسی و داوری و تصحیح کرد الزامی نمی بینم که در این نوشته از کسی نام ببرم، زیرا چه بسا بعضی از افراد در موقعیت مناسبی که لازمه طرح مسائل است نباشند، و یا به تمام اسناد و مدارک لازم دسترسی نداشته باشند. از این گذشته این بحث یک تاریخ نگاری نیست، و تنها با حاصل آن ماجرا در عرصه بررسیهای دموکراتیک سروکار دارد. امیدوارم روزی موقعیتی فراهم آید تا همه اسناد و مدارک مربوط به فعالیت دموکراتیک آن دوره کانون منتشر شود، و در نتیجه هم جنبه های گوناگون چنین رویدادهایی روشن شود، و هم بر بخشی از تجربه های ارزنده دموکراتیک کشورمان روشنی تازه ای بتابد. فعلاً خوانندگان گرامی را ارجاع می دهم به مقاله های ممتع آقایان دکتر باقر پرهام و دکتر اسماعیل خوبی در کتاب جمعه شماره های ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ که موضوع را از دیدگاه خود بررسی کرده اند.

برخلاف مصالح ملی قلمداد می‌کردند، و طی بحثهای گوناگون در جلسات عمومی، به‌رغم رأی و نظر اکثریت اعضا که تصمیم به برگذاری شبها گرفته بودند، می‌خواستند رأی و نظر خود را تحمیل کنند. و به‌هر شکل و وسیله‌ای در پی آن بودند که «شبهای کانون» برگزار نشود. به‌همین سبب نیز مسأله را از داخل کانون به‌روزنامه‌ها و ارگانهای سیاسی کشاندند. طی مقاله‌های متعددی به‌تخطئه کانون پرداختند. موضع آن را یک موضع سیاسی خاص القا کردند، و برجسبهایی بدان زدند که ضرورتی نمی‌بینم در اینجا از آنها یاد کنم، به‌ویژه که شرح و تفصیلش نیز بسیار است.

سرانجام هیأت دبیران، تعلیق عضویت گروه پنج‌نفره را اعلام کرد. اما مخالفتها در اینجا و آنجا همچنان ادامه یافت. و در پی آن حدود یکصد تن از اعضای کانون طی نامه‌ای خواستار برگذاری مجمع عمومی فوق‌العاده شدند تا به‌مسأله رسیدگی شود.

در مجمع عمومی، دو پیشنهاد درباره عضویت این گروه به‌هیأت رئیسه مجمع ارائه شد. نخست پیشنهاد آقای محمدعلی سپانلو بود که بر ادامه تعلیق به مدت ۶ ماه تأکید داشت.<sup>۱</sup> دیگری پیشنهاد اخراج بود که از سوی شش تن از اعضا، از جمله اینجانب، امضا شده بود.

همراه با پیشنهاد اخراج، پیشنهاد دیگر ما نیز به تصویب رسید که ضمیمه پیشنهاد اخراج بود، و مسأله‌ای اساسی را دربر داشت. و غرض اصلی من از یادآوری مختصر این ماجرا نیز طرح دوباره همان مسأله اساسی است که در آن هنگام هنوز طرحی خام و مقدماتی بیش نبود، و دست‌کم در ذهن خود من چنین بود.<sup>۲</sup>

در این پیشنهاد از مجمع عمومی درخواست شده بود که کمیسیونی تشکیل شود، و درباره این رویداد و نظایر آن تحقیق کند تا معلوم شود

۱. این یادآوری با اطلاع خود ایشان است.

۲. از آنجا که اسناد کانون را در اختیار ندارم تا بتوانم عین مفاد اسناد پیشنهادی را نقل کنم، محتوای آنها را از حافظه نقل می‌کنم.



## درک حضور دیگری

شعر نیمایی از آغاز پیام‌آور ارزشهای تازه‌ای برای انسان ایرانی بوده است. گسترش این ارزشها می‌توانسته است آفاق انسان‌دوستی کهن فرهنگ ما را به چشم‌اندازهای انسانی نو ببیوندد. اما همواره موانعی بر سر راه بوده، و گسستهایی پدید آمده است که سبب شده شعر، در هر دوره به ناگزیر تجدید مطلع کند، و دوباره البته به گونه‌ای تازه‌تر، به این کارکرد اساسی خود بگراید.

پیدااست که سابقهٔ رویارویی و تعارض ارزشهای انسانی نو با ارزشهای سنتی فرهنگ کهن، به دوران مشروطه بازمی‌گردد. دورانی که شعر و ادبیات نیز همپای مبارزهٔ اجتماعی و سیاسی، از یک سو به طرح و گسترش ارزشهای نو می‌پرداخت، و از سوی دیگر با معیارها و بازدارنده‌های دیرپا و ریشه‌دار فرهنگ کهن کشمکش و ستیز داشت. منتهی تا دورهٔ نیما، اساس این برخوردهای ادبی بیشتر بر گرایشی تجددگرایانه و میانه‌رو استوار بود، و کمتر به دگرگونیهای ریشه‌ای و بنیادی می‌گرایید. به همین سبب نیز قادر به ارائهٔ هویتی تام و تمام از خود نبود. حال آنکه نیما دیدگاه دیگری گشود، و در مقابله با هر مخالفت یا مانعی عرصهٔ شعر و اندیشه را به ارزشهای نو سپرد. و مصرانه کوشید که در برابر مجموعهٔ ارزشها و گرایشهای کهنه، گرایشی نو را سامان دهد.

از آن هنگام تاکنون، با همهٔ افت‌وخیزها، نه شعر مقصود خود را و نهاده است، و نه تأثیر گرایشهای فرهنگ سنتی بر آن از میان رفته است. حتی می‌توان گفت با توجهی که شاعران ما به آموزه‌ها و تجربه‌ها و

دستاوردهای تازه جهانی داشته‌اند، گرایش انسانی شعر، عمق و تنوع بیشتری نیز یافته است. منتهی سطح و عمق و حدود مرز و درجه توجه به انسان، در شعر شاعران مختلف متفاوت است. حتی گاهی زیر نفوذ برخی از گرایشها، توجه به انسان از مرکز ذهنی برخی از شاعران ما فاصله گرفته، یا دور مانده است. با این همه این فاصله گرفتن یا دور شدن گاهگاه، از حد یک نمود کاملاً فرعی فراتر نرفته است.

به‌رحال حرکت اصلی شعر معاصر، به‌رغم این گرفتاریها و تناقضها، همواره به انسان ایرانی، گذشته، حال، آینده، کارکرد، آرمان و سرنوشتش پرداخته است، و از موقعیت او به سرنوشت انسان در جهان گراییده است. نشان داده است که بررسی پرشور طبیعت انسانی، ذاتی هنر و ادبیات نو است. هنر و ادبیات نو، نه تنها انسان و جوهر واقعی طبیعتش را با شور و هیجان بازمی‌جوید، بلکه در برابر تهاجمها و تخریها، فروداشتها و نفی حرمت و کز دیسگی و تباهی و انکار ارزش آدمی، به دفاع از همبستگی انسانی می‌پردازد.<sup>۱</sup>

شعر و هنر نو در هر دوره‌ای، تصویر نویی از انسان بوده است. تصور و کشف انسان نو تنها به حوزه علم، به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی، یا فلسفه‌ها و نظریه‌ها و عملکردهای انقلابی، اختصاص ندارد. بلکه کارکرد طبیعی شعر و هنر نیز هست. و گاه حتی کشف انسان نو در شعر و هنر، بسی زودتر یا عمیق‌تر از حوزه‌های ذهنی دیگر، رخ نموده است.

انسان آرمانی هر دوره‌ای، همان عاشق برانگیخته در شعر آن دوره است. طرح و تصور این عاشق برانگیخته تا آنجا که بر جنبه‌های تجربی و شناختی حال و گذشته مبتنی است، رنگ‌وبوی حال و گذشته دارد. و از آنجاکه حاصل کشف و تخیل آینده، یا بازیافتهای فراتجربی است، متفاوت و آرمانی می‌شود. یعنی هرچه حضور ارزشها و مشخصات فرهنگی گذشته در او نیرومندتر باشد، یا هرچه به‌الگوهای ذهنی گذشته وابسته‌تر باشد، درجه نوبودنش فروتر است. و طبعاً عمر آرمانی و

1. Georg Lukács: *Writer and Critic*, Trans. by Arthar Kahn, London, 1970, pp. 69-70.

«آیندگی» اش نیز کمتر است. از سویی اگر این تصویر از درک موقعیت حال و تجربه‌های گذشته مایه نگرفته باشد، البته توخالی و ساختگی و بی‌ریشه است. اما اگر فقط نمودار مشخصه‌ها و خصیلتها و ارزشهای ایستای گذشته باشد، تبلوری از ارتجاع بیش نخواهد بود. و تنها برای همان خوگردگان به گذشته، و لمیدگان بر سنت ممکن است نو یا آرمانی انگاشته شود.

از اینجاست که درک دیالکتیک این ارتباط، وضعیت انسان نو را معین می‌کند. همچنانکه وضع ذهن نو را نیز مشخص می‌دارد. چنین ادراکی الزاماً بر شناخت و کشف مشخصات و ضرورتها و آرمانهای یک دوران مبتنی است. از همین روست که در مرکز نواندیشیهای دوران ما نیز، گرایش تازه‌ای به انسان، با مشخصه‌هایی قابل شناخت و تشخیص، در حال رویش و رشد است. و شعر ما یکی از سزاوارترین عرصه‌های پدیدار شدن این ویژگی است.

اما اگر اصل درک و تصویر انسان در شعر، یک دستاورد قدیم است، درک و تصویر انسان با یک ویژگی اساسی، یکی از نمودهای اصلی نوظهور در شعر معاصر است. من این ویژگی و نمود جدید را «درک حضور دیگری» نام می‌گذارم. و آن را از اعتقاد به قدرت و حق و شأن و حضور دیگری جدا نمی‌انگارم. این گرایش، طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین واکنش ذهنی نواندیشان و شاعران ما نسبت به موقعیتی اجتماعی و تاریخی است که متأسفانه عملاً ارزش و حیثیت آدمی را از هر چیزی فروتر داشته است. موقعیتی که در آن، به‌رغم سنت انسان‌دوستانه ادبیات کهن ما، نفی حضور و حرمت و قدرت و حق و شأن دیگران، اساس اثبات حضور و قدرت و حرمت و حق و شأن بعضیها بوده است.

برای آنکه این سمت نواندیشی بهتر شناخته شود، ناگزیر از طرح و توضیح یک مسأله اساسی‌ام. و آن فرق میان «گرایش نو به انسان» و «انسان‌دوستی سنتی» است. پیش از این نیز به ناگزیر باید مختصات و مشخصات هریک از این دو نوع گرایش را تشریح کنم. با روشن شدن این مشخصات و تفاوتهاست که می‌توان دانست شعر امروز چگونه و با

چه ظرفیت و ذهنیتی به ترسیم خطوط چهرهٔ انسانی خود پرداخته است. و برای فاصله گرفتن و رها شدن از تناقضی که در ذات فرهنگ ماست چه اندیشیده است. همین جا باید یادآور شوم که اگر برخی از نواندیشیهای شعر ما دربارهٔ انسان، در حکم تجربه‌های ذهنی و یا تاریخی برخی از جوامع جهان است، غمی نیست. این امر از اهمیت و ارزش و حتی از درجهٔ «نو بودن» آنها برای ما نمی‌کاهد. زیرا این خود نتیجهٔ همان عقب‌ماندگیهای ریشه‌دار ما از مجموع دستاوردها و حرکت‌های نوآورانهٔ آن بخش از جهان است که پیشرو امروزین تمدن به حساب می‌آید.

جامعهٔ 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 مرفعی 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 ستم‌زدهٔ 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 نموده‌های مبتنی بر آزادی و برابری و حقوق کامل انسانی، مغایرت یا مباینت دارد. دردناک‌تر این است که آن را گاه خصلت ملی و خاصیت شرقی خویش نیز انگاشته‌ایم. از همین روی، 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 تجربهٔ به تاریخ سپرده شده است. و اگرچه این ارزشها، در بخشهای پیشرفتهٔ جهان نیز به تمامی در زندگی اجتماعی رعایت نمی‌شود، باز هم جهان در زمینهٔ نواندیشیهایش، از پیشنهاد حقوق بشر بورژوایی قرن هجدهم بسی فراتر رفته است. و چنانکه خواهیم دید،

مرحله به مرحله به درک تازه تری 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 تاریخچهٔ تکامل عقیده به انسان، از دورهٔ نوزایی به بعد، درمی‌یابم، نشانگر این است که می‌توان سه مرحلهٔ اصلی را در آن تشخیص داد:

- ۱- گرایش به فردیت انسان از دورهٔ نوزایی تا انقلاب کبیر فرانسه (عصر روشنگری)؛
- ۲- انسان‌گرایی با تأکیدهای عدالت‌خواهانه و اجتماعی، و برابری حق و وظیفه. از قرن نوزدهم تا نیمهٔ اول قرن بیستم (عصر عدالت اجتماعی)؛
- ۳- درک حضور دیگری از نیمهٔ قرن بیستم تا امروز (عصر گرایش نو به انسان).

بدین ترتیب گرایش به انسان هرچه پیش‌تر 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 ایجادشده 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.

### دورهٔ اول: نوزایی تا روشنگری

مهم‌ترین اصولی که از دورهٔ 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 مایهٔ گرایش به انسان از دورهٔ

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 دوره نوزایی، امکان و تصور آزادی و رستگاری انسان به دست و اراده 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، به گونه‌ای که این تقدیر و اراده غیرانسانی، هرکس را می‌خواهد بالا می‌کشد، و هرکه را می‌خواهد بر خاک می‌افکند.

پس از رنسانس کوشش بر آن شد که مفهوم و ارزش گم‌شده انسان دریافت شود. رنسانس یا زایش دوباره، در وهله نخست، بازگشت دوباره به میراث هنری و فرهنگی و اندیشه‌ای و ادبی دورانهای باستانی یونان و روم بود. این جنبش اندک‌اندک همه زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان را فراگرفت. و از درون آن گرایشی فرهنگی و اجتماعی پدید آمد که انسان‌گرایی نامیده شد.<sup>۱</sup>

نوزایی به‌طور کلی، و انسان‌گرایی به‌ویژه، محصول روی‌گرداندن نیروهای تازه اجتماعی، و پیش از همه بورژوازی بازرگانی و مالی اروپا،

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.

*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.

از همه سنتهای اسکولاستیک سده‌های میانه در حکومت استبدادی کلیسا بود. نمایندگان رنسانس می‌کوشیدند مفهوم تحصیل دانشهای انسانی را به بیان آورند، که بر پایه مفهوم انسانیت نهاده شده بود. رهایی از قید حاکمیت کلیسا منجر به رشد فردیت شد. همچنانکه 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 زائده وجود زمینداران فرمانروا ندانند.

خصلت مشخص اقتصاد مالی و کالایی، فردگرایی و احساس استقلال فردی است. گهواره پرورش این‌گونه اقتصاد، شهرهاست. برای بورژوازی مالی و بازرگانی دورانهای نوزایی، عقل عملی در کنار عقل نظری در حال چیره شدن بود. انسان اندک‌اندک درمی‌یافت که هرآنچه در زندگی هست ساخته اوست. و همچنین تصور می‌کرد که آزاد به جهان آمده است. خواست یا اراده 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 کمدهای تریتیوس یا ترنس درام‌نویس کمدی بزرگ رومی را شعار خود قرار داده بودند که «انسانم و هیچ چیز انسانی را با خود بیگانه نمی‌انگارم»<sup>۱</sup>.

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 فتودالی بگستراند.

این گرایش به «فردیت» در همه عرصه‌های ذهنی، و به موازات آن در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، رو به رشد و گسترش بود. پیش از

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

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

در این احوال فردیت در فلسفه هم رسوخ کرده بود. ایقان اساسی دکارت «می‌اندیشم پس هستم»، پایه معرفت را برای هر شخصی متفاوت می‌ساخت. زیرا برای هر کسی نقطه شروع وجود خود او بود، نه وجود افراد دیگر یا وجود جامعه. از دکارت به بعد قسمت اعظم فلسفه، به درجات کم‌وبیش، دارای این جنبه فردیت فکری بود.<sup>۱</sup>

احترام به ارزش انسان، سعادت او، حق تعیین سرنوشتش، و طرح آزادانه خویشش، حق او برای لذت بردن و رضامندی از آرزوها و اصول و نیازمندیهای دنیایی، همه در اصل نشان از رشد اندیشه بورژوایی داشت، که حول رشد اقتصاد «مبادله» می‌گشت. و طبعاً آنچه را لازمه اقتصاد بازار و ارزش «مبادله» بود، به صورت تفکری بالنده متبلور می‌کرد، که کم‌کم از آزادی فردی و حق مالکیت تا قرارداد اجتماعی و اصول برابری و مدارا و... را دربر می‌گرفت. و در این راستا لحظه به لحظه به طبیعت و شناخت آن نزدیک‌تر یا متکی‌تر می‌شد.

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

۱. برتراند راسل: تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۳، ص ۱۹۲-۳.



«خرد» از دورهٔ رنسانس، و به‌ویژه در عصر روشنگری، بزرگ‌ترین دارو، و تنها معیار سنجش همهٔ پدیده‌های طبیعی و انسانی بود. و تا به‌امروز 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 به‌علم چندان جزمیتی پدید نیامده است. جزمیتی که در عصر روشنگری تقریباً عمومیت می‌یابد. این دو دوره اگرچه مکمل همدند، اما از بابت تأکید بر خرد و به‌ویژه علم متفاوتند. مسألهٔ تأکید بر علم در دورهٔ دوم یا عصر روشنگری به «مکانیک نیوتونی» و رابطهٔ علت و معلولی ویژه‌ای می‌انجامد که هرگونه دیدن و شناختن واقعیت را از طریق آن میسر می‌انگارد.<sup>۱</sup> و این امر البته بدون ادراک تضادی است که در خود واقعیت وجود دارد. و به‌همین سبب نیز ضمن انتقادهایی که در مرحلهٔ بعد بر این گرایش وارد می‌شود، انگلس آن را «ماتریالیسم مکانیک» می‌نامد.

این‌گونه اقبال به‌علم 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

۱. برای آگاهی از سیر گرایش به‌علم از عهد رنسانس تا انقلاب علمی ر.ک: کالین. ارنان: تاریخ علم کمبریج، ترجمهٔ حسن افشار، فصل هفتم، صفحات ۴۶۰-۳۷۳، نشر مرکز، ۱۳۶۶. همچنین برای اطلاع از نقد دیدگاه علمی این دوران به‌ویژه اتکای بی‌چون‌وچرای آن به «مکانیک نیوتونی» ر.ک: یاکوب برنوفسکی: شناخت عمومی علم، ترجمهٔ دکتر محمدعلی پورعبدالله، ص ۳۱-۴۸، انتشارات آستان قدس رضوی. ضمناً برای اطلاع از طبیعت اندیشه در این دوران، و راه منتهی‌شدهٔ منطق به دیالکتیک، به‌ویژه از فلسفهٔ اسپینوزا و دکارت تا کانت و فیخته و شلینگ و سرانجام هگل ر.ک:

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

11-168.

«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 دوره بعد چنانکه خواهیم دید مجموعه 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»<sup>۱</sup> 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 بازیافته است:

روشنگری بیرون آمدن انسان از نابالغی خودتقصیر کرده 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 به کار گیری». این شعار روشنگری است. اما برای این روشنگری هیچ چیز لازم نیست جز آزادی. و در واقع بی‌آزارترین نحو آن در میان هرآنچه می‌تواند آزادی نامیده شود، یعنی این: از خرد خود در همه چیز آشکارا استفاده کردن.<sup>۲</sup>

قرابت و ارتباطی که بین علم و دموکراسی موجود است نیز خود برآمد همین اصول است. این اصل نیز که خود تکامل یافته و امروز

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.

به گونه‌ی تعمیق‌یافته‌تری 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.<sup>۱</sup>

سرانجام جمع‌بندی 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 نگهداشت 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، درحقیقت 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.<sup>۲</sup> 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

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

۲. در این باره ر.ک: الکسی دُتوکیل: 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.

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 بوسیلهٔ انسان برای انسان آفریده شده بود. به بیان دیگر عبارت بود از فضای همگانی ساختهٔ بشر.<sup>۱</sup>

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 نشان‌دهندهٔ یک پیشرفت قابل توجه است. و نمی‌توان و نباید از آن چشم پوشید، و یا بسادگی آن را برانداخت.<sup>۲</sup> آزادی در رعایت حق خویش از همان آغاز با رعایت حق دیگری گره خورده است. و آزادی هرکس در گرو آزادی دیگری است. تا آنجا که برخی از اندیشمندان آغازین این راه چنین تأکید کرده‌اند: اگر تمامی نوع بشر به استثنای یک تن معتقد به عقیدهٔ واحدی باشند، و آن یک تن برخلاف آن عقیده رود، کوشش تمام نوع بشر برای اینکه آن یک تن را ملزم به سکوت کنند، همانقدر برخاطا و ناحق است که آن یک تن، در صورتی که اختیار و قدرت داشته باشد، بخواهد تمامی نوع بشر را ملزم به سکوت کند.<sup>۳</sup> از همین روست که ولتر که خود چکیدهٔ عصر خرد و روشنگری بود، در نامهٔ خود به روسو گفته است: با اینکه اندیشه‌های تو نقطهٔ مقابل اندیشه‌های من است، حاضریم بمیرم تا تو حرفت را بزنی.<sup>۴</sup>

۱. هانا آرنت: انقلاب، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، ص ۱۷۳، انتشارات خوارزمی. دربارهٔ مسائل انقلاب فرانسه ر.ک: به صفحات ۸۲-۱۹۷ همین کتاب.
۲. لوسین گلدمن: فلسفهٔ روشنگری، ترجمهٔ منصوره (شیوا) کویانی، ص ۱۶۲، نشر نقره.
۳. جان استوارت میل: در آزادی، ترجمهٔ دکتر محمود صناعی.
۴. ویل دورانت: تاریخ فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب خویی، ص ۲۲۶، چاپ ۱۳۶۲. راجع به مناسبات و اختلاف نظر ولتر و روسو ر.ک: صفحات ۲۳۷-۲۳۱.

## دوره دوم: عدالت اجتماعی

آنچه از قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم، در سیر تکاملی گرایش به انسان رخ داد، برای این بود که ضمن حفظ پیوستگی جدایی‌ناپذیر میان «خرد» و «آزادی» مفهوم آن دو را 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 مبادله آزاد، به عدالت اجتماعی و منافع جمعی و تاریخی موکول 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 واسطه 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 خلاف منافع خود، و مغایر با الزامهای

اساسی‌شان باشند، که به وسیله فشار بیرونی، و به خاطر منافع دیگران به آنان وارد می‌شود. حال آنکه در عصر روشنگری، آزادی اراده را از مسئله 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 نظریه علمی سوسیالیزاسیون می‌انجامید. همه گرایشهای تخیلی و آرمان‌گرایانه پیشین بر گرایش علمی و قانونمند و علیتی قطعی و قاطع متمرکز شد، تا نقطه عطفی در تاریخ اندیشه اجتماعی پدید آورد.

نهادهای اجتماعی که در نتیجه پیروزی «خرد» به وجود آمده بود، در مقایسه با وعده‌های امیدوارکننده 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 نیافته اقتصادی نهفته بود، می‌باید از راه اندیشه‌های انسانی تحقق یابد. آنچه جامعه عرضه می‌کرد نابسامانی بود، و حل این نابسامانیها نیز در گرو اندیشه خردمندانه‌ای بود که بتواند نظم اجتماعی متکامل تری را جستجو و مطرح کند.

کوشش اندیشمندانی که ذهنشان به برابری اجتماعی می‌گرایید دم‌افزون می‌شد. سن سیمون، فوریه، اون تا مارکس و انگلس و ... همه از تبدیل دولت از «تسلط سیاسی بر انسانها» به «اداره اشیاء و پدیده‌ها و

هدایت روندهای تولید و...» سخن به میان می‌آوردند. کم‌کم درک دیالکتیکی تاریخ جایگزین تفکر عصر روشنگری می‌شد.<sup>۱</sup> به موازات رشد این دیدگاه‌ها، مسائل انسان‌گرایی نیز به‌گرایش تاریخی و دیالکتیکی پیوند می‌خورد.<sup>۲</sup>

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 نحوه رویکرد به خرد و آزادی شناخته شود. و کوشش برای حل تناقضهای موجود افزایش یابد.<sup>۳</sup>

نویسندگان فرانسوی عصر روشنگری می‌گفتند: خرد دست‌آخر برنده می‌شود. اما تجربه 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 به‌ویژه در بررسی مفهوم اجتماعی و آزادی، ضرورت خود را زودتر می‌نمایاند.

بحث و نظر بدین‌جا کشید که تولید، و در تعاقب آن مبادله فرآورده‌های آن، شالوده همه نظامهای اجتماعی است. تحقیق در تقسیم

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

در باره تاریخچه آراء و عقاید سوسیالیستها ر.ک: رنه سدیو: تاریخ سوسیالیسم‌ها، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر نو، صفحات ۳۰۰-۲۴۰. و نیز ر.ک:

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

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

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

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

همچنین ر.ک: فلسفه روشنگری.

اجتماعی کار، طرح حقوق برابر را با وظایف برابر همراه کرد.<sup>۱</sup> برنامه اجتماعی تنظیم شده، به گونه‌ای 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 به‌شمار آمد. با این باور که آزادی و دموکراسی به‌موازات 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 به‌همراه می‌آورد.<sup>۲</sup> اندیشه‌ها بر این قرار گرفت که هرگاه جامعه به‌وسیله تملک بر ابزار تولید، و استفاده از آنها بر پایه یک برنامه کامل، خود و کلیه اعضایش را از بندگی و رقیتی که در آن گرفتارند، نجات دهد، هرگاه انسان دیگر نه فقط تعقل که تحکم نیز بکند، به‌رهایی نزدیک می‌شود. و این همه تنها براساس شناخت و آگاهی تاریخی انسان نسبت به خود و هستی پیرامونش تحقق خواهد یافت.

آزادی من در صورتی که آگاهیم از آن، با فهم دلایلی که اعمال آزاد همسایگانم را موجب می‌شود، توأم شود، - یعنی اگر بتوانم اعمال آنها را از جنبه ضرورتش بررسی کنم -، عبارتی توخالی و پوچ از کار در نمی‌آید. همسایگان من نیز درست همین سخن را درباره 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 انجام‌دهنده عمل قابل درک است نباشد، صفر است.<sup>۳</sup>

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

۲. ژرژ بورژن و پیر ریمبر: سوسیالیسم، ترجمه منصور مصلحی، ص ۱۰۳.

۳. درباره 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.



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 موقوف 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 شخصی‌اش می‌انجامد.<sup>۱</sup>

انسان دریافت که در تمدن بسیار پیچیده 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 اراده آزاد انسان به شکل سازمان‌یافته‌ای درآید، هنگامی که جامعه انسانی سازمان‌شایسته خود را در آزادی بیابد، اراده انسان به نیروی ضرور برای تعیین سرنوشت مجهز می‌شود.

پیش از این «هگل» در فلسفه حقوق خود، کوشیده بود<sup>۲</sup> در نقد نظر «روسو» و آزادی فردی او، به طرح دیالکتیکی آزادی دست یابد. و ضرورت دولت و ساخت ذاتی و بسیار متمایز شده جدید آن را از ساخت اراده فردی استنتاج کند. به نظر او سرنوشت و ظرفیت انسان برای آزادی، در دولت جدید که به مثابه جامعه‌ای اخلاقی و خردمندانه سازمان یافته، و از نظر سیاسی برتر است، تحقق می‌یابد. بنیاد نظریه 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

1. (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.

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

نشان می‌دهد، و مفاهیم را به‌کار می‌برد. عقلانیت خود را که خصلت مختصه‌ اساسی اوست بروز می‌دهد یا بیان می‌کند. بدین ترتیب آزادی به‌خودآگاهی 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 زمینه اجتماعی یا در متن کنش متقابل انسانی درمی‌یافته است. ساخت این‌گونه کنش متقابل نشان می‌دهد که زمینه آزادی چیزی ملموس و معین است. بیشتر جنبه عملی دارد تا اندیشه 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 عبارتست از آزادی طبیعی، آزادی اخلاقی، آزادی مدنی و آزادی سیاسی.<sup>۱</sup> بدین ترتیب آزادی نه یک مفهوم مجرد، بلکه به معنای خودآیینی و خودسامانی است. به همین سبب تأسیسات اجتماعی مظهر آزادی اراده انسانند، و قوانین مبین شرایط آزادی‌اند.<sup>۲</sup> 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، رابطه میان ضرورت و آزادی جنبه کاملاً عینی و تاریخی می‌یابد. و با وارونه شدن دیالکتیک او، در اندیشه مارکس و انگلس بسط می‌یابد. و جای مسأله 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

۱. راجع به تشریح آرای هگل درباره 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: فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، ۱۳۵۲، صفحات ۱۳۰ ج ۱، ۵۱۸ ج ۲، ۵۲۲ ج ۲، ۵۲۷ ج ۲.

ماست. از این روی 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 هم‌نواپی 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 انگاره از پیش تعیین شده 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 آگاهانه آنهاست. به همین گونه 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 نیست. بلکه درک آن است. آزادی رهایی از ضرورت نیست، بلکه شناخت آن است. یعنی شناخت انسانی و سیله‌ای 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 بر 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.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب دیدگاه خردمنشانه نخستین که جزء لاینفک انسان‌گرایی نخستین بود، و اساساً بر مطلقیت دانش و خرد استوار بود، در سیر تکاملی

۱. درباره موضوع آزادی و شناخت ر.ک: موريس کنفورت: نظریه شناخت، فصلهای سیزدهم و چهاردهم. و نیز:

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

خود، به شناخت و آگاهی تاریخی و طبقاتی انسان نسبت به موقعیتش در مجموعه جامعه انسانی گرایید.<sup>۱</sup>

انسان دریافته بود که اگر دانش، غیرفعال و فاقد گوهر درونمایه تاریخی باشد، بی اثر خواهد بود. دیدگاه خردمنشانه نخستین فاقد درونمایه 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 نمی شد.<sup>۲</sup>

باری این چشم اندازها 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

۱. درباره نقد «خرد عصر روشنگری» به ویژه در فلسفه 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 درباره آزادی و ضرورت طبیعی و خرد، به ویژه تبیین مسأله علیت بر طبق آزادی نیز ر.ک:

ایمانوئل کانت: سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، صفحات ۶۲۸-۶۰۸.

یادآور می شوم که کانت در این کتاب به تجزیه و تحلیل «خرد ناب» می پردازد 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 نمی شود، بلکه از هر حس و تجربه ای مستقل است، و مربوط به طبیعت و فطرت و ساختمان ذهن ماست.

۲. فلسفه روشنگری، ص ۴۱.

لوکاج نیز در کتاب یادشده (*Writer and Critic*) در صفحات ۹۰ به بعد به نقد آراء و گرایش عصر روشنگری درباره انسان می پردازد. به ویژه حل ناشده ماندن تناقضهای درونی این گرایش را مطرح می کند. و عدم هماهنگی درونی انسان را به رغم فردگرایی آن نشان می دهد. بیجا نیست یادآوری کنم که لوکاج سیر اندیشه های انسان گرایی در رمان معاصر، و مشخصه های عمومی ادبیات انسان گرا و چشم اندازهای 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 ff, 402 ff.