

## جهانی آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری

نوشته محمد رفیع محمودیان

از افلاطون تا راولز و هابرماس، فیلسوفان سیاسی غرب به تأمل و تحقیق درباره شکل مطلوب و آرمانی زندگی اجتماعی توجه‌ای ویژه نشان داده‌اند. کتابهایی مانند جمهوری، آرمانشهر، قرارداد اجتماعی، درباره آزادی، نظریه‌ای در باب عدالت و نظریه کنش ارتباطی، از یک سو، و اندیشه‌هایی مانند جمهوریخواهی، لیبرالیسم، سوسیالیسم و سوسیال دموکراسی، از سوی دیگر، همه از دستاوردهای این توجه هستند. شکی نیست که انسانها همه می‌خواهند در شرایطی مطلوب و در وضعیتی زندگی کنند که رفاه، آسایش، سرزندگی و شادی را برایشان به ارمغان آورد. جهانی پُر از عدل و داد و آکنده از امکانات، که در آن کسی مجبور نباشد برای امرار معاش، صیانت نفس و بهره‌جویی از امکانات بیشتر، تمامی زندگی و وجود خود را وقف کار و مبارزه با دیگران کند، نهایت آرزوی همه انسانهاست. اما نه همه برای تحقق بخشیدن به این آرزو دست به تلاش و عمل می‌زنند و نه همه به دقت حول آن به تأمل و تفحص می‌پردازند. فیلسوفان سیاسی غرب، در مقایسه، به گونه‌ای روشمند و واقع‌بینانه در این باره اندیشیده‌اند و نه تنها ویژگیهای جهانی که بتوان آن را آرمانی پنداشت، بلکه چگونگی تحقق چنین جهانی را مورد بررسی قرار داده‌اند – همان‌گونه که آرمانخواهان و مبارزین سیاسی نیز در همه جهان همواره در راه تحقق آنچه خود جهانی آرمانی پنداشته‌اند، دست به مبارزه نظام‌مند و جدی زده‌اند.

برداشت انسانها از شرایط آرمانی زندگی برداشتی ثابت نیست و به مرور زمان در متن تحولات اجتماعی و فکری تغییر می‌کند. در هر دوره بر مبنای آنچه ارزشمند دانسته می‌شود و تحولاتی که عملاً در جامعه به وقوع پیوسته است وضعیت و نظمی آرمانی جلوه می‌کند. آنچه در یک دوره شرایطی آرمانی دانسته می‌شود، چه بسا در دوران دیگری یک کابوس، یک عقب‌گرد ارزیابی گردد.

از این رو نیز برداشت پیشینیان ما از جامعه آرمانی امروز در دید ما جامعه‌ای بسته یا ابتدایی جلوه می‌کند. به طور مثال، دولت‌شهر یا جامعه آرمانی مورد نظر افلاطون امروز برای ما بیش از آن غیردمکراتیک، ایستا و بسته است که جامعه‌ای مطلوب - تا چه رسد به جامعه‌ای آرمانی - باشد. سازماندهی نظم اجتماعی بر مبنای نظم گیتی یا طبیعت امور و حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی حتی اگر در خدمت تحکیم ثبات و اداره هر چه بهتر و مؤثرتر امور باشد برای ما به معنای سرکوب آزادی و شور و اراده افراد در رقم زدن زندگی و سرنوشت خود است. دولت‌شهر افلاطون در دوران مدرن بیشتر جامعه آرمانی کسانی بوده است که حاضر بوده‌اند به خاطر استقرار ثبات و امنیت، آزادی را از آحاد مردم و سرزندگی را از تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی بازستانند.<sup>۱</sup>

در جهان مدرن، افراد برخورداری از آزادی را مهمتر از آن می‌دانند که حاضر باشند در جهت برآورده شدن دیگر خواسته‌هایشان چشم از آن فروبندند. آسایش و رفاه برای آنها اموری مهم به شمار می‌آیند ولی نه آنچنان مهم که بخواهند از آزادی خود در خدمت رسیدن به آنها بگذرند. آنها می‌خواهند خود حاکم بر سرنوشت شخصی و اجتماعی خویش باشند. این درک در نظریه‌های فیلسوفان سیاسی عصر نیز انعکاس یافته است. جامعه آرمانی مورد نظر این فیلسوفان، جامعه‌ای است که در آن مردم، آزاد و خودسامان زندگی شخصی و اجتماعی خود را رقم می‌زنند. آنچه به نظریه قرارداد اجتماعی معروف است و از لاک به بعد مبنای عقیدتی اکثر نظریه‌های سیاسی مدرن را تشکیل می‌دهد، در واقع، دربرگیرنده همین باور است. جامعه آرمانی دوران مدرن، جامعه‌ای است که در وهله اول خود مردم در توافق با یکدیگر آن را بنیان گذاشته‌اند و سر و سامان بخشیده‌اند. حتی کسی مثل مارکس، که اساساً به نظریه قرارداد اجتماعی اعتقاد نداشت و بر آن باور بود که مردم نظم اجتماعی را بنیان نمی‌گذارند، بلکه این ساختار اجتماعی است که تفکر و بینش مردم را سمت و سوی می‌دهد، معتقد بود که جامعه آرمانی کمونیستی چیزی جز اتحاد آزاد تولیدکنندگان (در جهت اداره تولید و کل زندگی اجتماعی) نیست.

امروز نظریه قرارداد اجتماعی چه به طور صریح و چه به طور تلویحی، به صورت مبنای نظریه‌های سیاسی آرمانگرا درآمده است. دو نظریه پرداز عمده آرمانگرای عصر، راولز و هابرماس، جامعه آرمانی را جامعه‌ای می‌دانند که در آن مردم، آزاد و برخورداری از حقوقی برابر در توافق با یکدیگر، امور اجتماعی، امور زندگی مشترک خود را اداره می‌کنند. راولز خود نیز نظریه خویش را استوار بر نظریه قرارداد اجتماعی می‌داند، اما هابرماس چنین درکی از نظریه خود ندارد. با این حال حتی نزد هابرماس هرچند مردم با توافق با یکدیگر جامعه را بنیان نمی‌گذارند، ولی در توافق کلی با یکدیگر در کنار یکدیگر به سر می‌برند و به رتق و فتق امور می‌پردازند و هر چه این توافق شفافتر و

دقیقت باشد، مردم فرصت بیشتری برای اعمال نظر و اعمال اراده خواهند داشت. راولز و هابرماس، هر دو، بیش از آنکه به ویژگیهای جامعه‌ای که می‌توان آن را آرمانی دانست توجه نشان دادند به شکل درست و صحیح (یا آرمانی) رسیدن به چنین جامعه‌ای توجه نشان داده‌اند. آنها در واقع بیش از آنکه به جوهر (substance) آرمان بپردازند به رویه (procedure) رسیدن به این آرمان پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، آنها به طور عمدی حول شرایط یا موقعیتی آرمانی که در آن به بهترین شکل قراردادی منصفانه یا توافقی شفاف بین مردم به دست می‌آید، تأمل و تفحص کرده‌اند. این نیز نه تنها به این خاطر است که آنها نمی‌خواهند در مورد وضعیت یا آینده نظر بدهند که خود چیزی به درستی درباره آن نمی‌دانند، بلکه به این خاطر هم هست که آنها معتقد هستند اقوام و فرهنگهای متفاوت دیدهای گوناگونی در مورد یک وضعیت آرمانی دارند و نمی‌توان یک وضعیت معین را ایدئال همه مردم جهان دانست.

به هر رو، راولز حالت فرضی اولیه‌ای را که در آن مردم دارای هیچ موقعیت اجتماعی معینی نیستند و به علاوه نسبت به موقعیت (آتی) خود در جامعه مدنی ناآگاه هستند، حالتی آرمانی برای توافق در مورد شکل و وضعیت یک جامعه مطلوب برای همه می‌شمرد. به نظر او کافی است که در این حالت مردم افرادی آزاد، دلبسته منافع و آتیه خود و معقول باشند تا، از آنجا که نمی‌دانند در جامعه مدنی دارای چه موقعیتی خواهند بود، حول درکی منصفانه از عدالت، مبتنی بر آزادی، برابری فرصتها و محدودیت نابرابریها، به توافق برسند. راولز این درک از عدالت را متشکل از دو اصل زیر می‌داند:

۱- هر شخص قرار است از حق یکسانی نسبت به جامعترین آزادیهای اساسی هماهنگ با آزادی مشابه دیگران برخوردار باشد.

۲- نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی می‌بایست به گونه‌ای ترتیب یابد که اولاً بیشترین سود را برای کسانی که دارای کمترین مزایا هستند به همراه داشته باشد، ثانیاً تحت شرایط برابری منصفانه فرصت با مشاغل و موقعیتهای گشوده برای همه در ارتباط باشد.<sup>۲</sup>

برای راولز جامعه‌ای که بر اساس این اصول سازماندهی یابد جامعه‌ای آرمانی است چه در آن نه تنها آزادی هیچ کس تضییق نخواهد شد، بلکه نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی نیز تا آن حد تحمل می‌شوند که بیشترین سود را برای افراد دارای کمترین امکانات و مزایا در بر داشته باشد. در دید راولز این امر که توافق بر سر این اصول در وضعیت اولیه نوعی احترام متقابل و همبستگی را بین مردم شکل می‌دهد به نوبت خود نکته‌ای مهم و قابل ملاحظه است.

ضعف درک راولز از دید منتقدین او این است که حالت اولیه‌ای را در نظر می‌گیرد که از لحاظ تاریخی کاملاً مجرد و غیر واقعی است. این نکته کم‌وبیش بدیهی است که مردم هیچگاه در وضعیتی ناآگاه نسبت به وضعیت خود در جامعه مدنی قرار نخواهند گرفت. هر کس بر مبنای هویت و منافع شخصی و همچنین هویت و منافع اجتماعی خود به جهان می‌نگرد. در هیچ شرایطی انسان نمی‌تواند از این هویت و منافع فاصله بگیرد. حالت اولیه یا وضعیت آرمانی راولز، در واقع، به شدت غیر واقعی است و بیش از آن مجرد و خیالی است که کسی بتواند با فرض قرار گرفتن در آن به امور بنگرد. به علاوه، هیچ معلوم نیست که چرا توافقی که در یک حالت اولیه دست می‌آید، بعداً در جامعه مدنی مورد رعایت قرار می‌گیرد. راولز توضیح نمی‌دهد بر پایه چه همبستگی یا درکی از یکدیگر، مردم توافق با یکدیگر را همواره پاس می‌دارند و اگر در جامعه مدنی به مقام و ثروت دست یافتند، باز حقوق سیاسی یا حقوق اجتماعی و اقتصادی دیگران را به رسمیت می‌شناسند.

هابرماس سعی می‌کند خود را گرفتار درکی غیر واقعی همچون درک راولز نسازد. او وضعیت آرمانی مورد نظر خود را وضعیتی می‌داند که تا حد معینی ردی و اثری از آن را در شرایط موجود می‌توان یافت. به نظر او در بستر گفتگو و تبادل نظر است که انسانها به تفاهم و توافق با یکدیگر می‌رسند. توضیح او در این مورد آن است که، در هر گفتگو صحبت یک گوینده مورد قبول یا رد مخاطب (ین) قرار می‌گیرد. نشان این امر را در این واقعیت می‌توان دید که ما حتی در صحبت‌های معمولی موافقت یا مخالفت خود را با سخنان دوستانمان به وسیله گفتن «بله» و «نه» یا حرکات سر نشان می‌دهیم، و طرف صحبت ما در صورت مخالفت ما، با گفته‌هایش، مجبور است توضیحات جدیدی بدهد یا نقطه نظر دیگری را طرح کند تا موافقت ما را به دست آورد. در یک گفتگو، هر کس نیز به طور کلی آزاد است (البته تا حد معینی) تا نقطه نظرات خود را بیان کند و حرف خودش را بزند. وضعیت آرمانی گفتار برای هابرماس آنگونه وضعیتی است که در آن آزادی سخن گفتن و بیان موافقت یا مخالفت خود با گفته‌های دیگری در سر حد کمال رعایت شود. او سه ویژگی زیر را برای این وضعیت برمی‌شمارد:

- ۱- هر شخصی که قادر به سخن گفتن و کنش است، مجاز به شرکت در گفتگو است.
- ۲- (الف): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را مورد سؤال قرار دهد.  
(ب): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را (که می‌خواهد) در گفتگو طرح کند.  
(ج): هر کس مجاز است گرایشها، امیال و نیازهایش را بیان کند.
- ۳- هیچ گوینده‌ای را نمی‌توان به اجبار، چه درونی و چه بیرونی، از اِعمال حقوق خود، تعیین شده در بندهای ۱ و ۲ بازداشت.

هابرماس معتقد نیست که این وضعیت آرمانی زمانی به طور کامل به تحقق خواهد رسید. او این وضعیت را همچون غایتی می‌داند که تنها می‌شود به سمت آن حرکت کرد، بدون آنکه بتوان به طور کامل به آن رسید. به نظر او منافع مادی گویندگان را از آن بازمی‌دارد که حق یکدیگر را برای شرکت باز و آزاد در گفتگو به رسمیت بشناسند. انسانها به طور کلی و صاحبان قدرت و ثروت به طور خاص، نه تنها سعی می‌کنند آنگونه سخن گویند که گرایش و امیال فردیشان همچون گرایش و امیال عمومی جلوه کند، بلکه یکدیگر را نیز از ابراز افکار خود و نقد گرایشها و امیال مطرح بازمی‌دارند. هابرماس اذعان می‌دارد که نقد ایدئولوژی، یعنی آشکار ساختن منافع پنهان در پشت سخنان و مواضع افراد، وسیله‌ای بسیار مؤثر در رهانیدن گفتار از هر نوع کژی (distortion) و کاربرد فریب و اجبار برای کسب توافق است. اما او تأکید می‌ورزد که نقد ایدئولوژی نمی‌تواند یک بار برای همیشه ما را از کژدیسی گفتگو برهاند، چرا که انسانها همواره دارای منافع مادی هستند و در تبعیت از آن حرکت می‌کنند.

در دید هابرماس، وضعیت آرمانی گفتگو امکان رسیدن به تفاهم و توافق حول مسایل اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌آورد. به اتکای چنین شکلی از گفتگو، مردم می‌توانند توافقی را بین خود شکل دهند که افکار و آرای آنها را بازتاب دهد و سپس بر اساس این توافق، زندگی اجتماعی خود را سازماندهی کنند. واضح است که چنین توافقی راه را بر نادیده گرفتن و تضییق حقوق افراد خواهد بست و اجازه نخواهد داد که کسانی به قصد و به طور منظم مورد ستم و اجحاف قرار گیرند. به راستی چه کسی قبول خواهد کرد که در یک گفتگوی باز و آزاد با اجرای برنامه‌ها و سیاستهایی موافقت کند که به آزادی یا برابری اجتماعی و اقتصادی او یا دیگر شهروندان لطمه می‌زند.

ایرادی که به درک هابرماس از وضعیت آرمانی گفتگو وارد است این است که مشخص نمی‌سازد چه عاملی گویندگان یک گفتگو را به سوی رسیدن تفاهم و توافق می‌راند. ما می‌دانیم در هیچ گفتگویی تفاهم و توافق به سادگی به دست نمی‌آید و باید تلاش و زحمت به خرج داد تا به توافق با دیگران دست یافت. ادامه گفتگو، بررسی دقیق آرا و افکار دیگران، پذیرفتن درستی آنها و دست کشیدن از مواضع خود، کار ساده‌ای نیست. عاملی و انگیزه‌ای باید در کار باشد تا چنین گامهایی را برداشت. هابرماس اما در این مورد هیچ توضیح و نظری ندارد. ظاهراً از نظر او انسانها همواره آنقدر منطقی و معقول هستند که استدلال بهتر و درستر را بی‌چون و چرا بپذیرند. هابرماس همچنین، مانند راولز، هیچ مشخص نمی‌کند چه عامل یا ضرورتی، گویندگان را به عملی نمودن برنامه و نظری می‌کشانند که در مورد آن به توافق دست یافته‌اند. ممکن است کسانی در فرایند بحث و گفتگو، درستی نقطه نظری را بپذیرند، ولی به گاه عمل، آنچه را قبلاً درست می‌دانسته‌اند به کار

نبنند... به طور مثال، هیچ بعید نیست که در دوران انتخابات کسی در بحث با دوستان و یاران خویش، درستی موضعی خلاف موضع اولیه خود را بپذیرد، ولی در عمل، پای صندوق رأی، به همان موضع قدیمی وفادار بماند. هابرماس به ما نمی‌گوید آیا اصلاً ضرورت یا عاملی وجود دارد که فرد را مقید به وفاداری به توافقی کند که در فرایند بحث با دیگران بدان دست یافته و اگر چنین ضرورت یا عاملی وجود دارد، دارای چه مشخصاتی است. در این مورد نیز هابرماس بین گفتار و عمل یا دقیقتر بگوییم، بین یگانگی و پیوندی می‌بیند که ظاهراً در جهان واقع وجود ندارد. در جهان واقع، بسیاری از اوقات احساسات و شور انسان راه را بر کارکرد قوه تعقل و خرد می‌بندند، و آنچه که از نظر منطقی و استدلالی درست است نادیده گرفته می‌شود، چون که شور و علاقه اهدافی دیگر را ارجحیت می‌بخشند.

در مجموع، راولز و هابرماس به نکته مهمی در رابطه با وضعیت آرمانی تصمیم‌گیری در مورد امور اجتماعی اشاره می‌کنند. انسانها اگر آزاد باشند تا امیال، افکار و آرای خود را بیان کنند و تا سرحد امکان توان پیش‌بینی آینده خود یا فریفتن دیگران را از دست داده باشند، در مورد منصفانه‌ترین یا بهترین و عقلایی‌ترین شکل اداره امور به توافق می‌رسند. از نظر راولز و هابرماس، اگر بین انسانهایی معقول، آزاد و غیرمتکی به مقام و قدرت اجتماعی خویش (برای شرکت در امر تصمیم‌گیری یا گفتگو) توافقی شکل گیرد، این توافق حتماً تضمین آزادیهای اساسی انسان، کمترین میزان نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی ممکن، و برابری فرصت استفاده از امکانات را در بر خواهد داشت. راولز و هابرماس در واقع تحقق یک جامعه آرمانی را در گرو فعلیت یافتن وضعیت آرمانی تصمیم‌گیری و گفتگو می‌دانند.

نکته یا عاملی که در این میان مورد توجه راولز و هابرماس قرار نمی‌گیرد، همبستگی اولیه افراد است. فرض کلی آنها این است که ناآگاهی نسبت به آینده و یا تعقل و استدلال، افراد را به پذیرش حقوق و نقطه نظرات یکدیگر سوق می‌دهد. این نکته که افراد خوددیده خود گرد هم نمی‌آیند تا گفتگویی را شروع کنند یا به تصمیم‌گیری در مورد امور مشترک خود بپردازند، توجه آنها را به خود جلب نمی‌کند. به همین گونه این مسأله که افراد در غیاب انگیزه یا شوری قوی از وجود خود و از منافع و مواضع خود فاصله نمی‌گیرند و باید درجه‌ای از همبستگی و دلبستگی بین آنها وجود داشته باشد تا این فاصله را اتخاذ کنند، در دید راولز و هابرماس امر مهم و قابل بحثی نیست.

بدون شک راولز و هابرماس تا حد زیادی حق دارند که فقط شرایط صوری و جهان‌شمول رسیدن به توافقی مؤثر در ایجاد وضعیتی آرمانی را مورد بحث قرار دهند. روحیه انسانها و

حس همبستگی آنها نسبت به یکدیگر بیش از آن موضوعی انضمامی و وابسته به بخت و تصادف تاریخ است که بتواند مورد تجزیه و تحلیل منطقی قرار گیرد. به علاوه، همبستگی انسانها معمولاً امری داده شده است و ریشه در روابط خویشاوندی، مذهبی و قومی آنها دارد. به اتکای همبستگی، افراد بین دسته یا قوم خود و دیگران فاصله ایجاد می‌کنند؛ امکانات مشترک خویش را بین خود تقسیم می‌کنند و سعی می‌کنند دیگران را تا حد ممکن از استفاده از این امکانات محروم سازند. از این لحاظ کافی است دروازه بحث شرایط آرمانی توافق و تصمیم‌گیری به روی مبحث همبستگی گشوده شود تا جا برای پیشداوریها و تنگ‌نظریهای مردم باز شود. گفتگو و تصمیم‌گیری اگر اتکای به همبستگی داشته باشد، عملاً، نه آزاد و باز خواهد بود و نه به توافقی عمومی و واقعی خواهد انجامید.

مع‌هذا، سواس (فرضی) راولز و هابرماس در مورد تأثیرات همبستگی کاملاً موجه نیست. شکلی از همبستگی بین انسانها وجود دارد که بنیادینتر از آن است که به شمول برخی افراد و طرد برخی دیگر بینجامد. بر مبنای چنین همبستگی‌ای هر کسی دیگری را، صرف‌نظر از اینکه دارای چه هویت شخصی، اجتماعی و قومی است، هم‌نوع خود و موجودی حساس به درد و رنج می‌داند. در این رابطه نیز می‌توان از وضعیت آرمانی توافق و تصمیم‌گیری غیر صوری و غیر مجرد، ولی در عین حال کلی و جهانشمول سخن گفت. من در ادامه مقاله می‌کوشم در ابتدا ویژگیهای چنین همبستگی‌ای و سپس ویژگیهای وضعیت آرمانی رابطه خود و دیگری که در آن همبستگی به اعلا درجه ممکن فعلیت می‌یابد و امکان توافق به وجود می‌آید، به بحث بگذارم.

انسان به گونه‌ای رادیکال و بنیادین موجودی اجتماعی است. اجتماعی بودن عَرَض وجود او نیست، جوهر وجود او است. او تا آن حد انسان است که اجتماعی است. قوه بیان، آگاهی و صیانت نفس (به اتکای اندامی که چندان مقاوم و پُر توان در مقابل نیروهای سرکش طبیعت است) او، همه، از اجتماعی بودن او، از با دیگران بودن او نشأت می‌گیرد. در یک کلمه، انسان به یُمن در میان انسانها بودن انسان است. زندگی یا وجود انسانی او همچنین در بستر زندگی اجتماعی او انکشاف می‌یابد. تمامی وجود او باز و معطوف به وجود دیگران است. سخن می‌گوید تا دیگری بشنود؛ در مقابل برخورد دیگران عکس‌العمل نشان می‌دهد؛ با نگرستن و گوش دادن به دیگران و تقلید آنها، راه و روش زندگی کردن را تجربه می‌کند؛ به گونه‌ای گفتمانی و در گفتگوی درونی با دیگری می‌اندیشد؛ و الخ. به این صورت باز گرفتن دیگران یا به طور کلی دیگری از یک نوزاد یا حتی آدم

بالغ همانا به منزله جلوگیری از امکان وجود او به عنوان یک انسان و بیان خود بسان موجودی دارای احساس، تفکر و قوه تعقل است.

انسان همواره دیگری را در کنار و همراه خود دارد. حتی هنگامی که شخص تنهاست در ذهن و مخیله خود دیگری را مد نظر دارد و یا به او می‌اندیشد و یا با او در حال گفتگو است. وضعیت کلی انسان، اینکه او تنها در خانواده زاده می‌شود و رشد می‌کند، دغدغه وجود دیگری و گفتگوی مداوم با او را در دل وجود انسان جای می‌دهد. خود-محورترین اشخاص نیز فقط به خود و منافع خویش نمی‌اندیشند و فقط برای تحقق آمال و منافع شخصی خود تلاش نمی‌کنند. همچنانکه منزوی‌ترین اشخاص (کسانی مانند انسان زیرزمینی، قهرمان زمان داستایفسکی به طور مثال) نمی‌توانند حضور و یاد دیگران را به فراموشی سپارند و در تنهایی و خلوت محض به زندگی ادامه دهند.

انسان فقط گشوده به دیگری دم دست، دیگری همراه و همدم خود نیست. هر شخص دیگری برای انسان موجودی است انباشته از اطلاعات، دانش، احساسات و فکر و از این رو قابل توجه. چون انسان خود قادر به سخن گفتن است و مطمئن است که دیگری نیز به زبان و کلام احاطه دارد و می‌تواند احساسات و افکار خود را بیان کند، بنابراین شور و شوق به گفتگو با او را دارد. انسان می‌خواهد که خود را به دیگری بشناساند و دیگری را آنگونه که واقعاً هست و نه فقط آنگونه که سیما و ظاهرش نشان می‌دهد، بشناسد. انسان مایل است به وسیله گفتگو، بیگانگی را از دیگری بازستاند و در خلوت حضور او، به امنیت و آرامش برسد. دیگری تنها تا آن حد که نه بیگانه بلکه غیر قابل فهم و خوفناک به نظر می‌آید، مایه دغدغه و دلواپسی او است. هر چه دیگری آزادتر و بازتر عمل کند تا همان حد انسان آسوده‌تر و مطمئن‌تر در برخورد با او عمل می‌کند. انسان به طور کلی در دیگری نه به دنبال دشمن یا بیگانه بیطرف، بلکه به دنبال طرف گفتگو، شخصی حساس به مسایل و مشکلات انسان، یا یک همراه و همدم می‌گردد. فقط اگر این انتظارات برآورده نشوند، انسان دیگری را در مقوله دشمن یا بیگانه دسته‌بندی می‌کند.

مجموعه نکات فوق در مورد رابطه خود با دیگری را به هر رو می‌توان در سه اصل زیر جمع‌بندی کرد:

- ۱- انسان در مقابل دیگری، وجود او، درد و رنج او، عکس‌العمل نشان می‌دهد.
- ۲- انسان از دیگری می‌پرسد با او وارد گفتگو می‌شود، خود را بدو می‌گشاید و می‌شناساند.
- ۳- انسان خود (یعنی منافع، دانش و باورهای خود) را در مقابل دیگری (یعنی منافع، دانش، باورهای دیگری) زیر سؤال می‌برد.

اصل اول را می‌توان اصل احساس، اصل دوم را اصل گفتار یا بیان و اصل سوم را اصل تعقل نامید.



اصل اول، اشاره به این امر دارد که انسان از لحاظ احساسی، پیش از آنکه بیندیشد و مسایل را سبک و سنگین کند، دارای حس همدردی نسبت به دیگری است. انسان به گونه‌ای خود به خودی و غیر تنظیم شده در مقابل درد و رنج دیگری عکس العمل نشان می‌دهد. کافی است کسی، بیگانه‌ای را در حالت درد و رنج ببینیم تا مستقیماً و گاه حتی با نادیده گرفتن مسایل و علایق خود، به کمک او بشتابیم. کسی را که در موقعیتی دشوار قرار گرفته بیهوده به خاطر مشکلات یا اشتباهاتش سرزنش نمی‌کنیم، بلکه سعی می‌کنیم او را از مشکلاتش برهانیم. زمانی نیز که کاری از دست ما ساخته نیست، با نگرانی و تأسف و وضعیت او را دنبال می‌کنیم. به طور کلی، بدترین و دردناکترین امور برای ما مشاهده و احساس درد و رنج دیگری است و نه احساس درد و رنج خود. بسیاری از اوقات نیز، از این رو احساس درد و رنج می‌کنیم که فکر می‌کنیم مشکلات ما دیگران را دردمند و رنجیده خاطر می‌سازد.

اصل دوم، اصل گفتار، مشخص می‌کند که انسان در موقعیتهای معمولی و غیر اضطراری زندگی نیز تا حدی حساسیت (و گاه علاقه) خود را نسبت به وجود دیگری حفظ می‌کند. در برخورد به دیگری انسان می‌خواهد بداند او کیست، از کجا آمده است، چگونه می‌اندیشد، چه مسایلی را مهم می‌داند و چه اهدافی در سر دارد. دیگری منبعی از علایق، رویکرد و باور است. انسان علاقه دارد که به چگونگی آنها پی برد. انسان به طور کلی موجودی کنجکاو است. می‌خواهد جهان پیرامون خود را بشناسد. این کنجکاوی به طور عمده ماهیتی عملی و مادی دارد. انسان به خاطر صیانت نفس و تضمین امنیت خود، علاقه دارد جهان پیرامون خویش را بشناسد. اما این علاقه بُعدی دیگر، بُعدی غیر عملی نیز دارد. انسان می‌خواهد پا از قلمرو داده شده زندگی فراتر بگذارد و آنچه را که از او پنهان مانده است، باز شناسد. خسته از دانسته‌ها و تجربه شده‌ها، او به ناشناخته‌ها رو می‌آورد. در مورد دیگری به هر رو وضع متفاوت است. آنگاه که به دنبال کسب سلطه بر او هستیم به امر شناخت وجود انسانی او، به آنچه که در ذهن و درون او می‌گذرد، علاقه نداریم. ولی آنگاه که می‌خواهیم با او بسازیم انسانی هم‌نوع و هم‌وزن خود برخورد کنیم، شناخت او بر ایمان مسئله‌ای مهم می‌شود. با این وجود، دیگری همواره از نظری ناشناخته است. هر چقدر هم که به او نزدیک باشیم، باز جنبه یا بُعدی از وجود او بر ما ناشناخته است. این تنها با گفتگو است که شناخت بیشتری از او می‌توان به دست آورد، ولی حتی گفتگو نیز در این مورد کفایت نمی‌کند. گفتگو را باید بی‌انقطاع ادامه داد و ادامه داد تا شاید شناخت دقیق‌تری به دست آید، شناختی که البته هیچوقت و جهی کامل پیدا نمی‌کند.

از سوی دیگر، انسان علاقه به باز شناساندن خود دارد. می‌خواهد که احساسات و اندیشه‌های خود را بیان کند تا بازتابی از وجود خود در جهان ببیند و به عنوان یک فرد دارای هویت و

دیدگاه‌های معین، مورد بازشناسی دیگری قرار گیرد. انسان در خود، از لحاظ ذهنی، کسی یا موجود معینی نیست و حتی نمی‌تواند مطمئن باشد که از وجود و حضور معینی در جهان برخوردار است. گفتگو با دیگری و بازشناسی دیگری، این فرصت را برای او فراهم می‌آورند که نسبت به وجود و حضور خود در جهان اطمینانی به دست آورد که نمی‌تواند در بستر برخورد‌های خود به طبیعت به دست آورد. در فرایند گفتگو با دیگری و مقایسه افکار، تمایلات و آرای خود با او، انسان همچنین به شناخت دقیقتری از خود، از تمایلات و علایق خود می‌رسد؛ پی می‌برد که به طور مشخص کیست و چه اهدافی را در زندگی دنبال می‌کند. دیگری عملاً او را به درون خود راهنمایی می‌کند و باعث می‌شود تا خویشتن خود را بهتر بشناسد. بنابراین حتی خودمحورترین انسانها نیز می‌تواند در جهت بازشناخته شدن و شناختن هر چه دقیقتر خود به گفتگو و بحث با دیگران علاقمند باشد.

اصل سوم، اصل تعقل، این نکته را مطرح می‌کند که در برخورد با دیگری، انسان مرجعیت و مشروعیت خود را زیر سؤال می‌برد. انسان چون دیگری را می‌بیند که به گونه و به شکل دیگری زندگی می‌کند، باشک و ظن به راه و روش زندگی خود می‌نگرد. از خود می‌پرسد که آیا آنگونه که او (خود) زندگی می‌کند، به اندازه شکل زندگی دیگری درست و برحق است و او را به سرمنزل مقصود می‌رساند. دیگری از بیرون بسان انسانی منسجم و ثابت رأی به نظر می‌رسد. دودلی‌ها و شک و تردید درونی او از بیرون قابل رؤیت نیست. گاه حتی درد و رنج او نیز به چشم نمی‌آید و چنین به نظر می‌رسد که آسوده خاطر و خشنود از وضعیت خویش به زندگی ادامه می‌دهد. با توجه به این مسایل و اینکه انسان در درون، خود را آکنده از دودلی، تردید و دغدغه خاطر می‌یابد، به دیگری بسان انسانی متعال، در فراسوی مشکلات می‌نگرد و به خود به دیدی مظنون می‌نگرد. دیگری همچنین راه و روش خود را در برخورد به امور و حل مشکلات زندگی دارد. انسان ممکن است این راه و روش را به درستی راه و روش خود نداند، ولی چون کارایی آن را ببیند، نمی‌تواند از موضعی جز کنجکاوی و تحسین به آن بنگرد. و هیچ بعید نیست که انسان در پی تقلید راه و روش دیگری و فاصله گرفتن از راه و روش سنتی خود برآید.

انسان در اصل و در خود، نه چیزی می‌داند، نه به چیزی باور دارد و نه منافع معینی را دنبال می‌کند. این همه را او از دیگران می‌آموزد. در فرایند گفتگو و زندگی با دیگران می‌آموزد که چگونه با مسایل و مشکلات زندگی روبرو شود، چه اصولی را محترم بشمارد و کجا و چگونه راه خود را از بقیه جدا کند. فرایند آموزش و تأثیرگیری، به هر رو، هیچگاه، در هیچ مرحله‌ای از زندگی، به پایان نمی‌رسد. در تمامی مراحل سنی، انسان تمایل و استعداد آن را دارد که آموخته‌هایش را به تدریج در متن برخورد با دیگران اصلاح کند. طبیعتاً انسان تنها از نزدیکان و همراهان خود، اعضای خانواده،

همبازیها و معلمین خود، نمی آموزد. دیگری به طور کلی منبع و مرجع دانش و شناخت عملی و نظری است. هر بیگانه‌ای، برای مثال رهگذری بیگانه، همسفری غریب، همشهری یا هموطنی ناشناس در جلسه بحث یا یک جشن، می‌تواند همانقدر دارای رفتار و برخوردی آموزنده باشد که نزدیکان و همراهان روزمره ما. مگر چشم خود را بر حضور و وجود غریبه‌ها ببندیم، وگرنه نمی‌توانیم از او تأثیر بگیریم و نیاموزیم. تا آن حد که او، به عنوان انسانی دیگر، نظر، رفتار و برخوردی دارد که بدیع و جالب به نظر می‌رسد، نمی‌توانیم از او نیاموزیم. این امر که او بسان یک انسان با چنین نظر، رفتار و برخوردی زندگی می‌کند و مسایل و مشکلات خود را حل می‌کند، بدو مرجعیت و مشروعیت می‌بخشد. شاید کسانی که شیفته خود و در بند باورها و اعتقادات خویش‌اند، نخواهند از دیگری به طور مستقیم بیاموزند. ولی همینان نیز نمی‌توانند در فرایند برخورد با دیگری با شک و ظن به خود و باورها و اعتقادات خود ننگرند. دیگری با برخوردهای خود نشان می‌دهد که دیگرگونه می‌زید، ولی باز زندگی را با تمام مشکلات و پیچیدگیهایش با موفقیت نسبی پیش می‌برد. در مجموع، سه اصل احساس، گفتار و تعقل، این نکته را تصریح می‌کنند که حضور و وجود صرف دیگری حس کنجکاو، درد و رنج دیگری حس همدردی، و طرز برخورد، باورها و رفتار دیگری شوق فراگیری و حس ظن نسبت به خود را در انسان برمی‌انگیزد. مسأله‌ای که اینجا مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که انسان همواره شور و علاقه آن را دارد که با دیگری گفتگو کند، به کمک او بشتابد و از او بیاموزد. به طور خلاصه، حضور و وجود دیگری در کنار انسان، انسان را به ایجاد رابطه عاطفی-احساسی، گفتاری و تعقلی با او می‌کشاند.

شاید اینجا اعتراض شود که این دید از رابطه بین خود و دیگری خیالی، مجرد و زیاده از حد خوشبینانه است، و برای توضیح به این نکته اشاره شود که انسان دیدی مجرد و کلی از دیگری ندارد که بتوان مشخصاتی برای این دید برشمرد. هر کس کسانی را دوست و همراه خود، و کسانی دیگر را دشمن یا رقیب خود می‌شمرد. اگر شخص به دوستان و همراهان خود احترام می‌گذارد، در لحظات اضطراری به کمک آنها می‌شتابد و با شور و شوق به گفتگو با آنها می‌نشیند، در عوض برای آنها بی که انسانهایی «معقول»، «شریف» و «اصیل» نمی‌داند احترام قائل نیست و حاضر نیست با آنها مراوده عاطفی و گفتاری داشته باشد. در واقع، دیگری نه به صورت گروه یا مقوله‌ای یکدست، بلکه به صورت مجموعه‌ای از افراد و گروه‌های گوناگون برای انسان وجود دارد. از درد و رنج کسانی ممکن است انسان ناراحت بشود، ولی در مقابل درد و رنج کسانی، انسان اصلاً عکس‌العمل نشان نمی‌دهد و گاه نیز از درد و رنج کسانی نیز شاد و خوشحال می‌شود. به طور کلی نیز انسان بیش از آن خود-محور است که مسایل و مشکلات زندگی شخصی و باورها و اعتقادات خود را رها کند و

وقت و توجه خود را معطوف دیگری کند. صیانت نفس و کسب و حفظ حرمت اجتماعی، انسان را مجبور می‌کند توان و وقت را بیهوده حول توجه به وجود و مشکلات دیگری تلف نکند. عملاً نیز انسان فقط در مقابل حضور و درد و رنج دیگری عکس‌العمل (همدلانه) نشان می‌دهد که مطمئن است آنها نیز در روز مبادا چنین عکس‌العملی در قبال او انجام می‌دهند. در یک کلام، حسابگری، و نه خلوص، رویکرد انسان به دیگری را سمت و سوی می‌دهد.

این اعتراض بخشی از واقعیت عملی زندگی را باز می‌گوید و از این نظر باید جدی گرفته شود. اما آنچه که این اعتراض بدان توجه به خرج نمی‌دهد این است که در اصل و پیش از آنکه هویت معین و مشخص دیگری مطرح شود، برخورد انسان با او چگونه است. واقعیت این است که انسان اگر ابتدا به ساکن و بدون آگاهی نسبت به هویت معین و مشخص دیگری با او برخورد پیدا کند جز عکس‌العملی همدلانه، عکس‌العمل دیگری نشان نمی‌دهد. واقعاً چه کسی در مقابل درد و رنج رهگذری که ناگهان در چاله‌ای می‌افتد عکس‌العمل نشان نمی‌دهد یا به گفتگو با همسفر خود در قطار و اتوبوس با بی‌تفاوتی برخورد می‌کند؟ شاید آنگاه که از لحاظ وقت و امکانات در مضیقه هستیم یا رنگ پوست و ترکیب چهره و اندام دیگری را مبنای رویکرد خود قرار می‌دهیم چنین بی‌تفاوت یا حتی کینه‌جویانه برخورد کنیم، ولی در حالت معمولی کمتر چنین می‌کنیم. دیگری، نه در همه حالت‌های ممکن، ولی آنگاه که بدون مشخص شدن هویتش در مقابل ما ظاهر می‌شود، به طور قطع عکس‌العمل همدلانه ما را برمی‌انگیزد. بنابراین، اعتراض فوق ما را به در نظر گرفتن نکته مهمی سوق می‌دهد: دیگری تنها در انسانیت خود یعنی در وضعیتی اصیل و ناب، وضعیتی غیرمتأثر از پیشداوریها، تنگناها و کژاندیشیها، مورد توجه همدلانه انسان قرار می‌گیرد. این وضعیت اصیل و ناب عملاً وضعیت آرمانی رابطه خود و دیگری است و با شناخت آن می‌توان نسبت به شکل مطلوب و غیرتشنمند رابطه انسانها با یکدیگر آگاهی به دست آورد.

### ۳

به طور کلی می‌توان گفت که وضعیت آرمانی رابطه خود و دیگری، وضعیتی است که در آن سه شرط زیر تحقق یافته‌اند:

- ۱- دیگری همچون یک انسان، بدون هیچ تعلق گروهی، قومی و دینی در دیدرس انسان قرار دارد.
- ۲- انسان (خود) از موقعیت و توان عمل یا بروز عکس‌العمل برخوردار است.
- ۳- ارتباط گفتاری و دیداری با دیگری، از تباطی غیرکژیده است.

شرط اول را می‌توان شرط خلوص رابطه، شرط دوم را شرط اقتدار انسان و شرط سوم را شرط شفافیت رابطه نامید. شرط اول اشاره به این دارد که دیگری فقط زمانی که بدون اعتبار هویت اجتماعی خود در مقابل انسان قرار می‌گیرد عکس‌العمل همدلانه‌ای را برمی‌انگیزد. انسان بدون هویت گروهی، قومی و دینی، انسانی است که در وجود انسانی خود برای ما مطرح می‌شود. او کسی است که در خود به عنوان یک شخص، بدون تعلقات گروهی و اجتماعی، امکان ابراز وجود می‌یابد. همین شخصیت فردی او، انفراد، پیچیدگی شخصیتی و استقلال فردی و وجودی اوست که ما را به سوی او می‌کشاند. هویت گروهی و اجتماعی او ما را از بازشناختن شخصیت فردی او باز می‌دارد. به علاوه، تعلق او به گروه‌های اجتماعی، این احساس را در ما دامن می‌زند که او به همدردی ما، احساس همدلی و گفتگوی ما نیازی ندارد. به طور عمومی، در پرتو این هویت، او موجودی عظیمتر از وجود فردی ما و نابرابر با ما جلوه می‌کند؛ موجودی که می‌تواند ما را در خود ببلعد یا به زائده خود تبدیل کند.

بدون شک، هویت معین گروهی یا قومی و دینی دیگری گاه باعث می‌شود که ما خود را بدو نزدیک احساس کنیم و در هر فرصت ممکن دلبستگی و همبستگی خود را با او ابراز کنیم. چنین احساس نزدیکی‌ای را ما معمولاً نسبت به خویشاوندان، هم‌میهنان و هم‌دینان خود داریم. این نزدیکی، به هر رو، همواره دو بُعد منفی دارد. اولاً، نزدیک‌های عاطفی و گروهی ممکن است به سهولت و به خاطر پیشامد حوادثی اتفاقی به ضد خود تبدیل شود و آنگاه دیگری باز به محدوده ممنوعیتها و دوری جویبها رانده شود. چون نزدیکی اینجا مبنایی انسانی و عقلایی ندارد ممکن است هر آن به دشمنی، خشم و کینه منتهی شود. دوماً، امکان شناختن شخصیت فردی دیگری و بذل توجه به آن را کاهش می‌دهد و باعث می‌شود که دیگری در چارچوب رابطه‌ای تاریخی و هویت گروهی خود، چیزی که معمولاً پیشاپیش شناخته شده است، مطرح شود. این نیز به نوبه خود، رابطه را از هر نوع پویایی محروم می‌کند و از انسان عنصری منفعل می‌سازد؛ عنصری که تنها در بستر روابط موجود با دیگران، و نه خودانگیخته، همراه و همدم است.

دیگری، به هر رو، همواره دارای هویت معین گروهی، اجتماعی و قومی است. کسی را در دنیا نمی‌توان یافت که در فردیت ناب خود حضوری معین در جهان داشته باشد. هویت غیرشخصی فرد همیشه با اوست. در برخورد با دیگری انسان نمی‌تواند این بخش از هویت او را ناپدید بگیرد. حتی اگر دیگری در رفتار و گفتارهای خود بر هویت غیرشخصی خود پای نقشارد باز این هویت خود را از خلال عادات، دیدگاهها و سیمای خود به نمایش می‌گذارد. انسان خود باید از پیشداوریها و ارزشگذاریهای نژادی، قومی و گروهی فاصله گرفته باشد تا هویت غیرشخصی دیگری را مبنای

برخوردهای خود قرار ندهد. فقط زمانی که ما دیگری را، صرفنظر از آنکه دارای چه نژاد، قومیت، دین و دیدگاهی است، بدان یک انسان و فقط یک انسان بنگریم می‌توانیم با او برخوردی به معنای واقعی کلمه، همدلانه داشته باشیم. اما کسب چنین دیدی نسبت به دیگری مستلزم آن است که ما خود نیز دارای چنین برداشتی از خود باشیم. یعنی به جای آنکه بر اساس وابستگیهای اجتماعی یا قومی و دینی خود به امور بنگریم، همچون یک فرد آزاد و مستقل، دیدهای صرفاً شخصی خود را داشته باشیم. این مهم، به هر حال، به وسیله تلاشهای فردی فعلیت پیدا نمی‌کند. اراده و خواست خیرخواهانه، انسان را از دست ارزشگذاریهای اجتماعی و پیشداوریهای شخصی اش نجات نمی‌دهد. تنها و تنها در جامعه‌ای که افراد بر مبنای شخصیت فردی خود ارزشگذاری می‌شوند، انسان یاد می‌گیرد که به دیگران جز به چشم یک فرد و انسانی همچون خود ننگرد. این در فرایند رشد و بلوغ است که انسان می‌آموزد که چگونه به طور کلی امور را ارزیابی و به طور خاص دیگران را ارزشگذاری کند. اگر جامعه به او آموخته است که باز و آزاد به بخش مهمی از افراد غیرخودی بنگرد، او می‌تواند در این راستا با همه دیگران بدون پیشداوری برخورد داشته باشد، وگرنه گسست از کلیه باورهایی که با آنها پرورانده شده است، غیرممکن است.

شرط دوم، شرط اقتدار، این نکته را تصریح می‌کند که انسان فقط به گاهی که از توان و موقعیت نشان دادن عکس‌العمل در مقابل دیگری برخوردار است می‌تواند عکس‌العملی همدلانه نشان دهد. محروم از امکانات برابر با دیگری، انسان امکان و شهادت بنیانگذاری یک رابطه همدلانه را با او ندارد. به راستی در فقدان امکانات، انسان چه چیزی برای ارائه به دیگری دارد. درد و رنج را فقط با ابراز همدردی نمی‌شود التیام بخشید، در این مورد کاری نیز باید بتوان انجام داد تا مثرثمر واقع شد؛ گفتگو با دیگری در بستر دانش معینی از جهان و روحیه انسانها ممکن است؛ و زیر سؤال بردن خود و آموختن از دیگری، تنها در صورتی به وقوع می‌پیوندد که انسان از اعتماد به نفس لازم و دانش تشخیص منطقی رویکرد و طرز برخورد دیگری برخوردار باشد. بدون توان و موقعیت لازم، انسان قدرت و سرزندگی آن را ندارد که همچون یک انسان، یک موجود کوشنده اثرگذار، عکس‌العمل نشان دهد. مسأله تنها این نیست که در این شرایط انسان اعتماد به نفس یا امکانات لازم را برای انجام اقدامی ندارد، بلکه این نیز هست که انسان می‌تواند بر مشکلات خود و دیگری بیفزاید. او از یک سو، از این می‌ترسد که با نشان دادن ضعف و حقارت خود، دیگری را به موقعیت خود آشنا سازد و او را از امکان سوءاستفاده از این موقعیت بهره‌مند کند؛ و، از سوی دیگر، از آن می‌ترسد که ناتوان از انجام اقدامی معین، دیگری را به طرح افکار و مشکلات خود ترغیب کند و امیدی واهی را در ذهن او دامن زند ولی از عهده پاسخگویی به مشکلات او برنیاید.

به طور کلی می‌توان از سه نوع امکانات و توانمندی نام برد: (الف) امکانات مادی، (ب) دانش و (ج) توان اجتماعی-روانی. (الف) امکانات مادی، همان ثروت و مقام اجتماعی است، یعنی چیزی که به فرد وقت و توان آن را می‌دهد که بتواند در مقابل دیگری عکس‌العمل همدلانه نشان دهد. به طور کلی حد معینی را برای امکانات مادی نمی‌توان متصور شد. یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که فرد باید از چه میزانی از ثروت و مقام برخوردار باشد تا از عهده عکس‌العمل همدلانه برآید. ولی می‌توان گفت که فرد باید از برابری نسبی با دیگری و آزادی بهره‌مند باشد تا بتواند همسان دیگری و ایستاده بر پای خود، آنگونه که می‌خواهد، عمل کند. فقر، وابستگی اقتصادی یا اجتماعی و مقام نازل اجتماعی (چه به طور کلی و چه در مقایسه با دیگری) فرد را از آن بازمی‌دارد که بسان و با عزت نفس یک انسان به امور برخورد کند. (ب) مقوله دانش، مجموعه دانش نظری و عملی انسان را در بر می‌گیرد و شامل اطلاعات و قوه تحلیل این اطلاعات است. این دانش را ممکن است انسان در هیچ مدرسه‌ای و به شیوه نظام‌مندی نیاموخته باشد، ولی باید در آن حد باشد که فرد را قادر به درک رفتار، برخورد و سخنان دیگری کند. شاید فکر شود که در این مورد دانش نظری به کار نمی‌آید و اصل دانش عملی است. اما بدون دانش نظری یا قوه تحلیل برخورد و رفتار دیگری بر اساس اصول معین، و اثبات‌شده در فرایند تجربه‌ای تاریخی، نمی‌توان از دیگری شناختی معین به دست آورد. (ج) توان اجتماعی-روانی عبارت از توانی است که انسان برای پیشبرد یک رابطه، گفتگو با دیگران و حل مشکلات اجتماعی دارد. برخی اشخاص آنچنان از اعتماد به نفس و مهارت در جلب اعتماد دیگران برخوردار هستند که به سهولت رهبری هر جمعی را که بدان می‌پیوندند، به دست می‌آورند. به هر رو لازم نیست که شخص از این حد از توان اجتماعی-روانی، که فقط به گونه‌ای استثنایی نزد معدودی افراد یافت می‌شود، برخوردار باشد تا بتواند با دیگران یک رابطه باز و پویا را پیش برد. اما لازم است که شخص تا حد معینی از اعتماد به نفس، تحمل، استقامت در نادیده گرفتن ضعفها و کج رفتاری دیگری، هوشیاری در فهم منظور دیگری و علاقه به پیشبرد یک زندگی پویا و سرزنده برخوردار باشد.

شرط سوم، شرط شفافیت، امکان دیده شدن، شنیدن شدن و فهمیده شدن دیگری را مورد تأکید قرار می‌دهد. انسان خود ممکن است موقعیت و توان کلی بروز عکس‌العمل همدلانه را داشته باشد اما نتواند دیگری را آنگونه دریافت کند که درد و رنج یا کلامش برایش محسوس باشد. حضور و وجود دیگری خود به خود احساس و ادراک نمی‌شود. حتی کسج‌کاری و تلاش انسان نیز در این مورد همه مشکلات را حل نمی‌کند. فاصله مکانی، مشکل فهم زبانهای بیگانه و مشکل فهم حرکات اندامی نشأت گرفته در فرهنگهای بیگانه را نمی‌توان به اتکای اراده محض از بین برد و هر

کدام از این مشکلات می‌تواند وجود دیگری و مسایل و مشکلات او را از دید ما پنهان سازد. نه اراده و تلاش صرف، که فن‌آوری لازم نیز باید وجود داشته باشد تا بتوان در ارتباط با دیگری قرار گرفت. در بستر فن‌آوری و دانش ابتدایی و در موقعیتهای معمولی زندگی، تنها آن دیگری در افق دید ما حضور می‌یابد که در محیط پیرامونی جغرافیایی و فرهنگی ما زندگی می‌کنند. شناخت مردمان مناطق دور دست و فرهنگهای دیگر، فقط به اتکای رشد فن‌آوری، انباشت اطلاعات فرهنگی و انکشاف علوم تجربی ممکن است.

فن‌آوری، اطلاعات و علوم پدیده‌هایی نیستند که افراد خود بتوانند به اتکای توان و تلاش خویش بکار برند یا گسترش و رشد دهند. قدمت و پیچیدگی این پدیده‌ها بیش از آن است که فرد یا حتی تعدادی افراد همراه و متحد بتوانند از آن در خدمت منافع و آرمانهای خود بهره‌جویند. این در واقع نهادهای قدرت، اعم از قدرت اقتصادی یا قدرت سیاسی هستند که از توان تسلط بر این پدیده‌ها و کاربرد آنها، در جهت دلخواه خود، برخوردار هستند. در این نهادها، مجموعه‌ای از افراد، در هماهنگی نظام‌مند و پیشاپیش شکل گرفته و با برخورداری از حداکثر امکانات، به فعالیت مشغول هستند. این افراد می‌توانند تمامی امکانات اجتماعی و اقتصادی جامعه، از دیوانسالاری گرفته تا سرمایه و دستگاههای فنی را در خدمت آرمانها و منافع معین به کار گیرند و فرایند رشد و اشاعه فن‌آوری، اطلاعات و علوم را زیر نظارت و تسلط خود در آورند. نتیجه اعمال چنین نظارت و تسلطی این است که فرد دیگر نمی‌تواند خود به خود و خودخواسته در ارتباط با دیگران قرار گیرد. او مجبور است به اتکای و سبیلی این کار را انجام دهد که از سوی کسان دیگری با منافع دیگری هدایت و تنظیم می‌شوند.

در این شرایط، انسان ممکن است اصلاً نتواند رابطه‌ای باز و آزاد با دیگری برقرار کند. ممکن است وسایل ارتباط جمعی یا نهادهای آموزشی اطلاعاتی را از او پنهان کنند یا اطلاعاتی را به او ارائه دهند که دربرگیرنده درک ناقص و کژیده‌ای از دیگری باشد. قدرت سیاسی و اقتصادی معمولاً تمایل بدان دارد که در راستای منافع خویش، وجود و مسایل و مشکلات گروه خاصی از دیگران را از انظار عمومی (مردم جهان یا مردم برخی مناطق جهان) پنهان کند. فرد نیز خود توان آن را ندارد که نهادهای قدرت را دور بزند و مستقیماً در ارتباط با دیگران غیر دم دست قرار گیرد. در این وضعیت، تنها راه چاره همانا اعمال نظارت همگانی یا نهادهای سیاسی دمکراتیک بر وسایل ارتباط جمعی و نهادهای آموزشی است. این خود به خود راه ارتباط با دیگری دور از دست را هموار نمی‌کند. اما این امکان را فراهم می‌آورد که نه یک گرایش معین یا منافع خاص قدرت حاکم، بلکه گرایشهای متفاوتی به معرفی دیگران بپردازند و فرصت رابطه با آنها را برای مردم ایجاد کنند.



در مجموع، با برآورده شدن سه شرط خلوص، اقتدار و شفافیت وضعیتی آرمانی شکل می‌گیرد که در آن انسان مقتدر و خودسامان در رابطه‌ای باز و شفاف با دیگری بساکن یک انسان و فقط یک انسان (انسانی همچون خود) روبرو می‌شود. در این وضعیت است که انسان (خود) می‌تواند تمامی احساسات، کنجکاو و شیفتگی خود را نسبت به دیگری بیان کند، خود را بدو بگشاید، با او به گفتگو بپردازد، بر مبنای وجود از خود انتقاد کند و از او بیاموزد. به عبارت دیگر، تمامی آن احساسات، شور و رویکردی که انسان را به دیگری وصل و مرتبط می‌سازد، در این وضعیت آرمانی امکان بروز می‌یابد. در این وضعیت است که انسان فرصت آن را بدست می‌آورد که همبستگی خود را با دیگری احساس و ابراز کند و بدین وسیله آن را در یک رابطه متقابل گفتاری-تعلقی مادیت بخشد. در متن چنین رابطه‌ای نیز افراد می‌توانند درباره خواستها و انتظارات خود و آنچه که از نظر اجتماعی مطلوب (برای خود) می‌دانند، به بحث و تبادل نظر بپردازند و در مورد برخی مسایل به توافق برسند. در وضعیت آرمانی رابطه، در واقع، انسان‌های گرد هم آمده شور، توان و تحمل آن را دارند که نسبت به وجود و تمایلات، افکار و آرای یکدیگر حساسیت و توجه لازم را برای کسب توافق نشان دهند.

آیا وضعیت آرمانی رابطه وضعیتی خیالی و یکسره بی‌ربط با واقعیت مادی زندگی اجتماعی نیست؟ آیا می‌توان آینده‌ای را مجسم کرد که در آن چنین وضعیتی تحقق یافته باشد و آیا اساساً این وضعیت آرمانی تحقق‌پذیر است؟ پاسخ به این سؤاها، بخصوص با توجه به انتقادهایی که به دیدگاه‌های آرمانی به طور کلی و دیدگاه‌های راولز و هابرماس، به طور خاص، شده است، اهمیتی فوق‌العاده دارد. نشان دادن حساسیت در این مورد، در واقع، به مثابه در نظر گرفتن تمامی تجربه‌ها یا اشتباهاتی است که انسان یا به طور دقیقتر محققین و فعالین سیاسی و اجتماعی از سر گذرانیده‌اند.

در پاسخ به سؤالهای فوق، به هر رو، می‌توان گفت که وضعیت آرمانی رابطه بیشتر به یک وضعیت مثالی اشاره دارد که هیچگاه در کلیت خود قابل تحقق نیست و تنها می‌توان در جهت تحقق هر چه بیشتر مبانی آن حرکت کرد. هویت دیگری همواره تا حد معینی هویتی اجتماعی، دینی و قومی خواهد بود. انسان، بدون هویت فرا-فردی و بدون وابستگی به رکنی متعالی به احساس پوچی و بی‌مایگی می‌رسد و از این رو سعی می‌کند بر وجه یا جوهی از هویت غیرشخصی خود تأکید گذارد. هیچکس نمی‌تواند این بخش از هویت دیگری خود را نادیده بگیرد. این دیگری است که هویت غیرشخصی خود را به رخ انسان خواهد کشاند. به همین گونه، اقتدار انسان در مقابل دیگری همواره جزیی یا عنصری کم خواهد آورد. تحقق برابری اجتماعی و اقتصادی انسانها با

یکدیگر حتی به صورت نسبی آن طرحی بسیار بلندپروازانه است. امکانات موجود را شاید بتوان به گونه‌ای کم و بیش برابر تقسیم کرد، اما امکانات غیرموجود، امکانات در حال پیدایش، که شکل و کیفیت معینی ندارد، را اصلاً نمی‌توان (باز) تقسیم کرد. ثروت و درآمد را می‌توان باز تقسیم کرد ولی آیا می‌توان تسلط بر فن‌آوری مدرن، دانش نظری و اطلاعات پیچیده را به یکسان بین همه توزیع کرد. چه بسا که کسانی اصلاً خواهان به خرج دادن تلاش لازم برای انباشت این پدیده‌ها نزد خود نباشند و نمی‌توان نیز این پدیده‌ها را همچون ثروت و درآمد به صورت محصول آماده استفاده به کسی انتقال داد. بنابراین، انسان همواره در مقابل برخی دیگران یا از اقتدار کافی برخوردار نخواهد بود یا اقتداری خواهد داشت که دیگری را از او بیزار و دور می‌کند. در مورد شفافیت هم مشکلات و موانع همیشه وجود خواهند داشت. انسان هیچگاه نمی‌تواند خود به طور مستقیم در ارتباط با دیگران - چه در محیط پیرامون خود و چه در اقصی نقاط جهان - قرار گیرد. نهادهای انباشت اطلاعات و وسایل ارتباط جمعی نیز بر مبنای منطق خاص خود کار می‌کنند. جذب مصرف‌کننده، یعنی خواننده، شنونده و بیننده برای آنها از اهمیت زیادی برخوردار است. صرف تهیه و انباشت اطلاعات و ارائه آن به مردم برای آنها اهمیت خاصی ندارد. انسان نمی‌تواند به آنها فقط جهت برگرفتن اطلاعات صرفاً موردنیاز خود مراجعه کند. به طور کلی، تهیه و انباشت اطلاعات، هزینه در بر دارد. اگر فرد خود اساساً استطاعت پرداخت این هزینه را ندارد، نهادها و مؤسسات اقتصادی و سیاسی نیز تمایلی به پرداخت بلاعوض این هزینه ندارند. به این دلیل، دسترسی انسان به وجود و مسایل و مشکلات دیگری نزدیک و دور از دسترس همواره با تنگنا روبرو خواهد بود.

قابل تحقق نبودن وضعیت آرمانی رابطه در کلیت خود، البته، به معنای آن نیست که نمی‌توان گامهای مهمی در جهت تحقق ابعاد و جنبه‌های هر چه بیشتری از آن برداشت. در هر رابطه انسانی اجزاء یا جنبه‌هایی از این وضعیت وجود دارد و فقط باید سعی کرد این اجزاء یا جنبه‌ها را گسترش و تعمیق بخشید. در هر رابطه‌ای، هر قدر نیز که این رابطه تصادفی یا اقتدارمآبانه باشد، ما به دیگری تا حد معینی بسا یک فرد یا انسانی همچون خود می‌نگریم. رفتار و رویکرد دیگری رفتار و رویکرد شخصی او است. مگر اینکه چشم و گوش یکسره بر وجود او بربندیم و بسا او بر مبنای هویت اجتماعی‌ای که بدو الصاق کرده‌ایم برخورد کنیم، وگرنه هویت شخصی او عرصه بروز پیدا می‌کند. هیچ پروتستان سفیدپوستی در تمامی وجود خود پروتستان سفیدپوست نیست و چه بسا که در برخی زمینه‌ها بیشتر شباهت به مردمانی دیگر داشته باشد تا به هم‌دینان یا هم‌زاده‌های خود. انسان نیز نمی‌تواند این نکته را نبیند، مگر اینکه اصلاً به وجود انسانی او هیچ توجه‌ای به خرج ندهد.

به همین سان هر انسانی از آن حد از امکانات و توان برخوردار است که حداقل بتواند با برخی از دیگران دور و نزدیک رابطه‌ای همدلانه برقرار سازد. این رابطه می‌تواند خود مبنای پیشبرد مبارزه‌ای اجتماعی برای استقرار برابری بین آحاد جامعه باشد. به علاوه، در بستر اتفاقات زندگی، گه‌گاه انسانهایی نابرابر در موقعیتهایی با اقتدار یکسان قرار می‌گیرند. در چنین موقعیتهایی رابطه‌ای می‌تواند شکل گیرد که بعداً همچون عاملی در خدمت تغییر کلی ساختار قدرت به کار آید. برابری به وجود آمده در چنین رابطه‌ای به افراد اجازه می‌دهد تا در دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی نیز با احساس اقتدار مساوی عمل کند. در مورد شفافیت نیز مشخص است که امکان تماس مستقیم با انسانهای نزدیک و دور از دسترس مستقیم همواره در حد معینی وجود دارد. در هر جامعه‌ای اقلیتهای قومی و مذهبی در متن یا در حاشیه به زندگی ادامه می‌دهند؛ امکان کسب اطلاع از دیگران به طور مستقیم یا از طریق وسایل ارتباط جمعی همواره تا حد معینی وجود دارد؛ و می‌توان به اتکای روابط موجود برای اعمال نظارت دمکراتیک بر وسایل ارتباط جمعی فعالیت و مبارزه کرد. دیگران دور از دسترس را می‌توان کم و بیش به همان خوبی دیگران دم دست شناخت و می‌توان حساسیتهایی جهانشمول در مورد موقعیت دیگری داشت.

در این میان، این نکته قابل توجه است که فرهنگ و مناسبات مدرن بیش از پیش شرایط تحقق وضعیت آرمانی رابطه را فراهم آورده است. فردگرایی، برابری مدنی و سیاسی، تفکیک عرصه‌های مختلف زندگی از یکدیگر، جهانی شدن اقتصاد سرمایه‌داری، نزدیکی مردم و فرهنگهای متفاوت به یکدیگر و عروج وسایل پیچیده و پیشرفته ارتباط جمعی، همه و همه، با تمام مشکلات روانی و اجتماعی‌ای که برای مردم می‌آفرینند، انسانها را در موقعیتی قرار می‌دهند که بتوانند رابطه‌ای باز و آزاد را با یکدیگر رقم زنند. فردگرایی دوران مدرن، انسانها را اسیر تنهایی، انزوا و بیقراری درونی ساخته، اما این امکان را فراهم آورده که آنها بتوانند بر مبنای هویت فردی خود و به دور از هویت پیشاپیش تعیین شده اجتماعی، با یکدیگر برخورد کنند. برابری مدنی و سیاسی، برابری صوری است و به طور مستقیم هیچ امتیازی را از لحاظ اقتصادی برای لایه‌های پایین جامعه در بر نداشته و مهمتر از آن، وابستگی فرد به قوای فردی خود را افزایش بخشیده، اما همه را در جامعه مدنی و سیاسی یکسان همدیگر کرده و از اقتدار سیاسی و اجتماعی - از لحاظ صوری - برابر بهره‌مند ساخته است. تفکیک عرصه‌های مختلف زندگی از یکدیگر، به نوبت خود، اجازه داده که مردم بتوانند در برخی از حوزه‌های زندگی، صرف‌نظر از اینکه در دیگر حوزه‌های زندگی دارای چه مقامی هستند، از برابری برخوردار باشند و همچنین بتوانند با آنکه به طور کلی دارای هویت معین اجتماعی هستند، در موقعیتهایی معین رها از این هویت عمل و رفتار کنند. از سوی دیگر

جهانی شدن اقتصاد سرمایه داری و شکل گیری اقتصاد جهانی، با تمام مشکلات معیشتی و زیست محیطی که برای مردم جهان به وجود آورده، باعث شده تا گستره گیتی عرصه کار و فعالیت مردم شود و هر کس به شکل هر چه فعالتری در ارتباط اقتصادی و اجتماعی با دیگر مردم جهان قرار گیرد. عروج حوزه عمومی متشکل از مطبوعات، رادیو، تلویزیون و کلوبهای بحث نیز این فرصت را برای مردم آفریده که بتوانند با افکار و گرایشهای یکدیگر آشنا شوند. حوزه عمومی دنیای معاصر بیش از آن تحت تسلط سرمایه بزرگ، احزاب قدرتمند سیاسی و متخصصین حرفه ای درآمدی که مرکز تهیه اطلاعات و دانش شفاف و غیرکژبده باشد، اما با این حال می توان به اتکالی آن بسیار بیشتر از پیش از هویت، موقعیت و سرنوشت انسانهای غیردم دست اطلاع حاصل کرد.

فرهنگ و مناسبات مدرن در برخی زمینه ها ایجاد رابطه همدلانه بین انسانها را مشکل نیز ساخته است. باز شدن فضای جامعه و رواج پدیده هایی مانند شهرنشینی، بی ثباتی اوضاع اقتصادی با رونق و رکود پی در پی و رقابت بر سر امکانات موجود و کسب منزلت اجتماعی، مردم را نه تنها با یکدیگر بیگانه ساخته است، بلکه هراس از یکدیگر را هم در دل آنها جای داده است. انسان دیگر نمی تواند بااطمینان به اینکه دیگری انسانی با موقعیت معین و ثابتی است، با او برخورد کند و مدام در هراس از آن است که دیگری از او در جهت پیشبرد منافع خود و پیشی گرفتن از دیگران بهره جوید. در نتیجه، انزوای طلبی و بی اعتنایی نسبت به وجود و مشکلات دیگران، استراتژی بسیاری از افراد برای کسب آرامش گشته است. این انزوای طلبی و بی اعتنایی، حتی برخی اوقات مردم را به دوری جویی از تمامی فعالیتهای گروهی و اجتماعی، البته جز آنکه برای امرار معاش ضروری است، سوق می دهد. اینگونه است که در برهه هایی، مردم شور و شوقی برای شرکت در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی ندارند.

هراس از دیگری به هر رو، تا حدی هراس از قدرت فرا فردی دیگری است. دیگری در فردیت خود توان و قدرتی ندارد که تهدیدی برای وجود و آزادی انسان باشد، اما او می تواند متکی به هویت اجتماعی خود و در اتحاد با همکیشانانش توان و قدرتی بسیار بیشتر از یک انسان در تنهایی خود داشته باشد. انسان می تواند فکر کند که دیگری در سطح یک فرد، حساسیتها و رویکردهایی همچون خود او خواهد داشت، ولی آنگاه که بر اساس هویت و وابستگیهای اجتماعی خود عمل می کند دیگر حساسیتها و دغدغه های معمولی انسانی را نخواهد داشت و به طور عمده بر مبنای علایق و منافع اجتماعی خود به امور و دیگران خواهد نگرست. دیگری در این موقعیت، یعنی در موقعیتی که بر مبنای هویت گروهی، قومی و دینی خود دست به عمل می زند، خطرناک جلوه می کند، چون دیگر نه ضعف و دلواپسیهای فرد تنها و منزوی را دارد و نه حساسیتها و دغدغه های فرد معمولی را.

در این موقعیت، او یک رویکرد اجتماعی، یک موضع سیاسی-اجتماعی، یک جهان‌بینی است و بس.

در دوران مدرن، تأکید بر هویت غیر فردی، به عنوان یک عکس‌العمل در مقابل افراد و در نتیجه تنهایی و انزوایی که انسان بدان محکوم است، همیشه وسوسه‌آمیز بوده است. گروه‌های زیادی از مردم کوشیده و می‌کوشند که به اتکای باور به عقاید معینی یا تأکید بر هویت قومی و دینی خود، فردیت خویش را در هویت گروهی فرافکنده شده‌ای تحلیل برند. مردم گاه به لیبرالیسم، سوسیالیسم یا فاشیسم روی می‌آورند، گاه به ناسیونالیسم و وطن‌پرستی و گاه به بنیادگرایی دینی تا از افراد و انزوا خلاصی یابند. در پرتو و به وسیله همین باورها و هویتها چه برخوردهای تند و نابودکننده‌ای که با دیگران صورت نگرفته است. با این حال، فرایند افتراق و گوناگونی نهفته در فرهنگ و جامعه مدرن به طور مداوم افراد را از تمرکز حول این باورها و هویتها باز می‌دارد: با اثبات ضعف و نادرستی این باورها، توهم افراد را به قدرت و صلابت آنها از بین می‌برد؛ افراد را برمی‌انگیزد که به خودسامانی و آزادی خود بیندیشند؛ و با انشقاق هر یک از باورها و هویتها به پاره‌باورها و پاره‌هویتها، انسجام و صلابت را از هویتها و باورها خلع می‌کند. هویت غیر فردی عملاً تنها و تنها داروی موقتی مشکل افراد و انزوای فرهنگ و جامعه مدرن است.

به طور کلی، در دوران مدرن، انسان بیشتر از هرگاه دیگر به سمت انسانیت خویش، به سمت وجود فردی خویش رانده شده است. در این دوران، انسان مجبور است با افراد خود و هر ضعف و قدرتی که بر آن مترتب است، کنار بیاید. این افراد او را با مشکلات و درد و رنج تنهایی روبرو می‌سازد، اما به او این فرصت را می‌دهد که بسا یک انسان با دیگری، در فرایند تماس و گفتگو، بنیاد یک رابطه همدلانه را پی افکند و آزاد و خودسامان به اتحادی سرتاسری و جهانشمول با دیگری دست یابد.

### یادداشتها :

۱. در مورد نقد بینش افلاطون نگاه کنید به :  
پوپر، کارل (۱۳۶۹)، جامعه باز و دشمنان آن (ترجمه عزت‌الله فولادوند)، خوارزمی، تهران.
2. Rawls, John (1973), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 302-303:  
همچنین نگاه کنید به :  
توسلی، حسین (۱۳۷۶)، مبنای عدالت در نظریه جان راولز، نقد و نظر شماره دوم و سوم: ۱۲۲-۱۴۹.
3. Habermas, Jurgen (1991), "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", pp. 60-110, in, *The Communicative Ethics Controversy*, ed.: by S. Behabib and F. Dallmyr, MIT, London, p. 86.

