

اخلاق در جهان قدیم در سایه امن دین قرار داشت. اما تحولاتی که دین سنتی در جهان جدید از سرگذراند پرسش از جایگاه اخلاق در عصر مدرن را پیش روی متفکران نهاد.

در نوشته زیر محمدرفع محمودیان می‌کوشد از منظری مدرن به نقد جایگاه اخلاق در آثار و اندیشه‌های سروش بنشیند. نویسنده معتقد است نظریه اخلاق سروش علی‌رغم طرح مفاهیم مدرنی چون عقل، آزادی، لیبرالیسم و... همچنان سنتی است، در حالی که این مفاهیم تنها در نسبت با اخلاق فرد محور جدید معنا و مبنای خود را باز می‌یابند.

مؤلف در توضیح مدعیات خود به سراغ نظریات متفکران لیبرالی چون لاک، کانت و میل می‌رود. به اعتقاد او پرداختن به مفاهیمی مانند عقل و آزادی نزد این متفکران همواره وجهی فردی و اخلاقی نیز داشته است. وی در ادامه به نظریات هابرماس و راولز نیز اشاراتی می‌کند.

بحث اخلاق تا همان حد که در نوشته‌های متفکران اسلامی انعکاس یافته منشأی غربی دارد. بعد اخلاقی حضور انسان در جهان و جامعه برای اولین بار در شهر (پولیس) یونانی، در آتن، به شکل جامع و مانع نظریه پردازی شد. در شهر یونانی شهروندان نه تنها از آزادی بیان و اندیشه برخوردار بودند، بلکه قدرت تصمیم‌گیری در مورد امور جمعی خود را نیز داشتند. هر کس نه تنها مسئول وجود شخصی خود بلکه - در حد یک شخص - مسئول سرنوشت دیگران نیز بود. در چنین فضایی فیلسوفان و تراژدی‌نویسان بر مسئولیت اخلاقی انسان در قبال اعمال خویش تأکید می‌کردند. این دریافت بعدها در جهان مسیحیت، به دلیل تأکیدی که این مذهب بر فردیت و رابطه شخصی انسان و خدا داشت (باوری که در پروتستانتیسم به اوج شکوفایی رسید) احیا شد و در تفکر و فلسفه مدرن جایگاهی مهم یافت. در جهان اسلام، اگر بخواهیم مسأله را ساده بیان کنیم، اهمیت مقولاتی مانند امت، تقدیر الهی، وحی و سنت نقش فرد در رقم زدن سرنوشت خود و دیگران را به حداقل می‌رساند. در این جهان نه نهادهای

اخلاق؛ عقل و آزادی

نقدی بر جایگاه اخلاق در آرای عبدالکریم سروش

محمدرفع محمودیان

اجتماعی و سیاسی و نه خود فرد، به شخص انسان همچون عامل تعیین‌کننده‌ای در جهان ننگریسته‌اند. انعکاس این بینش در فلسفه اسلامی غیاب نسبی بحث اخلاق بوده است. همین غیاب رادر گفتمان مدرن ایرانی نیز می‌توان مشاهده کرد. از سید جمال‌الدین و میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا آل احمد و شریعتی هیچ کدام نوشته یا بحثی در مورد اخلاق از خود به جا نگذاشته‌اند.

سروش نوجو و نوگراست. در بسیاری زمینه‌ها تفکر سنتی هینی را متحول کرده است، اما در زمینه مبحث اخلاق به شدت سنت‌گراست و همان رویه بی‌اعتنایی سنتی به آن را حفظ می‌کند. حال اگر او به مباحثی نمی‌پرداخت که به شدت به مبحث اخلاق مرتبط هستند، این بی‌اعتنایی مشکلی پیش نمی‌آورد. ولی مشکل این است که او به تجزیه و تحلیل مقولات عقل، آزادی و لیبرالیسم می‌پردازد؛ مقولاتی که در جدایی از مبحث اخلاق معنای راستین خود را از دست می‌دهند و به عناوینی بی‌بنیاد و میان‌تهی تبدیل می‌شوند. این مقولات به عملکرد ذهنیت انسان و حضور فردی او در جهان اشاره دارند و نمی‌توانند در برگیرنده مسأله مسئولیت انسان در قبال خود و دیگران نباشند. عملاً نیز در فلسفه مدرن، حوزه اصلی بحث و بررسی این مقولات، به طور معمول عقل نظری در ارتباط با عقل عملی، آزادی در پیوند با مسئولیت و لیبرالیسم بر بنیاد غایت‌مندی زندگی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اما نزد سروش این

عبدالکریم سروش یکی از فعال‌ترین و پرکارترین روشنفکران ایران معاصر است. به این دلیل و همچنین به دلیل اهمیت و پویایی نظریاتش، او یکی از مطرح‌ترین (و به احتمال قریب به یقین مطرح‌ترین) روشنفکران جامعه است. نظرات و بحثهایی که در سخنرانیها و نوشته‌های خود مطرح می‌کند به طور معمول انعکاس وسیعی نزد روشنفکران، قاطبه مردم و حتی کارگزاران حکومت پیدا می‌کند. جای خوشحالی است که وی در چند سال اخیر مدافع آزادی، مدارا و عقلانیت بوده و در این رابطه نظرات و بحثهای جالبی طرح کرده است. این مسأله به نوبت خود باعث شده تا او به طور عمده از جانب محافظه‌کاران و سنت‌گرایان مورد انتقاد قرار گیرد و بخشی از کارهای او اختصاص به پاسخگویی به این انتقادات داشته باشد. در این وضعیت این خطر وجود دارد که او نارساییهای واقعی نظریات خود را نبیند و دچار ایستایی شود. به این دلیل لازم است تا افکار او از موضعی باز و مدرن نقد شوند تا بر استحکام و کارایی آنها افزوده شود.

نارسایی اساسی اندیشه سروش همان ضعف تاریخی سنتهای فکری سنتی و مدرن اسلامی، یعنی عدم توجه به بعد اخلاقی امور است. در جهان اسلام، اخلاق هیچ‌گاه، نه در سطح باورهای عمومی و نه در سطح نظریه‌های فلسفی، مسأله مهمی شمرده نشده است.

جنبه‌های عملی تعقل و حضور انسان در جهان نادیده گرفته می‌شوند. من در ادامه نوشته ابتدا به اندیشهٔ سروش خواهم پرداخت و به منظور اجتناب از حاشیه روی، نظریات طرح شده از جانب او را در دو مقاله، یکی به نام «عقل و آزادی» و دیگری، که یکی از تازه‌ترین نوشته‌های اوست، به نام «رهایی از یقین و یقین به رهایی» محور کار خود قرار خواهم داد.^۱ سپس برای مقایسه نگاهی به نظریات اندیشمندان لیبرالی مانند لاک، کانت و جان استوارت میل خواهم داشت. درخاتمه نیز سعی خواهم کرد به نقشی که مبحث اخلاق می‌تواند در سیر تحولات اجتماعی ایران کنونی ایفا کند اشاراتی بنمایم.

۲

آنچه در نگاه اول در نوشته‌های سروش چشمگیر است تأکید او بر اعتبار و صلابت عقل و آزادی است. از دید او انسان، یا به بیان خود او حیات معنوی انسان، عبارت از عقل و آزادی است؛ عقل و آزادی‌ای که در پیوند با یکدیگر به زندگی معنا و مفهوم می‌بخشند. به نظر سروش این دو پدیده به طور قطعی خویشاوند و وابسته به یکدیگرند. عقل تنها در آزادی می‌تواند دارای کارکرد و پویایی باشد. به همین سان



آزادی فقط برای عقل پوینده و حقیقت جو دارای معنا و مفهوم است. از این لحاظ مشخص است که برداشت سروش از عقل برداشتی رویه‌ای (procedural) است. او آن را قوه‌ای متفکر و موجودی «دراک، پویا و حقیقت طلب» می‌داند و تصریح می‌کند که عقل بیش از آنکه مخزن و انبانی از حقایق یا عهده‌دار اندوختن حقیقتها باشد، «حقیقت جویی صبور و صراف» است.^۲ برای او آزادی نیز بیشتر به صورت منفی آن، یعنی رهایی از قید و بند، اهمیت و معنا دارد. او به هر حال آزادی درونی و بیرونی را از یکدیگر باز می‌شناسد و اولی را به معنای رهایی از شهوت و غضب و دومی را بساز رهایی از «اربابها و خودکامگان و فریبکاران و آدمیخواران» فرض می‌گیرد.^۳ او به طور

کلی از آزادی مثبت، آزادی به مفهوم توانایی و اقتدار، صاحب اختیار خود بودن و اعمال نظارت بر زندگی خود، کمتر سخن می‌گوید. با توجه به این نکات می‌توان حدس زد که سروش برخلاف بسیاری از روشنفکران مدرن ایرانی نه تنها از لیبرالیسم، آزادی و رقابت افکار، توانمندیها و عقایدی نمی‌ندارد که مدافع جدی آن است. برآستی نیز سروش روشنفکری لیبرال است و شناخت سرحدات تعقل و آزادی انسان را با توجه به محدودیتهای وجودی او در دستور کار دارد. سروش البته روشنفکری دینی است. به مبانی و نمودهای دینداری در جامعهٔ مدرن توجه دارد، اما جامعهٔ لیبرال را دشمن دینداری نمی‌یابد. او از سه ضلع لیبرالیسم یاد می‌کند؛ سه ضلعی که در کنار هم یک مثلث کامل را می‌سازند: لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی.^۴ به نظر او در هر سه مورد وجه تمایز لیبرالیسم کلاسیک تأکید بر رهایی، آزادی منفی و رفع موانع بوده است. در مورد لیبرالیسم اقتصادی مسأله اصلی رهایی جامعه از شراشرافیت فئودالی و رفع موانع پیش روی سرمایه بوده؛ در مورد لیبرالیسم سیاسی نکتهٔ اصلی رهایی از سلطنت استبدادی و به رسمیت شناخته شدن حقوق فطری و سلب نشدن بشر بوده؛ و در مورد لیبرالیسم معرفتی هدف اصلی رهایی از جزمها، خرافه‌ها، بتها و نیندیشیدنی‌ها بوده است. واضح است که لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی هیچ منافاتی با دینداری ندارد، اما در مورد لیبرالیسم معرفتی مسأله تا حدی بغرنج است. آیا رهایی از جزمیت و حقیقت جویی محض قابل تلفیق با ایمان به باورهای پیشاپیش تعیین یافته است؟ پاسخ سروش این است که ایمان درونی راستین، برخلاف دینداری مصلحت‌آمیز، نه تنها از حقیقت جویی آسیب نمی‌بیند که از آن نیرومی‌گیرد و بیش از پیش امکان دستیابی به سرحدات و درونمایه‌های تجربه دینی را پیدامی‌کند.^۵

سروش از عقل و آزادی درکی یکسره مجرد دارد. عقل مورد نظر او نیرویی پویا و حقیقت جوست، اما معلوم نیست خاستگاه آن کجاست و چه غایتی را دنبال می‌کند. عقل، عقل انسانی درگیر مسائل زندگی است. انسان آن را در راه رسیدن به غایتیهای خود، غلبه بر طبیعت و به‌کارگیری نیروهای آن، همزیستی با هموعان خود و تفاهم و توافق با دیگران به کار می‌گیرد. اما سروش آن‌گونه بحث می‌کند که گویی حقیقت جویی محض هدف و غایت لسان در جهان است. به همین سان او آزادی را همچون انسانهایی مجرد و بی‌هویت می‌بیند.^۶ مقولهٔ فرد، با هویت یکه و منحصر به فرد خود، در دستگاه فکری او جایی ندارد. آزادی، آزادی فرد انسان در مقابل نیروهای اجتماعی، سنت و جبر طبیعت از یکسو و هوی و هوسهای درونی یا تمایلات غیرعقلایی درونی از سوی دیگر است. برای انسان مجردی که نه در جهان و جامعه زندگی می‌کند و نه دارای وجودی جسمانی و احساسی است آزادی معنا ندارد. او به خودی خود آزاد است و آزادی‌اش مشکلی برای کسی درست نمی‌کند. از این رو زمانی که سروش از لیبرالیسم سخن می‌گوید از بزرگترین مشکل آن، یعنی از بزرگترین مشکل جوامع لیبرال، که همانا چگونگی فراهم شدن هماهنگی افراد آزاد در چارچوب جامعه است، یاد نمی‌کند. سروش محسنات جامعه لیبرال را می‌بیند و حتی آن را یار و یاور دینداری تشخیص می‌دهد، ولی به این مسأله که در یک جامعه لیبرال انسانهای با گرایشهای یکسره متفاوت خود به خود به همراهی و

هماهنگی دست نمی یابند، توجه نمی کنند. او چون عقل و آزادی را بسان پدیده‌هایی مجرد مورد ارزیابی قرار داده و بعد عملی آنها را این نکته که عقل هدفمند است و آزادی در نهایت آزادی فردی است) نادیده گرفته به عواقبی که کارکرد عقل و تحقق آزادی به همراه دارد، بی توجه باقی می ماند.

۳

در غرب یعنی خاستگاه لیبرالیسم و جامعه لیبرال پاسخگویی به این معضل همواره در دستور کار اندیشمندان قرار داشته است. جان لاک را از این رو می توان بنیانگذار لیبرالیسم دانست که برای اولین بار قوام جامعه را با کارکرد عقل و تحقق آزادی فردی سازگار شمرد. پیش از او هابز در بحثی موجز و درخشان اعلام کرده بود که هیچ همبستگی و هماهنگی طبیعی ای نمی تواند بین افرادی که هر یکی حسابگرانه منافع فردی خود را می جوید وجود داشته باشد. برای هابز این نکته بدیهی می نمود که مسأله محدودیت منابع و امکانات جهان و اینکه هر کس خواهان سلطه بر دیگران به منظور عینیت بخشیدن به قدرت خویش است، همه را به جنگ با یکدیگر می کشاند. هابز راه برون رفت از مشکل را واگذاری کامل قدرت به دولت می دید تا حاکمیت مطلق آن صلح و ثبات را در جامعه برقرار کند. در مقایسه با هابز، لاک همان انسان، همان فرد جویای منافع شخصی را ستون همبستگی در جامعه معرفی کرد. در دیدگاه لاک عقل، انسان عقلی ابزاری است. اما این عقل فقط عقلی نظری (intellectual) نیست، بلکه عقلی اخلاقی نیز هست. هدفمندی انسان به او می آموزد که علاوه بر شناخت دقیق امور از خود خواهی بپرهیزد و نیک خواهی را پیشه کند. لاک تا حدی روشنفکر دینی است. به اعتقاد او خداوند اعتدالی ما را تا سرحد توانمندیمان می خواهد و تعقل اخلاقی اجازه می دهد تا به این سرحد، در کنار و همراه دیگران، دست یابیم. لاک خود به طور واضح این نظریه را که عقل جنبه های سودمند و سازنده خود دوستی (self-love) را شکوفایی می کند مطرح نمی سازد، اما مقدمات طرح چنین نظری را فراهم می آورد. وی بر کارکرد اخلاقی عقل هدفمند تأکید می ورزد. به نظر او معیار درستی اخلاقی یک کنش خود دوستانه بودن آن نیست، درستی آن است، ولی کنش اخلاقی همزمان کنشی است که مهر و نشان خود دوستی را بر خود دارد.

حدود یک قرن بعد کانت متأثر از روسو از نظریه وابسته بودن عقل اخلاقی به هدفمندی و خود دوستی فاصله گرفته بر استقلال و استعلایی بودن عقل عملی، عقل دربرگیرنده رویکرد اخلاقی انسان، پای بی فشارد. در دیدگاه کانت، باید اخلاقی از تعقل محض، و نه از هدفمندی، ریشه می گیرد. عقل به ضرورت، بر خوردی همسان و واحد، و بنابراین، جهانشمول با امور - قرار گرفته در شرایط مشابه - دارد. از این لحاظ انسان اگر می خواهد عقلایی عمل کند راهی ندارد جز آنکه دیگران را انسانهایی همانند خود بداند و هر کس را غایتی در خود به حساب آورد. و این به به این خاطر است که چنین شیوه برخوردی به بهترین شکل منافع او را بر آورده می کند، بلکه به این خاطر است که عقل به او چنین حکم می کند. آزادی انسان در گرو عقلایی عمل کردن است. تنها تعقل، خود بنیاد و خود پوست و فرد را از وابستگی به احساسات و تمایلات شخصی می رهااند. به طور کلی، کانت لازم نمی بیند در این مورد توضیحی ارائه کند که چگونه تعقل و آزادی افراد را رو در روی هم قرار نمی دهد، زیرا به اعتقاد او

عقلانیت و آزادی، خود، انسان را به در نظر گرفتن دیدگاه، تمایلات و حقوق دیگران موظف می کنند. از نظر کانت انسان تا آن حد که آزاد است معقول است و تا آن حد که معقول است اخلاقی است و برخوردار از نیت خیر (نسبت به خود و دیگران).

جان استوارت میل از کانت نیز فراتر می رود. از دید میل فرد به معنای کامل خود در فرایند مشارکت در زندگی اجتماعی و جمعی عروج پیدا می کند. بدون آزادی، در شرایط حاکمیت قدرتی مطلقه، نه تنها عدالت نقض می شود، انسانها نیز به بلوغ فکری و اخلاقی نمی رسند. انسان در فرایند مشارکت در تنظیم اموری که نفع شخصی اش در آن است به نیازها و خواسته های خود پی می برد، داوریهایش محکم می خورد و با وجوه عملی و اخلاقی احساسات و داوریهای خود آشنا می شود. در یک کلام، انسان در فرایند مشارکت خود را می شناسد و به هیأت فردی یکه با تمایلات و دیدگاههای خاص خود در می آید. در این وضعیت نیز آزادی برای او اهمیت پیدا می کند. همان آزادی اولیه او را به جدی گرفتن آزادی خود و اعمال اراده خود می کشاند. با توجه به این مسأله مشخص است که برای میل عقل نیز پدیده ای پیشاپیش تعیین یافته نیست و در بستر فعالیتهای به شکوفایی می رسد. به طور خلاصه، از نظر او جامعه دمکراتیک هم نتیجه ارتقای عقلی و اخلاقی انسان است و هم وسیله ای برای ارتقای او. از این رو می توان گفت نزد میل جامعه لیبرال نه تنها با مشکل عدم انسجام و از هم پاشیدگی روبه رو نخواهد شد، بلکه با فراهم آوردن زمینه شرکت در فعالیتهای عمومی و اجتماعی فرد را بیش از پیش از نظر تکوین فردی و شخصیتی به دیگران وابسته می کند.

رویه گرفته اندیشمندان لیبرال از لاک تا میل همواره کوشیده اند تا وجه اخلاقی عقل و آزادی را ضامن همبستگی و هماهنگی افراد در جامعه معرفی کنند. در دفاع از جامعه لیبرال آنها می بایستی نشان می دادند که کاربرد عقل و تحقق آزادی نه مانع همبستگی بین افراد که مایه تقویت آن می شود. مبحث اخلاق این امکان را عملاً برای آنها فراهم می آورد. استدلال آنها این بود که تعقل و آزادی هر چند تمامی قید و بندهای انسان را از هم می گسلد، بر اجبار و دبستگی اخلاقی او می افزاید. آنها تصریح می کردند که در اعماق وجود فرد (یاد گستره برخورد های او) رویکرد اخلاقی ای نهفته است که فقط تعقل و آزادی او را به آن می رساند.

این بینش البته مختص اندیشمندان کلاسیک لیبرال نیست. متفکران لیبرال معاصر، کسانی مانند هابرماس و راولز، نیز چنین می اندیشند. هابرماس کنش ارتباطی را ضامن پویایی زیست جهان و قوام همبستگی اجتماعی می شمرد. به نظر او تفاهم و توافق در سطح جامعه فقط به اتکای چنین کنشی، و نه کنش استراتژیک معطوف به هماهنگی فعالیتهای اقتصادی و سیاسی، ممکن است. تنها در شرایطی که هر کس آزاد است افکار و تمایلات خود را بیان کند و هیچ محدودیتی برای ادامه بحث و جدل وجود ندارد، طرفین یک گفت و گو می توانند به یک تفاهم و توافق راستین دست یابند. اما کارکرد کنش ارتباطی فقط منوط به وجود آزادی نیست، مرتبط با تعقل و هنجارهای اخلاقی نیز هست، تعقل ارتباطی عقلی است که از دل گفت و گو و بحث برمی خیزد و در برگیرنده ادراک و فهمی است که افراد در بستر گفت و گو با یکدیگر به دست می آورند. هنجارهای اخلاقی ارتباطی به نوبت خود هنجارهایی هستند که به انسان

خاطر نشان می‌باشد. تنها آن اصول کنشی معتبر هستند که بتوانند مورد توافق همگی شرکت کنندگان یک بحث و گفت‌وگوی باز و آزاد قرار گیرند.^۳

راولز به عدالت همچون ضامن بقای همبستگی اجتماعی، پایداری نهادهای اجتماعی و سیاسی و سرزندگی فرد در جامعه می‌نگرد، از دید او نوعی قرارداد ضمنی اعضای جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد و این قرارداد را می‌توان با در نظر گرفتن شرایطی فرضی وضوح و دقت بخشید و آن را متکی به عدالت مبتنی بر انصاف کرد. در صورتی که افراد معقول و آزاد باشند و هیچ راجع به آینده خود و میزان هوش، ثروت و امکانات خود در آینده ندانند آنها در مورد جامعه‌ای به توافق خواهند رسید که در آن، هر شخص از حق یکسانی نسبت به جامعه‌ترین آزادی‌های اساسی برخوردار است. این نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای توجیه یافته است که بیشترین سود را برای کسانی که دارای کمترین امکانات هستند به همراه دارد. راولز بر این باور است که افرادی که به چنین توافقی دست یابند، از نظر اخلاقی احساس وظیفه خواهند کرد که سهم خود را آنچنان که نهادهای اجتماعی تعریف می‌کنند انجام دهند.^۴

تأکید اندیشمندان لیبرال بر نقش اخلاقی، به هر رو، بر سرش بازتاب نمی‌یابد. سرورش به نظریه‌ای در این مورد دارد و نه توجهی به اصل مسأله. او از یکسو آنچنان برداشت رادیکالی از عقل و آزادی ندارد که اشتقاق و از هم پاشیدگی ناشی از کارکرد و تحقق آنها را مدنظر داشته باشد و یاد زهری برای آن بچیند. از سوی دیگر، او به طور کلی بحثی در مورد مقوله اخلاق ندارد و به نظر نمی‌رسد که هیچ مقاله و نوشته‌ای را به آن اختصاص داده باشد. سرورش تا حد معینی آرزمان‌گرایی اندیشمندان کلاسیک لیبرال را ندارد. او به دنبال اوتقایی همبستگی ضمنی و موجود اجتماعی به همبستگی واضح و تمهین یافته‌ای نیست؛ برداشت نو و رادیکالی اعم از ابزاری، ارتباطی یا دیگر-بافتی^۵ از کارکرد عقل ندارد؛ و آزادی را بسان آزادی فردی، آزادی انسانهایی مستقل و خودسامان نمی‌بیند. این خود باعث می‌شود تا او به ضرورت طرح بحث اخلاق برسد. هنجارهای سستی کنش برای او اعتبار و گیرایی خود را حفظ کرده‌اند و انسان هنوز بار امانت تاریخی خود را به دوش می‌کشد.

این در شرایطی است که جامعه امروزی ایران از بسیاری جهات خصوصیات یک جامعه مدرن را پیدا کرده است. در یک قرن گذشته فرایند مدرنیزاسیون اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ارزشی شیوه سستی زندگی و تفکر را زیر و رو کرده است. جامعه اینک آکنده از تمایلات، باورها، دیدگاهها و گرایشهای متفاوت است. هر کس به هر گروه و هر حوزه فعالیت، ویژگی خاص خود را دارد. مرکزی نیز که جامعه را استوار و همبسته نگاه دارد دیگر به طور از پیش داده شده و آماده وجود ندارد. چنین مرکزی باید بر ستونهای لوزان نهادهای موجود بازسازی و بازآفرینی شود. هجوم مردم به مرکز (به صورت انقلاب، مهاجرت، نوجویی فرهنگی و الخ) در چند دهه اخیر خود نشان از این امر دارد. در فرایند کوششهای خود، مردم تا حد معینی آزادی خود را نشان داده‌اند. آنها همچنین سعی کرده‌اند نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را به گونه‌ای عقلایی سازمان دهند.

مع هذا، آزادی فردی و تفکر تعقلی هنوز در جامعه به طور عمیق ریشه ندوانیده است. اشخاص بیشتر بسان اعضای جماعتیهای

خانوادگی و قومی عمل می‌کنند تا افراد خود سامان و اعضای گروههایی که داوطلبانه شکل گرفته است. کنشهای اجتماعی مردم نیز بیش از آنکه تعقلی باشد متأثر از سنت، احساسات و هیجان است. معلوم است که در این شرایط ندای اخلاق، که از درون وجدان فردی نشأت می‌گیرد و با تأمل و بازاندیشی قرین است، هم پژواک چندانی در اذغان پیدانمی‌کند و احساس مسئولیت نسبت به خود و دیگران، زندگی افراد را تحت شعاع خود قرار نمی‌دهد. شاید از همین روست که بسیاری از تجربه‌ها در استقرار «مراکز» نو با موفقیت روبه‌رو نشده و در کشمکشهای جناحی، شتابزدگی، تکروی، تندروی و مسئولیت‌ناپذیری به کجراه کشیده شده است.

سرورش به سهم خود برای فائق آمدن بر این نارساییها کوشیده است. او سعی کرده ارزش تعقل و آزادی و جامعه لیبرال را به مردم بشناساند. اما تلاشهای وی نیز به نوبت خود دچار پاره‌ای نارساییهاست. او نقش اخلاق را در عملکرد افراد و شکوفایی همبستگی اجتماعی، یکسره نادیده گرفته و برای آزادی فردی اهمیت لازم را قائل نمی‌شود. در این در وضعیت است که می‌توان فکر کرد جدی گرفتن ندای اخلاق بیش از پیش انسانها را به سوی احساس مسئولیت در قبال خود و دیگران و در نتیجه حرکت در مسیر استحکام همبستگی اجتماعی می‌کشانند.

یادداشتها

۱. نگاه‌کننده

Jean - Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, Zone Books, New York, 1990, PP. 95-6.

۲. عبدالکریم سروش، «عقل و آزادی»، فصل ۲۸، *سفر به تهران*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

۳. سروش، «عقل و آزادی»، فصل ۲۲۷، همان، ص ۲۵۸.

۴. همان، ص ۲۵۸.

۵. همان، ص ۹.

۶. در بحث آزادی از بیشتر از مفاهیم انسان و آدمی استفاده می‌کند تا مفهوم «فرد» برای نمونه نگاه کنید به عبدالکریم سروش، «دین و آزادی»، کان ۲۳، ۱۳۷۵، ۲۲، ۵۱.

8. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin, Harmondsworth, 1981.

9. John Locke, 'Question: Is each man's Private interest the foundation of the law of nature? Answer: No' (Essays on the Law on Nature, No. viii), in *Political Essays*, ed. by D. Wooton, Penguin, Harmondsworth, 1993;

Charles Taylor, *The Sources of The Self*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1989, PP 242-3.

10. Immanuel Kant, "Foundations of the Methaphysics of Morals", in *Kant: Selections*, ed. by L. White Beck, Macmillan, New York, 1988.

11. John Stuart Mill, *On Liberty*, Toronto University Press, Toronto, 1977, Ch.3;

دیوید هلد، *مسئله‌های دموکراسی* (ترجمه عباس مخبر)، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۶۹، فصل سوم.

12. Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Polity Press, Cambridge, 1997, P. 107.

13. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973;

حسین توسلی، «مبنای عدالت در نظریه جان راولز»، *تسقد و نظر* ۲ و ۳، ۱۳۷۶، ۱۲۲-۱۲۹.

۱۴. در مورد برداشتهای گوناگون از عقل نگاه کنید به: محمدرفیع محمودیان، «عقل مدرن: از خرد عملی تا خرد خودبافتی و دیگر-بافتی»، *ننامه فلسفه* ۴، ۱۳۷۷، ۳۴-۵.