

# روشنفکر کیست؟



رامین وصلی

به طور کلی موضوع روشن فکری پیچیده و تا حدی مبهم می‌باشد و تعریف دقیق و روشنی از آن وجود ندارد که بتواند همه اهل نظر و تفکر را اقناع نماید. به طور مثال نویسنده‌ای تعاریف مختلفی از روشن فکری را مورد بررسی قرار داده است.<sup>۱</sup> هسته اصلی مشترک این تعاریف از این قرار است که روشن فکر کسی است که به کار فکری مبادرت می‌ورزد و از خلاقیت، تفکر انتقادی نیز بهره‌مند است و همیشه در صدد وضع بهتر جامعه می‌باشد و بالطبع با سنت و قدرت درگیر می‌شود.

برخی مشکل تعریف روشن فکر را در خود واژه *Intellectual* فرانسوی و یا *Intellectual* انگلیسی می‌دانند، به طوری که این واژه در حالت صفت به معنای «عقلی» و «فکری» و «فکری» و «عقلانی» است و در حالت اسم، به کسی که زیاد از قوای عقلی و فکری خود استفاده می‌کند به کار برده می‌شود. از این رو، ترجمه کلمه انستلکتوتل به فارسی را از روی کلمه مرکبی چون *Enlightend Intellectual* در انگلیسی و معادل آن در فرانسه *Intellectuel Eclairé* می‌دانند.<sup>۲</sup> در هر صورت، در این‌گونه تعریف از روشن فکری، استفاده زیاد از قوای فکری و عقلی مطمح نظر است که برای تعریف روشن فکر نمی‌توانیم به این ویژگی (استفاده زیاد از قوای فکری و عقلی) اکتفا نماییم، زیرا بسیاری هستند که از این ویژگی و خصیصه برخوردارند اما نمی‌توان آنان را در جرگه روشن فکرها دانست. مثلاً آیا می‌توان یک متخصص نرم‌افزار کامپیوتر یا یک استاد بزرگ شترنج را جزو روشن فکرها دانست؟ پس باید بدانیم که منظور از این استفاده عقلانی چیست؛ جهت و هدف به کجاست و آیا استفاده زیاد از عقل و فکر در هر امری روشن فکری را به دنبال نخواهد داشت؟

به عنوان مثال «فرهنگ آکادمی فرانسه» چاپ ۱۹۳۵ می‌نویسد: «روشن فکر به کسانی گفته می‌شود که به کار گرفتن فکر و هوش در زندگی ایشان مسلط بر دیگر امور است. به این معنی روشن فکر معمولاً نقطه مقابل کسی است که کار دستی می‌کند.»<sup>۳</sup> و نیز ایتمبل (*Etiemble*) از نویسندگان و منتقدان معاصر فرانسه می‌گوید: «معنی وسیع‌تر روشن فکر آن است که صرف نظر از عقاید ذهنی و روان‌شناسی خاصی که او دارد، برای کار کردن، بیش‌تر سلول‌ها و یاخته‌های مغز و اعصاب خود را به کار می‌گیرد

تا یاخته‌های عضلانی را...، چنین است وضع یک نقاش یا یک وکیل دعاوی یا یک استاد دانشگاه یا یک نویسنده و...»<sup>۴</sup>

کنگره اتحادیه بین‌المللی کارگران روشن فکر که در سال ۱۹۵۲ در پاریس منعقد شد، تعریف دیگری از روشن فکری ارائه داد که چنین است: «روشن فکر کسی است که فعالیت روزانه‌اش مستلزم نوعی کوشش فکری باشد، آمیخته با ابتکار و ابراز شخصیت و به صورتی که این نوع فعالیت فکری بر فعالیت‌های بدنی روزانه او بچربد.»<sup>۵</sup>

بدیهی است چنین تعاریفی از روشن فکری که آل احمد و دیگران در رد آن کوشیده‌اند، مفهوم صحیحی از روشن فکری نمی‌باشد، حتی استاد دانشگاه، هنرمند، نویسنده، مترجم و... که در حرفه خود شاید فقط به رفع نیازهای مادی و نیازهای زندگی یا کسب شهرت بنگرد و مانند دیگران در صدد گذران عمر است، نمی‌توانیم لقب روشن فکر بدهیم.

از سوی دیگر، برخی از واژه انستلکتوتل تفسیر و تعبیر دیگری را ارائه داده‌اند. چنانچه مفهوم روشن فکر را محصول محوری مدرنیته می‌دانند و معتقدند که واژه‌های *Intellectual* انگلیسی و *Intellectuel* فرانسوی مشتق از کلمه لاتین *Intelligere* به معنای تفکیک کردن میان دو چیز است؛ کسی که قدرت تفکیک دارد و از عقل انتقادی بهره‌مند می‌باشد روشن فکر است، زیرا نقد *Critique* خود به معنای تفکیک کردن است. چنانچه آلبر کامو می‌گوید: «روشن فکر کسی است که ذهن او درباره خودش آگاهی دارد. با این آگاهی از خود است که موجب می‌شود روشن فکر معرف و محرک مدرنیته باشد.»<sup>۶</sup> و نیز بر این باورند که روشن فکر کسی است که به دلیل وجدان اخلاقی خاص خود معتقد به اصول کلی و جهانی است که به همه انسان‌ها می‌اندیشد و مدام در صدد آن است که به مسایل جزئی به شکل جهانی بیندیشد و یا بر عکس.<sup>۷</sup> از لحاظ تاریخی این مفهوم از روشن فکری را می‌توان با قضیه دریفوس و بیانیه معروف روشن فکرها در ژانویه ۱۸۹۸ مرتبط دانست. در این بیانیه که بیش از صدها نفر از نویسندگان آن روز فرانسه مانند آندره ژید، امیل زولا و غیره به امضا رساندند، روشن فکر را به عنوان یک وجدان جهانی که رسالتی سیاسی و اخلاقی برای آزادی و عدالت

## روشن فکر نباید در مسائل روشن فکری جانبداری از عقاید خاصی نماید، زیرا روشن فکر به ارزش‌های کلی و جهانی می‌اندیشد و باید طالب حقیقت و عدالت باشد

دارد، تعریف کردند. به همین دلیل است بسیاری روشن فکر مدرن را فردی می‌دانند که با نحوه تعقل مدرن، نگاهی انتقادی نسبت به خود و جامعه‌اش دارد و این شیوه انتقادی را ویژگی اصلی فرد روشن فکر می‌دانند. در این‌گونه تعریف از روشن فکری، چنانچه ذکر شد، مفهوم انتلکتوئل با تفکر انتقادی و نقد به معنای Critique مترادف تلقی می‌شود و بیش‌تر روشن فکری به مفهومی خاص مطمح نظر است، زیرا محصول مدرنیته فرض می‌شود. به همین دلیل، روشن فکر و طرز تلقی خود از پدیده روشن فکری را، به آن معنی که در مدرنیته وجود دارد، در دوره پیش از مدرنیته غایب می‌دانند، زیرا وجه انتقادی وجه تمایز عقل مدرن از پیش مدرن می‌باشد. به عبارتی دیگر، عقل مدرن یک سیستم بسته و یک بار برای همیشه یقین شده نیست.<sup>۸</sup>

این تعریف از روشن فکری با اندیشه‌های مدرنیته پیوند می‌خورد. اصولاً در این تعریف معتقدند که پس از گذار از جهان کیهان‌محور (Cosmocentric) در دوره یونان باستان و خدامحور (Theo centric) در جهان مسیحیت و قرون وسطا به جهانی عقل‌محور (Logocentric) و فردمحور در حال حاضر رسیده‌ایم.<sup>۹</sup> در این تعریف معمولاً روشن فکر فردی سکولار تلقی می‌شود و بالطبع دین‌داران از حیطه روشن فکری خارج می‌شوند، زیرا دین‌دار در خواب جزم‌گرای حقیقت مطلق فرورفته است و به همین دلیل است که افرادی چون پل ریکور و امانوئل مونیه خود را فیلسوف یا روشن فکر دینی تلقی نمی‌کنند حتی پل ریکور معتقد است که وقتی به عنوان فیلسوف در مورد مسائل فلسفی صحبت می‌کنید باید دین‌داری را به کنار بگذارید.

در این تعریف از روشن فکری معتقدند که: «روشن فکری سکولار وجود خارجی ندارد، اگرچه ما به اشتباه از آن استفاده می‌کنیم، چرا که اصلاً روشن فکری انواع و اقسام ندارد. منظور ما از روشن فکری سکولار در حقیقت همان کلمه روشن فکر است بدون هیچ پسوند خاصی. روشن فکر با پسوند دینی واقعاً واژه مسخره‌ای است. ما همان طور که نقاش دینی و مورخ دینی نداریم،

روشن فکر دینی هم نمی‌توانیم داشته باشیم.»<sup>۱۰</sup> وقتی تعریف از روشن فکری با چنین نگرشی باشد بالطبع تعریف نسبتاً روشنی به دست می‌آید و دیگر تقسیم روشن فکری دینی و غیردینی وجهی ندارد و سکولاریست با روشن فکر تا حدی برابر فرض می‌شود اما در ادامه دیدگاه خود را نقض می‌کنند چنانچه می‌گویند: «روشن فکر کسی است که اگر دین‌دار است، دین‌داریش را زمانی که کار فلسفی می‌کند کنار می‌گذارد... روشن فکر می‌تواند دین‌دار باشد و من هم مشکلی با این مدعا ندارم. همچنان که امانوئل مونیه بنیان‌گذار نشریه «اسپری» هم دین‌دار بود هم روشن فکر اما او وقتی می‌خواهد کار روشن فکری بکند صرفاً کار روشن فکری می‌کند و نه تبلیغ دینی و حرکت در حد و مرزهای دین.»<sup>۱۱</sup>

دوباره با پذیرفتن این سخنان قدری کار پیچیده می‌شود زیرا در ابتدا در این نگرش، روشن فکری را محصول مدرنیته می‌دانند، روشن فکری با سکولار یکی فرض می‌شود و روشن فکر دینی محلی از اعراب نداشت اما حال دوباره این تقسیم‌بندی روشن فکر دینی و غیردینی نمایان می‌شود با این تفاوت که روشن فکر دینی هنگام کار روشن فکری باید عقاید دینی خود را کنار گذارد. حال نمی‌دانیم روشن فکر سکولار هم باید عقاید خود را هنگام کار روشن فکری کنار گذارد یا نه؟

با توجه به مطالبی که ذکر شد، می‌توان در تعریف مدرن از روشن فکری منتج از مدرنیته دو دیدگاه به دست آورد:

۱. روشن فکری دینی می‌توانیم داشته باشیم اما روشن فکر دینی هنگام کار روشن فکری باید عقاید دینی خود را کنار گذارد.

۲. روشن فکری فقط یک نوع است و روشن فکری سکولار همان روشن فکر است یا به عبارتی دیگر، دین با مدرنیته ناسازگار است و روشن فکری دینی یعنی مریع مدور.

درباره دیدگاه اول می‌توان گفت که آیا می‌توان جهان‌بینی (Worldview) فرد را در امور فرهنگی و به ویژه علوم انسانی جدا کرد؟ اعتقادات فلسفی ایده‌آلیسم آلمان، هرمنوتیک در نظریه جامعه‌شناسی ماکس وبر بی‌تأثیر بود؟ آیا سنت پوزیتیویستی آگوست کنت در نظریه دورکیم اثرگذار نبود؟ آیا حتی در علوم دقیقه جهان‌بینی و اعتقاد فرد بی‌تأثیر است؟ آیا کانت فیلسوف تمام‌عیار مدرنیته تعلیمات مذهبی و اندیشه روسو در فلسفه‌اش جایی ندارند؟ به نظر کار مشکلی است که کسی بتواند تمام اعتقادات و جهان‌بینی‌ها را هنگام کار روشن فکری کنار گذارد، بحث بر سر نوع عقیده نیست، هر کس که بخواهد در عرصه فرهنگ و علوم انسانی قدم بردارد اعتقادات

## روشن‌فکر بدون اعتقاد وجود ندارد اما باید جانبداری بی‌دلیل از عقیده خود ننماید. این موضوع شامل حال هر کسی می‌شود؛ چه دین‌دار چه سکولار

(دو شب پیش از قتل فریدون) از شدت اضطراب خواب نکرده، با روح مقدس نبوی صلی الله علیه و اله در مناجات بودم که یا رسول الله... فرادی قیامت این مؤاخذه را از من خواهید کرد که من به هر یک ذرع مربع خاک ایران را، اقلأ یک مسلمان به کشتن داده، این خاک را از زرتشتیان گرفته، به شما دادم و تو به چه دلیل این همه اراضی را به دست زرتشتیان دادی؟ پس سر این آدم را از سر من رفع کن. بحمدالله صبح آن شب، خبیر در شهر پیچیده که فریدون... به آن تفضیل که می‌گویند مقتول شده است ما رمیت از رمیت لکن الله رمی.»<sup>۱۳</sup> چنانچه آجودانی در این باره می‌گوید: «این جا دیگر شیخ فضل الله و یاران او نیستند که از قبل فریدون فارسی مشروطه‌خواه، شسادی می‌کنند. این رشدیه مشروطه‌خواه و رشدیه معارف‌پرور است که تناقض عمیق «مشروطه ایرانی» را در پنج سطر پایانی یک یادداشت یک صفحه‌ای در سینه تاریخ به یادگار می‌نهد. حتی شکر خدا می‌گزارد که فریدون فارسی کشته شد و زمین فلان شاهزاده مستبد و دیوانه ولی مسلمان به همان مشروطه‌خواه نامسلمان فروخته نشد.»<sup>۱۴</sup>

پس ملاحظه می‌شود که روشن‌فکر خالی از عقیده نمی‌تواند باشد اما باید در جهت حقیقت و عدالت گام بردارد و از عهده این مهم میرزاحسن رشدیه برنیامد و دچار تناقض شد. البته این مشکل فقط گریبان روشن‌فکر دین‌دار نشده بلکه روشن‌فکر سکولار نیز دچار چنین معضلات و تناقض‌هایی شده‌اند. به عنوان مثال سارتر و کامو با اندیشه‌های مارکسیستی دچار چنین خطاهایی شدند. روشن‌فکرها دیگری نیز در دام اندیشه‌های ایدئولوژیکی و سیاسی خاص افتادند.

پس مشکل بر سر اندیشه یا اعتقاد خاصی نیست. مشکل از خود روشن‌فکر است و اگر چنین روشن‌فکری نتواند از دام تعصب و جزمیت و تعلق خاطر نسبت به عقیده و جهان‌بینیش برای حقیقت و عدالت و ارزش‌های کلی جهانی برهد قطعاً شایسته لقب روشن‌فکر نیست. البته باید متذکر شد که روشن‌فکر بدون اعتقاد وجود ندارد اما باید جانبداری بی‌دلیل از عقیده خود ننماید. این

فلسفی و مذهبی در نگرش او به امور فرهنگی بی‌تأثیر نخواهد بود. البته دلیل آن به خاطر نگاه ما به «انسان» است. در علوم انسانی نظریه محقق وابسته به آن است که چه تعریفی از مقام و موقوف انسان در عالم هستی داشته باشد.

اگر نظریه فریود با مازلو نتایج بسیار متفاوتی را در بردارند، ناشی از نگاه بدبینانه فریود و خوش‌بینانه مازلو است. آیا روشن‌فکر کانتی با روشن‌فکر بنتامی در امور روشن‌فکری یک‌سان می‌اندیشند؟ اگر متفاوت می‌اندیشند، به خاطر جهان‌بینی ناهمسان است، اما اگر منظور این باشد، روشن‌فکر نباید در مسائل روشن‌فکری جانبداری از عقاید خاصی نماید. این سخن پسندیده و مقبول است زیرا روشن‌فکر به ارزش‌های کلی و جهانی می‌اندیشد و باید طالب حقیقت و عدالت باشد، مانند میرزا حسن رشدیه، یکی از روشن‌فکرها عهد قاجاریه و پدر دبستان که در واقعه قتل فریدون فارسی دچار تناقض نشود. داستان از این قرار است: «شب سوم ذی الحجه ۱۳۲۵ قمری (۱۷ دی (جدی) ۱۲۸۶ شمسی) جماعتی به خانه فریدون فارسی (زرتشتی) می‌ریزند. او را می‌کشند و زنش را زخم‌دار می‌کنند که چرا پول و تفنگ به مجلس داده‌ای؟ به خانه مشیرالدوله هم حمله می‌کنند. خبیر قتل فریدون فارسی در شهر می‌پیچد. مردم مشروطه به طور قطع می‌گویند این حادثه به امر شاه شده... و این‌که فرعه را به نام گیر بیچاره زدند، برای این بود که اگر ملت دنبال کرد و قاتل را پیدا نمود و خواست قصاص کند، حوزه مرکزی استبداد به صدا درآیند که کشته شدن مسلمان در ازای گیر جایز نیست و تساوی حقوق، غیر مشروع است.»<sup>۱۲</sup>

در همین هنگام رشدیه و کالت‌نامه‌ای از سوی شاهزاده سالار الدوله برای فروش یکی از دهاتش دریافت می‌کند. خلاصه این‌که غیرمسلمان‌ها ده شاهزاده را بیش‌تر می‌خریدند که یکی از این غیرمسلم‌ها فریدون فارسی بود. او آن قیمت را بالا می‌برد که دیگر مشتری نمی‌ماند. شاهزاده خواهان آن می‌شود که رشدیه زمین را به فریدون فارسی دهد. رشدیه در این باره می‌نویسد: «دو شب قبل

## تعاریفی که اندیشمندان غربی درباره روشن فکری ارائه داده‌اند، در اغلب این تعاریف نظام اعتقادی فرد مستقر نیست

تفکر او بیش‌تر پایدار است اما روشن‌فکرگرچه تغذیه کننده از افکار فیلسوفان است اما به هر حال، بیش‌تر راه‌های عملی‌تر را جست و جو می‌کند، چون می‌خواهد عامه مردم را از وضعیت خود آگاه سازد و به سوی وضعیت مطلوب‌تر برساند. به همین دلیل که اغلب روشن‌فکرها ناخواسته با سنت و قدرت درگیر می‌شوند زیرا سنت و قدرت در پی حفظ وضع موجود هستند.

با توجه به این بحث، یعنی دیدگاه اول که می‌گوید روشن‌فکر دینی می‌توانیم داشته باشیم به شرط آن‌که هنگام کار روشن‌فکری عقاید دینی خود را دخالت ندهد، می‌توان گفت که دخالت ندادن و عدم جانبداری از عقاید خود وظیفه هر روشن‌فکری است. در ضمن می‌توانیم بگوییم هیچ بدون عقیده و نظام اعتقادی نمی‌تواند روشن‌فکر باشد. آزاداندیش (Free thinker) می‌تواند باشد و باید باشد اما آزاداندیش، فارغ از هر عقیده‌ای نمی‌تواند باشد زیرا اگر کسی دچار یک آثارشیم فکری باشد، دیگر روشن‌فکری معنا ندارد کسی که دنیا را هیچ و پوچ بداند دیگر کار روشن‌فکری و غیرروشن‌فکری چه تفاوتی دارد. به عنوان مثال آلبرکامو هیچ چیز قبول ندارد و بعد می‌گوید عصیان می‌کنم، پس هستم. اگر دنیا هیچ و پوچ است، عصیان دیگر چه معنایی دارد!

در دیدگاه اول، اگر بپذیریم که جانبداری و طرفداری از عقیده‌ای زینده هیچ روشن‌فکری نیست، دیگر این اصل فقط شامل دین‌دار نمی‌شود مگر این‌که بگوییم عقاید دینی مشکلی دارد که به هیچ وجه با کار روشن‌فکری سازگار نیست. اگر این را بپذیریم، کسانی که روشن‌فکری را به مفهوم جدید به کار می‌برند باید بگویند شرط لازم برای روشن‌فکری سکولار بودن است. اگر این چنین برداشتی داشته باشیم، باید بپذیریم که دین با مدرنیته ناسازگار است. به همین دلیل به عقیده نگارنده با چنین دیدگاهی از روشن‌فکری، روشن‌فکرها دینی و سکولار و یا غیردینی در ابتدا باید به بحث لزوم و حقانیت دین بپردازند زیرا چنین دیدگاهی دیگر بحث روشن‌فکری نیست، بلکه اثبات دو نظام اعتقادی دین‌داری و بی‌دینی است که البته می‌توانند در محیطی صمیمانه و محبت‌آمیز

موضوع شامل حال هر کسی می‌شود؛ چه دین‌دار چه سکولار. دین‌داری که می‌گوید گفته را باید توجه کنیم نه گوینده را، منظور چیست. آیا منظور غیر از این است که عقیده فرد را مورد توجه قرار ندهیم و سخن حق را فقط جویا باشیم؟ آیا منظور این نیست که جویای شمس حقیقت باشیم و توجه به آن نداشته باشیم که از چه افقی طلوع می‌کند. پس اگر دین‌دار رعایت نمی‌کند، مشکل از برداشت غلط از دین‌داری و تجربه دینی خود او می‌باشد. روشن‌فکر سکولار نیز وضعیتش به همین ترتیب است، او هم باید جست و جوی حقیقت نماید، حال اگر این حقیقت از افق دین طلوع کند.

به طور کلی، به عقیده نگارنده در بحث روشن‌فکری نباید عقاید افراد را دخالت داد و اگر تعریف از روشن‌فکری معتقد به ارزش‌های کلی و جهانی هستیم، این نقض غرض خواهد بود که عقاید دیگر محکوم نماییم زیرا روشن‌فکر نیز دچار همان افکار قرون وسطایی و تفتیش عقاید خواهد شد. این مشکل برای روشن‌فکر سکولار و غیرسکولار هر دو شایسته و سزاوار نیست. البته باید متذکر شد که نگارنده در این بحث بی‌طرف است، نه خود را روشن‌فکر دین‌دار می‌داند نه سکولار زیرا اصلاً خود را در حد مقام یک روشن‌فکر نمی‌داند زیرا روشن‌فکری اکنون مقامی بسیار شامخ و ارجمند دارد که رسیدن به آن در حد و اندازه و توان نگارنده نیست اما در این بحث ما به دنبال تعریف روشنی از این موضوع هستیم که شاید بتوانیم طرح نوینی را ارائه دهیم که روشن‌فکری منوط به عقیده خاصی نباشد.

اما در خصوص مطلب پل ریکور مبتنی بر این‌که هنگام کار فلسفی باید عقیده مذهبی را کنار گذاشت باید گفت که به عقیده نگارنده فیلسوف با روشن‌فکر متفاوت است. گرچه تعارض بین فلسفه و دین خود جای بحث دارد اما به این موضوع نمی‌پردازیم. می‌توانیم بگوییم بسیاری از فلاسفه در عهد و عصر خویش روشن‌فکر تلقی می‌شدند. سقراط، دکارت، کانت و... را می‌توانیم روشن‌فکر بدانیم اما نمی‌توانیم بگوییم که هر روشن‌فکری فیلسوف نیز است. فیلسوف کلی‌تر می‌اندیشد و دوام

به گفت و گو پردازند.

تعاریفی که اندیشمندان غربی درباره روشن فکری ارائه داده‌اند، در اغلب این تعاریف نظام اعتقادی فرد مستقر نیست. به نمونه‌هایی از این تعاریف اشاره می‌کنیم: زیگموند بومان طبقه روشن فکرها را شامل انسان‌هایی می‌داند که در کار خویش بیش از مهارت فیزیکی از مهارت فکری استفاده می‌کنند.<sup>۱۵</sup>

گرامشی، مارکسیست ایتالیایی می‌گوید: «همه انسان‌ها روشن فکر هستند اما کارکرد روشن فکری ندارند...»<sup>۱۶</sup>

سارتر می‌گوید: «روشن فکر کسی است که در وجودش و در جامعه به تضاد موجود بین جست و جوی حقیقت عملی (با همه معیارهایی که دارد) و ایدئولوژی مسلط (با سیستم ارزش‌های سنتیش) آگاهی پیدا می‌کند.»<sup>۱۷</sup>

ژولین بندا با اندیشه مذهبی سارتر اصطلاح مذهبی «روحانیون» را برای روشن فکرها به کار می‌برد و تمایزی بین آن‌ها و عوام الناس قائل می‌شود، عوام الناس در جست و جوی منافع و لذات مادی هستند و روشن فکرها بر خلاف آنان در صدد یافتن ارزش‌های متعالی می‌باشند و منفعت مادی را توجهی ندارند و به همین سبب روشن فکر از نظر او اعلام می‌کند که «قلمرو من جهان خاکی نیست.»<sup>۱۸</sup>

در این تعاریف همان‌طور که مشاهده می‌شود، جهان‌بینی و عقیده فرد در تعریف مستتر نیست. مثلاً حتی در تعریف سارتر و گرامشی می‌توان سقراط، حافظ، مولوی و دیگران را در زمانه خود روشن فکر تلقی نمود زیرا طبق تعریف سارتر و بندا آنان می‌خواستند از وضع موجود فراتر روند و ارزش‌های غالب در جامعه خود را کارساز نمی‌دانستند به همین دلیل به نقد آن پرداختند.

البته ممکن است که تعاریف دیگری باشد که عقیده نیز در آن مستتر باشد اما اگر بخواهیم به تعریف جامع برسیم، باید نظام اعتقادی را در تعریف ننگ‌جانیم اما بحث روشن فکری در ایران با نظام اعتقادی عجین شده و همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بیش‌تر بحث عقیدتی میان دو نظام اعتقادی مطرح است، پس به نظر نگارنده، اول باید به بحث سازگاری یا ناسازگاری دین با مدرنیته پرداخت یا ابتدا باید لزوم دین و حقانیت آن مشخص شود و پس از آن به روشن فکری و تعریف آن پردازیم.

کسانی که به بحث روشن فکری می‌پردازند اگر بپذیرند که جهان‌بینی فرد در تعریف روشن فکری دخالت ندارد و دین و مدرنیته با هم سازگار هستند، دیگر نمی‌توانند روشن فکر را فقط سکولار بدانند، زیرا از نظر منطقی دیگر موجه نیست اما اگر به ناسازگاری دین و

## در بحث روشن فکری نباید عقاید افراد را دخالت داد

مدرنیته اعتقاد داشته باشند، خواه ناخواه به دیدگاه دوم، که قبلاً ذکر شد، می‌رسند. حال به دیدگاه دوم می‌پردازیم. «روشن فکری فقط یک نوع است و روشن فکری سکولار همان روشن فکر است یا به عبارتی دیگر دین با مدرنیته ناسازگار است.» در این دیدگاه طرز تلقی اساسی این است که مدرنیته با دین ناسازگار است.

در این دیدگاه روشن فکر را وارث اومانیسم و عصر روشنگری می‌دانند زیرا از عصر رنسانس با عصر روشنگری جدایی فزاینده علایق دینی از علایق دنیوی به وجود آمده و سکولاریسم را می‌توان تلاش روشن فکرها در این برهه از زمان دانست، یعنی در این زمان روشن فکر و متفکر غربی سنت و دین را به چالش طلبیده و در جهت افسون‌زدایی به گفته ماکس وبر گام برداشته‌اند. روشن فکر امروزی بر اساس شعار کانتی «دلیر باش در دانستن» (Sapere aude) یعنی سخن هوراس (۶۵ ق.م. ۸ ق.م) شاعر و ادیب رومی و «می‌خواهم بدانم» فیخته، به جنگ سنت می‌رود. برای او دیگر حقیقت به‌طور مطلق بر اساس تعالیم کلیسایی جلوه گر نمی‌شود بلکه به راه‌های مختلفی برای وصول به حقیقت قائل می‌شود؛ حقیقت دیگر ایمان نیست بلکه به مثابه عقیده‌ای (Doxa) است که با دیگر عقاید در برخورد است.<sup>۱۹</sup>

روشن فکر امروزی بر اساس مقاله «روشنگری چیست؟» کانت، روشنگری را خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود می‌داند. او در صدد آن است که خود را از هدایت غیر رهایی بخشد، به دنبال قیم و ولی نیست و هدف اصلی او پرورش و تربیت انسانی است که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد.

در ابتدا باید متذکر شد که اگر بخواهیم عصر روشنگری را عصر دشمنی و عناد و انکار دین بدانیم، شاید قضاوت شتاب‌زده‌ای را اتخاذ کرده‌ایم. اگر به ظاهر قضیه بنگریم، قطعاً عصر روشنگری را جنبشی می‌دانیم که روز به روز در راه کفر و الحاد پیش‌تر رفته اما اگر با انصاف باشیم، آن را رهای از خرافات مذهبی و سلطه کلیسا می‌دانیم. سرآمد ملحدان در این عصر ولتر است که ادعا می‌کند مبارزه‌اش نه با ایمان بلکه با خرافات، نه با

## فیلسوفان عصر روشنگری خواستار پیرایش دین از جهل و خرافات و بازسازی عقلانی دین بودند

دین بلکه با کلیسا است. اما نسل بعدی که ولتر را رهبر معنوی خود می‌شناخت، دیگر به این تمایز توجهی نداشت.<sup>۲۰</sup>

کاسیرر یکی از صاحب‌نظران در زمینه عصر روشنگری نیز چنین می‌گوید:

«اما به رغم چنین اعلامیه‌هایی که پیشاهنگان و سخن‌گویان جنبش روشنگری صادر کرده‌اند، به دشوار می‌توان روشنگری را عرصی اساساً غیرمذهبی و دشمن دین به شمار آورد... قوی‌ترین انگیزه فکری روشنگری و نیروی عقلانی واقعی آن در جهت مردود شمردن ایمان نیست بلکه در ایده‌آلی نو از اعتقاد که روشنگری ادعا می‌کند و نیز در فرمی جدید از دین که در روشنگری تجلی می‌یابد قرار داد. بر عصر روشنگری احساس خلاق واقعی و ایمانی بی‌چون و چرا به بازسازی و بازآفرینی جهان حاکم است و درست در همین زمان اصلاح جهان را نیز از دین انتظار دارند. همه مخالفت‌های ظاهری این عصر با دین نباید ما را از دیدن واقعیت غافل کند که تمام مسایل عقلی با مسایل دینی در می‌آمیزند و مسایل عقلی عمیق‌ترین الهام خود را از مسایل دینی الهام می‌گیرند.»<sup>۲۱</sup>

کاسیرر نیز اظهار می‌دارد که در عصر روشنگری بیش‌تر مبارزه ولتر با خرافات و کلیسا بود نه با دین. وقتی ولتر می‌گوید «این مایه بدنامی را نابود کنیم» منظورش بیش‌تر جهل و خرافات و مذهب دروغین کلیسا بوده اما نسل پس از ولتر این تمایزات را واقعی نگذاشت.<sup>۲۲</sup> زیرا ولتر می‌گفت: «پوچ‌ترین، تحقیرآمیزترین، متناقض‌ترین و کشنده‌ترین نوع استبداد برای سرشت آدمی‌زاد از آن کشتیشان است. در میان سلطه کشتیشان، سلطه کشتیشان مسیحی بی‌گفت و گو جنایت‌آمیزترین آن‌هاست.»<sup>۲۳</sup> گرچه ولتر پس از واقعه زلزله لیسبون از Deism هم روی برتافت و دل به الحاد سپرد اما همین ولتر همواره به این پرسش می‌اندیشید که اگر چنین خدایی (ضامن عدالت و اخلاق) از انسان گرفته شود، به چه دلیل انسان‌ها باید از رذالت و بدی دوری جویند هنگامی که به‌خاطر گناهانشان مجازات نخواهند شد؟ دلیل گفته طعنه‌آمیز او مبنی بر این که «اگر خدا وجود ندارد باید او را ابداع کنیم» همین بود.<sup>۲۴</sup>

به همین دلیل بود که دیوید هیوم، فیلسوف شکاک اسکاتلندی، بر این باور بود که چنین امری بسیار غیرمحمول است که نظم موجود در عالم به‌طور تصادفی و در پی حرکت پیش‌آمدی اتم‌ها پدید آمده باشد. او اذعان می‌داشت که چنین چیزی همان‌قدر محتمل است که یک شامپانزه با فشار انگشت روی حروف ماشین تحریر آثار شکسپیر را خلق کند.<sup>۲۵</sup>

به نظر می‌رسد که در عصر روشنگری اگر مبارزه‌ای با عقاید دینی بوده، بیش‌تر در جهت مذهب ساخته و پرداخته کلیسا است تا اصل دین. فیلسوفان عصر روشنگری خواستار پیرایش دین از جهل و خرافات و بازسازی عقلانی دین بودند البته این رویکرد خصمانه بیش‌تر در فرانسه اتفاق افتاد.

شاید بتوان دلیل این امر را مذهب کاتولیک دانست. در انگلستان به خاطر جدایی از کلیسای کاتولیک و در آلمان به‌دلیل فرماسیون مذهبی چنین برخورد تندی با دین انجام نشد. از این روست که کاسیرر معتقد است رویکرد خصمانه و شکاکانه بیش‌تر در روشنگری فرانسوی آشکار شد و در روشنگری انگلیسی و آلمانی چنین رویکردی وجود نداشت و هدف اصلی فلسفه روشنگری، به‌ویژه شاخه آلمانی آن امحای دین نبود بلکه بیش‌تر عمق بخشیدن به دین مطمح نظر بود.<sup>۲۶</sup> آنچه بیش‌تر با آن مبارزه می‌شد، ایمان کورکورانه بود نه خود ایمان. آیا ایمان بدون عقل و آگاهی ممکن نیست به تعبد کورکورانه برسد؟ آیا ایمان و احساسات و عواطف عاری از عقل نمی‌تواند به سوی فاشیسم و نازیسم رود؟ همان‌طور که در قرن بیستم چنین اتفاقی افتاد. در عصر روشنگری بیش‌تر مخالفت با دین و ایمان نبود بلکه مخالفت با دین‌داری و ایمان کورکورانه بود از دین‌دار می‌خواستند که به‌طور مستقل بیندیشد این استقلال‌اندیشی مانع از دین‌داری نیست بلکه از ویژگی یک «شخصیت سالم» است که بعداً به آن می‌پردازیم.

کانت را اغلب بالاتفاق فیلسوف تمام‌عیار عصر روشنگری می‌دانند. آیا تعلق به دین نداشت؟ کانت معتقد بود که اگر غایت دین صرف پرستش خدا باشد و اصلاح اخلاقی در آن مغفول واقع شود، انسان گرفتار اغوای دینی یا دین دروغین شده است و دین حقیقی جز کوشش برای اصلاح اخلاق چیز دیگری نیست. اصلاح امور زندگی جز به جهد و سعی عقلانی خودش به نحو دیگری امکان‌پذیر نیست. اعتقاد به رحمت برای فرار از کوشش فردی یکی از موارد اغوا و فریب دینی است. احاطه خداوند در زندگی انسان شأن الهی و آسمانی دارد اما در هر حال دخالت الوهیت در زندگی ما جز از طریق عقل که در هر یک از ما نهفته است، ممکن نیست. هر

## به نظر می‌رسد که در عصر روشنگری اگر مبارزه‌ای با عقاید دینی بوده، بیش‌تر در جهت مذهب ساخته و پرداخته کلیسا است تا اصل دین

آزار دگراندیشان و متفاوت‌اندیشان در آن عصر با تعالیم مسیح موافقت داشت؟

در تاریخ بشر همیشه اعمال و رفتار متعصبانه دین‌داران باعث بدنامی دین شده، به طوری که بسیاری اعمال و رفتار آنان را ملاک و حقیقت دین پنداشته‌اند. دین‌داران طرز تلقی و فهم خویش از دین را به مثابه حقیقت جاودانی پنداشته‌اند و بنای دشمنی و خصومت را آغاز کرده‌اند و هر کسی فهم خویش را بهترین درک از دین دانسته و در طرد و نفی دیگر فهم‌ها برخاسته است. آیا واقعاً چنین است؟ آیا همه انسان‌ها در برخورد با هر پدیده‌ای درک یک‌سان و همسان دارند؟

از این روست که لسینگ (۸۱-۱۷۲۹) در خصوص کسانی که می‌پندارند حقیقت محض در انحصار آن‌هاست می‌گوید:

«ارزش آن کسی که می‌کوشد «غیر حقیقت» را خوش‌باورانه به گمان این‌که «حقیقت» است با پاکدلی و فروتنی برکسی بنشانند، بسیار بیش‌تر از کسی است که با خام‌داوری و زشت‌نام کردن مخالفان خود و به شیوه‌ای مبتذل از «حقیقت» ناب دفاع می‌کند. ارزش آدمی به این نیست که حقیقت را فرا چنگ آورده است و یا گمان می‌برد که آورده است بلکه ارزش او به تلاش خستگی‌ناپذیر و صمیمانه‌ای است که برای دست یافتن و رسیدن حقیقت می‌کند... تملک و دارندگی، سکون می‌آورد و کاهلی و غرور... بارالهی! انگیزش جست‌وجوی حقیقت را به بنده خود ببخشای، زیرا حقیقت ناب تنها در اختیار وجود کبریایی توست و بس.»<sup>۲۰</sup>

بر اساس همین نظر لسینگ است که در طول تاریخ بشر همیشه در عرضه دین‌داری و بی‌دینی لکه‌های ننگی بر دامان تاریخ وجود دارد زیرا به عنوان مثال سقراط را در آن‌ها به جرم بی‌دینی جام شوکران می‌دهند. آیا سقراط که معتقد به بقای روح و ناجی اخلاق به ورطه نسبیّت و هرج و مرج بود، بی‌دین بود؟ حلاج را به جرم کفر و الحاد بر سردار می‌کنند. آیا حلاج دین‌دار تر بود یا آنان؟ چنین است داستان حافظ و مولوی و... در عصر خویش، چون

گونه اعتقاد به اصلاح امور انسانی از جانب خداوند بدون سعی و کوشش خود انسان تعصب و خرافات است.<sup>۲۷</sup> به همین جهت است که کانت معتقد است: «اصلاح اخلاقی انسان مستلزم وقوع یک انقلاب اساسی در شخصیت و روحیه اوست، یعنی انقلاب در شیوه تفکر و نحوه ارزش‌گذاری او در امور زندگی و با صرف اصلاح خلق و خو بهبود اخلاقی حاصل نمی‌شود.»<sup>۲۸</sup>

کانت می‌خواست راه ایمان را هموار کند اما با گشودن راه معرفت و شناخت، زیرا او در صدد یافتن راهی به سوی ایمان عقلانی بود که از جهل و خرافات مصون بماند. از این روست که شاید چنین تصور شود که کانت دین را به اخلاق فروکاسته اما اگر بیش‌تر تأمل کنیم، شاید بتوان گفت که او خواستار چنین امری نبوده، بلکه می‌خواست مقام و موقف دین را از حالت کورکورانه اعتلا بخشد، چنان‌که می‌گوید: «بدون دین تعهد بدون انگیزه است دین شرایطی را فراهم می‌کند که بر اساس آن به نیروی تعهدآور قوانین می‌توان اندیشید.»<sup>۲۹</sup>

با توجه به آن‌چه ذکر شده، قضاوت درباره ناسازگاری دین و مدرنیته تا حدی مشکل به نظر می‌آید و سیاه و سفید دیدن قضیه نه تنها ساده‌اندیشانه است بلکه راه و رسم روشن‌فکرانه هم نیست زیرا روشن‌فکر نمی‌تواند به امور سیاه و سفید بنگرد. از این گذشته اگر بخواهیم طبق روش ماکس وبر در علوم اجتماعی به این امر بنگریم باید روش تفهمی (Verstehen) را اتخاذ کنیم، یعنی باید با فیلسوف عصر روشنگری به مثابه کنشگران اجتماعی همدلی کنیم و خود را در وضعیت آنان از لحاظ وضعیت مذهبی آن دوران بگذاریم تا بتوانیم علت مخالفت و برخورد خصمانه با دین را دریابیم.

باید دید اگر دین در عصر روشنگری مورد حمله قرار می‌گیرد، چگونه دینی است و همان‌طور که قبلاً گفته شد، دین در آن زمان حقیقت دین نبود بلکه خرافات و جهل بود. آیا حقیقت دیانت مسیح در آن زمان اجرا می‌شد، آیا در قرون وسطا که عصر دین نامیده می‌شود، همه تدین حقیقی داشتند؟ آیا شالوده اساسی دیانت مسیح، یعنی محبت و برابری در آن عصر اعمال می‌شد؟ آیا شکنجه و



اگر بخواهیم روشن‌فکری را به معنای خاص آن، یعنی مفهوم مدرن آن، در نظر بگیریم، بیش‌تر منظور از روشن‌فکری تقابل دو نظام اعتقادی در میان است و در این نگرش باید ابتدا تکلیف‌سازگاری یا ناسازگاری دین با مدرنیته در تقسیم‌بندی روشن‌فکر دینی و غیردینی روشن شود

می‌توان گفت که تنگ‌نظری و انحصارطلبی حقیقت شامل هر انسانی می‌شود و این موضوع، یعنی وقوف بر محدودیت انسان و پیچیدگی جهان حقیقت، لازمه روشن‌فکری است و هر کسی واجد این شرایط نباشد، بالطبع از جرگه خارج می‌شود. به همین دلیل، روشن‌فکری به مفهوم عام آن همیشه در تاریخ بشر بوده چنان‌که ویلیام جیمز فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی که به تفاوت انسان‌ها از نظر روانی می‌پردازد می‌گوید: «انسان‌ها در رابطه با موضعشان با «حقیقت» از یک‌دیگر متمایز می‌شوند در یک گروه به لحاظ روانی جست و جوی «حقیقت» و در گروه دیگر پرهیز از «خطا» حاکم است، گروه دوم هر کوششی را در جهت گشودن افق‌های جدید کفر و الحاد خوانده و تخطئه و تکفیر را پیشه می‌کنند»<sup>۳۲</sup> از این‌روست لارروف (Larrov) درباره روشن‌فکرها چنین می‌گوید: «بیش‌تر بشر تنها ناشی از وجود افرادی است که به صورت انتقادآمیزی تفکر می‌کنند»<sup>۳۳</sup>

همان‌طور که قبلاً گفته شد، اگر بخواهیم روشن‌فکری را به معنای خاص آن، یعنی مفهوم مدرن آن، در نظر بگیریم، بیش‌تر منظور از روشن‌فکری تقابل دو نظام اعتقادی در میان است و در این نگرش باید ابتدا تکلیف‌سازگاری یا ناسازگاری دین با مدرنیته در تقسیم‌بندی روشن‌فکر دینی و غیردینی روشن شود. اما اگر بخواهیم روشن‌فکری را به مفهوم عام در نظر بگیریم، این امر از ابتدای تاریخ مصداق دارد و همان‌طور که جیمز و لارروف مطرح می‌کنند یک ویژگی شخصیتی است. پس مستقل اندیشیدن، تفکر انتقادی و نحوه مواجهه با حقیقت و نقد سنت حاکم بر جامعه از ویژگی‌های شخصیت است و ربطی به نظام اعتقادی خاص ندارد. حال که بحث به این‌جا کشید باید اذعان داشت که بحث روشن‌فکری و تقسیم‌بندی‌های متفاوت آن به‌ویژه در ایران تا حدی نارواست. اولاً تقسیم‌بندی به‌صورت حق و باطل و سیاه و سفید در شأن و مقام روشن‌فکر نیست، ثانیاً آنچه که از مفهوم روشن‌فکر به ذهن بیش‌تر متبادر می‌شود یک شخصیت با ویژگی‌های خاص است که در بحث بعدی به این امر می‌پردازیم.

آن‌ان هم در عصر خویش کافر ملحد محسوب می‌شدند اما حال ما آن‌ان را دین‌داران حقیقی قلمداد می‌کنیم. به قول لسینگ توهم انحصارطلبی حقیقت چنین مضراتی در برخواهد داشت. البته این مهم فقط مختص دین‌داران نیست بلکه مارکسیست‌ها و پوزیتیویست‌ها نیز به چنین دامی گرفتار شدند. این امر ناشی از همان توهم در آغوش گرفتن حقیقت ناب است. البته منظور این نیست که حقیقت در جهان نیست بلکه مقصود این است که در مواجهه با حقیقت، انسان به سبب محدودیت خاص خود و پیچیدگی جهان و امر حقیقت فهمش نسبی است. شاید بتوانیم در اینجا با هانس کونگ (Hans Kung) هم‌صدا شویم که طبق نظر توماس کوزون در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» همان‌طور که پارادایم‌های بطلمیوس کپرنیکی، نیوتنی و اینشتنی داریم، در دین نیز پارادایم‌ها و طرز تلقی‌ها از دین تغییرپذیرند. چنان‌که هانس کونگ در کتاب «الهیات برای هزاره سوم» می‌نویسد:

«در الهیات هم مانند علوم طبیعی وقوف بر یک بحران فزاینده معمولاً نقطه عطفی است برای تغییری محوری در مفروضات اساسی‌ای که سابق بر آن معتبر بودند و عاقبت زمینه‌ای برای یک پارادایم یا الگوی تفسیری جدید ایجاد می‌کنند. آن‌جا که روش‌ها و قواعد موجود ناموفق‌اند، به جست و جو برای یافتن روش‌ها و قواعد جدید می‌انجامند. خلاصه آن‌که پارادایم یا الگوی تفسیری به همراه کل مجموعه پیچیده روش‌های متفاوت حوزه‌های تحقیق و راه حل‌های بی‌حاصلی که تاکنون بر متالهای شناخته شده است، دست‌خوش تغییر و دگرگونی می‌شود... اکنون چیزهایی بسیار به ادراک در می‌آیند که قبل از این به آن‌ها توجه نمی‌شد و چیزهایی هم نادیده انگاشته می‌شوند که قبلاً در معرض دید و توجه بوده‌اند. باری روایتی نو از انسان، جهان و خدا در قلمرو تحقیق و تفکر الهیاتی رواج پیدا می‌کند و کل و جزئیاتش در روشنایی متفاوتی ظاهر می‌شوند»<sup>۳۴</sup>

پس در بحث مواجهه با حقیقت فارغ از ارزیابی نظام اعتقادی‌های مختلف در تاریخ اندیشه و تفکر بشر

## روشن فکر و شخصیت سالم

در این قسمت در صدد آنیم که موضوع روشن فکری را با شخصیت سالم از نظر روان‌شناسی به‌ویژه روان‌شناسان انسان‌گرا، مورد بررسی قرار دهیم زیرا فرض را بر این قرار گذاشتیم که روشن فکری یک ویژگی شخصیت است که او را از دیگران متمایز می‌کند و این مفهوم چون به‌طور عام در نظر گرفته شود، داستانی شورانگیز و دلکش به قدمت تاریخ بشر دارد که اسطوره آن سقراط در عهد باستان است که با سنت حاکم بر یونان جنگید و به‌خاطر حقیقت، جام زهر را چون شهد نوشید. البته در این طرز تلقی پیامبران، متفکران و بسیاری دیگر انسان‌ها با همان ویژگی که جیمز مطرح می‌کند با سنت مسلط بر جامعه خود به مبارزه برخاستند و برای رساندن انسان‌ها به وضعیت مطلوب نسبت به وضعیت موجود حتی جان خود را فدا نمودند.

حال که روشن فکری را یک نوع شخصیت خاص تلقی کرده‌ایم باید به کنکاش بپردازیم که این ویژگی چیست و چه رابطه‌ای با «شخصیت سالم» از نظر روان‌شناسان انسان‌گرا دارد. به همین منظور ابتدا به معرفی سه مکتب مهم روان‌شناسی می‌پردازیم، یعنی مکتب فروید، رفتارگرایی و انسان‌گرایی و در این قسمت باید تفاوت مکتب انسان‌گرایی را با دو مکتب دیگر مورد بررسی قرار دهیم.

در روان‌شناسی همیشه از سه جریان فکری مهم در عرصه مکاتب روان‌شناسی یاد می‌شود:

۱. مکتب پسیکودینامیک فروید

۲. رفتارگرایی واتسون، اسکینر

۳. روان‌شناسی انسان‌گرا

در مکتب فروید، نگاه به انسان قدری بدبینانه است و انسان موجودی است اسیر ناخودآگاه، فروید در مطالعه خود به انسان‌های بیمار پرداخت و کانون توجهش رفتار روان‌نژند (Neurosis) و روان‌پریش (Psychotic) بوده. او در صدد بود با بازیابی ناخودآگاه فرد او را از سطح ناهنجار به بهنجار برساند. البته باید اذعان داشت که مفهوم «ناخودآگاه» پیش از او شوپنهاور و نیچه مطرح کرده بودند اما فروید این مفهوم را به‌طور سیستماتیک در نظریه خود سامان داد. در هر صورت، بر اساس نظریه فروید، انسان فردی مجبور و اسیر ناخودآگاه که امیال سرکوب‌شده خود را از دوران کودکی به ناخودآگاه خویش انتقال داده و اعمال و رفتار او بر اساس این ناخودآگاه که او از آن واقف نیست انجام می‌شود زیرا فروید ذهن انسان را به کوه یخی تشبیه می‌کرد که قسمت اعظم آن (یعنی ناخودآگاه) در درون آب قرار داشت.

پس از فروید بسیاری از روان‌شناسان نظریه فروید را از نظر علمی ناکارآمد تلقی کردند و خواستار علمی شدن

روان‌شناسی شدند. به همین منظور تنها رفتار مشاهده‌پذیر و عینی را قابل اعتنا و درخور علم روان‌شناسی دانستند. این مکتب توسط کسانانی چون واتسون و اسکینر پایه‌ریزی شد و رفتارگرایی (Behaviorism) نام گرفت. در مکتب رفتارگرایی فرض اساسی این است که انسان را مانند فروید مجبور می‌دانند اما این بار این جبر از سوی محیط بر انسان تحمیل می‌شود. تمام تلاش و اهتمام اسکینر در کتاب «فراسوی آزادی و شأن» این بود که انسان فاقد اختیار است و اسیر محیط اجتماعی و فرهنگی خود می‌باشد.<sup>۳۳</sup> اندیشه اسکینر به روایتی دیگر همان اصالت جامعه دورگیمی بود.

اما مکتب سوم، یعنی مکتب انسان‌گرایی در روان‌شناسی در قرن بیستم به انتقاد از هر دو مکتب روان‌کاوی و رفتارگرایی پرداخت و نگرش آن‌ها را نسبت به انسان محدود دانست. در این مکتب نگرش‌های بدبینانه فرویدی (اسیر ناخودآگاه بودن) و رفتارگرایان (اسیر محیط بودن) هر دو اعلام شد و نگاه خوش‌بینانه‌ای از او ارائه شد که می‌تواند در جهت شکوفایی هر چه بیشتر خود تلاش کند. به عبارتی دیگر، در این مکتب بر این باورند که فروید تمام تلاشش برای رساندن فرد ناهنجار به بهنجار است و رفتارگرایان بیشتر تر می‌خواهند فرد را با محیط و سطح بهنجار سازگار کنند اما تعریف و هدف این مکتب بیشتر تر این بود که روان‌شناسی باید در جهت رشد و تعالی گام بردارد و انسان را از سطح بهنجار به «سالم» برساند. شایان ذکر است که در نظر این مکتب بهنجار سالم تلقی نمی‌شود بلکه بهنجار کسی است که با هنجارهای جامعه‌اش سازگاری دارد. حال کارکرد این هنجارها هر چه باشد تفاوتی برایش ندارد اما سالم کسی است که اولاً مختار و آزاد است و اسیر محیط و ناخودآگاه نیست ثانیاً فقط سازگاری با هنجارهای اجتماع او را قانع نمی‌کند بلکه طالب رشد و کمال خود می‌باشد، پس در این نگرش افراد سالم کسانی هستند که در زندگی خویش آگاهانه رفتار می‌کنند و اسیر ناخودآگاه و محیط نیستند.

درباره ناهنجار، بهنجار و سالم شاید قدری توضیح بیشتر تر لازم باشد. باید متذکر شد که منظور از ناهنجار

بیش تر از انسان‌گرایی باز پیروی می‌کند تا انسان‌گرایی بسته، گرچه بسیاری او را ملحد می‌دانند اما برخی نیز با توجه به تفکر دوره متأخر او که جنبه عرفانی و شاعرانه دارد، او را ملحد نمی‌دانند.<sup>۲۵</sup>

محور اصلی فلسفه هایدگر، پرسش از معنای هستی است یعنی همان پرسش دیرینه‌ای که فلسفه یونان را به حرکت در آورد اما او بر آن است که این پرسش اساسی به فراموشی سپرده و دو هزار سال فلسفه غربی را زیر سؤال می‌برد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که هایدگر معتقد است که انسان با دیگر موجودات تفاوت دارد و تنها موجودی که معنای هستی برایش مهم است، اوست. بقیه موجودات مثل گیاه و سنگ و... در نهایت آن چیزی که قرار است بشوند، مشخص است اما انسان به دلیل اختیار و آزادی معلوم نیست چه راهی را برگزیند. به تعبیری دیگر، انسان می‌تواند به جایی رسد که نور خدا ببیند یا این‌که چنان در رذایل و صفات شیطانی غرق شود که حتی از حیوان پست‌تر شود.

هایدگر با توجه این ویژگی انسان و تمایزش با دیگر موجودات و اجتناب از تعریف خاصی برای انسان و پرهیز از قائل شدن به ماهیت خاصی برای انسان، موجود انسانی را دازاین (Dasein) یا «وجود حاضر» می‌نامد. دازاین دیگر موجودی در میان موجودات نیست بلکه تمایزش با دیگر موجودات این است که وجود برای او مسأله است. از این رو دازاین امکان «خود» است و می‌تواند با توجه به هستی‌اش خود را انتخاب کند و خود

کسی است که در درون با خودش و در برون با محیط اجتماعی در تعادل نیست اما بهنجار کسی است که با بیرون یعنی محیط اجتماعی به خوبی در تعادل است. اما در درون با خودش سازگار نیست اما شخصیت سالم در وهله اول با خودش در تعادل است. با بیرون (محیط اجتماعی) ممکن است در تعادل باشد یا نباشد. شاید به همین منظور است که در بسیاری از جوامع و در طول تاریخ نوابغ، سنت‌شکنان و روشن‌فکرها در زمره ناهنجار قرار می‌گرفتند. البته باید متذکر شد که مفهوم تعادل در شخصیت سالم بار مثبت دارد اما در شخصیت بهنجار بار منفی دارد، زیرا تعادل در شخصیت بهنجار یعنی هم‌نوایی و انفعال در برابر دیگران و جامعه است. در بحث بعدی به این مورد بیش‌تر می‌پردازیم.

از آنجایی که بن‌مایه فلسفی بیش‌تر نظریه‌های روان‌شناسی انسان‌گرا، متأثر از فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی و پدیدارشناسی است، نگاهی به مفهوم وجود اصیل و وجود غیراصیل که مورد توجه اگزیستانسیالیست‌ها، به‌ویژه، هایدگر می‌باشد، نظری می‌افکنیم.

هایدگر را یکی از بانفوذترین فلاسفه قرن بیستم می‌دانند، چنان‌که متفکران بزرگی چون سارتر، مریلوپوتی، بولتمان، پل تیلیش، فوکو، دریدا، گادامر و... متأثر از او می‌باشند. در خصوص فلسفه هایدگر اظهار نظرهای موافق و مخالف بسیاری مطرح شده که در این بحث وارد نمی‌شویم. اگزیستانسیالیسم را نوعی انسان‌گرایی می‌دانند. راجر شین (R. shin) تمایزی را بین دو نوع انسان‌گرایی قائل می‌شود و طبق تمایز او می‌توان فیلسوفان اگزیستانسیالیست را در دو گروه جای داد. او معتقد است که انسان‌گرایی دو نوع است؛ انسان‌گرایی باز و انسان‌گرایی بسته. مقصود از انسان‌گرایی باز اکتساب ارزش‌های انسانی در جهان است اما انسان‌گرایی بسته انسان را یگانه خالق معنا و ارزش در جهان می‌داند که البته این نوع انسان‌گرایی به بی‌ایمانی منتهی می‌شود که سارتر به آن معتقد است و می‌گوید که فلسفه اگزیستانسیالیسم نوعی بی‌ایمانی است. البته هایدگر



## محور اصلی فلسفه هایدگر، پرسش از معنای هستی است یعنی همان پرسش دیرینه‌ای که فلسفه یونان را به حرکت در آورد

زندگی مصرفی کنونی می‌باشد. مثلاً صنعت فرهنگ‌سازی (مکتب فرانکفورت)، شیء گشتگی (لوکاچ) غلبه بر خود بیگانگی (مارکس)، همه برای نقد جوامع مدرن می‌باشد. با توجه به همین نقدهاست که اگزیستانسیالیست‌ها انسان را از هم‌شکلی و میان‌مایگی بر حذر می‌دارند و خواستار انسانی خودآگاه، مسئول می‌باشند. البته باید متذکر شد این موضوع، بحث تازه‌ای نیست و مختص مدرنیته نمی‌باشد، زیرا از آغاز خلقت دغدغه اصلی تمام انبیا، متفکران و روشن‌فکرها همین مسأله بوده است. مشکل اصلی در همان مفهوم روزمرگی است که انسان را برای «تحقق خود» غافل می‌کند، زیرا همه انسان‌ها از فطرت اول به سوی فطرت ثانی نمی‌روند و در همان فطرت اول خود دل‌مشغول‌اند. به همین دلیل بود که سقراط در یونان باستان بانگ برمی‌آورد که «خود را بشناس». این خودشناسی را انسان‌هایی را که در فطرت اول هستند انجام نمی‌دهند زیرا به قدری در روزمرگی غرق‌اند که اصلاً مجالی برای تفکر و اندیشه و خودشناسی باقی نمی‌ماند.

البته شایان ذکر است که مقصود این فلاسفه اگزیستانسیالیست از وجود اصیل، پرهیز و دوری جستن از دیگران نیست بلکه منظور بیش‌تر آگاهانه رفتار کردن فرد است و پرهیز از شیء شدن می‌باشد، زیرا ملحد ظاهری چون سارتر مسئولیت نیکیبختی دیگران را نیز می‌پذیرد و بر آن است که من در انجام دادن انتخاب‌هایم تنها با خودم عهد و پیمان نمی‌بندم بلکه با همه نوع بشر عهد می‌بندم. به نظر نگارنده چنین فردی را نمی‌توان ملحد دانست گرچه ادعای الحاد دارد اما در عمل ملحد تلقی نمی‌شود. هایدگر می‌گوید نه تنها دیگران مهم هستند بلکه رابطه با دیگران باید اصیل باشد. هنگامی رابطه اصیل است که دیگری همچون «ابزار» یا شیء برای ما تلقی نشوند و یا مارتین بوبر رابطه اصیل را من - تو می‌نامد و غیراصیل را من - آن. البته این موضوع روایتی از همان نظر کانت مبتنی بر کرامت انسان در عقل عملی است.

همان‌طور که قبلاً مطرح شده وجود اصیل داشتن

را متحقق سازد و یا می‌تواند خود را رها کند و زندگی منفعلانه را اتخاذ نماید و هرگز به تحقق خود موفق نشود، پس فهم وجود ویژگی مشخص و اساسی دازاین است و دازاین خود مؤسس (Self Constituting) است. به همین جهت او دازاین‌ها را به دو گروه تقسیم می‌کند، یعنی آن‌هایی که «اصیل» هستند و به تحقق خود همت می‌گذارند و آن‌ها که غیراصیل هستند. غیراصیل به این معنی است که فرد تسلیم قواعد جمعی است و هم‌شکلی و میان‌مایگی را برمی‌گزیند.

توصیف روزمرگی (Everydayness) در کتاب وجود و زمان، زندگی غیراصیل دازاین را بهتر آشکار می‌کند، زیرا اصیل به معنای مالک بودن (Own) است و غیراصیل زندگی ای است که نامملوک است (Un-Owned) است.<sup>۳۶</sup> تحقق خود، موضوعی است که اکثر فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر آن صحنه گذارده‌اند. اغلب این متفکران برای «تحقق خود» بیرون آمدن از سلطه افکار دیگران را لازم دانسته‌اند و این امر را برای این‌که فرد خودش شود اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. چنان‌که سارتر می‌گوید دوزخ، حضور دیگران است و یا کیرکگارد (Kierkegard) از دیگران «انبوه» یاد می‌کند و می‌گوید به خاطر رابطه با خداست که دیگری باید مانعی بر سز راه تلقی شود.<sup>۳۷</sup> هایدگر نیز می‌گوید همه کس دیگری است و هیچ کس خودش نیست و وسوسه دازاین به حل شدن در «کسان (The they)» نشان سقوط و نااصیلی است زیرا گرایش دازاین به مسائل پیش‌افتاده زندگی هر روزی او را از رسیدن به وجود اصل باز می‌دارد و ساده‌ترین راه، حل شدن در دیگران است چون تأمل و خودآگاهی جهدی بلیغ را می‌طلبد و دازاین غیراصیل اسباب سقوط خود را فراهم می‌کند. به‌طور کلی، هایدگر در دوره فعالیت فکری خویش چنین نتیجه می‌گیرد که عصر مدرن عصر سقوط است و انسان مدرن انسان سقوط کرده‌ای است.<sup>۳۸</sup>

مطالبی که اگزیستانسیالیست‌ها بیش‌تر بر روی آن تأکید می‌کنند با توجه به همین گفته هایدگر مبتنی بر سقوط انسان مدرن نیز می‌باشد. همچنین نقدهایی که بسیاری بر مدرنیته دارند با توجه به همین توده‌ای شدن و

## الگوهای پیشنهادی روان‌شناسان انسان‌گرا در جهت الگوی شخصیت سالم یا روان‌شناسی کمال می‌باشد که همان مفهوم وجود اصیل را به نحوی عملی‌تر به بحث گذاشته‌اند

بحث «وجود اصیل» همان‌طور که ذکر شد، موضوعی است که از دیرباز، ادیان، عرفا و فلاسفه هر کدام به نحوی به آن پرداخته‌اند و گام نخست در این را همان «خود را بشناس» سقراط و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌باشد. از آن‌جایی که این موضوع یعنی خودشناسی تلاش بی‌خد و حصری را از فرد می‌طلبد، امروزه در روان‌شناسی به‌ویژه در روان‌شناسی انسان‌گرا به نحو بارزی مورد بحث قرار گرفته است.

الگوهای پیشنهادی روان‌شناسان انسان‌گرا در جهت الگوی شخصیت سالم یا روان‌شناسی کمال می‌باشد که همان مفهوم وجود اصیل را به نحوی عملی‌تر به بحث گذاشته‌اند. نظریه‌های روان‌شناسان انسان‌گرا درباره شخصیت سالم بسیار متنوع و زیاد هستند و هر کدام به نحوی الگویی از شخصیت سالم را ارائه داده‌اند. به عنوان مثال: آلپورت (G. Allport) با انسان بالغ (The mature person) راجرز (C. Rogers) با انسان با کنش کامل (Fully Functioning person) اریک فروم (E. From) با انسان بارور (Productive Person) مازلو (Maslow) با انسان خواستار تحقق خود (The self-actualizing person) یونگ (C. Jung) با خویش‌یافتگی یا خودشکوفایی (Self hood or Self actualization) فرانکل (V. Frankel) با انسان از خود فرارونده (The Self transcendent person) به طریقی به تبیین و توصیف مفهوم شخصیت سالم طبق الگوی خود پرداخته‌اند. بررسی جزئیات نظریه‌های هر کدام در اینجا امکان‌پذیر نیست به همین جهت، آن‌چه را که بین آنان مشترک است را مدنظر قرار می‌دهیم.

نکته‌ای را که می‌توان گفت همه آنان بر آن اتفاق نظر دارند این است که افراد سالم افرادی هستند که اختیار دارند خودآگاه‌اند، اسیر ناخودآگاه و محیط به‌طور متضلاته نیستند. در این میان شاید کسی مانند یونگ ناخودآگاه را بر خلاف دیگران تأکید می‌کند اما او نیز معتقد است که ناخودآگاه نباید بر خودآگاه تسلط یابد. همگی برآنند که افراد سالم چون آگاهانه عمل می‌کنند، در نتیجه، از ضعف و توانایی خود آگاهند؛ تظاهر و دورویی نمی‌کنند و به

مورد نظر هایدگر و دیگران از ابتدای تاریخ بشر مطرح بوده و هست و خواهد بود. ادیان و بسیاری از مکاتب فلسفی نیز از ابتدا به بشریت این‌گونه پند می‌داده‌اند که «بشو آن‌چه هستی». <sup>۳۹</sup> البته پند آن‌ها چه ادیان و چه مکاتب مختلف فلسفی جهت مشخصی را در بردارد، یعنی غایت و طرح و نقشه‌ای برای حرکت به سوی آن منظور می‌شود اما برای برخی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست که ماهیت مشخصی برای انسان قائل نیستند، کار تا حدی مشکل، حتی تناقض‌آمیز به نظر می‌آید، زیرا وجود اصیل، قطب‌نمایی برای تحقق خود ندارد. به عنوان مثال کسی که خواستار «تحقق خود» باشد و بخواهد گفته سارتر مبنی بر «تو آزادی، پس انتخاب کن» به عبارت دیگر، اختراع کن زیرا هیچ قاعده‌ای اخلاقی کلی نمی‌تواند به تو نشان دهد که تو باید این کار را بکنی، هیچ نشانه‌ای در عالم به تو لطف ندارد» را سر لوحه اقدامات خویش قرار دهد؛ آیا فرد معلق و رها شده‌ای در این عالم نمی‌شود؟

آیا این رهنمود ما را به نسبت محض نمی‌کشاند؟ آیا به قول داستایوسکی دیگر هر کاری مجاز نیست چون خدایی نیست؟ هنگامی که سارتر خود را نسبت به دیگران مسئول و متعهد می‌داند و با همه نوع بشر عهد و میثاق می‌بندد، آیا فردگرایی و نسبی‌گرایی محض او متناقض با گفته او نیست؟ البته این هرج و مرج را هیچ فیلسوف اگزیستانسیالیستی حتی سارتر و کامو هم تعلیم نداده‌اند، اگرچه نخواسته‌اند که بپذیرند. اگر به زعم کامو (Kamo) دنیا سراسر پوچ و عبث باشد، دیگر اصیل و غیراصیل بودن بسی معناست. برخی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست در صدد آنند که با وجود اصیل یک ساختار صوری را مشخص کنند و از پرداختن به مضمون این ساختار طفره روند اما اگر نیک بنگریم، به نحوی مضمر و پنهان مفاهیمی چون نوع بشر، انسانیت و کرامت انسان را داخل این ساختار می‌نمایند. البته این موضوع کم‌تر دامن‌گیر فیلسوفان اگزیستانسیالیست مسیحی چون کیرکگارد، گابریل مارسل و... می‌شود زیرا آنان طرح و نقشه از پیش تعیین‌شده‌ای را می‌پذیرند.

خودواقعی خویش نائل می‌شوند. برخلاف افراد بهنجار که مانند وجود غیراصیل در دام روزمرگی می‌افتند و با محیط بیرون خود هم‌نوا هستند اما در درون در تعادل نیستند. چنان‌که به زعم هایدگر مانند «کسان» رفتار می‌کنیم و وقتی پاسخگوی هنجارهای اجتماعی هستیم، بر این باوریم که زندگی مطلوبی داریم اما زندگی از آن خودمان نیست از آن «کسان» است.

از این رو، به گفته آلپورت در صدد عینیت بخشیدن به خود (Self objectification) است، یعنی همان نصیحت سقراط مبتنی بر «خودت را بشناس» را پیشه خود می‌کند و می‌داند این خودشناسی عینی هیچ‌گاه پایان‌پذیر نیست، به همین منظور، فرد سالم عقاید دیگران را نسبت به خودش می‌پذیرد، زیرا انتقادپذیر است. اگر جامعه را به نقد می‌کشد، نقد دیگران نسبت به خود را نیز می‌پذیرد، زیرا خواستار رشد است و می‌داند سالم شدن پایان‌پذیر نیست؛ او همیشه در راه است. پس برای رسیدن به وجود اصیل یا شخصیت سالم ابتدا باید از خود شروع کرد و این خودشناسی باید به خودواقعی رسیدن منتهی شود. کسی که خود ایده‌آل و خودپنداره‌اش با خودواقعی منطبق نیست، توفیق او در امر خودشناسی بی‌فایده است.

به همین منظور کسی که خواستار تحقق خود است، ادراک عینی از واقعیت و خود دارد، مانند شخصیت بهنجار یا همان وجود غیراصیل خود ایده‌آل بیگانه با خودواقعی‌اش ندارد. خود را پشت نقاب و ماسک پنهان نمی‌کند اسیر توقعات تحمیلی جامعه نمی‌شود زیرا اهل ظاهر و ریا نیست. به گفته مازلو کسی که می‌خواهد به خودشکوفایی برسد باید با سرشت خود صادق باشد.<sup>۴۰</sup> به‌طور کلی شخصیت سالم هر چه هست، همان است که نشان می‌دهد، به آن‌چه نیست تظاهر نمی‌کند. پس در راه خودشناسی، آغاز، همان رسیدن به خودواقعی است، زیرا کسی که در ابتدا با خود صادق نباشد، با دیگران صادق نیست و کسی که طالب حقیقت است، با خودهای متعدد نمی‌تواند گام بردارد. از این روست که راجرز می‌گوید شخصیت سالم روند است نه حالت بودن، مسیر است نه مقصد و این جریان دشوار و گاه دردناک است و یا تحقق خود شهامت «بودن» و غوطه ور شدن در جریان زندگی است.<sup>۴۱</sup>

خطیر بودن این راه از آن روست که نایل شدن به خودواقعی مشکل است، گرچه مازلو خودشکوفایی را فطری می‌داند اما چرا همه کس به این مرحله نمی‌رسند؟ زیرا باید مستقل از هنجارهای تجویز شده دیگران عمل کند زیرا فردی که به خودواقعی رسیده با آداب و اصولی که دیگران وضع می‌کنند، کنار نمی‌آید. اهداف و جهت زندگی توسط خودشان تعیین می‌شود. البته این

مقاومت‌پذیری در قبال فرهنگ به منزله بی‌بند و باری و پوچ‌گرایی نیست بلکه مانند همان وجود اصیل شیء در مقابل دیگران نیست و اگر چیزی را می‌پذیرد، آگاهانه می‌پذیرد زیرا افراد سالم بیش از افراد عادی از اختیار برخوردارند و کمتر از آن‌ها دست‌خوش جبر هستند. به عبارتی دیگر، این افراد خودشان داوری می‌کنند، هر کار را به رأی خود آغاز می‌کنند و مسئول خود و سرنوشت خودشان می‌باشند اما اکثر مردم یا شخصیت‌های بهنجار برای خودشان تصمیم نمی‌گیرند بلکه می‌گذارند بازارباب‌ها، آگهی‌دهندگان تلویزیون، روزنامه‌ها و غیره به جای آن‌ها تصمیم بگیرند. آن‌ها به جای این‌که افرادی ذاتاً فعال (Self - Moving) و تعیین‌کننده (determining) Self باشند، مهره‌هایی هستند که دیگران آن‌ها را به حرکت در می‌آورند.<sup>۴۲</sup>

خودمختاری و استقلال نسبی افراد سالم بر خلاف فرد بهنجار است. عدم وابستگی آنان به محیط بیرون به این دلیل است که آنان متکی به رضامندی خارجی نیستند و انگیزش رفتار آنان برخلاف افراد بهنجار که از انگیزش کمبود (deficiency motivation) برخوردارند، انگیزش رفتار آنان فراانگیزش (Meta motivation) است و به گفته فرلو «عالی‌ترین انگیزه، بی‌انگیزه بودن و بی‌تکاپو بودن است اما برای فرد سالم و خودشکوفای جهت رضامندی درون فردی (Inner-Individual) است نه اجتماعی.

علت هنجارشکنی، سنت‌شکنی شخص سالم در نحوه ادراک و تفکر اوست زیرا از یک تفکر انتقادی نسبت به خود و جامعه برخوردار است. در حالی که افراد بهنجار بر حسب عادت و سنت می‌اندیشند. عادت عبارت است از واکنشی از قبل شکل یافته که یک وضعیت یا جوابی به یک مسأله و چون قبلاً شکل گرفته است، لذا رکورد خاصی دارد و در مقابل تغییر مقاومت می‌کند. چنان‌که یک ضرب المثل اسپانیایی می‌گوید «عادت‌ها ابتدا تارهای عنکبوتند و سپس طناب‌های سیمی»<sup>۴۳</sup> عادت آسان‌ترین راه حل است زیرا در میزان وقت، انرژی، تلاش و تفکر در مواجهه با وضعیت‌های جدید صرفه‌جویی می‌شود. به همین دلیل می‌توان گفت که عادت عبارت

## فرد سالم کسی است که از خویشتن خودش آگاه باشد

زیرا همان قدر که دل‌بستگی منفعلانه به عادت و سنت مضر است گسستن از آن نیز مقبول نیست. روابط سنت با نوآوری را باید به صورت دیالکتیکی نگریست. فرد سالم و روشن فکر در چهارچوب‌های سنتی متوقف نمی‌شود و ارزش‌های نو می‌آفریند و در هنگام بحران به حل مسائل می‌پردازند. به همین جهت است که فرد سالم و روشن فکر چون از تفکر سیاه و سفید برخوردار نیست، در مواقع بحران نمی‌گوید یا این یا آن.

امروزه نیز صحبت از تقابل سنت و مدرنیته شاید خطا باشد. به همین منظور بسیاری از جامعه‌شناسان در بحث توسعه و تجدد به نقد پرداختند زیرا معتقدند که وقتی ما از توسعه صحبت می‌کنیم در نهایت، ما را به اندیشه‌های عصر روشنگری سوق می‌دهد. بحث از جامعه‌شناسی تجدد باید ما را به آنجا رساند که حتی اصول و مبانی مدرنیته را مورد تجدید نظر قرار دهیم زیرا یقین شمردن این الگوها نوعی تنگ‌نظری است و این منافی اصول خود مدرنیته است. بسیاری از جامعه‌شناسان بر این باورند که طبق نظر گادامر و پوپر در زمینه فلسفه علم، مشاهده فارغ از نظریه، وجود ندارد و هر مشاهده‌ای مسبوق به نظریه‌ای است و هر بینش و مشاهده محصول یک پیش‌شناخت و یا پیش‌نظریه است. حال این پیش‌شناخت‌گرایان‌گیر مدرنیته شده است.<sup>۲۶</sup> از سوی دیگر، عالمان اجتماعی چنین مطرح می‌کنند که در عصری که مدرنیته متأخر نامیده می‌شود، به یک معنا می‌توان گفت که مدرنیته به هر حال زمان طولانی را طی نموده است، بنابراین، نگاه آن به امور می‌تواند نه تنها نو به حساب نیاید بلکه کهنه شمرده شود. این مدعا توجه ما را به معنایی هرمنوتیک از سنت جلب می‌کند که روشنگری به عنوان یک وضعیت متقدم مدرنیته با اصولی چون خردباوری، علم‌باوری، پیشرفت و ترقی خود می‌تواند به عنوان سنت مطرح شود. به این معنا، روشنگری نقیض سنت نیست بلکه برعکس، یک سنت (مجموعه‌ای از سنت‌ها) در میان دیگر سنت‌ها است، یعنی مجموعه‌ای از مفروضات از پیش پذیرفته شده که چهارچوبی برای فهم جهان ایجاد می‌کند.<sup>۲۷</sup>

پس روشن فکر و فرد سالم یا خودشکوفای چون در بند عادت فکری اسیر نیست، با هر گونه مفروضات از پیش پذیرفته شده مبارزه می‌کند و هر گونه سنتی را یقین مطلق نمی‌داند. به قول فرانسیس بیکن کسی که با یقینات شروع کند کارش به شک می‌انجامد اما کسی که با شک شروع کند به یقین می‌رسد. به عبارتی دیگر، فرد سالم بنای مبانی و اصول فکری خود را، خودش پایه‌ریزی می‌کند مانند افراد بهنجار از دیگران به طور آماده وام نمی‌گیرد. این افراد آن قدر به درختان نزدیک نمی‌شوند که از دیدن جنگل

است از واکنش، «چنان که گویی» (as if reaction) و «چنان که گویی» جهان ایستا نامتغیر و ثابت است. ویلیام جیمز بر این باور است که عادت مکانیزم محافظه کارانه به شمار می‌رود، زیرا هر واکنش اکتسابی به صرف موجود بودن، مانع از شکل‌گیری سایر واکنش‌های اکتسابی نسبت به همان مسأله می‌شود. پس یادگیری فرآیندی کاملاً بی‌طرف نیست، زیرا ما از طریق یادگیری تا حدودی خودمان و فاداریمان را ملزم و متعهد می‌سازیم. هیچ عادت مصون از خطا نیست، عادات صرف نظر وضعیت، برای افرادی مفید است که بر آن‌ها تکیه نمی‌کنند یا به پیروی از آن‌ها اصرار نمی‌ورزند، لیکن عادات برای افرادی که کم‌تر از قدرت قضاوت صحیح برخوردارند، در جهت بی‌کفایتی به حماقت و خطر میل می‌کند.

پس عادت برای نیازهای عادی زندگی لازم و حتی مفید است اما اگر به رکود و نیستی بگراید بسیار خطرناک است، زیرا از کودکی تا پایان عمر هیچ چیز دل‌خواه تر از این نیست که بتوانیم کهنه را با نو منطبق سازیم و با هر مفهومی که ناقص و یا متجاوز به حریم مفاهیم شناخته شده‌مان باشد مقابله کنیم و به محض پدیدارشدنش، آن را غیر عادی و خطرناک تشخیص دهیم و یا برچسب آشنایی قدیمی را به او بزنیم که به لباس میدل درآمده است. ما در مورد چیزهایی که آن قدر دور از ذهن ما قرار دارند که هیچ مفهومی برای ارجاع دادن به آن و هیچ معیاری برای سنجش آن نداریم، نه احساس کنجکاوی می‌کنیم نه شگفتی.<sup>۲۲</sup> به همین دلیل است که پارمنیدس می‌گوید: «مگذار عادت بسیار آزموده مجبور کند که در این راه بیفتی که چشم عاری از دقت و گوش آکنده از هیاهو و زبان، تو را رهبری کند.»<sup>۲۵</sup> اندیشیدن چنان‌که اینشتن می‌گوید ساده به نظر می‌آید اما انسان‌ها از اندیشیدن می‌هراسند زیرا اندیشیدن ترک عادت و روزمرگی و درافتادن با سنت فکری آموخته شده را می‌طلبد. وقتی گرامشی می‌گوید همه انسان‌ها روشن‌فکرند اما کارکرد روشن‌فکرانه ندارند، به همین علت است که رها شدن از عادت و سنت جهد و سعی بلیغ را می‌طلبد. البته رها شدن از عادت و سنت به منزله گسست کامل از آن نیست

## علت هنجارشکنی، سنت‌شکنی شخص سالم در نحوه ادراک و تفکر اوست زیرا از یک تفکر انتقادی نسبت به خود و جامعه برخوردار است

محیط شویم بلکه منظور این است اگر روشن فکر و یا فرد سالم از جامعه خود طرد و نفی می‌شود و هرگونه رنج و سختی را می‌پذیرد به این دلیل است که چرایی دارد. فرانکل در این باره اعتقاد دارد که زنده بودن یعنی رنج کشیدن، اما برای رنج خویش معنایی یافتن یعنی ادامه هستی؛ نبودن معنا در زندگی، روان‌نژندی است. او این وضعیت را روان‌نژندی اندیشه زاد (Noogenic Neurosis) می‌خواند، این نوع روان‌نژندی با کشمکش‌های اخلاقی مرتبط می‌شود. نبودن معنا و هدف، احساس تهی بودن را به دنبال دارد که او این وضعیت را خلأ وجودی (Existential Vacuum) می‌نامد؛ وضعیتی که به نظر او هم اکنون گریبان‌گیر عصر نوین است.<sup>۵۰</sup>

پس هنگامی که فرد سالم «چرایی زندگی» برایش با اهمیت است دیگر نمی‌تواند به زندگی مبتذل و بی‌مایه بسنده کند و هم‌نوایی بلااراده با اجتماع را برگزیند. دیگر نمی‌تواند تسلیم زندگی روزمره و عادات فکری شود لاجرم باید برای گذار از وضعیت موجود به مطلوب برای خود و جامعه خویش اهتمام ورزد. البته اهتمام و جهد او انقلاب و خشونت را در پی ندارد بلکه اهل تساهل و تسامح است. در صدد تحقیر عقاید دیگر بر نمی‌آید، از هر کسی چیزی می‌آموزد و در قبال اندیشه‌های ناسازگار با نظام اعتقادی خویش بردباری پیشه می‌کند. اگر حقیقتی را می‌بیند که از دید دیگران پنهان است، نسبت به آنان خود را برتر نمی‌داند بلکه با خضوع و خشوع تلاش فرهنگی می‌کند و این همان چیزی است که آدلر آن را «نگرش برادر بزرگتر (Older-brotherly attitude)» می‌نامد. البته این نگرش، غرور و تکبر را نباید به دنبال داشته باشد، زیرا این افراد حس همدلی و همدردی و همسانی با نوع بشر دارند.

### نتیجه‌گیری

به طور خلاصه می‌توان گفت فرد سالم کسی است که از خویشتن خودش آگاه باشد. تفکر انتقادی دارد و عمل اندیشیدن برای او جنبه فردی دارد نه این‌که اندیشه‌های دیگران را به‌طور آماده بپذیرد و وجدان خود و جامعه

محروم شوند. آن‌ها در درون چهارچوبی از ارزش‌ها کار می‌کنند که کلی است و نه جزئی، جهانی است نه محلی و با قرون سروکار دارد نه با لحظه‌ها. در یک کلام همه این افراد هر چند ساده و بی‌تکلفند اما به هر مفهومی فیلسوف به شمار می‌روند.<sup>۴۸</sup>

فرد سالم در برابر فرهنگ مقاومت می‌کند. این همان موضوع بحث وجود اصیل هایدگر است. این موضوع به آن معنا نیست که این افراد طغیان‌گرند بلکه این افراد برای این‌که خودشان باشند و بتوانند استقلال فکری و فردیت خود را حفظ نمایند، در برابر فرهنگ خود منفعلانه رفتار نمی‌کنند و مانند روشن‌فکر طالب‌گذار از وضعیت موجود به مطلوب هستند. بر اساس نظر فروم، وابستگی سالم با دیگران برقرار می‌کنند نه وابستگی ناسالم که یا تسلیم دیگران شوند و یا دیگران را به سلطه در آوردند. آنان ضمن حفظ فردیت و استقلال فکری خویش، عشق برادرانه نسبت به همه عالم، عشقی سرشار از خلوص و صمیمیت ابراز می‌دارند، زیرا ارتباط با دیگران جزو فطرت انسان است و ناکامی و شکست در آن خودشیفتگی (Narcism) به همراه دارد.<sup>۴۹</sup>

از ویژگی‌های دیگر فرد سالم نیاز به هویت و معنایابی در این عالم هستی است، زیرا فردی که به دنبال رشد و تعالی است نمی‌تواند ساکت و صامت و منفعل به عالم بنگرد بلکه با خودشناسی به فکر چرایی زندگی می‌افتد و یا چون به چرایی می‌اندیشد در صدد خودشناسی بر می‌آید، زیرا چنین فردی که خود را نسبت به نوع بشر و هستی خویش مسئول می‌داند و طالب ارزش‌های کلی و جهانی است نمی‌تواند در فضای خالی حرکت کند. از این روست که تمام نظریه‌پردازان در برابر این موضوع بی‌تفاوت نبودند و هر کدام به طریقی این بحث را پیش کشیده‌اند. به عنوان مثال آلپورت بر این باور است که در سنین نوجوانی جست و جوی هویت مهم‌ترین مسأله می‌شود و مهم‌ترین جنبه این جست و جوی هویت هدف زندگی است. به همین منظور است که نیچه یادآور می‌شود که هر کس زندگی چرایی دارد، با هر چگونگی خواهد ساخت. البته این سخن به آن معنا نیست که تابع



جهانی است زیرا طالب ارزش‌های کلی انسانی است. کار فرهنگی می‌کند به همین دلیل در برابر فرهنگ مستولی می‌ایستد. بحران ایجاد می‌کند چون می‌خواهد از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب برسد، زیرا طالب رشد و ترقی است. می‌داند که فرهنگ بشری به علت همان عادات فکری و روزمرگی با تحول و تغییر در تعارض است. به همین منظور است که تمدن بشری شاهد بسیاری از این افراد در طول تاریخ بوده، انسان‌هایی که حتی به خاطر حقیقت و برهم زدن عادات فکری، از جامعه خود طرد و نفی شده‌اند و حتی جان خود را در این راه فدا نموده‌اند. اگر نیک بنگریم، شاید دریابیم که ویژگی‌های شخصیت سالم با تعاریف و خصایصی که از روشن فکر ارائه می‌شود قابل انطباق هستند. به همین دلیل است که نگارنده معتقد است بحث روشن فکری و این‌که روشن فکر کیست، بیش‌تر درباره ویژگی‌های شخصیت است، یعنی روشن فکر بودن صفتی برای یک نوع شخصیت خاص که این شخصیت همان ویژگی افراد سالم و خودشکوفای است. کسی که دارای چنین کاراکنری باشد می‌تواند جزو روشن فکرها محسوب شود.

همان‌طور که قبلاً مطرح شد، اگر بخواهیم روشن فکری را به یک معنای خاص روشن فکری مدرن فقط مطرح نظر دهیم، بیش‌تر تقابل و تعارض بین دو نظام اعتقادی یا به عبارتی دیگر، تقابل بین دین‌داری و بی‌دینی مطرح است و افرادی که به این تقسیم‌بندی قائل هستند در ابتدا باید درباره لزوم دین و حقایق آن در محیطی صمیمانه و همدلانه به گفت و گو بپردازند. اما اگر بخواهیم روشن فکری را یک صفت برای انسان‌هایی با ویژگی‌های خاص در نظر بگیریم، آن‌گاه همان‌طور که مطرح شد، این ویژگی‌ها از آن یک شخصیت سالم است و هر انسانی با هر اعتقادی می‌تواند به این امر نایل شود. نگارنده بر این باور است که بحث روشن فکری یک نوع ویژگی شخصیتی فارغ از هر گونه عقیده و جهان‌بینی می‌باشد، زیرا تقسیم‌بندی این یا آن یا سیاه و سفید برخورد کردن با این موضوع از ویژگی‌های نه روشن فکر است نه شخص سالم. به همین دلیل کسی که دارای «خودواقعی» است می‌تواند روشن فکر هم باشد، زیرا با خودهای متعدد نمی‌توان به جست و جوی حقیقت پرداخت. کسی که با خود بیگانه است، تظاهر و ریا می‌کند، آیا می‌تواند روشن فکر شود؟ خیر، زیرا کسی که با خود صداقت ندارد و با خود بیگانه است قطعاً با جامعه خود صادق نیست. به همین منظور به نظر نگارنده روشن فکر درباری، محافظه‌کار و... واژه‌های موجهی نیستند زیرا چنین افراد حافظ منافع خاصی هستند و یقیناً از خودواقعی برخوردار نیستند.

در پایان این مقاله نگارنده بر آن است که با پرهیز از صادر کردن رأی قطعی، فرضیه‌ای را مطرح سازد که شاید باب گفت و گو و بحث مفتوح شود که روشن فکری و شخصیت سالم و حتی دین‌داری آگاهانه و محققانه هر سه در یک مسیرند. هر سه پایان‌پذیر نیستند، جریان‌ی مستمر و پویا و مستدام می‌باشند. آن‌ها سه دال هستند بر یک مدلول، نگاهی است از سه زاویه دید مختلف به یک چیز، به یک آرمان، یعنی رشد و اعتلای انسانیت و اتحاد و محبت در عالم انسانی.

اگرچه در عالم واقعیت اولویت زمانی این سه جریان امکان‌پذیر نیست اما شاید بتوان با تسامح گفت کسب شخصیت سالم اولویت زمانی نسبت به آن دو دارد. گرچه ممکن است متدینین معترض این فرض شوند زیرا بر این باورند که ادیان برای پرورش شخصیت سالم ظهور نموده‌اند. این نظر آنان را می‌پذیریم اما منظور ما این است همه چیز از خود شروع شود، یعنی فردی خودواقعی ندارد نمی‌تواند دین‌دار واقعی باشد زیرا خودش نیست، پس دین‌داریش تصنعی است. کسی که خودواقعی ندارد نمی‌تواند روشن فکر شود حتی اگر استاد دانشگاه، نویسنده، شاعر، هنرمند و... باشد. البته باید متذکر شد وقتی می‌گوییم کسب شخصیت سالم اولویت زمانی دارد، به این منظور نیست که فرد باید ابتدا برود شخصیت سالم کسب کند بعد از آن روشن فکری و دین‌داری. این سه جریان در هم پیچیده است و از هم‌زمانی برخوردارند و هیچ کدام پایان‌پذیر نیست. هر سه سعی و جهد بلیغ و اهتمام و تلاشی شجاعانه می‌طلبد چون تفکر انتقادی و مبارزه با عادات فکری و روزمرگی جسارتی بی‌حد و حصر می‌خواهد. شهامت دانستن باش کانت امر خطیری است، زیرا مبارزه با عادات فکری و سنتی را در بر دارد و به همین دلیل است که کسی که دارای خودواقعی نباشد اصلاً نیاز به دانستن را احساس نمی‌کند. کسی که به خودواقعی برسد به زعم کانت انقلابی در شخصیت خویش ایجاد کرده است.

#### پی‌نوشت:

۱. بشریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، نشر نی.
۲. سنت روشن فکری در ایران، محمدسعید حناتی کاشانی، Falloaeafeh.org- The Journals of M. S. Haneh Kashani
۳. آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشن فکرها، چاپ خوارزمی، ص ۵۰ و ۵۱، چاپ اول، ۱۳۵۷.
۴. مأخذ پیشین، ص ۵۱.
۵. مأخذ پیشین، ص ۵۱.

(Newyork, Knopf, 1971)

۳۶. مک کواری، جان، فلسفه‌های وجودی، ترجمه محمدسعید ضیایی کاشانی، انتشارات هرس.
۳۷. مجله ناقد، سال اول، شماره دوم، ص ۲۲۲.
۳۸. مأخذ ۳۶.
۳۹. مأخذ ۳۶.
۴۰. مأخذ ۳۶.
۴۱. مزولو، ابراهام، انگیزش شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، آستان قدس رضوی، ص ۸۳.
۴۲. شولتس، آمان، روان‌شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، نشر نو، ص ۴۸.
۴۳. مأخذ ۴۱، ص ۲۲۶.
۴۴. مأخذ ۴۲، ص ۹۶.
۴۵. مأخذ ۴۱، ص ۲۸۸.
۴۶. مأخذ ۴۱، ص ۲۹۰.
۴۷. مأخذ ۴۱، صص ۲۷۸ - ۲۷۹.
۴۸. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، ص ۵۹.
۴۹. مجله نقد و نظر، مقاله جامعه تجدید از دکتر حسین بشیریه.
۵۰. پدram، مسعود، روشن‌فکرها دینی و مدرنیته، نشر گام نو، ص ۴۰.
۵۱. مأخذ ۴۱، ص ۲۲۴.
۵۲. مأخذ شماره ۷۳.
۵۳. مأخذ ۴۲، صص ۱۵۴-۱۵۶.



۶. جهاننگلو، رامین، موج چهارم، نشر نی، ص ۱۱۶.
۷. جهاننگلو، رامین، دموکراسی و روشن‌فکرها، نشر مرکز، ص ۶۹.
۸. جهاننگلو، رامین، موج چهارم، نشر نی، صص ۱۹۷ و ۱۸۷.
۹. مأخذ پیشین، ص ۲۲.
۱۰. جمشید بهنام، رامین جهاننگلو، تمدن و تجدید، نشر مرکز، ص ۲۹ - ۲۸.
۱۱. روزنامه شرق، ۸۳/۵/۲۹، گزارش میزگرد دینی و عرفی با حضور محمود صدری و رامین جهاننگلو.
۱۲. مأخذ پیشین.
۱۳. آجودانی، ماشاءالله، نشر اختران، ص ۱۴۸.
۱۴. همان، ص ۱۴۹.
۱۵. همان، ص ۱۵۰-۱۴۹.
۱۶. پدram، مسعود، روشن‌فکرها دینی و مدرنیته، گام، ۱۳۸۲، ص ۲۲.
۱۷. مأخذ پیشین، ص ۲۳.
۱۸. سارتر، در دفاع از روشن‌فکرها، ترجمه رضا سیدحسینی، نیلوفر، ۱۳۸۰، ص ۳۶.
۱۹. سعید، ادوارد، نشانه‌های روشن‌فکرها، ترجمه محمد افتخاری، نشر آگه، ۱۳۸۳، ص ۲۵.
۲۰. مأخذ شماره ۸، ص ۱۷.
۲۱. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه بداهه موقن، انتشارات نیلوفر، چاپ ۱۳۷۰، ص ۲۱۰.
۲۲. مأخذ پیشین، ص ۲۱۲.
۲۳. مأخذ پیشین، ص ۲۱۰.
۲۴. گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری: بورژوازی مسیحی و روشنگری، ترجمه و پژوهش شیوا کاویانی، فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳.
۲۵. پورتر، روی، مقدمه بر روشن‌فکری، ترجمه سعید مقدم، ص ۷۲.
۲۶. مأخذ پیشین، ص ۷۴.
۲۷. مأخذ ۲۱، ص ۲۱۳.
۲۸. کانت، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه صانعی دره‌بیدی، نشر نقش و نگار، ۱۳۸۱، صص ۳۸ و ۳۷.
۲۹. مأخذ پیشین، ص ۳۱.
۳۰. وحدت، فرزین، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، نشر قفنوس، ص ۳۶.
۳۱. کانت، لسینگ و... روشنگر چیست؟ ترجمه سیروس آوین‌پور، نشر آگه، ۱۳۷۶، ص ۷۵.
۳۲. روزنامه ایران، ۸۳/۱۰/۶، ص ۸.
۳۳. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، مقاله دکتر دستجردی، ص ۶۷۳.
۳۴. بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، نشر نی، ص ۲۵۳.

P. Lavrov, Historical Letters (Berkely, califf, 1967)

35. See, B. F skinnes, Beyond Freedom and Dignity