

کینگ چندان امان نیافت که پایان جنگ ویتنام را به چشم ببیند. (او در سال ۱۹۶۷، به هنگام سخنرانی روی بالکن هتل لورین، به ضرب گلوله به قتل رسید)، اما رؤیاهای و آرزوهایش برای انسانیت، نه تنها از سوی امریکاییان، بلکه همه جهان، به‌طور جد مورد توجه قرار گرفت. پیام و رسالت او در خشونت‌پرهیزی و از خودگذشتگی، طی سی سال گذشته از سوی بسیاری از راه‌جویان عدم‌خشونت، از جمله نلسون ماندلا، دزموند توتو، اسقف کلاور، اونگ سان سو چی، لئو والسا، واسلاو هاول، دالایی لاما، و بسیاری دیگر دنبال شده است. سده بیستم در حالی در برابر چشم همگان به پایان رسید که گاندی‌ها و کینگ‌ها در همه کشورها و همه قاره‌ها درخشیدند. جنبش‌های اصلاحی و خشونت‌پرهیز، که در سال‌های دهه ۱۹۶۰ در مرحله نظریه‌پردازی بودند، با دگرگونی‌های بنیادی‌ای که در مناسبات بین‌المللی پیش آمد، از نظر سیاسی فعال‌تر شدند. در امریکای لاتین جنبش پرز اسکویول^۱ و سرویسو پازی جوستیسیا^۲ = (خدمتگزاران عدالت)، نقش برجسته‌ای در انتقاد از استبداد و دیکتاتورهای نظامی ایفا کردند. در فیلیپین، اسقف کلاور یکی از نخستین چهره‌های مذهبی بود که پیشگام مقاومت خشونت‌پرهیز علیه فردیتاندر مارکوس شد. انگیزه او در مقاومت خشونت‌پرهیز علیه استبداد، همانند مارتین لوتر کینگ پسر، برخاسته از متن انجیلی بود. اسقف کلاور می‌گوید:

خشونت‌پرهیزی را صرفاً به‌عنوان هدفی برای خود و در خود، و یا درست‌تر، به‌عنوان بخشی از یک هدف بزرگ‌تر که در آن عدالت جنبه پیش شرط دارد، انتخاب کرده‌ایم... کوتاه آن که ما عدم‌خشونت را یکسان با خود انجیل مسیح می‌دانیم.^۳

در لهستان، لئو والسا برنده جایزه نوبل ۱۹۸۳ شد و جنبش همبستگی‌اش

1. Perez Esquivel

2. Servicio Pazy Justicia

3. Quoted in Mary King, op. cit. p. 378.

به‌عنوان «نخستین چالش توده‌ای با سلطه شوروی»^۱ شناخته شد. لهستان نخستین کشور کمونیستی بود که در کار فرو ریختن یک نظام تمامت خواه شد. لئخ والسا در این باره گفته است:

ما همواره از همه‌گونه شکل خشونت استفاده کرده‌ایم، اما حتی یک‌بار هم در تاریخ انسانی چیزی از آن عایدمان نشده است.^۲

در پاییز ۱۹۸۹ نیز دیگر دولت‌های اقماری شوروی دچار دگرگونی شدند. در چکسلواکی، واسلاو هاول طرح یک مقاومت خشونت‌زدا را در برابر فشار کمونیستی پی ریخت و آن را قیام حقیقت علیه دروغ و یا صداقت بر علیه ناراستی، و قیام قلب انسان علیه خشونت خواند. هاول با بازاندیشی در مفهوم ساتیاگراها گاندی، به اندیشه «زندگی درحقیقت» و به‌عنوان راهی خشونت‌پرهیز برای شکست دروغ و ایجاد حس مسئولیت نسبت به جامعه، رسید. دلایی لاما، چهره برجسته جنبش خشونت‌پرهیز در سده بیست‌ویکم، از هاول به‌عنوان «یکی از رهبران نادر در تاریخ، ... که کاملاً در خدمت صلح، خشونت‌پرهیزی و مسئولیت اخلاقی» است، یاد کرد.^۳ در پی سقوط کمونیسم در کشورهای اروپای شرقی، نلسون ماندلا به سال ۱۹۹۰، از یک زندان ۲۷ ساله آزاد شد و در سال ۱۹۹۴ به‌عنوان نخستین رئیس جمهوری سیاه‌پوست در جمهور آفریقای جنوبی برگزیده شد. تعهد و پایبندی ماندلا به راهبردهای خشونت‌پرهیز در آفریقای جنوبی، او را به‌عنوان یک، اصلاح‌طلب کبیر در کشوری که زمانی موهنداس گاندی طرح اندیشه ساتیاگراها را پی ریخت، زبانزد همگان کرد. نلسون ماندلا، در سخنرانی‌اش برای مجلس اروپا، تجربه خود از خشونت‌پرهیزی را چنین شرح داد:

1. Ross A. Johnson, *Poland in Crisis*, (Santa Monica, Rand Corporation, 1982), p. 4.
2. Caroline Lazo, *Lech Walesa*, (New York, Dillon Press, 1993), p. 11.
3. Quoted in Mary King, *op.cit.*, p. 443.

آموخته‌ایم که شرط بقای کشورمان در این است که به عشقی اصیل و احترامی واقعی به همه مردمان و همه انسانیت روی آوریم و پایبند بمانیم.^۱

امروزه در سراسر جهان، گروه گروه مردم پیرامون اصول و کنش‌های خشونت‌پرهیزی گرد می‌آیند و آن را به مانند جاگزین و پاسخی مؤثر در برابر فشار و استبداد خشونت‌آمیز و نیز به‌عنوان یک کنش راهبردی برای دستیابی به اهداف اجتماعی و سیاسی خود در کشورهای مردم سالار به شمار می‌آورند. آن‌ها در وجه مطلوب، با مخالفان خود به چالش درمی‌آیند تا آن‌ها را متقاعد به واقعیت‌هایی کنند که گانندی از آن به‌عنوان حقیقت، لوترکینگ به‌عنوان «آگاپه»، و هاوِل به‌عنوان «زندگی درحقیقت» نام بردند. بنابراین، کنش مستقیم عدم‌خشونت را می‌توان به‌عنوان یک عمل سقراطی دانست که به ما گوشزد می‌کند تا در جهان خود، خشونت را بی‌چالش و بی‌پاسخ رها نکنیم، زیرا همان‌طور که مارتین لوترکینگ گفت:

عدم‌خشونت در واقع پاسخی به مسائل ناشی از بحران اخلاقی و سیاسی عصر ماست.^۲

1. Nelson Mandela, *Symbol of Resistance and Hope for a Free South Africa*, (London, Kiptown Books, 1990), p. 70.

2. Martin Luther King, Jr. *A Testament of Hope*, (New York, Harper & Row, 1986), p. 224.

مدارا و کثرت‌گرایی^۱

«مدارا» برابر فارسی است که ما امروزه برای دو کلمه فرانسوی *tolerance* و انگلیسی *toleration* به کار می‌بریم. این دو کلمه هر دو مشتق از مفهوم لاتینی *tolerantia* است که خود از فعل لاتینی *tolerare* به معنای تحمل کردن و همراه بودن می‌آید.

درواقع *tolerant* به کسی گفته می‌شود که قدرت پذیرش و درک و فهم عقیده و رفتار مخالف خود را دارد.

فکر می‌کنم که در این جا مفهوم درک و فهم (*understanding* به انگلیسی یا *comprehension* به فرانسه) به مراتب مهم‌تر از مفهوم پذیرش است.

درک و فهم چیزی یا کسی یعنی قراردادن او به منزله موضوع اندیشه و تفکر. یعنی به عبارتی شناسایی معنایی او. به نظر من زمانی که ما از مفهوم «مدارا» سخن می‌گوییم، می‌بایستی روی این کلمه شناسایی یا بازشناسی تأکید کنیم.

تمام پایه و اساس فلسفی مفهوم «مدارا» مسئله «بازشناسی دیگری» به منزله یک واقعیت هستی‌شناختی است؛ یعنی از نظر هستی‌شناختی رسمیت دادن به یک فرد دیگر به عنوان دیگری.

همان‌طور که می‌بینید مفهوم «مدارا» قبل از این‌که به هرگونه وضعیت

۱ سخنانی در سمینار دفتر پژوهش‌های فرهنگی، خانه هنرمندان، دی ۱۳۸۰.

فرهنگی یا اجتماعی و سیاسی اتلاق شود، از محتوایی کثرت‌گرا برخوردار است. کثرت‌گرایی بخشی از معنای فلسفی مفهوم «مدارا» را تشکیل می‌دهد. چارچوب این هستی‌شناسی کثرت‌گرا در این امر خلاصه می‌شود که به قول هانا آرنست^۱ هر فردی از این امر آگاهی دارد که انسان‌ها و نه انسان بر کرهٔ ارض زندگی می‌کنند.

به عبارت دیگر، زندگی و حیات بشری به خودی خود امری است جمعی و کثرت‌گرا. کثرت‌گرایی محتوای اصلی حیات بشری را تشکیل می‌دهد. پس فرایند اجتماعی شدن فرد مساوی است با آگاهی او از وجود دیگری. هر آن‌جا که «من» ای مطرح باشد «دیگری» ای هم مطرح است. «دیگری» هر آن‌کس است که «غیر من» است.

اکنون هر آن‌جا و هرگاه که موضوع «غیر من» مطرح باشد، مسئلهٔ تفاوت مطرح است، چون «من» با «غیر من» متفاوت است.

این اصل تفاوت پایه و اساس هستی‌شناسی کثرت‌گرا است که در امر برخورد و رویارویی نگرش‌ها و غایت‌های گوناگون جلوه می‌کند.

از آن‌جا که نگرش‌ها و غایت‌های زندگی با یکدیگر متفاوت‌اند به همین جهت هیچگاه یک غایت در مقام حقیقت مطلق نمی‌تواند تعیین‌کنندهٔ سعادت بشری باشد. اگر چنین باشد ما از منطق کثرت‌گرایی ارزشی دور می‌شویم و مسئله «مدارا» هم به خودی خود از بین می‌رود و فراموش می‌شود.

چون «مدارا» در چارچوب وضعیت هستی‌شناسی‌ای که اعتقاد به وحدت‌گرایی^۲ و اعتقاد به یکتایی و هماهنگی غایات انسانی داشته باشد مطرح نمی‌شود.

این‌که غایت‌های بشری متفاوتند و هر یک به نوعی وضعیت انسان در جهان را ترسیم می‌کنند، امری است که به نظر بنده دلالت بر این سخن کانت می‌کند که از چوب کج و ناراست بشریت چیزی صاف و سراسر است نمی‌توان ساخت، چون حتی در جهانی آرمانی که از مردمانی یکسره نیک و خردمند و روشن‌اندیش

تشکیل شده باشد نمی‌توان به پاسخ‌هایی قطعی و بی‌برو و برگرد در زمینه سرنوشت بشری دست یافت.

پس باید قبول داشت که تاریخ محل تکرار ارزش‌ها و غایت‌ها و تقابل و رویارویی میان آنهاست.

زمانی که این غایت‌ها و ارزش‌ها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند سه وضعیت از نظر فلسفی و اجتماعی به وجود می‌آید:

۱. یا این‌که غایتی و ارزشی بر غایت‌ها و ارزش‌های دیگر غلبه می‌کند و آنها را از بین می‌برد و در این صورت ما از یک وضعیت هستی‌شناسی کثرت‌گرا درمی‌آییم و وارد محدوده تک‌پنداری و تک‌گویی و وحدت‌گرایی می‌شویم، که در این‌جا الزاماً راه‌حل خشونت جایگزین مدارا می‌شود.

۲. حالت دوم حالتی است که غایت‌ها و ارزش‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، ولی الزاماً با یکدیگر رویارویی و تلاقی ندارند. در این‌جا ما در یک وضعیت «بی‌تفاوتی» قرار می‌گیریم که پایه و اساس فردگرایی خودخواهانه است.

اگر در وضع اول تفاوتی وجود ندارد، در این وضع دوم ما شاهد تفاوتی با بی‌تفاوتی هستیم. باز هم در این‌جا کثرت‌گرایی به صورت فعال و پویا وجود ندارد. تفاوت بی‌تفاوت

۳. وضعیت سوم وضعیتی است که ارزش‌ها و غایت‌ها با یکدیگر متفاوتند ولی در عین حال نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت نیستند.

در این‌جا ما یک وضعیت گفت‌وگویی داریم که به وجود آورنده وضعیت مدارایی است. چون مدارا همراه با گفت‌وگو شکل می‌گیرد نه با بی‌تفاوتی و یا تک‌اندیشی و تک‌گویی آمرانه.

در واقع می‌توان گفت که مدارا پارادایمی است که طبق مکانیسم آن ارزش‌ها و غایت‌های متفاوت و مخالف با یکدیگر وارد بحث و گفت‌وگو می‌شوند و رقابت سالمی میان اندیشه‌ها و برهان‌های گوناگون صورت می‌گیرد.

تبلور این همزیستی را می‌توان در وجود تفاهم تعارض‌آمیزی دید که ضامن کثرت‌گرایی در اجتماع است.

این تفاهم تعارض آمیز مستلزم پذیرش مفهوم مدارا به عنوان اصلی پویا در جامعه است.

پس مدارا فقط به وضعیتی گفته می‌شود که در آن تعارض میان عقاید و اندیشه‌های گوناگون وجود داشته باشد، ولی ضمناً توافق میان همگی افراد جامعه است که باید وضعیتی گفت‌وگویی در قلب این تعارض باشد.

ولی این گوناگونی و کثرت عقاید دو اصل مهم را با خود همراه دارد:

۱. بدون مفهوم اراده آزاد مسئولیت‌پذیری و مداراجویی هیچ معنایی ندارد. یعنی چنانچه این فرض را بپذیریم که تمامی اعمال انسان‌ها از پیش تعیین شده‌اند، آن وقت مفهوم مدارا و مداراجویی ناموجه و غیرقابل تصور می‌شود.
۲. احترام به خودمختاری فردی به منزله اعتقاد به قابلیت عقلانی فرد در آفرینش و ابداع سامان دمکراتیک و کثرت‌گرایی جامعه.

اگر عمل مدارا صورت می‌گیرد، به این دلیل است که من و دیگری به عقاید و نظریات یکدیگر توجه داریم. اگر این امر توجه نباشد احترام هم وجود نخواهد داشت و آنجا که احترام متقابل نباشد، مدارا هم نمی‌تواند به عنوان یک اصل شکل بگیرد.

منظور من از توجه ایجاد حس مسئولیت شهروندی است، یعنی توجهی که یک فرد به عنوان شهروند به فرد دیگر به عنوان شهروند دارد. بدون این حس مسئولیت مدارا از محتوایی برخوردار نیست، زیرا که تمرین مدارا با تمرین مسئولیت همراه است و هر دو این کشتش‌ها و تمرین‌ها پایه و اساس تمرین کثرت‌گرایی ارزشی و سیاسی است.

اگر به ریشه لغوی مفهوم مسئولیت در زبان انگلیسی یا فرانسه برگردیم می‌بینیم که مسئول بودن *responsable*، یا *responsible*، به معنای پاسخگو بودن است (*être capable de réponse*) است. ولی پاسخگو بودن در مقابل چه کسی؟

در واقع هر فردی می‌بایستی به دو نفر پاسخگو باشد. در درجه اول به وجدان خودش و در درجه دوم به وجدان دیگری. چرا؟ چون انسان هم مسئول آن چیزی است که هست، یعنی انسان بودن و هم مسئول آن چیزی که انجام می‌دهد

یعنی تاریخ. پس او همواره مسئول خودش و مسئول دیگر انسان‌هاست. به همین لحاظ، مسئولیت یک امر فردگرایانه و خودخواهانه نیست، بلکه یک وضعیت بشردوستانه است. مسئول بودن یعنی ضامن بودن. انسان مسئول فردی است که ضامن آزادی و خودمختاری فرد دیگر است. این ضمانت جزوی از جوهر کثرت‌گرایی است.

دلیل این ضمانت شکنندگی کثرت‌گرایی است. اگر امری یا چیزی شکننده نباشد احتیاج به ضامن ندارد.

به قول پل ریکور: «موضوع مسئولیت آن چیزی است که به خودی خود تلف شدنی است.»

چون تلف شدنی و از میان رفتنی است ما مسئولیم که آن را نجات دهیم. مسئول بودن ما در قبال دیگری و همچنین در قبال خود امر مدارا به دلیل شکنندگی مداراست. مدارا امری شکننده است که در صورتی که به صورت درست و دقیق تمرین نشود نابود می‌شود.

این شکنندگی مدارا ما را به این امر واقف می‌کند که مدارا فقط یک گزینه روشنفکری نیست، بلکه الزامی است برای هرگونه کنش و عمل اجتماعی. مدارا یکی از طرق یا به عبارتی بهترین طریقه برای زندگی درحقیقت و برای حقیقت است. چون آن‌جا که مدارا ایجادکننده بحث و گفت‌وگو است کذب و دروغ هیچگاه نمی‌توانند بر حقیقت غلبه کنند.

در این‌جا یاد این سخن تامس جفرسون می‌افتم که می‌گفت:

حقیقت قدرتمند است و همواره می‌تواند با حریف خود یعنی کذب مقابله کند، به شرط این‌که اسلحه‌های طبیعی آن یعنی بحث و گفت‌وگوی آزاد را از او سلب نکنیم.

شاید به همین جهت هم هست که جفرسون در یادداشت‌های روزانه خود در سال ۱۷۷۶ با این نظریه جان لاک که «با مداراستیزان می‌بایستی مدارا کرد»

مخالفت می‌کند، و می‌گوید: «جان لاک راه دوری را رفت ولی در جایی متوقف شد، ولی ما آن راه را ادامه می‌دهیم».

تأمل در این سخن جفرسون می‌تواند شیوه‌ای باشد برای این‌که همه ما دریابیم که مدارا امری است که همیشه در مقابل مداراناپذیری^۱ صورت می‌گیرد. چون آن چیزی که مستلزم تمرین مداراست آن چیزی است که مورد پذیرش و حتی تحمل ما نیست. زیرا آن‌چه را که تحمل می‌کنیم که مخالف عقیده ما نیست و مداراپذیر است. ولی آن‌چه را که نمی‌پذیریم و با آن مخالفت داریم امری است که می‌بایستی مورد مداراجویی قرار گیرد.

مدارا اصل مخالفت و تفاوت اندیشه‌ها را ممکن می‌سازد، درحالی‌که اصل مخالفت و تفاوت اندیشه‌ها مدارا را امری واجب جلوه می‌دهند. به همین دلیل هم دفاع از اندیشه مدارا به معنای دشمنی با متعصبان و مداراستیزان نیست، بلکه مبارزه فکری و فلسفی با تک‌گویی و تک‌پنداری است که خود را تنها پنجره‌ای می‌داند که از خلال آن می‌توان به جوهر زندگی نگریست.

در صورتی که به قول آیزایا برلین کثرت‌گرایی به ما می‌آموزد که «به زندگی از خلال پنجره‌های گوناگونی می‌توان نگریست، که هیچ یک الزاماً شفاف‌تر و روشن‌تر یا تاریک‌تر و تحریف‌کننده‌تر از دیگری نیستند». قبول این گفته برلین به منزله یک اصل چالشی روزمره است که شامل فرد فرد ما می‌شود.

آزادی از دیدگاه کانت و هگل^۱

چند صد سال است که روشنفکران بر سر تعریف ماهیت آزادی مبارزه‌ای سخت در پیش گرفته‌اند. اندیشمندان در تلاش بوده‌اند که تعریفی تام و نهایی از این موضوع به دست دهند و با بررسی نظریه‌های رقیب در صدد تغییر قواعد بازی بوده‌اند. امانوئل کانت در پایان سده هیجدهم، در آثار خود با بررسی اندیشه‌ها و عقاید علمی عصر تلاش کرده است تا نظریه عقلانیت رادیکال را به عنوان بهترین ابزار در تعریف و تحقق آزادی جهانی، توسعه و ارتقا دهد. رساله او با عنوان «صلح پایدار» این دیدگاه را در قالب تشکیل یک مجمع (فدراسیون) جهانی از ملت‌ها که هدفش رسیدن به یک صلح عقلانی است، مطرح کرده است. از آن جا که کانت باور داشت که جهانی شدن عقلانیت، همانا برابر با جهانی شدن آزادی است. به عکس، مخالفت سرسختانه گ.و.ف. هگل با کانت، مانعی بر سر راه خطرات اخلاقی نهفته در مفهوم کانتی جهانی کردن عقلانیت غربی است. و هگل این نظریه را بر پایه تحقق بخشیدن آزادی در قالب حاکمیت دولت‌هایی که نماینده عقاید و ارزش‌های عقلی شهروندان خود هستند، مطرح می‌کند. نزد هگل، فدراسیون دولت‌ها به نظر یک امر نابه‌جا، تصنعی و اثرپذیر است، گرایش به ویژه شدن دارد، و سوی آن به عکس آزادی است. هگل در جهت تقویت و

۱. سخنرانی در دانشکده فلسفه دانشگاه تورنتو، اسفند ۱۳۷۹.

تدقیق مفهوم آزادی ملی، به پیش فرض پایه‌ای کانت، که بنا بر آن صلح امری مطلوب است، می‌تازد: از آنجا که جامعه‌ها دیدگاه عقلانی خود را از آزادی مشخص و متمایز می‌کنند، پس عقلانی خواهد بود که این دیدگاه‌های مختلف ملی به عنوان بخش‌هایی از فرایند تحقق و تجدید حیات، با هم در رقابت قرار گیرند. اما هگل مفهوم آزادی جهانی را نیز بی‌اعتبار ندانسته است. او فکر می‌کرد که در روابط متقابل این دولت‌های جداگانه، یک روح جهانی حاکم خواهد شد که در نهایت از سطح منحصر بودن آن‌ها فراتر رفته و به سطح جهانی شدن می‌رسد. بدین ترتیب، جهانی شدن نیاز به تصمیم و اراده جهانی دارد و نه آن که تنها یک تجربه غربی باشد.

نظریه آزادی کانت نقطه عزیمتی جدی و تعیین‌کننده برای درک هدف او از صلح پایدار است. رساله اجمالی او با عنوان «روشنگری چیست؟» دستورالعملی برای انسان است تا از پذیرش کورکورانه قواعد دست بردارد و در فرایند جست‌وجوی‌های خود از عقل استفاده کند: «این روشنگری به هیچ چیز الا آزادی نیاز ندارد، آزادی استفاده از عقل آشکار در همه موارد.» کانت می‌گوید که مردم اگر از عقل استفاده کنند، آزادتر خواهند بود. کانت این دیدگاه‌ها را بعداً در سال ۱۷۹۳ و در رساله: درباره ضرب‌المثل: آنچه که در نظر درست می‌نماید، در عمل ممکن است به کار نیاید، توسعه داد. او در مسئله دولت مدنی می‌گوید که پایه و بنیاد قوانین باید عقل محض و پیش‌تجربی^۱ و ناب باشد. یعنی عقلی که اصول آن در درون ما نهفته است، نه آن که از راه تجربه حاصل شده باشد. از آنجا که این قوانین بر پایه اصول عقلانی اند، گرچه می‌توانند اجباری^۲ باشند، اما در عین حال در آزادی انسان مداخله نمی‌کنند.

بخش سوم رساله به حقوق بین‌المللی می‌پردازد. کانت می‌گوید انسان‌ها در یک قرارداد اساسی^۳ مدنی وارد می‌شوند. این قرارداد، برای گریز از خشونت جهانی، دارای قواعد عقلانی اجباری است. به همین گونه، اجبار و فشار

1. a priori

2. coercive

3. constitution

جنگ‌های مداوم «سرانجام آن‌ها را به آستانه ورود در یک توافقنامه جهانی و حتی برخلاف اراده‌شان» خواهد رساند. نظریه آزادی کانت در رساله «صلح پایدار» معطوف به هدف پایان جنگ پایدار است. بخش نخست، شامل پیش شرط‌هایی چون ممنوعیت اخذ یک ملیت توسط ملیت دیگر، و عدم دخالت در اساسنامه ملت و حکومت دیگری است. کانت در چاره‌یابی برای رسیدن به صلح می‌گوید، اساسنامه مدنی هر ملت باید جمهوری باشد. تنها در این صورت آزادی انسان‌ها تضمین خواهد شد، زیرا آن‌ها همگی با قوانین کنار خواهند آمد و در سایه آن قوانین و نمایندگی آن‌ها، برابر خواهند بود. او در مقاله دوم رساله، ملت‌ها را افرادی می‌داند که باید از طریق قراردادی مشابه با قرارداد مدنی، حقوق خود را تضمین نمایند. و این مجمع دولت‌های آزاد، با ملت ملت‌ها، بر پایه برابری و بدون حاکم و محکوم خواهد بود. کانت می‌گوید هر ملتی برای فقدان محدودیت‌های بیرونی و به همین ترتیب، فقدان حقوق خود برای جنگ‌افروزی ارزش والایی قائل خواهد شد. اما عقل جنگ را نفی و مردود می‌دارد و ایجاب می‌کند که ملت‌ها آزادی پوچ درگیری در جنگ‌های مستمر را کنار بگذارند و خود را در چارچوب یک قانون کلی در ملت مردم بیاورند. این امر در صورتی امکان‌پذیر است که اراده عمومی به عقل بگراید.

بخش پایانی رساله بر روی موضوع تنش و چالش میان اخلاق و سیاست، با توجه به صلح پایدار متمرکز است. کانت می‌گوید: گرچه انسان عملاً موافق نیست کاری انجام دهد که برای دستیابی به هدف صلح پایدار ضروری است، اما وحدت دادن جامعه مدنی با چنین شیوه‌ای نیاز به نیرو دارد و احتمالاً یک قانونگذار می‌تواند بدین‌سان مردم را یک پارچه نموده و سپس به آن‌ها مجال دهد تا به واسطه اراده عمومی خود یک اساسنامه قانونی ایجاد کنند. کانت می‌گوید که وظیفه یک سیاستمدار اخلاقی، اصلاح اساسنامه ملت خود، به نحوی است که با حقوق عقلی و طبیعی هماهنگ و سازگار باشد. اما فرد عمل‌گرا، راه حل را به سادگی بر پایه تجربه خود ارائه می‌کند. از سوی دیگر، مثال و نمونه‌ای برای حرکت به سوی صلح پایدار درست نیست. از این‌رو ترس و احتیاط سیاسی به هدف و نتیجه مطلوب نخواهد انجامید. از سوی دیگر،

فراست سیاسی چنین ایجاب می‌کند که نخست باید در پی عقل محض بود، «... و آن‌گاه هدف شما (فیض صلح پایدار) خود به سوی شما خواهد آمد.» زیرا رهنمودهای چنین فراستی مستقیماً از مصدر یک اراده عمومی ذاتی صادر می‌شود. به همین صورت، حقوق ایجاب می‌کنند که یک ملت اساسنامه‌ای بر پایه حقوق طبیعی داشته باشد و ملت‌ها برای حل قانونی تفاوت‌ها و اختلافات‌شان با هم وحدت کنند. آن‌ها باید به چنین حقوقی پایبند و وفادار بمانند، زیرا که این حقوق برآمده از عقل محض پیش تجربی‌اند؛ و بدین ترتیب، هدف صلح پایدار به تدریج حاصل خواهد شد.

گ. و. ف. هگل در کتاب اصول فلسفه حقوق، به پالایش و تدقیق مفهوم کانتی عقلانیت جهانی غربی، به‌عنوان نسخه‌ای برای آزادی می‌پردازد. از نظر هگل، مسیر آموزش از طریق خانواده و جامعه مدنی، نهایتاً به تحقق آزادی فردی در دولت می‌انجامد. از این‌رو، هگل درحالی‌که به نقش مرکزی عقل برای آزادی می‌پردازد، همزمان عناصر فرهنگی ویژه هر ملت را نیز دخیل می‌داند. در این کار، او یک تعریف جامع‌تر از آزادی افاده می‌کند که از مفهوم کانتی عقلانیت جهانی غربی فراتر می‌رود. هگل برای استقلال و تمامیت ملی اهمیت فراوانی قائل شد، زیرا بر نقش کلیدی ملت به‌عنوان عرصه تحقق آزادی، وقوف داشت. هگل سرانجام یک فضای بین‌المللی ترسیم می‌کند، که در آن دولت‌ها به مثابه افرادی آزاد با هم ارتباط می‌گیرند و یک روح جهانی ایجاد می‌کنند که در آن جهانی بودن بر ویژگی و منحصر بودن برتری می‌یابد.

جوهر مخالفت هگل با مفهوم صلح پایدار کانت در اختلاف دیدگاه آن دو پیرامون آزادی نهفته است. از دید هگل، «... استقلال و تمامیت دولت‌ها، اصل سامان‌دهنده روابط متقابل آن‌ها است. آن‌ها با این ملاک و معیار در شرایطی طبیعی و در رابطه‌ای متقابل با هم زیست می‌کنند و حقوق آن‌ها، نه به واسطه اراده جهانی و سیطره قدرت‌های توافقنامه‌ای^۱، بلکه از طریق اراده ویژه خودشان تحقق می‌یابد.» هگل در بررسی پیشنهاد کانت در رابطه با شکل‌گیری

مجمع (فدراسیون) دولت‌ها برای حفظ و تضمین صلح پایدار، می‌گوید که در این نظریه یک توافق تحمیلی بر پایه ویژه بودن عقلانیت کانتی می‌بیند و بدین ترتیب، آن را «آلوده به احتمالات» ارزیابی می‌کند. همچنین هگل در مفهوم توافق و سازگاری مجمع ملت‌ها پیرامون استقلال و تمامیت ملی، مفهوم توافق بر روی صلح را می‌یابد. کانت ممکن است در برابر این دعاوی از خود دفاع کند و بگوید که اصول عقلاتی در درون ما به‌طور پیش‌تجربی وجود دارند. این اصول جهانی‌اند چون با حق منطبق و سازگارند. پس:

عقل تنها در صورتی می‌تواند ملت‌ها را از شرایط بی‌قانونی (که صرفاً شامل جنگ است)، برهاند و مرتبط سازد که آن‌ها آزادی و حشیانه (بدون قانون) خود را رها کنند (همان‌گونه که آحاد افراد انجام می‌دهند) و با سازگاری و انطباق خود با محدودیت‌های قانون عمومی، از مجمع مردم ملتی بسازند...»

این ملت متشکل از مردم، از قانون جهانی پیروی خواهد کرد و در این کار آزادی خود را تحقق خواهد بخشید. برخورد دیدگاه‌های هگل و کانت درباره آزادی، به‌طور عمده بر زمینه عقلانیت جهانی است. تمایلات کانت به عقلانیت جهانی، بخشی از شرایط واحد مورخین غربی در دوره روشنگری است. اروپایی‌ها احساس کردند که دیگر نیازی به عقاید معین مذهبی آشتی‌دهنده ندارند و بدین ترتیب می‌توانند صرفاً به عقل بگرایند و بر آن تکیه کنند. اما کدام عقل؟ در واقع، تعریف یک جامعه از مفهوم «عقلانی» برآیند تجربیات فکری، تاریخی و فرهنگی آن جامعه است. در غرب، عقلانیت در واقع بر مفهوم بی‌طرفی^۱ علمی کانتی استوار است. اما در کشورهایی که تجربیات جمعی‌شان بر پایه بی‌طرفی علمی نیست، مفهوم «عقلانی» تعریفی کاملاً متفاوت پیدا خواهد کرد متأسفانه، کانت در سه رساله خود بحثی جامع انجام نداده است و از همین‌رو تعریف غرب از مفهوم «عقلانی» تنها یک تعریف درست از آن است و بدین خاطر، نافی صفت خود به‌عنوان جهانی است. عجب آن‌که، کانت زمانی سر در پی این بحث می‌نهد که در توضیح عقل به‌عنوان بنیاد صلح پایدار، از

1. impartiality

انجیل نقل قول مغرضانه‌ای می‌آورد: «پس، می‌توان گفت: «نخست ملکوت عقل عملی محض و حقیقت آن را جست‌وجو کن، سپس هدف (فیض صلح پایدار)، خود به سوی تو می‌آید.» نظریه آزادی هگل، به عکس کانت می‌تواند پذیرای تعاریف مختلف فرهنگی دربارهٔ عقلانیت باشد و بدین ترتیب نارسایی‌ها و مخاطراتی را که کانت با آن روبه‌رو است، ندارد.

کانت میان آزادی و جهانی کردن اجباری قوانین عقلانی در دولت مدنی، تضادی نمی‌دید و این‌ها را بنیاد یافته بر اصولی که از پیش در نهاد بشری نهفته بود، می‌دانست. اجبار عمده‌ای که وی در سطح جهانی ترسیم می‌کرد، اجبار جنگ‌های مستمر بود که انسان‌ها را وادار به تجمع و ایجاد فدراسیون برای فرار از خشونت خواهد کرد. او در واقع برای جذب انسان‌ها در مجمع پیشنهادی خود، به‌طور عمده بر نیروی عقل متکی بود و می‌گفت: «... اراده عمومی، بر زمینه عقل است.» یکی از جنبه‌های کلیدی این امر، تأکید کانت بر یک اساسنامه جمهوری است. تنها زمانی که مردم از مصائب جنگ آسیب می‌بینند، تصمیم می‌گیرند که آیا درگیر مبارزه‌ای شوند که در آن چنین عقلانیتی پیروز و مسلط می‌شود یا نه. اما در پرتو این واقعیت که عقل کانتی، تنها در غرب بدین گستردگی پذیرفته شده است، روشن می‌شود که نظریه کانت دارای تناقضی از این دست است که آیا می‌توان با زور ملت‌ها را وادار سازیم تا از مفروضات و قواعد او پیروی کنند؟ چنین تحمیلی، مسلماً و به‌طور کلی با سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی ملت‌های دیگر در تضاد است. این فقدان هماهنگی یک شکاف درونی ایجاد می‌کند که به‌نظر، آزادی آن‌ها را جداً تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما نظریه روشن آزادی ملی هگل، گرچه بر عقل استوار است، اما نه چنان عقل محدود و معینی که نهایتاً باید به دیگران تحمیل شود. تنها در یک مورد می‌توان ادعا کرد که تحمیل چیزی بر مردم در تکمیل آزادی آن‌ها مفید است و آن زمانی است که آن چیز منطبق بر اصول آن‌ها باشد. اما تحمیل چیزی بر مردم که کاملاً در تخالف با سنت‌ها و اصول آن‌ها است، حتی اگر به نام آزادی باشد، به‌نظر کاملاً تناقض‌بار است.

هگل در دفاع از آزادی ملی، در واقع فرض پایه‌ای کانت را که می‌گوید صلح

مطلوب است، به چالش می‌کشد. هگل دریافت که جنگ به مثابه تأکید بر ویژه بودن ملت‌ها است و از این‌رو آن‌ها را مختار می‌دارد تا حقوق خود را حفظ و اعاده کنند. مهم‌تر آن که، جنگ بهداشت و سلامت اخلاقی ملت‌ها را حفظ می‌کند، «همان‌گونه که وزش بادهای دریا را از سکون محفوظ و مصون می‌دارند و نمی‌گذارند که دریا به خوابی مستمر برود، پس امکان این که یک صلح مداوم (و اگر نه پایدار) در میان ملت‌ها ایجاد سکون کند نیز وجود دارد. این موضع‌گیری هگل، ممکن است برای کانت ناخوشایند باشد، زیرا از نظر کانت انسان‌ها نیاز به صلحی مستبدانه دارند تا ملت‌شان برتری و سلطه بگیرد. اما او می‌گوید که طبیعت به سبب تفاوت‌ها زبانی و مذهبی مانع این درجه از قوام و پیوستگی است و بدین ترتیب تعادلی در میان قدرت‌های رقیب ایجاد می‌کند. در عین حال، طبیعت انسان‌ها را به سبب تمایل‌شان به تجارب، به هم نزدیک و همبسته می‌کند. کانت، افزون بر این افت و خیز در مناسبات جهانی، دریافت که نهایتاً صلح باید چیرگی یابد، زیرا: «... عقل به‌عنوان ابزار تعیین حقوق، مطلقاً جنگ را محکوم می‌کند و جست‌وجو برای شرایط صلح را به‌عنوان یک وظیفه منحصر به فرد درمی‌آورد.»

بدین ترتیب، مخالفت این دو اندیشمند با هم دوباره حول مفهوم جهانی شدن عقلانیت کانتی شکل می‌گیرد. از نظر کانت، صلح هدفی اجتناب‌ناپذیر است، زیرا بر عقل منطبق است. اما، با توجه به آنچه که پیش از این گفته شد، مسئله این است که کدام عقل؟ دفاع عقلانی از صلح در غرب قابل توجیه و قبول است، زیرا غرب مفهوم بی‌طرفی^۱ عملی کانت را می‌پذیرد. پس جهانی کردن هدف «عقلانی» صلح کانتی، لزوماً به‌صورت تحمیلی درمی‌آید و با سنت‌های اینان در تضاد می‌افتد. اما، به خلاف کانت، دیدگاه هگل از دولت مستقل^۲ به‌گونه‌ای است که آزادی‌اش را از طریق مبارزه با دیگر ملت‌ها معین و محفوظ می‌کند و گرفتار تناقض تحمیلی عقلانیت غربی، که کانت مطرح کرده، نمی‌شود. در این راه، اجازه داده می‌شود تا همه ملت‌ها به درجات بیش‌تری از آزادی دست

1. impartiality

2. sovereign

یابند. شایان ذکر است که به هر حال کانت و هگل هر دو روی محدودیت‌های معینی برای جنگ توافق دارند. کانت ابرام می‌ورزد که ارتش و یگان‌های آماده رزمی باید منحل شوند، زیرا برای صلح یک تهدید مداوم محسوب می‌شوند. او به نظام اعتباری ملی می‌تازد، زیرا به ملت تا هر اندازه که برای تدارک جنگ لازم باشد، پول قرض می‌دهد. کانت در پی یافتن موانع ایجاد جنگ است. زیرا جنگ آینده صلح را ناممکن می‌سازد. هگل نیز خواستار «... حفظ امکان صلح است. به طوری که برای مثال، سفرای کشورها باید احترام شوند و جنگ نباید به هیچ قیمت، حتی در بین مؤسسات داخلی روی دهد. او خواستار صلح در سطح زندگی خصوصی و خانوادگی و نیز افراد می‌شود. بدین ترتیب، هگل مطمئناً جنگ‌هایی چون جنگ اول و دوم جهانی را محکوم می‌کرد. زیرا این جنگ‌ها از سطح مبارزه میان دو ارتش فراتر رفته و به صورت جنگ‌های کلی و فراگیر، عرصه زیست همه ملت‌ها را به میدان تاخت و تاز تبدیل کرده و هستی آن‌ها را در معرض سقوط قرار داده‌اند.

به رغم حمله شدیدی که هگل به نظریه کانت دربارهٔ جهانی شدن عقلانیت غربی کرده است، اما او نافی و منکر یک بنیاد جهانی برای آزادی نشده است. برای درک درست نظریه هگل دربارهٔ قانون جهانی، باید به مفهوم روح جهانی او توجه شود. از نظر هگل، دولت‌ها مستقل و آحادی آزادند که کلیت ویژه آن‌ها در روابط متقابل آن‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرد. در این روابط متقابل، روح دولت‌های واحد، دارای ماهیتی جدلی است که نهایتاً یک روح جهانی از آن برمی‌آید که از همه محدودیت‌ها آزاد است. هگل ویژه بودن دولت‌های مستقل مختلف (و نیز افرادی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند)، به عنوان سازندگان جمعی این روح جهانی ترسیم می‌کند؛ آن‌ها با یکدیگر یک کل بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهند که آن‌ها را در آغوش خود به سوی مرحله‌ای فراتر در تاریخ جهان همراه می‌برد. بدین ترتیب، شایان ذکر است که از نظر هگل، رسیدن به مرحله‌ای که در آن جهانی شدن بر ویژه بودن چیره باشد، بستگی دارد به ویژگی‌های قبلی دولت‌های مستقل. جهانی کردن عقلانیت کانتی، این ویژه بودن را به سبب اجبار در رسیدن هر چه سریع‌تر به آن مرحله برتر، ویران می‌کند. و بدین ترتیب،

هرگونه امید به بنیاد حقیقی جهانی برای آزادی مبدل به یأس می‌گردد. هگل در توضیح این روح جهانی، ادامه می‌دهد که این روح عمدتاً به واسطه ملتی تشکیل می‌شود که در تاریخ جهانی عصر خود مستقل و مسلط بوده است. اما این ملت نیز نهایتاً رو به کاستی و سقوط می‌نهد و باید «... در گذار تاریخ جهانی جای خود را به ملت دیگری بسپرد.» بدین ترتیب گرچه هگل قلمرو آلمانی را بالاترین دانسته، اما در عین حال نهایتاً امکان انتقال این قلمرو را به ملتی دیگر، ناممکن ندانسته است.

مخالفت هگل با نظریه کانت در این باره که جهانی کردن عقلانیت غربی، همه بشریت را آزاد خواهد ساخت، صرفاً یک برخورد دانشگاهی تاریخ‌شناختی نیست. در واقع، تلاشی برای پاسخگویی در برابر آغاز سده بیست و یکم است. حکومت‌های غربی سراسر عقل کانت را به‌عنوان تنها بنیاد مشروع برای توسعه قانون پذیرفته‌اند و نظریه جهانی کردن این قانون را به‌عنوان شاخصه و سنگ بنای سیاست‌های خارجی خود قرار داده‌اند. از نظر هگل، آزادی در دولت مستقلی تحقق می‌یابد که نماینده ارزش‌ها و اعتقادات عقلی شهروندانش باشد. بنابراین مجمع دولت‌های کانت نیز، به‌نظر مانند تحمیلی است که آزادی را به مخاطره می‌افکند. به همین صورت، هگل بر این فرضیه کانت می‌تازد که حتی اگر صلح پایدار مطلوب باشد باز او ترجیح می‌دهد که دیدگاه‌های واحد هر ملت در فرایند تجدید حیات اخلاقی به رقابت پردازند. هگل سرانجام چنین می‌یابد که این دیدگاه‌های ویژه در ارتباط با هم، روح جهانی را ایجاد می‌کنند و سپس این روح جهانی بر ویژه بودن آن‌ها مسلط می‌شود. بدین ترتیب، هگل می‌کوشد از تناقض کانتی در تحمیل عقلانیت غربی بر جهان اجتناب کند، هر چند خود به جهانی شدن مبتنی بر عقلانیت می‌اندیشد. او در این کار، امید یک تعریف جهانی حقیقی از آزادی، و از طریق اراده جهانی را وعده می‌دهد. وعده‌ای که تحقق آن، پس از گذشت ۲۰۰ سال، هنوز ذهن آشوب و پر مسئله است.

حقیقت از دیدگاه نصر و تاگور^۱ (یک بررسی تطبیقی)

افلاطون می‌گوید که همراهی فلسفه و شعر خطرناک است. دلیل چنین نگرشی شاید این است که فلسفه در کار بررسی انتقادی از واقعیتی است که عقل جست‌وجوگر در پی آن می‌باشد. اما شاعری، به گفته ولتر «موسیقی روح» است. اما نظر افلاطون را نمی‌توان دربارهٔ رابیندرانات تاگور و سیدحسین نصر مصداق گرفت. نزد تاگور و نصر، فلسفه و شعر به هم آمیخته و دست در دست هم دارند، زیرا هر دوی آن‌ها به حقیقت اعلاء نظر دارند.

از نظر تاگور، شعر ستایش واقعیت به شکل و زبانی زیباست. نصر نیز بر آن است که فلسفه ستایش همان واقعیت در قالب و از منظر حقیقت است. راداکریشنان می‌گویند: «فلسفه معبد حقیقت است و شعر زیارتگاه زیبایی است». این دو تضادی با یکدیگر ندارند، چرا که حقیقت زیباست و زیبایی حقیقت است. تاگور و نصر هر دو به والاترین و بنیادی‌ترین مسائل زندگی معنوی انسان نظر دارند. تاگور و نصر، هر دو شاعر و نیز فیلسوف، اما تاگور به نظر بیش‌تر شاعر است حال آن‌که نصر، فلسفه را بیش‌تر از شعر در خود دارد. گرچه شعر می‌گوید و از ریز و درشت هنرهای زیبا آگاه است.

۱ سخنرانی در سمپوزیوم نرزدانشت سیدحسین نصر، دانشگاه حرج و اشنگن، آبان ۱۳۸۰.

تاگور یک فیلسوف مکتب‌دیده نیست. او هرگز درس رسمی فلسفی ندید. از نظر او فلسفه یک راسا و استوا^۱ است یعنی چیزی که بتوان از آن بهره گرفت و تلذذ جست و نه یک نظریه برای تشریح و توضیح. تاگور به نظریه پردازی حقیقت نمی‌پردازد، اما در جست‌وجوی آن لذتی سرشار می‌یابد. تاگور و نصر، هر دو یابندگان حقیقت‌اند. یکی بیش‌تر شاعر و دیگری بیش‌تر فیلسوف.

سید حسین نصر، اساساً یک فیلسوف است، اما فلسفه او چنان با شعر درآمیخته که خواننده‌اش را به وادی‌هایی فراسوی مرزهای عقل و منطق محض رهنمون می‌شود. نصر حقیقت و زیبایی را درهم آمیخته است زیرا در پی جهانی شدن و جاودانگی است. از این‌روست که فلسفه او پیش از آن که متوجه امور عقلانی متافیزیکی باشد، جلوه‌هایی از روح است. و به جای آن که یک نظام فلسفی باشد، یک راد است. فلسفه نصر، راه عشق است، و می‌کوشد ما را از جهانی که در آن انسان محدود و فانی در صدد عرضه خود به‌عنوان یک عنصر مهم در ترکیب جهان است، به بی‌کرانگی و جاودانگی رهنمون شود. نصر می‌گوید: «فلسفه به‌جای توضیح یک نظام عقلانی، باید در پی تشریح ساختار واقعیت و با هدف تدارک یک طرح جهانی باشد که انسان به کمک آن بتواند از این جهانی که آن را جهانی باید گفت برهد و دور شود.» (نصر: اندیشه و زندگی اسلامی، ص ۶۷)

از این‌جا است که نقش اصلی در شرق تدارک دیدگاهی از جهان معنوی بوده است و بدین ترتیب فلسفه پیوند تنگاتنگی با آفرینش یافته است. به دیگر سخن، فلسفه از نظر نصر همواره در رابطه با واقعیت‌های مذهبی و اساساً در پیوند با چیزی بوده که آن را اشراق می‌گویند. اگر از این منظر به فلسفه بنگریم، آن‌گاه فلسفه از اصل در رابطه با شکلی از حقیقت قرار می‌گیرد که جنبهٔ وحیانی دارد. در این حقیقت وحیانی است که طبق نظر نصر می‌توان ملتقای سنت و متافیزیک را، یعنی آن جنبه از تعقل^۲ که زمینهٔ مشترک عقل و ایمان را فراهم می‌آورد،

دریافت. نصر به عنوان یک رهروی فلسفه جاویدان خرد، در پی خرد^۱ جاودانه و فلسفه‌ای بی‌کرانه و جهانی است. نصر در پی جاویدان خرد و فلسفه‌ای پیامبرانه است که در آن عقل و ایمان سازگار و هماهنگ شوند. از نظر او، این فلسفه پیامبرانه در اسلام به بیان کامل و اکمل خود نزدیک می‌شود.

از دیدگاه نصر، فلسفه اسلامی دارای دیدگاهی وحدانی و یگانه‌گرا است. دیدگاهی است از روابط متقابل و درونی میان همه قلمروهای شناخت. بنابراین دلیل وجودی فلسفه اسلامی دفاع از نظریه توحیدی و کوشش برای تشکیل منبع عمده کیمیایی و آمیختگی میان زمینه‌های مختلف شناخت است. از این منظر، بنیاد فلسفه اسلامی جهانی است و در سازگاری و هماهنگی با چشم‌اندازهای جهان‌گستر قرار دارد، زیرا سنت اسلامی از میراث تمدن‌های اولیه برخوردار است. نصر می‌گوید: «اسلام، یکی از غنی‌ترین و سرشارترین سنت‌های فلسفی را پدید آورده که دارای اهمیت معنوی بزرگی برای خود اسلام است و به عنوان یک سنت پایدار تاکنون تداوم یافته است (...). فلسفه اسلامی، به عنوان یک فلسفه سنتی بر پایه تعقل^۲ فرافردی و نه فردگرایانه مکتب‌ها و دیدگاه‌هایی را پرورش داده که قرن‌ها تداوم داشته‌اند و دستخوش دگرگونی و یا اضمحلال توسط این یا آن فیلسوف نگشته‌اند». (نصر: اسلام سنتی در جهان مدرن، صص ۱۳۱-۱۳۳)

از لابه‌لای این عبارات سید حسین نصر، چنین برمی‌آید که نمی‌توان فلسفه اسلامی را بدون جنبه‌های معنوی و زمینه‌ساز آن دریافت. نصر می‌گوید که فلسفه اسلامی، به خاطر عربی یا ایرانی بودنش، اسلامی نیست، بلکه اسلامی است چون با امور و حیاتی اسلامی مربوط است. به دیگر سخن در فلسفه اسلامی، نقش اصلی را مفهوم «حقیقت» ایفا می‌کند و نه مفهوم «تاریخ». بنابراین از نظر نصر، فلسفه به واسطه تاریخ فلسفه تعیین نمی‌شود، بلکه در کشف حقیقت صورت می‌بندد. او در جلد یک کتاب خود معنویت اسلامی می‌نویسد: «این مفهوم جهانی از حقیقت، همواره شاخص فلسفه اسلامی بوده است. اما حقیقتی

که در قید محدوده و مرزهای عقل قرار نداشته است، بلکه حقیقتی بی‌حد و مرز که به واسطه تعقل (الکندی و دیگر فیلسوفان اسلامی آن را به روشنی از عقل متمایز دانسته و به‌عنوان قوه تحلیلی ذهن برشمرده‌اند) دریافت می‌شود. این تعقل همانند یک ابزار وحی درونی است که وحی کاران جهانی برای آن یک چارچوب عینی فراهم می‌کند.

فلاسفه اسلامی، ندای حقیقت را والاترین ندای فلسفه دانسته‌اند، اما این نگرش بدان معنی نیست که امور و حیانی را به خلاف برخی فلاسفه در برابر عقل وانهند. بلکه به معنای رسیدن به حقیقت در قلب وحی و استفاده از تعقل است، که در بیان جهانی خود معمولاً به شکل وحی جبرئیلی مشخص می‌شود. جبرئیل خود وسیله وحی است.^۱ (همان‌جا، ص ۴۱۱) در این‌جا نصر، توجه خوانندگان خود را به این نکته جلب می‌کند که متافیزیک را نمی‌توان به سطح یک فلسفه عقلانی، که تنها وظیفه‌اش «تعیین روش‌ها و تشریح محتویات منطقی علوم است» فرو کاست. از نظر او متافیزیک اساساً در پیوند با نظریه‌ای فلسفی است که از همان آغاز جهانی و جاودانه است. او در جمله نخست از فصل سوم کتاب مشهور خود، یعنی *رویارویی انسان و طبیعت* می‌گوید: «متافیزیک که در واقع یکی است و باید آن را به صورت مفرد، یعنی همان متافیزیک نامید، علم امر واقعی^۱ است، علم خاستگاه و انجام و آخرت امور و علم مطلق است و در پرتو این مطلق، علم امور نسبی است. بنابراین، با فلسفه، در تعریف متداول آن تفاوت دارد. متافیزیک، نظریه واقعیت است. اما واقعیتی که تحقق آن برابر با امر قدسی و کمال است و بنابراین تنها در چارچوب سنت و حیانی قابل درک و دریافت است (نصر: *رویارویی انسان و طبیعت*، ص ۸۱). به سخن دیگر، نصر بر آن است که حقیقت متافیزیکی در مرکز نظریه‌اعلای «احدیت» که خود معنابخش نمادها و مناسکی است که متافیزیک برای تحقق خود باید بر آن‌ها تکیه کند، قرار دارد. سید حسین نصر، با طرح این روح نظری که به‌جای داده‌ها و واقعیات، بر نمادها تکیه دارد، در واقع به ما گوشزد می‌کند

که دیدگاه نمادین از امور، به خاطر از دست رفتن هماهنگی میان انسان و طبیعت به کلی فراموش شده است. او می‌گوید: «خطراتی که از سلطه انسان بر طبیعت به بار آمده، چنان روشن‌اند که نیاز به توضیح ندارد». و سپس می‌افزاید: «طبیعت دیگر در نزد انسان مدرن تقدس زدایی شده است... و افزون بر این طبیعت چونان چیزی قلمداد می‌شود که باید تا سر حد امکان مورد استفاده و بهره‌برداری قرار گیرد» حال آن‌که او را باید همانند زن شوی کرده‌ای دانست که گرچه شوی از او بهره‌مند می‌شود ولی در برابر او نیز مسئول است. اما انسان مدرن طبیعت را چون زنی روسپی در نظر گرفته که بدون هیچ مسئولیت و تعهدی از او بهره‌برداری می‌کند. (همانجا، ص ۱۸). از این عبارت سیدحسین نصر برمی‌آید که از دیدگاه او متافیزیک بخشی جداناپذیر و مدغم از یک مفهوم کلی جهانی است که در مرکز آن مفهوم «حقیقت» قرار دارد.

از میان سایر اندیشمندان، رایبندرانات تاگور بیش از دیگران به مفهوم «حقیقت» پرداخته است. تاگور به کاربرد این مفهوم در رابطه میان فرد و جهان توجه ویژه داشته است. دیدگاه او از «حقیقت» در واقع رویکردی بشر دوستانه به فلسفه «انسان جهانی» است. جهانی بودن حقیقت از دیدگاه تاگور برابر با تجربه کلی بودن و جهانی بودن بنیادی انسان در همه زمان‌ها و در همه جوامع قلمداد شده است. طبق نظر تاگور، اگر انسان دریابد که خود او فرایندی به سوی وحدت جهانی است، او یک انسان جهانی خواهد بود. هنگامی که انسان مفهوم «سوهام»^۱ «من او هستم» و یا «من همه هستم» را چونان یک وحدت جهانی فراگیرد، باب «مانوا براهما»^۲ یا جهانی شدن انسان در عرصه هستی بر او گشوده خواهد شد. و این‌جا عرصه تحقق انسان کامل است که خود از راه تحقق یک وجدان و آگاهی جهانی و یا بی‌کرانه و جاودان به مقام الوهیت می‌رسد. «خود» انسان همان «کلیت انسان» است. «روح-آگاهی» به «خدا آگاهی» می‌انجامد که نوعی خودآگاهی جهانی است. تاگور می‌گوید: «یافتن و درک احدیت چونان

دارا بودن همگان است». بنیاد و ریشه وحدت نژاد انسانی در روح جهانی است که خود بر سراسر گیتی جاری و ساری است. بنابراین، از نظر تاگور، انسان و الوهیت یکی هستند. انسان محدوده و کرانه‌ای است که از بیکرانه برمی‌تابد. انسان تنها از طریق پرورش و بویایی شخصیت بی‌کرانگی خود، به یک انسان حقیقی تبدیل خواهد شد. یکتانگری و یگانگی مرکز اندیشه‌های معنوی تاگور است. او از متون اوپانیشاده‌ها نقل قول‌هایی در این زمینه می‌آورد و به یگانگی و یکتایی واقعیت اعتقادی راسخ از خود نشان می‌دهد. در اوپانیشاده‌ها تأکید شده است که: «تو آن یگانه را بشناس» و تاگور تکرار می‌کند که «ما در این جهان یک واقعیت خشک و خالی مثل تکه‌های سنگ نیستیم، ما شخص هستیم. و بنابراین سزاوار آن نیستیم که چون خاشاکی در کوران باد و یا رفتار رود به دست شرایط به هر سو رانده شویم. ما یک مطلوب محوری عشق داریم که هستی ما را هماهنگ می‌کند، ما باید در زندگی خود دارای یک سرمشق حقیقت باشیم که خود بیانگر رابطه‌ای کامل با شخص بیکرانه است (اندیشه‌های تاگور، ص ۱۹). از دیدگاه تاگور، شخص بیکران و جاودان به واسطه رنج‌ها، ستم‌کشی‌ها و دردهایی که از بابت حقیقت می‌کشد راهبر کل تاریخ جهانی است. تاگور با این گفته، شخصیت را به واقعیت غایی پیوند می‌زند. تحقق واقعیت غایی چیزی جز شکوفایی و پدیداری کمال در انسان نیست. بنابراین، انسان از طریق تحقق حقیقت بالقوه خود (که تاگور آن را واقعیت جهانی می‌نامد) برای خود کمال مطلوب می‌شود. خدای جاودان و انسان فانی در رشته‌ای سخت به هم تنیده‌اند و حقیقت نهفته در این وحدت حقیقتی است که در آن وحدت وجود دارد. جاودانه خود را در فانی جلوه‌گر می‌سازد و حقیقت و زیبایی خود را با او باز می‌تاباند. گوهر ناب آموزش‌های شانکارا این است که: «من براهما خواهم شد چون من اویم». و تاگور نیز همین مضمون را افاده می‌کند وقتی که می‌گوید: «آری، من براهما خواهم شد. من به هیچ اندیشه دیگری جز این نمی‌توانم دل بسپارم. من صراحتاً خواهم گفت: که بی‌کرانه خواهم شد... آن‌چنان که رود می‌گوید که دریا خواهم شد. این ادعا جسارت او نیست، بلکه حقیقت است و از همین رو انسانیت است» (تاگور: شانتی نیکتان، جلد دوم، ص ۳۳۶) به عبارت

دیگر، از نظر تاگور، حقیقت در انسان، در واقع فایق شدن بر محدودیت‌ها و یا تناقضات از طریق تحقق جاودانگی یا کمال بالقوه در انسان است. این وجود و هستی جهانی انسان از طریق شخصیت چند بُعدی او به عنوان جلوه‌های مختلف عناصر خلاق و نشانگر جهانی بودن حقیقت است، قابل بیان است. طبق نظر تاگور، ارزیابی این اندیشه از حقیقت چونان «مطالعه ذهن انسان» و درک جنبه‌ها و جلوه‌های متفاوت حقیقت از زوایای متفاوت است (تاگور: ویشوا باراتی: یادبود انجمن).

درک حقیقت در هستی انسان از منظرهای متفاوت، درک اهمیت جهانی بودن شخصیت انسان است که به شکل برداشت‌ها و آرمان‌های مختلف بشری از جهان بیان می‌شود. در عقیده تاگور، حقیقت در انسان، برابر با فایق شدن بر محدودیت‌ها و تناقضات از طریق توسعه و بالندگی رابطه صمیمانه میان انسان (فرد) دیگران است. تاگور می‌گوید: «این توسعه هماهنگ شخصیت انسان پایه اصلی گفت‌وگو میان شهروندان است». تاگور در این فرایند گفت‌وگو اندیشه تحقق وحدت و حقیقت از طریق ترکیب و همجواری میان انسان و طبیعت انسان و انسان بر بستر عشق را دخیل می‌داند. بدین ترتیب تاگور بر تحقق حقیقت و یا مطلق در انسان، از طریق یک فرایند طبیعت‌گرایانه جهانی شدن (که با دیدگاه جاویدان خرد سیدحسین نصر قابل مقایسه است) تأکید دارد.

مطلق از نظر تاگور «سایتام» یا حقیقت است. تاگور همچنین مطلق را «آناندام» یا غفران می‌داند. او مطلق را «سوندارام» و یا زیبایی خوانده است. چرا که چهره غفران در زیبایی شکل می‌بندد. تاگور در کتاب سادانا می‌نویسد: «این آخرین هدف غایی هستی و در زندگی ماست و باید بدانیم که زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی است» (تاگور: سادانا، ص ۱۴۱).

تاگور و نصر هر دو برآنند که حقیقت انسان یک حقیقت اخلاقی است و آزادی حقیقی او امری سیاسی نیست بلکه معنوی است. بنابراین، جامعه بیان آن

دسته الهامات و آمال اخلاقی و معنوی انسان است که به گوهر اعلائی او تعلق دارند. در این رابطه، هر دو اندیشمند پرسش بسیار مهمی پیش می‌کشند: آیا انسان آزاد موسوم به انسان مدرن، واقعاً آزاد است؟ آزادی چیست؟ آیا آزادی صرف سیاسی، آزادی حقیقی است؟ تاگور تأکید می‌کند که: «آزادی سیاسی به هنگامی که ذهن‌های ما گرفتار و اسیر است به ما آزادی نمی‌دهد». تاگور در کتاب دیگرش تحت عنوان *ملی‌گرایی می‌گوید*: «خودخواهی و تعصب علل ریشه‌ای بسیاری از شرور و خباثت جامعه مدرن ما هستند». اما مقدم بر بدبختی‌های اجتماعی، بدبختی‌های برآمده از علوم و تکنولوژی‌های مدرن سر برمی‌کنند. در این رابطه، باید به خاطر داشت که تاگور و نصر با آن‌گونه صنعت و تکنولوژی که زندگی را نمی‌کشد و عصاره حیات را نمی‌مکد، مخالفتی ندارند. تاگور در کتاب *مذهب انسان با اطمینان می‌نویسد*: «باید بدانیم که صنایعی که به زندگی انسان کمک می‌کنند، خوبند، اما اگر سبب بردگی و ویرانی زندگی شوند، دیگر خوبی ندارند؛ علم در آن‌جا که سبب از میان رفتن بدی‌ها و شرور می‌شود باشکوه و دوست داشتنی است، اما وقتی که با خرافه اتحاد نامقدس تشکیل می‌دهند دیگر چنان نیست» (تاگور: *مذهب انسان*، ص ۱۶۴). نصر نیز در مقدمه کتاب خود *رویارویی انسان و طبیعت* همین دیدگاه را پیش کشیده است. او می‌نویسد: «اندک مردمی می‌پذیرند که حادثه‌ترین مسائل اجتماعی و فنی بشر امروز، از توسعه‌نیافتگی برنمی‌خیزد، بلکه نتیجه توسعه یافتگی بیش از حد است. اندک کسانی هستند که واقعیت را آن‌چنان که هست بنگرند و بپذیرند که تا زمانی که رفتار انسان با طبیعت و به‌طور کلی با محیط طبیعی بر پایه جنگ و خشونت استوار است، صلح و آرامش در جامعه انسانی برقرار نخواهد بود. افزون بر این، شاید همگان دریابند که برای رسیدن به صلح با طبیعت، نخست باید نظم و انتظام معنوی صلح حکمروا باشد. در صلح‌بودن با زمین، نیازمند در صلح‌بودن با آسمان و ملکوت است (همان‌جا، صص ۱۳-۱۴). چنان‌که از نوشته این دو اندیشمند برمی‌آید، تاگور و نصر به سازش و آشتی روح جهانی و روح فردی باور دارند. اما این سازش در کجاست؟ خاستگاه آن در تحقق جهانی شدن زندگی انسانی است، یعنی آن‌جا که انسان از همه محدودیت‌ها و اسارت‌ها آزاد شود و

بدین ترتیب خود را با همه انسان‌ها ربط دهد. این گفت‌وگوی میان انسان و جهان زمینه‌ساز و تدارک‌دهنده گفت‌وگوی میان تمدن‌هاست. در این عصر ما که روزبه‌روز بیش‌تر بر حقیقت سرپوش نهاده می‌شود شعر خلاقه و آفرینش‌گر تاگور هنوز حلقه پیوند میان شرق و غرب است و نصر نیز همین نقش را از طریق دیدگاه و تفسیرهای فلسفی و معنوی خود نسبت به حقیقت بازی می‌کند. دیدگاه‌های او به ما نشان می‌دهد که روح حقیقت در چهره خرد ابدی و جاودانه متعلق به همه انسان‌هاست و به‌رغم تفاوت‌ها، در همه جا یکی و برای همه است. اما ما گاه فراموش می‌کنیم که حقیقت‌هایی که به ما آزادی می‌بخشد گاه از آن دست حقیقت‌هایی‌اند که بسیار ساده‌اند.

فراسوی بر خورد فرهنگ‌ها^۱

پالادیوس درباره دیدار اسکندر و داندانیس داستانی آورده که سنت‌آمیز در سده چهارم بعد از میلاد آن را به لاتین ترجمه کرده است و دکتر راداکریشنان رئیس جمهور اسبق هند نیز آن را به ما منتقل نموده است.

اسکندر سخت از شداید و حقایق زندگی و قدرت فراست فلسفی اندیشمندی هندی در شگفت می‌شود. پس از این دیدار، اسکندر از اندیشه خود که همه غیر یونانیان را بربر و در خور بردگی می‌دانست دست می‌کشد. به گفته پلوتارک، اسکندر مردمان همه جهان را گرد هم آورد و همه آن‌ها را در یک واحد فرهنگی و سیاسی بزرگ آمیخت و یکپارچه کرد. این یکپارچگی شامل حال زندگی مردمان، شخصیت‌های متفاوت آنان و همه آداب و مناسک آنان می‌شد. اسکندر، جهان زمان خویش را همچون سرزمین پدری خود می‌دید. اسکندر می‌اندیشید که رسالت مقدسی به عهده اوست که همه آدمیان درستکار و خوب‌صفت را در یک خانواده بزرگ جای دهد. او در ایران، مصر و شمال غربی هند درخشش و اثرات تمدن بزرگ شرق را دید و می‌خواست که این تمدن شریک باارزشی برای تمدن یونان باشد. اندک زمانی پیش از مرگ، اسکندر جشنی باشکوه به مناسبت پایان گرفتن جنگ‌های خود برپا ساخت و

۹ هزار مردم از یونان و کشورهای دیگر را بدان فراخواند. در پایان جشن او برای صلح نیایش کرد و آرزوی جهانی را کرد که بر پایه اشتراک و وصلت فکرها و قلب‌ها باشد.

این درست همان وظیفه‌ای است که امروزه در پیش روی ماست: جهان باید با تکیه بر کرامت انسان و دوستی مردمان، یکپارچه شود. در خلال دهه گذشته در ایالات متحده امریکا و اروپا، گفت‌وگوهایی در مورد برخورد تمدن‌ها درگرفت که چنان می‌نمود امکان‌پذیرترین راه در آینده انسانیت است. ساموئل هانتینگتون در مقاله‌ای که به سال ۱۹۹۳ م نوشت چنین گفته بود که: جهان، به جای پیشرفت به سوی مدرنیته و استحکام نهادهایی چون دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری فناورانه در کمند «برخورد تمدن‌ها» گرفتار مانده است و شش یا هفت گروه عمده فرهنگی اکنون مرزهای نوین را در ستیز جهانی تشکیل داده‌اند. دیدگاه هانتینگتون به سبب واقعه ۱۱ سپتامبر ظاهراً درست از آب درآمده است، اما به نظر می‌رسد که دیدگاه هانتینگتون در جمع‌بندی نهایی نادرست باشد. در واقع «برخورد تمدن‌ها» برخورد میان مسیحیت و اسلام و یا میان مسیحیت و ادیان کنفوسیوسی نیست، بلکه میان رواداری و نارواداری، میان جهل و تعصب و میان فاناتیسم و بلوغ فکری در هر کدام از این فرهنگ‌هاست. بدین جهت، «تمدن جهانی» در قالب یک اصل مسلط سامان‌ده جهان، توسعه خواهد یافت. تمدن جهانی، به واسطه یک محور فلسفی مشترک میان همه فرهنگ‌ها در شکل اندیشه «انسانیت» قابل تشخیص و شناسایی است. در هر جا که انسانی با انسانی دیگر در یک رابطه زنده روبه‌رو شود، این دیدار معنای واقعی خود را در اندیشه «انسانیت» برخواهد تاباند.

این بازتاب نشان از کلیت وجود انسان دارد. انسان می‌داند که هر چه سخت بکوشد، اگر با اندیشه «انسانیت» رابطه برقرار نکند، نمی‌تواند دنیای خود را از نظر فرهنگی و یا سیاسی بسازد. او می‌داند که وقتی از قلمرو حیات بخش وحدت خلاق انسانیت برون رود و در چنبره تعصب به یک فرهنگ و یا ایدئولوژی قرار گیرد، خود را در واقع به دامن دیوانگی انداخته، به تنگی‌ها دچار ساخته و گوهر خود را پایمال کرده است.

وجدان انسان، اگر به زمینه کلیت انسانی متکی نباشد به رابطهٔ صرف سودجویی محدود خواهد شد و حقوق و نیازهای ژرف گوهر او نادیده گرفته می‌شود. گوهری که او از طریق آن می‌تواند به حقیقت خود و به کمال دست یابد. شاعران و فیلسوفان همواره در پی غبارزدایی از چهره وجدان انسانی و برکشیدن آن از ژرفای ابهام و تاریکی‌ها بوده‌اند. آن‌ها کوشیده‌اند تصویر روشنی از کمال خلاق انسانی در وجود آدمی و فراتر از هر مانعی چون نژاد، رنگ، زبان و دین نمایش دهند. ندای آنان، آفرینش را در انسان برانگیخته و از او می‌خواهند که جهان را چونان یک وحدت خلاق و جایی برای تمدن جهانی بنگرد.

امروزه همه مردم جهان از یکدیگر آگاهی دارند و روند جهانی شدن ما را بر آن وامی‌دارد تا برای زندگی جهانی به یکدیگر نزدیک و نزدیک‌تر شده و همه در یک تمدن واحد ساکن شویم. از این رو، ما بیش از پیش از تفاوت‌های یکدیگر و نیز از «دیگری» بودن ویژه خود آگاه می‌شویم. اکنون ما می‌توانیم به یک نوع حقیقت و به یک نوع انسانیت بنگریم. بشر از یک ریشهٔ مشترک برآمده است، گرچه به شاخه‌های فرهنگی گوناگون جدا شده است. در واقع، تفاوت میان فرهنگ‌ها در جهان مدرن، بیش از هر زمان دیگر نقش مهمی در دستیابی و برپایی یک زندگی انسانی اصیل جهانی ایفا می‌کند و اگر بخشی از این تجربه فرایند تعالی باشد، یعنی احترام انسان به چیزی که او را تعالی می‌بخشد و بدون آن او هیچ نیست و با آن بخش پیوسته و جدایی‌ناپذیری از کل انسانیت است. این امر همانا اندیشهٔ ازلی است. در این صورت همه فرهنگ‌ها، صرف‌نظر از تفاوت‌های خود، اگر چنانچه بتوانند در انگیزهٔ مشترک و بر زمینه‌ای مشترک استوار گردند، از روح آن احترام سرشار می‌شوند، این امر البته مستلزم آن است که نخست فرهنگ‌های گوناگون جایی برای آن انگیزه و نیز خلاقیت و گفت‌وگو و نیز مسئولیت و مسئولیت‌پذیری باز نمایند. در این میان، فرهنگ‌ها دیگر نمی‌توانند محمل مناقشه و تنفر، نارواداری و تعصب‌اندیشی باشند.

یکی از مهم‌ترین حقایقی که ما معمولاً فراموش می‌کنیم، آن است که یک فرهنگ هرگز نمی‌تواند حقیقتاً با فرهنگ دیگری از در گفت‌وگو درآید مگر آن‌که با خود در گفت‌وگو باشد. به عبارت دیگر، از هیچ شمعی که شعله‌اش فرو خفته