

ضرورت بازگشت به «ابن خلدون»

عبدالقادر سوارى

ابن‌خلدون کلبدهای خویش اکنون ما را در اختیارمان می‌نهد. او اندیشمندی است که درست در زمانه‌ای شبیه به زمانه ما ظهور کرد و در باب وضعیت دوران اندیشیده وضعتی که در کمترین توصیف می‌توان آن را وضعیت افول نامید؛ وضعیت فروختگی تمدن عربی اسلامی. نخستن دولتهایی پاره‌پاره به جای امپراتوری بزرگ پیشین- البته «اندیشمند دوران انحطاط بودن» نه مساله مثبتی است و نه حتی تنها خاص این‌خلدون است. می‌توان در کنار او خیلی دیگر از اندیشمندان را دید که در دوران انحطاط ظهور کردند و دست‌کم به بازنویسی و شرح اندیشه‌های گذشتگان خود و نوشتن تحشیه‌ای بر آنها پرداختند. در این کسی نمی‌تواند شک کند. اما آنچه این خلدون را از این جماعت مستثنا می‌کند آن است که او خود را از اینان بیرون کشید و از منظری بیرونی به کل قضیه نگریست و از «اندیشمند انحطاط» به «اندیشمند معطوف به انحطاط» تغییر مکان داد. به دنبال دلیل این انحطاط بود و راهای احتمالی برون‌رفت از آن، او سعی کرد کمی از بیرون به تحولات زمان خود بنگرد و برای این تحولات به دنبال الگویی باشد که نو است. شاید برای همین هم باشد که برخی اندیشمندان عرب بر آن هستند که دوران نو در اندیشه عربی اسلامی نه با برخورد عرب‌ها و مسلمانان که با این‌خلدون شروع شد، این‌خلدونی که سعی می‌کرد هم از هیمنه پیشینیان خود بیرون آید و هم آگاه از وضعیت بحرانی و محتض زمانه خود بود و در زمانه‌ای که همگان بایز تولیددانش‌های پیشینیان اقتدار آنان را نیز بازتولید می‌کردند، سعی کرد دانشی نو را تولید کند؛ دانشی که او را در «علم عمران» نامیده‌اندش که باز بنا بر اجماع اغلب اندیشمندان عرب کسی دنبال آن را نگرفت و سعی نکرد بر خشت آن بنایی بنهد.

ابن‌خلدون یک مورخ مسلمان بوده، مورخی که به جای آنکه همچون پیشینیان در بند تاریخ‌نویسی از گونه طبری باشد، سعی کرد الگویی نوین برای تحلیل تاریخ پیش روی بنهده الگویی که در آن اثری از تأثیرات ترانس فیزیکی بر روند تاریخی نمی‌توان یافت. هرچه هست انسان و اجتماع بشری است و قوانینی برآمده از طبیعت همین اجتماع بشری- یکی از معضلهایی که امروزه برای ما بدیهی شده است (و البته چندان بدیهی نیست) آن است که در سر‌ستار آنچه دوران انحطاط نامیده می‌شود و از پس سده پنجم هجری تا سده دوازدهم را می‌گیرد ما شاهد آنیم که اندیشمندان مسلمان از ابداع بازماندند و تنها به نگارش حاشیه‌هایی بر نوشته‌های پیشینیان بسنده کرده و به این‌سان از تولیدکننده دانش به بازتولیدکننده آن بدل شدند؛ بازتولیدی که نه اثری از ابداع در آن بود و نه متناسب با وضع زمانه در این میان اما این‌خلدون موردی ندارد است؛ مورخی که از بازتکرار نگارش سنتی تاریخ (که هم جزوی از تاریخ انحطاط است و هم یکی از اسباب آن) باز ایستاد و سخنی نو آورد. به جای آنکه بر طریقت بزرگان قبل از خود برود و تاریخی مبتنی بر ترانس فیزیک را دوباره بنویسد تاریخی نوشت که از بیخ و بن متفاوت بود؛ تاریخی که بر داده‌های بشری برای تحلیل وضعیت بشر تأکید می‌کرد. بر همین منوال هم او با استناد به «علم عمران» خود گذشتگان را نقد می‌کرد و آنان را به دوری از علم موصوف می‌کرد.

ابن‌خلدون هم اندیشمندی آگاه از انحطاط بود و این آگاهی را در سر‌ستار نوشته او و روشی که برای تحلیل آن برگزیده و فاصله‌های که با دیگران همواره حفظ کرد و اندیشه‌ای که از دانش‌های پیشینیان ارایه کرده می‌توان دید؛ نه هم نگران این وضعیت و بر بی راه‌حلی برای برون‌رفت از آن. حال این‌س راه‌حل هم بازنگری در اسباب اصلی این انحطاط می‌توانست قلمداد شود و هم چنگ زدن به «عصبتی»ی نو؛ عصبتی یا هم‌گرایی و پیوندی که دولتهای و تمدن‌ها را به قدرت می‌شاند و به اوج می‌رساند؛ عصبتی که تا زمانی که در اختیار مسلمانان (عرب‌ها) بود تمدن آنها سر در فراز داشت و وقتی در آنان ضعیف شد تمدن آنها (همه چیز تمدن آنها) هم سر در نشیب آورد.

جرای بزرگی از اندیشمندان معاصر عرب برآنند که بازگشت به ابن‌خلدون می‌تواند راه را برای ورود دوساره ما به کاروان تمدن هموار کند. می‌گویند که هرگونه نوشدن باید بر پایه‌های درونی نهاده شود؛ پایه‌هایی که ظرفیت نو شدن را بتوان در آنها یافت؛ ظرفیت عقلانی‌نگری، ظرفیت‌نگرش انتقادی و ظرفیت رهایی از چنگ دانش‌های سنتی. و چه کسی در این میان بهتر از ابن‌خلدون برای آنکه بنیاد این نو شدن در‌وزد باشد؟ این‌خلدونی که هم نگرش انتقادی به گذشته و هم عقلانیت و هم اندیشیدن در باب اسباب انحطاط را در او می‌توان یافت. مگر در ابن‌خلدون نمی‌شود که اندیشه این‌خلدون هست که این اندیشمندان از کنار آن رد می‌شوند؛ بدینی موجود در نگرش و نگارش این‌خلدون طبق مدل ابن‌خلدون زمانه تمدن اسلامی (عربی) گذشته است چون که عصبتی آنها پایان یافته است.تاریخ ابن‌خلدون به عقب برمی‌گردد و بنابراین او امیدي به بازگشت تمدن عربی اسلامی ندارد. طیف اول اندیشمندان عرب در زمانه نو مثل مطه‌لوی، رفیق عظم، فیهود امین و حتی کوکابی این بدبینی این خلدون را دیدند و به آن اشاره کرده و سعی کردند ابن‌خلدون را نقد کنند اما طیف متاخر اندیشمندان عرب مانند جابری و ارکون و محسن مهدی و خیلی دیگر ساده از کنار این مشکل گذشتند.



محمدتقی قزل‌سلفی*

۱. تاریخ اخلاق

در دایره‌المعارف معروف تاریخ فلسفه راتلج در تعریف اخلاقی آمده است: «اخلاقی شاخه‌ای از فلسفه است که به مطالعه سرشت، نظام‌های ارزش و معیارهای تشخیص خوب و بد، وظایف، ارزش و حیات نیک می‌پردازد (هولمز، ۱۲۸۲، p.۳، ۴۳۵)». به بیان ساده و در تعریفی دیگر اخلاقی به هر دو واژه قابل اطلاق مورس (۳) و اتوس (۴) تعبیری راجع‌به اخلاقیات جوامع گوناگون یا معیارهای اخلاقی مطرح در رفتار آنان است. براین اساس می‌توان ادعا کرد، اخلاقیات به هم‌اندازه بشريت دارای تاریخ و نیز تنوع است و درست به همین دلیل در معرض ارزیابی‌های اخلاقی و چالش‌های گوناگون قرار داشته است. به‌معنای وسیع و دقیق تر سرچشمه‌های نظریه‌های اخلاقی به دوران پیشامدرن و عصر فلسفه‌های جهان سنتی برمی‌گردد. در ذهنیت تفکر یونانی و به‌همین نهج در فلسفه‌های اخلاقی اغلب جوامع این دوران، اخلاقی عبارت بود از «دوستداری و پیگیری حکمت در مسائل اخلاقی» (هولمز، ۱۲۸۲، ص ۲۲). افلاطون و ارسطو از جمله مهم‌ترین متفکرانی‌اند که ضمن توجه به ماهیت اخلاقی، پیوندهای موجود میان اخلاقی، جامعه و سیاست را در دنیای باستان تشخیص داده بودند. برای مثال افلاطون در مواجهه با شکاکیت افراطی سوفیست‌ها، برآن شد که نمونه‌های نیکی زیرمجموعه «صورت» کلی «خیر»، نمونه‌های عدالت زیرمجموعه‌های «صورت عدل» و… قرار می‌گیرد. و این صورت‌ها مستقل از حکومت‌ها موجودیت دارند. ارسطو با طرح پرسش دقیق «چگونه باید نیک زندگی کنیم؟» فلسفه اخلاقی را با حساسیت در امور عملی تعریف کرد. با این ملاحظه، زندگی اخلاقی زندگی فعّالانه و سرشار از تمام خوبی‌هاست و معادلی برای آن چیزی است که یونانیان آن را خوشبختی و سعادت یا ائودایمونیا(۵) می‌نامیدند (توسیاوم، ۱۲۸۷، ص ۸۴). براین اساس حیات خیر متضمن قابل‌شدن به کارکرد متمایزی برای روح آدمی، یعنی خرد بوده و این مستلزم توسعه حکمت عملی و بنابراین فضایل حکمت‌نظری (یعنی منافی‌زیك) است. در اواخر قرون وسطی، اخلاقی ارسطو و رویکرد غایت‌گرا نه آن بار دیگر در اندیشه‌های اگویی‌ناس، فیلسوف مسیحی سده ۱۳ میلادی تجلی یافت. او برآن شد با تلقی خاص مسیحی و ترکیب آن با آرای ابن‌رشدی‌های ارسطویی نشان دهد در اخلاقی دینی او امید و شفقت به موارث فضایل بنیادین شجاعت، حزم، میانه‌روی و عدالت مطرح می‌شود. حال والاترین شکل حیات خیر، متضمن التفات الیهی بود.

در دوران مدرن، فلسفه‌های اخلاقی به‌شدت متأثر از دو رویکرد «فایده‌بازی (۶)» و پنتهام و مکتب کانتی بوده‌اند. طبق اصل اپیکورگرایی یا فلسفه لذت مندرج در فایده‌بازی، جست‌وجوی لذت و خوشی و فرار از آلام تنها خیر ممکن است. و ازاین‌رو کسی که سودمندی را اصل قرار می‌دهد، مساله بنیادی اخلاقی را چنین بیان می‌کند که «هن چ‌گونه می‌توانم خوش باشم؟» پاسخ به صراحت این بود که غایت یا خیر، رسانیدن حالت روانی خوشی یا خرسندی(۷) به حد اعلا است. فیلسوفانی چون جرمی بنتهام (۱۷۸۳-۱۸۳۲) و جان استوارتمیل (۱۸۰۶-۱۸۷۲) از مهم‌ترین شارحان این مکتب‌اند.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تحت‌تأثیر تأکید رواقیون قدیم بر خیر آرای ارسطو، بر توانایی بشریت برای روی‌آوری به عقلانیت و نیز تأکید آنان بر حقانیت امور عقلانی، به این نتیجه رسید که حقانیت ربطی به پیامدهای اعمال ندارد. تنها آن اعمال برحق‌اند که بن‌مایه‌ها را بتوان بنبغو مطلوب بر یک قانون عام بدل کرد، یعنی به قانونی که بتوان آن را به‌صورتی عام و جهاتشمول به اجرا گذاشت (اتفیلد، ۱۲۸۲، ص ۵۵). کانت طبق اصل وظیفه‌گرایی خویش برآن بود برخی مفاهیم ذاتا خوب و درست‌اند. مثل دستورات کتاب‌های مقدس و قوانین اخلاقی طبیعی، اما تکلیف‌های مطلق که انسان به آن براساس فرض عام و جهانی رسیده است، نیز وجود دارند. مثلا «تنها چنان عمل کن که تصور کنی که عمل تو می‌تواند به یک قانون کلی تبدیل شود» (یوبمان، ۱۲۸۲، ص ۲۸). براین اساس عمل درست را به‌بدلیل درست بودن آن انجام می‌دهیم نه به‌دلیل چیز دیگر.

البته این مطلق‌نگری کانتی به داشتن نگرش متکی به یک صورت‌گرایی(۸) می‌محتوا منتهم شده، اما این اتهام در مورد صورت‌بندی بدیل کانت صدق نمی‌کند، رویکردی که به عالمان (سوزه‌ها) مجال می‌دهد تا با اسانیت به‌عنوان یک هدف و نه صرفا به‌عنوان یک وسیله برخورد کنند. مقوله‌ای که در سده بیستم مورد توجه ایجابی بسیار واقع شد.

تا پیش از طرح و بسط آموزه‌های نسبی‌نگری اخلاقی در اواخر سده بیستم، پاره‌ای مکاتب اخلاقی نوظهور چون «اخلاق مبتنی بر وضعیت» اگزستانسیالیستی و «اخلاق زمینه‌گرا» و «علم‌نگر» با طرح پاره‌ای مسائل جدید و در بزاتب وضعیت جدید‌زندگی چالش‌هایی در برابر دو نسخه فایده‌گرا و تکلیف‌گرا مطرح کردند، اما چنان‌که پیش‌تر اشاره شد نظریه اجتماع‌گرایی (کمونتاریان) مهم‌ترین چالشی است که به‌ویژه در وضعیت پسامدرن اهمیت یافته است. اهمیت این رویکرد در جهت تأثیرات آن در موقعیت رخدادی بودن معرفت و نفی بنیان‌گرایی در شناخت آرای ریچارد رورتی است.

کتاب بر پی فضیلت (۱۹۸۰) یک اینترنتار نماینده مهم‌ترین موضع‌گیری جماعت‌گرایان در نظریه سیاسی و اخلاقی است. به عقیده وی ما در دنیای اعتقادات و نظام‌های ارزشی پاره‌پاره‌ای بسر می‌بریم که به «ویرانه‌ای بچمانده از فاجعه‌ای طبیعی یا انسانی آفریده می‌ماند، واقعه‌ای که تنها تکه‌پاره‌هایی را برای ما به‌جا گذاشته است تا علم، فناوری و کل فرهنگ از دست‌رفته تمدن غرب را بازسازی و آنها بازسازی کنیم. به‌لحاظ اخلاقی، آن فاجعه به‌واسطه از دست‌رفتن آن ارزش‌های ارگانیکی-

اندیشه

گذار از حقوق بشر به حقوق انسان‌ها

■ نسبت اخلاق و حقوق بشر در اندیشه ریچارد رورتی



این بحث کوچکی نیست، چرا که صحبت از این است که چگونه با ید زندگی کنیم!

سفرکرات

به طور کلی در فلسفه‌های اخلاق مدرن تا این اواخر دو نگره با مکتب حاکم بوده است. مکتب اخلاقی «وظیفه‌گرا» که در آن بر ماهیت کنش تأکید می‌شود. این مکتب ابتدا از سوی ایمانوئل کانت مورد توجه قرار گرفت. طبق اصل مشهور کانتی، انجام یا خواست هر عمل باید به گونه‌ای باشد که به یک قانون اخلاقی جهانشمول تبدیل شود. در مقابل مکتب اخلاقی دیگری با چالش کشیدن نظریه پیش‌گفته از سوی جرمی بنتهام و جان استوارت میل با عنوان «اخلاق فایده‌گرا» باب شد. در اینجا ما آن کنش‌های اخلاقی را در اولویت قرار می‌دهیم که بتواند بیشترین خوشبختی را برای بیشترین مردم به همراه آورد. در دو، سه دهه اخیر، چالش دیگری در بحث فلسفه اخلاق از جانب ریچارد رورتی، فیلسوف تنویراگماتیست در برابر آن دو نگره مطرح شده که به ادعای وی مبتنی بر استلزامات جهان متشکر کنونی بوده و می‌تواند در حوزه حقوق بشر پاسخگوی بسیاری از ابهامات باشد. از این رو مفروضه اصلی مقاله حاضر این است که رورتی این ادعا را با

ارزش‌هایی حافظ حس مقصود و مشارکت جمعی- پدید آمده است که زمانی فیلسوفی چون ارسطو را قادر می‌کرد تا میان فضایل خصوصی و عمومی یا میان سلوک یک حیات فردی غنی و رضایت‌بخش و سلوک امور فردی در حوزه گسترده‌تر، پیوندی برقرار کند. ازاین‌رو، تاریخ اندیشه اخلاقی پساهلنی غرب، تاریخ تنزل مدید- و در واقع دوران ساز- به‌صورت‌های گوناگونی از اولیسم یا دوآنگاری اخلافا ناتوان بوده است» (روریس، ۱۳۸۲، ص ۶۰).

مک اینترنتار با نوسازی جامعه ساده و اخلاقی عصر باستان و مقوله سعادت ارسطویی برآن است اکنون اما به دوران حوزه‌های ارزشی- اخلاقی پاره‌پاره‌ای با گذاشته‌ایم که به ایجاد شقاق کانتی منجر می‌شود، شقاقی میان آنچه برای ما به‌عنوان افراد مستقلی در طلب رضایت شخصی، خیر محسوب می‌شود و آنچه برای جامعه یا عموم به‌عنوان اعمال‌کننده نظارت اخلاقی خیر است. (MacIntyre,۱۹۸۵, pp. ۲۳- ۲۴) هدف مک اینترنتار این است که نشان دهد ما قادر هستیم در بایسیم که در دنیای واقعی که در آن می‌زییم، زبان اخلاقی در وضعیت نابسامان مشابهی قرار دارد چون آنچه اراده آن هستیم... پاره‌ای برکنده مجموعه‌ای از مفاهیمی است که بخش‌هایی از آن اینک فاقد زمینه‌های است که منشا اهمیت آنها بوده‌اند. براساس این فرضیه، مدعای مک اینترنتار این است که هیچ یک از رهیافت‌های اخلاقی و فلسفی عمده قادر به تشخیص چنین نابسامانی نیستند چه رسد به درمان آن.

(بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۶۰) و این وجه از دآوری و پردازش نظری

سبب می‌شود نظریه مک اینترنتار، آن‌چنان نوبیده‌انه باشد که

وضعیت کنونی ما را از حیث اخلاقی چنان حاد شده به تصویر می‌آورد که گویی دیگر امکان عاجی وجود ندارد. ناگفته نماند این مواضع نظری در میان همه کمونتارین‌ها یکی نیست

چنان که افراد دیگری چون مایکل والزر، از نگرش کثرت‌گرایانه

اخلاقی و فرهنگی تصویر مثبتی ارایه می‌کنند. برای مثال والزر

طبق اصل وظیفه‌گرایی خویش برآن بود برخی مفاهیم ذاتا

خوب و درست‌اند. مثل دستورات کتاب‌های مقدس و قوانین

اخلاقی طبیعی، اما تکلیف‌های مطلق که انسان به آن براساس

فرض عام و جهانی رسیده است، نیز وجود دارند. مثلا «تنها

چنان عمل کن که تصور کنی که عمل تو می‌تواند به یک قانون

کلی تبدیل شود» (یوبمان، ۱۲۸۲، ص ۲۸). براین اساس عمل

درست را به‌بدلیل درست بودن آن انجام می‌دهیم نه به‌دلیل

چیز دیگر.

البته این مطلق‌نگری کانتی به داشتن نگرش متکی به

یک صورت‌گرایی(۸) می‌محتوا منتهم شده، اما این اتهام در

مورد صورت‌بندی بدیل کانت صدق نمی‌کند، رویکردی که

به عالمان (سوزه‌ها) مجال می‌دهد تا با اسانیت به‌عنوان یک

هدف و نه صرفا به‌عنوان یک وسیله برخورد کنند. مقوله‌ای که

در سده بیستم مورد توجه ایجابی بسیار واقع شد.

تا پیش از طرح و بسط آموزه‌های نسبی‌نگری اخلاقی در

اواخر سده بیستم، پاره‌ای مکاتب اخلاقی نوظهور چون «اخلاق

مبتنی بر وضعیت» اگزستانسیالیستی و «اخلاق زمینه‌گرا» و

«علم‌نگر» با طرح پاره‌ای مسائل جدید و در بزاتب وضعیت

جدید‌زندگی چالش‌هایی در برابر دو نسخه فایده‌گرا و

تکلیف‌گرا مطرح کردند، اما چنان‌که پیش‌تر اشاره شد نظریه

اجتماع‌گرایی (کمونتاریان) مهم‌ترین چالشی است که به‌ویژه

در وضعیت پسامدرن اهمیت یافته است. اهمیت این رویکرد

در جهت تأثیرات آن در موقعیت رخدادی بودن معرفت و نفی

بنیان‌گرایی در شناخت آرای ریچارد رورتی است.

کتاب بر پی فضیلت (۱۹۸۰) یک اینترنتار نماینده مهم‌ترین

موضع‌گیری جماعت‌گرایان در نظریه سیاسی و اخلاقی است. به

عقیده وی ما در دنیای اعتقادات و نظام‌های ارزشی پاره‌پاره‌ای

بسر می‌بریم که به «ویرانه‌ای بچمانده از فاجعه‌ای طبیعی یا

انسانی آفریده می‌ماند، واقعه‌ای که تنها تکه‌پاره‌هایی را برای ما

به‌جا گذاشته است تا علم، فناوری و کل فرهنگ از دست‌رفته

تمدن غرب را بازسازی و آنها بازسازی کنیم. به‌لحاظ اخلاقی،

آن فاجعه به‌واسطه از دست‌رفتن آن ارزش‌های ارگانیکی-

چنان که اشاره شد به منظور دریافت دقیق‌تر رویکرد رورتی

به فلسفه اخلاق و دلایلی که او برای ضرورت گذار از «حقوق

بشر» به «حقوق انسان‌ها» مطرح کرده نیازمند دریافت مبانی

فکری او هستیم. تردیدی نیست که استقبال رورتی از نظریه

کثرت‌گرایی، نفی مبانی کلی شناخت، حمله به نظریه معرفتی

«بازنمایی» و حقیقت فراتاریخی او را در کنار اندیشمندان

منتقدی چون نیچه، فروید، هایدگر و در دوران متاخر متفکران

پسامدرنی چون فوکو و دریدا قرار می‌دهد.

تقریبا همه کسانی که به بحث درباره «پستمدرنیسم»(۹)،

می‌پردازند به دشواری یا ناممکن‌بودن تعریف آن اعتقاد دارند،

چرا که اساسا این پدیده برای آن است که تعریف و مفهوم ثابتی

از چیزی ارایه نشود و اگر هم تعریفی ارایه شود، نمی‌توان همه

ترکیب نظریه پراگماتیسم و اصل رخدادی بودن معرفت و اخلاق پسامدرن مطرح کرده است. در اینجا به جای اتکا بر ماهیت انتزاعی بشر با نفی دانش مطلق اخلاقی، بر تقویت شور و همبستگی یا گسترش دامنه «هالاندیشی»ها تأکید می‌شود. همین تلقی سبب شده است تا رورتی مقوله حقوق بشر را در بحث اخلاق معاصر ناکافی دانسته و به جای آن از اخلاق مبتنی بر حقوق انضمامی حمایت کند. به منظور اثبات فرضیه، مقاله در دو بخش تنظیم شده است: در بخش نخست به منظور آشنایی با اندیشه آیین‌شکن رورتی، بنیادهای فلسفه اخلاق او را که پیامد پراگماتیسم و پسامدرن است به بحث گذاشته می‌شود. در بخش دوم اما ذیل بحث اخلاق مبتنی بر حقوق انسانی، بر خی و ویژگی‌های آن مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. در همین بخش تلاش می‌شود تا به ضرورت بحث اخلاق، ابعادی از نظریه سیاسی او و جایگاه روشنفکران و دولت‌ها در این نگره بر جسته شود. در پایان نیز برخی دستاوردهای چنین فلسفه اخلاقی و چالش‌های احتمالی آن مورد توجه قرار می‌گیرد. مقاله حاضر به روش توصیفی و با تحلیل محتوایی آثار مختلف رورتی به نگارش درآمده است. پیشنهاد نظری مقاله، رهیافت انتقادی- هنجاری است.

از مجموعه‌ای معین از مشاهدات به مجموعه‌ای مشاهدات پیش‌بینی شده است. «در رویکرد مذکور، مبانی نظریه‌ها به واقعیت و موفقیت رجاع ندارند و در نتیجه فاقد مفهومی هستی‌شناختی هستند» (Rorty, ۱۹۹۹, p. ۴۲۸). جان دیویی در چارچوب «اصل ابزارنگاری» با تلقی کارکردی از مفاهیم علمی نتیجه می‌گیرد، هر ضروری و هر دکترینی در صورتی حقیقت دارد یا به درد ما می‌خورد که شرایطی را برای حل مشکل زندگی برآورده کند.

ریچارد رورتی نیز به تاسی از اهداف پراگماتیست‌های آمریکایی و تأثیرپذیری از مقوله رخدادی‌بودن معرفت در پسامدرن، برآن است که باید مفهوم حقیقت را به کلی رها کرد. او به‌صراحت می‌گوید: «یک پراگماتیست نظر‌هایی در باب حقیقت ارایه نمی‌کند» (Rorty, ۱۹۹۱, pp. ۲۴-۲۶). پراگماتیسم رورتی مبین این امر است که گزاره‌های درست آن‌دسته از گزاره‌هایند که اعتقاد داشتن به آنها «خوب» باشد. این گزاره‌ها سا را در تطابق با محیط پیرامون‌مان و به‌ویژه کسانی‌که این محیط را می‌سازند باری می‌رسانند و امکان تفاهم ذهنی و هم‌زیستی و همکاری علمی با آنها را فراهم می‌آورد. برمنبای این نگرش، رورتی حقیقت داشتن (با صدق) را به‌معنای توجه‌پذیری(۱۵) می‌گیرد و آن را بر همبستگی(۱۶) یا جامعه‌ای که ما به آن احساس تعلق می‌کنیم، می‌سازد. از نظر او آنچه به‌کار بستن صفت حقیقت را در مورد یک گزاره مجاز می‌دارد یک واقعیت بیرونی نیست بلکه مخاطبان آن گزاره است. (Craig, ۱۹۹۸, vol. ۱, pp. ۲۵-۲۶)

رورتی با تلقی دیویی از کاهش نقش فلسفه سنتی و تأیید

تصدیق‌پذیری علمی موضوع تصریح می‌کند، شناخت به‌منبایه آنچه

باورش برای ما موجه است دفاع می‌کند پس هدف فلسفه این

است که بشر را از اسارت آنچه که نیچه «طوفانی‌ترین دروغ‌ها»

نامیده رهایی بخشد، یعنی بشر را از این اندیشه ب‌رهاند که چیزی

ورای نموده‌ها و اتفاقات روزمره‌مان، یک جهان واقعی بنیادین و

محکم، یعنی نوعی واقعیت دارد وجود دارد که تکیه‌گاه ماست و

ما می‌توانیم تا اندازه‌ای به آن دسترسی پیدا کنیم و آن را درست

بشناسیم و آن را به‌وضوح در ک کنیم.

از دیدگاه رورتی، چون آزمونی به‌جز آزمون موفقیت برای

بررسی صحت بازنمایی وجود ندارد، تنها چاره آن است که ببینیم

آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. منظور از موفقیت

در علوم طبیعی امکان‌پذیری کنش یا پیش‌بینی است اما در

علوم انسانی، ادبیات و جامعه‌شناسی چنین نیست. در چنین

دانش‌هایی، موفقیت هم‌اا عبارت است از سازگاری با واقعیات،

اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم به‌این ترتیب رورتی به

عقلانیت یا دانش به‌عنوان رفتارهای تطابق‌جویانه‌ای که به‌طور

فراینده پیچیده‌تر می‌شوند، می‌شود؛ رفتارهایی که هدف از

آنها تأمین نیازها و شادکامی انسان است. براین‌اساس عقلانیت

«عبارت است از توانایی تطبیق یافتن با محیط پیرامون از طریق

تطابق و کنش‌های فرد با محرک‌های محیطی به‌شیوه‌ای پیچیده

و ظرفیت؛ مقوله‌ای که از آن با عنوان عقل تکنیکی یا مهارت

در بقا یاد می‌شود» (Rorty, ۱۹۹۸, p. ۱۸۶). به‌همین ترتیب

وظیفه فلسفه آینده همانا روشن‌سازی اندیشه‌های انسان در باب

تعارضات اجتماعی و اخلاقی روزگار خوش است. هدف عقل

لسفی این است که در حد طاقت بشری امکان‌رایی برای اندیشیدن

به چنین تعارضات و تنازعاتی باشد. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۳۹۵)

۴. اخلاق همبستگی

رورتی در فلسفه سیاسی و اجتماعی خود و به همین نهج

نظریه اخلاقی، با کسانی از حیث نظریه‌پرداززی احساس همنوایی

می‌کند که به اعتقاد او فاقد جدی‌بودن کوشش‌های سنتی،

افلاطونی و کانتی برای مشخص کردن مولفه‌های اساسی نفس

انسان‌اند. فروید، نیچه، فوکو، هابرماس، هایدگر، ویتگنشتاین،

جان دیویی، راولز و آیزیا برلین. برخی از این متفکران «هر تاش

برای بناکردن معرفتی حول محور نیازهای ملموس یک جامعه

دموکراتیک و خاطرنشان کردن نواقص این جامعه بوده‌اند».

(رورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴)

اندیشیدن با پتک

آزادی واندیشه

سیاوش جمادی



■ آزادی که به لحاظ حقوقی و قانونی تحت عنوان یک حق تعریف می‌شود به سپهر یا فضای عمومی، از کوچه و خیابان و سالن سخنرانی گرفته تا روزنامه و سایت و وبلاگ و میتینگ و غیره تعلق دارد و با آزاداندیشی کلاما یکی نیست. می‌گویم آزادی اندیشه و چه بسا این اصطلاح به معنای آزاد بودن اندیشه -یعنی آن شعله‌ای که در نیمه قرن نوزدهم به دست نیچه و دیگران برافروخته می‌شود- تلقی شود یا همان آزادی جانی، آزاد بودن اندیشه محدود به قراردادی که میان مردم و حاکمان بسته می‌شود، نیست. آزاد بودن اندیشه یعنی آن وهله‌ای که اندیشه از هر آنچه پیشانی‌بیش چون مرجع اقتداری آن را اداره و فرماندهی و جهت‌دهی می‌کند، رها‌شود. برای مثال فرهنگ،فرادهش،منافع طبقاتی،سنت‌های سخت‌تر و مقاوم، رانه‌ها و انگیزه‌های ناجبود، کینه و تعصب، یا به اصطلاح ساختار، گفتمان و دیگری بزرگ، چه چیزی چون فرمانده پشت سر اندیشه ایستاده و آن را چوپان‌وار هل می‌دهد؟ آن چیز دیگر به قدرت حاکمان منحصر نمی‌شود. برای مثال در جماعتی که دوهزار سال تاریخ مردسالارانه و پدرسالارانه پشت پا دارد، با جان‌ها نسل اندر نسل با حرم‌ها، حرمات و جزمیات سنتی خورفته و سرشته شده‌اند که هیچ جوازی به پرسشگری و تفکر انتقادی نمی‌دهند آن آزادی اندیشه قراردادی و حقوقی نیز حتی اگر تأمین باشد باز هم مقهور آن قدرت نالاندیشیده می‌شود. آن قدرت جان آزادبخواه را تهدید می‌کند. رابطاتی که میان انسان‌ها و آن قدرت در جان‌ها راسخ کرده است از نوع رابطه فرمانده و فرمانبر است و در حالت ترس ظهور می‌کند نه آزادی. ترس سرچشمه اصلی همه خشونت‌هاست؛ چه از جلب آنکه می‌ترسند و چه از جانب آنکه می‌ترسد. در عصر مدرن به‌ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم این ترس در غرب فرو ریخت. تفکر در برابر فرهنگ قیام کرد. این‌طور بگویم که آزادی

اندیشه به این مفهوم لفظی رسانیست، چراکه از این عبارت چنین مستفاد می‌شود که هر کس حق دارد هر‌طور که خواست اندیشه کند. در این صورت در دوران انگیزسیون در نظام‌های توتالیتر هیتلر و استالین و در انواع دیکتاتوری‌های مدرن و دسپوت‌ها یا استبدادهای قدیم نیز هیچ‌کس از این حق محروم نبوده است که در دل خود برای خود اندیشه کند یا حتی در پستوی خلخاش اندیشه‌اش را با صدای بلند به دیوارهای بستسو اعلام کند و گاه نیز سر بر دیوار کوبد. این دیوار اقتدار هر چه رخنه‌ناپذیرتر و هر چه ناشنواتر و هر چه قطورتر باشد اعتراض را بیشتر به شورش کوچک نزدیک می‌کند.

شورش نوعی بیان است به صورت انفجار یا اختیار ترس و خشمی که به شدت و در مدتی دراز فروخورده شده است. شورش، جنبش، انقلاب و هر نوع اعتراضی به لحاظ هستی‌شناختی بیان و اظهار و ابزار به معنای آن شکستگی در آوردن فشار درونی‌اند. ex-pression در انگلیسی و فرانسه و Aus-druck به آلمانی در اصل یعنی برون‌افکنی فشار. آزادی اندیشه همان آزادی بیان اندیشه است. این یک حق سیاسی است که در اصل