اندیشه
گروه اندیشه
(داخلی ۲۳۷)

# عدالت، نقطه تلاقی فلسفه و سیاست

■ آلن بدیو
مترجم: محمد میرزاخانی

**درآمد: در این مقاله، آلن بدیو، فیلسوف نامدار فرانسوی امروز، کاوشی دارد در ارتباط میان دو مساله بسیار کهن: فلسفه و سیاست. او «عدالت» را نقطه تلاقی طلایی‌ای می‌داند که فلسفه و سیاست در آنجا به یکدیگر می‌رسند.**

❊❊❊

از دوره افلاطون تا به امروز یک واژه است که می‌تواند به طور خلاصه نشانگر توجه فیلسوف به سیاست باشد. این واژه «عدالت» است. پرسش فیلسوف از سیاست چنین است: آیا اساساً یک جهت‌گیری عادلانه وجود دارد؟ جهت‌گیری‌ای که برای اندیشه عدالت را برقرار کند؟ آنچه که باید با آن آغاز شود این است: بی‌عدالتی آشکار است، عدالت مبهم است.

زیرا آنکه مورد بی‌عدالتی واقع می‌شود گواه آشکاری است بر وجود بی‌عدالتی. اما چه کسی می‌تواند به عدالت گواهی دهد؟ بی‌عدالتی تاثیر و نمود روشنی دارد، تنفر، رنج و مصیبت را در پی دارد. اما چیزی نشان‌دهنده عدالت نیست، چیزی که نه مضحک باشد و نه احساساتی.

پس آیا باید خودمان را با گفتن این سخن راضی کنیم که عدالت همان غیاب بی‌عدالتی است؟ آیا عدالت یک واژه‌ختنای بی‌محتواست که از یک امر منفی مضاعف حاصل می‌شود؟ من که این طور فکر نمی‌کنم.

نه این طور فکر می‌کنم که بی‌عدالتی از دسترس حس و تجربه و ذهن بیرون است و نه این طور که عدالت از دسترس عقل و شعور و رویت خارج است.

بی‌عدالتی، بی‌نظمی بالفصل عدالتی که نظم آرمانی باشد، نیست. عدالت، دست‌کم اگر معنای حقوقی آن را کنار بگذاریم، واژه‌ای است فلسفی که به کلی صرف پلیس و دادگاه شده است اما این واژه فلسفی تحت‌تاثیر قرار گرفته است: تحت‌تاثیر سیاسی. زیرا فلسفه می‌داند که از درک مسوولیت‌هایی که در جهان بر دوش نهاده شده، ناتوان است. حتی افلاطون می‌دانست که برای برقراری عدالت شایسته است که فیلسوف پادشاه شود، اما امکان وجود داشتن چنین پادشاهی دقیقاً وابسته به فلسفه نبود، بلکه به شرایط سیاسی وابسته است که کاهش ناپذیر است. باید «عدالت» را نامی بدانیم که فلسفه آن را برای حقیقت ممکن وضعیت سیاسی برگزیده است.

تا آنجا که می‌دانم قسمت اعظم جهت‌گیری‌های سیاسی تجربی با حقیقت کاری ندارند. آنها ترکیب مزجر کننده‌ای از قـدرت و افکار عمومی می‌سازند. ذهنیتی که موجب ترغیب آنها می‌شود بر آمده از جماعت مردم و گروه اعمال نفوذ است، برآمده از پوچ‌گرایی انتخاباتی و رویارویی نسنجیده گروه‌ها و اقشار جامعه است. فلسفه درباره همه اینها حرفی برای گفتن ندارد، زیرا فلسفه تنها به «تفکر» می‌اندیشد، اما این جهت‌گیری‌ها به وضوح «غیرتفکری» هستند. تنها عنصر ذهنی که برای آنها حائز اهمیت است، منفعت و مصلحت است. بر خی از جهت‌گیری‌های سیاسی، در تمام طول تاریخ، ارتباطی با حقیقت داشته و دارند، در واقع یعنی با یک حقیقت جمعی ارتباط دارند. این جهت‌گیری‌ها اقدام‌اتی نادر و اغلب مقطعی بوده‌اند، اما همین‌ها تنها مواردی بوده‌اند که فلسفه در مورد آنها اندیشیده است. این زنجیره‌های سیاسی، زنجیره‌های بی‌نظیر و یکتایی هستند، اینها به دنبال تقدیر نیستند، اینها یک تاریخ ماندگاری ایجاد نمی‌کنند. فلسفه می‌تواند در آنها یک ویژگی عمومی بیابد. این ویژگی همانی است که این جهت‌گیری‌ها از مردم انتظار دارند که فقط انسانیت عمومی محض و آشکار خود را به کار بگیرند. آنها به غرایت مصلحت‌های خود، برای مبادی عمل خود، اولویت نمی‌دهند. این جهت‌گیری‌های سیاسی یک بازنمایی‌ای از توانایی جمعی ایجاد می‌کنند که عوامل آن را به برابری رهنمون می‌شوند. معنای «برابری» چیست؟ برابری به این معناست که فعال سیاسی تنها معرف استعداد بشری خاص خود باشد. مصلحت تنها استعداد بشری نیست. همه موجودات زنده برای ادامه حیات نیازمند حفاظت از منافع و مصالح خود هستند. توانایی خاص انسان به درستی همان «تفکر» است و تفکر جز این نیست که راه «حقیقت» را پیش بگیریم و از سطح حیوان ناطق گذر کنیم. بدین ترتیب یک جهت‌گیری سیاسی، شایسته است که تحت نظریه عدالت تسلیم فلسفه شود. نظریه عدالت جهت‌گیری‌ای است که تنها اصل اولیه و غایی آن «اندیشه مردم» است، مردمی که لایق حقیقت هستند. سنت جاس (Saint-Just) هنگامی که در آوریل ۱۷۹۴ مقابل کنگره از آگاهی جمعی سخن می‌گفت دقیقاً به عنوان یک مساوات‌طلبی بود که از استعداد حقیقت انسان حرف می‌زد: «ممکن است شما یک آگاهی جمعی داشته باشید، برای اینکه قلب‌ها در درک احساسات خیر و شر برابر هستند و این آگاهی برآمده از تمایل مردم به خیر عمومی است.» و در یک زنجیره سیاسی کاملاً متفاوت، در ایام انقلاب فرهنگی در چین، همین اصل را مشاهده می‌کنیم، برای مثال در اصل شانزدهم که در ۸ آگوست ۱۹۶۶ وضع شد: «بگذارید مردم خودشان از این جنبش انقلابی عظیم درس بگیرند، بگذارید اجازه بدهیم خودشان عدالت و بی‌عدالتی را تشخیص بدهند.»

# حقیقت و ناباوری ذهن

■ دکتر آرش نراقی*

**مولف در این مقاله در نظر دارد که گونه‌ها و فهم‌های مختلف به ساحات حقیقت را دریافت و بررسی کند. او در این راه از شیوه‌های استدلالی منطقی نیز بهره برده و به تصویری روشن از حقیقت رسیده است. اگر چه مولف از گونه‌های فهم سنتی و مدرن از حقیقت هم بهره برده است. در ضمن این مقاله به واسطه یادداشت‌هایی بوده که مولف در پاسخ به پرسش‌های برخی خوانندگان سایت شخصی‌اش نوشته است.**

فرض کنید که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ما کشف و تعهد نسبت به حقیقت (truth) است. در اینجا مقصود من از حقیقت «گزاره صادق» است و مقصودم از «صدق» همان مفهوم سنتی «انطباق بر واقع». بنابراین، فرد حقیقت‌جو کسی است که مایل است در مخزن باورهایش از محتوای کذب بکاهد و بر محتوای صدق بیفزاید (این تعریف مشکلات منطقی مهمی دارد، ولی شهودی که پس آن نهفته، دست‌کم تا آنجا که به بحث ما مربوط است، قابل پذیرش می‌نماید.) اکنون می‌توان معنای دیگری از حقیقت را هم تعریف کرد که بگذارید آن را حقیقت بنامیم. حقیقت عبارت است از تصویری از جهان واقع که تو بر مبنای محتوای صدق گنجینه باورهـای بالفعل خود حاصـل می‌کنی. البته روشن است که حقیقت نزد من و شما ممکن است متفاوت باشد. این امر دست‌کم به دلایل زیر است:

اولاً: نوع گزاره‌های صادقی که در گنجینه باورهای من وجود دارد، چه بسا با گزاره‌های صادق گنجینه باورهای شما متفاوت باشـد. برای مثال، در گنجینه باورهای شما گزاره‌های صادقی درباره اقتصاد و سیاست وجود دارد که نزد من غایب است و ممکن است پاره‌ای گزاره‌های فلسفی صادق نزد من باشد که نزد شما حاضر نباشد.

ثانیاً: حتی اگر محتوای صدق گنجینه باورهای ما یکی باشد، یعنی هر گزاره صادقی که نزد شما حاضر است، نزد من هم حاضر باشد، و برعکس، باز هم ممکن است من و شما گزاره‌های صادق موجود نزد خود را به نحو متفاوتی سامان ببخشیم. یعنی تصویر ما از جهان فقط محصول مجموعه گزاره‌های صادق موجود نزد ما نیست، بلکه تغییر آرایش و هندسـه آن گزاره‌ها تصویـر متفاوتی از واقعیت به ما عرضـه می‌کند. فرض کنید که من و شما هریک چهار نقطه هندسی در اختیار داریم، ما می‌توانیم از آن چهار نقطه شمار زیادی اشکال چهارچوبی بسازیم که هیچ یک دقیقاً به دیگری نمی‌ماند.

ثالثاً: حقیقت فقط تابع محتوای صدق گنجینه باورهای ما نیسـت بلکه از محتوای کذب آن نیز رنگ می‌پذیرد. ممکن است محتوای صدق باورهای من و شما دقیقاً یکی باشد، اما محتوای کذب باورهای ما بسیار متفاوت باشد، در نتیجه ترکیب محتوای صدق واحد با انواع گزاره‌های کاذب می‌تواند به نتایجی یکسره متفاوت بینجامد.

رابعاً: حقیقت از آنچه نمی‌دانیم هم رنگ می‌پذیرد. روشـن اسـت که «آنچه نمی‌دانیم» غیر از آن چیزهایی اسـت که درباره آنها باور کاذب داریم. بسیاری امور در این عالم است که من اساسـاً از آنها آگاه نیستم تا درباره آنها باوری صادق یا کاذب داشته باشم. بنابراین، حقیقت فقط تابع علم ما نیسـت بلکه تابع جهل ما هم اسـت.

اکنون بگذارید مفهـوم دیگری را هـم تعریف کنیم: مقصود من از حقیقت مجموعه تمـام گزاره‌های صادق اسـت، صرف‌نظر از آنکه کسـی به آنها علم داشته باشد یا علم نداشته باشـد. حقیقت به مفهوم «حقیقت مطلق» نزدیک است. البته محتوای حقیقت ممکن است به یک معنا تغییر کند. این گزاره که «امروز سه‌شنبه است» اگر در روز سه‌شنبه بیان شـود، صادق است و لذا جزو محتوای حقیقت است، اما فردا کاذب است و لذا دیگر به مجموعه حقیقت تعلق ندارد. غرضم این اسـت که لازم نیسـت محتوای حقیقت را فارغ از زمان بدانیم؛ حقیقت می‌تواند با تغییر زمان تغییـر کند، و از این حیث با نقلی سـنتی از «حقیقت مطلق» که آن را فارغ از زمـان، یا به وجه عام تر فارغ از تغییر می‌داند، متفاوت است.

در واقع، حقیقت غایت قصوای فرد حقیقت‌جوست. اما البته آنچه در واقع نصیب ما می‌شـود حقیقت است. یعنی بـرش یا حصـه‌ای از حقیقت. تصویری که ما از حقیقـت می‌یابیم در واقـع حقیقت نیسـت، و همانطور که گفتم، کاملاً ممکن اسـت حقیقت من و شـما از هم متفاوت باشد. تفاوت حقیقت من و شما را هم باید ناشی از دسـت کم یک یا چند عامل از عوامل پیشـتر یادشده دانسـت. آنچه عرض کـردم تعبیری رئالیسـتی از این ادعاسـت که شـناخت ما از واقعیت همواره محصور به منظر یا چارچوبی خاص است.

اما اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود: آیا سر جمع تمام حقیقت‌های موجود معادل حقیقت است؟ بگذارید این پرسش را حتی از این هم پررنگ‌تر کنیم: آیا سرجمع تمام حقیقت‌هایی که در طول تاریخ بشر موجود بوده و از این پس موجود خواهد شد لزوماً با حقیقت یکی است؟ به گمانم پاسخ آشـکارا منفی اسـت. هیچ دلیلی وجود ندارد کـه آدمیان تمام گزاره‌های صادق را کشـف کنند. کاملاً ممکن است میلیون‌ها سال دیگر هم از حیات بشر بگذرد، و بشر انواع شناخت‌های صادق از عالم را بیابد، اما همچنان از حقیقت فاصله باشـد. بر ایـن بیفزاییم که حقیقت خود می‌تواند ماهیتی سیال داشـته باشد، یعنی نه فقط محتوای صـدق آن در طول زمان تغییر می‌پذیرد، بلکه محتوای صدق آن که شامل تمام گزاره‌های صادق اسـت (و هیچ گزاره کاذبـی در آن نیسـت) می‌تواند به بی‌نهایت شـکل مختلف در کنار یکدیگر سـامان یابد. یعنـی بـه تعبیـری ایـن بسـت عیار می‌تواند هر لحظه به شـکلی درآید. بنابرایـن، مایلم این نکتـه را تأکید کنم که حقیقـت می‌تواند بی‌نهایت تجلی داشته باشد. این کثرت تجلی، همانطور که گفتم، دسـت کم ناشی از چند عامل است: اولاً، محتوای آن همیشه فراتر از حقیقت است؛ ثانیاً، در درون خـود می‌توانـد بی‌نهایت آرایـش بپذیرد؛ ثالثاً، ما بـه منزله فاعلان شناسا، علی‌الاصول می‌توانیم او را از ورای بـی نهایـت پنجـره (نظام‌های مفهومـی، چارچوب‌ها، پارادایم‌هـا و...) مشـاهده کنیم. به بیان دیگر، این مطلوب محبـوب با صد هزار جلوه برون می‌آید تا ما با صد هزار دیده او را تماشا کنیم. (طنین بعضاً الهیاتی – عرفانی این تعابیر را فراموش کنید. در اینجا من نمی‌خواهم درباره او به هیچ ادعایی درباره نسبت خداوند و حقیقت متعهد کنم)

**حقیقت غایت قصوای فرد حقیقت‌جوست البته آنچه در واقع نصیب ما می‌شود حقیقت است یعنی برش یا حصه‌ای از حقیقت. تصویری که ما از حقیقت می‌یابیم در واقع حقیقت است**

اکنون بگذارید یک نکته دیگـر را هم بر این مجموعه بیفزاییم. به نظر می‌رسـد کـه میان حقیقت من و شـما، یا وجود تمام تفاوت‌هایی که وجود دارد، شـباهت‌های بنیادینی را می‌تـوان یافت. نحوه‌ای که مـن به طور کلی به واقعیت رو می‌کنـم، مفاهیم و مقـولات کلانی که بر حسـب آنها داده‌های خود را مفهوم و تفسـیر می‌کنم به مراتب به مفاهیم و مقولات مورد اسـتفاده شما شبیه‌تر و نزدیک‌تر اسـت تا مفاهیم و مقولاتی که مثلاً در روزگار ابن‌سینا به کار گرفته می‌شد. یعنی باوجود تفاوت‌هایی که میان حقیقت من و شـما وجـود دارد، ما هر دو پشـت پنجره‌های ضلع واحدی از دیواری واحد نشسـته‌ایم. به بیان دیگر به نظر می‌رسـد کـه در هر عصر حقیقـت‌هایی آن دوره کمابیش از سـاختاری واحد برخوردار اسـت و ذیل چارچوب، یا اگـر تعبیر تامـی کوهن را می‌پسـندید، ذیل «پارادایـم» کمابیش واحدی سـامان و تعین پذیرفته اسـت. اکنون به نظر می‌آید که دسـت کم مطابق رأی پاره‌ای از فیلسـوفان و تاریخ‌نگاران اندیشه آنچه ما مدرنیت می‌دانیم، در واقع نوعی تحول بنیادیـن در چارچوب‌هایی اسـت که ما برای نگاه کردن به واقعیت و کشـف ساختار آن اختیار می‌کرده‌ایم. در هر دوره حقیقت‌ها در چارچوب یک پارادایم غالب شکل می‌پذیرد و مدرنیت به یک معنا تحول انقلاب آسـایی بود که در چارچوب یـا پارادایم ارسطویی رخ داد. اکنون ما در زیر چتر این پارادایم، خود و جهان را می‌شناسـیم. به بیان دیگر، آنچـه ما مدرنیت می‌دانیم تجلی تازه‌ای از حقیقت اسـت. این بار وقتی ما عینک تازه‌ای بر چشـم خود نهادیم، جلوه‌ای از حقیقت برما آشکار شد که پیشتر بر ما پوشیده بود. به بیان دیگر، عینک تازه برای ما کشـف محجوب کرد، آنچه را که در خفا بود آشکارا کرد. بنابراین، مدرنیت به معنای تجربه و کشـف جلوه و تجلی‌ای خاص و نو از حقیقت است. ما به حقیقت تازه‌ای دست یافته‌ایم که از جمله ثمره تحولی بنیادین در عقلانیت بوده است. من با این تلقی از مدرنیت کاملاً همدل هستم اما به نظر می‌رسد که در غالب موارد ما به آسانی گرفتار مغالطه کنه و وجه می‌شویم. یعنی در اینجا فاصله میان حقیقت (حقیقتی که بر ما در چارچوب عقلانیت مدرن آشکار شده) و حقیقت را نفی می‌کنیم، و حقیقت را همان حقیقت حاضر نزد خود می‌دانیم. یعنی برای حقیقت خود ادعـای حجیت بلامنـازع می‌کنیم. آنچه مورد انکار یا دسـت‌کم تردید من اسـت حقیقت کشف شده در جهان مدرن نیسـت، هیچ قرد خردورز و حقیقت‌جویی نباید دستاوردهای مهم مدرنیت را که در واقع حقیقت ما در جهان مدرن اسـت، انکار کند. آنچه مورد انکار یا دسـت کم تردید من است این ادعاسـت که مفروضات پارادایم مدرنیت تنها راه تقرب به حقیقت اسـت. یعنی من با مدرنیته کاملاً همدلم، اما با مدرنیسـم (یعنی ایدئولـوژی‌ای که مفروضات بنیادیـن مدرنیته و عقلانیت مدرن را "تنها" راه و معیار کشـف و فهم حقیقت می‌داند) مشکل دارم.

بگذارید مطلـب را اینگونه بگویـم: مدرنیت به منزله فرآیندی که مستلزم نقد مستمر است را به دو نحو می‌توان فهمید: تفسیر مدرنیستی آن این است که تو می‌توانی «در داخل» پارادایم مدرنیته امیدآسا هر چه را که می‌خواهی نقد و تحلیل کنی، اما خود چارچوب و اقتدار و حجیت آن بلامنازع و فارغ از چون و چراسـت. در تلقی مدرنیستی، یک چارچوب خاص «مقدس»، یعنی ورای چون و چرا به شـمار می‌رود، و لذا تنها فرآورده‌هایی کـه در ذیل آن چارچوب به دسـت می‌آید، درخور نام «حقیقت» به شمار می‌آید. اما به گمان من تلقی مدرنیستی از مدرنیت با روح مدرنیت ناسازگار اسـت. به گمان من التزام به بنیان‌های مدرنیت، از جمله نقد توقف‌ناپذیر، ما را نسـبت به این امکان گشـوده می‌دارد که چه بسا چارچوب‌های دیگری هم برای تقرب به حقیقت وجود داشـته باشد، و چه بسا در ذیل آن چارچوب‌ها بتوان جلوه‌های تازه از حقیقت را یافت که در ذیل چارچـوب کنونی مجال ظهور و تجلی ندارد. البته بدون شـک آن سپهر تازه گشـوده می‌تواند شـیوه‌های خاص خـود را در ارزیابی و اعتبارسـنجی داشته باشـد بدون آنکه آن شـیوه‌ها لزوماً با آنچه ما در سپهر کنونی مقبول می‌دانیم یکی باشـد. بنابراین، درک من از مدرنیت، مدرنیستی نیسـت. اگر گشودگی نسبت به چنان امکانی اقتضای ذاتی مدرنیت باشد، در آن صورت آنچه من در آن روز گفتار ادعا کردم تداوم پروژه مدرنیت است، نه امری خلاف آن. به بیان دیگر، سخن بر سر نفی عقلانیت مدرن و توقف نقد بی‌امان نیسـت. سخن بر سر جدی گرفتن و گشودگی نسبت به یک امکان است.

غزالی و عمـوم عارفان، بـرای ما از نوعـی تجلی یا انکشـاف سخن گفته‌اند که ورای طور عقل دست می‌دهد. ولی این سـخن را به معنای نفی عقل یا تعطیل نقد نباید انگاشت، بلکه باید به معنای ایجاد نوعی تغییر در نسبت وجودی فرد در مقام تقرب به واقعیت تلقی کرد. عارفانی که از چنان سپهری سخن گفته‌اند، خود از عقول درشت این عالم بوده‌اند، و تـا پایان حیات خود بـه عقل ملتزم ماندند، اما درک ما را از مفهوم و گسـتره خرد وسعتی فراختر بخشـیدند. (در فرهنگ مغرب زمین و خصوصـاً در روزگار معاصر این هنرمندان و نه عارفان هستند که توجه جدی ما را به چنـان امکانی جلب می‌کننـد. برای مثال، نکته‌ای که به بحث‌هـای هایدگر درباره هنر یونان باسـتان، هولدرلین، سزان، کلی و غیره.)

**دغدغه خاطر اصلی من این است که آیا ممکن است فرد در تقرب به واقعیت رویکردی متفاوت از آن رویکردی که اقتضای پیش‌فرض‌های مدرنیت است، در پیش گیرد و به این ترتیب با جلوه‌ای از حقیقت آشنا شود**

کذایرید مثالی بزنم تا شاید این معنا روشنای بیشتری بپذیرد. ما می‌توانیم با انسان‌های دیگر به شیوه‌های متفاوتی رویاروی شـویم. در غالب موارد، در زندگی روزمره، این مواجهه تابع عقل محاسـبه‌گر ماسـت. ما روابط خود را بر مبنای سـود و زیان تنظیـم می‌کنیم. به بیان دیگر، مناسـبات مـا با دیگری از نوع داد و سـتد اسـت و لذا از نوعی عقلانیت تبعیـت می‌کند کـه در علم اقتصـاد و تنظیم بـازار روشـن‌ترین ترجمان خود را می‌یابد. (البته همان‌طـور که گفتم، این عقلانیت در عقلانیت اقتصادی منحصر نیست، ما نوعی از همین عقلانیت را در پژوهش‌هـای علمی خود هم به کار می‌بریم. این نوع عقلانیت، که گاه از سـوی پاره‌ای از اندیشـمندان گوهر عقلانیت مدرن تلقی شده، به تعبیر عام‌تر وبری- هابرمامسـی ماهیتاً نوعی عقلانیت ابزاری اسـت. هایدگر آن را عقلانیت محاسـبه‌گر می‌خواند.) اما اکنون فرض کنید که شـما با فردی آشـنا می‌شوید و رفته‌رفته دل بر ده او می‌شـوید. وقتی که این دلبردگی به عشق بدل می‌شود، رویکرد وجودی شـما نسبت به آن فرد تغییر می‌کند. این بدان معنا نیسـت که شما عقل خود را فرو نهاده‌ایـد، یا قوه نقد خود را تعطیل کرده‌اید شـما نسبت وجودی تازه‌ای با آن فرد یافته‌اید. مناسبات شما با آن فرد دیگر از نوع داد و ستد نیست، نوعی ارتباط پاکباراتر است. در اینجا شما از نوع متفاوتی از خرد بهره می‌جویید. شما به‌دقت به سخنان و حرکات او توجه می‌کنید، خود را به سوی تمام کرشـمه‌ها و نشـانه‌هایی که از سوی او می‌رسد، گشوده می‌دارید. صبورانه می‌کوشید به جهان درون او گام نهید و او را به جهان خـود راه دهید. به بیان دقیق‌تر، می‌کوشید با او هویتی مشترک بنا کنید. تا آنجا که به بحث عقلانیت مربوط است، شما مبنای مواجهه خود را با محبوب نه عقل محاسـبه‌گر که «عقل تفهمی» قرار می‌دهید. در اینجا غرض اصلی شما پیش‌بینی و کنترل، یا نقد برای تشخیص سره از ناسره نیسـت. غرض اصلی شما کشف و فهم یک معنا یا جهان معنایی است. در اینجا نقد فرآیند حذف باور کاذب نیسـت، بلکه بیش و پیش از هر چیز شیوه‌ای برای فهم اسـت. بنابراین، به معنایی بسیار عام شما از سپهر خرد و نقد خارج نمی‌شوید، بلکه اقتضائات آن سپهر تازه از شـما مواجهه‌ای دیگرگون و شیوه‌هایی متناسـب با ماهیت موضوع را می‌طلبد، یعنی شما اکنون در سپهری سیر می‌کنید که از شما نوع متفاوتی از خردورزی و نقادی را می‌طلبد.

به گمان من در کنـار عقلانیت ابزاری (که کسـانی ماهیـت مدرنیـت انگاشـته‌اند و الگـوی اصلـی آن مناسـبات من- آن اسـت)، و عقلانیـت تفهمی (که الگوی اصلی آن مناسـبات مـن- تو اسـت)، باید از عقلانیت تأملـی (که الگوی اصلی آن مناسـبات من- من اسـت) هم یاد کرد. عارفان ما مدعی شـده‌اند که سـاحاتی از حقیقت وجود دارد که فقط هنگامی خود را آشکار می‌سـازد که تو از سـپهر عقلانیت ابزاری و آن نوع نقادی که ملازم با آن اسـت برآیی و به قلمرو عقلانیت تفهمی و سـنجش گری‌های متناسـب با آن (یعنی تجربه عاشـقی) در آیـی اما بالاتـر از آن، نوع آگاهی‌ای که مـا از طریق تأمل درنفـس خود حاصل می‌کنیم هم متضمن تصویر خاصی از عقلانیت اسـت که با عقلانیت ابزاری و تفهمی فرق دارد و شـیوه نقد و ارزیابی خـاص خـود را اقتضا می‌کند. بـه باور آن بزرگان، این نـوع عقلانیت هم ما را با امکانات تازه‌ای در کشف حقیقت روبه‌رو می‌کند که چه بسا از راه‌های دیگر حاصل نـدنی نباشـد.

به هر حال به گمانـم دغدغه خاطر اصلی من این اسـت که آیا ممکن است فـرد در تقرب به واقعیـت رویکردی متفاوت از آن رویکـردی که اقتضای پیش‌فرض‌هـای مدرنیت اسـت، در پیش گیرد و به این ترتیب با جلوه‌ای از حقیقت آشنا شود که از حقیقت آشکار شـده در چارچـوب پیش‌فرض‌های مدرنیت حاصل شـده؟ آیا حقیقت ناشی از رویکرد مدرن تنها تجلی مجاز حقیقت است؟ ممکن اسـت پاسـخ این پرسش‌ها مثبت باشد، یعنی رویکرد مدرنیستی پاسخ درست نباشد، اما این ادعا محتاج دلیل اسـت و ما دقیقاً به دلیل آنکه انسان‌هایی مدرن هسـتیم، نمی‌توانیم آن پاسخ را بدون دلیل بپذیریم.

*پژوهشگر فلسفه دین و اخلاق دانشگاه کالیفرنیا

## اشارات

دکتر حسن جعفری سهامیه

### زندگی می‌کنیم یا از کنار زندگی عبور می‌کنیم؟

همه خانواده خوشحال بودند... پدر رانندگی می‌کرد و خودروی سواری اتوبان را به سمت شیراز طی می‌کرد. شهرهای سر راه یکی‌یکی از راه می‌رسیدند، قم، کاشان، نطنز، اصفهان و... پدر همه همتش متوجه این بود که هرچه زودتر به مقصد برسند. برای همین بود که به هرکدام از شهرها که می‌رسیدند مسیر جاده کمربندی را انتخاب می‌کرد و یکی پس از دیگری از کنار شهرها می‌گذشت... بچه‌ها از این بابت خوشحال نبودند و از اینکه نمی‌توانند وارد شهرهای مسیر بشوند و چیزی جدید را تماشا کنند، حسابی دلخور بودند. گاهی هم سکوت را می‌شکستند و اعتراض می‌کردند: بابا، آخه اینهمه عجله برای چی؟ مگه منظور از سفر چی هست؟ همین که فقط مسیر رو تموم کنیم و برسیم به آخر راه؟!

زندگی بسیاری از ما بی‌شباهت به سفر این خانواده نیست. در مسیر زندگی، آبادی‌ها و شهرهای زیادی هست: خردسالی، نوپالهی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و سالمندی همه و همه شهرهای مسیر سفر زندگی ما هستند. ما بخواهیم یا نخواهیم به این شهرها خواهیم رسید... این غیرقابل پرهیز است اما معلوم نیست که ما حتما همه این شهرها را درک کنیم. چه بسا آدم‌هایی از خردسالی عبور می‌کنند اما خردسالی را درک نمی‌کنند. به سن جوانی می‌رسند اما جوانی نمی‌کنند... یعنی از کنار این شهرها عبور می‌کنند و سرانجام روزی می‌رسد که مسیر سفر زندگی به انتها می‌رسد. آنگاه هست که بهترین توصیف برای سنگ گور آنان این جمله خواهد بود که: اینها، کسانی بودند که زندگی نکردند بلکه از کنار زندگی عبور کردند. از نگاه روانشناسی، زندگی کردن دانستن و یادگیری مهارت‌های زندگی در وجود او نسبت مستقیم دارد: به همان میزان که مهارت‌های زندگی در وجود ما بارور شوند، زندگی می‌کنیم... بقیه را از کنار زندگی عبور می‌کنیم... زندگی بر ما عبور می‌کند...

sepidaar@gmail.com

## ارغنون

مصطفی ملکیان

گذر روان‌شناختی و گذر معرفت‌شناختی

### خلطی در ناحیه باورها

کم اتفاق نمی‌افتد کـه رای و باوری نه به واسـطه گذر معرفت‌شـناختی که در نتیجه گذر روان‌شـناختی شکل می‌گیرد. عموم نظارت در سـطح باورهـای عمومی این گونه پدید آمده‌اند حتی کم نیسـتند نظراتی که در سطح باورهای فردی در نتیجه گذر روان‌شناختی پدید می‌آیند و نه خود آگاهانه که ناخودآگاهانه بروز پیدا می‌کنند. یک باور در گذر معرفت‌شناختی با گذشتن از فیلتر صدق و کذب و مقدمه‌چینی منطقی با التزام به دلیل‌مندی مقبول یا مردود می‌شود لکن در گذر روان‌شناختی پذیرش باورها ورد آنها بدین شکل نیست بلکه چون فرایند ردوقبول ناخودآگاهانه است اساسا به سطح خودآگاهی نرسیده و در معرض آزمون منطقی قرار نمی‌گیرد. تنها عامل و عوامل روان‌شناختی است که مبنای پذیرش و عدم پذیرش هر باوری اسـت. با این معیار خواهیم توانسـت معرفت‌شناسانه و یا روان‌شناسانه بودن رد و قبول باورهـا را دریابیم. هر بـاوری که عرضه می‌شود چنانچه صدق و توجیه آن را به همراه داشته باشد از رهگذر معرفت‌شناسی و در غیر این صورت از رهگذر روان‌شناسی پدید آمده است.

ناگفته نماند که عبور هر باوری از گذر معرفت‌شناسی متضمن صـدق آن نیسـت. عبور هـر بـاوری از گذر روان‌شناسی نیز متضمن کذب آن نیسـت، موضوع این است که چون مسـاله روان‌شناسی فردی‌اسـت و ممکن است در باب دیگران صادق نباشـد و چون می‌باید دلیل و صرفا بنا به جذابیت آنها بنا به ربـط آنها با خوش‌داری و ناخوش‌داری فرد بنا به نقـش و کارکرد آنها در تعیین جهت یا نوع رفتار مورد پسـند فرد و دهـها علت دیگر مقبول افتاده یا مردود دانسـته شـده‌اند. اگـر به خویش بنگریم در بسـیاری از موقعیت‌ها در بزنگـاه انتخاب و تصمیم‌گیری پای فکر کردن آن هم به شکل منطقی‌اش در کار نبوده بلکه دست خواست و خواهش ما در کار بوده که منجر به کنش و واکنش خاصی شـده است. زندگی پیش می‌رود. هزاران عامل ناپیدا و پنهان روانی –بی‌آنکه بدانیم و حتی شاید بی‌آنکه بخواهیم– بر سرنوشت ما اثر می‌گذارند. رفتارها «هرچه باداباد» ظاهر می‌شوند، تغییر می‌کنند عادت می‌شوند ولی تنقیح نشده و آزمون نیافته باقی می‌مانند. انگار کسـی نمی‌داند که زندگی نیازمودہ ارزش زیستن ندارد.

هنر فلسـفه این اسـت که این باورها را چه در سطح فردی و چه در سطح عمومی از محاق ناخودآگاهی به در آورده و زیر تیغ نقد و تحلیل می‌گیرد. در فرایند بازشناسی باورها تنها فلسفه است که به کار می‌آید و فلسفه است که خلط شدن باورهای به دسـت آمده از گذر روان‌شناختی با باورهای به دسـت آمـده از گذر معرفت‌شـناختی را پیشـاروی ما نهاده سـپس به بازکاوی و سـنجش آنها می‌پردازد.

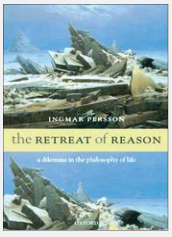
همگانی در دسـت باشـد تا کلیت یک باور و نیز امکان تعاطی با دیگران بر سر رد و قبول آن میسر باشد لذا شایسته و بایسته است التزام به آزمون‌های معرفت‌شناسانه که عام الصدق و همگانی‌اند. اگر قرار باشد هر کس هر باوری را که از طریق گذر روان‌شـناختی بدان دست یافته بپذیرد، معرفت دلبخواهی و خودپسندانه خواهد شد.

ملاک و معیاری نیز نه برای تشخیص و تمیز درست و نادرست باورها نه برای نقد و تحلیل باورها باقی نمی‌ماند بنابراین هر باوری که محک آزمون‌های معرفت‌شناسانه خورده باشـد شایسـته پذیـرش و گرنه شایسـته عدم پذیرش خواهد بود. فرق فارق دو گذر روان‌شـناختی و معرفت‌شناختی در روش دستیابی به باورهاسـت. هر دو گذر یادشده دو روش‌اند که ممکن است به نتایج درستی هم برسند ولی با هم تفاوت دارند. روش معرفت‌شناسانه دستیابی به باورها مبتنی بر آزمون منطقی است و از این رو شایسـته تبعیت و پیروی اسـت ولی روش روان‌شناسانه مبتنی بر فعالیت بخـش ناخودآگاه ذهن آدمی اسـت و چون خودآگاهانه نیسـت معلوم نیسـت که چگونه به دست می‌آید به اضافه اینکه اساسا درستی و نادرستی آن پشت‌پرده پنهان می‌ماند.

با این حسـاب اگر به باورهای فـردی خویش یا هر فرد دیگـر و نیز باورهـای عمومی بنگریـم درخواهیم یافت که غالبا عیارسـنجی معرفت‌شناسـانه نشـده‌اند

## نسخه

### انزوای خرد




در یونـان قدیـم، فلسـفه ارتباط محکمی با زندگی داشـت، در واقع فلسـفه نوعی فلسـفه زندگی بود و این گونه تلقی می‌شـد کـه زندگی اگر همـراه با خرد باشـد، یعنی یک زندگی خردمندانه، سرشار می‌شود از شـادی و رضایتمندی. این کتاب به نوعی همین مسـاله را دوباره احیا کرده است، مسـاله‌ای که در فلسفه دوران معاصر به شدت مورد غفلت قرار گرفته است. در این کتاب تلاش شده تا نشـان داده شـود که هدف زندگی خردمندانه تنها رضایتمندی بیشتر از زندگی نیست، بلکه علاوه بر آن هـدف زندگـی خردمندانه با اهداف اخلاقی‌ای که کمک می‌کنند تا رضایتمندی و خرسـندی از هر چیز به منتهای درجه خود برسد، به دسـت می‌آید. او این کار را با کاوش در عرصه‌ای که در آن نگرش به زمان، هویت و مسـوولیت‌پذیری غیرخردمندانه هسـت، انجـام می‌دهـد.

در این کتاب تاکید می‌شـود که نه هیـچ یک از اهداف زندگـی خردمندانه و نه هیچ یک از اهـداف رضایتمندی از زندگی نمی‌توانند به اسـم اینکـه از دیگری کم‌اهمیت‌تر هستند، نادیده گرفته شوند.

در کتاب، ۳ عرصه نشان داده شده که در آنها میان زندگی خردمندان و زندگی‌ای که صرفا صرف به دست آوردن نهایت خرسندی شده است، در گیری وجود دارد. کتاب انزوای خرد را، اینگمار پرسـون تالیف نموده و توسـط دانشگاه لوند در سوئد منتشر شده است.