

معقولیت در روشنگری و لیبرالیسم

نقیسه ساطع*

چکیده

روشنگری و لیبرالیسم در افکار و اعمال دانش‌مندان و توده‌های مردم جهان آگاهانه و ناآگاهانه تاثیر گذاشته است. عقل‌گرایی که رابطه‌ای تنگاتنگ با فردگرایی دارد، از مهم‌ترین ارکان نظری این اندیشه به شمار می‌رود. این نوشتار با باطل خواندن دیدگاه عقلانیت محض و مستقل از هرچیز غیر عقلی و منفک از سنت، ناکامی مدعیان را برای نشان دادن اصول عقلی مشترک بین همه انسان‌ها بهترین گواه بر این بطلان می‌داند. علاوه بر این لیبرالیسم در طی تلاش برای تمسک به عقلانیت و رها شدن از سنت، نه تنها خود به سنت تبدیل شده، بلکه کاملاً به گونه‌ای ایدئولوژی درآمده که البته بسیار ناکارآمد و ناموفق بوده و حیرت و سرگردانی بشر مدرن را سبب شده است.

کلیدواژه: عقل‌گرایی، فردگرایی، سنت، روشنگری، لیبرالیسم.

عقل‌گرایی، تفکر و فرهنگ رایج و حاکم بر مغرب زمین در دوران روشنگری و مدرنیته است. لیبرالیسم جدی‌ترین مدافع این فرهنگ در قرون اخیر، به‌شمار می‌رود. ادعای محوری لیبرالیسم، آزادی فردی است؛ هر شخص آزادی دارد تا ارزش‌های خویش را برگزیند و شیوه زندگی، هدف و غایتش را تعیین کند. تنها ارزش غیرشخصی، احترام به ارزش‌های شخصی است. در این فرهنگ، انسان، موجودی عاقل و مستقل لحاظ می‌شود و در جایگاه انسانی دارای عقلانیت عام و رها شده از تمامی زنجیرهای غیر عقلانی، مورد خطاب و بازخواست قرار می‌گیرد. در عام‌ترین روایت‌های لیبرالیسم چنین پنداشته می‌شود که سنت، جامعه، خانواده، آداب و سنن، تئوری‌ها و باورهای پیش‌عقلانی، مقتضیات زمان و مکان، روابط و ملاحظات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، همه حلقه‌های زنجیری بر عقل آدمی‌اند که او را از شنیدن مطالبات و احکام عقل عام و مشترک و تشخیص اصول کلی و جهانی آن محروم می‌سازند. لذا لیبرالیسم تمامی قرن نوزدهم و اکثر دهه‌های قرن بیستم کوشید تا تمامی این نقاب‌های افکنده شده بر عقل را وانهد و از شیوه‌های سنتی جامعه انسانی سلب اعتبار کند. لیبرالیسم حاکم و غالب در جهان مدرنیته بر آن بود که پیوندهای سنتی انسان را از هم بگسلد و با مخاطب قرار دادن انسان دارای عقلانیت عام و مشترک، به ارزیابی توجیه عقلانی آراء و نظریات بپردازد و آن‌گاه مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی را معرفی کند که به طور یک‌سان برای همه پیروان مثنی عقل، جذاب باشد.

در این نوشتار، پس از طرح عقل‌گرایی مورد نظر روشنگری و لیبرالیسم، مبانی آن نقد خواهد شد از این رو، تبدیل لیبرالیسم به سنت و پردازش هویت آن به منزله ایدئولوژی البته ناکارآمد، جالب توجه است؛ چنان‌که توجه به فروغلتیدن انسان مدرن در بی‌معیاری و بی‌هویتی نیز اهمیت شایانی دارد.

نهضت روشنگری

شاید بتوان روح تجدد و روشنگری را «ارج‌گزاری و به رسمیت‌شناسی آگاهی به‌عنوان نیروی متکی به خود درک کرد». (لچت: ۱۳۷۷، ۲۹۷) روشنگری جنبش فکری و نهضتی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است که ایمان به عقل را کلید اصلی دانش، شناخت و پیشرفت بشری می‌داند و به تساهل دینی و مبارزه با هرگونه خرافه‌پرستی تاکید می‌ورزد. معمولاً روشنگری، نهضتی برای طرفداری از آزادی و عقل و در مقابل ایمان جزمی و پیامدهای غیر متمدنانه و فرقه‌ای آن در فرهنگ و تمدن غرب، معرفی می‌شود. شعار و موضع جهانی این جنبش، برای پذیرفتن ایده‌های یک‌سان عقلی و اعتماد به نفس فردی، عدم اعتنا به جامعه، تکثر و دین را به همراه داشته و ریشه‌های اصلی آن را می‌توان در مشاجرات فلاسفه در قرن هجدهم درباره هنرها، علوم، ماهیت پیشرفت و عقل و پیامدهای آن برای سیاست، جست‌وجو کرد. (Routledge: 1998, V.3, P.315)

فرانسیس بیکن از بزرگ‌ترین پیش‌گامان این جنبش بود. وی با ترسیم غنای حیات بشری از طریق کشفیات جدید، موجب برانگیختن قوه تخیل نیرومند نسل‌های بعدی گردید. از سوی دیگر، می‌توان دکارت فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ فرانسوی را نام برد که سعی بر آن داشت تا تمامی آنچه را در ذهن دارد، جز ایده‌های ساده‌ای که صدق آنها قطعی و انکارناپذیر بود، به دور بریزد و با روش قیاسی به تدوین و ترسیم نظام فلسفی خویش اقدام کند. بدین ترتیب، هر دو فیلسوف هم‌گام با هم به مخالفت با آنچه گذشته زیان‌بار تلقی می‌کردند، پرداختند، علم را از الهیات و کلام دینی جدا ساختند و بر ضرورت تجربه علمی و آزمایش عینی اصرار ورزیدند.

نیوتن گام مؤثر بعدی را برداشت. وی «نظام عمومی مکانیکی» را بنا نهاد. نیوتن کوشید تا عقلانیت طبیعی را به اثبات رساند. عطش بیش از حد به فلسفه طبیعی، علم را به سمت استقلال از اخلاق و خنثا گشتن آن از تمامی ارزش‌ها سوق داد و برای اولین بار، فیزیک به معنای کاربرد دقیق ریاضیات در طبیعت شکل گرفت و زمینه اقتدار و استقلال عقل را فراهم آورد که بر کل روند فلسفی مدرنیته و به خصوص در قرن

هجدهم حاکم بود.

بدین ترتیب، روشنگری با مبارزه جدی با شیوه حاکم زندگی اروپایی، درصدد فراهم کردن سعادت و خوشبختی انسان‌ها در بسترهای عقلانیت، فردیت و آزادی در سرتاسر اروپا جریان یافت. در آلمان، در ارتباط با اندیشه و آراء نویسندگان و فلاسفه‌ای نظیر لایپ نیتس، کانت، گوته، شیلر و در فرانسه با آراء ولتر، ژان ژاک روسو، مونتسکیو و اصحاب دایرةالمعارف (دیدرو، دالامیر) قرار داشت. درحالی که در بریتانیا، این جنبش به‌طور اخص در اسکاتلند و از سوی گردآوردندگان دایرةالمعارف بریتانیا و شخصیت‌هایی چون، آدام اسمیت و دیوید هیوم مطرح و ارائه شد.

مهم‌ترین محصول و مؤثرترین گام در عصر روشنگری، یعنی قرون هجده و نوزده میلادی، دایرةالمعارف بود. این اثر ماندگار، توسط سازمان دهنده حقیقی نهضت روشنگری یعنی «دنی دیدرو» طراحی و پی‌گیری شد که با کمک ژان لورون، دالامبر به راه‌اندازی آن موفق گشت و شکل‌گیری کامل آن بیست سال به طول انجامید.

دیدرو در مقاله‌ای تحت عنوان «دایرةالمعارف» متذکر شد که این لغت از زبان یونانی و به معنای «ارتباط همه علوم با یک‌دیگر» است؛ وی چنین می‌نویسد که:

... درباره همه چیز بدون هیچ استثنایی و بدون لحاظ احساسات هیچ کس، باید مطالعه، تحقیق، بررسی و بحث شود... ما باید موانعی را که عقل هرگز بنیان نگذاشته است، از میان برداریم و آزادی را که ارزنده‌ترین چیزها برای هنرها و علوم است، به آنها بازگردانیم. (اسپنسر: ۱۳۷۸، ۷۷)

در مجموع، می‌توان در تعریف روشنگری هم‌دل و هم‌زبان با کانت، روشنگری را رهایی انسان از ناپختگی‌ای دانست که خود سبب آن را فراهم کرده است. ناپختگی، ناتوانی انسان از به کارگیری هوش و استعداد خود بدون هدایت دیگری گویند. کانت به‌همین دلیل، شعار روشنگری را چیزی نمی‌داند مگر: جرئت کن که بیندیشی و جرئت کن که از عقل خویش استفاده کنی! (همان، ۱۵۳-۱۵۴)

«دانش یعنی شکر»
کانت

فرد بنیادی‌ترین مقوله تفکر در روشنگری و لیبرالیسم

نهضت روشنگری بر این باور بوده که ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی، پوشش‌های اتفاقی عقل در زمان و مکان خاص است و باید با آزاد ساختن عقل آدمی از این‌گونه قید و بندها، در پی فراهم ساختن معیارهای توجیه عقلانی در حوزه عمومی بود؛ باید با توسل به معیارهای عمومی و فارغ از زمان و مکان خاص در مورد افعال و آراء قضاوت کرد و در پرتو اصول کلی و عام عقل، روشن‌فکرانه یا غیر روشن‌فکرانه و عاقلانه یا غیرعاقلانه بودن امور را معین ساخت. بدین منظور، اولین وظیفه روشن‌فکران و لیبرالیسم مدرن، آن است که انسان را از قید و بند جامعه که همواره سدّی بر راه انسان در طول تاریخ بوده، برهاند تا از این رهگذر، آدمی بتواند به حقیقت مستقل و عینی دست یابد.

پروژه روشنگری و تجدد بر آن بود که با فرهنگ تخصصی شده و با بهره‌مندی کامل از ساختارهای سه‌گانه عقلانیت (عقلانیت شناختی - ابزاری، عقلانیت اخلاقی - عملی و عقلانیت زیباشناختی - بیانی) به زندگی روزمره انسان و به عبارت دیگر به سازمان عقلانی زندگی اجتماعی روزمره، غنا بخشد و زمینه لازم و مناسب برای درک جهان، درک خود، پیشرفت اخلاقی، عدالت نهادها و در مجموع سعادت انسان‌ها را فراهم سازد. (هابرماس: ۱۳۷۹، ۱۰۵)

علی‌رغم این عقیده رایج در فرهنگ امروزین مغرب زمین، تا آن‌جا که حافظه مکتوب اندیشه در آن دیار یاری می‌کند، همواره در دید اندیش‌مندان، آدمی عضو یک جامعه است که از طریق این عضویت، هویت خویش را دریافت می‌کند؛ آن‌چنان‌که معقول بودن لازم و ملزوم عضو بودن در یک جامعه است. انسان محروم از جامعه، محروم از همه چیز، محروم از عقلانیت و فضیلت و در مجموع، محروم از انسانیت است. گرچه این تفکر مشترک، با تبیین‌ها و تفسیرهای مختلف درباره انسان، معقولیت، فضیلت و جامعه همراه بوده، در اندیشه هومر و هومریان باستان تا افلاطون و ارسطو، و متفکران قرون وسطا تا فرهنگ اسکاتلندی قرن هفدهم، یافت می‌شود.

در این تفکر، قرار گرفتن پیشینی شخص در درون نهادی مانند دولت‌شهر ارسطویی، یا در درون نظمی که از نگاه الهی، مشروعیت یافته و در علم کلام اثبات شده و نیز عهده‌دار بودن نقش اجتماعی خاص برای شخص، دلایل و انگیزه‌های تبعیت او را از قیود و قوانین وضع شده اجتماعی و سیاسی فراهم می‌آورد.

فرد در درون نظم اجتماعی، سیاسی و یا الهی، همان کاری را انجام می‌دهد که اقتضای نقش اوست. مطالبات نقش فرد در درون جامعه خاص، وظیفه عقلانی و اخلاقی او در آن نظم به شمار می‌رود. تحولات گسترده در اروپا پس از قرون وسطا که در ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی و فلسفی به وقوع پیوست، سبب متزلزل و سست شدن هم‌زیستی ارسطوگرایی با گستره‌ای از کلام‌های آگوستینی و شیوه‌های ضد ارسطویی تئوری‌پردازی در علوم شد. در نهایت نیز، بیشتر تحصیل‌کرده‌های اروپایی، ارسطوگرایی را چارچوب درک حیات اجتماعی، اخلاقی و عقلانی مشترک خود نمی‌دانند و از این رهگذر شکل و نظام اجتماعی (که نظم طبیعی و الهی را بیان می‌کرد و کانون عقلانیت و فضیلت به شمار می‌رفت) زیر سؤال رفت. بدین ترتیب، لحاظ انسان به عنوان عضوی از جامعه و دارای نقش‌های اجتماعی خاص خود که اخلاق و عقلانیت او دقیقاً در همین ارتباط معنا می‌یافت و معین می‌گشت، پنداری باطل شد و در عوض، هر انسان به عنوان یک فرد لحاظ گردید. (MacIntyre: 1988, P. 209)

دستاورد روشنگری و اصل مبنایی مدرنیته و لیبرالیسم محور قرار دادن فرد و افراد به عنوان یکی از مقوله‌های بنیادی و شاید بنیادی‌ترین مقوله تفکر و اندیشه است.

آنان بر این باورند که افراد، هویت خودشان و توانایی‌های ضروری انسانی‌شان را صرف‌نظر از عضویتشان در هر نظم اجتماعی و سیاسی و مقدم بر آن دارا هستند. حکومت دولت‌های مدرن و اقتدار و اعمال قدرت حکمرانان نیز برای کسب منفعت افراد و جلوگیری از آسیب و ضرر افراد تحت حکومت توجیه می‌شود. (Ibid, P. 210)

البته در اوان نهضت روشنگری هنوز می‌توان فرهنگ‌هایی را یافت که انسان را عضوی از جامعه و با نقش خاص اجتماعی می‌شناسند. سنت اسکاتلندی در دو قرن

هفدهم و هجدهم که خود برآمده از این تحولات و تعارضات بود، کاملاً اجتماعی - اخلاقی و بنیان نهاده شده بر توافقی‌های اجتماعی به شمار می‌رفت. بنابر ادعای این سنت، دفاع عقلانی از اصول متجسم شده در نهادهای آن سنت در برابر هر مجموعه‌ای بدیل از اصول و نهادهای تجسم‌کننده آنها بود.

این‌گونه تبیین و توجیه عقلانیت که البته صور و انواع بسیار متفاوت دارد و وابسته به محیط اجتماعی است، حتی در تفکر دیوید هیوم نیز دیده می‌شود. می‌توان هیوم را از آخرین حلقه‌های سنت اسکاتلندی و واژگون‌کننده آن دانست، اما با وجود این نظام فلسفی، او نیز نوعی از متن و نوعی از اجتماع ساخته شده بر حسب شیوه‌های تأمین آرزوها را می‌طلبد که در درون آن مبادلات و معاملات برای سود متقابل تأیید می‌شود. نظام اجتماعی، برای نگه‌داری و تقویت روابط متجسم شده در چنین مبادلات و معاملاتی فراهم می‌آید. هیوم نیز در عقلانیت عملی، افراد را عضوی از یک، نوع اجتماع می‌داند و با توسل به الهیات و قانون اسکاتلندی استدلال‌هایی اقامه می‌کند:

فرد، عضوی از یک اجتماع خاص و عضوی از یک نظام اجتماعی مختص به همه مردم مدنی شده است که در مورد همه موضوعات اخلاقی و عملی، دلیل می‌آورد و حکم می‌کند. پس عقلانیت عملی با ساختاری معین و به واسطه عمل‌کردهای متمایزگونه‌ای از نظام اجتماعی شکل می‌گیرد و به آن شکل می‌دهد و هر فرد در جایگاه عضوی از چنین شکلی از نظام اجتماعی است که عقلانیت عملی معینی را اعمال می‌کند و نه صرفاً در جایگاه یک فرد. (Ibid, P. 321)

عقلانیت مستقل از جامعه

با حرکت از سنت اسکاتلندی به سمت نهضت روشنگری و با قرار گرفتن در دنیای لیبرال مدرن، به تدریج از این نوع تبیین معقولیت عملی که به نحوی نوع خاصی از تشکیل اجتماعی را پیش فرض می‌گیرد، دور می‌شویم و کم‌کم در عصری مستقر می‌گردیم که به کار بستن عقلانیت عملی (اگر ممکن نماید) را در متن‌های اجتماعی

توافق‌ناپذیر و پر از تعارض‌های بنیادی متجسم می‌سازد.

از نظر فیلسوفان و مصلحان روشنگری، کلید راه یافتن به فطرت انسان، استعداد فطری عقل در اوست که عاقل بودن را ذاتی انسان قرارداده و به تک‌تک افراد اجازه می‌دهد که با مشاهدات و آزمایش‌های دقیق طبیعت را مورد پرسش قرار دهند و از همو پاسخ گیرند. بدین‌صورت، عقلانیت ذاتی آدمی در نهضت روشنگری هم تجربه‌گرایی و هم عقل‌گرایی را در برمی‌گیرد و با حکومت عقل، موافقت کلی در باب مسائل مربوط به جهان تضمین می‌گردد. (سولومون، ۱۳۷۹، ۲۴)

افتخار فلاسفه قرن نوزدهم در فرانسه، انگلیس و اسکاتلند، رهانیدن خود از اعتقادات تحمیلی گذشتگان بود. آنان هر گونه تعهد پیشینی به دیدگاه‌های نظری و اعتقادی خاص را کنار گذاشتنی می‌دانستند و معتقد بودند تمام افراد عاقل به طور یکسان اطلاعات را به تصویر می‌کشند و هر مشاهده‌گر دقیق، صادق و بدون تعصب به باورهای پیشین، اطلاعات را یک‌سان گزارش می‌کند. با وجود این گونه از توصیف و گزارش می‌توان به موضوع مورد پژوهش دست یافت. بی‌تردید ویراستاران نهم دایرة‌المعارف بریتانیکا، همه افراد تحصیل‌کرده را دارای تصور بنیادی واحدی از عقلانیت می‌دانستند. وفاداری به چنین عقلانیتی، بسط فهمی علمی جامع و عقلاً اعتراض‌ناپذیر را از کل عالم فراهم می‌سازد که در آن، طراحی علوم، هم‌خوان و منطبق بر طراحی عالم است. (همان، ۱۷)

بدین ترتیب، با لحاظ عقلانیت واحدی که به‌طور فطری یا ذاتی هر انسانی از آن بهره‌مند است، مردم به سمت هدف والای جهانی شدن کشانیده شدند و به جای آن‌که هر فردی عضو جامعه کوچک یا بزرگ خویش به حساب آید، همه ساکنان جهان تلقی شدند و افکار جزئی ملی فقط «دستاویزهای وطنی» بودند که شایسته روحیه علمی و افراد عاقل نبودند. (رندال: ۱۳۷۶، ۳۰۴)

می‌توان گفت که مدرنیته، همین اعتماد و اتکای به عقل انسانی در مقام معرفت و شناسایی است، گرچه این معرفت مطلق نبوده و اصلاً امکان شناخت وجود نداشته

باشد. تجدد و روشنگری در چالش عقلانیت و یا انسانیت طراحی شده در قرن هفدهم و هجدهم بر آن است که انسان می‌تواند به شناسایی عقلانی از طبیعت، جامعه و انسان بپردازد و با این نوع شناسایی، خود بر همه چیز مسلط گردد و از تمامی بندها و قیود غیر عقلانی رها شود.

طبیعی است که تصور واحد از عقل، نظر واحدی درباره جهان در حال توسعه فراهم می‌آورد و هر بخشی از پژوهش کمک به پیشرفتی کلی است و دست‌آورد متعالی آن، شرحی بر پیشرفت بشر خواهد بود. دایرةالمعارف‌نویسان، دکارت را مظهر اعلان استقلال عقل از التزامات خاص در جوامع اخلاقی و دینی می‌دانستند. طبق این نظر، عینیت عقلانیت از تعصبات تمامی چنین جوامعی رها و آزاد است. روشن‌فکران، تمامی افراد بشر را خطاب قرار دادند و به تعهد به چنین عقلی که غیر شخصی، بی‌غرض، بی‌طرف، یک‌سان و کلی است، فراخواندند. حقیقت، مستقل از دیدگاه‌ها، همان چیزی است که هست و هر فرد عاقلی، به حد کافی می‌تواند با قطع نظر از دیدگاه‌هایش آن را کشف و یا تأیید کند. اندیش‌مندان روشنگری از کانت آموخته‌اند که عقلانی بودن عبارت است از تفکر برای خود و رها کردن خویش از قیمومت هر مرجعیتی. نظر و تصور این‌که من تا جایی می‌توانم خودم و برای خودم به خوبی فکر کنم که افکارم با برخی از مراجع تطابق داشته باشد، نظری کاملاً بیگانه با این تفکر است.

هدف رسیدن به حقایق بی‌زمان، کلی و عینی است که نتایج استدلال به حساب می‌آید و بدین منظور، باید از استدلالی آغاز کنیم که بی‌زمان، کلی و عینی است؛ چنین استدلالی هر انسان کاملاً عاقلی را ملتزم می‌سازد. عقلانیت، همانند حقیقت، مستقل از زمان، مکان و اوضاع تاریخی است. رسوم و سنت‌ها به جای روشنگری موجب پیچیدگی بیشتر می‌شوند و حتی اگر سستی حامل حقایقی باشد، باید با مذاقه عقلانیت مستقل از سنت، آن حقایق از سنت مفروض، تفکیک و سپس توجیه شوند.

(MacIntyre, 1990, P. 66)

این روایت از عقلانیت، گذشته را بی‌ارج می‌سازد و آن را به سرآغازی صرف، برای حال عقلانی فرومی‌کاهد و در عین حال، به اصول غیرزمان‌مند توسل می‌جوید؛ تا آن‌جا که به نظر می‌آید به زودی این اصول، نقش کامل خود را ایفا خواهند کرد و هیچ جایی برای سنت باقی نخواهد ماند.

بنابر ادعای دیوید هیوم:

در همه ملت‌ها و اعصار، فطرت انسان هم‌چنان واحد باقی می‌ماند. تفاوت‌های نژادی، ملی و فرهنگی سطحی است؛ اندیشه‌ها و حواس و احساسات ما همه یکی است و به همین خاطر، فیلسوفان روشن‌فکر با تأکید بر تحمل تفاوت‌ها، وظیفه خود دانستند که همه انسان‌ها را به نحو مساوی مخاطب خویش قرار داده و برای تمامی آنان سخن گویند.
(سولومون: ۱۳۷۹، ۶۴)

بدین ترتیب، مشخصه اصلی مدرنیته و لیبرالیسم که دست‌آورد و میراث نهضت روشنگری بود، شکل گرفت: فارغ شدن از تعصب کشوری و رها کردن تفکر از قید و مرزهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی. مدرنیته بر این عقیده استوار بود که همه پدیدارهای فرهنگی بالقوه مات و نیمه شفافند تا ادراک شوند، و همه متن‌ها، به زبانی بین‌المللی ترجمه‌پذیرند تا مدافعان مدرنیته بتوانند با یک‌دیگر به آن زبان سخن بگویند. در پی این عقیده، آنان گستره‌ای از فعالیت‌ها را مجاز می‌شمردند.

توأم با اطمینان، متون فرهنگ‌های گذشته و بیگانه را با استفاده از متون ترجمه شده، به «دانشجویان ناآشنا به زبان اصلی آموزش می‌دهند؛ کسانی که می‌پندارند ندانستن زبان یک‌دیگر آنان را از فهم مناسب کلام یک‌دیگر باز نمی‌دارد، به مبادلات سیاسی، اقتصادی و نظامی می‌پردازند؛ ترجمه‌های بین‌المللی شده زبان‌هایی چون انگلیسی، اسپانیایی و چینی را به جای زبان‌ها و لهجه‌های فرهنگ‌های کوچک‌تر و

زبان‌های متنوع محلی خودشان می‌پذیرند.» (MacIntyre, 1988, P. 328)

تبیین عقلانیت مستقل از سنت

آیا واقعاً معیار مستقل از سنت و اصول بنیادین عقلی پذیرفته هر فرد عاقل، صرف نظر از اجتماع، تاریخ و فرهنگش وجود دارد؟ آیا می توان در عقلانیت، چه عملی و چه نظری، به معیارهای مستقل و بی طرف و به لحاظ عقلانی موجه، متوسل شد؟ روشنگری مدرنیته و لیبرالیسم در شاخه های مختلف محافظه کار، تندرو و لیبرال، به این سوال پاسخ مثبت داده و با تفاسیر متفاوت به تبیین آن پرداخته اند.

این گونه تفکر که سایه سنگین آن بر قرن بیستم میراث لیبرالیسم و مدرنیته از روشنگری را یاد می آورد، متأثر از اندیشه های دکارت و هامیلتون از یک سو و توماس رید و دوگالد استوارت از سوی دیگر است. رید فلسفه ما قبل روشنگری و به طور بارز فلسفه هیوم را با توسل به آن کسانی که غیر فلسفی بودند و نزد خود هیوم ارزش مند محسوب می شدند، به چالش می طلبد. وی به کسانی متوسل می شد که از جزئیات تاریخشان، موقعیت هایشان و از نظام دهی عواطفشان مستقل به شمار می رفتند؛ کسانی که به ادعای او پیوسته و غیر متنوع، بر ماهیت انسانی و پیشین بر همه تئوری ها باقی مانده اند. وی بدون توسل به سنت و با لحاظ همه انسان های پیرو سنت، دین، سیاست و اقتصاد ادعا می کرد که موافقت در اصول بنیادی، نه از موافقت در عواطف و احساسات متجسم شده در مبادلات نهادینه شده و نه از تعلیم و تربیت بر اساس فضایل توسط نوع خاصی از اجتماع، اتخاذ می شود، بلکه اصلاً اتخاذ چنین توافقی امکان ندارد. در نزد همه اشخاص معمولی که ذهنی سالم دارند، مجموعه ای از حقایق بنیادی وجود دارد که اصول اولیه و درک شدنی به شمار می رود. آن حقایق برآمده از عقل سلیم است که به واسطه تجربه اثبات نمی شود، اما تجربه آنها را از ذهن استخراج می کند.

رید استدلال می کند که حقایق بدیهی، مورد ادراک و تصدیق هر انسانی است و فقط کسانی که از عقل سلیم بی بهره اند و یا درگیر تئوری های فلسفی غیر صحیح اند، آن حقایق را انکار می کنند. تجربه کمک می کند تا آگاهی و ادراک انسان از این حقایق بدیهی بالفعل گردد. تجربه، این اصول بی نیاز از هرگونه توجیه و برهان را مشخص و

مکشوف می‌دارد، گرچه هیچ نقشی در اثبات و پذیرش آنها توسط آدمی ندارد. در واقع، رید با این استدلال، توسل به اصول اولیه بدیهی را که مشخصه سنت اسکاتلندی قرن هفدهم است و هیوم آن را به معارضه جدی خوانده، دوباره احیا و اصلاح می‌کند، اما به شکلی که خود سنت دیگر از بنیاد، بی‌ربط و نامناسب فرض می‌شود؛ زیرا اگر هر یک از ما، به خودی خود و خارج از منابع درونی و فرهنگی خود بتوانیم حقیقت و صدق آن اصول بنیادی را بدانیم و به هیچ طریق دیگری نیز نتوانیم آنها را به دست آوریم، معرفت هر کدام از این اصول در تمامی دیگر معارف نظری و عملی ما پیش فرض گرفته می‌شود و دیگر سنت و جامعه، حداقل به این لحاظ، بدون کارایی می‌شود.

رید، وظیفه و تکلیف را برخلاف هیوم، مستقل از آرزو، عواطف، یا علایق تبیین می‌کند. او معتقد است که دو اصل عقلی مستقل وجود دارد: یکی از آنها انجام وظیفه و مسئولیت را به ما دستور می‌دهد و دیگری انجام آنچه را موجب سعادت می‌شود. اگر این اصول، عمیق فهمیده شوند، دستورهای کاملاً منطبق بر هم آنها آشکار می‌شود. رید می‌تواند ناتوانی هیوم و دیگر فلاسفه را در ادراک استقلال این دو اصل، به انحراف آنان در اثر تئوری پردازی فلسفی ناصحیح نسبت دهد، اما مشکل جدی وی در تبیین عدم توافق مردم عادی و دور از فلسفه، درباره مبانی اخلاق است. (Ibid, P. 329)

استوارت دوگالد با پذیرش لب نظریه رید، به دلیل مشکل فوق، عبارت «قوانین بنیادی اعتقاد بشری»^۱ را به جای عبارت «اصول عقل سلیم یا فهم عام»^۲ که رید به کار برده قرار می‌دهد. استوارت، موافق با رید، یکسانی آن قوانین و یکسانی بنیان ذهن بشر را آن‌چنان می‌داند که همه انسان‌ها، در واقع، در مورد اصول اخلاقی اساسی موافقتند؛ اصولی که از هیچ چیز بنیادی‌تر از خودشان استنتاج نشده‌اند و تحویل‌پذیر

1. Fundamental Laws of human belief
2. principle of common sense

نیستند. اگر این توافق آشکار و واضح نیست، بدین دلیل است که آن‌چنان تفاوت‌های وسیعی در محیط اجتماعی و فیزیکی جوامع مختلف وجود دارد که مجموعه یک‌سان اصول اخلاقی، احکام عملی بسیار متفاوت را می‌طلبد. از جمله عواملی که سبب گوناگونی توجیه‌ناپذیر احکام می‌شود، عقاید نظری متفاوت و تلقی‌های متفاوت از رفتار مؤدبانه، محترمانه یا دوستانه در جوامع متفاوت است.

عقیده به عقلانیت واحد و کلی در نزد انسان‌ها و وجود حقایق و اصول بدیهی که مورد فهم و پذیرش هر عقل سلیم و فهم عام است، پیشاپیش دعوی فلسفه استعلایی را از پی می‌آورد. اگر همه مردم اساساً مانند هم هستند و اگر این همانندی تا اندازه‌ای در دامنه کلی عقل و درک حقایق یا اصول بدیهی نهفته است، به سهولت می‌توان به این نتیجه رسید که: هر کس، در هر کجا، باید به حقایق عقلی واحدی معتقد باشد، از دستورات اخلاقی واحدی پیروی کند، ساختارهای سیاسی واحدی را تأیید کند، خدا یا خدایان واحدی را بپرستد. (سولومون: ۱۳۷۹، ۲۵)

لذا طرفداران این مکتب هر یک به نوعی کوشیده‌اند تا اختلاف‌های گسترده و عمیق موجود در این اصول و احکام را توجیه کنند. استوارت به تبع هاجسون، اسمیت و خود هیوم، تنوع در احکام عقلی و اخلاقی را بین نظام‌های فرهنگی و سیاسی متفاوت و ظهور عدم توافق را در بین آنها، فریب می‌شمارد؛ اگر همه ما به لحاظ فرهنگ، توانایی عقلانی، محیط‌های اجتماعی و فیزیکی در اوضاع و احوال مشابهی به سر می‌بردیم، این توافق جهانی آشکار و واضح می‌نمود. در حقیقت تنوع افراد و فرهنگ‌ها سبب ظهور و عروض تنوع در احکام اخلاقی گشته و توافق جهانی در پشت تکثرات مختلف موجود در حیات آدمی پنهان‌گردیده است.

نقد تبیین عقلانیت مستقل از سنت

آنچه در دیدگاه استوارت مشکل‌آفرین می‌نماید، آزمون ناپذیر بودن ادعای اوست. این نظریه به نحوی بیان شده که هیچ آزمون و معیاری برای تطبیق یا عدم

تطبیق اعتقادات و عمل کردهای ما با قواعد بنیادین عقلی در دسترس نیست و نمی‌تواند باشد. آنچه می‌تواند از دیدگاه‌های دیگر، مانند آکوئیناس، نقض و تخطی از تحریم‌های مطلق و غیرمشروط باشد، از دیدگاه استوارت باید به نوعی ظهور همان اصول بنیادین در فرهنگی خاص تلقی شود. به بیان دیگر، نظریه استوارت، امکان خطای بزرگ اخلاقی و انحراف جدی از آن اصول و امکان خطای یک فرهنگ و اجتماع به طور کلی را ممنوع می‌سازد، به گونه‌ای که جایگاهی برای خطای اخلاقی رایج باقی نمی‌ماند. این اشکال به این امر می‌انجامد که هرچه اصول بنیادی و جهانی مفروض، بیشتر وضوح خودشان را ازدست بدهند، در نهایت با هر آنچه در هر فرهنگی مردم به طور معمول و در شرایط فرهنگی خاص خودشان انجام می‌دهند، یکی می‌شوند.

با توجه به اشکال فوق روشن می‌شود که استوارت در حل عدم توافق‌های مورد بحث موفق نبوده و بلکه فقط راه گریز از آنها را پیموده است؛ زیرا او با مشکلی روبه‌روست؛ عدم توافق دیدگاه‌هایی که خطای اخلاقی بزرگ را ممکن می‌دانند و به نحو آزمون‌پذیر تنظیم شده‌اند (همانند دیدگاه آکوئیناس و کل فرهنگ او) با دیدگاه‌هایی که چنین امری را مجاز نمی‌دانند و شیوه تنظیم احکام اخلاقی آنها آزمون‌ناپذیر است (مانند دیدگاه خود استوارت و کل فرهنگ او). بدین ترتیب، استوارت در موضعی قرار می‌گیرد که باید از تئوری خود در مقابل دست‌کم یک تئوری رقیب دیگر دفاع کند. این امر، او را با دو اشکال اساسی روبه‌رو می‌سازد:

۱. وی در مقابل تئوری‌های فلسفی، به آگاهی‌های اشخاص ساده و ناآشنا با فلسفه و نجات‌بخشی‌های عقل پیش از تئوری پردازي متوسل شده بود. اما اکنون برای تقویت و دفاع از خود، سخت درگیر نظریه‌پردازی و نزاع بین تئوری خود با دیگر تئوری‌ها می‌شود. بدین ترتیب، او به کلی از امتیاز و شایستگی دیدگاه خود در برابر توماس رید محروم و بی‌بهره می‌شود. در حقیقت وی به حجیت عقل و اصول عقلانی متقدم بر نظریه‌پردازی قائل است و جایگاه اصول مسلم و بدیهی عقل را قبل از تعقلات نظری می‌داند تا آنجا که حتی تئوری‌های فلسفی و استناد به آنها را

گمراه‌کننده می‌داند. اما تقابل بین دیدگاه وی و بعضی آرای دیگر در مورد آزمون‌پذیری خطای بزرگ اخلاقی یا عدم آن، او را به مرحله نظریه‌پردازی به علت دفاع از دیدگاه خود مجبور می‌سازد و بدین ترتیب او از نجات‌بخشی‌های عقل متقدم بر نظریه، دور گشته و امتیاز نظریه‌اش را از دست می‌دهد.

۲. با ملاحظه حقایق تجربی به سهولت می‌توان دریافت که ناسازگاری‌های اخلاقی، چه در میان فلاسفه و چه در بین مردم عادی، با دعاوی استوارت جمع‌پذیر نیست. تبیین‌های او نه تنها داده‌های گوناگون تجربی در ارتباط با عدم توافق و گوناگونی بین فرهنگ را توجیه نمی‌کند که حتی از توضیح علت عدم توافق‌ها در درون یک فرهنگ و نظام اجتماعی واحد نیز ناتوان است. برای نمونه فلسفه استوارت و رید، نه می‌تواند اختلاف و ناسازگاری دعاوی دو طرف رقیب (موافق و مخالف) را در مورد برده‌داری در ایالات متحده تبیین نماید و نه می‌تواند دلایلی را از آن اصول بنیادی عام مفروض برای دفاع و حمایت از یکی از دو طرف نزاع، استخراج کند. همین امر، خود عامل مهمی در بی‌اعتباری فلسفه اخلاق آن دو در ایالات متحده به شمار می‌آید.

(MacIntyre, 1988, P. 331-2)

عدم دستیابی به اصول عقلانی عام و کلی، بزرگ‌ترین نقد عقلانیت روشنگری

تجددگرایان مدعی‌اند که اقتضای عقلانیت در قضاوت و داوری بین دعاوی رقیب این است که ما در ابتدا خودمان را از تعهد به هر یک از نظریه‌های رقیب و از همه ویژگی‌های روابط اجتماعی که عادت کرده‌ایم بر اساس آنها مسئولیت‌ها و علایق خودمان را بفهمیم، رها کنیم. تنها بدین شیوه به دیدگاهی بی‌طرف، غیر جانب‌دارانه و کلی می‌رسیم؛ به گونه‌ای که از هر تعصب و جانب‌داری و یک بعدی بودن آزاد می‌شویم و می‌توانیم به لحاظ عقلانی تبیین‌های متعارض را ارزیابی کنیم.

اما با دقت درمی‌یابیم که برای اتخاذ این روش، مفهوم و تبیین خاصی از عقلانیت مسلم فرض شده که خود مورد نزاع است. این روش یعنی جانب‌داری نکردن از

اجتماع خاص، تئوری خاص و ...، خود به گونه‌ای پنهان، تبیین فردگرایی لیبرالیسم را پیش فرض دارد. بنابراین، غیرجانبدارانه خواندن این دیدگاه پندار و وهمی بیش نیست. مفهوم عقلانیت ایده‌آل که مفهومی سازگار با اصول غیرتجسم‌یافته اجتماعی به شمار می‌رود، خود به گونه‌ای درباره عقلانیت اعلام موضع می‌کند و سرانجام در رقابت و تعارض با موضع‌های دیگر قرار می‌گیرد. پس نمی‌توان با این تبیین، سؤال از عقلانیت، معیارهای فعل عاقلانه و معیارهای قضاوت معقول را پاسخ داد. این مشکل از آن‌جا ناشی می‌شود که تعارض و اختلاف در مورد دیدگاهی بنیادین مثل ماهیت عقلانیت، به پاسخ به این سؤال نیز گسترش می‌یابد که چگونه باید برای حل آن عدم توافق اقدام کرد؛ زیرا قبل از هر گونه رویه و رهیافتی برای حل مشکل، باید عاقلانه بودن آن اقدام و رویه، فرض شود و حال آن‌که با خود این اقدام و رویه می‌خواهیم بفهمیم که عاقلانه بودن به چه معناست.

از سوی دیگر، نکته بسیار مهم در مورد مدعیان اصول یک‌سان و کلی عقلی این است که خود ایشان (چه در عصر روشنگری و چه در عصر پساروشنگری) ناتوانی خود را برای رسیدن به توافق درباره آن اصول بنیادین انکارناپذیر اثبات کرده‌اند. در طی زمان نیز بر گستره این عدم توافق افزوده شده است و بدین صورت، آن‌چه از روشنگری به ارث رسیده، دست‌یابی به توجیه معقول را ناممکن ساخته است.

بدین ترتیب، این نوع فلسفه که در تاریخ فلسفه آکادمی پساروشنگری مؤثر بوده است، اعلام می‌دارد که اگر چه به صورت بسیار اتفاقی، فرض خاصی باطل می‌شود و یا دست‌کم غیرموجه معرفی می‌گردد و اگر چه بسیار اتفاقی‌تر بر حسب استلزام، دلالت یا دیگر روابط منطقی و مفهومی، ارتباط یک برهان با برهان دیگر یا ارتباط یک مجموعه تصدیقات به مجموعه دیگر روشن می‌شود، به نظر می‌آید عدم توافق درباره موضوعات مهم را نمی‌توان ریشه کن کرد. پیامد تقریباً هر تلاشی برای ابطال یک تئوری فلسفی این است که آن تئوری بیشتر از ابطالش - به‌هر بهایی - باقی می‌ماند.

(Lewis, 1983, P. X-XI)

اکنون پس از دو قرن تلاش برای رسیدن به وحدت و یک‌پارچگی و پس از اصرار بر وجود قوانین کلی مشترک انتزاعی و عقلانی، حضور تصورات متعارض و رقیب از عقلانیت و نیز انواع کثیر و متعارض تئوری‌های گوناگون در حوزه‌های متعدد تفکر و جدال جدی بین آنها در فرهنگ مغرب زمین، خودنمایی می‌کند و به راحتی افسانه معقولیت فی‌نفسه و عام را به افسانه‌ای دست‌نیافتنی تبدیل می‌سازد.

اصرار بر عقلانیت ذاتی واحد، فقط بر کثرت‌های جمع‌ناپذیر در عرصه‌های گوناگون عقلانی افزوده است. برای مثال، به مثال‌های زیر در باب اساسی‌ترین مسائل مطرح در دوران جدید، اشاره می‌کنیم:

بنابر اعتقاد بعضی از فلاسفه علم، خصوصاً در قرن هفدهم و هجدهم، ویژگی مهم تجربه که محور شناخت حقیقت لحاظ می‌شد، عینیت و عمومیت آن بود که حوزه علم را به حوزه‌ای عمومی و دسترس‌پذیر همگان به نحو مشترک تبدیل می‌ساخت.

حوزه عمومی و منطقه حفاظت شده، علم پنداشته می‌شد؛ جایی که حقیقت به نحو عینی اثبات پذیر می‌نمود. عقل و شیوه‌های علمی یک‌سان تلقی می‌شد و آن‌گاه هر چیز دیگر، مقوله ذهنی به شمار می‌رفت. (Trigg, 1993, P. 3)

درحالی که این تصور درباره علم و عقلانیت علمی، در سه دهه اخیر به شدت مورد تردید و حتی انکار واقع شده است و فلاسفه علم، بر تبعیت علم از تجربه محض، کشف واقعیت توسط علم، عدم مداخله امور غیرتجربی در ساختار و گسترش علم، تردیدها و پرسش‌های جدی و اساسی وارد ساخته‌اند. تعارض و تکثر آراء در حوزه معرفت‌شناسی نیز توجیه‌پذیر است. برای نمونه، نزد تئوری معرفت‌شناسی تکامل‌گرا و معرفت‌شناسی فمینیستی، خرد در همه انسان‌ها یک‌سان نیست و معرفت هرگز در نقاب عینیت و بی‌رنگی پوشیده نمی‌ماند. در مقابل، معرفت‌شناسی ارزشی فرآیند توجیه و معرفت را تنها از طریق عمل‌کرد صحیح ارزش‌های عقلی و ظرفیت‌های محیط مناسب، تبیین‌پذیر می‌داند و نیز معرفت‌های برخاسته از تأملات آرزومندانه و شکاکیت را کاملاً بی‌اعتبار می‌داند! (Dancy, 1992, P. 122)

در حوزه اخلاق، علی‌رغم انتظار بشر برای دورانی که بتواند تحت هدایت عقل، خارج از هر قید و بندی، در شرایطی مملو از عدالت، تساوی، آزادی و سعادت زندگی کند، دوران فعلی حیات بشر با آن چشم‌انداز خوش‌بینانه روشنگری تغایر شدیدی دارد و در طی بیست و پنج سال اخیر، ابعاد مختلف این دیدگاه مورد نقادی جدی قرار گرفته است. (Mcmulin, 1988, P. vii). به‌گونه‌ای که استیس هیچ عقلانیتی را بر این جهان حاکم نمی‌داند و ایمان به عدم عقلانیت نهایی را جوهره اصلی نگرش نو می‌انگارد. (ملکیان، سال هشتم مجله نقد و نظر، ص ۷۹)

از جالب‌ترین تعارض‌های گسترده و اساسی در تفکر معاصر، نزاع‌های فراوان درباره خود عقلانیت است؛ عقلانیت عام و کلی مطرح شده در روشنگری به چالش طلییده شده و دیگر بحث از عقلانیت و چگونگی تحول آن در طول تاریخ، وظیفه تاریخی و ثانوی فلسفه محسوب نمی‌شود؛ بلکه فلسفه در جایگاه علمی که در طول تاریخ و در فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف توسعه یافته، موظف است جدی‌ترین سؤال و موضوع مورد کاوش خود را تکون و توسعه تصور و تئوری عقلانیت در یونان باستان و در طول تاریخ تفکر و در اتحاد و پیوند با علوم جدید توسعه یافته، قرار دهد. (Gadamer, 1979, P. 3)

عدم توافقی‌های جدی در باب برهان کافی و مناسب، بنیان‌گرایان، انسجام‌گرایان، اعتمادگرایان، ساختارگرایان و ... را در مقابل هم قرار داده است. از سوی دیگر، در تقابل و تعارض با تمامی دیدگاه‌های مورد اشاره، مکتب ادینبورا از معقولیت طبیعی و آموزه تقارن یا اصل یک‌سانی همه عقاید دفاع می‌کند و بر آن است که «همه عقاید نهادینه شده، یعنی همه آرای که به‌طور نهادی مورد قبول و باورند، از جمله علوم، به یک میزان طبیعی‌اند.» (Barnues, 1979, P. 134) این سخن به‌وضوح مستلزم این است که براساس این نظریه، یک عقیده، باور یا نظریه، دست‌کم از آن جهت که در امتداد باورهای نهادینه شده واقع می‌شود، یعنی با آرای عموماً پذیرفته شده موافق و یا دست‌کم هم‌سو است، به‌طور طبیعی معقول شناخته شود (زیباکلام، مجله حوزه و دانشگاه،

در مجموع می‌توان گفت که امروزه اصطلاح عقل‌گرایی، مشترکات بسیار اندکی را در بین حتی دو فیلسوف عقل‌گرا بیان می‌کند، حال آن‌که صور متفاوت عقل‌گرایی با عوامل بسیار متعدد و گسترده‌ای از یک‌دیگر متمایز می‌شوند؛ عواملی همانند ارائه تعاریف بسیار متفاوت از مفهوم و ماهیت عقل و نیز نقش آن به‌منزله منبع معرفت، توصیف‌های متفاوت از آن‌چه می‌تواند به‌عنوان بدیل برای عقل و یا معارض و مانع از ادراک عقلی کلی محسوب شود، تبیین‌های گوناگون از ماهیت معرفت و ارائه فهرست‌های گوناگون از موضوع‌های مورد شناسایی که عمده‌ترین منبع شناخت آنها، عقل دانسته می‌شود. (Routledge, V. 8, P. 75)

تبدیل لیبرالیسم به سنت، نقض بزرگ ادعای استقلال از سنت

باید توجه داشت که سنت مقوله‌ای فرازمانی و فوق‌فردی است و هرگز کهنه نمی‌گردد و بنابر ذات خود، در تعارض با نوگرایی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا جوهر متافیزیکی و در نهایت سرشت الهی دارد. لیبرالیسم و مدرنیته در حفظ میراث اصیل خود از روشنگری، سستی را به معارضه طلبیدند که مجموعه‌ای از رفتارها و قواعد با منشأ بشری بود و در بستر زمان شکل می‌گرفت و در هر عصری در عرصه تاریخ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، ظاهر می‌شود و حتی ممکن است به‌وسیله سنت دیگری منسوخ گردد. اما در این معارضه، لیبرالیسم خود به نظامی اجتماعی - سیاسی تبدیل شده که طبیعتاً استلزامات متافیزیکی و معرفت‌شناختی خاصی را پیش‌فرض دارد.

در طی نهضت روشنگری تاکنون، به‌خوبی نادرستی فرض‌هایی چون امید به یک جهانی‌سازی عقلانی مستقل از سنت، نمایان شده است. بهترین دلیل بر این مطلب را می‌توان از خود تاریخ این طرح به دست آورد. در طی این تاریخ، لیبرالیسم برای توسل به اصول ادعایی برگرفته از عقلانیت مشترک، در مقابل آن‌چه احساس می‌شد که حکومت مستبدانه سنت است، قرار گرفت و در طی همین تاریخ، خود به سستی تغییر

شکل یافت که تداومش تقریباً با پایان‌ناپذیری نزاع در مورد چنین اصولی، تعیین می‌شود.

تبدیل این نظریه اجتماعی - سیاسی به فرهنگی که مدافع سنت اخلاقی خاصی است و تبیین‌های خاصی را در مورد ماهیت عقلانیت، معقولیت و معیارهای آنها، چگونگی آغاز و شیوه تحقیق عقلانی ارائه می‌کند، تعارض گسترده و رهایی‌ناپذیری را برای مدافعان این سنت مطرح می‌سازد و تاکنون هیچ راه‌حل معین و حتی هیچ منبعی از درون آن سنت برای تولید راه‌حل، ارائه نشده است. (MacIntyre, 1988, P. 334-6)

لیبرالیسم با اعتقاد به وجود مجموعه وحدانی از اصول عقلانی عام و موجه، مدعی فراهم کردن قالبی سیاسی، حقوقی و اقتصادی بود که انسان‌های مختلف در درون آن، با اعتقادات مختلف دربارهٔ چیستی و چگونگی زندگی خوب بتوانند به راحتی کنار یک‌دیگر به سر برند. انسان‌ها در این جامعه، علی‌رغم نگرش‌ها و گرایش‌های مختلفشان نسبت به معنا و غایت زندگی و خیر بشری، می‌توانند در صلح و امنیت زندگی کنند، از وضعیت سیاسی لذت برند و در روابط اقتصادی مشغول شوند. با وجود زندگی جمعی در درون جامعه، همه انسان‌ها به طور یک‌سان در تعیین مفهوم خیر و اتخاذ تئوری و سنت مورد نظر و مطلوب خود آزادند. این آزادی همگانی مستلزم آن است که حکومت هیچ تلاشی برای تعلیم و تربیت در مورد آداب و سنن خاص نکند. اگرچه افراد یا گروه‌ها از این آزادی برخوردارند تا مفهومی از خیر را برگزینند و بر طبق آن دولت موظف به تعلیم و تربیت اخلاقی اعضای جامعه باشد، هرگز برای اجرا کردن و متجسم ساختن آن در زندگی عمومی نباید تلاش جدی کند؛ زیرا در چنین تلاشی با استفاده از شیوه‌های مختلف، دیگران به پذیرش مفهوم خاصی از خیر وادار می‌شوند و حال آن‌که هرگز فردگرایی لیبرالیسم اجازهٔ چنین حصر و تحدیدی را در آزادی قائل و پذیرا نیست. مدعیان لیبرالیسم با این تبیین و تفسیر خود از فردگرایی و با اتخاذ خط‌مشی فوق، به بیشترین میزان ممکن، مفهوم عریض خود را از خیر، به لحاظ سیاسی، حقوقی، اجتماعی و فرهنگی بر افراد و جوامع لیبرال تحمیل کرده‌اند، حتی پذیرش و بردباری

عمومی را نسبت به مفاهیم رقیب و معارض از خیر، به شدت محدود ساخته‌اند. به خوبی می‌توان مقومات و مشخصات یک سنت را در فردگرایی لیبرال که از ضدیت با سنت آغاز کرده، تشخیص داد. یکی از مشخصات این تفکر تبدیل شده به سنت، مشارکت آن در فرهنگ‌های قدیمی‌تر است. ریشه‌های تاریخی لیبرالیسم را به قرن‌ها قبل از عصر روشنگری می‌توان توسعه داد و آنها را در ابعادی از عملکرد و تفکر سیاسی یونان باستان می‌توان جست‌وجو کرد؛ البته در آن ابعادی که سقراط، افلاطون و ارسطو رد کرده بودند و سوفیست‌های خاصی از آن دفاع می‌کردند. بنابراین، خاستگاه این سنت شکل گرفته از تفکری اجتماعی - سیاسی، در فرهنگ‌های پیشین نهفته بوده است. (Ibid, P. 392)

فرهنگ عمومی مدرنیته و فلسفه دانشگاهی، هر دو عمدتاً هم‌تبار فرهنگ و سنت اسکاتلندی و میراث نهضت روشنگری‌اند. در سنت اسکاتلندی و در نهضت روشنگری، فلسفه شکل اصلی فعالیت اجتماعی را می‌ساخت و نقش و عمل‌کردی بسیار متفاوت با آنچه امروز دارد، ایفا می‌کرد. ناکامی آن فرهنگ در حل مسائلی که در آن واحد هم عملی و هم فلسفی بود، از عوامل و شاید عامل اساسی تعیین شکل مسائل فلسفه دانشگاهی و مسائل اجتماعی عملی ماست. این فرهنگ، به ترتیب در اسکاتلند، انگلستان و فرانسه ترویج یافت و متفکران آلمانی، هم‌چون کانت تأثیر بسزایی در آن گذارده‌اند. هم‌چنین از حیث تنوع افکار و موضوعات، تفوق دیوید هیوم، آدام اسمیت، آدام فرگوسن، جان میلار جالب توجه است. بنابراین، ما با فرهنگی سروکار داریم که در درجه اول مربوط به اروپای شمالی است و سپس به خارج از اروپای شمالی راه یافت و به طور مشخص در نیوانگلند و سوئیس نفوذ کرد. (MacIntyre, 1984, P. 36-7)

در این فرهنگ، تلاش شد تا اساس عملی و فلسفی جدیدی برای شیوه قدیمی و موروث زندگی فراهم آید. شاید همین آمیختگی تازگی و سنت، ناسازگاری در قلب این فرهنگ را به وجود آورده و همین آمیختگی ناسازگار تازگی و موروثی بودن، طرح عصر روشنگری را برای فراهم آوردن توجیه بنیانی عقلانی برای اخلاق، یعنی عقلانیت

عملی مستقل، به شکست کشانده است. (Ibid, P. 43)

در روشنگری ومدرنیته، معنای عقل و قدرت‌های آن در معرض کثرت تفسیرهای ناسازگار قرار می‌گیرد. مذهب پروتستان، مذهب کاتولیک جانسنی، الهیات جدید، پاسکال، دکارت، دیدرو، اسمیت و کی‌یرگگارد، این تفاسیر را ارائه می‌کنند. این تلاش‌های ناموفق در رسیدن به یک‌پارچگی و وحدت که به تعارض و ناسازگاری انجامیده، سبب شده تا مقوم دیگری از سنت برای لیبرالیسم فراهم آید که ادامه حیات از طریق تعارضات و در درون آنهاست و سرانجام نیز سبب شده که لیبرالیسم امروز دارای متون اصلی معینی گردد که معرف تفکر و فرهنگ لیبرالی است.

تفاسیر مختلف این متون، فهرست‌های مختلف آنها از اصول عقلانی عام و کلی و نزاع بر سر تبیین این فهرست‌ها، بار دیگر بر تبدیل لیبرالیسم به سنتی اجتماعی - عقلانی گواهی می‌دهد.

مدرنیته نمی‌تواند نزاع‌ها بر سر ماهیت ومبانی اصول کلی عقلی را هدایت کند؛ زیرا به طور ناخواسته ادعای رهایی و گذر از سنت‌ها و تفکر آغاز شده از ضدیت با سنت را به سنت و فرهنگی تبدیل کرده است که حتی صداهای ضد خود را اجازه ظهور و حضور نمی‌دهد. در درون لیبرالیسم همانند دیگر سنت‌ها، نزاع‌ها در هیئت‌ها و قالب‌های خاصی ظاهر می‌شوند و بدین ترتیب، تعارضات و ناسازگاری‌ها، به نزاع‌هایی در درون خود سنت تبدیل می‌گردند.

در فرمول‌بندی مجدد، دعواها و تعارض‌ها به گونه‌ای آشکار می‌شوند که گویی سؤال از مجموعه خاص طرز تلقی‌ها و خط‌مشی‌هاست، نه اصل وجود اصول بنیادی لیبرالیسم. بدین صورت، لیبرالیسم محافظه‌کار، لیبرالیسم تندرو و لیبرالیسم معتدل میانه، همگی اسب‌های تیزرو برای سنت لیبرالیسم‌اند. نزاع‌های معاصر در درون نظام‌های سیاسی مدرن، بین چهره‌های متفاوت لیبرالیسم است و برای نقد خود نظام، یعنی زیر سؤال بردن خود لیبرالیسم چندان جایگاهی وجود ندارد. (MacIntyre, 1988, P.392)

بدین سان تجدد، در عرصه علم و معرفت، سنت و طبقات اجتماعی نه تنها در بین

جوامع و فرهنگ‌ها که حتی در درون جوامع و بلکه در درون فرد به صورت عقل و با عقل، عقل و احساس گفتمان غیریت را به‌خوبی طراحی کرد و اندیشه‌های جهان‌گرایانه و انسان‌گرایانه آن با محدودیت‌های فراوانی مواجه شد که از درون نهادهای مختلف قدرت پیدا می‌شد. (بشیریه: ۱۳۷۵، ۶۴)

لیبرالیسم؛ ایدئولوژی ناکارآمد

لیبرال‌ها با اعلام بی‌طرفی از همه ایدئولوژی‌ها و با این ادعا که سعادت برای فرد همان راهی است که خود او آزادانه و بدون هرگونه تحمیل بیرونی انتخاب می‌کند، به معارضة با سنت برخاستند؛ زیرا برآن بودند که در سنت، توانایی انسان برای درک سعادت عقیم می‌ماند و فرد نیازمند راهنمایی‌هایی از بیرون می‌گردد. اما سرانجام خود به ضد و نقیض‌گویی افتاده‌اند؛ چرا که خود لیبرالیسم در واقع گونه‌ای ایدئولوژی است و البته به گونه‌ای که به نظر می‌آید از ربط و ضبط لازم و کارآیی کافی و مناسب بهره‌مند نیست. لیبرالیسم سنتی فکری است و به اندازه هر سنت فکری دیگری ایدئولوژیک است. نوع مباحثی که در جلسات بحث عمومی در فرهنگ لیبرالیسم جدید مطرح می‌شود، عملاً مانع از طرح آراء و نظرات سنت‌های غیر لیبرالیستی می‌گردد. لیبرالیسم فقط زمانی تحقیقات عالمانه را روا می‌دارد که آن تحقیقات در مجموعه شیوه‌های ارزیابی پذیرفته شده‌ای که ارزش معارضة جدی با اصل لیبرالیسم را انکار می‌کند، جای گرفته باشد. (لگنهاوزن، مجله نقد و نظر، سال سوم، ۴۹۳-۶).

ناکامی برنامه عصر روشنگری و بی‌ربط و ضبط بودن کامل آن، سبب شد که میراث آن، تعدادی از دیدگاه‌های رقیب درباره عقلانیت عملی باشد؛ دیدگاه‌هایی مثل دیدگاه کانتی، دیدگاه سودگرایانه، دیدگاه قراردادگرایانه و آمیزه‌های مختلفی از این دیدگاه‌ها. این اختلافات به اندازه‌ای افزایش یافت که فرهنگ قرن بیستم از اخلاقیاتی معقول و پذیرفته همگان محروم ماند و به جای راه‌بردها و تئوری‌های اخلاقی گذشته، آمیخته‌ای از اجزا را به ارث برد.

برداشت مارکسیسم از لیبرالیسم، به مثابه یک ایدئولوژی که آن را پوششی فریبنده و خود فریب برای علایق اجتماعی خاص می‌داند، هم چنان محکم و استوار است. لیبرالیسم به نام آزادی نوعی خاص از سلطه پذیرفته شده را تحمیل نموده است و بیشتر افراد را از این امکان که زندگی خود را پویا و مستمری در راه کشف و تحصیل خیر بدانند، محروم می‌سازد. (همان، ص ۴۶۸)

اکنون فرض‌های اصلی لیبرالیسم و چارچوب نهادینه‌شده و تشکل‌یافته آن که بر مبنای آن فرض‌ها استوار گشته است، آن‌چنان دامنه و گستره لیبرالیسم را توسعه داده که بر امور و حوزه‌هایی بسیار بیشتر و گسترده‌تر از آنچه آشکارا از آن دفاع می‌کنند، تأثیر گذارده است. از جمله مشکلات اساسی برای مخالفان لیبرالیسم، کشف یا ایجاد میدان یا حوزه‌ای نهادی است که در آن، قالب‌های نزاع، نتیجه آن را از پیش متعین نساخته باشند.

در میدان‌های عمومی تحقیق و نزاع در فرهنگ لیبرال مدرن، آن چنان تصور فرض‌های مورد نزاع درباره زمینه‌ها و متونشان و جداسازی اشخاص درگیر در نزاع از فرهنگ، اجتماع و سنتشان تقویت می‌شود که صدای سنت‌های غیرلیبرالیسم و صداهای خارج از سنت لیبرالیسم اساساً شنیده نمی‌شود. (MacIntyre, 1988, P. 399)

برای نمونه، شیوه انتخاب استاد در دانشگاه‌های قبل از لیبرالیسم بر اجرای آزمون‌های مذهبی مبتنی بود و این شیوه میزانی از یک‌سانی عقیده را تأمین می‌کرد. دوره تحصیل از طریق تحقیق سازمان می‌گرفت، ارائه می‌شد و توسعه می‌یافت. هر دانشگاه نهادی بود که یا سنت تحقیق عقلانی خاص و یا مجموعه حدود و مرزهای چنین سنتی را متجسم می‌ساخت. برای نمونه دانشگاه‌های اسکاتلندی قرن هجدهم و هفدهم و دانشگاه‌های هلندی در همان دوره، نوعی سنت تحقیق پروتستان را تشریح می‌کردند. دانشگاه پاریس در قرن سیزدهم مرکزی بود برای تعارضات دامن‌گستر بین متفکران آگوستینی و ارسطویی و تعارض و تخالف مخالفان هر تفکر در مورد پاسخ‌ها و تئوری‌هایی که دیدگاه رقیب در دفاع از خود بیان می‌کرد.

اما مبنای دانشگاه لیبرال، براندازی آزمون‌های مذهبی از استادان دانشگاه بود؛ گویی از دیدگاه لیبرالیسم، انتخاب و گزینش استاد براساس آزمون‌های مذهبی، دانشگاه را به انجمن علمی برای بیان دیدگاه‌های مذهبی خاص تبدیل می‌کند و مجال آزاداندیشی و انتخاب آراء و نظریات از دانشجویان سلب می‌شود. با برداشته شدن شرط اعتقاد به دیدگاه‌هایی خاص، اساتید خبره در علم و تخصص خود، از اصول بنیادین و کلی عقل تبعیت می‌کنند و با تمسک به چنین معیارهایی، درصدد تعیین آرای حق از باطل برمی‌آیند و دانشجویان نیز بر همان اساس به سمت حقیقت رهنمون می‌گردند و با این راه‌کار، جامعه هم به سمت وفاق مطلوب حرکت می‌کند. اما پیامد حذف آزمون‌های مذهبی از اساتید دانشگاه، نه تنها آن مراکز را به محیط‌هایی برای تعارض عقلی دیدگاه‌های رقیب و بدیل تبدیل نکرد و نه تنها با به‌کارگیری نظام‌مند اصول عام عقلی، وحدت عقیده و نظر جای‌گزین عقاید متعارض و کثیر نگشت، بلکه تعارض و تکثر پایان‌ناپذیری را سبب شد که اساتید محقق و دانشجویان آزاداندیش گریزی از ورود در آن مشاجرات نداشتند. در عین حال، به گمان طراحان این برنامه، دانشگاه‌ها به نهادهای متعهد برای حفظ عینیت (خیالی) که متناظر با معیارهای مشترک عقلانیت (مورد ادعای لیبرالیسم) است، تبدیل شدند. در این جای‌گزین‌سازی، به آموزش و تحقیق درباره علوم طبیعی کمترین ضرر رسید و بیشترین آسیب به علوم انسانی.

آنچه دانشجویان معمولاً با آن مواجه می‌شوند، عدم قطعیت ظاهر در همه برهان‌ها در خارج از حوزه علوم طبیعی است؛ عدم قطعیتی که به نظر می‌آید دانشجویان را به گزینش‌های پیش‌عقلانی برمی‌گرداند. بدین‌سان، دانشجویان با مجموعه‌ای از مهارت‌ها و گزینش‌های بی‌اساس و گزاف از تحصیلات لیبرال بیرون می‌آیند، در حالی که تحصیلات ایشان بیش از آن‌که فرآیند غنی‌سازی به بار آورده، آنان را محروم می‌سازد.

(Ibid, P. 399-400)

بدین‌سان انتقال به مدرنیته، انتقالی بود که هم افکار و آراء را درنوردید و هم اعمال و شیوه رفتار آدمی را در برگرفت. این انتقال بدان علت رخ داد که:

برنامه‌های آموزشی دانشگاه‌های جدید به ما یاد دادند و در حد عادت ذهنی به ما تحمیل کردند که تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی را کاملاً جدای از تاریخ فلسفه مطالعه و بررسی کنیم و حتی آن دو را جدای از هم بفهمیم. بدین ترتیب، تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی در گروه‌های تاریخ و فلسفه در گروه‌های فلسفه مورد مطالعه محققان و آموزش مدرسان قرار می‌گرفت. هریک از این دو رشته تحقیق و آموزش در مجموعه‌های متفاوتی از عناوین، مفاهیم و قالب‌ها طرح‌ریزی می‌شد. بدین‌سان از یک سو، اندیشه‌ها و آراء، به خطا مستقل پنداشته شدند و از سوی دیگر، عمل سیاسی و اجتماعی به گونه عجیبی بدون اساس عقلی ظاهر گشت. البته این دوگانگی دانشگاهی، اندیشه‌ای را بیان می‌کند که تقریباً در سراسر دنیای جدید یافت می‌شود. حتی مارکسیسم که مؤثرترین نظریه رقیب فرهنگ مدرن به شمار می‌رود، خود تقریر دیگری از همین دوگانگی را در قالب تمایز میان زیربنا و روبنای اعتقادی مطرح می‌کند. (MacIntyre, 1984, P. 61)

به همین ترتیب، آرمان‌های اخلاقی عصر جدید، درباره کلیتی که از تمام خصوصیت‌ها عاری باشد، توهمی بیش نیست. مدرنیته لیبرال، با ادعای اصول کلی عقلانی و اساس عقلانی یک‌سان برای اخلاق، فقط معیاری را جای‌گزین معیار دیگر نساخته تا به گمان خود نقاب‌های افکننده بر عقل و اخلاق را کنار زند، بلکه بیشتر حیاتی برای انسان مدرن تدارک دیده است که دیگر هیچ معیار روشنی در آن وجود ندارد و آدمی، رها از سنت و جامعه، حیرت زده و بی‌معیار، به دنبال حقیقت کلی عینی واحد می‌گردد و هرچه بیشتر می‌جوید، کمتر می‌یابد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. اسپنسر، لوید، روشنگری قدم اول، ترجمه مهدی شکیبانیا، تهران، شیرزاده، ۱۳۷۸.
۲. بشیریه، حسین، پروژه ناتمام، در کتاب سنت، مدرنیته، پست مدرنیته، به کوشش اکبر گنجی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.

۳. رندال، هرمن، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، ح ۲، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۶.
۴. زیباکلام، سعید، *معقولیت و شواهد تجربی*، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۲۲.
۵. سولومون، رابرت، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۷، فلسفه اروپائی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم، طلوع و افول خرد، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۹.
۶. لچت، جان، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، خجسته، ۱۳۷۷.
۷. لگنهاوزن، محمد، *معرفی و نقد «کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟»* نوشته السدیر مک‌ایتایر، ترجمه سید محمود موسوی، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره دوم و سوم.
۸. ملکیان، مصطفی، *بی‌دلیلی بی‌معنایی*، مجله نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم.
۹. هابرماس، یورگن، *مدرنیته پروژه‌ای ناتمام*، در کتاب *مدرنیته و مدرنیسم*، مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
10. Barnues, B. Natural Rationality "in philosophy of the social science", Vol 6, No 2, 1979.
11. Dancy, J. and E. Sosa, "A companion to Epistemology". New York, Blackwell, 1992.
12. Gadamer, Hans. Rationality To-Day "Historical Transformations of Reason" Canada, University of Ottawa, 1979.
13. Lewis, David, philosophical papers, 1, Oxford, 1989.
14. MacIntyre, Alisdair, After Virtue: A study in moral Theory, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1984, second Edition.
15. MacIntyre, Alisdair, Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopedia, Genealogy, and Tradition, The Gifford lectures, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1990.
16. MacIntyre, Alisdair, whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, University of Notre Dame press, 1988.
17. McMulin, Ernan, Construction And Constraint, Notre Dame, 1988.

18. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol 3, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998.
19. Routledge, Encyclopedia of Philosophy, Vol 8, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998.
20. Trigg, Roger, Rationality and science, can science Explain Everything? Blackwell Oxford UK and Cambridge U.S.A, 1993.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی