

مجموعه آثار فیلسوفان (۱)

اخلاقی برای امروز

یافتن بنیانی مشترک بین فلسفه و دین

ریچارد رورتی

با مقدمه‌ای از جیانی واتیمو

ترجمه دکتر محمد اصغری

سرشناسه	روزن: ریچارد، ۱۹۳۱-۲۰۰۷م.
عنوان و نام پدیدآور	Rorty, Richard اخلاقی برای امروز: یافتن بنیانی مشترک بین فلسفه و دین/ ریچارد روزن: با مقدمه‌ای از جیانی واتیمو؛ ترجمه محمد اصغری
مشخصات نشر	تهران: فرزانه، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	۱۳۹ ص: ۱۴/۵ = ۲۱/۵ س.م.
فروست	مجموعه آثار فیلسوفان: ۱.
شابک	978 - 622 - 99492 - 1 - 4 : ۱۹۰۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست نویسی	فیا :
یادداشت	عنوان اصلی: An ethics for : finding common ground between philosophy and religion, 2011.
یادداشت	کتابنامه :
یادداشت	نمایه :
موضوع	دین و اخلاق :
موضوع	Religion and ethics :
موضوع	کاتولیک (مذهب) و فلسفه :
موضوع	Catholic Church and philosophy :
شناسه افزوده	واتیمو، جیانی، ۱۹۳۶ - م. مقدمه نویسی
شناسه افزوده	Vattimo, Gianni :
شناسه افزوده	اصغری، محمد، ۱۳۵۴ - ، مترجم
رده بندی کنگره	۱۳۹۲ الف ۳۴۴ ر / BJ۲۷
رده بندی دیویی	۱۷۰
شماره کتابشناسی ملی	۵۵۱۱۹۲۴ :

اخلاقی برای امروز

مترجم:	محمد اصغری
ناشر:	انتشارات فرزانه
صفحه‌آرایی:	نادر قلینزاده
شابک:	۹۷۸-۶۲۲-۹۹۴۹۲-۱-۴
نویت چاپ:	اول
سال نشر:	زمستان ۱۳۹۷
شمارگان:	۷۰۰ نسخه
چاپ:	هوشنگی
قیمت:	۲۲۰۰۰ تومان

تمامی حقوق برای ناشر محفوظ است

آدرس ناشر: تهران، خیابان امیرکبیر، سه راه امین حضور، خیابان شهید دیالمه، مجتمع میثم، واحد ۴۵

تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۳۸۷۴

موبایل: ۰۹۱۹۲۷۶۲۰۲۲

پست الکترونیکی: mo_akvan2007@yahoo.com

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	مقدمه مترجم.....
۲۱	پیشگفتار: ریچارد رورتی: راهنمای فلسفی در باب دین؛ جفری دبلیو روبینز.....
۴۵	اخلاقی برای امروز: مقدمه؛ جیلی وایس.....
۵۳	اخلاقی برای امروز: ریچارد رورتی.....
۸۳	نتیجه: فلسفه، دین و باور دینی بعد از رورتی؛ جی. ایچ. جان.....
۱۵۰	منابع.....
۱۵۴	نمایه.....

پراگماتیست‌ها پیشرفت اخلاقی را بیشتر
شبیه دوختن لحاف بسیار بزرگ، رنگارنگ
و پرزرق و برق می‌دانند تا رسیدن به نگرش
آشکارتر نسبت به چیزی که صادق و عمیق
باشد. آنها می‌خواهند استعاره‌های سنتی ژرفا
و بلندا را با استعاره‌های پهن و درازا
جایگزین کنند.

(رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ۱۴۱)

مقدمه مترجم

همه ما کم و بیش داستان سیمرغ عطار نیشاپوری را که در کتاب
منطق‌الطیر آمده است شنیده‌ایم. اما فارغ از معنای ارزشمند عرفانی این
داستان که عرفا و شاعران ما مطرح کرده‌اند قصد دارم به عنوان مقدمه -
ای برای این کتاب تفسیری پراگماتیستی در کنار تفسیرهای مختلف
دیگر از این داستان ارائه دهم تا با این تفسیر به اخلاق رورتی پلی
بزنم. این داستان از این قرار است که هدهد به همراه صدها پرنده یا
مرغ تصمیم می‌گیرند که به سوی کوه قاف حرکت کنند و در بالای
کوه به سیمرغ برسند. اما در میانه راه برخی از مرغان، مثل بلبل، بهانه
می‌آورند که نمی‌توانند از گل و سبزی دل بکنند، مرغ دیگر بهانه‌ای
دیگر می‌تراشد و در نهایت عده کثیری از آن‌ها از این سفر انصراف
می‌دهند. سرانجام سی تا از مرغان بعد از تحمل سختی‌های فراوان
سفر، به رهبری هدهد موفق می‌شوند به بالای کوه قاف برسند. حال

قدرت تخیل خود را آزاد کنید تا در این سفر هدهد را نماد فیلسوف یا فلسفه تلقی کنید و مرغان را مردم عادی یا سایر رشته‌های علوم بدانید. وقتی این مرغان به هدهد می‌گویند که سیمرغ کو؟

«کی رسیم آخر به سیمرغ رفیع / گر رسد از ما کسی باشد بدیع»

او در جواب می‌گوید به خودتان نگاه کنید سی تا {به عدد} مرغ

هستید، پس سیمرغ {واحد} خودتان هستید. به قول عطار:

«خویش را دیدند سی مرغ مدام / بود خود سیمرغ سی مرغ تمام»

شما با تلاش و همکاری‌تان و توافق و اجماع دسته جمعی خود «سیمرغ» را «ساختید»، «سیمرغی» برای «یافتن» وجود ندارد. حتی هدهد از قبل می‌دانست که سیمرغ در آن بیرون وجود ندارد. سیمرغ و سیمرغ‌ها را باید ساخت. آچارم بدهید، کمی بیشتر این موضوع را باز کنیم. سیمرغ در اینجا همان «حقیقتی» است که فیلسوفان تابحال گمان می‌کردند که بالای کوه قاف (در عالم مثل افلاطونی) با نور درخشان خود اذهان حقیقت یاب بشری را به خود جلب می‌کند. اما تا این اذهان دست به «عمل» سفر نمی‌زدند، یعنی با مجهز شدن به روش‌های تجربی و عقلی سیر فکری را آغاز نمی‌کردند، حقیقت را نمی‌ساختند. اما توجه کنید که حقیقت را نیافتند، بلکه در «هنگام سفر» داشتند آن را می‌ساختند. وقتی به «بالای» کوه می‌رسند می‌بینند که سیمرغ اسمی است برای «جمع» خودشان. سیمرغی اسمی برای اجماع‌شان در شمردن یکدیگرند و رسیدن به عدد سی است. اما توجه کنید که این

فیلسوف (بخوانید هدهد) است که به ساخته شدن این حقیقت (سیمرغ) پی برده و می برد و به مرغان دیگر می گوید که سیمرغ خودتان هستید. شما سیمرغ را در توافق و اجماع خودتان ساختید؛ اما این یافتن جز با همکاری یکدیگر ممکن نبود. پس، هدهد آن ها را از خواب جستجوی حقیقت عینی بیدار می کند و نشان می دهد که حقیقت ساخته می شود نه اینکه یافته می شود.

حال از منظر نئوپراگماتیسم رورتنی می توان چنین نتیجه گرفت که حقیقت چیزی است که به دست همین آدمیان (مرغان) در این سیر صعودی به «بالای» کوه قاف ساخته شده است. با تأمل بر استعاره «بالای» کوه قاف می بینیم که این سفر صعودی و به طرف بالاست و آن بالا جایی است که «حقیقت» یعنی سیمرغ قرار دارد. پیام این استعاره «بالا» در سنت فلسفی غربی و حتی اسلامی این است که همگان نمی توانند به راحتی به قله کوه صعود کنند. باید کوهنوردان خودشان را مجهز به ریاضت و تهذیب نفس کنند تا بتوانند به ایستگاه آخر برسند. اما وقتی رسیدند به آن بالا می بینند که جز خودشان کسی دیگر آنجا نیست و خودشان حقیقت اند و از اینرو می توان چنین نتیجه گرفت که این حقیقت ساخته شده چیزی نیست که ماهیت و ذات ثابتی داشته باشد بلکه امری کاملاً زمانی و مکانی است که در هر دوره تاریخی توسط توافق و اجماع آدمیان در اجتماع بشری چهره ای تازه به خود می گیرد. رورتنی در این کتاب (اخلاقی برای امروز) می گوید اجازه

دهید بکوشیم پیشرفت را تنها از راه امید به همکاری با یکدیگر ممکن سازیم نه از راه امید به رسیدن به سیمرغ وعده داده شده فیلسوفان. اگر به زبان رورتنی وار بیان کنیم باید گفت که این «توافق آزادانه شهروندان یک جامعه دموکراتیک» است که سرمنشأ شکل‌گیری «سیمرغ حقیقت» بوده، نه چیزی که از قبل در بالای کوه قاف قرار داشت، چیزی که از سنخ مرغان نبود. دقت کنید که حتی در تمثیل سیمرغ کوه قاف فرازمانی و مکانی به تصویر کشیده شده است. مرغان چه به کوه قاف می‌رسیدند چه نمی‌رسیدند باز خودشان سیمرغ را در بین خود داشتند یا بهتر است بگوییم، داشتند می‌ساختند زمانی که دست در دست هم به جایی رسیدند که جز خودشان (سیمرغ راستین) چیزی را ندیدند.

آنچه از روح پراگماتیستی فلسفه رورتنی بر می‌آید این است که چیزی بیرون از اجتماع بشری و چیزی فراسوی زمان و مکان وجود ندارد که به آن تکیه کنیم. تنها باید به خودمان تکیه کنیم. او در ساحت اخلاق نیز قائل به این تفکر است. او با اخلاق عقل‌گرای کانت و خیر افلاطونی فراسوی هستی و هر نوع اخلاقی که ریشه و بنیادها را در آن سوی تاریخ جستجو می‌کنند مخالف است. او تاریخ فلسفه را مستحکم می‌کند که با الهام از افلاطون سعی کرده است از تاریخ فرار کند و به سوی چیزی فراتاریخی مثل عالم مثل افلاطونی، فکر فکر ارسطویی، روح مطلق هگلی، هستی‌هایدگری و غیره به عنوان کلید واژه‌های فیلسوفان مغرب زمین به عنوان ایستگاه نهایی پژوهش فلسفی سیر کنند.

بگذارید این طور بگویم که این ایستگاه آخر سفر فلسفی فیلسوفان همان سیمرغ عطار است که باید در بالای کوه قاف بدان رسید. به سخن دیگر، این همان سیمرغ عطار است که افلاطون و افلاطونیان وعده رسیدن به آن را داده‌اند. رورتی با تاریخی کردن فلسفه و مسائل آن یکبار برای همیشه تکلیف خود را در مقابل چنین فیلسوفان افلاطون‌گرا مشخص کرده است. او نمی‌خواهد به مسائل و سوالاتی که این فیلسوفان طرح کرده‌اند، جواب دهد، بلکه او می‌خواهد صورت مسئله و خود سوال را پاک کند، چون معتقد است که پاسخ دادن به این نوع سوالات همان و پذیرش واژگان آن‌ها همان، مسائل و سوالات فیلسوفان گذشته امروز دیگر مسائل و سوالات ما نیستند، پس راه حل ها و پاسخ های آن‌ها نیز امروز به کار ما نمی‌آیند. به سخن دیگر، او نمی‌خواهد داستان سیمرغ حقیقت عینی را عیناً آنگونه که افلاطون برای فلسفه غرب به عنوان افسانه‌ای زیبا به ارث گذاشته جستجو کند. چرا؟ چون این سوالات مستلزم آن است که اولاً واژگان آن‌ها را بپذیرید و ثانیاً پاسخ به آن سوالات مستلزم فرار از تاریخ است. رورتی فلسوفی ضد فلسفه است. البته فلسفه با (P بزرگ) Philosophy نه فلسفه با (p کوچک) philosophy. فلسفه با p کوچک چیزی جز خودآفرینی نیست که در کنار ادبیات و شعر قرار دارد. هدف فلسفه با P بزرگ جستجوی سیمرغ حقیقت عینی است ولی فلسفه با p کوچک

هدفی جز خودآفرینی و ایجاد توافق و همبستگی بین آدمیان در جامعه ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد، اینک به اخلاق باز می‌گردیم. بر همین اساس انتقاد رورتی از فلسفه اخلاق چه دینی چه فلسفی تقریباً در اکثر کتاب‌های او وجود دارد. رورتی در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* به اخلاق عقل‌گرای کانتی می‌تازد و معتقد است که باید این نوع اخلاق را کنار نهاد. رورتی برای نفی این نوع اخلاق از استدلال فلسفی فیلسوفان بزرگ کمک نمی‌گیرد؛ او از زبان شاعرانه شاعران و نویسندگانی همانند اوکشات، اورول، ناباکوف و دیگران کمک می‌گیرد. برای نمونه او مثل اوکشات معتقد است که «اخلاق نه نظامی از اصول کلی و نه مجموعه‌ای از قواعد بلکه یک زبان بومی است» (رورتی، ۱۳۸۵، ۱۲۶). رورتی تمایز بین اخلاق و انفعال را رد می‌کند. نگاه او به اخلاق بیشتر از سنخ نگاه نیچه‌ای است و لذا اخلاق را حاصل تصادف و اتفاق در تاریخ می‌داند، همان‌طور که نیچه حقیقت را ارتشی متحرک از استعاره‌ها می‌داند. رورتی در حقیقت همانند ناباکوف افلاطون-گرایی را نقد می‌کند و می‌گوید «افلاطون درست می‌گفت که شناختن خوبی‌ها به معنی انجام اعمال خوب است، اما دلیل کاملاً نادرستی برای آن مطرح می‌کرد. افلاطون فکر می‌کرد که «شناختن خوبی» موضوعی مربوط به درک یک ایده عام است، اما شناختن خوبی عملاً فقط حاکی از آن است که چه چیزی برای دیگران اهمیت دارد» (رورتی، ۱۳۸۵،

۳۰۰). لذا هدف از مطالعه آثار ادبی مثل رمان‌های ناباکوف و اورول و سایر نویسندگان باید این باشد که حساسیت خوانندگان به مواردی از قساوت یعنی ایجاد درد و رنج برای دیگران و بی‌اعتنایی به درد و رنج را افزایش دهد و کاستن از ظلم و ایجاد همبستگی بین آدمیان را تحریک کند. رورتی در این کتاب همین هدف اخلاقی را دنبال می‌کند. رورتی در اکثر مقالات و کتاب‌هایش می‌کوشد نشان دهد که هدف پژوهش و تحقیق به ویژه در فلسفه کشف عینیت و حقیقت نیست، بلکه دست یافتن به همبستگی انسانی در اجتماع بشری است و رسیدن به این همبستگی نیازی به بنیان‌ها و اصول فلسفی ندارد. چون به زعم او اجتماع ما امری است که در تاریخ ساخته شده و نه این که یافته شده باشد و لذا حقیقت نیز به تعبیر او کشف نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود. در کتاب *اخلاقی برای امروز* نیز هدفی جز این ندارد که بگوید رد نظریه مطابقت صدق حاوی نوعی اخلاق از سنخ پراگماتیستی است. می‌توان گفت که رد حقیقت توسط رورتی بخشی از اخلاق اوست. لازمه کنار گذاشتن حقیقت عینی از نظر رورتی «این است که از یک سو، آزادی بیشتر خواهد شد و از سوی دیگر، همبستگی ما با انسانی مثل خودمان افزایش خواهد یافت» (Guignon & Hiley, 2003: 24). رورتی معتقد است که انسان‌ها از دو راه به زندگی خود معنا بخشند: یکی از طریق خواست عینیت و دیگری از طریق خواست همبستگی. او این خواست اخیر را بر خواست عینیت ترجیح می‌دهد. خواست

همبستگی برخلاف خواستِ عینیت ذاتاً یک نوع خواستِ سیاسی و اجتماعی و از همه مهمتر اخلاقی است. بنابراین «رورتی ابراز امیدواری می‌کند که اگر بتوانیم با خواست و آرزوی همبستگی به سمت انجام کارهای سودمند پیش برویم، افراد مفید به حال جامعه خواهیم بود و هدف پراگماتیسم نیز در واقع همین است. لذا باید گفت که به زعم رورتی پراگماتیسم نه یک فلسفه یأس و نومیدی، بلکه یک فلسفه همبستگی است» (اصغری، ۱۳۸۹، ۱۱۵-۱۱۴). این خصلت اخلاقی و اجتماعی خواستِ همبستگی در سرتاسر نوشته‌های رورتی خود را نشان می‌دهد. بنابراین چرا رورتی مفهوم همبستگی را بر عینیت ترجیح می‌دهد؟ یقیناً دلیل آن اخلاقی است نه متافیزیکی. واضح است که رورتی در مقاله «همبستگی یا عینیت» دغدغه اخلاقی دارد. می‌توان گفت که انتخاب رورتی بین همبستگی و عینیت در واقع انتخاب بین اخلاق و علم است.

او با نگرش تاریخی به انسان بر این باور است که «ما نمی‌توانیم با اتکا به مفاهیمی مثل ماهیت، سرشت و بنیان بگوییم که برخی رفتارها و نگرش‌ها فطرتاً و طبعاً «غیرانسانی» اند. معیار انسان شایسته بودن به شرایط تاریخی بستگی دارد نه به چیزی ورای تاریخ و آن چیز جز همبستگی انسانی، یعنی درک ما از انسانیت مشترکمان نخواهد بود» (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۶۴). این احساس همبستگی با سایر انسان‌ها از هر نژاد، طبقه و دین برای ما حس مسئولیت در قبال دیگری را ایجاد

می‌کند. طبق نظر رورتی «این وظیفه اخلاقی ماست که با تمام دیگر انسان‌ها احساس همبستگی کنیم» (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۶۵). رورتی این همبستگی انسانی را بخشی از پیشرفت اخلاقی می‌داند.

رورتی در تشریح مفهوم همبستگی از نظریه «ماندیش‌های» سلارز استفاده می‌کند. وی می‌گوید که وظیفه اخلاقی ما بر اساس «ماندیش-ها»ی سلارزی است. او در تشریح این آموزه سلارزی اظهار می‌دارد که «از دید سلارز، همچنان که از دید هگل، فلسفه اخلاق به شکل پاسخی به این پرسش درمی‌آید که «این "ما" کیست، ما چگونه ما شدیم، و این ما ممکن است به چه شکلی درآید؟»، نه پاسخی به این پرسش که «چه قواعدی باید تعیین کننده اعمال من باشند؟» به عبارت دیگر، فلسفه اخلاق شکل روایت تاریخی و تأمل‌اوتوپایی را به خود می‌گیرد، نه جستجویی در پی اصول عام» (رورتی، ۱۳۸۵، ۱۲۹). بنابراین ابراز همبستگی مستلزم آن است که ما خود را جزو «یکی از ماها» بدانیم. رورتی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «حس همبستگی ما هنگامی از همیشه پررنگ‌تر می‌شود که افرادی را که با آن‌ها ابراز همبستگی می‌کنیم «یکی از ما» بدانیم و این «ما» معنای محدودتر و محلی‌تری در قیاس با معنای نوع بشر دارد. از همین روست که «او هم آدم است» توجیه کم‌توان و نامتقاعدکننده‌ای برای اقدامات ایثارگرانه دارد» (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۶۷). لازمه پذیرش این نوع همبستگی این است

که «از تفاوت‌گذاری‌های تبعیض‌آمیز اساساً باید احتراز کرد» (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۶۷).

رورتی همواره از فلسفه اخلاق کانت انتقاد کرده است و دربارهٔ وظیفه اخلاقی می‌نویسد که «از دید کانت، احساس وظیفه ما در قبال دیگری به این خاطر نیست که او یک همشهری اهل میلان یا یک هموطن آمریکایی است، بل به این دلیل است که او هم یک موجود بخرد، یک انسان عاقل، است» (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۶۷). رورتی می‌خواهد اخلاق، سیاست و حقوق را از پیشفرض‌های فلسفی برهاند. اما آیا در این کار موفق بوده است یا نه خود، مقاله مجزایی را می‌طلبد.

باتوجه به آنچه گفته شد معلوم می‌شود که نئوپراگماتیسم پست-مدرن رورتی در انتقاد از فلسفه غرب به طور کلی می‌خواهد این پیام اخلاقی را برساند که فلسفه غرب با محور قرار دادن حقیقت عینی و محور قراردادن تمایزات فلسفی باعث گردیده که انسان بیشتر زندگی خود را وقف چیزی کند که امری فراتاریخی است. رورتی در کتابی که اکنون آن را می‌خوانید می‌گوید که هیچ نقطه پایانی برای پژوهش فلسفی وجود ندارد که ادعا کنیم یک بار برای همیشه در آنجا به‌رمان حقیقی و نهایی دست یافته‌ایم. هیچ چیزی از قبل، وجود ندارد که می‌باید اعتقادات اخلاقی ما با آن منطبق باشند. این روی‌گردانی فلسفه غرب از وضعیت انسان در موقعیت تاریخی باعث شده که شأن و منزلت اخلاقی انسان نادیده گرفته شود.

اما به نظر می‌رسد که رورتی در نقد متافیزیک عینیت‌گرا کمی افراط کرده است. ظاهراً رورتی فراموش کرده که آرمان‌های دورهٔ روشنگری از قبیل عدالت‌خواهی، حقوق بشر، دموکراسی، احترام به دیگری محصول پیشرفت همین تفکر عینیت‌گرای فلسفه و علم دورهٔ مدرن بوده‌است. اما اینکه امروزه گاهی این آرمان‌ها نادیده گرفته می‌شود مساله‌ای است که ربطی به خصلت عینیت‌گرایی این سنت ندارد. شاید یکی از ایرادات وارد بر اندیشهٔ رورتی این است که بین نقش فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ مدرن در داستان پیشرفت روشنگری تمایز کافی قائل نشده است. از سوی دیگر، رورتی در نقد این سنت عینیت‌گرا از ارزش عینیت چنان می‌کاهد که آن را کاملاً کنار می‌گذارد حال آنکه اگر در تاریخ فلسفه به رابطهٔ علی و معلولی دیدگاه‌های فلسفی قائل باشیم آن وقت معلوم می‌شود که حذف حلقهٔ «عینیت» از این زنجیره، نه تنها نادرست، بلکه محال است.

برای خاتمهٔ کلام خود باید بگویم که فلسفهٔ رورتی حاوی این پیام اخلاقی است که باید نسبت به هم رفتار انسانی و اخلاقی داشته باشیم و هرچه بیشتر تساهل و مدارا را بین خودمان ترویج کنیم بی‌آنکه در اخلاق به بنیان و شالوده‌ای فلسفی تکیه کنیم. بقول حافظ: «آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت با دشمنان مدارا». هر چند رورتی با مصرع دوم حافظ موافق است و مصرع اول را متهم به ثنویت‌گرایی متافیزیکی از سنخ افلاطونی خواهد کرد. طبق نظر وی

آزادی عقاید دینی مختلف، تحمل این عقاید و نگرش‌های اخلاقی ناشی از آن بدون اینکه مبنای این تحمل را به یک شالوده و بنیان نظری فراتاریخی نسبت دهیم، آرمانی است که جامعه دموکراتیک راستین آن را می‌طلبد. او می‌گوید در چنین جامعه‌ای تنها چیزی که می‌توانیم بر آن تکیه کنیم خود انسان است و لاغیر. بیایید انسان‌ها را نه یک «دیگری» بلکه یکی از «ماها» بدانیم. بیایید انسان دیگر را به مثابه «او» یا «دیگری» یا «غیر از ما»، «شرقی» یا «غربی»، «سیاه‌پوست»، «سفیدپوست»، یا «رنگین پوست»، «مسیحی»، «یهودی»، «مسلمان» یا ... نپنداریم، بلکه آغوش‌مان را به روی آنان بازکنیم. بیایید به قول رورتنی دایره «یکی از ماها» را هرچه بیشتر بزرگتر و بزرگتر کنیم. بیایید همچون ابراهیمی باشیم که همیشه «خیمه» او به روی غریبه‌ها باز بود و به آنها غذا می‌داد بی‌آنکه سواالی از آنها درباره خودشان پیرسد. بیایید اجماع، توافق و همبستگی را از مرغان عطار یادگیریم و بیایید توافق بین‌الاذهانی و همبستگی انسانی را یگانه هدف خود بدانیم؛ کاری که مرغان عطار کردند و خود تبدیل به سیمرغ شدند. بیایید کنار هم نه روبروی هم بایستیم. این توافق سیمرغ‌وار عطاری است که می‌تواند پایه اخلاق برای امروز ما باشد. بیایید در فلسفه یک شعار انسانی داشته باشیم و بگوییم که هدف فلسفه چیزی جز ایجاد این توافق و اجماع جمعی برای رسیدن به همبستگی انسانی به معنای واقعی کلمه

و ایجاد تساهل و مدارا بین مردم چیز دیگری نیست. بیایید سیمرغ عطار باشیم در عصر امروز.

در پایان جا دارد از دوست و همکار عزیزمان جناب آقای دکتر محمد اکوان به خاطر همکاری فروتنانه‌شان برای چاپ این کتاب در انتشارات فرزانه تشکر کنم و امیدوارم این اثر مورد پسند خوانندگان گرامی قرار گیرد.

محمد اصغری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

بهار ۱۳۹۷

منابع:

- اصغری، محمد (۱۳۸۹) نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی، نشر علم، تهران
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵) پیشامد، بازی و ممبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، نشر

مرکز، تهران

-Guignon, Charles and Hilley, David . R (2003) *Richard Rorty*, Cambridge university press.