

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۶۷۶۶

تحلیل معیار عقلانیت و وجوه اخلاقی امید

مسعود صادقی*

چکیده

امید یکی از انسانی‌ترین پدیده‌هاست. در میان فیلسوفان متأخر بالاخص با رویکرد تحلیلی تلاش فراوانی برای نقد تعریف سنتی از امید در جریان است. رهیافت باور-میل و بسنده یا نابسنده بودن آن در تعریف امید و نیز سنجه اعتبار یا اصطلاحاً عقلانیت امید، موضوع اصلی این مباحث است. در این نوشتار ضمن مرور اختصاری و انتقادی این تعاریف به تحلیل سه گونه اصلی از عقلانیت امید پرداخته شده است: عقلانیت معرفت‌شناختی، عقلانیت عملی و عقلانیت بنیادی/ هویتی. پس از بحث در باب گونه‌های سه‌گانه عقلانیت امید و تحلیل نسبت آنها، پیشنهاد شده است که پدیده امید با توجه به سرشت احساسی و آینده‌گرایانه آن بیشتر با معیار عقلانیت حداقلی ارزیابی شود تا عقلانیت رادیکال و حداکثری. بخش پایانی مقاله مصروف بحث اخلاق امید شده است. اما برای رعایت دقت بحث، از میان مسائل گوناگون بیشتر بر تحلیل اخلاقی سه خطر ضمنی امید یعنی نومی‌دی، آرزواندیشی و بهره‌کشی سیاسی از امیدواران تمرکز شده است. ضمن آنکه با الهام از تفکیک راهگشای گابریل مارسل، امیدوار بودن از امید داشتن تفکیک و فوائد عملی آن در مبحث اخلاق امید ذکر شده است. **کلیدواژه‌ها:** امید، عقلانیت، آرزواندیشی، ناامیدی.

مقدمه

ویتگنشتاین می‌گوید می‌توان یک حیوان را خشمگین، وحشت‌زده، غمگین، شادمان یا وحشی تصور کرد اما نمی‌توان حیوانی را امیدوار تصور نمود (Wittgenstein, p174). البته مدافعان

masoud.sadeghi@kums.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۳۱

حقوق حیوانات چندان با عمومیت یا دقت این ادعا هم‌دل نیستند (Waldau & Patton, p124)، اما دست کم تا این حد باید حق را به ویتگنشتاین داد که امید، بیشتر پدیده‌ای انسانی است. انسان‌ها به مراتب بیشتر از حیوانات اندیشه گذشته و پروای آینده دارند. امید، محصول چنین افکاری است. آینده و دغدغه آن (و البته گذشته و رضایت یا ندامت از آن) حس امید را در آدمیان پرورش می‌دهد. افلاطون امید را محصول نوعی آینده‌نگری می‌داند که البته بازتابی از گذشته‌ها، تصاویر، اندیشه‌ها و خواسته‌های پیشین ما است (Mittleman, p78). اسپینوزا (Spinoza, p113) و دیوید هیوم و بسیاری از دیگر فلاسفه مهم غرب در ادامه همین سنت یونانی، مفهوم امید را به بی‌خبری انسان از آینده و حس آینده‌نگری او پیوند می‌زنند (Hume, p448). باید دوباره در این پدیده ژرف انسانی تأمل نمود. البته تأمل عمیق و تفصیلی در مقوله امید بیشتر در میان اندیشمندان غربی بالاخص متکلمان مسیحی و فیلسوفان دین رواج داشته است (bovens, p667). چرایی این مسئله تا حدی قابل حدس است. اهمیت اخلاقی و الهیاتی فضیلت امید در مسیحیت طبیعتاً متکلمان و فیلسوفان دین اعم از مسیحی و غیرمسیحی را از دیرباز درگیر خود ساخته بود. مشخصاً دو الهی‌دان مطرح قرون میانه یعنی توماس آکوئیناس مسیحی (۱۲۷۴ میلادی) و جوزف آلبویهودی (۱۴۴۴ میلادی) کوشیدند به ارائه تبیینی نظام‌مند و فلسفی از امید دست بزنند. هر دو به بحث درباره تعریف امید، موضوع و انواع امید، خطرات امید و راه فراروی از امید طبیعی به امید الهی پرداختند (Mittleman, p40). اما این پایان ماجرا نبود. فیلسوفان غربی هر یک در قالب یک یا چند صفحه به مقوله امید اشاراتی داشتند. متألهان یا فیلسوفانی چون ارنست بلوخ و گابریل مارسل از منظری دینی یا انگزیستانسیالیستی امید را مطمح نظر قرار دادند و به تازگی فیلسوفان تحلیلی و متخصصان اخلاق زیستی^۱ نیز به این قافله پیوسته‌اند و از منظری فرادینی یا فلسفی به تحلیل دقیق امید می‌پردازند (milona & stockdail, 2018, p4).

مسئله اصلی نوشتار پیش‌رو این است که با توجه به آراء فیلسوفان معاصر، ملاک اعتبار یا عقلانیت امید چیست و مواجهه اخلاقی با پدیده امید چگونه است؟ به تعبیر بهتر ما با چه سنجه و ملاکی می‌توانیم امیدها را از امیدنماها یا امیدهای معقول‌تر و موجه‌تر از دیگر امیدها تمیز دهیم تا بر مبنای آن به راهبردها و راهکارهایی عملی در زمینه اخلاق امید برسیم؟ اگرچه مسئله اصلی ما در حقیقت حاوی دو مسئله و دو پرسش متفاوت است اما طرح اصولی و دقیق پرسش دوم در گرو تحلیل عمیق پرسش نخست است. ما عقلانیت امید را بررسی می‌کنیم تا بر مبنای آن بهتر بتوانیم اخلاق امید را به درستی دریابیم. لازمه طراحی الگویی راهشگا و راهنما از اخلاق امید،

پرداختن به عقلانیت آن است. ما تا ندانیم اساساً ملاک معقولیت امید چیست و بر اساس آن کدام یک از امیدواری‌ها خردپسندتر و کدام یک خردستیزتر است هرگز نخواهیم توانست به درستی بایسته‌های اخلاقی امید را تبیین کنیم.

امید چیست؟

این مقاله در پی یافتن یا پرداختن به تعریفی دقیق از امید نیست. تعریف امید و به‌طور کلی پدیده‌ی تعریف دشواری‌های خاص خود را دارد و ورود به آن فضایی فراخ‌تر از یک یا دو مقاله را طلب می‌کند. اما به ناگزیر و جهت بیان دقیق‌تر مسئله چاره‌ای نیست جز این که در کمال کوتاهی، بحثی مقدماتی در باب تعریف و چیستی امید انجام دهیم.

تعریف رایج از امید معمولاً حول محور رهیافت باور-میل می‌چرخد. در این رهیافت، مواد لازم برای پرورش امید چیزی نیست جز میل به چیزی خواستنی و باور به شدنی بودن آن. مثلاً هابز امید را این‌گونه تعریف می‌کند: تمایل به چیزی که اکنون در اختیار نیست به انضمام محاسبه‌ی احتمال دستیابی به موفقیت در به دست آوردن آن (Mittleman, p39). پس تعریف استاندارد و سنتی از پدیده‌ی امید دو رکن بیشتر ندارد: خواستن و باور به امکان‌پذیر بودن یک چیز. بنابراین رهیافت، امید یعنی "تمایل و گرایش به وقوع الف و باور به احتمال وقوع آن، اگرچه احتمالی اندک و ناچیز." (bloser & stahl, 2017a, p.14) اما عده‌ای از فیلسوفان معاصر معتقدند که این رهیافت ناقص و ناکارآمد است، زیرا عملاً نمی‌تواند امید را از ناامیدی تفکیک کند (milona & stockdail, 2018, p1). برای رفع همین نقیصه عده‌ای معتقدند که به یک عامل بیرونی^۱ و اضافی (مانند لطف خداوند، شانس، تقدیر و...) نیاز است تا امیدواری شکل بگیرد و از ناامیدی قابل تفکیک باشد (bloser & stahl, 2017a, p.14).

لوک بونز در نقد تعریف رایج از امید معتقد است که افزون بر دو عنصر میل و باور، عنصر تصویرسازی ذهنی^۳ نیز برای تعریف یا تحقق امید ضروری است (bovens, p674). یعنی دانشجویی که واقعاً به چاپ مقاله‌اش امید دارد علاوه بر دو عنصر باور و میل، انتشار مقاله را تصویرسازی کرده و برای آن به نوعی خیال‌پردازی می‌کند. بونز بر همین مبنا معتقد است از تعریف سنتی از امید فراتر رفته و به رهیافتی دقیق‌تر دست یافته است. این تعریف از امید شاید متأثر از اشارات اسپینوزا باشد. او امید را متأثر از تصویری لذتبخش می‌داند که ما از گذشته یا آینده داریم هرچند هنوز به واقعیت آن واقف نیستیم (Spinoza, p113). اما آدرین مارتین در فصل دوم کتابش با عنوان

چگونه امید می‌بندیم^۴ اگر چه به بونز حق می‌دهد و تصویرسازی ذهنی را به مثابه مؤلفه‌ای مهم برای امید تصدیق می‌کند اما معتقد است که او برخلاف ادعا نتوانسته قفل تعریف سنتی از امید را بشکند (Martin, p24). به گمان مارتین، عنصر تصویرسازی ذهنی چیزی نیست جز صورت خاص و مهمی از همان عنصر میل. بنابراین مارتین، تعریف بونز را نیز اگر چه تعمیق اما تداوم سنت رهیافت باور-میل می‌داند. آدرین مارتین در تعریف مدنظر خویش از یک دیدگاه ادغامی^۵ دفاع می‌کند به این معنا که امیدواری علاوه بر باور و میل، مستلزم ادغام و تبلور این حالت در قالب افکار، برنامه‌ها، طرح‌ها و احساساتی است که در راستای هنجارهایی عملی یا ملاحظات عقلانی قرار داشته باشند و دلیلی برای عمل باشند (Ibid, p37).

در مجموع می‌توان با نظر به مجموعه تعاریف متعارف یا مورد استناد در ادبیات امید، امید را چنین تعریف کرد: باوری معقول به تحقق چیزی خواستنی که فرد امیدوار از تخیل و ترسیم ذهنی آن لذت می‌برد و در صورت لزوم برای آن تلاش می‌کند.

قید در صورت لزوم از این جهت آمده که برخی از امیدواری‌ها مستلزم یا مقتضی انجام هیچ عمل خاصی از سوی فرد امیدوار نیستند. مثلاً امید یک شهروند روس به روی کار آمدن دولتی معتدل‌تر در آمریکا لزوماً مستلزم انجام عمل خاصی از سوی او نیست. قید لذت بردن از تخیل و ترسیم ذهنی آن هم گویای این است که امیدواری ذاتاً با نوعی احساس خوشی، رضایت و التذاذ توأم است. فرد امیدوار از امید خود لذت و از ناامیدی رنج می‌برد. چه بسا این نیز یکی از علل گوناگون تمایل ذاتی آدمیان به امید و خوشبینی نسبت به آینده باشد. حال که به تعریفی نسبتاً روشن از امید دست یافتیم می‌توانیم با دقتی بیشتر و خاطری آسوده‌تر گام بعدی را برداریم. در ادامه به تحلیل عقلانیت امید می‌پردازیم.

عقلانیت امید

در اینجا مقصود از عقلانیت آن معیار یا هنجارهایی است که سبب می‌شوند ما اصل امید یا مصادیقی از آن را معقول و موجه قلمداد کنیم. معمولاً سه نوع عقلانیت را برای پدیده امید برمی‌شمرند:

۱. معرفت‌شناختی^۶

۲. عملی^۷

۳. هویتی یا بنیادی^۸ (milona&stockdail, 2018, p2).

عقلانیت معرفت‌شناختی امید

وقتی رابطه امید با شواهد در دسترس به درستی تنظیم شده باشد، واجد عقلانیت معرفت‌شناختی است. امید وقتی به لحاظ معرفت‌شناختی معقول است که برخلاف شواهد موجود و مقبول نباشد. در چنین حالتی طبیعی است که بحث عقلانیت امید به شدت با مبحث اخلاق باور^۴ مرتبط می‌شود. کلیفورد که طرح عنوان و مفهومی منسجم از اخلاق باور با نام او گره خورده اتفاقاً نقطه عزیمت خود را داستانی بر محور امید قرار می‌دهد؛ امید صاحب یک کشتی مسافری به بی‌خطر بودن سفر آن بر فراز اقیانوس اطلس. امیدی که برخلاف شواهد موجود بود و در نهایت به غرق کشتی و مسافران بخت برگشته آن انجامید. اما تاوان این امید به نومییدی منجر شده را چه کسی داد و چرا؟ صاحب کشتی خسارتش را از بیمه گرفت ولی کسی نبود که جان مسافران را به آنها بازگرداند. پرسش کلیفورد این است که آیا امید صاحب کشتی معقول بود و چنانچه به دلیل فقدان شواهد کافی باوری نامعقول بود، آن‌گاه اخلاقی بود؟ (چیگنل، ص ۱۴) در اینجا و بر مبنای اخلاق باور ما با یک امید نامعقول (از حیث معرفت‌شناختی) و در نتیجه غیراخلاقی (از حیث اخلاق باور) مواجه هستیم. به نظر می‌رسد همانند شیوع مغالطات و استدلال‌های آلوده به خطا، رواج امیدهای فاقد عقلانیت معرفت‌شناختی نیز نمی‌تواند و نباید سبب شود تعریف ما از استدلال صحیح یا امید معقول عوض شود.

عقلانیت عملی امید

وقتی امید به یک پدیده منشأ تأثیرات مثبت و عملی باشد به نحوی که مثلاً بیش از هر چیز سبب بهبود وضعیت محیط زیست یا کیفیت غذا و حل یک مشکل گردد یعنی دارای عقلانیت عملی است. احتمالاً مبدع یا دست‌کم مهم‌ترین حامی عقلانیت عملی امید، لوک بوونز باشد (bovens). بوونز با اشاره به زنده بودن مبحث امید در هنر بالاخص ادبیات و سینما ابتدا داستان کوتاهی نقل می‌کند و سپس بر اساس آن به دو پرسش کلی اشاره می‌کند:

۱. یک فرد در یک موقعیت خاص باید تا چه حد امیدوار باشد؟

۲. رابطه امید با نیرو و قدرت درونی آدمیان چیست؟ (Ibid, p.p668-669)

دغدغه اصلی بوونز این است که ما عملاً با امیدهای خود چه کنیم و تا کجا به آنها میدان دهیم. در واقع عقلانیت عملی امید از منظر بوونز یعنی ملاک کارآمدی و فایده‌مندی امید در عمل چیست. البته او معتقد است که امیدهای آدمی (درست همانند باورها و امیال او) بندرت تحت

کنترل مستقیم وی قرار دارد. اما حتی اگر چنین باشد باز هم لازم است انسان بداند در مقام تعلیم و تربیت کودکان یا شخصیت‌پردازی تا چه حد مجاز است از عنصر امید کمک بگیرد. اما چرا بونز بر عقلانیت عملی انگشت تأکید می‌نهد؟ چون معتقد است که عقلانیت معرفت‌شناختی نمی‌تواند توجیه مناسبی برای ترجیح امید بر ناامیدی عرضه کند. اگر من به چیزی امید ببندم (میل) و احتمال وقوع آن را بدهم (باور) اما عملاً امیدم ناامید شده و محقق نگردد نه فقط به حالت پیش از امیدواری‌ام باز نمی‌گردم بلکه حال و روزم بدتر خواهد شد. پس شاید بهتر باشد ما به جای باور به عقلانیت معرفت‌شناختی امید، نوعی نگاه شکاکانه به آن داشته باشیم (Ibid, p670). حال که چنین است و عقلانیت معرفت‌شناختی (رهیافت باور-میل) از نشان دادن رجحان امید ناتوان است پس راه حل این است که زمین بازی را عوض کنیم؛ یعنی اعتبار یا عقلانیت عملی امید را معیار تحلیل امید قرار دهیم.

ارزش‌ابزاری امید^۱ و ارزش ذاتی امید^۲ دو مفهوم کلیدی است که به نظر بونز قفل مبحث امید را باز می‌کند. به زعم بونز (و برخلاف دیدگاه‌های شک‌گرایانه به ارزش امید) امید همیشه و در هر شرایطی بد نیست زیرا واجد یک ارزش آلی و ابزاری است. ارزشی که سبب می‌شود انسان انگیزه و توانی مضاعف پیدا کند تا اهداف مطلوبش را پی بگیرد. ضمناً امید واجد ارزشی ذاتی است زیرا به خودآگاهی ما کمک می‌کند و ارزش و کرامت نفس ما را ارتقا می‌بخشد (Ibid, p680). بنابراین اگر از بونز پرسند که ملاک اعتبار و عقلانیت امید چیست یا چه چیزی امید را معقول می‌سازد پاسخ او این خواهد بود: ارزش‌های ابزاری و ذاتی امید در عمل. البته مفهوم ارزش ذاتی امید از منظر بونز نیازمند تحلیلی بیشتر است زیرا معلوم نیست آیا حتی امیدی که فاقد عقلانیت عملی است باز هم واجد ارزش ذاتی است یا خیر.

عقلانیت هویتی یا بنیادی امید

دانستیم که برخی عقلانیت امید را در گرو فواید عملی رفتارهای امیدوارانه می‌دانند بلوزر و استال در مقاله‌ای مشترک به نقد این نگرش پرداختند. اما کار آنها از نقد صرف فراتر رفت. آنها به گونه‌ای دیگر از عقلانیت امید اشاره کردند؛ عقلانیت هویتی یا بنیادی. به نظر آنها ایده عقلانیت عملی کلاً اشتباه نیست اما می‌تواند تکمیل شود. در امیدهای بنیادی دلیل اصلی برای درگیر شدن در کنش‌های امیدوارانه این است که فرد درمی‌یابد که پیوستن به چنین فعالیت‌هایی قوام‌بخش هویت اوست. یعنی دلیل فرد برای امیدواری و رفتارهای امیدوارانه این نیست که به

وسیله آن به هدفی دیگر و برتر برسد. در اینجا دیگر خبری از دلایل ابزاری نیست. فرد امید می‌بندد چون این امید، بخشی از هویت و شخصیت اوست (Bloser & Stahl, 2017b, p355). وقتی امید بستن به یک پدیده لازمه حفظ هویت ما باشد، آن گاه می‌توان گفت واجد عقلانیت هویتی و بنیادی است. چنان‌که مثلاً امید به ظهور منجی آخرالزمان بخشی از هویت شیعیان یا امید به التزام به مرجعیت دینی و اتیکان بخشی از هویت یک کاتولیک را تشکیل می‌دهد. در نتیجه این دیدگاه، می‌توان مواردی از امیدواری را مطرح ساخت که دلایلی غیر ابزاری در اختیار ما قرار می‌دهند تا امیدوار باشیم زیرا داشتن و پروردن آن امید جزئی ضروری از هویت ماست (Ibid, p356). البته تفکیک میان امید به مثابه ابزار و امید به مثابه بخشی از هویت چندان هم ساده و پذیرفتنی نیست. از جمله اینکه می‌توان گفت امید هم ابزاری است برای تقویت هویت. شاید بلوزر و استال پاسخی درخور برای این نکته داشته باشند که اکنون مجال بحث در باب آنها نیست.

بلوزر و استال دو مثال اصلی و الگوواره برای تبیین مقوله امیدهای هویتی یا بنیادی ذکر می‌کنند: مثال نخست، بیماری سرطانی است که به‌رغم احتمال اندک بهبود یافتنش کماکان دست از امیدواری نمی‌کشد. مثال دوم، یک فعال سیاسی است که برای رفع کامل نابرابری از جهان مبارزه می‌کند اگرچه مطمئن است که هیچ شانس برای موفقیت ندارد. در هر دو مورد از منظر بیمار سرطانی و فعال سیاسی، حفظ امید یک ضرورت است اما نه به دلیل منافع ابزاری امید بلکه به دلیل ذات و سرشت پدیده امید. البته واقعاً این امکان وجود دارد که این دو از روی محاسبات هزینه - فایده هم به این نتیجه برسند که امید مفیدتر از ناامیدی از بهبود یا اصلاح وضع جهان است. اما سخن اینجا است که کفه کدام یک سنگین‌تر و مهم‌تر است. دلایل هویتی یا محاسبات هزینه - فایده؟ نکته دیگر آنکه در امیدهای هویتی یا بنیادین نسبت امید با هویت، نسبت وسیله با هدف نیست بلکه نسبت جزء با کل است. یعنی اصلاً بخشی از حصول هدف در گرو امیدوار بودن به آن است (Ibid, p357).

بلوزر و استال اگرچه تصریح نمی‌کنند اما در تلاش‌اند که بگویند همه انواع امید به نوعی قابل تحویل به امیدهای هویتی و بنیادی هستند. بررسی استدلال‌ها و قوت و ضعف نظر آنها را به مقالی دیگر باید وا گذاشت. اما اجمالاً اعتقاد آنها این است که عقلانیت، اعتبار و ارزش امید به دلیل تأثیرات مثبت آن نیست بلکه به این دلیل است که امیدواری سازنده آن چیزی است که ما اکنون هستیم و برای حفظ و ارتقای آن تلاش می‌کنیم.

تحلیل کلی عقلانیت امید

در ادامه و جمع‌بندی بحث عقلانیت امید و انواع آن ما با چند پرسش اصلی مواجه هستیم که باید به آنها پاسخ دهیم. پرسش نخست اینکه کدام یک از این ملاک‌های معقولیت مناسب‌تر هستند؟ پرسش دوم آنکه آیا می‌توان از جمع میان دو یا سه سنخ از عقلانیت‌های امید سخن گفت؟ پاسخ دقیق به پرسش نخست وابسته به این است که بینیم مقصود از واژه مناسب چیست.

به نظر می‌رسد واضح است که مبنایی‌ترین معیار مناسب برای هر پدیده‌ای که در آن مؤلفه باور نقشی محوری ایفا می‌کند معیار عقلانیت معرفت‌شناختی است. این نکته در باب امید نیز صادق است. طبیعتاً در مقام داوری هر باوری لازم است ارزش و منزلت معرفت‌شناختی آن بررسی شود. چه بسا باوری فاقد حداقل اعتبار لازم از حیث معرفتی باشد اما از جهت عملی مفید واقع شود. مثل باور یک بیمار مستاصل به تأثیر یک دارونما یا امید یک پیرزن سرطانی به بهبود یافتن خود علیرغم ناامیدی پزشکان از درمان او. در مواردی مانند این ما با رویارویی دو یا سه نوع متفاوت از عقلانیت مواجه هستیم. اگر اولویت را به عقلانیت معرفت‌شناختی بدهیم آن‌گاه شاید باورها و امیدهایی مانند موارد یادشده موجه نباشند. اما اگر اولویت را به معیارهای مبتنی بر عقلانیت عملی یا بنیادی بدهیم آن‌گاه قابل دفاع خواهند بود.

اما پرسش اینجاست که آیا مدافعان عقلانیت عملی و بنیادی/ هویتی منکر لزوم عقلانیت معرفت‌شناختی هستند؟ آیا اساساً می‌توان به چیزی امید بست که به لحاظ معرفت‌شناختی فاقد شواهد کافی یا دست کم شواهد لازم باشد؟ ظاهراً چنین نیست. شاید کسانی که از عقلانیت غیرمعرفت‌شناختی دفاع می‌کنند نوعی عقلانیت معرفت‌شناختی اما حداقلی را برای معقول شمردن امید لازم می‌دانند. اما دقیقاً مقصود از این عقلانیت حداقلی چیست؟ کریستوفر چرنیاک در کتاب خود با عنوان *عقلانیت حداقلی*^{۱۲} آن را بر مبنای شرط حداقلی سازگاری *حداقلی*^{۱۳} تعریف کرده و معتقد است بر مبنای رعایت شرط سازگاری اگر الف واجد مجموعه‌ای خاص از باور-میل باشد و دریابد که ناسازگاری‌هایی در آن دیده می‌شود در نتیجه برخی از اوقات قسمتی از آن ناسازگاری‌ها را برطرف می‌سازد. البته چرنیاک معتقد است در مقابل، شرط سازگاری آرمانی^{۱۴} نیز وجود دارد که می‌گوید اگر الف واجد مجموعه‌ای خاص از باور-میل باشد و هرگونه ناسازگاری در آن وجود داشته باشد در نتیجه عمل به شرط سازگاری آرمانی ناسازگاری‌ها را کلاً از بین می‌برد (Cherniak, p16-17). احتمالاً تقریر ساده و توأم با مثال رابرت آتودی از این موضوع بتواند به پیشبرد بحث کمک کند. این معرفت‌شناس و فیلسوف آمریکایی

می‌گوید که فردی در مراحل ابتدایی ابتلا به آلزایمر قرار دارد اگرچه در مجموع در اثر فراموشی رفتارهای اشتباه زیادی مرتکب می‌شود اما از جهاتی همچنان معقول عمل می‌کند به این معنا که در حالات و ادوار محدودی از زندگی روزمره اش برخی چیزها را به یاد دارد و رفتارهایی معنادار انجام می‌دهد. وی این چنین فردی را یک عاقل حداقلی و رفتارهای او را مصداق عقلانیت حداقلی می‌داند به این معنی که سطح ابتدایی و ساده‌ای از تعقل در آن مشهود است (Audi, p6). درواقع عقلانیت حداقلی بیشتر به معنای صرف نامعقول نبودن است تا عمل به مقتضیات عقل (Ibid, p30).

اکنون موضوع بحث ما نقد و بررسی معنا و انواع عقلانیت نیست. بحث بر سر این است که مدافعان عقلانیت عملی و بنیادی/ هویتی لزوماً منکر عقلانیت معرفت‌شناختی پدیده امید نیستند اما بر مبنای نوعی عقلانیت معرفت‌شناختی حداقلی یا مثلاً با استناد به شرط سازگاری حداقلی (آن گونه که در بیان کسانی چون چرنیاک یا آئودی آمده) از نوع دیگری از عقلانیت در تحلیل پدیده امید سخن می‌گویند. به بیان بهتر، هیچ کس منکر الزامی بودن عقلانیت معرفت‌شناختی امید نیست بلکه نزاع بر سر دو چیز است: نخست اینکه آیا باید از عقلانیت حداکثری دفاع کرد یا می‌توان به عقلانیت حداقلی نیز بسنده نمود. دوم آنکه عقلانیت معرفت‌شناختی اگرچه همیشه شرطی لازم است آیا همیشه کافی نیز هست؟

به زعم این قلم ما در مقام تحلیل عقلانیت معرفت‌شناختی امید بهتر است میان عقلانیت حداقلی و حداکثری تفاوت قائل شویم، زیرا در عقلانیت حداقلی، صرف وجود برخی از شواهد دال بر امکان‌پذیری مطلوب امید برای معقول شمردن آن کفایت می‌کند. حال آنکه در عقلانیت حداکثری اصل بر وسواس و دقت در شواهد است و صرف ممکن بودن کافی نیست. باید مطمئن بود که در میان گزینه‌های ممکن یا رقیب این گزینه است که احتمال تحقق بیشتری دارد. به نظر می‌رسد در تحلیل و داوری عقلانی امید، دست کم به دو دلیل عمده، بهتر است به عقلانیت حداقلی بسنده شود:

۱. امیدواری‌های ما تأثیر مثبتی بر کیفیت و امید به بقا و اصل زندگی دارند در نتیجه تقلیل یا تضعیف امیدواری‌ها زیر فشار عقلانیت حداکثری می‌تواند به کاهش کیفیت یا حتی کمیت زندگی آدمیان بینجامد.

۲. از آنجا که امیدواری‌ها حاصل میل و تصویرسازی‌های ذهنی نیز هستند در نتیجه محصول محاسبه، مطالعه و تعقل چندان دقیق نبوده و برای داوری در باب آنها عقلانیتی حداقلی کفایت می‌کند.

در مجموع باید گفت در مقام بررسی عقلانیت امید، عقلانیت معرفت‌شناختی قطعاً لازم و ضروری است به این معنا که امیدی که فاقد این گونه از عقلانیت باشد اساساً امید نیست و بنابراین تعریف از بحث خارج خواهد بود. امید فاقد شرایط عقلانیت معرفت‌شناختی یا آرزو است یا توهم یا یک انتظار صرف. اما لازم بودن به معنای بسندگی و کافی بودن نیست. چنان‌که گذشت ما در کنار عقلانیت معرفت‌شناختی با دو گونه دیگر از عقلانیت امید نیز طرف هستیم: عقلانیت عملی و عقلانیت بنیادی/ هویتی. در مورد عقلانیت بنیادی/ هویتی ابهام چندان وجود ندارد، زیرا این گونه از عقلانیت در عرض عقلانیت معرفت‌شناختی نبوده و در طول و راستای آن قرار دارد. یعنی امیدی که به هویت و بنیاد وجودی فرد مبدل می‌شود باید واجد توجیه معرفت‌شناختی نیز باشد و اساساً عقلانیت بنیادی/ هویتی نافی دیگر انواع امید نبوده و نمی‌خواهد امکان تحقق امیدهای غیربنیادی/ هویتی را انکار کند. در واقع ادعای مدافعان این معیار آن است که اگرچه هر امیدی حتماً باید واجد توجیه و عقلانیت معرفت‌شناختی باشد اما در میان این امیدها برخی نیز هستند که واجد عقلانیت و توجیهی بنیادی/ هویتی هستند. در نتیجه عقلانیت هویتی بدیل یا رقیب عقلانیت معرفت‌شناختی نیست و صرفاً بیانگر عقلانیت مکمل در نسبت با عقلانیت معرفت‌شناختی امید است. اما عقلانیت عملی امید ادعای دیگری دارد و صرف عقلانیت معرفت‌شناختی امید را ناکافی و ناکارآمد معرفی می‌کند. حامیان این دیدگاه معتقدند که امیدی که در عمل نتواند محقق شده یا مفید واقع شود حتی اگر به لحاظ معرفت‌شناختی معقول باشد باز هم یک امید حقیقی نبوده و بر ناامیدی ترجیح چندان ندارد. پس باید ملاک نهایی عقلانیت امید را عقلانیت عملی قرار دهیم. به نظر می‌رسد این ادعا صحیح است. یعنی توجیه معرفت‌شناختی امید به هیچ وجه به تنهایی کافی نیست و نباید به معیار و محک نهایی عقلانیت امید تبدیل شود بلکه این عقلانیت عملی است که می‌تواند سنجه خوبی برای تمیز دادن امید از امیدنماها و نیز محک خوبی برای توجیه رجحان امید بر ناامیدی باشد. ضمن آنکه عقلانیت بنیادی/ هویتی نیز به نوعی با عقلانیت عملی قابل جمع است زیرا وقتی امید به هویت کسی تبدیل می‌شود در عمل بر رفتار و احوال او مؤثر است.

مواجهه اخلاقی با خطرات و خدمات امید

هر آنچه که ذیل عنوان عقلانیت امید بحث شد در واقع به نوعی بیان خدمات و نکات مثبت امید نیز هست. مشخصاً در بحث عقلانیت عملی و عقلانیت بنیادی، ما در حال تحلیل مزایا و ارزش‌های امید بودیم چرا که توضیح می‌دادیم چه چیزی به امید ارزش می‌بخشد. امید و ناامیدی دو حالت جبری مانند مرگ و زندگی نیستند که ما ناگزیر، منطقاً و مطلقاً یا زنده باشیم یا مرده. می‌توان امیدوار نبود بی آنکه ناامید بود یا می‌توان ناامید نبود بی آنکه امیدوار بود! چون ما می‌توانیم از این حالت دوگانه فاصله بگیریم. کسی که به چیزی امید ندارد معنایش این نیست که از آن ناامید است. مثلاً من به اینکه فردا در محیط کار تشویق شوم امید نبسته‌ام اما این هرگز به معنای مأیوس بودن من از تشویق نیست؛ من فقط این پدیده را موضوع امید نمی‌دانم و بنابراین تشویق نشدن من هم موجب ناامیدی‌ام نخواهد شد.

هرچقدر نظم، پیش‌بینی‌پذیری، برنامه‌ریزی و قطعیت آنها در یک جامعه بیشتر باشد، زمینه برای شروع بازی امید و نومییدی هم کمتر فراهم خواهد شد. گفتیم که درخت امید در مزرعه عدم قطعیت رشد می‌کند. در یک جامعه بسامان، نیاز چندانی به امید داشتن‌های بزرگ نیست چون کارها از مسیر معمول خود دنبال می‌شوند. طبیعی است وقتی ما چندان محتاج امید نباشیم و کارها را پیش ببریم خواه ناخواه چندان هم در معرض خطر یأس نخواهیم بود. با این حساب، باید از برخی کلیشه‌ها دست بکشیم. چه کسی گفته ما یا امیدوار هستیم یا ناامید؟ چه کسی گفته امید به یک چیز همواره موجب پیشرفت است؟ چرا ناامیدی از یک چیز همیشه موجب پسرفت قلمداد می‌شود؟

ما باید تا می‌توانیم کمتر از طریق امید به سوی آینده پیش برویم؛ نه فقط برای اینکه ممکن است روزی اسیر ناکامی و نومییدی بشویم، بلکه بیشتر به این دلیل که این راه حلی مناسب و مطمئن نیست. ما به روشن شدن ماشینمان، به پخته شدن غذا، به سبز شدن چراغ قرمز یا به بیدار شدن از خواب "امید" نمی‌بندیم بلکه تا حدی زیاد به آن مطمئن هستیم. چون می‌دانیم این اتفاقات از بس تکراری، عادی و منظم رخ می‌دهند که نیازی نیست به امید ما تبدیل شوند. هر چقدر وضعیت ما منظم‌تر شود نیاز به امید هم کمتر می‌شود. نه از این جهت که افراد بی‌انگیزه می‌شوند یا ذوق زندگی را از کف می‌دهند بلکه به این دلیل که احساس می‌کنند راه‌های نزدیک، معقول و اطمینان‌بخشی برای رسیدن به اهداف مطلوب وجود دارند.

اما آیا امید پدیده‌ای بی خطر است؟ خطرات احتمالی امید کدامند؟ اخلاق مواجهه با امید و خطرات احتمالی آن چیست؟ چرا این پرسش‌ها را ذیل عنوان اخلاق امید مطرح می‌کنیم؟ زیرا این بحث ما را دقیق‌تر می‌سازد. شاید ارائه فهرستی بلندبالا از امتیازات و خوبی‌های متنوع امید و سپس عرضه چند توصیه در باب چگونگی وصول به آنها چندان به خوانندگان کمکی نکند. شاید بهتر باشد ما با مفروض گرفتن نگاه مثبت خواننده به مواهب امید و اصل امیدواری، بهتر باشد تمرکز بحث را بر راه‌های احتراز از چند خطر و تهدید ذاتی یا عرضی پدیده امید بگذاریم که اولاً بیشتر امیدپژوهان بر وجود آنها اذعان دارند و ثانیاً ارائه راهکارهایی برای مقابله با آنها می‌تواند یک راهنمایی اخلاقی راهگشا و دقیق و غیر کلی‌گویانه قلمداد شود.

معمولاً سه خطر ناامیدی، آرزواندیشی و استثمار سیاسی را به عنوان خطرات اصلی و تبعات منفی امید برمی‌شمرند (milona&stockdail,2018,p2).

خطر اول: ناامیدی

ناامیدی مهم‌ترین خطر امیدواری است (Ibid,2018,p2). وقتی ما به چیزی امید می‌بندیم یعنی روی امکان وقوع آن حساب می‌کنیم؛ یعنی آن را آن قدر می‌خواهیم و می‌پسندیم که به احتمال تحقق آن نیز دلگرم و دلخوش هستیم. اما اگر امید ما ناامید شد چه؟ آن‌گاه مأیوس می‌شویم. هر چه امید ما بیشتر، احتمال یا خطر ناامیدی هم بیشتر. خطر و شدت ناامیدی‌ها تابعی است از شدت و حدت امیدواری‌ها. البته نمی‌توان گفت برای آنکه زمانی گرفتار یأس نشویم از ابتدا به چیزی امیدوار نباشیم. این شبیه آن است که بگوییم برای آنکه طلاق را ریشه کن کنیم اصلاً ازدواج نکنیم! اما به هر حال باید در نظر داشت که امید بیشتر پدیده‌ای آینده‌نگرانه است و در نتیجه مستلزم یا توأم با نوعی عدم قطعیت است. بنابراین هر امید می‌تواند به ضد خود تبدیل شود. همواره باید بکوشیم اولاً کمیت امیدهایمان را کم کنیم و ثانیاً از شدت و حدت آنها بکاهیم. این باعث می‌شود هم آمار نومیدی‌های ما کمتر شود و هم آثار آن.

این سخن هرگز به معنای آن نیست که ما ترک امید کنیم بلکه باید بکوشیم:

۱. امیدهای معقول‌تر را بر امیدهای واجد عقلانیت کمتر ترجیح دهیم.
۲. امیدهای معقول اخلاقی‌تر، اجتماعی‌تر و دیگرخواهانه‌تر را بر امیدهای معقول شخصی و خودخواهانه ترجیح دهیم.
۳. با لحاظ شروط بالا تعداد امیدها را کاهش دهیم.

در نتیجه رعایت شروط پیش گفته، بی آنکه از مواهب امید محروم شویم، خطر ناامیدی و شکست امیدواری‌هایمان را به حداقل خواهیم رساند.

اما از نظر اخلاق امید این تنها راه برون رفت از مرداب ناامیدی نیست. برخی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست مانند گابریل مارسل پیشنهاد می‌کنند که ما "امیدوار بودن" را جایگزین "امید داشتن به چیزی" کنیم. مقصود مارسل از امید داشتن به چیزی، امیدی است که ناظر بر دستیابی به هدفی معین باشد. اما امیدوار بودن محض، امیدی است که در قبال رسیدن به نقطه‌ای مشخص تعریف نشده است. مزیت و عظمت امیدواری محض در این است که سبب می‌شود انسان هرگز نقطه فعلی را نقطه پایان نبیند بلکه امید در تاروپود وجود او تنیده شود. امید به یک چیز همواره در معرض خطر ناامیدی از آن چیز است. زیرا ممکن است انسان به هر دلیل به آن نرسد. اما امیدوار بودن از امید داشتن به یک هدف خاص فراروی کرده و به یک نگرش وجودی تبدیل می‌شود (Brendan & Brian, 2016, p13). این نگرش مارسل به امید از ایده او در کتاب بودن و داشتن^{۱۵} سرچشمه می‌گیرد. او معتقد است نسبت انسان با برخی از پدیده‌ها از جنس بودن است. مثلاً ما امیدواری نداریم بلکه امیدوار هستیم. یعنی امید، پدیده‌ای داشتنی نیست، پدیده‌ای زیستی و بودنی است. پدیده‌های داشتنی بیرون از ما هستند (Ibid, p3). داشتنی‌ها قابل داد و ستد و داشتن هستند اما بودنی‌هایی چون امید یا ایمان یا باورهای ذهنی در درون ما هستند و ما در آنها زندگی می‌کنیم (Marcel, p 84).

خطا نیست اگر بگوییم آنچه که پیش‌تر با عنوان امید بنیادی یا هویتی از آن یاد شد بسیار به برداشت مارسل از مفهوم امید وجودی نزدیک است (اگرچه تفاوت‌های ظریفی نیز با آن دارد). چه بسا یک راه حل ژرف و اساسی برای رفع و دفع خطر ناامیدی این باشد که ما به مرور به سمت امیدوار بودن میل کنیم و از امید داشتن دست بکشیم. وقتی امید به شخصیت و هویت ما بدل شود یعنی دیگر چیزی نیست که به راحتی از دست برود. امید داشتن به چیزی هر لحظه ممکن است در اثر شانس (به معنای اموری که در کنترل ما نیست) به یأس و نومیدی تبدیل شود. امیدهای بزرگ می‌توانند زمینه‌ساز ناامیدی‌های بزرگ شوند. اما اگر اندک اندک از امید داشتن فاصله گرفته و به تعبیر مارسل، امیدی وجودی را تجربه کنیم آن گاه به شکلی بنیادین خطر ناامیدی را برطرف کرده‌ایم.

خطر دوم: آرزواندیشی

آرزواندیشی^{۱۶} یعنی ما جهان را نه آن گونه که هست بلکه آن گونه که دوست داریم، ببینیم. یعنی جهانی را در ذهن خود جهان واقعی بیندازیم که مطابق با امیال و احساسات ماست. به همین دلیل آرزواندیشی پدیده‌ای غیرعقلانی محسوب می‌شود (Dorr, p99). امیدهای نامعقول یا نشدنی دقیقاً چنین کارکرد شومی دارند و سبب می‌شوند ما در ورطه آرزواندیشی بیفتیم. وقتی ما برخلاف واقعیات و شواهد موجود به یک اتفاق دل می‌بندیم یعنی سر خود را زیر برف آرزوهایمان کرده‌ایم. این وضعیت ما را به نوعی بی‌عملی یا تنبلی وا می‌دارد. آن وقت است که فکر می‌کنیم اصطلاحاً با یک گل بهار می‌شود یا با کمترین تلاش ممکن است خوشایندترین نتایج رقم بخورد.

فردریش نیچه و آلبر کامو دو متفکری بودند که بیش از همه به مخالفت با اصل امید پرداخته‌اند. اما بیش از هر چیز به دلیل آنکه معتقد بودند امید مساوی است با آرزواندیشی. نیچه امید را عامل رنج کشیدن بیشتر و مستمر بشر می‌داند. در کتاب "انسانی، زیاده انسانی"^{۱۷} او یکی از گزین‌گویه‌هایش را به موضوع امید اختصاص می‌دهد. نیچه معتقد است امید آن چیزی است که سبب می‌شود زندگی، این مرگ تدریجی انسان، بیشتر و بیشتر طول بکشد. بر همین مبنا امید بدترین شر است (Nietzsche, p 64). اما نیچه در امید چه دیده که آن را بزرگ‌ترین شر قلمداد می‌کند؟ احتمالاً او همان عنصر یا خطری را در امید می‌دیده که بعدها آلبر کامو را با او در ضدیت با امید همداستان ساخت: آرزواندیشی. آلبر کامو معتقد است امید سبب می‌شود ما ارزش زندگی کنونی خویش را ندانیم و همواره گمان کنیم یک زندگی بهتر در انتظار ماست. کامو جهان را فاقد معنا و زندگی را پوچ می‌داند. او جهان را غیرقابل درک و گنگ و نافهمیدنی توصیف می‌کند زیرا هیچ تلاشی برای فهم آن راه بجایی نبرده است. کامو معتقد است تاکنون در مقابل این بی‌معنایی و پوچی دو راه حل بیشتر پیش پای آدمیان نبوده است: خودکشی یا امید. اما او راه سوم را پیشنهاد می‌کند؛ زندگی واقع‌بینانه، عصیانگرانه و عاری از امید. زیرا در جهان چیزی نیست جز همین زندگی اکنونی و روزهایی که سپری می‌شود (Aronson, p8-11). اگر امید چیزی نبود جز آرزواندیشی قطعاً حق با نیچه و کامو بود چراکه چیزی نبود جز افیون و افسون اذهان بشر. اما بنابر مباحث پیش گفته معلوم شد که امید دامنه‌ای بسیار فراخ دارد و آرزواندیشی صرفاً یکی از خطرات و تبعات احتمالی آن است.

جرج اُروِل معتقد بود که مردم فقط وقتی می‌توانند آینده را درست پیش‌بینی کنند که با آرزوهای آنها همسو باشد و واقعیات به شدت آشکار را اگر خوشایندشان نباشد نادیده می‌گیرند (Connelly, p117). شاید به همین دلیل است که بسیاری معتقدند که آرزواندیشی نوعی خودفریبی^{۱۸} است تنها با این تفاوت که خودفریبی عامدانه و از روی قصد است حال آنکه آرزواندیشی از روی عمد نیست. عده‌ای دیگر و از منظری دیگر معتقدند که این دو پدیده یکی هستند با این تفاوت که خودفریبته‌ها متوجه شواهدی هستند که علیه باور خودفریبانه آنها وجود دارد اما آرزواندیشان این شواهد نقض را عملاً نمی‌بینند (Deweese-Boyd, p5).

دستاورد یا راهنمایی اخلاق امید برای مقابله با آرزواندیشی چیست؟ پیش از پاسخ به این مسئله باید مطمئن شویم که این نقیصه فکری اجتناب‌پذیر و اختیاری است. روان‌شناسان اجتماعی معتقدند که مقابله با آرزواندیشی به این سادگی‌ها نیست. زیرا ما در حقیقت با یک سوگیری شناختی مواجه هستیم: سوگیری مطلوبیت^{۱۹}. این سوگیری نه فقط در نگاه روان‌شناسان چیزی شبیه بدیهیات^{۲۰} است و در باب آن به قدر کافی مفهوم‌پردازی شده بلکه شواهد تجربی فراوانی نیز در تأیید آن دیده می‌شود. (Krizan & Windschitl, 2009, p227). اما اگر آرزواندیشی یک سوگیری شناختی باشد چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اتفاق تلخ یا شیرین این است که دیگر نه یک رذیلت اخلاقی یا معرفتی صرف بلکه یک انحراف و جهت‌گیری ذهنی است که بصورت طبیعی، ناخواسته و مکرر در غالب انسان‌ها رخ می‌دهد. سوگیری شناختی بنابر تعریف نسبتاً رایج شامل خطاها و انحرافات ذهنی موردی یا محدود نیست بلکه ناظر بر انحراف نظام‌مند و پرتکرار ذهن از هنجارهای شناختی است (Caverni and others, p7).

بی‌گمان تبیین دقیق پدیده آرزواندیشی، تحلیل آن و یافتن راهکارهایی برای مهار آن از موضوع و حوصله این نوشتار خارج است، زیرا این موضوع و سویه‌های فراوان آن محتاج تأملی مفصل و مستقل است. اما آیا اخلاق باید تسلیم شود؟ آیا گریزی از سوگیری مطلوبیت و راه حلی برای خطر آرزواندیشی نیست؟ حتماً هست اما بسته به این است که راه حل و راه‌گریز را چگونه معنا کنیم. هرچقدر ما/اخلاق باور را در خود تقویت کنیم از شر آرزواندیشی بیشتر و بهتر خلاص می‌شویم. شاید نتوان ریشه آرزواندیشی را خشکاند اما قطعاً می‌توان دامنه تأثیر آن را کاهش داد. اخلاق باور از ما می‌خواهد همواره و در حد توان، باورهای خود را راستی‌آزمایی کنیم. تقویت خودانتقادی و نگاه گشوده نسبت به افراد یا افکار ناهمخوان با ما یکی از ابزارهای اصلی این مهم است.

خطر سوم: استثمار سیاسی

شاید بد نباشد بحث در این باره را از فیلسوف لیبرال و پراگماتیست، ریچارد رورتی آغاز کنیم؛ کسی که از قضا مهم‌ترین حامی نظری کارکردهای مثبت امید در سیاست است. رورتی معتقد است که، امید، پیش‌فرض هرگونه اندیشه و تأمل سیاسی است. به باور او مهم‌ترین خاصیت امید برای رهایش و بهبود سیاسی این است که فاقد بنیادها و اصولی خشک و تشکلیافته است. یعنی همین امیدواری‌های غیرقابل توجیه و فاقد مبنا می‌توانند مبنا و توجیهی مناسب برای تلاش جمعی و سیاسی فراهم کنند تا جوامع انسانی به سمت یک ساختار آزادتر سیر کنند (bloser&stahl, 2017a, p.25). به نظر می‌آید همین فایده انکارناپذیر امید می‌تواند همانند یک تیغ دولبه عمل کرده و شهروندان را گرفتار سازد. امیدبخشی‌های نامعقول و واهی به مردم می‌تواند پله‌ای شود برای اصحاب سیاست تا به قدرت برسند. اما نه برای عملی کردن امیدها بلکه برای عملی کردن امیال شخصی یا سیاسی خود. این یعنی استثمار امید و بهره‌کشی سیاسی از شهروندان امیدوار. واقعیت سیاست گویای آن است که حتی در مشهورترین دموکراسی‌های جهان نیز مردم از اکثر سیاسیون و صاحبان قدرت که با رای و امید وافر آنها بر مسند صدارت می‌نشینند پس از مدتی نسبتاً کوتاه ناامید می‌شوند. ساختار تبلیغات بیشتر سیاسیون و پویش‌های انتخاباتی آنها به گونه‌ای است که ابتدا امیدواری رأی‌دهندگان را به شدت تحریک و تقویت می‌کنند اما پس از پیروزی، ناگهان یا به تدریج، بر طبل واقع‌گرایی می‌کوبند.

آیا اخلاق امید می‌تواند راه حل یا روشی برای پیشگیری از خطر استثمار سیاسی شهروندان امیدوار پیشنهاد کند؟ طبیعتاً عرضه یک فرمول یا قاعده مشخص چندان میسر نیست و اگر هم باشد چندان مطلوب نیست. نکته مهم این است که همان سان که فیلسوفانی سیاسی مانند رورتی یادآور می‌شوند امید لازمه زیست سیاسی است. یک شهروند ناامید از تغییر یا به کلی ایستا و منفعل می‌شود یا دست به شورش و حرکات کور می‌زند. اما آیا راهی نیست تا امید به یک ابزار سیاسی و وسیله‌ای برای بهره‌کشی تبدیل نشود؟ چه بسا پاسخ به این پرسش در مباحث پیشین ما نهفته باشد. وعده‌های سیاسی و امیدهای بسته به آنها هرچقدر از عقلانیت معرفت‌شناختی بیشتری برخوردار باشند موجه‌تر و کم‌خطرتر هستند. مثلاً به یک نامزد انتخابات شورای شهر که وعده‌هایی شدنی اما فراتر از اختیارات خود می‌دهد نباید امیدوار بود. یا یک نامزد انتخابات مجلس که وعده بهبود نظام بهداشت و سلامت را می‌دهد اما در این زمینه فاقد هرگونه تخصص یا سابقه کاری است قاعدتاً و بر اساس شواهد موجود قابل اتکا و اعتماد نمی‌باشد.

در راستای جلوگیری از بهره‌کشی سیاسی از امید عمومی، بهتر است برنامه‌های کاری جایگزین وعده‌های کلی شود. در برنامه‌های دقیق کاری کمتر می‌توان با امیال، آرمان‌ها و آرزوهای مردم بازی کرد و امیدی دروغین در آنها برانگیخت. حال آنکه وعده‌های کلی ذاتاً مستعد فریب و امیدآفرینی کاذب هستند. می‌توان وعده ریشه‌کنی فقر یا حل مشکل مسکن را داد و امید رأی‌دهندگان کم‌درآمد یا فاقد مسکن مناسب را به استثمار درآورد اما در دل یک برنامه کاری دقیق نمی‌توان به آسانی چنین کرد. چون برنامه مستلزم تشریح وضعیت موجود، یک جدول زمان‌بندی، اهداف کمی و کیفی و... است.

نتیجه

بر مبنای مجموع مباحث و تحولات نظری اخیر در تعریف امید می‌توان آن را چنین تعریف کرد: باوری معقول به تحقق چیزی خواستنی و مطلوب که فرد امیدوار از تخیل و ترسیم ذهنی آن لذت می‌برد و در صورت لزوم برای آن تلاش می‌کند. اما چه امیدی معقول است و معیار آن چیست؟ مقصود از عقلانیت آن معیار یا هنجارهایی است که سبب می‌شوند ما اصل امید یا مصادیقی از آن را معقول و موجه قلمداد کنیم. معمولاً سه نوع عقلانیت را برای پدیده امید برمی‌شمرند: معرفت‌شناختی، عملی و هویتی یا بنیادی. به نظر می‌رسد واضح است که مبنایی‌ترین معیار لازم برای هر پدیده‌ای که در آن مؤلفه باور نقشی محوری ایفا می‌کند معیار عقلانیت معرفت‌شناختی است. این نکته در باب امید نیز صادق است. طبیعتاً در مقام داوری هر باوری لازم است ارزش و منزلت معرفت‌شناختی آن بررسی شود. چه بسا باوری فاقد حداقل اعتبار لازم از حیث معرفتی باشد اما از جهت عملی مفید واقع شود. اما اگر ما اولویت را به عقلانیت معرفت‌شناختی بدهیم آن گاه شاید بسیاری از باورها و امیدها دیگر موجه نباشند. اما نکته مهم این است که عقلانیت معرفت‌شناختی اگرچه لازم اما ناکافی است و در عین نیاز مبنایی به آن نمی‌تواند ملاک نهایی جهت تعیین و تبیین عقلانیت امید باشد زیرا چنان‌که بحث شد علاوه بر معقولیت معرفت‌شناختی، این کارآمدی و تأثیر عملی امید است که نهایتاً باعث ترجیح آن بر ناامیدی و معقولیت اتکا به آن می‌گردد. به نظر می‌رسد در تحلیل و داوری عقلانی امید، دست کم به دو دلیل عمده، بهتر است به عقلانیت حداقلی بسنده شود: اولاً امیدواری‌های ما تأثیر مثبتی بر کیفیت و امید به بقا و اصل زندگی دارند در نتیجه تقلیل یا تضعیف امیدواری‌ها زیر فشار عقلانیت حداکثری می‌تواند به کاهش کیفیت یا حتی کمیت زندگی آدمیان بینجامد. ثانیاً

امیدواری‌ها بیشتر حاصل علائق، تمایلات و عواطف ما هستند در نتیجه چندان محصول محاسبه، مطالعه و تعقل دقیق نیستند و برای داوری در باب آنها عقلانیتی حداقلی کفایت می‌کند. معمولاً سه خطر ناامیدی، آرزواندیشی و استثمار سیاسی را به عنوان خطرات اصلی و تبعات منفی امید برمی‌شمرند در مبحث اخلاق امید چه بسا یک راه حل ژرف و اساسی برای رفع و دفع این خطرات این باشد که ما به مرور به سمت امیدوار بودن میل کنیم و از امید داشتن دست بکشیم. وقتی امید به شخصیت و هویت ما بدل شود یعنی دیگر چیزی نیست که به راحتی از دست برود.

یادداشت‌ها

1. Bio Ethics
2. External Factor
3. Mental Imaging
4. How we Hope
5. Incorporation
6. Epistemological
7. Practical
8. Fundamental
9. Ethics of Belief
10. Instrumental Value of Hope
11. Intrinsic Value of Hope
12. Minimal Rationality
13. Minimal Consistency
14. Ideal Consistency
15. Being and Having
16. Wishful Thinking
17. Human, All Too Human
18. Self-Deception
19. Desirability Bias
20. Truism

منابع

چینگل، اندرو، اخلاق باور (دانشنامه فلسفه استنفورد)، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران، ققنوس، ۱۳۹۵.

Audi, Robert, *Rationality and Religious Commitment*, OUP Oxford, 2011.

Aronson, Ronald, "Albert Camus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/camus/>>.

-
- Bloeser, Claudia and Stahl, Titus, "Hope", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[https:// plato.stanford.edu/ archives/ spr2017/ entries/hope/](https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hope/)>.
- _____, *Fundamental Hope and Practical Identity*. Philosophical Papers, 46:3, 345-371, 2017.
- Bovens, Luc, "The Value of Hope". *philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No. 3, pp. 667-681. Published by: International Phenomenological Society, (Sep., 1999).
- Cherniack, Christopher, *Minimal Rationality*. MIT Press, 1990.
- Connelly, Mark, *George Orwell: A Literary Companion*. McFarland, 2018.
- Treanor, Brian and Sweetman, Brendan, "Gabriel (-Honoré) Marcel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[https://plato.stanford.edu/archives/ win2016/ entries/ marcel/](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/marcel/)>.
- Deweese-Boyd, Ian, "Self-Deception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[https:// plato.stanford.edu /archives /fall2017 /entries /self-deception/](https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-deception/)>.
- Dorr, Cian, *Non-cognitivism and Wishful Thinking*. Wiley Blackwell. Vol:36.97-103, 2002.
- Martin, Adrienne, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human*, I. Translated from Friedrich Nietzsche, *Samtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, in 15 vols. This book corresponds to Vol. 2, pp. II-363. Stanford University Press, 2000.
- Marcel, Gabriel, *Being and Having*. dacre press Westminster, 2007.
- Mittleman, Alan, *Hope in a Democratic Age*. Oxford University Press, 2009.
- Hume, David , *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press, 1978
- Waldau Paul; Patton Kimberley Christine, *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics* .Columbia University Press, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. Macmillan, 1968.

Spinoza, Benedictus de, *Ethics*. Translated by W.H. White and A.K. Stirling. With an Introduction by Don Garrett. Wordsworth Editions, 2001.

Krizan, Zlatan. Windschit, Paul D. Wishful Thinking about the Future: Does Desire Impact Optimism? *Social and Personality Psychology Compass* 3/3 (2009): 227-243, 10.1111/j.1751-9004.2009.00169.x, 2009.