



دوفصلنامه علمی

تأملات فلسفی

دوره یازدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

دو فصلنامه تأملات فلسفی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۹۶ مورخ ۱۳۹۳/۴/۱۵ کمیسیون
بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رتبه علمی-پژوهشی دریافت نمود.

این نشریه در «*ایران ژورنال*» نظام نمایه‌سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEST)
به نشانی www.ricest.ir و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی www.isc.gov.ir
نمایه می‌شود.

گروه فلسفه دانشگاه زنجان

صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان

مدیر مسئول: سحر کاوندی

سرمدیر: زهره توازیانی

ویراستار ادبی: امیر مومنی هزاوه

ویراستار انگلیسی: رباب خسروی-الهام محمدی آچاچلوئی

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا

حسین اترک	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران
محمد ایلخانی	استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره توازیانی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء، ایران
محسن جاهد	دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره خزاعی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، ایران
عین‌اله خادمی	استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، ایران
مرتضی شجاری	استاد فلسفه دانشگاه تبریز
محمود عباسی	دانشیار اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی، ایران
سحر کاوندی	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

مهدی امین رضوی	استاد فلسفه دین و مدیر مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه مری واشنگتن
سجاد رضوی	دانشیار تاریخ فکری اسلامی و معارف اسلامی دانشگاه اکستر، انگلستان

ناشر: مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEST); پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

نشانی دفتر نشریه: زنجان، بلوار دانشگاه، دانشگاه زنجان، دانشکده علوم انسانی،

دفتر دوفصلنامه تأملات فلسفی

صندوق پستی: ۳۱۳-۴۵۱۹۵

تلفن: ۰۲۴-۳۳۰۵۴۱۰۱

پست الکترونیکی: Taammulat@znu.ac.ir

وبسایت: phm.znu.ac.ir

اطلاعات نشریه

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان
- ❖ رتبه نشریه: سال ۱۳۹۸ الف - سال ۱۳۹۹ الف
- ❖ ناشر: مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری؛ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- ❖ شاپا: ۵۲۵۳ - ۲۲۲۸ ISSN
- ❖ دوره انتشار: دوفصلنامه
- ❖ حوزه‌های انتشار: فلسفه اسلامی، فلسفه دین و فلسفه اخلاق
- ❖ دسترسی به مقالات: دسترسی آزاد و رایگان (Open Access)
- ❖ نوع داوری: داوری دو مرتبه مخفیانه (بدون انتشار اسامی داوران و مؤلفان)
- ❖ زمان ارزیابی مقالات: حدود ۳ ماه
- ❖ هزینه انتشار: دارد
- ❖ درصد قبولی مقالات: حدود ۱۵ درصد مقالات دریافت شده
- ❖ ایمیل سردبیر نشریه: drskavandi@znu.ac.ir
- ❖ کارشناس و مدیر فنی نشریه: مرتضی حسین زاده، تلفن: ۰۱۱۰۵۴۳۳۰۲۶۳۳ - ایمیل: mhoseinzadeh@znu.ac.ir

پایگاه‌های نمایه‌کننده داخلی:

- ✓ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- ✓ بانک اطلاعات نشریات کشور
- ✓ پایگاه مجلات تخصصی نور
- ✓ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
- ✓ پرتال جامع علوم انسانی
- ✓ پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا)
- ✓ پایگاه استنادی علمی ایرانیان
- ✓ پایگاه علمی ویراسینس

پایگاه‌های نمایه‌کننده بین‌المللی:

- ✓ DOAJ
- ✓ Philosopher's Index
- ✓ Scientific Indexing Services (SIS)
- ✓ Google Scholar
- ✓ International Identifier for serials
- ✓ Directory of Research Journals Indexing (drji)
- ✓ Scientific and Technical Information Portal . tn
- ✓ Philpapers
- ✓ Eurasian Scientific Journal Index
- ✓ University Library, University of Saskatchewan
- ✓ SUNCAT
- ✓ ORCID
- ✓ BA Sachsen
- ✓ University Library, University of Cambridge
- ✓ Explore.openaire
- ✓ WorldCat

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش

الف) کلیات

۱. مقاله ارسالی به مجله باید مبتنی بر تحقیق و شامل نتایج نو و ابتکاری خود مؤلف باشد.
۲. مقاله نباید قبلاً در مجله دیگری به چاپ رسیده باشد و نیز نباید همزمان برای مجلات دیگر ارسال شده باشد.
۳. صحت و سقم مطالب بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.
۴. لازم است نویسنده یا نویسندگان مشخصات دقیق خود را شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، موسسه متبوع، شماره تلفن تماس، نشانی دقیق پست الکترونیکی e-mail در صفحه‌ای جداگانه ارسال کنند.
۵. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، نویسنده مسئول مشخص گردد.
۶. فایل مقاله در قالب برنامه word صرفاً از طریق وبسایت یا پست الکترونیکی به مجله ارسال گردد.
۷. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

ب) راهنمای تدوین مقاله

۱. چکیده مقاله، حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه به همراه کلید واژه‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی تهیه و ارسال گردد.
۲. حجم مقاله از ۴۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۳. نوع فونت مقاله BZAR با اندازه قلم ۱۳ برای متن اصلی و ۱۲ برای نقل قول‌ها.
۴. نقل قول‌های مستقیم بیش از ۴۰ کلمه باید از دو طرف به اندازه ۱/۵ سانتیمتر توچین گردند و داخل گیومه قرار گیرند و نقل قول‌های مستقیم کمتر از ۴۰ کلمه در داخل متن با گیومه مشخص گردند.
۵. توضیحات داخل متن به صورت پانوش (پاورقی) آورده شود.
۶. عنوان‌های اصلی (فونت تیترا، اندازه ۱۲) و فرعی (فونت تیترا، اندازه ۱۱) با شماره گذاری مشخص شوند.
۷. اشکال، نمودارها، و جداول در صفحات جدا ترسیم و به ترتیب شماره گذاری شود.

ج) ارجاع دهی به روش APA

۱. تمام ارجاعات باید در داخل متن مقاله به این صورت انجام گیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار منبع: شماره صفحه)، برای مثال: (موسوی، ۱۳۸۲: ۱۲۵) یا (Wright, 1998: 250). چنانچه مؤلفی در

سال چند کتاب یا مقاله داشته باشد پس از ذکر سال نشر از حروف a, b, c جهت تمیز استفاده شود.
 ۲. چنانچه تعداد نویسندگان از دو نفر بیشتر باشد نام نویسنده اول و سپس واژه دیگران آورده می‌شود.
 در منابع انگلیسی از واژه et-al. استفاده شود، به عنوان مثال (محمدی و دیگران، ۱۳۸۲: ۸۷) و (Wright et-al., 1998: 34).

۳. اگر به بیش از یک منبع در متن ارجاع داده شود، اسامی و سال انتشار با نقطه ویرگول از هم جدا می‌شوند، مانند: (مرادی، ۱۳۸۹: ۸۷؛ عابدی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱).

۴. اگر به یک منبع چند بار استناد داده می‌شود، لازم است هر بار نام نویسنده و سال انتشار ذکر گردد و از عبارت "همان" استفاده نشود.

۵. در ارجاع به منابع اینترنتی در صورت مشخص بودن نام نویسنده مطلب به این شکل عمل می‌شود: (اعوانی، ۱۳۹۰). نیازی به ذکر شماره صفحه و همچنین روز و ماه انتشار نیست گرچه در فهرست منابع باید ذکر گردد. در صورتی که مطلب مورد ارجاع از منبع اینترنتی، بی‌نام و بدون عنوان باشد، نام سایت به جای نام مؤلف ذکر می‌گردد، مانند: (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹).

۶. معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات تخصصی و دیگر توضیحات لازم به صورت پاورقی شماره‌گذاری شده ذیل مطلب در همان صفحه می‌آید.

۷. در مقاله‌های پژوهشی از منابع ثانوی و واژه «به نقل از» استفاده نمی‌شود، ولی در صورت نیاز به شکل زیر اقدام گردد: (عموزاده، ۱۳۹۲: ۲۱ به نقل از چامسکی، ۱۹۹۷: ۱۲)

(د) نگارش فهرست منابع

فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر نوشته شود:

– کتاب

نام خانوادگی، نام. (سال نشر). *عنوان کتاب* (به صورت ایتالیک). محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
توجه: ویرگول‌ها، نقطه‌ها، پرانتزها و دو نقطه دقیقاً به شکل فوق باید درج گردد.
 مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۵). *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

– مقاله

نام خانوادگی، نام. (تاریخ انتشار). *عنوان مقاله*. نام نشریه (به صورت ایتالیک). دوره انتشار (شماره نشریه): شماره صفحات ابتدا – انتهای مقاله.

مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۲). تقریری جدید از وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا. *تأملات فلسفی*، ۳ (۹): ۱-۲۷.

مقاله با دو نویسنده:

حری، عباس، و شاه‌بداغی، اعظم. (۱۳۹۱). استناد در آثار علمی: چاله‌ها و چالش‌ها. *مجله روان*

شناسی و علوم تربیتی، ۵ (۱۲): ۵۶-۶۳.

- منبع اینترنتی

نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت وجود). عنوان مقاله یا مطلب. عنوان سایت در صورت وجود. بازبایی شده در تاریخ روز، از: نشانی کامل سایت.
مثال فارسی:

اعوانی، شهین. (۹ آذر ۱۳۹۰). اخلاق کانتی وظیفه‌گرا یا تکلیف‌گرا؟ سایت انجمن حکمت و فلسفه ایران. بازبایی شده در ۱۲ دی ۱۳۹۴، از:

[http://ipso.ir/meeting_Conference_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS
&m_id=317&cntid=2526](http://ipso.ir/meeting_Conference_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS&m_id=317&cntid=2526)

مثال انگلیسی:

Gardner, Davis. (1999). Plagiarism and How to avoid it. Retrieved on 5 Sep 2015 from: http://www4.caes.hku.hk/plagiarism/image/all_in_one.pdf.

در ارجاع به منابع اینترنتی، سایت‌ها و وبلاگ‌ها، ذکر شماره صفحه لازم نیست.

دو فصلنامه علمی تأملات فلسفی

دوره یازدهم، شماره ۲۷، پاییز وزمستان ۱۴۰۰

فهرست مقالات

- ❖ ارتقای دارایی‌های معنوی نهادهای رسمی و غیررسمی با غنای اخلاقی سرمایه انسانی..... ۱۹
مریم خسروی، محمود یحیی زاده‌فر، دیوید الستروم، محسن علیزاده ثانی
- ❖ رابطه فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلی فلسفه..... ۵۳
سیده فاطمه نورانی خطیبانی، مریم سالم، میترا پورسینا
- ❖ بیان امر الهی در پیکر سازی گیاهی (بر اساس پدیدارشناسی روح و درس گفتارهای زیباشناسی همگل)..... ۸۳
محبوبه اکبری ناصری، شمس الملوک مصطفوی، شهلا اسلامی
- ❖ الاهیات دیجیتال و معاد جسمانی با نگاه انتقادی بر آرای فرانک تیلر..... ۱۱۱
محمد حسین مرادی نسب، علی شیروانی هرنندی
- ❖ تأملی بر مبانی علم‌شناسی سهروردی و ظرفیت‌سنجی آن در ارائه الگوی آموزشی..... ۱۴۱
آیسودا هاشم‌پور، علیرضا فارسی‌نژاد
- ❖ انگیزش درست و نادرست: استدلالی علیه نظریه هیومی انگیزش..... ۱۷۱
محمد حیدرپور، حسین دباغ
- ❖ بررسی انتقادی دلایل الهیاتی نادرستی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی..... ۲۱۳
علیرضا آل بویه، مریم السادات رضوی
- ❖ فردیت رنج و نومیدی در هنگام عمومیت بلا؛ تحلیلی آنتی کلیماکوسی..... ۲۴۷
امین قائمی، میثم سفیدخوش
- ❖ ارزیابی فرجام‌شناسی یورگن مولتمان در الهیات مسیحی..... ۲۸۳
سامان مهنور، محمدرضا بیات
- ❖ تقریر ابتکاری نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین و بازتاب‌های آن در کلام اسلامی..... ۳۲۱
حمید عطائی نظری
- ❖ فیلمسفه یا فیلم به مثابه فلسفه جستاری در امکان فلسفه‌پردازی از طریق فیلم..... ۳۵۳
محسن کرمی
- ❖ بازخوانی مسأله مواجهه با مرگ در نگاه ایکوریان در عصر مدرن..... ۳۸۷
سید امیر رضا مزاری

- ❖ در باب امکان استخراج یک نظریه معنای زندگی از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم (با تمرکز بر تراکتاتوس) و چستی آن..... ۴۱۷
مهرداد صفری آبکسری
- ❖ بررسی روند دگرگونی خودآگاهی مدنظر ارسطو در آرای ابن سینا و آکوئیناس..... ۴۴۹
سید علی حسینی

Enhancement of Intangible (Immaterial) Assets in Formal and Informal Institutions by Virtue Enrichment of Human Capital

Maryam Khosravi¹, Mahmood Yahyazadehfar², David Ahlstrom³, Mohsen Alizadeh Sani⁴

Submitted:

2021/4/22

Accepted:

2021/7/5

Keywords:

Individual Authenticity, Moral Justice, Formal and Informal Institutions, Professional Ethics, Economic Justice.

Abstract: Nowadays, human capital is considered as the most important asset for the development of institutions, organizations and firms. Researchers have found that enhancement of individual authenticity is the base for social improvement of spontaneous innovation, founding significant cultural progress and consequently influential industry, entrepreneurship and economy. Strengthening of human capital is obtained when individuals get enhanced spiritually. Indeed, virtue and moral ethics of the authentic individual is the most important factor for the emergence of idea novelty and pragmatic potentials of innovative forces. Applied approach to the authenticity of the creative individuals and ethics create competitive advantages in the institution, because it reduces moral vices and ensures the health of the administrative apparatus. In this article, we discuss (descriptively and interpretively) how an authentic individual, in the bed of institutions and by playing a role in the implementation of top-down and bottom-up policies, can express his innovative talents in order to achieve major progress. Also, the role of formal institutions in serving, setting disciplines and providing a healthy supportive environment for the activities of the authentic individual as well as the role of informal institutions as facilitators of participation of lower level actors has been described. In the end, it is concluded that innovation, meritocracy, livelihood prosperity and economic justice can prevail through enhancing virtue enrichment of individuals.

DOI: [10.30470/phm.2021.525232.1962](https://doi.org/10.30470/phm.2021.525232.1962)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD Management Department, Faculty of Economics and Administrative Sciences, University of Mazandaran, (**Corresponding author**), Aclassylady2010@gmail.com

2. Professor, Management Department, Faculty of Economics and Administrative Sciences, University of Mazandaran, myahyafar@gmail.com.

3. Professor, Department of Management at The Chinese University of Hong Kong, ahlstrom@baf.cuhk.edu.hk.

4. Assistant Professor, Management Department, Faculty of Economics and Administrative Sciences, University of Mazandaran, alizadehsani@umz.ac.ir.

Introduction: The notions of “individual authenticity” and “enrichment” have been highlighted in recent theoretical literature with an emphasis on the interpretation of idea novelty and the individuals’ inner talent. Heidegger has repeatedly used the word authenticity in his most important work, *Being and Time* (Heidegger, 1962: 48). In other words, everything original must have a definite source and origin in the sense of authenticity with personal identity. Therefore, existence is not a contractual matter (Mosleh, 1391: Firth Mashahad). In one study, a simple and extensive review of more than 109 articles from the world’s leading and most prestigious journals over a two-decade period points to the individual authenticity and the role of human capital as the most important asset for the development of institutions, organizations and firms (Marvel et-al, 2016: 600). Innovative human capital plays an essential role for developing the immaterial asset. The value of the

authenticity of human existence has effectiveness in various institutional sectors. Theoretical basics of self-fulfilling and innovativeness of human capital define policies, and in this research individual authenticity has been introduced as one of the important pillars for inner enrichment and stable social living either in collective or in individual status. Paying attention to individuality, elevating the morality of the authentic person, and strengthening innovativeness in human capital must enter the discourse of the agenda, the design, and the implementation of policies. Each individual’s unique idea is intangible and non-competitive asset that manifest in transcendent inner richness (Jones, 2019: 860). This, in turn, illustrates the relationship between values and the vision of justice and ethics in the institutions that should facilitate the process of human capital innovation by preventing non-ethical moves and anarchism, yet preserving freedom for talent flourishing. The authenticity of each individual is important. By

strengthening and innovating the human capital and paying attention to novel ideas, as to creating everything that is different from the past, inner richness of authenticity will be created. Social scholars look for finding philosophical aspects offering a brief overview of theories, to explain how to improve authentic individuals, both individually and also in the background of social contexts like informal institutions. This research expands on moral richness of the authentic individuals due to the fact that a certain type of moral behavior flourishes the spirit of the individual, which is called creation and morality (Tavalaee, 2010: 46). Consideration of individual authenticity rather than that of the society complements McCloskey's notion of "the great enrichment" (McCloskey, 2018:15). Human capital is a relatively new issue that has emerged as one of the most influential and complex debates in recent decades, to determine the effective factors on creating and strengthening ethical values

that generates innovation in human resources.

Methodology: Interpretive analysis and hermeneutic cycle are conducted to categorize results, in order to descriptively and interpretively conceptualizing facts about the main research question which is enlightening about how to promote virtue enrichment in authentic individuals.

Findings: Results found from accentuating on authenticity of individuals open doors to realize how ethical values build inner richness in human capital. Also, the interpretation suggests that innovative human capital grows from micro toward macro levels. In order to illustrate bigger picture of attaining virtue enrichment via each individual's inner ethics and justice, the importance of institutions has been interpreted as well and it is indicated that emphasizing on individual authenticity and valuing the ethical pragmatism lead to justice economy. Found interpreted aspects are for policy

makers to pragmatically expand these theoretical knowledge about improving human capital as the most precious immaterial asset. Findings show that the value of each individual and its authenticity in contact with institutions can make societies move forward. Indeed the best probable meaningful correlation between innovate human capital and formal and informal institutions is addressed in this research with the participation of each authentic individual. Moral policies can make wealth creation, social welfare, and justice in economy, pursuing logistic issues of interdependence and interconnections between self-love, ethics, social morality and the great enrichment. Also findings prove that the stems of idea novelty and freedom starts in lower levels of institutions (both formal and informal) which in turn plays a significant role in shaping authenticity of individuals. Ideas are the major factor to build up nonrivalry, and endogenous growth. Based on finding, moral aspects flourish novelty of ideas; therefore, each

individual's exclusive authenticity must be regarded as crucial, before considering the institutional effectiveness.

Discussion and Conclusion:

This research fundamentally interpreted the inner richness due to enrichment of innovative human capital which is building up by focusing on the individual authenticity and ethical aspects that generates novelty of ideas and the great enrichment (McCloskey, 2017: 435). Much existing research on the ethics philosophy relies on historical records to explain wider range of moral activities on values of human capital, but this will not satisfy the modern world. What is needed for a fuller understanding of the recent history of great enrichment, is a more human-centered approach that can take account for nonmaterial values and beliefs and the impact on human capital with respect to inner richness. Formal (Greif, & Mokyr, 2016: 1) and informal (McCloskey, 2016: 63) institutional are functioning on linking the bottom up approach

of innovative human capital to the top down formal approaches. Bottom-up policies could value virtue, dignity and justice between authentic individuals, but these policies will be implemented only by encouraging each individual to make use of his/her inner richness under moral culture. Thus it is important to focus on authentic individuals as key in encouraging ethical enrichment, innovation and spreading values. Ethical manner of authentic individuals finally prevents corruption. Future research could investigate the interpretation on ethical moves by authentic individuals and the philosophy of how authentic individuals contribute to ethical enrichment.

References:

- Abrishami, H., & Padash, H., & Ahmadi Hadid, B. (1391 SH). *Mabānī va Osūl-e Eghtesād-e Akhlaghi*. Nashr-e Noor-e Elm.
- Pourdaryani, A., & Moghimi, S. M. (1385 SH) *Mabānī Kārāfarinī*. Enteshārāt-e Daneshgāh-e Tehran.
- Azadani, Z., & Beheshti, S. M. R. (2018). Existential and Transcendental Freedom in Heidegger's thought. *Wisdom And Philosophy*, 14 (53): 7-24.
- Arghadeh, F., Ghasemzadeh, A., & Zavar, T. (2020). The Role of Ethics, Professionalism & Organizational Identity of Faculty Members on Their Individual Accountability. *Ethics in Science and Technology*, 15 (3) :83-90
- Asadi, M., & Musavi Mehr, M. (2010). The "Nature of Technology" in Heidegger's Philosophy. *Wisdom And Philosophy*, 4 (21): 49-69.
- Badakhshan, N. (2005). Faith and Moral Virtues. *Journal of Religious Thought*, 5 (14): 1-22.
- Peik Herfeh, Sh. (2017). The Challenges of "Liberty" in the Enquires of "Mill" & "Feinberg". *Philosophical Meditations*, 7 (19). 107-142.
- Tavalae, R. (2010). Factors Influencing the Ethical Conduct of Personnel in Organization. *Journal of Police Organizational Development*, 6 (25): 45-64.
- Jafari Langroodi, M. (1371 SH). *Moghadame-ye Oomomi Elm-e Hoghūgh*. Tehran: Enteshārāt-e Ghanj-e Dānesh.
- Hesamifar, A. (2018). The Religious Ethics in Motahari's Thought. *Pazhuheshha-ye Elm va Din*, 9 (1): 77-97.
- Khani, D., Legziyan, M., Shirazi, A., & pooya, A. (2020). Representation of Ethical Malfunctions of Intrapersonal Communication Effective on Development of Organizational Talents. *Ethics in Science and Technology*, 15 (1): 47-55.
- Khodami, S., & Golpayegani, A. (2021). Relationship between Code of Ethics and Organizational Sustainability

- Performance: Emphasizing on the Role of Philanthropy. *Ethics in Science and Technology*, 15 (4) :54-61
- Khazaei, Z. (2001). Sartre's Humanism in the Viewpoint of Heidegger. *Journal of Philosophical Theological Research*, 9-10: 125- 147.
 - Dadkhah, M., Baghershahi, A. (2016). The hermeneutic evolution of phenomenology: Heidegger and Ricoeur. *Zehn*, 19 (75): 109-138.
 - Dānāyēefard, H. (1395 SH). *Nezhathāy-e Modiriyaṭi dar bakhsh-e Dolatī, Gozashteh, Hāl va Ayāandeh* (2th volume). Tehran: Enteshārāt-e Samt.
 - Delshad Tehrani, M. (1387 SH). *Sirey-e Nabavi: Daftar-e sevom (Sir-e Modiriyaṭi)*. Tehran: Enteshārāt-e Daryā.
 - Sobhani, H., Ehghaghi, M., & Naderi, I. (2013). Entrepreneurship from the Perspective of Monotheistic Religions with Emphasis on the Islamic Economic System. *Journal of Entrepreneurship Development*, 5 (4): 7-25.
 - Sobhani H, Bayat S. Comparing the Effects of Improving Institutions on per Capita Income in Oil-Exporting and Industrial Countries. *JPBUD*. 2014; 19 (1):151-178.
 - Sobhani, H., & Bayat, S. (2014). Investigating the Relation between Improving Democracy and Per Capita Income in Oil-Exporting and Industrial Countries. *Majlis & Rahbord*, 21 (79):67-94.
 - Sobhani, H., & Nagibi Habibian, M. (2012). Risk and Benefit of Sukuk al-Manfa'ah. *Iranian Journal of Economic Research*, 17 (52): 115-141.
 - Seyyed Nejd, S. R., & Nasrabādī, A. (2015). Analyzing the ethical roots of lawlessness in managers and employees from the perspective of Islam. *MA'RIFAT*, 26 (239): 73-86.
 - Shamsi, A., Ghamarani, A., Samadi, M., & Ahmadzadeh, M. (2012). The Study of the Validity and Reliability of the Authentic Personality scale. *Psychological Methods and Models*, 2 (8): 89-100.
 - Derakhshan, R., NajabBagy, R., Daneshfard, K., & Pilevary, N. (2018). Pathology of Good Governance Components Accountability and Justice and Fairness. *Ethical Research*, 8 (30): 89-104.
 - Tabātabāyī, M. H. (1353 SH). *Osūl-e Ravesh-e Realism*, Maghal-e Sheshom, Edrākāt-e Etebārī.
 - Tabātabāyī, M. H. Saādātparvar, A. (1384 SH). *Raz-e Del: Sharhī bar Golshan-e Raz Sheykh Mahmood Shabestari: Taghrir-e Bayanat-e Shafahī Seyyed Mohammad Hossein Tabātabāyī*. Tehran: Nashr-e Ehyā Ketāb.
 - Taiebnia A, & Nikoonesbati A. Institutions and Economic Growth. *JPBUD*. 2013; 18 (1): 109-132.
 - Abdolkarimi, B. (2005). Heidegger on 'Truth and Freedom'. *Existence and Knowledge*, 0 (9): 15-26.
 - Yazdi, A. A., Mirzaei, M. (2018). Thinking about Death and the Meaning of Life in Heidegger. *Philosophy of Religion*, 15(1): 25-49.
 - Elmi, Gh. (2010). Religious Sphere in Martin Heidegger's Thought. *Journal of*

- Philosophical Theoretical Research*, 11 (2): 35-55.
- Alavi, S. Z., Hamzeh Nejad, M., & Jalaliyan, N. (1397 SH). *Arman Shahr-e Fārābī Bayaye Shahrhaye Pishro dar Keshvarhay-e Eslami*. International Conference of Leading Contemporary Architecture and Urban Planning in Islamic Countries. Mashhad, Iran.
 - Enayat, H. (1390 SH), *Siyāsāt*. Tehran: Nashr-e Elmi va Fargangi.
 - Farashiani, H., Javareshkian, A., Haghi, A., & Hosseini, S., M. (2020). The relationship between science and knowledge with moral virtues and vices according to Mulla Sadra *Pazhuheshhaye Elm va Din*. 11 (1). 125-143.
 - Farhadi Nejad, M., & Khervati, M. (2021). Phenomenological Analysis of Unethical Behaviors in the Organization. *Ethics in Science and Technology*. 15 (4) :96-103.
 - Farhood, D. (2011). Education of Ethics. *Ethics in Science and Technology*, 6 (3): 1-5.
 - Motaghi, E., & Matin Javid, M. (2011). Economic Policymaking in age of Economic Globalization. *Politics Quarterly*, 41 (2): 309-328.
 - Mashhadi Ahamd, M., Motavaselim, M., & Taiebniya, A. (2013). Keynes's Economics and Institutional Economics Philosophical, Theoretical and Practical Similarities. *Journal of Economic Research*, 48 (1): 159-178.
 - Mosleh, J. (1391 SH). *Tarjomeh va Tafsir-e Shavahed al- Robūbiye*, Mohammad ebn-e Ibrahim (Mulla Sadra). Tehran: Enteshārāt-e Soroosh. 6th edition.
 - Mozaffaripour, R., A. (2017). Reconsideration of the Concept of Authenticity in Existential Philosophy by Investigating Kierkegaard and Heidegger's Doctrines. *Ontological Researches*, 6(12): 135-153.
 - Mo'rrefi Mohammadi, A. (2014). Morality, Rationality and the Problem of Order in Economics, *Ma'rifat-e Eghtesad-e Eslami*, 5 (15): 105-128.
 - Howlett, M., Ramesh, M., Perl, A. (1394 SH) *Studying Public Policy, Policy Cycles & Policy Sub systems*. Translated by: Monavariyan., M & Golshan., E. Tehran: Mehrabān Nashar.
 - Montesquieu Ch., D. (1396 SH) *The Spirit of the Laws: In addition to an introduction to the Spirit of the Laws (Vol. 1)*, Translated by: Mojtadi, A. Tehran: Amirkabir Publishing House.
 - Mehdizadeh, M., & Tooraj Asl, P. (1398 SH). *Akhlaḡh Herfē Z āmene Movafaghiyat Sazemani*. Ardabil: Ilkhānī, 5th edition.
 - Naraghi, A. M. M. (1366 SH). *Jāme Al-Sādat*. Translated by: Mojtabavi, S., J. Tehran: Hekmat. Volume (2).
 - Mooghali, A., Seyedjavadin, S. R., Ahmadi, S. A. A., & Alavi, A. (2013). An Explanatory Model of Islamic Work Ethics and Organizational Citizenship Behavior Due to Job Values, *Journal of Health Information Management*, 10 (2): 1-10.
 - Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2010). The role of institutions in growth and development. *Review of economics and institutions*, 1 (2): 1-33.
 - Denhart, R., & Denhart, J. (2000). New Public Service: Serving rather than Steering, *Public Administration Review*,



- 60 (6): 549-559.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
 - Glaeser, E., La -porta, R., Silanes, F., & Shleifer, A. (2004). Do institutions cause growth? *NBER Working Paper*, No 10568.
 - Greif, A., & Mokyr, J. (2016). Cognitive rules, institutions, and economic growth: Douglass North and beyond. *Millennium Economics*, 1-28.
 - Jones, Ch. (2019). Paul Romer: Ideas, Nonrivalry, and Endogenous Growth. *Scandinavian Journal of Economics*, 121(3): 859–883.
 - Langlois, R., N. (2017). Fission, forking and fine tuning. *Journal of Institutional Economics*: 1 -22.
 - Marvel, M., Davis, J. L., & Sproul, C. (2016). Human Capital and Entrepreneurship Research: A Critical Review and Future Directions. *Entrepreneurship: Theory and Practice*. 40 (3): 599-626.
 - McCloskey, D. N. (2016). The humanities are scientific: a reply to the defenses of economic neo-institutionalism. *Journal of Institutional Economics*, 12 (1): 63–78.
 - McCloskey, D, N. (2017). Getting over naïve scientism c. 1950: what Fogel and North got wrong. *Cliometrica (Cliometric Society (Association Francaise de Cliométrie)*, Springel, 12(3), 435-449.
 - McCloskey, D, N. (2018). How Growth Happens: Liberalism, Innovism, and the Great Enrichment. *Economic History Seminar*, Northwestern University, November (1-16).
 - McCloskey, D. N., & Carden, A. (2020). *Leave Me Alone, and I'll Make You Rich*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Mondy, R. M., & Noe, R. W. (1987). *Personnel, The management of Human Resource*. Allyn and Bacon. Third Edition.
 - Rodrik, D. (2005). *Growth Strategies*, Handbook of Economic Growth, Volume 1A.
 - Heidegger, M. 1962, *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blakwell.

ارتقای دارایی‌های معنوی نهادهای رسمی و غیررسمی با غنای اخلاقی سرمایه انسانی

مریم خسروی^۱، محمود یحیی‌زاده‌فر^۲، دیوید الستروم^۳، محسن علیزاده ثانی^۴

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۰۲/۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۰۴/۱۴

واژگان کلیدی:

اصالت فرد، عدالت اخلاقی، نهاد رسمی و غیررسمی، اخلاق حرفه‌ای، اقتصاد عدالت‌گرایانه

چکیده: امروزه از سرمایه انسانی به‌عنوان مهمترین دارایی برای پیشرفت نهادهای سازمان‌ها و شرکت‌ها یاد می‌شود؛ محققان دریافته‌اند توسعه اصالت فردی، زیربنای خودشکوفایی و نوآوری در اجتماع و بنیادگذار پیشرفت‌های چشم‌گیر فرهنگی و بالتبع مترقی‌ساز صنعت، کارآفرینی و اقتصاد است. مهمترین راه تقویت سرمایه انسانی، ارتقاءدهی معنوی به افراد است. در این میان، اخلاق فاضل و نیکوی فرد اصیل، مهمترین عامل بروز و ظهور ایده‌های نوین افراد و به‌کارگیری عملی این نیروهاست. با توجه به این حقیقت، در پژوهش حاضر، به‌طور توصیفی و تحلیلی بیان می‌شود که چگونه می‌توان با تأکید بر فلسفه فرد بااخلاق به‌عنوان سرمایه‌ای که اصالت از آن اوست، تحولات کلان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایجاد کرد. توجه کاربردی به اصالت فرد خلاق و اخلاق‌مداری، مزیت‌های رقابتی در نهادهای ایجاد می‌کند، زیرا موجب کم‌رنگ شدن رذایل اخلاقی می‌شود و حتی قبل از قوانین، تضمین سلامت دستگاه اداری و زدودن فساد را حاصل می‌کند. در این میان نهادهای بستر برای ظهور و بروز استعدادهای نوآورانه و نقش‌آفرینی افراد اخلاق‌مدار اصیل در اجرای خط مشی‌های بالا به پایین و پایین به بالا هستند. نقش نهادهای رسمی در خدمت، ایجاد نظم و تهیه بستر سالم حمایتی برای فعالیت فرد اصیل و نهادهای غیررسمی به‌عنوان تسهیل‌گر تمرین اخلاق فاضله و اکرام و مشارکت بازیگران سطوح پایین‌تر بیان شده است که چگونه منجر به بروز نوآوری، فرهنگ شایسته‌سالاری، رفاه معیشتی و اقتصاد عدالت‌گرایانه خواهد شد.

DOI: 10.30470/phm.2021.525232.1962

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکتری، گروه مدیریت، دانشکده علوم اقتصادی و اداری، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)، Aclassylady2010@gmail.com

۲. استاد گروه مدیریت، دانشکده علوم اقتصادی و اداری، دانشگاه مازندران، myahyafar@gmail.com

۳. استاد گروه مدیریت، دانشکده کسب کار، دانشگاه هنگ کنگ، ahlstrom@baf.cuhk.edu.hk

۴. استادیار گروه مدیریت، دانشکده علوم اقتصادی و اداری، دانشگاه مازندران، alizadehsani@umz.ac.ir

مقدمه

ارزشمندی اصالت وجودی انسان، به عنوان نیروی انسانی نوآور و تأثیرگذاری آن در بخش‌های مختلف سازمانی، پایه خط مشی‌های تربیت سرمایه انسانی^۱ خود شکوفا و نوآور است؛ زیرا اصالت، یکی از ارکان مهم زندگی با تعادل و زیسته استوار معرفی شده است. توجه به خویشتن خویش، اعتلای اخلاق فرد اصیل و تقویت سرمایه انسانی نوآور، باید وارد گفتمان دستور کار، طراحی و اجرای خط مشی‌ها شوند. ایده‌های منحصربه‌فرد هر شخص اصیل به مثابه دارایی‌های نامشهود (غیرمادی) و غیررقابتی^۲ است که در غنای متعالی^۳ متجلی و به توسعه جهش‌زا^۴ منجر می‌شود. این مهم، ارتباط بین ارزش‌ها و چشم‌انداز عدالت و اخلاق را در سازمان و نهاد^۵ به تصویر می‌کشد؛ همان سازمانی که باید تسهیل‌گر روند نوآوری سرمایه انسانی با جلوگیری از مزاحمت آنارشیسم و حفظ آزادی‌ها باشد. آزادی‌ای که هایدگر در مورد آن گفته: حقیقت در ذات خویش همان آزادی است. از نظر هایدگر، آزادی به معنای

گشودگی آدمی به وجود و وصف آشکارگری او از وجود موجودات است (عبدالکریمی، ۱۳۸۴: ۱۵ و ۲۵). مدیران سازمان، تفسیر اصالت فردی را وقتی ابعاد متفاوت خلاقیت و نوآوری سرمایه انسانی در نهادها، مقدار قابل توجهی از عدم قطعیت، تنش و تعارض را ایجاد می‌کند، درک می‌کنند. مفهوم آزادی با داشتن پیش‌فرض‌های معینی از تعریف انسان و اصالت صورت گرفته است (آزادانی، ۱۳۹۷: ۸). اخلاق فردی، پایه‌گذار اخلاق نهادی عمل‌گرایانه است؛ اینکه چگونه باید مشارکت کرد، چه کاری درست و چه کاری غلط است. انسان اصیل فطرتاً خواستار نیکی و کسب لذت‌های اخلاقی است، اما بیشتر افراد، اسیر رذایل و زشتی‌های اخلاقی می‌شوند (فرهود، ۱۳۹۰: ۱). هر چیزی که در نفس انسان به صورت ملکه درآمده باشد، یک صفت وجودی است و در نتیجه، کمال محسوب می‌شود. رذایل نیز در نفس انسان به صورت ملکه درمی‌آیند، پس آن‌ها هم جزو صفات وجودی او هستند (فراشینی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۶).

4. Endogenous Growth.
5. Institution.

1. Human Capital.
2. Non-rivalrous Goods.
3. Great Enrichment.



مناسب را در نفس فرد اصیل قوام می‌بخشد. نفس توسط این صفات، قوی‌تر می‌شود و ایمان نیز متناسب با آن در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد (بدخشان، ۱۳۸۴: ۱۹). مسأله اصلی ارتقای سرمایه معنوی در ابعاد کلان به وسیله خودشکوفایی فرد اصیل است، اما سوال اصلی این جاست که چگونه فرد اصیل می‌تواند با تکیه بر خویشتن خویش، تحول شگرف اجتماعی ایجاد کند؟ فرضیه اصلی این پژوهش بر آن استوار شده که هر فرد اصیل با اتکا بر اخلاق‌مداری، می‌تواند دروازه‌های جدید تحول و نوآوری را بگشاید. با به هم پیوستن فعالیت‌های نوآورانه تک تک افراد اصیل که به غنای اخلاقی رسیده، تحولات عظیم در سازمان‌ها ایجاد می‌شود.

۱. اصالت فردی

اصالت و اصیل بودن^۱ به معنای کلماتی مانند اعتبار و درستی و سندیت نیز است. اولین معنی از واژه اصیل، مترادف واژه اصلی یا «نسخه اولیه»^۲ است که به معنای بودن پیوسته با موجودیتی تاریخی است؛ اما در لغت به معنای نجابت و شرافت، اصیل بودن، اصلی شدن و دارایی و نیز در

به‌رغم تأکید بزرگان دین، هنوز جوامع ما اخلاق‌مدار نیستند (حسامی‌فر، ۱۳۹۷: ۷۸). این پرسش که فرد اصیل چگونه بهترین کارکرد را از استعداد و قوه خود به مرحله عمل بکشاند و با رویکردی نوآورانه با بهترین خودشکوفایی به پایان عمر و مرگ برسد، چالشی جدی و اساسی است که پاسخ یا عدم پاسخ به آن، تمام زندگی انسان، اندیشه، اعمال و اعتقادات، کنش و واکنش‌های او را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چه بسا پاسخ ایجابی یا سلبی، ایمانی یا الحادی که به این سوال بشر داده می‌شود، مدار زندگی او را از نقطه‌ای به نقطه کاملاً متفاوت و گاه متضاد تغییر می‌دهد (عسکری و میرزایی، ۱۳۹۷: ۲۶). آموزش مهارت‌های زندگی و فضایل اخلاقی برای تغییر ساحت اخلاق‌مداری و ماهیت دغدغه‌های افراد اصیل برای رسیدن به سعادت فردی و رفاه اجتماعی، امری بسیار ضروری است (فرهود، ۱۳۹۰: ۳). این رشد و بالندگی فکری و اخلاقی با توجه فرد اصیل به باطن نوآور و ایده‌های منحصربه‌فرد خویش محقق می‌شود؛ پس از تحقق، در مبادی خود تأثیر می‌گذارد و به تدریج، تکرار آن‌ها صفات روحی و اخلاقی

معنای فلسفی در خارج تحقق یافتن، خارجیت و در خارج بودن است. از مفاهیمی که در مورد این واژه به کار رفته به این صورت است: حقیقت بودن چیزی که اصل نامیده می‌شود و دیگری تابع آن محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۹۴-۱۳۹). چیزی اصیل است که از همان منبعی که ادعا می‌شود سرچشمه گرفته باشد. به عبارت دیگر، هر چیز اصیل باید دارای منبع و سرچشمه مشخص و معینی باشد در معنی اصالت با هویت شخصی. اصیل باید به معنای درستکار و صادق، بی‌ریا و ثابت‌قدم و سازگار باشد، یعنی بین «آنچه هست» و «آنچه ادعا می‌کند هست» هم‌گرایی وجود داشته باشد. اصالت یک تعلق و وابستگی و وظیفه مشخص است که با فرو رفتن در داخل جامعه و دولت معنی پیدا می‌کند. اصالت منطبق بر فردیت است و اصالت‌اگزیستانسی^۱، آزادی و مسئولیت نهایی فرد را برای انتخاب نحوه زندگی در جهان به رسمیت می‌شناسد. رویکرد هایدگر^۲ به اصالت، رویکردی جدید است. او واژه اصالت را بارها در مهمترین اثر خود یعنی بودن و زمان (Heidegger, 1962: 48) آورده

است. هایدگر اصالت را بر پایه مبانی فلسفی خود، یعنی **دازاین**^۳ تفسیر می‌کند (خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۲۵). واژه دازاین به معنی در آن جا بودن، معادل مشخص انگلیسی یا فارسی ندارد. هایدگر از آن در توصیف ویژگی‌ها و شرایط اصالت بهره می‌برد. بی‌اصالتی یا غیراصیل بودن از نظر او هنگامی رخ می‌دهد که فرد، خود را ندارد و خود را نادیده می‌انگارد. با خود چنان رفتار می‌کند که گویی دقیقاً یکی دیگر از باشنده‌های آماده و در دست است. خود را با دیگران قیاس می‌کند و پیوسته دل مشغول این است که آیا به اندازه دیگران زیبا یا باهوش است یا خیر؟ (مظفری پور، ۱۳۹۶: ۱۳۶). ذات حقیقی اشیاء همان بهره آن‌ها از هستی است و هستی ذاتی نیست که یک موجود دیگر بخواهد به آن هستی بدهد. وجود، سزاوارترین چیز به تحقق در خارج است، زیرا ماسوای وجود (یعنی ماهیت)، به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان می‌شود، پس اوست که به وسیله او هر صاحب‌حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد (بدین معنی که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است). پس وجود،

3. Dasein

1. Existentialism
2. Heidegger



امری اعتباری نیست (مصلح، ۱۳۹۱، مشهد اول). مارول (600): Marvel et-al, (2016) در یک تحقیق، مروری بسیط و گسترده که بر بیش از ۱۰۹ مقاله از مجلات پیشرو و معتبر جهان در بازه دو دهه انجام داده، به اصالت فردی در سرمایه انسانی اشاره می‌کند. او می‌گوید که چگونه تحقیقات آینده کارآفرینی ملزم به در نظر گرفتن نقش پررنگ و مهم تقویت خلاقیت و نوآوری و توسعه اجتماعی و اقتصادی با تکیه به اصالت فردی خواهد شد. پس درک اصالت فردی و توانایی هدایت و تقویت سرمایه ارزشمند انسانی با تکیه بر اصیل بودن فرد، یکی از وظایف مهم خط مشی‌گذاران است تا به هر فرد، بها و ارزش دهند و برای تحقق خلاقیت و نوآوری در هر شخص به‌عنوان جزء کوچک سرمایه انسانی، سیاست‌های مربوط را وضع و برای اجرا ارسال کنند. هرچه شرایط محیطی نهادها و اجتماعات پیچیده‌تر و نامعین‌تر باشد، اهمیت توجه به اصالت فردی برای حفظ بقای نهاد مهم‌تر است، زیرا سرمایه انسانی باید موجبات

حفظ و تداوم رشد را فراهم کند (1987).
Mondy & Noe)

۱-۱. نازگی ایده فرد اصیل (دیدگاه مک کلاوسکی^۲ و رومر^۳)

مک کلاوسکی، غنای متعالی را در اصل، محصول نیروی فکری و نوآوری نیروی انسانی می‌داند. از نظر او، آزادی‌های مدنی و بستر سازی لیبرالی، بروز خلاقیت فرد اصیل را میسر ساخته و غنای متعالی را تحقق می‌بخشد. به نظر کلاوسکی اکرام و دادن آزادی عمل به فرد اصیل، نوآوری را زیاد و آسایش زندگی را بیشتر می‌کند و بعد با زندگی آسوده‌تر، پیشرفت باطنی افراد هم ارتقا می‌یابد. حفظ غنای متعالی، بهترین امید برای آینده‌ای مرفه در سطح جهانی معرفی شده است، زیرا نهادها به تنهایی کافی نیستند، بلکه بازارهایی که با آزادی، عزت و برابری و رویکردی متعادل با فضایل ایمان، امید، عشق، شجاعت، عدالت، اعتدال و تدبیر نوآوران اداره می‌شوند، کارسازند (کاردن^۴ و مک کلاوسکی، ۲۰۱۸: ۵). فضای فکری و بلاغی، فرد اصیل را غنی نمی‌کند بلکه

1. Idea Novelty.

2. Dierdre McCloskey, Economist.

3. Pual Romer, Economist and policy entrepreneur, Nobel Prize (Endogenous growth theory).

4. Carden.

تغییر به سمت و سوی فضایی که برای آزادی، عزت و برابری فرد اصیل ارزش قائل باشد، سیلی از نوآوری به بیرون روانه می‌کند (McCloskey & Carden, 2018:50). دلیل تغییر و تحول بورژوازی همانا توجه به فرد اصیل است. در نتیجه نوآوری و ایده‌های جدید افراد اصیل، ارتقای رفاه عمومی با توجه به ضرایب اقتصادی، صعودی چشمگیر داشته است (McCloskey & Carden, 2018:50). پس بهترین پاسخ به اقتصاددانان برای سوال‌های مشابه با آدام اسمیت^۱ در آنالیز ماهیت و علت ثروت ملت‌ها، دلایلی چون منابع، حاکمیت قانون یا حرکت به سمت تجارت آزاد نیست، بلکه نوآوری فرد اصیل است؛ زیرا رشد^۲، در واقع پیشرفت‌های^۳ فناورانه است که با تحول در طرز تفکر، نوشتار و گفتار انقلاب بزرگ کارآفرینی و نوآوری رخ داده و منجر به غنای متعالی شده است. نکته مهم‌تر قضیه این است که نوآوری در خلأ انجام نمی‌شود، بلکه بر یک «بستر فرهنگی» و در یک «جو زبانی» رخ می‌دهد. مک کلاوسکی به تحلیل «بستر

فرهنگی» و «پذیرش اجتماعی» برای رشد عدالت اخلاقی به نحوی که نزد فیلسوفان شرق مرسوم است، اشاره‌ای نمی‌کند. اما پایه‌های این بستر فرهنگی، در باطن افراد نوآوری که عدالت اخلاقی پیدا کرده باشند، بنا نهاده می‌شود. افراد نوآور با شجاعت و حکمت و عفت و عدالت فردی و اجتماعی در شبکه‌های تجاری فعالیت میکنند؛ سپس نهادها شکل می‌گیرند و به تدریج فرهنگ تبادلات اقتصادی را می‌سازند. این پیشرفت جمعی در بازارهای خصوصی و عمومی، اکثریت را منتفع می‌کند. مک کلاوسکی می‌گوید: آزادی عمل و نوآوری فردی^۴ موجب منفعت جمعی، مالی و اجتماعی همه می‌شود. پل مایکل رومر به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران اصلی «ثوری جدید رشد» می‌نویسد: دارایی‌های معنوی، پتانسیل‌های نامحدود و ایده‌های بهتر منحصربه‌فرد و غیررقابتی رشد را در مسیر پیشرفت^۵ میسر می‌سازند (Jones, 2018: 860). پس وجود فرد اصیل، سرمایه‌ای ارزشمند است. نحوه دریافت او از دنیای اطراف خویش، کارکردش را به‌عنوان فرد خلاق یا نوآور،

1. Adam Smith.
2. Growth.
3. Progress.

4. Individual.
5. Progress.



متأثر می‌کند. هایدگر، هرمنوتیک را از بُعد معرفت‌شناسی به سوی هستی‌شناسی موجودی که هستی او بر فهم استوار شده است، تغییر داد. *دازاین* از این رو که به واسطه فهم وجود دارد، باید تحلیل پدیدارشناختی شود و ساختار وجودی او در نتیجه ساختار وجودی فهم تحلیل شود (بالو، ۱۳۹۷: ۱۲)؛ زیرا مهم‌ترین پرسش هایدگر این است که وجود چیست و به چه معناست؟ موجود بودن و هستی داشتن چه معنایی دارد؟ اما هر موجودی شایستگی تحقیق پیرامون وجود را ندارد، بلکه فقط *دازاین* و «وجود آن‌جا» که وجود خاص انسانی است می‌تواند قلمرویی برای تحقیق درباره معنای وجود باشد (علمی، ۱۳۸۸: ۴۲). فرد اصیل اندیشمند و اخلاق مدار، کنجکاو، خلاق و نوآور است. نگاهی وسیع و ذهنی جستجوگر دارد؛ با اندیشیدن به سؤالات اساسی پدیده‌های ناشناخته جهان هستی در هر پدیده‌ای چیزی نو می‌یابد. اصولاً فرد خلاق و اصیل، سلامت روانی و ادراکی و ابتکاری بیشتری دارد؛ پیچیدگی را به سادگی ترجیح می‌دهد، استقلال رأی، انعطاف-پذیری و تمرکز نیروی ذهنی بر هدف والا دارد و از این رو سرمایه‌ای ارزشمند به

حساب می‌آید.

۱-۱-۱. غنای اخلاقی فرد اصیل نوآور

کمترین مرتبه توانگری عبارت است از داشتن اموالی که مورد نیاز و احتیاج است و بالاتر از آن مراتب بی‌شماری وجود دارد؛ اما گرد آوردن بیشتر اموال دنیا به غنای واقعی منجر نمی‌شود. غنی حریص در کسب و جمع مال و ثروت، سعی و کوشش می‌کند، در نگاه‌داشت آن زحمت می‌کشد و اگر از دستش بدهد ناراحت و اندوهگین می‌شود. شخصی که در کسب و تحصیل ثروت سعی و کوششی نمی‌کند و رنج و زحمتی نمی‌برد، اما اگر ثروتی به دستش رسد، شاد و خوشحال می‌شود و از فقدان آن ناراحت و آزرده می‌شود، چنین فردی هم از حرص و آز خالی نیست، زیرا از دست دادن مال برای او حزن‌آور و غم‌انگیز است (نراقی، ۱۳۶۶: ۱۰۳)؛ اما فرد اصیل و توانگر کسی است که از حصول نوآوری خودجوشانه خوشحال است. نه رنج و زحمتی در به دست آوردن آن می‌کشد و نه بدان چندان رغبت دارد؛ چون غنای ذاتی دارد. وجود و عدم مال برای او مساوی است و حتی عدمش بهتر و محبوب‌تر از وجودش است، زیرا غنی را ذاتی می‌داند، بنابراین همیشه راضی و قانع است. از نظر

فیض کاشانی، اخلاق عبارت است از هیأتی استوار با نفس که اعمال و افعال انسان به سهولت و بدون نیاز به تفکر و اندیشه از آن از صادر می‌شود (مهدی‌زاده و پنجعلی، ۱۳۹۸: ۲۷). استمرار یک نوع رفتار خاص، دلیل بر آن است که این نوع رفتار یک ریشهٔ درونی و باطنی در عمق جان و روح فرد یافته است که آن ریشه را خلق و اخلاق می‌نامند (تولایی، ۱۳۸۸: ۴۶). شخصیت^۱ نمایان‌گر ملکات درونی و کاراکتری انسان است که نقش‌های اجتماعی، احساسی و رفتاری هر انسان را از دیگری متمایز می‌کند و در طول حیات تقریباً پایدار است. اما آنچه مهم‌تر از خود شخصیت به نظر میرسد، شخصیت اصیل^۲ است. در بسیاری از دیدگاه‌های روان‌شناسی و مشاوره، اصالت یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های زندگی سالم در نظر گرفته می‌شود. حُسن و قبح افعال اخلاقی ذاتی است و اگر این‌گونه نبود، فردی پیدا می‌شد و شجاعت دفاع از حق یا صداقت را زیر سؤال می‌برد که تا کنون چنین کسی متولد نشده است. افعال اخلاقی لایتغیرند تا در جامعه همچون خورشیدی تابان و راه درست را به افراد نشان دهند. اینکه اخلاق تابع جامعه و

شرایط و قضاوت افراد آن باشد می‌تواند انحرافی خطرناک باشد و فساد را به دنبال داشته باشد و این با فلسفه و اخلاق مغایر است. کارهای اخلاقی باید دارای ویژگی‌های ذاتی، مبین خوبی و بدی باشند و منفک از جامعه، نقش هدایت‌گر و روشن‌گر راه را داشته باشند. فرد اصیل با اخلاق، صاحب تشخیص و نوآور است و به خوبی راه صحیح را در هر امری با تکیه بر ملکات اخلاقی فاضل تشخیص می‌دهد و در هر کاری بهترین راه حل را ارائه می‌دهد که امروزه راه حل منحصر به فرد^۳ مخصوص به هر فرد^۴ نامیده می‌شود و از نظر ارزش ذاتی، سرمایه‌ای معنوی و باارزش به حساب می‌آید. امروزه فردگرایی با نیت استخراج نوآوری‌های نوین و ایده‌های منحصر به فرد در زمینه‌های مختلف علمی اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مورد تقدیر و توجه قرار گرفته است. در مقابل، فرد غیراصیل دنباله‌رو جمع است، باد به هر سو که بوزد همان سمت می‌رود و اصولاً خلاق و منحصر به فرد نیست. اصیل دیدن فرد از این جهت مهم است که با تقویت و نوآور کردن سرمایهٔ انسانی و توجه و ارجحی به

1. Personality.
2. Authentic Personality.

3. Exclusive.
4. Individual.



«لازم» و «کافی» برای اثبات خلاف آن است (پیک حرفه، ۱۳۹۶: ۱۳۷-۱۳۸). لیبرال‌ها در جامعه مدرن، علاوه بر نقش مشخص دولت، تأکید بر معنا و طبیعت آزادی دارند، به نحوی که از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم، از *آدم/اسمیت* گرفته تا *جان استورات*، میل فقدان دخالت دولت را به آزادی معنا می‌کنند؛ به این معنا که هر شخص باید این آزادی را داشته باشد که بتواند ظرفیت‌ها، توانایی و استعدادهای منحصر به فرد خود را بدون این که از طرف دیگران مورد تعرض و یا محدودیت قرار بگیرد، پرورش و توسعه دهد. *جان رالز*^۴ هدف اصلی و عملی «عدالت به مثابه انصاف»^۵ را فراهم کردن بنیان فلسفی و اخلاقی قابل قبول برای نهادهای دموکراتیک و فهم دعاوی آزادی و برابری می‌داند (ابریشمی، ۱۳۹۱: ۱۴۳). *جان رالز*، چگونگی حصول آن در نهادها و دعوی آزادی عادلانه را بیان نکرده است. فرد اصیل به آزادی دیگران احترام می‌گذارد و به آبرو و حیثیت دیگران کوچک‌ترین جسارتی نمی‌کند. فرهنگ آزادی، تعیین‌کننده اصلی ارزش‌ها، ترجیح‌ها و

تازگی ایده‌ها^۱ و «ایجاد هر آنچه که با گذشته تفاوت دارد» پیشرفت و نوآوری ایجاد خواهد شد که برای انسان جدید است.^۲ کارکرد هستی‌شناسی هایدگر، هرمنوتیک و نشان دادن وجود فرد به هنگام پنهان بودن است (دادخواه و باقرشاهی، ۱۳۹۷: ۱۳۴). پس تأکید بر اصالت فرد، روزنه‌هایی را به ایجاد و تقویت نوآوری در سرمایه انسانی می‌گشاید. از آن رو که فرد اصیل، دنباله‌رو اکثریت نیست، بلکه نحوه هستی و بودنش را خود انتخاب می‌کند (مظفری پور، ۱۳۹۶: ۴۳). اصالت، جوهره رفاه و زندگی سالم و به عنوان یک ارزش اخلاقی در طول تاریخ مطرح بوده است و مقیاس شخصیت اصیل در بستر اخلاقی افراد تخمین زده می‌شود (شمسی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۰).

۱-۲. لیبرالیزم، بستر ملزوم برای ظهور ایده‌های نو

فینبرگ^۳ به «اصل بر آزادی است» تأکید می‌کند (Feinberg, 1984: 54). این فیلسوف می‌گوید اصل بر آزادی است مگر خلاف آن ثابت شود و «اصل آزار» و در پاره‌ای از موارد «اصل رنجش» دلیل

4. John Bordley Rawls, American moral and political philosopher.
5. Justice as Fairness.

1. Novelty of Ideas.
2. Innovation.
3. Feinberg.

عقاید افراد جوامع است و این تفاوت‌ها نقش اساسی در شکل‌دهی عملکرد اقتصادی دارند. بهبود دموکراسی کمک می‌کند تا مردم در انتخاب سیاست‌گذاران، افرادی را گزینش کنند که برنامه‌های دقیق‌تر و کاربردی‌تری را برای تقویت سیستم تولید و رفع چالش‌های معیشتی ارائه کنند (سبحانی و بیات، ۱۳۹۳: ۸۱).

ماهیت دموکراسی به‌عنوان ابزاری برای محک زدن موفقیت و وضع خط‌مشی‌ها کارساز است، به طوری که تغییر نگاه ابزاری-عقلانی به نوع اداره عمومی و قانون‌گذاری دقیق برای برقراری تساوی متناسب بین تمام شهروندان است. برای مثال، دموکراسی جفرسونی مشخصه‌هایی همچون ارزش اصلی سیاست آمریکا در مردم‌سالاری نمایندگی است و شهروندان وظیفه‌ای اجتماعی دارند تا به دولت کمک کنند و جلوی فساد و به‌خصوص سلطنت و اشرافیت را بگیرند یا آمریکایی‌ها وظیفه گسترش آنچه جفرسون آن را امپراتوری آزادی خوانده است، دارند. اما باید از اتحادهای گرفتارکننده با دیگر کشورها پرهیزند. شارل لوئی دوسکوندن منتسکیو (۱۳۹۶: ۵۳) ذیل بحث «اصول دموکراسی» می‌نویسد: اینکه یک حکومت

مشروطه یا یک حکومت استبدادی خود را حفظ کند و ادامه یابد به درست‌کاری زیادی احتیاج نیست. در رژیم اول، نیروی قانون و در رژیم دوم، حکم و اراده پادشاه، همواره برای حکم دادن آماده هستند و هرچیزی را منظم کرده یا از چیزی جلوگیری می‌کنند. ولی در یک حکومت جمهوری، چیز دیگری هم لازم است و آن عبارت از فضیلت و تقواست. ارسطو حکومت‌ها را از نظر کمیت حاکمان و نیز کیفیت آن‌ها به شش دسته تقسیم می‌کند. او دموکراسی را مطلوب نمی‌داند و آن را بدترین گونه حکومت می‌نامد، چون مظهر حاکمیت طبقه پست جامعه است (عنایت، ۱۳۹۰: ۱۵). هایدگر، مفهوم آزادی را در نسبتی نزدیک با نحوه بودن انسان، یعنی آگریستانس می‌داند. به همین سبب، می‌توان ایده او را از آزادی در دوره نخست تفکرش، ذیل عنوان آزادی آگریستانسیال طرح کرد. آن‌چه هایدگر را در جایگاهی متمایز نسبت به متفکران پیش از او قرار می‌دهد، تبیین مسأله آزادی بر مبنای نسبت میان هستی و انسان است. اکنون، آزادی در چارچوب این نسبت مورد بررسی قرار می‌گیرد و نه در قالب بحث اراده آزاد انسان منفرد. هایدگر به جای مفهوم اراده به



اما به سادگی اطاعت و فرمانبرداری نمی‌کند (اسدی و موسوی، ۱۳۸۹: ۶۵). انسان در داخل دایره آزادی خود در جامعه می‌تواند اعمال و رفتار آزادی و اخلاق-محور داشته باشد، نیازهایش را برطرف کند و به خودشکوفایی برسد، یعنی به استعدادهایش پی ببرد و به نحو احسن آن‌ها را شکوفا کند.

۳-۱-۱. تحلیل و بررسی

افراد اصیل، در استعداد و منشأ نوآوری با هم برابر نیستند. از جهات مختلف بر هم برتری دارند و برای انجام کارهای نهادی یکدیگر را مسخر می‌کنند. نیاز به نوآوری یکدیگر، موجب می‌شود که جذب یکدیگر شده و به هم تمکین کنند. اهمیت پایبندی به اخلاق در فرد اصیل از آن‌جا نشأت گرفته که تعاملات سالم نهادی و اجتماعی عافیت‌بخش زندگی مرفه شود. بی‌امانتی، عدم صداقت و نادرستی و مرموز بودن افراد در سازمان‌ها، آفتی است که باعث می‌شود به هنگام رفع احتیاج قلب کنند. اگر این خودخواهی‌ها با اخلاق-مداری تعدیل نشود، اختلاف‌ها، سوءظن و عدم اطمینان به وجود می‌آورد. قدرت نهادها با اخلاق‌مداری افراد اصیل تقویت

مثابه قوه‌ای از قوای انسان که در نسبتی تنگاتنگ با آگاهی سوپزکتیو است، مفهوم توان‌بود را مطرح می‌کند. دازاین پرتاب-شده در جهان که در وهله نخست و غالباً به شیوه روزمرگی با موجودات پیرامونی خود نسبت برقرار می‌کند، تنها با گوش سپردن به ندای وجدانش، می‌تواند خود-اصیلش را به مثابه امکان محض دریابد و آن را به طور مصمم بر عهده گیرد (آزادی و بهشتی، ۱۳۹۷: ۹). توجه به فرد اصیل و دادن آزادی عمل به او برای حفظ کرامت و عزت نفسش، نوآوری و بالتبع ابتکارها و ابداع‌ها را فزونی می‌بخشد. البته فرد اصیل با درک وجود و قدرت و اراده محدود خود، می‌فهمد که آزادی مطلق ندارد و آزادی مطلق محال است. پس برای ظهور نوآوری و استعداد هر انسان باید حد و حدود قانونی جامعه رعایت شود و افراد در روابط نهادی و سازمانی، اسباب و مقدمات مناسب نظام نوآوری را ایجاد کنند. در صورت غفلت و ناشناخته ماندن یا دست‌یازیدن به مقدمات ضعیف و نادرست، قهراً شکست می‌خورد. به تعبیر هایدگر، بشر حقیقتاً فقط آن هنگام آزاد می‌شود که به حریم تقدیر متعلق باشد و همچون کسی باشد که احترام می‌گذارد

می‌شود، زیرا ارزش‌های واحد و نیکویی در تعاملات هم دنبال می‌کنند. اگر افراد اصیل ذیل اخلاق فاضله با هم متحد و هماهنگ باشند، شایسته‌سالاری حاکم شده و مقاومت بیشتری می‌کنند، زیرا برای هر جزء، اثری هست که اگر این اجزاء به هم ضمیمه شوند، یک کل را تشکیل می‌دهند و اثر مجموع، قوی‌تر از جزء است. هر فرد اصیل نوآور در کنار افراد اصیل دیگر، اثری دارد و مجموع آن‌ها به صورت جمعی در تک تک افراد اصیل نیست. پس فردی نیست که بدون نوآوری باشد. تجمیع این نوآوری‌ها ذیل فرهنگ اخلاق فاضله که در آن گزینه استفاده، حسد، محبت افراطی و طغیان‌ها و تجاوزها به حقوق مردم کنترل شده باشد، نهاد را نیرومند می‌کند.

۲. ارتقای نهاد با اخلاق‌مداری فرد اصیل نوآور

آیا ساختار سازمان به‌عنوان سرمایه فیزیکی در ارتقای اخلاق مؤثر است؟ یا اینکه تغییر بنای اخلاقی در فرد اصیل، تغییر اساسی را به همراه خود می‌آورد؟ در دهه‌های اخیر، نقش سرمایه انسانی نوآور از ارتقای انگیزه و ابتکار و خلاقیت کارکنان در نگاه خرد^۱

فراتر رفته و به دیدگاه‌های کلان^۲ در حوزه‌های بیولوژیکی، اجتماعی، روان‌شناسی، اقتصادی و فرهنگی رسیده است. مک کلاوسکی نظرات کلاسیک فوگل^۳ و نورث^۴ را در تأثیر نهادی به چالش می‌کشد (McCloskey, 2016: 63 & 2017: 435) و در دفاع از ارزش ایده انسانی، نوآوری را در بستر آزادی و اخلاق یک دارایی ارزشمند معنوی و گشایش‌گر رشد می‌داند (McCloskey, 2018:15). وبلن^۵ می‌گوید، هر حرکت متوالی در مسیر پیشرفت، چیزهای تازه، بهبود، اختراع، تعدیل و ابداعات مبتنی بر مهارت، همگی توسط افراد ساخته می‌شوند و از تجربیات و ابتکار عمل فرد اصیل سرچشمه می‌گیرند؛ حرکت‌هایی که بر این پایه شکل می‌گیرند توسط افرادی انجام می‌شوند که در جامعه ریشه دارند و در معرض نظم (دیسپلین) نهادی قرار دارند (مشهدی احمد و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۶۶ به نقل از وبلن، ۱۹۶۴: ۱۷۶-۱۷۷). کینز^۶ معتقد است هر یک از افراد جامعه در تلاش

4. North.
5. Veblen.
6. Keynes.

1. Micro.
2. Macro.
3. Fogel.



به اهداف توسعه موفق هستند که به‌طور مداوم هنگام ارائهٔ پیشنهادهای سرمایه‌انسانی به مسائل و نوآوری‌های بومی توجه کنند. او برای عینی‌تر کردن بحث، مشکل سطوح پایین سیاست‌گذاری را بررسی می‌کند (طیبنیا و نیکونسبتی، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۲۷). نمی‌توان فقط با افزودن چند نهاد خوب به یک کشور، اقتصاد آن را اصلاح کرد. این منطق نظم و روال غالب از بالا به پایین^۳ است که برای کنترل فضای رقابتی لازم است. در زمان کنونی توجه سیاست‌گذاران باید به شکل‌گیری نهادها و رفتارهای عناصر اقتصادی جامعه باشد. هر اقتصاد موفق، در درون مجموعه‌ای از نهادهای تنظیم‌کننده در بازارهای کالا، خدمات، کار، دارایی و سرمایه قرار دارد (سبحانی و بیات، ۱۳۹۲: ۱۵۰). در نبود مجموعه‌ای از قواعد و قوانین پیش‌بینی‌پذیر که از عملکرد مطلوب اقتصادی حمایت می‌کنند، نمی‌توان انتظار داشت که بازارها و دیگر بخش‌های اقتصاد، عملکرد مطلوبی داشته باشند. به‌همین دلیل به کشورهایی که عملکرد نهادهای آن‌ها نامطلوب است اکیداً توصیه

برای کپی کردن دیگران است که در نهایت به قضاوت مبتنی بر رسوم^۱ در نهادها می‌رسد (مشهدی احمد و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۶۴ به نقل از کیتز، ۱۹۳۷: ۲۱۴). دنی رودریک^۲ می‌کوشد برای ارتقای نهادی، توصیه‌های سیاستی در خصوص سیاست‌گذاری با رویکرد نهادی دهد (Rodrik, 2005: 35). رودریک هرچند از توجه به نهادها در سیاست‌گذاری استقبال می‌کند، اما مخالف برخورد دستوری و صدور دستورالعمل در این زمینه یا آنچه وی بنیادگرایی نهادی می‌خواند، است. او در این زمینه می‌نویسد: وقتی با محدودیت روبرو هستیم، تمرکز بیش از حد بر اصلاحات نهادی جامع‌منجر به افق‌های سیاستی بلندپروازانه‌ای می‌شود که دست‌یابی به آن‌ها ناممکن و سدی در برابر شکوفایی فرد اصیل است. ابراز این مسأله به کشورهای فقیر مانند آن است که به آن‌ها بگوئیم تنها راه دست‌یابی به توسعه این است که توسعه یافته شوند! توصیه‌ای که عملاً بی‌فایده است (Acemoglu & Robinson, 2010: 1). به نظر رودریک، کشورهایی در زمینهٔ دست‌یابی

3. Top-Down.

1. Conventional Judgment.
2. Dani Rodrik.

نهادی است که به شکل تاریخی و در یک اجتماع خاص اتفاق می‌افتد. ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی در این ساختار نهادی، متبلور است و مبنایی برای شکل‌گیری اصول و قواعدی است که اخلاق و عقلانیت اجتماعی را می‌سازد. هر کنش اخلاقی و عقلانی که توسط افراد انجام می‌شود، این نهادها و در نتیجه اخلاق و عقلانیت جمعی حاصل از آنها را پیش‌فرض می‌گیرد و نظم اقتصادی را بازتولید می‌کند. بنابراین، نظامی که اسमित آن‌را به دست نامرئی نسبت می‌دهد، حاصل چنین ساختار نهادی است (معرفی محمدی، ۱۳۹۲: ۱۱۰). امروزه سازمانها برای نهادینه کردن اخلاق در اعضای سازمانی خود، به تکنیک‌ها و ابزارهای متعددی متوسل شده‌اند. اخلاق کاری، ارزش‌های فردی و جمعی در محیط‌های کار بر نگرش کارکنان برای ایجاد رفتار مطلوب، تأثیر قابل توجهی دارد و با ارزش‌های انسانی و اخلاقی هم‌سو است (موغلی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱). در نظام اخلاقی اسلام، ارزش‌گذاری امور و اخلاق بر مبنای داشتن تقوی، تقرب به خدا و کسب رضای اوست. کسب لذات

می‌شود به اصلاح نهادهای سیاسی و اقتصادی خود پردازند. در این میان عده‌ای از اقتصاددانان موفقیت نهاد را معلول سرمایه انسانی می‌دانند، طوری که اهمیت نهادهای حقوقی، سیاسی و اقتصادی، منوط به تقویت سرمایه انسانی است (سبحانی و بیات، ۱۳۹۲: ۱۵۸). به نقل از گل‌آزرا^۱ و دیگران (۲۰۰۴). هایدگر نیز مخالف تکنولوژی یا اقتصاد نیست، بلکه در نظر او نباید تکنولوژی موجب غفلت انسان از اصالت فرد شود (اسدی و موسوی، ۱۳۹۸: ۴۹). مسأله‌ای که از اقتصاد/سمیت، حل‌ناشده باقی مانده، دلیل وجودی و چگونگی عملکرد دست نامرئی است، مبنی بر اینکه منافع فردی و جمعی را وقتی افراد وارد مبادله اقتصادی در بازار می‌شوند، هماهنگ کند، بدون اینکه آن را اثبات کند. در نظریه نئوکلاسیک نه از نهادها سخن گفته می‌شود و نه از اخلاق اجتماعی که به شکل ارزش‌ها و هنجارهای مشترک که در این نهادها متبلور است. در حقیقت، یک رابطه درونی و اندام‌وار بین ساختار نهادی، اخلاق و عقلانیت فردی و اجتماعی و نظم اقتصادی وجود دارد. ساختار نهادی محصول تکوین و تحول

1. Glaeser.

آنان به تأمل و تجدیدنظر در اخلاق و فلسفه کسب و کار خود می‌پردازند، زیرا قضاوت اخلاقی در قبال آنچه انجام می‌دهند از تفکرات راهبردی آنان جدا نیست. با وجود این سرمایه انسانی، در بخش‌های مختلف نهادی، اعم از تولید و توزیع و مبادله و مصرف، ترقی به وجود خواهد آمد.

۲-۱. کاربرد توجه به اصالت و فرد خلاق در ارتقای اخلاقی سازمان با اخلاق حرفه‌ای عمل‌گرایانه^۱

مدیریت اثربخش مستلزم مطالعه عمیق در زمینه شیوه‌های توسعه اخلاقیات و دلایل رفتارهای غیر اخلاقی است (فرهادی نژاد و خروتنی، ۱۳۹۹: ۹۶). اخلاق‌مداری فرد اصیل می‌تواند مزیت‌های رقابتی ایجاد کند و روحیه تعهد کارمندان را افزایش دهد. راهبردهای مرتبط با سازمان از طریق مشارکت دلسوزانه افراد اصیل اخلاق‌مدار انجام می‌شود. چنین اقدامی، دلبستگی شغلی و سازمانی افراد اصیل را افزایش می‌دهد. مسئولیت سازمانی آنان به منبع تقویت هویت شخصی و اصالتی که دارند تبدیل می‌شود، زیرا حس تعلق بیشتری به سازمان خود احساس می‌کنند. به این

و دنبال لذت رفتن در اسلام واجب است اما اسلام به انسان توصیه می‌کند بیش از آن که به لذات مادی بیندیشد، به دنبال لذات معنوی و اخروی باشد و خود را از شر لذات مادی برهاند. هرچند استفاده از لذات مادی، روزی حلال و طبیعت و آنچه در آن نهاده و آفریده شده است را هم مباح می‌داند! به شرط آن که بر محور عدالت رخ دهد (مهدی زاده، پنجعلی، ۱۳۹۸: ۱۰۳). در واقع اعمال و کنش‌های اخلاقی را حول محور عدالت و انسانیت ترسیم کرده و معرفی می‌کند و مکارم اخلاقی را حول محور حق به‌عنوان ابزار سنجش خصلت نیک و بد معرفی می‌نماید. برای حصول ارتقای نهاد با به‌کارگیری سرمایه انسانی نوآور باید تعاریفی از اخلاق حرفه‌ای در دسترس باشد. اخلاق حرفه‌ای در سازمان بر روی بنیانی هشت‌گانه (مهدی زاده، پنجعلی، ۱۳۹۸: ۱۲۶) استوار است و موجودیت سازمان را حفظ می‌کند. افراد اصیل نوآور، جهان‌بینی صحیح و استوار دارند، دائماً اخلاق و اعمال خود را می‌پایند، باطن ایشان به عقاید حقه مزین است و با اعمال صالح، اخلاق فاضل را شاکله ذاتی خود می‌کنند.

ترتیب، دلبستگی شغلی بر دلبستگی سازمانی تأثیر می‌گذارد (خدای و گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۵۴). رواج اخلاق فاضله توسط فرد اصیل و جلوگیری از خشم و دروغ‌گویی و بدبینی و چاپلوسی، اخلاق‌گرایی حرفه‌ای را در سازمان محقق می‌کند. فرد اصیل اخلاق‌مدار نسبت به توانایی‌های خویش، خوشبین است و خلاقیت خود را شکوفا می‌کند؛ در مقابل، فرد بدبین در شکوفایی استعدادش متوقف می‌ماند، چون از لحاظ فلسفی دنیا را پوچ و بدون مدیر و مدبر می‌پندارد و انسان‌ها را از نظر اخلاقی، فاسد و خائن می‌پندارد. بدگمانی، سوءظن و بی‌اعتمادی میان افراد، نتایج دیگر بدبینی هستند. فرد اصیل، تعمق در فلسفه زندگی و راه درست را با جهان‌بینی صحیح تشخیص می‌دهد. او مثبت‌اندیش و سخن‌چینان را از خود دور می‌کند، متکبر و مغرور نیست، زیرا اصل را بر کرامت انسان قرار داده است. دروغ‌گویی می‌تواند گسل عدم اعتماد، دورویی و تظاهر را در سازمان فعال و ریشه‌های نیک‌خویی و صداقت را خشک کند. دروغ‌گویی جو و فرهنگ سازمان را آشفته و مسموم می‌کند. تقلب، از اعمال

اجرایی دروغ است. فرد اصیل با اخلاق، صداقت را پیشه خود می‌سازد تا ثمره گران‌بهای به نام اعتماد و اطمینان قلبی را در نهادها پابرجا کند. پس یکی از مهم‌ترین روش‌های کنترل و کاهش دروغ و بی‌صداقتی در سطح سازمان، پرورش شخصیت اصیل در کارکنان و مدیران است.

۲-۲. مصداق‌های اخلاق حرفه‌ای

اخلاق، علمی است که سرچشمه‌های اکتساب صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هر یک را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد. بی‌شک، بحث‌های اخلاقی از وقتی انسان گام بر زمین گذاشت، آغاز شد. صفات نیک اخلاقی را که عقل و البته سرشت و فطرت پاک هر انسانی آن را تأیید می‌کند، در قالب چهار اصل حکمت، عفت، شجاعت و عدالت خلاصه می‌کنند. شایسته‌سالاری^۲ یعنی به‌کارگیری افراد اصیلی که علاوه بر داشتن مهارت با عمل به موازین اخلاق حرفه‌ای، جامعه را در رویدادها و مسائل، حوادث و بحران‌های مختلف و محتمل اجتماعی به سرمنزل عافیت هدایت کنند (خانی، ۱۳۹۹: ۴۷). برخی از موازین

1. Verifications.

2. Meritocracy.



حرفه‌ای در نهاد است. فرد اصیل، عزت نفس بالایی دارد و با احساس امنیت، به معنای احساس امن بودن و توانایی مقابله با نابسامانی‌ها، برای تحقق شایستگی، تعهد و رسالت خود پیوند می‌جوید.

۳. نقش نهاد: خدمت به فرد اصیل

افراد، اصالت دارند و عناصر فدایی در راه اجتماع نیستند. از طرفی نباید به قدری به نقش فردی توجه شود که بستر مهم ارتقادهنده انسان که همان زندگی کردن در اجتماع است، به حاشیه رانده شود! توجه نکردن به سرمایه انسانی، عامل ریشه‌ای معضلات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. در حالی که چه در کشورهای توسعه یافته و چه در کشورهای کمتر توسعه یافته، با فرض تأکید بر اصالت فردی و آموزش سرمایه انسانی نوآور، افراد به صورت خودشکوفایان نهادها را ارتقا می‌دهند و رشد اقتصادی با دارایی‌های نامشهود (غیرمادی) محقق می‌شود. علم فرد اصیل، قرین با عملش است؛ یعنی فرد اصیل نوآور، با کمک نهادها، دانش خود را در صنایع مادر، به حیطة فناوری می‌کشاند و استعدادهای نهفته در جهان

اخلاق حرفه‌ای عبارتند از امانت‌داری در سازمان، شجاعت و شرافت حرفه‌ای، احترام به مردم و فرهنگ‌های گوناگون و عزت نفس در نهادها، که شامل مؤلفه‌های اساسی عزت نفس، شایستگی¹ و تعهد و رسالت است. امین بودن از صفات بارز و مشخصه اولیه اخلاق حرفه‌ای و رفتار مناسب در سازمان است؛ به طوری که پایه و اساس اعتماد و اطمینان به‌شمار می‌رود و بر تعهد نهادی نیز تأثیر متقابل دارد. افرادی که صفت امانت‌داری را در حوزه‌های مختلف جدی نمی‌گیرند، به تدریج در داخل سازمان تبدیل به افرادی سوء- استفاده‌گر و غیرقابل اعتماد می‌شوند که کل سیستم با آنان به مشکل برمی‌خورد. حتی اگر در رده‌های بالای نهادی، یعنی مدیریت یا معاونت باشند. شجاعت و شرافت حرفه‌ای فرد اصیل، خودشکوفایی و قدرت خطرپذیری را در او بالا می‌برد تا قله‌های فتح نشده و راه‌های نرفته را برای موفقیت بیازماید. صداقت و درست‌کاری، پایه اعتماد و اطمینان قلبی طرفین در نهاد است، زیرا بدون صداقت و درست‌کاری، اعتماد ایجاد نمی‌شود؛ بنابراین صادق بودن فرد اصیل، بنیانی برای ظهور اخلاق

1. Competency.

نوآوری به مثابه خیمه سیستم ارزیابی عملکرد بخش دولتی که مهم‌ترینشان نهادهاست، معرفی می‌شود. در این راستا، دولت نوین باید خدمت‌گذاری فرد اصیل را بکند، تا اینکه تصدی‌گر آنان باشد (Denhardt, 2000: 550).

۱-۳. توجه به افراد اصیل اخلاق‌مدار و کم‌رنگ شدن رذایل اخلاقی در سازمان

کم‌رنگ شدن فضایل و شیوع رذایل اخلاقی، کارکنان اصیل را به معضلات سازمانی دچار می‌کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱: ۳۱). ضرورت اخلاق‌مداری و پرهیز از بی‌اخلاقی با اندیشه فاضل هر فرد اصیل پیوند خورده است. بسیاری از عدم تعهدها و بی‌اخلاقی‌ها، به عدم آگاهی فرد اصیل از توانایی‌های منحصر به فرد خود بازمی‌گردد. محور فعالیت افراد خودساخته و اصیل، شکوفایی استعداد و خلاقیت است. آنان به خود و دیگران اجازه نمی‌دهند که مرتکب بی‌اخلاقی شوند و به قانون حق پایبند هستند، هرچند بر آنان خوش نباشد. صداقت و درستی در سازمان توسط این افراد، جاری و ساری می‌شود و عملکرد افراد را محک می‌زند. فرد اصیل اخلاق‌مدار از راه سالم شکوفا کردن استعدادها و مزیت‌های خود، علاقه به تفوق و برتری و جلب احترام و تکریم دارد، زیرا

ماده و جسم را به فعلیت درمی‌آورد. وقتی دانش ضمنی در نهادها و مراکز تحقیقاتی به گردش مراکز صنعتی افتاد، بازار تسخیر شده و ثروت می‌آفریند. در کشورهای کمتر توسعه یافته، به سبب استیلای نهادهای مدل قدیمی^۱، این چرخه معیوب است و استعدادها نهفته می‌مانند؛ تکرار و تمرین و ممارست در ورطه آزمایش و تجربه اتفاق نمی‌افتد، بنابراین نواقص عیان نشده و خودشکوفایی فرد اصیل و به دنبالش، پیشرفت فناوری و اقتصادی حاصل نمی‌شود. شعار خدمات عمومی جدید برای دولت‌ها عبارت است از: خدمت نه، فقط هدایت. بنابراین گویه جدید خط مشی‌گذاران به جای روش‌ها و توصیه‌های دیکته شده سازمانی به منظور کسب سود و رونق بیشتر، باید ارزش‌های اخلاقی را وارد گفتمان در نهادها کنند (دانایی فرد، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵۳) و به سطوح پایین‌تر که متشکل از تجمیع افراد اصیل است، توجه کنند. پس از محاسبه کاربرد عملی اندازه‌گیری ارزش عمومی به عنوان آخرین تحلیل و بعد از بررسی نحوه اجرای عدالت و ارزش‌دهی به افراد اصیل در سیستم‌های نوین اداره عمومی و حکم‌رانی شبکه‌ای،

1. Old-fashioned.



خود را در نهاد یافته و از جایگاه خود رضایت باطنی دارد. فرد اصیل نوآور و اخلاق‌مدار، بر دل‌های دیگران تملک دارد و نفوذ معنوی و محبوبیت را به دست می‌آورد. برای حفظ موقعیت خویش، به انواع معاصی و تخلفات دست نمی‌زند و تظاهر و ریاکاری نمی‌کند. فرد اصیل به اقتضای حکمت و مصلحت کار انجام می‌دهد. جاه‌طلبی فطری را تعدیل می‌کند و از مرز اعتدال خارج نمی‌شود. اخلاق‌مداری افراد اصیل، آنان را از دروغ و قضاوت ناحق و کسب شهرت و شکستن حریم و حرمت قوانین و مقررات سازمان حفظ می‌کند و این همان نیروی درونی ارزشمندی است که قبل از قوانین سازمان کارساز می‌افتد و سلامت دستگاه اداری و کاهش فساد را محصل می‌سازد و به تبع بر تنظیم خط مشی‌ها هم کارگر می‌افتد (درخشان و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰). فرد اصیل نوآور و اخلاق‌مدار، تعصب و وابستگی غیرمنطقی به چیزی ندارد. امروزه افراد سازمان‌ها معمولاً گرفتار حجاب ضخیمی هستند که بر دیدهٔ عقلشان افتاده و آنان را از درک حقایق و سیر در مسیر حق محروم ساخته؛ زیرا بی‌شک، هر که مسئولیتی در نهادها یا سازمان‌های دولتی دارد، از ناحیهٔ دوستان، آشنایان و حتی بالادستان سفارش‌ها و درخواست‌هایی همچون استخدام، پاداش گرفتن، ارتقای پایه یا درجهٔ شغلی و اعطای

ریاست‌طلبی و رفتار قلدرمآبانه با زیردستان نشانه‌هایی از قدرت‌طلبی خطرناک و مذموم است. انسان اصیل و خودساخته که عدالت اخلاقی دارد، فروتن است و دیگران را بر خویشتن مقدم می‌کند و قانون را پایدار نگه می‌دارد. صفات رذیله مثل غرور و خودخواهی، تکبر، کینه، دشمنی، حسادت و جاه‌طلبی در فرد اصیل نوآور، با قانون‌مداری و اکرام دیگران جایگزین شده است، زیرا غنای اخلاقی یافته و احساس کمبود شخصیت، حقارت، بی‌ارزشی یا کم‌ارزش بودن ندارد. فرد اصیل با اخلاق‌مداری و تلاش و نشان دادن لیاقت و شایستگی، جایگاه ممتاز خود را در سازمان به دست می‌آورد و در هوای ریاست یا در صدد تفوق و برتری‌جویی نیست (سیدنژاد و نصرآبادی، ۱۳۹۶: ۷۳). فرد اصیل نوآور در درون خویش احساس غنی بودن دارد؛ بنابراین به ریا اظهار تقوا نمی‌کند تا بر دل‌های مردم مسلط شود و حکومت یا قضاوت یا مسند دیگری را بر عهده بگیرد. برای جلب نظر مردم و تثبیت موقعیت خویش، دست به سالوسی و دورویی نمی‌زند و ظاهرسازی و خودنمایی نمی‌کند تا به اهداف خود دست یابد. همچنین فرد اصیل نوآور هم در معرض نفوس سرکش و وسوسه‌های آن قرار دارد، اما به دنبال شهرت‌طلبی و تلاش برای یافتن قدر و منزلت نیست، چون با خودش کوفایی نوآوری، بهترین جایگاه ممکن

را درمان کند.

۲-۳. نهادهای رسمی: خط مشی‌های بالا به پایین،

ایفای عدالت و جلوگیری از آثار شایسته

افلاطون در دو کتاب *جمهور* و *قانون* به مسأله «نظم» پرداخته است. نظم در نگاه افلاطون، ناشی از تعادل طبقاتی حاصل از تقسیم کار است (معرفی محمدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱-۱۱۲). ارسطو روح انسان را دارای دو نیروی خرد و شهوت می‌داند و غلبه خرد بر شهوت امیال نفسانی و کسب فضیلت را راه رسیدن به امر خیر تلقی می‌کرد. کافی بود انسان، خرد را مبنا قرار دهد و فضایل را از طریق تعلیم و تربیت بیاموزد و در عمل جمعی به کار گیرد؛ در این صورت، خیر محقق می‌شود و انسان در بستر نهاد به سعادت می‌رسد (معرفی محمدی، ۱۳۹۲: ۱۰۸). با توجه به ویژگی‌ها و اوصافی از قبیل اعطاء، افاضه، لطف، کلام، نور، ظهور، قدس و تعالی که هایدگر برای وجود قائل است و آن را بنیاد همه موجودات تلقی می‌کند، مشکل می‌توان گفت که نزد هایدگر وجود خصیلتی قدسی و الاهیاتی ندارد؛ پس ارتقای اخلاق در فرد اصیل مهم است (علمی، ۱۳۸۸: ۵۰). نهاد با ایجاد قوانین و نظم این مهم را میسر می‌سازد. نهادهای رسمی با وضع و اجرای قوانین خط مشی‌های کلان که مسیری از رده‌های بالاتر

مرخصی دریافت می‌کند که ممکن است انجام آن به لحاظ قانونی درست نباشد و تحقق آن‌ها نیازمند دور زدن قنون یا تخلف از مقررات باشد (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷، ص ۴۹۶). در این حالت، فرد اصیل رنجش و جدایی متملقان را به جان می‌خرد تا حق را احیا کند و چه بسا تبعات و مشکلاتی نیز برایش به وجود آید، ولی قوانین و مقررات را نمی‌شکند و حریم انصاف، حق و عدالت را رعایت می‌کند. بی‌اخلاقی سریع‌الانتقال است، فلذا برای حفظ سازمان از خارج شدن از مدار حق، بی‌انصافی، ستم‌گری، خیانت و رواج روابط به جای ضوابط، باید متوسل به تقویت اخلاق در تک تک افراد سازمان شد، البته افرادی که با تکیه بر اصالت، شخصیت ذاتی خود را احیا کرده‌اند. اراده این افراد اصیل سازمان را از هوای نفس مصون می‌دارد (سیدنژاد و نصرآبادی، ۱۳۹۶: ۸۰). وقتی افراد در اجتماع با هم نزاع و کشمکش می‌کنند، هر یک از «من» خود دفاع می‌کند و توهین دیگران به «هن» خود را گناهی نلبخشودنی می‌داند. فرد اصیل اخلاق‌مدار، وحدت همگانی، برابری و برادری و اخوت دینی و محبت و گذشت و ایثار را جایگزین منیت می‌کند و باعث می‌شود که تصدق‌ها و جان‌فشانی افراد به یکدیگر، همراه با صداقت شود تا دردهای نهادی

برای ایجاد بستر قانونی و اجرای مطمئن خط مشی‌های کلان، ضمن حفظ موقعیت هر فرد، وضع شده تا از وجود ارزشمند تک تک افراد اصیل، حمایت و مواظبت کند. بدون وجود بستر با انضباط، فرد اصیل، موقعیتی برای بروز نوآوری نخواهد یافت.

۳-۳. نهادهای غیر رسمی: ^۱ خط مشی‌های پایین به بالا^۲ و اکرام و احترام فرد اصیل

خط مشی‌های انتخابی در سطح نهادهای دستورگذاری، برای پذیرش جدی تلقی شوند، اینکه چه نوع راه حل‌ها یا انتخاب‌هایی برای مقابله با مشکلات، کاربردی محسوب می‌شوند و چه نوع ابزارهایی برای مواجهه با آن‌ها مبنای برخورد قرار می‌گیرند، همگی تا حد زیادی تابعی است از طبیعت و انگیزش اصلی افراد و نیز لندیشه‌های بازیگرانی که در زیر نظام‌های خط مشی آرایش می‌گیرند. مهمترین راه به بازی کشاندن افراد اصیل نوآور، از سطوح پایین سازمانی و تبدیل کردنشان به کارآفرینان سیاست‌گذار^۳ در سطوح بالاتر (هاولت^۴، ۲۰۰۶: ۵۰)، اکرام و احترام و دخالت دادنشان در طراحی دستور کار^۵ خط مشی‌هاست؛ به طوری که

مدیرتی به سمت رده‌های پایین تر دارد، بستری سالم برای فعالیت و دسترسی عادلانه به امکانات برای افراد اصیل مهیا می‌سازند. فسادهایی همچون رلنت‌های اختصاصی یا استفاده از امکانات به صورت انحصاری، در شفافیت قانونی و خط مشی‌های کنترل‌گر به حداقل می‌رسد و افراد اصیل، ذیل چتر عدالت و تساوی متناسب، به خود شکوفایی می‌رسند. اخلاق حرفه‌ای با داشتن ویژگی‌هایی چون روحیه مشارکت، دلبستگی به کار، تعامل، پاسخ‌گو بودن و پذیرش مسئولیت تصمیم‌ها و پیامدهای آن در بستر قانونی و مطمئن نهادهای رسمی، ظهور یافته و موجب احساس هویت قوی تر کارکنان می‌شود که به نوبه خود باعث می‌شود فعالیت کارکنان به بیشتر از فعالیت‌های عادی ارتقا یابد (آرغده و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۸-۸۷). البته اینکه نهادهای رسمی، مناسبات عادلانه را جهت چرخه سالم بروز دانش ضمنی و صریح افراد اصیل فراهم می‌کنند، کل را اصیل‌بینی نیست؛ زیرا در نگرش مارکسیسم و اقتصاد سوسیال، نوآوری افراد نهفته ملند. اصولاً بافت کلی ایجاد برابری و تساوی قهری میان افراد با استعدادهای مختلف، عدالت متناسب با ظرفیت و استعداد هر شخص را برآورده نمی‌کند. پس وجود نهادهای رسمی

4. Michael Howlett, M Ramesh & Anthony Perl.
5. Agenda Setting.

1. Informal Institutions.
2. Bottom- Up Policies.
3. Policy Entrepreneur.

به وسیله دولت به طور فزاینده‌ای ناکارآمدتر شود (متقی و متین، ۱۳۹۰: ۳۰۹). دولت باید با درک درست از بازار، به جای نقش آفرینی و تمرکز سیاست‌گذاری از بالا به پایین، سیاست‌گذاری از پایین به بالا را برای ظهور بازیگران سطوح پایین تر مهیا کند و در رقابت نوآورانه، نقشی تسهیل‌گر داشته باشد نه هدایت‌گر و کنترل‌کننده. زیر چتر نهادهای غیر رسمی، سرمایه‌های فرد اصیل، اعم از علم، خلاقیت و نوآوری به شرط کسب اخلاق که نور، صفا، بینش و روشنایی است، مقرون به عمل می‌شود و می‌تواند جلوی بازی ریاکارانه دموکراسی امروز را بگیرد. وقتی علم به عمل صفا و نور ببخشد و عمل نیکو و عاقلانه هم را تکمیل کرده و به آن روح و جان و نوآوری و رفاه اجتماعی ببخشد، تخریب دیگران و چاپلوسی به طور ملموس از نهادها و سازمان‌ها برچیده می‌شود. بهترین نوع آزمون اینکه آیا علم و عمل مقرون هم شده‌اند، اینست که وقتی سرمایه انسانی، نوآوری را آموخت، آن را به مرحله عمل درآورد؛ زیرا نواقص به هنگام عمل به خوبی نمایان می‌شوند و عمل، میزانی برای محک زدن علم است که نقصان آن را نشان می‌دهد که آیا آن‌چه از ظهور استعداد و نوآوری آموخته، کامل است یا ناقص و یا تام است یا غیر

تقویت سرمایه انسانی و برنامه‌ریزی کردن آن در جهت بروز نوآوری به صورت خودجوش است. خطرپذیری سیاسی، ناشی از تصمیمات دولت به صورت عام، سرمایه‌گذاری را تحت تأثیر قرار می‌دهد (سبحانی و حبیبیان نقیعی، ۱۳۹۱: ۱۲۶) و افراد اصیل در سرتاسر نهادها با این نوع خط‌مشی‌های عام رو در رو شده و در بیشتر مواقع، ملزم به رعایتند. درست است که شکوفایی و نوآوری، نیازمند یک ساختار نظم‌مدار، یک پارچه و تصمیم واحد و قانون‌مند با سیاست‌های واضح و دستورآبانه از بالا به پایین است، اما باید دانست که علاوه بر نیاز به سیستم‌های واحد و یک‌پارچه با سیاست‌های واضح برای پابرجا کردن فرایند یادگیری نوآور شدن، برای جلوگیری از بهم‌ریختگی برخاسته از خودشکوفایی یا غلبه بر هزینه‌های پویا بودن، باید راه برای فرآیندهای شکافت، انشعاب و تنظیم دقیق (Langlois, 2017:1) هم باز باشد تا ایده‌های انسانی شکوفا شود و این با توجه و اصالت دادن به بازیگران سطوح پایین مدیریتی یا همان بازیگران کف خیلان^۲ محقق می‌شود. جهانی شدن اقتصاد و تحرک‌پذیرتر شدن سرمایه و شرکت‌ها و مهم‌تر از همه، نسل جدید کارگران ماهر به‌عنوان تمثیلی از سرمایه انسانی، باعث شده تا اجرای سیاست‌های باز توزیعی

2. Street level.

1. Programize.



اصیل نوآور می‌شود که بر حسب فطرت و ساختار وجودی، حیاتشان را با علم و ادراک اداره می‌کنند. بدون ادراک و شعور فردی، حواس پنج‌گانه از کار می‌افتند و ادراک خیالی و وهمی و عقلی هم زایل می‌شود؛ در نتیجه تمام مراتب ادراکی از فرد اصیل سلب می‌شود. فرد اصیل خود را گرفتار بی‌اخلاقی‌ها نمی‌کند. گرچه ادراکاتی در باب شناخت انواع شهوات دارد، ولی با پابندی به اخلاق، ادراکاتی که به حال خود و دیگران نافع است در خود تقویت می‌کند. اشتغال در سازمان، الزام تشخیص مصلحت و مفاسد را نمایان می‌کند. از این رو فرد اصیل و نوآور فقط به دنبال تأمین منافع شخصی نیست و در جهت حصول خیر جمعی تلاش می‌کند. نکته مهم‌تر آن است که فرد اصیل در بستر نهاد و سازمان به کمالات انسانی نائل می‌شود که رسیدن به آن کمالات در حلت فردی محال است. کسب کمالات تقوایی و معنوی، ملکات و صفات فاضله مانند عدالت اجتماعی، احسان، ایثار و گذشت فقط با تعاملات زندگی سازمانی و نهادی در باطن فرد اصیل و اخلاق مدار شکل می‌گیرد.

۴. عدالت اخلاقی فرد اصیل: رفاه معیشتی و اقتصاد عدالت‌گرایانه

تام؟ با نمایان شدن نواقص، انسان با تکرار، بالأخره کاستی‌ها را جبران می‌کند و این را در بستر نهادهای غیررسمی بهتر انجام می‌دهد؛ زیرا نهاد غیررسمی، سازمانی است که افراد در آن به هرگونه فعالیت مشخص، منتهی بدون سلسله‌مراتب یا آگاهی دست می‌زنند و نهاد غیررسمی یک شبکه روابط شخصی و اجتماعی است که در قالب سلسله‌مراتب سازمانی وجود ندارد، بلکه خودبه‌خود و در شرایط روابط افراد با یکدیگر شکل می‌گیرد. نهادها - قوانین، انتظارات و هنجارها بر اساس قوانین شناختی مشترک ساختارهای اجتماعی، اطلاعاتی که باورها و تجربیات جامعه را تقطیر و خلاصه می‌کند، انتقال می‌دهند (Greif, & Mokyry, 2016:1). پس به جای دیکته شدن مقررات توسط نهادهای رسمی، باید آزادی عمل در نهادهای غیررسمی به افراد اصیل و نوآور داده شود. اما این مهم در بستر فرهنگی متناسبی محقق می‌شود که مورد پذیرش افراد اصیل باشد. در این صورت در رابطه‌ای متقابل، افراد به صورت خودجوش، تولدایی‌های خویش را در راستای ارتقای نهاد به کار می‌گیرند و نهادهای غیررسمی هم متقابلاً به عنوان پاداش، عملکرد افراد اصیل و ارزشمندشان را تکریم می‌کنند.

۳-۴. تحلیل و بررسی

رابطه مبتنی بر اخلاق، موجب پیوند بین افراد

عدالت^۱، نهادن هر چیز در جای خود است. پس منظور از عدالت اجتماعی، یعنی طراحی و اجرای نظام حقوقی به گونه‌ای که هر کسی به حق عقلانی‌اش برسد و در مقابل آن حقوق، وظایفی را انجام دهد یا مسئولیت و عواقب تخلف از آنرا بپذیرد (معرفی محمدی، ۱۳۹۲: ۱۱۴). التزام به تحقق عدالت، منوط به فهم عمیق حق است. با اعتلای افراد اصیل، اجتماع هم اصلاح می‌شود و لازمه درک این حقیقت، شناخت راه عدالت باطنی فرد اصیل است، زیرا ماهیت فلسفه اخلاقی برای هر جامعه با شناخت واقعی اعمال و رفتار اشخاص مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. اصول «عدالت اخلاقی» چهار چیز است: اول عفت، یعنی اعتدال قوه شهویه، دوم شجاعت، یعنی اعتدال قوه غضبیه و سوم، حکمت، یعنی اعتدال قوه فکریه و نظریه. اگر این سه قوه در کسی به طور اعتدال جمع شود، قسم چهارم که همان «عدالت» است، ظهور خواهد کرد. این عدالت غیر از عدالت فقهی است؛ زیرا در این جا به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» است که ضامن اخلاق و ملکات و اعمال صالحه می‌شود. برای خلق، کنترل‌گری نیست، پس باید با تکرار عمل نیکو، ملکه پدید آید (طباطبایی و سعادت‌پرور، ۱۳۸۴: ۲۸۹). نهادهای ملترم به ایجاد عدالت اجتماعی باید ابزار آزادی‌اندیشه و

فکر را برای فرد اصیل که عدالت اخلاقی یافته، مهیا کنند تا به آن وسیله، افراد صلاحیت‌دار به‌عنوان الگوهای نوآور شناخته شده و وارستگان از سیاست‌مداران، اقتصاددانان و عدالت‌گرایان در رأس نهادها و مراکز خط‌مشی‌گذار قرار بگیرند؛ آنان به موقعیت و حدود افراد واقف هستند و با در نظر گرفتن جایگاه مناسب هر ذی‌حق، عدالت را در مورد او اجرا خواهند کرد. پایه ایجاد عدالت در اجتماع از ایجاد عدالت در باطن فرد اصیل نشأت می‌گیرد، نه از کلیاتی که در خط‌مشی‌ها وضع و الگو‌گذاری می‌شود. همچنین عدالت اجتماعی در زندگی منفرد دست نمی‌دهد، بلکه در بستر اجتماع رشد می‌کند. دستگاه تکوین و خلقت، به وجود آورنده تفاوت‌های طبقاتی میان مردم اجتماعات نیست. تحولات اجتماعی ریشه در کمبود «عدالت اجتماعی» دارد. برای جلوگیری از عقده‌محرومیت و عداوت و هرج‌ومرج و اغتشاش‌ها و انقلاب‌ها و تضييع جامعه بشری باید افراد اصیل متخلق‌شده به عدالت اخلاقی در تنظیم خط‌مشی‌های نهادی و اجرای دستور کارها، رویکردهای عملی و تأثیرگذار پیش‌گیرند، مثل رواج اتفاق در جامعه برای حل مشکل اقتصادی و طبقاتی. اگر سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی بر حسب شایستگی افراد اصیل تشکیل شود، مدینه

1. Justice.



استعداد هر فرد اصیل به او تحقق می‌یابد. با اعتلای اخلاقی تک تک افراد، زمینه برای شکوفایی استعدادها مهیا و فرد اصیل از خودش کوفایی خویش رضایت باطنی می‌یابد. این غنای نفسانی فرد، زمینه‌ساز تحقق غنای متعالی در نهادهاست، به طوری که تهی بودن فرد از فضایل اخلاقی هم مانع اصلی بروز نوآوری، ایده‌های تازه و خودشکوفایی است که نابسامانی‌های فرهنگی، فاصله‌های طبقاتی و معضلات تعدیل ثروت را در اجتماع به وجود می‌آورد. مقرون بودن علم با عمل فرد اصیل و شکوفاسازی او در بستر نهادها محقق می‌شود، زیرا منشأ اثر وجود هزاران فرد اصیل به جای فوجی از جمعیت در نهادهاست. نیروی بیشتر نهاد در مقابل فرد اصیل نباید مانع آن شود که اصالت در اختیار نهادهای صنعتی، فضایی و سیاسی فرض شود. فرد اصیل و نوآور، سنگ پایه ارتقای اجتماع است. فناوری‌های دانش محور و جدید، محصول انقلاب علمی و روشنگری^۱ فرد اصیل است. خط مشی‌ها و الگوهای سیستمی تجویزی از بالا به پایین برای ایجاد نظم و عدالت و جلوگیری از فساد آنارشسیسم لازم است، اما باید به وسیله خط مشی‌های پایین به بالای نهادهای غیررسمی که فرهنگ خودشکوفاسازی و آزادی عمل، توأم با احترام و اکرام متقابل را

فاضله در زمین تحقق پیدا می‌کند (علوی، ۱۳۹۷: ۱). جهانی شدن اقتصاد، بارزترین و مشخص‌ترین تحول جهانی شدن در قرن بیست و یکم است و این مهم بر عملکرد نهادها و سیاست‌گذاری آن‌ها مؤثر است. در اقتصاد سوسیالیستی، نوآوری سرمایه انسانی، شکوفانمی‌شود، زیرا یکسان بودن امتیازها برای عموم که استعدادهای متفاوتی دارند، زمینه‌ساز نارضایتی است. این نقص در مکتب کاپیتالیسم هم با سوءاستفاده سرمایه‌داران از دسترنج زیردستان و دست‌به‌دست کردن آن، انگیزه‌ای برای تلاش و ظهور استعدادها باقی نمی‌ماند، زیرا بورژواها، رفته‌رفته ثروتمندتر و پرولتاریا هر روز محدودتر و فقیرتر می‌شوند. اما توجه به اصالت افراد از منظر خودشکوفی کردن و تبلور نوآوری تک‌تکشان باعث توسعه می‌شود؛ در واقع فرد اصیل نوآور بر محیط و اطرافیان خود تأثیر مثبتی می‌گذارد. توجه به سرمایه ارزشمند انسانی، عامل توسعه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کشورهای همچون آمریکا، ژاپن و آلمان شده است (سبحانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۰، به نقل از احمدپورداریانی و مقیمی، ۱۳۸۵: ۴۳).

نتیجه‌گیری

نظم نوین جهانی و عدالت، با اعطای حق متناسب

زنده می‌کنند، تعدیل شوند. هر اندازه که جهان‌بینی فرد اصیل به واقعیت نزدیک‌تر باشد، باید و نبایدها در خط مشی‌های نهادی هم صحیح‌تر، کارسازتر و تحول‌بخش‌تر و واقع‌گرایانه‌تر خواهد بود. در این صورت فرهنگ و ساست خط مشی‌های معنوی و صنعت و فناوری (که برخاسته از تکنیک‌های عملی است) نوآورانه‌تر می‌شود. فرد دارای شخصیت اصیل که عدالت اخلاقی یافته، از مشکلات اجتناب نمی‌کند! در مقابل آن‌ها طیش و جرأت دردرساز یا حزن و اندوه بی‌حاصل ندارد، بلکه با حفظ و کنترل تعادل باطنی و با اخلاق نیکو، منعطف و پذیراست.

سهام خود را در امور زندگی، همراه با مسئولیت، پذیرفته است و با پیدا کردن راه حل مؤثر، بر موقعیت و آینده خود تأثیر مثبت می‌گذارد و در زندگی به رضایت خاطر دست می‌یابد.

با تمسک به اصلت وجودی افراد و اخلاق-مداری، اختلاف‌ها، تشتت، لنائیت و بیگانگی و تضاد حل می‌شود و به جای آتش اختلاف، نور، روشنایی و تبعیت از حق، آرامش و وقار و سکینه و خوش‌بینی و وحدت میان افراد اصیل حاکم می‌شود. او اشتیاق خود را برای سازگار شدن با تغییرات حفظ می‌کند؛ خود را مسئول شرایط خویش می‌داند و برای مسأله، منابع بیرونی را سرزنش نمی‌کند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه/رساله: این مقاله با راهنمایی آقای دکتر محمود یحیی زاده فر و مشاوره آقای دکتر دیوید الستروم و آقای دکتر محسن علیزاده ثانی مستخرج از رساله با عنوان «تجربه پدیده ایجاد و تقویت نوآوری در سرمایه انسانی به منظور کسب غنای اقتصادی» است.



منابع

- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۹ (۱): ۷۷-۹۷.
- خانی، داوود، لگزبان، محمد، شیرازی، علی، و پویا، علیرضا. (۱۳۹۹). بازنمود کژکار کردهای اخلاقی ارتباطات درون‌فردی مؤثر بر بالندگی استعدادهای سازمان. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۵ (۱): ۴۷-۵۵.
- خدای، سهیلا، و گلپایگانی، احمد. (۱۳۹۹). رابطه میان کدهای اخلاقی و عملکرد پایدار سازمانی: با تأکید بر نقش بشردوستی. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۵ (۴): ۵۴-۶۱.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۰). اومانیزم سارتر در نگاه هایدگر. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۹ (۱۰): ۱۲۵-۱۴۷.
- دادخواه، میثم، و باقرشاهی، علی‌نقی. (۱۳۹۷). تحول هرمنوتیکی پدیدارشناسی: هایدگر و ریکور. *ذهن*، ۱۹ (۷۵): ۱۳۸-۱۰۹.
- دانایی‌فرد، حسن. (۱۳۹۵). *نهیض‌های مدیریتی در بخش دولتی گذشته، حال و آینده*. تهران: انتشارات سمت، جلد دوم.
- دلشادتهرانی، مصطفی. (۱۳۸۷). *سیره نبوی: دفتر سوم (سیره مدیریتی)*. تهران: انتشارات دریا.
- سبحانی، حسن، احقاقی، میثم، و نادری، اسماعیل. (۱۳۹۱). کارآفرینی از منظر ادیان توحیدی با تأکید بر نظام اقتصادی اسلام. *توسعه کارآفرینی*، ۵ (۴): ۷-۲۵.
- سبحانی، حسن، و بیات، سعید. (۱۳۹۲). مقایسه تأثیر بهبود نهادهای سیاسی و اقتصادی بر درآمد سرانه ابریشمی، حمید، پاداش، حمید و احمدی حدید، بهروز. (۱۳۹۱). *مبانی و اصول اقتصاد اخلاقی*. نشر نور علم.
- احمدپورداریانی، محمود، و مقیمی، سید محمد. (۱۳۸۵). *مبانی کارآفرینی*، انتشارات دانشگاه تهران.
- آزادی، زکیه، بهشتی، محمدرضا. (۱۳۹۷). آزادی آگزیستانسیال و آزادی استعلایی در اندیشه هایدگر. *حکمت و فلسفه*، ۱۴ (۵۳): ۷-۲۴.
- آرغده، فاروقه، قاسم‌زاده، ابوالفضل، و زوار، تقی. (۱۳۹۹). نقش اخلاق حرفه‌ای و هویت سازمانی اعضای هیئت علمی بر میزان پاسخ‌گویی فردی آنان. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۵ (۳): ۸۳-۹۰.
- اسدی، محمدرضا، و موسوی‌مهر، محمدمهدی. (۱۳۸۹). ماهیت تکنولوژی در فلسفه هایدگر. *حکمت و فلسفه*، ۶ (۲۱): ۴۹-۶۹.
- بدخشان، نعمت‌اله. (۱۳۸۴). ایمان و فضایل اخلاقی. *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ۵ (۱۴): ۱-۲۲.
- پیک‌حرفه، شیرزاد. (۱۳۹۶). چالش‌های آزادی در کاوش‌های میل و فینبرگ. *تأملات فلسفی*، ۷ (۱۹): ۱۴۲-۱۰۷.
- تولایی، روح‌اله. (۱۳۸۸). عوامل تأثیرگذار بر رفتار اخلاقی کارکنان در سازمان. *فصلنامه توسعه سازمانی*، ۶ (۲۵): ۴۵-۶۴.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۱). مقدمه عمومی علم حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق. (۱۳۹۷). اخلاق دینی در اندیشه استاد مطهری. *پژوهش‌های علم و دین*،

- (۱): ۱۷۸-۱۵۱.
- کشورهای صنعتی و نفتی. برنامه ریزی و بودجه، ۱۹
- سبحانی، حسن، و بیات، سعید. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی رابطه بین ارتقای دموکراسی و درآمد سرانه در کشورهای صنعتی و نفتی. فصلنامه مجلس و راهبرد، ۲۱ (۷۹): ۹۴-۶۷.
- سبحانی، حسن، و حبیبان نقیبی، مجید. (۱۳۹۱). ریسک و بازدهی اوراق منفعت. فصلنامه پژوهش های اقتصادی ایران، ۱۷ (۵۲): ۱۱۵-۱۴۱.
- سیدنژاد، سید رضی، و نصرآبادی، علی باقی. (۱۳۹۶). تحلیل ریشه های اخلاقی قانون گریزی در مدیران و کارکنان از دیدگاه اسلام. معرفت، ۲۶ (۲۳۹): ۷۳-۸۶.
- شمس، عبدالحسین، قمرانی، امیر، صمدی، مریم، و احمدزاده نیره، مریم. (۱۳۹۱). بررسی روایی و پایایی شخصیت اصیل. روش ها و مدل های روان شناختی، ۲ (۸): ۱۰۰-۸۹.
- درخشان، رستم، نجف بیگی، رضا، دانش فرد، کرم اله، و پله ووری، نازنین. (۱۳۹۶). آسیب شناسی مؤلفه های حکم رانی خوب، پاسخ گویی و عدالت و انصاف. پژوهش های اخلاقی، ۸ (۳۰): ۸۴-۱۰۴.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۳). اصول روش رئالیسم، مقاله ششم، ادراکات اعتباری.
- طباطبایی، محمدحسین، سعادت پرور، علی. (۱۳۸۴). راز دل: شرحی بر گلشن راز شیخ محمود شبستری: تقریر بیانات شفاهی علامه سیدمحمدحسین طباطبایی. تهران: نشر احیا کتاب.
- طبینا، علی، و نیکونستی، علی. (۱۳۹۲). نهادها و رشد اقتصادی، برنامه و بودجه، ۱۸ (۱): ۱۰۹-۱۳۲.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۴). رابطه حقیقت و آزادی در تفکر هایدگر. دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، ۰ (۹): ۲۶-۱۵.
- عسکری یزدی، علی، و میرزایی، مسعود. (۱۳۹۷). مرگ اندیشی و معنای زندگی در هایدگر. فلسفه دین، ۱۵ (۱): ۴۹-۲۵.
- علمی، قربان. (۱۳۸۸). ساحت دینی در اندیشه مارتین هایدگر. پژوهش های فلسفی و کلامی، ۲ (۴۲): ۳۵-۵۵.
- علوی، سیده زهرا، حمزه نژاد، مهدی، و جلالیان، نوید. (۱۳۹۷). آرمان شهر فارابی الگویی برای شهرهای پیشرو در کشورهای اسلامی. کنگره بین المللی معماری و شهرسازی معاصر پیشرو در کشورهای اسلامی. مشهد ایران.
- عنایت، حمید. (۱۳۹۰). سیاست، ارسطو. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- فراشانی، حسین، جوارشکیان، عباس، حقی، علی، و حسینی شاهرودی، مرتضی. (۱۳۹۹). نسبت علم و معرفت با فضایل و رذایل اخلاقی از نظر ملاصدرا. پژوهش های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۱ (۱): ۱۲۵-۱۴۳.
- فرهادی نژاد، محسن، و خروتی، ملیحه. (۱۳۹۹). واکاوی پدیدارشناسانه رفتارهای غیراخلاقی در سازمان. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۵ (۴): ۹۶-۱۰۳.
- فرهود، داریوش. (۱۳۹۰). آموزش اخلاق. فصلنامه اخلاقی در علوم و فناوری، ۶ (۳): ۱-۵.

- متقی، ابراهیم، و متین جاوید، مهدی. (۱۳۹۰). سیاست‌گذاری اقتصادی در عصر جهانی شدن اقتصاد. فصلنامه سیاست، ۴۱ (۲): ۳۰۹-۳۲۸.
- مشهدی‌احمد، محمود، متوسلی، محمود، و طیب‌نیا، علی. (۱۳۹۲). اقتصاد کیتز و اقتصاد نهادگراقرابت‌های فلسفی، نظری و عملی. مجله تحقیقات اقتصاد، ۴۸ (۱): ۱۷۸-۱۵۹.
- مصلح، جواد. (۱۳۹۱). ترجمه و تفسیر شواهدالربوبیه، صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). تهران: انتشارات سروش، چاپ ششم.
- مظفری‌پور، روح‌اله. (۱۳۹۶). بازخوانی مفهوم اصالت در فلسفه هستی (اگزیستانس) با نگاهی بر اندیشه‌های کریگور و هایدگر. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۶ (۱۲): ۱۵۳-۱۳۵.
- معرفی محمدی، عبدالحمید. (۱۳۹۲). اخلاق، عقلانیت و مسأله نظم در علم اقتصاد. معرفت اقتصاد اسلامی: ۱۰۵ (۱): ۱۰۵-۱۲۸.
- منوریان، عباس، گولشن، ابراهیم. (۱۳۹۴). ترجمه مطالعه خط مشی عمومی چرخه‌های خط مشی و زیرنظام‌های خط مشی هاولت، مایکل؛ رامش، ام؛ و پرل، آنتونی. (۲۰۰۶). تهران: مهربان نشر.
- مهدی، علی‌اکبر. (۱۳۹۶). روح‌القوانین، متسکیو، شارل‌لوئی دوسکوندن. تهران: انتشارات خانه امیر کبیر، جلد اول.
- مهدی زاده، تورج، و پنجعلی اصل، مریم. (۱۳۹۸). اخلاق حرفه‌ای ضامن موفقیت سازمانی. اردبیل: انتشارات ایلمخانی، چاپ پنجم.
- نراقی، علامه مولی مهدی. (۱۳۶۶). علم اخلاق اسلامی (ترجمه کتاب جامع‌السعادات)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: انتشارات حکمت، جلد دوم.
- موعلی، علیرضا، سید جوادین، سید رضا، احمدی، سید علی‌اکبر، و علوی، آزاده. (۱۳۹۲). تبیین مدل اخلاق کار اسلامی و رفتار شهروندی سازمانی با واسطه ارزش‌های شغلی. مدیریت اطلاعات سلامت، ۱۰ (۲): ۱-۱۰.
- Acemoglu, D., & Robinson, J.A. (2010). The role of institutions in growth and development. *Review of economics and institutions*, 1(2), 1-33.
- Denhart, R., & Denhart, J. (2000). New Public Service: Serving rather than Steering, *Public Administration Review*, 60(6), 549-559.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Glaeser, E., La-porta, R., Silanes, F., & Shleifer, A. (2004). Do institutions cause growth? *NBER Working Paper*, No 10568.
- Greif, A., & Mokyr, J. (2016). Cognitive rules, institutions, and economic growth: Douglass North and beyond. *Millennium Economics*, 1-28.
- Jones, Ch. (2019). Paul Romer: Ideas, Nonrivalry, and Endogenous Growth. *Scandinavian Journal of Economics*, 121(3), 859-883.

- McCloskey, D. N. (2018). How Growth Happens: Liberalism, Innovism, and the Great Enrichment. *Economic History Seminar*, Northwestern University, November (1-16).
- McCloskey, D. N., & Carden, A. (2020). *Leave Me Alone, and I'll Make You Rich*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mondy, R. M., & Noe, R. W. (1987). *Personnel, The management of Human Resource*. Allyn and Bacon. Third Edition.
- Rodrik, D. (2005). *Growth Strategies*, Handbook of Economic Growth, Volume 1A.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blakwell.
- Langlois, R., N. (2017). Fission, forking and fine tuning. *Journal of Institutional Economics*, 1 -22.
- Marvel, M., Davis, J. L., & Sproul, C. (2016). Human Capital and Entrepreneurship Research: A Critical Review and Future Directions. *Entrepreneurship: Theory and Practice*, 40(3), 599-626.
- McCloskey, D. N. (2016). The humanities are scientific: a reply to the defenses of economic neo-institutionalism. *Journal of Institutional Economics*, 12(1), 63-78.
- McCloskey, D. N. (2017). Getting over naïve scientism c. 1950: what Fogel and North got wrong. *Cliometrica (Cliometric Society Association Francaise de Cliométrie)*, Springel, 12(3), 435-449.

The Relationship between Philosophy and Religion in Christology in Boethius's Thought Relying on Theological Treatises and the Consolation of Philosophy

Sayyede Fatemeh Nourani Khatibani¹, Maryam Salem², Mitra Poursina³

Abstract: The present study uses an analytical-descriptive method to explain the relationship between philosophy and religion in Boethius' Christology. For this purpose, three things are done in *The Theological Treatises* as a representative of Boethius' theological views: 1. Determining and explaining the theological problem that Boethius sought to answer in Christology. 2. Explaining components such as rational explanation of "Trinity" with the help of the category of relation, precise definition of "person" and "nature" in the issue of "Trinity", emphasizing on the distinction between nature and the person and showing weakness of the views of Euthychius and Nestorius. 3. Boethius' final answer to this theological question. In *The Consolation of Philosophy* as the representative of Boethius' philosophy, we seek to examine two issues; 1. Does this treatise, as some have claimed, lack any Christian symbolism or teaching? 2. Does Boethius explicitly question Christian teachings in this treatise, or does he not merely explicitly refer to Christianity? The study of these cases led to the conclusion that in *The Theological Treatises*, Boethius seeks a rational explanation that the Trinity is not a triune deity but a monotheism. He considers the common denominator in the three divine persons, that is, the category of substance, as the cause of the unity of the Trinity and the distinction between the Father, the Son and the Holy Spirit as the category of relation, which, of course, does not change the substance. He, who saw in *The Theological Treatises* the Christian faith with a rational explanation in agreement with reason, saw no need for a direct reference to Christian teachings in *The Consolation of Philosophy*; he seeks the salvation of reason, and this has no conflict with his Christian faith. He first understands faith through *The Theological Treatises*, and then comes to the salvation of faith through *The Consolation of Philosophy*. Thus *the Consolation of Philosophy* can be considered the complement of his *The Theological Treatises* and Christian faith.

Submitted:

2020/12/5

Accepted:

2021/2/22

Keywords:

Boethius,
Theological Treatises,
Consolation of Philosophy,
Christology,
Relation,
Person,
Nature.

DOI: 10.30470/phm.2021.137711.1887

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. MA Graduate in Comparative Theology, Shahid Beheshti University, sfnoorani@gmail.com.
2. Assistant Professor in Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University (Corresponding author), m_salem@sbu.ac.ir.
3. Associate Professor in Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, m-poursina@sbu.ac.ir.

Introduction: Considering the efforts of Boethius in *the Theological Treatises* to rationally explain the propositions of Christian theology, as well as the lack of explicit reference to Christian teachings in *The Consolation of Philosophy* and the belief in Neoplatonic reading in the discussion of human salvation in this treatise, an attempt has been made to better understand the place of reason and faith in Boethius's thought by understanding the relationship between philosophy and religion in Boethius's Christology, relying on *The Theological Treatises* as a representative of Boethius's Christian beliefs, and *The Consolation of Philosophy* as a representative of Boethius's philosophy. And in the light of that, the question is whether writing *The Consolation of Philosophy* and its philosophical and humanistic field violates and denies the Christian faith of Boethius. Also, as some have argued, does the consolation of philosophy lack any Christian symbolism or teaching?

Methodology: In this article, by analytical-descriptive method, first components are examined in *The Theological Treatises*: rational explanation of "Trinity" with the help of the category of relation, precise definition of "person" and "nature" in the issue of "Trinity", emphasizing on the distinction between nature and the person and showing weakness of the views of Euthychius and Nestorius. Finally, Boethius's answer will be given to how the substance of the Trinity is united and how Christ's human nature is combined with his divine nature. In *The Consolation of Philosophy*, terms that directly or implicitly have a Christian teaching or symbolism are searched and examined. It will also be examined whether Boethius intended to criticize or deny Christian teachings in this treatise, or whether he merely did not explicitly refer to Christianity.

Findings: In *The Theological Treatises*, Boethius seeks to combine the divine and human realms of Christ, as well as to prove that the Trinity is not a

triune deity but a monotheism. In his view, in God, as a supersubstantial, the categories of quantity and quality of carrying of substance exist. He also believed that there was the category of relation between the Father, the Son and the Holy Spirit. According to him, Christ is God because he was created from the substance of the Father and he is human because he was born of Mary. Boethius, who in *The Theological Treatises* presented a logical form of religion for Christians, in *The Consolation of Philosophy*, used logic and philosophy to console everyone and to target a wider range of audiences, not just the Christian audience.

Discussion and Conclusion:

In *The Theological Treatises*, Boethius believes that there is a true union of two natures, according to which there is only one Christ, and that Christ is a perfect man and a perfect God. The God-Man (Christ) is a single person. Boethius, who saw in *The Theological Treatises* the Christian faith with a rational

explanation in agreement with reason, saw no need for a direct reference to Christian teachings in *The Consolation of Philosophy*; he seeks the salvation of reason, and this has no conflict with his Christian faith, because in his opinion, this reason will also be from heaven.

References:

- Bible, Le Pentateuque À partir de la Bible de Jérusalem.* (1393). Translated by Pirouz Sayar, Tehran: Hermes.
- Bible, Le Nouveau Testament À partir de la Bible de Jérusalem.* (1387). Translated by Pirouz Sayar, Tehran: Nashr-e Ney.
- Acerbi, Ariberto. (2012). "Aquinas's Commentary on Boethius's "De Trinitate"". *The Review of Metaphysics*, Vol. 66, No. 2, pp. 317-338. <https://www.jstor.org/stable/23597875>.
- Bark, William. (1946). Boethius' Fourth Tractate, the So-Called "De Fide Catholica". *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1946), pp. 55-69. <https://www.jstor.org/stable/1508000>.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Boethius, Tractates, De Consolatione.* Loeb Classical Librar. Reprinted 1968. Translation by H.F. Stewart and E.K. Rand. Cambridge Massachusetts Harvard University Press.
- Boethius. Anicius Manlius Severinus. (1385). *The Consolation of Philosophy.* Translated by Sayeh Meisami. First

- published. Tehran: Negahe Moaser Press.
- Boschung, Peter. (2004). "Boethius and the Early Medieval "Quastio"". *Recherches De Théologie ET Philosophie Médiévales*, Vol. 71, No. 2, pp. 233-259. <https://www.jstor.org/stable/26170131>.
- Bradshaw, David. 2009. "The *Opuscula sacra*: Boethius and theology". In *The Cambridge Companion to Boethius*. By John Marenbon. New York: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry. (1980) "The Auchenticity of Boethius' FouRth Tractate "De Fide Catholica". *The Journal of Theological Studies*, Vol. 31, No. 2, pp. 551-556. <https://www.jstor.org/stable/23961818>.
- Chadwick, Henry. (1981). *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. First published. New York: Oxford University press.
- Gualtieri, Angelo. (1971). "Lady Philosophy in Boethius and Dante". *Comparative Literature*, Vol. 23, No. 2, pp. 141-150. <https://www.jstor.org/stable/1769266>.
- Ilkhani, Mohammad. (1380). *The Metaphysics of Boethius*. Tehran: Elham.
- _____. (1381). "Boethius, the initiator of the Western philosophical tradition". *Ketab-e Mah-e Adabiat va Phalsafe*. 64: 6-15.
- Khalandi, Ali. (1395). "God and logic in Boethius's views". *The Center for the Great Islamic Encyclopedia*. <http://cgie.org.ir/fa/news/11613>.
- Lane, T. (1390). *Lion Book of Christian Thought= Exploring Christian Thought*. Translated by Robert Aserian. Tehran: Farzan.
- Marshall, Mary Hatch. (1950). "Boethius' Definition of Persona and Mediaeval Understanding of the Roman Theater". *Speculum*, Vol. 25, No. 4, pp 471-482. https://www.jstor.org/stable/2849378?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- McInerny, Ralph. (1974). "Boethius and Saint Thomas Aquinas". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 66, No. 2/4, pp. 219-245. <https://www.jstor.org/stable/43069869>.
- Milton V. Anastos. (1962). "Nestorius Was Orthodox". *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 16 (1962), pp. 117-140. <https://www.jstor.org/stable/1291160>.
- Reiss, Edmund. (1981). "The Fall of Boethius and the Fiction of the "Consolatio Philosophiae"", *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 1, pp. 37-47. https://www.jstor.org/stable/3297357?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- Roche, Josef L. (1964). "Faith and Reason in a Spiritual Philosophy". *Philippine Studies*, Vol. 12, No. 2, pp. 244-259. <https://www.jstor.org/stable/42719916>.
- Wyman, Barbara Hart. (2000). "Boethian Influence and Imagery in the Poetry of George Herbert", *Studies in Philology*, Vol. 97, No. 1, pp. 61-95. <https://www.jstor.org/stable/4174660>.

رابطه فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلی فلسفه

سیده فاطمه نورانی خطیبانی^۱، مریم سالم^۲، میترا پورسینا^۳

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۹/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۱۲/۴

واژگان کلیدی:

بوئیوس، رسائل کلامی، تسلی فلسفه، مسیح‌شناسی، رابطه، شخص، طبیعت.

چکیده: پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی درصدد تبیین رابطه فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئیوس است. بدین منظور در رسائل کلامی به‌عنوان نماینده دیدگاه‌های کلامی بوئیوس سه کار صورت می‌پذیرد: ۱- تعیین و تبیین مسأله کلامی بوئیوس در مسیح‌شناسی. ۲- تبیین مؤلفه‌هایی همچون: تبیین عقلانی «تثلیث» به کمک مقوله «رابطه»، تعریف دقیق «شخص» و «طبیعت» در مسأله «تثلیث»، تأکید بر تمایز بین طبیعت و شخص و نشان دادن ضعف آرای اوتیکس و نسطوریوس. ۳- پاسخ نهایی بوئیوس به این مسأله کلامی. در تسلی فلسفه به‌عنوان نماینده فلسفه بوئیوس به دنبال واکاوی دو مسأله هستیم: ۱. آیا این رساله چنانکه برخی ادعا کرده‌اند، فاقد هر گونه نشان و تعلیم مسیحی است؟ ۲. آیا بوئیوس در این رساله به صراحت تعلیم مسیحی را زیر سؤال می‌برد یا اینکه تنها آشکارا به مسیحیت اشاره نمی‌کند؟ بررسی این موارد مودّی به این نتیجه شد که در رسائل کلامی، بوئیوس به دنبال تبیین عقلانی اینکه تثلیث، به معنای سه خدایی نیست و توحید است، کم و کیف مشترک در سه شخص الهی، یعنی مقوله جوهر را عامل وحدت تثلیث و تمایز بین پدر، پسر و روح القدس را از نوع مقوله رابطه می‌داند که البته این رابطه، مایه تغییر در جوهر و ذات نمی‌شود. او که در رسائل کلامی، ایمان مسیحی را با تبیین عقلانی در توافق با عقل می‌دید، در تسلی فلسفه، نیازی به اشاره مستقیم به تعلیم مسیحی نمی‌دید؛ وی به دنبال نجات‌بخشی عقل است و این هیچ تعارضی با ایمان مسیحی او ندارد. او ابتدا با رسائل کلامی ایمان را می‌فهمد و بعد به واسطه تسلی فلسفه به نجات‌بخشی ایمان می‌رسد، بدین صورت تسلی فلسفه می‌تواند تکمله رسائل کلامی و ایمان مسیحی او محسوب شود.

DOI: 10.30470/phm.2021.137711.1887

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد کلام تطبیقی، دانشگاه شهید بهشتی، sfnoorani@gmail.com

۲. استادیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول) m_salem@sbu.ac.ir

۳. دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی m-poursina@sbu.ac.ir

«فلسفه» به صورت بانویی بر او ظاهر می‌شود. به اعتقاد بعضی، هیچ ویژگی صرفاً مسیحی‌ای را نمی‌توان در این رساله یافت و هیچ اشاره آشکاری به تعالیم مسیحی در این رساله دیده نمی‌شود (لین، ۱۳۹۰: ۱۵۶). تعالیم بوئیوس در این اثر، بر نوعی نجات اومانیستی یعنی رستگاری بشر از طریق تطهیر نفس تکیه دارد (Chadwick, 1981: 249).

با توجه به تلاش بوئیوس در *رسائل کلامی* برای تبیین عقلانی گزاره‌های الهیات مسیحی و سعی در برقراری وفاق بین عقل و ایمان در این رسائل و همچنین، عدم اشاره آشکار به تعالیم مسیحی در *تسلای فلسفه* و اعتقاد به قرائت نوافلاطونی در بحث نجات انسان در این رساله، در این مقاله تلاش شده است تا با پی بردن به رابطه فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئیوس با تکیه بر *رسائل کلامی* به عنوان نماینده اعتقادات مسیحی بوئیوس و *تسلای فلسفه* به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس، به شناخت بهتر جایگاه عقل و ایمان در اندیشه بوئیوس پی ببریم و در سایه آن به این سمت رهنمون شویم که آیا نگارش

از جمله آثار بوئیوس^۱ (۵۴۵-۴۸۰ م) *رسائل کلامی*^۲ یا «نوشته‌های مقدس»^۳ است که شامل مجموعه‌ای از رسائل الهیاتی است که در عین اختصار بسیار مهم و تأثیرگذارند (Bradshaw, 2009: 105). بوئیوس در *رسائل کلامی* بر آن است تا همچون آگوستین^۴ (۳۵۴-۴۳۰) از منطق در مسائل الهیاتی بهره‌برد (خالندی، ۱۳۹۵). وی در سه رساله الهیاتی اول از رسائل کلامی به دنبال حل برخی از مشکلات ناشی از تقابل اصول منطقی با کلام سنتی کلیساهای لاتین بود. در بین این پنج رساله، رساله سوم فاقد هرگونه اشاره‌ای به مسیحیت است؛ به تعبیری دیگر در این رساله هیچ چیز به‌طور ویژه مسیحی نیست (Chadwick, 1981: 174). البته بوئیوس در این رساله هم به خدانشناسی پرداخته است (خالندی، ۱۳۹۵). برخلاف این رساله در چهار رساله دیگر شاهد بیان مسائل بنیادینی از الهیات نظری کلیسا، تثلیث و شخص مسیح هستیم که این مطلب مؤید آن است که نویسنده این رسائل باید فردی مسیحی و متخصص در علم منطقی باشد (Chadwick, 1981: 174).

اثر دیگر بوئیوس، *تسلای فلسفه*^۵ است. این اثر را می‌توان به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس قلمداد کرد. در این رساله،

3. *Opuscula Sacra*
4. Saint Augustine of Hippo
5. *The Consolation of Philosophy*

1. Anicius Manlius Severinus Boethius
2. *The Theological Treatises*

بوئتیوس در این رساله به طور آشکار به مسیحیت اشاره نکرده و به وضوح تعالیم مسیحی و ارکان ایمان کاتولیک را هم نقد و انکار کرده است؟ بدین منظور در این مقاله ابتدا آن چه بوئتیوس از مسیح‌شناسی در رسائل کلامی اراده کرده است، یعنی مسأله کلامی‌ای که بوئتیوس به دنبال پاسخ به آن بوده است، مشخص و تبیین می‌شود و سپس، مؤلفه‌هایی که بوئتیوس به واسطه آن‌ها به پاسخ مسأله نایل می‌آید مطرح می‌شود. این مؤلفه‌ها عبارتند از: تبیین عقلانی «تثلیث» به کمک مقوله «رابطه»^۲، تعریف دقیق «شخص» و «طبیعت» در مسأله تثلیث، تأکید بر تمایز بین طبیعت و شخص و نشان دادن ضعف آرای اوتیکس^۳ (۵۱۲-۵۸۲ م) و نستوریوس^۴ (۴۵۱-۳۸۶ م). در نهایت پاسخ بوئتیوس به این مسأله کلامی یعنی چگونگی وحدت جوهری تثلیث و چگونگی جمع طبیعت انسانی مسیح با

تسلای فلسفه و ساحت فلسفی و انسان‌گرایانه آن ناقض و نافی ایمان مسیحی بوئتیوس است یا خیر.

در تحقیقاتی که پیرامون آراء بوئتیوس در حوزه مسیح‌شناسی انجام شده است^۱، ارتباط فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئتیوس و نیز بررسی آراء مسیح‌شناسی او به تفکیک رسائل کلامی و تسلای فلسفه، ناگفته مانده است. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در این حوزه، این است که در آن‌ها به مسیح‌شناسی بوئتیوس به طور کلی پرداخته شده است، اما این پژوهش نه تنها به دنبال بررسی مسیح‌شناسی بوئتیوس در رسائل کلامی به عنوان نماینده دیدگاه‌های کلامی بوئتیوس بلکه به دنبال بررسی این ادعا است که آیا چنان که بعضی مطرح کرده‌اند، تسلای فلسفه به عنوان نماینده فلسفه بوئتیوس فاقد هرگونه نشان و تعلیم مسیحی است و آیا واقعاً

Auchenticity of Boethius' Fourth Tractate "De Fide Catholica". *The Journal of Theological Studies*, Vol. 31, No. 2: pp. 551-556./ Chadwick, Henry. (1981). *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford University press, New York. First published.

2. Category of Relation.
3. Euthychius.
4. Nestorius.

۱. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۰). *متافیزیک بوئتیوس*.

تهران: چاپ اول.

Bark, William. (1946). "Boethius' Fourth Tractate, the So-Called "De Fide Catholica"". *The Harvard Theological Review*. Vol. 39, No. 1: pp. 55-69. / Gualtieri, Angelo. (1971) "Lady Philosophy in Boethius and Dante". *Comparative Literature*. Vol. 23, No. 2: pp. 141-150./ Chadwick, Henry. (1980). "The

طبیعت الوهی او بیان خواهد شد. رسائل. همان‌طور که خودش در آن‌ها می‌گوید اگر می‌توانید عقل و ایمان را آشتی دهید. شاید بتوان گفت بوئیوس در این رسائل دغدغه‌ای و رای دغدغه‌های کلامی دارد، گویی او نه‌تنها اعتقاد را حاصل استدلال می‌داند، بلکه فراتر از آن در پی فهم ایمان از طریق عقل و استدلال است. در همین راستا از مقولات ارسطویی برای تبیین این که تثلیث، سه‌خدایی نیست و همان توحید است بهره می‌برد. بوئیوس در رسائل کلامی، مخاطب مسیحی را هدف قرار داده است و به دنبال یک مباحثه درون‌دینی است.

۱-۱. مسأله کلامی مسیح‌شناسی بوئیوس در

رسائل کلامی

مسیح‌شناسی^۱ از مهم‌ترین موضوعات کلامی در قرون چهارم و پنجم میلادی است. اساس مسیح‌شناسی آن دوره، این مسأله کلامی بود که اگر مسیح از مریم متولد شده، پس او نیز مانند مادرش جسم انسانی داشته و لاجرم همانند دیگر انسان‌ها وارث گناه نخستین است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۳۴۳)؛ در حالی که طبق کتاب مقدس، مسیح همان خالق جهان هستی است (یوحنا: ۱/۱۰) که متجسد شده است (یوحنا ۱/۱۴).

گام بعدی، یعنی مسیح‌شناسی بوئیوس در تسکای فلسفه، جستجو و بررسی عبارات و مفاهیمی در این رساله است که به صورت مستقیم یا ضمنی، دارای تعلیم یا نشانی مسیحی باشد. در کنار این مسأله، این موضوع نیز بررسی خواهد شد که آیا بوئیوس در این رساله قصد نقد یا انکار تعلیم مسیحی را داشته است یا اینکه فقط آشکارا به مسیحیت اشاره نمی‌کند؟

۱. مسیح‌شناسی بوئیوس در رسائل کلامی

بوئیوس در رسائل کلامی به دنبال تبیین عقلانی ایمان کاتولیک به کمک منطق ارسطویی است. بنابراین محور اصلی در رسائل کلامی ایمان کاتولیک است که همه مباحث، استدلال‌ها و بدعت‌ها در جهت تبیین و تثبیت اصول آن مطرح می‌شوند. او از تمام انباشته‌های منطقی و فلسفی خود به‌منظور مستدل و مستحکم کردن عقایدش در باب تثلیث که منطبق با رأی شورای کالسدون (۴۵۱ م) بود، بهره برد. بوئیوس هم به دنبال تثبیت اعتقادات مسیحی خویش است و هم به دنبال برقراری وفاق بین عقل و ایمان در این

1. Christology.



۱) و به صلیب کشیده می‌شود و می‌میرد تا فدای گناهان بشر شود (رومیان: ۵/۱). از جمله عبارات عهد جدید که به الوهیت مسیح و هم‌جوهری او با خدا اشاره دارند عبارتند از: «من و پدر یکی هستیم» (یوحنا: ۳۰/۱۰)، «همچنان که تو ای پدر، در منی و من در توأم» (یوحنا: ۲۱/۱۷)، «تا به یقین بدانید که پدر در من است و من در پدر» (یوحنا: ۳۸/۱۰) و «آن کس که معترف است عیسی پسر خدا است، خدا در او می‌ماند و او در خدا می‌ماند» (نامه اول یوحنا: ۱۵/۴). اینجاست که چگونگی بحث جمع بین الوهیت مسیح با انسانیت او مطرح می‌شود. طبق رأی شورای نیقیه (۳۲۵ م) مسیح هم‌جوهر با پدر دانسته شد اما به این مسأله پرداخته نمی‌شود که خدا چگونه می‌تواند انسان باشد، به صلیب کشیده شود و بمیرد. مسیح‌شناسی بوئیوس بنا به مقتضیات و اختلافات کلامی زمان او، شامل پاسخ‌گویی به دو سؤال اصلی می‌شود: ۱. چگونه می‌توان الوهیت مسیح را با انسان بودن او جمع کرد؟ ۲. چگونه «تثلیث» یعنی سه خدا در یک خدا، می‌تواند توحید باشد؟

۲-۱. تبیین عقلانی «تثلیث» به کمک مقوله «رابطه»

از نظر بوئیوس، مقولات ده‌گانه ارسطویی که بر اشیاء مختلف حمل می‌شوند بنا بر موضوع، یا جوهری هستند یا عرضی. او معتقد است درباره خداوند علاوه بر مقوله جوهر، هنگامی که دو مقوله «کمیت» و «کیفیت» نیز بر او حمل می‌شوند، این حمل‌ها نیز حمل جوهری هستند؛ زیرا خداوند جوهری غیر جسمانی است که صورت محض است و همان ذات و جوهر الهی خویش است و تکرر در او راه ندارد. وقتی می‌گوییم خداوند عادل است، یا عظیم است، به این معنا نیست که خدا بودن، یک چیز است و عادل یا عظیم بودن چیزی دیگر و این به دلیل بساطت اوست؛ زیرا او چیزی غیر از آنچه هست، نیست و خدا بودن او همان وجود بسیط او است. بوئیوس معتقد است آن دسته از مقولات که از بیرون بر شیء عارض می‌شوند و به اصطلاح حمل بیرونی^۱ هستند، بر خداوند قابل حمل نیستند (Boethius, 1968: 17-25). بوئیوس با این مقدمه در مورد مقولات ده‌گانه در پی تبیین عقلانی تثلیث از طریق مقوله «رابطه» است.

بوئیوس می‌گوید که مقوله رابطه، هیچ ارتباطی با ذات موضوع ندارد و فقط نسبت بین دو چیز را بیان می‌کند. آن

1. External.

به کارگیری کنکاشی فلسفی و کلماتی جدید به بحث تثلیث بپردازد و بلافاصله در همین جا شکل معتبر ایمان مسیحی را کاتولیک معرفی می‌کند. بنابراین او در پی تثبیت این گزاره که پدر، پسر و روح القدس یک خدا هستند نه سه خدا، دست به تبیین عقلانی به کمک منطق ارسطویی می‌زند.

۳-۱. «شخصی» و «طبیعت» از نظر بوئتیوس
 بوئتیوس بر آن بود تا با نشان دادن تمایز بین «طبیعت» و «شخص»، بدعت‌هایی همچون بدعت اوتیکس و نسطوریوس را پاسخ منطقی دهد. او در بحث تثلیث، بین تعاریف «طبیعت»، این تعریف را مد نظر دارد که طبق آن می‌توان از ماهیت متفاوت طلا و نقره صحبت کرد و شاید بتوان از طریق آن، خاصیت اشیاء را مشخص کرد. این معنی از «طبیعت» از این قرار است: «طبیعت تفاوت خاصی^۱ است که به هر چیزی شکل می‌بخشد» (Boethius, 1968: 81). بوئتیوس شخص را در مرحله‌ای پایین‌تر از طبیعت قلمداد می‌کند و حوزه آن را محدودتر می‌داند؛ به عبارت دیگر، از نظر او، شخص زیرمجموعه طبیعت است و آن را جدای از طبیعت

مقولاتی که ماهیت اساسی یک شیء را نشان نمی‌دهند، به هیچ وجه نمی‌توانند ماهیت آن شیء را تغییر دهند. او ارباب و برده را مثال می‌زند که اگر یکی از آنان نباشد، دیگری نیز لاجرم نخواهد بود؛ زیرا بین آن دو، رابطه قدرت برقرار است. از نظر او مقوله جوهر یعنی کم و کیف مشترک در سه شخص الهی، وحدت تثلیث را ایجاد کرده و عامل سه‌تایی بودن، همین رابطه است که البته این رابطه مایه تغییر در جوهر و ذات نیست (Boethius, 1968: 25-29). بنابراین از نظر او، تمایز بین پدر، پسر و روح القدس بودن از نوع مقوله رابطه است؛ یعنی پدر، پدر کسی است، پسر، پسر کسی است و روح القدس نیز روح کسی است. هر کدام از این سه، پدر، پسر و روح القدس، بر اساس این رابطه، نام دیگری را دریافت نمی‌کنند. وقتی می‌گوییم او پدر است، این حمل جوهری نیست و این نام به پسر یا روح القدس منتقل نمی‌شود. به همین ترتیب، پسر و روح القدس نیز به تنهایی صاحب نام خود هستند (Boethius, 1968: 35-37). این نکته حائز اهمیت است که بوئتیوس در ابتدای رساله اول تثلیث اذعان می‌کند که در پی آن است با

1. Specific Difference.



نمی‌توان توصیف کرد. بنابراین «طبیعت بودن» اولین مؤلفه شخص است. از آنجایی که شخص نمی‌تواند جدای از طبیعت باشد و طبیعت، یا جوهر است یا عرض و شخص عرض نیست، یعنی محال است که بتوان گفت شخص سفیدی یا سیاهی است، بنابراین شخص جوهر است (Boethius, 1968: 83). پس مؤلفه دوم شخص، جوهر بودن آن است.

حال نوبت آن است که ببینیم از بین جواهر کدام‌ها شخص هستند، زیرا بوئیوس دامنه شخص را از طبیعت محدودتر دانست. بوئیوس دو تقسیم‌بندی برای جوهر مطرح می‌کند. در دسته‌بندی اول، جوهر به دو دسته جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می‌شود که جوهر جسمانی یا جاندار است و یا بی‌جان. جوهر جسمانی جاندار، یا دارای حس است و یا فاقد حس؛ آن که دارای حس است، یا عاقل است یا غیر عاقل. جوهر غیر جسمانی هم یا عاقل است و یا غیر عاقل. از نظر او، غیر جانداران و جانداران بدون حس و فاقد عقل، شخص نیستند مانند سنگ، درخت و حیوانات، اما خدا، انسان و ملک شخص هستند (Boethius, 1968: 83, 85). بنابراین، مؤلفه سوم شخص، داشتن عقل است. با این ویژگی دامنه شخص تحدید

می‌شود.

در دسته‌بندی دوم، جوهر بر دو قسم کلی و فردی است که جوهر کلی بر افراد حمل شده و شامل نوع و جنس است، مانند: انسان، حیوان، سنگ و جوهر فردی به چیزی غیر از خود حمل نمی‌شود مانند افلاطون. در دسته دوم هم، کلی شخص نیست و فقط فردی شخص است. شخص فقط در مورد جزئیات و افراد اعمال می‌شود، زیرا هیچ انسانی در صورت حیوانی و کلی وجود ندارد، بلکه برای عینیت باید جزئی شود (Boethius, 1968: 85). بنابراین مؤلفه چهارم شخص، جزئی بودن آن است.

حال اگر این چهار مؤلفه شخص را کنار هم قرار دهیم: ۱. شخص زیرمجموعه طبیعت است. ۲. شخص جوهر است. ۳. شخص دارای عقل است. ۴. شخص فردی (جزئی) است. ماحصل نهایی سخن او، این می‌شود که چون شخص نمی‌تواند عرض باشد پس جوهر است و تنها طبیعتی می‌تواند شخص باشد که اولاً دارای عقل و ثانیاً فردی باشد. بنابراین، شخص جوهری است فردی با طبیعتی عقلی (Boethius, 1968: 85). پس بوئیوس تأکید می‌کند که طبیعت ویژگی خاص یک جوهر است که به واسطه آن،

جواهر از هم تمییز داده می‌شوند و شخص، جوهر فردی یک طبیعت عقلانی است که به واسطه آن افراد (انواع) از هم تمییز داده می‌شوند (Boethius, 1968: 93). اهمیت تعریف طبیعت و شخص و همچنین تمایز آن‌ها از نظر بوئیوس در نحوه پاسخ‌گویی او به شبهات نسطوریوس و اوتیکس آشکار خواهد شد که در ادامه، در بحث مربوط، به آن خواهیم پرداخت.

۱-۳-۱. تأکید بوئیوس بر تمایز بین طبیعت و

شخص در تبیین عقلانی اعتقادنامه کالسدون

بوئیوس معتقد بود که در کلام مسیحی و خاصه بحث تثلیث، نمی‌توان به اصطلاحات مبهم بی‌قاعده متمسک شد (Chadwick, 1951: 1981). او بین «طبیعت» و «شخص» تمایز قائل شد و گفت: نمی‌توان در بحث تثلیث، این دو واژه را برای یک منظور واحد اراده کرد (Boethius, 1968: 93). بنابراین از نظر او لازمه تبیین عقلانی اعتقادنامه کالسدون، تمایز «طبیعت» با «شخص» است.

به گفته چادویک، قبل از بوئیوس، آگوستین نیز کلمه شخص را در تأمین و حفظ اعتراف مسیحی در از بین بردن تمایز در درون وجود خداوند دارای کارکردهای

بسیار می‌دانست. او گفت خداوند یکتاست. برای آگوستین تکثر و تعدد پدر، پسر و روح القدس، تمایز در وجود یا جوهر نیست بلکه تمایز ارتباط است. او این ارتباط را یک ارتباط برابر و یکسان می‌داند و می‌گوید این ارتباط همیشگی است نه تصادفی. بوئیوس در باب تثلیث، موضعی مشابه آگوستین را حفظ کرده و در رساله پنجم تأکید می‌کند که هدفش نشان دادن تمایز بین شخص و طبیعت است؛ او در این کار تا جایی پیش می‌رود که این اصطلاحات به عنوان موضوعی مصوب در کلیسا مورد استفاده قرار می‌گیرند (Chadwick, 1981: 196).

تعریف بوئیوس از شخص، وارد فرهنگ لغات دستوری و کلامی قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی شد و توماس آکوئیناس^۱ (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) در عقلانی کردن سنت‌های کلامی و فلسفی از آن بهره برد (Marshall, 1950: 473). تأثیر بوئیوس بر آکوئیناس به حدی است که نمی‌توان به اختصار از آن حرف زد. بوئیوس به عنوان اولین فیلسوف مدرسی در شکل دادن روش‌شناسی^۲ آکوئیناس بسیار مؤثر بود (McInerney, 1974: 219). یکی از مهم‌ترین بهره‌هایی که

1. Thomas Aquinas.

2. Methodology.



آکوئیناس از بوئیوس برد این بود که توانست قرن‌ها پیش‌تر از آن‌که کانت، تأملات خود را در خصوص ساختار معرفت‌شناختی فلسفی منتشر کند، در تفسیر خود بر رسالهٔ تثلیث بوئیوس به این موضوع بپردازد. او می‌دانست این رسالهٔ بوئیوس با توجه به سیستم ارسطویی آن، حاوی رشته‌های نظری فیزیک، ریاضیات و متافیزیک است، بنابراین مترصد آن بود تا ماهیت علم، کلام و فلسفه را از متون ظریف بوئیوس به دست آورد (Acerbi, 2012: 317).

۲-۳-۱. شبهات نسطوریوس و اوتیکس

نسطوریوس معتقد بود، درون مسیح دو شخص الهی و بشری موجود است. او با این فرض که در مسیح دو طبیعت وجود دارد، اظهار داشت که به‌همین ترتیب در مسیح دو شخص وجود دارد (Boethius, 1968: 93). اما طبق رأی کالسدون مسیح دو طبیعت در یک شخص واحد است. در واقع نسطوریوس همچون سنت یونانی برای تبیین نحوهٔ ارتباط این دو شخص، نوعی الحاق و پیوستگی^۱ قائل است (Boethius, 1968: 93). نسطوریوس به نوعی ثنویت اعتقاد داشت

که شخصیت مسیح را هم خدای کامل و هم انسان کامل می‌دانست؛ به همین دلیل متهم به بدعت شد، زیرا مسیح را دو شخص جدا می‌دانست (Milton, 1962: 123). به رأی بوئیوس، اشتباه نسطوریوس این است که در بحث خود به‌طور غیر قابل قبولی مدام دو واژهٔ «طبیعت» و «شخص» را به یک معنا تلقی می‌کند، تا جایی که از نظر او دو طبیعت به صورت دو شخص درمی‌آیند.

بوئیوس به لحاظ فلسفی با آموزه‌ای نوافلاطونی به نسطوریوس پاسخ می‌دهد. در مقابل ثنویت مطرح‌شدهٔ نسطوریوس، بوئیوس متأثر از آگوستین این آموزهٔ افلاطون، ارسطو و افلوپین را مبنی بر اینکه وجود مساوی با وحدت است به کار می‌گیرد. طبق این آموزه، وجود مساوی با وحدت است؛ وجود مطلق همان واحد مطلق است و هر موجودی که وحدت خود را از دست دهد فاقد وجود خواهد شد (Chadwick, 1981: 197). بوئیوس به لحاظ منطقی می‌گوید: همانا نام مسیح بر یکتایی دلالت می‌کند، به این صورت که اگر نام مسیح برای دو وجود متمایز نابرابر به کار رود، دارای دو معنی مبهم

1. By Juxtaposition.

می‌شود و تعریف دقیق از بین می‌رود (Boethius, 1968: 95). به لحاظ نقلی نیز او نظر نسطوریوس را منجر به ایجاد اشکال در تعالیمی مانند معجزه تولد از مادر باکره^۱، پیشگویی عهد عتیق و نجات بخشی مسیح می‌داند (Boethius, 1968: 95, 97, 99). مخالفان نسطورین‌ها از جمله بوئیوس با براهین الهیاتی به دنبال آن هستند تا نشان دهند نسطورین‌ها با این کار موجبات یک ایمان نادرست را فراهم می‌کنند (Chadwick, 1981: 198).

از طرفی **اوتیکس** فکر می‌کرد چون مسیح یک شخص است، باید یک طبیعت هم داشته باشد. او مسیح را دارای یک طبیعت و یک شخص می‌دانست و معتقد بود پس از تجسد، طبیعت انسانی جذب طبیعت الهی شده است، یعنی قبل از اتحاد دو طبیعت وجود داشته است و بعد از آن تنها یک طبیعت وجود دارد که یکسره الهی گشته است و طبیعت انسانی از بین رفته است (Boethius, 1968: 101).

بوئیوس درباره اوتیکس نیز اشتباه او را ناشی از همان اشتباه مترادف قلمداد کردن «طبیعت» و «شخص» می‌داند. از نظر بوئیوس بر اساس این آموزه درست که مسیح یک شخص

است، این امر بر اوتیکس مشتبه شده که مسیح یک طبیعت دارد. او می‌گوید، اتحاد مد نظر اوتیکس یا باید در زمان لقاح و تولد و یا در رستاخیز اتفاق بیفتد. اگر اتحاد مد نظر اوتیکس در هنگام تولد محقق شده باشد، مسیح باید قبل از تولد جسم انسانی داشته و جسمش را از مریم نگرفته و مریم فرزندی را به دنیا آورده است که جسمش از او گرفته نشده است، بلکه این جسم از قبل به طور مجزا و جدای از جوهر الهی وجود داشته و وقتی از مادر باکره به دنیا آمده با خدا متحد شده است و دو طبیعت تبدیل به یک طبیعت واحد شده‌اند. اگر این اتحاد در زمان رستاخیز اتفاق بیفتد، دو حالت پیش روست یا مسیح جسمش را از مریم نگرفته با اینکه مریم او را حمل می‌کرده است، یا جسمش را از مریم گرفته است؛ در هر دو حالت او تا هنگام رستاخیز دو طبیعت داشته است و پس از آن، یک طبیعت واحد شده است (Boethius, 1968: 101, 103).

بوئیوس می‌گوید مسأله غامضی که اوتیکس باید به آن پاسخ دهد این است که اگر مسیح جسمش را از مریم نگرفته است، پس طبیعت الوهی کدام جسم انسانی را دربر گرفته است، زیرا اگر خدا جسم انسانی را بر گرفته است نمی‌توانست آنرا از کسی غیر از آن که او را به دنیا

1. Virgin Birth of Christ.



آورده است، گرفته باشد. حتی اگر معتقد باشیم که مسیح جسمش را از مریم نگرفته و مریم تنها او را حمل کرده و به دنیا آورده است، باز هم این جسم انسانی وارث گناه نخستین است؛ زیرا از آدم به بعد، همه نسل بشر با گناه نخستین به دنیا می‌آیند. حال اگر به این قائل باشیم که هیچ انسانی هرگز نمی‌تواند عاری از گناه نخستین متولد شود، این انسانیتی که اوتیکس برای مسیح فرض داشته است غیر واقعی خواهد بود، زیرا با انسانی مواجه هستیم متفاوت از همه انسان‌ها و فرزندان ابراهیم و داوود و سرانجام مریم، که وارث گناه نخستین هستند. اوتیکس معتقد است که جسم مسیح از انسان گرفته نشده است، بلکه به شیوه‌ای دیگر برای هدفی در آسمان مهیا شده و مسیح به آسمان عروج کرده است. در چنین صورتی تولد مسیح و مصائب او در روزهای پایانی عمرش از مفهوم نجات‌بخش تهی می‌شود و این مظهری از افعال عبث برای خداوند تلقی می‌شود که هیچ فایده‌ای مترتب بر آن نیست. بوئیوس معتقد است که در این رابطه اوتیکس تفسیر نادرستی از «کس به آسمان بر نشده است، مگر آن کسی که از آسمان فرود آمده است، یعنی پسر انسان» (یوحنا: ۱۳/۳) داشته است. بنابراین

از نظر بوئیوس درست همان‌طور که خطای اوتیکس از همان منبع نسطوریوس سرچشمه می‌گیرد، به همان نتیجه غلط نسطوریوس هم منجر می‌شود. او به لحاظ نقلی رأی اوتیکس را موجب آسیب‌رسانی به مفهوم نجات‌بخشی مسیح می‌داند (Boethius, 1968: 103-107). بوئیوس به لحاظ فلسفی، این‌گونه به اوتیکس پاسخ می‌دهد که لازمه اتحاد دو طبیعت انسانی و الوهی، تبدیل «تغییرناپذیر پایدار» به «تغییرپذیر ناپایدار» است که این به لحاظ منطقی محال است (Boethius, 1968: 107). در بخش بعدی، این اصل منطقی شرح داده خواهد شد.

۴-۱. وحدت جوهری تثلیث از نظر بوئیوس

در این بخش، پس از بیان و نقد آرای نسطوریوس و اوتیکس، به دنبال پاسخ بوئیوس به این سؤال هستیم که چگونه می‌توان وحدت الهی و انسانی در مسیح را تبیین کرد؟ بوئیوس همچون آگوستین، معتقد است این ملحدانه و نامعقول است که فکر کنیم الوهیتِ تغیرناپذیر می‌تواند به بشریت تبدیل شود. بوئیوس در اقامه استدلال خود متأثر از رساله ارسطو «به وجود آمدن و از بین

مرد که در جنس و نوع، مشترک هستند به دلیل عارض شدن صفات مخصوصی بر آنها با هم متفاوت هستند (Boethius, 1968: 7)، لازمهٔ معروض صفات واقع شدن، وابستگی و ارتباط بخش غیر مادی شیء با بخش مادی آن است؛ خداوند فاقد ماده است، او صورت محض است، پس معروض صفات قرار نمی‌گیرد، بنابراین هیچ چندگانگی و تکثری در خداوند راه ندارد، پس هیچ عددی برای او متصور نیست. خداوند واحد است و جوهر الهی یکی است و او همان ذات و جوهر الهی خویش است (Boethius, 1968: 11-13). در دید وی جایی که کثرت نیست اختلافی هم نیست و هر چه هست وحدت است، تلیث ایجاد کثرت نمی‌کند، بلکه فقط یک امر واحد سه بار شمرده می‌شود مانند اینکه سه بار پشت سر هم کلمهٔ خورشید را تکرار کنیم. از نظر بوئتیوس در تلیث سه بار کلمهٔ خدا تکرار می‌شود و اگر خدا سه بار بر پدر، پسر و روح القدس دلالت کند، این تعدد، ایجاد کثرت نمی‌کند (Boethius, 1968: 11-15).

او در رسالهٔ «علیه نسطوریوس و اوتیکس» می‌گوید: اتحادی حقیقی از دو طبیعت وجود دارد که بر اساس آن تنها یک مسیح وجود دارد و همان مسیح، یک انسان کامل و خدای کامل

رفتن^۱ (Chadwick, 1981: 199)، به این اصل منطقی استناد می‌کند که یک جوهر مادی نمی‌تواند به یک جوهر مجرد تغییر یابد و برعکس، یک جوهر مجرد نمی‌تواند به یک جوهر مادی تغییر یابد و تغییر تنها در چهارچوب ماهیت مشترک امکان‌پذیر است؛ یعنی دو چیز که ذاتاً دارای ماهیت مشترک هستند و در زیر نهادی^۲ (محلی) مشترک از ماده‌ای یکسان با هم اشتراک دارند، می‌توانند به هم مبدل شوند، برای مثال: متعلقات سنگ نمی‌توانند به برنز بدل شوند یا برعکس (Boethius, 1968: 107, 109). بوئتیوس همچنین معتقد است جواهر مجرد دارای هیچ زیر نهاد مادی ای نیستند، پس تغییری در آنها راه ندارد (Boethius, 1968: 11)؛ بنابراین خدا و نفس، غیر قابل تغییرند و نفس انسانی مسیح به الوهیت تغییر نیافته است، چون نفس و بدن، هیچ یک نمی‌توانند الوهی شوند، بنابراین بشر نمی‌تواند به خدا مبدل شود (Boethius, 1968: 113).

از نظر بوئتیوس، لازمهٔ تعدد و کثرت، غیریت^۳ و تفاوت^۴ است و لازمهٔ تفاوت‌ها، معروض صفات واقع شدن است. برای مثال: دو

3. Otherness.
4. Difference.

1. On Coming to be and Passing.
2. Substrate.



پرداختن به آثار فلاسفه یونان نوشت که به اذعان همه بوئیوس شناسان، وجوه نوافلاطونی آن و به کارگیری منطق ارسطویی در آن به مراتب بیشتر و پررنگ‌تر از تسکای فلسفه است. او در این رسائل با اعتقاد به نظامی با چهارچوب کاملاً مشخص که مبنای آن «اعتبار ایمان کاتولیک در مورد تثلیث» است، مانند یک دفاعیه‌نویس در جهت تثبیت عقلانی این نظام، دست به نظریه‌پردازی می‌زند و از منطق ارسطویی در جهت تبیین و تثبیت اصول الهیاتی خود بهره می‌برد. حال باید دید در تسکای فلسفه به دنبال چیست و چرا در این رساله، دیگر در پی تبیین و تثبیت تعالیم مسیحی نیست.

۲. جایگاه فلسفه و دین در نظر بوئیوس و

ارتباط آن با مسیح‌شناسی در تسکای فلسفه

ادبیات بوئیوس در تسکای فلسفه هم شامل عبارات صریح و روشن و هم شامل تضمن است (Gualtieri, 1971:142). هر چند در تسکای فلسفه از مسیح به صراحت نامی برده نشده، اما اشارات زیادی به خداوند نه صرفاً به یک خدای مسیحی شده است. به نظر می‌رسد بوئیوس سعی داشته تا در این اثر، مسأله اراده آزاد را حتی المقدور تا آنجا که به کاتولیک‌ها مربوط می‌شود،

است (Boethius, 1968: 115,117). انسان خداوار^۱ (مسیح) یک شخصیت واحد است (Chadwick, 1981: 200). بوئیوس برای تبیین اینکه مسیح دو طبیعت در شخص واحد است از دو عبارت «برگرفتن» و «دربر گرفتن» استفاده می‌کند. بنا بر نظر او، مسیح خدا است چون از جوهر پدر به وجود آمده و انسان است چون از مریم متولد شده است. پس این انسان، خداست، چون خدا او را «برگرفته» است و این خدا، انسان است چون انسانیت را «دربر گرفته» است. او که انسان است، خدایست که در آن خدا انسانیت را گرفته است و او که خداست، انسانیت که در آن الوهیت انسانیت را دربر گرفته است. اگرچه در همان شخص، الوهیتی که آن انسانیت را گرفته است با انسانیتی که آن الوهیت را گرفته است متفاوتند، اما خدا و انسان یکی هستند. اگر او را انسان بدانیم، بنا به طبیعت، انسان است و چون توسط خدا گرفته شده است، خدا است. اگر او را به عنوان خدا بشناسیم، بنا به طبیعت، خدا است و چون انسانیت را دربر گرفته است، انسان است (Boethius, 1968:119).

با توجه به آنچه گذشت، شایان توجه است بوئیوس رسائل کلامی را بعد از

1. God-Man (Homo Deus).

حل کند (Gualtieri, 1971:145).

در خصوص اینکه آیا خدای تسلائی فلسفه یک خدای مسیحی است یا نه، باید به این نکته توجه داشت که اگر بوئیوس را یک متکلم بدانیم یا حتی یک فیلسوف دینی، آیا یک متکلم یا یک فیلسوف دینی، بین خدا و خدای مسیحی اختلافی می‌بیند؟! برای بیان چرایی تسلائی بوئیوس با فلسفه در این اثر، نه تنها توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی‌ای که در آن قرار داشت، بلکه توجه به سیر فکری او نیز ضروری است. درست است که بوئیوس به لحاظ سیاسی از قدرت سقوط کرده و با از دست دادن مقام، ثروت، افتخار و به قول خود او از سعادت‌های دروغین و همچنین خیانت دوستان خود دچار رنج بود، اما آیا اگر حتی او در چنین شرایطی هم نبود، باز در پی تسلائی فلسفه نمی‌بود؟

به نظر می‌رسد همان‌طور که بوئیوس قبلاً سعی داشت تا مفاهیم الهیات مسیحی را در رسائل کلامی به روشی منطقی عرضه کند، این بار بر آن بوده است تا با ارائه دیالکتیکی بین بانوی فلسفه و خودش، شش قرن جلوتر از آکوئیناس آشتی و وفاق بین فلسفه یونانی و تفکر یهودی-مسیحی و در یک کلام بین فلسفه و کلام را پیش‌بینی کند (Gualtieri,

1971:145). ترجمه و نوشتن تفاسیر بر منطقی ارسطویی به اذعان خود بوئیوس، بخشی از یک پروژه بزرگ برای او بود؛ زیرا می‌خواست با آشنایی محکم با فلسفه، عقل را در مسیری مشخص قرار دهد. بنابراین او همه چیز را متناسب با کتب یونانی به زبان لاتین درآورد (Boschung, 2004: 237). با فرض درستی این حرف باید دید اینکه بوئیوس بر آن بود تا عقل را در مسیری مشخص قرار دهد، این مسیر کدام مسیر است؟ آیا او می‌خواست عقل را در مسیر فلسفه قرار دهد؟ اگر این طور باشد، این کار او تحصیل حاصل است؛ زیرا چه با بوئیوس و چه بی او، عقل در مسیر فلسفه هست! به نظر می‌رسد آن مسیری که بوئیوس به دنبال آن بود تا عقل را در آن به جریان بیندازد، تعالیم مسیحی است؛ آن‌جایی که هنوز عقل آن‌طور که باید به‌طور نظام‌مند در آن ورود نداشته است.

اگر این گفتهٔ الکساندر گیل^۱ را مبنا قرار دهیم که: همهٔ آموزه‌های فلاسفه باستان از ارسطو تا بوئیوس مؤید این مطلب است که اصول مسیحی نه تنها با ایمان، بلکه با استدلال درست پایدار می‌شوند (Wyman, 2000: 67)، شاید بتوانیم راز امتناع تعمّدی بوئیوس در تسلائی فلسفه از اشارهٔ مستقیم به مسیحیت را متوجه شویم. ارتباط تسلائی فلسفه با رسائل کلامی بوئیوس

1. Alexander Gill (1565-1635).



ارتباطی وثیق و محکم است. امروزه اغلب اندیشمندان اتفاق نظر دارند که بوئیوس به کمک منطق دقیق نوافلاطونی، مشکلات منطقی و زبان‌شناسی در شیوه کلیسا در باب تثلیث و شخص مسیح را در سه رساله اول کلامی و رساله پنجم کلامی برطرف کرده بود، از آن در *تسلای فلسفه* نیز بهره برد. هرچند *رسائل کلامی* شامل وجوه نوافلاطونی بیشتری است (Chadwick, 1980:551). از طرفی باید به این مسأله نیز توجه داشت که این اولین بار و تنها با نگارش *تسلای فلسفه* نبود که بوئیوس از پرداختن مستقیم به مسیحیت و تعالیم آن امتناع می‌کرد، بلکه در بین *رسائل کلامی* اش، رساله سوم نیز فاقد هرگونه اشاره‌ای به مسیحیت است (Chadwick, 1981:174).

از نظر بسیاری، فلسفه را نباید در ارتباط با ایمان و الهیات، بلکه باید با اصول مرتبط با خود آن، تعریف کرد؛ البته این به هیچ وجه استفاده از فلسفه توسط کلام را محدود نمی‌کند، بلکه تنها به تعریف فلسفه با یک ویژگی طبیعی فوق‌العاده منحصر به فرد منجر می‌شود. اگر بپذیریم عقل و دین هر یک با جستجوی مشترکشان برای یک مقصود واحد، برای یک کلیت تعریف می‌شوند (Roche, 1964: 245-247)، به نظر می‌رسد آنچه بوئیوس را از همه هم‌عصران مسیحی خود در دوران قدیم متمایز می‌سازد، اشراف او به رابطه فلسفه و دین به طور عام و رابطه

عقل و ایمان به‌طور خاص است.

همان‌طور که گفتیم، بوئیوس هم با منطق ارسطویی و فلسفه‌های یونانی به‌خوبی آشناست و هم به اصول و تعالیم مسیحی مسلط است. او به دلیل آشنایی و تسلط به دین و فلسفه، دریافت که فلسفه و دین هر یک به دنبال نیل به حقیقتی واحد هستند، یا حداقل می‌توانیم بگوییم که بوئیوس به‌عنوان یک مسیحی دوست داشت چنین برداشتی داشته باشد، که هم تفکر فلسفی و هم ایمان دینی به دنبال آن هستند تا با ابزار خاص خود به یک حقیقت واحد دست یابند. اگر این‌طور به مسئله نگاه کنیم، بنابراین از نظر بوئیوس دامنه فلسفه از دین محدودتر می‌شود؛ زیرا دین هم از وحی و هم از عقل بهره می‌برد، اما فلسفه تنها از عقل بهره می‌برد.

برای تبیین مطالب فوق، لازم است توجه داشته باشیم که بوئیوس *تسلای فلسفه* را به‌منظور کمک به خود در تحمل رنج و اندوه شخصی نوشته است، بلکه او به دنبال این بوده است تا سقوط خود را به‌عنوان یک انسان خوب بر اساس خیرات موقتی و غیر واقعی این جهان نشان دهد، سخنی که بعضی از بوئیوس‌شناسان بیان داشته‌اند. به عبارتی دیگر، اگر *تسلای فلسفه* رانه نتیجه سقوط بوئیوس، بلکه محصول زندگی او در نظر بگیریم، این کتاب به هیچ‌وجه در تخالف

۱-۲. مسیح‌شناسی در تسلائی فلسفه

بوئیوس در دفتر اول تسلائی فلسفه، در پی سقوط سیاسی و از دست دادن ملزومات آن و همچنین خیانت یاران، دچار غم و اندوه شده است. بانوی فلسفه که نماد عقل‌گرایی است به بوئیوس متذکر می‌شود که او به‌عنوان یک فرد پرورش‌یافته در مطالعات دانشگاهی و فلسفی نباید همچون یک فرد عادی با مسائل و ناراحتی‌های پیش‌آمده برخورد کند. وی معتقد است بوئیوس برای شناخت حقیقت خود و مقصدش، باید تعریف درستی از چیستی خود داشته باشد و مبدأ را به یاد آورد. مبدأ همان خدای خالق است و بوئیوس مقرر به آن است. بانوی فلسفه همین اقرار را مایه هدایت او به حقیقت غایی برمی‌شمرد. در این دفتر، بوئیوس با شناخت وضعیّت جدید خود، در پی شناخت حقیقت خود و مقصد نهایی است (Boethius, 1968: 129-167).

او در دفتر دوم با ماهیت تغیرپذیر ثروت‌های مادی آشنا می‌شود؛ ثروت‌هایی که تحت تأثیر عوامل و اتفاقات بیرونی هستند (Boethius, 1968: 175-181). به نظر می‌رسد بانوی فلسفه در پی آن است تا بگوید این شرایط جدید، حاصل از سقوط سیاسی نیست که موجب تغیر

با آثار قبلی بوئیوس نخواهد بود (Reiss, 1981: 43-44). بوئیوس قبلاً با نوشتن نوشته‌های مقدّس، تلفیق و تطبیق منطقی و تعالیم مسیحی را تجربه کرده بود. او آن زمان به‌عنوان یک مسیحی آگاه از قوانین منطقی و فلسفه یونانی، بر خود واجب دید تا اصول مسیحیّت را تبیین عقلانی کند و در مقام یک دفاعیّه‌نویس مسلط به منطقی‌ارسطویی، کمال بهره را از آن در جهت تبیین و دفاع از مسیحیّت و ایمان دینی به کار بندد. البته این نوع نگاه بوئیوس به مسأله مفاهیم الهیات مسیحی و تلفیق آن‌ها با منطقی نیز از عقلانیّت و عقل‌گرایی بوئیوس نشأت می‌گیرد؛ زیرا یک اصل عقلی می‌گوید: انسان عالم باید علمش را به انسان جاهل عرضه کند و بوئیوس که بر اساس تعالیم مسیحی، نظام مشخصی را در ذهن خود داشت، وقتی احساس کرد که می‌تواند این نظام فکری مشخص را با منطقی ارسطویی تبیین عقلانی کند، از این کار فروگذار نکرد. شاید بتوان گفت او که یک‌بار در رسائل کلامی، شکلی منطقی از دین را برای مسیحیان ارائه داد، این بار بر آن بود تا از منطقی و فلسفه برای تسلائی همگان بهره ببرد و دامنه وسیع‌تری از مخاطبان و نه فقط مخاطبان مسیحی را هدف قرار دهد. شاید اگر بوئیوس پس از تسلائی فلسفه، مجال حیات می‌یافت در اثری دیگر به این می‌پرداخت که تسلائی فلسفه و نوشته‌های مقدّس، هر دو رو به سوی یک حقیقت دارند.



ثروت و رفاه می‌شود بلکه تغییر و ناپایداری، ذاتی آن‌ها هستند که در سایه شرایطی جدید بروز می‌کنند.

در دفتر سوم، بوئیوس به کمک بانوی فلسفه، خیر حقیقی را از سعادت‌های دروغین تشخیص می‌دهد. خیر حقیقی بالاترین خیر است که همه خیرات را در بر دارد و همه موجودات در پی رسیدن به آن هستند. انسان هم به‌طور طبیعی میل به این سعادت دارد، اما توجه به خیرهای دروغین مانند ثروت، لذت، افتخار و ... او را از آن دور می‌کند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۳۴-۱۳۹). بوئیوس در این دفتر، خدا و خیر را یکی می‌داند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۵۹-۱۶۰).

در دفتر چهارم، بوئیوس در پی پاسخ به این سؤال است که آیا خداوند به‌عنوان خیر اعلی به عدالت رفتار می‌کند یا خیر؟ گلابیه بوئیوس این است که در جهان، فضیلت بی‌پاداش است و رذیلت بدون مکافات. بانوی فلسفه این‌گونه جواب می‌دهد که چون همه انسان‌ها طبیعتاً طالب خیرند و بدکاران با پرداختن به امیال دیگر خود از این مقصود دور می‌شوند، پس در واقع با ترک طبیعت خود از انسان بودن ساقط می‌شوند و شری که آنان می‌جویند در نهایت قدرتی را برایشان به همراه

ندارد (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۹۰). بوئیوس در دفتر پنجم، به دنبال جمع بین علم الهی و اختیار انسان است. وی به کمک پنج مؤلفه منطقی و فلسفی یعنی: ۱. راه‌های کسب معرفت، ۲. متعلق علم قرار گرفتن مدرک نه به واسطه ذات خود بلکه به واسطه ذات مدرک، ۳. تمایز ضرورت محض با ضرورت مشروط، ۴. تمایز سرمدیت با ابدیت، ۵. اثبات سرمدیت برای علم خداوند، ثابت می‌کند که همه وقایع آینده از منظر الهی ضروری‌اند، اما برخی فی‌نفسه ضرورت دارند و برخی به اختیار لختخاب می‌شوند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۱-۲۴۷). به نظر می‌رسد این رساله با وجود اینکه کتابی فلسفی تلقی می‌شود، گویا بیشتر به عقل عملی نظر دارد تا عقل نظری. نویسنده در این رساله به دنبال رسیدن به تعالی از سعادت‌های راستین و دروغین سخن می‌گوید. بنابراین مسیح‌شناسی رسائل کلامی و تسلائی فلسفه در عین تفاوت، ضدیت و تعارضی با هم ندارند.

با اینکه در تسلائی فلسفه، به‌طور مستقیم به مسیحیت اشاره نمی‌شود، اما عباراتی در این اثر به تضمین به تعالیم مسیحی و کتاب مقدس اشاره می‌کنند. در فصل چهارم از دفتر دوم این رساله می‌خوانیم: «دانا مردی که بر سر آن است تا خانه‌ای پایا بر استوار زمینی بنا سازد که فرو نریزد...» (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۱۵) که با موعظه بالای کوه در انجیل متی (۵: ۱-۲۹: ۷) در توافق است

که در آن مردی دانا که خانه‌اش را بر صخره بنا می‌کند، با احمقی که بر شن‌ها خانه می‌سازد، مقایسه می‌شود. همچنین این آیات ابتدایی شعر فصل دهم از دفتر سوم: «ای اسیران افتاده در غل و زنجیر هوس، در بند شهوتی که مدهوشید در چنبره‌اش، بدینجا سفر کنید تا بار مشقت بر زمین نهید» (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۶۵)، می‌تواند گواه این باشد که بوئیوس کلام مسیح در لنجیل متی (۱۱: ۲۸) را مد نظر داشته که می‌گوید: «ای همه زحمت‌کشان عالم به سوی من آید تا شما را آرامش عطا کنم». عبارت «خداوند است که همه چیز را به قدرت حاکم است و به زیبایی نظم می‌بخشد» در فصل دوازدهم از دفتر سوم، مشخص‌ترین الهام او از کتاب مقدس در تسلی فلسفه است که به کتاب حکمت (۸: ۱) اشاره دارد. همچنین در همین فصل از دفتر سوم، بوئیوس به بانوی فلسفه که در این رساله نماد تعقل فلسفی است، می‌گوید: «تو این استدلال‌ها را بدون استناد به مرجع بیرونی پیش بردی، در عوض تو از شواهدی درونی بهره جستی که در تناسب با شیوه ماست» (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۷۵) - (۱۷۶)، شاید بتوان گفت، در اینجا مراد بوئیوس از مرجع بیرونی «وحی» بوده است (بوئیوس، توضیحات میثمی، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

این روند را در دفاتر بعدی این رساله نیز شاهد هستیم؛ در فصل ششم از دفتر چهارم با عباراتی همچون ارواح الهی، قدرت ملائکه و

شیاطین و ... مواجه می‌شویم (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۲۱۴-۲۰۴) که از طریق استعمال این عبارات، برخی معتقدند عنصری مسیحی وارد نظام فلسفی او در این رساله می‌شود. همچنین در فصل سوم از دفتر پنجم می‌خوانیم: «اگر به راستی به بهای خضوعی شایسته بتوانیم مستحق رحمت گران‌بهای الهی گردیم، این یگانه طریقی است که انسان‌ها می‌توانند با خدا به گفتگو بنشینند و به مدد تضرع حتی قبل از تحصیل آنچه طلب می‌کنند با آن نور دست نیافتنی وصلت یابند» (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۲۳۰)؛ در اینجا با تأکید بر مفاهیم مسیحی همچون خضوعی شایسته و رحمت گران‌بهای پروردگار، بر استفاده بوئیوس از منابع مسیحی صحه گذاشته می‌شود. همچنین نور دست‌نیافتنی به عبارتی از پولس مقدس در تیموتائوس اول (۶: ۱۶) شباهت دارد که این خود، رأی ناظر به تأثیر مسیحیت در این رساله را تقویت می‌کند. با توجه به اقوالی که گذشت، می‌توان گفت، این طور نیست که تسلی فلسفه عاری از هر نوع اشاره به تعالیم مسیحی و کتاب مقدس است.

بوئیوس که در رسائل کلامی، گزاره‌های دینی را معیار با عقلانیت ندیده بود، این بار در تسلی فلسفه به دنبال بنای نظامی یکسره عقلانی بود که بر اساس آن بتوان به همان حقیقت غایی رسید. بنابراین او در این رساله به عمد، از آوردن آشکار مباحث مسیحی خودداری کرد؛ هرچند



چنان‌که اشاره شد، عبارات و مفاهیمی در این رساله وجود دارند که به صورت تلویحی یا به‌طور مستقیم می‌توان آن‌ها را به بعضی تعالیم مسیحی نسبت داد. حتی با در نظر گرفتن اینکه بوئیوس در *تسلای فلسفه*، مستقیماً مسیحیان را مخاطب قرار ن داده است و فرض اینکه در این رساله هیچ چیز آشکارا مسیحی نیست، اما حتی این امتناع تعمدی و هوشمندانه او از تعالیم و نمادهای مسیحی نیز نمی‌تواند دال بر این باشد که *تسلای فلسفه* نافی ایمان مسیحی بوئیوس است و خدایی که بوئیوس در این رساله به ما می‌شناساند، غیر از خدای *رسائل کلامی* است. *تسلای فلسفه* یک سیر است، پس نمی‌توان فقط یک وجه از آن را به تنهایی در نظر گرفت. اگر این سیر را از ابتدا تا انتها دنبال کنیم، می‌بینیم که غیاب تعالیم و اصول مسیحی در این رساله نه تنها مخالف با *رسائل کلامی* او نیست بلکه در امتداد و تکمیل آن است. شاید توجه به اینکه بوئیوس در *رسائل کلامی* و *تسلای فلسفه* عقل را به کدام معنا به کار بسته است، به اینکه *تسلای فلسفه* چگونه می‌تواند تکمله‌ای برای *رسائل کلامی* محسوب شود، کمک کند.

۳. عقل در رسائل کلامی و تسلای فلسفه

بنا به نظر برخی بوئیوس‌شناسان، بوئیوس در *رسائل کلامی*، عقل را به معنای مشایی آن به کار گرفته است و اتفاقاً بسیاری از متکلمان، این عقل را جدای از دین می‌دانستند (ایلخانی،

۱۳۸۱: ۱۰)؛ اما در *تسلای فلسفه*، او عقل را به معنی اشراقی آن به کار بسته است. وی در *تسلای فلسفه*، فاهمه را برتر از سه قوه حس، خیال و عقل برمی‌شمرد. از نظر او، فاهمه صورت اعلی را نظاره می‌کند و هر چه را که تحت خود قرار دارد، تمیز می‌دهد و همان‌طور که خود صورت اعلی را ادراک می‌کند که برای هیچ یک از قوای دیگر ممکن نیست، همچون عاقله، کلی را درک می‌کند، همچون مخیله صورت را می‌بیند و همچون حواس، ماده را ادراک می‌کند؛ اما در هیچ یک از این‌ها از عقل، خیال و حس کمک نمی‌گیرد، بلکه با یک نگاه ذهنی همان‌طور که به درک صورت اعلی می‌رسد، این‌ها را هم درک می‌کند. فاهمه با گذر از حجاب جهان در صورت اعلای بسیط، تأمل می‌کند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۳۵). عقل به معنایی که بوئیوس در *تسلای فلسفه* اراده کرده است، ما را بدین آموزه متوجه می‌سازد که حقیقت از عالم بالا دریافت می‌شود و فلسفه از آسمان می‌آید؛ این همان عقلی است که نجات می‌دهد؛ اما عقل مشایی نجات‌بخش نیست و تنها به فهم ایمان کمک می‌کند و این خود ایمان است که نجات می‌بخشد (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۱۰).

نتیجه‌گیری

این مقاله به روش تحلیلی-توصیفی در صدد تبیین رابطه فلسفه و دین در مسیح‌شناسی بوئیوس

بوده است. بدین منظور در *رسائل کلامی* به عنوان نماینده دیدگاه‌های کلامی بوئیوس، مؤلفه‌هایی همچون تبیین عقلانی تثلیث به کمک مقوله «رابطه»، تعریف دقیق «شخص» و «طبیعت» در مسأله «تثلیث»، نشان دادن ضعف عقلی و نقلی آرای اوتیکس و نستوریوس و همین‌طور تأکید بر تمایز بین «طبیعت» و «شخص» در مسأله کلامی‌ای که بوئیوس در پی پاسخ به آن بود، تعیین و تبیین شدند. در *تسلای فلسفه* به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس، این مسأله که آیا این رساله چنان که بعضی ادعا کرده‌اند فاقد هرگونه نشان و تعلیم مسیحی است و اینکه آیا بوئیوس در این رساله به صراحت تعالیم مسیحی را زیر سؤال می‌برد یا اینکه تنها آشکارا به مسیحیت اشاره نمی‌کند، بررسی شده‌اند. در نهایت این نتایج حاصل شدند که چند و چون جایگاه عقل و ارتباط آن با ایمان در نظر بوئیوس، دارای اهمیت بالایی است. چنان که خود او در *رسائل کلامی* به صراحت بیان می‌کند، اگر می‌توانید ایمان و عقل را آشتی دهید. بوئیوس در *رسائل کلامی* به شیوه‌مثنائی نوافلاطونی به گزاره‌های مطلوب مسیحی‌اش می‌پردازد و در پی تبیین عقلانی ایمان کاتولیک است.

او در مسیح‌شناسی در *رسائل کلامی* در پی جمع ساحت الوهی و انسانی مسیح و همین‌طور اثبات اینکه تثلیث، سه‌خدایی نیست و توحید است، با اشاره به اینکه حمل جوهر،

کمیت و کیفیت برای خداوند حمل جوهری هستند، اعلام می‌دارد که مقوله جوهر یعنی کم و کیف مشترک در سه شخص الهی، وحدت تثلیث را ایجاد می‌کند. وی تمایز بین پدر، پسر و روح‌القدس را از نوع مقوله رابطه می‌داند و معتقد است چون مقوله رابطه هیچ ارتباطی با ذات موضوع ندارد و فقط نسبت بین دو چیز را بیان می‌کند، بنابراین عامل سه‌تایی بودن همین رابطه است که البته این رابطه مایه تغییر در جوهر و ذات نیست. او همچنین بدعت‌های اوتیکس و نستوریوس را ناشی از خلط بین دو مفهوم «طبیعت» و «شخص» در بحث «تثلیث» می‌داند و با نشان دادن تمایز بین «طبیعت» و «شخص» به این بدعت‌ها پاسخ می‌دهد. از نظر او اتحادی حقیقی از دو طبیعت وجود دارد که بر اساس آن تنها یک مسیح وجود دارد و همان مسیح یک انسان کامل و خدای کامل است. انسان خداوار (مسیح) یک شخصیت واحد است.

بوئیوس در *رسائل کلامی*، ایمان مسیحی را با تبیین عقلانی در توافق با عقل می‌دید؛ لکن در *تسلای فلسفه*، نیازی به اشاره مستقیم به تعالیم مسیحی نمی‌دید. وی به دنبال نجات‌بخشی عقل است و این هیچ تعارضی با ایمان مسیحی او ندارد، زیرا از نظر او این عقل نیز از آسمان خواهد بود. بنابراین او در *تسلای فلسفه*، عقل را به معنای اشرافی آن به کار بسته است.

با توجه به مطالب فوق، *تسلای فلسفه* نه تنها

در مغایرت با رسائل کلامی و ایمان مسیحی
 یوئیسوس نیست، بلکه بدین صورت که او ابتدا با
 رسائل کلامی، ایمان را می‌فهمد و بعد به واسطه
 تسکای فلسفه به نجات‌بخشی ایمان می‌رسد،
 می‌تواند تکمله رسائل کلامی و ایمان مسیحی او
 محسوب شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله با راهنمایی خانم دکتر مریم سالم و مشاوره خانم دکتر میترا پورسینا
 مستخرج از پایان نامه با عنوان «رابطه فلسفه و دین در اندیشه یوئیسوس» است.

- Consolatione*. Loeb Classical Librar. Reprinted 1968. Translation by H.F. Stewart and E.K Rand. Cambridge Massachusetts Harvard University Press.
- Boschung, Peter. (2004). "Boethius and the Early Medieval "Quastio"". *Recherches De Théologie ET Philosophie Médiévales*, Vol. 71, No. 2, pp. 233-259. <https://www.jstor.org/stable/26170131>.
- Bradshaw, David. 2009. "The *Opuscula sacra*: Boethius and theology". In *The Cambridge Companion to Boethius*. By John Marenbon. New York: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry. (1980) "The Auchenticity of Boethius' FouRth Tractate "De Fide Catholica". *The Journal of Theological Studies*, Vol. 31, No. 2, pp. 551-556. <https://www.jstor.org/stable/23961818>.
- Chadwick, Henry. (1981). *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. First published. New York: Oxford University press.
- Gualtieri, Angelo. (1971). "Lady Philosophy in Boethius and Dante". *Comparative Literature*, Vol. 23, No. 2, pp. 141-150. <https://www.jstor.org/stable/1769266>.
- Marshall, Mary Hatch. (1950). "Boethius' Definition of Persona and Mediaeval Understanding of the Roman Theater". *Speculum*, Vol. 25, No. 4, pp. 471-482. <https://www.jstor.org/stable/284937>
- منابع**
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۰). *متافیزیک بوئیوس*. تهران: الهام. چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۱). «بوئیوس آغازگر سنت فلسفی غرب». کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ۶۴: ۱۵-۶.
- بوئیوس، آنلیسیوس مانیلیوس سورنیوس. (۱۳۸۵). *تسکای فلسفه*. ترجمه سایه میثمی. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
- خالدی، علی. «خدا و منطق در آراء بوئیوس». مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ۱۴ فروردین ۱۳۹۵، <http://cgie.org.ir/fa/news/11613>
- سیار، پیروز. (۱۳۸۷). *عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*. تهران: نشر نی. چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۹۳). *عهد قدیم بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*. تهران: هرمس.
- لین، تونی. (۱۳۹۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: فروزان. چاپ چهارم.
- Acerbi, Ariberto. (2012). "Aquinas's Commentary on Boethius's "De Trinitate"". *The Review of Metaphysics*, Vol. 66, No. 2, pp. 317-338. <https://www.jstor.org/stable/23597875>.
- Bark, William. (1946). Boethius' Fourth Tractate, the So-Called "De Fide Catholica". *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1946), pp. 55-69. <https://www.jstor.org/stable/1508000>.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Boethius, Tractates, De*



8?seq=1&cid=pdf-reference#
 references_tab_contents

- Mcinerny, Ralph. (1974). "Bethius and Saint Thomas Aquinas". *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, Vol. 66, No. 2/4, pp. 219-245. <https://www.jstor.org/stable/43069869>.
- Milton V. Anastos. (1962). "Nestorius Was Orthodox". *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 16 (1962), pp. 117-140. <https://www.jstor.org/stable/1291160>.
- Reiss, Edmund. (1981). "The Fall of Boethius and the Fiction of the "Consolatio Philosophiae"", *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 1, pp. 37-47. https://www.jstor.org/stable/3297357?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- Roche, Josef L. (1964). "Faith and Reason in a Spiritual Philosophy". *Philippine Studies*, Vol. 12, No. 2, pp. 244-259. <https://www.jstor.org/stable/42719916>.
- Wyman, Barbara Hart. (2000). "Boethian Influence and Imagery in the Poetry of George Herbert", *Studies in Philology*, Vol. 97, No. 1, pp. 61-95. <https://www.jstor.org/stable/4174660>.

The Expression of the Divine in Plant Sculpture (according to Hegel's Lectures on Fine Art and his Phenomenology of Spirit)

Mahboubeh Akbari Naseri¹, Shamsolmolook Mostafavi², Shahla Eslami³

Submitted:

2020/7/13

Accepted:

2020/9/20

Keywords:

Divine Order,
Natural
Religion,
Sculpture,
Plant Religion,
Hegel.

Abstract: In the “phenomenology of the spirit”, there is evidence of absolute Identify as divine order. For Hegel, the divine order has a rational essence; therefore, the infinite divine order must be present in a finite being in order for the spirit to realize itself in the world. This movement of the spirit appears in “natural religion” and in parallel in symbolic art. “Plant Sculptures” are the first embodied form of the divine order. This primitive form is first shown as simple “columns” on which the least “work” has been done. These columns are mainly architectural components. Independent plant Sculptures are rarely found, because at this step the spirit is not free and its knowledge of itself is limited to the knowledge of plants. There are innocent in “plants religion” who lost with the onset of animal life and the resulting struggle and dynamism. With the end of natural religion and symbolic art, plant sculpture continue to repeal “Aufhebung” form in religions and the art of later periods. Plant religion is the beginning of the expression of the divine commandment embodied in religions.

DOI: 10.30470/phm.2020.124970.1783

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. *PhD. student of comparative philosophy of art, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. mahboubeh.akbari@srbiau.ac.ir.*

2. *Associate Professor, Department of Philosophy, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), sha_mostafavi@yahoo.com.*

3. *Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. sh-eslami@srbiau.ac.ir.*

Introduction: The fundamental problem in Hegel's philosophical system is the "appearance of spirit" and studying its becoming process throughout history. From Hegel's point of view, this historical and transcendental attitude toward spirit in *Phenomenology of Spirit* overlaps with the growth and exaltation of religion. Religion and God are related to the divine order in *Phenomenology of Spirit*. In *phenomenology*, three basic homes are defined for the appearance of spirit through religions. The first home is natural religion, the second home is the Greek beauty religion, and the third is revealed religion. In the *Phenomenology of Spirit*, we can find the evidence of absolute spirit identify as divine order; but in some texts, it is not believed that Hegel considered them the same. For Hegel one of the effective ways of expressing the divine order is religion; and the other two ways, that is, art and philosophy, each have an important and unequal share.

In beginning with "natural religion", Hegel seeks to examine religion in its simplest and most "direct" form, where there is no gap between man and nature. Therefore, where nature itself is divinized, first in the form of light and then in the form of plants and animals, it causes the appearance of the divine order (Stern, 2002). The spirit, as long as it is in itself, is like nothingness, and when it is externalized, it is constructed in its movement, evolved, and eventually comes to abstraction. From this point of view, natural religion and in parallel, pre-art is justified. The religion of plants and flowers is at the beginning of the process of the spirit. The first plant sculptures are the beginning of the embodied form of the divine order. The spirit is striving for self-consciousness, it must recognize itself through itself. This established essence must eventually be manifested in various human forms. The beginning of the appearance of spirit as embodied is in second step of

natural religion in India and Egypt through plant and animal sculptures. Plant sculpture is the beginning of the manifestation of the incarnate divine order, then we see it more evolved in animal sculptures. After that, spirit finds itself in animal-human sculptures and with the self-consciousness of spirit in Greek human sculptures, man feels at home. But Hegel sees the most perfect aspect in human-God (Christ) form, to which sculpture is no longer the answer.

One of the fundamental problems in Hegel's philosophy is the matter of God. The God of Hegel's philosophy is not the same as God in Christianity, it is a "logical idea" understood by "absolute spirit" and expresses a logical necessity. The "word" (logos) with which Hegel equates God with it, is not the word John's Gospel, it's the Hegelian Reason (Ardabili, 1397 SH).

Findings: In *the Phenomenology of Spirit*, Hegel makes brief references to the art of sculpture about the expression of the divine,

but in *Lectures on Fine Art* he deals with it in details (Hegel, 1975). In *Lectures*, he focuses on classical Greek sculptures, but does not mention plant sculpture, which is the beginning of sculpture and the movement of spirit in religion and art; however Hegel's brief references in *Phenomenology* informs us. Some religions, such as Zoroastrianism and Judaism, did not want to embody form of the divine order because of their particular views, but the Indian, Egyptian, Greek, Christian religions used art of sculpture to express the divine.

In the chapter on natural religion of *Phenomenology of Spirit*, Hegel devotes a very short section to the religion of "plants and animals". In his *Lectures*, he does not mention directly the plant sculpture. These sculptures are extremely simple, primitive and abstract belonging mainly to the prehistoric art. Where Hegel has an eye on plant sculptures he considers them as a subsidiary object. For example, when he talks about the materials for making sculptures, he says:

“Among various kinds of material in which sculptors fabricated image of gods, one of the oldest was wood” (Hegel, 1975). It seems that the beginning of the appearance of divine commandment embodied is the plant columns that has persisted in various religions in a sublated form. In the natural religion, which is related to symbolic art, religious architecture, that is, the construction of ziggurats, temples and tombs, are of special importance. Stagnation with frozen movement of the sculpture in space, depending on the freedom of the spirit, begins with natural religion and plant sculpture. And it is perfected in Greek art religion, and finally this movement is no longer sustained by sculpture, and it is pursued by the human body in the theater. Thus, from Hegel’s point of view, the serious end of art of sculpture is in Greek religion and their ideal art. However, countless sculptures with religious themes continue to exist in the

Christian religion all over the world.

Discussion and Conclusion:

The results of this study showed that in *Phenomenology of Spirit* and *Lectures on Fine Art*, the first step of embodiment of spirit in plant religion, that is, plant sculptures has been neglected. Among the arts, sculpture, even its perfected form, has its own limitations. Where the “saying” of the Logos takes the place of visual expression, sculpting is no longer the worker. Plant sculpture rarely has been possible independently, which indicates the lack of independence of the spirit in natural religion. Due to the plant columns that have roots in the soil like trees, at this step of natural religion, the freedom of the spirit is very limited. Although plant sculpture does not have a significant role in the expression of the divine order, it continues to the end of Hegel’s declaration of the necessity of art, and after that in modern period. The pillar of the Christ crucified sculptures are the plant sculptures that are present from the beginning of the

process of the embodiment of spirit. However, the expression of these sculptures is no longer an urgent need of spirit, because the spirit has found the superior expression (logos).

References:

- Ardabili, Mohammad Mehdi. (1397 SH). "Is the Absolute Spirit God?" *Critical Studies in Text & Programs of Human Sciences, Institute for Humanities and Cultural Studies*, 18 (7): 1-14.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge, First Printing.
- Bowie, Andrew. (2003). *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Second edition, Manchester: Manchester University press, Second Printing.
- Davari Ardakani, Reza. (1374 SH). *What is Philosophy?* Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, Second Printing.
- Derrida, Jacques. (1974). *The end of the Beginning of Writing*. Chapter 1. Of Grammatology, Trans, Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, First Printing.
- Eagleton, Terry. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Malden: Blackwell publishing, First Printing.
- Ebadian, Mahmoud. (1390 SH). *An Introduction to Hegel's Aesthetics*. Tehran: Farhangestan-e Honar Publications, Third Printing.
- Findlay, J. & Kojeve, A. (1393 SH). *The Phenomenology of Spirit*. Translated by: Eslahpazir, B. Tehran: Rouzamad Publications, First Printing.
- Graham, Gordon. (1977). *Philosophy of the Arts*. London & New York: Routledge, First Printing.
- Hegel, G.W. (1975). *Lectures on Fine Art*. Trans, T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, First Printing.
- Hegel, G.W. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Trans. T. Pinkard, Washington DC: Cambridge University press, First Printing.
- Hersey, George. (1998). *The Lost Meaning of Classical Architecture*. Cambridge, MA: MIT Press, First Printing.
- Hopkins, Robert. (2003). *Sculpture*, In: *The Oxford handbook of Aesthetics*. (Editor) Jerrold Levinson, Oxford University press, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2007). *Hegel on the Beauty of Sculpture*, In: *Hegel and the Arts*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Bloomsbury publishing plc, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2016). *Hegel's Aesthetics*. *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, Second Printing.
- Inwood, M. J. (1999). *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Great Britain, First Printing.
- Janson, H. W. (1379 SH). *History of art*. Translated by: P. Marzban. Tehran: Elmi Farhangi Publications, Third Printing.



- Kockelmans, Joseph J. (1985), *Heidegger on Art and Art works*, Boston: Martinus Nijhoff publishers, Second Printing.
- Kristeller, P.O. (1965). *The Modern System of the Arts*, In: Renaissance Thought and the Arts. New York: Harper & Row, Third Printing
- Lauer, Quentin. (1982). *Hegel's Concept of God*. Albany: State University of New York Press, First Printing
- Martin, F.D. (1966). *Sculpture and Enlivened Space*, Lexington: University Press of Kentucky, First Printing
- Michelet, C.L. (2006). *Michelet's Philosophy of Art*, In: The Philosophy of Art. Hegel and C.L. Michelet, Trans, w. Hastie, B.D. London: Edinburgh University Press, Seventh Printing
- Schopenhauer, Arthur. (1977). *The world as will and Idea*. Trans, R.B. Haldane and J. Kemp, New York: AMS Press, First Printing
- Scruton, R. (1979). *The Aesthetics of Architecture*. London: Methuen, First Printing
- Stern, Robert. (2002). *Hegel and Phenomenology of Spirit*. London & New York: Routledge, First Printing
- Touchard, F & Lauxerois, G. (1397 SH). *Le Divin grec selon Hegel, Walter F. Otto et Heidegger*. Translated by: Sh. Oliay. Tehran: Shavand Publications, First Printing.

بیان امر الهی در پیکر سازی گیاهی

(بر اساس پدیدارشناسی روح و درس گفتارهای زیباشناسی هگل)

محبوبه اکبری ناصری^۱، شمس الملوک مصطفوی^۲، شهلا اسلامی^۳

چکیده: در «پدیدارشناسی روح»، شواهدی دال بر این همانی مطلق و امر الهی وجود دارد. امر الهی در نزد هگل ذات عقلانی دارد؛ بنابراین امر الهی بی کرانه، می‌بایست در موجود کران‌مند حضور یابد تا روح، خود را در جهان محقق سازد. این پویا و عزیمت روح در «دین طبیعی» و به موازات آن در هنر نمادین پدیدار می‌شود. «پیکره‌های گیاهی» نخستین ریخت تن یافته امر الهی‌اند. این ریخت بدوی ابتدا به صورت ستون‌های ساده نشان داده می‌شود که کمترین «کار» بر روی آن‌ها انجام شده است. این ستون‌ها عمدتاً از ملحقیات معماری هستند. پیکره‌های گیاهی مستقل به ندرت یافت می‌شوند، زیرا در این مرحله روح آزاد نیست و شناخت او از خویشتن در حد شناخت گیاهان است. در «دین گیاهان» معصومیتی وجود دارد که با آغاز زیست جانوری و پیکار و پویا ناشی از آن، از دست می‌رود. با پایان دین طبیعی و هنر نمادین، پیکره‌های گیاهی به صورت «رفع شده» در ادیان و هنر ادوار بعدی تداوم می‌یابد. دین گیاهی، سرآغاز بیان امر الهی تن یافته در ادیان است.

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۴/۲۳

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۶/۳۰

واژگان کلیدی:

امر الهی، دین طبیعی، پیکر سازی، دین گیاهی، هگل.

DOI: 10.30470/phm.2020.124970.1783

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه هنر، گروه فلسفه دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

mahboubeh.akbari@srbiau.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

sha_mostafavi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران sh-eslami@srbiau.ac.ir

مقدمه

مسأله بنیادی در نظام فلسفی هگل^۱، «پدیداری روح» و مطالعه صیوروت آن در طول تاریخ است. این نگرش تاریخی و استعلایی به روح^۲ در پدیدارشناسی روح^۳ با رشد و تعالی دین از منظر هگل، هم‌پوشان هستند. دین و خدا، در پدیدارشناسی روح با امر الهی نسبتی دارند. بنابراین، پدیداری روح و صیوروت آن از طریق مطالعه ادیان در ادوار مختلف پیگیری می‌شود. در پدیدارشناسی سه منزل اساسی برای پدیدار شدن روح از طریق ادیان تعریف شده است. منزل نخست دین طبیعی، دوم دین زیبایی یونانی و سوم دین آشکار است. سرآغاز پدیداری روح به صورت مجسم و تن‌یافته در گام دوم دین طبیعی^۴، در هند و مصر و به وسیله پیکره‌های گیاهی و جانوری است.

بخش قابل توجهی از پدیداری روح در ادیان، از طریق هنر پیکرسازی روی می‌دهد. پیکره‌های گیاهی و جانوری زیادی در تاریخ هنر و فرهنگ ملت‌های

مختلف وجود دارد. پیکرسازی^۵، همگامی انکارناپذیری با ادیان بدوی و توتمی^۶ دارد، این همگامی حتی در فرهنگ درخشان یونانیان و سپس در مسیحیت تداوم می‌یابد. با ژرف‌نگری در ادیان گیاهی-جانوری، درمی‌یابیم که نخستین پیکره‌های افراشته شده و نه ساخته شده توسط انسان، ستون‌های گیاه‌پیکرند. انسان‌ها، تنه درختان بر زمین افتاده را که فراز آوردند، گویی نخستین پیکره‌های گیاهی را ساختند. هگل، در هیچ‌یک از آثارش اشاره صریحی به پیکرسازی گیاهی نمی‌کند، بنابراین تنها با غور و جهد می‌توان نشانی از این موضوع یافت. ممکن است پرسیده شود که این موضوع چه اهمیتی دارد؟ در تاریخ فرهنگ و هنر ملت‌ها، پیکره‌های گیاهی فراوانی چه به صورت مستقل، چه به صورت تزئینات معماری وجود داشته و دارد. علاوه بر آن، نخستین منزل برای پدیداری تن‌یافته امر الهی در پیکره‌های گیاهی به صورت ستون‌های افراشته است که کار ویژه‌ای بر روی آن‌ها انجام نشده است؛ بنابراین

۶. در ادیان ابتدایی، توت‌ها اشیاء یا اجسامی نمادین هستند که در اقوام بومی کاربردهای آیینی دارند.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
2. Geist
3. *The Phenomenology of Spirit*
4. Natural religion
5. Sculpture



نمی توان از آن چشم پوشید.

اکنون مهم است که حلقه ارتباطی پیکر سازی «گیاه پیکر» را با بیان و آشکارگی امر الهی در نظام فلسفی هگل بجوییم. سرآغاز نگرش های «وحدت وجودی» هگل در دین گیاهی و جانوری قابل مطالعه است. در این مرحله، از انسان سخن نمی گوئیم زیرا انسان هنوز دارای لوگوس^۱ نیست. انسان متوحش حتی وجه حیوانی خود را نیک نمی شناسد و پیکار او با دیگری به جد آغاز نشده است. آشنایی او با خودش، گویی در حد شناخت نباتی است. وحدت وجود حاضر در دین گیاهی، بیان متناسب با خودش را می طلبد. بر اساس انگاره کلی هگل که سرآغاز پدیداری روح را از شرق و بالیدن آن را در غرب می بیند، می توان سرآغاز پدیداری ستون های گیاه پیکر را در شرق دید و ادامه آن را تا پیکر سازی و معماری معاصر غرب دنبال کرد.

در پژوهش حاضر، تلاش می شود به این پرسش پاسخ داده شود که: از نظر هگل، پیکر سازی گیاه پیکر چه نسبتی با پدیداری امر الهی در دین گیاهی دارد؟

به نظر می آید غایت پدیداری امر الهی (روح) به صورت «تن یافته»، مسیحیت است؛ اما از بدویت تا مسیحیت، راه طولانی برای آشکارگی و بیان امر الهی است که بخشی از این فاصله با پیکره های ساخته شده پیموده می شود. پیکره سازی گیاه پیکر، سرچشمه آشکار شدن امر الهی مجسم است که سپس وجه تکامل یافته تر آن را در پیکره های جانوری می بینیم، بعد از آن روح خود را در پیکره های جانور-انسان می یابد و با خود آگاهی روح به خویشتن در پیکره های انسانی یونانیان، انسان احساس «در خانه بودن» می کند. کامل ترین وجه را هگل در ریخت انسان-خدا (مسیح) می بیند که دیگر پیکر سازی پاسخ گوی آن نیست، هر چند پیکره های بسیاری از مسیح مصلوب ساخته شده است.

نکته پایانی این است که هگل، آفرینش های بشری را در ادیان طبیعی، سزاوار عنوان هنر نمی داند و آفریننده را نیز نه هنرمند بلکه استاد کار^۳ می نامد، بنابراین اگر در این مقاله از هنر پیکر سازی یا هنرمند پیکر ساز سخن می گوئیم، از سر تساهل است.

۱. هنر پیکرسازی

در دایره‌المعارف بریتانیکا دربارهٔ پیکرسازی آمده است: «هنر بازنمایی چیزهای واقعی یا خیالی با مواد جامد در سه بُعد». برخی از متفکرین هنر، روی خوشی به این تعریف ندارند و نقش برجسته‌ها را نیز در شمار پیکرسازی می‌آورند. برخی پا را از این فراتر نهاده و پیکرسازی و نقاشی را یکی انگاشته‌اند. لسینگ^۱ از جمله کسانی است که میان طراحی، نقاشی و پیکرسازی تفاوت فاحشی نمی‌بیند و تمایز این دسته از هنرها را با ادبیات پیش می‌کشد (Hopkins, 2003: 2-3)، زیرا بازنمایی با تصویر اعم از پیکرسازی، نقاشی و طراحی را از بازنمایی در زبان متفاوت می‌بیند. واقعیت آن است که فیلسوفان، توجه ویژه‌ای به پیکرسازی نداشته‌اند. مارتین^۲ سه دلیل برای این امر می‌آورد: نخست: تردید دربارهٔ خودآینی و استقلال پیکرسازی، دوم: دامنهٔ گسترده و پیچیدگی پیکرسازی. سوم: تأثیر نظریه‌های ادراکی که مؤید ویژگی‌های بصری نقاشی است تا

خصوصیات بساوایی آن (Martin, 1966: 5-12).

افلاطون در رسالهٔ هیپاس بزرگ و رسالهٔ قوانین به پیکرسازی به صورت جنبی می‌پردازد. کانت^۳ در نقد قوهٔ حکم اشارات گذرایی به هنر پیکرسازی دارد. نخستین بار در قرن هیجدهم، زیباشناسان غربی، پیکرسازی را در زمرهٔ پنج هنر اصلی شناختند (Kristeller, 1965: 165-227). لسینگ، هگل و شوپنهاور^۴ نیز به اهمیت پیکرسازی، از وجوه مختلف پرداخته‌اند. شوپنهاور پیکرسازی یونانی را معیار بازنمایی ریخت بدن انسان می‌داند (Schopenhauer, 1977: III, 193-199). در میان متفکران قرن بیستم تعداد انگشت‌شماری به تأمل در هنر پیکرسازی پرداخته‌اند؛ دیویی^۵، گودمن^۶ و لانگر^۷ از سرشناس‌ترین این گروه هستند. در میان فیلسوفان، هگل به‌طور مؤثری به تبیین نسبت پیکرسازی با شکل‌گیری فرهنگ، دین، اجتماع، تاریخ، نظام‌های سیاسی و ... می‌پردازد. هرچند مسألهٔ اصلی برای او، صیوروت روح در تاریخ است اما

5. John Dewey
6. Nelson Goodman
7. Susanne Katherina Langer

1. Gotthold Ephraim Lessing
2. F. David Martin
3. Immanuel Kant
4. Arthur Schopenhauer



بسیاری از وجوه این هنر و نسبت آن با هنرهای دیگر در اندیشه او آشکار می‌شود. وی در پدیدارشناسی روح اشارات مختصری به هنر پیکر سازی در رابطه با بیان امر الهی دارد، اما در درس‌گفتارهای زیباشناسی^۱ به طور مفصل بدان می‌پردازد (Hegel, 1975: 721-788). در درس‌گفتارها تمرکز بر پیکر سازی کلاسیک یونانی است ولی در حاشیه آن به پیکر سازی مصری و مسیحی هم توجه شده است. او از پیکره‌های جانورپیکر هم سخن می‌گوید، اما از پیکر سازی گیاه‌پیکر که سرآغاز پیکر سازی و پوشش روح در دین و هنر است، سخنی به میان نمی‌آورد، با این حال اشارات موجز او در پدیدارشناسی ما را به این سرآغاز رهنمون می‌کند. هگل، تعریفی از پیکر سازی به دست داد که جهت خاص دارد. «پیکر سازی معجزه روح است که به خود تصویری از خویشتن در چیز صرفاً مادی می‌دهد. بنابراین روح این چیز بیرونی که برای خود در آن حضور دارد و صورت مناسب حیات درونی ویژه‌اش را در آن تشخیص می‌دهد، به وجود می‌آورد» (Hegel, 1975: 710).

مسئله اساسی برای هگل، آشکارگی روح از طریق منازل و به شیوه‌های مختلف است. در پیکر سازی، بخشی از مقصود فیلسوف برآورده می‌شود. «پیکر سازی برای نشان دادن روح، دارای درست‌ترین شیوه با طبیعت است» (Hegel, 1975: 703-702). هگل در مورد استقلال پیکر سازی، دوگانه عمل کرده است. او از طرفی پیکر سازی را در نظام خود از هنرهای زیبای اصلی به شمار می‌آورد ولی از سوی دیگر، این هنر را در سلسله مراتب، پس از هنر معماری و وابسته آن می‌داند. او در پدیدارشناسی روح، هنرها را در ادیان مختلف، نه از منظر زیباشناسی بلکه محملی برای پدیداری امر الهی می‌داند. هگل از سپیده دم تاریخ که پیراسته از اسطوره نیست، سیر تطور ادیان را از طریق صنعت آنان بررسی می‌کند. برخی از ادیان مانند دین زرتشتی و یهودیت به خاطر نگرش ویژه به امر الهی، نتوانستند و نخواستند امر الهی را در ریخت پیکره مجسم کنند، اما ادیان هندی، مصریان، یونانیان و مسیحیان از هنر پیکر سازی برای بیان امر الهی بهره بردند. پیکر سازی باید امر الهی را در فضای جاودانگی، والایی، بی‌زمانی، سکون، بدون

تشخص سوژکتیو و سازگاری اعمال و موقعیت‌ها نشان دهد. بنابراین امور عارضی، اتفاقی و گذرا را نباید انتخاب کند، زیرا روح در عینیت خود در این جهان متغیر و ناپایدار جزئیات که با ذهنیتی آشکار می‌شود و چونان فردیت به خاطر می‌آید، وارد نمی‌شود (Hegel, 1975: 712).

امر الهی، برای آن که تجلی یابد، احتیاج دارد که از طریق عینیت، خود را از وجه ذهنی بودن متمایز کند. ذات غیر آلی روح، برای پدیدار شدن، ناگزیر است که با ماده آمیخته شود. درک آمیزش روح در فلسفه هگل مستلزم فهم عزیمت روح و مراتب تشکیکی آن در ادیان است. بخش قابل توجهی از این پویای روح در ادیان از طریق هنر پیکرسازی بیان می‌شود. استقلال کم و بیش پیکرسازی از معماری که به شدت تحت تأثیر قانون جاذبه است، راه گشایش روح به خود و شناسایی خویشتن از طریق پیکره است. روح در آغاز در برابر جسم قرار دارد، برای آن که از خود آگاه شود، باید رفع امر بیرونی جزء اساسی حیات درونی آن باشد. بنابراین امر الهی و بشری به مثابه محتوای پیکرسازی در خصلت انضمامی خودشان نشان داده می‌شوند. از این جهت، روح عینی که در

خود است، می‌تواند بدون حیات ذهنی درونی، آن گونه که باید باشد، برون‌هسته شود و با تمامیت فضا ارتباط برقرار کند. به همین دلیل، هنر پیکرسازی باید به عنوان اُبژه، از محتوای اُبژکتیو روح، تنها آن وجهی را بگیرد که می‌تواند در چیز بیرونی و جسمانی تجلی یابد (Hegel, 1975: 713). «از نظر هگل، هنر پیکرسازی فقط شامل تراشیدن یا قالب‌گیری اشکال سه بعدی نیست، بلکه مبتنی بر آفرینش آثار زیباست. هگل معتقد است هنر، دین و فلسفه به عنوان مهم‌ترین راه‌هایی هستند که انسان‌ها از طریق آن، خودشناسی و خودآگاهی‌شان را صورت‌بندی می‌کنند. در نتیجه، هدف اصلی هنر، تزئین محل سکونت، ارتقاء اخلاقی و اصلاحات سیاسی نیست، بلکه به یادآوردن این است که چه کسی و یا چه چیزی هستیم» (Houlgate, 2007: 56). اگر روح را محتوای سربرسته‌ای تلقی کنیم که محتاج گشایش است، چرایی و چگونگی گشایش آن محل پرسش است. میل به پدیداری امر الهی، نیاز و ضرورتی برای وجود داشتن آن است، وجود سربرسته و در خود اگر عدم نباشد، همنشین آن است. پدیداری روح در طبیعت وحشی،



است، تصویر کند؛ ضمن آن که انتظار می‌رود آنچه کلی است را فردیت بخشد تا نه تنها قانون انتزاعی، بلکه شکل در آمیخته با آن را از کار در آورد (عبادیان، ۱۳۹۰: ۸۱).

۲. این همانی امر الهی و روح مطلق

در متن پدیدارشناسی روح می‌توان اشاره‌هایی مبنی بر این همانی روح مطلق و امر الهی یافت؛ ولی در برخی متون، گمان نمی‌رود هگل این دو را یکی پنداشته باشد. موضع هگل درباره این پرسش که آیا روح مطلق و امر الهی یکی هستند یا خیر، صریح نیست. علاوه بر این یادآوری می‌کنیم، امر الهی و دین نیز در فلسفه هگل یکی نیستند اما در فلسفه دین و پژوهش‌های هگل درباره دین، بیان امر الهی در قالب دین صورت گرفته است. پرسش از امر الهی، پرسش از امر دینی نیست بلکه پرسش از امری "جهانی" و امکان وجود "خدا" است (توشار- لوکسروا، ۱۳۹۷: ۷۱). بنابراین امر الهی و دین، این همان نیستند اما یکی از راه‌های مؤثر بیان امر الهی برای هگل دین است و دو راه دیگر بیان امر الهی یعنی هنر و فلسفه نیز هر کدام سهمی مهم و البته ناهم‌سنگ دارند. با این حال درک درست و ژرف فلسفه هگل در گرو

نشان سرگردانی آن است. در آغاز، روح از طریق انسان وحشی خودش را بازمی‌شناسد و این خودشناسی در دست‌ساخته‌های انسانی که وجه دینی و آیینی دارد خودش را نشان می‌دهد که بسیاری از این آثار، در جهان امروز با دید استتیک‌نگریسته می‌شوند؛ به این دلیل که این دست‌ساخته‌ها، جزو ابزار ضروری زندگی نیستند که امکان بقا را تسهیل کنند. اگر یک تیروکمان یا تن‌پوش به کار می‌آید، فلان توتم قبیله، فلان پیکره خدا به هیچ کاری نمی‌آید. این پیکره‌ها ما را به وراثت نیازهای زیستی می‌کشاند، این‌ها اصلاً نیاز ما نیستند، نیاز روح هستند. ریخت و صورت پیکره که حامل بیان امر الهی و به نوعی محتوای آن است، صناعت انسانی نیست. به عنوان مثال: یک معبد یا پرستش‌گاه که نخستین بار ساخته شده است، رونگاشت از چیزی در طبیعت نیست ولی سنخ اصلی پیکره در ریخت انسانی داده شده است، ابداع انسان نیست، چون ریخت انسانی متعلق به طبیعت است. «هیئت انسانی به عنوان تجلی روح در دسترس هنرمند نهاده شده است» (عبادیان، ۱۳۹۰: ۸۱). پیکره‌ساز موظف است آنچه را که در شکل انسانی ماندگار، کلی و قانون‌مند

فهمیدن مفهوم امر الهی در دیالکتیک است. در مرحله‌ی از پدیداری روح، هنر و دین از هم جدا نیستند.

یکی از مهم‌ترین مسائل در عزیمت روح، چگونگی نسبت یافتن امر الهی بی‌کرانه با امور انسانی‌کران‌مند است. ادوار تاریخی که هگل معین می‌کند، چه سه دوره تحول هنر^۱، چه سه دوره تحول دین^۲ و غایت آن یعنی فلسفه و به پیوست آن‌ها نظام‌های اجتماعی برساخته از تأثیر آن‌ها نمی‌توانست بیرون از گستره امر الهی و روح، وجود داشته باشند (Eagleton, 1990: 149). چنان‌که از اشارات ایگلتون^۳ برمی‌آید: "امر واقعی" مؤید "امر عقلانی" است؛ یعنی اگر نظام فلسفی هگل بخواهد بر امر مطلق استوار باشد، باید خصلتی عملی داشته باشد، زیرا ذات امر مطلق (امر الهی) در پی تحقق مداوم خویش در جهان است (Eagleton, 1990: 148).

اکنون به پرسش آغازین برمی‌گردیم: آیا امر الهی، روح، امر مطلق در نظام فلسفی هگل این‌همان هستند؟ پاسخ هم آری است

و هم نه. موضع هگل در قبال امر الهی نیز، موضع رفعی^۴ است. هگل امر الهی را رفع می‌کند و برای بیان آن، از سطح دین ایجابی برگزیده و آن را در سطح فلسفی برمی‌نشانند. در نظام فلسفی هگل می‌توان، امر الهی را در ساحتی وسیع‌تر و فراخ‌تر از ادیان پذیرفت که علاوه بر ساحت دینی در دو گستره هنر و فلسفه نیز حاضر است و کم و بیش شدن حضور آن، برسازنده روح دوران است. این سخن بدان معناست که هر دوره، ممکن است در تحقق اوامر الهی (روح مطلق)، ناکام بماند، حتی اگر با ناکامی خود نقشی در پیروزی نهایی آن داشته باشد. در واقع چنین استنباط می‌شود که امر الهی همیشه در یک موقعیت تاریخی قرار دارد (Eagleton, 1990: 149).

۳. خدا در فلسفه هگل

یکی از مباحث اساسی و محل مناقشه در فلسفه هگل، مسأله خداست. چنان‌که هگل گرایان را بر اساس مواجهه‌ای که با این موضوع داشته‌اند، به هگلی‌های راست و چپ تقسیم کرده‌اند. به‌همین دلیل

۴. Aufhebung: به معنای رفع کردن است و مراد از این واژه نابود کردن، محو کردن و در عین حال حفظ و نگهداشتن است (Inwood, 1999: 283).

۱. هنر نمادین، کلاسیک، رمانتیک.

۲. دین طبیعی، دین زیبایی‌یونانی، دین آشکار.

3. Terry Eagleton



مباحث فلسفی و کلامی زیادی پیرامون این موضوع شکل گرفته است. طبیعتاً رویکرد این مقاله در راستای اندیشه هگلی‌های خدا باور و متألّهی مانند "لویر" است. هر چند این الهیات فراخ‌دامن را نباید در تنگنای الهیات دین آشکارا گنجانند. امر الهی، خدا و دین، از ارکان بنیادی پژوهش حاضر هستند، زیرا می‌خواهیم بیان امر الهی را از طریق تجسم سه‌بعدی در هنر پیکر سازی گیاه پیکر در دین طبیعی بررسی کنیم.

به نظر می‌آید توجه هگل به ادیان مختلف در حکم مقدمه‌ای برای بیان امر الهی در دین مسیحیت است. مفهوم سنتی خدای بی‌کران در دین مسیحی، نزد هگل معتبر است اما این خدای بی‌کران برخلاف خدای مسیحی، جوهری فراطبیعی نیست که جدا از خلقت خود بتواند وجود داشته باشد. در متن آثار هگل، نه از "روح در مقام خداوند"، بلکه از "خدا در مقام روح" سخن رفته است. با چنین مواجهه‌ای می‌باید نخست معنای روح از منظر هگل را فهمید، سپس معنای امر الهی را مشخص کرد و این با خوانش کلامی و سنتی خداوند

متفاوت است (اردبیلی، ۱۳۹۷: ۶). خدای فلسفه هگل همان خدای دین مسیح نیست، بلکه خدای "دین" هگل چیزی نیست جز "ایده منطقی" ای که "روح مطلق" درک می‌کند، و "مطلق" بیان‌گر ضرورت منطقی است نه چیزی بیش از آن. «از لحاظ مسیحیت، لاهوت در بشر تجسم پیدا کرده یعنی در وجودی غیر از خود که کلمه (Verbe-Logos) باشد ظهور و تجلی می‌کند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۱۷). "کلمه" یا لوگوسی که هگل خدا را با آن یکی می‌گیرد، کلمه [انجیل] یوحنا نیست، بلکه عقل هگلی است (اردبیلی، ۱۳۹۷: ۸). درید^۲ در بخش نخست از کتاب درباره گراماتولوژی^۳ معتقد است که هگل، بی‌شک تمام فلسفه لوگوس را صورت‌بندی کرده است. او هستی‌شناسی را به مثابه منطقی مطلق در نظر گرفت و همه کران‌مندی‌های هستی را چونان حضور گرد آورد. معادشناسی رستاخیز دوباره مسیحی و معادشناسی به خود-نزدیکی سوپژکتیویته بی‌کران را به حضور نسبت داد (Derrida, 1974: 24-26). با این حال، هگل در دوران پختگی

اندیشه‌اش، عقل و لوگوس برآمده از عالم یونانی را بر اریکه الهی می‌نشانند. هرچند این نظر هم در نزد هگل شناسان خالی از مناقشه نیست. هگل به صراحت اظهار می‌دارد: خدا بدون جهان، خدا نیست (Beiser, 2005: 142-143).

از منظر هگل، خداوند هنگامی که کران‌مند می‌شود، در طبیعت و تاریخ، دارای پیکر می‌شود. با این حال تن آوردگی خداوند نباید سبب تقلیل آن به پیکر صرف گردد. با وجود این، امر بی کران چون سرآغاز و ورای تن آوردگی خویش است، چیزی بیش از آن است (Beiser, 2005: 143). این سخنان، ما را به سمت مفهوم وحدت وجود هدایت می‌کند که برخی آن را با خداناباوری یکی گرفته‌اند. گویی هگل، عبارت منتسب به تالس را پیش چشم داشته است که می‌گوید: «همه چیز سرشار از خداست». هگل آموزه تالس را در صورت‌بندی تازه‌ای ارائه می‌دهد که منافاتی با تثلیث مسیحی ندارد. «اعتقاد به وحدت وجود، بدان معناست که خداوند ذات تمام چیزهاست، چیزهایی که خود تنها نمودهای خداوندند. اعتقاد به وحدت وجود، به جای آن که چیزهای کران‌مند را الهی سازد، آن چیزها را در میان الوهیت

ناپدید می‌سازد. ادعای هگل این است که چنین آموزه‌ای را "انکار غیر خدا" بخوانیم، بدین معنا که ناپدیدشدن کران‌مند در بی کران است» (Beiser, 2005: 143-144). بنابراین تمامیت هنر و دین را می‌توان به معنی عام، "نمادین" توصیف کرد.

تأکید هگل بر سوژکتیویسم برای ایجاد پیوندی محکم بین عقلانیت فلسفی وی و باورهای دینی مسیحی است. «هگل نمی‌گوید که واقعیت خدا را می‌توان از مفهوم خدا در ذهنی کران‌مند دریافت، بلکه او معتقد است که تنها واقعیت خداست که درک خدا را برای ذهن کران‌مند ممکن می‌سازد؛ اگر خدا واقعی نبود، غیر قابل درک می‌بود یا به سخنی درست‌تر، اساساً درک کردنش ممکن نمی‌بود» (Lauer, 1982: 252). خدای هگل عقلانی است و اقاویم سه‌گانه مسیحی را از منظر فلسفی تبیین می‌کند. به دیگر سخن، خدای مسیحی (پدر) که در خود (فی‌المنفاه) است، از طریق مسیح (پسر)، تن‌آور شده و به خود آگاه می‌شود، می‌شناسد و میل به شناخته شدن دارد، پس از آن تنانگی را ترک می‌کند سپس در میان مؤمنان به شکل متکثر و بدون تن دوام



خواهد آورد. این جاست که اقنوم سوم یعنی روح القدس، تجلی می‌یابد. در اقنوم سوم، عقلانیت دینی هگلی به منتهای تعالی خود می‌رسد. به همین دلیل پس از عروج پسر و ترک تن، دیگر روح پذیرای معجزه نیست. هنگامی که دین عقلانی گردد، دیگر هیچ جایی برای باور به معجزه باقی نمی‌ماند» (Beiser, 2005: 151). این روند تن‌یافتگی، سرآغازی دارد و آن جدا شدن روح از خود و فرود آمدن به نخستین منزل یعنی دین نوری ایرانیان است و سپس در دین گیاهی عینیت می‌یابد. در دین گیاهی، روح با "کار" و "کنش" می‌خواهد خود را از طبیعت متمایز کند.

اما نکته پایانی این بخش، پرسشی است: آیا کارهای هنری و در این جا پیکر سازی گیاهی را می‌توان مخلوق روح (خداوند) دانست؟ این پرسش در پی ارتباط انسان و خدا و چگونگی نسبت کران مند و بی کران مطرح می‌شود. اگر دو طرف معادله پدیداری مطلق، انسان و خدا هستند که هر یک ضرورتاً برای نیل به خود آگاهی به یکدیگر نیازمندند، پس می‌توان فعل هنرمند را نتیجه فاعلیت خداوند (روح) دانست؟ بسیاری بر این باورند که انتساب کار هنری، به معنای

چشم پوشی از سوژ کتیویسم، نبوغ، الهام، تجربه، مهارت و دیگر شاخصه‌های هنرمند است. به اعتقاد هگل آن‌چه خدا در طبیعت آفریده، بخشی از فرآیند آفرینش است که تکامل روح در آن آشکار نمی‌شود و در روند آفرینش طبیعی، روح چنان که شایسته است در سیر تکامل قرار نمی‌گیرد. بخش دیگر از فرآیند آفرینش الهی از طریق انسان و با واسطه او انجام می‌گیرد. اهمیت این بخش از آفرینش، در آن است که روح از طریق انسان در مسیر تکامل خود قرار می‌گیرد. به اعتقاد هگل، این فرض درست نیست که خداوند فقط و فقط با تکیه بر الوهیت خویش و بدون مشارکت انسان می‌آفریند. می‌توان باور داشت که خداوند از طریق هنرمند نیز در کار آفرینش است؛ به همین دلیل از نظر هگل، آن‌چه هنرمند می‌آفریند، بهتر از آن چیزی است که به‌طور طبیعی خلق می‌شود (Kockelmans, 1985: 39).

۴. بیان امر الهی در دین طبیعی و نسبت آن

با پیشاهنر

دین در سیر دیالکتیکی خود از توان‌های مختلف روح مانند آگاهی، خود آگاهی، عقل و ... بهره می‌برد؛ همانا دین وحدت بخش این صور است. «آگاهی،

خودآگاهی، عقل و روح صور مختلف علم به مطلق هستند. هرچند "هستی مطلق" از خویش‌ستن در این صور آگاه نیست» (فیندلی-کوژو، ۱۳۹۳: ۲۱۳). این توان‌ها در انطباق با یقین حسی هستند که پدیداری امر الهی از طریق هنر را میسر می‌کنند. در مرحله آغازین دین یعنی دین طبیعی، تعیین‌پذیری مطلق از طریق یقین حسی ممکن می‌شود. عینیت‌یافتن یقین حسی، در واقع سرآغاز عینیت‌یافتن خدایگان و بندگی^۱ است که در این عینیت‌یافتگی، آگاهی حاصل می‌شود. «هگل با آغاز کردن از "دین طبیعی" در پی آن است که دین را در ساده‌ترین و "بی‌واسطه‌ترین" صورت آن بررسی کند، از آن‌جا که هیچ شکافی بین انسان و طبیعت وجود ندارد و بنابراین جایی که خود طبیعت الوهی شده است، نخست در ریخت نور و سپس در ریخت گیاهان و حیوانات سبب پدیداری امر الهی می‌شود» (Stern, 2002: 185).

هگل معتقد است: «اتحاد روح با خودش بنیاد آگاهی است که درون آن، آگاهی داده نشده است. بدین گونه روح در خود (ناگشوده) در خودآگاهی خالص

خویش، در ریخت دین، چیزی چونان آفریدگار طبیعت ندارد. بلکه آن چیزی که از این صیوروت نصیص می‌شود، همان ریخت‌هایش به‌عنوان روح هستند که همه باهم برساننده کلیت پدیداری آنند، و خود این صیوروت هم، به هستی آمدن کامل آن از خلال چشم‌انداز فردانی یا از خلال به هستی در آمدن ناکام است» (Hegel, 2018: 395-396). از این سخنان چنین برمی‌آید، روح مادامی که در خود است، به عدم مانند است و هنگامی که برون خویش می‌شود، در مسیر حرکت خود بر ساخته می‌شود، تکامل می‌یابد و در نهایت به انتزاع می‌رسد. از این منظر دین طبیعی و به موازات آن، پیشاهنر در فلسفه هگل توجیه‌پذیر می‌شود. دین گیاهان و گل‌ها در سرآغاز روند روح قرار دارد. نخستین پیکره‌های گیاهی سرآغاز عزیمت امر الهی تن‌یافته است.

هگل در *پدیدارشناسی روح*، رابطه سه صورت دین را با آگاهی و خودآگاهی این گونه تبیین می‌کند: «نخستین برون‌هستگی روح، همانا خود مفهوم دین است یا دین چونان ضرورت و بنابراین، دین طبیعی است. در این دین، روح خود



را به مثابهٔ اُبژه در یک ریخت طبیعی یا ضروری می‌شناسد. به هر روی، دومین برون‌هشتگی ناگزیرِ روح، آن است که روح خود را در ریخت طبیعی داده‌شده یا خوددانشگی طبیعی رفع شده می‌شناسد. این دومی، دین هنری^۱ است، زیرا، این ریخت، آن‌چنان به حد صورت خود ترفیع یافته است که آگاهی در اُبژهٔ خویش، شهودکنندهٔ خویش یا خود است. در نهایت، سومین برون‌هشتگی، رفع‌کنندهٔ ویژگی یک‌جانبهٔ دو واقعیت پیشین است. خود به همان مقدار داده شده است که داده‌شدگی، خود است. اگر در نخستین، روح در ریخت آگاهی قرار دارد و در دومی، در ریخت خود آگاهی، در سومی، ریخت، اتحاد هر دو است. این جا هستی روح، ریختی در خود و برای خود دارد و از آن‌جا که بدین‌سان آن‌گونه که در خود و برای خود^۲ می‌نماید، این دیگر دین آشکار است» (Hegel, 2018: 396).

دین ایرانی، طلیعهٔ آگاهی روح به خویشتن از طریق یقین حسی است که می‌بایست صورتی خارجی بیابد. هگل دین ایرانی را سرآغاز سیر امر مطلق می‌داند که روح برای نخستین بار از خود بیگانه

می‌شود و در عالم مادی متجلی می‌شود. این صورت بی‌صورت، نور فراگیر است که در مواجهه با تاریکی قرار دارد. «در دین نوری، نور را نیروی آفرینش‌گری قلمداد می‌کنند که جهان را از تاریکی بیرون می‌آورد و بدین دلیل مورد تکریم و ستایش فرد قرار می‌گیرد. این نیروی نور فاقد هر گونه تعیین مادی است و در مقایسه با جهان مادی، بدون پیکر مادی پدیدار می‌شود» (Stern, 2002: 185). روح در تکاپوی دست‌یابی به خود آگاهی است؛ باید خود را از طریق خود بازشناسد. این ذات قوام‌یافته نهایتاً می‌بایست در صور گوناگون بشری متجلی شود. در مرحلهٔ بعد، ادامهٔ حیات روح در دین هندو در قالب ارواح گیاهی و جانوری است. روح، خویشتن را در صورت‌های گیاه پاک و سپس حیوان درندهٔ وحشی می‌یابد. این جاست که امر الهی، از طریق آگاهی دینی در ریخت گیاهان و حیوانات، خود را نشان می‌دهد. خدایان در حیوانات، ابتدایی‌ترین وجه خودبودگی را در ریخت جنگ خدایان حیوان‌گون با یکدیگر آشکار می‌کنند که نمودار پیکار قبایل برای استیلا بر طرف مقابل است. سپس

1. Religion of art

2. In and for it self

روح به جامعه دیگری در می‌آید که در آن تصور افراد از خدا و گذار آنان از جنگ‌جویان به کشاورزان را نشان می‌دهد، یعنی کسانی که خود را از طریق کارشان در نسبت با امر الهی می‌بینند (Stern, 2002: 185).

۵. بیان امر الهی در پیکرسازی گیاهی

هگل در فصل دین طبیعی از پدیدارشناسی روح، بخش بسیار کوتاهی (حدود یک صفحه) را به دین "گیاه و جانور" اختصاص داده است. در دین گیاه و جانور، امر الهی بسیط که هنوز بی‌صورت است، خود را در صورت‌های گوناگون نشان می‌دهد؛ از این طریق امر مطلق به صورت روح در بی‌شمار ارواح توانا و ناتوان، دارا و نادار، پراکنده می‌شود. این وحدت وجود (همه‌خداانگاری) که قرار یافتن مسالمت‌آمیز جوهرهای بنیادی ارواح است، تبدیل به پیکاری در درون خود می‌شود. «معصومیت دین گل‌ها که در آن بازنمایی خود عاری از خود است، جای خود را به جدیت حیات درگیر پیکار، به گناه کار بودن دین جانوران می‌دهد؛

بی‌تحركی وجود و ناتوانی فردیتِ شهودکننده، جای خود را به، برای خود بودن و ویران‌کننده می‌بخشد» (Hegel, 2018: 400).

به‌واقع همراه کردن امر انتزاعی با ادراک حسی، ایجاد ارتباط بین روح مطلق و روح عینی است. روح عینی، پراکندگی در عین وحدت روح مطلق است. در دین جانوری، پیکاری رقم می‌خورد که در دین گیاهی و مذهب گل‌ها وجود نداشت و یا دست‌کم آشکار نبود. در دین گیاهی اگر پیکاری به شکل رفعی وجود داشته باشد، یک پیکار درونی است که در آن چیزی از میان می‌رود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد، ضمن آن که، آن چیز پیشین نیز به نوعی هست و از خلال یک تکاپوی درونی از قوه به فعل می‌رسد.^۲ برای مثال: یک تکاپوی درون‌ذاتی که از دانه تا میوه وجود دارد، چندان با عالم بیرونی سر و کاری ندارد. هر مرحله رشد گیاه از بذر گرفته تا جوانه و گل و برعکس، مرحله پیشین را نفی و نابود می‌کند. اما مرحله پسین، بدون مرحله پیشین آشکار نتواند شد. توالی ظواهر که گیاه را پدید می‌آورد، توالی

۲. چیزی شبیه به حرکت جوهری که ملاصدرا در فلسفه اسلامی مطرح می‌کند.



دربخت تشخیص نمی‌دهد» (Houlgate, 2013: 32).

هگل در درس‌گفتار زیباشناسی، اشاره‌ی سراسری به پیکرسازی گیاهی ندارد. این پیکره‌های به‌شدت ساده، بدوی و انتزاعی، عمدتاً متعلق به هنر پیشاتاریخند که هگل چندان اعتنایی به آنها ندارد و آن‌جایی که به پیکره‌های گیاهی گوشه‌چشمی دارد، آن‌ها را به‌عنوان موضوعی فرعی در نظر گرفته است. برای نمونه، هنگامی که او در هنر پیکرسازی از ابزار و زینت خدایان یونانی سخن می‌گوید، از گیاهان، گل‌ها و میوه‌ها به‌عنوان زینت آنان در هنر پیکرسازی یاد می‌کند. هگل از پیکره باکوس^۲ با چوب‌دستی در دست، سخن به میان می‌آورد که بر سر چوب‌دستی، میوه درخت کاج قرار دارد و شاخه انگور به دور آن پیچیده است. علاوه بر آن، تاج گلی که "باکوس" بر سر دارد، ملهم از برگ درخت غار است؛ تا او را به‌عنوان فاتح از شرق (هند) برگشته نشان دهد (Hegel, 1975: 753)؛ یا هنگام بحث از مواد و مصالح برای ساخت پیکره

نابودشدن‌ها هم هست. در فلسفه هگل، واقعیت گیاه به‌صورت فرایندی عرضه می‌شود که مراحل پسین، مراحل پیشین را نابود می‌کند. با این حال، کلیت فرایند است که "مفهوم" گیاه را تشکیل می‌دهد و هیچ مرحله‌ای بارزتر از مابقی مراحل نیست. همه مراحل باید باشند تا ماهیت تکاملی واقعیت شکل بگیرد (Bowie, 2003: 149-150).

با استناد به متن پدیدارشناسی روح، پدیدارشدن پیکره‌های گیاهی در یقین حسی و دین طبیعی، ناشی از کشف خویشتن امر مطلق به‌عنوان اُبژه منفرد نیست. در این مرحله، تصور آدمی از بازتاب روح در چیزهایی که بر روی آن‌ها کار می‌کند، روشن نیست. او تنها متوجه شده است، چیزی هست، چیزی "بی‌نام" در دین طبیعی که اکنون ما از آن با عنوان "امر الهی" یاد می‌کنیم. در دین طبیعی که دقیقه "یقین حسی" است، اگرچه امر مطلق به کشف اُبژه نایل آمده است اما هولگیت^۱ معتقد است: «[یقین حسی] هم‌چنان اُبژه‌اش را به روشنی به‌عنوان یک خانه یا یک

بیشتر با نام باکخوس (Bάκχος) یا باکوس (Bakchos) می‌نامیدند.

1. Stephen Houlgate

۲. دیونیسوس یا دیونیزوس (Διόνυσος) نام

ایزدی در اساطیر یونان، که رومی‌ها این خدا را

است، در ادیان مختلف به صورت رفع شده دوام آورده و حضور دارد.

پیکرنگاری گیاهی و گل‌ها در ستون‌ها و تزیینات معابد شرقی وجود داشته است. «ستون به عنوان عنصری حمایت‌کننده، مانند تنه یک درخت از جهان طبیعی گسترش می‌یابد» (Michelet, 2006: 57). اوج ستون‌های "گیاه‌پیکر" را می‌توان در ستون‌های قُرْنَطی با آرایش برگ‌کنگری در معماری کلاسیک یونانی دید که می‌توان آن‌ها را پیکرسازی گیاه‌پیکر نامید. هرچند ستون در جهان غرب به اندازه ستون در جهان شرق، نباتی نیست. پیش از معماری کلاسیک و ستون‌های مربوط به آن، در جهان غرب ستون‌هایی وجود دارند که به طور مستقیم مانند درختان از زمین سر برآورده‌اند و پایه‌ستون ندارند. ستون‌های اتروریایی و توسکانی از این دسته‌اند (Michelet, 2006: 58).

ستون‌های معماری یونانی را (شامل ستون‌های دوریکی، ایونیایی و قُرْنَطی)، به

می‌شود. معروف‌ترین ستون‌های زن‌پیکر ستون‌های نیایشگاه ارختیون (Ερέχθειον) آتن است. ستون‌هایی که در آن پیکر مردانه تراشیده می‌شد معمولاً شکلی تناور و پهلوانی

می‌گوید: «یکی از کهن‌ترین انواع موادی که پیکرسازان با آن، شمایل خدایان را می‌ساختند، چوب بود. تکه‌چوبی که بر سر آن، گل‌های قرار داده شده؛ این سرآغاز بود» (Hegel, 1975: 772). این اشاره هگل از نظر ما اهمیت بسیار دارد. تکه‌چوبی که هگل از آن یاد می‌کند، در واقع تنه درختی سال‌خورده است که ابتدا در معماری به عنوان ستون از آن استفاده می‌شد و سپس امکان برآمدن چهره بشری از آن میسر شد. اشاره دیگر، درباره پیکرسازی مصری است که این پیکره‌ها تمام دور نیستند، بلکه پشتشان به ستون‌ها متکی است (Hegel, 1975: 782) و ستون‌ها بی‌گمان اولین پیکره‌هایی بودند که روح نه‌هنوز آزاد، از سر سادگی صورت با آن‌ها آشنا شده است. در پیکرسازی مسیحی نیز تکیه‌گاه مسیح، صلیبی است که از آن آویخته شده است. در واقع وجود صلیب به عنوان ستون گیاه‌پیکر در پایان هنر، حیرت‌آور است. گویی آغاز پدیداری امر الهی تن‌یافته که همان ستون‌های گیاه‌پیکر

۱. علاوه بر سه گونه ستون یاد شده، نوعی دیگر از ستون‌ها در معماری یونانی و مصری وجود دارد که به آن‌ها کاریاتید (caryatid) به یونانی (Καρύατις) می‌گویند. کاریاتیدها پیکره‌های زنانه‌ای هستند که سقف بر روی دستان آنان حمل



دلیل پیکر سازی گیاه پیکر به شمار می‌آوریم که این ستون‌ها ملهم از تنه درختان و گیاهان هستند (Michelet, 2006: 58).

پیکار بیرونی برای گل‌ها و گیاهان قابل تصور نیست؛ به همین سبب در پیکر سازی گیاهی، معصومیت گیاهان و گل‌ها که هگل از آن سخن می‌گوید نمود می‌یابد. آن‌ها در مکان، بی‌حرکت تجسم یافته‌اند. آزادی روح، محدود است و مادامی که پوشش و پیکاری در پیش روی روح نباشد، مرتکب گناهی نمی‌شود. فراموش نکنیم تمام این رفتارهای روح نه به صورت مستقیم، بلکه به صورت نمادین بیان می‌شود. در پیکره‌های گیاهی که عمدتاً به شکل نقش برجسته و عنصر تزئینی بر روی دیوارها و ستون‌ها به کار رفته‌اند، هیچ نشانی از تکاپو و تقلای روح برای برون‌رفت از عالم معصومانه گیاهی نیست

و این پیکره‌ها هنوز استقلالی ندارند، یعنی به معماری الحاق شده و طفیلی‌اند.

از منظری دیگر در موقف دین در پدیدارشناسی روح، می‌توان معماری را پیکر سازی غول‌آسا انگاشت. به اعتقاد "گوردن گراهام"، هر بنایی که هدف از آن فقط ترین خالص است و با هدف تحسین و لذت بردن ساخته می‌شود، تقریباً می‌توان آن را اثر پیکر سازی قلمداد کرد (Graham, 1977: 133). در مرحله دین طبیعی که قرین هنر سمبولیک است، معماری دینی، یعنی بنای زیگورات‌ها، معابد و مقابر اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. بنا به اذعان هگل، سر خدایان نخستین از تنه درختان برمی‌آید (Hegel, 1975: 772) و بعدها این کوشش در پیکره‌های دینی ادامه یافت. تلاش برای بیرون آمدن آدمی از ماده صلب و سنگین، در پیکره قدیس متی^۲ اثر میکل‌آنژ^۳ به خوبی نمایش داده شده است (جنسن، ۱۳۷۹: ۴) که کوشش روح برای

داشت و از این رو این گونه ستون‌ها را ستون پهلوان پیکر می‌نامند (Hersey, 1998: 69). ستون‌های زن پیکر و مرد پیکر، آزادی ندارند و هنوز ویژگی‌های ستون‌های گیاه پیکر در آن‌ها باقی مانده است. وابستگی آن‌ها به معماری سبب می‌شود آن‌ها را پدیده‌های بنده‌وار و برده‌وار در نظر بگیریم. حتی هنگامی که پیکر انسان به‌طور کامل در هنر یونانی ساخته می‌شود، هم‌چنان روح

زنده و آزاد سر بر نمی‌آورد، به همین سبب این‌ها پیکره‌های آزادی نیستند. از منظر هگل، پیکره‌ها، مانند ستون‌های دوقلوی ممنون از آمنوتپ سوم در غرب تبس، هیچ‌گونه آزادی را به نمایش نمی‌گذارند (Houlgate, 2016: 13).

1. Gordon Graham
2. Saint. Matthew
3. Michelangelo di Lodovico

آزادی را نمایان می‌سازد. با گذشت زمان، روح ابتدا تکاپو و پیکار خود را برای آشکار شدن از طریق پیکره‌های جانوری و سپس پیکره‌های جانور-انسان پی می‌گیرد. با این فرض که ستون‌های سنگی، بخشی از یک اثر معماری‌اند، گراهام تأکید می‌کند هنگامی که عملکرد و کارآمدی یک بنا از چشم‌انداز زیبایی‌شناسانه آن جدا می‌شود، دلیل قانع‌کننده‌ای داریم که بین اثر معماری و یک اثر پیکرسازی غول‌پیکر، تفاوتی قائل نشویم (Graham, 1977:133). در این جا ستون‌های گیاه‌پیکر، مکمل کلیت پیکره اصلی‌اند که از آن به‌عنوان معبد، مقبره و ... یاد می‌کنیم. روند استفاده از ستون‌های گیاه‌پیکر، محدود به هنر شرقی و یونانی نمی‌شود و در معماری دینی مسیحی و حتی در معماری مدرن نیز تداوم می‌یابد. راجر اسکرتون^۱ در کتاب *زیباشناسی معماری*^۲ می‌نویسد: کلیسای کولونیا کوئیل^۳، اثر آنتونی گائودی^۴، در واقع به صورت درختی در حال رشد ساخته شده که تلاش دارد ساختار مهندسی خود را پنهان کند. آنچه در حقیقت، ستون‌های پشتیبان هستند، به نظر می‌آید تنه درختان نخل است و محل اتصال به سقف را در برگ‌های خود پنهان می‌کنند. اسکرتون درباره این اثر خارق‌العاده اظهار می‌دارد: این اثر

آزاد گونه که باید، معماری نیست بلکه اثر پیکرسازی اکسپرسیونیستی استادانه‌ای است که از درون دیده می‌شود (Scruton, 1979: 8). این نگرش درباره بسیاری از کلیساهای گوتیک و مساجد اسلامی نیز صدق می‌کند.

در *پدیدارشناسی روح*، اشاراتی موجز و مختصر به دین گیاهی وجود دارد. اما همین اشارات مختصر کافی است که متوجه مرحله‌ای از دین طبیعی از طریق پیکرسازی گیاهی بشویم که در واقع انعکاس آگاهی نباتی امر مطلق در هستی آدمی است و پس از پایان دین طبیعی در دین زیبایی یونانی و دین و حیانی ادامه می‌یابد. ایستایی توأم با پویش منجمد پیکره در فضا، بسته به اندازه آزادی روح، از دین طبیعی و پیکره‌های گیاه‌پیکر آغاز می‌شود، در دین هنری یونانی به کمال می‌رسد و نهایتاً این پویش، دیگر به وسیله پیکرسازی تداوم‌پذیر نیست و پویش روح به وسیله تن آدمی در هنر تئاتر پی گرفته می‌شود. بنابراین، از منظر هگلی، پایان جدی هنر پیکرسازی، در دین یونانی و هنر آرمان‌گرای آنان است. با این حال پیکرسازی در دین مسیحی ادامه می‌یابد و پیکره‌های بی‌شماری با مضامین دینی و مذهبی در اقصی نقاط جهان ساخته می‌شود و پیکره‌های گیاه‌پیکر، به‌عنوان پیکره فرعی و تزئینی در هنر

3. Church of the Colònia Güell

4. Antoni Gaudi

1. Roger Scruton

2. *Aesthetics of Architecture*

پیکر سازی و معماری دوام می آورد. به نظر می آید این پیکره های گیاهی و کلیت هنر پیکر سازی حتی در شکل تکامل یافته آن (پیکر سازی کلاسیک یونانی)، صلاحیت بایسته بیان امر الهی را ندارند؛ زیرا شأن بیان امر الهی در دین مسیحی از طریق لوگوس است نه از طریق بیان تجسمی.

نتیجه گیری

نخستین گام در ادیان طبیعی، دین نوری ایرانیان است که فاقد تجسم و عینیت یافتگی است. دومین گام ادیان طبیعی، دین گیاهی است. در گام دوم این دین، امر الهی برون هشته، نمود تجسمی یافته و دارای تن گیاهی می شود. برای آن که امر الهی در وحدت وجود هگلی، از طبیعت جدا شود باید عنصر آشنا برای روح، با کار و کنش، برساخته شود. روح چیز زیادی از خود نمی داند؛ با اندکی از آگاهی، از آگاهی عام طبیعی جدا شده است، به همین دلیل، محصولش ساده و خام دستانه است. این آگاهی به بدوی ترین و ساده ترین صورت، در ریخت ستون های برافراشته گیاه پیکر، خود را نشان می دهد. نمود تجسمی که از دین گیاهی آغاز شده، در نگرش هگل غایتی دارد. غایت آن تبیین امر الهی در پیکر انسان-خدای مسیحی است. اما این

فاصله بدون واسطه های دین جانوری و پیکره های درخور آن، دین جانور-انسان و پیکره های بسنده آن، دین هنری و بیان مناسب، برناگذشتنی است. در پدیدارشناسی روح و درس گفتارهای زیباشناسی، گام نخست تن یافتگی روح در دین گیاهی و ریخت مناسب نمود و بیان آن، یعنی پیکره های گیاه پیکر مورد غفلت واقع شده است. با این حال، تداوم پیکره های گیاهی در ادیان مورد نظر هگل که به تن یافتگی امر الهی اهمیت می دهند، نشان از اهمیت این سرآغاز دارد. از سوی دیگر نظام عقلانی فلسفه هگل، اگر بخواهد بر امر مطلق استوار باشد، ناگزیر باید خصلت عملی داشته باشد. پیکر سازی در شکل صنعت گرانه یا هنرمندانه آن، بخش مهمی از بیان تجسمی امر الهی را در ادیان و در میان هنرها به دوش کشیده است. در میان هنرها، پیکر سازی، حتی شکل کمال یافته آن، محدودیت های خاص خود را دارد. جایی که "گفت" لوگوس، جای بیان تجسمی را می گیرد، بیان پیکر سازی دیگر کارگر نیست.

با توجه به یافته های این پژوهش، درباره پیکر سازی گیاهی در چهارچوب اندیشه هگل، نتایج زیر حاصل شده است:

- پیکرسازی گیاهی، گام نخست بیان امر الهی است که مجسم و تن یافته است. روح از خود جدا شده، می‌خواهد از طبیعت نیز متمایز شود، پس به ساده‌ترین پیکره که طبیعی نیست و حاصل کار انسان است، احتیاج پیدا می‌کند.
 - پیکرسازی گیاهی، به ندرت به صورت مستقل، امکان بروز یافته است که نشان از عدم استقلال روح در دین طبیعی دارد. با توجه به ستون‌های گیاه پیکره که مانند درختان، ریشه در خاک دارند، در این مرحله از دین طبیعی، آزادی روح بسیار محدود است و به خاطر این محدودیت، امکان معصیت برای آن، ممکن نیست. گناه نخستین، نتیجه آگاهی و آزادی است.
 - پیکرسازی گیاهی اگرچه سهم به‌سزایی در بیان امر الهی ندارد اما تا اعلام پایان ضرورت هنر توسط هگل و حتی پس از آن در دوران مدرن تداوم می‌یابد.
- پیکرسازی در نظام فلسفی و زیباشناسانه هگل، غایت‌گرا است. یعنی روح باید از "درخود بودن" بیرون بیاید، تن یافته شود و به خود بازگردد. با این اوصاف، پیکره‌های گیاهی از آغاز تا پایان هنر پیکر تراشی به اشکال تزئینی و حمایت‌کننده وجود دارند. ستون صلیب پیکره‌های مسیح مصلوب، همان پیکره‌های گیاهی هستند که از آغاز صیوروت روح تن یافته تا بازگشت آن به خویشستن، حضور دارند؛ هرچند بیان این پیکره‌ها دیگر نیاز مبرم روح نیست، زیرا روح بیان برتر (لوگوس) را یافته است. پیکرسازی گیاهی در منازل مختلف حیات روح در ادیانی که باید خدا در آن تن یافته باشد رفع می‌شود و دوام می‌آورد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده اول با عنوان «تجلی امر الهی در هنر پیکر تراشی براساس اندیشه هگل» است.

- Derrida, Jacques. (1974). The end of the Beginning of Writing. Chapter 1. Of Grammatology, Trans, Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, First Printing.
- Eagleton, Terry. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Malden: Blackwell publishing, First Printing.
- Graham, Gordon. (1977). *Philosophy of the Arts*. London & New York: Routledge, First Printing.
- Hegel, G.W. (1975). *Lectures on Fine Art*. Trans, T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, First Printing.
- Hegel, G.W. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Trans. T. Pinkard, Washington DC: Cambridge University press, First Printing.
- Hersey, George. (1998). *The Lost Meaning of Classical Architecture*. Cambridge, MA: MIT Press, First Printing.
- Hopkins, Robert. (2003). *Sculpture*, In: The Oxford handbook of Aesthetics. (Editor) Jerrold Levinson, Oxford University press, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2007). *Hegel on the Beauty of Sculpture*, In: Hegel and the Arts. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, First Printing.

منابع

- اردبیلی، محمد مهدی. (۱۳۹۷). آیا روح مطلق همان خداست؟ پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۸ (۷): ۱-۱۴
- توشار، فرانسوا، و لوکسروا، ژان. (۱۳۹۷). امر الهی یونانی در نظر هگل، والتر ف. اوتو و هایدگر. ترجمه شروین اولیایی. تهران: نشر شونند، چاپ اول.
- جنسن، ه.و. (۱۳۷۹). تاریخ هنر. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۴). فلسفه چیست؟ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- عبادیان، محمود. (۱۳۹۰). گزیده زیباشناسی هگل. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ سوم.
- فیندلی، ج-ن، و کوژو، الکساندر. (۱۳۹۳). پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه بهمن اصلاح پذیر. تهران: نشر روزآمد، چاپ اول.
- Beiser, Frederick. (2005). *Hegel*. New York: Routledge, First Printing.
- Bowie, Andrew. (2003). *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Second edition, Manchester: Manchester University press, Second Printing.

- Martin, F.D. (1966). *Sculpture and Enlivened Space*, Lexington: University Press of Kentucky, First Printing.
- Michelet, C.L. (2006). *Michelet's Philosophy of Art*, In: The Philosophy of Art. Hegel and C.L. Michelet, Trans, w. Hastie, B.D. London: Edinburgh University Press, Seventh Printing.
- Schopenhauer, Arthur. (1977). *The world as will and Idea*. Trans, R.B. Haldane and J. Kemp, New York: AMS Press, First Printing.
- Scruton, R. (1979). *The Aesthetics of Architecture*. London: Methuen, First Printing.
- Stern, Robert. (2002). *Hegel and Phenomenology of Spirit*. London & New York: Routledge, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Bloomsbury publishing plc, First Printing.
- Houlgate, Stephen. (2016). *Hegel's Aesthetics*. The Stanford Encyclopedia of philisophy, Second Printing.
- Inwood, M. J. (1999). *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Great Britain, First Printing.
- Kockelmans, Joseph J. (1985), *Heidegger on Art and Art works*, Boston: Martinus Nijhoff publishers, Second Printing
- Kristeller, P.O. (1965). *The Modern System of the Arts*, In: Renaissance Thought and the Arts. New York: Harper & Row, Third Printing.
- Lauer, Quentin. (1982). *Hegel's Concept of God*. Albany: State University of New York Press, First Printing.

Digital Theology and Physical Resurrection By a Critical Study of Frank Tippler's Views

Mohammad Hosein Moradinasab ¹, Ali shirvani ²

Submitted:

2020/12/6

Accepted:

2021/3/2

Keywords:

Digital
Theology,
Digital
Anthropology,
Anthropic
Principle, The
Omega Point,
Frank Tipler,
Resurrection.

Abstract: The development of computer science – especially in the field of artificial intelligence – has led to the formation of digital theology. Digital theology saw all the phenomena of the universe from the perspective of computer science. Frank Tippler explains the bodily resurrection by presenting Omega Point theory and a digital definition of humans and tries to reconcile it with religious teachings –Christianity in particular. This article explains and evaluates the Omega Point theory according to the basics. We conclude that this is not based on solid foundations. Fundamentals such as the singularity of technology are flawed and the final principle of entropy is not scientific. This theory – contrary to Christian teachings – is atheistic and leads to incorrect results and supplies such as the negation of divine attributes. The Omega Point in justifying the wisdom of the resurrection and explanation of the purgatory world, the reward and the eagle of the hereafter are powerless.

DOI: [10.30470/phm.2021.139526.1905](https://doi.org/10.30470/phm.2021.139526.1905)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD student in Philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, mhmoradinasab@gmail.com.
2. Associate Professor Department of Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, shirvani@rihu.ac.ir.

Introduction: Physical thought evolved with the advent of computers and computer science. Some thinkers, seeing the computing power of computers, have been challenged that what is the fundamental difference between a computer and the human mind? Observing the growth of computer science, they claimed that humans have the ability to build computers with the capabilities of the human mind. This idea was called artificial intelligence. Digital theology means efforts to harmonize the concepts of theology with computer science (Steinhart, 2008). Digital theories interpret the world computationally. Frank Tipler's Omega's Point is one of the digital theories. Tipler interprets man digitally. He sees his theory as a physical explanation of the existence of God and the resurrection of the dead, which contains the implications of the Christian-Jewish perspective (Tipler, 1994). This view offers a blueprint for the immortality of life, given the crucial role of

“consciousness” and “intelligent living.” In this article, referring to Tipler's works, we explain and evaluate the Omega Point theory. And then check the results and accessories. To clarify Tipler's resurrection view, we must first explain the truth of Man, the criterion of identity and the anthropic principle from his point of view.

1. Digital Theology

Digital theology is used in three senses. Sometimes called the teaching and publishing of theological texts and teachings with the help and use of digital tools. Sometimes called the challenges of digital technology with the teachings of theology. Sometimes, it is called the reinterpretation of theological teachings from the perspective of information and computational sciences. Digital theology, in the latter sense, is based on computing technologies - including artificial intelligence, virtual reality, digital networks, and robotics. And digital theology thinkers are trying to show the compatibility of these

concepts with theological concepts and teachings.

Digital theology has a deep connection with transhumanism and since it grew up in a Christian environment, it contains some Christian teachings. Of course, there is still no coherent and integrated system called digital theology but the fact that these theologies are growing step by step explains issues such as digital metaphysics, digital anthropology, digital immortality, digital eschatology, and the like. In the view of digital eschatology, all divine promises in heaven are made possible by digital technologies. Digitalists rely on artificial intelligence or digital technologies to explain the physical resurrection (Moravec, 1988) and interpret the world computationally.

2. Digital Anthropology

For the first time, in 1960, the relationship between the mind and the brain was likened to the relationship between software and hardware (Putnam, 1999). Tipler considered man to be a

purely physical substance and a biochemical machine. In this view, man can be fully and comprehensively described by the laws of physics (Tipler, 1994). From Tipler's point of view, anything that can process information is a living being. So machines, especially computers, are living things, because there is basically no difference between information processing between humans and machines. In one the brain is the information processor, and in the other the computer (Ibid).

3. Anthropic Principle

The Tipler Anthropic Principle, known as the "final anthropic principle", considers the evolution of life to be essential to the physics of our universe, so that without it the whole reality becomes meaningless. Tipler considers "evolution of life" to be the main feature of the world. If our world does not host any (especially intelligent) life, the world will not exist. He believes that "Intelligent information-processing must come into

existence in the universe, and, once it comes into existence, it will never die out” (Barrow and Tipler, 1986)

4. The Omega Point

The Omega Point is an ontological belief in the evolution and destiny of the universe.

Tipler tries to describe the ultimate destiny of the world with the help of physical laws (Tipler, 1986). Tipler believes in “closed universe” theory of the universe and all the matter in it is moving towards a single point, which is called omega. (Tipler, 2003]).

5. Physical resurrection and Omega Point

Tipler’s argument for proving the resurrection:

1. The laws and constants of the world lead to the existence of life - especially human beings. (*Anthropic Principle*)
2. According to the laws of physics, human information and consciousness remain after death.
3. All the information of human history is available in Omega Point. (*Omega Point*)

4. The evolution of life leads to the existence of complete processing. (*Final Anthropic principle*)

Result: The processor simulates humans using information at the Omega Point. (*Resurrection*)

Discussion and Conclusion:

Digital theology tries to explain phenomena from the perspective of computer science by redefining human beings, soul and life. Frank Tipler considered man to be a purely physical being, which can be described by the laws of physics. Tippler tries to explain the existence of God and the bodily resurrection with Omega Point theory.

Despite Tipler’s claim that the Omega Point is compatible with Christian teachings, this view not only faces fundamental problems in explaining the bodily resurrection, but also faces challenges in its foundations.

The omega’s point is based on the occurrence of technological singularity. A theory that faces serious opposition. (Searle, 2014); (Ford, 2009). The “final anthropic principle” is not scientific (Gardner, 1986). The

“closed world” theory also faces a challenge, and its invalidity has been proven by thinkers, while Tipler has returned from this basis in his later works. But there is no change or justification in Omega Point theory.

The Omega Point proves the existence of God at the end of the world. Therefore, it is an atheistic view that is incompatible with the attribute of God being eternal. This view cannot prove the purgatory and it is not compatible with the wisdom of the resurrection and divine justice.

References:

- Bible
- Bostrom, N(2002), “Anthropic Bias”, *Observation Selection Effects in Science and Philosophy*.
- Carter, B. (1974), “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle”.
- Carvalko, Joseph (2012). *The Techno-human Shell-A Jump*.
- Coles, Peter ed. (2001). *Routledge Critical Dictionary of the New Cosmology*.
- Den, Amnon; Moor, James; Søraker, Johnny; Steinhart, Eric, eds. (2013). *Singularity Hypotheses*.
- Deutsch, David,(1997), *The Fabric of Reality*, Oxford University.
- Ford, Martin(2009) *The Lights in the Tunnel*..
- Gardner, Martin (1986), “WAP, SAP, PAP, and FAP,”.
- Kelly, K. (1999) *Nerd theology*.
- Kurzweil, R. (2005) *The Singularity is Near*.
- Lane, David H. (1996), *The Phenomenon of Teilhard*.
- Leslie, J. (2007) *Immortality Defended*.
- Moravec, H. (1988) *Mind Children*.
- Putnam, Hilary. (1999), *The threefold cord*.
- Riess, A. et al. (1998). “Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant”.
- Searle, John (2014), “What Your Computer Can’t Know”.
- Steinhart, E. (2008) “The revision theory of resurrection”.
- Steinhart, E. (2012) “Digital theology: Is the resurrection virtual?”.
- Steinhart, Eric (2017) “Digital Afterlives”.
- Teilhard de Chardin, P(2002), *The Phenomenon of Man*.
- Tipler, Frank & Barrow, J. D (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*.



- Tipler, Frank (1986), "Cosmological Limits on Computation.
- Tipler, Frank (1989) "The Omega Point as eschaton: Answers to Pannenberg's questions for scientists."
- Tipler, Frank (1994). *The physics of immortality: modern cosmology, God, and the resurrection of the dead.*
- Tipler, Frank (2003), *Intelligent Life in Cosmology.*
- Velmans, S. (2000). *Understanding consciousness.*

الهیات دیجیتال و معاد جسمانی با نگاه انتقادی بر آرای فرانک تیپلر

محمد حسین مرادی نسب^۱، علی شیروانی هرندی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲

چکیده: شتاب روزافزون علوم رایانه‌ای به‌ویژه در زمینه هوش مصنوعی، به شکل‌گیری الهیاتی نوپا منجر شد که از آن به الهیات دیجیتال تعبیر می‌شود. الهیات دیجیتال با تعاریفی نو از انسان، روح، زندگی و نظایر آن، همه پدیده‌های عالم را از منظر علوم رایانه‌ای بررسی می‌کند. فرانک تیپلر با ارائه نظریه نقطه امگا و تعریفی دیجیتالی از انسان، به تبیین معاد جسمانی می‌پردازد و سعی در سازگاری آن با آموزه‌های دینی - به‌ویژه مسیحیت - دارد. این نوشتار با توجه به مبانی نظریه نقطه امگا و تبیین آن، به معاد جسمانی می‌پردازد و سپس آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نتیجه آن که دیدگاه نقطه امگا، بر مبانی محکمی استوار نیست. مبانی تکنیکی فناوری با اشکالات متعددی روبروست و اصل نهایی آنتروپیک علمی نیست. این نظریه - بر خلاف آموزه‌های مسیحی - دیدگاهی الحادی است و منجر به نتایج و لوازم نادرستی مانند نفی قدیم و ازلی بودن خداوند می‌شود. نقطه امگا در توجیه حکمت رستاخیز و تبیین عالم برزخ، ثواب و عقاب اخروی ناتوان است و دارای تناقضات درون‌متنی است.

واژگان کلیدی: الهیات دیجیتال، انسان‌شناسی دیجیتال، فیزیکالیسم، جاودستگی، نقطه امگا، فرانک تیپلر.

DOI: 10.30470/p hm.2021.139526.1905

Homepage: p hm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول)، mhmoradinasab@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، shirvani@rihu.ac.ir

مقدمه

با گسترش اندیشه فیزیکیسم در غرب و نگاه فیزیکی به تمام پدیده‌های عالم، برخی اندیشمندان به تبیین فیزیکی آموزه‌های دینی روی آوردند؛ از مسائلی عمده و مورد توجه فیزیکیسمت‌ها، توجه به حقیقت انسان، روح، مرگ و زندگی پس از آن است. فیزیکیسم، اندیشه دوگانه‌انگارانه غالب در مسیحیت را مردود اعلام کرد و حقیقت انسان را به بدن و ذهن محدود کرد. در این اندیشه، روح مجرد جایگاه خود را از دست داد و تمام کارکردهای منتسب به روح، به ذهن نسبت داده شد. پیدایش رویکردهای

رفتارگرایی^۱، کارکردگرایی^۲ و این‌همانی ذهن و مغز^۳ در همین چارچوب معنا پیدا کرد.

سیر تحولات اندیشه فیزیکیسم در همین جا خاتمه نیافت؛ از نیمه قرن بیستم، با پیدایش رایانه و شکل‌گیری علوم رایانه‌ای، برخی اندیشمندان با مشاهده قدرت محاسباتی رایانه‌ها، با این چالش مواجه شدند که اساساً چه تفاوتی بین رایانه و ذهن انسان وجود دارد؟ آنان با مشاهده توسعه و رشد علوم رایانه‌ای ادعا کردند که بشر توانایی ساخت رایانه‌ای با قابلیت ذهن انسان دارد. این ایده، هوش مصنوعی (Artificial intelligence) لقب

۱. رفتارگرایی (Philosophical behaviourism) برای نفس یا روح، واقعیت خارجی نیست و حالات روحی یا ذهنی را به رفتارهای آشکار یا بالقوه فرو می‌کاهد. برای مثال: در این رویکرد خجالت چیزی جز رفتار خجالت‌آمیز نیست؛ رفتاری که در آن چهره انسان بر اثر جریان شدید خون، سرخ می‌شود. رفتار بالقوه به آن دسته از رفتارهایی می‌گویند که به علت وجود مانع فعلاً نمی‌تواند بروز کند (برای مطالعه رک: مسلین، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

۲. کارکردگرایی (Functionalism) بانکار روح، حالات نفس و ذهن را کارکرد می‌خواند. این دیدگاه تحت تأثیر علوم رایانه‌ای طرح شد. رایانه، متشکل از سخت‌افزار و نرم‌افزار است؛ سخت‌افزار، برنامه‌های نرم‌افزاری را اجرا می‌کند. طرفداران کارکردگرایی، مغز را به سخت‌افزار و حالات ذهنی را به نرم‌افزار فرو می‌کاهند. از این منظر هر حالت ذهنی، یک ویژگی و

کیفیت ذاتی و درونی ندارد، بلکه باید به کارکرد این حالت ذهنی یا محرک‌های حسی و دیگر حالت‌های ذهنی و رفتاری توجه کرد. برای نمونه: سوختگی یک محرک حسی است که ایجاد سوزش را در انسان حاصل می‌کند. سوزش یک حالت ذهنی است که منجر به نگرانی می‌شود و انسان برای از بین بردن آثار آن به رفتاری چون استفاده از کرم سوز می‌یابد. به مجموعه این موارد، کارکرد گفته می‌شود (برای مطالعه بیشتر رک: مسلین، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

۳. بر اساس نظریه این‌همانی مغز و ذهن (Mind-brain identity)، حالات ذهنی با حالات مغزی یکی هستند و به اصطلاح، این‌همانی دارند. این دیدگاه از نظریه‌های تحویل‌گرایی محسوب می‌شود که حالات ذهنی را چیزی غیر از حالات مغزی نمی‌داند؛ بر این اساس حالات ذهنی به امور فیزیکی تحویل برده می‌شوند (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۳۲).

مفاهیم الاهیات با علوم رایانه شکل گرفت که به الاهیات دیجیتال (DigitalTheology) معروف شده است (Steinhart, 2008, 1-19). در بحث اثبات معاد جسمانی، اندیشمندان رایانه‌ای و اختر فیزیک‌دانان، به هوش مصنوعی یا فناوری‌های دیجیتالی متوسل می‌شوند.

تئوری‌های دیجیتالی (Digitized Theories)، جهان را به نحو محاسباتی تفسیر می‌کنند. نقطهٔ امگای فرانک تیپلر (Frank Tipler) یکی از تئوری‌های دیجیتالی محسوب می‌شود. تیپلر، انسان را از منظر دیجیتالی تفسیر می‌کند؛ او نظریه‌اش را تبیین فیزیکی از وجود خدا و معاد مردگان دانسته که ملزومات دیدگاه مسیحی-یهودی را در بر دارد (Tipler, 1994, 1). این دیدگاه با توجه به نقش تعیین‌کنندهٔ «آگاهی» و «زندگی هوشمندانه»، طرحی برای جاودانگی حیات ارائه می‌دهد.

برای روشن شدن دیدگاه معاد جسمانی تیپلر، ابتدا باید حقیقت انسان، ملاک این همانی و اصل آن‌تروپیک از نگاه وی را تبیین کنیم، سپس به تقریر دیدگاه نقطهٔ امگا و نسبت آن با معاد پردازیم.

گرفت. اندیشمندان فناوری، جهان را به پنج دوره تقسیم می‌کنند: عصر فیزیک و شیمی؛ عصر زیست‌شناسی؛ عصر مغز؛ عصر تکنولوژی؛ عصر زیست-تکنولوژی. از منظر دیجیتالیست‌ها، انسان با گذراندن چهار دورهٔ ابتدایی، وارد عصر پنجم شده است. این عصر، ادغام‌یافته از زیست‌شناسی و تکنولوژی، در حال وقوع بوده و به سرعت در حال پیشرفت است و در آینده‌ای بسیار نزدیک، انسان را به تکینگی فناوری (Technological singularity) خواهد رساند (Kurzweil, 2005, 7-33). فرضیهٔ «تکینگی فناوری» پیش‌بینی می‌کند، شتاب در فناوری در نهایت منجر به پیشی گرفتن هوش مصنوعی از هوش بشر شده و موجب تغییراتی شگرف یا حتی پایان تمدن بشری می‌شود (Den, Amnon; Moor, 2013, 1). زیرابا روند روبه رشد فناوری در حوزهٔ هوش مصنوعی، امکان این که در آینده، هوش مصنوعی چه توانایی‌هایی داشته باشد، قبل درک نیست. به نظر برخی، اتفاقاتی که بعد از تکینگی فناوری رخ می‌دهد، حتی قابل پیش‌بینی نیست (See: Carvalko, 2012).

در دهه‌های اخیر با پیشرفت تکنولوژی، تلاش‌هایی برای هماهنگی

نگارش در آمده و اندیشکده‌هایی در این زمینه فعالیت می‌کنند.

۱.۱. الاهیات دیجیتال (Digital Theology)

به طور کلی، الاهیات دیجیتال یا الاهیات سایبر در سه معنا به کار برده می‌شود. در نخستین معنا، به آموزش و نشر متون و آموزه‌های الاهیاتی با کمک و استفاده لیزارهای دیجیتالی گویند ملنند نرم‌افزارهای متون مقدس، کلیساهای مجازی و نظایر آن. در معنای دوم، به چالش‌های فناوری‌های دیجیتال با آموزه‌های الاهیات توجه دارند. به مانند چالش‌های علم و دین. در معنای سوم، به بازفهمی و بازتیین آموزه‌های الهیاتی از منظر علوم اطلاعاتی و محاسباتی گویند. الاهیات دیجیتال به معنای اخیر، مبتنی بر فناوری‌های محاسباتی - اعم از هوش مصنوعی (Artificial intelligence)، واقعیت مجازی (Virtual reality)، شبکه‌های دیجیتال (Digital networks)، روباتیک (Robotics) - پی‌ریزی شده و اندیشمندان الاهیات دیجیتال سعی در نشان دادن سازگاری این مفاهیم با مفاهیم الاهیاتی و آموزه‌های دینی دارند.^۱

الاهیات دیجیتال، پیوندی عمیق با

اهمیت بحث معاد و دغدغه ذهن بشر در مورد چگونگی پایان زندگی و زندگی پس از مرگ بر کسی پوشیده نیست؛ همچنین میزان وابستگی جوامع بشری به رایانه و علوم رایانه‌ای، ضرورت پرداختن به این بحث را دو چندان می‌کند؛ در قرن بیست و یکم، کمتر جامعه‌ای است که از نرم‌افزارهای رایانه‌ای و عملکرد هوش مصنوعی به شگفت نیامده و با آن سر و کار نداشته باشد. در عصر حاضر، برای بسیاری، وجود ماشین‌های انسان‌نما با توانایی‌های ذهنی برابر یا فراتر از انسان، دور از ذهن نیست. به یقین، این اندیشه چالش‌هایی را برای ادیان به وجود می‌آورد. چالش‌هایی که شروع آن با تعاریف نو از خدا، انسان، معاد و نظایر آن آغاز شده است.

در این نوشتار با رجوع به آثار تیپلر، نظریه نقطه امگا را تبیین و ارزیابی می‌کنیم و سپس نتایج و لوازم آن را برمی‌رسیم. در خصوص الاهیات دیجیتال و موضع آن در جوامع اسلامی تاکنون اثری نگاشته نشده است؛ اما در جوامع مسیحی آثار متعددی در قالب کتاب و مقاله به

۱. برخی این دستگاه کلامی را الاهیات خنثی (Nerd theology) نامند.

از منظر معرفت‌شناسانه، دیجیتالیست‌ها، افکار خود در مورد واقعیت را بر پایه مفاهیم برگرفته از علوم اطلاعات و محاسبات قرار داده و این علوم را مقدم بر علوم فیزیکی می‌دانند. آنان طبیعت را به عنوان یک سیستم محاسباتی لحاظ می‌کنند که نسبتی با متافیزیک ندارد. دیجیتالیست‌ها را نه می‌توان ماتریالیست نامید، نه دوگانه‌انگار؛ چرا که تعاریف جدیدی از بدن، ذهن، روح و زندگی ارائه می‌دهند (Steinhart, 2017, 255-273).

در الاهیات دیجیتال، چهار دیدگاه عمده در تبیین وقوع معاد رواج بیشتری دارد: دیدگاه‌های بارگذاری ذهن^۳،

ترابشریت^۱ داشته و چون در فضای مسیحی رشد کرده، طبعاً در بردارنده برخی آموزه‌های مسیحی است. البته هنوز دستگاهی منسجم و یکپارچه‌ای با عنوان الاهیات دیجیتال وجود ندارد ولی این الاهیات قدم به قدم در حال رشد بوده و به تبیین مسائلی چون متافیزیک دیجیتال (Digital Metaphysics)، انسان‌شناسی دیجیتال (Digital Anthropology)، جاودانگی دیجیتال (Digital Immortality) و فرجام‌شناسی دیجیتال (Digital Eschatology) و نظایر آن می‌پردازد.^۲

در نگاه فرجام‌شناسی دیجیتال، تمام وعده‌های الهی در بهشت، توسط فناوری‌های دیجیتالی ممکن و محقق می‌شود. دیجیتالیست‌ها برای تبیین جسمانی از معاد، به هوش مصنوعی یا فناوری‌های دیجیتال تمسک کرده (Moravec, 1988, 122-124) و جهان را به نحو محاسباتی تفسیر می‌کنند.

تمایز از مذاهب دیگر بوده و لذا آن را دین دیجیتال (Digital religion) می‌خوانند.

۳. بارگذاری ذهن (Mind Uploading) مدعی است که جاودانگی دیجیتال، شامل انتقال ذهن از بدن‌های اصلی زمینی به بدن‌های مصنوعی برتر است (Kurzweil, 2005, 199-201).

۱. ترابشریت (transhumanism) یک جنبش فکری با این ایده است که پیشرفت فناوری، توان انسان را از لحاظ فیزیکی، ذهنی یا روان‌شناختی بالا برده و محدودیت‌های بنیادین انسان را از بین می‌برد تا انسانی ارتقاء یافته نسبت به انسان فعلی شود. این جنبش، مسائل اخلاقی که در صورت استفاده از این فناوری‌های رخ می‌دهد را بررسی می‌کند.

۲. برخی معتقدند هر چند الاهیات دیجیتال یک دستگاه کلامی در بردارنده آموزه‌های مسیحی است، اما سیستمی

- ۵) انتقال اطلاعات ذهن از بدن اصلی به بدن مصنوعی، نوعی معاد است. نتیجه: در آینده، قیام مردگان امکان‌پذیر است.
- انتخاب نظریه نقطه امگا از میان دیدگاه‌های متنوع دیجیتالی^۴ در اینجا به دو دلیل است؛ اول آنکه، تیپلر سعی در تطبیق آموزه‌های الاهیاتی با مفاهیم دیجیتالی داشته و در آثارش پیامدهای الاهیاتی این مباحث را بررسی می‌کند (Tipler, 1994, 153&183)، وی در کتاب فیزیک جاودانگی، الاهیات را شاخه‌ای از فیزیک و کیهان‌شناسی دانسته است (Ibid, 328). از سوی دیگر، دیدگاه وی نسبت به دیگر دیدگاه‌ها، بیشتر مورد توجه بوده و طرفدارانی را با خود همراه کرده است (Deutsch, 1997, 355).^۵
- ۱) رستاخیز باستان‌شناسی (Archaeological Resurrection) مدعی است با استفاده از شواهد باستان‌شناسی دربارهٔ مردگان می‌توان آن‌ها را در شبیه‌سازی‌های رایانه‌ای دوباره احیا کرد (Moravec, 1988, 122-124).
- ۲) رستاخیز فراگیر (Brute Force Resurrection) مدعی است، رایانه‌های هوشمند قوی می‌توانند هر جهان ممکن را شبیه‌سازی کنند. این دیدگاه اعم از دیدگاه قبل است (Tipler, 1995, 220-225).
- ۳) رایانه قدرتمند توانایی استخراج اطلاعات ذهن هر بدنی - چه در گذشته، چه در حال- را دارد و آن اطلاعات را به بدن مصنوعی منتقل می‌کند.
- ۴) اگر اطلاعات ذهن استخراج‌شده از بدن اصلی به بدن مصنوعی منتقل شود، بدن مصنوعی همان شخص اصلی خواهد بود.
- ۲) اطلاعات ذهن هر بدن خاکی پس از مرگ به گونه‌ای رمزگذاری شده در جهان باقی می‌ماند.
- ۱) در آینده، امکان ساخت یک رایانه قدرتمند وجود دارد.

۳. ارتقاء افراد زمینی (The Promotion of Earthly Persons) مدعی است افراد در این جهان به عالمی با سطح بالاتر ارتقاء می‌یابند (Leslie, 2007, 61-65).

۴. برای آشنایی با دیدگاه‌های دیجیتالی رک: Steinhart, 2012, 133 - 152.

۵. دیتز هر چند ایده امگای تیپلر را تأیید می‌کند اما با دیدگاه‌های کلامی تیپلر مخالف است.

۱. رستاخیز باستان‌شناسی (Archaeological Resurrection) مدعی است با استفاده از شواهد باستان‌شناسی دربارهٔ مردگان می‌توان آن‌ها را در شبیه‌سازی‌های رایانه‌ای دوباره احیا کرد (Moravec, 1988, 122-124).

۲. رستاخیز فراگیر (Brute Force Resurrection) مدعی است، رایانه‌های هوشمند قوی می‌توانند هر جهان ممکن را شبیه‌سازی کنند. این دیدگاه اعم از دیدگاه قبل است (Tipler, 1995, 220-225).

حالت‌های شناختی را داراست. رویکرد دیگر، به رویکرد هوش مصنوعی ضعیف شهرت دارد. این دیدگاه، صرف داشتن کارکردهایی مشابه با برخی توانمندی‌های انسانی را هوش مصنوعی می‌داند. بر اساس رویکرد رفتارگرایانه، می‌توان سیستم هوشمندی شبیه‌سازی کرد که برخی جنبه‌های رفتاری انسان را دارا باشد. بر اساس رویکرد کارکردگرایانه، مانعی برای ساخت سیستم‌های هوشمند غیرانسانی که دارای برخی جنبه‌های توانایی ذهن انسان باشد، وجود ندارد؛ زیرا هر دو، کارکردی محاسباتی دارند (Velmans, 2000, 74).

تیپلر به انسان به عنوان یک ماده کاملاً جسمانی و یک ماشین بیوشیمیایی نگاه می‌کند. در این نگاه، انسان به‌طور کامل و جامع توسط قوانین شناخته‌شده در فیزیک، قابل توصیف است (Tipler, 1994, 1). ملاک وی برای تشخیص «حیات»، توانایی در محاسبه و پردازش اطلاعات است. از نظر او، «موجود عبارت است از هر وجودی که اطلاعات را رمزگذاری کند (به معنای فیزیکی کلمه)، اطلاعاتی که توسط انتخاب طبیعی ذخیره می‌شود. به این ترتیب "حیات" نوعی

نظریه نقطه‌امگا با نگاهی دیجیتالی به انسان و بر پایه تفسیرهایی خاص از مفاهیم بنیادین فیزیک جدید -مانند فیزیک کوانتومی (Quantum physic)، نسبت عام (General relativity)، فیزیک زمان- و اصل آنتروپیک (The Anthropic Principle) به اثبات خدا، حقیقت انسان و معاد می‌پردازد (See, Tipler, 2003). البته مجال طرح همه مؤلفه‌های این نظریه ممکن نبوده و تمرکز این نوشتار بر مؤلفه‌های اصلی و مرتبط با معاد جسمانی است.

۲. انسان‌شناسی دیجیتال (Digital Anthropology)

نخستین بار در سال ۱۹۶۰ میلادی، رابطه ذهن و مغز به رابطه نرم‌افزار و سخت‌افزار تشبیه شد (Putnam, 1999, 74). از آن زمان، نظریه‌ای جدید در خصوص رابطه ذهن و بدن با عنوان هوش مصنوعی شهرت یافت. در تعریف هوش مصنوعی دو رویکرد وجود دارد. بنابر رویکرد قوی، امکان ساخت رایانه‌ای با توانایی‌ها و قابلیت‌های ذهن انسان -مانند آگاهی، درک، تحلیل زبانی، عواطف و نظایر آن- وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، رایانه توانایی تولید شناخت و علت ایجاد

پردازش اطلاعات است» (Ibid, 124).

این نگاه با دیدگاه کارکردگرایانه مطابق است. ولمنز استدلال می‌کند:

الف) اعمال ذهنی چیزی جز محاسبات نیستند.

ب) رایانه، محاسبات را انجام می‌دهد (حتی راحت‌تر از انسان).

در نتیجه، رایانه نیز ذهن دارد (Velmans, 2000, 74).

از نگاه تیپلر، هر چیزی که بتواند اطلاعات را کدگذاری و پردازش کند، یک موجود زنده (صاحب حیات) به حساب می‌آید؛ از این رو از نگاه وی، ماشین‌ها - به خصوص رایانه‌ها - موجودات زنده هستند؛ زیرا اساساً از نظر فیزیکی، هیچ تفاوتی میان پردازش اطلاعات بین انسان و ماشین وجود ندارد. فقط در یکی مغز، پردازشگر اطلاعات است و در دیگری، رایانه (Ibid, 227-228).

البته تیپلر ماشین‌ها را «شخص» نمی‌داند (Ibid, 125)؛ بلکه در نظر او «شخص» به عنوان یک نوع برنامه رایانه‌ای خاص و پیچیده است. به عبارت دیگر،

ذهن انسان چیزی جز یک نرم‌افزار پیچیده قابل اجرا بر روی یک دستگاه محاسباتی - به نام مغز - نیست (Ibid, 124). هرچند شکل انسان و رایانه فرق می‌کند، اما الگو (کدگذاری) در آن‌ها یکی است. تنها تفاوت انسان در پردازش اطلاعات این است که پردازش انسان برخلاف ماشین‌ها، سرد و سخت نیست؛ بلکه پردازشی گرم و انسانی است (لذت می‌برد، دوست دارد و ... (Ibid, 126-127)).

به اعتقاد تیپلر، فیزیک توانایی اثبات جاودانگی حیات را دارد. تقریر استدلال تیپلر درباره جاودانگی حیات چنین است:

الف) اگر قوانین فیزیک، پردازش اطلاعات در محلی را ثابت کند، در آنجا حیات وجود خواهد داشت.

ب) از نظر فیزیک، جهان رو به تکامل است و پردازش اطلاعات در جهان کنونی ثابت و در آینده قابل اثبات است.

نتیجه: حیات در آینده وجود خواهد داشت (جاودانگی حیات) (Ibid).

با توجه به آنچه گذشت، ملاک این‌همانی، آگاهی و اطلاعات شخص

می‌دهد؛ یعنی روح، بدنی را که با آن متحد است، آگاه می‌کند (Tipler, 1994, 124 - 128).

۱. به اعتقاد وی، این برداشت تقلیل‌گرایانه از موجودات زنده، مشابه مفهوم کلامی «روح» آکویناس است که «شکل فعالیت بدن» را نشان

داشتن ادامه حیات، گولد یلاکس‌های فراوانی دارد. ناحیه دیگری که محققان بر آن تاکید دارند، نسبت حجم اجرام آسمانی با یکدیگر است؛ اگر حجم ماه نسبت به زمین کوچک‌تر از وضع فعلی بود، بروز تغییرات شدید آب‌وهوایی به مرور امکان حیات را از بین می‌برد و اگر حجم ماه بزرگ‌تر بود، زمین را از مدار اصلی‌اش خارج می‌کرد و به نابودی می‌کشاند. با این تفاسیر می‌توان ادعا کرد، اصل «آنتروپیک» با توجه به ناحیه گولد یلاکس پی‌ریزی شده است.

آنتروپیک (Anthropic) برگرفته از لغت یونانی «Anthropos» (انسان)، به معنای انسانی است. این اصل در اصطلاح، خلق چنین جهانی با تمام ثابت‌ها^۱ و قوانین خاص آن را مبتنی بر خلقت انسان می‌داند.^۲ به عبارت ساده‌تر، جهان دقیقاً برای زندگی انسان ساخته شده است.

موجود در جهان ما، امکان‌پذیر نشود. پس وجود حیات بر روی زمین، نشان از نظم دقیقی است که نیازمند ناظری هوشمند است.

۲. برای آشنایی با سیر شکل‌گیری و اشتباه‌های صورت گرفته در این اصطلاح رک:

Bostrom, Nick. (2002). *Anthropic Bias*, P.44.

است که پس از مرگش در فضای کوانتومی باقی مانده و هیچگاه نابود نمی‌شود و تا ابد ماندگار است.

نگاه انسان‌شناسانه تیپلر، متأثر از دیدگاه وی در اصل آنتروپیک است. از این‌رو تبیین و ارزیابی این اصل در شناخت نظریه نقطه امگا ضروری است.

۳. اصل آنتروپیک (Anthropic Principle)

به عقیده فیزیک‌دانان، زمین در ناحیه گولد یلاکس (تنها ناحیه‌ای که آب در آن قابلیت مایع بودن داشته و به ایجاد مواد شیمیایی لازم برای حیات کمک می‌کند) از خورشید قرار دارد. اگر زمین فقط کمی دورتر از خورشید بود -مانند مریخ- به صورت صحرایی منجمد و اگر کمی نزدیکتر به خورشید بود -همانند زهره- به کوره‌ای سوزان تبدیل می‌شد که زندگی در آن غیرممکن بود. البته این تنها ناحیه گولد یلاکس نیست؛ بلکه زمین برای

۱. در فیزیک، چهار ثابت فیزیکی وجود دارد. ثابت الکترومغناطیس، ثابت گرانشی، ثابت نیروی هسته‌ای قوی و نیروی هسته‌ای ضعیف. اندیشمندان فیزیک معتقدند این چهار ثابت از یکدیگر مستقل و هر یک، عدد بسیار دقیقی را به خود اختصاص داده‌اند که همیشه ثابت است. بنابراین، تغییر در هر یک از این ثوابت موجب می‌شود که حیات کربنی

به این شکل ببیند. جهان این گونه است، چون انسان وجود دارد، قوانین جهان این گونه هستند، چون قرار بر خلق انسان بوده است.^۲

کارتر دو تقریر حداقلی و حداکثری از این اصل ارائه داد:

تقریر حداقلی (Anthropic Principle Weak): «جایگاه ما در جهان ضرورتاً دارای امتیازی ویژه است، به صورتی که با وجود انسان به-عنوان ناظر [مشاهده کننده] سازگار است» (Ibid, 127).

به اعتقاد براندون کارتر، اگر شرایط زندگی در جهان فراهم نبود، اکنون انسان این جا نبود که بتواند آن را مشاهده کند و مورد تفکر و بررسی قرار دهد.

از این رو هیچ نقطه‌ای از سراسر کیهان را برتر از نقاط دیگر قلمداد نمی کردند. در مقابل، دسته‌ای فهم جهان را بدون امتیازبخشی به موجودی هوشمند، کامل ندانسته و نقش انسان را همچنان با اهمیت تلقی می کردند.

۲. هاو کینگ در تمثیلی می گوید: همان طور که تئاتر برای تماشاگران برپا می شود، خالق، تمام خلقت را برای فهم و تماشای ما خلق کرد. ما توانایی درک این جهان را داریم. همان طور که با رفتن آخرین تماشاگر، گروه کل صحنه را از بین می برد - چون مشاهده کننده‌ای نیست که بازی را ببیند - وجود جهان بدون وجود «ناظر متفکر» نیز معنا ندارد.

براندون کارتر نخستین کسی بود که واژه آنتروپیک را در معنای مصطلحش به کار برد. هدف او از طرح این اصل، مقابله با دیدگاه بی امتیازی انسان در کیهان بود.^۱ به عقیده وی هر چند جایگاه انسان، مرکزی نباشد اما همچنان از جهاتی ممتاز و برتر است (Carter, 1974, 290). او در تعریف آنتروپیک می نویسد:

«آنچه انتظار دیدن آن را داریم به شرایط لازم حضور ما به عنوان ناظر [مشاهده کننده]، محدود شده است» (Ibid, 126).

به عبارتی، اینکه انسان (ناظر) جهان را «به این صورت» مشاهده می کند به سبب «انسان بودن» اوست و اگر جهان به صورت دیگری می بود، «انسانی نبود» که جهان را

۱. اندیشه مسیحی، انسان را محور و اشرف مخلوقات می دانست؛ تمام هستی به دور محل قرار (زمین) انسان در گردش بود. اما با ظهور ایده خورشیدمرکزی کوپرنیک، اندیشه مرکز‌دایی از انسان آغاز و با طرح تئوری مکانیک نیوتن، این مرکز‌دایی شدت یافت و در ادامه، نظریه تکامل داروین مَهر پایانی بود بر این مرکز‌دایی؛ به طوری که ایده زمین مرکزی و جایگاه ممتاز انسان در کائنات به افسانه‌ها پیوست. با شروع قرن بیستم، دو دیدگاه هستی‌شناسانه مطرح شد؛ دسته‌ای از اندیشمندان به اصل بی‌جهتی کیهان (Ubiquity Cosmological Principle) قائل بودند و فهم جهان را مبتنی بر فرض مرکزیت انسان نمی دانستند؛

قوانین فیزیکی و شیمیایی دارد که [این قوانین] آن را به این شکل درآورده نه به شکلی دیگر؟ روشن است که فرصت چنین بازجویی را خود قوانین درخت به سبب بخشیده‌اند (Barrow & Tipler, 1986, 10).

تیپلر اشکال تقریر کارتر را معلول تحقیق ناپذیری آن دانست؛ از این رو تیپلر به همراه کیهان‌شناسی به نام بارو به ارائه تقریری تحقیق‌پذیر از آن پرداخت. آنان در اصل انسان‌محوری کیهان‌شناختی (The Anthropic Cosmological Principle) دو تقریر حداقلی و حداکثری بیان کردند:

تقریر حداقلی: مقادیر مشاهده‌شده کمیت‌های فیزیکی و کیهان‌شناسی به اندازه مساوی محتمل نیستند، بلکه این مقادیر به واسطه نیاز به محلی که در آن حیات بر پایه کربن، امکان تحول داشته و به واسطه نیاز به جهانی با سن کافی... مقادیری به خود می‌گیرند (Ibid, 15).

تیپلر با قید «حیات بر پایه کربن» انحصار اصل به وجود انسان را به حیات مطلق تسری داد.

تقریر حداکثری: جهان باید دارای خصوصیتی باشد تا در مرحله‌ای از مراحل تاریخی خود، پذیرای «تکامل حیات» باشد (Ibid, 21).

بنابر تقریر حداقلی، وجود حیات به

تقریر حداکثری (Principle Strong Anthropic): «جهان (و پارامترهای وابسته به آن) باید طوری باشد تا در برخی مراحل، ناظرانی [مشاهده‌کنندگانی] در آن، امکان حضور داشته باشند» (Ibid, 129).

به نظر می‌رسد، تقریر حداکثری کارتر - مانند اصل کوپرنیک - اعتقادی به برتری جایگاه انسان در زمین ندارد؛ بلکه بر اساس این تقریر، اگر انسان در جهانی زندگی می‌کند - که قابلیت وجود در آن را یافته - به این دلیل است که فقط جهان‌هایی امکان وجود می‌یابند که توانایی حمایت از زندگی انسان را داشته باشند.

تعریف کارتر از اصل آنتروپیک به این‌همان‌گویی (Tautological) متهم است.^۱ وی وجود این جهان را به خاطر انسان (ناظر) دانست و دلیل آن را وجود انسان در جهان عنوان کرد. به عبارتی دلیل وی همان مدعایش است؛ مدعا: چرا زمین برای زندگی انسان مناسب است؟ دلیل: چون انسان روی زمین زندگی می‌کند. تیپلر این اشکال را چنین توصیف کرد:

بی‌معناست [بگوییم] آن‌چه وجود دارد، به این دلیل است که «می‌تواند وجود داشته باشد». ... معنا ندارد یک سیب از دیگر میوه‌ها بپرسد: چرا درخت، چنین

۱. برای مطالعه بیشتر رک:

دیگری منتهی شد که آن را «اصل نهایی» نامید:

«در جهان باید پردازشگر هوشمندی^۲ به وجود آید که یک بار به وجود می‌آید و دیگر از بین نمی‌رود» (Ibid, 22).

۴. نقطهٔ امگا (The Omega Point)

امگا در لغت، آخرین حرف الفبای یونانی و به معنای پایان است. حضرت عیسی در کتاب مقدس، خود را سه بار به نام آلفا (آغاز) و امگا (پایان) توصیف می‌کند (Rev 1:8, Rev 1:11, Rev 22:13). نقطهٔ امگا در اصطلاح، یک اعتقاد هستی‌شناسانه دربارهٔ سرانجام و تکامل جهان است که سرنوشت همه چیز در جهان را منتهی به نقطه‌ای واحد می‌داند.

این اصطلاح را نخستین بار، پیر تیلهارد دوشاردن (Pierre Teilhard de Chardin) کشیش یسوعی^۳ در کتاب *پدیدهٔ انسان* «Phenomenon of man» استفاده کرد. تیلهارد، نقطهٔ امگا را

مثابهٔ واقعیتی است که در جهان محقق شده و قیدی است که هر نظریهٔ کیهان‌شناختی باید با آن سازگار باشد و آن را تبیین و تضمین کند. تقریر حداکثری بیان‌گر این قوانین، ثابت‌ها و پارامترهای وابسته به آن طوری تنظیم شده که به ضرورت منتج به وجود حیات - به خصوص انسان - می‌شود. در حقیقت، وجود حیات مستلزم تنظیم دقیق Fine Tuning است.^۱

تقریر حداقلی تیلر، بی‌شباهت با دیدگاه کارتر نیست؛ اما تقریر حداکثری وی که به «اصل نهایی آتروپیک» معروف شد، با تفاوتی آشکار، تکامل حیات را به‌عنوان یک مادهٔ ضروری برای فیزیک جهان ما در نظر گرفت، طوری که بدون آن کل واقعیت بی‌معنا می‌شود. تیلر معتقد است، «تکامل حیات» باید ویژگی اصلی جهان در نظر گرفته شود و وجود جهان را به شکلی که می‌شناسیم، توضیح دهد. اگر جهان ما میزبان هیچ حیاتی (به ویژه هوشمندانه) نباشد، جهان وجود نخواهد داشت. تقریر اصل حداکثری او به اصل

2. Intelligent information-processing

۳. یسوعی (Jesuit)، فرقه‌ایکاتولیک که به نام انجمن عیسی شناخته می‌شود. این انجمن توسط لایولا تأسیس شد.

۱. اصل تیلر، مبتنی بر مشاهده است. به این معنا که یا قید مشاهداتی است (در تقریر حداقلی) یا قید توضیحی در مورد مشاهده‌ای مهم (در تقریر حداکثری).

تیلر اصطلاح نقطهٔ امگای تیلهارد را تعمیم داد و سعی کرد تنها به کمک قوانین فیزیکی، سرنوشت نهایی جهان را توصیف کند (Tipler, 1986, 617-661). تیلر مدعی است مکانیک کوانتومی در صورتی درست عمل می‌کند که یک نقطهٔ زمان-فضایی (Spacetime)^۲ شامل یک موجود هوشمند را در آن در نظر بگیریم و این تنها در یک جهان بسته (closed universe) قابل فرض است (Tipler, 2003, 141-148). توضیح آن که، بر اساس مشاهدات اخترشناسان که به قانون هابل (Hubble's law) معروف است، همهٔ کهکشان‌ها در حال دور شدن از کهکشان راه شیری هستند و هر چه کهکشان دورتر باشد، سرعت دور شدن آن هم بیشتر است. بنابراین فرض، جهان با سرعتی ثابت (که در همهٔ زمان‌ها ثابت است) در حال گسترش و انبساط است (Riess, 1998, 1009-1038). آنان، این قانون را مدرکی بر وجود مه‌بانگ (Big Bang) می‌دانند؛ چون بر

مشابه لوگوس (Logos) مسیحی دانسته که همه چیز را به سمت خود می‌کشاند (Lane, 1996, 155). او تکامل ارگانیسم را مستلزم وجود سیستم عصبی پیچیده‌ای می‌دانست که دارای آگاهی باشد. تیلهارد کیهان را رو به تکامل می‌دانست که با تکامل انسان متوقف نمی‌شود بلکه زیست کرهٔ زمین، قبل از وجود انسان در حال تکامل بوده و تکامل زمین را به انسانی شدن آن می‌دانست. تیلهارد معتقد بود، موجودات تک‌سلولی به چندسلولی یا حیوانات تبدیل شده و برخی به موجوداتی با سیستم عصبی پیچیده توسعه یافته‌اند؛ برخی نیز توانایی به دست آوردن آگاهی را دارند. هنگامی که انسان «خردمند»^۱ در تکامل زمین پدید آمد، این روند ادامه یافت تا به «جهان-آگاهی» (noosphere) برسد و در نهایت همهٔ اشیاء و تمام آگاهی‌ها طی فرآیندی در نقطهٔ امگا متمرکز خواهد شد و این پایان تاریخ کیهانی در وحدت نهایی با خداست (Tipler, 1994, 113).

محیط یک پارچه با دستگاه مختصاتی واحد است. برای این کار به سه بُعد مکانی معمول (طول، عرض، ارتفاع) و یک بُعد زمان نیاز است.

۱. بر اساس نظریهٔ تکامل، انسان خردمند (Homo sapiens) نوع تکامل یافتهٔ انسان راست قامت است.
۲. طرح کلی در فضا-زمان (Spacetime)، ادغام فضا و زمان با یکدیگر است که نتیجهٔ آن، ایجاد یک

تیلر با تکیه بر «اصل نهایی آنتروپیک» و «نقطه امگا» به تبیین معاد جسمانی می پردازد. وی پس از اثبات جاودانگی حیات، با استفاده از اصل نهایی آنتروپیک و نظریه نقطه امگا، به اثبات خدایی شخصی، با صفات متعالی پرداخت که توانایی رستاخیز عمومی را دارد (Tipler, 1989, 217-253). از دیدگاه تیلر، نظریه امگا عبارت است از «یک تئوری فیزیکی قابل آزمایش برای خدایی حاضر، عالم و قادر مطلق که روزی در آینده‌ای بسیار دور، هر یک از ما را دوباره زنده می کند تا برای همیشه در آنجا زندگی کنیم» (Tipler, 1994, 1). تیلر در کتاب *اصل انسان محوری کیهان شناختی*، مسئله تنظیم دقیق و نقش اصلی حیات در جهان را تبیین و با ارائه اصل نهایی آنتروپیک - مدعی شد، حیات هوشمند وقتی که در جهان پدیدار شود، کل جهان را پر خواهد کرد و برای همیشه باقی خواهد ماند. او در کتاب *فیزیک جاودانگی* با همین فرض، سعی در اثبات جاودانگی

اساس این فرض (کهکشانشانها در حال دور شدن از یکدیگر هستند) همه آنها باید حرکت خود را از یک نقطه شروع کرده باشند (Coles, 2001, 202). البته در این جا دو دیدگاه مطرح است؛ برخی قائل به گسترش و انبساط دائمی جهان هستند و از این رو جهان را نامحدود و لایتناهی فرض می کنند. در مقابل، برخی این گسترش را محدود دانسته و معتقدند از یک زمانی، جهان به سمت انقباض و جمع شدن رفته و وقتی به نقطه بحرانی برسد یک مه‌رمپ (Big Crunch) اتفاق می افتد و جهان در خود فرو می ریزد که احتمالاً منجر به مه‌بانگی دیگر می شود.^۱ نظریه اول به نظریه جهان باز (open universe) و نظریه دوم به جهان بسته معروف است.

تیلر بر اساس نظریه جهان بسته، معتقد است جهان و همه مواد موجود در آن، به سمت یک نقطه واحد که آن را امگا می نامد، در حال حرکت است.

۵. معاد جسمانی و نقطه امگا

وقتی اتفاق می افتد که تمام هستی به سمت یک نقطه جمع شود و با فشرده شدن در هم فرو می ریزد، سپس مه‌بانگ دیگر اتفاق افتاده و این دور ادامه می یابد.

۱. مه‌رمپ یا مه‌شکست در مقابل مه‌بانگ است. مه‌بانگ یا انفجار بزرگ که نقطه شروع جهان فرض شده، این ایده را بیان می کند که جهان از یک انفجار بزرگ پدید آمده است؛ در مقابل، مه‌رمپ

دارد.

جهان ما میزبان هیچ حیاتی - به ویژه هوشمند - نباشد، جهانی وجود نخواهد داشت. بر اساس تقریر حداکثری، قوانین و ثوابت جهان طوری دقیق تنظیم شده‌اند که به گونه‌ای ضروری منتج به وجود حیات - به خصوص انسان - گردند.

بر اساس ایده نقطه امگا، جهان و - به تبع - اطلاعات موجود در آن، همگی به سمت یک نقطه زمانی - مکانی در حرکت هستند. بنابراین در نقطه امگا، تمام اطلاعات تاریخ بشری - از جمله تمام اطلاعات زندگی همه انسان‌ها - برای تجزیه و تحلیل در دسترس خواهد بود.

بر اساس «اصل نهایی آنتروپیک»، پردازشگری هوشمند و ابدی به وجود می‌آید. یک ذهن (پردازشگر) حاضر، عالم و قادر مطلق که از آن به نقطه امگا تعبیر می‌شود که با خدای سنت یهودی - مسیحی سازگار است^۱ و با احاطه‌ای که دارد، می‌تواند همه موجوداتی را که در گذشته زندگی کرده‌اند زنده کند.^۲ به این

تیپلر مدعی است که تبیین او از معاد به طور کامل، فیزیکی است؛ زیرا انسان، موجودی صرفاً جسمانی است که به طور کامل و جامع توسط قوانین فیزیک قابل توصیف است (Ibid). او ملاک «حیات» را توانایی محاسبه و پردازش اطلاعات دانست (Ibid, 124)؛ از این رو هر چیزی که توانایی پردازش اطلاعات (کدگذاری) را داشته باشد، موجود زنده (صاحب حیات) به حساب می‌آید (Ibid, 224-228). تیپلر دیدگاه خود درباره «روح» را نگاهی تقلیل‌گرایانه از نگاه آکویناس به «روح» دانست (Ibid, 124-128) و ذهن انسان را چیزی جز یک نرم‌افزار پیچیده قابل اجرا بر روی یک دستگاه محاسباتی - به نام مغز - ندانست (Ibid, 124).

قوانین فیزیک، جاودانگی حیات را ثابت کرد و «تکامل حیات» ویژگی اصلی جهان در نظر گرفته شد، تا وجود جهان به شکل کنونی قابل توضیح باشد؛ زیرا اگر

ماده را به دست خواهد گرفت. حیات در همه مناطق فضایی در تمام جهان‌های ممکن، گسترش یافته و مقدار نامحدودی از اطلاعات - از جمله همه دانش - هایی که از نظر منطقی امکان شناخت آن‌ها وجود دارد - را ذخیره خواهد کرد؛ این پایان است.

1. "I am Alpha and Omega" in Bible (Rev 1:8, Rev 1:11, Rev 21:6, Rev 22:13.)

۲. هنگام رسیدن به نقطه امگا، زندگی نه تنها در یک جهان واحد بلکه در همه جهان‌هایی که وجود آن از نظر منطقی امکان‌پذیر باشد، نیرو گرفته و کنترل همه

ترتیب نقطهٔ امگا، نوعی دستگاه تورینگ جهانی (quantum Turing machine) است که قادر به شبیه‌سازی سایر دستگاه‌های قابل محاسبه -از جمله مغز انسان- است (Tipler, 1994.249-250). این پردازشگر کیهانی با استفاده از اطلاعات کامل و جامعی که در نقطهٔ امگا وجود دارد، اقدام به یک شبیه‌سازی کامل و دقیق از زندگی گذشتهٔ افراد می‌کند. این شبیه‌سازی به سبب وجود اطلاعات کامل و دقیق و همچنین به خاطر ویژگی‌های منحصر به فرد پردازشگر، به قدری کامل و دقیق است که عین موجود سابق را تقلید (Emulate) می‌کند.

به عبارت دیگر، چون ساختار جهان ما، بسته است و سیر جهان به یک نقطه (نقطهٔ امگا) منتهی و فشرده می‌شود و تمام اطلاعات در آن نقطه قابل دسترسی است، یک رایانهٔ کیهانی (پردازشگر هوشمند) ظهور می‌کند. این رایانهٔ کیهانی همان نقطهٔ امگا (یا همان خدا) است. در واقع، نقطهٔ امگا یک نوع برنامهٔ تورینگ جهانی بی‌نهایت حافظه است (Tipler, 1994.249 - 250) که توانایی تجزیه و تحلیل تمام اطلاعات -مربوط به تاریخ بشری- متمرکز در نقطهٔ

امگا را دارد (Ibid, 158). نقطهٔ امگا، عالم مطلق است و در جهان فیزیکی به هر چیزی که امکان شناختش باشد، علم دارد (Ibid, 154). بنابراین می‌تواند زندگی اصلی فرد را تقلید کند. یک تقلید بدون نقص و کامل؛ البته فرآیند تقلید در یک محیط فیزیکی جدید رخ می‌دهد. بنابراین المثنی (فرد تقلید شده) یک شیء نرم‌افزاری در نقطهٔ امگا (پایان جهان) است. بر این اساس، فرآیند فیزیکی از معاد فردی و تقلید شخص توسط رایانه در آینده‌ای بسیار دور خواهد بود (Ibid, 219-220). تپلر در خصوص علت معاد و چرایی شبیه‌سازی گذشتگان توسط پردازشگر کیهانی در نقطهٔ امگا می‌نویسد:

از آن‌جا که اشتیاق به دانش همیشه وجود دارد، حتماً زندگی و حیاتی که در فضای کوانتومی باقی مانده، مورد جستجو قرار می‌گیرد و فهم آن به‌طور قطع نیاز به تحلیلی از گذشته دارد. از این‌رو چنین شبیه‌سازی -ای لازم است. بنابراین رستاخیز مردگان در پایان جهان (Eschaton) اجتناب‌ناپذیر است (Ibid, 220).

تپلر به این‌همانی عددی نیز توجه داشته و برای اینکه متهم به تکثیر نشود، انتقال آگاهی و اطلاعات انسان به یک رسانهٔ دیجیتال را موجب تولید خودی متفاوت از اصل نمی‌دانست و می‌نویسد:

بر نظریه نقطه امگا:

- ۱- قوانین و ثوابت جهان به گونه‌ای ضروری، منتج به وجود حیات - به خصوص انسان - می‌شود. (تقریر حداکثری)
 - ۲- طبق قوانین فیزیک، اطلاعات و آگاهی انسان پس از مرگش باقی می‌ماند.
 - ۳- همه اطلاعات تاریخ بشری در نقطه امگا قابل دسترس است. (نقطه امگا)
 - ۴- سیر تکامل حیات، منتج به وجود پردازشگری کامل می‌شود. (اصل نهایی)
- نتیجه:** پردازشگر با استفاده از اطلاعات در نقطه امگا، انسان را شبیه‌سازی می‌کند. (معاد)

۶. ارزیابی

در جوامع اسلامی، براهین و ادله فراوانی برای اثبات روح و مجرد آن بیان شده و اندیشمندان اسلامی، تبیین‌هایی از معاد

الف و ب مشترک باشند، در آن صورت آن دو این همان هستند، اصل این همانی تمیزناپذیرها (principle of the identity of indiscernibles) نامیده است. اصل این همانی با تقریر لایب‌نیتس را قانون لایب‌نیتس (Leibniz's law) می‌گویند؛ این اصل چنین است: اگر الف و ب یک فرد باشند در این صورت هر آنچه درباره الف صادق باشد درباره ب نیز صادق است و برعکس.

هیچ دلیلی وجود ندارد که افراد تقلیدشده بگویند - واقعاً - داخل یک رایانه هستند و صرفاً شبیه‌سازی شده‌اند و واقعی نیستند» (Ibid, 124 - 128). وی برای اثبات این همانی فرد تقلیدشده با فرد سابق، از اصل «این همانی تمیزناپذیر»^۱ لایب‌نیتس استفاده می‌کند. بر اساس این اصل، اشخاصی که به هیچ‌وجه قابل تشخیص نیستند، باید یکسان باشند. از نظر فیزیک، شبیه‌سازی (تقلید) که به اندازه کافی پیچیده باشد امکان‌پذیر است؛ بنابراین زندگی ما، بعد از رستاخیز بسیار شبیه به زندگی ما در این دنیا خواهد بود، حتی با همان عزیزی که در گذشته از دست داده‌ایم؛ چون تقلید باید به طوری دقیق و کامل باشد تا هیچ تفاوتی بین اصل و تقلید نباشد (Ibid, 207-210).

تقریر استدلالی معاد جسمانی با تکیه

۱. لایب‌نیتس برای اصل این همانی (principle of identity) اهمیت بسیار قائل بود؛ این اصل بیان می‌کند، اگر الف و ب این همان هستند، پس همه اوصاف آن‌ها مشترک است. این اصل که قبلاً ارسطو آن را صورت‌بندی کرده است، همان‌گونه که لایب‌نیتس نشان داد، برای زمینه‌های مفهومی (intentional contexts) معتبر نیست؛ به همین سبب آن‌را اصل مصداقیت (principle of extensionality) نامیدند. لایب‌نیتس صورت‌بندی عکس مستوی این اصل را که می‌گویند، اگر همه اوصاف

(239-240).

ملاحظه دوم: «اصل نهایی آنتروپیک» علمی نیست؛ زیرا با شواهد تجربی، چگونه می‌توان از غایت‌مندی صحبت کرد، در حالی که تیپلر ادعای بررسی فیزیکی محض داشت. از این‌رو، برخی مخالفان اصل نهایی آنتروپیک را «اصل کاملاً مضحک آنتروپیک» نامیدند (Gardner, 1986, 22-25).

ملاحظه سوم: نظریه امگا بر مبنای نظریه «جهان بسته» پی‌ریزی شد؛ زیرا در یک «جهان باز» که به صورت دائمی در حال گسترش است، دیر یا زود، استخراج اطلاعات از مناطقی از جهان که از افق دید ما دور می‌شود، ناممکن می‌شود. این مناطق که تحت عنوان «افق رویداد» *Event horizon* نامیده می‌شوند، برای نظریه نقطه امگا مضر هستند؛ زیرا در نظریه نقطه امگا تمام اطلاعات باید در یک نقطه جمع شود تا دسترسی به آن ممکن شود. بنابراین، نظریه نقطه امگا متکی به نظریه جهان بسته است. این در حالی است که نظریه «جهان بسته» توسط اختر فیزیک دانان امروزی رد شده و محبوبیتی ندارد؛ چنان‌که تیپلر نیز در اثر بعدی خود، یعنی فیزیک مسیحی از این دیدگاه روی

جسمانی-روحانی ارائه کرده‌اند؛ اما چون فضای بحث اسلامی با مسیحی متفاوت است، در چارچوب فضای مسیحی، آراء تیپلر ارزیابی می‌شود.

۶-۱. ارزیابی مبانی نقطه امکای تیپلر

ملاحظه نخست: پدید آمدن پردازشگر هوشمند در نقطه امگا مبتنی بر وقوع تکنیکی فناوری است. نظریه‌ای که با چالش‌های فراوان و مخالفان جدی روبرو است.

ساخت رایانه‌ای با هوش مصنوعی به معنای داشتن هوش یا داشتن انگیزه و استقلال نیست و در نهایت، انسان است که آن‌ها را به این شکل طراحی و برنامه‌ریزی می‌کند (Searle, 2014, 54)؛ بنابراین هوش مصنوعی در عملکردش همیشه از انسان عقب‌تر و وابسته به انسان است. برخی در تبیین پارادوکس فناوری «technology paradox» گفته‌اند: «قبل از وقوع تکنیکی فناوری، بیشتر کسب و کارهای اقتصادی، اتوماتیک‌سازی می‌شود؛ این امر موجب بیکاری و کاهش تقاضای مصرف‌کنندگان شده و در نتیجه، انگیزه سرمایه‌گذاری در فناوری‌هایی که دستیابی به آن، لازمه وقوع تکنیکی است، از بین می‌رود» (Ford, 2009, 22-23).

ایجاد یک مه‌بانگ دیگر، دوباره به دوره نادانی مطلق برگشته و این سیر ادامه می‌یابد.

۶-۲. ارزیابی تبیین معاد جسمانی تیپلر

ملاحظه نخست: دیدگاه تیپلر یک دیدگاه الحادی است تا یک دیدگاه الهی. تیپلر یا به خدایی قادر، مطلق و خیرخواه ایمان دارد که بنابراین چنین خدایی معاد را بر پایه حق، اقامه می‌کند؛ یا به خدایی ایمان دارد که اکنون موجود نیست و در پایان جهان و در نقطه امگا شکل می‌گیرد که این عین الحاد است.

ملاحظه دوم: برخلاف ادعای تیپلر بر هماهنگی نظریه اش با آموزه‌های مسیحی-یهودی، خدای جهان تیپلر در پایان جهان به وجود می‌آید. در واقع صفت قدیم و ازلی بودن خداوند که مسیحیان به آن معتقدند در این دیدگاه نفی می‌شود. برخلاف تأکید مسیحیت بر علم، قدرت و کمال خداوند، در نظریه نقطه امگا، خداوند در فرآیندی زمانی از نقص به کمال سیر می‌کند و در پایان جهان به تکامل نهایی-حضور، علم و قدرت- می‌رسد.

ملاحظه سوم: تیپلر علاوه بر این که انسان را تا حد زیادی به رایانه تقلیل داد،

برگرداند اما توضیحی درباره افق رویداد و این عدم ناهماهنگی نداد.

ملاحظه چهارم: طرفداران نظریه «جهان بسته» به طور منطقی قائل به مه‌بانگ‌های مکرر هستند؛ زیرا هر مهرمپ منجر به یک مه‌بانگ می‌شود. در حالی که تیپلر، نقطه امگا را پایان جهان می‌داند و تأکید دارد بعد از بحران بزرگ، مه‌بانگ جدیدی رخ نخواهد داد؛ چرا که در این صورت باید بپذیرد که اطلاعات و آگاهی که او مدعی ابدیت آن‌هاست و حتی خداوند به عنوان پردازشگر کامل- که در نقطه اوج قدرت و علم مطلق قرار دارد- ناگهان نابود خواهد شد. در واقع نظریه جهان بسته در تعارض با اصل نهایی آنروپیک است.

هر چند تیپلر در مورد مه‌بانگ‌های مکرر اظهار نظری نکرده است اما اگر آن را بپذیرد با چالشی بزرگ‌تر روبرو می‌شود؛ زیرا لازمه مه‌بانگ مکرر، قرار گرفتن زندگی موجودات در یک دور باطل است. موجودات بعد از یک مه‌بانگ شروع به تکامل کرده و از دوره نادانی مطلق به دوره انسان خردمند و در ادامه در نقطه امگا به آگاهی مطلق می‌رسند؛ اما با رسیدن به این نقطه و با وقوع مهرمپ و

خدا را هم به یک رایانه کیهانی فروکاست. ملاحظه چهارم: این نظریه، آموزه مسلم برزخ در مسیحیت را توجیه نکرد؛ چون در این دیدگاه، خدا در آخر جهان فقط معاد را برگزار می کند.

ملاحظه پنجم: معاد تقلیدی، شبیه سازی دقیق فرد در همان شرایط و با همان پارامترهای دوران زندگی اش است. به این ترتیب اگر شخص مظلوم یا فقیر یا حتی شخصی که به سبب مشکلات متعدد خود کشتی کرده، به همان صورت قبلی و در همان شرایط به زندگی بازگردد و شخص ظالم یا ثروتمند به همان شکل سابق، پس حکمت رستاخیز و عدالت الهی و حتی محبتی که مسیحیان بر آن تأکید ویژه دارند، زیر سؤال می رود.

ملاحظه ششم: تیپلر حقیقت انسان را به موجودی مادی که توانایی پردازش اطلاعات دارد، فروکاست. ملاک این همانی را آگاهی های شخص قرار داد و بارگذاری آن ها بر روی یک نسخه تقلیدی در پایان همین جهان فیزیکی را معاد نامید. در نگاه تیپلر عقاب و ثواب چگونه است؟ آیا پذیرفتنی است که اطلاعات شخص گناهکار بر روی رایانه بارگذاری شود و سپس آن سیستم عقاب شود. این در حالی

است که وی بین شخص و رایانه، تفاوت قائل شده است.

ملاحظه هفتم: تیپلر تفاوت انسان و رایانه را پردازش سرد و گرم قرار داد. با نگاه کارکردگرایانه، درباره سیستم های هوشمندی که توانایی واکنش عاطفی و احساسی دارند چه جوابی باید داد؟ موارد انسانی که قدرت پردازش ذهنی را ندارند، چگونه باید تفسیر کرد؟ از نگاه تیپلر مورد اول (رایانه) را باید انسان فرض کرد و مورد دوم (انسان) را باید رایانه فرض کرد.

ملاحظه هشتم: اگر ملاک این همانی، آگاهی است، با توجه به مشابه بودن و تقلیدی بودن شخص دوم، چه وجهی برای استمرار و تداوم شخص اول به دوم وجود دارد که هر دو یک نفر هستند؟ در واقع دو شخص با آگاهی مشابه داریم نه یک شخص.

ملاحظه نهم: اگر رایانه ای در آینده، اطلاعات یک نفر را روی شخص دیگر بارگذاری کند، آیا آن دو یک نفر هستند؟ حال اگر اطلاعات یک نفر را روی چند شخص بارگذاری کند، باید بپذیریم که همه آنان یکی هستند؟

ملاحظه دهم: تیپلر اشتیاق به دانش و جستجو درباره زندگی را وجه تضمین

نتیجه‌گیری

الهیات دیجیتال با بازتعریف‌هایی تازه از انسان، روح و حیات، سعی دارد پدیده‌های را از منظر علوم رایانه‌ای تبیین کند. فرانک تیپلر، انسان، شخص و حیات را بر مبنای هوش مصنوعی تعریف می‌کند. او انسان را موجودی کاملاً جسمانی می‌داند که با قوانین فیزیکی قابل توصیف است. از نظر او هر چیزی که قابلیت رمزگذاری اطلاعات را داشته باشد «موجود» است و ملاک حیات در موجودات، توانایی در محاسبه و پردازش اطلاعات است. تیپلر با ارائه دیدگاه نقطه‌امگا به تبیین وجود خدا و معاد جسمانی می‌پردازد.

برخلاف ادعای تیپلر بر سازگاری نقطه‌امگا با آموزه‌های مسیحی، این دیدگاه نه تنها در تبیین معاد جسمانی با اشکالات اساسی روبرو است، در تبیین وجود و صفات الهی نیز با مشکلات متعددی مواجه است. افزون بر این، نقطه‌امگا بر پایه‌هایی استوار است که آن مبنای از تکیه‌گاهی محکم برخوردار نیستند.

نظریه‌تکنیکی فناوری که نقطه‌امگا بر آن تکیه کرده است، دارای ابهام‌ها و اشکال‌های متعددی از جمله پارادوکس فناوری است. اصل نهایی آنتروپیک که از

شبیه‌سازی انسان‌های گذشته توسط رایانه کیهانی دانست؛ پیش‌فرض او این است که برای تحلیل گذشته، حتماً باید شبیه‌سازی صورت گیرد، در حالی که از منظر روش علمی، چنین چیزی ضروری نیست.

ملاحظه‌یازدهم: تیپلر در اثبات این‌همانی فرد شبیه‌سازی شده یا فرد سابق می‌نویسد: «هیچ دلیلی وجود ندارد که افراد تقلیدشده بگویند واقعاً داخل یک رایانه هستند و صرفاً شبیه‌سازی شده‌اند و واقعی نیستند».

این کلام نیز صرفاً مدعایی بدون دلیل است؛ همچنین اگر فرد تقلیدشده نگوید یا نفهمد داخل یک رایانه است به معنای این‌همانی عددی نیست و نشأت گرفته از جهل مرکب است.

ملاحظه‌ی دوازدهم: بنابر اصل لایب‌نیتس، تیپلر درباره‌ی دو رایانه‌ی ساخت یک شرکت که از نظر ظاهری شبیه هم هستند و اطلاعات یکی را به دیگری منتقل کرده‌اند، چه پاسخی دارد؟ آیا این دو، این‌همانی دارند؟ بنابراین پس از مرگ جسمانی اگر خدا همان اتم‌ها را بازسازی کند و سپس اطلاعات شخص سابق را بر روی آن بارگذاری کند باز هم این شخص، همان شخص قبلی نیست.

علاوه بر اشکال‌های مخصوص به مبانی نظریه نقطه امگا، اشکال‌های متعددی بر تبیین معاد جسمانی نیز وارد است. نقطه امگا با فرض وجود خدا در پایان جهان، دیدگاهی الحادی محسوب می‌شود که با صفات قدیم و ازلی بودن خداوند ناسازگار است. این دیدگاه توان اثبات برزخ را ندارد و یا حکمت رستاخیز و عدالت الهی سازگار نیست.

مبانی نظریه تیپلر است، نظریه‌ای علمی نیست. ابطال دیدگاه «جهان بسته» توسط اندیشمندان به اثبات رسیده و تیپلر نیز در آثار بعدی خود از این مبنا دست برداشته است؛ اما تغییر یا توجیهی در نظریه نقطه امگا حاصل نکرده است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

- the Economy of the Future, Acculant Publishing, USA.
- Gardner, Martin (1986), "WAP, SAP, PAP, and FAP," *The New York Review of Books* 23, No. 8 , pp 22–25.
 - Kelly, K. (1999) Nerd theology. *Technology in Society* 21, 387-392.
 - Kurzweil, R. (2005) *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.p.7-33
 - Lane, David H. (1996), *The Phenomenon of Teilhard :Prophet for a New Age*, Mercer University Press, Macon, Georgia.
 - Leslie, J. (2007) *Immortality Defended*. Malden, MA: Blackwell.p.61-65
 - Moravec, H. (1988) *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.p.122 -124.
 - Putnam, Hilary. (1999), *The threefold cord: Mind, body, and world*. New York: Columbia University Press
 - Riess, A. et al. (1998). "Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant". *The Astronomical Journal* 116 (3): 1009–1038
 - Searle, John (2014), "What Your Computer Can't Know", *The New York Review of Books*, 9 October.
- منابع**
- مسلین، کیت (۱۳۹۰) *فلسفه ذهن از کتاب فهم فلسفه*، مترجم مهدی ذاکری، انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم.
 - Bible.
 - Bostrom, N(2002), "Anthropic Bias", *Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, New York and London, Routledge.
 - Carter, B. (1974), "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle", In *Cosmology, Confrontation of Cosmological Theories with Data*. M. S. Longair, Dordrecht: Reidel.
 - Carvalko, Joseph (2012). *The Techno-human Shell-A Jump in the Evolutionary*
 - Coles, Peter ed. (2001). *Routledge Critical Dictionary of the New Cosmology*, Routledge
 - Den, Amnon; Moor, James; Søraker, Johnny; Steinhart, Eric, eds. (2013). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Springer.
 - Deutsch, David,(1997), *The Fabric of Reality*, Oxford University: Penguin books.
 - Ford, Martin(2009) *The Lights in the Tunnel: Automation, Accelerating Technology and*

- Tippler, frank (1986), "Cosmological Limits on Computation", in, *International Journal of Theoretical Physics*, 25 (6): pp.617-661
- Tippler, frank (1989) "The omega point as eschaton: Answers to Pannenberg's questions for scientists." *Zygon* (journal) 24.2: 217-253.
- Tippler, frank (1994). *The physics of immortality: modern cosmology, God, and the resurrection of the dead* (1st Anchor Books ed.). New York: Anchor Books.
- Tippler, frank (2003), *Intelligent Life in Cosmology*, available in <https://arxiv.org/>
- Tippler, frank, "The omega point as eschaton: Answers to Pannenberg's questions for scientists." *Zygon*, 24.2: 217-253.
- Velmans, S. (2000). *Understanding consciousness*. New York, 73.
- Steinhart, E. (2008) "The revision theory of resurrection" , *Religious Studies*, 44 (1),pp 1 – 19.
- Steinhart, E. (2012) "Digital theology: Is the resurrection virtual?" In, *A Philosophical Exploration of New and Alternative Religious Movements*. M. Luck (Ed.), Farnham, UK: Ashgate, pp.133 - 152.
- Steinhart, Eric (2017) "Digital Afterlives" in *The Palgrave Handbook of the Afterlife*, pp.255-273. Available in <https://www.researchgate.net>.
- Teilhard de Chardin, P(2002) ,*The Phenomenon of Man* . New York: Harper Collins.
- Tippler, frank & Barrow, J. D (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press.

“Reflection on Suhrawardi’s Scientific Foundations and Its Capacity Assessment in Presenting an Educational Model”

Aysooda Hashempour¹, Alireza Farsinezhad²

Submitted:

2021/4/8

Accepted:

2021/7/3

Keywords:

Education;
The Light;
Enlightenment
Principles;
Suhrawardi;
Intuition;
Intensity
Science.

Abstract: Considering the correspondence between the levels of existence and the levels of perception in Suhrawardi’s thought, a new definition of science can be presented, the validity of which is generally different from other theories in the field of knowledge. In the school of enlightenment, “intuition” is considered as a great support for understanding the deep degrees of truth, which can be achieved through the world of imagination and the promotion of the realm of human enlightenment. The present article intends to study the coordinates of this type of scientology in the wisdom of illumination with a descriptive-analytical method, and through this it can explain its educational results in accordance with the results of this research “Gradual evolution” The degree of “perception” and, consequently, the “recognition of different understandings of a single truth” in such a way that it does not lead to skepticism and reprehensible relativism. There are two main consequences of the theory of intensity science, the realization of which depends on the implementation of the definition and dimensions of the theory of intensity science and the adoption of appropriate solutions in the educational system; therefore, it seems that the vast capacity of the wisdom of enlightenment in inferring the various dimensions of education and improving the components of the educational system, such as the principles, results and strategies of education, is undeniable.

DOI: 10.30470/phm.2021.141742.1918

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Ph.D. student of Islamic Philosophy, University of Isfahan, (**Corresponding author**) aysooda.hashempour@gmail.com.
2. Assistant Professor of Islamic Philosophy, Shiraz University, alifarsinezhad@yahoo.com.

Introduction: By compiling the wisdom of enlightenment, Suhrawardi turned philosophy and mysticism into a single artery in Islamic civilization. By depicting the levels of light as the levels of God's activity, he equated their knowledge with their manifestation and believed in the levels of light. He considered intuitive knowledge to be of the type of light and dimensionality, and acknowledged that man can achieve a deep understanding of truth by promoting enlightenment or realizing his potential abilities. Such a science, which can be called "intensity science", refers to different levels of science; thus, in the philosophy of illumination, science is of the type of light, and considering the skepticism in light, science also has different levels, and no level will be in conflict with another level. By realizing his powers, man gradually reaches the higher worlds and intuitive experiences from the perception of sensations and sensory experiences and is able to observe the truth of things.

Methodology: The method used in this article is descriptive-analytical.

Findings: The various dimensions of Suhrawardi's thought have the capacity to infer educational and training instructions appropriate to the Islamic-Iranian context. For example, his "mystical" works and ideas can be effective in nurturing adolescents and young people and, given the increasing growth of mystical motivations, draw the right and desirable path for them and keep them out of the way. Also, in Suhrawardi's philosophical views and thoughts, it is observed that by recognizing the method of intuition in the learning system, he opposes the formal and dry system of the peripatetic who have limited knowledge to mere discussion and reasoning. Of course, this kind of attitude does not negate peripatetic ideas, but by developing the field of science and learning methods, considers discussion and reasoning as only a part of various ways of

understanding, and in the process of realizing superior understanding, promotes the field of human enlightenment and ability. There is a lot of emphasis on the development of layers of truth. The promotion and recognition of this type of science among educators leads to results whose realization depends on the adoption of appropriate solutions.

Discussion and Conclusion:

Attention to the levels of light and levels of perception in the school of illumination provides the basis for the presentation of a new science that can be called intensified science in such a way that science is basically of the type of light and hierarchy. By expressing all kinds of intuitions in parallel with the levels of light, and by drawing an ascending course, Suhrawardi considers the beginning of the understanding of the truth from the senses and introduces the highest degree of receiving direct knowledge by the heart. With such an attitude, “gradual completion of perception” is considered as the first main result. In order to

achieve this, educating educators from early childhood requires the special skills of educators in the gradual development of educator perception in such a way that the instructor with the strategies stated in this article, starts the training based on appearances and sensations and by strengthening the imagination and preparing to enter the door of rationality, the instructor to the extent of cultivating theoretical and practical intellect to lead. In this way, the educator will not limit all levels of science to appearances and experimental sciences, and will gradually be prepared for the realization of the second result of intensified science, that is, the “recognition of multiple understandings.” The instructor can achieve this result by adopting a comprehensive teaching method, increasing cooperation and leadership, and preparing the instructor to accept various understandings from others.

References:

- Ibn haravi, Mohammad Sharif Nizamuddin Ahmad. (1363 sh).

- Anvaria: Translation and explanation of Suhrawardi's Wisdom of Illumination, Introduction by Hossein Ziaei. Tehran: Amir Kabir, second edition.
- Esfandiari, Simin; Eliassy, Azadeh. (1399 sh). "Application of self-knowledge from the perspective of Kierkegaard and Sheikh Ishraq", Quarterly Journal of Philosophical Reflections, Vol. 10, No. 24, pp. 336-315.
 - Amy, Zahra and Qasempour, Hassan. (1397 sh). "Analysis of contextualism and its consequences in the theory of fair critical thinking". Philosophy and the child. No. 2. pp. 32-21.
 - Aghazadeh, Ahmad. (1383). Masael Amoozesh wa parvaresh Iran. Tehran: Samat Publications.
 - Babazadeh, Tahereh and Norouzi, Reza Ali. (1392 sh). "An analysis of the goals and methods of education based on self-perfection from Mulla Sadra's point of view". Islamic education. No. 16. pp. 56-31.
 - Bakhtiar Nasrabadi, Hassan Ali and Nowruzi, Reza Ali. (1383 sh). Amoozesh rouykardha, engardhayeh jadid: Isfahan University Press.
 - Beheshti, Mohammad. (1393 sh). Falsafeye taalem wa tarbeyat eshraq. Qom: Pazhooheshgah houzeh wa daneshgah.
 - Jan Mohammadi, Mohammad Taqi. (1390 sh). "Intuitive and Rational Knowledge in Suhrawardi Enlightenment Wisdom", Cognition, No. 65, pp. 39-9.
 - Servant, honor; Gol Aghaei, Masoumeh. (1389 sh). "Mystical education from Suhrawardi's point of view", Philosophical Reflections Quarterly, Second Year, No. 5, pp. 56-37.
 - Khojasteh, Saeedeh and others. (1394 sh). "A Study of the Fundamentals of Anthropology from Suhrawardi's Perspective and the Educational Conclusions Concluding It to Improve the Objectives of the Iranian Education System", Journal of Educational Sciences and Psychology, Volume 1, Number 1, pp. 7-20.
 - Zabihi, Mohammad; Seidi, Mahmoud (1392 sh). "On the causality of parables and the world of separate imagination", Hekmat Sadraei, Volume 2, Number 1, pp. 56-43.
 - Suhrawardi, Shahabuddin Yahya. (1373 sh). Hikmah al-Ishraq. Tehran: Moaseseye motaleat wa tahghihat farhangi.
 - _____ . (1375 sh). Majmooe mosanafat Sheikh Ishraq. Edited and introduced by Henry Carbon and Seyed Hossein Nasr and Najaf Gholi Habibi. Tehran:

- Moaseseye motaleat wa tahghighat farhangi.
- _____ . (1380 sh). Sharhe ghiseye ghorbat gharbi. Tehran: Tandis Publishing.
 - _____ . (1385 sh). al-Mashare wa al- Moutarehat; Correction of Maghsoud Mohammadi and Ashraf Alipour. Tehran: Haghyavaran Publishing.
 - _____ . (1388 sh). al-Talvihat al-louheye wa al-Arshiyeh; Correction and introduction by Najafiqli Habibi. Tehran: Moaseseye hikmat wa falsafeye iran.
 - Sharafijam, Mohammad Reza; Khalili, Samaneh. (1389 sh). "Comparative study of the philosophical foundations of Sheikh Ishraq and Bergson and its educational implications", Journal of Islamic Education, Volume 5, Number 11, pp. 110-81.
 - Sadr al-Muta'allehin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1360 sh). al-Shabudah al-Rububiyah dar al-Minhaj al-Salukiyah. Correction and suspension of Seyed Jalaluddin Ashtiani. Mashhad: al-Markaz al-Jameei lelkshr, Second Edition.
 - Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein. (1387 sh). Osoole falsafe wa ravesh realism, Qom: boostan ketab.
 - Tabatabai, Seyed Javad. (1368 sh). Daramadi falsafi bar tarikh seasi iran, Tehran: Daftare nashre farhange eslami.
 - Azizi Alavijeh, Afsaneh and others. (1398 sh). "Study of Ontological Beliefs of Fourth Grade Elementary Students and Textbooks of Heavenly Gifts Based on the Components of Ontological Fundamentals in the Fundamental Transformation Document", Ontological Research, Volume 8, Number 16, pp. 288- 231.
 - Fathi Azar, Iskandar. (1382 sh). Raveshha wa fonoon tadres. Tabriz: Tabriz University Press.
 - Farmahini Farahani, Mohsen. (1375 sh). Farhange toosefi ouloom tarbeyati. Tehran: Asrare danesh
 - Kamalizadeh, Tahereh and others. (1394 sh). Suhrawardi's illuminating interpretation of verses about the truth of the soul. Ontological Research, No. 4, pp. 72-57.
 - Kamalizadeh, Tahereh. (1390 sh). "Study of the levels of intuition in Enlightenment epistemology", Islamic Philosophy and Theology, Volume 44, Number 1, pp. 113-93.
 - Maleki, Hassan. (1370 sh). Barnamerezi darsi: Rahnamaye amal. Tehran: Madrasa Publications.
 - Noorbakhsh, Sima Sadat. (1388 sh). "Epistemological foundations of Suhrawardi's wisdom of enlightenment". Wisdom and Philosophy, No. 17, pp. 47-31.

- Nowruzi, Reza Ali and Hashemi Ardakani, Seyed Hassan. (1391 sh). "An Analysis of Enlightenment Cognition and Educational Principles from Suhrawardi's Perspective". Islamic education. Twentieth year. No. 14. pp. 93- 75.
- Warburton, Nigel. (1388 sh). Thinking (small culture of critical thinking). Translated by Mohammad Mehdi Khosravani. Tehran: Elme wa farhangi.
- Whitzman, Ellis. (1373 sh). Social growth for youth and adolescents. Translated by Sima Naziri. Tehran: Publications of the Association of Parents and Educators of the Islamic Republic of Iran.
- Hashemi, Seyed Hassan; Mirshah Jafari, Seyed Ibrahim. (1392 sh). "Theoretical design of the curriculum based on the epistemological perspective of Ishraq Suhrawardi", Quarterly Journal of Research in Islamic Education, Twenty-first year, No. 19, pp. 150-127.
- Elias, John. (2003) Philosophy of education. Translated by Abdul Reza Zarabi. Tehran: Moaseseye Amoozeshi wa Farhangi Emam khomeyni.
- Yazdanpanah, Seyed Yadollah. (1391 sh). Hikmat eshraq. Research and writing: Mehdi Alipour. Qom: pazhooheshgah houzeh wa daneshgah.

تأملی بر مبانی علم‌شناسی سهروردی و ظرفیت‌سنجی آن در ارائه الگوی آموزشی

آیسودا هاشم‌پور^۱، علیرضا فارسی‌نژاد^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۴/۱۲

واژگان کلیدی:

آموزش؛ نور؛
مبانی اشراقی؛
سهروردی؛ شهود؛
علم اشتدادی.

چکیده: این نوشتار در پی واکاوی مبانی حکمت اشراق در ارائه تعریف نوینی از علم و ترسیم الگویی آموزشی بر آن اساس است. با تأملی در مبانی نورشناسی اشراقی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی سهروردی این مطلب متبادر می‌شود که مراتب نور، مراتب ادراک و مراتب نفس انسانی کاملاً متناظر هستند و انسان با ارتقای درجات نوری خود با دستورالعمل‌های خاص، به لحاظ ادراکی نیز مترقی می‌شود. از این رو می‌توان تعریف نوینی از علم ارائه کرد که اعتبار آن به‌طور کلی با دیگر نظریه‌های حوزه معرفت متفاوت است. از نظر سهروردی «شهود» به‌عنوان پشتوانه‌ای عظیم برای فهم درجات عمیق حقیقت تلقی می‌شود که نیل به آن از طریق عالم خیال و ارتقای ساحت نورانیت انسان میسر است. نوشتار حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبانی و مشخصات این نوع از علم‌شناسی در حکمت اشراق-که می‌توان آن را علم اشتدادی نامید-پردازد و از این رهگذر، نتایج آموزشی آن را تبیین کند. مطابق نتایج این جستار «تکامل تدریجی مراتب ادراک» و به تبع آن «رسمیت فهم‌های مختلف از حقیقت واحد» به‌گونه‌ای که منجر به شکاکیت و نسیت محض نشود، دو نتیجه اساسی نظریه علم اشتدادی خوانده می‌شود که تحقق آن منوط بر پیاده‌سازی تعریف و ابعاد نظریه علم اشتدادی و اتخاذ راهکارهای متناسب در سیستم آموزشی است؛ از این رو به نظر می‌رسد ظرفیت وسیع حکمت اشراق در استنباط ابعاد مختلف آموزش و بهبود اجزای سیستم آموزشی نظیر اصول، نتایج و راهکارهای تعلیم، غیر قابل انکار باشد.

DOI: 10.30470/phm.2021.141742.1918

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) aysooda.hashempour@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شیراز، ali-farsinezhad@yahoo.com

مقدمه

سهروردی با تدوین حکمت اشراق، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی را به شریان واحدی مبدل ساخت و علاوه بر مباحث نظری و استدلالی، تجربه شهودی را نیز معتبر و با تأکید بر اصالت شهود نسبت به تجربه، مقدمات استنتاج و بسط علم نوینی را فراهم کرد. وی با ترسیم مراتب نور به مثابه مراتب فاعلیت خداوند، معلومیت آن‌ها را با مظهریتشان یکی دانست و قائل به تشکیک در مراتب نوری شد. معرفت شهودی را از سنخ نور و ذومراتب دانست و اذعان کرد که انسان با ارتقاء نورانیت یا به عبارتی بالفعل نمودن توانایی‌های بالقوه خود، می‌تواند به فهم عمیقی از حقیقت نایل گردد. چنین علمی که می‌توان آن را «علم اشتدادی» نامید، بر مراتب مختلف علم اطلاق می‌شود؛ بدین گونه که در فلسفه اشراق، علم از سنخ نور است و با عنایت به تشکیک در نور، علم نیز دارای مراتب گوناگون می‌شود و هیچ مرتبه‌ای با مرتبه دیگر در تعارض نخواهد بود. انسان با به فعلیت رساندن قوای خود به تدریج از ادراک محسوسات و تجربیات حسی به عوالم برتر و تجربیات شهودی راه می‌یابد و قادر به مشاهده حقیقت امور می‌شود. از

آن جا که تعاریف مختلف علم متناسب با بافت محیطی، تاریخی و آرمان‌های خود، بر روند آموزش مؤثر است، بررسی مختصات علم اشتدادی و دلالت‌های آموزشی آن - که بر پویایی متری تأکید دارد - از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا تا زمانی که نظام آموزش در چهارچوب سامانه آموزشی به گونه‌ای محدود و مکانیکی شکل یابد و راه هرگونه پویایی، انعطاف‌پذیری و مشاهده افق‌های برتر را ببندد، متریایی تربیت می‌شوند که قدرت کشف و ابداع ندارند و تفکرشان در بُعد ذهن، قلبشان در بُعد عاطفه و رفتارشان در بُعد ارزش، عقیم است (نوروزی؛ هاشمی اردکانی، ۱۳۹۱: ۷۷)؛ در حالی که آموزش وقتی می‌تواند موفق باشد که همه ابعاد شخصیتی متری و مراتب زندگی فردی و اجتماعی او را در بر بگیرد و از این طریق ابواب وسیع‌تری از علم و معرفت را به روی آن‌ها بگشاید.

اگرچه در این زمینه تحقیقاتی به انجام رسیده که از آن میان می‌توان به (نوربخش، ۱۳۸۸)، (نوروزی؛ هاشمی اردکانی، ۱۳۹۱)، (خجسته و دیگران، ۱۳۹۴) و (عزیزی علویجه، ۱۳۹۸) اشاره کرد، اما ارائه الگویی آموزشی بر اساس

۱-۱. مبانی نورشناسی اشراقی نظریه علم‌اشتدای

سهروردی بنیان‌گذار مشرب‌ی در حکمت است که جامع بحث و استدلال و ذوق و شهود است. هستی‌شناسی وی، آموزه‌های است که با شهود و عقل، فهم و دریافتی مرکب از نظام و مراتب نوری را ارائه می‌دهد؛ چنان‌که در تأملات وی، «خرد» یونانی و ایرانی با عرفان ایرانی - بین‌النهرینی شریان واحدی دارد. در این آیین نور با ظلمت توأم است و با تمام تباین ماهوی که دارند، به کلی از هم متمایز نبوده و هر یک از جهتی وقایه دیگری است. در این نظام فلسفی، مراتب نور از بالا به پایین به مثابه مراتب و جلوه‌های فاعلیت خداوند هستند که معلومیت آن با نورانیت و مظهریت آن یکی است. از این‌رو در علم‌الانوار سهروردی از درجات مختلف نور که نسبت به هم دارای شدت و ضعف تشکیکی دارند، سخن به میان می‌آید. در این سلسله، میان مراتب نوری که مبنای حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، رابطه علی برقرار است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲):

نظام نوری - اشراقی سهروردی، وجه تمایز نوشتار حاضر محسوب می‌شود.^۱ به منظور ترسیم نظریه علم‌اشتدای در فلسفه اشراق، ابتدا مبانی نورشناسی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی سهروردی بررسی و سپس نتایج آموزشی علم‌اشتدای و راهکارهای تحقق آن‌ها با تأکید بر نقش محوری مربی تبیین می‌شود.

۱. نظریه علم‌اشتدای در حکمت اشراق

سهروردی، انسان را تنها موجودی می‌داند که در سیر تکامل، همواره مفتوح و منکشف است. بر همین اساس معتقد است آدمی می‌تواند از عالم ماده عبور کند و با سیر در عوالم بالا، به فهم و دریافت مراتب عالی علم نایل آید. تبیین این نوع از علم، منوط به تقریر مبانی نورشناسی اشراقی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی سهروردی است که از مؤلفه‌های اساسی علم‌اشتدای محسوب می‌شود.

پرداخته است. این مقاله هم‌اکنون در قسمت مقالات آماده چاپ نشریه حکمت صدرایی قابل ملاحظه است.

۱. لازم به ذکر است نویسنده در پژوهش دیگری تحت عنوان «تأملی بر نظریه علم‌اشتدای در حکمت متعالیه و هنجارهای آموزشی آن» بر اساس علم‌شناسی حکمت متعالیه به ارائه نظریه آموزشی

منفصل همان عالم مثال (همان: ۲۳۰)، عالم صیاصی معلقه (همان: ۲۳۱) و عالم اشباح مجرده (همان: ۲۳۴) است؛ همچنین، منظور از خیال متصل نیز قوه خیالی است که درون انسان و از حواس باطنی او است که اشباح مثالی موجود در عالم مثال که مورد مشاهده انسان قرار می‌گیرد، بر قوه خیال او اشراق و در این قوه ظهور می‌یابد (همان، ج ۲: ۲۱۵). بنابراین توجه به این نکته ضروری است که قوه خیال غیر از عالم خیال منفصل یا عالم مثال است. سهروردی قوه خیال متصل را مادی می‌داند. نزد وی، نسبت میان قوه خیال متصل و عالم خیال منفصل، نسبت ظاهر به مظهر است و مدرک اصلی صور خیالی، نفس و نور اسفهبندی است و قوه خیال، هیچ وساطتی در شهود خیالی ندارد (برای اطلاع بیشتر در این مورد ر.ک: کمالی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

بنابراین از طریق عالم مثال، سنخیت میان دو عالم مادی و مجرد برقرار می‌شود و یک ساختار معقول و منطقی از سیر وجودی عوالم نوری محقق می‌شود و تنزل فیض از عوالم برتر به عالم مادی موجه و قابل تبیین می‌گردد. در مکتب اشراق، این عالم از طریق قاعده امکان اشرف

(۱۴۸). نزد سهروردی، مراتب نور که از نور محض آغاز و به ظلمت عالم ماده می‌انجامد، چنین است (همان: ۱۴۵):

نورالانوار

↓

انوار قاهره طولی (انوار اعلون)

↓

انوار قاهره عرضی (ارباب انواع)

↓

انوار مدبره (عالم نفوس)

در نمودار فوق، سیر نزولی مراتب نور مشخص شده است. برقراری پیوند میان عالم انوار با عالم غواسق و برزخ (عالم طبیعت)، به وسیله «عالم مثال» است. به اعتقاد سهروردی در پرتو عالم مثال، پیوستگی میان زمین و آسمان محفوظ می‌ماند. این عالم، آمیخته با خواص مادی است. به سبب این ویژگی، اشباح مثالی موجود در این عالم که مورد مشاهده عارفان قرار می‌گیرد نیز حائز چنین ویژگی‌هایی می‌شوند. عالم خیال منفصل توسط انوار اسفهبندی بر قوه خیال متصل انسان اشراق می‌شود (همان، ج ۲: ۲۱۵).

قابل ذکر است عالم مثال از ابتکارهای مهم سهروردی است. وی عالم مثال را به دو ساحت آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند و آن‌ها را به ترتیب، خیال منفصل و خیال متصل می‌نامد. منظور از خیال

(سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۹) ثابت شده است.

۲-۱. مبانی معرفت‌شناختی نظریه علم‌اشنادی

نورشناسی اشراقی نزد سهروردی پیوند وثیقی با معرفت‌شناسی او دارد؛ چنان‌که مطابق این مطالب می‌توان دریافت که نظام معرفت‌شناسی سهروردی نیز بر اساس علم شهودی بنا شده و تمام درجات ادراک، اعم از حسی، خیالی و عقلی که همه از جنس شهود هستند را در بر گرفته است. به عبارتی معرفت شهودی که از سنخ نور است، مانند نور، مراتب متعدد دارد و مشتمل بر طیف وسیعی از عالی‌ترین درجه تا نازل‌ترین درجه ادراک است.^۱ سهروردی با التفات به قوا، حالات، اندیشه‌ها، نیات و خطورات هر شخص، دستیابی به حقیقت و معرفت را امری بدیهی و دریافت‌های شهودی و معارف بدیهی را بنای معرفت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸-۴۱-۱۱۱).

در مکتب سهروردی ظهور حقیقت

وجود، مترادف با شناخت اشراقی است و این شناخت که از مکاشفه اشراقی حاصل می‌آید، معرفتی بدیهی و معنوی است که بستر آن، جان آدمی است و بر اساس اشراق انوار قاهره بر نفس مجرد حاصل می‌شود. از این رو می‌توان گفت مدرک مباشر و بدون واسطه، نفس انسانی است. به همین دلیل، سهروردی «شهود» را مشاهده نفس می‌نامد که کشفی صریح و ذوقی تام است (جان‌محمدی، ۱۳۹۰: ۱۰). آرا و اندیشه‌های او در این باب صراحتاً بیان‌گر این مطلب است که تمام انسان‌ها بر حسب توانایی باطنی و معرفت درونی، می‌توانند حقایق هستی را مشاهده کنند و با سعه معرفت، به جایی برسند که از شدت پیوند نفس به عالم عقول و مجردات، آنچه دیگران در عالم خواب و رویا می‌بینند، در بیداری مشاهده کنند (ذیحجی؛ صیدی، ۱۳۹).

قابل ذکر است علم، مدار فلسفه

سهروردی است و شهود در مسأله محوری

آنجایی که انوار بسیط هستند، پس جزء ذاتشان هم نمی‌تواند عامل تمایز باشد. عوارض مادی نیز در این مسأله بی‌معناست. پس باید معتقد شد که تمایز انوار به کمال و نقصان وجودی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۹).

۱. با بررسی آرای سهروردی می‌توان شالوده تشکیک وجود را نزد او جست. برای مثال، وی اذعان دارد اختلاف انوار به کمال و نقص می‌باشد. او توضیح می‌دهد که اختلاف انوار مجرد نه به تمام ذات است و نه به جزء ذات و نه به عوارض آن؛ چراکه ماهیت نمی‌تواند عامل اختلاف باشد و از

قسم را در پرتو معرفت قلبی بیان می‌کند (یزدان‌پناه، ج ۱: ۵۶)؛ به گونه‌ای که در پرتو شهود قلبی، قلب به عنوان قوه برتر، خود را در عقل، جاری و ساری و آن را منور می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۹).

شهود قلبی، مشاهده و کشف مستقیم حقایق مجرد و انوار برین به نحو حضوری است که صرفاً از طریق رفع موانع مادی توسط نفس شخص می‌باشد. سهروردی به تفصیل از این قسم سخن می‌گوید و آن را ثمره دو عامل خطیر «خلع بدن از نفس در اثر ریاضت و مجاهدت» و «اشراق و تابش انوار الهی بر نفس انسان» می‌داند (همان: ۳). عامل نخست، دلالت بر این دارد که به میزان افزایش توان انسانی در ریاضت و مجاهدت در نتیجه خلع یا تجرید نفس از بدن، معرفت شهودی و طبعاً یقین نیز افزایش می‌یابد. عامل دوم نیز شهود را مستقیماً با اشراق و نور پیوند می‌زند و بر ویژگی‌های کاملاً اشراقی آن تأکید می‌ورزد؛ به این ترتیب، معرفت اشراقی، در عالی‌ترین مرتبه خود، در شهود قلبی متبلور می‌شود. بنابراین به اعتقاد سهروردی، شهود قلبی حائز دو ویژگی منحصر به فرد است: اول این که بالاترین

حکمت اشراق - علم اشراقی - حائز اهمیت ویژه است. وی اصطلاح شهود را بر تمام مراتب ادراک حسی، خیالی، عقلی و قلبی اطلاق می‌کند. نزد سهروردی، شهود در عالی‌ترین مرتبه متعلق به مشاهده قلبی و همچنین معرفت فوق ادراک عقلی است و حقیقت معرفت اشراقی نیز در این مرحله نهایی از شناخت شهودی عقل، تحقق می‌یابد و به ظهور می‌رسد (کمالی‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۷). سهروردی گذر تدریجی نفس به سوی دریافت مدارج والای معرفت را با اقسام شهود به این نحو بیان می‌کند:

شهود حسی، ناظر بر تجربه انسان از اشیای خارجی است و به نحو شهودی از طریق اضافه اشراقی به دست می‌آید (همان: ۴۸۶).

شهود خیالی، آن قسم از معرفت مشتمل بر حقیقت صورت‌هایی است که در عالم خواب و رؤیا مشاهده می‌شود و به نحو حضوری، از طریق رفع موانع جسمانی و مادی و بدون نیاز به وساطت صورت ذهنی حاصل می‌گردد.

شهود عقلی، عبارت است از دریافت حقیقت به نحو شهودی از طریق عقل و بدون نیاز به اقامه برهان. سهروردی این

۸۱). در معرفت‌شناسی مورد نظر سهروردی، توجه به این نکته ضروری است که تجربیات حسی به‌عنوان مقدمه‌ای برای تجارب شهودی و نیز برای تعلیم مباحث حاصل از تجارب اشراقی مورد استفاده قرار می‌گیرند. در واقع استفاده از داده‌های حسی به منظور تجربه شهود خیالی و قلبی ضروری و غیر قابل انکار است؛ زیرا عدم آن، نقص ادراک انسان را در پی دارد؛ چنان‌که اگر انسان فاقد توانایی اقامه برهان و دلیل در بیان تجارب شهود خیالی و قلبی باشد نیز ادراک و بیان او ناقص است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۶۱). به این ترتیب، نزد سهروردی «ادراک» به عنوان عملی جامع برای آگاهی از اشیاء، زمانی رخ می‌دهد که مثال حقیقت اشیاء، توسط فاعل شناسا حاصل شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۵). بنابراین، ادراک بر مراتب گوناگون علم دلالت دارد و مشتمل بر همه اقسام شهود است. سهروردی به مراتب والای شهود توجه دارد و معتقد است که دقت به «رمز‌گویی» حقایق، امری ضروری است. وی سخنان حکمای متقدم را - که به عقیده او به درجات بالای ادراک رسیده‌اند - رمزگونه می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۴) و چنین

درجه معرفت انسان است و می‌تواند عقل انسان را با خود وفق دهد؛ چنان‌که می‌گوید: «اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل گردد و در معلومات خود از مسبب‌الاسباب فروتر از وی به تفکر لطیف پردازد، فکر و عقلشان با قلبشان سازگار می‌گردد» (همان: ۲۷۱). و دوم آن‌که، یافته‌های شهودی در عین حال که شخصی هستند، استدلال‌پذیرند و از این طریق قابل انتقال به غیر می‌باشند؛ گرچه شهود بر استدلال تقدم دارد (همان: ۱۵۶). بنابراین نزد سهروردی عالی‌ترین مراتب شهود با عقل و فکر تناسب دارد. در باب تفاوت شهود خیالی با قلبی نیز می‌توان گفت، شهود خیالی نیازمند درجه‌ای از رفع حجاب در نتیجه تهذیب نفس و رهایی از ماده است؛ اما شهود قلبی صرفاً از طریق رفع تمام حجاب‌ها صورت می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۷۲).

لازم به ذکر است، علی‌رغم تأکید فراوانی که سهروردی به امر شهود دارد، تفکر و تعقل را برای شناخت، امری لازم و ضروری می‌داند و به دلیل اهتمام به هر دو مورد شهود و تفکر، ظرفیت استنباط دلالت‌های تربیتی در فلسفه او به خوبی فراهم است (شرفی‌جم؛ خلیلی، ۱۳۸۹:

خداوند نایل شود و حقایق نهفته عالم بر او آشکار گردد؛ به گونه‌ای که مدام با لذت و صف ناشدنی همراه باشد (همان: ۸۲). بنابراین، انسان باید ساحت نورانیت خود را ارتقا دهد تا بتواند به مراتب والای حقایق عالم صعود کند و حقیقت شیء برای قلب او آشکار شود (همان، ج ۲: ۲۱۴). مشاهده حقایق جهان برای تمام انسان‌ها بر حسب توانایی باطنی و معرفت درونی آنان میسر است. هر شخصی می‌تواند به جایی برسد که از شدت پیوند نفس به عالم عقول و مجردات، آنچه دیگران در عالم خواب و رؤیا می‌بینند، در بیداری مشاهده کند (همان، ج ۳: ۱۷۸) و صدایی را از آن عالم بشنود یا خبری را توسط نوشتاری بخواند یا بویی را استشمام کند و یا مزه‌ای از میوه‌های عالم خیال را بچشد (همان، ج ۳: ۳۶۱). به اعتقاد سهروردی با افزایش هماهنگی با نظام و مراتب نوری، حکمت و دانایی شخص نیز ارتقا می‌یابد. از این رو، وی حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم می‌داند که ساحت فکری و معنوی او، مرزهای زمان و مکان را درمی‌نوردد و حیطة جولان او، ازل تا ابد را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. وی در آغاز با بال اندیشه و نظر، به پرواز درمی‌آید و سپس

نیست که ظاهر رمز برخلاف باطنش باشد؛ بلکه باید از همین ظاهر عبور کرد و به باطن رسید و این عبور به میزان استعداد و توانایی هر کس متفاوت است (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳: ۸). از این رو سهروردی با بیانات خود در باب نسبت انسان با معرفت و اساساً امکان دستیابی به آن، شکاکیت مطلق را نقض می‌کند؛ زیرا معتقد است هر شکاکی لااقل به شک خود یقین دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۲). سهروردی، نسبت‌گرایی محض را نیز نمی‌پذیرد و در این باب می‌گوید: چنین نیست که اندیشه شخص به طور تام متأثر از حالات نفسانی و محیطی و شرایط مکانی و زمانی باشد؛ چنان که نور خورشید منوط بر حس باصره نیست و اگر دیدگان ما نباشد نیز نور خورشید بروز و ظهور دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۴).

۳-۱. مبانی انسان‌شناختی نظریه علم اشتدادی

به اعتقاد سهروردی، انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند و در عالم هستی به اذن الهی، تصرف نماید (همان، ج ۴: ۲۳۹) و دارای چنان ظرفیت‌های بالقوه علمی است که با تحقق آن‌ها و ارتقای ساحت معرفت می‌تواند به مقام جانشینی

این رو شهود قلبی، مشتمل بر شهود عقلی از راه پاکسازی و تصفیۀ باطن است (همان، ج ۳: ۶۹). سهروردی معتقد است اشیاء علاوه بر ظاهر که از طریق شهود حسی به دست می‌آید، دارای باطن هستند و نیل به آن‌ها از طریق شهود خیالی و قلبی میسر می‌شود. حس، استدلال و شهود خیالی و قلبی در واقع از مراتب شیء به حساب می‌آیند و در تعارض با یکدیگر نیستند. اما اکتفا بر یکی از آن‌ها، موجب نقص ادراک می‌شود؛ چنان‌که سهروردی ضمن معرفی تألیفات خود که بر سیاق مشائی است، حکمت‌الاشراق را اثری می‌داند که واجد همه اقسام ادراک است (همان، ج ۲: ۱۰)؛ حکمتی که هم شهود و کشف را ارج می‌نهد و هم بر استدلال و برهان اهتمام می‌ورزد و با اصیل دانستن کشف و شهود از ظرفیت استدلال در جهت رفع کاستی‌های آن بهره می‌جوید. بنابراین می‌توان «شهود به مثابه روش» را بر موارد زیر مبتنی کرد:

- حقیقت اشیاء فقط از راه حس و ظاهر کشف نمی‌شود، بلکه برای دریافت کامل آن، نیاز به شهود و مکاشفه - اعم از خیالی یا عقلی - است.

خود را از ثقل مادی می‌پیراید و به سیر در کائنات درمی‌آید (همان: ۷۶).

شایان ذکر است که آیین اشراقی، در اندیشه تسلط بر انسان، تغییر و تصرف در نظام کیهانی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۵۳) و چنان‌که گفته شد، نورانیت و به تعبیری، مشرقی‌بودن آدمی نیز در پرتو سازگاری و هماهنگی هرچه بیشتر انسان با مراتب نوری تأمین می‌شود. به همین دلیل، در این آیین، محوری‌ترین ویژگی انسان کامل، هماهنگی او با نظام کیهانی است و بر انسان‌ها واجب است که از همه مقدرات و توانایی‌هایشان در راستای این سازگاری بهره‌برند.

۴-۱. مبانی روش‌شناختی نظریه علم‌اشنادی

سهروردی مراتب مدرکات نفس را بر اساس مراتب نوری شرح می‌دهد. او هستی را دارای سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل می‌داند که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. نفس می‌تواند صور موجود در هر یک از این مراتب را درک کند و به همان میزان به کشف حقیقت نایل آید. بنابراین، نفس به لحاظ مدرکات خود نیز دارای سه مرتبه حس، خیال و قلب است. اما چنان‌که ذکر شد، در شهود قلبی، قلب به‌عنوان قوه برتر، خود را در عقل جاری و منور می‌سازد. از

بنابر مطالب فوق، در دستگاه اشراقی، ظرفیت مناسبی برای معرفی و شناساندن علمی وجود دارد که از سنخ نور است و به طور کامل با معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) که شاخه‌ای از فلسفه و به مثابه نظریه‌ی چیستی معرفت بوده، متمایز است؛ زیرا موضوع معرفت‌شناسی، شناخت است و به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود و از این رو موجب بروز برخی مشکلات می‌شود.^۱ اساساً این نوع از علم‌شناسی، علم را از سنخ مفاهیم نمی‌داند و با التفات به «حقیقت خارجی و عینی» در صدد کشف آن است. به عبارتی، متعلق آن را «حقیقت» می‌خواند نه صور ذهنی امور. به این ترتیب، ساحت وسیعی از علم مطرح می‌شود که ابزار حس، تجربه، عقل و شهود را در بر می‌گیرد و هیچ یک را در کسب حقیقت نفی نمی‌کند.

۲. نتایج آموزشی علم اشتدادی

ابعاد مختلف اندیشه‌ی سهروردی، ظرفیت استنباط دستورالعمل‌های تربیتی و آموزشی متناسب با بافت اسلامی - ایرانی دارد. برای

- هستی دارای مراتب است و عالم خیال، حد فاصل عالم ماده و مجرد محض است و از این طریق امکان شهودی متناسب با توانایی هر کسی فراهم می‌شود.

- انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند و حتی به اذن الهی در عالم تصرف نماید و اگرچه مسائلی از قبیل حرکت جوهری و سایر مسائل که به تبع اصالت وجود مطرح است، برای سهروردی مطرح نبوده، اما وی به ارتباط مستقیم تناظر انسان با عالم کیهانی در جهت تکامل و دریافت هرچه بیشتر معرفت و علم حقیقی عنایت ویژه‌ای دارد.

- به میزان رهایی از موانع و حجاب‌های مادی، نیل به حقیقت از طریق شهود میسر می‌شود.

- می‌توان گفت سهروردی با توجه به همین روش، علم حقیقی را تلفیقی از استدلال و شهود دانست و فهم حقیقت را به ساختار محدود استدلال منحصر نساخت. شایان یادآوری است که سهروردی، تمایز میان شهود درست و نادرست را نیز مطرح و آزمون با موازین صحیح منطق را به عنوان معیاری برای آن عرضه کرد.

۱. بدیهیات اولیه و حدسیات از حوزه معرفت خارج می‌شوند.

۱. مطابق این تعریف از معرفت، مبحث علم حضوری، تصدیقات ظنی، مفاهیم تصویری،

و فهم لایه‌های عمیق‌تری از حقیقت‌نایل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۲). انسان با ماهیتی غیر ثابت همواره در مسیر کشف حقایق پویاست و این قابلیت را دارد تا به نهایی‌ترین درجهٔ سعادت و کمال برسد. از این‌رو، تکامل مراتب مدرکات تربیتی از اهداف اساسی آموزش اشراقی به‌شمار می‌رود که خود منوط بر پرورش همه‌جانبهٔ قوای حس، خیال و تعقل است.

۱-۲. راهکارهای تحقق نتیجهٔ اول

الف) پرورش حواس

به اعتقاد سهروردی، نخستین منبع دریافت حقیقت، عالم طبیعت و ماده است و بخش عظیمی از معلومات انسان از این طریق حاصل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۲-۲۵۵-۴۰۸). از این‌رو، به میزان تقویت و پرورش حواس ظاهر، ارتباط تربیتی با عالم طبیعت و ماده برقرار می‌شود و معلومات اولیهٔ ذهن او افزایش می‌یابد و نفس در افعال بعدی به‌لحاظ کمیت و کیفیت و ابتکارات ذهنی، بهتر عمل می‌کند. شناخت تربیتی از جهان مادی و به تبع آن، کشف اسرار و رموز آن، مستلزم مهارت‌های ویژهٔ مربی است؛ مربی باید در راستای تحقق استکمال نفس تربیتی با فراهم کردن فرصت‌هایی برای تماس

مثال، آثار و اندیشه‌های «عرفانی» او می‌تواند در پرورش و تربیت نوجوانان و جوانان کارآمد باشد و با توجه به رشد فزایندهٔ انگیزه‌های عرفانی، مسیر صحیح و مطلوب را برای آنان ترسیم کند و آنان را از بیراهه باز دارد (خادمی؛ گل‌آقایی، ۱۳۸۹: ۳۷). همچنین در آراء و تفکرات فلسفی سهروردی، مشاهده می‌شود که با رسمیت‌دادن به روش شهود در سیستم یادگیری، با نظام رسمی و خشک مشائیان که معرفت را در بحث و استدلال صرف محدود کرده‌اند، مخالفت می‌شود؛ البته این نوع نگرش، نافی اندیشه‌های مشائیان نیست بلکه با توسعهٔ ساحت علم و روش‌های یادگیری، بحث و استدلال را تنها بخشی از طرق متعدد فهم می‌داند و در روند تحقق فهم برتر، بر ارتقاء ساحت نورانیت انسان و توانایی وی در انکشاف لایه‌های حقیقت تأکید بسیار دارد. ترویج و رسمیت این نوع علم‌شناسی در میان متریبان، نتایجی را به دنبال دارد که تحققشان منوط بر اتخاذ راهکارهای مناسب آن است.

۱-۲. نتیجهٔ اول: استکمال مراتب مدرکات تربیتی

به اعتقاد سهروردی، انسان به میزان توسع وجودی و ارتقای نورانیت خود، به کشف

مرحله، تخیل مرتبی باید به گونه‌ای خلاق رشد یابد. تقویت تخیل در دوران کودکی، اهمیت شایانی دارد و پرورش درست آن مستلزم روش‌هایی است که خلاقیت مرتبی را به منصه ظهور برساند. در این راستا، مربی می‌تواند به مدد درس‌هایی که بیشتر جنبه ذوقی دارند و عواطف مرتبی را برمی‌انگیزند، تخیل او را پرورش دهد. برای مثال، درسی مانند ادبیات تخیلی اعم از داستان و شعر، مرتبی را وامی‌دارد تا با زیر پا نهادن اندیشه‌های قراردادی، افق‌ها و عواطف درونی را کشف کند. این روش، مرتبی را به داوری‌های روشن‌بینانه مجهز می‌کند و موجب توسع اندیشه مرتبی نسبت به جایگاه وجودی خودش می‌شود.

هنر: بهره‌گیری از روش‌های هنری و زیباشناسانه می‌تواند مفاهیم و معانی‌ای را که بیشتر مردم از درک آن عاجزند، به راحتی القاء کند. در این روش، مربی می‌تواند با به کارگیری صحیح از هنر، سطح تجربه و درک زیبایی‌شناختی مرتبی را ارتقاء بخشد (الیاس، ۱۳۸۲: ۱۳۶). با به کارگیری این روش‌ها، مرتبی علاقه‌مند خواهد شد تا مسائل مختلف را با راه‌های متعدد حل کند و روش‌های مختلف را بیازماید و به تدریج برای پذیرش فهم‌های

حواس مرتبی با پدیده‌های جهان، معطوف کردن توجه بر وقایع و امور محسوس، تدریس بر اساس عینیات خارجی، توصیف پدیده‌های محسوس به طرق مختلف اعم از شعر، داستان، تجزیه، آزمایش و انجام فعالیت‌های آموزشی در بستر طبیعت، زمینه پرورش و تقویت قوای حسی مرتبی را فراهم کند. کارکرد این روش در نظریه علم اشتدادی، اهمیت و سازگاری کشف حقایق با ظواهر محسوسات است؛ زیرا بخشی از کشف حقیقت از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌پذیرد و سیر انسان از آن‌جا آغاز می‌شود.

(ب) پرورش تخیل

پس از تکامل مرتبی در روش قبل، باید به تدریج او را از ظواهر پدیده‌ها متوجه بواطن آن‌ها ساخت و مقدمات تعقل و تفکر را در مرتبی ایجاد کرد. کوشش مربی در این مرحله باید در راستای توسل به مواردی باشد که در رشد تخیل مرتبی مؤثر است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

خلاقیت: قوه تخیل با ارتباط وثیقی که با خلاقیت دارد، مرتبی را به دریافت‌های نو از حقیقت سوق می‌دهد. در این

دیگران نیز آماده شود.

عقل نظری و عملی به تکامل برساند.

ج-۱) عقل نظری: عقل نظری

دارای مراتب هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است. وقتی اطلاعات حسی و خیالی در اختیار عقل قرار می‌گیرند، عقل به وسیله تجزیه، تجرید، انتزاع، توصیف و ترکیب به مفاهیم کلی مانند مفاهیم ثانی فلسفی و منطقی دست می‌یابد. این روند به مرتبه عقل هیولانی و بالملکه مربوط است و چنان که مشهود است، نقش عقل، نقشی ابزار است که با داده‌های حسی و خیالی سر و کار دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۹؛ ج ۳: ۵۴-۹۶). نقش مربی در پرورش تعقل با ورود به مرحله عقل بالفعل آغاز می‌شود. فردی که در این مرحله به تکامل می‌رسد، قادر می‌شود بدون نیاز به ماده و تعلقات جسمانی، به تفکر و تأمل پردازد و معلومات مکتسبه را به صورت بالفعل در ذات خود داشته باشد (همان، ج ۳: ۵۴).

در این مرحله باید بستر اتقان تعقل فراهم شود و ساحت عقل از چیزی که آن را به بیراهه می‌کشد و در دام حس‌گرایی، سطحی‌نگری و خیالات خام می‌کشاند، محفوظ بماند (همان، ج ۲: ۴۶) تا فرد بتواند به تدریج با استفاده از معیارهای صحیح، در شناسایی شهودات و مکاشفات

عشق‌ورزی: عشق به عنوان نیروی

محرک انسان به سوی حقایق است؛ چنان که سهروردی می‌گوید: عشق، طالب را به مطلوب می‌رساند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۴۴). در این روش، بر ارتباط دوستانه مربی با متربی تأکید می‌شود، زیرا متربی با احساس امنیت و محبت در کنار مربی، آزادی خاطر می‌یابد. اساساً مربی خوش‌رو و با محبت در جذب و ایجاد علاقه‌مندی به مباحث درسی، تأثیر به‌سزایی دارد و متربیان در یادگیری مطالب مربی مورد علاقه‌شان، موفق‌تر هستند. همچنین مربی می‌تواند با بهره‌گیری از داستان‌ها و افسانه‌های غنی ایرانی و اصیل که بن‌مایه‌ای عشقی دارند، توجه متربی را به تدریج از ظواهر امور مادی دور کند و بستر آشنایی با اهداف غیر مادی را مهیا نماید.

ج) پرورش تعقل

متربی پس از پرورش شایسته مراحل قبل، می‌تواند به کمال عقلی برسد. مطابق نظریه علم‌اشتدادی، معرفت حصولی، مقدمه‌ای برای دریافت و کشف مراتب بالای علم است. در این مرحله، انتظار می‌رود مربی با به‌کارگیری اصول متناسب، متربی را در

درگیر پرسش‌گری و جستجو کند. به این منظور، رعایت موارد زیر بایسته است:

به کارگیری روش دیالکتیک: هدف از روش دیالکتیکی، دستیابی به شناخت حقیقی است. در این روش، نفس انسانی به سوی درک حقایق رهنمون می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۱). از آنجا که نقش خطیر مربی در تعلیم و تربیت، گزینش و سازماندهی فعالیت‌هایی است که به حصول فهم و معرفت متربی منجر می‌شود، پس شایسته است مربی پس از بیان تجربه‌های گذشته خویش و سایر تجربیات مشابه، همواره ذهن متربی را فعال و به دور از انفعال نگه دارد. محیط کلاس نیز باید محرک قوه تفکر و مشوق حضور در کلاس باشد و علاقه متربی را برای فهم حقایق برانگیزد. بنابراین ضروری است که مربی و متربی، هر دو در گفتگو و سازماندهی تجارب، انتخاب مفاد بحث و روش تدریس سهیم باشند.

اندیشه‌ورزی: از مهمترین استعدادهاى موجود در نهاد آدمی و شرط پیش‌برد افکار و تحولات در تکامل انسان، اندیشه‌ورزی است. در دیدگاه اشراقی، فقدان اندیشه‌ورزی، نقصی بزرگ در کسب معرفت است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۹). برای تحقق این امر، فراهم

رحمانی از شیطانی موفق گردد (همان، ج ۱: ۴۹۳). اما مرتبه بعدی عقل، عقل مستفاد است و در صورتی حاصل می‌شود که متربی در مراحل پیشین به کمال رسیده باشد. در این مرتبه، عقل می‌تواند معقولات را به تفصیل نزد خود احضار کند بدون آن‌که نیازی به کسب و انتزاع و تجرید باشد. در این مرحله، همه استعدادهاى قوه عاقله به فعلیت می‌رسد و هیچ حالت منتظره‌ای متصور نیست و این به سبب اتصال به عقل فعال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۳۲؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۲۷۶). البته لازم به ذکر است که در مسیر تکامل نفس انسان، عقل نظری و عقل عملی دوشادوش هم هستند که با فرض تکامل در هر دو، متربی ارتباط وجودی مستقیمی با عقل فعال پیدا می‌کند و جمیع معلومات را واجد می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد تا زمانی که تأکید نظام آموزش و پرورش بر استفاده از روش‌هایی مانند سخنرانی‌های یک‌طرفه برای آموزش‌های نظری است، رشدی در قوه تفکر و اندیشه متربی حاصل نشود (بابازاده؛ نوروزی، ۱۳۹۲: ۴۵). از این رو، مربی باید با به-کارگیری مهارت‌های خاص، ذهن متربی را از انفعال دور نگه دارد و همواره وی را

کشفی^۲، پرورش تفکر انتقادی^۳ به طوری که متربی بتواند بدون غرض‌ورزی، هر عقیده‌ای را به ورطه نقد بکشانند (بختیار نصر آبادی؛ نوروزی، ۱۳۸۳: ۴۵). بنابراین، مربی باید توجه داشته باشد که برای تحقق یادگیری و لن‌دیشه‌ورزی متربی، از همان ابتدا او را با شیوه‌های صحیح مطالعه آشنا سازد و از واداشتن متربی بر حفظ مطلب غیر مرتبط پرهیز کند.

ج-۲) عقل عملی: از نظر سهروردی، دستیابی به مراتب والای حقیقت از طریق تلطیف سرّ میسر است؛ زیرا عقل نظری تنها طریق کسب حقیقت نیست و در درک بسیاری از مسائل توان چندانی ندارد. برای مثال، کیفیت و مراتب جهان آخرت، کیفیت وحی و نبوت و چگونگی مکاشفات از مواردی است که آموزه‌های عقلی و فلسفی به تنهایی نمی‌تواند به شناخت آن‌ها نایل شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۳-۱۹۸-۳۶۱). در این راستا همت فرد باید بر مجاهدت و

کردن بسترهای مناسب، به‌ویژه در دوران کودکی، الزامی است؛ زیرا اوان کودکی منشأ پیدایش سؤالات کنجکاوانه‌ای در مورد مسائل متعدد است. اصولاً این‌گونه کنجکاوی‌ها بر فعالیت تدریجی اندیشه‌آنان دلالت دارد. بنابراین چنان‌که از همان ابتدا، توجه به پاسخ‌گویی صحیح و استفاده از ابزارهای مناسب برای کودکان معطوف شود، زمینه مناسب برای تفکر خلاق متربی در مراحل بعدی فراهم می‌گردد. ابتدای مرحله نوجوانی، زمان شکوفایی استدلال و تحقیق است و مربی باید در این مرحله با بهره‌گیری از حداکثر امکانات، مطالب را به شیوه‌ای مستدل و منطقی برای او بیان کند. البته فضای القای مطالب باید فضایی شاد و پویا باشد تا متربی را برای کسب علم، خسته و دل‌زده نکند. همچنین از روش‌های تقویت تفکر در مدارج عالی تحصیل می‌توان به این موارد اشاره کرد: الگوی حل مسائل^۱، تقویت یادگیری

۱. الگوی حل مسائل، متربی را در موقعیتی قرار می‌دهد که او فرضیه‌های مختلف را با پژوهش و کاوش و به کمک شواهد، مورد سنجش قرار می‌دهد و شخصاً از آن‌ها نتیجه‌گیری می‌کند (فتحی‌آذر، ۱۳۸۲: ۴۵).

۲. در یادگیری کشفی، فرد با بازسازی واقعیت‌های دنیای اطرافش، به کشفی می‌رسد که او را به یادگیری سوق می‌دهد (همان: ۶۷).

۳. تفکر انتقادی یا تفکر سنجش‌گرایانه یعنی تلاش بر درست‌اندیشیدن برای کسب آگاهی قابل اعتماد. این تفکر به مثابه یک روش شامل فرآیندهای ذهنی اعم از تشخیص، تحلیل و ارزیابی اطلاعات است. فردی که منتقدانه می‌اندیشد، می‌تواند پرسش‌های مناسب طرح کند و پس از جمع‌آوری اطلاعات، آن‌ها را با خلاقیت دسته‌بندی و با منطق، استدلال کند و در آخر به یک نتیجه مورد اطمینان در مورد مسأله دست یابد (واربرتون، ۱۳۸۸).

داده است و بر این باور است که انسان در جستجوی کمال و سعادت، باید مراقب نمازهای روزانه خود باشد و در اول وقت و با آداب و سنن، نمازش را اقامه کند و در غیر این صورت از میدان سلوک خارج است و همسان کسانی خواهد بود که از کمال و سعادت بی‌خبرند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۲). همچنین می‌دانیم قرآن کریم بر قلب‌های آماده، تأثیری غیرقابل انکار دارد. کسانی که با قرآن، انس پیدا کردند و آن را ملاک تشخیص حق از باطل دانستند و فراگیری و عمل به آن را ارزش والا به حساب آوردند و خلق و خوی، کردار، گفتار، اندیشه و نظر خود را با آن محک زدند، به سعادت و کمال دست یافتند و دنیا و آخرتشان آباد شد و در همین دنیا به حقایق سترگ و معارف ناب دست یافتند. سهروردی، قرآن کریم را تازیانه تربیتی خداوند می‌داند و تمسک و اعتصام به حبل مستحکم قرآن و یادگیری و تلاوت مدام آن را در سلوک اشرافی عرفانی بسیار مؤثر می‌داند (همان: ۱۰۲) و خطاب به آنان که در جستجوی راه کمالند، می‌گوید: «هماره قرآن بخوانید. البته مشروط به دو شرط: یکی اینکه در هنگام تلاوت قرآن، دارای نشاط

ریاضت نفس، راز و نیاز با خداوند، مواظبت بر واجبات، تلاوت قرآن کریم، روزه‌داری و اعمالی از این دست گمارده شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۳). از آن‌جا که آموزش و پرورش مهمترین محور تقویت تزکیه و فضایل اخلاقی‌ترین بر اساس تعالیم اسلامی است (آقازاده، ۱۳۸۳: ۶۱)، ضروری است که مربی در پیش‌برد فرامین عملی نیز متربیان را مساعدت نماید؛ به این منظور، باید بر دستورالعمل‌ها و وصایای مکتب اشراق توجه داشته باشد و آن‌ها را به کار بندد. این مرحله بر جنبه عملی و تأملات باطنی تکیه دارد و چگونگی برون‌رفت از حجب و موانع و کمالات نفس و رهایی از عالم غربت را اصل قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۷).

احکام دین: مربی می‌تواند با آموزش احکام دین، آشنایی با فرامین قرآن و سنت، مربی را در مسیر رشد و کمال هدایت کند. بیان زندگی انبیاء و اولیاء و ایمان، محبت و احترام به آن‌ها، یادگیری عملی نماز و قرائت قرآن و ترجمه آن در مرحله اول و پس از آن آشنایی با تفاسیر آن، بیان واجبات و محرمات شرعی در این مرحله بسیار کارآمد است. سهروردی اقامه نمازهای روزانه را به صورت خاص مورد تأکید قرار



این راه از سختی‌ها نهراسد (همان: ۱۳۲؛ بهشتی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۴۴). یکی از مواردی که وی توصیه مؤکد بر انجام آن دارد، «شب‌زنده‌داری» است؛ زیرا در روز به دلیل کار و تلاش و معاش، تمرکز لازم برای عبادت وجود ندارد؛ اما در شب، آمادگی فکری و روحی بر این کار افزون است و آرامش دل بیشتر و راه رسیدن به مقام محمود و منزلت مطلوب، هموارتر است. از این‌رو، شبانه‌نگام که اغلب مردم در خوابند، سالک باید از بستر خود جدا شود و به عبادت بپردازد و با اخلاص نماز شب بخواند و تا زنده است در تمام شرایط و موقعیت‌ها، نماز شب را از دست ندهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۰-۱۱۳). سهروردی در پایان کتاب تلویحات، فصولی را با عنوان «مرصاد عرش‌ی» به چگونگی ریاضت و سیر و سلوک باطنی اختصاص داده است (همان: ۱۲۱-۱۰۵)؛ همچنین در پایان کتاب مطارحات، فصلی با عنوان «سلوک حکیمان متأله» گشوده و در ضمن آن به دقایقی از ریاضت اهل باطن پرداخته است (همان: ۵۰۶) و در پایان حکمه‌الاشراق نیز فصلی را با عنوان «احوال‌السالکین» آورده و در نهایت، مطالب مهمی را در باب ریاضت، بیان

و انبساط خاطر بوده و از خستگی و کسالت به دور باشید. دوم اینکه قرآن کریم را چنان تلاوت کنید که گویا قرآن تنها در شأن شما نازل شده است» (همان: ۱۳۹). قابل ذکر است، سهروردی در تمام مواردی که از سبک زندگی اشرافی و از بایسته‌های حیات معنوی و سلوکی سخن گفته، از تلاوت قرآن کریم نیز سخن به میان آورده است، آن هم با دو قید: یکی تلاوت بسیار و دیگری تلاوت قرآن همراه با نماز (همان: ۱۱۳، ۱۱۹ و ۱۲۰).

ریاضت: سهروردی، ریاضت را از بایسته‌های بنیادین سلوک اخلاقی و عرفانی دانسته است و همان‌گونه که خودش اهل ریاضت بوده، دیگران را نیز به آن فرا خوانده و چگونگی انجام آن را آموزش داده و مواردی را که سالک باید به آن‌ها روی آورد، برشمرده است؛ از جمله اینکه هر کس بخواهد به کمال برسد، باید از خود و دنیا و وابستگی‌های این جهانی رها شود، با موانع و حجاب‌ها به مبارزه برخیزد، خود را به عبادت دائم و تلاوت قرآن کریم و مواظبت تام بر فریض و نوافل، به‌ویژه نماز شب و نیز مواظبت بر روزه‌داری، ذکر دائم، ابتهال و تضرع و نیز کم‌خوردن و کم‌گفتن عادت دهد و در

کرده است (همان، ج ۲: ۲۶۰)

رسمیت بخشیدن به آن در نظام آموزش و پرورش است و چنان که مشهود است، نه تنها با هیچ یک از مراتب کسب علم و روش های آن منافاتی ندارد بلکه با ترسیم دایره ای وسیع، تمام مراتب علم و روش های آن را در خود جای می دهد و با این جامعیت، خود به مثابه یک روش، بر تکامل هر یک از علوم و کشف حقیقت برتر، تأکید دارد.

۲-۲. نتیجه دوم: رسمیت فهم های متعدد

رسمیت یافتن فهم های مختلف از حقیقت واحد، نتیجه دیگر نظریه علم اشتدادی است که البته با تبیین نتیجه اول، به ذهن متبادر می شود؛ در واقع، نظریه علم اشتدادی از طریق اتحاد وجودی انسان با مراتب نوری و به تبع آن، درک و انکشاف هر مرتبه، تبیین می شود و از این طریق، فهم های متعدد از حقیقت بر اساس مراتب متعدد نور و چگونگی مشاهده تجلیات

چنان که روشن شد، از نظر سهروردی، نفس ناطقه آدمی، کمال-جوست و هرگز در خود نمی ماند و با تصفیه باطن، تزکیه نفس، سلوک معنوی، کنار زدن حجب و موانع کمال و رهایی از تعلقات مادی، می تواند گوهرهای باطنی خود را آشکار سازد و روح و جان خود را از اشراقات انوار الهی و مشاهدات و مکاشفات بهره مند کند و چون راه را همچنان ادامه دهد، به نفس مطمئنه نایل شود و به مرحله ای برسد که توانایی اخبار از خواطر دیگران و اطلاع بر امور غیبی برای او حاصل شود (همان: ج ۳: ۳۱۹؛ ج ۲، ۲۷۱). به عبارتی با فرض تکامل متری در مراحل فوق، خودشناسی^۱، انسجام و وحدت شخصیت متری حاصل می شود و به این ترتیب وی به درجات والای علم نایل می گردد. در واقع این همان اعلی درجه علم است که نظریه علم اشتدادی در پی

۱. سهروردی در آثار متعدد، به خصوص در داستان های رمزی اش همواره به مسأله خودشناسی توجه کرده است. عاملی که موجب شد وی بر این امر تأکید زیادی داشته باشد، اصل روحانی و نورانی بودن نفس انسانی است. به اعتقاد او، در مرکز هر یک از این نفوس انسانی، یک نور اسفهدی وجود دارد که فعالیت های او را رهبری می کند. بر این

اساس، نفس شناسی یا خودشناسی در فلسفه سهروردی، مدخلی است به نورشناسی، جهان شناسی و خداشناسی اشراقی، و زمینه استنتاج دلالت های تربیت دینی نیز از این نوع نگرش قابل حصول است (اسفندیاری؛ الیاسی، ۱۳۹۹: ۳۲۲-۳۲۳).

در کسب علم، پیمودن روش‌های مذکور و تناظر وجودی با مراتب هستی متفاوت هستند و بر این اساس، هر یک به مراتبی از علم نایل می‌آیند. علم هر یک از این متریان در طول هم است نه در عرض هم. بنابراین، علم و فهم متربی ضعیف، متوسط و قوی، بنا به مرتبه وجودی آنان، صحیح است. اما علم متریان ضعیف و متوسط فاقد تکامل و جامعیت است و به هیچ‌وجه با مراتب بالای علم منافات ندارد. به منظور رسمیت دادن به فهم‌های مختلف در میان متریان پیشنهاد می‌شود مربی از روش‌های زیر مدد بجوید:

جامعیت در روش تدریس: وجود

درجات متعدد توانایی و ادراک، ایجاب می‌کند که نظام تعلیم و تربیت دارای جامعیت باشد؛ به نحوی که قوای حس، خیال، عقل و شهود را در خود جای دهد و ناظر به این فراوانی در حوزه شناختی، عاطفی و روانی حرکت کند. به این منظور، مربی باید فرآیند آموزش را به گونه‌ای طراحی کند که جنبه‌های مختلف نفس و بدن را

اجتماعی، فرهنگ‌ها و دیگر موقعیت‌های جوامع انسانی توجه می‌شود و به این ترتیب نوعی کثرت‌گرایی و نسیت‌گرایی در باورها، حاصل می‌شود (امی؛ قاسم‌پور، ۱۳۹۷).

حاصل می‌شود و بر اساس توانایی‌های مختلف افراد در برقراری اتحاد وجودی با هر مرتبه از نور و حقیقت، این فهم‌ها رسمیت می‌یابد^۱. لازم به ذکر است، وقوع فهم‌های متعدد از حقیقت واحد به نسبی‌گرایی مطلق منجر نمی‌شود؛ زیرا سهروردی در باب اکتشاف حقیقت، منبع والایی به نام شهود عرفانی با منشأ قلب را مطرح می‌کند که ورای اکتشاف عقلی است و زنجیره نسیت مطلق را می‌گسلد و به نحو مستقیم از منبعی که بر تمام حقایق جهان فیزیکی و ماوراء آن محیط است، کسب معرفت می‌کند. این منبع شناخت در تفکر تحلیلی-پوزیتیویستی، باطل و در تفکر زمینه‌گرایی^۲ مسکوت یا مغفول مانده است.

۱-۲-۲. راهکارهای تحقق نتیجه دوم

نتیجه دوم اجرای الگوی علم‌اشدادی در نظام آموزشی، رسمیت بخشیدن به فهم‌های مختلف است؛ زیرا انسان‌ها به لحاظ توانایی

۱. رسمیت یافتن فهم‌های متعدد در اندیشه سهروردی، از تأملات تأولی او نیز قابل استنباط است. (برای مثال ر.ک: کمالی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۸).

۲. تفکر زمینه‌گرایی به موازات نظریه‌های میناگرایی و انسجام-گرایی، واکنشی متفاوت به شکاکیت است. در تفکر زمینه-گرایی برای موجه یا ناموجه‌ساختن یک باور، به اعمال، روابط

به کار اندازد و محدود به یک جنبه خاص نباشد. آنگاه متری را متوجه سازد که راه‌های تحقق یک حقیقت، محدود به یک روش و یک فهم نیست. برای مثال، مری می‌تواند به تعاریف مختلفی که از باری تعالی به عمل آمده اشاره کند و بگوید که تعریف عرفا، فلاسفه، شیمی‌دان‌ها، ادیبان و ... گرچه متعدد است و هر یک از دریچه خویش به موضوع نگریسته‌اند اما هیچ‌یک منافی هم نیست و همه در اثبات یک حقیقت واحد است. چنین آموزشی علاوه بر رعایت اصل جامعیت، برای متریان لذت‌بخش نیز خواهد بود. مطابق دستاور برخی از محققان، برنامه‌درسی حاصل از مکتب اشراق، از رویکردی دانش‌آموزمحور برخوردار است و هدف‌گذاری را بر مبنای علایق وی در کسب معرفت حصولی قرار می‌دهد. مری با این نگاه که تحقق هدف غایی مستلزم تلاش خود متری است، روش تدریس را در تعامل با وی قرار می‌دهد و مطابق استعداد و ظرفیت فکری هر یک از متریان، شیوه تدریس را برمی‌گزیند (هاشمی؛ میرشاه جعفری، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

ترویج مشارکت: ترویج مشارکت و همکاری، تأثیر چشم‌گیری در پیشرفت و موفقیت انسان دارد (وایتزمن، ۱۳۷۳: ۵۹) و شایسته است که مورد توجه همگان، به ویژه مریبان در فضای آموزشی باشد.

مری باید همواره متریبان را به شرکت در فعالیت‌های تعلیمی و تربیتی و انجام کارهای گروهی دعوت کند و از این طریق ظرفیت پذیرش نظرات مختلف را در آنان گسترش دهد. به عنوان مثال، مری می‌تواند از متریبان بخواهد فهم‌های خود از یک حقیقت واحد را بنویسند و پس از آن به بحث و تبادل نظر بپردازند. با این کار، هر یک از متریبان می‌فهمند که یک حقیقت واحد می‌تواند جنبه‌های متعددی داشته باشد که در حد همان جنبه، صحیح باشد.

پرورش سعه صدر: سعه صدر، رفتاری اجتماعی مبتنی بر به رسمیت شناختن عقاید دیگران است (فرمینی فراهانی، ۱۳۷۵: ۹). متری باید به درجه‌ای از رشد اجتماعی برسد که در برابر عقاید و نظرات ادیبان دیگر یا نژادهای مختلف بردبار باشد. به این منظور، مری باید متری را با زندگی اجتماعی خارج از محیط خانواده و آموزشگاه آشنا سازد و بر اساس اصول صحیح رشد، برای تقویت ارتباطات اجتماعی و عاطفی او با دیگران تلاش کند.

در پایان، خاطر نشان می‌سازد که به کارگیری همه روش‌های مذکور، اعم از آموزش حسی، خیالی، عقلی و تهذیب نفس باهم و در یک مسیر مشخص، قادر خواهد بود

با چنین نگرشی، «استکمال تدریجی ادراک» به‌عنوان اولین نتیجه اصلی قلمداد می‌شود که به‌منظور تحقق آن، پرورش متریان از اوان کودکی، مستلزم مهارت ویژه‌ی مربی در رشد تدریجی مراتب ادراک متری است؛ به‌گونه‌ای که مربی با راهکارهای بیان‌شده در این نوشتار، آموزش را بر اساس ظواهر و محسوسات آغاز کند و با تقویت قوه‌ی تخیل و آماده‌سازی برای ورود به درگاه عقلانیت، متری را تا سرحدّ پرورش عقل نظری و عملی سوق دهد. با این روش، متری تمام مراتب علم را در ظواهر و علوم تجربی محدود نخواهد کرد و به‌تدریج برای تحقق نتیجه‌ی دوم علم‌اشتدادی یعنی «رسمیت فهم‌های متعدد» مهیا خواهد شد. مربی می‌تواند با اتخاذ جامعیت روش تدریس، افزایش همکاری و سعه‌ی صدر، این نتیجه را محقق سازد و متری را آماده‌ی پذیرش فهم‌های گوناگون از جنب دیگران سازد.

نفس را ارتقاء و تا درک عمیق‌ترین و ناب‌ترین حقایق هدایت کند. بنابراین، بدیهی است که اکتفا به یک روش و غفلت از روش‌های دیگر، این مهم را محقق نخواهد ساخت.

نتیجه‌گیری

التفات به تناظر مراتب نور و مراتب ادراک در مکتب اشراق، بستر ارائه‌ی علم‌شناسی نوینی را مهیا می‌کند که می‌توان آن را علم‌اشتدادی خواند؛ به این نحو که اساساً علم از سنخ نور و ذومراتب است. سهروردی با بیان اقسام شهودات به موازنه‌ی مراتب نور، با ترسیم یک سیر صعودی، آغاز فهم حقیقت را از حس می‌داند و والاترین درجه‌ی آن را دریافت معارف بی‌واسطه توسط قلب معرفی می‌کند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ابن هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳). *انوریه: ترجمه و شرح حکمه‌الاشراق سهروردی*، مقدمه حسین ضیایی. تهران: امیر کبیر، چاپ دوم.
- اسفندیاری، سیمین؛ الیاسی، آزاده. (۱۳۹۹). «تطبیق خودشناسی از منظر کی‌یر کگاراد و شیخ اشراق»، *فصلنامه تأملات فلسفی*، سال دهم، شماره ۲۴، صص ۳۳۶-۳۱۵.
- امی، زهرا و قاسم‌پور، حسن. (۱۳۹۷). «تحلیل و بررسی زمینه‌گرایی و پیامد آن در نظریه تفکر انتقادی منصافانه». *فلسفه و کودک*. شماره ۲. صص ۳۲-۲۱.
- آقازاده، احمد. (۱۳۸۳). *مسائل آموزش و پرورش ایران*. تهران: انتشارات سمت.
- بابازاده، طاهره و نوروزی، رضاعلی. (۱۳۹۲). «تحلیلی بر اهداف و روش‌های تربیتی مبتنی بر کمال نفس از دیدگاه ملاصدرا». *تربیت اسلامی*. شماره ۱۶. صص ۵۶-۳۱.
- بختیار نصرآبادی، حسن علی و نوروزی، رضا علی. (۱۳۸۳). *آموزش رویکردها و انگاره‌های جدید*. اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- بهشتی، محمد. (۱۳۹۳). *فلسفه تعلیم و تربیت اشراق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جان‌محمدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی سهروردی»، *شناخت*، شماره ۶۵، صص ۳۹-۹.
- خادمی، عزت؛ گل‌آقایی، معصومه. (۱۳۸۹). «تربیت عرفانی از دیدگاه سهروردی»، *فصلنامه تأملات فلسفی*، سال دوم، شماره ۵، صص ۵۶-۳۷.
- خجسته، سعیده و دیگران. (۱۳۹۴). «بررسی مبانی انسان‌شناسی از منظر سهروردی و استنتاج‌های تربیتی مترتب با آن برای بهبود اهداف نظام آموزش و پرورش کشور ایران»، *نشریه علوم تربیتی و روان‌شناسی*، دوره یک، شماره ۱، صص ۲۰-۷.
- ذیحجی، محمد؛ صیدی، محمود. (۱۳۹۲). «درباره علیت مثل و عالم خیال منفصل»، *حکمت صدرایی*، دوره ۲، شماره ۱، صص ۵۶-۴۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳). *حکمه‌الاشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۰). *شرح قصه غربت غریبی*. تهران: نشر تندیس.
- _____ (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور*. تهران: نشر حق‌یاوران.
- _____ (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیه و العرشیه؛ تصحیح و مقدمه نجف‌قلی حبیبی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شرفی‌جم، محمدرضا؛ خلیلی، سمانه. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و برگسون و دلالت‌های تربیتی آن»، *نشریه تربیت اسلامی*، دوره پنجم، شماره ۱۱، صص ۱۱۰-۸۱.

- صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۶۸). *درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عزیزی علویجه، افسانه و دیگران. (۱۳۹۸). «بررسی باورهای هستی‌شناختی دانش‌آموزان پایه چهارم ابتدایی و کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی بر اساس مؤلفه‌های مبانی هستی‌شناسی در سند تحول بنیادین»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، دوره هشتم، شماره ۱۶، صص ۲۸۸-۲۳۱.
- فتحی آذر، اسکندر. (۱۳۸۲). *روش‌ها و فنون تدریس*. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- فرمبندی فراهانی، محسن. (۱۳۷۵). *فرهنگ توصیفی علوم تربیتی*. تهران: اسرار دانش.
- کمالی‌زاده، طاهره و دیگران. (۱۳۹۴). «تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس». *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، شماره ۴، صص ۷۲-۵۷.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). «بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دوره ۴۴، شماره ۱، صص ۱۱۳-۹۳.
- ملکی، حسن. (۱۳۷۰). *برنامه‌ریزی درسی: راهنمای عمل*. تهران: انتشارات مدرسه.
- نوربخش، سیما سادات. (۱۳۸۸). «مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی». *حکمت و فلسفه*، شماره ۱۷، صص ۴۷-۳۱.
- نوروزی، رضاعلی و هاشمی اردکانی، سید حسن. (۱۳۹۱). «تحلیلی بر شناخت و اصول تربیتی اشراقی از دیدگاه سهروردی». *تعلیم و تربیت اسلامی*. سال بیستم، شماره ۱۴، صص ۹۳-۷۵.
- واربرتون، نایجل. (۱۳۸۸). *اندیشیدن (فرهنگ کوچک تفکر انتقادی)*. ترجمه محمد مهدی خسروانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- وایترمن، ایس. (۱۳۷۳). *رشد اجتماعی برای جوانان و نوجوانان*. ترجمه سیما نظیری. تهران: انتشارات انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران.
- هاشمی، سید حسن؛ میرشاه جعفری، سید ابراهیم. (۱۳۹۲). «طرح نظری برنامه درسی بر اساس دیدگاه معرفت‌شناسی اشراق سهروردی»، *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، سال بیست و یکم، شماره ۱۹، صص ۱۵۰-۱۲۷.
- الیاس، جان. (۱۳۸۲). *فلسفه تعلیم و تربیت*. ترجمه عبدالرضا ضرابی. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

The Right and Wrong Kinds of Motivations: An Argument against the Humean Theory of Motivation

Muhammad Heydarpour¹, Hossein Dabbagh²

Submitted:

2020/11/21

Accepted:

2021/2/17

Keywords:

de re and de dicto motivations, self-regarding and other-regarding motivations, sincere acts, reasons for the right kind of motivations.

Abstract: The Humean theory of motivation maintains that cognitive states like beliefs lack motivating force. If an agent were to be motivated to perform an action, s/he would necessarily have a preceding desire Φ and a means-end belief that by Ψ -ing she would be able to satisfy Φ . Although different accounts of this theory have been provided so far, in this paper we will examine the account according to which satisfying the preceding desire is the only basis for motivating someone to choose actions. This paper attempts to show that although the Humean theory of motivation as described above is considered a standard view in explaining intentional actions, it may encounter considerable difficulties to make plausible distinctions between the right and wrong kinds of motivations. In order to demonstrate that, we will first explain Bernard Williams' Humean view and then discuss that ordinary people not only draw distinctions between de re and de dicto motivations, and between self-regarding and other-regarding motivations, but also think that moral agents normally have reasons to be motivated according to the right kind of these motivations in the relevant circumstances. Finally, we shall design a thought experiment to illustrate the point more strikingly. It seems that a plausible theory of motivation in meta-ethics should accommodate these intuitive and common-sensical sorts of distinctions, while the Humean theory of motivation lacks this feature.

DOI: [10.30470/phm.2021.136108.1873](https://doi.org/10.30470/phm.2021.136108.1873)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Researcher, Philosophy Department, University of Religions and Denominations, **(Corresponding author)** mohammad.heidarpour@gmail.com.
2. Assistant Professor, Institute for Cognitive Science Studies, hosein.dabbagh@gmail.com.

Introduction:

In his paper, “Internal and External Reasons”, Bernard Williams argues for a Humean model of practical reasons. He distinguishes between two sentences: “there is a reason for A to Φ ” and “A has a reason to Φ ”. The former implies that the agent has a desire which will be satisfied by doing ϕ . If the agent does not have a desire to Φ , it would be false to claim that there is a reason for her to Φ ; hence she has no reason to Φ . The latter implies that if the agent did not have the mentioned desire, it would not be false to claim that there is a reason for her to Φ or that she has a reason to Φ . Williams calls the first the internal interpretation and the second the external interpretation, and intends to argue that practical reasons are only of the type of internal reasons and there are no external reasons (Williams: 1979).

In this article, we will critique Williams’ sub-Humean model for practical reasons. We argue that the Humean model of motivation advocated by

Williams does not have sufficient explanatory power in certain respects and cannot plausibly explain many intuitive real-life cases of motivation. Let us first explain Williams’ argument in favour of the Humean model of motivation.

Williams believes that a consideration can be a reason for action for an agent only if it is possible for the agent to be motivated to act for that reason. According to a common interpretation of Williams’ view, if the agent acts for that reason, then that reason will explain her action. If the agent has a practical reason for doing something, then she should be motivated to do it, and if it is possible for the agent to be motivated to do something, she must have a desire to do that. Therefore, if the agent has a practical reason to do something, she must have a desire.

Williams’ account of internal reasons follows from the Humean model of motivation according to which beliefs alone are inert. Beliefs are not enough to motivate people to do actions; rather, if one has a reason for

doing an action, one must also have a desire to be motivated to do that act. However, Williams' Humean theory of motivation has some implausible implications. The following argument shows one of the implications of Williams' account of internal reasons:

1. Every action, including moral actions, is performed only if there is a pre-existing desire that performing that action will satisfy.
2. If all moral actions are performed merely because the desires associated with them are satisfied, then those actions are not performed merely because they are morally right.
3. No moral action can be done merely because it is morally right.

However, Williams' account of a Humean theory of motivation faces serious challenges. One can argue that if the basis for choosing and performing actions in all cases is the satisfaction of desire, then it is difficult to explain plausibly why someone is motivated in considerable cases

of intentional actions. Also, the individuals' judgments in everyday life for performing certain actions cannot be blamed or praised. This, however, is counter-intuitive.

In the following, we distinguish between different kinds of motivations by discussing several examples. These distinctions matter because they show that one may consider people worthy of blame or praise based on their forming motivation for their actions. Therefore, intuitively speaking, people can be blamed or praised based on their motivation to act. If it is rationally plausible to blame or praise someone for their actions, then it is plausible to assume that there is a reason for it. And if there is a reason for doing certain actions with certain motivations, then one can conclude that, at least, there is a normative type of motivation. If we can have a normative sense of motivation, we can have the right and wrong kinds of motivation.

Findings: In this article, we have argued for the inefficiency of the

Humean theory of motivation by discussing several examples. Williams' model of practical reasons that advocates a Humean theory of motivation does not seem to be able to distinguish between different types of motivations and explain why a certain kind of motivation is the right kind, and a certain kind of motivation is the wrong kind of motivation.

Williams' sub-Humean model of practical reasons cannot explain the difference between sincere (*de re*) and insincere (*de dicto*) kinds of motivations where our common moral intuitions use this distinction to evaluate people's actions. His account also cannot explain the difference between self-regarding (egoistic) and other-regarding (altruistic) kinds of motivations. The Humean theory of motivation accepts that we do not have purely altruistic motivations for our desires. And every desire ultimately has an egoistic element. But this seems counterintuitive because people tend to believe that there are

purely altruistic motivations, at least in some cases. If the Humean theory of motivation wants to tackle this problem, it must accept that certain desires do not necessarily motivate us. This, however, violates one of the main presuppositions of this theory.

If our argument against the Humean theory of motivation is on the right track, then a proponent of a Humean theory of motivation must accept that since this theory does not distinguish between the right and wrong kinds of motivations, it does not provide the best possible explanation of what we intuitively think of motivations.

References:

- Alvarez, Maria. (2010). *Kinds of Reason: An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Brink, David. O. (1992). "A Puzzle about the Rational Authority of Morality", in *Philosophical Perspectives 6: Ethics*, James Tomberlin (ed.), Atascadero, CA: Ridgeview, pp. 1-26.

- Dancy, Jonathan. (2000). *Practical Reality*, Oxford: Clarendon Press.
- Darwall, Stephen. (2016). "Making the Hard Problem of Moral Normativity Easier", *Weighing Reasons*, E. Lord and B. Maguire (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Finlay, Stephen. and Schroeder, Mark. (2017). "Reasons for Action: Internal vs. External", In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (Ed.).
- Foot, Philippa. (1972). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *The Philosophical Review*, 81(3), 305–316.
- Korsgaard, Christine. (1996). "From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action", in *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Edited by Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, New York: Cambridge University Press, pp. 203-36.
- McDowell, John. (1978). "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 52: 13-29.
- Nagel, Thomas. (1970). *The Possibility of Altruism*, Oxford: Oxford University Press.
- Schueler, George. F. (1995). *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
- Williams, Bernard. (1979). "Internal and External Reasons", in *Rational Action*, edited by R. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press.

انگیزش درست و نادرست: استدلالی علیه نظریه هیومی انگیزش

محمد حیدرپور^۱، حسین دباغ^۲

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۹/۱

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۱۱/۲۹

واژگان کلیدی:

چکیده: نظریه هیومی انگیزش، حالات شناختی نظیر باور را فاقد قوت انگیزشی می‌داند و تأکید می‌کند برای اینکه فاعل برای انجام فعلی برانگیخته شود، لازم است نه تنها یک میل پیشین مثلاً به Φ داشته باشد بلکه این باور را هم داشته باشد که با انجام عمل Ψ ، میل پیشین به Φ برآورده خواهد شد. این نظریه، تقریرهای مختلفی ممکن است داشته باشد، اما در این مقاله ما تقریری از برنارد ویلیامز را مد نظر قرار می‌دهیم که برآورده کردن یا رضای میل پیشین، تنها مبنای انگیزشی برای انتخاب عمل قرار می‌گیرد. هدف مقاله حاضر این است که نشان دهد این تقریر از نظریه هیومی، هرچند نظریه استاندارد برای تبیین اعمال قصدی به شمار می‌رود، برای تمایز گذاشتن میان انگیزش‌های درست و نادرست، با دشواری‌های قابل توجهی مواجه است. برای رسیدن به این مقصود، پس از ارائه مقدماتی ناظر به دیدگاه هیومی ویلیامز، به ترتیب از تمایز میان انگیزش لئفسه و لغیره، تمایز میان انگیزش خودگرایانه و دگرگرایانه و دگرگرایانه، داوری افراد بر اساس انگیزش‌ها و آزمایشی فکری سخن به میان خواهد آمد. به نظر می‌رسد یک نظریه انگیزشی خوب در مقام نظریه‌ای فرااخلاقی، طبق فهم و شهود عموم آدمیان باید بتواند این نوع از تمایزها را در خود جای دهد، در حالی که مدل ویلیامز نظریه هیومی انگیزش، فاقد این ویژگی است.

انگیزش لئفسه و لغیره، انگیزش خودگرایانه و دگرگرایانه، اعمال خالصانه، دلایل به سود انگیزش درست، برنارد ویلیامز.

DOI: 10.30470/phm.2021.136108.1873

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. پژوهشگر دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذلهبه قم، دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق (نویسنده مسئول)

mohammad.heidarpoor@gmail.com

۲. استادیار وابسته موسسه آموزش عالی علوم شناختی، تهران، hosein.dabbagh@gmail.com

مقدمه: برنارد ویلیامز و نظریه هیومی انگیزش

برنارد ویلیامز در مقاله «دلایل درونی و بیرونی» مدلی شبه هیومی از دلایل عملی به دست می‌دهد.^۱ او ابتدا میان دو تفسیر از جملاتی نظیر «دلیلی برای A وجود دارد که عمل Φ را انجام دهد» و «A دلیل دارد که عمل Φ را انجام دهد» تمایز برقرار می‌کند. بر پایه تفسیر نخست، فاعل دارای میل Ψ است که انجام Φ آن را برآورده می‌کند و اگر فاعل میل به Ψ نداشته باشد، کاذب است که بگوییم برای او دلیل وجود دارد یا او دلیل دارد. طبق تفسیر دوم، چنین نیست که اگر فاعل میل مذکور را نداشت، کاذب باشد که بگوییم برای او دلیل وجود دارد یا او دلیل دارد. ویلیامز تفسیر نخست را تفسیر درونی و تفسیر دوم را تفسیر بیرونی می‌خواند و قصد دارد اثبات کند دلایل، تنها از سنخ دلایل درونی هستند و دلایل بیرونی وجود ندارند (Williams: 1979).

مدل نهایی تفسیر درونی او چنین است: A دلیل دارد که عمل Φ را انجام دهد. اگر و تنها اگر A میل Ψ داشته باشد که برآورده کردن آن با انجام Φ تأمین می‌شود و A باور داشته باشد که با انجام Φ ، Ψ برآورده می‌شود و A تمام داده‌های مرتبط را بداند (میل او بر باور کاذبی مبتنی نباشد، به داده مرتبط با یکی از امیال خود جاهل نباشد، نسبت به میل خود جاهل نباشد، و نظایر آن) و به نحو عقلانی تأمل کند (باور او درباره رابطه ارضا شدن Ψ با انجام Φ کاذب نباشد) (Smith 1994: 156).

ما در این مقاله به نقد مدل هیومی ویلیامز از دلایل عملی می‌پردازیم. تفسیر ویلیامز از دلایل عملی در سنت فلسفه تحلیلی معاصر شکل گرفته است. از این رو مقصود از نظریه هیومی انگیزش، نظریه‌ای است که در این سنت مطرح شده است و ما به نظریه و استدلال هیوم تاریخی درباره انگیزش، رابطه باور و میل، واقع‌گرا یا ناواقع‌گرا بودن او نمی‌پردازیم.^۲ استدلال

۱. هیوم معتقد بود که «عقل به تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای عمل ارادی باشد» و «عقل تنها برده عواطف است و باید باشد و هرگز نمی‌تواند مدعی منصبی جز خدمت کردن به عواطف و اطاعت از آن‌ها باشد» (Hume, 1978, pp. 413-415).

۲. همان‌طور که نظریه هیومی ویلیامز درباره انگیزش نظریه خود هیوم تاریخی تلقی نمی‌شود، استدلال ما علیه نظریه او که در ادامه می‌آید استدلالی مستقل است که به مبحث واقع‌گرا یا

شامل امور متفاوتی می‌شود از جمله یافتن راحت‌ترین و مطبوع‌ترین راه برآورده کردن یک میل، رتبه‌بندی زمانی برای ارضای چندین میل، یافتن میل مهم‌تر برای فاعل در صورت تعارض میان امیال، یافتن راه‌های جدید برای برآورده کردن یک میل و نظایر آن. بنابراین، فاعل می‌تواند از طریق تأمل عقلانی، امیال جدیدی را ایجاد کند یا امیال سابق را حذف کند. اما همواره نقطه شروع تأمل عقلانی ناظر به عمل، بر اساس مدل هیومی ویلیامز، یک میل موجود در مجموعه ذهنی انگیزشی فاعل^۱ است.

(ج) ذیل مدل هیومی ویلیامز، مجموعه ذهنی انگیزشی فاعل، همان مجموعه‌ای است که اعضای آن می‌توانند در صورت وجود شرایطی برای فاعل دلیل فراهم کنند. در نگاه ویلیامز، این مجموعه علاوه بر امیال می‌تواند دربرگیرنده امور متعدد دیگری باشد: گرایش‌های ارزیابانه،^۲ واکنش‌های

ما این است که مدل هیومی انگیزش مورد حمایت ویلیامز، از جهات خاصی قدرت تبیینی بالایی ندارد و بسیاری از نمونه‌های انگیزش را نمی‌تواند به درستی تبیین کند. پیش از آنکه به نقد ویلیامز و مدل هیومی او بپردازیم، اجازه دهید استدلال ویلیامز به سود مدل هیومی انگیزش را بیشتر توضیح دهیم:

(الف) با توجه به مدل هیومی ویلیامز، فرض کنیم A میل داشته باشد که قهوه بخورد و به همین دلیل به کافی‌شاپ می‌رود. شخصی که در کافی‌شاپ کار می‌کند به اشتباه به جای فنجان قهوه، فنجان دیگری را که حاوی مایع خطرناک و هم‌رنگ قهوه است، روی میز جلوی A می‌گذارد. در این صورت، چون میل A برای نوشیدن مایع فنجان پیش روی خود بر باور کاذبی استوار است یا باور او مبنی بر اینکه با نوشیدن مایع فنجان پیش‌روی خود میل به قهوه خوردن او برآورده می‌شود، کاذب است، A دلیلی برای نوشیدن مایع فنجان پیش روی خود ندارد.

(ب) تأمل عقلانی ناظر به عمل،

1. subjective motivational set.

2. dispositions of evaluation .

ناواقع‌گرا بودن هیوم یا سایر نظریات او مبتنی نیست.

انجامش ظاهر گردد و ممکن نیست دلایل بیرونی به خودی خود عمل کسی را تبیین کنند، دلایل بیرونی نمی‌توانند در زمره دلایل برای عمل قرار گیرند. در نگاه ویلیامز جملات دارای دلیل بیرونی، وقتی به طور منفرد تلقی شوند، یا کاذب هستند یا ناسازگار (Williams: 1379). ویلیامز معتقد است، یک ملاحظه می‌تواند دلیلی برای عمل فاعل محسوب شود، تنها اگر ممکن باشد آن فاعل برانگیخته شود که برای آن دلیل، عمل کند. طبق تلقی متداول از ادعای ویلیامز، اگر فاعل به خاطر آن دلیل عمل کند، آن دلیل، عمل وی را تبیین خواهد کرد. اگر فاعل، دلیل عملی برای انجام کاری داشته باشد، آن‌گاه باید ممکن باشد که برانگیخته شود تا آن کار را انجام دهد، و اگر ممکن باشد که فاعل برانگیخته شود کاری را انجام دهد، او باید دارای میل باشد؛ پس اگر فاعل، دلیل عملی برای انجام کاری داشته باشد، باید دارای میل باشد (Finlay and Schroeder: 2017).

استدلال ویلیامز به سود دلایل عملی درونی، یادآور و حتی مبتنی بر

هیجانی^۱ وفاداری‌های شخصی^۲ و اهداف گوناگون. امیال و اهداف فاعل می‌تواند انواع گوناگونی داشته باشند (Williams: 1379).

ویلیامز برای نشان دادن اینکه دلیل بیرونی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چنین استدلال می‌کند: شخصی در یک خانواده ارتشی به دنیا می‌آید. تمام اجداد او نیز در ارتش خدمت می‌کرده‌اند و خدمت در ارتش، افتخار خانوادگی آنان محسوب می‌شود. پدر این شخص از وی می‌خواهد او هم به ارتش ملحق شود. اما او هیچ انگیزه‌ای برای رفتن به ارتش ندارد؛ تمام امیال او در جهت دیگری است و از زیست نظامی متنفر است. پدر این شخص معتقد است فرزندش برای ملحق شدن به ارتش دلیل دارد. بنابراین چه بسا بتوان گفت این جمله که او دارای دلیل بیرونی است، جمله‌ای صادق درباره اوست؛ اما این شخص به معنای درونی دلیل ندارد! چرا که او هیچ میلی ندارد که پیوستن به ارتش بتواند آن را برآورده کند. از آنجا که اگر چیزی بتواند دلیلی برای عمل باشد، باید ممکن باشد که در تبیین آن عمل، در صورت

1. emotional reaction.

2. personal loyalties.

او در حقیقت انتخاب می‌کند که عمل Φ را انجام دهد تا حدی یا صرفاً بر این مبنا که انجام Φ طریقی برای برآورده کردن میل به Ψ است. به این ترتیب، برآورده کردن یا ارضای امیال فاعل، جزء مؤلفه‌های تعیین‌کننده انتخاب و انجام عمل او قرار می‌گیرد. این نظریه مدعی است، تمام اعمال قصدی آدمی با چنین انگیزشی انجام می‌شود. برای مثال، زمانی یک فاعل دلیل انگیزشی برای ورزش کردن دارد که اولاً میل داشته باشد وزن خود را کم کند و ثانیاً باور داشته باشد که اگر ورزش کند وزن خود را کم کرده است. ترکیبی از میل و باور فاعل است که به او دلیل انگیزشی برای ورزش کردن می‌دهد.

اگر قرار باشد نظریه هیومی انگیزش که ویلیامز آن را ارائه می‌کند صادق باشد، استدلال زیر یکی از لوازم این نظریه را نشان می‌دهد:

(۱) هر عملی، از جمله اعمال اخلاقی، انجام می‌شود، تنها اگر از پیش میلی در

یک مدل هیومی انگیزش است.^۱ وفق نظریه هیومی انگیزش، باورها به تنهایی برای برانگیخته شدن افراد به سوی انجام افعال کافی نیستند؛ بلکه اگر کسی دلیلی برای انجام فعلی داشته باشد، او همچنین باید میلی داشته باشد که برانگیخته شود تا آن فعل را انجام دهد: (Connie: 2016). شکل منطقی نظریه هیومی انگیزش، که امیال را برای برانگیخته شدن ضروری تلقی می‌کند، می‌توان به این شکل تقریر کرد: «دلیل R در زمان t یک دلیل انگیزشی فاعل A را جهت انجام Φ تقویم می‌کند اگر و تنها اگر Ψ ای وجود داشته باشد، به گونه‌ای که R در t مشتمل باشد بر یک میل به نحو مناسب مرتبط با A به انجام Ψ و بر یک باور که اگر او Φ را انجام دهد، Ψ را انجام داده است.» (Smith 1994: 92). یک برداشت متعارف از این تقریر می‌تواند این باشد: فاعل در تأملات و ملاحظات خود، برآورده شدن میل سابق خود (یعنی میل به Ψ) را مبنای انتخاب کردن عمل Φ قرار دهد. به تعبیر دیگر،

McDowell 1978, 1979, 1981; Nagel 1970; Parfit 1997, 2011; Scanlon (1998; Schafer-Landau 2003;

۱. برای اطلاع یافتن از انواع گوناگون نظریه‌های ضد هیومی انگیزش از باب مثال نگاه کنید به Dancy 2000; Korsgaard 19986;)

نمونه تمایز میان دو نوع انگیزش لئفسه و لغیره به بحث گذاشته می‌شود. این نمونه‌ها از آن جهت مهم هستند که نشان می‌دهند هم افراد در زندگی روزمره و هم فیلسوفان اخلاق، تفاوت و اهمیت تمایز نهادن میان آن دو را تشخیص می‌دهند. پس از آن، تمایز مرتبط دیگری مبتنی بر خودگرایی و دگرگرایی مطرح می‌شود، و در مرحله بعد نشان داده می‌شود که یک شیوه شکل دادن انگیزش در نگاه افراد عادی و همچنین فیلسوفان، آن است که افراد را بر اساس انگیزه‌ای که برای انجام فعلی دارند، مستحق سرزنش یا مستحق تحسین بدانند. مطابق این تلقی عام، افراد را می‌توان بر اساس انگیزه آنان برای انجام کارها سرزنش یا تحسین کرد؛ اگر این سرزنش و تحسین صحیح باشد، آن‌گاه برای آن انگیزه دلیل وجود دارد؛ اگر برای انجام کاری با انگیزه‌ای خاص دلیل وجود داشته باشد، آن‌گاه این نوع از انگیزه خاص در عداد امور هنجاری قرار می‌گیرد؛^۲ به این معنا که تخطی از آن

میان باشد که انجام عمل مزبور، آن میل را ارضا کند.

(۲) اگر تمام اعمال اخلاقی انجام می‌شوند، صرفاً چون امیال مرتبط با آن‌ها برآورده شود، آنگاه آن اعمال صرفاً چون اخلاقاً درست هستند انجام نشده‌اند.

(۳) هیچ عمل اخلاقی وجود ندارد که صرفاً چون اخلاقاً درست است انجام شود.

اما تقریر ویلیامز از نظریه هیومی انگیزش، با مخاطرات جدی روبروست. به نظر می‌رسد می‌توان به خوبی استدلال کرد که اگر مبنای انتخاب و انجام عمل در تمام موارد، ارضای میل باشد،^۱ آن‌گاه اولاً نمی‌توان انگیزش را در زیرمجموعه قابل توجهی از اعمال قصدی به طریقی مناسب تبیین کرد؛ دوم، نمی‌توان داوری‌های اشخاص در زندگی روزمره را در ملامت یا تحسین فاعل‌ها به خاطر انجام برخی از اعمال موجه دانست. در ادامه، ابتدا با ذکر چندین

در این مقاله مد نظر ما نیست؛ نگاه کنید به (Quinn 1993).

۲. نگاه کنید به (Connie 2016).

۱. شایان ذکر است در خصوص عاقلانه بودن دنبال کردن برخی از امیال نیز اشکالاتی جدی به نظریه هیومی درباره دلایل هنجاری وارد شده است که

واقعیت‌های مربوط به انگیزش قرار می‌گیرند. این تمایزها را افراد جامعه به‌عنوان اموری واقعی به رسمیت می‌شناسند و در گفت‌وگوهای خود در زمینه اخلاق و زمینه‌های دیگر از آنها استفاده می‌کنند. از این گذشته، برخی از نظریه‌های اخلاقی نیز بر این تمایزها صحه گذاشته‌اند. تشخیص این تمایزها ناظر به انگیزش در میان مردم عادی و برخی از نظریه‌های اخلاقی به ارزش-داوری و تبادل ادله نیز منجر شده است.

۱. تمایز میان انگیزش لئفسه و انگیزش لغیره

در این قسمت ابتدا با بهره‌گیری از داستانی در ادبیات عرفانی، تلاش می‌کنیم تمایز میان انگیزش لئفسه و لغیره را تبیین کنیم؛ سپس نمونه‌هایی که فیلسوفان اخلاق، میان انگیزش لئفسه و لغیره فرق گذاشته‌اند به بحث گذاشته می‌شود.

داستان مورد نظر، ماجرای یک عاشق است. این شخص عاشق برای معشوق خود نامه‌هایی نگاشته بود. در نامه‌های خود از یک سو به مدح و ثنای معشوق خود پرداخته است و از سوی دیگر به حالت زاری و دوری از معشوق. پس از مدت مدیدی، عاشق امکان وصال معشوق را پیدا می‌کند و نزد او حاضر می‌شود. وقتی عاشق نزد معشوق خود حاضر

ممکن است. در گام بعد، استدلال می‌شود که مدل ویلیامز نظریه هیومی انگیزش (که از آن به‌عنوان نظریه هیومی انگیزش یاد می‌کنیم) نمی‌تواند این تمایزها و در نتیجه دلایل افراد برای برانگیخته‌شدن به سود یک شیوه و به زیان شیوه دیگر را به خوبی تبیین کند. این در حالیست که اگر یک نظریه بتواند داده‌ها و ویژگی‌های واقعی را تبیین کند، از جمله امتیازهای ترجیح آن نظریه محسوب می‌شود. به بیان دیگر، در یک نگاه، قوت نظریه‌ها در تبیین‌گری واقعیت‌ها می‌تواند شاهد یا قرینه‌ای باشد به سود نزدیک شدن آن‌ها به صدق. هرچند نظریه‌ها ممکن است نتوانند تمام واقعیت‌های مرتبط در یک حوزه را تبیین کنند، هرچه گستره بیشتری از واقعیت‌ها را در تبیین خود پوشش دهند، موفقیت بیشتری در جلب نظر متخصصان آن حوزه پیدا می‌کنند. در نهایت به اعتراض‌ها پاسخ گفته می‌شود و ماحصل بحث به اختصار ارائه می‌شود.

در ادامه تمایزهایی در انواع انگیزش بیان می‌شود که به نظر می‌رسد آن‌ها نه تنها به لحاظ مفهومی ممکن هستند بلکه همچنین در عداد

این داستان، در حالی که معشوق متوقع است تا عاشق عمل خالصانه‌ای برای وی انجام دهد، او عاشق را متهم می‌کند که حال‌وهوای پرجاذبه‌ی عشق است که تو را به عمل واداشته است، تو در پی آن حال‌وهوا هستی و آمدن به کنار من و خواندن نامه برای دستیابی به آن حالت است نه برای من! اگر بخواهیم سخنان معشوق را به زبان نظریه‌ی هیومی ترجمه کنیم، چنین می‌شود که ارضای میل به سخن گفتن با معشوق، مد نظر عاشق بوده است و ارضای این میل به خاطر حال‌وهوای پرجاذبه‌اش، مد نظر عاشق قرار گرفته است. اگر معشوق بخواهد بر پایه‌ی نظریه‌ی هیومی به عاشق پاسخ دهد که: چنین نیست و من واقعاً عاشق تو هستم و حال‌وهوای پرجاذبه‌ی عشق اصلاً یا در درجه‌ی اول در انجام این اعمال مد نظر من نیست، چگونه باید پاسخ دهد؟

پیش از پاسخ به این پرسش، خوب است تمایز میان انگیزش لئفسه (de re) و انگیزش لغیره (de dicto) ^۲ را توضیح دهیم:

انگیزش لئفسه را می‌توان انگیزشی

می‌شود، نامه‌های خود را بیرون می‌آورد و مشغول خواندن عشق‌نامه می‌شود. در این حین، معشوق از این کار عاشق دلگیر می‌شود و آن را ناپسند می‌شمارد. معشوق به عاشق می‌گوید: «انسان عاشقی این نیست که وقتی در نزد معشوق حاضر شدی به خواندن عشق‌نامه‌ی خود مشغول باشی. تو در اصل عاشق حال و احوال خود هستی و عاشق من نیستی و به امید داشتن حال خوش بر گرد من می‌چرخی»^۱

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که نظریه‌ی هیومی انگیزش، چگونه عمل عاشق را تبیین می‌کند؟ طبق نظریه‌ی هیومی انگیزش، میل عاشق به خواندن نامه از یک میل پیشین به همراه یک باور مرتبط حاصل شده است. فرض کنیم که میل پیشین، میل به سخن گفتن با معشوق باشد و باور مرتبط هم این باشد که با خواندن نامه، میل به سخن گفتن با معشوق برآورده می‌شود. به این ترتیب، انگیزش برای خواندن نامه در اثر میل پیشین و باور مرتبط پدید آمده است. از سوی دیگر، بر پایه‌ی جزئیات

۱. این داستان از مثنوی معنوی اقتباس شده است

(مولوی دفتر سوم: ابیات: 1406-1428)

۲. تمایز لئفسه و لغیره در تعبیر «انگیزش لئفسه و انگیزش لغیره» صرفاً به سبب آشنا بودن در سنت فلسفه‌ی اسلامی به کار گرفته شده است و گر نه ترجمه‌ی اولیه‌ی اصطلاح «de re» به جهت شیء است و ترجمه‌ی اولیه‌ی اصطلاح «de dicto» به جهت حمل است که نخست در خصوص ضرورت یا حالات شناختی نظیر باور

به کار رفته‌اند. شاید بتوان از تعبیر دیگری نظیر ذهنی/عینی، ذاتی/غیرذاتی، و نظایر آن هم استفاده کرد؛ همان‌طور که ما در ادامه از تمایز اعمال خالص و ناخالص در این رابطه استفاده خواهیم کرد. در این میان، برخی از فیلسوفان اخلاق از قیل مایکل اسمیت و برنارد ویلیامز برای مقاصد دیگر از تمایز مرتبط de re / de dicto استفاده کرده‌اند. مایکل اسمیت قائل به



است (یا ویژگی‌های موجود در حالت ذهنی میل) مد نظر فاعل است. به عنوان نمونه، اگر مجنون انگیزش لفسه داشته باشد، احتمالاً بیان او چنین خواهد بود: «لیلا به خودی خود، موجودیتی دارد که من حاضررم برای او هر کاری انجام

صورت *de dicto* خوانده شود. در این صورت، انگیزش‌های فاعل اشتقاقی یا ثانوی و فرعی (*derivative*) خواهد بود چون از داوری کنونی او به همراه یک دلستگی غیراشتقاقی به انجام کار درست اخذ شده‌اند. اسمیت ادعا می‌کند که در اخلاق متعارف برانگیخته شدن بدن شکل (اشتقاقی) برای مراقبت کردن از فرزندان و دوستان، درست دانستن دست‌یابی مردم به عدالت و برابری نه یک فضیلت بلکه یک رذیلت اخلاقی است چون آدمیان به‌طور غیراشتقاقی، مستقیم و بی‌واسطه به این امور اهمیت می‌دهند (Smith 1994: 71-76). ویلیامز در مقاله «Persons, Character, and Morality» در اعتراض به بی‌طرفی (*impartiality*) مد نظر برخی از فیلسوفان اخلاق مثالی را ارائه می‌کند: فرض کنیم شخصی با انتخاب میان حفظ جان همسر خود یا حفظ جان یک غریبه مواجه می‌شود و جان همسر خود را نجات می‌دهد. حامیان دیدگاه بی‌طرفی قائلند که نحوه برانگیخته شدن یک انسان اخلاقاً خوب چنین است: «این همسر من است و در شرایطی از این دست، حفظ جان همسر مجاز است. «ویلیامز معتقد است که این نحوه برانگیخته شدن اشتباه است چون اگر از منظر همسر او نگاه کنیم، او انتظار دارد که تفکر برانگیخته‌شده همسر او این باشد: شخصی که من نجات می‌دهم، همسر من است. همسر او انتظار دارد چیزی به این اضافه نشود و افزودن فقط یک فکر دیگر هم آن را نادرست خواهد کرد. به این ترتیب اگر قرار باشد فکر دیگری افزوده شود، مشخص می‌شود که همسر او عشق و دلستگی بی‌واسطه مطلوب را نداشته است (Williams: 1976).

تعریف کرد که خود شیء یا شخص یا قانون اخلاقی معین که ویژگی‌های خاصی دارد، بالذات مد نظر فاعل است و آن‌ها در او انگیزش (یا میل) را ایجاد می‌کنند؛ اما انگیزش لغیره چنین نیست و ارضای میلی که حاوی محتوای گزاره‌ای

درونی‌گرایی انگیزشی است. نظریه‌ای که مدعی است اگر فاعل اخلاقی صادقانه، حکم کند که عمل الف اخلاقاً درست است، دست کم تا حدی برانگیخته می‌شود که آن را انجام دهد اگر او عاقل باشد. اسمیت بحث می‌کند اگر انگیزش اخلاقی فرد دارای اراده قوی در پی تغییر در داوری اخلاقی او تغییر کند، این تغییر نشان‌دهنده رابطه قابل اعتمادی میان انگیزش و داوری در فرد دارای اراده قوی است. فرض کنیم شخصی دارای اراده قوی در داوری خود فکر می‌کند که برای انتخاب رئیس بیمارستان، فرد الف بهترین گزینه است و باید به او رأی دهد؛ اما وقتی با دوستش در این خصوص صحبت می‌کند، دوستش او را قانع می‌کند که فرد ب بهترین گزینه است و باید به او رأی داد. در این صورت، وقتی داوری این شخص در مورد بهترین شخص و رأی دادن به او تغییر کرد، انگیزش او نیز به‌طور قابل اعتمادی تغییر می‌کند. لذا اسمیت متذکر می‌شود، طرفدار نظریه درونی‌گرایی انگیزشی می‌تواند ادعا کند که آنچه فاعل را برمی‌انگیزاند تا عملی را انجام دهد، همان چیزی است که او انجام آن را در داوری خود درست می‌داند؛ وقتی این انگیزش *de re* خوانده شود اما طرفدار نظریه برونی‌گرایی انگیزشی مجبور خواهد بود که قابل اعتماد بودن رابطه میان داوری و انگیزش اخلاقی را بر حسب استعداد انگیزشی یا محتوای انگیزش اخلاقی فاعل توضیح دهد. اسمیت استدلال می‌کند، محتوای انگیزش اخلاقی طبق رأی برونی‌گرایان انگیزشی برای تبیین رابطه قابل اعتماد میان داوری و انگیزش اخلاقی چنین خواهد بود: انگیزش برای انجام کار درست وقتی انگیزش به

دهم.» اما اگر مجنون انگیزش لغیره داشته باشد، بیان او احتمالاً اینگونه می‌شود: «من حاضرَم برای عشق خودم دست به هر کاری بزنم.» در صورت نخست، لیلاً، مجنون را برانگیخته است تا دست به کاری بزند؛ اما در صورت دوم، مجنون بر حسب حالت ذهنی خود برانگیخته شده است تا هر کاری برای کسی که دوستش دارد انجام دهد.

نظریه هیومی نمی‌تواند انگیزش‌ها از نوع لئفسه را به خوبی تبیین کند. طرفداران نظریه هیومی برای تبیین تمایز میان انواع انگیزش‌ها لازم دارند تا قیدی را به محتوای میل اضافه کنند. به عنوان نمونه در مثال مولانا، فاعل برای اینکه نشان دهد انگیزش او برای عمل کردن، خود معشوق است نه حال و هوای موجود در حالت ذهنی، باید به محتوای میل خود برای سخن گفتن با معشوق، قیدی با مضمون «صرفاً به خاطر معشوق»، فقط برای خشنودی معشوق»، یا نظایر آن را اضافه کند. اما به هر میزان، قیود به میل اضافه کنند تا زمانی که شخص خاصی در خارج ذکر نشود، سبب نمی‌شود که انگیزش برآمده از میل به انگیزش لئفسه مبدل شود. اگر قرار باشد شخص خاصی

در انگیزش ذکر شود، آن‌گاه مسأله را می‌توان چنین تقریر کرد:

طبق نظریه هیومی انگیزش برای انجام هر عملی، میل فرد برای انجام آن در نظر گرفته می‌شود. طبیعی به نظر می‌رسد که این نوع انگیزش به‌طور لغیره خوانده شود. اگر در مثال مولانا، عاشق بخواهد معشوق خاص خود را هم در انگیزش لحاظ کند، لازم است امر دیگری اضافه کند. مثلاً می‌تواند اضافه کند که «من میل دارم آن عمل را به‌خاطر این شخص خاص انجام دهم». در این صورت، فاعل می‌تواند نتیجه بگیرد که «من انگیزه دارم این کار را برای این شخص خاص انجام دهم». اما چنین رویه‌ای برای برانگیخته شدن، اشتقاقی و ثانوی است. این نوع رویه اشتقاقی سبب می‌شود که انگیزش فاعل، بی‌واسطه نباشد. اگر چنین باشد، آن‌گاه اعتراض معشوق در کلام مولانا به‌جا و به‌حق خواهد بود.

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان موقعیتی را تصور کرد که باور و میل و عمل در دو فاعل یکسان باشد اما یکی به‌خاطر برآورده شدن میل، آن عمل را انجام می‌دهد اما دیگری به‌خاطر چیزی



غیر از ارضای میل خود. فرض کنید طبیب الف میل دارد بیمار خود را معالجه کند و باور دارد که بهترین راه معالجه این بیمار، جراحی A است. بنابراین طبیب الف، میل پیدا می‌کند جراحی A را انجام دهد. طبیب ب نیز میل دارد بیمار خود را معالجه کند و باور دارد بهترین راه معالجه این بیمار، جراحی A است. بنابراین طبیب ب هم میل پیدا می‌کند جراحی A را انجام دهد. همچنین تصور کنید هر دو طبیب، جراحی A را با موفقیت کامل پشت سر می‌گذارند. اما تفاوت میان دو طبیب این است که طبیب الف، جراحی A را انجام می‌دهد تا با درمان فرد بیمار راهی برای انتقام و کشتن فرد دیگری باز کند (فرض کنید که یک سری از انسان‌های شرور به او این وعده را داده باشند که اگر او این بیمار را درمان کند، آنان فردی را که طبیب قصد انتقام از او را دارد خواهند کشت). با اینکه طبیب الف میل به معالجه دارد، از این طریق خواهان آسیب رساندن به فرد دیگری است. اما طبیب ب جراحی A را انجام می‌دهد تا اولاً و بالذات، خود بیمار سلامتی‌اش را به دست آورد و ثانیاً و بالتبع میل او به

معالجه بیمار هم ارضا شده باشد.

اگر شهود عرفی عموم آدمیان، ارزش‌های اخلاقی متفاوتی را به اعمال این دو طبیب نسبت دهند، که با ظن قوی می‌توان گفت چنین است، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد این مثال نشان می‌دهد نظریه هیومی انگیزش به تقریری که در بالا ذکر آن رفت، نمی‌تواند این تفاوت مهم را ثبت و ضبط کند.

انگیزش لافسه را می‌توان تعبیر دیگری برای انگیزش در انجام «اعمال خالصانه» دانست. تمایز میان انگیزش لافسه و لغیره ذیل بحث از اعمال خالصانه را می‌توان میان فیلسوفان اخلاق نیز پیدا کرد. در فلسفه اخلاق نیز فیلسوفانی نظیر افلاطون، ارسطو و کانت در باب قصد و انگیزه فاعل اخلاقی در انجام اعمال خالصانه سخن گفته‌اند. افلاطون در کتاب هفتم جمهوری به بررسی تعارض میان خیر فیلسوف-حاکم و آنچه عدالت اقتضا دارد می‌پردازد. افلاطون معتقد است خیر و خوشبختی فاعل، مبنای کاملاً عقلانی و خوبی است که فاعل اعمال خود را بر آن مبتنی کند. اما در موقعیت‌های خاص نامعمولی گاهی میان خوشبختی حداکثری یک

حالی که می‌توانستند زندگی بهتری داشته باشند» (Plato *Republic*: 519d). آنان چستی مثال خیر را درک می‌کنند و آن را الگوی خود تلقی می‌کنند. اما وقتی آنان حکومت کردن را بر فلسفه‌ورزی ترجیح می‌دهند، اولاً به کلی تمام خیر خود را نادیده نمی‌گیرند و ثانیاً همچنان نسبت به دیگرانی که کاملاً ناعادل هستند و در قیاس با نحوه‌های دیگر زیستن خود به غیر از زندگی مبتنی بر فلسفه‌ورزی خوشبخت-ترند. طبق رأی افلاطون، اگر کسی چستی خیر را درک کرد، هدف دست‌یابی به خیر به‌طور مطلق یا خیر جامع‌تر (یعنی خیر شهر) را به لحاظ عقلانی حاکم و برتر از هدف دست‌یابی به خوش‌زیستی خود می‌داند (White, 2002: 200-211).
ارسطو نیز بر همین سیاق استدلال می‌کند:

فرد و عدالت، ممکن است تعارض پدید آید. خیر فیلسوف-حاکم و آنچه عدالت اقتضا دارد از این موارد است. خیر و خوشبختی حداکثری فیلسوف-حاکم این است که فلسفه‌ورزی کند اما عدالت اقتضا دارد که او در پرتو تعلیم و تربیت خاص خود حکومت کند.^۱
نیکولاس وایت استدلال می‌کند: حکومت کردن برای فیلسوف-حاکم حداکثر خیر و بالاترین خوش‌زیستی را برای او به همراه نمی‌آورد. حکومت کردن بهترین کار برای او نیست و همچنین اگر فیلسوف-حاکم تنها خیر خود را ملاحظه کند، این کار را ترجیح نمی‌دهد. با این همه، فیلسوف-حاکم برای انتخاب حکومت کردن دارای دلیل است. دلیل او این است که عدالت و اراده کردن مردم اقتضا می‌کند که او حکومت کند. در این صورت، فیلسوف-حاکمان «زندگی بدتری را سپری می‌کنند در

فایده‌گرایان بر سر کفایت اصول فایده‌گرایان در باب تمام اقتضات اخلاق) به خصوص انصاف و عدالت (یا منشأ هنجارمندی باشد، آن‌گاه بحث انگیزش برای انجام اعمال مطابق آن اقتضات هم به تبع آن‌ها یا به تبع منشأ هنجارمندی پیش خواهد آمد چون در یک نگاه اصول هنجاری باید بتواند دلایل انگیزشی هم فراهم کند.

۱. چنین استدلالی را فارغ از بحث‌های مربوط به انگیزش در روان‌شناسی اخلاق می‌توان ذیل نزاع میان تئوری‌های اخلاقی نیز مطرح کرد. برای مثال، استدلال رالز علیه فایده‌گرایان بر این مبتنی بود که آنان به درستی نمی‌توانند عدالت به مثابه انصاف را تبیین کنند (Rawls, 1971: 53; Hooker, 2014). آن‌چه در این مقاله برای ما مهم است، بحث‌های انگیزش در روان‌شناسی اخلاق است. با وجود این، اگر بپذیریم که اختلاف نظر رالز و

دیگر. / بیروین معتقد است هدف مشترک فضایل مختلف در نگاه ارسطو امر شریف است.^۱ شخص فضیلت‌مند عمل فضیلت‌مندانه را به خاطر امر شریف انتخاب می‌کند. وقتی شخص فاعل، اعمال و اهداف خود را دارای ارزشی مستقل از تمایلات خود نسبت به آنها در نظر می‌گیرد، آنها را شریف قلمداد می‌کند. دل‌مشغولی عقلانی برای امر شریف، ورای دل‌مشغولی‌های مربوط به منفعت شخصی است.^۲ Irwin, 2007: (206).

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق میان اعمال مطابق با وظیفه که از روی میلی مستقیم به آن عمل با قصد خودپرستانه انجام شده‌اند و اعمال مطابق با وظیفه که از سر وظیفه‌شناسی انجام شده‌اند، تمایز می‌گذارد. او این تمایز را از طریق مثال زیر روشن می‌کند:

یقیناً مطابق با وظیفه است که مغازه‌دار به خریدار بی‌تجربه گران نفروشد، و جایی که داد و ستد زیاد

هدف شریف به خاطر شرافتش متعلق میل قرار گرفته است یا به خاطر امور دیگر، و از سوی دیگر هدف شریف شرافتش را از میل قابل دریافت نمی‌کند؛ لذا در این برداشت هدف چون شریف بوده است متعلق میل قرار گرفته است و متعاقباً دنبال شده است نه اینکه هدف چون متعلق میل قرار گرفته است برای فاعل شرافت یافته است.

کسی که با غایت درست، به شیوه درست و در زمان درست با امور درست مواجه می‌شود و از آنها می‌ترسد و تحت شرایط متناظر، احساس جسارت می‌کند، شجاع است. چون انسان شجاع مطابق اقتضائات شرایط و به هر شیوه‌ای که عقل حکم می‌کند احساس و عمل می‌کند. اینک غایت هر فعالیتی مطابقت داشتن با وضع متناظر است. لذا این امر درباره انسان شجاع و همچنین دیگران صادق است. اما شجاعت شریف است. لذا این غایت نیز شریف است؛ چون هر چیزی با غایتش تعریف می‌شود. پس به خاطر غایت شریف است که انسان شجاع طبق دستور شجاعت پایداری و عمل می‌کند (Aristotle 1984: 3785).

ارسطو انگیزه عمل کردن به خاطر امر شریف را از سایر انگیزه‌ها متمایز می‌کند. این انگیزه‌ها عبارتند از: عمل کردن به خاطر تأیید دیگران، از ترس ننگ یا مجازات، به سبب غلبان احساسات یا خشم، به دلیل امید و اعتماد به نفس، یا به خاطر عدم آگاهی از شرایط واقعی. بر این اساس، شخصی که شجاع است به خاطر امر شریف پایداری یا عمل می‌کند نه به خاطر انگیزه‌های

۱. واژه *kalon* در زبان انگلیسی به «fine» و «noble» ترجمه شده است. در زبان فارسی به ترتیب به «ناب» و «شریف» ترجمه می‌شود.

۲. اگر کسی اعتراض کند که حتی عمل بر اساس هدف شریف می‌تواند میل فاعل باشد، پاسخ این است که حتی اگر چنین باشد این پرسش مطرح خواهد شد که از یک سو آن

از نظر کانت ارزش اخلاقی ندارد. اما اگر فروشنده از سر وظیفه و فقط از سر وظیفه چنین کند عمل او اخلاقی خواهد بود و ارزش اخلاقی دارد.^۱

کرسگارد باور دارد در نگاه کانت، اعمالی که با اراده نیک انجام می‌شوند، به سبب شیوه انتخاب شدنشان خوب هستند. شناختن شیوه انتخاب شدن اعمال خوب، همان شناختن چیزی است که اعمال را خوب می‌کند. چیزی که اعمال را خوب می‌کند، قاعده‌ای است که شایستگی قانون کلی بودن را دارد و اصل اراده نیک، اصل انتخاب اعمالی است که قواعد آن‌ها شایستگی قوانین کلی بودن را دارند.^۲ برای کشف اصل متمایز اعمال خوب، کانت پیشنهاد می‌کند که اعمال انجام شده از سر وظیفه را با اعمال انجام شده به سبب سایر انگیزه‌ها مقایسه کنیم. اعمال مخالف وظیفه و اعمال مطابق وظیفه که به خاطر خودشان انتخاب نشده‌اند همانند مثال مغازه‌دار فوق، در اصل نمی‌توانند از سر

است، یک کاسب مصلحت‌اندیش به‌واقع گران‌فروشی نمی‌کند، بلکه برای هر کسی قیمت عام معینی را نگه می‌دارد، تا اینکه یک کودک، درست همانند هر شخص دیگر از او خرید کند. از این‌رو مغازه‌دار به شخص به نحو درست کارانه‌ای خدمت کرده است؛ ولی این‌ها کافی نیست که باور کنیم کاسب، این راه را از سر وظیفه و اصول درست‌کاری در پیش گرفته است؛ سود و نفع او این را ایجاب می‌کند؛ نمی‌توان در اینجا تصور کرد که مغازه‌دار، علاوه بر این، یک تمایل بی‌واسطه به مشتریان خود داشته است به‌گونه‌ای که از سر محبت، به اصطلاح، به لحاظ قیمت هیچ کس را بر دیگری ترجیح نداده است. از این‌رو این عمل نه از سر وظیفه و نه از سر تمایل بی‌واسطه، بلکه صرفاً به‌خاطر مقصودی منفعت‌طلبانه انجام شده است (Kant, 2011: 23).

استدلال کانت این است که اغلب انسان‌ها هم میل بی‌واسطه به حفظ جان خود دارند و هم وظیفه حفظ آن را؛ کار آنان در حفظ جان خود مطابق وظیفه است اما ارزش اخلاقی آن به این بستگی دارد که آن کار را از سر وظیفه انجام دهند نه از روی میل یا ترس. عمل فروشنده‌ای که از سر جلب مشتری بیشتر، کالای باکیفیت به فروش برساند،

۱. نزاع را به خوبی روشن کرده است و رای خود را با تفکیک انگیزش اولیه و ثانویه و با توسل به اخلاق راس ارائه کرده است (Stratton-Lake 2000: Ch. 1).

۲. همچنین نگاه کنید به: (Parfit 2011: Ch. 13).

۱. اینکه تعبیر ارزش اخلاقی نزد کانت دقیقاً به چه معناست میان فیلسوفان محل اختلاف است. اختلاف در اینجا است که آیا کانت گفته است که تنها افعالی ارزشمند هستند که از سر وظیفه انجام شوند یا افعالی که از سر انگیزش‌های مختلط (mixed motives) انجام شود می‌تواند خوب باشد؟ استراتن-لیک این

کرسگارد از کانت، برای اینکه عملی ارزش اخلاقی داشته باشد، عمل باید مطابق با وظیفه باشد، به خاطر خودش و از سر وظیفه انجام شود (Korsgaard, 1996).

استدلال ناظر به اعمال خالصانه اخلاقی، در صدد است که نشان دهد دست کم زیرمجموعه‌ای از اعمال اخلاقی وجود دارند که صرفاً به خاطر درستی خودشان انجام می‌شوند؛ ولی نظریه هیومی انگیزش، مستلزم آن است که هیچ زیرمجموعه‌ای از اعمال اخلاقی صرفاً به خاطر درستی‌شان انجام نمی‌شود. استدلال ناظر به اعمال خالصانه اخلاقی، ممکن می‌داند که برخی از اعمال اخلاقی خالصانه انجام شوند در صورتی که نظریه هیومی، امکان این امر را نفی می‌کند.^۱ با این همه، استدلال فوق بدین معنا نیست که ارزش اخلاقی یک عمل همیشه باید بر انگیزه خاص توصیف شده در بالا مبتنی باشد؛ اگر عملی فاقد چنین انگیزشی باشد، عاری از ارزش اخلاقی

وظیفه‌شناسی انجام شوند. در نگاه کانت، روشن است که اعمال اخلاقاً خوب، باید به خاطر خودشان انتخاب شوند؛ اما علاوه بر این، لازم است از سر وظیفه و نه از روی تمایل مستقیم یا بی‌واسطه انجام شوند. لذا شخص دارای طبع همدلانه که به خاطر تمایل بی‌واسطه خود عمل می‌کند و شخصی که از سر وظیفه عمل می‌کند هر دو هدفی واحد، یعنی هدف کمک به دیگران را دارند. اما آنچه به عمل، ارزش اخلاقی می‌دهد، هدف فاعل نیست بلکه قاعده یا اصل اراده یا خواست اوست که عمل طبق آن انجام می‌شود. به عبارت دیگر، مشکل شخص دارای طبع همدلانه این است که او انتخاب می‌کند به دیگران کمک می‌کند، تنها چون می‌خواهد که به دیگران کمک کند؛ در مقابل شخصی که از سر وظیفه‌شناسی عمل می‌کند کمک کردن به دیگران را انتخاب می‌کند چون این عمل چیزی است که اخلاق از او مطالبه می‌کند. بنابر تفسیر

ساکت است و استدلال آن صرفاً در حیطه روان‌شناسی اخلاق است. در ثانی، نظریه اخلاق هنجاری هیوم چندان روشن نیست. برخی او را پیامد‌گرا معرفی کرده‌اند و برخی دیگر فضیلت‌گرا. برای درک این معار جوع کنید به: (Shaver, 1995)

۱. اگر کسی اشکال کند که این استدلال ناظر به تئوری‌های اخلاقی فایده‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه است و از آن حیث که صدق تئوری وظیفه‌گرایی را فرض گرفته است، استدلال معتبری نیست، در پاسخ می‌توان گفت مقاله حاضر با تمکیک اخلاق هنجاری و فرااخلاق نسبت به صدق تئوری‌های اخلاق،

خالصانه به معنای دقیق کلمه قابل انجام نباشد. چون بر اساس این برداشت نه تنها ریشه انگیزش فقط در میل است بلکه همچنین میل، منشأ انتخاب اعمال فاعل نیز هست. بدین ترتیب، فاعل فقط برای برآورده کردن امیال خود عمل می‌کند؛ امیالی که مورد سنجش عقلانی قرار نمی‌گیرند. اگر قصد فاعل در عمل کردن، فقط برآورده کردن امیال خود باشد، آن‌گاه منشأ انتخاب اعمال و انگیزش او برای عمل کردن، منحصر در امیال او خواهد بود. این تقریر از نظریه هیومی شرط ضروری و همچنین منشأ انگیزش برای هر عمل قصدی را منحصر در میل می‌داند؛ با این حال، به نظر می‌رسد ویژگی اعمال خالصانه این است که نامشروط به امیال فاعل باشند. اگر چنین باشد، آن‌گاه این زیرمجموعه از اعمال اخلاقی و غیراخلاقی (نامرتب به اخلاق نه ضد اخلاق) می‌تواند مثال نقض‌های فراوانی ایجاد کند که این تقریر از نظریه هیومی قادر به پاسخ‌گویی به آن‌ها و پوشش دادن آن‌ها نیست.

ممکن است در این‌جا اعتراض شود که حتی رقبا و مخالفان هیوم هم نمی‌توانند نقش انگیزشی میل را در مقام عمل نادیده

است. قصد ما در این‌جا آن است که نشان دهیم انتخاب صحیح، امکان انجام اعمال خالصانه را به وجود می‌آورد و فاعل‌ها اگر در تأملات خود به آن دست پیدا کنند، می‌توانند کمابیش اعمال خالصانه‌ای انجام دهند.

با توجه به نمونه‌هایی که در بالا گفته شد، می‌توان استدلال ناظر به اعمال خالصانه اخلاقی را این‌گونه به شکل منطقی بازنویسی کرد:

- (۱) اگر شماری از اعمال اخلاقی وجود داشته باشند که بتوانند خالصانه انجام شوند، آن‌گاه انجام این اعمال، مستلزم آن است که آن‌ها صرفاً چون اعمال اخلاقاً درست یا ارزشمند هستند انجام شوند.
- (۲) شماری از اعمال اخلاقی وجود دارند که خالصانه انجام می‌شوند.
- (۳) پس شماری از اعمال اخلاقی هستند که صرفاً چون آن اعمال اخلاقاً درست یا ارزشمند هستند انجام می‌شوند.

نظریه هیومی انگیزش، مستلزم آن است که اعمال اخلاقی یا غیراخلاقی

نشان دهد چگونه فاعل عمل را فقط برای ارضای میل خود انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد ولی در عین حال آن عمل را خالصانه برای امر دیگری (در مثال مولانا معشوق یا در نگاه ارسطو برای امر شریف) نیز انجام می‌دهد. ثانیاً در نگاه کانت حتی اگر میل به ارزش‌های اخلاقی دارای حُسن باشد، این حسن از خود میل نشأت نگرفته است و خود میل نیست که منشأ انتخاب عمل است. ثالثاً اعمال می‌تواند به انحاء گوناگونی برانگیخته شوند و میل بدون سنجش عقلانی نیز قطعاً می‌تواند در عداد این انحاء گوناگون قرار گیرد. اما همچنان این سؤال باپرجاست که آیا تقریر ویلیامز از نظریه هیومی انگیزش می‌تواند برخی از اعمال آدمیان با عنوان اعمال خالصانه را تبیین کند یا نه؟

۲. تمایز میان انگیزش‌های خودگرایانه و دگرگرایانه

اخلاق مبتنی بر عرف عام میان دو نوع انگیزش دیگر نیز تمایز برقرار می‌کند. معمولاً اگر فاعل با ملاحظات ناظر به لذت، منفعت شخصی، مصلحت و اهداف شخصی خود برانگیخته شود که عملی را انتخاب کند، آن‌گاه می‌توان

بگیرند. برای مثال حتی کانت به امیال اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و تأکید می‌کند که مشاهده قوانین اخلاقی که در مقابل اعمال خودگرایانه ما قرار می‌گیرند، نوعی حس احترام و تمایل به ارزش‌ها را در ما زنده می‌کنند. لذا در نگاه او امیال خودگرایانه مذموم هستند نه میل به ارزش‌های اخلاقی. هرچند این اعتراض بیشتر به اختلاف نظر هیوم و کانت مرتبط است، بیان نکاتی در این خصوص خالی از لطف نیست. در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت که نقش انگیزشی امیال را نمی‌توان نادیده گرفت. حتی کسانی مثل کانت باور دارند که میل نقش انگیزشی دارد (مثال مغازه‌دار)؛ ولی آنچه کانت را متمایز می‌کند این است که در نظر وی، انگیزش برآمده از امیال نمی‌تواند انگیزش اخلاقی مناسب قلمداد شوند. به این ترتیب بحث بر سر این است که آیا فقط امیال انگیزش ایجاد می‌کنند یا اموری غیر از امیال نظیر باورهای هنجاری، قصد به مثابه یک نگرش ذهنی مستقل، یا عقل نیز امکان و ظرفیت ایجاد انگیزش را دارند. اگر امیال تنها منشأ ایجاد انگیزش و انتخاب عمل باشند، رهایی مدل ویلیامز از اشکال اعمال خالصانه نیازمند تبیین قوی است که

اعمال دگرگرایانه نیز اگر قرار باشد که برانگیخته شوند باید در دامنهٔ میل فاعل قرار بگیرند و میل فاعل سبب انتخاب آن اعمال شود.

(ممکن است کسی این اشکال را مطرح کند که اگر قرار گرفتن اعمال دگرگرایانه در دامنهٔ امیال فاعل موجب خودگرایانه شدن اعمال می‌شود، این امر مختص به نظریهٔ هیومی انگیزش نیست بلکه شامل دگرگرایان هم می‌شود چون آنان نیز می‌توانند رغبت و میل فاعل به افعال دگرگرایانه را بپذیرند. در پاسخ باید گفت، صرف قرار گرفتن اعمال دگرگرایانه در دامنهٔ امیال فاعل، سبب نمی‌شود که آن‌ها خودگرایانه شوند؛ ولی اگر فاعل، آن اعمال را انتخاب کند، صرفاً چون آن اعمال متعلق میل او هستند، آن‌گاه

انگیزش فاعل را در عداد انگیزش‌های خودگرایانه طبقه‌بندی کرد. در مقابل، اگر فاعل با ملاحظات ناظر به منافع، خوشبختی، مصلحت و اهداف دیگران برانگیخته شود، آن‌گاه می‌توان انگیزش فاعل را در عداد انگیزش‌های دگرگرایانه دسته‌بندی کرد^۱ (Brink, 1992). طبق نظریهٔ هیومی انگیزش که ارضای میل، تنها مبنای ایجاد انگیزش است، وقتی فاعل با میل به لذت، منفعت شخصی، مصلحت و هدف خود برانگیخته شود، اعمال متناظر با آن را به نحو خودگرایانه انجام می‌دهد. اگر فاعل میل به منافع، خوشبختی، مصلحت و اهداف دیگران را در نظر داشته باشد، آن‌گاه برانگیخته می‌شود که اعمال دگرگرایانه انجام دهد. بنابراین حتی

هنجاری هیوم را با تئوری فضیلت‌گرایی ارسطو قیاس کرده‌اند. شاید تصور شود این نگاه با خودگرایی و توجه صرف به انگیزه‌های خودگرایانه چندان سازگار نیست. اما آن‌چه این مقاله در وهلهٔ نخست به آن می‌پردازد، هیوم تاریخی و تئوری هنجاری او در اخلاق نیست بلکه نگاه فرااخلاقی (روانشناسی اخلاق) هیومی‌ها مثل ویلیامز در مورد انگیزش است.

۱. هیوم دست‌کم در دو جا وقتی دربارهٔ احکام اخلاقی و زیبایی‌شناسانه صحبت می‌کند، اعلام می‌کند که چنین احکامی نیازمند نوعی "نگاه کلی و ثابت" هستند (Hume (1978, 581-82); Hume (1874, 276). او همچنین مسألهٔ همدلی و ناظر آرمانی بی‌طرف را طرح می‌کند که بنابر یک تفسیر می‌تواند ضامن عینیت احکام اخلاقی باشد. گویی لازم است یک داور با فضیلت وجود داشته باشد تا دربارهٔ مسائل اخلاقی حکم صادر کند و از درستی و نادرستی افعال پرده بردارد. برخی حتی اخلاق

را به چالش کشید که چرا در اصل امیال ضرورتاً ایجاد انگیزش می‌کنند. به این ترتیب طرفدار نظریه هیومی انگیزش در یک دوراهی قرار می‌گیرد: یا باید بپذیرد که در امیال فاعل، عنصری خودگرایانه وجود دارد و در نتیجه، انگیزش کاملاً دگرگرایانه در این نظریه قابل ترسیم نیست، یا باید بپذیرد که امیال ضرورتاً ایجاد انگیزش نمی‌کنند و در نتیجه یکی از پیش‌فرض‌های اصلی نظریه خویش را نقض کرده است. اگر راه دوم را برگزینند، به ناسازگاری می‌انجامد. اگر راه نخست را برگزینند، با توجه به مطالب گفته شده، اولاً دیدگاهی ضدشهودی انتخاب کرده است؛ چرا که شاید بتوان به‌طور شهودی، شماری از افعال را معین کرد که در آن امیال خودگرایانه راه ندارد؛ (البته نکته فوق با این مطلب سازگار است که بیشتر آدمیان، شاید غالب افعال خود را با درصدی از خودگرایی یا نفع شخصی انجام می‌دهند. اما این مطلب نباید مانع شود که انگیزش برخی افعال شماری از فاعلان، به‌طور کامل اخلاقی (نظیر انگیزش برخی از اعمال اسوه‌های اخلاقی) را نیز فاقد هر عنصر خودگرایانه بدانیم.

به نظر می‌رسد که او در انجام این اعمال نمی‌تواند دارای انگیزش منحصراً دگرگرایانه باشد. از سوی دیگر، چون دگرگرایان می‌توانند بپذیرند که چیزی غیر از میل «نظیر باورهای هنجاری، قصد، یا عقل» سبب انگیزش و انتخاب عمل می‌شود، این اشکال متوجه آنان نمی‌شود. اگر چنین تفسیری از نظریه هیومی انگیزش، درست باشد، آن‌گاه برای اینکه انگیزشی دگرگرایانه بتواند ایجاد شود، لازم است طرفداران نظریه هیومی انگیزش، تبیین کنند که در امیال فاعل هیچ عنصر خودگرایانه‌ای موجود نیست. چون در غیر این صورت مخالفین خواهند گفت که هر چند منافع، خوشبختی، مصلحت و اهداف دیگران متعلق میل فاعل قرار گرفته است، فاعل همچنان دست‌کم تا حدی به‌خاطر اینکه میل خویش را برآورده کند این عمل معین را انتخاب کرده است. اثبات این مدعا که هیچ عنصر خودگرایانه‌ای در امیال فاعل وجود ندارد دشوار خواهد بود. البته اگر کسی اثبات کند که ضرورت ندارد عنصر خودگرایانه‌ای در امیال فاعل وجود داشته باشد، آن‌گاه شاید بتوان این پیش‌فرض اصلی هیومی‌ها

این میل او کاملاً دگرگرایانه نیست. دوم، اگر یک هیومی اشکال کند که امیال محضاً دگرگرایانه وجود ندارند، در پاسخ می‌توان گفت چون تمایز میان افعال خودگرایانه و دگرگرایانه یک تمایز متداول شهودی به نظر می‌رسد و نمونه‌های بسیاری از آن را می‌توان در میان قضاوت‌های عامه یافت، اگر یک تئوری نتواند آن را توضیح دهد، قدرت تبیینی خوبی ندارد. به نظر می‌رسد یک نظریه اخلاقی خوب، باید بتواند داده‌ها و ویژگی‌های واقعی را تبیین کند؛ اگر در این مورد، نظریه هیومی واقعا نتواند چنین کند دست کم باید توضیحی ارائه کند که چنین تمایزی را که مردم آن را به عنوان امر واقع (فکت) محسوب می‌کنند، در حقیقت، امر واقع (فکت) نیست.

۳. داوری افراد در خصوص انگیزش درست و انگیزش نادرست

ما در گفتمان ارزش‌گذارانه خود درباره انگیزش‌های فاعلان اخلاقی داوری می‌کنیم. در برخی موارد حتی درباره نوع انگیزش فاعلان داوری می‌کنیم. برای مثال، ما در مقام داوری، گاهی می‌گوییم که فلان فرد در انجام

چون این امر یک شهود متعارف انسان‌های اخلاقی به حساب می‌آید که انگیزش در برخی از موارد می‌تواند کاملاً دگرگرایانه باشد. ثانیاً لازم است یا از طریق ارائه توضیحات قانع‌کننده، منکر صدق شمار زیادی از گفتگوهای متعارف اخلاقی شود یا نظریه انگیزش خود را نظریه عام و جامع تلقی نکند بلکه آن‌را تنها تحت نظریه‌های مربوط به انگیزش‌های خودگرایانه طبقه‌بندی کند.

در این بخش مناسب است که دو اعتراض در خصوص نکات فوق و پاسخ به آن‌ها بیان شود: نخست، چه بسا اعتراض شود که می‌توان فرض کرد امیال کاملاً دگرگرایانه مثل دلسوزی، مهربانی یا همدلی، فرد را برای عمل اخلاقی برانگیخته است. پاسخ آن است که اولاً این فرض در برخی موارد سازگار نیست؛ ثانیاً نکته اصلی آن است که در این امیال، کدام مؤلفه منشأ انگیزش و انتخاب شده است؟ فرض کنیم کسی میل دارد که مشهور شود و باور دارد که اعمال همدلانه برای او شهرت به ارمغان می‌آورند. لذا میل به اعمال همدلانه پیدا می‌کند. در این مورد، هرچند این شخص به یک معنا میل دگرگرایانه، یعنی میل به همدلی دارد، ولی



را منشأ انگیزش و انتخاب عمل اخلاقی می‌دانند در این است که او میل را بر عقل مقدم می‌داند چون باور اخلاقی را دارای قابلیت صدق و کذب نمی‌داند. ولی این اعتراض وارد نیست زیرا در این قسمت آن‌چه بیشتر مد نظر است، آن است که داوری‌های صحیح افراد در جامعه در تحسین و تقبیح انگیزش‌ها می‌تواند نشانه وجود دلایل برای نوع درست انگیزش باشد و همچنین می‌توان پرسشی دربارهٔ میل پیشین فاعل مطرح کرد که هنجاری نباشد. مسأله نخست یک مسأله پیشانظری دربارهٔ شیوهٔ عملکرد و انتظار افراد در جامعه است و مسأله دوم نیز به وضوح خود را از پرسش هنجاری بودن دور می‌کند. ثانیاً مدل ویلیامز نظریه هیومی انگیزش به طور کامل با واقع‌گرایی در ارزش‌ها یا هنجارهای اخلاقی سازگار است؛ به این معنا که کسی می‌تواند قائل شود هنجارهای اخلاقی وجود دارند اما انگیزش از امیال برمی‌آید. بنابراین اگر کسی میل به تبعیت از هنجارهای اخلاقی داشت، انگیزش تبعیت از آن‌ها نیز برای او وجود خواهد

این عمل مخلص یا دگرگرا است و در این صورت او را تحسین می‌کنیم و گاهی می‌گوییم که فلان فرد در انجام این عمل نامخلص است یا خودگرا است و در این صورت او را شاید تقبیح یا ملامت کنیم. به‌واقع آن‌چه در اینجا مقصود داوری ماست آن است که مبنای انگیزش این فرد در انتخاب آن عمل، اگر به خاطر انگیزش خالص یا دگرگرایانه تحسین می‌شود، مبنای درستی است و همچنین مبنای انگیزش این فرد در انتخاب عمل، اگر به خاطر لنگیزش ناخالص یا خودگرایانه تقبیح می‌شود، مبنای نادرستی است. به این ترتیب، اگر فاعل به خاطر نوع انگیزه خود، قابل تحسین و قابل تقبیح باشد، آن‌گاه فاعل نه تنها می‌تواند بلکه دلیل دارد که انگیزه مناسب (خالصانه یا دگرگرایانه) را در برخی موارد داشته باشد.^۱ اگر فاعل دلیل دارد که انگیزه مناسب را در برخی موارد شکل دهد، نمی‌توان تمام موارد انگیزه را به شکلی که نظریه هیومی مدعی آن است، تبیین کرد. (شاید کسی اعتراض کند که این اشکال، مصادره به مطلوب است؛ چون دقیقاً اختلاف هیوم با واقع‌گرایانی که عقل

۱. برای اطلاع بیشتر از رابطهٔ میان قابلیت تحسین و تقبیح از یک سو و داشتن یا وجود دلایل از سوی دیگر، نگاه کنید به (Darwall 2016).

انگیزشی از پرسش فوق هم مطرح کرد به این معنا که دلیل انگیزشی فاعل در داشتن میل پیشین چیست؟ به طور مثال، فرض کنیم اسمیت میل دارد به مایکل که مستمند یا فقیر است کمک کند؛ او باور دارد که از طریق خریدن برخی از لوازم معیشتی از مغازه روبرو می‌تواند این میل خود را برآورده کند. پرسش هنجاری از میل به کمک کردن به مایکل این است که اسمیت چه دلیل هنجاری برای کمک کردن به مایکل دارد؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که اسمیت کمک کردن به مایکل را اخلاقاً الزامی می‌داند و از این رو یک الزام اخلاقی وجود دارد که اسمیت چنین کاری انجام دهد. پرسش انگیزشی از میل به کمک کردن به مایکل را می‌توان چنین تقریر کرد که میل اسمیت به کمک کردن به مایکل، بر مبنای چه انگیزشی شکل گرفته است؟ اسمیت می‌تواند مایل باشد که به مایکل کمک کند چون دوست دارد به نیکوکاری مشهور شود یا چون دوست دارد در

داشت و اگر کسی میل به تبعیت از هنجارهای اخلاقی نداشت، انگیزش تبعیت از آن‌ها را نیز نخواهد داشت. در این دیدگاه الزامات اخلاقی به طور مثال می‌توانند همچون الزامات آداب معاشرت به شمار آیند و همچنین وجود الزامات اخلاقی، مستلزم وجود دلیل عملی و انگیزش نیست.^{۱)}

وقتی مدافع نظریه هیومی انگیزش همانند ویلیامز می‌گوید: میل پیشین فاعل به همراه باور وسیله‌هدف در شرایطی می‌تواند به فاعل دلیل برای عمل کردن دهد، معترضان به نظریه هیومی معمولاً این انتقاد را مطرح می‌کنند که چرا فاعل در اصل واجد آن میل پیشین است. این پرسش یک خوانش هنجاری دارد بدین معنا که دلیل هنجاری فاعل برای داشتن این میل پیشین چیست؟ برخی مدافعان نظریه هیومی پاسخ می‌دهند که درباره امیال نمی‌توان این پرسش هنجاری را مطرح کرد؛ چون امیال ابا دارند از اینکه مورد بررسی‌های عقلانی قرار بگیرند. اما به نظر می‌رسد که می‌توان یک خوانش

در اینجا لازم است که از داوران مجله بابت یادآوری ملاحظاتی مفید برای پیشبرد بحث تشکر کنیم.

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به (Foot 1972).

در میل می‌پردازد و به نظر می‌رسد دلیل قابل‌قبولی وجود ندارد که نشان دهد این نوع بررسی را نمی‌توان پی‌گیری کرد.^۱

۴. مشکل بنیادی نظریه هیومی انگیزش:

یک آزمایش فکری

برای درک مشکل بنیادی این نظریه، اجازه دهید به یک آزمایش فکری پردازیم. فرض کنید از یک طرفدار نظریه هیومی انگیزش خواسته شود که یکی از دو گزینه زیر را انتخاب کند. به او می‌گویند ما تو را در بیمارستانی بیهوش خواهیم کرد و تو تا آخر عمر طبیعی خود، در حال اغما خواهی بود؛ جهان واقعی از دسترس تو خارج خواهد شد و با جهانی تخیلی مشابه با جهان واقعی مواجه خواهی بود. دو گزینه در پیش روی تو وجود دارد:

(۱) وقتی در حالت اغما قرار می‌گیری، فقط به جهانی تخیلی دسترسی معرفتی داری و امیالت در آن جهان تخیلی برآورده می‌شوند. تو می‌فهمی که امیالت برآورده شده‌اند و حالت

انجام این کار احساس افتخار یا بزرگی کند یا چون دوست دارد وظایف اخلاقی خود، از جمله کمک کردن به مایکل را انجام دهد یا نظایر آن. اگر خوانش انگیزشی از پرسش فوق درست باشد، آن‌گاه چه بسا بتوان اعتراض کرد، تبیین دلیل انگیزشی بر اساس میل پیشین و باور وسیله‌هدف نمی‌تواند به دقت مشخص کند که انگیزش اسمیت چه نوع انگیزشی است؛ بلکه برای تعیین نوع انگیزش اسمیت لازم است یک یا چند گام عقب‌تر رفت و درباره انگیزش موجود در خود میل پیشین پرسش کرد. اگر چنین باشد، آن‌گاه تقریر موجود از دلیل انگیزشی باید اصلاحاتی داشته باشد. تا این ویژگی را در خود جای دهد. مدافعان نظریه هیومی نمی‌توانند پاسخ دهند که این پرسش انگیزشی درباره امیال نمی‌تواند مطرح شود! چون امیال، مورد بررسی‌های عقلانی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا پرسش انگیزشی در صدد بررسی عقلانی امور هنجاری ناظر به میل نیست بلکه تنها به بررسی نوع انگیزش موجود

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره دو نوع پرسش هنجاری و انگیزشی نگاه کنید به -Falk 1947 (

که اهمیت ثانوی دارد؟ این تفکیک مهم است زیرا معقول است که بتوان میان هدف‌گیری ارضای میل به عنوان یک حالت ذهنی و هدف‌گیری ایجاد آن‌چه میل بدان تعلق گرفته است، تمایز گذاشت.

اگر طرفدار نظریه هیومی با چنین اطلاعاتی، گزینه نخست را انتخاب کند، آن‌گاه چه بسا بتوان استدلال کرد ویژگی‌های روان‌شناختی ملازم با میل نظیر احساسات، شور، دوست داشتن و نظایر آن برای او حائز اهمیت بیشتری است و مبنای اصلی انگیزش او خود ارضای میل است. اگر گزینه دوم را انتخاب کند، چون او احساس برآورده شدن امیال خود را ندارد، تغییر در جهان واقعی برای او حائز اهمیت بیشتری خواهد بود و مبنای اصلی انگیزش چیزی است که میل در پی ایجاد آن در جهان است. به نظر می‌رسد انتخاب گزینه دوم برای طرفدار نظریه هیومی چندان ترجیحی نداشته باشد؛ چون اولاً مشخص نیست که او بتواند به خوبی تبیین کند که چنین میلی (یعنی میلی که متعلقش در جهان واقعی برآورده می‌شود اما احساس برآورده شدن میل به فاعل دست

برآورده شدن میل را تجربه خواهی کرد (تقریباً همان‌گونه که اکنون در این جهان برآورده می‌شوند)، اما این امیال در جهان واقعی برآورده نشده‌اند. با وجود این، تو نمی‌دانی که در جهان واقعی این امیال برآورده نشده‌اند.

(۲) وقتی در حالت اغما قرار می‌گیری، به جهان تخیلی دسترسی معرفتی داری و امیالت در آن جهان تخیلی برآورده نمی‌شوند. تو حالت برآورده نشدن امیال را خواهی داشت اما امیالت در واقعیت به‌طور خودکار در جهان واقعی برآورده می‌شوند و تو نمی‌دانی که امیالت در جهان واقعی برآورده شده‌اند.

یک طرفدار نظریه هیومی انگیزش کدام گزینه را انتخاب خواهد کرد؟ این آزمایش فکری به ما کمک می‌کند تا متوجه شویم آیا برای یک طرفدار نظریه هیومی انگیزش، دل‌مشغولی اصلی و اولیه انجام افعال در جهان واقعی است و پرداختن به امیال به‌عنوان حالات روان‌شناختی جزء اموری است که اهمیت ثانوی دارد یا دل‌مشغولی اصلی و اولیه امیال و ارضای آن‌ها است و انجام اعمال در جهان واقعی، جزء اموری است

منحصراً به امیال فاعل معطوف می‌کند. برای مثال: در عشق حقیقی توجه اصلی فاعل در انگیزش برای انجام کارها باید بر معشوق متمرکز باشد نه بر میل یا حالت عشق خویش. در همدلی واقعی نیز توجه اصلی فاعل در انگیزش برای انجام کارها باید به شخصی که با او همدلی می‌شود معطوف باشد نه امیال خویش. اگر در همدلی کردن با انسانی دیگر، من‌نگران احساسات خود یا امیال خویش باشم، آن‌گاه شاید به معنای واقعی با شخص مد نظر همدلی نکرده‌ام.^۱

هنگامی که هنجارهایی از قبیل قوانین اجتماعی، قواعد آداب و معاشرت یا نظایر آن را در نظر بگیریم، این مشکل بنیادی شکل واضح‌تری به خود می‌گیرد. شماری از طرفداران نظریه هیومی، می‌پذیرند که چنین هنجارهایی صرف‌نظر از امیال فاعل وجود دارند (Foot, 1972).^۲ انتقاد به این دسته از طرفداران نظریه هیومی آن است که اگر این هنجارها صرف‌نظر از امیال فاعل وجود داشته باشند، آن‌گاه منشأ

صادق نمی‌شود. برای صدق نظریه رقیب هیومی باید استدلالی مجزا ارائه کرد که البته وظیفه این مقاله نیست.

۲. البته فوت در زمانی متأخرتر این دیدگاه قبلی خود را رد می‌کند (Foot 2001).

نمی‌دهد) بتواند همیشه ضرورتاً برانگیزاننده باشد؛ ثانیاً اگر یک طرفدار نظریه هیومی انگیزش دیدگاه دلیل هنجاری مبتنی بر امیال را هم بپذیرد (نظیر ویلیامز)، آن‌گاه اعمال ارزش ذاتی ندارند بلکه ارزش را از امیال به عاریت می‌گیرند. بدین ترتیب چرا کسی که نظریه هیومی در باب دلیل هنجاری و دلیل انگیزشی را می‌پذیرد باید به عملی که متعلق میل قرار گرفته است برتری دهد نه به خود میل؟

به نظر می‌رسد مشکل بنیادی نظریه هیومی انگیزش این است که دقیقاً نشان نمی‌دهد چه چیزی در تمام امیال وجود دارد که می‌تواند سبب انگیزش شود یا چه ویژگی‌ای در تمام امیال برای ایجاد انگیزش مشترک است. اگر این پرسش‌ها پاسخ مناسب پیدا کند چه بسا کسی بتواند اعتراض کند که فاعل در نظریه هیومی انگیزش بیش از حد دل‌مشغول چیزی است که آن را می‌خواهد، بدان میل دارد یا آن را دوست دارد. توجه فاعل را از تمرکز بر روی آن‌چه در واقع اهمیت دارد منحرف می‌کند و

۱. این نکته حائز اهمیت است که ما در این مقاله در پی تثبیت نظریه رقیب هیومی نیستیم. آنچه ما نشان داده‌ایم این است که نظریه انگیزش هیومی ناتوان از تبیین نمونه‌های بسیاری از انگیزش است. اگر استدلال ما درست باشد لزوماً نظریه رقیب هیومی

آنچه انگیزش ایجاد می‌کند. چنین دیدگاهی خود محل اختلاف نظر فراوانی می‌تواند باشد.

۵. اعتراض‌ها و پاسخ‌ها

ممکن است یک نظریه پرداز هیومی انگیزش مدعی شود که همچنان می‌توان اعمال خالصانه را بر حسب نظریه هیومی در انگیزش توضیح داد. در تمام موارد عمل خالصانه (یا مواردی که در آنها انگیزش لافسه برقرار است)، فاعل دارای میل به انجام آن عمل است. در مورد شخص عاشق، این جمله صادق است که او شور و اشتیاق فراوان به دیدار و همنشینی با معشوق خود دارد. مغازه‌دار نیز می‌تواند تمایل قوی به انجام وظیفه خود در قبال مشتریان داشته باشد. این حالات، حالاتی کنش‌انگیز هستند که می‌توان آنها را تحت مقوله میل، طبقه‌بندی کرد. در فاعلانی که اعمال خالصانه انجام می‌دهند، میل به انجام این اعمال چنان قوی و شدید است که بر تمام امیال دیگر غالب می‌شود. فاعل نه تنها در موارد تعارض میان امیال مربوط به اعمال خالصانه و امیال دیگر همواره مطابق با امیال مربوط به اعمال خالصانه

هنجارمندی عمل و منشأ انگیزش متفاوت خواهند بود. بنابراین دقیقاً مشخص نیست که اگر کسی عملی را مطابق با هنجاری نظیر قانونی اجتماعی انجام داد، تحلیل نهایی از انگیزش او باید هنجار بیرونی را مد نظر قرار دهد یا میل فاعل را. برای مثال فرض کنیم کسی در پشت چراغ قرمز توقف کرد. اگر او بگوید من پشت چراغ قرمز توقف کردم و انگیزه من تبعیت از قانون اجتماعی است، آن‌گاه می‌توان گفت مبنای انتخاب این عمل، ارضای میل نبوده است. اگر بگوید که من پشت چراغ قرمز توقف کردم و انگیزه من، ارضای میل خودم است، آن‌گاه می‌توان گفت که مبنای انتخاب عمل او، آن هنجار اجتماعی نبوده است. اگر بگوید که من پشت چراغ قرمز توقف کردم و انگیزه من ارضای این میل درونی است که این نوع از قوانین اجتماعی را رعایت کنم، آن‌گاه می‌توان پرسید کدام یک منشأ اصلی ایجاد انگیزش در تو بوده است؟ میل به عنوان حالت ذهنی یا محتوای میل. تفاوت در منشأ هنجارمندی و منشأ انگیزش بدین معناست که آنچه الزام ایجاد می‌کند، متفاوت است با

تفاوت مهم میان بعضی از امیال از قبیل گرسنگی و تشنگی و امیالی نظیر میل کمک کردن به سیل‌زدگان با وجود رنج و زیان مادی داشتن آن، این است که پرسش از اینکه به چه دلیلی من میل دارم که به سیل‌زدگان کمک کنم در حالی که انجام این عمل رنج و زیان مادی در پی خواهد داشت، پرسشی معنادار است؛ اما پرسش «چرا گرسنه هستی؟» متضمن یک تأمل عقلانی دربارهٔ متقاعد شدن برای گرسنه بودن نیست بلکه تبیینی است در خصوص اینکه چگونه به لحاظ فیزیولوژیکی در حالت گرسنگی قرار گرفتی. این در حالیست که پرسش «چرا میل داری به سیل‌زدگان کمک کنی؟» نه دربارهٔ نحوهٔ قرار گرفتن من در این حالت بلکه دربارهٔ دلیل من برای داشتن این میل سؤال می‌کند (Alvarez 2010: 75-87; Schueler 1995: chapter 1). امیال مربوط به اعمال خالصانهٔ آگاهانه از سنخ امیالی هستند که می‌توان از فاعل پرسید که دلیل او برای داشتن آن‌ها چیست؟ پاسخ صحیح فاعل می‌تواند مبنای انتخاب او را تعیین کند. به بیان دیگر، عمل خالصانهٔ کمک به

عمل می‌کند، بلکه همچنین پیش از هر چیز، مترصد آن است که چگونه کاری در خصوص ارضای این امیال انجام دهد. طبق این تلقی، اعمال خالصانه بر حسب نظریهٔ هیومی دارای تفسیری متمایز هستند. امیال مربوط به اعمال خالصانه بیشتر مورد توجه فاعل قرار می‌گیرند یا در مقام تعارض اولویت فاعل منحصراً برآورده کردن آن‌هاست.

در پاسخ به این اعتراض باید گفت که اولاً در باب اعمال خالصانهٔ آگاهانه، مسألهٔ وجود امیال مرتبط یا عدم آن‌ها مطرح نیست. حتی اگر بپذیریم وقتی اعمال خالصانه آگاهانه انجام می‌شوند، امیال مرتبطی وجود دارند، همچنان می‌توان پرسید که خاستگاه انتخاب این اعمال چیست؟ برآورده کردن این امیال است یا چیزی غیر از آن؟ اگر فاعل، آگاهانه برای برآورده کردن امیال خود دست به انتخاب این قبیل اعمال بزند، آن‌گاه نمی‌توان این اعمال را به معنای دقیق کلمه، خالصانه یا دارای انگیزش لافسه توصیف کرد.

ثانیاً طیف وسیعی از انواع متفاوت امیال وجود دارد که میان آن‌ها اشتراک-ها و افتراق‌هایی به چشم می‌خورد. یک

کانتی یا ... نبود. طبیعی است که با ضعیف شدن نظریه هیومی انگیزش، نظریه رقیب موجه‌تر به نظر آید اما می‌توان تصور کرد همانند نظریه هیومی انگیزش، نقدهایی نیز به نظریه رقیب وارد است که ما در این مقاله به بررسی آن پرداختیم. بدین ترتیب، این مقاله را نباید در تأیید نظریه انگیزشی رقیب تلقی کرد.

استدلالات‌های موجود در این مقاله، علیه نظریه هیومی انگیزش را می‌توان به این شکل خلاصه و دسته‌بندی کرد:

نخست آنکه نظریه هیومی انگیزش نمی‌تواند میان دو نوع انگیزش، لئفسه و لغیره (اعمال خالصانه و ناخالصانه)، تمایز بگذارد. این تمایز از آن جهت مهم است که قضاوت‌ها و شهود اخلاقی عموم آدمیان، این تمایز را جدی می‌گیرد. یک نظریه انگیزشی معتبر باید بتواند تبیین خوبی از شهودهای عامه حاصل کند. بر همین اساس، نظریه هیومی انگیزش چون در پی چگونگی تبیین

سیل‌زدگان، دلخواه فاعل است نه چون فاعل میل به کمک کردن دارد یا از آن لذت می‌برد بلکه چون انتخاب آن عمل بر پایه انگیزشی درست صورت گرفته است.^۱

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، مدل ویلیامزِ نظریه هیومی انگیزش با تقریری که در این مقاله بیان شد، آن‌قدر ظرافت ندارد که بتواند انواع گوناگونی از انگیزش‌ها را به‌خوبی از هم تمیز دهد و تبیین کند که چرا یک شیوه برانگیخته شدن در نگاه عرف عام، شیوه درست و شیوه دیگر شیوه نادرستی است. ما در این مقاله با به میان آوردن استدلال و نمونه‌های متعدد تلاش کردیم ناکارآمدی نظریه هیومی انگیزش را نشان دهیم. با وجود این، باید در نظر داشت که استدلال ما در این مقاله با اینکه در نقد نظریه هیومی انگیزش بود به‌هیچ عنوان به معنای دفاع از نظریه رقیب، مثل نظریه

۱. امیال مربوط به اعمال خالصانه آگاهانه نمی‌توانند دلایل توجیه‌گر خوبی برای این اعمال فراهم کنند چون ویژگی خلوص این اعمال متضمن آن است که قصد فاعل عاری از امر واسطه‌ای یا مؤثر دیگری

باشد حتی میل فاعل؛ به همین دلیل هدف این امیال نمی‌تواند کسب لذت یا اجتناب از آلم یا حتی ارضای خود این امیال باشد. نگاه کنید به Schueler (1995: chapter 3)

انگیزش دیگران هستند و آنان را به سبب انگیزششان تقبیح و تحسین می‌کنند. به این معنا، انگیزشی که مبنای عمل می‌شود در نزد بسیاری از فاعلان اخلاقی می‌تواند مبنای درستی و نادرستی فعل تلقی شود. اما نظریه هیومی انگیزش چون نگاه هنجاری به انگیزش ندارد (به غیر از موارد استدلال‌ورزی ابزاری یا برآورده کردن امیال) در پی درستی و نادرستی انگیزش نیست و به همین جهت نمی‌تواند تبیین جامعی از آنچه عموم فاعلان اخلاقی به آن معتقدند به دست دهد.

آخر اینکه، طبق آزمایش فکری یاد شده، استدلال کردیم که مشکل بنیادی نظریه هیومی انگیزش، آن است که توضیح نمی‌دهد چه چیز مشترکی در تمام امیال وجود دارد که می‌تواند همواره سبب انگیزش شود. به نظر می‌رسد این نظریه بیش از آنکه دل‌مشغول آن‌چه در عالم خارج رخ می‌دهد باشد، به امیال فاعل نظر می‌کند و آن را برجسته می‌نماید.

اگر استدلال ما در نقد نظریه هیومی انگیزش کامیاب باشد، آن‌گاه یک مدافع نظریه هیومی انگیزش، باید پذیرد این نظریه چون میان

انگیزش است، توضیح نمی‌دهد که چرا یک شیوه برانگیختگی در نگاه عرف عام شیوه درست و شیوه دیگر نادرست است.

دوم، نظریه هیومی انگیزش نمی‌تواند میان دو نوع انگیزش خودگرایانه و دگرگرایانه که شهودهای عام افراد آن را تأیید می‌کند، به روشنی تمایز بگذارد. این نظریه باید پذیرد که در امیال فاعل، انگیزش کاملاً دگرگرایانه وجود ندارد و هر میلی چه بسا در تحلیل نهایی، عنصری خودگرایانه دارد. اما این تلقی خلاف شهود عوام است زیرا عموم آدمیان می‌پذیرند دست‌کم در برخی موارد امیال کاملاً دگرگرایانه وجود دارد. اگر نظریه هیومی انگیزش بخواهد از این انتقاد رهایی پیدا کند، باید پذیرد که امیال ضرورتاً ایجاد انگیزش نمی‌کنند که البته چنین تصدیقی موجب نقض یکی از پیش‌فرض‌های اصلی این نظریه است.

سوم، نظریه هیومی انگیزش نگاه هنجاری به انگیزش ندارد؛ اما شهود بسیاری از فاعلان اخلاقی، چنین امری را قبول نمی‌کنند. در حقیقت بسیاری از فاعلان اخلاقی در پی داوری و قضاوت

انگیزش‌های درست و نادرست تمایز نمی‌دهد،
تیین جامعی از آنچه شهود و فهم اخلاقی
عموم آدمیان بر آن صحنه می‌گذارد به دست
نمی‌دهد. به این ترتیب، نظریه هیومی انگیزش
باید در پی تغییر و اصلاح خود برآید تا از این
انتقاد رهایی یابد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- Imperatives”, *The Philosophical Review*, 81(3), 305–316.
- Foot, Philippa. (2001). *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
 - Hooker, Brad. (2014). Utilitarianism and fairness. In B. Eggleston & D. Miller (Eds.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 280-302.
 - Hume, David. (1978). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
 - Hume, David, (1874-75), “Of the Standard of Taste”, *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, London: Longman, Vol 3.
 - Irwin, Terence. H. (2007-2009). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press.
 - Kant, Immanuel. (2011). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Mary Gregor and Jens Timmermann, Cambridge University Press.
 - Korsgaard, Christine. (1986). “Skepticism about Practical Reason”, *Journal of Philosophy* 83: 5-25.
 - Korsgaard, Christine. (1996). “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, in
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، انتشارات هرمس.
 - Alvarez, Maria. (2010). *Kinds of Reason: An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press.
 - Aristotle. (1984), *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
 - Brink, David. O. (1992). “A Puzzle about the Rational Authority of Morality”, in *Philosophical Perspectives 6: Ethics*, James Tomberlin (ed.), Atascadero, CA: Ridgeview, pp. 1-26.
 - Dancy, Jonathan. (2000). *Practical Reality*, Oxford: Clarendon Press.
 - Darwall, Stephen. (2016). “Making the Hard Problem of Moral Normativity Easier”, *Weighing Reasons*, E. Lord and B. Maguire (ed.), Oxford: Oxford University Press.
 - Falk, Werner. D. (1947-8). “Ought and Motivation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 48, pp. 492-510.
 - Finlay, Stephen. and Schroeder, Mark. (2017). “Reasons for Action: Internal vs. External”, In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (Ed.).
 - Foot, Philippa. (1972). “Morality as a System of Hypothetical

- Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (Ed.).
- Scanlon, Thomas. M. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 - Schueler, George. F. (1995). *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
 - Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
 - Shaver, Robert. (1995). Hume's Moral Theory? *History of Philosophy Quarterly*, 12(3), 317-331.
 - Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
 - Stratton-Lake, Philip. (2000), *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge.
 - White, Nicholas. (2002). *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
 - Williams, Bernard. (1976). "Persons, Character and Morality" in A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.
 - Williams, Bernard. (1979). "Internal and External Reasons", in *Rational Action*, edited by R. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Aristotle, Kant, and the Stoics: *Rethinking Happiness and Duty*, Edited by Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, New York: Cambridge University Press, pp. 203-36.
 - McDowell, John. (1978). "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *Aristotelian Society Supplemetary Volume*, 52: 13-29.
 - McDowell, John. (1979). "Virtue and Reason", *The Monist*, 331-350.
 - McDowell, John. (1981). "Non-Cognitivism and Rule-Following", in Steven Holtzman and Christopher Leich, eds., *Wittgenstein: To Follow a Rule*. Routledge, 141-162.
 - Nagel, Thomas. (1970). *The Possibility of Altruism*, Oxford: Oxford University Press.
 - Parfit, Derek. (1997). "Reasons and Motivation", *Proceedings of the Aristotlian Society*, supplement. 71: 99-130.
 - Parfit, Derek. (2011). *On What Matters*, Oxford University Press
 - Plato. (1997). *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
 - Quinn, Warren. (1993). "Putting Rationality in its Place", in Quinn, *Morality and Action* (Cambridge: Cambridge University Pree), 228-55.
 - Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
 - Rosati, Connie. S. (2016). "Moral Motivation", In *Stanford*

Critical study of the theological incorrectness of the production of genetically modified foods

Alireza alebouyeh¹, Maryam alsadat razavi²

Submitted:

2021/5/7

Accepted:

2021/6/29

Keywords:

Genetically Modified Foods, Playing God's Role, Crossing Species Boundaries, Violating Intrinsic Values of Plants and Animals, Changing Creations

Abstract: The world's population is growing exponentially, and people are facing significant problems such as hunger and extreme malnutrition. According to some people, the production of genetically modified foods can be a good solution to provide healthy and adequate food and, thus, solve global hunger. The production of genetically modified foods has faced much opposition. A group of opponents, by presenting theological reasons, consider the production of genetically modified foods to be immoral and disgusting on their own, regardless of the consequences. This paper seeks to examine and critique the most important theological reasons for opposing the production of genetically modified foods, such as playing the role of God, crossing species boundaries, violating the intrinsic value of plants and animals, and changing creation. The results show that these reasons are not sufficiently convincing and cannot prove the immorality of the production of genetically modified foods, although this is not necessarily the case.

DOI: [10.30470/phm.2021.130392.1832](https://doi.org/10.30470/phm.2021.130392.1832)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom (Corresponding author), a.alebouyeh@isca.ac.ir.

2. Level 3 Ethics and Education, Masoumiyah Institute of Higher Education, Qom, ma20razavi@gmail.com.

Introduction: Currently, the world's population is growing rapidly, reaching an estimated 8.1 billion by 2030 (United Nations, 2015). As the population grows, the need for more food production is felt. Today, with the advancement of science and technology, food production methods are changing rapidly. Recent advances in biotechnology and genetic engineering have enabled the conscious manipulation of plant and animal genes and the production of genetically modified foods. The production of genetically modified foods has faced oppositions that are mostly concerned with ignored ethical issues in the production of genetically modified foods. Some opponents believe that the production of genetically modified foods has a catastrophic effect on the lives of human beings, animals and ecosystems and, as a result, the production of these products is immoral (Hilbeck et al, 2015; Zdziarski et al, 2018; Terefe, 2018). Others see the production of genetically

modified foods as flawed in themselves, regardless of the consequences. They believe that the genetic modification of plants and animals, which are the main sources of our food supply, is in itself inaccurate, and some of the reasons are theological. (Gottwald et al, 2010) Theological arguments are the arguments that followers of Christianity, Judaism, and Islam rely on to prove the falsity of genetically modified foods. This article aims to examine and critique the most important theological reasons against the production of genetically modified foods. One of the most important questions we are trying to answer in this article is: What are the most important theological reasons for the production of genetically modified foods? And what are the drawbacks to them? Can we argue against the immorality of producing genetically modified foods by relying on these reasons? Playing the role of God, crossing species boundaries, violating the intrinsic value of plants and animals, and changing divine

creation are some of the most important theological reasons opposing the production of genetically modified foods; all of these have their drawbacks.

Methodology: The research method is descriptive-analytical, using library resources. The production of genetically modified foods has faced negative arguments. Some opponents of the production of genetically modified foods believe that it has undesirable consequences and is immoral. Others see the production of genetically modified foods as flawed, regardless of the consequences. Due to the wide range of objections raised, this article examines and critiques four of the most important theological reasons raised against \ the production of genetically modified foods. To examine and critique these four reasons, first each argument is examined and below each argument its problems are stated.

Findings: Playing the role of God, crossing species boundaries, violating the intrinsic value of plants and animals, and changing divine creatures are among the most important theological reasons expressed in opposition to the production of genetically modified foods. One of the most common arguments against genetic modification is about the role of God. This is a general argument and is used to oppose all kinds of activities that lead to genetic modification. It has a history of biotechnological arguments. Almost every step forward in biotechnological research has faced this opposition. (Nordgren, 2010; Dabrock, 2009) The argument about the role of God is fraught with problems, such as the non-existence of creation in the production of genetically modified foods and the immorality of playing the role of God. Another major reason for opposing the production of genetically modified foods is the violation against the intrinsic value of plants and animals in the

process. Species are generally thought to be groups of individuals that are biologically related and have different lifestyles due to different genetic characteristics. Therefore, worrying about crossing species boundaries means worrying about mixing the genes of different organisms using genetic engineering. (Sandler, 2012: 130) The argument of crossing species boundaries is also not strong due to the ambiguity in species definition and the instability of species boundaries. Another major reason mentioned in opposition to the production of genetically modified foods is the violation against the intrinsic value of plants and animals in the process. According to this argument, modifying the genetics of plants and animals for the greater and better use of human beings is not right and reduces the status of these living organisms to the product, tool, and set of thousands of genes. Ethical discussions about the intrinsic value of living things are not specific to genetic engineering. These topics became popular in

the late twentieth century to study the suffering of animals in industrial animal husbandry and scientific experiments, and played an important role in promoting bioethics. (Whitelaw and Donald M, 2002). The first argument about violating the intrinsic value of plants and animals is also distorted. Intrinsic value means self-worth, and this meaning is not in conflict with being valuable to others. The last argument, the argument of change in the divine creatures, also appears in two forms: one deals with the lack of argument about the changed nature of living beings and the other with the shortcomings of the implication of verse 119 of Surah Nisa on the immorality of any change.

Discussion and Conclusion:

Examination and critique of theological arguments about the genetically modified food show that all of them are flawed and that the production of genetically modified foods cannot be considered inherently immoral. Some opponents also oppose the

production of genetically modified foods, citing the reasons why genetically modified foods are harmful to human beings, animals, and the environment. The final conclusion about whether it is ethical or immoral to produce genetically modified foods requires careful consideration of these reasons.

References:

- Alusi, seyed Mahmood.(1415 AH). Roh Al-Maani Fi Tafsir AL-Quran Al-Azim. Beirut: Dar Al-Ketab Al-elmieh. [In Arabic]
- Al-shirazi, Sadr al-din Mohammad. (1393SH). Al-hekmat al-motealieh fi al-asfar al-aghlieh al-arbaeh. Qom: Manshoorat al-taliah al-noor. [In Arabic]
- Ali beyk, Hengame. (1381SH). Takamol mojoodate zendeh. Tehran: Firoozeh, Forth edition. [In Persian]
- Abedi sarvestani, Ahmad; Shah vali, Mansoor; Mohagheghe damad, seyed mostafa.(1386 SH). Mahyyat Va Didgahhaye Akhlagh Zist Mohiti Ba Takid Bar didgahe Eslami. Ethics in science and Technology, 2(1,2):59-72. . [In Persian]
- Ansari, Masoumeh; Lajavardi, Fatemeh. (1391 SH). Dine Yahood Va Masaele Zist Mohiti. Pazhuheshnamehe adyan, 6(11): 35-52. [In Persian]
- Brunk, Conrad, 2009, Coward, Harold Acceptable genes?: religious traditions and genetically modified foods, SUNY Press, New York.
- Coff, Christian.)2006(. THE TASTE FOR ETHICS An Ethic of Food Consumption. Translator Edward Broadbridge. new York: springer.
- Comstock, Gary L, Gary R Comstock.(2000). Vexing nature? On the ethical case against agricultural biotechnology. new york: Springer Science & Business Media.
- Clark, E Ann. (2006). Environmental risks of genetic engineering. Euphytica, 148(1): 47-60.
- Cohn-Sherbok, dan. (1394). Judaism. Hasan Afshar. Tehran: Nashre Markaz , , First Edition. [In Persian]
- Capelestone, Feredric. (1386SH). Tarikh falsafeh. Gholamreza aavaei. Tehran: Sherkate entesharate elmi va farhangi, Seda va simaye jomhoorie islamie Iran (Soroosh), Second edition. [In Persian]
- Gottwald, Franz-Theo, Werner Ingensiep, Hans, Meinhardt, Marc. (2010). Food Ethics. new York: springer.
- Quran. Tarjomehe Ayatoallah Makareme Shirazi. [In Arabic]

- Javadi Amoli, Abdollah.(1386 SH). Eslam Va Mohite Zist. QOM: Nashre Sra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah.(1389 SH).Tasnim. QOM: Nashre Sra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah.(1389 SH).Mabadie Akhlagh Dar Quran.Hossein Shafiei. QOM: Nashre Sra. [In Persian]
- Kant, Immanuel.(1383 SH). Faghat Mojodate aghel sahebe arzeshe akhlaghiand. Tarjomehe Fatemeh valiani. Louis P Pojman. Akhlaghe zist mohite, motarjeman. Tehran: toseh. [In Persian]
- Keram al-dini, Mohammad va hamkaran. (1391SH). Ketabe Zistshenasi pishdaneshgahi. Tehran: Sherkate chap va nashre ketabhaye darsi Iran, Eleventh edition. [In Persian]
- Koleini, Mohammad ibn Yaghoob ibn Eshagh. (1417AH). Al-kafi. Tehran: Daral-ketab al-islamieh, Forth edition. [In Arabic]
- Korthals Michiel.(2004). Before dinner: Philosophy and ethics of food, new York: Springer.
- Mepham, Ben. (1996). Food Ethics,Psychology Press.
- Mepham,Ben et al.(2006). Ethical Matrix Manual. LEI, onderdeel van Wageningen UR.
- Mohajer, Mina; Safaee, Hosein; Mahdavi damghani, Abd Al-majid. (1390 SH). Molahezate akhlaghi va hoghooghi dar karbord mahsoolate tararikhte ba negahi be ghanoone melli imeni zisti. Ethics in science and Technology, 6(1): 35-42. . [In Persian]
- Motie, Hosein.(1397 SH). Melake Tamayoze taskhir va Taghire Tabiat Dar Fannavarye Slami. Andishe-Novin-E-Dini,(55): 53-72. . [In Persian]
- Majlesi, Mohammadbagher ibn Mohammadtaghi. (1403AH). Bahar al-anvar al-jameah ledorar al-akhbar al-aemah al-athar. Beiroot: Dar ehya al-toras al-arabi, Second edition. [In Arabic]
- Makareme Shirazi, Naser. (1374 SH). Tafsire nemuneh. Tehran: Dar Al-ketab Al-eslamiehe, First Edition. [In Persian]
- Nordgren,Anders.(2010). For our children: The ethics of animal experimentation in the age of genetic engineering.Rodopi.
- Nazari tavakkoli, Saeed, and mohammad zadeh, zanab. (1393 SH). Zhen Petha Va Barresie payamadhaye akhlaghi Tolide Anha. Ethics in science and Technology,9 (3): 12-21 [In Persian]
- Sandler, Ronald L. (2012). The ethics of species: An introduction. new york: Cambridge University Press.

- Siuti. Jalal Al-din. (1416AH). Tafsir Al-lajin. Beirut: moasseseh al-noor lelmabuat. [In Arabic]
- Sharif Al-razi, Mohammad Ibn Hosein. (1380SH) . Almajazat al-nabavieh .Mahdi Houshmand .Qom: Dar al-hadith, First Edition. [In Persian]
- Singer, Peter.(1386 SH). Environmental ethics. Ali reza Alebouyeh. Naghd va nazar, Faslnamehe elmi pazhuheshi falsafe va elahiat, 12(46): 141-169. . [In Persian]
- United Nation. (2015). Population 2030: Demographic Challenges and Opportunities for Sustainable Development Planning, New York: United Nations.
- World Health Organization,(2018), The State of Food Security and Nutrition in the World 2018, Food & Agriculture Org.
- Thompson,Paul B, Korthals, Michiel.(2007), Food Biotechnology in Ethical Perspective, New york:Springer.
- Dabrock,Peter. (2009). Playing God? Synthetic Biology as a Theological and Ethical Challenge. Systems and synthetic biology,3(1): 1-4.
- Devries,RBM.(2008). Intrinsic value and the genetic engineering of animals. Environmental Values .17(3). 375-392.
- Estrada, Edith, Cano, Araceli. (2017). The role of biotechnology in agricultural production and food supply. Ciencia e Investigación Agraria,44(1): 1-11.
- Erde, Edmund L.(1989). Studies in the Explanation of Issues in Biomedical Ethics:(II) On “On Play [ing] God”, Etc. The Journal of medicine and philosophy, 14(6): 593-615.
- Hilbeck,Angelika et al. (2015). No scientific consensus on GMO safety.Environmental Sciences Europe,27(1):1-4.
- Holban,Alina Maria, Grumezescu,Alexandru Mihai.(2017). Genetically Engineered Foods. Handbook of Food Bioengineering. Academic Press ,Vol. 6.
- Link,Hans-Jürgen. (2013). Playing God and the intrinsic value of life: moral problems for synthetic biology? .Science and engineering ethics ,19(2): 435-448.
- Peters, ted. (1386 SH). Playing God?. Abd Al-Reza Salar Behzadi. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Parsa, Alireza.(1395 SH). Naghde Didgahe lin White Dar Masalehe Bohrane Zist Mohite Bar Asase Mabnaye Ensan Shenakhtie Eslami. Faslnameye elmi- pazhuheshi amuzeshi mohite zist va toseye paydar, (4): 65-74. [In Persian]

- Poordavud, Mahdi et al.(1395 SH). Barresye Mahsulate Tararikhte Az Didgahe Dini Va Siasi. Hamayeshe mahsulate tararikhte dar khedmate tulide ghazaye salem, hefazat az mohote zist va tosehe paydar. Hamayeshe olom tahghighat va fannavari, daneshgahe keshavarzi va manabe tabiee ramine khozestan, 1. [In Persian]
- Rokn Ai-dini, Seyyed Hasan.(1398 SH). Shane Akhlaghie Havanat Az Didgahe AndishmandaneGgharb, Mosalman va Qurane karim Ba Takid Bar Tafsire Al-mizan.pazhuheshhaye akhlaghi, 37(1):153-172. . [In Persian]
- Rahnama, Hasan.(1394 SH). Akhlaghe Zisti Va Tolide Mahsulate Tararikhteh. Ethics in science and Technology, 6(1):1-14. [In Persian].
- Rahnama, Hasan.(1394SH). Barresie Tatbighie Didgah adian Mokhtalef Dar Morede Fannavarie Mahsulate Tararikhteh. Faslnamehe akhlaghe zisti,5(16): 183-218. . [In Persian]
- Rollin,Bernard E.(2011). Animal rights as a mainstream phenomenon. Animals,1(1): 102-115.
- Robert,Jason Scott, Baylis,Françoise. (2003). Crossing species boundaries. American Journal of Bioethics,3(3):1-13.
- Regan, Tom.(1397SH). Animal Rights. Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy. Behnam khoda panah. Tehran: Nashr kargadan. [In Persian]
- Rifkin, Jeremy(1383SH). Century of Biotechnology. hosein Davari. Tehran: ketabesobh. [In Persian]
- Terefe,Motbaynor. (2018). Biosafety issues of genetically modified crops: Addressing the potential risks and the status of GMO crops in Ethiopia. Clon Transgen ,7(2):164.
- Tabatabaei, Seyed Mohammad hosein. (1374SH). Tarjomeh tafsir al-mizan. Seyyed Mohammad bagher mousavi hamedani. Qom: Daftare entesharate eslami Jameeye modaresine Howzeh elmiyeh Qom, Fifth edition. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyed Mohammad hosein. (1383SH). Nahait al-hekmah. Abbasali zarei sabzevari. Qom: Daftar entesharat islami, Fifth edition. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (1377SH). Javame al-jame. Tarjome ahmad amiri shadmehri. Mashhad: Bonyad pajooeshhaye islami astane qodse razavi. Second edition. [In Persian]
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (1360SH). Tarjome majma al-bayan fi tafsir al-Qoran. Motarjeman. Tehran: entesharate Farahani, First edition. [In Persian]
- Toosi, Mohammad ibn Hassan. (Bi ta). Al-tebyan fi tafssir al-Qoran.

- Beirut: Dar ehya al-toras al-arabi, First edition. [In Arabic]
- Toosi, Mohammad ibn Hassan. (1407AH).Tahzib al-ahkam. Tehran: Dar al-ketab al-islamiah. Forth edition. [In Arabic]
 - Verhoog,Henk. (1992). The concept of intrinsic value and transgenic animals. Journal of Agricultural and Environmental ethics,5(2): 147-160.
 - Verhey, Allen.(1995). "Playing God" and Invoking a Perspective. The Journal of medicine and philosophy,20(4): 347-364,
 - Whitelaw, C Bruce A; Donald M, Bruce. (2002). Does genetic modification violate intrinsic value?. TRENDS. 20(12): 488-489.
 - Yonesi, Erfan.(1383 SH). Osule mohandesie zhenetic va biotechnology gyahi. Hameden: Entesharate khaje rashid, First Edition. [In Persian]
 - Zdziarski, Irena M, Carman,Judy A, John W Edwards.(2018). Histopathological Investigation of the Stomach of Rats Fed a 60% Genetically Modified Corn Diet. Food and Nutrition Sciences ,9(6): 763-796.
 - Zamakhshari, Mahmood.(1407AH). Al-Kashshaf An Haghaegh Ghavamed Al- tanzil. Beirut:Dar Al-Ketab Al-Arabi. [In Arabic].

بررسی انتقادی دلایل الهیاتی نادرستی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی

علیرضا آل بویه^۱، مریم السادات رضوی^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۲/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۴/۸

واژگان کلیدی:

غذاهای

اصلاح‌شده

ژنتیکی، بازی در

نقش خدا، عبور از

مرزهای گونه،

نقض ارزش ذاتی

گیاهان و حیوانات،

تغییر در خلقت.

چکیده: جمعیت جهان به‌صورت چشمگیر و روزافزونی در حال افزایش است و مردم با مشکلات و معضلات مهمی چون گرسنگی و سوء تغذیه شدید روبرو هستند. به ادعای برخی، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی می‌تواند راه‌حل مناسبی برای تأمین غذای سالم و کافی و در نتیجه، حل گرسنگی جهانی باشد. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی با مخالفت‌های بسیاری نیز روبرو شده است. گروهی از مخالفان، با ارائه دلایل الهیاتی، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را به‌خودی‌خود و بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن، غیراخلاقی و ناپسند می‌دانند. این مقاله در صدد بررسی و نقد مهم‌ترین دلایل الهیاتی مخالفت با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی مانند بازی در نقش خدا، عبور از مرزهای گونه، نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات و تغییر در خلقت است. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که این دلایل از اتقان کافی برخوردار نیستند و نمی‌توانند غیراخلاقی بودن تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را اثبات کنند، البته لازمه این مطلب، اخلاقی بودن چنین کاری نیست.

DOI: 10.30470/phm.2021.130392.1832

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم (نویسنده مسئول)، a.alebouyeh@isca.ac.ir

۲. سطح ۳ اخلاق و تربیت، موسسه آموزش عالی معصومیه(س)، قم، ma20razavi@gmail.com

مقدمه

پیشرفت علم و فناوری، شیوه‌های تولید غذا به سرعت در حال تغییر است. پیشرفت‌های اخیر در رشته‌های زیست فناوری و مهندسی ژنتیک، امکان دست کاری آگاهانه ژن‌های گیاهان و حیوانات و تولید غذاهای اصلاح شده ژنتیکی را فراهم کرده است. این غذاها از موجودات اصلاح شده ژنتیکی که ژنوم آن‌ها به منظور ایجاد یا حذف یک صفت خاص تغییر یافته است به دست می آیند. غذاهای اصلاح شده ژنتیکی، غذاهای مهندسی شده ژنتیکی و غذاهای تراریخته نیز نامیده می شوند (Grumezescu and Holban, 2017: 1).

تولید غذاهای اصلاح شده ژنتیکی با مخالفت‌هایی مواجه شده است. معترضان، این فناوری را به موضوع رمان فرانکشتاین^۴ و فیلم‌های اقتباس شده از آن تشبیه می کردند. از نظر مخالفان، تولید غذاهای

دست بشر روزی در مقابل خود او می ایستد. در رمان فرانکشتاین، فرانکشتاین نام دانشمندی است که از اعضای بدن مردگان، انسانی آفرید و نام او را فرانکشتاین نهاد اما این انسان هیولایی خطرناک و ترسناک از کار در آمد. دلیل نام گذاری غذاهای اصلاح شده ژنتیکی به فرانک فود این است که ممکن است این غذاها هم مانند هیولای فرانکشتاین خطرناک باشند.

در حال حاضر، جمعیت جهان به سرعت در حال رشد است، به گونه‌ای که بر اساس پیش بینی‌ها در سال ۲۰۳۰ این جمعیت به ۸/۱ میلیارد می رسد (United Nations, 2015: 1). با رشد جمعیت، نیاز به تولید مواد غذایی بیشتر احساس می شود. به اعتقاد برخی، فرآیندی که نمی تواند غذای هفت میلیارد انسان را فراهم کند، چگونه می تواند پاسخ گوی نیاز هشت میلیارد نفر باشد؟ طبق گزارش سازمان خواربار و کشاورزی ملل متحد (فائو)^۱ گرسنگی در سال‌های اخیر افزایش یافته و در سال ۲۰۱۸ بیش از ۸۲۰ میلیون نفر از گرسنگی و سوء تغذیه مزمن رنج می برند و از هر نفر در جهان یک نفر دچار سوء تغذیه است (WHO, 2018: 2).

در گذشته، انسان‌ها با افزایش تعداد گیاهان و حیوانات و تغییر آن‌ها از طریق پرورش انتخابی^۲، مواد غذایی مورد نیاز خود را تأمین می کرده‌اند. امروزه با

1. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO)

۲. پرورش انتخابی فرایندی است که در آن گیاهان و حیواناتی که صفات مطلوبی دارند پرورش داده می شوند.
۳. Genome (محتوای ژنتیکی یک موجود زنده)
۴. فرانکشتاین نام رمانی از مری شلی (۱۸۱۸ م) است و موضوع اصلی آن این است که ساخته

فضیلت‌های اصیل، اعمال و رفتار انسان را در جهت نیل به سعادت حقیقی هدایت می‌کند. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی نیز یکی از اعمال اختیاری انسان است که در سعادت و شقاوت او نقش دارد؛ بنابراین ضروری است آموزه‌های اخلاقی مربوط به تولید این غذاها را بشناسیم و به کار بندیم تا هم به سعادت حقیقی خود نزدیک شویم و هم جهانی بهتر بسازیم. نکته دیگری که ضرورت این بحث را بیشتر می‌کند، پیشرفت زیاد در تولید این غذاهاست؛ به گونه‌ای که این غذاها تقریباً در همهٔ خانه‌ها یافت می‌شوند اما بحث‌های اخلاقی دربارهٔ تولید آن‌ها در ایران بسیار اندک است و پژوهشگرانی که در سراسر جهان دربارهٔ این موضوع بحث کرده‌اند اختلاف نظر شدیدی دارند. در نتیجه، بررسی اخلاقی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، نیازمند پژوهش‌های اخلاقی بسیار دقیقی است تا حقیقت امر آشکار شود و اخلاقی بودن یا نبودن تولید این نوع غذاها مشخص شود.

برخی از مخالفان معتقدند تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی تأثیر

اصلاح‌شده ژنتیکی، نه تنها به ما کمکی نمی‌کنند و راه‌حلی مناسب برای حل مشکلات ما نیستند بلکه بالأخره روزی ما را به انحطاط و نابودی می‌کشانند (Korthals, 2004: 99-100). مخالفت‌های مطرح‌شده بیشتر ناظر به نادیده گرفتن مسائل اخلاقی در تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی هستند. نگرانی‌های عمومی دربارهٔ شیوهٔ تولید مواد غذایی، موجب مطرح شدن اخلاق غذا شد. بن مِفام^۱ (Ben mepham) برای نخستین بار عبارت اخلاق غذا را به کاربرد (Gottwald et al, 2010) طبق نظر او اگر تولید یک غذای جدید، سلامت، استقلال و عدالت مصرف‌کنندگان و سلامت حیوانات مزرعه را نقض کند غیراخلاقی است (Mephram, 2006: 5-7). پُل بی. تامپسون (Paul B. Thompson) و گری ال. کامستوک نیز (Gary L. Comstock) از دانشمندان اخلاق غذا هستند که در بررسی اخلاقی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی پیشگامند.

علم اخلاق با ارائهٔ ارزش‌ها و

۱. استاد و مدیر مرکز زیست‌شناسی کاربردی در دانشگاه ناتینگهام انگلستان.

یهودیت و اسلام برای اثبات نادرستی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی به آن‌ها تمسک می‌کنند. از مهمترین سؤالاتی که در این مقاله در صدد پاسخگویی به آن‌ها هستیم عبارتند از این که: مهمترین دلایل الهیاتی نادرستی تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی چه هستند؟ و چه اشکال‌هایی بر آن‌ها وارد است؟ آیا می‌توانیم با تمسک به این دلایل، غیراخلاقی بودن تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را اثبات کنیم؟ از این‌رو، در این مقاله برخی از مهمترین دلایل الهیاتی مخالفت با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی مانند بازی در نقش خدا، عبور از مرزهای گونه، نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات و تغییر در خلقت الهی بررسی و نقد می‌شوند.

۱. استدلال اول: بازی در نقش خدا

یکی از رایج‌ترین استدلال‌های مخالفان اصلاح ژنتیک، بازی در نقش خداست. بازی در نقش خدا، عمل اصلاح ژنتیک را ذاتاً و بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن نادرست می‌داند. این استدلال کلی است و برای مخالفت با همه انواع فعالیت‌هایی که به تغییر ژنتیک می‌انجامد به کار می‌رود و تاریخی به عمر بیوتکنولوژی دارد. تقریباً

فاجعه‌باری بر زندگی انسان‌ها، حیوانات و اکوسیستم دارند و در نتیجه، تولید این محصولات، غیراخلاقی است. برای مثال، بروز بیماری‌های مختلف، حساسیت‌زا بودن، ایجاد مقاومت در برابر آنتی‌بیوتیک و تشدید استفاده از علف‌کش‌ها از پیامدهای نامطلوب تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی بر سلامت انسان‌هاست (Hilbeck et al, 2015, 1-4, Zdziarski et al, 2018, 763, Terefe, 2018, 1-2).

همچنین جریان عمودی ژن (جریان ژن)، انتقال افقی ژن، اثرات نامطلوب بر روی موجودات غیر هدف، از بین رفتن تنوع زیستی و تغییر کیفیت خاک از مهمترین مخاطرات کاشت گیاهان اصلاح‌شده ژنتیکی برای محیط‌زیست به‌شمار می‌آیند (Clark, 2006: 48). برخی دیگر،

تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را فی‌نفسه و بدون در نظر گرفتن نتایج آن دارای اشکال می‌دانند (Gottwald et al, 2010: 53).

آن‌ها بر این باورند که اصلاح ژنتیکی گیاهان و جانوران که از منابع اصلی تأمین مواد غذایی ما هستند به خودی خود نادرست است که برخی از دلایل آن الهیاتی است. دلایل الهیاتی، دلایلی هستند که پیروان ادیان مسیحیت،

علت متعدد بودن معنای این عبارت است (Verhey, 1995: 348). تد پیترز (Ted Peters) برای این عبارت، سه معنا ذکر می‌کند: معنای نخست، به آموختن رازهای خداوند مربوط است. ما انسان‌ها با خبردار شدن از رازهای خداوند، حس می‌کنیم که در آستانه به دست آوردن قدرت‌هایی خداگونه‌ایم. معنای دوم، انسان‌ها را در انتخاب مرگ و زندگی قدرتمند می‌داند. برای مثال: پزشکانی که عمل‌های جراحی اضطراری انجام می‌دهند، قدرت اعمال مرگ و زندگی را در دست دارند و در نقش خدا بازی می‌کنند. معنای سوم که مورد نظر ماست، به استفاده از علم برای ایجاد تغییر در حیات اشاره دارد. در این معنا، ایجاد تغییر در حیات مختص خداوند است و ما با این کار، خودمان را در محدوده‌ای که به خداوند اختصاص دارد قرار می‌دهیم (پیترز، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۶).

به غیر از سه معنایی که پیترز برای بازی در نقش خداوند مطرح کرد، معنای دیگری نیز برای آن ذکر شده است که به جای واژه خدا، بر روی واژه بازی تأکید می‌کند. از آنجا که زیست‌شناسان به ابزاری بسیار قدرتمند مجهزند، نگرانی این است

هر گام روبه جلو در تحقیقات بیوتکنولوژی با این مخالفت روبرو بوده است (Nordgren, 2010: 157; Dabrock, 2009: 47).

گاهی برای غیراخلاقی نشان دادن و توییح بعضی اعمال، از عبارت «بازی در نقش خداوند» استفاده می‌شود. مفهوم اصلی این عبارت آن است که عمل مورد نظر اشتباه است و نباید انجام شود. مبنای غیراخلاقی بودن بازی در نقش خداوند، اختصاص خالقیت به خداوند و کفر و ناسپاسی انسانی است که دست به خلقت می‌زند. برخی با استفاده از این عبارت، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی و تغییر ژن‌های موجودات را غصب مقام خالقیت خداوند و غیراخلاقی می‌دانند. برای مثال: یکی از عالمان مسیحی معتقد است «خدا جهان را خلق کرد و غذایی خوب و بی‌خطر آفرید. سزاوار نیست ما انسان‌ها در نقش خداوند بازی کنیم و موجوداتی را که در حقیقت چیزی درباره آن‌ها نمی‌دانیم خلق کنیم» (Comstock and Comstock, 2000: 184; Brunk and Coward, 2009: 121) عبارت «بازی در نقش خدا» دارای معانی مختلفی است. واژه‌های «خدا» و «بازی» معانی متفاوتی دارند و همین امر

۱-۱-۱. صادق نبودن آفرینش در تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی

مقدمه اول استدلال مخدوش است و انسان با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، نقش خدا را بازی نمی‌کند، زیرا در این فناوری، فقط مواد جابه‌جا و ترکیب می‌شوند و موجود جدیدی خلق نمی‌شود. در فرایند تولید، غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی با حذف یا اضافه یک یا چند ژن، ساختار ژنتیکی موجودات زنده را به مقدار اندکی تغییر می‌دهند و این به هیچ‌وجه به معنای پدید آوردن یک موجود جدیدی که پیش از این سابقه نداشته، نیست. برای نمونه، مهندسان ژنتیک با افزودن صفت مقاومت به بعضی از گیاهان خوراکی، این موجودات را در برابر آفات و علف‌کش‌ها مقاوم می‌کنند که این عمل فقط به تغییر جزئی گیاهان می‌انجامد و اصلاً نمی‌توان بر آن، نام آفرینش نهاد. بنابراین اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات، به‌منظور تولید غذاهایی بیشتر و باکیفیت‌تر، به معنای بازی کردن در نقش خدا و خالقیت نیست.

علاوه بر این، کشاورزان و دامداران از گذشته‌های دور، گیاهان و حیواناتی را که صفات مطلوب‌تری داشتند انتخاب می‌کردند و پرورش می‌دادند. برای مثال،

که آن‌ها با طبیعت بازی کنند. از طرف دیگر، چون تأثیرهای احتمالی فناوری‌های جدید، به شدت در حال افزایش است به نظر می‌رسد تحت کنترل داشتن آن‌ها به مثابه بازی است (Link, 2013: 444). عده‌ای بازی در نقش خدا را به معنای واقعی کلمه، غضب نقش خالقیت خداوند دانسته و معتقدند انسان با چنین کاری از حد انسانی و رفتار مسئولانه تجاوز می‌کند. بازی در نقش خدا، محرک خودبزرگ‌بینی، جنون انجام کارهای بزرگ، غرور و تکبر است و از این‌رو غیراخلاقی است (Dabrock, 2009; 47 پیتز، ۱۳۸۶: ۵۰). مخالفان، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را بازی در نقش خداوند و غیراخلاقی می‌دانند. صورت منطقی استدلال به شرح زیر است: ۱. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی بازی در نقش خداوند است؛

۲. بازی در نقش خدا غیراخلاقی است؛ نتیجه: تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی غیراخلاقی است.

۱-۱-۱. اشکال‌های استدلال بازی در نقش خدا

بر این استدلال، سه اشکال وارد است.



باشد باید بسیاری از فعالیت‌های انسان را تعطیل کرد؛ برای نمونه، فرایند پیوند عضو که در سال‌های اخیر پیشرفت بسیار زیادی داشته و طی آن برای نجات جان یک انسان، عضو یک فرد به فرد دیگری منتقل می‌شود نیز مصداق آفرینش موجود جدید قرار می‌گیرد و غیراخلاقی می‌شود.

۲-۱-۱. غیراخلاقی نبودن بازی در نقش خدا

مقدمه دوم استدلال نیز درست به نظر نمی‌رسد. بازی در نقش خدا هم جنبه منفی دارد و هم جنبه مثبت و تنها در صورتی می‌توان بازی در نقش خدا را غیراخلاقی دانست که جنبه منفی آن لحاظ شود. اما اگر معنای مثبت بازی در نقش خدا در نظر گرفته شود، خداوند استعداد آفرینش را به انسان‌ها عطا کرده است و انسان‌ها می‌توانند با رعایت اصول اخلاقی، نقش خدا را بازی کنند و دست به آفرینش بزنند. بازی در نقش خدا تنها در شرایطی غیراخلاقی است که در جهت تأمین منافع و اهداف غیرانسانی باشد و برای سلطه نادرست بر طبیعت و جهان صورت گیرد. بنابراین، بازی در نقش خدا به خودی خود غیراخلاقی نیست و این انسان‌ها هستند که می‌توانند از این موهبت خدادادی مانند هر

بومیان آمریکا با اهلی کردن گیاه تنوزینت، ذرت تولید کردند (رهنما، ۱۳۹۴: ۱۸۵). بنابراین اگر بپذیریم، اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات، خلق موجودات جدید و غیراخلاقی است باید با بسیاری از فعالیت‌های انسان، از جمله کشاورزی و دامداری و به‌ویژه پرورش انتخابی گیاهان و حیوانات مخالفت کنیم و آن‌ها را خلق موجوداتی جدید بدانیم.

همچنین کشاورزان از گذشته‌های بسیار دور با استفاده از روش پیوندزنی، گیاهان را به گونه‌ای غیرجنسی و با اتصال بخشی از یک گیاه به گیاه دیگر پرورش می‌داده‌اند. مقابله با آسیب‌ها و بیماری‌ها و کیفیت و کمیت بیشتر محصولات کشاورزی از اهداف پیوندزنی هستند. گیاه به‌دست آمده از این روش، گیاه مستقلی است که می‌تواند رشد کند و به حیات خود ادامه دهد. اگر بپذیریم اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات، آفرینش موجودات جدید است، باید روش پیوندزنی را نیز ابزاری برای آفرینش بدانیم و با آن مخالفت کنیم، در حالی که هیچ‌کس عمل پیوندزنی را خلق موجودات جدید نمی‌داند. اگر اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات، آفرینش موجودات و غیراخلاقی

تکامل موجودات زنده را فراهم کنند. البته باید در نظر داشت که علت و خالقیت نسبت داده شده به انسان با علت هستی بخش بودن خداوند در تضاد نیست، زیرا انسان‌ها وجود فقری دارند و در ذات و هستی خویش به خداوند متعال وابسته‌اند و وجودشان عین فقر و احتیاج و ربط به خداوند متعال است؛ بنابراین علت و خالقیت انسان‌ها نیز وابسته به خداوند است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۷/۲ و ۸). به عبارت دیگر، هیچ انسانی علت و خالقیت واقعی ندارد بلکه انسان‌ها آماده‌کننده شیء و ماده هستند و خداوند متعال خالق حقیقی است. مطابق تعالیم اسلام نیز خداوند به انسان قدرت آفرینش اعطاء کرده است. در دو آیه از قران درباره آفرینش پرنده به دست حضرت عیسی (ع) سخن به میان آمده است. «او را به رسالت و پیامبری به سوی بنی اسرائیل می فرستد که [به آنان گوید]: من نشانه‌ای از طرف پروردگار شما، برایتان آورده‌ام. من از گل چیزی به شکل پرنده می سازم، سپس در آن می دمم و به فرمان خدا، پرنده‌ای می شود؛ و به اذن خدا، کور مادرزاد و مبتلایان به برص [پسی] را بهبودی می بخشم و مردگان را

ظرفیت دیگری که خداوند به انسان‌ها عطا کرده است در جهت مثبت یا منفی استفاده کنند. حتی اگر فرض شود با تولید غذاهای اصلاح شده ژنتیکی، موجودات جدیدی آفریده می شوند، غیراخلاقی دانستن این عمل صحیح نیست، زیرا خداوند قدرت خلق این موجودات جدید را به انسان داده است. در سنت مسیحیان پروتستان خلاقیت و توسعه علمی، از جمله مهندسی ژنتیک، توسط خداوند تأیید شده است. در نوشته‌های عرفانی کابالای یهودی، خداوند از انسان‌ها انتظار دارد که به‌عنوان تکنسین‌هایی با خدا کار کنند تا جهان را بهبود ببخشند (Gottwald et al, 2010: 158).

«حتی عده‌ای، تاریخ را همکاری پیوسته‌ای میان خدا و انسان می‌دانند» (دان کوهن، ۱۳۹۴: ۸۳). مطابق کتاب مقدس یهودیان، خداوند انسان‌ها را به‌صورت خود خلق کرده^۱ و آنان را به پر کردن زمین و فرمانروایی بر مخلوقات امر کرده است.^۲ بنابراین، هم خداوند و هم انسان‌ها آفریننده هستند و انسان‌ها می‌توانند با استفاده از ظرفیت خدادادی آفرینش، زمینه

۲. سفر پیدایش (۲۸: ۱)

۱. سفر پیدایش (۲۷: ۱)

بود، می‌توانست کارهای خدایی انجام دهد؛ او می‌توانست بیافریند، بیماران لاعلاج را شفا دهد، مرده زنده کند و از کارهایی که انسان‌ها در اندرون خانه انجام می‌دهند، خبر دهد. در نتیجه، هر انسانی که خلیفه بالفعل خدا باشد، می‌تواند کارهای خدایی مانند حضرت عیسی (ع) انجام دهد و دست به آفرینش و خلقت بزند.

۳-۱-۱. اخلاقی بودن بازی در نقش خدا

اشکال دیگر استدلال نیز متوجه مقدمه دوم است؛ زیرا بازی در نقش خدا، نه تنها غیر اخلاقی نیست بلکه پسندیده و ممدوح است. خداوند، ما را به بازی در نقشش تشویق کرده است و ما از طرف او مأمور به خلقت و آفرینش هستیم. انسان کامل باید تجلی‌گاه اوصاف خدا باشد و بر روی زمین کارهای خدایی بکند. مطابق آموزه‌های اخلاق اسلامی انسان‌ها حتماً باید بیافرینند و دست به خلقت بزنند زیرا

به اذن خدا زنده می‌کنم و از آنچه می‌خورید و در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم. مسلماً در این‌ها، نشانه‌ای برای شماست، اگر ایمان داشته باشید!^۱ سیاق جمله «باذن الله» نشان می‌دهد که آفرینش پرنده به اذن و اراده الهی بوده و خداوند متعال به حضرت عیسی (ع) مقام خالقیت عطا کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳/ ۳۱۲). حضرت عیسی (ع) خلیفه خداوند بر روی زمین است و به همین دلیل، به مقام خالقیت رسیده است. همه ادیان الهی، انسان‌ها را جانشین و خلیفه خداوند می‌دانند (پارسا، ۱۳۹۵: ۷۱)؛ بنا بر آیه ۳۰ سوره بقره، همه انسان‌ها، خلیفه خداوند متعال هستند^۲ (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۷۸ و ۱۷۹) و ظرفیت و استعداد خلیفه شدن در وجود همه انسان‌ها هست؛ انسان‌ها با ایمان و عمل صالح می‌توانند آن را شکوفا کنند. حضرت عیسی (ع) چون خلیفه بالفعل خدا

۲. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی قرار خواهم داد» (بقره: ۳۰).

۱. «وَ رَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أBRئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۴۹).

برای بهره‌گیری بهتر از موجوداتی که مسخر او هستند در آن‌ها تغییر و تحول ایجاد کند و حتی اگر بتواند، موجودات جدیدی خلق کند. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی تسخیر موجودات زمانی معنا می‌یابد که انسان در استفاده ابتدائی از نعمت‌های الهی فراتر رود و با به‌کارگیری علم و دانش خود در جهت رفع نیازهایش اقدام کند. برای مثال اگر انسان فقط از گرما و نور خورشید بهره بگیرد، میان انسان و سایر موجودات در استفاده از خورشید تفاوتی نیست و تسخیر معنا ندارد. استفاده ابتدائی از موجودات و نادیده گرفتن تسخیر، کفر و ناسپاسی است. بنابراین، انسان زمانی می‌تواند ادعا کند که از نعمت تسخیر به‌خوبی استفاده کرده که انواع استفاده‌های مفید آن‌ها را شناسایی کند و به‌کار ببندد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲ و ۳۳). خداوند با خلق حیوانات و گیاهان مختلف، غذاهای گوناگونی را برای انسان آفریده است. اگر انسان با رعایت اصول اخلاقی، دانش و فناوری خود را در جهت بهره‌گیری بهتر از حیوانات و گیاهان که از منابع اصلی مواد

وقتی مستخلف‌عنه یعنی خداوند متعال دارای صفت آفرینندگی و خالقیت است، خلیفه خدا نیز باید به صفات او تخلق پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۷ و ۶۸). البته خلاقیت انسان و سلطه او بر طبیعت باید در پاسخ به خداوند و به تقلید از روش‌های او باشد. انسان‌ها باید مسئولانه و مهربانانه نقش خدا را بازی کنند و جهانی بهتر طراحی کنند (Nordgren, 2010: 158, Verhey, 1995: 354, 359, 362) به عبارت دیگر، انسان باید تجلی‌گاه اوصاف الهی، از جمله وصف خالقیت باشد. البته این نکته را نباید فراموش کرد که انسان نه تنها تجلی‌گاه وصف خالقیت خداوند است بلکه دیگر اوصاف الهی، به‌خصوص اوصاف اخلاقی خدا نیز باید در او تجلی کند و از این‌رو در کارهایش ارزش‌های اخلاقی را مسلماً باید رعایت کند.

علاوه بر این، خداوند متعال همه موجودات عالم را مسخر انسان کرده است^۱ و انسان باید با تصرف و دخالت عاقلانه و عالمانه در عالم طبیعت از نعمت تسخیر استفاده کند. انسان موظف است

۱- «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»،

سوره لقمان، آیه ۲۰ و سوره جاثیه، آیه ۱۳.

مختلف با استفاده از مهندسی ژنتیک است (Sandler, 2012: 130).

بیشتر مخالفان عبور از مرزهای گونه‌ها معتقدند گونه‌ها، هویت‌های خاصی دارند و بین آن‌ها مرزهای ثابت و بدون تغییری هست که به وسیله طبیعت ایجاد می‌شوند. آن‌ها مدعی‌اند توالی ژنومی موجودات زنده، هویت و مرز بین آن‌ها را نشان می‌دهد و نباید آن‌ها را تغییر داد و دست‌کاری کرد (Robert and

Baylis, 2003: 2) از نظر آن‌ها، خداوند در نظامی خودسازمان‌دهنده با دسته‌بندی‌های طبیعی مختلف و مرزهای متفاوت دست به آفرینش زده‌است. مرزهای بین گونه‌ها با هدف و علت خاصی خلق شده‌اند و از این رو نباید به آن‌ها تجاوز کرد. موجوداتی که درون یک گونه هستند می‌توانند باهم جفت شوند و نوع خود را باز تولید کنند. اراده خداوند بر جفت‌گیری موجودات درون یک گونه تعلق گرفته است. انسان‌ها نباید با تولید گونه‌های جدید از دو گونه غیر مرتبط در طبیعت، از مرزهای گونه عبور کرده و در آزمایشگاه این مرزها را نقض کنند و زیر پا بگذارند (Comstock and Comstock, 2000: 194 ریفکین،

غذایی هستند به کار نیندد، در مقابل نعمت تسخیر، ناسپاسی کرده است. بنابراین، انسان باید برای قدردانی از موهبت تسخیر به استفاده ابتدائی از گیاهان و حیوانات اکتفا نکند و آن‌ها را اصلاح کند و انواع تغییرات را در آن‌ها اعمال کند.

پس هر دو مقدمه این استدلال با اشکال مواجه هستند و نمی‌توان تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را به دلیل استدلال بازی در نقش خدا غیراخلاقی دانست.

۲. استدلال دوم: عبور از مرزهای گونه

این استدلال مانند استدلال اول با هر گونه تغییر ژنتیکی مخالف است و مهندسی ژنتیک را ذاتاً دچار اشکال می‌داند. معمولاً تصور می‌شود که گونه‌ها، دسته‌هایی از افراد هستند که از نظر زیستی باهم مرتبطند و به دلیل داشتن خصوصیات ژنتیکی مختلف، روش‌های زندگی متفاوتی دارند. ژن‌ها اساس زندگی موجودات هستند؛ به این معنا که نوع ژن‌ها و چگونگی چینش و الگوی بیان آن‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات موجودات دارند. بنابراین، نگرانی در مورد عبور از مرزهای گونه‌ها به معنای نگرانی درباره اختلاط ژن‌های موجودات

هستند، موجب سردرگمی اخلاقی غیرقابل توصیفی در روابط موجود و آینده انسان با آن‌ها می‌شود (Robert and Baylis, 2003: 9). مهندسان ژنتیک با تغییر و انتقال ژن‌ها در میان موجودات به حد و مرز گونه‌ها تجاوز می‌کنند. لازمه تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، نقض حد و مرز میان موجودات است و از این رو تولید این غذاها از نظر اخلاقی پسندیده نیست. تقریر منطقی استدلال به شرح زیر است:

۱. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، عبور از مرزهای گونه است؛
 ۲. عبور از مرزهای گونه، غیراخلاقی است؛

نتیجه: تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی غیراخلاقی است.

۱-۲. اشکال‌های استدلال عبور از مرزهای گونه

اشکال‌های متعددی می‌توان به این استدلال وارد کرد از جمله:

۱-۱-۲. مبهم بودن تعریف گونه

اشکال اول این استدلال در چگونگی تعیین حد و مرز گونه‌هاست. به نظر می‌رسد، مرز بین گونه‌ها بر مبنای مفهومی قراردادی تعیین می‌شود. زیست‌شناسان در

Thompson, 2007: ۴۷ و ۴۸؛ (126).

عده‌ای، غیراخلاقی بودن عبور از مرزهای گونه‌ها را از آموزه‌های دین یهود یا مسیح استنباط می‌کنند. مطابق تعالیم و قوانین دین یهود، مخلوط کردن انواع، غیرمجاز است؛ به‌عنوان نمونه، خوردن گوشت و شیر از یک بشقاب ممنوع است. مهندسی ژنتیک و انتقال ژن از گونه‌ای به گونه دیگر نیز از مصادیق مخلوط کردن انواع است و به همین دلیل، ممنوع است (Comstock and Comstock, 2000: 193).

انتقال ژن‌های موجوداتی که درد و رنج را احساس می‌کنند، با نگرانی‌ها و مخالفت‌های بیشتری روبرو شده است. درباره انتقال ژن‌ها در بین گونه‌های مختلف گیاهان، به دلیل فقدان احساس درد و رنج مخالفت‌های کمتری وجود دارد اما انتقال دادن ژن‌ها در میان گونه‌های مختلف حیوانات و انسان‌ها با مخالفت‌های شدید روبرو شده است (Comstock and Comstock, 2000: 67). برخی مهندسی ژنتیکی موجوداتی را که از حیوان و انسان تشکیل شده‌اند، از نظر اخلاقی نادرست می‌دانند. آنان معتقدند، مهندسی موجوداتی که ترکیبی از انسان و حیوان



گذشته شباهت ظاهری را مبنای تعریف گونه قرار می‌دادند و گونه را به این صورت تعریف می‌کردند: «گروهی از جانداران که باهم شباهت زیادی دارند و از جانداران دیگر متمایزند». اشکال تعریف گونه به شباهت‌های ظاهری در مقدار شباهت موجودات زنده برای قرار گرفتن در یک گونه است. موجودات زنده باید چقدر شبیه یکدیگر باشند تا در یک گونه جای بگیرند؟ رده‌بندی گونه‌ها بر اساس شباهت ظاهری تا حد زیادی سلیقه‌ای است (رهنما، ۱۳۸۷: ۱۰؛ Korthals, 2004: 112).

در سال ۱۹۴۰، مفهوم زیستی گونه‌ها توسط ارنست مایر مطرح شد. طبق این مفهوم، مجموعه جاندارانی که می‌توانند برای تولید فرزندانی بارور در طبیعت آمیزش کنند تحت یک گونه قرار می‌گیرند. مفهوم زیستی گونه‌ها نیز با اشکال‌هایی مواجه شده است، از جمله این که، این مفهوم شامل موجوداتی که تولید مثل جنسی ندارند، نمی‌شود و فقط موجوداتی را در بر می‌گیرد که به روش جنسی تولید مثل می‌کنند. علاوه بر این، گونه‌هایی که در محیط‌های مصنوعی دور از طبیعت مانند سیرک‌ها، باغ‌وحش‌ها،

گلخانه‌ها و ... هستند و می‌توانند باهم آمیزش داشته باشند در این مفهوم نمی‌گنجد (علی بیگ، ۱۳۸۱: ۷۱).

دانشمندان تعریف جامع و مانعی از گونه‌ها ارائه نکرده‌اند و تعیین حد و مرز گونه‌ها قراردادی است. تعریف دقیق گونه امکان‌پذیر نیست و همین امر تعیین حد و مرز گونه‌ها را غیرممکن می‌سازد. مقدمه اول استدلال، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را عبور از مرزهای گونه می‌داند. این مقدمه زمانی درست است که اولاً ما حد و مرز گونه‌ها را بشناسیم و بتوانیم آن‌ها را مشخص کنیم و ثانیاً پی ببریم که تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، عبور از آن‌هاست.

۲-۱-۲. ثابت نبودن مرزهای گونه‌ها

اشکال دیگر استدلال این است که مخالفان، مرزهای گونه‌ها را متمایز و بدون تغییر می‌پندارد. در گذشته، زیست‌شناسان گونه‌های جانداران را بدون تغییر تصور می‌کردند اما امروزه آن‌ها را متغیر می‌دانند. نظریه تکامل مبتنی بر پویایی حیات و ایجاد موجودات زنده در طول تکامل است. بین گونه‌ها مرز ثابتی نیست و این‌طور نیست که ژنوم موجودات

(112: 2004). طبیعت همواره خودش را تغییر می‌دهد، به‌ویژه زمانی که تغییرات و فشارهای محیطی هم وارد شوند، بنابراین شاید تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی به این تکامل سرعت ببخشد (رهنما، ۱۳۸۷: ۱۰). به اعتقاد دکتر دیوید مارتین از دانشکده پزشکی دانشگاه کالیفرنیا، انسان‌ها فی‌نفسه در روند تکامل شرکت می‌کنند. دست‌کاری ژنوم‌ها بخشی از روند تکامل است و این فناوری‌ها به هیچ‌وجه دست‌کاری تکامل نیست بلکه خود تکامل است (ریفکین، ۱۳۸۳: ۱۸۸). بنابراین اثبات وجود مرزهای ثابت بین گونه‌ها کار دشواری است و نمی‌توان برای گونه‌ها مرزهای غیرقابل تغییری در نظر گرفت.

۳-۱-۲. غیراخلاقی نبودن عبور از مرزهای گونه

مقدمه دوم این استدلال خالی از اشکال نیست زیرا نمی‌توان غیراخلاقی بودن عبور از مرزهای گونه را ثابت کرد. لازمه پذیرش جواز بازی در نقش خدا توسط انسان‌ها این است که انسان می‌تواند با مراعات دستورهای اخلاقی در محدوده بسیار وسیعی از عالم طبیعت تصرف کند و برای نمونه بعضی از ژن‌های یک گونه را به گونه دیگر انتقال دهد. علاوه بر این، در

هیچ‌گونه شباهتی با یکدیگر نداشته باشد. بین انسان و اورانگوتان، ۹۳ درصد شباهت هست. ژنوم انسان و شامپانزه هم بیش از ۹۹ درصد شباهت دارند (رهنما، ۱۳۸۷: ۱۰). ژن‌ها، ژن هستند و فرقی نمی‌کند که در انسان‌ها، حیوانات یا گیاهان باشند. از نظر ژنتیکی هیچ مرزی گونه‌ها را جدا نمی‌کند؛ بنابراین تولید موجودات اصلاح‌شده ژنتیکی مجاز است و هیچ حد و مرزی را زیر پا نمی‌گذارد (پیترز، ۱۳۸۶: ۳۰۵ و ۳۰۴). فسیل‌ها، مولکول‌های زیستی و کالبدشناسی، شواهد خوبی بر تغییر گونه‌ها هستند؛ دانشمندان با روش عمرسنجی، فسیل‌ها را از کهن‌ترین به جوان‌ترین مرتب می‌کنند و به این ترتیب الگوی تغییرات گونه‌ها را مشخص می‌کنند؛ مولکول‌های زیستی آثار تغییر گونه‌ها را در خود ثبت می‌کنند و نقش کالبدشناسی هم مشخص کردن مراحل تکوین موجودات زنده است (کرام‌الدینی و همکاران، ۱۳۹۱: ۷۷-۸۶).

عبور از مرز گونه‌ها، پدیده جدیدی نیست و همواره در طبیعت صورت می‌گیرد. در طول میلیون‌ها سال تکامل زیستی، گونه‌های جدید با انتقال ژنی در ابعاد انبوه ظاهر شده‌اند (Korthals,

حیوانات در دام‌پروری‌های صنعتی و آزمایش‌های علمی رواج پیدا کرد و در پیشبرد اخلاق زیستی نقش مهمی داشت (Devries, 2008: 376).

ارزش ذاتی در اخلاق حیوانات دو معنا دارد: اولین معنا که ریشه در پیامدگرایی دارد، این است که ارزش حیوانات منحصر در سودمندی آن‌ها برای انسان نیست و آن‌ها به خودی‌خود نیز ارزشمند هستند. معنای دیگری که بر اساس وظیفه‌گرایی بیان می‌شود، این است که هرگز نباید با آن‌ها مانند وسیله‌ای صرف رفتار کرد (Devries, 2008: 376).

هنک ورهوگ (Henk Verhoog)^۱ که از مخالفان سرسخت اصلاح ژنتیک حیوانات است در استدلال خود به مفهوم ارزش ذاتی متوسل شده است. از نظر او حیوانات فقط ارزش ابزاری ندارند و به دلیل خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارند از نظر اخلاقی محترم هستند و باید با آن‌ها به مثابه یک هدف رفتار شود

بر روی حیوانات و اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات است و به پژوهش پیرامون ارتباط علم و اخلاق و جنبه‌های فلسفی ارتباط با حیوانات علاقه‌مند است (Verhoog, 1992: 15).

شیوه‌های مرسوم کشاورزی مانند روش پیوندزنی نیز عبور از مرزهای گونه صورت می‌پذیرد و هیچ‌کس این عمل را غیراخلاقی نمی‌داند.

۳. استدلال سوم: نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات

یکی دیگر از مهمترین دلایل مخالفت با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات در طی این فرایند است (Whitelaw and Donald M, 2002: 488). بر اساس این استدلال، اصلاح کردن ژنتیک گیاهان و حیوانات تنها برای استفاده بیشتر و بهتر انسان، صحیح نیست و موجب تنزل جایگاه این موجودات زنده به کالا، ابزار و مجموعه‌ای از هزاران ژن می‌شود (مهاجر و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۶؛ نظری توکلی و محمدزاده، ۱۳۹۳: ۶). مباحث اخلاقی پیرامون ارزش ذاتی موجودات زنده مختص مهندسی ژنتیک نیست. این مباحث در اواخر قرن بیستم به‌منظور بررسی رنج

۱. هنک ورهوگ متولد سال ۱۹۳۸ است. او از سال ۱۹۶۸ به‌عنوان دانشیار در موسسه زیست‌شناسی نظری دانشگاه لیدن مشغول به کار است. وی عضو هیئت‌های مشاوره ایالتی در زمینه اخلاق آزمایش

(Verhoog, 1992: 148). ورهوک

به دو دلیل با اصلاح ژنتیک حیوانات مخالفت می‌کند:

۱. اصلاح ژنتیک حیوانات تنها با هدف بهره‌برداری بیشتر انسان‌ها از این موجودات انجام می‌شود و ارزش ابزاری این موجودات را افزایش می‌دهد که این امر با ارزش ذاتی حیوانات در تضاد است (Verhoog, 1992: 155).

۲. از نظر ورهوک، فقط موجودات زنده‌ای که طبیعی هستند و عملکرد مستقلی دارند، دارای ارزش ذاتی هستند. به اعتقاد او فقط حیوانات وحشی و طبیعی که توسط انسان دست‌کاری و اهلی نشده‌اند و اغلب مستقل از انسان‌ها زندگی می‌کنند، به خودی خود ارزش دارند. وی مهندسی ژنتیک را به دلیل دخالت حداکثری در طبیعی بودن و عملکرد مستقل حیوانات و تقلیل زندگی آن‌ها به برنامه و نقشه‌های ژنتیکی حیوانات، ناقض ارزش ذاتی حیوانات می‌داند (Verhoog, 1992: 157).

تقریر منطقی این استدلال به شرح زیر است:

۱. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات را نقض

می‌کند؛

۲. نقض کردن ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات غیراخلاقی است؛ نتیجه: تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی غیراخلاقی است.

۱-۳. اشکال‌های استدلال نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات

۱-۱-۳. عدم نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات

اولین اشکال این استدلال در مقدمه اول آن است، زیرا اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات به‌منظور تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، ارزش ذاتی آن‌ها را نقض نمی‌کند. ارزش ذاتی به معنای ارزشمندی فی‌نفسه است و این معنا با ارزشمند بودن برای دیگران منافاتی ندارد. اثبات ارزش ذاتی برای گیاهان و حیوانات، متضمن آن است که نباید با گیاهان و حیوانات مانند یک ابزار صرف رفتار کرد و بدون پذیرش هیچ قید و شرطی از آن‌ها در جهت رفع نیازها استفاده کرد، اما ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات با بهره‌برداری مسئولانه از این موجودات منافاتی ندارد. برخی معتقدند پذیرش ارزش ذاتی و شأن و منزلت اخلاقی گیاهان و حیوانات دلیل



موجهی برای نادرست دانستن استفاده و بهره‌برداری معقول از آن‌ها نیست (رکن‌الدینی، ۱۳۹۸: ۱۵۸). برای مثال، رولین که ارزش ذاتی حیوانات را می‌پذیرد، اصلاح کردن ژنتیک حیوانات را تا زمانی که موجب ابزارانگاری آن‌ها نشود، ذاتاً نادرست نمی‌داند (Rollin, 1995:63, Rollin, 2011: 79, 80). بنابراین اگر در فرایند تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی با گیاهان و حیوانات مانند یک وسیله رفتار نشود و ادراکات و احساسات این موجودات نادیده گرفته نشود، این عمل غیراخلاقی نیست.

علاوه بر این، استدلال فوق مبتنی بر پذیرش ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات است و برای کسانی که ارزش ذاتی این موجودات را رد می‌کنند قابل اقامه نیست، زیرا در این استدلال ارزش ذاتی همه موجودات فرض گرفته شده است. برخی مانند دکارت و کانت، فقط انسان را دارای ارزش ذاتی و در نتیجه، دارای شأن و منزلت اخلاقی می‌دانند و فقط مسئولیت و وظیفه انسان را در قبال انسان‌های دیگر ثابت می‌کنند (کانت، ۱۳۸۳: ۱۳۸، کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۷۴). عده‌ای نیز فقط ارزش ذاتی انسان‌ها و حیوانات را که

دارای ادراک و احساس هستند، می‌پذیرند و با ورود گیاهان به گستره موجوداتی که ارزش ذاتی دارند، مخالف هستند (ریگان، ۱۳۹۷: ۱۴۸ و ۱۷۳، سینگر، ۱۳۸۶: ۱۵۱). از نظر گروه اول، گیاهان و حیوانات و طبق نظر گروه دوم، گیاهان اساساً فاقد ارزش ذاتی‌اند و در نتیجه می‌توان از آن‌ها بهره‌برداری حداکثری کرد و با آن‌ها مانند یک وسیله رفتار کرد. بنابراین، استدلال فوق، فقط برای افرادی که برای همه موجودات زنده جایگاه اخلاقی مستقلی قائلند، قابل قبول است.

۲-۱-۳. غیراخلاقی نبودن نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات

با توجه به یکسان نبودن مرتبه وجودی موجودات زنده، نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات غیراخلاقی نیست. رتبه وجودی مخلوقات، تشکیکی است و موجودات، ارزش وجودی متفاوتی دارند. در نظام آفرینش الهی، انسان‌ها دارای بالاترین مرتبه وجودی هستند و حیوانات و گیاهان در مراتب پایین‌تری قرار دارند. اگر حفظ جان انسان که بعد از خداوند در بالاترین مرتبه وجود قرار دارد منوط به نقض ارزش ذاتی سایر موجودات باشد، این

عمل غیر اخلاقی نخواهد بود.

نگاه انسان به نظام آفرینش و جایگاهی که برای او و سایر موجودات در نظام هستی وجود دارد، تنظیم کننده چگونگی رفتار او با سایر موجودات است. برخی عقاید به برابری رتبه وجودی انسان با دیگر موجودات دارند و می گویند انسان نمی تواند از هیچ موجودی، هیچ گونه بهره ای ببرد؛ اما در نظام آفرینش الهی، انسان از جایگاه بسیار ویژه ای برخوردار است. انسان تنها موجودی است که روح الهی در او دمیده شده است (حجر، ۲۹) و خدا با آفرینش او به خود تبریک گفته و خود را احسن الخالقین معرفی کرده است و در نتیجه، انسان نیز احسن المخلوقین خواهد بود (مؤمنون، ۱۴). از سوی دیگر، انسان دارای کرامت ذاتی است (اسراء، ۷۰) و در عالم ذر بر ربوبیت الهی شهادت داده (اعراف، ۱۷۲) و فطرتاً خدا آشناست (روم، ۳۰)؛ به دلیل چنین ویژگی هایی، شایستگی خلیفه الهی را یافته است و آسمان و زمین و سایر موجودات، برای بهره مندی و استفاده او خلق شده اند. البته روشن است که انسانها خلیفه بالقوه خدا هستند و با تجلی اوصاف خدا در خود (از جمله اوصاف اخلاقی) البته اوصافی که

امکان تجلی در انسان را دارند، به مقام خلیفه الهی بالفعل خدا نائل می شوند. بنابراین، انسانها برای رسیدن به چنین مقام والایی، نه تنها باید ارزش های اخلاقی را مراعات کنند بلکه باید ارزش های الهی و دستورها و فرامین الهی را نیز پاس دارند؛ چنین انسانی از حد و مرزها تجاوز نمی کند. او نه تنها حقوق انسانها را پاس می دارد، بلکه حقوق حیوانات را نیز پاس خواهد داشت و در استفاده از آنها ارزش های اخلاقی را مراعات می کند و در استفاده از طبیعت نیز با رعایت ارزش های اخلاقی، علاوه بر اینکه به کمالات روحی خود ارتقاء می بخشد، به حقوق محیط زیست نیز تجاوز نخواهد کرد.

بنابراین، انسان خلیفه خدا بر روی زمین است و بالاترین مراتب ارزش ذاتی و شأن و منزلت اخلاقی به او اختصاص داده شده است. به همین دلیل، حفظ جان و سلامتی او از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. طبق آمارهای رسمی، سالانه انسانهای زیادی در سرتاسر جهان به سبب گرسنگی و سوء تغذیه شدید، جان و سلامتی خود را از دست می دهند. به نظر می رسد اصلاح ژنتیک گیاهان و حیوانات با مراعات حال آنها و با هدف بالابردن

کمیت و کیفیت مواد غذایی و حل مشکلاتی چون گرسنگی و سوء تغذیه، با مراعات ارزش‌های اخلاقی، حتی با نقض ارزش ذاتی آن‌ها نادرست نباشد. مخالفت با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی به دلیل حفظ ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات، می‌تواند موجب از بین رفتن موجوداتی شود که دارای مراتب بالاتری از ارزش-ذاتی هستند.

۴. استدلال چهارم: تغییر در مخلوقات الهی

استدلال مهم دیگری که مخالفان به آن تمسک می‌جویند، تغییر در مخلوقات خداوند است. مخالفان معتقدند تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی که با تغییر در ماده ژنتیکی گیاهان و حیوانات همراه است، عملی غیراخلاقی است. از نظر آنان، تغییر دادن موجودات جهان، مختص خداوند است و انسان‌ها اجازه ندارند مخلوقات را تغییر بدهند (Comstock and Comstock, 2000: 186). برخی از اندیشمندان مسلمان نیز با به کار بردن این استدلال، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را غیراخلاقی می‌دانند

(پورداوود و همکاران، ۱۳۹۵: ۴). منشأ این استدلال، آیه ۱۱۹ سوره نساء است: «آن‌ها را گمراه می‌کنم! و به آرزوها سرگرم می‌سازم! و به آنان دستور می‌دهم که (اعمال خرافی انجام دهند و) گوش چهارپایان را بشکافند و آفرینش پاک خدایی را تغییر دهند!» (و فطرت توحید را به شرک بیالایند!) و هر کس، شیطان را به جای خدا، ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است^۱. مطابق این آیه، تغییر در مخلوقات خداوند به امر و دستور شیطان انجام می‌شود و عملی نادرست است.

در نظر برخی از مفسران، منظور از تغییر در مخلوقات خداوند، تغییر دادن جسم آن‌هاست. از ابن عباس، عکرمه، شهر بن حوشب و ابوصالح نقل شده که تغییر در مخلوقات خداوند به معنای عقیم کردن آن‌هاست. ابن مسعود، خال کوبی را تغییر در مخلوقات خداوند می‌داند. برخی معتقدند منظور، رسم عرب در جاهلیت است که چشم حیوان پیر را کور می‌کردند و بر آن سوار نمی‌شدند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۶۶۳ و ۶۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۸۸).

وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرْنَا خُسْرَانًا مُّبِينًا (النساء: ۱۱۹).

۱ - وَ لَأُضِلَّهُمْ وَ لَأَمْنِيَهُمْ وَ لَأَمْرُهُمْ فَلْيَتَكَنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرُهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ

موجودات زنده زمانی تغییر می‌یابد که تعداد قابل توجهی از ژن‌های آن‌ها دست‌کاری شود (رهنما، ۱۳۸۷: ۱۰). از منظر فلسفی نیز تغییر ژن‌های موجودات، موجب تغییر در ماهیت آن‌ها نمی‌شود. مطابق حکمت متعالیه، ماهیت گونه‌ها منحصر در ماده آن‌ها نیست بلکه در صورت آن‌ها نیز نقش ایفا می‌کند؛ ماهیت موجودات از جنس و فصل ذهنی یا همان ماده و صورت خارجی تشکیل شده است. بخش اصلی موجودات که تمام حقیقت شیء وابسته به آن است و روح نباتی یا حیوانی موجودات را می‌سازد، فصل یا همان صورت نوعیه موجودات است (الشیرازی، ۱۳۹۳: ۲۰۲-۲۰۴). بنابراین، تصرف در جسم موجودات و تغییر ژن‌های آن‌ها هرگز به معنای تغییر در ماهیت آن‌ها نیست و برای تغییر ماهیت یک موجود، باید فصل یا صورت نوعیه آن‌ها را هم تغییر داد.

۲-۱-۴. عدم دلالت آیه ۱۱۹ سوره نساء بر غیراخلاقی بودن هر نوع تغییری

تغییر در مخلوقات الهی را می‌توان به دو دسته مجاز و غیرمجاز تقسیم کرد. مطابق آیه ۱۱۹ سوره نساء، فقط تغییرات غیرمجاز که به دستور شیطان انجام می‌شوند، غیراخلاقی و نادرست

بنابراین، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی نیز عملی شیطانی و نادرست است، زیرا لازمه تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی نیز، ایجاد تغییرات در سطح ژن‌های گیاهان و حیوانات و تغییر در ماهیت موجودات زنده است که آیه ۱۱۹ سوره نساء از آن نهی می‌کند.

تقریر منطقی این استدلال به شرح زیر است:

۱. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، مخلوقات الهی را تغییر می‌دهد؛
۲. تغییر دادن مخلوقات الهی غیراخلاقی است؛

نتیجه: تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی، غیراخلاقی است.

۱-۴. اشکال‌های استدلال تغییر در مخلوقات الهی

بر این استدلال دو اشکال وارد است:

۱-۱-۴. عدم تغییر در ماهیت موجودات زنده؛

مطابق این استدلال، غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی با تغییر در ماهیت موجودات زنده تولید می‌شوند؛ این در حالی است که تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی فقط با تغییر در تعداد کمی از ژن‌های گیاهان و حیوانات انجام می‌شود و از منظر زیست‌شناسی تغییر تنها چند ژن، ماهیت موجودات زنده را عوض نمی‌کند. ماهیت

این نظر، مراد از «خلق الله» فطرت و یا دین خداوند است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۳۷ و ۱۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰ / ۴۹۵ و ۴۹۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۵۷/۶ و ۵۸). از نظر جلال‌الدین سیوطی، تغییر دین خدا یعنی حلال کردن آنچه خداوند متعال حرام کرده و حرام کردن آنچه خداوند متعال حلال کرده است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/۱۰۰). برخی از مفسران معتقدند آیه، بر جامع تغییرات جسمانی و معنوی دلالت می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۵ و ۱۳۷؛ طوسی، ۳/۳۳۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۳ و ۱۳۷) برخی از مفسران نیز فقط تغییرات جسمانی را می‌پذیرند.

مطابق هیچ‌یک از این تفاسیر نمی‌توان به غیراخلاقی بودن همه تغییرات

می‌توان برای تسخیر دو معنای حقیقی و مجازی در نظر گرفت. معنای حقیقی تسخیر که مختص خداوند متعال است این است که همه موجودات عالم تحت تصرف و تسلط خداوند هستند و از او فرمان می‌برند. تسخیر در معنای مجازی یعنی این که همه موجودات در خدمت انسان هستند و انسان می‌تواند از آن‌ها استفاده کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/۶۱۰ و ۱/۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۴۰/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۹۸؛ طوسی: ۸/۲۸۱).

هستند. بنابراین، اشکال دیگر استدلال در مقدمه دوم است؛ زیرا تغییر دادن مخلوقات الهی در همه موارد نادرست نیست. لازمه شیطانی دانستن ایجاد هرگونه تغییر در مخلوقات، نادرست بودن هرگونه استفاده و بهره‌برداری از آن‌هاست، در صورتی که مطابق آیات تسخیر^۱، خداوند متعال مخلوقات را برای بهره‌برداری انسان‌ها رام کرده است. همچنین بر اساس آیه ۱۱ سوره هود، انسان موظف به آباد کردن زمین است و این امر جز با تغییر دادن مخلوقات حاصل نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان تغییر در مخلوقات را به‌طور مطلق نادرست دانست.

علاوه بر این، از تفسیر آیه، نادرستی همه تغییرات به دست نمی‌آید. برخی از مفسران معتقدند مراد از تغییر در مخلوقات تغییرات معنوی، یعنی تغییر دین خداوند و یا خاموش کردن فطرت الهی است. مطابق

۱۹۰ آیه از قرآن مانند آیات ۲۰ سوره لقمان، ۶۰ حج، ۱۳ جاثیه، ۲ رعد، ۱۲ نحل و ... به مسأله تسخیر اختصاص دارد. گروهی از این آیات زمین و آسمان و یا زمین را به‌صورت کلی مسخر بشر می‌دانند. در گروهی دیگر مسأله تسخیر موجودات مختلف مانند دریا، نهرها، چهارپایان، پرندگان و کشتی‌ها به‌صورت موردی مطرح شده است. در برخی از آیات نیز به تسخیر پدیده‌های طبیعی برای بندگان صالح خداوند سخن به میان آمده است. مطابق مفهوم فلسفی تسخیر و تفاسیر موجود،

کرده است. بخش قلیل توجهی از غذای مورد نیاز انسان در سراسر جهان از گیاهان و حیوانات اصلاح‌شده ژنتیکی تولید می‌شود. تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی با موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری روبرو شده است. برخی از مخالفان با بیان دلایل الهیاتی، تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را به خودی خود غیراخلاقی می‌دانند. بازی در نقش خدا، عبور از مرزهای گونه‌ها، نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات و تغییر در مخلوقات الهی از مهمترین دلایل الهیاتی مخالفت با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی هستند. در این مقاله نشان دادیم که همه این استدلال‌ها با چالش‌هایی مواجه‌اند. استدلال بازی در نقش خدا با اشکالاتی از جمله، صدق نکردن آفرینش در تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی و غیراخلاقی نبودن بازی در نقش خداوند مواجه است. استدلال عبور از مرزهای گونه‌ها نیز به دلیل ابهام در تعریف گونه و ثابت نبودن مرزهای گونه قوت لازم را ندارد. مقدمه اول استدلال نقض ارزش ذاتی گیاهان و حیوانات نیز مخدوش است؛ یعنی ارزش ذاتی به معنای ارزشمندی فی‌نفسه است و این معنا با ارزشمند بودن برای دیگران منافاتی ندارد. آخرین استدلال یعنی استدلال تغییر در مخلوقات الهی هم با دو اشکال مواجه است، یکی عدم تغییر

حکم کرد، زیرا مطابق تفسیر اول، فقط تغییرات معنوی نادرست است و مطابق تفسیر دوم و سوم نیز تنها بعضی از تغییرات جسمانی مانند عقیم کردن و ... که باعث فساد و تباهی و نقصان موجودات زنده می‌شود، نادرست هستند. بنابراین، مفسران علی‌رغم اختلاف نظر در تفسیر این آیه، بر نادرست نبودن همه تغییرات اتفاق نظر دارند.

بنابراین، طبق ملاک‌های ارائه‌شده در تفاسیر، نمی‌توان تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را در زمره تغییرات شیطانی و نادرست دانست زیرا اولاً، بنابر تفسیر اول، تغییر در مخلوقات الهی به معنای تغییرات معنوی و دگرگون کردن دین خداوند است، در حالی که برای تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی فقط جسم گیاهان و حیوانات اصلاح می‌شود؛ ثانیاً تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی نه تنها با فساد و نابودی و نقصان موجودات زنده همراه نیست بلکه با مسیر طبیعی و هدف خلقت مخلوقات که با بهره‌برداری انسان از آنهاست هماهنگ و همراه است و عملکرد آنها را بهبود می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

رشد و پیشرفت رشته زیست‌فناوری امکان تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را فراهم

برخی از مخالفان نیز با بیان دلایلی که بر زیان‌بار بودن تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی برای انسان‌ها، حیوانات و محیط‌زیست اشاره دارند، با تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی مخالفت می‌کنند. نتیجه‌گیری نهایی پیرامون اخلاقی یا غیراخلاقی بودن تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی نیازمند نقد و بررسی دقیق این دلایل است.

در ماهیت موجودات زنده و دیگری عدم دلالت آیه ۱۱۹ سوره نساء بر غیراخلاقی بودن هر نوع تغییری. بررسی و نقد دلایل الهیاتی نشان می‌دهد که همه آن‌ها با اشکالاتی روبرو هستند و نمی‌توان تولید غذاهای اصلاح‌شده ژنتیکی را ذاتاً غیراخلاقی دانست.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- رکن الدینی، سید حسین. (۱۳۹۸). شأن اخلاقی حیوانات از دیدگاه اندیشمندان غرب، مسلمان و قرآن کریم با تأکید بر تفسیر المیزان. پژوهش‌های اخلاقی. (۱): ۳۷-۱۵۳-۱۷۲.
- رهنما، حسن. (۱۳۸۷). اخلاق زیستی و تولید محصولات تراریخته. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، (۱): ۱-۱۴.
- رهنما، حسن. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی دیدگاه ادیان مختلف در مورد فناوری محصولات تراریخته. فصلنامه اخلاق زیستی، (۱۶): ۱۸۳-۲۱۸.
- ریفیکن، جرمی. (۱۳۸۳). قرن بیوتکنولوژی. حسین داوری. تهران: کتاب صبح، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶). تفسیر الجلالین. بیروت: موسسه النور للمطبوعات، چاپ اول.
- سینگر، پیتر. (۱۳۸۶). اخلاق محیط زیست. علیرضا آل‌بویه. نقد و نظر. فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات، شماره ۱۲ (۴۶ و ۴۷): ۱۴۱-۱۶۹.
- شریوک، دان کوهن. (۱۳۹۴). دین یهود. تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۰). المعجازات النبویه. مهدی هوشمند. قم: دارالحديث، چاپ اول.
- الشیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: منشورات الطلیعه النور، المجلد الثاني.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- انصاری، معصومه، لاجوردی، فاطمه. (۱۳۹۱). دین یهود و مسائل زیست‌محیطی. پژوهشنامه ادیان، (۱۱): ۵۲-۳۵.
- پارسا، علیرضا. (۱۳۹۵). نقد دیدگاه لین وایت در مسأله بحران زیست‌محیطی بر اساس مبنای انسان‌شناختی اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی آموزش محیط زیست و توسعه پایدار، (۴): ۶۵-۷۴.
- پورداوود، مهدی و دیگران. (۱۳۹۵). بررسی محصولات تراریخته از دیدگاه دینی و سیاسی. همایش محصولات تراریخته در خدمت تولید غذای سالم، حفاظت از محیط زیست و توسعه پایدار. همایش وزارت علوم تحقیقات و فناوری، دانشگاه کشاورزی و منابع طبیعی رامین خوزستان. ۱.
- پیترز، تد. (۱۳۸۶). بازی در نقش خدا؟ عبدالرضا سالار بهزادی. تهران: نشر نی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). اسلام و محیط زیست. قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۸۹). تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۷). مبادی اخلاق در قرآن. محقق حسین شفیعی. قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
- ریگان، تام. (۱۳۹۷). حق حیوان، خطای انسان: درآمدی به فلسفه اخلاق. بهنام خداپناه. تهران: نشر کرگدن، چاپ اول.

- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). نهایه الحکمه. عباسعلی زارعی سبزواری. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). جوامع الجامع. ترجمه احمد امیری شادامهری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۶۰). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مترجمان. تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- عابدی سروسستانی، احمد؛ شاه ولی، منصور، محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۶). ماهیت و دیدگاه‌های اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر دیدگاه اسلامی. اخلاق در علوم و فناوری، ۲(۱ و ۲): ۵۹-۷۲.
- علی بیگ، هنگامه. (۱۳۸۱). تکامل موجودات زنده. تهران: فیروزه، چاپ چهارم.
- قرآن، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه. غلامرضا اعوانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران (سروش)، چاپ دوم.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). فقط موجودات عاقل صاحب ارزش اخلاقی‌اند. ترجمه فاطمه ولیانی، لوئی پ پویمان. اخلاق زیست‌محیطی. گروه مترجمان، تهران: توسعه، چاپ اول.
- کرام الدینی، محمد و همکاران. (۱۳۹۱). کتاب زیست‌شناسی پیش‌دانشگاهی. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، چاپ یازدهم.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۱۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمه الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول.
- مهاجر، مینا؛ صفایی، حسین؛ مهدوی دامغانی، عبدالمجید. (۱۳۹۰). ملاحظات اخلاقی و حقوقی در کاربرد محصولات تراریخته با نگاهی به قانون ملی ایمنی زیستی. اخلاق در علوم و فناوری، ۶(۱): ۳۵-۴۲.
- مطیع، حسین. (۱۳۹۷). ملاک تمایز تسخیر و تغییر طبیعت در فناوری اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۵۳(۵۵): ۷۲.
- نظری توکلی، سعید؛ محمدزاده، زینب. (۱۳۹۳). ژن‌پت‌ها و بررسی پیامدهای اخلاقی تولید آن‌ها. اخلاق در علوم و فناوری، ۹(۳): ۱۲-۲۱.

- United Nation. (2015). *Population 2030: Demographic Challenges and Opportunities for Sustainable Development Planning*, New York: United Nations.
- World Health Organization,(2018), *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018*, Food & Agriculture Org.
- Thompson,Paul B, Korthals, Michiel.(2007), *Food Biotechnology in Ethical Perspective*, New York:Springer.
- Dabrock,Peter. (2009). Playing God? Synthetic Biology as a Theological and Ethical Challenge. *Systems and synthetic biology*,3(1): 1-4.
- Devries,RBM.(2008). Intrinsic value and the genetic engineering of animals. *Environmental Values* .17(3). 375-392.
- Estrada,Edith, Cano,Araceli. (2017). The role of biotechnology in agricultural production and food supply. *Ciencia e Investigación Agraria*,44(1): 1-11.
- Erde, Edmund L.(1989). Studies in the Explanation of Issues in Biomedical Ethics:(II) On “On Play [ing] God”, Etc. *The Journal of medicine and philosophy*, 14(6): 593-615.
- Hilbeck,Angelika et al. (2015). No scientific consensus on GMO safety.*Environmental Sciences Europe*,27(1):1-4.
- Holban,Alina Maria, Grumezescu,Alexandru Mihai.(2017). *Genetically Engineered Foods*. Handbook of یونسی، عرفان.(۱۳۸۳). اصول مهندسی ژنتیک و بیوتکنولوژی گیاهی. همدان: انتشارات خواجه رشید، چاپ اول.
- Brunk, Conrad, 2009, Coward, Harold Acceptable genes?: religious traditions and genetically modified foods, SUNY Press ,New York.
- Coff,Christian. (2006). *THE TASTE FOR ETHICS An Ethic of Food Consumption*. Translator Edward Broadbridge. new York: springer.
- Comstock,Gary L, Gary R Comstock.(2000). *Vexing nature? On the ethical case against agricultural biotechnology*.new York: Springer Science & Business Media.
- Clark,E Ann. (2006). Environmental risks of genetic engineering. *Euphytica*,148(1): 47-60.
- Gottwald,Franz-Theo, Werner Ingensiep,Hans, Meinhardt,Marc. (2010). *Food Ethics*. new York: springer.
- Korthals Michiel.(2004). *Before dinner: Philosophy and ethics of food*, new York: Springer.
- Mepham, Ben. (1996). *Food Ethics*,Psychology Press.
- Mepham,Ben et al.(2006). *Ethical Matrix Manual*. LEI, onderdeel van Wageningen UR.
- Nordgren,Anders.(2010). *For our children: The ethics of animal experimentation in the age of genetic engineering*,Rodopi.
- Sandler, Ronald L. (2012). *The ethics of species: An introduction*. new York: Cambridge University Press.

- Verhoog, Henk. (1992). The concept of intrinsic value and transgenic animals. *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, 5(2): 147-160.
- Verhey, Allen. (1995). "Playing God" and Invoking a Perspective. *The Journal of medicine and philosophy*, 20(4): 347-364,
- Whitelaw, C Bruce A; Donald M, Bruce. (2002). Does genetic modification violate intrinsic value?. *TRENDS*. 20(12): 488-489.
- Zdziarski, Irena M, Carman, Judy A, John W Edwards. (2018). Histopathological Investigation of the Stomach of Rats Fed a 60% Genetically Modified Corn Diet. *Food and Nutrition Sciences* ,9(6): 763-796.
- Food Bioengineering. Academic Press ,Vol. 6.
- Link, Hans-Jürgen. (2013). Playing God and the intrinsic value of life: moral problems for synthetic biology? *.Science and engineering ethics* ,19(2): 435-448.
- Rollin, Bernard E. (2011). Animal rights as a mainstream phenomenon. *Animals*, 1(1): 102-115.
- Robert, Jason Scott, Baylis, Françoise. (2003). Crossing species boundaries. *American Journal of Bioethics*, 3(3): 1-13.
- Terefe, Motbaynor. (2018). Biosafety issues of genetically modified crops: Addressing the potential risks and the status of GMO crops in Ethiopia. *Clon Transgen* ,7(2): 164.

Individuality of pain and despair in the midst of a prevalent disaster; An Anti-Climacusian Approach

Amin Ghaemi ¹, Meisam Sefidkhosh ²

Submitted:

2021/9/22

Accepted:

2022/1/4

Keywords:

Individuality,
Existential
Suffering,
Soren
Kierkegaard,
Anti-
Climacus,
Existential
Elements,
Prevalent
Disaster

Abstract: As Kierkegaard has explained, humankind's pain is recognized with its individuality. But, what happens for the pain during a prevalent disaster, and what changes does it go through? Can generality of a disaster always help anyone to endure the pain? Does the generality leave any room for helping those who are all affected? Is there no difference among all kinds of pains in terms of their requirements for enduring or overcoming the individual pain? Such questions lead us to reconsider the relationship between the individuality of pain and the generality of calamity based on Kierkegaard's meditations, especially because he himself did not engage with this issue exactly. In his book, *Sickness unto death*, signed by a pseudonym called Anti-Climacus, as a representative of a special existential condition, he takes a look at the meaning of pain that is deeply related to concept of despair, which is the basis of our analysis. In this article, by using an approach we call "Anti-Climacian", we conclude that the individuality of pain in the context of a general disaster may prevent the lonely person from pursuing a three-staged dialectical movement to set free from despair.

DOI: 10.30470/phm.2022.525705.1989

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Master of Art- Islamic philosophy & Theology, (**Corresponding author**), amin_ghaemi@yahoo.com.
2. Assistant Professor in Shahid Beheshti University, M_sefidkhosh@sbu.ac.ir.

Introduction: When we talk about a public disaster, one of the issues we may encounter is the fact that within such situation, the known forms of social relations are not working as previous, or not working at all. Furthermore, in personal level, a person's habits and familiar relations with others are affected in such a way that the individual gradually feels lonely in the situation of suffering, while such feeling is intensified by the escalation of the social chaos. This feeling, in other words, can be called as "individuality of pain", a sort of pain which is unique for every individual and affects his or her existential condition in different manners, all of which is caused by prevalent disaster.

In order to analyze this situation with a philosophical approach, we propose Soren Kierkegaard's ideas in his book "sickness unto death" as a conceptual basis of our existentialistic reflections. His nickname in this book, Anti-Climacus, is generally known to represent a truly Christian

existentialistic standpoint through his entire thoughts. The Anti-Climacus's main concepts are "despair" and "becoming self." By the means of these two concepts, he represents a three-stage dialectical logic of selfhood and despair, and it introduces standing before God by believers as its final step. In this way, several forms of despair prohibit the self from his internal evolution and these barriers can be evoked by many different motivations which the self may encounter in a prevalent disaster. Although, the notion of individuality is not mentioned by Anti-climacus himself, both "becoming a self" and "despair" can be used as conceptual tools to explain our idea on the individuality of pain.

Methodology: Our question is this: can we describe the individuality of pain and despair in the midst of the prevalent disaster, using an Anti-Climacusian approach?. To answer this question, with the help of text interpretation patterns, we refer to kierkegard's

original writings and search an anticlimax approach there. Although much research has been done on Kierkegaard's view on suffering, we encounter with this differently since we are concerned with the individual pain in the context of pervasive disasters. For this, we have to reconstruct his views to get an appreciate answer.

Findings: It seems that in the first stage of the three-stages dialectic, a person who is suffering may feel despair of the infinite by being trapped into his own imaginations or hallucinations about a non-actual desirable reality. This despair takes him away from concrete reality and causes him to suffer from his own mental loneliness. On the other hand, by forgetting the possibility of imagination, the person may become a soulless man, and in this situation he/she will be incapable of imagining any other possibility than suffering. Such a person is caught in the despair of the finite. In the second stage, after the person apprehended

both imaginary and actual possibilities, he/she is still in danger of despair of the possible. It means a fruitless attempt to set himself free of the actual disastrous situation by any kind of inappropriate actions. On the contrary, if the individual falls in the despair of the necessary, he/she is practically surrendered to the actual situation, even if he/she knows several rationally possible theoretical solutions. In these two situations, the individual is still alone, even if any suffered mass surrounds him. The reason is that he/she is unable to relate himself meaningfully to anyone other than himself. Once the suffering person finds himself in such a dilemma between the possibility and the necessity, he realizes his temporality. All of his efforts are subject to the boundary of time, and so the only real opportunity to continue to hope is that willing and acting mean the presence of the eternal in one's life, i.e., standing alone before God. It is the only form of individuality which is not a despaired loneliness, but the creation of a

true self, even in the midst of the prevalent disaster. Individual pain is not making one fall into despair, but a kind of necessary element of being a true self.

Discussion and Conclusion:

For Anti-Climacus, the radical evil and pain is the despair which lead person to various forms of loneliness. We have, however, found dialectical forms of concepts that reveal the nature of the mentioned pain in all three stages, based on the existentialistic situation of suffered person. In this regard, after a detailed description of the possibilities of despair caused by the prevalent disaster, we reconsidered the core notion of individuality and its relation to pain, loneliness, despair, and faith. We have tried to show that Anti-Climacus, by passing us through two stages of dialectical synthesis of our two distant realities of the self, can lead us to some sort of salvation form such pain, but his main concern is to become a true self. Becoming a self is a kind of inner loneliness, provided by what he calls

standing by the God, or in the other words, by the presence of The Eternal within the temporality of The Temporal.

References:

- Bernier, Mark (2015): *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Evans, C. Stephen (2009): *Kierkegaard: an introduction*. Cambridge University Press. Translated by: Asghar Pourbahrami. Tehran: Nashr-e-Hekmat
- Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair* (B. Harshav & H. Illbruck, Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren; Hong, Howard V.; Hong, Edna H. (2013): *Kierkegaard's Writings, XIX, Volume 19. Sickness Unto Death*. Princeton University Press. (SUD)
- Hong, Edna H.; Hong, Howard V.; Kierkegaard, Søren (1995): *Works of Love (Kierkegaard's Writings)*. Princeton University Press. (WL)
- Kierkegaard, Søren; Hannay, Alastair (2009): *Concluding unscientific postscript to the Philosophical crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge texts in the history of philosophy). (CUP)

-
- Kierkegaard, Søren; Hong, Howard Vincent; Hong, Edna; Malantschuk, Gregor (1976): *Soren Kierkegaard's journals and papers*. Bloomington, London: Indiana University Press. (JP I)
 - Kierkegaard, Søren; Thomte, Reidar (1981): *Kierkegaard's Writings, VIII, Volume 8. Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press (CA).
 - Malantschuk, Gregor; Hong, Howard Vincent; Hong, Edna Hatlestad (2003): *Kierkegaard's concept of existence*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press (Marquette studies in philosophy, no. 35).
 - Mahmudi, Hussein (2014): *Man's Moral Pains in Different Stages of Existence in Kierkegaard's View*. Ethical Research, Volume:4 Issue: 1, 2014, P 23, magiran.com/p1280371 [In Persian].

فردیت رنج و نومیدی در هنگام عمومیت بلا؛ تحلیلی آنتی کلیماکوسی

امین قائمی^۱، میثم سفیدخوش^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۰/۱۴

واژگان کلیدی:

فردیت رنج، کی-یرکگور، آنتی-کلیماکوس، عناصر اگرستانسلیل، بلا، فراگیر.

چکیده: همان گونه که کی یرکگور می گوید، رنج آدمی یادآور فردیت آن است؛ ولی این رنج متفرد در هنگام ظهور یک بلا یا فراگیر چگونه می شود و چه تحولاتی را از سر می گذراند؟ آیا عمومیت بلا همیشه زمینه‌ای است که فرد به یمن آن رنج بلا را بیشتر تاب می آورد؟ مگر عمومیت بلا مجالی برای یاری‌رسانی به دیگرانی که درگیر رنجند باقی می گذارد؟ آیا میان انواع بلاهای فراگیر از حیث اقتضائات آن‌ها برای تاب‌آوری یا غلبه بر رنج متفرد تفاوتی نیست؟ پرسش‌هایی از این دست، ما را به بازخوانی نسبت فردیت رنج و عمومیت بلا و می‌دارد؛ زیرا خود کی یرکگور به تحلیل رنج آدمی در وضعیت عمومیت بلا پرداخته است. وی در کتاب بیماری تا سرحد مرگ از زبان شخصیتی به نام آنتی کلیماکوس، به‌عنوان نماینده‌ای از یک وضعیت اگرستانسلیل آدمی، نظرگاهی درباره مفهوم رنج پیش می‌اندازد که نسبت تنگاتنگی با مفهوم نومیدی دارد و دست‌مایه تحلیل ما برای بررسی مسأله فردیت رنج در عمومیت بلاست. ما در این تحلیل از رویکردی که آن را آنتی کلیماکوسی می‌نامیم یاری می‌گیریم تا به پرسش‌های مربوط به نسبت مذکور پاسخی دهیم. در این نوشتار به‌طورمختصر خواهیم گفت که فردیت رنج در شرایط عمومیت بلا شاید انسان تنها شده را از پیگیری هم‌نهاد در یک دیالکتیک سه‌سطحی برای رهایی از نومیدی باز دارد، ولی حضور امرابدی الهی در بستر امروزمانند می‌تواند در این زمینه راه‌گشا باشد.

DOI: 10.30470/phm.2022.525705.1989

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول)، Aminghaemi1370@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، msefidkhosh3@yahoo.com

مقدمه

آدمی با التفات به سوژگی اش خود را در آستانه ساختن خویش و جهاننش قرار می‌دهد. این روند از لحظه خودآگاهی آدمی آغاز می‌شود و همه سطوح مختلف فردی و اجتماعی اش را فرا می‌گیرد. این ساختن، ساختن در "رابطه" است نه در انتزاع از دیگران؛ با این همه، سوژه لزوماً در "رابطه" غرق نمی‌شود، بلکه می‌تواند جهان را در فاهمه خود قوام بخشد و جامعه را نیز بر همین مبنا شکل دهد. بنا بر یک تصویر آرمانی، این فرآیندی است که تمام سوژه‌های یک جامعه به صورت هماهنگ در آن مشارکت دارند. این قوام‌بخشی شامل قوام‌بخشی دوباره خود فرد نیز هست. فرد در نسبت با کلیت جامعه بازسازی می‌شود و شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد. بدین سان رابطه‌مندی سوژه با دیگران برایش حیاتی است و تمام ابعاد زندگی او را در بر می‌گیرد. اگر این فرض را بپذیریم که "رابطه" عنصر بنیادین سوژگی است، دو نوع رابطه را می‌توان متصور شد: رابطه‌ای از پیش قوام‌یافته و رابطه‌ای که بنا بر شرایط غیرمترقبه شکل می‌گیرد؛ هر واقعه پیش‌بینی نشده و چه‌بسا دردناکی که نظام نوع اول رابطه را در هم

ریزد برای سوژه مولد ادراکی از بحران خواهد بود. پدیداریِ بلای همه‌گیر، نمونه همین وضعیت است. بلایای همه‌گیر برای آدمی به طور کلی تجربه‌ای نو نیستند، ولی برای بسیاری می‌تواند تجربه‌ای خاص باشند، چرا که واقعه‌ای مکرر نیستند. ما سوژه را در رابطه‌مندی اش بازشناختیم. دانستیم که رابطه‌مندی، نوعی فراگیری در سطح عمومی و اجتماعی دارد. اینک با بلایی فراگیر روبرویم که موجب می‌شود سوژه در عین عمومیت بلا، به تنهایی و در تنهایی رنجور باشد، زیرا این بلا تمام ساختار روابط آشنای او را در هم ریخته است و عمومیت بلا نزد تمام سوژه‌ها نیز این معضل را به نحو بسنده‌ای برای سوژه تکین برطرف نمی‌سازد. پرسش اینجاست که ویژگی آن رنج چیست؟ چرا با به هم خوردن این معادلات فردی و اجتماعی، رنج پدید می‌آید؟

سورن کی‌یرکگور با رویکرد اگزستانسیالیستی اش به انسان انضمامی، به این پرسش‌ها به نحو خاصی اندیشیده است. او

یک شخصیت ساخته و پرداخته است برای توصیف ادبی-انضمامی یک نظرگاه و یک موقعیت اگرستانسلیل خاص. آنچه تمام این آثار را انسجام می‌بخشد، «مسأله مسیحی شدن» به مثابه یک غایت است و نام‌های مستعار در ارتباط با یکدیگر، این مسأله را تحلیل می‌کنند. با این حال، این روند کلی غیرمسیحیان را از سود جستن از کلیت ساختار تفکر او و درک آن بازمی‌دارد. نام مستعار یوهانس اغواگر (در *این یا آن ۱*) از امر زیبا-حسی می‌آغازد. در گام بعدی نام‌هایی چون قاضی و یلیام (در *این یا آن ۲*) و کلیماکوس (در *تعلیق غیرعلمی نهایی* و چند اثر دیگر) این مسیر را در ساحت نظام‌سازی و نظریه‌پردازی الهیاتی-اخلاقی دنبال می‌کنند (ایونز، ۱۳۹۷: ۸۳). در این کتاب، ما با اندیشه‌ای روبرویم که اسم آنتی کلیماکوس به خود می‌گیرد؛ به این معنا که اندیشه‌ورزی به نام آنتی کلیماکوس به پرسش‌هایی می‌پردازد و پاسخ‌هایی به آن‌ها می‌دهد که سرانجام موجد یک نظرگاه ویژه هستند. این نظرگاه ویژه همان

به‌ویژه در نیمه دوم کار نویسنده‌گی^۱ خویش، به سرشت رنج نزد سوژه انضمامی توجه نشان داده است. برای وی، رنج به‌طور کلی سرشت ناگزیر آدمی است، ولی این رنج بسته به موقعیت‌های اگرستانسلیل^۲ افراد بروز و ظهوری دیگرگونه دارد. کاویدن رنج، کاویدن موقعیت اگرستانسلیل فرد است یا کاویدن نسبت او با عناصر درونی خودش و نسبت او با جهان پیرامونش. بدین معنی، کی‌یر کگور سرشت رابطه‌مند سوژه را به رسمیت می‌شناسد و آن را موضوع تأمل خود قرار می‌دهد. او پیش از پیش به رابطه عناصر درونی «خود»^۳ می‌پردازد و برپایه‌ی آن سوژگی انضمامی انسان را تحلیل می‌کند. مهم‌ترین متنی از آثار او که مسأله بالا در آن به‌خوبی نگریسته و ارزیابی می‌شود، کتاب *بیماری تا سرحد مرگ*^۴ است. باید توجه داشت که آثار کی‌یر کگور با امضاها، گوناگونی منتشر شده‌اند. هر یک از این امضاها، چنان که در کتاب *تعلیق غیرعلمی نهایی* (CUP: 527-528)^۵ ایضاح می‌شود،

می‌بخشد. برای توضیح بیشتر رک به (ایونز، ۱۳۹۷).

2. Existential.
3. The Self.
4. *Sickness Unto Death*.

۵ برای معرفی عناوین استاندارد اختصاری آثار کی‌یر کگور به بخش منابع رجوع شود.

۱. نیمه دوم کار کی‌یر کگور را از هنگام نگارش کتاب *تعلیق غیرنهایی* به بعد دانسته‌اند. او در کتب بعدی، نگرشی مسیحی‌تر به خود می‌گیرد و طرح اولیه سه سپهر را در طرح ثانویه سه سطح اگرستانسلیل و دیالکتیک عناصرش ارتقاء

نظرگاهی است که ما در پیگیری پرسش پژوهشی خود در این مقاله از منظر آن به مسأله می‌پردازیم.

به نظر می‌رسد که شخصیت و نظرگاه آنتی‌کلیماکوس در نسبتی تصریح‌نشده با شخصیت‌هایی چون یوهانس اغواگر، قاضی ویلیام و از همه مهم‌تر، کلیماکوس طراحی شده است. نظرگاه آنتی‌کلیماکوسی نظرگاه یک مسیحی است، که با گذر از درک زیبا-حسی (یوهانس اغواگر)، درک اخلاقی-عرفی (قاضی ویلیام) و درک فلسفی-نظری (کلیماکوس) از جامعه و خویش، به ساحتی قدم نهاده که قسم خاصی از مواجهه با امر قدسی برایش رخ می‌دهد که وی را تعیین می‌بخشد. این مواجهه رابطه‌ای فردی و مطلق با امر مطلق به‌مثابه وظیفه است که رنج را عنصر بنیادین اگزیستانسیل خویش درمی‌یابد. چنان‌که بر می‌آید، او رنج را در نسبت با امید، معناداری و رابطه با امر مطلق (ایمان به خدا) درک می‌کند. گویی این کیفیت رابطه «خود» با خویش است که سرشت رنج را قوام می‌بخشد و درک فرد از معناداری و امید را شکل می‌دهد. این رابطه، پدیده‌ای است انضمامی؛ تحقق هر

فرد در کنش و واکنش با دیگری سوژه‌مند رقم می‌خورد: فرد دیگر، جامعه و امر قدسی. این کشمکش‌ها اولاً هر فرد را برای خودش بازمی‌شناساند و ثانیاً او را برمی‌سازد. مراحل مختلف این برسازی که هر کس فعالانه در آن دخیل است، به دلایل گوناگون، رنجی از جنس نومیدی را بر او تحمیل می‌کند. آنتی‌کلیماکوس در کار درک این روند و مقوله‌بندی آن است. بر این اساس، ما پرسش‌های خودمان را درباره رنجی که آدمی در فردیتش، در هنگامه عمومیت بلا تجربه می‌کند، با تکیه بر نظرگاه آنتی‌کلیماکوس پیش می‌بریم.

تا اینجا پس از پرداختن به مفهوم سوژه در رابطه‌مندی‌اش، درک کی-یرکگور را از سوژه بررسی کردیم و دانستیم که او سوژه را تحت عنوان «خود» انضمامی بازمی‌شناسد و عناصرش را برمی‌شمارد. در تعبیر سوژه به‌مثابه «خود» انضمامی، رنج متفردی که «خود» از سر می‌گذراند اهمیتی ویژه می‌یابد. مهم است که این رنج «خود» را در متفرد بودنش فرا می‌گیرد، هرچند که عوامل رنج حتی عمومیتی فراگیر داشته باشد. به این ترتیب، تناقضی از حیث فردیت تجربه

رنج از سویی و عمومیت عوامل از سوی دیگر پدید می‌آید که درک آن از منظر آنتی کلیماکوسی وابسته به تبیین مناسبت «خود» با نومیدی و باهم‌نهادهای عناصر «خود» است. ما از همین مفهوم «خود» در تحلیل آنتی کلیماکوسی آغاز می‌کنیم.

۱. سرشت «خود» به روایت آنتی کلیماکوس: رابطه و باهم‌نهاد

در تاریخ فلسفه، مفهوم «خود» یادآور پیوند میان تن و روح است؛ این پیوند یا در الگوی کار مشترک دو عنصر متفاوت (دوگانه‌انگاری دکارتی) یا در الگوی نوعی واحد متافیزیکی بازنمایی می‌شود. کی‌یرکگور، اصل نوعی باهم‌نهاد میان تن و ذهن را به رسمیت می‌شناسد، اما این باهم‌نهاد برای او مولد یک الگوی متافیزیکی نیست. او می‌پذیرد که آدمی یک باهم‌نهاد است، اما یک مخلوط صرف یا -دست کم در وهله نخست- یک جوهر روحانی نیست. نزد او، انسان یک باهم‌نهاد است که اجزای آن با هم ارتباط درونی دارند، اما صرف این باهم‌نهادی رابطه مناسب را به دست نمی‌دهد (ایونز، ۱۳۹۷: ۱۱۸). آنتی-کلیماکوس، خود این وضعیت را چنین

شرح می‌دهد:

«انسان روح است، اما روح چیست؟ روح، خود است اما خود چیست؟ خود رابطه‌ای است که خودش را به خودش ربط می‌دهد یا ربط دادن خودش به خودش رابطه است در رابطه» (SUD: 13).

«خود» در اینجا هویتی جوهری ندارد که بخواهیم اعراض و اجناسش را برشماریم، بلکه اینجا بحث بر سر نحوه زیستن فرد است. پرسش واحد در تمام آثار کی‌یرکگور، از جمله آثار با امضای آنتی کلیماکوس، بجای پرسش متافیزیکی از ماهیت زیستن، پرسش انضمامی از «چگونه زیستن» است. آنتی کلیماکوس کی‌یرکگور در توصیف این «خود» از سه مفهوم بنیادی باهم‌نهاد، رابطه و تکلیف استفاده می‌کند. این خصیصه‌ها، نسبت «خود» را با خود و جهانش معین می‌سازد. در این طرح، هستی آدمی که آن را «خود» می‌نامیم، از وجهی تعین یافته از گذشته اوست، و از وجهی نوعی گشودگی در برابر تاریخ و جریان عمومی زندگی دارد (Theunissen 2005: 7). در این مقاله بررسی ما به دو سطح باهم‌نهاد و رابطه محدود خواهد ماند، زیرا برای بررسی ماهیت رنج و نومیدی، مطالعه این دو سطح از اولویت بیشتری

برخوردار است.

از منظر آنتی کلیماکوسی، شرح واقعه باهم‌نهادی میان عناصر بنیادین اگزستانسیل آدمی، در سه سطح، میان سه جفت عنصر شکل می‌گیرد. عناصر سطح بالایی نتیجه باهم‌نهادی عناصر سطح پایینی هستند: امر کرانمند^۱ و امرناکرانمند^۲، امر ممکن^۳ و امر ضروری^۴، امر گذرا^۵ و امر ابدی^۶. این عناصر به صورت متناظر یادآور همان دو گانه نفس روحانی و بدن مادی یا یادآور امر وجودی (انتولوژیک) و امر هنجاری (نرماتیو) در نهاد آدمی هستند. آنچه آدمی هست، او را به سوی هنجارهایی برای رفتار، به مثابه یک هدف و تکلیف، رهنمون می‌کند. در این بستر، فرد را باید مدام در حال شدن دانست؛ کسی که طبیعتی ثابت ندارد، اما همواره فراداده‌ها و گذشته خویش را به دوش می‌کشد. در این سطح، از رهگذر باهم‌نهادی این عناصر متضاد است که رابطه، معنادار می‌شود؛ رابطه‌ای که هم با خویش است و هم با جهان (Bernier, 2015: 11).

بحران اصلی باهم‌نهادی برای

آنتی کلیماکوس، عدم تعادل میان عناصر یا اساساً شکست کل فرآیند باهم‌نهادی بر اثر انکار یا فراموشی یکی از عناصر بنیادین اگزستانسیل است. او ابتدا بحران‌های حاصل از این نسیان را تشریح می‌کند تا ماهیت عملی و وجودی باهم‌نهاد را نمایان کند. امر فیزیکی و امر روانی، در سطوح مختلف آگاهی و عمل و در ترازهای مختلف فردی و اجتماعی، در سه جفت عناصر باهم‌نهادی بازنمایی شده است. فرد در وضعیت اگزستانسیل به دلایل مختلف از اینکه به نحو اگزستانسیل دو جانب مختلف را باهم داشته باشد بازمی‌ماند. جلوه‌های این عدم توازن متنوع است اما رهاوردی یکسان دارد و آن رنج بنیادین بشر یعنی نومیدی است. آنتی کلیماکوس می‌کوشد تا نشان دهد که فراموش کردن یا پشت پا زدن به هر یک از سویه‌های دو گانه باهم‌نهادی در سطوح مختلف، چگونه علی‌رغم ظاهر متفاوتشان، نتیجه‌ای یکسان خواهد داشت. به طور خلاصه و برای روشن شدن مسیر کلی بحث، می‌توان نظر

4. The Necessary.
5. The Temporal.
6. The Eternal.

1. The Finite.
2. The Infinite.
3. The Possible.

او را در کلی ترین حالت چنین صورت - بندی کرد: اگر فرد، امر فیزیکی را برگزیند به ورطه هم‌رنجک جماعت شدن، تقدیرگرایی و فقدان تفرد در معنای اصیل آن خواهد افتاد؛ از سوی دیگر، اگر فرد، یکسره به سوی امرروانی یا روحی بگریزد، آنچه نصیبش خواهد شد، انزوای انتزاعی مهمل از جهان و واقعیات است. به نظر آنتی کلیماکوس، راه سومی نیز هست و آن، برقراری رابطه مثبت (ایجابی) و تلاش برای فراچنگ آوردن و ارضای هر دو است؛ اما این کار برای بسیاری ناممکن به نظر می‌رسد، چون گویی تعهد به یک سو، معادل تر از سوی دیگر است. لاجرم، باهم‌نهادی به دست نمی‌آید و زندگی، یکپارچه و معنادار نمی‌شود. آنتی - کلیماکوس اصرار دارد که این جنبه‌های متضاد را دشوار بتوان به یک اندازه راضی نگه داشت و همین امر موجب می‌شود تا برخی بخواهند یکی از دو جنبه را به سود دیگری، یکسره فدا کنند، ولی آنان به غلط، خویش را چونان یک مخلوط انفکاک پذیر فرض کرده‌اند، نه ماحصل یک باهم‌نهادی. او تأکید می‌کند که این تضاد یک تضاد منطقی نیست که

جمعشان ممتنع باشد، بلکه در عمل این دو جنبه به هم وابسته‌اند و نیازهایشان توأمان و در نسبت با هم تأمین می‌شود. راهکار آنتی کلیماکوس ارائه نوعی باهم‌نهادی^۱ است؛ باهم‌نهادی‌ای که با تعهدی مداوم و شورمندانه اراده می‌کند که هر دو سوی «خود» را دربرگیرد (Bernier, 2015: 11-12).

آنچه باهم‌نهاد را تا بالاترین مراتبش (که شرحش خواهد رفت) حفظ می‌کند، «تعهد»^۲ است، ولی اگر این تعهد به هر دلیل شکست بخورد چه؟ کی بر کگور بر آن است که در پس این شکست، رنجی از جنس نومییدی نهفته است. پرسش اینجاست که این نومییدی، به‌عنوان رنج بنیادین هستی‌داری نزد کی بر کگور، چگونه ایجاد می‌شود؟ چه خطراتی باهم‌نهاد را تهدید می‌کند؟ برای درک این خطر بایست مفهوم رنج بنیادین به روایت آنتی کلیماکوس را در نسبت با مفهوم رابطه و خود بررسی کرد. این موضوع تأمل ما در ادامه مقاله است.

۲. مفهوم رنج بنیادین نزد کی بر کگور: نومییدی

2. Commitment.

1. Synthesis.

تعبیر کی‌یر کگور در مرحله‌ی نهایی نوعی انفعال رقم می‌خورد زیرا درمانِ نومیدی لطفی است که به مسیحی تعلق می‌گیرد یعنی کسی که فعالانه اقدام به آگاهی از نومیدی کرده است. «خود» سوژه است و سوژگی با رابطه، پیوند دارد. رابطه، مسئولیت می‌آورد، پس «خود» مسئول سرنوشتی است که بر اساس رابطه‌اش با خود و جهان برای خودش شکل می‌دهد. او همواره مسئول نومیدی است (SUD: 17). آنتی‌کلیماکوس پس از توضیح این بستر مفهومی، نومیدی را به این خاطر ممکن می‌داند که یک گذار در کار است. گذاری که با باهم‌نهاد عناصر اگزیزستانسیل، فرد را به نحوی ناغایت‌شناختی از «ناخود» به یک «خود» تبدیل می‌کند. نومیدی را می‌توان به دو بیان توضیح داد: به بیان باهم‌نهاد و به بیان آگاهی. از زاویه دید باهم‌نهاد، نومیدی احساس عدم تعادل میان عناصر باهم‌نهاد و عدم یکپارچگی زندگی است که فرد را به باور ناممکن‌بودن «خود شدن»^۱ می‌کشاند. در اینجا فقدان چیزی را در زندگی حس می‌کنیم که شاید نسبت به آن آگاه نباشیم. در واژه نومیدی به زبان

درک ما از نومیدی، در موارد مهمی به دلیل از دست دادن چیزی مهم یا امکان آن است؛ یعنی فقدان احتمالاً جبران‌ناپذیر نیاز یا داشته‌ای اساسی که ممکن است تمام زندگی را تحت تأثیر قرار دهد. در اینجا نیز مشابه همین مفهوم مدنظر است، ولی با تفاوتی مهم. نومیدی، بیماری «خود» است، نه صرفاً یک واکنش به یک اتفاق. نومیدی امری ساختاری است که کیفیت‌بخش تمام هستی فرد است.

«آیا نومیدی یک مزیت است یا یک نقص؟ صرفاً از جهت دیالکتیکی هر دو است. اگر بر ایده انتزاعی نومیدی تمرکز کنیم بی‌آنکه به کسی گرفتار در نومیدی بیاندیشیم، آن را بایست مزیتی رجحان‌بخش بدانیم. امکان این بیماری همانا برتری آدمی بر حیوان است... آگاهی به این بیماری همانا برتری انسان مسیحی است بر انسان طبیعی؛ درمان این بیماری همانا لطف به مسیحی است» (SUD: 14-15).

نومیدی به مثابه بیماری، نه یک ابتلای منفعل که حرکتی فعالانه به سوی بیماری است و فرد، خود مسئول تداوم آن است (Bernier, 2015: 36)؛ البته در

آنتی کلیماکوسی یعنی نومیدی را تجربه خواهد کرد. اینک پرسش مقدر، پرسش از نسبت میان نومیدی و فردیت است تا به یاری آن بتوانیم فردیت رنج را در سطوح مختلف اگزیزستانسیل بررسی کنیم.

۱-۲. فردیت رنج: نیک و بد فردیت در نسبت با نومیدی

فردیت در بستر افکار کی‌یرکگور، مفهومی محوری اما مسأله‌خیز است. کی‌یرکگور در تمام کار نویسنده‌گی‌اش این خواست محوری را دنبال می‌کند که فرد یک «خود» باشد؛ خودی که در فردیت و منحصر به فردی‌اش قوام یافته باشد، ولی در عین حال، رابطه‌اش با دیگری انسانی و الهی را از یاد نبرد. فردیت، حاصل تنها ایستادن فرد در برابر خداست، محصول باهم‌نهاد عناصر هستی او تا سرحد اعلا‌ی آگاهی و عمل، که او را در رابطه مطلق با امر مطلق قوام بخشد. در این سطح از تحلیل، فردیت برای کی‌یرکگور نه یک رنج بنیادین که یک تکلیف الهی است؛ اما همان‌طور که گفتیم، باهم‌نهاد (که ما هنوز عناصرش را برنشموده‌ایم) فرآیندی شکننده و پرچالش و نومیدی - به مثابه رنج بنیادین خود

دانمارکی (Fortvivlelse) مفهوم دوباره‌بودن نهفته است (Bernier, 2015: 37). بر این اساس، نومیدی نتیجه یک جنگ درونی است میان دو چیز که به هر دلیل به صلح و وحدت نمی‌رسد؛ نومیدی نتیجه دو اراده توأم است، دو اراده بی‌اثر که یکی می‌خواهد همه چیز را به چنگ آورد و دیگری که می‌خواهد دست رد به سینه همه چیز بزند. هر نوعی از نومیدی تنها با تأمل بر و التفات به چیزی معکوس آن عنصری از خود که اکنون به دست آمده است، معنی پیدا می‌کند (SUD: 30). با این حال، نومیدی نه فقط یک عاطفه و احساس که یک حالت اگزیزستانسیل است (ایونز، ۱۳۹۷: ۳۴۸).

حالت اگزیزستانسیل برای تحقق، الزاماً تخته‌بند آگاهی متأملانه و تفصیلی از آن حالت نیست، اما آنچه به «خود» فردیت می‌بخشد، آگاهی از این حالت و کیفیت آگاهی اوست. این کیفیت آگاهی، مواجهه‌های متفاوت و متفردی را برای هر «خود» سوژه‌مند می‌سازد. از همین رهگذر، این آگاهی متفرد، موجد رنجی متفرد نیز خواهد بود. فرد در تفرّدش، به انحاء مختلف، رنج بنیادین

می‌تواند به اشکالی چون تنهایی، ناتوانی، فقدان تخیل و به‌طور کلی، از دست رفتن هر رابطه‌ی ممکن جلوه کند، و اینها روابط و عملکردهایی هستند که در سطوح باهم‌نهادی آنتی‌کلیماکوس جایگاه خود را دارند. این قسم فردیت، در مقابل فردیتی است که آنتی‌کلیماکوس در پی آن است. پس از این، به سراغ توصیف شرایط فردی می‌رویم که در بلای فراگیر، اسیر رنج‌های ناشی از فردیت است. ما توصیف خود از وضعیت این فرد و نومی‌های پیش‌رویش را در ضمن معرفی عناصر آگریستانس‌یل باهم‌نهاد و به یاری آن توضیح خواهیم داد.

۳. فردبلازده در کشاکش باهم‌نهاد و نومی‌ی: بلا به مثابه برهم‌زننده رابطه‌های «خود»

فردی متوسط‌الحال با موقعیت اجتماعی، دارایی، خانواده، خوشی‌ها و ملالت‌های عادی و روزمره‌اش را در نظر بگیریم؛ فردی که احوال و روزگارش برای ما و جامعه‌اش آشنا و پذیرفتنی است. او گذشته‌ای دارد؛ گذشته‌ای که یا خود آن را زیسته یا در قالب فرهنگ و واقعیات فیزیکی و اجتماعی به او داده شده است.

موردنظر کی‌یرکگور - همواره همراه آن است. هر سطح از باهم‌نهاد، نومی‌ی‌های مخصوص به خود دارد.

فردیت، چنان‌که در این مقاله از آن یاد می‌کنیم، دانش‌واژه‌ای کی‌یرکگوری نیست، اما می‌توان مفاهیم مرتبط با این واژه را با غنایی مثال‌زدنی در آثار او پی‌گرفت. در کاربرد روزانه واژه فردیت، حداقل دو مفهوم مندرج است: منحصربه‌فرد بودن و جداافتادگی. اینک با عطف‌نظر به اهمیت منحصربه‌فرد بودن نزد کی‌یرکگور، به مسئله اصلی مقاله بازمی‌گردیم، یعنی فردیت رنج در عمومیت بلا. در آن شرایط، گویی آنچه با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم، جداافتادگی و تنهایی است نه منحصربه‌فرد بودن. گفتیم که فردیت در مفهوم کی‌یرکگوری، «خود» شدنِ منحصربه‌فرد، مستلزم خطر بنیادین نومی‌ی است. همچنین بیان کردیم که سوژه از جهت رابطه‌مندی‌اش در شرایط تنهایی ناشی از بلا، گرفتار چه مشکلاتی می‌تواند باشد. اگر با تحلیلی آنتی‌کلیماکوسی به رنج در موقعیت جداافتادگی بنگریم، همچنان باید در پی آن رنج اساسی، یعنی نومی‌ی باشیم. فردیت به مثابه جداافتادگی،

احساس کند که از ساحت امر قدسی دور افتاده یا نمی‌تواند با آن ارتباط برقرار کند. او بسته به موقعیتی که در مراحل گوناگون باهم‌نهاد دارد به شکل متفاوتی بحران‌های ناشی از این جداافتادگی را درک می‌کند، دچار نومیدی‌های متفاوتی می‌شود و پاسخ‌های متفاوتی به آن می‌دهد. اما این سطوح و موقعیت‌های متناسب با آن چیستند؟

۳-۱. سطح اول: امر کرانمند و امر ناکرانمند

توجه مفهومی به سوژه رابطه‌مند و عناصرش، ما را به سطوحی از باهم‌نهاد میان عناصر بنیادین اگرستانسیل رهنمون شد. این باهم‌نهادی، بناست «خود» را در فرآیند شدنش -چونان یک تکلیف^۱- محقق کند. در وهله نخست، «خود» آن آگاهی است که با کمترین تلاش، به خود چونان باهم‌نهاد امر کرانمند و امر ناکرانمند آگاه است:

«خود باهم‌نهاد آگاه امر کرانمند و امر ناکرانمند است که خودش را به خودش ربط می‌دهد و کارخطیرش این است که تبدیل شود به خودش» (SUD: 29).

این آگاهی صوری به دانایی نسبت

او کم و بیش تصویری از خود دارد که لاقلاً برخی نقاط آن برای او مطلوب یا دست‌کم تعیین‌کننده و ضروری است. او با همهٔ بیم و امیدها، توانمندی‌ها و ناتوانی‌ها، تعهدها و ارتباطات فردی و اجتماعی، فارغ از میزان آگاهی از چند و چونشان و فارغ از میزان خودآگاهی نسبت به ماهیت خویش در میان این وضعیت، می‌زید و خود را با آن‌ها می‌شناسد. وقتی یک بلای فراگیر از راه می‌رسد، چه رخ می‌دهد؟ پیش از این به طور کوتاه گفتیم که «رابطه‌های او با جهان در هم می‌ریزد. بلای همه‌گیر برای فرد، غیر از خوف جان و سلامتی، تنهایی و جداافتادگی به همراه می‌آورد. طیف وسیعی از وقایع، ممکن است برای او رخ دهد. مثلاً او ممکن است فرد در قرنطینه قرار گیرد یا اینکه مجبور باشد با تبعات قرنطینه بر جامعه و اقتصاد و وضعیت روانی‌اش دست و پنجه نرم کند. او ممکن است شغلش را از دست بدهد یا از روابط عاطفی و اجتماعی‌اش دور بیفتد. او ممکن است خود را اسیر دست سرنوشت ببیند یا آنکه به حسرت آنچه می‌توانست در این زمان انجام دهد، بنشیند. او ممکن است

امور بیرونی داده می‌شود. در این شرایط، سازنده تمایز او از دیگران صرفاً کیفیات عارضی برآمده از سوی اجتماع است. وضعیت مقابل این امر، تحقق امرناکرانمند است. آنتی کلیماکوس، امرناکرانمند را چون امر تام و تمام در نسبت با محدود بودن امر کرانمند می‌داند. در ساحت امرناکرانمند، «خود» به یاری تخیل کردن می‌تواند در سه حیطة احساس کردن، دانستن و اراده کردن از محدودیت‌های پیش‌داشته امر کرانمند تعالی جوید (SUD: 30-1). او به این وسیله، این سه عامل را از وضعیت متحقق زیسته فراتر می‌برد تا دیگر منفعلانه از بیرون دریافت نشوند. حال، بحران اینجاست که فرد می‌تواند چنان در این خیال‌ورزی گم شود که جامعه را به کل از یاد برد و به جای جامعه در خیالات خودش جذب شود. از جنبه امرناکرانمند، باید توجه داشت که فرد در وهله اول، در تکاپویی ذهنی برای فراروی از موقعیت کرانمندی است. او با نادیده گرفتن واقعیت کرانمندی یا با به تصویر کشیدن یک خود وسعت یافته در خیال و حرکت به سوی تحقق آن، از وضعیت مذکور فرا می‌رود. در مقابل، کرانمندی فی‌نفسه نیز به معنای خصیصه

به دیگر عناصر سطوح بالاتر نیاز ندارد. به زعم آنتی کلیماکوس، ما تا آنجا که باهم‌نهادی از امر کرانمند و امرناکرانمند باشیم، خودهایی انضمامی هستیم (SUD: 30). شدت تعارض این دو امر وابسته به شدت انضمامیت ماست. ما به هر اندازه از در کنار هم آوردن این دو عنصر شکست بخوریم، به همان اندازه، یا نسخه بی‌هویت دیگران می‌شویم یا خودی منتزع از همه (SUD: 31). اینجا، دیالکتیک بین وضعیت اگزستانسیال فردی ما در میان جماعت است و تصور ما از وضع اگزستانسیال خودمان. جنبه امر کرانمند و محدود ما در جنسیت، نژاد، ظاهر، تعادل عاطفی، استعداد، علایق، توانمندی‌ها و ضعف‌هایمان و در نهایت، فضای فرهنگی و سیاسی و مانند آنها به لحاظ انضمامی بروز می‌کند؛ اموری که «خود» آنها را فعالانه تعیین نمی‌کند، بلکه آنها را تجربه می‌کند. در شرایط غلبه عنصر کرانمندی، فرد خود را عضوی بی‌هویت در میان گله می‌یابد (SUD: 33-4)؛ یعنی همان جنبه‌ای که به یاری آن، ما از راه‌های انتخابی که از پیش به فرد داده شده است، پذیرش اجتماعی کسب می‌کنیم. درک چنین خودی توسط

سطح یکم را در رفتار او کشف کنیم و ببینیم که این موقعیت چه بایسته‌هایی برای باهم‌نهادی کرانمند و ناکرانمند ایجاد می‌کند. نباید فراموش کرد که این سطح، سطح آگاهی و خیال است نه ساحت عمل و در هر واقعیتهایی که برمی‌شماریم، در عین ارتباطش با ساحت عمل، اکنون ساحت ذهنی آن برای ما اهمیت دارد. خوف جان، آگاهی ما از بدن و فیزیکی بدنی ما را برمی‌آشوبد. یکی از ابعاد امر کرانمند، آگاهی از بدن است؛ بدنی دارای ابعاد و عناصر زیبایی‌شناختی، جنسیت و قدرت خاص. فرد در حالت عادی از بدنش به نحوی خاص، مطابق با آنچه عرف و خواسته‌های اجتماعی می‌طلبد، تصویری می‌سازد. او بخش اعظم این عرف را فعالانه تعیین نمی‌کند، بلکه به‌عنوان پیش‌داده، صرفاً از آن آگاه است؛ آن را پذیرفته و خود را با آن وفق می‌دهد. این فضا شامل علایق رفتاری، سلیقه لباس و تفریحات نیز هست؛ شامل آداب و رسومی که او میل و عادت به انجامشان دارد، خواه شرکت در یک مراسم جمعی باشد، خواه یک قرار ماهیانه دوستانه یا حتی دویدن صبحگاهی در پارک. پیش از همه، فرد خود را عضوی از یک اجتماع

جسمانی نیست، بلکه به معنای درگیری خود با موقعیت‌ها و ذوب بودن در اجتماع است.

آتی کلیماکوس تصریح می‌کند که برای انضمامی بودن باید هر دو عامل را داشت (30: SUD). انضمامی بودن یعنی «خود» نه یک انتزاع صرف توسط تخیل باشد، و نه کسی باشد ذوب‌شده در جماعت مگر با تفاوت‌هایی عارضی. خود انضمامی، تعادل می‌خواهد. مسأله این نیست که فرد در این تعادل (یا عدم تعادل) شادمانه بزید، بلکه مسأله، آگاهی از این تعادل است. این درک، مستلزم ادراک آزادی است؛ آزادی‌ای که در بستر تخیل برای فراروی از امر کرانمند میسر می‌شود. اگر این درک محقق نباشد، آن تعادل یک فریب است. با درک خود به مثابه باهم‌نهاد امر کرانمند و امر ناکرانمند، آزادی معنا می‌یابد و او به سطح بالاتر باهم‌نهادی برکشیده می‌شود (Bernier, 2015: 15).

۳-۱-۱. فرد بلازده در سطح اول: کشاکش در سطح ذهن

اگر فرد بلازده و جداافتاده را در نظر بگیریم، خواهیم کوشید عناصر مرتبط با

اجتماعی در بسیاری از سطوح یا کارکرد خود را به تمامی از دست می‌دهند یا مجبور به تغییر شکلی بدعت‌آمیز هستند. پیش‌داده‌های فرد تا حد قابل توجهی کارآمدی خود را از دست می‌دهند. او دیگر نمی‌تواند خود را به آن‌ها بسپارد. اگر او، خود را برای گریز از موقعیت ناهنجار پیش‌داده‌ها به دست خیال سپارد، دچار نوعی از نومیدی خواهد شد که نتیجه از دست رفتن امر کرانمند است. او ارتباط آگاهانه‌اش با زندگی روزمره را از دست خواهد داد. زندگی در خیال، زندگی آزادانه نخواهد بود و او رنج زندگی در یک گریز مدام، بدون رسیدن به سرمنزل مقصود را تجربه خواهد کرد. از سوی دیگر، اگر او راه خیال را ببندد، خواهد کوشید تمام موقعیت پیش‌داده را با انکار بحران موجود برای خودش بازسازی کند؛ ولی تلاش او برای بازسازی یکسره آن موقعیت، به مانع جدی واقعیت جدید اجتماعی برمی‌خورد که با آنچه او بدان خو کرده متفاوت است. به بیان دیگر، او دچار نومیدی ناشی از فقدان امر ناکرانمند خواهد شد. اگر فرد، آگاه شود که در عین جبر موقعیت، چه پیش‌داده باشد، چه نوپدید، به یاری تخیل خویش

و تابع قوانین یک دولت می‌داند. اینکه فرد خود را با این دادگی‌ها تنظیم می‌کند، فرآیندی است که در پایین‌ترین سطح آگاهی رخ می‌دهد. از دیگر سو، فرد این پیش‌داده ذهنی را می‌تواند با قوه خیال‌پردازی تغییر دهد. این خیال‌پردازی، دامنه‌های متفاوتی می‌تواند داشته باشد. ممکن است فرد در خیال خویش بخواهد ملیتش را عوض کند، یا شغلش را یا شکل اندامش را یا پنی‌ر صبحانه‌اش را. او در خیال خود می‌تواند تابی نهایت از همه چیز رها باشد یا هر کاری انجام دهد، هر کاری و رای تعهدات او به دولت، به اخلاق جمعی، به دیگران و به هر پیش‌داده انتخاب‌نشده‌ای.

عدم باهم‌نهادی، آنجا رخ می‌دهد که ما غرق در یک سوی باهم‌نهادی شویم و از سوی دیگر بازمانیم، یا یکی از دو عنصر باهم‌نهادی به هر ترتیب از دسترس ما خارج شود. فرد بلازده در وهله نخست، کنترلی بر اندامش نخواهد داشت. اندام او اسیر نگرانی از بیماری و مرگ است. نمی‌تواند به بدن و ظاهرش، آن‌گونه که همواره می‌رسید، رسیدگی کند. عرف‌های اجتماعی، حفظ ظاهر و رفتار، حتی مناسک و قراردادهای

ذهنی برای او می‌ساخت. این دو عنصر هنوز به سطح عمل، سطحی که آزادی در آن بروز می‌کند، نرسیده بودند. برای رسیدن به سطح عمل، فرد باید مؤفق شود میان این دو عنصر نیز رابطه‌ای آگاهانه و تعادلی برقرار کند. به تأکید آنتی-کلیماکوس، باهم‌نهاد بین امر کرانمند و ناکرانمند، یک رابطه است و رابطه هم در اینجا همان آزادی است. با آگاهی از آزادی، حسی از خود بودن به دست می‌آید. آزادی از مقوله کرانمندی و ناکرانمندی نیست، بلکه از مقوله امکان‌ها و اراده است؛ یعنی دو مقوله و عنصر امکان و ضرورت. هرچه اراده بیشتر باشد «خود»، نیرومندتر است. اینک در سطح دوم، «خود» با بیم و امیدهای عمل در حیطه‌های رابطه مواجه است. مقوله امر امکانی در نسبت با گذرایی است، چون نشان‌گر آزادی است. مفهوم گذرایی، همان ادراک ما از زمانمندی ماست؛ ادراک آنچه می‌کنیم یا نمی‌کنیم در بستری از زمان ساخته می‌شود، اثر می‌گذارد و سرانجام نابود می‌شود. آزادی، این امکان را به یاری تخیل مهیا می‌کند. به نسبت امر ناکرانمند که می‌تواند یکسره مقوله‌ای معطوف به بیرون باشد،

می‌تواند راهی نو برای خودش بسازد که پای از جهان نبریده باشد؛ به این ترتیب، او وارد مرحله بعد باهم‌نهادی خواهد شد.

۳-۲. سطح دوم: امر ممکن و امر ضروری

اگر در سطح پیشین، «خود» یک آگاهی صرف بود که دیالکتیک میان عناصرش به انضمامیت منجر می‌شد، در این سطح، «خود» همان آزادی است و دیالکتیک عناصر این سطح، بناست آزادی فرد را محقق کند. آنتی کلیماکوس موقعیت را چنین شرح می‌دهد:

«خود، آزادی است، اما آزادی جنبه دیالکتیکی مقولات امکان و ضرورت است ... به بیان عمومی، آگاهی - که خودآگاهی است - به نسبت خود تغییر می‌پذیرد؛ هرچه آگاهی بیشتر، خود، بیشتر؛ هرچه آگاهی بیشتر، اراده بیشتر و خود، بیشتر. کسی که هیچ اراده‌ای ندارد، یک خود نیست، بلکه هرچه اراده‌اش بیش، خودآگاهی او بیشتر» (SUD: 29).

در این بخش، به «خود»، به مثابه سوژه، از آن جهت که مفهوم رابطه در آن قوام می‌یابد، التفات می‌شود. سوژه (خود) در سطح قبلی به درک رابطه‌اش با پیرامون و با خود نایل آمد. او از یک سو با جهان، از طریق پیش‌داده‌های فیزیکی و اجتماعی و تاریخی مرتبط شد و از دیگر سو، با خویش در ساحت تخیل که امکان‌های

است که هستیم و خودی است که می‌خواهیم باشیم. گذشته، چه بخواهیم و چه نخواهیم، سازنده بخشی از ماست. از دیگر سو، ما همواره نگران آینده‌ایم تا آنجا که شاید نخواهیم هیچ پیشامدی، آینده ما را دستخوش تغییر کند. «خود» همان مسیر ارتباط دادن این دو سو به همدیگر است. این ارتباط در بستر زمان رخ می‌دهد و نشان می‌دهد ما در بستری از زمان پدید آمده‌ایم و حوادث زمانی ما را شکل می‌دهند، شکل دانی که همواره در کشاکش اراده امکانی ما و ضرورت-های درونی و بیرونی ما گرفتار است. در این لحظه، با وقوع باهم‌نهادی میان امر ممکن و ضروری، چنین نگرشی، ما را به درک گذرایی خود رهنمون می‌کند (Bernier, 2015: 17).

۳-۲-۱. فرد بلازده در سطح دوم باهم-نهاد: ساحت فعلیت و عمل

این سطح، از سطح آگاهی فراتر رفته و به سطح عمل رسیده است. فرد جدا افتاده اگرچه به درک معنای آزادی رسیده است اما باید دست به عمل در شرایطی پر مضیقه بزند. او تا سرحد خودآگاهی از

این مقوله‌ای درونی‌تر است. آزادی در عین حال در گفتگو با فراداده‌ها و واقعیت‌های متحقق است، با محدودیت-هایی که نباید یا نمی‌توان کوشید که بر آن‌ها فائق آمد (SUD: 36). این همان ضرورت است: محدودیت ناشی از شرایط گذشته و حال. این امکان است که ضرورت را استعلا می‌بخشد. امر ضروری، خود واقعی و متحقق است که به یاری امکان عملاً به سوی آینده فرا می‌رود. اگر امکان از یاد رود، فرد به دام تقدیرگرایی می‌افتد و اگر ضرورت گم شود، فرد دچار امکان منتزع^۱ یا امکان صرف می‌شود؛ یعنی دچار انتخاب‌هایی مداوم و بی سرانجام که به واقعیت عملی زندگی او نظر ندارد.

برتری باهم‌نهادی ضروری-ممکن نسبت به ناکرانمند-کرانمند، آگاهی بیشترش از «خود» فارغ از جهان و جماعت است، آگاهی‌ای که فقط از سنخ امر تخیلی نیست. فرد در این موقعیت، حس قوی‌تری از تملک زندگی خویش دارد. مشکل پیش‌رو، مشکل نیازها و خواسته‌های متناقض عناصر ضرورت و امکان است. این تعارض میان خودی

1. abstract possibility.



جایگزین کند، یا شغلی تازه، مناسب با شرایط دشوار فعلی برای خودش فراهم کند. فرد ممکن است به یاری خلاقیتش فرصت‌های جدیدی برای خود تهیه کند، یا آنکه تصمیم بگیرد خود را وقف رفع مشکل بلای همه‌گیر تا حد امکان سازد.

با این حال، دو بحران منتهی به نومیدی او را تهدید می‌کند. اگر به هر دلیل او امکان‌های پیش‌رو را نتواند بیابد یا آنها را کافی و عملی نبیند، به دام ضرورت خواهد افتاد. نومیدی ناشی از فقدان امکان، او را به یک پذیرنده صرف تقدیر، به یک هضم‌شده در ضرورت بدل خواهد ساخت. سختی شرایط بلای فراگیر، احتمال بروز این بحران را فزونی خواهد بخشید، چه اینکه بلایی با این وسعت بیش از هر چیز از بعد عاطفی، فرد را تحت فشار می‌گذارد و توان پیشبرد باهم‌نهاد را از او می‌ستاند. از دیگر سو، فرد ممکن است چنان غرق در یافتن و اجرایی کردن امکان‌ها شود که عملاً دست به کارهای بیهوده و بی‌معنی بزند. نومیدی از سر امکان‌انتراعی این چنین فرا می‌رسد. برای مثال، فرد ممکن است بدون توجه به ضرورت‌ها مدام بخواند موقعیت شغلی یا اجتماعی خود را به نحوی نو یا

خویش و جهان می‌تواند اراده کند. نیروی اراده او تا آنجایی قوی است که درک کند وضعیت متحققش را به یاری امکان‌هایی که آزادی فراهم می‌آورد، می‌تواند تغییر دهد و پیش برد. موقعیت محقق فرد، نه فقط زندگی روزمره پیشین او بلکه وضعیت بفرنج بلای همه‌گیر است. او مجبور به مراقبت از خویش و پیروی از قوانین سخت‌گیرانه‌ای است که چه‌بسا روز به روز سخت‌تر شود و او را از روند عادی زندگی‌اش به شکلی خسارت‌بار و حتی برگشت‌ناپذیر جدا کند. فرد ممکن است شغلش را به سبب شرایط بد اقتصادی در اوضاع بلازده از دست بدهد. رفت و آمد او با محدودیت‌هایی طاققت‌فرسا همراه خواهد بود. ملاقات‌های دوستانه یا مسافرت یا حتی یک قدم زدن ساده اگر یکسره ناممکن نباشد، با انبوهی از ضروریات روبروست. ضرورت، گریزناپذیر می‌نماید اما نیروی آزادی از باهم‌نهاد پیشین به دست آمده است. فرد با رجوع به واقعیات موجود می‌تواند دست به انتخاب‌هایی بزند؛ انتخاب‌هایی که از دل امکان‌ها به دست آمده‌اند. فرد ممکن است بکوشد روابط اجتماعی‌اش را با روش‌های دیگر

کهنه بازسازی کند و به بی‌اثر بودن تلاش‌هایش اهمیت ندهد. ممکن است فرد چنان خودش را وقف سرگرمی‌های متعدد کند که عملاً انتخاب‌هایش هیچ ربطی به شرایط پیش آمده نداشته باشند. او در هر دو وضعیت باید به درک گذرایی خود نایل آید تا بتواند از این مرحله نیز عبور کند؛ یعنی درک این واقعیت که آنچه می‌کند در بستر زمان رخ می‌دهد و او نیز در همین بستر در حال سپری کردن مهلت خویش است؛ یعنی عاملی محدودکننده که هم فرصت‌های او را می‌فرساید هم ضرورت‌های او را.

۳-۳. سطح سوم: امر ابدی و امر گذرا

وقتی «خود» را در زمانمندی‌اش درک کردیم، آخرین مرحله باهم‌نهادی عیان می‌شود: باهم‌نهاد بین امر ابدی و امر گذرا. میان گذرایی و زمانمندی، نسبتی وثیق برقرار است. آنتی‌کلیماکوس تأکید می‌کند که گذرایی ما به منزلهٔ تقلیل ما به اشیاء نیست تا تمام ساختار و جریان زمان بر ما یکسان بگذرد، برعکس، امر گذرا مستلزم تغییر وجود خود است. امر گذرا اشاره به وجودی این‌جهانی دارد که در پیوند با امر کرانمند و ناکرانمند و

امر ضروری و امر امکانی است. امر گذرا شامل درک تفصیلی خود در جهان، گذشته، ارتباط با دیگری و انتخاب نحوهٔ ارتباط با دیگری است. در این میان، عنصر ابدی ما همان عنصر بی‌تغییر ما در رابطه با پویایی گذرایی است (Bernier, 2015: 17-18). در این مرحله، خودآگاهی همان آگاهی از خود دارای جنبهٔ ابدی است. این در سطوح پایینی خودآگاهی نبود؛ زیرا در سطوح پایینی آگاهی، درک آزادی به معنای درک ابدیت نیست. از آنجا که ماحصل باهم‌نهاد پیشین، ما را به درک گذرایی رهنمون شد، نخست امر گذرا را توضیح خواهیم داد تا بتوانیم مفهوم امر ابدی را در جایگاه مهم و نجات‌بخشش نزد کی‌یرکگور درک کنیم.

در باب امر گذرا و زمانمند، آنتی-کلیماکوس مفهومی پیچیده را مطرح می‌کند. ما نخست ردّ این مفهوم را در رسالهٔ «مفهوم دلشوره» از کی‌یرکگور با امضای هافنیوس و یگیلیوس پی می‌گیریم. یگیلیوس یا همان کی‌یرکگور در «مفهوم دلشوره» زمان و امر ابدی را چونان اموری اولیه و پیش‌نهادی تلقی می‌کند. او می‌کوشد امر گذرا را با عنوان «مقولهٔ



مفهومی چندلایه است. شارحان، صورت‌بندی‌های متعددی از امر ابدی ارائه کرده‌اند. مثلاً مالانتشوک می‌گوید: امر ابدی امر کامل و تغییرناپذیری است که با امر گذرا پیوند یافته و «غایت» خود را نمایان می‌کند (Malantschuk, 2003: 18). آنتی کلیماکوس صراحتاً امر ابدی را «تداوم بنیادی گذرای خود»^۲ (SUD: 105) می‌داند. این تداوم گذرا، مستلزم آگاهی خاصی از خود است؛ بدین صورت که امر ابدی، آگاهی خود از هستی گذرا در تمامیتش است؛ یعنی یک "خود" تمام و یکپارچه و متحد که در عین گذرایی، معنایی واحد را در طول زندگی دست‌نخورده حفظ می‌کند. در اینجا نوعی بالقوگی در نهاد «خود» هست که می‌خواهد بالفعل شود. از طرف دیگر، نباید فقط به جنبه گذرای امر ابدی توجه کرد. بایست امر ابدی را نه فقط یک امر بالقوه که یک عنصر «خود» دید. به زعم آنتی کلیماکوس، اگر هیچ چیز ابدی در فرد نبود، چیزی به نام افسردگی و ناامیدی (به خاطر فقدان یا باهم‌نهاد نامناسب آن) معنا نداشت (SUD: 21).

گذار» معرفی کند (CA: 81) که برای توضیح دلشوره‌آگریستانسینال ضروری است. تحقق گذرایی تنها به اعتبار پویا بودنش ممکن است. مقوله گذرایی باید بتواند توضیح دهد که چگونه ثبوت گذشته، الزاماً آینده را تعیین نمی‌بخشد و امکان همیشه هست. نزد ویگیلوس، زمان و گذرایی یکی نیست. زمان سیلان مداوم است و همواره در تغییر؛ شدن تمام است که تمایز را محو می‌کند؛ نوعی «پیشروی بی‌پایان» است (CA: 85-7). گذرا بودن، زمانی است با ساختار گذرا، زمان تقسیم‌شده به گذشته و حال و آینده. این تمایز مربوط به گذرایی از درون زمان شکل نمی‌گیرد، یعنی از یک روند «شدن» صرف، بلکه منشأ خارجی دارد و این همان امر ابدی است. در تماس آن دو، شدن زمان، آرام می‌شود و تمایز گذرا بارز. برای درک اهمیت این پیوند لازم است به سراغ مفهوم امر ابدی برویم و ببینیم که چگونه از امری ایستا به امری پویا بدل می‌شود.

مفهوم کی‌یرکگوری امر ابدی پیچیده است؛ مفهومی که در یک شبکه

2. Essential Temporal Continuity of The Self.

1. infinite succession.

ما در رابطه با خدایی هستیم که ما را برقرار ساخته است. لذا کی‌یر کگور در کارهای عشق امر ابدی را بزرگ‌ترین تکلیفی می‌داند که بر دوش انسان نهاده شده است (WL: 252). برنیر، جمع‌بندی خود از مفهوم ابدی را چنین خلاصه می‌کند: توصیف انتولوژیک خود؛ دستاورد خود در قامت تداوم گذرا در نسبت با آینده و گذشته و تعالی آن و وحدت‌بخشی معنادار آن در حال؛ درک آن به مثابه غایت خود - در رابطه و نسبت میان تداوم گذرا و امر ابدی خارجی (مثلاً خدا) - و سرانجام کوشش برای رسیدن به آن، چونان تکلیف (Bernier, 2015: 23).

تعریف امر ابدی با آینده از طریق لحظه اکنون رخ می‌دهد. ابدیت به لحاظ ابدیتش امر ابدی است، ولی در بستر زمان می‌شود امر ممکن، یعنی در آینده (WL: 249). در مجموع، برای فردی که در وضعیت آگزستانسیل قرار دارد امر ابدی آینده است و آینده، امکان؛ امکان در لحظه جای دارد. در این موقعیت، فرد در لحظه‌ای قرار دارد که نه توسط آینده متعین شده و نه توسط گذشته، بلکه خصلت امکانی آن فعال است. در جایی

این نشانه‌ای از یک عنصر متحقق در آدمی است. بیماری تا سرحد مرگ پایان نمی‌پذیرد، چون ما در خود به لحاظ انتولوژیک چیزی ابدی داریم. گاهی اشاره‌ او به امر ابدی ناظر به نامیرایی است که آن را با ارجاع با مفهوم سقراطی نامیرایی نشان می‌دهد (SUD: 20). آنتی کلیماکوس دستیابی به امر ابدی را از جانب خدا ممکن می‌داند (SUD: 105)؛ یعنی رابطه با خدا، قوام‌بخش آن است و خداست که بستر ابدی هستی ماست. کی‌یر کگور در یادداشت‌های روزانه‌اش (JP I: 68) تأکید می‌کند که ما از جهت امر ابدی، به خدا و از جهت امر گذرا، به حیوان شبیهیم. این یعنی امر ابدی چیزی بیش از وحدت در گذرایی است و امر ابدی خصیصه انتولوژیک خود است. ما اغلب امر ابدی را ایستا می‌بینیم ولی اینجا با امری پویا روبرویم. گویی امر ابدی الزاماً وحدت‌بخش هستی گذرا - به صورت چیزی ثابت - نیست، بلکه وحدت گذرا، دستاورد فعالانه «خود» است. باهم‌نهاد میان امر ابدی و گذرا در نهایت نه فقط دست‌یافتن به چیزی بلکه متعهدشدن به چیزی بیرونی یعنی خداست. امر ابدی نشان می‌دهد که

خود گذرا در ارتباط با خدای ابدی است، با ظرفیت زندگی پس از مرگ. معنای زندگی تنها در یکپارچگی بخشیدن به آن نیست، به ایستادن در برابر چیزی و رای گذرایی، یعنی خدا است (Bernier, 2015: 28).

۳-۳-۱. فرد بلازده در سطح سوم: کشاکش برای پذیرش ایستادن در برابر خدا

نومییدی، موقعیت شکست در تعادل میان عناصر متضاد نهاد آدمی است. در واقع، به صرف روند خود شدن است که نومییدی احتمال تحقق دارد. لذا، نومییدی بحران معنا و عدم یکپارچگی در زندگی است و ریشه در گذرایی ما دارد که هویت ما را پاره پاره می کند. اگر امر گذرا، محل امکان هاست ولی امر ابدی را در خود کم دارد، پس به درستی در برابر خدا نمی توانیم ایستاد، در برابر اویی که توان استوار کردن خود انسانی را دارد (SUD: 16). فرد بلازده و جداافتاده حتی اگر به درک گذرایی خود نیز رسیده باشد، همچنان برای اینکه بتواند همواره باب امکان را در بستر ضرورت باز نگه دارد، یعنی حتی در دشوارترین موقعیت

دیگر، او گذشته را امر «واقع بوده» نامیده (WL: 249)، ولی اینجا آنتی- کلیماکوس، واقع بودگی را وحدت امکان و ضرورت می داند (SUD: 36). لحظه، مخلوط امر واقع بوده و امر امکانی است و در واقع یک حالت گذار است. با حضور امر ابدی در زمان، زمان-صیوروت محض- ساختار و معنا می یابد و جمع معنادار امر ضروری و امر ممکن را میسر می کند. گذرایی زمان، زیسته یک فرد است که جنبه ابدی دارد یا تاریخ اوست به مثابه ساختار معنایش. باهم نهاد امر ابدی و زمان در لحظه یا آن رخ می دهد و لحظه در گذرایی جای دارد. رابطه امر ابدی و زمان بر باهم نهاد امر ابدی و امر گذرا تقدم دارد. اولی وضعیتی اولیه و داده شده است که لحظه را ممکن می کند. دومی شرایطی است که خود در لحظه آن گونه هستی دارد. تماس میان امر گذرا و امر ابدی، در آگاهی رخ می دهد؛ زیرا باهم نهاد میان امر ابدی و امر گذرا، شامل آگاهی از ابدیت فرد و گذرایی فرد است. این آگاهی موجب می شود، فرد زندگی اش را به مثابه یک کل ببیند، یک تداوم گذرا. این باهم نهاد در قدم بعدی، دیدن

۳۶۳). نوامیدی اول به نوعی شکست و عقب‌گرد کامل از تمام مسیر است، همراه با سرزنش آگاهانه خویش. فرد خودش را به خاطر ناتوانی از تعریف شدن با هر چیزی جز امر ضروری و امر کرانمند، سرزنش می‌کند. فرد خودش را سرزنش می‌کند که چرا نمی‌تواند از دشواری‌ها و ضرورت‌های زندگی در بلای فراگیر بگریزد. خود را ملامت می‌کند که چرا نمی‌تواند چیزی باشد جز آنچه به او تحمیل شده است.

در مقابل، به زعم آنتی کلیماکوس، نوامیدی ناشی از تمرد هرگز انضمامی نمی‌شود، چون خود-ارتباطی^۱ او تنها با یک برساخته خیالی در تماس است و پا در جایی از امکان‌ها ندارد. اینکه می‌کوشد ارباب زندگی خویش شود در حقیقت «اربابی بر هیچ» است، زیرا آن چیزی نیست جز برسازه‌ای از خیالات (SUD: 69). در اینجا تصور فرد از امر ابدی، ناقص و ناکارآمد است. برای او امر ابدی فقط یک امر منفی است، چیزی است که او نیست، چیزی است که او را فقط به ساحت مبارزه طلبی می‌کشاند. او باور ندارد که هم ابدی است و هم گذرا. با این

آن، و برای اینکه این امکان را همواره ذیل تعهد شورمندانه خود شدن نگاه دارد، محتاج است که به حضور امر ابدی در لحظه‌ای از لحظات امر گذرا باور داشته باشد. فرد بلازده و جدا افتاده همواره در بیم و امید ننگ داشتن امکان‌هایی است که زندگی او را به سطح یکپارچگی معنابخش می‌رساند. او در موقعیت بلا چنان اسیر ضرورت‌های سهمگین است که جز با ایستادن در برابر امر مطلق ابدی (یعنی خداوند) نمی‌تواند امید داشته باشد که چنان خودی شود که امر ابدی می‌خواهد.

اکنون تصور کنیم که او به هر صورت از این خود شدن باز بماند؛ در این صورت دو نوع نوامیدی ممکن است به سراخ او بیاید: نوامیدی ناشی از ضعف و ناکامی و نوامیدی ناشی از تمرد و آفرینش نوعی خود جدید (ایونز، ۱۳۹۷: ۳۵۱). در وضعیت نخست، فرد خود را در فرایند خود شدن منفعل و ناتوان می‌یابد. حال آنکه نوامیدی متمرذانه یک نوامیدی فعال است. فرد می‌خواهد که خودی بسازد نه از آن دست که امر ابدی می‌طلبد، بلکه آنچنان که خود اراده می‌کند (همان:

1. self-relation.

نقد و بررسی نهایی

تا اینجا سیر دیالکتیکی «خود شدن» از منظر آنتی کلیماکوس را شرح دادیم و ضمن آن احتمالاتی چند را برشمردیم که در آن فرد درگیر یک بلای فراگیر، دچار هر شکلی از نومیدی‌های پیش‌بینی شده در طرح آنتی کلیماکوس می‌شود. اکنون لازم است با نگاهی استنتاجی ابتدا نگاهی به اصطلاح از چشم پرنده به وضعیت فرد بلازده در کشاکش دیالکتیکی آنتی کلیماکوسی بیاندازیم و سپس به برخی جنبه‌های تاریک‌تر این طرح نظر افکنیم. در نهایت خواهیم کوشید به این پرسش نهایی پاسخ دهیم که آنتی کلیماکوس کی‌یرک‌گور برای فرد بلازده در یک بلای فراگیر چه دارد که بگوید.

در گام نخست باید مسأله محوری آنتی کلیماکوس را در یک عبارت یادآور شویم: خود شدن. تفسیر ما از این خود شدن مطابق آنچه دیدیم، آن است که خود شدن از جهتی نوعی فردیت است. انسانی که در سیر دیالکتیکی برای خود شدن پیش می‌رود «منحصر به فرد» می‌شود؛ وی نه فردی حل‌شده در عادات و قالب‌های کورکورانه اجتماعی است و نه

انکار است که می‌خواهد ارباب زندگی خویش شود. خود، همچنان خود را در نسبت با جهان تعریف می‌کند و امر ابدی را چونان ظرفیتی منتزع از جهان، مثل یک امر ناگذرا، تصور می‌کند. او نمی‌خواهد چیزی او را یاری دهد - چنان که امر ابدی در معنای حقیقی‌اش یاری‌کننده است -. این وضعیت وقتی اتفاق می‌افتد که فرد نمی‌تواند ضعف یا امر دنیوی یا امر ابدی را به تمامی کنار بزند و در حالت میانه، مثل پرومتئوس، اسیر است (SUD: 70). او ترجیح می‌دهد با همین خودی که هست درگیر باشد تا از خداوند طلب یاری کند (Bernier, 2015: 49). فرد بلازده ترجیح می‌دهد مدام در تکاپوی نومیدانه برای یافتن امکان‌هایی باشد که رو به امر ابدی بی‌توجه است. او تمام تلاش خودش را معطوف به این می‌کند که خودش به هر قیمت به ضرورت‌ها و کرانمندی‌های شرایط بلا غلبه کند، اما با این کار همچنان به جدافتادگی خویش دامن می‌زند؛ زیرا سوژه در رابطه‌مندی‌اش نباید یک نوع رابطه را از یاد ببرد و آن رابطه با خداست، رابطه با امر ابدی. فراموشی این رابطه در نهایت فرد را از رنج و نومیدی جدافتادگی رها می‌کند.

فردیت یافته‌ اصلیل است. اینک معانی مختلف تنهایی را بر مبنای طرحمان و با نظر به وضعیت بلای فراگیر برمی‌شماریم و تبعات هر یک را برای طرحمان بازگو می‌کنیم و خواهیم دید آنتی کلیماکوس کدام راه حل بحران نومییدی - و سپس رنج در هر شکل آن - می‌داند.

نخستین شکل تنهایی و فردیت به هنگام عمومیت یک بلا، «تنهایی ذهنی» است. چنین فرد تنهایی، غرق در خیالات و خاطرات و حسرت‌های خویش است. انزوای او عبارت از جدایی آگاهی او از جهانش است، یعنی در تنهایی رنج کشیدن. طبیعتاً در موقعیت بلای فراگیر، انگیزه افراد برای این کار بیشتر است؛ چون بلا تمام عرصه واقعت را فرا گرفته است. این شکل از تنهایی در حقیقت یکی از وضعیت‌های ممکن شکست در باهم‌نهاد سطح اول است. در این وضعیت، فرد به ورطه امرنامتناهی می‌افتد. امرنامتناهی این خصلت را در خود دارد که فرد را به انتزاع از هر ادراک از واقعیت عملی دچار کند. این تنهایی، تنهایی فرد است در ذهن او. خیالی فردیت یافته دارد، ولی بی‌التفات به امرمتناهی است. در ارتباط با این نوع تنهایی ولی نه لزوماً عین

خود را در خیالاتش گم کرده و نه خود را در مقابل جبر روزگار باخته و از همه مهم‌تر، به تنهایی و به شکلی کاملاً فردیت یافته در پیشگاه خداوند ایستاده است. در واقع جمع تمام آن حالاتی که گفتیم، همین ایستادن در پیشگاه خداست. پس می‌توان در اینجا از نوعی فردیت صحبت کرد که عمیقاً تخته‌بند رابطه فرد با خداوند است.

در تقریر کی‌یر کگور، انسان در نهایت قرار است با خدا «تنها» باشد. اما آیا این یگانه معنای تنهایی آدمی است؟ ما در اینجا برای تبیین تقریر آنتی کلیماکوسی کی‌یر کگور از مفهوم «فردیت» مفهوم «تنهایی» را نیز مراد کرده‌ایم. در واقع از واژه فردیت سویه‌های مختلفی قابل برداشت است که نمایان‌گر وجوه بنیادین طرح آنتی کلیماکوس است. در طرح پیشنهادی ما «تنهایی» یکی از سویه‌های فردیت است که در معنای منفی آن بر اثر شکست در باهم‌نهاد در هر یک از سطوح ایجاد می‌شود. با گذر موفق از هر سه سطح، ماهیت فردیت یا تنهایی فرد دگرگون می‌شود و در نهایت به معنای دلخواه آنتی کلیماکوس می‌رسد که منحصر به فرد بودن در برابر خدا و خود



اگر خود شدن نوعی فردیت یافتن - و تبعاً نوعی تنهایی - است، دیدیم که در سطح سوم دیالکتیک، می توان به گونه‌ای خود شدن را جست (غیر از در برابر خدا ایستادن). کسی هم که می کوشد بدون حضور امر ابدی، خودش باشد به درستی تنهاست. او با خودش تنهاست بی آنکه در حضور خدایی باشد که در انتظار اوست. او در برابر تمام ابعاد اگززیستانسش با خودش تنها مانده است. این مورد را ما در نومیدی‌های از سر ضعف و تمرد دیدیم. این تنهایی نوعی کوشش به سوی ناکجاست؛ ناکجاست چون مقصدی که برای انسان منظور شده است را دنبال نمی کند. انسان بلازده‌ای که به این نقطه می رسد تمام نیروهای امکان و ضرورت را در خود بازشناخته، هم فشار بیرونی بلا را درمی یابد هم توان جنگیدن با آن را، اما به حضور امر ابدی در درونش یا باور ندارد یا نمی تواند آن را احساسش کند.

آن، نوع دیگری از تنهایی، تنها ماندن به معنای مألوف کلمه است که در آن تنهایی نمودی تنانی دارد و در قالب انزوا یا دست شستن از عمل خود را بروز می دهد. در این وضعیت، پناه فرد بلازده، ذهنش نیست، بلکه کناره جویی و تسلیم شدنش، دفاع او از خود است. در شرایط بالای فراگیر، انفعال یا دوری گزیدن از مردم برای پرهیز از برخورد با تکانه‌های بلا، امری است شایع. این دو واکنش از جهتی طبیعی و بر اساس غریزه بقا قابل درکند، اما در هر حال نوعی تنهایی است که ما آن را در قالب‌های انواع نومیدی سطح دوم دیالکتیکمان بازشناسی کرده‌ایم.^۱ این تنهایی بر اثر افتادن در ورطه امر ضروری رخ می دهد. تأثیر شرایط محیطی موجب انزوای فرد می شود. انزوایی که امکانی را پیش روی خود نمی بیند. امکان عملی کنش در زندگی فردی و اجتماعی یک تنهایی تنانی را رقم می زند.

ارتباط معناداری دارد. این مستلزم آن است که معانی مختلف واژه تنهایی را در نسبت با نومیدی - های پیش‌بینی شده توسط آنتی کلیماکوس صورت‌بندی و نسبت‌سنجی کنیم و مرادمان تحدید معنای نومیدی با چنین درک‌هایی از تنهایی نیست.

۱. پیش از این دیدیم که نومیدی اشکال متنوع‌تری دارد که از قضا می تواند با این نوع تنهایی‌های عرفی همراه نباشد، بلکه حتی فرد زندگی شاد و اجتماعی را تجربه کند و در عین حال در «نومیدی» باشد. در اینجا فقط با سویه‌هایی از مفهوم نومیدی سر و کار داریم که با موضوع مورد بررسی ما

باهم نهاد امر متناهی و نامتناهی	تنهایی ذهنی در خیالات و تصورات و جدایی از ادراک واقعی
باهم نهاد امر ضروری و ممکن	تنهایی تنائی و عملی از افراد و اجتماع
باهم نهاد امر زمانمند و امر ابدی	تنهایی فردیت یافته اصیل در پیشگاه خدا

جدول ۱: انواع تنهایی در هر یک از سطوح

باید توجه داشت در تصور ترتیب مراحل سه گانه مذکور، همان طور که شرحش رفت، برخی مفسران آن را به شکل مراحل سه گانه و متوالی توصیف کرده‌اند. با این همه، با توجه به متن کتاب، می‌توان از نوعی وضعیت هر می میان این سه سطح نیز یاد کرد که در آن دو سطح اول، توأمان فعالیت دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند. می‌توان به این مهم تأکید کرد که تا وقتی هم نهاد کاملی در دو سطح اول رخ ندهد، مابیه سطح سوم دست نمی‌یابیم. لذا، در تحلیل ما، چه بسا بتوان گفت که فرد، هم‌زمان در گیرنومیدی‌های متناظر (نامتناهی-امکانی و متناهی-ضروری) در ساحت ذهن و تن باشد. یعنی هم‌زمان، تنهایی را هم در ذهن و هم در موقعیت تنائی تجربه کند. ولی برکشیده شدن به سطح سوم و تجربه نومیدی و تنهایی در آن و یا تجربه فردیت اصیل در برابر خداوند، منوط به برکشیده شدن موفق از دو

در نتیجه، تمام کوشش او در حصار زمان و مکانی که مدام بر او تنگ تر می‌شود گرفتار است. وی امید به تداوم تلاشش را در خود می‌جوید، غافل از اینکه امر ابدی، عامل واقعی تداوم است. احساسی که او از جستن امر ابدی در خود دارد خطاست، چون با رابطه با مصداق حقیقی، امر ابدی ساخته نشده است. رویگردانی از برقراری رابطه با امر ابدی در درونش چیزی جز کوشش برای انکار واقعیت گذرای اگزیستانس نیست. فرد بلازده از زمانمندی گریز ندارد. منتهای کوشش او نیز تخته‌بند زمان و گذرایی است. درست است که چیزی از جنس امر ابدی در او هست که به زعم آنتی کلیماکوس، کل ساختار دیالکتیکی نومیدی و ایمان را ممکن می‌کند، اما این واقعیت درونی به منصفه ظهور نمی‌رسد مگر اینکه ماهیت افاضه شده‌اش را درک کند. افاضه‌ای که در رابطه تنها و متفرد با خداوند رقم می‌خورد و این خود همان شق نهایی تنهایی است، یعنی تنهایی در برابر خداوند. این تنها شقی از شقوق تنهایی است که به باور آنتی کلیماکوس سهمی از نومیدی ندارد.

سطح باهم نهادی پیشین است.

حال که مفهوم تنهایی و فردیت و نسبت آن با کل طرح آنتی کلیماکوس را تبیین کردیم، به این پرسش مقدر باید پاسخ دهیم که آیا اصلاً طرح او برای توصیف هر انسان ممکن، مناسب است؟ شاید پررنگ‌ترین نکته در کل طرح آنتی کلیماکوس، زبان و ساختار اتراعی و الهیاتی او برای توضیح یکی از انضمامی‌ترین و از جهتی فردی‌ترین وضعیت‌های زندگی هر تک‌انسانی باشد، یعنی نومیدی. از قضا، طرح او معنای موسع از نومیدی را مراد می‌کند که در حالات مختلف اگریستانس و درجات مختلف آگاهی بروز می‌کند. نومیدی، رنجی است که حتی اگر احساس نشود باز هم رنج بنیادی اگریستانس است و هر رنج عارضی دیگر را باید در نسبت با این رنج بنیادین سنجید. اتراعی بودن کل طرح و اصطلاحات فنی آن چه‌بسا منجر به این شود که خواننده نتواند به آسانی وجود خود را با آن معیار بسنجد یا در نهایت، کل متن را به شکل نوعی وعظِ مطمئنِ تکراری تلقی کند. اما شاید بتوان چنین گفت که بیماری تا سرحد مرگ در واقع یک نوع «منطق دیالکتیکی اگریستانس» است. پیاده کردن منطق، مستلزم قدری تأمل نظری و نیز درون‌بینی است. با این همه، طرح آنتی کلیماکوس دقیقاً از همین جهت از توصیف تفصیلی و عملی بسیاری از فعل و انفعالات انضمامی هر

اگریستانس بازمی‌ماند. برای نمونه دقیقاً مشخص نیست که اگریستانس در مقابل امر اجتماعی چگونه هستونمندی است. آنتی کلیماکوس وجه اجتماعی نومیدی را به طور مختصر توضیح می‌دهد. با این حال، این نکته که مطلقاً هر گونه رنج می‌تواند خصلتی عمیقاً اجتماعی داشته باشد، در طرح او کم‌رنگ است. می‌توان دلیل این مسأله را در رادیکال بودن رنج نومیدی در نسبت با سایر انواع رنج جست. بالای جمعی نیز نوعی امر اجتماعی به حساب می‌آید. همچنین دست کم برای دو نوع نخست از تنهایی‌هایی که برشمردیم نیز سوبه‌هایی اجتماعی متصور است. صرف دوری جستن از جمعیت یک کنش اجتماعی است. حل شدن در عرف و عادت عمومی نیز به لحاظ اجتماعی قابل تحلیل است. برای آنتی کلیماکوس، جز در چند اشاره کوتاه و مألوف علیه زندگی بورژوازی، چندان اهمیت ندارد که این عرف و جماعت چه و که هستند. در منطق آنتی کلیماکوس، وجود یک عرف و اجتماع، فرد را می‌تواند به سوی نومیدی سوق دهد، چرا که اجتماع، نهایت تلاش خود را به کار می‌گیرد تا فرد «خود» نباشد. چنین فردی تنهاست ولی فردیت ندارد، چه اینکه پیش از این بر چگونگی نسبت فردیت و تنهایی تأکید کردیم. برای توضیح این وضعیت، بهتر است قدری از آنتی کلیماکوس فاصله بگیریم و به

که آنتی کلیماکوس، حتی این وضعیت را که در سنت، امری دینی برشمرده می‌شود، مطلوب نمی‌داند. خود در هیچ لحظه به هیچ عنوان نباید تعلیق شود. مؤمن در ترس و لرز، چنانکه ابراهیم، اسحاق را به لطف محال باز یافت، بناست نیک‌بختی دنیوی را نیز باز یابد. با این حال، نمی‌توان این ایده را به همین صورت نزد آنتی کلیماکوس پی گرفت. به هر روی، یوهانس د سلنتیو و آنتی کلیماکوس، تفاوت جدی در مواقف اگزیستانسیل دارند؛ اولی در مرزهای ایمان است و ایمان برایش وری توان درک است، ولی دومی دقیقاً نماینده ایمان آرمانی کی یر کگور است. وجهه همت آنتی کلیماکوس رهایی از نومیادی است، نه دقیقاً رهایی از رنج. از این حیث واکنش اصلی انسان تراز آنتی کلیماکوس در برابر هر نوع رنج باید پرهیز از نیفتادن در دام نومیادی باشد. از این حیث، بین انسان بلا دیده و هر انسان دیگری فرقی نیست. حتی برخی از مطلوبیت رنج - از جهت انگیزه بخشی‌اش برای حرکت دینی - نزد کی یر کگور سخن گفته‌اند (محمودی: ۱۳۹۲).

در تحلیل نهایی، شرایط عمومیت بلا از چنان نیرویی برخوردار است که می‌تواند در سه سطح اگزیستانسیل آنتی کلیماکوسی، بحرانی درازدامن از

سایر اسامی مستعار کی یر کگور هم نظری بیفکنیم. فردی که «خود» شده است، یا همان فرد مؤمن، چگونه کسی است؟ یوهانس د سلنتیو در کتاب ترس و لرز بی نشانه بودن و حتی پیش پا افتاده بودن مؤمن را - اگر بتوانیم او را تشخیص دهیم - به ما یاد آور می‌شود (FT: 39). مؤمن در ظاهر، چیزی چشمگیر و برجسته ندارد، حتی گویی از چیزی رنجی هم نمی‌برد. زندگی شاد و عادی مؤمن را چیزی جز حضور امر ابدی در اندرون زمانمندش رقم نمی‌زند و همین معنای دقیق خود شدن است. خود شدن به معنای تبدیل شدن به چیزی خارق العاده نیست، بلکه صرفاً واقعه‌ای است درونی و درون‌زا. فردیت این انسان به درون اوست؛ یعنی درونی که امر ابدی را برابر خود و در خود یافته است. با این همه، این پرسش مقدر پیش می‌آید که آیا آنتی کلیماکوس خواهان نوعی تعلیق روان‌شناختی هر گونه رنج به نفع ایمان یا خود شدن است؟ این را می‌دانیم که آنتی کلیماکوس چیزهایی چون فنای عرفانی را نوعی اگزیستانسی خیالی شده^۱ می‌نامد که در آن فرد به سبب مواجهه با امر نامتناهی به چنان خیال سرمستانه‌ای سقوط می‌کند که از خود شدن باز می‌ماند و در عمل نمی‌تواند خود بودن در برابر امر نامتناهی و ابدی را تاب بیاورد (SUD: 32). روشن است

از جنبه بیرونی ارتباط فرد با انسان‌ها، جامعه و خداوند متصور است و از جنبه درونی، باهم‌نهاد میان دو سوی کلی فیزیکی و روحی او در سطوح مختلف است که او را یک «خود» اصیل می‌سازد. شکست در ساختن یک خود اصیل به این سبب رخ می‌دهد که یکی از دو سوی «خود» ممکن است به سود دیگری از یاد برود. این فراموشی، بروزی در رابطه درونی فرد و رابطه‌اش با دیگران دارد. شرایط بالای فراگیر موجب می‌شود فرد علی‌رغم عمومیت بلا، در کنه فردیت دچار رنجی بنیادین از جنس نومیادی شود؛ نومیادی‌ای که نتیجه شکست باهم‌نهاد میان عناصر بنیادین «خود» است. آموزه آنتی کلیماکوس این است که نوع خاصی از ارتباط با خدا، یعنی ارتباط مطلق با امر مطلق به مثابه وظیفه، هم هدف کل فرآیند باهم‌نهادی است، هم تکلیف آن است، هم حافظ فرد از بحران نومیادی است و تنها راهکار خود فردیت یافته برای گریز از آن است.

جنس شکست در باهم‌نهاد عناصر درونی و سپس نومیادی ایجاد کند. نومیادی، هم‌پیوند با مفاهیم چندگانه تنهایی و فردیت است. تنهایی در رنج، در بالای فراگیر در هر سه سطح اگزستانسیل می‌تواند رخ دهد. آنچه آنتی کلیماکوس بر آن تأکید دارد، فردیت یافتن است. خود شدن، به‌رغم رنج، گریز از نومیادی است. با یا بدون رنج، نومیادی به سراغ آدمی تواند آمد، اما این تنها با ایستادن فردی در برابر خداست که به لحاظ حیات درونی اگزستانس گره‌گشایی، تداوم و آزادی ممکن می‌شود، به‌خصوص اگر در شرایط بلایی فراگیر، همه ابعاد اگزستانس تحت تأثیر قرار گرفته باشد.

کی‌یر کگور، با تحلیلش از نظرگاه آنتی کلیماکوسی، می‌پذیرد که سوژه، رابطه‌مند است و این رابطه، هم جنبه درونی دارد و هم جنبه بیرونی.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

- Kierkegaard, Søren; Hannay, Alastair (2009). *Concluding unscientific postscript to the Philosophical crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge texts in the history of philosophy). (CUP)
- Kierkegaard, Søren; Hong, Howard Vincent; Hong, Edna; Malantschuk, Gregor (1976). *Soren Kierkegaard's journals and papers*. Bloomington, London: Indiana University Press. (JP I)
- Kierkegaard, Søren; Thomte, Reidar (1981). *Kierkegaard's Writings, VIII, Volume 8. Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press (CA)
- Malantschuk, Gregor; Hong, Howard Vincent; Hong, Edna Hatlestad (2003). *Kierkegaard's concept of existence*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press (Marquette studies in philosophy, no. 35).

منابع

- لیونز، استیون. (۱۳۹۷) در آمدی به کی یر کگور. ترجمه اصغر پوربهرامی. تهران: حکمت
- محمودی، حسین. (۱۳۹۲) رنج‌های بشر در مراحل مختلف آگریستاس از دیدگاه کی یر کگور. پژوهش‌های اخلاقی. سال چهارم. شماره اول. صص ۳۳-۵۴.
- Bernier, Mark (2015). *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair* (B. Harshav & H. Illbruck, Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren; Hong, Howard V.; Hong, Edna H. (2013). *Kierkegaard's Writings, XIX, Volume 19. Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press. (SUD)
- Hong, Edna H.; Hong, Howard V.; Kierkegaard, Søren (1995). *Works of Love (Kierkegaard's Writings)*. Princeton: Princeton University Press. (WL)

Evaluating Jürgen Moltmann's Eschatology in Christian Theology

Saman Mahdevar¹, Mohammadreza Bayat²

Submitted:

2021/6/10

Accepted:

2021/9/15

Keywords:

Jürgen Moltmann, Eschatology, Christian theology, Suffering, Hope.

Abstract: During the twentieth century, the theological tradition of eschatology was adversely affected by the outcomes of World Wars and social and political catastrophes, according to Protestant Jürgen Moltmann. In his view, God the Father sent His Son to transform the current order of the world radically, but powerful enemies crucified Him. God, however, thwarted their plan with the resurrection of Christ. Using the New Testament as a basis, Moltmann supports taking into account the promised order for the world that would allow the Christian hope to be realized. The new order contains dimensions that are applicable to contemporary problems. Moltmann's eschatology is thus temporal, contextual, and inclusive. His eschatology has unique innovations in twentieth-century Christian theology, particularly in the way that he approaches the critique of traditional eschatology, the inclusion of hope, the social formulation of hope praxis, as well as the conceptualization of the future in his historical hope. Nevertheless, this eschatology is confronted with problems such as how psychological hope can be established, the inconsistency of his Pneumatology and the extraordinary nature of Christian hope, doubts about the methodological success of theological imagination, and ambiguity in the interaction between linear time and eternal time.

DOI: [10.30470/phm.2021.527636.1977](https://doi.org/10.30470/phm.2021.527636.1977)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. M. A. of Philosophy of Religion, Department of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, samanmahdevar@gmail.com.
2. Assistant Professor of Philosophy of Religion, Department of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, (**Corresponding author**), mz.bayat@ut.ac.ir.

Introduction: Moltmann's life experience of the sufferings in the 20th century has profoundly affected his Christian response to suffering. During the World Wars and the rise of Nazism in Germany and its disastrous consequences, Christians misplaced faith in the promise of the Christian millennium in this world. (Moltmann, 1996) So, Christian theologians ought to rethink the doctrine of eschatology. First and foremost, Karl Barth and Rudolf Bultmann made significant contributions to this theological transformation from different perspectives. Barth aimed to reconstruct Christian teachings in all aspects of material life maximally. Bultmann, on the other hand, attempted to read religious concepts in terms of philosophical conception. However, Moltmann decided to offer a third eschatology that moves beyond the dichotomy of Barth and

Bultmann (Michaud, 1999). His argument is that earlier eschatologies cannot assist in realizing Christian hope because they do not account for the order governing the world and the suffering of contemporary man. Informed by post-WWII Jewish theology, Moltmann has concluded that he should adopt "hopeful theology" instead of "rational theology" in order to convert theology into a vision for "world change" (Chung, 2012). To him, the most fundamental answer of Christianity lies in "Christian hope" that relieves the suffering of human societies by relying on the doctrine of eschatology. Hence, Moltmann's theology is an "eschatological theology" (Moltmann, 1996).

Methodology: So far, no research has been done in Persian on Moltmann's later period of thought and his systematic eschatology. In light of this, we will attempt to provide a descriptive-

analytical study of his eschatology. This study focuses on his book "The Coming of God: Christian Eschatology."

Findings: Moltmann's eschatology formulates the responses of Christian theology of hope in terms of four levels of contemporary human suffering: i. "Divine eschatology," a belief in God's coming, follows a logic of reversing the history, of the future overcoming the present and the past. ii. "cosmic eschatology," the re-creation of the universe, is based on the material connection of the new and old worlds. iii. "political eschatology" is the extirpation of the domination of the powerful. iv. "personal eschatology," the hope of eternal life, involves the intertwining of life and death through the experience of the Holy Spirit. In summary, Moltmann's eschatology provides unparalleled shifts in the critique of traditional eschatology, the inclusion of hope, the social formulation of

the praxis, and the place of the notion of hope in history (Ibid.).

Discussion and Conclusion:

Moltmann's view faces significant challenges despite the above-mentioned advantages: i. In his view, it is impossible to understand God in this world because he is in the future and has not yet come. Therefore, Moltmann's theological hope cannot lead to the formation of true eschatological hope, and in this sense, Moltmann's eschatology precludes any systematic eschatology. This paradoxical position becomes a significant challenge in Moltmann's theology. ii. The tension between the God of transcendence and the God of immanence in Moltmann's eschatology leads him to the view that his Trinitarian view, emphasizing the doctrine of the Holy Spirit, is not so compatible with the *Novum* nature of the coming of God the Father in the future, *Adventus*. iii. Moltmann

attempts to replace rationality with hope, and this approach is possible only by referring to imagination instead of theoretical rationality. He has no interest in the theological method and has instead resorted to the theological imagination. Nevertheless, it is not clear how successful Moltmann's theological imagination has been in inspiring true hope. iv. The mechanism of the interaction of linear time and eternal time, especially the ontological precedence of eternal time, is not precise in Moltmann's eschatology because he cannot explain the transformation of linear time based on the current understanding and, contrary to his claim, he has not created sufficient points of contact with the scientific knowledge. v. Moltmann believes that the impact of the eschatological hope in the world is achieved through a partial tone to history, but we find no further explanation in his writings. There seems to be a gap between his

eschatological hope and how this hope affects believers' daily lives.

References:

- Beck, T. (2007). *The Holy Spirit and the Renewal of All Things: Pneumatology in Paul and Jurgen Moltmann*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Bultmann, R. (1951). *Theology of the New Testament*. Translated by: Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. (1957). *The presence of eternity: history and eschatology* (Gifford lectures). New York: Harper.
- Bultmann, R. (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Chung, Sung Wook (2012). *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: A Critical Engagement*. Pickwick Publications.
- Grenz, S. J., Olson, R. E. (2001). *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Translated by Robert Assarian and Michel Aghamalian. Tehran: Mahi.
- Guttesen, P. (2011). *Leaning into the Future: The Kingdom of God in the Theology of Juergen*

- Moltmann and the Book of Revelation*. James Clarke & Co.
- Jenkins, Simon (2012). "In-Depth Interview with Jürgen Moltmann" | High Profiles - Available At: <https://highprofiles.info/interview/jurgen-moltmann>. Accessed: 2020-06-03.
 - Jo, Y. S. (2002). *An Evaluation of Jürgen Moltmann's View of Eschatological Time*. Ph.D. Diss., the Southern Baptist Theological Seminary.
 - Kramer, E. J. D. (2016). *Biblische Hoffnungsbilder Und Ihre Ethischen Auswirkungen in Der Eschatologie des Späten Jürgen Moltmann [Biblical Images of Hope and Their Ethical Implications in Jürgen Moltmann's Later Theology]*. Marburg: Evangelische Hochschule TABOR.
 - Lee, B. (2015). *Celebrating God's Cosmic Perichoresis: The Eschatological Panentheism of Jürgen Moltmann As A Resource for an Ecological Christian Worship*. Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers (April 30, 2015).
 - McGrath, Alister (2016). *The Christian Theology Reader*. 5th Edition. Wiley-Blackwell.
 - Michaud, Derek (1999). *Jürgen Moltmann*, Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, Available At: [Http://People.Bu.Edu/Wwildman/Bce/Moltmann.Htm](http://people.bu.edu/wwildman/Bce/Moltmann.Htm), Accessed: 2020-06-03.
 - Moltmann, Jürgen (1990). *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press.
 - Moltmann, Jürgen (1993). *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press.
 - Moltmann, Jürgen (1996). *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press.
 - Moltmann, Jürgen (1999). *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press.
 - Tang, S. (1995). *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*. Ph.D. Diss., the University of St Andrews.

ارزیابی فرجام‌شناسی یورگن مولتمان در الهیات مسیحی

سامان مه‌دور^۱، محمدرضا بیات^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۶/۲۴

واژگان کلیدی:

یورگن مولتمان،
فرجام‌شناسی،
الهیات مسیحی،
رنج مسیحی، امید.

چکیده: یورگن مولتمان، الهی‌دان پروتستان، تحت تأثیر جنگ‌های جهانی و دیگر حوادث سیاسی و اجتماعی قرن بیستم، به این نتیجه رسید که خوانش سنتی از آموزه فرجام جهان نمی‌تواند بستر مناسبی برای تحقق امید مسیحی به این امر باشد، زیرا نسبت به سازوکار موجود حاکم بر جهان بی تفاوت است. بر اساس دیدگاه مولتمان، خدای پدر، فرزند خویش را برای اصلاح این سازوکار فرستاد ولی قدرتمندان جهان وی را به صلیب کشیدند. با وجود این، خداوند با رستخیز مسیح، آنان را ناکام گذاشت. به باور مولتمان، با تکیه بر عهد جدید می‌توان سازوکاری برای جهان (سازوکار موعود) در نظر گرفت که بستر مناسبی برای تحقق امید مسیحی برای فرجام جهان باشد. این سازوکار دارای مؤلفه‌هایی است که با تکیه بر آن‌ها می‌توان به نیاز انسان معاصر پاسخ گفت. لذا فرجام‌شناسی مولتمان زمان‌مند، زمینه‌مند و شمول‌گراست. این فرجام‌شناسی در رویکرد خویش نسبت به نقد فرجام‌شناسی سنتی، جامعیت متعلق امید، شمولیت امید، صورت‌بندی اجتماعی پراکسیس امید و جایگاه مفهوم آینده در امید تاریخی، نوآوری‌های منحصر به فردی در الهیات مسیحی قرن بیستم داشته است. با وجود این نکات، تردید در ایجاد امید روان‌شناختی، ناسازگاری میان آموزه روح‌القدس و خصلت شگفتی امید مسیحی، تردید در توفیق روش شناختی تخیل الهیاتی، ابهام در سازوکار درهم کنش زمان خطی و زمان ابدی و ابهام در چگونگی تأثیر این امید در رفتار مؤمنان، این تفسیر از امید مسیحی را در محل تردید قرار می‌دهد.

DOI: 10.30470/phm.2021.527636.1977

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران،
samanmahdevar@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)
mz.bayat@ut.ac.ir

است. از سوی دیگر، در همین قرن با آغاز مدرنیزاسیون، اوج دوران روشن‌گری، انقلاب صنعتی و تحولات دیگر، سلطه قدرت سیاسی و تکنولوژیک غرب هم تثبیت شد. تحت تأثیر این حوادث، امید هزاره گرایانه مسیحی اینگونه تفسیر شد که هزاره موعود مسیح در حال تحقق است. (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳-۶).

با وقوع جنگ‌های جهانی و قدرت گرفتن نازیسم در آلمان و تبعات ناگوار آن، نگاه خوش‌بینانه به سرنوشت بشر از بین رفت و مسیحیان دیگر دلیلی برای امید به تحقق هزاره موعود مسیحی در این جهان نداشتند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۹). لذا به نظر می‌رسید که الهیدانان مسیحی باید خوانش جدیدی از آموزه فرجام جهان ارائه دهند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۳۶). مولتمان به این نتیجه رسید که فرجام‌شناسی‌های پیشین بستر مناسبی برای تحقق امید مسیحی به فرجام جهان ارائه نمی‌کنند، زیرا نسبت به سازوکار حاکم بر جهان و رنج‌های انسان معاصر بی‌تفاوت هستند و در نتیجه، برای انسان معاصر، امیدبخش نیستند. به باور وی، مخالفان مسیح با تکیه بر سازوکار موجود، پسر خداوند را به صلیب کشیدند، ولی خداوند

خود، کتاب مقدس را تفسیر کرده است. رنج‌های حوادث قرن بیستم تأثیر عمیقی در تجربه زیسته او داشته‌اند و او کوشش کرده است تا پاسخ مسیحیت را در قبال این رنج‌ها بازبایی کند. به باور وی، اساسی‌ترین پاسخ مسیحیت را با تکیه بر آموزه فرجام جهان می‌توان در «امید مسیحی» به رفع درد و رنج جوامع انسانی یافت. بنابراین، الهیات مولتمان بر پایه آموزه فرجام جهان شکل گرفته است و الهیات مسیحی نیز یک «الهیات فرجام‌شناختی» است.

آموزه فرجام جهان در عهد جدید سه محتوای اساسی دارد: اول، امید مسیحی به وقوع رستاخیز و تحقق بهشت، یعنی هزاره موعود مسیح؛ دوم، آموزه برزخ و پاک‌سازی انسان قبل از رستاخیز (که تنها الهی‌دانان کاتولیک به آن باور دارند)؛ سوم، رستاخیز انسان و حیات مجدد جسم زمینی مردگان (مک‌گراث، ۲۰۱۶: ۵۶۴). قرن نوزدهم که توأم با استعمار و توسعه دولت‌های غربی بود، عصر گسترش مسیحیت نیز بود و اینگونه پنداشته می‌شد که مسیحیت، جهان را فرا می‌گیرد و وجود یک جهان مسیحی مستلزم برقراری پادشاهی مسیحی و حکمرانی قدّیسان

اشاره می‌کند که تحت تأثیر بلوخ و کتاب «اصل امید» او به الهیات امید مسیحی توجه پیدا کرده است (چونگ، ۲۰۱۲: ۲۰۰). لذا او این امید را تنها در آموزه فرجام جهان می‌یافت، زیرا این آموزه بر تفوق آینده و وعده الهی استوار بود و با طرح آن می‌توانست انگیزه مسیحیان را برای رهایی مستضعفان تقویت کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۴-۱۳۹).

سوماً او به این نتیجه رسیده بود که خوانش‌های سنتی از آموزه فرجام‌شناسی نمی‌توانند در دوره معاصر، پاسخ‌گوی مشکلات رنج‌های انسان و زیست‌محیطی جهان باشند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۱۰-۱۰۴). بنابراین، وی کوشید تا خوانشی از این آموزه ارائه دهد که بتواند به مشکلات طبیعت و رنج‌های انسان‌ها توجه کند.

تاکنون چند مقاله فارسی با تأکید بر مولتمان متقدم و به‌خصوص نخستین اثر شناخته‌شده وی (الهیات امید) منتشر شده است.^۲ با وجود این، هنوز پژوهشی در زبان فارسی به مولتمان متأخر و فرجام‌شناسی نظام‌مند وی نپرداخته است.

با رستاخیز وی هدف آنان را ناکام گذاشت. به نظر مولتمان، با تکیه بر عهد جدید می‌توان سازوکاری برای جهان (سازوکار موعود) در نظر گرفت که بستر مناسبی برای تحقق امید مسیحی برای فرجام جهان باشد. مؤلفه‌های مؤثر بر دیدگاه الهیاتی یورگن مولتمان به فهم فرجام‌شناسی وی کمک می‌کند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اولاً مولتمان در اردوگاه‌های جنگ جهانی زندانی شده بود و به کار اجباری گماشته می‌شد. رنج حاصل از سلطه‌طلبی انسان‌ها برای مولتمان به طور کامل ملموس بود و او الهیات را به‌مثابه فرصتی برای به چالش کشیدن وضعیت سیاسی-اجتماعی موجود یافته بود (جنکینز، ۲۰۱۲: ۱).

دوماً مولتمان تحت تأثیر مارکسیسم و الهی‌دانان جدید یهود، به‌خصوص ارنست بلوخ^۱ (۱۹۷۷-۱۸۸۵ م.) به این نتیجه رسیده بود که باید به جای «الهیات عقلانی» به «الهیات امیدبخش» پردازد تا بتواند الهیات را به سکویی برای «تغییر جهان» تبدیل کند. مولتمان به این نکته

پژوهش‌نامه فلسفه دین، سال هفدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ شماره ۲ (پیاپی ۳۴).

1. Ernst Bloch.

۲. نگاه کنید به: رسولی‌پور، رسول، سرایلو، حسن. ۱۳۹۸). نقد و تحلیل الهیات امید یورگن مولتمان.

«نظم موعود عهد جدید چیست؟» باید به این پرسش مبنایی پاسخ دهد که «چرا سازوکار موجود جهان برای انسان کافی نیست؟» آنچه مولتمان آن را «مسیح‌شناسی»^۳ یا تفسیر رنج مسیح در جهان معاصر نامیده است، پاسخ وی به پرسش دوم است. به عبارت دیگر، فهم امید مسیحی مستلزم مسیح‌شناسی، یعنی نفی سازوکار موجود جهان است. فرجام‌شناسی مولتمان از تفسیر این آموزه مسیحی آغاز می‌شود که (۱) خداوند خود را در صورت مسیح به سوی ما «پرتاب کرد»، اما قدرتمندان او را دچار رنج کردند و به صلیب کشیدند. (۲) پس از آن مسیح بر مرگ خویش (اراده قدرتمندان زمینی) غلبه کرد، یعنی از جسد خویش در قبر برخاست. در هر دو گزاره، مسیح جایگاهی نمادین در فرجام‌شناسی مولتمان دارد. گزاره اول (مسیح‌شناسی) بیانگر این نکته است که اگرچه هنوز هیچ چیز جاودان نیست، هنوز زندگان می‌میرند و هنوز رنج و مرگ و اراده قدرتمندان بر جهان سلطه دارد؛ مسیح تا زمان رستاخیز (آمدن

در این مقاله، برآینم تا با استفاده از آثار متعدد مولتمان، تحلیل دقیقی از فرجام‌شناسی او ارائه کنیم؛ اما تکیه اصلی بر کتاب «آمدن خداوند: فرجام‌شناسی مسیحی»^۱ است.

۱. امید مسیحی و ماهیت دوگانه فرجام‌شناسی مولتمان

دیوید کرامر^۲ نشان داده است فرجام‌شناسی مولتمان متأثر از هفت مفهوم و تصویر امیدبخش در کتاب مقدس است: زمان، رستاخیز، ظهور، هزاره مسیح، داوری الهی، خلقت جدید و شادی ابدی. او استدلال می‌کند این فرجام‌شناسی بر اساس این هفت تصویر، آثار اخلاقی مشخصی بر فرد مسیحی، جامعه مسیحایی، عدالت سیاسی-اجتماعی و بوم‌شناسی منعکس می‌کند (کرامر، ۲۰۱۶: ۲). فرجام‌شناسی مولتمان دو بُعد ایجابی و سلبی دارد. بُعد ایجابی، تفسیر وعده فرجام جهان در دوران معاصر و بُعد سلبی، نقد سازوکار موجود جهان است. مولتمان می‌گوید الهیات مسیحیت برای پاسخ به این پرسش که

2. David Kramer.

3. Christology .

1. Moltmann, Jürgen (1996). *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press.

از این طریق حل شود.

مولتمان بر این باور است که در اغلب نظریه‌های موجود در فرجام‌شناسی مسیحی (به‌خصوص فرجام‌شناسی سنتی و فرجام‌شناسی الهیات لیبرال مسیحی) اشاره‌ای به اهمیت مسیح‌شناسی در فرجام‌شناسی نشده است. به نظر وی، رستاخیز مسیح هم آغاز رستاخیز عام است و هم نمادی از رستاخیز انسان و سایر مخلوقات. طبق ایمان مسیحی، زمانی خواهد رسید که خدای زنده مرگ را ببلعد^۱، مرگ نیز مرده باشد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۸۴) و رستاخیز عام مردگان محقق شود (مولتمان، ۱۹۹۶: ۷۱-۶۵). مولتمان، زمان میان رستاخیز مسیح و رستاخیز عام - زمان ما- را «زمان واسطه» می‌نامد که با ربوبیت^۲ مسیح پر شده است. سرانجام در رستاخیز عام، مسیح، ربوبیت را به پدر تقدیم می‌کند^۳ (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۰۴-۱۱۰). مولتمان از استعاره کتاب مقدس استفاده می‌کند و رستاخیز مسیح را آغاز طلوع زمان جدید (ابدیت) در این زمان

خداوند) در کنار مؤمنان و مستضعفان خواهد بود. گزاره دوم (امید مسیحی) نشان می‌دهد مسیح نخستین کسی است که بر مرگ غلبه کرده است و این نویدبخش نابودی نهایی مرگ و رنج در جهان است. از این رو، مولتمان استدلال می‌کند اگر وعده فرجام جهان بتواند پاسخگوی رنج‌های جهان معاصر باشد، می‌توان آن را وعده‌ای امیدبخش برای جهان معاصر شمرد. به این جهت، فرجام‌شناسی مولتمان نتیجه ارتباط متقابل رنج و امید است؛ زیرا از یک سو سازوکار حاکم بر جهان موجود را نفی می‌کند (جنبه سلبی یا مسیح‌شناسی) و از سوی دیگر برقراری نظم دیگری را وعده می‌دهد (جنبه ایجابی یا امید مسیحی) (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۹۴). توجه به بُعد سلبی آموزه فرجام جهان، ویژگی بارز و منحصربه‌فرد فرجام‌شناسی مولتمان در الهیات مسیحی است. آرای مولتمان منجر به یک بازنگری بنیادین در مفهوم انتظار بازگشت مسیح و حضور خداوند در تاریخ می‌شود و مسأله شر به‌سختی می‌تواند جز

۱. او مرگ را تا به ابد فرو خواهد بلعد (اشعیا، ۲۵:۸).

2. Lordship.

۳. هنگامی که همه چیز مطیع او گردید، خود پسر نیز مطیع آن کس خواهد شد که همه چیز را زیر پاهای

او نهاد، تا خدا کل در کل باشد (اول قرن‌تین، ۱۵: ۲۸).

امید مسیحی با روش‌های عقلانی ممکن نیست، زیرا عقلانیت ما بر اساس مقولات محدودی از زمان و مکان شکل گرفته است و با روش‌های عقلانی تفسیر کتاب مقدس، راهی برای رهایی از چشم‌انداز مأیوس‌کننده این جهان نداریم. در نتیجه مولتمان بیش از آنکه به ملاحظات روش‌شناختی توجه کند، بر محتوای الهیات تمرکز کرده است. به عبارت دیگر، مولتمان کوشش می‌کند به جای تفسیر ساختارمند کتاب مقدس، به کمک قوه خیال، تصویر خلاقانه و منسجمی از پیام امید مسیحی طرح کند که با انتظارات و مسائل مخاطب معاصر کتاب مقدس متناسب باشد. بدین معنا مولتمان روش الهیات خود را اکتشاف می‌داند. او اصراری بر دفاع از آموزه‌های سنتی مسیحی یا کنار گذاشتن آن‌ها به دلیل ناسازگاری با جهان‌بینی علمی مدرن ندارد و برای فهم حقیقت ایمان و حاصل شدن تصویر الهام‌بخشی از پیام کتاب مقدس، شیوه‌های گفتگویی را ترجیح می‌دهد. او بر نقش تخیل در فهم الهیات مسیحی در برخورد با مسائل امروزی بر تخیل برقراری

کهنه و در حال گذر توصیف می‌کند.^۱ تا آن زمان مسیح «در راه» است و مؤمنان و مستضعفان را به دوش می‌کشد. مولتمان، امید مسیحی (به عنوان محور آموزه فرجام جهان) را در زمینه سیاسی-اجتماعی جهان مدرن تفسیر می‌کند که در ادامه به این دیدگاه وی می‌پردازیم.

۲. نظم موعود جهان (امید مسیحی)

مولتمان با تکیه بر جهان موعود در عهد جدید، خوانش دیگری از آموزه فرجام‌شناسی عرضه می‌کند و آن را امید فرجام‌شناسانه می‌نامد. وی در این خوانش به این مسأله می‌پردازد که آموزه فرجام جهان در زندگی انسان امروز چگونه تفسیر می‌شود؟ به باور مولتمان، انسان دچار رنج است. اما تجربه رنج و اندوه بدون امید، منجر به سرکوب آگاهی از درد و رنج می‌شود و مولتمان این امید را در فرجام‌شناسی مسیحی یافته است (مولتمان، ۱۹۹۳: ۴۱). ارتباط متقابل رنج و امید، مولتمان را به روش منحصر به فردی در الهیات سوق داده است که «تخیل الهیاتی» نام دارد. مولتمان استدلال می‌کند تفسیر

۱. شب رو به پایان است و روز نزدیک شده است

(رومیان، ۱۳: ۱۲).

است و امید فرجام‌شناسانه^۱ او همهٔ شئون هستی را در بر خواهد گرفت. این فرجام‌شناسی بر چهار امید استوار است که بر اساس ترتیب هستی‌شناسانه^۱ شامل «امید به تحقق جلال خداوند»، «امید به خلقت دوبارهٔ عالم»، «امید به رهایی تاریخ از قدرتمندان» و «امید به زندگی ابدی انسان» است (مولتمان، ۱۹۹۶: XVI). در این بخش با تکیه به آن‌ها، خوانش مولتمان از آموزهٔ فرجام‌شناسی را توضیح می‌دهیم.

۱-۲. امید به تحقق جلال خداوند

مولتمان بر این گمان است که امید به آمدن خدا، بنیادی‌ترین امید مسیحیت است، زیرا روزی که خدا بیاید، روز ابدی خدا^۲ است و وعدهٔ مسیحی بر آشکارگی خداوند در آن روز دلالت دارد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۲-۲۴). مولتمان به این پرسش مشهور که آیا خداوند نیازی به خلق این جهان دارد؟ یا به تعبیر دیگر، آیا خداوند هم در این عالم امیدی دارد که با آمدن وی محقق شود؟ پاسخ مثبت می‌دهد. فرجام‌شناسی الوهی^۳ مولتمان پاسخی به این پرسش است.

حاکمیت الهی در جهان و تخیل جهان در زمان حاکمیت الهی تأکید دارد. تخیل مسیحی به باور مسیحی نیاز دارد و باور و تعهد مسیحی تنها در اجتماع عیسی مسیح و در گفتگوی مؤمنان بارور می‌شود. مولتمان از این منظر الهیات را یک مسئولیت جمعی می‌پندارد (میکاد، ۱۹۹۹: ۱) و با ارائهٔ تخیل الهیاتی خود (دربارهٔ تحقق جلال خداوند بر زمین)، امید مسیحی را در معرض تخیل و گفتگوی مؤمنان قرار می‌دهد. بنابراین، مولتمان مقولهٔ امید را جایگزین عقلانیت کرده است تا بتواند راهی برای رهایی انسان از رنج‌های این جهان پیدا کند. روش الهیات او جدا از محتوای آن نیست. او به همان دلیل که در محتوای الهیات خود از التزام به عقلانیت نظری صرف‌نظر کرده است، در زمینهٔ روش نیز تخیل الهیاتی را جایگزین کاربست روش‌های عقلانی در الهیات کرده است.

فرجام‌شناسی مولتمان یک فرجام‌شناسی همه‌جانبه و فراگیر است. در تفسیر او خداوند، خدای فرد فرد انسان‌ها، جوامع، تاریخ، سایر مخلوقات و زمین

3. Divine Eschatology.

1. Ontic.

2. The Day of The Lord.

مولتمان اولاً عقیده دارد خداوند از این عالم بی‌نیاز نیست و آمدن او را نمی‌توان تنها به خودجلوه‌گری^۱ در پایان تاریخ تقلیل داد و گرنه خلق عالم، ظهور خداوند در آن و رستگاری مخلوقات، بی‌هدف به نظر می‌رسید. دوماً مولتمان نمی‌پذیرد که خداوند در طول تاریخ عالم در حال تحقق بخشیدن به خود^۲ است، زیرا این دیدگاه، خلقت و ظهور خداوند و رستگاری عالم را ضرورت ذاتی طبیعت خداوند می‌پندارد و این مستلزم نقض آزادی خداوند است؛ گویی خدا هیچ انتخاب دیگری جز این نداشته است. سوماً او مشارکت انسان در کامل‌تر شدن و جلال خداوند را نیز نمی‌پذیرد، زیرا معتقد است پرونده اعمال انسان در این تاریخ سیاه است و در کمک انسان به رستگاری خداوند و عالم تردید است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۲۳-۳۳۰). بنابراین، فرجام‌شناسی الوهی مولتمان (یعنی پاسخ وی به پرسش یادشده) چند مؤلفه مهم دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

(۱) مفهوم حاکمیت خداوند جایگاه

مهمی در آرای مولتمان به‌خصوص درباره مکاشفۀ یوحنا- دارد. به‌نظر مولتمان، حاکمیت خداوند نشان امید انسان در طول تاریخ است که باعث می‌شود تا بتوان حضور پنهان او در جهان را به شکل سمبلیک درک کرد (گوتسن، ۲۰۱۱: ۱-۱۵). او بر این باور است که کتاب مقدس دیدگاه تازه‌ای درباره خداوند دارد. زئوس^۳ خدایی است که همیشه «هست». او در هر سه زمان (گذشته، حال و آینده) حاضر است و ابدیتی مستقل از زمان دارد. اما در کتاب مقدس از فعل «آمدن» برای بیان نسبت خداوند و جهان استفاده شده است. خدا خواهد آمد و این وعده فرجام‌شناسی مسیحی است. گویی بودن خداوند، آمدن اوست که در آینده رخ می‌دهد و از این طریق، گذشته و حال را در پرتو ظهور خود قابل فهم می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۴-۲۲). امروز نمی‌توانیم خدا را بشناسیم، زیرا خداوند در آینده است. آینده، «حالت بودن خداوند در تاریخ» است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۶-۲۵). مولتمان با اشاره به دو معنای متفاوت از

1. Self-Glorification.
2. Self-Realization.

۳. زئوس در اساطیر یونانی، پادشاه خدایان و فرمانروای تمام زیارتگاه‌های واقع در کوه المپ است.

است که از ریشه واژه‌های یونانی^۳ می‌آید که به معنای آمدن کسی یا وقوع حادثه‌ای است. این حادثه در کتاب مقدس منحصرأ به جلال مسیح دلالت دارد. به نظر مولتمان، مسیحیان به وقوع رخداد تازه‌ای^۴ در آینده باور دارند و این نکته، آنان را نسبت به تاریخ «گشوده» می‌کند؛ یعنی فهمی از تاریخ پیدا می‌کنند که آینده متعینی ندارد و آنچه واقع خواهد شد، موجودیتی اساساً نو و غیرمنتظره خواهد داشت که بر اساس هیچ عامل یا علت تاریخی قابل توضیح نیست. او ریشه این دیدگاه را در پیامبران بنی‌اسرائیل جستجو می‌کند. وی معتقد است پس از تخریب اورشلیم و ناسپاسی قوم بنی‌اسرائیل، خدای تاریخ خود را پنهان کرده، به خدای آینده بدل شده و مبنای نجات از گذشته به آینده متحول شده است. لذا طبق این معنا، آینده شرط لازم زمان است. گذشته حقیقی آن است که فعل آن در زمان «آینده در گذشته» صرف شده باشد و ضرورت هر گزاره‌ای درباره گذشته را نقض کند.^۵ گویی راوی گزاره‌های تاریخی، گذشته را از آینده

آینده در زبان‌های اروپایی معتقد است که در فرجام‌شناسی مسیحی و پیامدهای آن در تجربه تاریخ، به روشنی این تفاوت دیده می‌شود. معنای اول، «آنچه خواهد بود»^۱ است که از طریق برون‌یابی گذشته و حال قابل فهم است. مولتمان این فهم از آینده را «تاریخ‌گرایی» می‌داند که اساساً یک دیدگاه علمی مدرن است. تاریخ‌گرایی، آینده را به گذشته تبدیل می‌کند، زیرا آینده را پیش‌بینی‌پذیر تلقی می‌کند. گویی تسلسل علی وقایع می‌تواند آینده را کاملاً متعین کند و آن را در قدرت حال به بند بکشد. گذشته نیز دیگر تغییری نمی‌کند. پس آنچه به انتخاب ما وا گذاشته شده، «حال» است. از همین رو، مولتمان فرجام‌شناسی سکولار مارکس و هگل را فرجام‌شناسی‌های محافظه‌کار می‌داند، زیرا به نظر او، نظریه مارکس پایان تاریخ را متعین می‌کند و نظریه هگل به ضرورت دیالکتیکی وقایع تاریخی تن می‌دهد، پس هر دو بر تفوق گذشته و حال بر آینده استوارند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۹-۲۷).

معنای دوم، «آنچه خواهد آمد»^۲

۵. مثلاً جمله «او دیروز قصد داشت به سینما برود» هیچ معنای حتمی درباره گذشته ندارد. البته، این

1. Futurum.
2. Adventus.
3. Parousia.
4. Novum.

گزارش می‌کند. در این معنا، آینده، گذشته را متعیّن می‌کند و از نظر هستی‌شناسانه بر آن تفوق دارد، نه بالعکس (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۶-۲۵).

۲) مولتمان معنای فرجام‌شناسی الوهی را در عبارت «پُری خدا»^۱ می‌داند که به صورت جسمانی در مسیح حلول پیدا کرده است: «از پُری او ما همه بهره‌مند شدیم، فیض از پی فیض» (انجیل یوحنا، ۱: ۱۶). مولتمان باور دارد که آمدن مسیح به این عالم^۲ خبر از آمدن حاکمیت خداوند داده است. اولین واکنش انسان به این خبر، شادی عمیق اوست. کتاب مقدس از دو واژه کاریس (Charis)^۳ یا فیض و کارا (Chara)^۴ یا شادی برای بیان این عمل الوهی و واکنش انسانی استفاده کرده است. فیض الوهی همان زندگی است که از خداوند پُر شده است و آهنگی است که کمال و سرشاری حاکمیت خداوند را

اعلام می‌کند. شادی همان سرزندگی و انرژی حیات‌بخشی است که در پاسخ به فیض الهی در انسان برانگیخته شده و همان ایمان حقیقی مسیحی است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۳۱-۳۳۹):

و ما نه تنها از آمدن او، بلکه به واسطه آن دلگرمی که از شما یافته بود، دلگرم شدیم. او از اشتیاق شما به دیدار من و اندوه عمیق‌تان و غیرتی که نسبت به من دارید، خبر آورد که این بیش از پیش مرا شادمان^۵ ساخت (دوم قرنتیان، ۷: ۴).

به نظر مولتمان، پُری خداوند تنها با مفاهیم زیبایی‌شناسانه (تخیل الهیاتی) نه با دلایل و مفاهیم هستی‌شناسانه و اخلاقی قابل فهم است. پُری خداوند نوری است که بر جهان می‌تابد و به آن حیات تازه‌ای می‌دهد. هیچ پیامد اخلاقی یا مطلوبیت دیگری در پی این عشق و شادی نیست. خداوند به خاطر خودش ستایش می‌شود و این ستایش فی‌ذاته معنادار است. مولتمان این وضعیت را با شعف کودکانه مقایسه

نقاشی فرشته به آینده خیره شده تا آمدن مسیح را ببیند و سرانجام با علامت دست مریم مقدس این خبر را می‌یابد (مولتمان، ۱۹۹۶: XVII).

۳. واژه‌ای یونانی است که در زبان انگلیسی به (Grace) ترجمه شده است.
۴. واژه‌ای یونانی است که در زبان انگلیسی به (Joy) ترجمه شده است.

5. Joyful.

زمان در دستور زبان فارسی کاربردی ندارد و از همین‌رو، برای ترجمه آن از عبارات اضافی نقل قول، وعده، قصد و غیره استفاده می‌شود.

1. Fulness of God.

۲. مولتمان در مقدمه کتاب فرجام‌شناسی آمدن خداوند گفته است در مدت نوشتن این کتاب، همواره نقاشی «فرشته تبشیر» اثر سیمونه مارتینی (۱۲۸۴-۱۳۴۴م.) در مقابل وی بوده است. در این

مولتمان، خدای تثلیثی مسیحی در این عالم کار می‌کند تا جلال خداوند محقق شود. او به‌خصوص با مراجعه به انجیل یوحنا، فرایند فرجام‌شناسی الوهی را سه مرحله می‌داند: ظهور مسیح در عالم، حلول روح القدس و رستاخیز همگانی که با همکاری آنان جلال خداوند محقق می‌شود (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۳۹-۳۳۱). مولتمان این تصویر را از هزاره‌گرایی یواخیم فیوره^۱ (۱۲۰۲-۱۱۳۵ م.) وام گرفته است که بر اساس آن، تاریخ به سه دوره پدر، پسر و روح القدس تقسیم می‌شود و هر دوره با جهشی کیفی در ماهیت زمان پس از دوره قبل فرامی‌رسد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۴۶-۱۴۱).

عیسی به آسمان نگریست و گفت: «پدر، ساعت رسیده است. پسرت را جلال ده تا پسرت نیز تو را جلال دهد» (انجیل یوحنا، ۱۷: ۱).

أما أن مدافع، یعنی روح القدس، که پدر او را به نام من می‌فرستد، او همه چیز را به شما خواهد آموخت و هر آنچه من به شما گفتم، به یادتان خواهد آورد (انجیل یوحنا، ۱۴: ۲۶).

۲-۲. امید به خدا برای خلق نازۀ جهان

پیشتر گفتیم که به نظر مولتمان، عالم محسوسات ما تحمّل حضور مطلق خداوند

می‌کند که در حال بازی کردن، خود را فراموش می‌کند و هیچ مطلوبیت شخصی و رای بازی کردن در نظر ندارد. (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۳۹-۳۳۱). به عبارت دیگر، مولتمان باور دارد ایمان به فرجام جهان، انتظاری شورانگیز در مؤمن ایجاد می‌کند که همه ساحت فردی، اجتماعی و معنوی زندگی او را متحول خواهد کرد. در حقیقت، او تصور می‌کند امید الهیاتی اگرچه برآمده از امیدی معرفت‌شناسانه نیست، می‌تواند منجر به امید روان‌شناختی شود.

۳) مولتمان بر این باور است که خداوند به واسطه طبیعت ذاتی‌اش، خودبسنده است و نیازی به آفرینش نداشته است، اما این عالم بر اساس عشق خداوند خلق شده است. مسیحیت بر ایمان به خدای تثلیثی استوار است و اگر خداوند عاشق خود باشد، این عشق به خود، تبدیل به عشق به دیگری می‌شود. عشق میان خدای سه‌گانه مسیحی موجب شده است تا خداوند جهان را خلق کند و بتواند جلال خود را در آن محقق کند و در فرجام جهان با مسیح و روح القدس متحد شود (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۳۹-۳۳۱). به گمان

شود، مخلوقات به حاکمیت جلال خداوند وارد شوند و آخرین روز تاریخ ما به ابدیت پیوند خورد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۳۰). سو کونگ تانگ^۳ (۱۹۹۵) می‌گوید بر اساس دیدگاه مولتمان، ظهور فرجام‌شناختی خدا ماهیت تاریخی دارد و در همین تاریخ آفاقی تجربه می‌شود؛ زیرا عمل خداوند عملی تاریخی است (تانگ، ۱۹۹۵: ۹-۷). در تشریح این امید مسیحی اشاره به دو نکته ضروری است: اولاً مولتمان معتقد است فرجام جهان واقعه‌ای در ادامه و آینده همین زمان یا صرفاً باوری درباره وقایع آینده تاریخ نیست، بلکه باوری درباره تحول ماهیت زمان در آینده است. از همین رو، فرجام جهان ناظر به «آینده زمان» نه «زمان آینده» است؛ آینده‌ای که در آن کیفیت زمان خطی تغییر می‌کند و زمان ابدی فرامی‌رسد. دوماً، در حضور مطلق خداوند، فضای مکانی ملموس و محدود عالم نیز دچار تغییر ماهیت می‌شود. جهان جدید هم مانند خداوند، حضور نامتناهی پیدا می‌کند و دارای بعدی از مکان می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند در آن در معرض محدودیت باشد (مولتمان،

را ندارد و از همین رو، خداوند نسبت به جهان ما در حجاب است. امید فرجام‌شناسی مولتمان، به معنای فرجام‌شناسی کیهانی^۱ به تحول ماهوی زمان و مکان و آفرینش دوباره عالم تعلق دارد که به آن می‌پردازیم:

(۱) یکی از امتیازهای فرجام‌شناسی مولتمان، تشریح کیفیت درهم کنش فضا-زمان کنونی و فضا-زمان ابدی است. با وجود این، یانگ سو جو^۲ ادعا می‌کند توالی زمان تاریخی و فرجام جهان در آرای مولتمان بر اساس مفاهیم استعاری صورت‌بندی شده است که از نظر فلسفی قابل بررسی نیست (جو، ۲۰۰۲: ۵). مولتمان تأکید دارد فرجام‌شناسی کیهانی یک فرجام‌شناسی علمی و یا نظریه شبه‌علمی نیست، اما تناقضی هم با باورهای قطعی علمی ندارد. فرجام‌شناسی کیهانی مولتمان، توصیف زمان و مکان در فرجام جهان است که آن را در امید مسیحی جستجو می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۰۶-۲۷۹). امید مسیحی به این تعلق می‌گیرد که خداوند از جلال خویش محدودیت‌زدایی کند، زمان و مکان محدود این جهان تمام

3. Siu-Kwong Tang.

1. Cosmic Eschatology.

2. Yong Soo Jo.

۱۹۹۶: ۲۷۹-۳۰۶).

۲) رسیدن روز ابدی خدا یک «رخداد تازه» است و جهان ما در برابر آن جهان قدیم خواهد بود. به نظر مولتمان، این رخداد تازه دو خصلت دارد: اولاً فرجام جهان در عین حفظ پیوستگی با جهان قدیم، آن را به‌طور کلی زایل می‌کند، یعنی جهان قدیم را نفی می‌کند و خلق جدیدی می‌کند که با خلقت از عدم قابل مقایسه است. دوم، فرجام جهان بازگشت جهان قدیم و برساختن جهان تازه‌ای به جای آن است. خلقت تازه، جهان قدیم را نادیده نمی‌گیرد، گذشته را جمع می‌کند و عالم جدیدی می‌سازد. چنان‌که مسیح زنده‌شده، همان مسیح مصلوب است که در شکل دیگری خلق شد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۷-۲۹).

۳) مولتمان عقیده دارد امید مسیحی منحصر به انسان نیست. چنین انحصاری به‌معنای فراموش کردن رنج‌های سایر مخلوقات در این عالم و محروم کردن آنان از امید است. امید حقیقی باید همگانی باشد، و گرنه خدای ما دیگر خدای همگان نیست. امید فرجام‌شناسانه مولتمان بر جاودانگی همگانی^۱ متکی است (مولتمان،

۱۹۹۶: ۵۴-۵۷). مولتمان از خصلت همگانی امید چند نکته مهم را استفاده می‌کند: اولاً او به شیوه‌ای تمثیلی استدلال می‌کند که ما در زمین می‌میریم و گورهای مردگان در زمین است، پس رستگاری ما بدون رستگاری زمین ممکن نیست. مولتمان تمایز میان وجود و تاریخ از یک سو و تمایز میان تاریخ انسانی و طبیعت غیرانسانی از سوی دیگر را تمایزهای تصنعی و غیرضروری می‌داند. به باور وی، زندگی انسانی همراه با مشارکت او در طبیعت است و نفس مستقل از بدن و انسانیت مستقل از طبیعت وجود ندارند. بنابراین، رستگاری انسان بدون نجات سایر مخلوقات و خلق یک آسمان و زمین جدید ممکن نیست. برخاستن مسیح از صلیب، مقدمه خلق آسمان و زمین جدید است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۶۱-۲۵۶). به همین سبب، مولتمان پیشنهاد می‌کند آموزه آباء کلیسا درباره رستگاری فیزیکی کیهان را به یک آموزه زیست‌محیطی^۲ در راستای حفظ طبیعت و محیط زیست تفسیر کنیم (مولتمان، ۱۹۹۶: ۸۷-۹۵). دوم، به گمان وی، انسان با کلیت خود می‌میرد و با کلیت خود از مرگ برمی‌خیزد. انسان‌ها

۳-۲. امید به رهایی تاریخ از سلطه قدرتمندان

زندگی انسان شامل همه ابعاد انسانی، از جمله ابعاد تاریخی و اجتماعی است. انسان موجودی اجتماعی است و نمی‌توان امید فرجام‌شناسانه را تنها به زندگی شخصی خود محدود کند. هیچ‌کس به‌تنهایی رستگار نمی‌شود، زیرا زندگی ابدی تنها در حاکمیت خداوند ممکن است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۴-۱۲۹). فرجام‌شناسی تاریخی^۲ مولتمان توضیح می‌دهد که تصویر عهد جدید از فرجام جهان چگونه بر زیست تاریخی و اجتماعی انسان اثر می‌گذارد:

(۱) مولتمان استدلال می‌کند که فرجام‌شناسی تاریخی کتاب مقدس، امکان «تجربه واقعیت زندگی به‌مثابه یک تاریخ هدفمند و گشوده نسبت به آینده» را ایجاد می‌کند. این دیدگاه نشان می‌دهد که ابتدا، تجربه واقعیت زندگی به‌مثابه تاریخ، باور به معنایی از تاریخ است که در روند تغییرات جهان جاری است. بنابراین، تجربه یادشده همیشه همراه با باورهای درباره فرجام (مقصد متعالی) تاریخ است. در اینجا فرجام به معنای غایت^۳ نه ناپودی^۴

در همان قامت زمینی خود، مانند فرشتگان رستگار نمی‌شوند. جهان ابدی، یک آینده زمینی و انسانی است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۲۹-۱۳۴). سوم، اگر فرجام‌شناسی مسیحی، همگانی نباشد، تبدیل به یک آموزه عرفانی می‌شود که در جستجوی «نجات انسان از جهان» نه «نجات جهان» است. مولتمان ادعا می‌کند تفسیر اگزستانسیالیستی از آموزه فرجام جهان به رستگاری غیرانسان توجهی نمی‌کند و درست در همین نقطه به انحراف و تقلیل‌گرایی کشیده می‌شود (مولتمان، ۱۹۹۶: ۸۷-۹۵). بنابراین می‌توان گفت، فرجام‌شناسی مولتمان منبعی برای بازنگری بوم‌شناسانه مسیحی در رابطه انسان و خدا و رابطه انسان و طبیعت است. بر این اساس، نیایش مسیحی ابراز انتظار مؤمنان برای فرارسیدن فرجام جهان و اتحاد یا درهم‌باشندگی^۱ خدای سه‌گانه مسیحی است. امید به این درهم‌باشندگی، امید به خلقت تازه عالم است و از این نظر، انتظاری که در نیایش مسیحی ابراز می‌شود، یک انتظار فرجام‌شناختی - بوم‌شناختی است (لی، ۲۰۱۵: ۱-۱۲).

3. *Telos*.

4. *Finis*.

1. Perichoresis.

2. Historical Eschatology.

مولتمان با او مخالفت کرده و معتقد است که در امید مسیحی، نگاه به آینده شامل گذشته نیز هست و نمی‌توان آن‌طور که روزنسوايگ می‌خواهد این دو جهت را از یکدیگر متمایز کرد و «پیامبری معکوس» شد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۴۱-۱۳۹). تاریخ گشوده یعنی تاریخ را تقدیرزدایی کنیم و نسبت به وقایع آینده گشوده بمانیم. آینده هدفمند است، اما مقدر نیست و نمی‌توان بر اساس وقایع گذشته و حال، آینده را پیش‌بینی کرد. در نتیجه، مولتمان با انتقاد از دیدگاه روزنسوايگ از نظریه تعدیل‌شده جهت معکوس زمان دفاع می‌کند که آن را «لحن‌بخشی به تاریخ»^۴ می‌نامد.

نظریه مولتمان می‌گوید زمان‌های تاریخ را سایه‌ای از فرجام جهان بدانیم که تحت تأثیر آن «لحن» یا ریتم پیدا می‌کنند. منظور مولتمان از «لحن‌بخشی» این است که زمان‌های تاریخ، خود را با پایان تاریخ هماهنگ می‌کنند. به باور وی، در پاره‌ای از عبادات و مناسک مذهبی یهودی و مسیحی نوعی لحن‌بخشی نهفته است و مؤمنان با به جا آوردن مناسک عبادی خود می‌کوشند جنبه‌ای از تحقق حاکمیت

آخرالزمانی جهان است. بنابراین، مولتمان انتظار نابودی جهان در آخرالزمان را خالی از معنای تاریخ می‌داند و آن‌ها را نفی می‌کند. او به ظهور مسیحی ایمان دارد که اورشلیم تازه‌ای بسازد^۱ و امیدبخش‌رهایی از مرگ، گناه و ظلم باشد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۱۶). دوم، مولتمان کار فرجام‌شناسی تاریخی را «تقدیرزدایی از تاریخ»^۲ می‌داند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۴)، زیرا این فرجام‌شناسی جریان علی‌زمان را معکوس فهم می‌کند. آینده «منشأ» و «منبع» ذات‌زمان است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۲۶-۲۵). مولتمان در صورت‌بندی این دیدگاه، از فرانس روزنسوايگ^۳ (۱۹۲۹-۱۸۸۶ م.)، الهی‌دان یهود، الهام گرفته است. روزنسوايگ بر این باور است که آینده تنها در انتظار تجربه می‌شود. باید از انتظار آینده به حال و آنگاه به گذشته رسید و جهت تقویمی تاریخ را معکوس کرد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۳۶-۳۳). او با استدلال خود به این نکته می‌رسد که اگر می‌خواستیم و می‌توانستیم آینده را در خلاف جهت زمان شماره‌گذاری کنیم، به گذشته‌ای صلب و یقینی می‌رسیدیم. اما

۱. مکاشفه یوحنا، ۲۱:۱۰.

2. De-Fatalize The Experience of History.

3. Franz Rosenzweig.

4. Rhythmicization of The Times of History.

عصر جدید و قدرت‌های مدرن از این ضرب‌المثل چینی استفاده می‌کند که گویی فردی سوار بر ببر است و نمی‌تواند از آن پیاده شود. این پیشرفت اجباری، حتی اکنون که خوش‌بینی زیادی نسبت به پروژهٔ مدرنیته نداریم، هنوز در قالب رقابت‌های اجباری خود را به ما تحمیل می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۴۶-۴۴).

گروه دوم، انسان‌هایی که در معرض تولید سلاح‌های اتمی، استثمار کشورهای جهان سوم، فقر، بحران‌های زیست‌محیطی و دیگر فجایع انسانی قرار گرفته‌اند و دیگر علاقه‌ای به امتداد این تاریخ ندارند. این گروه (مستضعفان تاریخ) در جستجوی یک پایان سریع (ولو خشن) و جایگزینی یک مسیر دیگر به جای مسیر پیش‌بینی شدهٔ قدرتمندان برای آینده هستند. آخرالزمان برای این گروه، افشای حقیقت و تحقق آزادی است.

به نظر مولتمان، این دو گروه روایت ناسازگاری از تاریخ دارند، زیرا «آن کس که ادعا کند جهان جدید به عصر طلایی و کمال نزدیک شده، جهان را برای مردمی دیگر به آذلهایی خون‌خوار تبدیل کرده است» (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۹-۱۳۴). او عقیده دارد دنیای مدرن دچار افسانه‌ای

خداوند در فرجام جهان را بازسازی و یادآوری کنند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۴۱-۱۳۹).

۲) مولتمان فرجام‌شناسی تاریخی خود را یک فرجام‌شناسی سیاسی می‌داند، زیرا تاریخ و غایت آن را به شکل یک نبرد سیاسی روایت می‌کند. به باور وی، غایت تاریخ حاکمیت خداوند نه پایان جهان، پایان داوری خداوند یا امثال آن است. از نظر سیاسی، تاریخ عرصهٔ جنگ قدرت است و مولتمان دو نیروی متخاصم این جنگ را این‌گونه تقریر می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۹-۱۴۱):

گروه اول، قدرتمندانی‌اند که انتظار دارند تاریخ به همین روند خود ادامه دهد و آینده امتداد حال باشد. به نظر مولتمان، قدرت و تاریخ به دست قدرتمندان است و آنان مایلند گذشتهٔ پیروزمندانهٔ خود را به آینده نیز تعمیم دهند. آیندهٔ آنان بدون شگفتی و جایگزین است. آینده چیزی جز تمديد و برون‌یابی مالکیت‌های کنونی قدرتمندان نیست. به باور وی، دنیای مدرن هم پروژهٔ قدرت‌های غرب است. آیندهٔ آن‌ها، یک پروژهٔ برنامه‌ریزی شده یعنی مدرنیزاسیون دائمی و پیشرفت اجباری است. مولتمان در توصیف نسبت انسان

همان‌طور که دنیای سرمایه‌داری، اقتصاد را جهانی کرده و بازارهای کشورهای جهان سوم را به دست گرفته است، این فرایند به‌نوعی در ساختار طبقاتی کشورهای غربی هم بازتولید شده و امروز یک طبقه مستضعف جهانی شکل گرفته است. بنابراین، به همان دلیل که الهیات رهایی‌بخش در کشورهای جهان سوم ضرورت پیدا کرده، ضروری است که این الهیات در تمام جهان برقرار شود و بدیل سرمایه‌داری گردد (مولتمان، ۱۹۹۹: ۶۸). به عبارت دیگر، مولتمان بر این باور است، همان‌طور که نظام سرمایه‌داری در جهان همگانی شده است، الهیات رهایی‌بخش هم باید در جهان همگانی شود.

۴-۲. امید به زندگی ابدی انسان

مولتمان با طرح این سؤال که با وجود آگاهی از مرگ چگونه می‌توانیم امید داشته باشیم، به امید به زندگی ابدی انسان یا فرجام‌شناسی شخصی^۱ پرداخته است. او تلاش می‌کند با انسان‌شناسی خویش که بر آموزه روح‌القدس استوار است، به این پرسش پاسخ دهد:

(۱) به نظر مولتمان، انسان مدرن با

شده است که جهان پایان نمی‌پذیرد و انسان گزینه‌ای جز همین تاریخ جاری ندارد. مولتمان این باور را در جهانی که در معرض خطرهای بزرگ زیست‌محیطی، اقتصادی و هسته‌ای است، باوری غیرواقعی توصیف می‌کند که برای عقلانیت مدرن از ظهور مسیح و رسیدن آخرالزمان کمتر باورپذیر است. «وقت نزدیک است» (مکاشفه یوحنا، ۱: ۱) و این وعده کتاب مقدس است. آشکارگی خداوند در فرجام جهان، پایان تاریخ است. برخاستن مسیح مصلوب از جسم مرده، آینده خلقت این جهان رو به زوال را آغاز کرده است. مولتمان برخاستن مسیح از صلیب قدرتمندان جهان را با پایان قدرت‌های این جهان مقایسه می‌کند. این پایان، ناپایداری قدرتمندان را آشکار می‌کند و آنان را که مقاومت می‌کنند، یاری می‌کند. پیام فرجام‌شناسی مسیحی، پیام مقاومت است. به نظر مولتمان کسی که رنج می‌کشد، در حقیقت، دنبال راهی برای رهایی است، نه یک تئودیسه فلسفی؛ فرجام‌شناسی تاریخی مولتمان، تفسیری برای رهایی اجتماعی-سیاسی انسان معاصر است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۳۴-۱۳۹). او استدلال می‌کند

مرگ آگاه است، عشق به زندگی را هم محترم می‌شمارد. مرگ و زندگی، وقایع بیولوژیک مستقل از یکدیگر نیستند، تجربه‌های بنیادی هستند که ارتباط درونی با هم دارند. عشق به زندگی خود و دیگرانی که دوستشان داریم، موجب می‌شود احساس رنجش و نزدیکی تجربه مرگ کنیم. تصدیق جاودانگی، بدون آگاهی از مرگ ممکن نیست (مولتمان، ۱۹۹۶: ۴۹-۵۲).

۲) به باور مولتمان، زندگی انسان یک گشتالت^۲ یا کلیت یکپارچه است و نمی‌توان آن را به اجزایی مثل زندگی جسمانی، زندگی روحانی، زندگی شخصی، زندگی اجتماعی، زندگی تاریخی، زندگی ابدی و مانند آن تجزیه کرد. گشتالت چیزی بیش از حاصل جمع اجزای زندگی انسان است؛ حتی چیزی بیشتر از رنج‌ها و اعمال انسان است و نمی‌توان میان شخص و عمل او تمایزی قائل بود^۳؛ انسان، کامل می‌زید و کامل می‌میرد و خداوند او را به‌طور کامل زنده می‌کند. بنابراین، مولتمان نظریه

انکار و سرکوب یاد مرگ، به موجودی روان‌رنجور تبدیل شده است. زیستن حقیقی مستلزم حفظ آگاهی نسبت به مرگ است، زیرا مرگ و زندگی روابط درهم‌تنیده‌ای دارند. ما می‌میریم و این تفاوت ما و خدایان است. ما می‌دانیم می‌میریم و این تفاوت ما و حیوانات است. مولتمان به این عبارت رایج در زبان یونانی و رومی اشاره می‌کند که «خودت را آن‌گونه بشناس که فانی هستی»^۱. در مزمو (۱۲: ۹۰) آمده است که «خدایا به ما بیاموز که یادمان بماند باید بمیریم؛ باشد که خردمند شویم» (مولتمان، ۱۹۹۶: ۵۷-۵۴). مولتمان انسان جدید را دعوت به بازیابی تجربه، رنج و اندیشه مرگ می‌کند. به نظر او، افرادی که تجربه نجات در آستانه مرگ دارند، این‌گونه زندگی را تجربه می‌کنند که گویی تولدی دیگر یافته‌اند و زندگی یگانه‌ای در جهان دارند. آنان عمیقاً دچار اندیشه مرگ بوده‌اند و این نه تنها آنان را از زیستن منحرف نکرده، بلکه در پاره‌ای موارد عمق بیشتری به زندگی‌شان داده است. کسی که نسبت به

۳. مولتمان از همین زاویه، لوازم الهیاتی تناسخ (مثل کارما و داوری متناسب با عمل) را با مسیحیت ناسازگار می‌داند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۱۸-۱۱۰).

1. Memento Mori.
2. Geshtalt.

می‌گوید خداوند، مرده را زنده می‌کند و به گمان مولتمان این با روح القدس میسر می‌شود. فرجام‌شناسی مولتمان با تکیه بر الهیات تثلیثی مسیحی، باور به خدای فراتاریخی و خدای حلول‌یافته را جمع می‌کند. به عبارت دیگر، خدای فرجام‌شناسی مولتمان هم فرابود و متمایز از جهان است (خدای پدر) و هم درون‌بود است و در عالم مشارکت فعالانه دارد (روح القدس). او قائل به تمایز قلمروی خدای پدر و روح القدس است؛ خدای پدر به خواست خود در این جهان غایب است و حلول روح القدس قلمرو او را مخدوش نمی‌کند. بنابراین، مولتمان به واسطه ایمان به خدای پدر و روح القدس ناگزیر بوده است در فرجام‌شناسی خود پیوسته در رفت‌وبرگشت میان الهیات دیالکتیکی فرابود (بر اساس ایمان به خدای پدر) و الهیات درون‌بود هگلی (بر اساس ایمان به روح القدس) باشد. دواماً به باور مولتمان، از آنجا که ما به‌طور گشتالتی در روح القدس زندگی می‌کنیم، می‌توانیم با تجربه مسیحی روح القدس، خود را هم فانی و هم جاویدان، هم گذرا و هم دائمی، هم موقت و هم ابدی فهم کنیم. این وضعیت متناقض

دوگانه‌انگاری مغز و ذهن و انواع دیگر دوگانه‌انگاری میان جسم و روح، تن و نفس و امثال آن را نفی می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۷۷-۷۱).

۳) پیوند فرجام‌شناسی و روح القدس‌شناسی^۱ در آرای مولتمان (عصر حاضر) و پولس قدیس (قرن اول) اهمیت پیدا کرده است. بر اساس فرجام‌شناسی مولتمان، تنها با توجه به نقش روح القدس می‌توان فرجام‌شناسی شخصی را فهمید (بک، ۲۰۰۷: ۲۴-۱). مولتمان معتقد است صرف دانستن این که انسان جاودان است یا کلیتی یکپارچه دارد، نمی‌تواند او را امیدوار کند. او پاسخ را در روح القدس‌شناسی جستجو می‌کند. به باور مولتمان، اولاً روح القدس خدای درون‌بود جهان ماست، او تا زمان آمدن خداوند پدر در کنار مسیح خدای حاضر جهان ماست و در زندگی ما حلول پیدا کرده است. به نظر مولتمان، ما «در روح القدس» زندگی می‌کنیم و از این طریق در پرتو لقاءالله قرار گرفته‌ایم. او نه تنها نقطه اتصال انسان و خداوند است، بلکه همان گشتالت است که زندگی دنیوی و زندگی ابدی را به یکدیگر پیوند زده است. مسیحیت

فرجام‌شناسی مولتمان با محوریت روح‌القدس‌شناسی، مسیح‌شناسی و تعهد مسیحی صورت‌بندی شده است، هرگز یک فرجام‌شناسی انحصارگرا نیست؛ زیرا به نظر او، پیشینیان و پیروان ادیان دیگر نیز مشمول امید مسیحی خواهند بود. او به کتاب مقدس اشاره می‌کند که از دو رستاخیز، یکی «رستاخیز مؤمنان از مردگان» و دیگری «رستاخیز عام مردگان» در هنگام داوری الهی پرده برمی‌دارد. مولتمان با ارائه تفسیری شمول‌گرایانه از این آیات، معتقد است که رستاخیز، رخدادی فرایندی و چندمرحله‌ای است که از مسیح آغاز شده، با یاران مسیح و دیگران ادامه می‌یابد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۰۴-۱۱۰). مولتمان این تفسیر از آموزه روح‌القدس را بر اساس مفهوم یهودی روح^۲ یهوه در کتاب مقدس ارائه کرده است (مولتمان، ۱۹۹۶: XIII).

نهالی از کُنده یسا سر بر خواهد آورد و شاخه‌ای از ریشه‌هایش میوه خواهد داد. روح خداوند بر او قرار خواهد یافت، روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوت، روح معرفت و ترس خداوند. لذت او در ترس خداوند خواهد بود. بر حسب آنچه به چشم بیند، داوری نخواهد کرد و بر وفق آنچه به گوش شنود، حکم نخواهد داد، بلکه بینوایان را به عدالت داوری خواهد کرد و برای ستمدیدگان زمین به انصاف حکم

است، اما مولتمان ادعا می‌کند مسیحیت تناقض را حل کرده است، زیرا طبق ایمان مسیحی تنها خداست که هویت مطلق دارد (من آنم که هستم). «من» انسانی تنها «تو» است در مقابل «من» خدایی. ما انسان‌هایی محدود هستیم و حضور روح‌القدس در وجود انسانی است که زندگی را جاودان می‌کند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۷۷-۷۱). سوماً از نظر مادی، مرگ تجزیه و ازهم‌پاشیدگی^۱ زندگی انسان و در نتیجه جداافتادگی او از اجتماع است. در مقابل، رستاخیز، خلق دوباره اجزای زندگی و پیوستن انسان به یک اجتماع جدید است. به واسطه روح‌القدس، انسان در مرگ فقط از شکلی به شکل دیگر تبدیل می‌شود. مرگ «نیستی» نیست. در مرگ، پیوستگی انسان در برابر خداوند باقی می‌ماند، زیرا ارتباط انسان و خداوند بعدی از وجود اوست که قابل حذف نیست. مرگ انتقال از زندگی محدود به زندگی نامحدود (جاودان) است. مولتمان معنای مرگ و رستاخیز را در مرگ و رستاخیز مسیح می‌یابد. مرگ مسیح، دگردیسی فرم بدنی اوست؛ او در رستاخیز از شکلی ضعیف به شکل جلال تبدیل می‌شود. چهارماً، گرچه

1. Disintegration.

2. Roach.

از مرگ و پیش از رستاخیز همگانی وجود داشته باشد. این شکل از زندگی مردگان در فضا-زمان مخصوص آنان جریان دارد و ما قادر به درک آن نیستیم. در زمان رستاخیز، مردگان و زندگان با هم ظهور جلال خداوند را درک می‌کنند تا نیا آموزه سنتی برزخ (به‌خصوص در الهیات کاتولیک) مستلزم جدا شدن روح از جسم پس از مرگ است، اما مولتمان چنین تفکیکی را یک تفکیک انسان‌محورانه می‌داند، زیرا امیدی برای نجات غیر انسان باقی نمی‌گذارد (تنها روح انسان به قلمرو نجات وارد می‌شود) و در نتیجه، نظریه سنتی برزخ را رد می‌کند. از نظر او، انسان دارای کلتی تجزیه‌ناپذیر است و با همین گشتالت پس از مرگ زندگی می‌کند. ثالثاً در فرجام‌شناسی مولتمان، پراکسیس (عمل) امید، یادآوری و حفظ اجتماع با مردگان است. مسیح تا زمان رستاخیز همگانی، هم خدای مردگان و هم خدای زندگان است. مردگان و زندگان امیدهای مشترکی دارند که بر اساس آن‌ها اجتماع یاران مسیح را شکل می‌دهند. مولتمان یاران مسیح را دو نیم‌دایره روبروی یکدیگر توصیف می‌کند که گرد او اجتماع کرده‌اند و عدالت خداوندی را

خواهد داد. جهان را به عصای دهانش خواهد زد، و شریبان را به نفس لب‌هایش خواهد کشت. کمر بند او عدالت خواهد بود و شال کمرش، امانت (اشعیا، ۱۱: ۵-۱).

۴) مولتمان امید مردگان رنج‌کشیده را نیز معطوف به فرجام جهان می‌داند. آنان تحت ظلم بوده‌اند، رنج‌کشیده‌اند، کشته شده‌اند و اینک یادآوری و اندیشیدن به آنان هم در جهان ما سرکوب شده است. به نظر مولتمان، مسأله اصلی الهیات سیاسی آلمان پس از جنگ و آشویتس این است که مردگان هم تا زمانی که داوری عادلانه‌ای بیابند، آرامش نخواهند داشت. او خود را با این سؤال کلاسیک مکتب فرانکفورت همراه می‌داند که آیا پیروزی آدمکش‌ها بر قربانیان بی‌گناه برگشت‌ناپذیر است؟ انسان مدرن از عدالت اجتماعی دم می‌زند و در همان حال، رنج مردگان گذشته را فراموش کرده است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۰۷). به نظر مولتمان، فرجام‌شناسی مسیحی باید بتواند توضیحی درباره چگونگی امید مردگان هم ارائه دهد (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۰۴-۹۶) مولتمان درباره امید مردگان معتقد است که اولاً بسیاری از انسان‌ها نمی‌توانند در این دنیا شیرینی زندگی را درک کنند. بنابراین، رحمت الهی ایجاب می‌کند شکلی از زندگی پس

۳. ارزیابی

۱-۳. جایگاه فرجام‌شناسی مولتمان در فرجام‌شناسی مسیحی قرن بیستم

همان‌طور که پیشتر گفتیم، الهیات مسیحی قرن بیستم ناگزیر از بازاندیشی در فهم سنتی از آموزه فرجام‌شناسی شد. کارل بارت و رودلف بولتمان^۱ (۱۹۷۶-۱۸۸۴ م.) نخستین الهی‌دانان مسیحی بودند که از دو منظر متفاوت نقش قابل توجهی در این تحول الهیاتی داشتند. از یک‌سو، بارت می‌خواست آموزه‌های مسیحی را در تمامی شئون زیست مادی بازسازی کند. از سوی دیگر، بولتمان می‌خواست مفاهیم الهی را با مقولات فهم انسانی تبیین کند. در نتیجه بولتمان نخستین الهی‌دان بزرگ قرن بیستم بود که فرجام‌شناسی نظام‌مند الهیات مسیحی را صورت‌بندی کرد. با وجود این نکته، مولتمان تصمیم داشت از دو گانه بارت و بولتمان کناره‌گیری کند و فهم سومی از فرجام‌شناسی مسیحی ارائه کند. گرچه، مولتمان در مکتب الهیاتی بارت آموزش دیده بود، این الهیات را محدودکننده یافت و به این نتیجه رسید که الهیات باید بتواند امکان‌های سیاسی

انتظار می‌کشند. یاران مسیح «برادران و خواهران مؤمن، ضعفا، گرسنگان و زندانیان» هستند (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۱۰-۱۰۴). این افراد پیش از فرا رسیدن حاکمیت الهی، حاکمیت مسیح را برپا کرده‌اند که در حقیقت، گذار خلقت به ابدیت است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۹۵). رابعاً مولتمان سوگواری را یکی از اشکال حفظ اجتماع با مردگان می‌داند. ما در مرگ کسانی که دوستشان داریم، گویی بخشی از خود را هم دفن می‌کنیم. اما سوگواری در خلال سازوکار گفتگوی میان زندگان امکان «بازسازی خود» را ایجاد می‌کند. بنابراین، سوگواری مؤمنانه، ماهیت تراژیک ندارد. ما به‌جای عزاداری و غم، اعلام اجتماعی جدید با مرده می‌کنیم و در انتقال او به جهان ابدی مشارکت داریم. به‌همین دلیل است که مولتمان باور دارد کسانی که در سوگواری شرکت می‌کنند، شجاعت دوباره زیستن پیدا می‌کنند. به نظر او، شرکت در سوگواری نوعی مبارزه و مخاطره‌ای شخصی و اجتماعی علیه سرکوب آگاهی از مرگ است (مولتمان، ۱۹۹۶: ۱۲۸-۱۱۹).

1. Rudolf Bultmann.

رقیب - فرجام‌شناسی نظام‌مند بولتمان -
اشاره می‌کنیم:

نخستین پرسش این است که روشن کنیم مولتمان و بولتمان چگونه با سه فرجام‌شناسی رقیب پیشین (غایت‌شناسی علمی انسان مدرن، فرجام‌شناسی سنتی و الهیات لیبرال) مواجه شده‌اند؟ مولتمان این دیدگاه بولتمان را تأیید می‌کند که تفکر غایت‌شناختی انسان مدرن «آینده» را متعین کرده است و آن را به بند تاریخ‌گرایی کشیده است. همچنین، وی همانند بولتمان باور دارد که الهیات لیبرال، فرجام‌شناسی را به آموزه‌ای حاشیه‌ای تقلیل داده است؛ اما مولتمان از منظر متفاوتی فرجام‌شناسی سنتی را نقد کرده است. بولتمان مهمترین نقصان فرجام‌شناسی سنتی را مشکل هرمنوتیکی و ناآگاهی آن نسبت به تفاوت جهان‌بینی عهد جدید و دنیای مدرن می‌داند. مولتمان عقیده دارد فرجام‌شناسی‌های سنتی بر مسیح‌شناسی (رنج) استوار نیستند و نجات غیر انسان را فراموش می‌کنند. جدول زیر موضع مولتمان را با مواضع بولتمان مقایسه می‌کند.

مسیحیت را هم شکوفا کند (میکاد، ۱۹۹۹):
۱). بنابراین در میدان فرجام‌شناسی نظام‌مند قرن بیستم، فرجام‌شناسی مولتمان مهمترین بدیل و رقیب فرجام‌شناسی بولتمان بوده است. بولتمان تفسیری اگزیستانسیالیستی از فرجام‌شناسی مسیحی ارائه داد و مولتمان این آموزه را در پیوند با تعهد سیاسی و اجتماعی مسیحی تفسیر کرد. دیدگاه‌های مولتمان و بولتمان دو وجه مشترک دارند که آن‌ها را از آرای فرجام‌شناسانه قرون قبل و حتی اغلب تفاسیر معاصر متمایز می‌کند:

الف) هر دو، فرجام‌شناسی را دوباره به مثابه هسته مرکزی الهیات مسیحی بازشناسایی و نظام‌مند کردند؛ به این معنا که ارتباط آموزه فرجام جهان با شئون مختلف زندگی را تبیین و تفسیر کردند.

ب) این دو دیدگاه را می‌توان «فرجام‌شناسی جدید مسیحی» نامید؛ زیرا مخاطبشان انسان مدرن است. آنان فهمی از مشکلات و نیازهای جهان مدرن داشتند و می‌خواستند بدون آنکه به دام عقل‌ستیزی بیفتند، فرجام‌شناسی مسیحی را در برخورد با مسائل امروز بازسازی کنند.

بنابراین، در این بخش به نوآوری‌های فرجام‌شناسی مولتمان نسبت به دیدگاه

معیار	بولتمان	مولتمان
رویکرد در مقابل غایت‌شناسی علمی انسان مدرن	انسان مدرن، امید خویش را با تکیه بر تفکر علمی و تحلیل حوادث گلگشته به دست می‌آورد که بیش از آنکه امید باشد، آینده را پیش‌بینی می‌کند. این تفکر بر آن است که جهان شایسته‌اش انسان، تنها با منابع، طراحی و عمل انسانی نه با موهبت الهی محقق می‌شود [4, pp 138-144].	این تفکر در حقیقت برون‌یابی تاریخ مطلوب قدرتمندان است. بر اساس آن تاریخ نمی‌تواند چیزی جز همین تاریخ باشد. هیچ عنصر غیر منظره‌ای در بر نخواهد داشت و وضعاً را از امید محروم نگه می‌دارد.
رویکرد در مقابل فرجام‌شناسی سستی	این فرجام‌شناسی به این واقعیت بی‌توجه است که آموزه فرجام جهان با جهان‌بینی اسطوره‌ای بیان شده است و امروز نباید خود را در بند این اسطوره‌ها گرفتار کنیم (بولتمان، ۱۹۵۸: ۱۱-۱۸).	این فرجام‌شناسی مبتنی بر مسیح‌شناسی نیست. فرجام‌شناسی باید بر مسیح‌شناسی، یعنی درک حقیقت رنج آلود زندگی در این جهان مبتنی باشد و امید مسیحی را به مثابه عنصری رهای‌بخش در مقلبل فهمی جامع از رنج‌های امروز انسان و طبیعت صورت‌بندی کند.
رویکرد در مقابل الهیات لیرال	الهیات لیرال بیشتر به یک الهیات طبیعی شباهت دارد که خدای فرابود را به خدای درون‌بود تبدیل می‌کند و آموزه فرجام جهان را به توصیه‌های اخلاقی حاشیه‌ای تقلیل می‌دهد (گرتز و اولسن، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۲۹).	تفکیک الهیات لیرال میان شخص و طبیعت باعث شده است این الهیات نسبت به مرگ طبیعت بی تفاوت بمانند و بیانی انسان‌محورانه از کتاب مقدس ارائه دهد که به فرجام جهان بی‌توجه است.

جدول زیر دو دیدگاه را درباره محتوای فرجام‌شناسی یعنی مفهوم امید مسیحی، شمولیت امید، و عمل و انتظار برآمده از آن نشان می‌دهد.

پرسش دیگر این است که فرجام‌شناسی مولتمان چه چشم‌انداز تازه‌ای نسبت به امید مسیحی گشوده است؟ این فرجام‌شناسی، برخلاف فرجام‌شناسی فردی بولتمان، دارای یک امید جهان‌شمول و برخوردار از ابعاد اجتماعی است.

محتوای امید مسیحی	بولتمان	مولتمان
متعلق امید	فرجام جهان در حال مؤمن رخ می‌دهد. فرجام‌شناسی مسیحی امید به ساختن وجود تازه‌ای به جای وجود قدیم انسان است. این امید کاملاً شخصی و فراتاریخی است و در پرتو ایمان مسیحی و رحمت الهی در زمان حال رخ می‌دهد (بولتمان، ۱۹۵۱: ۳۳۰-۳۲۲).	فرجام‌شناسی مسیحی امید به زندگی ابدی، پیروزی ضعفای تاریخ، خلق جدید زمین و طبیعت و تحقق جلال خداوند است. متعلق این امید در آینده است.
شمولیت امید	امید در انحصار افرادی است که ایمان بیاورند و رحمت الهی را در باند فقط آنان هستند که می‌توانند قلمرو ابدی حضور خداوند را درک کنند (مک‌گراث، ۲۰۱۶: ۵۵۴-۵۵۲).	همه مخلوقات مشمول امید مسیحی (نجات) هستند. مسیح اولین کسی است که نجات یافته است و در طول تاریخ، قفرا و ضغفا و ستم‌دیدگان و مؤمنان هم در حلقه نجات یاران او قرار می‌گیرند. با آمدن خداوند همه انسان‌ها (حتی ستمکاران) نجات پیدا می‌کنند.
پراکسیس (عمل) امید	عمل امید، پذیرش مخاطره و انتظار است. انسان باید در انتظار تحقق فرجام جهان چشم از این جهان ببندد و با ایفای نقش خود در جهان در جستجوی معنویت‌بخشی باشد. این نقش (قانون مسیح) برای هر فرد متمایز از دیگران است و از طریق فیضی که خداوند به او داده‌است، متعین می‌شود (بولتمان، ۱۹۵۱: ۳۲۹-۳۲۸).	عمل امید، مقاومت و انتظار است. قدرت‌های جهان می‌کوشند نشان دهند تاریخ همین است که می‌بایم. امید مسیحی مؤمنان را دعوت می‌کند که وعده خداوند را فراموش نکنند و در برابر قدرت‌ها مقاومت کنند.
دیالکتیک حال و آینده	آینده از طریق معنویت‌بخشی، با اکنون در ارتباط است. معنویت‌بخشی در زمان حال، یعنی باور کنیم اینجا برای تحقق زندگی اصیل کافی نیست، می‌توانیم در زمان حاضر مشمول لطف خداوند شویم و آنگاه حیات تازه‌ای باییم (بولتمان، ۱۹۶۸: ۳۴-۳۱).	آینده از طریق لحن‌بخشی بر تاریخ، اثر می‌گذارد. زمان‌های تاریخ، خود را با پایان تاریخ شیشه‌سازی می‌کند و نیایش‌های مذهبی، نمایشی از این ریتم‌بخشی هستند. آینده مثل چراغی است که از دور نمایان است و جریان تاریخ را هدایت می‌کند.

۲-۳. همه‌جانبه‌بودن فرجام‌شناسی مولتمان

تفسیر می‌کند. این فرجام‌شناسی شامل چهار تفسیر الوهی، کیهان‌شناختی، تاریخی و شخصی از آموزه فرجام جهان است. در تفسیر مولتمان خدای مسیحیت، تنها خدای روح انسان نیست، او خدای جسم انسان، خدای جوامع و تاریخ و خدای سایر مخلوقات هم هست و وعده امیدبخش او یک وعده فراگیر خواهد بود.

فرجام‌شناسی مولتمان چهار بعد مختلف دارد و امید مسیحی را در زمینه این ابعاد تفسیر می‌کند. فرجام‌شناسی مولتمان محدود به تجربه‌ای عرفانی یا باوری آخرالزمانی نیست، بلکه آموزه‌های همه‌جانبه است و امید مسیحی را در بستر گسترده‌ای از همه جنبه‌های فردی، اجتماعی و طبیعی

۳-۳. شمول‌گرایی

فرجام‌شناسی مولتمان از این نظر که امید مشترکی میان ادیان فراهم می‌کند، قابل تحسین است. این دیدگاه، رستگاری در فرجام جهان را محدود به مؤمنان مسیحی نمی‌داند، بلکه مبنایی برای رستگاری همه انسان‌ها صورت‌بندی می‌کند. امید، رهاورد کسی است که به متعلق امید باور داشته باشد، اما همه نجات پیدا می‌کنند. بنابراین، مومنان در ادیان دیگر و حتی آتئیست‌ها نیز مشمول این امید هستند. فراتر از این، فرجام‌شناسی مولتمان، مظلومین تاریخ را - فراتر از باورهایشان - مشمول امید مسیحی و عضوی از جمع یاران مسیح می‌داند.

۳-۴. انتقادات بر فرجام‌شناسی مولتمان

فرجام‌شناسی مولتمان به‌رغم امتیازهای فوق، دارای برخی اشکال‌های اساسی است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۴. تردید در ایجاد امید روان‌شناختی

فرجام‌شناسی مولتمان خبر از نجات و رستگاری همگانی و غیرمنتظره عالم در آینده می‌دهد، اما یکی از مهمترین چالش‌های پیش روی این فرجام‌شناسی این است که وعده آن تا چه حد امیدبخش است؟ به عبارت دیگر، آیا آگاهی بخشی

فرجام‌شناسی مولتمان درباره فرجام جهان می‌تواند منجر به امید مؤمنان مسیحی در جریان زندگی روزمره و در میان تجربیات رنج‌آلود مظلومین شود؟

به نظر مولتمان، شناخت خدا در این عالم ممکن نیست، زیرا او در آینده است و هنوز نیامده است. بنابراین، امید الهیاتی مولتمان نمی‌تواند موجب شکل‌گیری امید معرفت‌شناسانه شود و از این نظر، فرجام‌شناسی مولتمان هرگونه سازوکار معرفت‌بخش و یقینی برای تحقق فرجام جهان را ممتنع می‌کند. اگرچه مولتمان فرجام‌شناسی سکولار مارکس و هگل را محافظه‌کار می‌داند، اما آیا در عوض، این محافظه‌کاری موجب شکل‌گیری یک فرجام‌شناسی معرفت‌بخش نزد آنان نمی‌شود؟

مولتمان باور دارد ایمان به فرجام جهان اگرچه برآمده از امید می‌تواند منجر به معرفت‌شناسانه نیست، می‌تواند منجر به امید روان‌شناختی شود. این مدعای مولتمان نمی‌تواند به این واقعیت ملموس بی‌توجه باشد که محقق نشدن فرجام جهان با وجود همه شرور اخلاقی و طبیعی عالم، امکان روان‌شناختی امید را مخدوش کرده است، زیرا شک انسانی که خود را در برابر

عالم تمایزی میان خدا و غیرخدا برقرار کرد. جهانی که در روح‌القدس تجربه می‌شود، معنوی است و به‌سویی می‌رود، زیرا روح‌القدس پیوسته در کار این جهان است. اگر عالم با همه‌شور و آن در خداست، اگر نمی‌توان مرز مشخصی میان خدا و غیرخدا ترسیم کرد، چگونه می‌توانیم به «خدایی که می‌آید» امید داشته باشیم؟

۳-۴-۳. تردید در توفیق تخیل الهیاتی مولتمان

اگرچه، یکی از مهم‌ترین نقاط قوت فرجام‌شناسی مولتمان تحلیل انتقادی او درباره دلایل ناامیدی نسبت به تاریخ این جهان است زیرا به نظر او، فرجام‌شناسی سکولار انسان مدرن پیامدی جز اعتیاد جهان اول به پیشرفت، استثمار جهان سوم و تخریب محیط زیست نداشته است. مولتمان به‌درستی استدلال می‌کند چون عقلانیت ما بر اساس مقولات محدودی از زمان و مکان شکل گرفته است، راهی برای رهایی عقلانی از چشم‌انداز مأیوس‌کننده این جهان نداریم. در نتیجه، او می‌کوشد مقوله امید را جایگزین عقلانیت کند و این رویکرد تنها با مراجعه به تخیل بجای عقلانیت نظری ممکن شده است. مولتمان علاقه‌ای به روش الهیاتی ندارد و در عوض به تخیل الهیاتی پناه برده

تهدید بیماری، جنگ، استبداد و فقر فزاینده تنها یافته است، یک شک معقول است.

۲-۴-۳. سازگاری بین روح‌القدس‌شناسی مولتمان و امید مسیحی

مولتمان با تکیه بر آموزه تثلیث، خدای درون‌بود و فرابود را در قلمرو الهیات خود جمع می‌کند. البته، این ناهمگونی در آغاز امر به تناقض نمی‌انجامد، زیرا مولتمان دو ساحت متمایز برای این دو جنبه الهی تصویر کرده است؛ اما بسط فلسفی این الهیات موجب بروز چالشی در فرجام‌شناسی مولتمان شده است. کشاکش خدای فرابود و خدای درون‌بود در فرجام‌شناسی مولتمان، او را به دیدگاهی می‌رساند که چندان با ماهیت غیرمتنظره (novum) آمدن خداوند پدر در آینده (adventus) سازگار نیست. خدایی که ما در این جهان تجربه می‌کنیم، روح‌القدس است که از این جهان مادی منفصل نیست. مولتمان عقیده دارد اگر درست بیندیشیم، روح‌القدس همان گشتالت وجود انسانی ماست، خدایی است که با ایمان به او و تجربه حلول او در جهان یقین پیدا می‌کنیم و پس از مرگ زنده خواهیم شد. به‌سختی می‌توان روح‌القدس‌شناسی مولتمان را از یک الهیات حلول‌گرایانه متمایز کرد؛ گویی هرچه در عالم هست، رنگ و بوی الهی دارد و نمی‌توان در این

است. اما روشن نیست که تخیل الهیاتی مولتمان تا چه اندازه در برانگیختن امید موفق بوده است؟

۳-۴-۴. ابهام در سازوکار درهم‌کنش زمان خطی و زمان ابدی

برخلاف فرجام‌شناسی اگزیستانسیالی بولتمان، مولتمان توانسته است تصویر منسجمی از نسبت میان زمان خطی و زمان ابدی برقرار کند؛ زیرا به باور وی، فرجام جهان پلیمان زمان خطی این جهان است، اما پایان زمان (به معنای عام) نیست بلکه فرجام جهان نقطه آغاز نوع جدید زمان است و این نظریه، مستلزم نگاه گردشی به زمان است. بنابراین، فرجام جهان در آینده واقع خواهد شد، اما در عین حال، حال آینده هم خواهد بود؛ یعنی تمام زمان‌های ما در فرجام جهان حاضر هستند و زمان ابدی، محیط بر تمام زمان‌های ماست. از این طریق است که حال، با ابدیت اتصال پیدا می‌کند. اگرچه، نمی‌توان بر ابهام کیفیت زمان ابدی در الهیات مولتمان خرده گرفت، زیرا او استدلال کرده است ذهن ما گنجایش تفکر با مقولات نامحدود زمان و مکان را ندارد. اما به نظر می‌رسد سازوکار درهم‌کنش زمان خطی و زمان ابدی (به خصوص تقدم هستی‌شناختی زمان ابدی) در فرجام‌شناسی مولتمان چندان گویا نیست، زیرا نتوانسته است تحول زمان خطی را بر اساس فهم کنونی از این زمان توضیح دهد و برخلاف ادعایش نقاط تماس چندانی با فهم علمی زمان

ایجاد نکرده است.

۵-۴-۳. خلأ میان امید فرجام‌شناختی و چگونگی تأثیر این امید در رفتار مؤمنان

به باور مولتمان، همان‌طور که آگاهی از تحقق جلال خداوند در فرجام جهان، موجب شادی و معنابخشی زندگی در این زندگی می‌شود، آگاهی از حاکمیت خداوند در فرجام جهان، موجب مقاومت مظلومین در این جهان می‌شود و آگاهی از خلق مجدد طبیعت، موجب حفظ محیط زیست می‌شود. اما چگونگی وقوع آن‌ها روشن نیست. مولتمان به درستی استدلال می‌کند، کسی که رنج می‌کشد، در حقیقت، به دنبال راهی برای رهایی است، نه یک تودیسۀ فلسفی، اما آیا وعده فرجام‌شناسی او چیزی بیشتر از یک تودیسۀ فلسفی به دست می‌دهد یا راه‌هایی را نشان می‌دهد؟ او عقیده دارد اثر گذاری وعده امید در جهان از طریق لحن‌بخشی به تاریخ انجام می‌شود، اما توضیحی بیش از این در نوشته او نمی‌یابیم. به نظر می‌رسد خلأیی میان امید فرجام‌شناختی مولتمان و چگونگی تأثیر این امید در رفتار مومنان وجود دارد.

نتیجه‌گیری

در مقام نتیجه‌گیری می‌توان گفت فرجام‌شناسی مولتمان پاسخ الهیات مسیحی (امید) را در نسبت با رنج‌های معاصر انسان صورت‌بندی می‌کند. جدول زیر مضامین اصلی فرجام‌شناسی وی را

نشان می‌دهد.

پراکسیس امید	منطق امید	فرجام‌شناسی (فهم نظم موعود)
Chara (شادمانی) در برابر Charis (فیض)	لحن‌بخشی به تاریخ (تفوق آینده)	فرجام‌شناسی الوهی: آمدن خداوند
مقاومت در برابر گناه ساختاری علیه طبیعت (الهیات زیست‌محیطی)	پیوستگی مادی جهان جدید و قدیم	فرجام‌شناسی کیهانی: خلقت دوباره عالم
مقاومت در برابر ظالمین	تقدیرزدایی از تاریخ	فرجام‌شناسی سیاسی: پایان سلطهٔ قدرتمندان
سوگواری	درهم‌تیدگی مرگ و زندگی از طریق تجربهٔ روح‌القدس	فرجام‌شناسی شخصی: امید به زندگی ابدی

بنابراین، می‌توان گفت فرجام‌شناسی مولتمان علاوه بر نقد فرجام‌شناسی سنتی، نوآوری‌هایی در الهیات مسیحی قرن بیستم مانند نگاهی جامع و فراگیر به متعلق امید، خوانشی اجتماعی از پراکسیس امید و جایگاه مفهوم آینده در امید تاریخی ارائه کرده است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه سامان مهدور دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین با عنوان

"مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های فرجام‌شناختی یورگن مولتمان و رودلف بوتلمان" با راهنمایی دکتر محمدرضا بیات و مشاوره دکتر بهزاد حمیدیه است. عدم درج نام استاد مشاور با موافقت ایشان بوده است.

urgen-moltmann. Accessed: 2020-06-03.

- Jo, Y. S. (2002). *An Evaluation of Jürgen Moltmann's View of Eschatological Time*. Ph.D. Diss., the Southern Baptist Theological Seminary.
- Kramer, E. J. D. (2016). *Biblische Hoffnungsbilder Und Ihre Ethischen Auswirkungen in Der Eschatologie des Späten Jürgen Moltmann [Biblical Images of Hope and Their Ethical Implications in Jürgen Moltmann's Later Theology]*. Marburg: Evangelische Hochschule TABOR.
- Lee, B. (2015). *Celebrating God's Cosmic Perichoresis: The Eschatological Panentheism of Jürgen Moltmann As A Resource for an Ecological Christian Worship*. Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers (April 30, 2015).
- McGrath, Alister (2016). *The Christian Theology Reader*. 5th Edition. Wiley-Blackwell.
- Michaud, Derek (1999). *Jürgen Moltmann*, Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, Available At: [Http://People.Bu.Edu/Wwildman/Bce/Moltmann.Htm](http://People.Bu.Edu/Wwildman/Bce/Moltmann.Htm), Accessed: 2020-06-03.

منابع

- گرنز، استنلی جی. اولسن، راجرای. (۱۳۹۰). *الهیات مسیحی در قرن بیستم: خدا و جهان در عصرگذار. مترجمین: روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران: نشر ماهی.*
- Beck, T. (2007). *The Holy Spirit and the Renewal of All Things: Pneumatology in Paul and Jürgen Moltmann*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Bultmann, R. (1951). *Theology of the New Testament*. Translated by: Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. (1957). *The presence of eternity: history and eschatology (Gifford lectures)*. New York: Harper.
- Bultmann, R. (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Chung, Sung Wook (2012). *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: A Critical Engagement*. Pickwick Publications.
- Guttesen, P. (2011). *Leaning into the Future: The Kingdom of God in the Theology of Jürgen Moltmann and the Book of Revelation*. James Clarke & Co.
- Jenkins, Simon (2012). "In-Depth Interview with Jürgen Moltmann" | High Profiles - Available At: <https://highprofiles.info/interview/j>

- Moltmann, Jürgen (1996). *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen (1999). *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press.
- Tang, S. (1995). *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*. Ph.D. Diss., the University of St Andrews.
- Moltmann, Jürgen (1990). *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press.
- Moltmann, Jürgen (1993). *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's innovative version of proof of the truthful (Burhān-i ṣiddīqīn) and its reception in Islamic kalām

*Hamid Ataei Nazari*¹

Submitted:

2021/3/10

Accepted:

2021/6/14

Keywords:

Arguments for God's Existence, proof of the truthful (Burhān-i ṣiddīqīn), Avicenna (Ibn Sīnā), Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Twelver Shī'ism kalām.

Abstract: Among the arguments for God's Existence in the Islamic philosophy and kalam, the proof of the truthful (Burhān-i ṣiddīqīn) has a unique position due to its merits. Invented by Avicenna (Ibn Sīnā), it soon received a noticeable reception from his followers who tried to present new versions of the proof. Among the post-Avicennian Imāmī theologians, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) set forth an important, new version of the proof of the truthful in his theological treatise entitled Fūṣūl, which is known by some of later Imāmī theologians as an innovative version of the proof. The gist of his argument is that since contingent beings are not beings in themselves, nor can be by themselves the cause for something to exist, there must be a necessary existence among the beings of the universe. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's innovative version of proof of the truthful and its effects on and reception by the later theological and philosophical works has not received much attention in the recent researches so far. Present article, discussing and analyzing al-Ṭūsī's innovative version of the proof, points out that some of the Muslim theologians paid considerable attention to it and set out various versions of the proof in their writings.

DOI: [10.30470/phm.2021.139789.1907](https://doi.org/10.30470/phm.2021.139789.1907)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Theology and Family, h.ataee@isca.ac.ir

Introduction: It has often been noted that Muslim scholars have proposed various arguments to prove the existence of God. The proof of the truthful (Burhān-i ṣiddiqīn) is one of the valid and most prominent arguments to demonstrate the existence of God in Islamic philosophy and theology. It was first invented by Avicenna (Avicenna, 1383: 22) and developed via later philosophers and theologians. This proof, due to its own credibility, received a noticeable reception of the post-Avicennian Imāmī theologians who tended to the philosophical views of Avicenna in medieval period. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī was one of the foremost Imāmī theologians who tried to present an innovative version of the proof of the truthful (Burhān-i ṣiddiqīn) for God's existence in some of his theological works. In his short, concise treatise entitled *Fuṣūl*, he set out his innovative version of the proof as follows: “Anyone knowing the true meaning of the ‘necessary’ and the ‘possible’ in the way set out by us, will have no trouble in understanding that, if something necessary would not

exist, then nothing would exist. This is because by itself and before the existence of this necessary ‘other’, nothing could exist. After all, in that case everything would be merely ‘possible’. So, there must be something other than the possible for the possible to be able to exist. And this thing, other than the possible, is then ‘the necessary.’ It follows, then, that, seeing and experiencing a multitude of things, the perceiving subject knows for sure that one of these things must be necessary” (Ṭūsī, 1335, 12). Thus, the gist of his argument is that since contingent beings are not beings in themselves, nor can be by themselves the cause for something to exist, there must be a necessary existence among the beings of the universe. His argument, which is known by some of later Imāmī theologians as an innovative version of the proof of the truthful (al-Suyūrī al-Ḥillī, 1378: 59; Al-Astarābādī, 1433: 72), though Ṭūsī has not personally claimed such, received much attention from later Imāmī Shi‘i theologians. However, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s innovative version of proof of the truthful and its effects

on and reception by the later theological and philosophical works has not received much attention in the recent researches so far. In the present paper, having discussed Ṭūsī's innovative version of the proof, points are made about its reception among Imāmī scholars of the following generations.

Methodology: after explaining the common versions of the argument of the truthful (Burhān-i ṣiddiqīn) in the period of Ṭūsī, by comparing his innovative version of the argument with the previous versions of the proof put forward by former philosophers and theologians like Avicenna, the new features of Ṭūsī's novel argument are shown. In order to identify the arguments adapted from Ṭūsī's new argument, both historical and analytical methods are employed.

Findings: the post-Avicennian Imāmī theologians like Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī have followed an Avicennian method for proving the existence of God and that they tried to benefit from Philosophical teachings of Avicenna in the

demonstration of the existence of God. This new approach in Shiite theology led to an important revolution of the argument in Imāmī theology in the medieval period.

Discussion and Conclusion:

This research, having examined theological sources of Imāmī and Ash'ari scholars, shows that many of them, including Fakhr al-Muhaqqiqīn (Fakhr al-Muhaqqiqīn, 1438: 51), al-Fāḍil Miqdād Suyūrī al-Ḥillī (Suyūrī al-Ḥillī, 1429: 151), Jamāl al-Dīn AL-Kaf'amī (AL-Kaf'amī, 1430: 60), Diyā' al-Dīn Jurjānī (Jurjānī, 1375: 181), Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (al-Aḥsā'ī, 1434, 2: 501) and the prominent Ash'arite theologian al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (al-Jurjānī, 1419. 8: 14), relied on al-Ṭūsī's argument to prove the existence of God in their works.

References:

- Al-Astarābādī. 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī. (1433 AH). *Sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīriyya*, Karbalā: al-'Taba al-Ḥusainiyya al-Muqaddasa.
- al-Ḥillī. al-Ḥasan b. Yūsuf. (1413 AH). *Kashf Fawā'id fī Sharḥ qawā'id al-*

- '*aqā'id*, ed. Ḥasan Makkī al-'Āmilī, Beirut: Dār al-Ṣafwa.
- al-Ḥilli. al-Ḥasan b. Yūsuf. (1422 AH). *Kashf al-murād fi sharḥ tajrīd al-i'tiqād*, Ed. Ḥasan Ḥasanzāda Āmulī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
 - al-Jurjānī. al-Sayyid al-Sharīf. (1419 AH). *Sharḥ al-Mawāqif*. Ed. Mahmūd 'Umar al-Dimyāṭī, 8 vol., Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
 - AL-Kaf amī. Jamāl al-Dīn. (1430 AH). *Ma'ārij al-Afhām*, ed. 'Abd al-halīm, Karbalā: Maktaba wa dār makhtūṭāt al-'Taba al-'Abbāsīya al-Muqaddasa.
 - al-Khwājagī al-Shīrāzī. Muḥammad. (1375 SH). *al-Nizāmiyya fi madhhab al-Imāmiyya*, ed. 'Alī Awjabī, Tehran: Mirāth i Maktūb.
 - al-Khwājagī al-Shīrāzī. Muḥammad. (1390 SH). *Sharḥ fuṣūl naṣiriyya*, ed. Khadija Tehran: Muqaddasāda, Ketābkhāneh, mūzeh va markaz-e asnād-e majles-e shūrā-ye eslāmī.
 - al-Rāzī. Fakhr al-Dīn. (1378 SH). *Al-Muḥaṣṣal*, ed. Ḥusain Ātāy, Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī.
 - al-Rāzī. Fakhr al-Dīn. (1433 AH). *Kitāb Ma'ālim uṣūl al-dīn*, ed. Nizār Ḥammādī, Kuwait: Dār al-Diyā'.
 - al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn b. 'Alī al-Jubā'ī. (1422 AH). *al-Eṣṭanbuliyya fi al-wājibāt*, in: Rasā'il al-Shahīd al-Thānī, vol. 2, ed. Riḍā Mukhtārī, Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
 - al-Suyūrī al-Ḥilli. Fāḍil al-Miqdād. (1378 SH). *Al-Anwār al-jalāliyya fi Sharḥ al-fuṣūl al-naṣiriyya*, ed. Alī Ḥajī Ābādī, Mashhad: Bunyād-i pazhūhish-hā-yi islāmī.
 - al-Suyūrī al-Ḥilli. Fāḍil al-Miqdād. (1429 AH). *Al-Lawāmi 'al-ilāhiyya*, ed. Muḥammad Alī Tabātabā'ī, Qum: Būstān-i Kitāb-i Qom.
 - Al-Turayḥī. Ṣafī al-Dīn. (1428 AH). *Maṭāriḥ al-Nazar fi sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar*, Qum: Maktabat fadak.
 - al-Ṭūsī. Naṣīr al-Dīn. (1335 SH). *fuṣūl*, ed. M.T. Dānishpazhūh, Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh Tihrān.
 - al-Ṭūsī. Naṣīr al-Dīn. (1380 AH). *fuṣūl al-'aqā'id*, ed. Shākīr al-'Ārif, Baghdad: Maṭba'at al-Ma'ārif.
 - al-Ṭūsī. Naṣīr al-Dīn. (1407 AH). *Tajrīd al-i'tiqād*, Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
 - al-Ṭūsī. Naṣīr al-Dīn. (1413 AH). *qawa'id al-'aqā'id*, ed. Alī Ḥasan khāzīm, Beirut: Dār al-Ghurba.
 - Avicenna. (1383 SH.). *al-Mabda' wa-al-ma'ād*, ed. 'Abd Allāh Nūrānī, Tihrān: Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī Dānishgāh-i Tihrān.
 - Avicenna. (1387 SH.). *Al-Ishārāt wa-t-Tanbihāt*, ed. Mojtabā Zāre'ī, Qum: Būstān-i Kitāb-i Qom.
 - Avicenna. (1985). *Kitāb an-Najāt*, ed. M.T. Dānishpazhūh. Intishārāt-i Dānishgāh-yi Tihrān.
 - Fakhr al-Muhaqqiqīn. Muḥammad b. al-Hasan. (1372 SH). *Irshād al-Mustarshidin*, ed. Ya'qūb Ja'farī,

- Qum: *journal of kalam islami*, vol. 2, no. 5.
- Fakhr al-Muhaqqiqin. Muhammad b. al-Hasan. (1438 AH). *Tahṣīl al-Najāt fi uṣūl al-Dīn*. Ed. Ḥāmid Fayyādī, Bābil, markaz 'Allāma al-Ḥillī.
 - Fayyād Lāhijī. 'Abd al-Razzāq. (1372 SH). *Sarmāya Īmān*, ed. Ṣādiq Āmuli Lārījānī, Qum: Intishārāt al-Zahrā.
 - Fayyād Lāhijī. 'Abd al-Razzāq. (1429 AH). *shawāriq al-'ilhām fi sharḥ taḡrīd al-kalām*, vol. 2, ed. Akbar Asad 'Alizāda, Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
 - Hikmat. Nasrollah. Hamid Ataei Nazari. (2015). "Tatawwur-i Burhān-i ṣiddīqīn dar kalām-i falsafī-yi imāmiyya az Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī tā Naṣīr al-Dīn kāshī (The evolution of the proof of truthful (Burhān-i ṣiddīqīn) in the Shi'ite Philosophical theology, from Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī to Naṣīr al-Dīn al-kāshī). Shahid Beheshti University, *Journal of Shinākht* (Journal of knowledge), 72/1, pp. 51-72.
 - Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī. Muḥammad b. 'Alī. (1435 A.H). *Maslak al-afnām fi 'ilm l-kalām*. In: *Rasā'il kalāmiyya wa falsafiyya*, vol. 1, Ed. R. Yaḥyā Pūr Fārmad. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā' li-l-tibā'a wal-nashr wa-l-tawzī'.
 - Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī. Muḥammad b. 'Alī. (1437 A.H). *al-Tuḥfa al-kalāmiyya*. In: *Mulḥaqqāt Rasā'il kalāmiyya wa falsafiyya*, vol. 1, Ed. R. Yaḥyā Pūr Fārmad. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā' li-l-tibā'a wal-nashr wa-l-tawzī'.
 - Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī. Muḥammad b. 'Alī. (2012). *Mujli mir'āt al-munji fi l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*. Ed. R. Yaḥyā Pūr Fārmad. 5 vols. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā' li-l-tibā'a wal-nashr wa-l-tawzī'.
 - Jurjānī. Ḍiyā' al-Dīn, (1375 SH). *Uṣūl khamsa*, in: *rasā'il-i fārsī Jurjānī*, ed. Ma'šūma Nūr Muḥammady, Tehran: Mīrāth i Maktūb.
 - Shīrāzī. Mullā Ṣadrā. (1393 SH). *Sharḥ al-Hidāya*, ed. Maqsud Muhammadi, Tehran: Bunyād-i Ḥikmat islāmī.
 - Tabāṭabā'ī. Muḥammad Ḥusain. (1375 SH). *uṣūl falsafa wa rawish riālism*, vol. 5. Tehran: Intishārātī Ṣadrā.
 - Taftāzānī. Mas'ūd ibn 'Umar. (1409 AH). *Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. 5 vol., Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī.

تقریر ابتکاری نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین و بازتاب‌های آن در کلام

اسلامی

حمید عطائی نظری^۱

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۳/۲۴

واژگان کلیدی:

برهان‌های
 خداشناسی، برهان
 صدیقین، ابن سینا،
 نصیرالدین
 طوسی، کلام
 امامیه.

چکیده: در میان برهان‌های خداشناسی ارائه‌شده در فلسفه و کلام اسلامی «برهان صدیقین» به سبب ویژگی‌های خاص خود جایگاهی منحصر به فرد دارد. این برهان که نخستین بار از سوی ابن سینا مطرح شد، با اقبال فیلسوفان و متکلمان پیر و او مواجه شد و شماری از آنان کوشیدند تقریرهایی تازه از آن ارائه کنند. از جمله، خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) در رسالهٔ *فصول* تقریر تازه و مهمی از برهان صدیقین را مطرح کرد که به گواهی برخی از متکلمان، ابداع وی به‌شمار می‌آید. تقریر تازهٔ خواجه نصیر از برهان صدیقین و نیز تأثیرها و بازتاب‌های بعدی آن در مکاتبات فلسفی-کلامی تا کنون مورد توجه جدی قرار نگرفته است و بدین سبب سهم قابل ملاحظهٔ خواجه در تطور و تنوع برهان صدیقین در فلسفه و کلام اسلامی نادیده انگاشته شده. در پژوهش حاضر، پس از اشاره به تقریرهای متداول برهان صدیقین در دورهٔ محقق طوسی، از رهگذر مقایسهٔ تقریر نوآورانهٔ وی از برهان صدیقین، با تقریرهای پیش گفته، ابعاد ابتکاری تقریر خواجه نشان داده می‌شود. همچنین با تتبع در نگاه‌های کلامی امامیه و اشاعره این نکته ثابت می‌شود که تقریر نوین خواجه با استقبال شایان توجه متکلمان امامی و اشعری پس از وی روبرو شده است، به گونه‌ای که بسیاری از آنان به بازگفت یا ارائهٔ تقریرهایی مشابه آن پرداخته‌اند.

DOI: 10.30470/phm.2021.139789.1907

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکدهٔ الهیات و خانواده h.ataae@isca.ac.ir

مقدمه

فیلسوفان و متکلمان مسلمان برای اثبات وجود خداوند، استدلال‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که از جمله آن‌ها «برهان صدیقین» است. طراح و مبتکر این نوع برهان که جایگاهی بی‌بدیل در میان براهین خداشناسی در الهیات اسلامی پیدا کرده، شیخ‌الرئیس ابن سینا (د: ۴۲۸ ه.ق.) است و همو نیز برهان مذکور را طریق «صدیقین» در شناخت خداوند خواند. او در آثار مختلف خویش چون *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۲)، *النجاه* (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۶) و *الإشارات و التنبيهات* (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۶۷) به تفسیر و توضیح این برهان پرداخته است. برهان صدیقین به نوعی از برهان برای اثبات وجود خدا گفته می‌شود که برخلاف سایر براهان‌های خداشناسی مبتنی بر صفات مخلوقات، مثل برهان نظم و برهان حدوث و قدم، وجود آفریدگار را بدون لحاظ وجود مخلوقات و تنها با استناد به اصل هستی و مطلق واقعیت و به تعبیری، حقیقت وجود خارجی یا مطلق موجود اثبات می‌کند. در این برهان، صرف وجود موجودی در عالم خارج، صرف نظر از اینکه آن موجود چه چیزی باشد و چه خصوصیتی داشته باشد، دلیل بر وجود خداوند دانسته شده است و

از طریق آن ثابت می‌شود تحقق موجودی در عالم خارج بدون وجود واجب بالذات یا خداوند ممکن نیست. به بیان دیگر، در برهان صدیقین، وصفی (یعنی وجوب وجود) برای مطلق واقعیت و وجود اثبات می‌شود که در حقیقت، وصف خداوند است و در نتیجه، عینیت خداوند با مطلق واقعیت و وجود، ثابت می‌شود. بنابراین با چنین برهانی می‌توان وجود خدا را بدون واسطه مخلوقات و حتی در صورت انکار وجود آن‌ها ثابت کرد. لبّ برهان صدیقین در تمام تقریرهای مختلفی که از آن ارائه شده، عبارت است از این که هستی بدون وجود موجودی واجب‌الوجود بالذات امکان تحقق ندارد و از این‌رو، تحقق هستی و وجود موجودات خارجی دلالت بر تحقق و ثبوت واجب‌الوجود بالذات دارد. بنابراین برهان صدیقین، خداوند را به‌عنوان آفریدگار و هستی‌بخش واجب‌الوجود اثبات می‌کند.

پس از آنکه ابن سینا به طرح برهان صدیقین در مکتوبات مختلف خویش پرداخت، این برهان با توجه به امتیازهایی که بر براهین خداشناسی مستند به وجود و اوصاف مخلوقات داشت، خیلی زود مورد توجه شارحان و پیروان فلسفه سینوی قرار گرفت. برخی از آنان به بازگفت و تبیین

بدین ترتیب سهم قابل توجه خواجه در تطوّر و تنوع برهان صدیقین در فلسفه و کلام اسلامی نادیده انگاشته شده است.

در مقاله حاضر، پس از تبیین تقریر نوآورانه خواجه نصیر از برهان صدیقین و بررسی جوانب مختلف آن، با تنبّع در نگاشته‌های کلامی امامیه، به تقریرهای مشابهی از برهان صدیقین که متکلمان امامی بر اساس تقریر تازه خواجه از آن ارائه نموده‌اند، اشاره می‌شود. حاصل این جستار، تدوین صورت‌های مختلف تقریری نوین از برهان صدیقین و تبیین بخش مغفول و بررسی نشده از سرگذشت و تطوّر این برهان در الهیات اسلامی و به‌ویژه، کلام شیعی است. افزون بر این، پژوهش پیش‌رو، جنبه ناشناخته دیگری از اندیشه‌های فلسفی بدیع خواجه نصیرالدین طوسی و نقش وی در تکامل فلسفه و کلام اسلامی را آشکار می‌کند.

برای آنکه تمایز تقریر ابتکاری خواجه نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین

تقریر ابن سینا از این برهان بسنده کردند؛ اما برخی دیگر کوشیدند با بهره‌مندی از برهان صدیقین ابن سینا، تقریرهای نوینی از آن را ارائه نمایند و بر تنوع این نوع برهان بیافزایند. یکی از شارحان برجسته و مدافعان سرسخت فلسفه ابن سینا، فیلسوف و متکلم پراوازه امامی، خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) است. او در آثار گوناگون خود، ضمن تشریح تقریر ابن سینا از برهان صدیقین، تقریری بدیع و ابتکاری از این برهان نیز ارائه کرد که بسیار شایان توجه و حائز اهمیت است. پس از خواجه نصیر، شماری دیگر از متکلمان امامی و اشعری نیز در مبحث اثبات وجود خدا به بازگویی تقریر نوآورانه خواجه یا ارائه تقریرهایی با اقتباس از آن پرداختند و بدین سان از این تقریر جدید برهان صدیقین استقبال کردند. با این وصف، در تحقیقات گسترده‌ای که تا کنون درباره برهان صدیقین صورت گرفته است، به این برهان ابتکاری خواجه هیچ التفاتی نشده^۱ و

پارسانیا، حمید، *برهان صدیقین (مبانی و تطورات)*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰، هش، ۱۹۰، ص.

نوی، سعیده‌سادات، *برهان صدیقین در تفکر اسلامی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹، هش، ۲۴۸، ص.

۱. برای نمونه در هیچ‌یک از آثار زیر، برهان صدیقین ابتکاری خواجه مورد بحث قرار نگرفته است:

عشاقی، حسین، *برهان‌های صدیقین*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۳، هش، ۴۰۰، ص.

ثابت می‌شود؛ در تقریر سوم که ابداع خود خواهانه نصیر است، وجود واجب‌الوجود بدون توقّف بر ابطال دور و تسلسل اثبات می‌شود. در ادامه، هر یک از این تقریرها تبیین و بررسی خواهد شد.

۱-۱. تقریر برهان صدیقین موقوف بر استحاله دور و تسلسل

نخستین تقریر از برهان صدیقین در مکتوبات خواجه نصیرالدین طوسی، صورت مختصری است از برهان صدیقین معروف ابن سینا که خواجه آن را در قالب عبارتی بسیار موجز در *تجریده الاعتقاد* بیان کرده است. عین عبارت او در بیان این برهان چنین است:

«الموجود: إن كان واجباً فهو المطلوب. وألا إستلزمه؛ لاستحاله الدور و التسلسل» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۹).

علامه حلی در شرح خود بر *تجریده الاعتقاد* استدلال یادشده را این گونه توضیح داده است:

(ا) بدیهی است که در عالم خارج موجودی تحقق دارد.

(ب) این موجود اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ما ثابت است.

(ج) اگر این موجود، ممکن‌الوجود باشد، ضرورتاً محتاج به مؤثر و علت موجودی است.

با تقریرهای پیشین معروف این برهان به خوبی معلوم شود، نخست به تقریرهای مختلف برهان صدیقین که خواجه از آثار فیلسوفان و متکلمان پیش از خود نقل کرده است اشاره می‌شود و پس از آن، تقریر نوین خواجه از برهان مزبور طرح و بررسی می‌گردد.

۱. تقریرهای مختلف برهان صدیقین در آثار نصیرالدین طوسی

بنابر آگاهی‌های موجود، خواجه نصیرالدین طوسی، نخستین متکلم امامی است که در آثار خود برای اثبات وجود خداوند به برهان صدیقین استناد کرده است. خواجه در شرحی که بر کتاب *اشارات و تنبیهات* نگاشته، به تبیین برهان صدیقین ابن سینا پرداخته و چون آن را روشی استوار در اثبات وجود خداوند یافته، در آثار مختلف خویش بازگو کرده است (حکمت، عطایی، ۱۳۹۴: ۵۸-۶۳). خواجه نصیر در نگاشته‌های خود به سه تقریر از برهان صدیقین اشاره کرده است. در تقریر نخست که آشکارا استدلالی برگرفته از برهان صدیقین ابن سینا است، اثبات واجب‌الوجود، متوقّف بر استحاله دور و تسلسل است. در تقریر دوم، وجود واجب‌الوجود حتی در صورت تسلسل نیز

۱۴۱۳: ۳۵). خواه‌جه در این استدلال، اثبات می‌کند که حتی اگر تسلسل هم مُحال نباشد، باز هم ممکن نیست سلسله‌ای از ممکنات -اعم از منتهای یا نامتنهای- موجود باشد بی آنکه واجب بالذاتی تحقّق داشته باشد. بنابراین، وجود ممکنات همواره ملازم با وجود واجب‌الوجود بالذات است. این بخش از استدلال او را می‌توان به نحو زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) با فرض اینکه ثبوت تسلسل در ممکنات را بپذیریم و بگوییم سلسله‌ای نامتنهای از ممکنات ثابت است، آنگاه مجموع این سلسله نامتنهای یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود.

(۲) مجموع این سلسله نامتنهای واجب نیست؛ زیرا نیازمند به غیر است؛ یعنی سلسله بدون افرادش تحقّق ندارد و بنابراین نیازمند به اجزاء ممکن خود است که غیر از خود سلسله و مجموعه هستند. همچنین، چون هر یک از افراد این سلسله، ممکن‌الوجود هستند، کلّ این سلسله نیز ممکن‌الوجود است.

(۳) پس کلّ این سلسله، ممکن‌الوجود است و با این حال به وجود آمده است، بنابراین پدید آمدن آن باید علّتی تامّه داشته باشد.

(د) این مؤثّر اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ما ثابت است؛ اگر ممکن‌الوجود باشد، نیازمند به مؤثّر موجود دیگری است. این مؤثّر موجود دیگر چنانچه واجب باشد، مطلوب ما ثابت است، ولی اگر ممکن باشد، دور یا تسلسل پیش می‌آید که باطل است.

پس: واجب‌الوجودی در خارج وجود دارد. (الحلی، ۱۴۲۲: ۲۸۰)

خواجه در رساله قواعد العقائد نیز همین برهان را بار دیگر با تفصیلی بیشتر آورده است (الطوسی، ۱۴۱۳: ۳۵) و علامه حلی در شرح خود بر این رساله، استدلال یادشده را به شرح بازگفته است (الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۸). این تقریر از برهان صدیقین نیز در واقع، تحریری بسط‌یافته از همان برهان صدیقین ابن سیناست و ابتکاری افزون بر آن ندارد.

۲-۱. تقریر برهان صدیقین با فرض جواز تسلسل

دومین تقریر مطرح از برهان صدیقین در نگاه‌شده‌های خواه‌جه نصیرالدین طوسی، استدلالی است که برخلاف تقریر پیشین، حتی با فرض تسلسل ممکنات نیز وجود واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. او این تقریر را در قواعد العقائد مطرح کرده و آن را به حکما نسبت داده است (الطوسی،

(۷) هر علتی که خارج از مجموعه ممکنات باشد، طبعاً ممکن الوجود نیست، پس حتماً واجب الوجود بالذات است. در نتیجه: واجب الوجود بالذات ثابت است (الحلی، ۱۴۱۳: ۱۴۸-۱۴۹).

خلاصه استدلال فوق این است که اگر همه موجودات عالم، ممکن الوجود باشند، آنگاه مجموعه و سلسله‌ای از ممکنات وجود خواهد داشت که آن نیز ممکن الوجود است و بنابراین برای پدید آمدن، محتاج به علت است. این علت، خود مجموعه یا فردی از افراد آن نمی‌تواند باشد، در نتیجه باید موجودی خارج از سلسله ممکنات باشد و معلوم است که موجود خارج از دایره ممکنات، موجودی واجب الوجود است. بنابراین، وجود سلسله ممکنات، دلیل بر وجود موجود واجب بالذات است.

این تقریر خواجه از برهان صدیقین تا حدود زیادی مشابه با تقریری است که فخر رازی از این برهان در آثار مختلفش از جمله کتاب معالم ارائه کرده است (الرازی، ۱۴۳۳: ۴۹ - ۵۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۴۲ - ۳۴۳) و خود آن نیز آشکارا برگرفته از استدلال ابن سینا در کتاب نجات و رساله المبدأ و المعاد است. بنابراین، این صورت از برهان صدیقین پیش از خواجه نصیر در

(۴) علت تامه کل این سلسله، خود سلسله نیست؛ زیرا چیزی نمی‌تواند علت خودش باشد چون لازمه‌اش تقدم شیء بر خودش است که محال است.

(۵) فردی از افراد این سلسله ممکنات نیز علت تامه سلسله نمی‌تواند باشد؛ زیرا: اول: آن فرد از سلسله، ممکن الوجود است، پس وجود خودش معلول سببی است و سبب آن هم اگر ممکن باشد، معلول سببی دیگر است و تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند.

دوم: اگر این فرد، علت تامه سلسله باشد، حتماً باید علت تمام افراد سلسله، از جمله، خود و عللش هم باشد، در حالی که محال است چیزی در خود و عللش اثرگذار باشد [زیرا لازمه‌اش تقدم شیء بر خود است که امریست محال]. بنابراین ممکن نیست فردی از افراد این سلسله ممکنات، علت کل آن سلسله باشد.

سوم: یک فرد از افراد آن مجموعه ممکن نیست علت تامه کل آن مجموعه باشد؛ زیرا وجود آن مجموعه، به غیر از این فرد، متوقف بر وجود افراد دیگر آن مجموعه نیز هست و آن افراد دیگر هم به نوعی نسبت به کل مجموعه علّت دارند.

(۶) پس علت تامه این سلسله، موجودی خارج از سلسله ممکنات است.

نیازمند به علت جداگانه‌ای هم نیست (الشیرازی، ۱۳۹۳: ۱۲۸). بر این اساس، استدلال مطرح در تقریر مزبور از برهان صدیقین، برای ابطال تسلسل ناتمام است و برای ابطال آن باید دلیلی دیگر اقامه کرد تا تقریر یادشده استوار و صحیح شود.

۳-۱. تقریر ابتکاری نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین

سومین تقریر مطرح از برهان صدیقین در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، صورتی از آن است که در رساله موجز و ارزنده فصول ارائه شده است. برخلاف دو تقریر پیشین از این برهان که در نگاه‌های فلسفی و کلامی قبل از خواجه نیز مطرح شده بودند، این تقریر سوم، صورت تازه‌ای از برهان صدیقین غیر متوقف بر دور و تسلسل را عرضه کرده است. طبق گفته برخی از شارحان رساله فصول، از جمله فاضل مقداد سُیوری (د: ۸۲۶ ه.ق.) و عبدالوهاب استرآبادی، این تقریر از برهان صدیقین، تقریری بدیع است و از ابتکارات خواجه به حساب می‌آید (السُیوری، ۱۳۷۸: ۵۹؛ الاسترآبادی، ۱۴۳۳: ۷۲). خواجگی شیرازی نیز این تقریر را «آسهل طرق و آخسر طرق» برای اثبات وجود خدا نامیده و آن را «طریقه متألهین و صدیقین» خوانده

آثار فلسفی و کلامی مطرح بوده است و ابداع وی به حساب نمی‌آید.

تقریر یادشده از برهان صدیقین که در صدد است وجود واجب را با استناد به لزوم وجود علتی خارج از سلسله ممکنات برای مجموعه ممکنات اثبات کند با اشکالی بنیادین مواجه است. در این گونه از برهان صدیقین برای مجموع ممکنات، وجودی متمایز و مستقل از افراد آن لحاظ می‌شود که فرضی نادرست است. در واقع، این تقریر از برهان صدیقین مبتنی بر این فرض است که «مجموع ممکنات عالم، واقعیتی ممکن الوجود است». آنگاه برای وجود مجموع ممکنات عالم که وجودی امکانی است، علتی مستقل نیز در نظر گرفته می‌شود. این در حالی است که مجموع ممکنات، از آن حیث که یک مجموعه است، تنها امری انتزاعی و اعتبار عقلی محض است و چنین مجموعه‌ای، وجود و واقعیت خارجی واحد جداگانه و مستقلی از افرادش ندارد تا علتی جداگانه لازم داشته باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۲). در واقع، همان گونه که ملاحظه کردیم، مجموعه موجودات و وجودی حقیقی غیر از وجود اجزاء خویش ندارد و وجودش فقط اعتباری است و از این رو

است (خواجه‌گی شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۴ - ۵۵).

سعدالدین تفتازانی (د: ۷۹۳ ه.ق.) در مبحث اثبات وجود خدا، خاطر نشان می‌کند که برخی توهم کرده‌اند می‌توان برای اثبات وجود خدا، استدلالی غیر متوقف بر امتناع ترجیح بلامرجح یا استدلالی بدون احتیاج به ابطال دور و تسلسل ارائه کرد؛ اما چنین نظری صحیح نیست و بدون باور به امتناع ترجیح بلامرجح و ابطال دور و تسلسل نمی‌توان بر وجود خداوند استدلال کرد. از نظر او تقریرهایی هم که ادعا شده، بدون ابطال دور و تسلسل، وجود خدا را اثبات می‌کنند مطابق ادعا و تام و تمام نیست (التفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۱۷ - ۲۰). با این وصف در ادامه خواهیم دید که تقریر نوین خواجه از برهان صدیقین، برخلاف نظر تفتازانی که اثبات وجود خدا به عنوان واجب‌الوجود را بدون ابطال دور و تسلسل غیرممکن می‌دانست، به اثبات وجود باری تعالی بدون ابطال دور و تسلسل می‌پردازد.

چنانکه بیان شد، تقریر نوآورانه خواجه از برهان صدیقین پس از وی با اقبال گسترده متکلمان امامی روبرو شد و برخی به بازتاب آن و بعضی نیز به ارائه تقریرهای مشابهی از آن در آثار خویش

پرداختند. در اینجا نخست تقریر خواجه توضیح داده می‌شود و سپس به بازتاب‌ها و اقتباس‌های بعدی متکلمان امامی و اشعری از آن، اشاره می‌شود.

عبارات خواجه نصیر در بیان تقریر نوآورانه‌اش از برهان صدیقین در رساله فصول چنین است:

(الف) هرکه اندک تفکر کند، بداند که: موجود، یا هستی او، از غیر او بود، یا نبود؛ و اهل نظر اول را «ممکن» خوانند، و دوم را «واجب»؛ پس موجود یا ممکن بود یا واجب.

(ب) اما «ممکن» را چون وجود او از «غیر» فرض کردیم، بی اعتبار غیر، موجود نتواند بود؛ و چون موجود نبود، موجد غیر خویش هم نتواند بود. چه ایجاد ناموجود در عقل محالست. پس ممکن، بی اعتبار غیر نه موجود باشد، و نه غیر او را از وجود نتواند بود.

(ج) هرکه حقیقت واجب و ممکن، چنانکه گفتیم دانست، بی زیاده کلفتی داند که اگر واجبی نبود هیچ موجود نبود؛ که موجود به غیر، یعنی ممکن را، نه از خویش و نه از غیر، پیش از وجود آن غیر، وجود نتواند بود. از جهت آن که همه، ممکن باشند. پس غیر «ممکن»، موجود می‌باید که تا آن ممکن، موجود نتواند بود، و غیر «ممکن»، «واجب» بود. یعنی همچنان که موجودات بسیار می‌بیند و می‌یابد، به یقین داند که بعضی از آن واجب است (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲).

رکن‌الدین جرجانی (زنده در ۷۲۸ ه.ق.) عبارات پیش گفته را به صورت زیر به عربی برگردانده است:

نمی‌شود.

۶) چون ممکن‌الوجود ذاتاً موجود نیست، پدید آورِ موجود دیگری هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا فاقد چیزی نمی‌تواند دهنده و بخشنده آن چیز باشد.

۷) بنابراین، ممکن‌الوجود بدون لحاظ علتش نه موجود است و نه می‌تواند ایجادکننده موجودی دیگر باشد.

۸) اگر همه موجودات عالم خارج، ممکن‌الوجود بودند با توجه به اینکه ممکن‌الوجودها نه ذاتاً موجودند و نه می‌توانند به تنهایی علت پدید آمدن چیزی باشند، نباید موجودی تحقق می‌یافت.

۹) اما بدیهی است که در عالم خارج، موجوداتی تحقق دارند؛ پس همه موجودات، ممکن‌الوجود نیستند و موجودی غیر ممکن‌الوجود نیز وجود دارد.

۱۰) موجودی که غیر ممکن‌الوجود است و ذاتاً وجود دارد، واجب‌الوجود است.

پس: در میان موجودات، حتماً واجب‌الوجودی هست.

فاضل مقداد (د: ۸۲۶ ه.ق.). برهان پیش‌گفته را طریقی گران‌قدر و بدیع و روش ابتکاری خواهی برای اثبات خداوند

تقسیم: وجود کلّ شیء إما أن یکون من غیره أو لم یکن، و الأوّل ممکن‌الوجود، و الثانی واجب‌الوجود، و الموجودات بأسرها منحصره فیهما. و الممكن إذا کان وجوده من غیره، فإذا لم یعتبر ذلك الغير لم یکن له وجود، و إذا لم یکن له وجود لم یکن لغيره عنه وجود، لاستحاله کون المعدوم موجداً. أصل: کلّ من عرف حقیقه الواجب و الممكن كما قلناه عرف بأدنی فکر أنه لو لم یکن فی الوجود واجب‌الوجود لم یکن لشیء من الممكنات وجود أصلاً؛ لأنّ الموجودات حیثئذ کلّها تكون ممکنه، و الممكن لیس له من نفسه وجود و لا لغيره عنه وجود، فلا بدّ من وجود واجب‌الوجود لیحصل وجود الممكنات منه (طوسی، ۱۳۸۰: ۲ - ۳).

استدلال خواهی را می‌توان در قالب مقدمات زیر صورت‌بندی کرد:

۱) موجودات بسیاری در عالم خارج وجود دارد.

۲) هر موجودی یا وجودش از غیر اوست یا از غیر او نیست و ذاتی آن است.
۳) موجودی که وجودش از خودش نیست بلکه برگرفته از غیر است، «ممكن‌الموجود» نامیده می‌شود؛ و به موجودی که وجودش از خودش است «واجب‌الموجود» گفته می‌شود.

۴) پس موجود، یا ممکن است یا واجب.

۵) از آنجا که ممکن‌الوجود ذاتاً وجود ندارد و وجودش برگرفته از «غیر» است، بدون آن «غیر» هرگز موجود

دانسته است و آن را به صورت زیر بازتقریر کرده:

و لذکر هنا طرَقاً شریفهٔ منها بدیع و منها مشهور: أما الأول، فدلایان: الأول: مختَرَع المحقِّق الطوسی (ره)؛ و تقریره: لو لم یکن الواجب موجوداً لم یکن لشیء من الممكنات وجود أصلاً و اللازم کالملزوم فی البطلان (السیوری، ۱۴۲۹: ۱۵۱).

مضمون استدلال یادشده آن است که اگر فرض کنیم واجب‌الوجودی موجود نباشد و همهٔ موجودات خارجی ممکن‌الوجود باشند، آنگاه هیچ‌یک از این ممکنات نیز موجود نخواهد بود، اما بدیهی است که ممکنات وجود دارند، پس واجب‌الوجود هم وجود دارد.

این تقریر از برهان صدیقین را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر تشریح کرد:

(۱) [موجوداتی در عالم خارج وجود دارد].

(۲) اگر در میان موجودات خارجی، واجب‌الوجودی نباشد، آنگاه تمام موجودات، ممکن‌الوجود خواهند بود؛ زیرا هر موجودی یا واجب است یا ممکن.

(۳) ممکن‌الوجود، بنا بر تعریف، موجودی است که ذاتاً وجود ندارد؛ یعنی وجودش از خودش نیست بلکه برگرفته از «غیر» است.

(۴) بنابراین، اگر آن «غیر» نباشد، ممکنات مفروض نیز موجود نخواهند بود، و وقتی ممکنات موجود نباشند طبعاً نمی‌توانند ایجادکنندهٔ چیز دیگری باشند؛ زیرا ایجاد کردن موجود دیگر فرع بر وجود داشتن است و مُحال است امر معدوم، پدیدآورندهٔ چیزی باشد.

(۵) پس: وجود موجودات خارجی ممکن، وابسته به وجود موجودی غیر ممکن‌الوجود است.

(۶) موجودی که غیر «مکن‌الوجود» باشد، واجب‌الوجود است.

نتیجه: «واجب‌الوجود» موجود است (السیوری، ۱۴۲۹: ۱۵۱-۱۵۲).

فاضل مقداد، همین تقریر از برهان صدیقین را با تغییر بسیار جزئی در شرح فصولِ خواجه نصیر نیز آورده است: اگر واجب‌الوجودی در عالم خارج نباشد آنگاه موجودات عالم باید همگی ممکن‌الوجود باشند؛ چون هر موجودی یا ممکن است یا واجب. اگر همهٔ موجودات عالم، ممکن‌الوجود بودند در این صورت نبایست هیچ موجودی در عالم خارج تحقق می‌یافت؛ زیرا ممکن‌الوجود ذاتاً از خود وجودی ندارد، بنابراین برای موجودشدن نیازمند به موجودی غیر ممکن‌الوجود است که فرض بر آن است

که بالذات موجود است، یعنی واجب‌الوجود یا به تعبیری «هست به خود» باشد.

۲. بارتاب‌های تقریر ابتکاری خواجه‌نصیر از برهان صدیقین در کلام امامیه

تقریر جدید خواجه‌نصیر از برهان صدیقین که بدون احتیاج به ابطال دور و تسلسل، وجود خداوند را ثابت می‌کند در آثار فیلسوفان شیعی پس از او چندان مجال طرح نیافت و مورد بررسی قرار نگرفت. احتمال می‌رود که علت این بی‌اعتنایی فیلسوفان به تقریر تازه خواجه، طرح آن در یک اثر مختصر فارسی کلامی، یعنی رساله فصول باشد. شاید اگر همین تقریر در یک اثر کلان فلسفی خواجه و به زبان عربی مطرح شده بود، اقبال بیشتری در فلسفه اسلامی می‌یافت و با استقبال فیلسوفان بعدی هم مواجه می‌شد. برخلاف مواجهه فیلسوفان، این تقریر تازه خواجه با استقبال متکلمان امامی پس از وی روبرو شد. شمار زیادی از این متکلمان در آثار خود برای اثبات وجود خداوند، یا عیناً به این تقریر از برهان صدیقین استناد کردند یا کوشیدند به پیروی از خواجه‌نصیر، صورت‌ها و تقریرهای تازه‌ای از برهان صدیقین ابتکاری وی ارائه کنند. تمام این تقریرها به

که چنین موجودی، موجود نیست. اما می‌دانیم که در عالم خارج، موجوداتی تحقق دارد، بنابراین واجب‌الوجودی باید موجود باشد (السیوری، ۱۳۷۸: ۵۹-۶۰).

چنین تقریری از برهان صدیقین، در آثار متکلمان امامی پیش از خواجه-نصیر الدین طوسی هیچ سابقه نداشته است و نخستین بار از سوی خواجه مطرح شده است. جنبه نوآورانه این تقریر، طرح‌ریزی و ابتدای آن بر اصل «تقدم ما بالذات بر ما بالعرض» یا قاعده «کل ما بالعرض ینتهي إلى ما بالذات» است؛ یعنی خواجه با تعریف «ممکن‌الوجود» به موجودی که «ذاتاً وجود ندارد و وجودش مأخوذ از غیر است» و تعریف «واجب‌الوجود» به موجودی که «ذاتاً وجود دارد و وجودش مأخوذ از غیر نیست»، نتیجه گرفته است که اگر موجودات عالم خارج، همگی ممکن‌الوجود باشند و ذاتاً از خود وجود نداشته باشند، ناگزیر باید وجودشان برگرفته از موجودی باشد که ذاتاً وجود دارد، و این موجود، همان واجب‌الوجود است. به بیان دیگر، طبق استدلال خواجه، موجودات خارجی اگر وجودشان از خودشان نباشد، حتماً بالعرض و برگرفته از غیر است، و این غیر باید موجودی باشد

سیاق همان برهان ابداعیِ خواجه، بر نیاز ذاتی ممکن‌الوجود به موجودی غیر ممکن‌الوجود برای موجودشدن مبتنی است.

احتمالاً یکی از نخستین متکلمانی که به تقلید و اقتباس از برهان صدیقین ابتکاری خواجه پرداخت، محمد ابن حسن ابن یوسف حلّی (د: ۷۷۱ ه.ق.)، ملقب به فخرالمحققین، فرزند علامه حلّی و استاد فاضل مقداد بود که در آثار مختلف خود برای اثبات وجود واجب‌الوجود، برهانی به سبک برهان ابتکاریِ خواجه عرضه کرد. او در کتاب *تحصیل النجاه* برای اثبات وجود آفریدگار به سه دلیل اشاره کرده است که هر سه از نوع برهان صدیقین است. نخستین تقریر وی از برهان صدیقین، برهانی مشابه با تقریر ابتکاریِ خواجه است. اصل استدلال فخرالمحققین از این قرار است که: هر وقت موجودی تحقق داشته باشد، واجب‌الذات نیز موجود است؛ و چون موجودی در عالم خارج تحقق دارد، پس واجب‌الوجود بالذات نیز موجود است.

روشن است که چون در این استدلال از نفس وجود به ثبوت واجب‌الوجود حکم می‌شود، باید آن را تقریری از برهانی صدیقین به حساب آورد. در برهان یادشده

میان تحقق وجود در عالم خارج و وجود واجب‌الوجود تلازم برقرار شده است؛ به این معنا که اگر وجودی در خارج باشد حتماً وجود واجب‌الوجود نیز ثابت است. فخرالمحققین تلازم مزبور را به‌نحو زیر ثابت کرده است:

(ا) موجودی وجود دارد.

(ب) این موجود یا واجب است یا ممکن.

(ج) اگر واجب باشد، ملازمه آشکار و ثابت است.

(د) اگر ممکن باشد، موجود ممکن، بالذات و به‌تنهایی نمی‌تواند موجود شود، و موجودی که به‌تنهایی نتواند موجود شود، ممکن نیست پدیدآور موجود دیگری باشد.

(ه) پس اگر تمام موجودات، ممکن‌الوجود باشند، هیچ‌یک از آنها به‌تنهایی ممکن نیست موجود شود یا پدیدآور موجود دیگری باشد. در نتیجه، لازم است هیچ موجودی در عالم خارج تحقق پیدا نکند و تمام موجودات معدوم باشند که امری باطل و مُحال است.

(و) پس چون وجود موجودات در عالم خارج، ثابت و بدیهی است، مُحال است تمام موجودات، ممکن‌الوجود باشند، در نتیجه باید واجب‌الوجودی در میان

موجودات عالم تحقق داشته باشد.

بنابراین: وجود موجودات در عالم خارج، ملازم است با ثبوت و تحقق واجب‌الوجود بالذات. (الحلی، ۱۴۳۸: ۵۱)

چنانکه دیدیم، چکیده استدلال فخرالمحققین در حقیقت همان مضمون تقریر ابتکاری خواجه نصیر از برهان صدیقین است مبنی بر اینکه اگر موجوداتی در عالم خارج باشد، باید واجب بالذات باشد هم در میان آنها وجود داشته باشد؛ زیرا اگر همه موجودات، ممکن‌الوجود باشند، از آنجا که هیچ‌یک از آنها ذاتاً وجود ندارند، به تنهایی و بدون لحاظ علتشان تحقق نمی‌یابند و موجِد و پدیدآور چیز دیگری هم نمی‌توانند باشند. در نتیجه، هیچ موجودی نباید در خارج پدید آمده باشد، در حالی که می‌دانیم موجوداتی در عالم خارج تحقق دارند. بنابراین همه موجودات، ممکن‌الوجود نیستند و در میان آنها واجب‌الوجودی نیز وجود دارد.

فخرالمحققین استدلال یادشده را در رساله *إرشاد المسترشدين* نیز با بیانی دیگر ذکر کرده است:

(ا) موجودات منحصر در دو نوع واجب و ممکن هستند.

(ب) با توجه به اینکه تمام ممکنات

برای موجود شدن نیازمند به واجب‌الوجود هستند، چنانچه واجب‌الوجودی موجود نباشد، هیچ‌یک از ممکنات نیز تحقق پیدا نمی‌کنند.

(ج) ضرورتاً موجوداتی در عالم خارج تحقق دارند.

پس: وجود واجب‌الوجود ضروری و ثابت است (الحلی، ۱۳۷۲: ۲۲).

این استدلال فخرالمحققین نیز همچون برهان خواجه نصیر بر نیاز و فقر ذاتی ممکنات به موجودی غیر ممکن‌الوجود (یعنی واجب‌الوجود) برای موجود شدن متکی و استوار است.

پس از فخرالمحققین و شاگردش فاضل مقداد - همان‌طور که دیدیم در آثار مختلف خود به شرح و بازگفت تقریر نوآورانه خواجه از برهان صدیقین پرداخته‌اند - دیگر متکلم امامی هم عصر آنان، ضیاء الدین علی ابن سدید الدین داود حسینی جرجانی نیز استدلالی با همان مضمون تقریر ابتکاری خواجه بیان کرده است. او در رساله مختصری که در بیان اصول اعتقادی پنج‌گانه به زبان فارسی نگاشته است، برای اثبات خداوند واجب‌الوجود، چنین استدلال می‌کند:

(ا) اگر واجب‌الوجودی نباشد، جمله

ممکنات نیز موجود نخواهند بود؛ زیرا ذاتشان اقتضای وجود ندارد و از خود وجودی ندارند.

ب) پس برای موجود شدن ممکنات باید موجود دیگری نیز باشد که ممکن الوجود نباشد و بتواند آن‌ها را خلق کند.

ج) موجود غیر ممکن الوجود حتماً واجب الوجود است.

بنابراین: واجب الوجود، موجود است (جرجانی، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

جمال‌الدین کفعمی (فوت در اواخر قرن نهم هجری) به تکرار برهان ابداعی خواجه پرداخته است و وجود خدا را با استناد به ملازم بودن وجود ممکنات با وجود واجب الوجود اثبات کرده است.

به گفته او، اگر واجب الوجودی نباشد، هیچ موجودی در عالم خارج نباید موجود شود؛ زیرا وجود ممکن الوجود، صفت ذاتی آن نیست بلکه برگرفته از غیر است. حال اگر آن «غیر» نباشد، آنگاه ممکن الوجود نیز پدید نمی آید و وقتی ممکن الوجود، موجود نباشد، مُحال است بتواند موجب پدید آمدن موجود دیگری شود؛ چون ایجاد کردن، متوقف بر موجود بودن است و امر معدوم نمی تواند موجب پدید آمدن چیزی شود. در نتیجه، هیچ موجودی

نمی بایست در عالم خارج موجود می شد، در حالی که یقین داریم موجوداتی در عالم خارج موجودند (الکفعمی، ۱۴۳۰: ۶۰).

همین استدلال برای اثبات وجود خدا، در مکتوبات کلامی ابن ابی جمهور أَحَسَائِی (د: اوایل قرن دهم هجری) نیز دیده می شود. او از جمله متکلمان است که اهتمام ویژه‌ای به طرح این تقریر از برهان صدیقین از خود نشان داده است. أَحَسَائِی در رساله مسلك الأفهام و سپس در کتاب مُجلی به تقریری از برهان صدیقین بر سیاق و سبک برهان ابتکاری خواجه اشاره کرده است. او تقریر این استدلال را مبتنی بر دو مقدمه زیر می داند:

۱) ممکن الوجود از خود وجودی ندارد.

۲) ممکن الوجود ذاتاً و به اعتبار ذاتش پدیدآورنده چیزی دیگر نیست؛ زیرا:

ا) ایجاد شدن چیزی به سبب ممکن الوجود متوقف بر موجود بودن ممکن الوجود است؛ چون امر معدوم نمی تواند اثر گذار باشد.

ب) وجود ممکن الوجود از ناحیه غیر آن است.

در نتیجه: از آنجا که ایجاد چیزی از سوی ممکن الوجود در واقع از لوازم

این شیوه تحریر کنیم:

- (۱) در عالم خارج موجوداتی هستند.
 - (۲) اگر در میان این موجودات، واجب‌الوجودی باشد، آنگاه مطلوب ما ثابت است.
 - (۳) اما اگر در بین آنها واجب‌الوجودی نباشد و همه اشیاء ممکن‌الوجود باشند، لازمه‌اش آن است که هیچ موجودی تحقق پیدا نکرده باشد؛ زیرا اشیاء ممکن‌الوجود نه ذاتاً از خود وجودی دارند و نه ذاتاً می‌توانند پدیدآورنده موجود دیگری باشند.
 - (۴) اما می‌دانیم که در عالم خارج موجوداتی وجود دارند.
- بنابراین: واجب‌الوجودی باید باشد که این موجودات ممکن از آن صادر شده باشند.
- همچنین در رساله *التحفة الکلامیة* که نگارش آن به ابن ابی‌جمهور اُحسائی نسبت داده شده است، استدلالی به همین شیوه مشاهده می‌شود. مضمون استدلال از این قرار است که اگر در هستی، واجب‌الوجودی نباشد، آنگاه تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود خواهند بود؛ در این صورت با توجه به اینکه هر ممکن‌الوجودی ذاتاً وجود ندارد و برای

وجودش است و وجود ممکن‌الوجود از ناحیه غیر آن است، پس ایجاد چیزی از سوی ممکن‌الوجود در حقیقت به سبب غیر و از ناحیه غیر است.

پس از بیان این مقدمات، او استدلالی به صورت زیر ارائه می‌کند:

- (آ) در عالم خارج، اشیاء ممکن‌الوجودی موجود است.
- (ب) این اشیاء ممکن‌الوجود نه ذاتاً از خود وجودی دارند و نه ذاتاً می‌توانند پدیدآورنده چیزی دیگر باشند.
- (ج) پس اگر واجب‌الوجودی در عالم خارج نبود، لازم می‌آمد این ممکنات هم موجود نباشند.
- (د) اما می‌دانیم که موجودات ممکنی در عالم خارج وجود دارند.
- بنابراین: واجب‌الوجودی باید موجود باشد که این ممکنات از آن صادر شده باشند (ابن ابی‌جمهور الأُحسائی، ۱۴۳۴، ۲: ۵۰۱؛ همو، ۱۴۳۵، ۱: ۲۹۵).
- استدلال بالا به این دلیل که با ممکن‌الوجود بودن اشیاء عالم آغاز می‌شود باید تقریری از برهان «امکان و وجوب» به شمار آید و اگر بخواهیم بر اساس استدلال اُحسائی، یک برهان صدیقین دقیق ارائه کنیم باید استدلال را به

می‌شود که عالم، حادث و ممکن است و بنابراین اگر واجب‌الوجودی نباشد، عالم نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا وجود ممکن از ناحیه غیر خودش است و موجود غیر ممکن‌الوجود حتماً واجب‌الوجود است (العالمی، ۱۴۲۲، ۲: ۳).

عزالدین ابن جعفر آملی، از دیگر متکلمان امامی است که در رساله موسوم به رساله حسنیه در بیان اعتقادات عقلیه و ذکر عبادات شرعیه نقلیه از تقریر خواجه پیروی و برهان صدیقین زیر را ارائه کرده است:

بدان که خدای باری‌تعالی، واجب‌الوجود است و موجود است، که اگر موجود نباشد لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد، زیرا که در مقدمه مقرر شد که هر چه موجود است بر دو قسم است: واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود. و نیز مقرر شد که وجود ممکن‌الوجود از غیر اوست، پس اگر واجب‌الوجود نباشد ممکن‌الوجود نیز نخواهد بود، به جهت آن که بر تقدیری که واجب‌الوجود نباشد آن غیر که وجود ممکن‌الوجود از اوست نیز نخواهد بود، پس اگر واجب‌الوجود نباشد، لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد اصلاً، و این خلاف واقع است. پس واجب‌الوجود که خدای تعالی است موجود باشد (آملی، ۱۳۷۷: ۵۴۶).

خواجگی شیرازی، یکی از متکلمان امامی فعال در قرن دهم هجری نیز برای اثبات وجود خداوند به همین تقریر تازه طوسی از برهان صدیقین تمسک جسته

موجود شدن نیازمند به غیر است، نه خودبه‌خود موجود می‌شود و نه می‌تواند موجب ایجاد شیء دیگری شود. در نتیجه، فرض اینکه تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند مستلزم آن است که هیچ موجودی در عالم خارج موجود نباشد. این در حالی است که می‌دانیم در عالم خارج حتماً موجوداتی تحقق دارند. بنابراین فرض عدم واجب‌الوجود مستلزم نتیجه‌ای محال و باطل است و چون هر چیزی که مستلزم محال باشد، خودش نیز محال است؛ پس عدم واجب‌الوجود محال است. در نتیجه، وجود واجب‌الوجود ثابت می‌شود (ابن ابی‌جمهور الأحسائی، ۱۴۳۷: ۱۸۷ - ۱۸۸).

همچنین در رساله مختصر التحفه الکلامیه، همین برهان با عباراتی کاملاً مشابه با عبارات پیش‌گفته از فاضل مقداد در تقریر این برهان در شرح فصول خواجه نصیر توضیح داده شده است (همو، ۱۴۳۷: ۲۸۹ - ۲۹۰).

به همین نحو، زین‌الدین ابن علی عاملی مشهور به شهید ثانی (د: ۹۶۵ ه.ق.) برای اثبات وجود خداوند به برهانی موجز اشاره کرده است که از حیث مضمون در راستای برهان صدیقین خواجه نصیر قلمداد می‌شود. استدلال وی با این مقدمه شروع

است. به گفته او، اگر واجب الوجودی در خارج موجود نباشد، لازم می‌آید که هیچ موجود دیگری هم در خارج تحقق نداشته نباشد، در حالی که یقین داریم موجوداتی در عالم خارج وجود دارند. او ملازمه یادشده را به دو صورت زیر توضیح داده است:

وجه نخست:

(ا) بدون شک، موجودی در خارج هست.

(ب) این موجود اگر واجب الوجود نباشد، حتماً ممکن الوجود است.

(ج) هر ممکن موجودی، نیازمند به علت است.

(د) آن علت نیز بنا بر فرض، واجب الوجود نیست و چون ممکن الوجود است محتاج به علتی دیگر است که اگر علتش همان ممکن الوجود نخست باشد، دور پیش می‌آید و اگر ممکن الوجود دیگری باشد و به همین نحو ادامه پیدا کند، تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است. در نتیجه، علتی برای تحقق آن موجود ممکن الوجود، وجود نخواهد داشت و هیچ موجود ممکنیتی نباید موجود شده باشد.

(ه) طبق فرض، موجود واجب الوجودی نیز در عالم خارج موجود

نیست.

در نتیجه: اگر واجب الوجودی نباشد، نباید هیچ موجودی در عالم خارج وجود داشته باشد.

وجه دوم:

(ا) ممکن الوجود ذاتاً وجود ندارد و برای موجود شدن نیازمند به واجب الوجود است.

(ب) پس اگر واجب الوجودی نباشد، ممکن الوجودی نیز نخواهد بود.

(ج) اگر واجب و ممکنی نباشد، نباید هیچ موجودی در خارج تحقق داشته باشد.

(د) اما می‌دانیم که موجودی در عالم خارج تحقق دارد.

پس: حتماً واجب الوجودی در خارج موجود است (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۹ - ۸۰. نیز بنگرید به: همو، ۱۳۹۰: ۵۵ - ۵۷). (۵۷)

برخی متکلمان امامی مثل صفی‌الدین طریحی (الطریحی، ۱۴۲۸: ۵۲) و نویسنده الأنوار الجلیه فی أصول المذهب الإمامیه (ناشناس، ۱۴۳۷: ۹۷۵) نیز در نگاشته‌های خود برای اثبات وجود خدا به استدلال‌هایی مشابه با تقریر مورد گفتگو از برهان صدیقین اشاره کرده‌اند.

۳. بازتاب تقریر ابتکاری خواجه نصیر از برهان صدیقین در کلام اشاعره

علاوه بر متکلمان امامی، برخی متکلمان اشعری نیز تقریر ابتکاری خواجه از برهان صدیقین را برگزیده‌اند و به پیروی از او، صورت‌هایی از آن استدلال را ارائه نمودند. برای نمونه، میرسید شریف جرجانی (د: ۸۱۶ ه.ق.)، متکلم نامدار اشعری، در شرح بر *مواقف ایجی*، پس از توضیح پنج مسلکی که وی برای اثبات وجود خدا بیان کرده است به تقریری از برهان صدیقین اشاره می‌کند که به گفته او، برخی از فضلا آن را ابداع کرده و کوتاه‌ترین و روشن‌ترین تقریر از این برهان به‌شمار می‌آید:

ما أشار إليه بعض الفضلاء و تحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده و هو ظاهر، و لا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن و إن كان متعدداً لا يستقل بوجوده و لا إيجاده و إذ لا وجود و لا إيجاده فلا موجود لا بذاته و لا بغيره و هذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها (الجرجاني، ۱۴۱۹، ۸: ۱۴).

تقریری که جرجانی تحریر می‌کند، در واقع استدلالی مشابه با تقریر نوآورانه خواجه نصیر است که وجود خداوند را بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل اثبات می‌کند و مشتمل بر مقدمات زیر است:

آ) ممکن الوجود از خود وجود مستقل ندارد.

ب) ممکن الوجود در ایجاد موجود دیگر نیز استقلالی ندارد؛ زیرا مرتبه ایجاد، متأخر از مرتبه وجود است و شیء تا موجود نباشد نمی‌تواند چیز دیگری را ایجاد کند.

ج) اگر در عالم خارج فقط ممکنات موجود باشند، لازمه‌اش آن است که هیچ موجودی تحقق پیدا نکند؛ زیرا ممکن الوجود هر اندازه هم که متعدد باشد به نحو مستقل نه وجود دارد و نه می‌تواند چیزی را ایجاد کند، در نتیجه لازم می‌آید وجود و ایجادی تحقق نیابد و چیزی موجود نشود.

د) بدیهی است که موجوداتی در عالم خارج وجود دارند.

پس: موجودات عالم خارج منحصر در ممکنات نیست و واجب الوجود بالذاتی نیز در عالم خارج موجود است.

اگرچه جرجانی از مبتکر این تقریر نام نبرده است و معلوم نیست مراد او از «بعض فضلاء» چه کسی است، چنان‌که ملاحظه شد، تقریر پیش‌گفته استدلالی مشابه با تقریر ابتکاری خواجه نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین است و احتمالاً منظور جرجانی از «بعض فضلاء» کسی جز خواجه نصیرالدین طوسی نبوده است.

۵) عالم و اجزاء آن ذاتاً عدم‌پذیر است، بنابراین عین همان واقعیت ذاتاً نفی‌ناپذیر نیست.

نتیجه: واقعیتی غیر از عالم و اجزاء آن هست که واجب‌الوجود بالذات است (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۵: ۱۱۶-۱۱۷).

همان‌طور که ملاحظه شد، در تقریر ابتکاری محقق طوسی، محور اصلی برهان تقسیم موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود (پس موجود یا ممکن بود یا واجب) و سپس تأکید بر مشروط و وابستگی تحقق موجودی در عالم به وجود واجب‌الوجود است (اگر واجبی نبود هیچ موجود نبود)، اما برخلاف این، در برهان صدیقین، علامه طباطبایی بدون لحاظ تقسیم موجودات به واجب و ممکن، «اصل واقعیت» مد نظر قرار می‌گیرد و به‌طور مستقیم به نفی‌ناپذیری و واجب‌الوجود بودن ذاتی آن توجه می‌شود. بر این اساس، در حالی که نصیرالدین طوسی با برهان تازه خویش در صدد اثبات این مدعاست که در میان موجودات عالم باید واجب-الوجودی باشد و بدون وجود واجب هیچ موجودی تحقق نمی‌یابد، علامه با طرح استدلال خود در پی توجه‌دادن به این نکته است که اصل واقعیت امری است ذاتاً

۴. مقایسه تقریر نوآورانه خواجه‌بها برهان صدیقین علامه طباطبایی

پس از تبیین تقریر نوین خواجه‌نصیر از برهان صدیقین و تشریح بازتاب‌های آن در کلام امامیه و اشاعره، اشاره به تفاوت‌های تقریر خواجه با تقریر علامه طباطبایی از این برهان به‌عنوان یکی از واپسین و تازه‌ترین تقریرهای ارائه‌شده از برهان مزبور، جوانب دیگری از استدلال خواجه را آشکار می‌کند. برهان صدیقین علامه طباطبایی با تقریر ابتکاری خواجه از این برهان در نقطه آغاز برهان، یعنی اذعان به ثبوت واقعیت و وجود و نفی سفسطه و همچنین اثبات این نتیجه که «واجب‌الوجود بالذاتی هست که وجود و حقیقت سایر موجودات وابسته به آن است» مشترک است اما سایر مقدمات این دو تقریر با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارد. به‌طور خلاصه، تقریر علامه طباطبایی بر مقدمات بدیهی زیر مشتمل است:

- ۱) واقعیتی هست.
- ۲) این واقعیت ذاتاً عدم‌پذیر نیست.
- ۳) هر چیزی که ذاتاً عدم‌پذیر نباشد و نیستی آن ممتنع باشد واجب بالذات است.
- ۴) پس واقعیت ذاتاً نفی‌ناپذیرِ یادشده، واجب‌الوجود بالذات است.

واجب‌الوجود که «جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد» (همان: ۱۱۷).

نتیجه گیری

پس از آنکه ابن‌سینا برای اثبات وجود خداوند به ارائه استدلالی موجودمحور به نام «برهان صدیقین» پرداخت و وجود آفریدگار را برخلاف سایر براهین خداشناسی، تنها با استناد به اصل هستی و مطلق واقعیت ثابت کرد، برخی از فیلسوفان و متکلمان پیرو او کوشیدند تقریرهایی تازه از برهان صدیقین ارائه کنند. خواجه‌نصیرالدین طوسی یکی از فیلسوف متکلمانی بود که به گواهی برخی از عالمان توانست تقریری نوآورانه از برهان صدیقین را در برخی از آثار خود مطرح کند. طوسی در نگاه‌های خود به سه تقریر از برهان صدیقین اشاره کرده است: در تقریر نخست که آشکارا استدلالی برگرفته از برهان صدیقین ابن‌سیناست، اثبات واجب‌الوجود، متوقف بر استحاله دور و تسلسل است. در تقریر دوم که مشابه استدلال فخر رازی است، وجود واجب‌الوجود حتی در صورت تسلسل نیز ثابت می‌شود؛ در تقریر سوم که ابداع شخص خواجه‌نصیر است و آن را در

رساله فصول مطرح کرده، وجود واجب‌الوجود بدون توقف بر ابطال دور و تسلسل اثبات می‌شود. چکیده تقریر ابتکاری خواجه از برهان صدیقین از این قرار است: اگر همه موجودات عالم خارج، ممکن‌الوجود بودند با توجه به اینکه ممکن‌الوجودها نه ذاتاً موجودند و نه می‌توانند به تنهایی علت پدیدآمدن چیزی باشند نباید موجودی تحقق می‌یافت در حالی که بدیهی است، در عالم خارج موجوداتی تحقق دارد؛ پس همه موجودات عالم، ممکن‌الوجود نیستند و موجودی غیر ممکن‌الوجود، یعنی واجب‌الوجود نیز وجود دارد که همان خداوند است.

پس از خواجه نصیر، تقریر ابتکاری او از برهان صدیقین با استقبال شماری دیگر از متکلمان امامی و اشعری روبرو شد به گونه‌ای که آنان نیز در مبحث اثبات وجود خدا به بازگویی تقریر نوآورانه خواجه یا ارائه تقریرهایی با اقتباس از آن پرداختند. فخرالمحققین محمد ابن حسن ابن یوسف حلّی، فاضل مقداد سیوری، ضیاءالدین علی ابن سدیدالدین داود حسینی جرجانی، جمال‌الدین کفعمی، ابن ابی‌جمهور أحسائی، زین‌الدین ابن علی عاملی مشهور به شهید ثانی، عزالدین ابن جعفر آملی، خواجه‌گی شیرازی و

تقلید و اقتباس‌های پیش گفته از برهان صدیقین ابتکاری خواجه نصیرالدین طوسی در کلام امامیه و اشاعره، آشکارا نمودار اقبال متکلمان امامی و اشعری به این تقریر تازه از برهان صدیقین و جایگاه مهم آن در مبحث اثبات وجود خدا است.

صفی‌الدین طریحی از جمله متکلمان امامی هستند که برای اثبات وجود باری تعالی به عین تقریر نوین خواجه از برهان صدیقین یا استدلالی نظیر آن استناد کرده‌اند؛ همچنین، از میان متکلمان اشعری، میرسید شریف جرجانی به تقریر ابتکاری خواجه اشاره کرده است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ابن ابی جمهور الأحسائی، محمد ابن علی. (۱۴۳۴).
مُجلی مرآه المنجی. ۵ ج، تحقیق و تصحیح: رضا
یحیی پور فارمد، بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی
لإحياء التراث.
- ابن ابی جمهور الأحسائی، محمد ابن علی. (۱۴۳۵).
مسلك الأفهام فی علم الکلام، المطبوعه فی: رسائل
کلامیه و فلسفیه، ج ۱، تحقیق و تصحیح: رضا یحیی پور
فارمد، بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء
التراث.
- ابن ابی جمهور الأحسائی، محمد ابن علی. (۱۴۳۷).
التحفة الکلامیه. المطبوعه ضمن ملحقات رسائل کلامیه
و فلسفیه، ج ۱، تحقیق و تصحیح: رضا یحیی پور فارمد،
بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
- ابن ابی جمهور الأحسائی، محمد ابن علی. (۱۴۳۷).
مختصر التحفة الکلامیه. المطبوعه ضمن ملحقات رسائل
کلامیه و فلسفیه، ج ۱، تحقیق و تصحیح: رضا یحیی پور
فارمد، بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء
التراث.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاه من العرق فی
بحر الضلالات. با ویرایش: محمد تقی دانش پژوه، تهران:
انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۳). المبدأ و المعاد. به
اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات
اسلامی دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۷). الإشارات و التنبیها.
تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم، چاپ دوم.
- الاسترآبادی، السید عبدالوهاب ابن علی. (۱۴۳۳). شرح
الفصول النصیریة. كربلاء: قسم الشؤون الفكریه و الثقافیة
فی العتبة الحسینیة المقدسه.
- آملی، عزالدین ابن جعفر. (۱۳۷۷). رساله حسنیه در بیان
اعتقادات عقلیه و ذکر عبادات شرعیة نقلیه. چاپ شده در:
پنج رساله اعتقادی. به کوشش: محمدرضا انصاری قمی،
ضمن: میراث اسلامی ایران، دفتر هفتم، به کوشش
رسول جعفریان، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی
مرعشی نجفی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. ۵ ج،
تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم: مشورات شریف رضی،
چاپ اول.
- جرجانی، ضیاءالدین، (۱۳۷۵). رساله اصول خمسسه.
چاپ شده در: رسائل فارسی جرجانی، تصحیح و تحقیق:
معصومه نورمحمدی، تهران: اهل قلم و دفتر نشر میراث
مکتوب.
- الجرجانی، میرسید شریف. (۱۴۱۹). شرح المواقف. ۸
ج، تصحیح: محمود عمر اللدیماطی، بیروت: دارالکتب
العلمیه.
- حکمت. نصرالله. حمید عطایی نظری. (۱۳۹۴). «تطور
برهان صدیقین در کلام فلسفی امامیه از نصیرالدین
طوسی تا نصیرالدین کاشی». دوفصلنامه فلسفی شناخت.
شماره ۱/۷۷؛ بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۵۱-۷۲.
- الحلی، الحسن ابن یوسف. (۱۴۱۳). كشف الفوائد فی
شرح قواعد العقائد. تحقیق: حسن مکی العالمی، بیروت:
دارالصفوه.
- الحلی، الحسن ابن یوسف. (۱۴۲۲). كشف المراد فی
شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح: حسن حسن زاده آملی،
قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة التاسعه.

- الحلی، فخرالدین محمد ابن الحسن. (۱۴۳۸). تحصیل النجاه فی أصول الدین. تحقیق: حامد قیاضی، بابل: مرکز العلماء الحلی لإحياء تراث حوزه الحله.
- الحلی، فخرالدین محمد ابن حسن. (۱۳۷۲). إرشاد المسترشدين. تحقیق: یعقوب جعفری، قم، مجلّة کلام اسلامی، سال دوم، (شماره پنجم).
- خواجه شیرازی، محمد ابن احمد. (۱۳۷۵). النظامیه فی مذهب الإمامیه. تصحیح و تحقیق: علی اوجبی، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله و دفتر نشر میراث مکتوب.
- خواجه شیرازی، محمد ابن احمد. (۱۳۹۰). شرح فصول نصیریّه. تحقیق و تصحیح: خدیجه مقدّس زاده، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- الرازی، فخرالدین. (۱۳۷۸). الْمُحَصَّل. تحقیق: حسین آتای، قم: منشورات شریف رضی.
- الرازی، فخرالدین. (۱۴۳۳). معالم أصول الدین. اعتی به: نزار حمّادی، الكويت: دار الضیاء.
- السُّیوری للحلی، مقداد ابن عبدالله. (۱۳۷۸). الأتوار الجلالیه فی شرح الفصول الصیریه. تحقیق: علی حاجی آبادی / عباس جلالی نیا، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- السُّیوری الحلی، مقداد ابن عبدالله. (۱۴۲۹). اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه، حَقَّقَهُ و عَاقَبَهُ علیهِ السَّیّد محمد علی القاضی الطباطبائی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، الطبعه الثالثه.
- الشیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم. (۱۳۹۳). شرح الهدایه. تصحیح، تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
- الطریحی، صفی الدین. (۱۴۲۸). مطارح النظر فی شرح الباب الحادی عشر. قم: نشر باقیات و مکتبه فدک.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۳۵). فصول. به کوشش: محمد تقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الطوسی، نصیر الدین. (۱۳۸۰). فصول العقائد. راجعه و نقّاه: شاکر العارف و حمید الخالصی، بغداد: مطبعه المعارف، الطبعه الثانيه.
- الطوسی، نصیر الدین. (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد. تحقیق: محمدجواد للحسینی للجلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- الطوسی، نصیر الدین. (۱۴۱۳). قواعد العقائد. تحقیق: علی حسن خازم، لبنان: دار الغربه.
- العاملی، زین الدین ابن علی. (۱۴۲۲). الاستنبویّه فی الواجبات العینیّه. المطبوعه فی: رسائل الشهد الثاني، ج ۲، تحقیق: رضا مختاری، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- الکفعمی، جمال الدین. (۱۴۳۰). معارج الأفهام. تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلی، کربلاء: مکتبه و دار مخطوطات العتبه العباسیه المقدّسه.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق قیاض. (۱۳۷۲). سرملیه ایمان. تصحیح: صادق آملی لاریجانی، قم: انتشارات الزهرا.
- اللاهیجی، ملا عبدالرزاق قیاض. (۱۴۲۹). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- ناشناس. (۱۴۳۷). الأتوار الجلیّه فی أصول المذهب الإمامیه. المطبوعه ضمن: عقیده الشیعہ، جمع و تحقیق و تقدیم: الشیخ محمدرضا الأنصاری القمی، قم: دار التفسیر.

Filmosophy or Film as Philosophy*Mohsen Karami¹***Submitted:**

2020/10/25

Accepted:

2021/1/23

Keywords:Film as
Philosophy,
Film-
philosophy,
Filmosophy,
Philosophizing

Abstract: The relation between film and philosophy is not so easy that firstly seems. On the one hand, philosophers discuss the nature of film and, for example, ask: what makes a recording a work of art? And, on the other hand, some filmmakers attempt to utilize philosophical themes in their works and produce philosophical movies. But it is not the whole story, and a third claim has been proposed in recent decades: Some movies can philosophize. This new approach usually is called “film as philosophy”, “film-philosophy”, or “filmosophy”. Several arguments have been advanced in defense of this hypothesis, and every defender of this claim has proposed their own explanations. In this essay, we try to show from a different position, that movies can do philosophy in six ways. That is, there are movies that make an account of a philosophical point, movies that ask some philosophical questions, movies that defend or deny a philosophical position, movies that propose a philosophical thesis, and movies that remind us important things.

DOI: [10.30470/phm.2021.136600.1880](https://doi.org/10.30470/phm.2021.136600.1880)**Homepage:** phm.znu.ac.ir1. Assistant Professor of IRIB University, mohsenkarami@iribu.ac.ir.

Introduction: The relationship between film and philosophy, according to the not-so-long history of cinema, has been a stable one, but with several ups and downs and strange turns. On the one hand, philosophy has helped cinema to be recognized as a form of art, and on the other hand, movies have helped to understand abstract philosophical ideas by presenting concrete images of them. However, the most controversial debate in the area in the last three decades is: Can we speak of an idea called “film as philosophy” or “film-philosophy” or, even more boldly, “philmosophy”? That is, can we accept that at least some of the films have the potential not only to help teaching philosophy, but also to do philosophizing?

Findings: (1) making an account of a philosophical point: One of the most definite principles accepted in all moral systems - are whether conscientious, consequentialist or virtuous - is that every links involves moral obligations. But if we ask any

student or even professor of philosophy of ethics about this, they will answer in a way that it is extremely difficult to explain “these moral obligations arising from links.” But a film such as *Dancing in the Dust* by Farhadi seems to offer a concrete description of this abstract philosophical principle, according to Hegel. From this perspective, *Dancing in the Dust* explains to the audience the idea of “moral obligations arising from links”, and it can be considered as an acceptable explanation.

(2) Proposing philosophical questions: Farhadi's *Separation* proposes a philosophical question by depicting the conflict between three important moral schools in the film: the ethics of justice (Darwall, 2003), the ethics of care or compassion (Slote, 2007; French & Weis, 2000) and the duty-based ethics (Wolcher 2016). Nader can be considered as a representative of the ethics of justice, Simin as a representative of the ethics of compassion or care, and Razyeh as a representative of the duty-based ethics. At the end of the film, even

though everyone seems to be ready to end the quarrel, conflicts of moral viewpoints causes everything to return to the zero point and we wonder: What must we do in such a situation?

(3) Denying philosophical positions: One of the fundamental beliefs of human beings is that we have a unified and continuous self. This belief, among other things, has led to the belief that everybody is not only separate from other beings around them, such as inanimate objects, plants, and animals, but also from the other human beings. Now, if it can be said that Fincher's *Fighting Club* challenges our philosophical view, it must be admitted that the film has acted as a rejection of a philosophical claim: The opening scene of the film in which a virtual camera enters and leaves the narrator's body, without any harm, does not refer to a person who is in opposition to the space around him, but it refers that the narrator is only a part of the space that is not different from the rest of the space around him (Brown, 1398: 139).

(4) Defending philosophical positions: Ernie Gehr's experimental film *Serene Velocity* can be considered as a philosophical defense of a definition of motion picture. According to Carroll, we as philosophers can design an intellectual test in which we can see that in a film there may be no features such as words, actors, narration, and even editing, but it is not possible that it no longer has movement. By creating *Serene Velocity*, Gere offered such an intellectual test, and through this, he proved the hypothesis that movement - or at least its possibility - is one of the minimum conditions for being a film. Informed audiences of avant-garde cinema, then, recognized the meaning or significance of the film, and through this, realized how the film is a testimony to this hypothesis (Carroll, 2006: 178).

(5) Proposing philosophical theses: Godard's film *A Married Woman*, for example, visually expresses an image of objectification that became important in feminist philosophy,

decades after the film, especially with reference to pornography. Throughout the film, Godard presents propagandic images of lingerie, especially bra, and, in the style of a pop artist, scrutinizes the ways in which advertisements degrade female models from personalities to sexual objects; these women are equal to their breasts (Carroll, 2017: 275).

(6) Recollection: Heidegger considers one of the tasks of philosophy to be a “recollection”, but not a Platonic recollection (Gulley, 1954), but a recollection of truths that people either are unaware of or even ignore (Risser, 1986). We can consider Wilder’s *Sunset Boulevard* as an example of this philosophizing. The film reminds certain fundamental facts about human life that, while well known, are easily and even deliberately forgotten. The Wilder’s film can be an incredibly original and penetrating image of what many of us, especially those at a certain age, need daily recollections of.

Discussion and Conclusion:

From the beginning of its existence, cinema has been related to philosophy in various ways. Philosophy helped cinema for a long time, but gradually the contribution of films to philosophy also increased. At first, films served philosophy only as a teaching aid, but in recent decades, some have proposed a new approach to theory of film and claimed that films can even go so far as to philosophizing. In this article, we have tried to show that films can philosophize in six different ways. In other words, we have listed six important tasks of philosophy, and in each case we tried to prove that there are films that can do the task. If “philosophy” means that films can do these most important tasks of philosophy in their own way, it seems that we can acknowledge this theory and speak of the possibility of philosophizing through film.

References:

- Andina, Ticiana. (2014). *Bridging the Analytical Continental Divide: A Companion to Contemporary Western Philosophy*. Leiden: Brill.

- Brown, William. (1398 SH). *Supercinema: Film-Philosophy for the Digital Age*. Translated by: Akram Varsho-chi. Tehran: Parseh Publications.
- Buckley, R. Philip. (2002). "Martin Heidegger: The 'End' of Ethics". in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*. Springer, pp. 197-228.
- Carroll, Noël. (2006). "Philosophizing through the Moving Image." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64: 173–86.
- ———. (2013). "Memento and the Phenomenology of Comprehending Motion Picture Narration." In *Minerva's Night Out: Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures*, 203–20. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- ———. (2017). "Movie-Made Philosophy." in: *Film as Philosophy*. Bernd Herzogenrath (ed.). London and Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 265-85.
- Cavell, Stanley. (1971). *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen. (2003). *Deontology*. Blackwell.
- Deleuze, Gilles (1986 [1983]), *Cinema I: The Movement-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ———. (1989 [1985]), *Cinema II: The Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galatea. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ———. (2000), 'The Brain is the Screen. An Interview with Gilles Deleuze', trans. Marie Therese Guirgis, in Gregory Flaxman (ed.), *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 365–73.
- Elsaesser, Thomas; Hangener, Malte. (2010). *Film Theory: An Introduction through the Senses*. London and New York: Routledge.
- Falzon, Christopher. (2014). *Philosophy Goes to the Movies: An Introduction to Philosophy*. third ed. London and New York: Routledge.
- Frampton, Daniel. (2006). *Filmosophy*. London: Wallflower.
- ———. (1996). "Characterization and Fictional Truth," in *Post Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- French, Warren; Weis, Alexander. (2000). "An Ethics of Care or an Ethics of Justice". *Journal of Business Ethics*, 27, ½: 125-136.
- Fumerton, Richard, and Jeske, Diane. (2009). *Introducing Philosophy Through Film: Key Texts, Discussion, and Film Selections*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

- Gulley, Norman. (1954). "Plato's Theory of Recollection". *The Classical Quarterly*, 4, ¾: pp. 194-213.
- Knight, Deborah. "The Third Man: Ethics, Aesthetics, Irony." In *Ethics in the Cinema*, edited by Ward Jones and Samantha Vice, 288–90. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Litch, Mary M. (2010). *Philosophy Through Film*. London and New York: Routledge.
- Livingston, Paisley. (1996). "Characterization and Fictional Truth in the Cinema". In *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Ed. David Bordwell and Noël Carroll. Madison: The University of Wisconsin Press, 149-74.
- ———. (2006). "Theses on Cinema as Philosophy." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64: 11–18.
- ———. (2009). *Cinema, Philosophy, Bergman: On Film as Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Mulhall, Stephen. (2002). *On Film*. London: Routledge.
- Plantinga, Carl. (2019). "Cognitive Theory of the Moving Image." in: Noel Carroll, Laura Teresa Di Summa-Knoop, Shawn Loht (ed.). *The Palgrave Handbook of Film and Motion Pictures*. Macmillan: Palgrave, pp. 573-600.
- Marmysz, Hohn. (2012). *The Path of Philosophy: Truth, Wonder, and Distress*. Wadsworth.
- Münsterberg, Hugo (2002 [1916]), *The Photoplay: A Psychological Study* in Allen Langdale (ed.), *Hugo Münsterberg on Film*. London: Routledge.
- Plato. (1380 SH). "Republic". in: *Complete Works of Plato*, Vol. II. Translated by: Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publishing Company.
- Risser, James. (1986). "Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection". *Research in Phenomenology*, 16: pp. 41-55.
- Russell, Bruce. "The Limits of Film Again." Talk at the Pacific Division Meetings of the American Society for Aesthetics, Asilomar, California, April 15–17, 2009.
- ———. "The Philosophical Limits of Film." Special issue on Woody Allen, *Film and Philosophy*, July 2000, 163–67.
- Sinnerbrink, Robert. (2017). *Cinematic Ethics: Exploring Ethical Experience through Film*. London and New York: Routledge.
- Slote, Michael. (2007). *The Ethics of Care and Empathy*. London and New York: Routledge.
- Smith, Murray. "Film, Art, Argument, and Ambiguity." *Journal*

- of Aesthetics and Art Criticism* 64 (2006): 33–42.
- Smuts, Aaron. "Film as Philosophy: In Defense of the Bold Thesis." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67 (2009): 409–20.
 - Turvey, Malcolm. (2019). "Avant-Garde Films as Philosophy". in: Noel Carroll, Laura Teresa Di Summa-Knoop, Shawn Loht (ed.). *The Palgrave Handbook of Film and Motion Pictures*. Macmillan: Palgrave, pp. 573-600.
 - Vertov, Dziga. (1967). "Kinoks-Revolution," in Harry M. Geduld (ed.) *Film Makers on Film Making*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
 - Wartenberg, Thomas. "On the Possibility of Cinematic Philosophy." In *New Takes in Philosophy*, edited by Havi Carel and Greg Tuck, 9–24. New York: Palgrave MacMillan / St. Martin's Press, 2011.
 - ———. *Thinking on Screen: Film as Philosophy*. London: Routledge, 2007.
 - ———. "What Else Films Can Do," *Film and Philosophy*: 12, 2007.
 - Williams, Bernard. (1973). *A Critique of Utilitarianism*. In: Smart JJC, Williams Bernard, editors. *Utilitarianism For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press; 1973.
 - Wolcher, Louis, E. (2016). *The Ethics of Justice Without Illusions*. London and New York: Routledge.
 - Young, James. (1388 SH). *Art and Knowledge*. Translated by: Hashem Banna-poor, Bahareh Azadeh, Arshiya Saddigh. Tehran: Farhangestan-e Honar.



فیلمسفه یا فیلم به مثابه فلسفه جستاری در امکان فلسفه‌پردازی از طریق فیلم محسن کرمی^۱

چکیده: نسبت میان فیلم و فلسفه به آن سادگی‌ها که در بدو امر به نظر می‌رسد نیست. از سویی، فیلسوفان به بحث در باب ماهیت فیلم می‌پردازند و مثلاً می‌پرسند که چه چیزی یک فیلم ضبط‌شده را به اثری هنری تبدیل می‌کند؟ و، از سوی دیگر، پاره‌ای از فیلم‌سازان می‌کوشند تا از مضامین فلسفی در آثارشان استفاده کنند و، به تعبیری، فیلم فلسفی بسازند. اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود و دعوی سومی نیز در دهه‌های اخیر طرح شده است: این که فیلم‌ها می‌توانند فلسفه‌ورزی کنند. این رهیافت تازه را معمولاً «فیلم به مثابه‌ی فلسفه»، «فیلم‌فلسفه»، یا «فیلمسفه» می‌خوانند. استدلال‌های چندی در دفاع از این فرضیه اقامه شده است و هر کدام از مدافعان این دعوی تازه، از طلایه‌دارانی چون کول گرفته تا فیلسوفان حاضری چون وارنبرگ و کرول، استدلال‌ها و تبیین‌های خاص خود را پیش نهاده‌اند. در جستار حاضر، از منظری دیگر، کوشیدیم تا نشان دهیم که فیلم‌ها از شش وجه می‌تواند در مقام فلسفه‌ورزی ایفای نقش کنند. یعنی هستند فیلم‌های که به شرح نکته‌ای فلسفی می‌پردازند، فیلم‌هایی که طرح‌مسأله می‌کنند، فیلم‌هایی که دفاعیه یا ردیه‌ای بر موضعی فلسفی عرضه می‌دارند، فیلم‌هایی که بر نهاد فلسفی اقامه می‌کنند، و فیلم‌هایی که در مقام استدلال‌کار و یادآوری عمل می‌کنند.

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۹/۵

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۱۱/۴

واژگان کلیدی:

فیلم به مثابه‌ی فلسفه، فیلم‌فلسفه، فیلمسفه، فلسفه‌پردازی، استدلال، تبیین، شرح، دفاع، رد، موضع.

DOI: 10.30470/phm.2021.136600.1880

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه صدا و سیما، mohsenkarami@iribu.ac.ir

مقدمه

نسبت میان فیلم و فلسفه، به گواهی تاریخ نه‌چندان دراز سینما، نسبتی پایدار اما همراه با فراز و فرودهایی چند و پیچ‌وخم‌هایی غریب بوده است. سینما، در بدو پیدایش، برای آن که به عنوان قالبی هنری شناخته شود تلاش بسیار کرد و، در این راه، فلسفه در کوشش برای ایجاد شأن هنری برای سینما، هم به لحاظ محتوایی و هم به لحاظ صورتی، کمک شایانی به سینما کرد. در وهله‌ی نخست، به تصریح تاریخ فلسفه‌ی هنر^۱، از دیرباز هنرها واجد وجهی از معرفت^۲ بخشی فرض می‌شده‌اند (یانگ ۱۳۸۸). از این جهت، فلسفه کمک کرد تا تثبیت شود که فیلم می‌تواند معرفت و شناخت به مخاطبانش ببخشد، به همان سان که سایر هنرها می‌توانند.^۳ در وهله‌ی بعد، تلاش‌ها معطوف به این امر بود که سینما صرفاً فنّ و صنعت نیست، بل به‌ویژه چون عکاسی و تئاتر، هنر است. پس، لازم شد که به لحاظ فلسفی تمایز گذاشته شود میان صنعتی که منجر به تولید دوربین‌های فیلمبرداری شده است با آن چه استفاده از

این دوربین‌ها می‌تواند فراهم آورد. استفاده‌ی خاص از این دوربین‌ها را، به تصریح نظریه‌پردازان اولیه‌ی سینما، باید هنر به شمار آورد. روشن است که در این جا فلسفه‌ی هنر، به طور خاص، نیز به سینما کمک رساند. یعنی، در دفاع از شأن هنری سینما، نشان داد که شباهت‌های بسیاری، به لحاظ فلسفی، میان قالب‌های هنری‌ای چون تئاتر و نقاشی و ادبیات و حتی عکاسی هست. و اگر چنین باشد، چرا نتوان سینما را نیز هنر به شمار آورد؟

اما، از این پس، نرم نرمک این زمزمه به گوش رسید که: سینما چیزی جز عکاسی و ادبیات و تئاتر نیست. به بیان دیگر، هرچند می‌توان پذیرفت که استفاده‌ی خاص از دوربین‌های فیلمبرداری، یعنی همان به‌اصطلاح سینما، از صنعت جدا شده است و به وادی هنر نزدیک شده، باز هم نمی‌شود این سینما را هنری در عرض سایر قالب‌های هنری - از جمله، رقص، موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری، ادبیات، تئاتر، و عکاسی - به شمار آورد. روشن است که

۳. شناخت‌گرایی در قلمرو نظریه‌ی فیلم همچنان از مهم‌ترین و جدی‌ترین رهیافت‌ها است (Plantinga 2019).

1. philosophy of art.
2. Knowledge.



جنجالی، مباحث عدیده‌ای در نظریه‌ی فیلم طرح شده‌اند: از کندوکاو در باب وجودشناسی فیلم گرفته تا بررسی تعاریف فلسفی فیلم؛ از امکان اثرگذاری اخلاقی فیلم‌ها بر مخاطبان گرفته تا قدرت پروپاگاندا‌ی سیاسی و حتی تبلیغات کالا‌های اقتصادی؛ و از نسبت فیلم با عواطف گرفته تا ربط هنر به باورهای دینی و... (Elsaesser & Hagener 2010). و همه‌ی این بحث‌ها، تا امروز، نسبت پرفراز و فرودی را میان فلسفه و سینما رقم زده‌اند.

آن چه گذشت، گزارشی بسیار موجز از ارتباط نظری فیلم و فلسفه بود، به لحاظ کمکی که فلسفه به فیلم کرده است؛ اما فیلم و فلسفه به لحاظ کمکی که فیلم به فلسفه کرده است نیز با یکدیگر نسبت داشته‌اند. چه بسیار مخاطبان سینما که با فیلم مردی برای تمام فصول با اندیشه‌ی رواقی آشنا شدند، با فیلم دکارت به مسأله‌ی بدن-ذهن توجه پیدا کردند، و حتی با فیلم عصر جدید اندیشه‌های فلسفی-جامعه‌شناختی مارکس را شناختند و فهمیدند. افزون بر این، در دهه‌های اخیر شمار زایدالوصفی از استادان فلسفه برای

این انکار، در قیاس با انکار اولیّه، قدری نرم‌تر است: نخست گفته می‌شد که سینما اساساً هنر نیست، بل صرفاً صنعت است؛ اما حال گفته شده است که سینما هنری متمایز از سایر هنرها نیست. باری، در ردّ این ادّعای اخیر و، از این رهگذر، اثبات شأن و جایگاه سینما به مثابه‌ی هنری متمایز، باز پای فلسفه به میان آمد. پس، تلاش شد تا تفاوت‌های سینما با هنرهای چون تئاتر و عکاسی و ادبیات نشان داده شود.

از پی دو گام اخیر، سینما به عنوان هنر، در کنار سایر قالب‌های هنری، پذیرفته شد، اما جدّ و جهد‌های فلسفی در باب شباهت‌های سینما با سایر هنرها (در گام اول) و تفاوت‌های سینما با سایر هنرها (در گام دوم) همچنان پی گرفته شد و آرام آرام ادبیات زیرشاخه‌ای در ذیل فلسفه‌ی هنرها^۱ را شکل داد: نظریه/فلسفه‌ی سینما^۲. در نظریه‌ی سینما، جست‌وجوی تفاوت‌های فیلم با سایر هنرها کم کم به کشف امکانات خاصّ فیلم معطوف شد، که می‌شود گفت تا امروز داغ‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین بحث‌ها را در این وادی رقم زده است.

در کنار این مبحث مهمّ و گاه

کاست و طبعاً، برای بحث جدی و عمیق، باید یکی از این مباحث را برگزید. پس، در این مجال، به داغ‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین بحث دهه‌های اخیر در نظریه‌ی فیلم، می‌پردازم، و آن این‌که: آیا می‌توان از ایده‌های به نام «فیلم به مثابه‌ی فلسفه»^۳ یا «فیلم-فلسفه»^۴، یا حتی، به نحوی جسورانه‌تر، «فیلمسفه»^۵ دم زد؟ یعنی، آیا می‌توان پذیرفت که دست‌کم پاره‌ای از فیلم‌ها قابلیت‌ها و امکانات آن را دارند که، نه فقط به آموزش فلسفه کمک کنند، بل خود در مقام فلسفه‌پردازی^۶ ظاهر شوند؟ شاخص‌ترین فیلسوفان مدافع این رأی را می‌توان به دو نسل تقسیم کرد: از نسل اول، استنلی کول (1971) (1996, 1981) و ژیل دلوز (1986) (1989)؛ و از نسل دوم، استفان مالها (2002, 2008, 2015)، دنیل فرمپتون (2006)، تامس وارتنبرگ (2007a, 2007b, 2011)، و نوئل کرو (2006, 2013, 2017).

۱. پیشینه

ادعای کلی این است که پاره‌ای از فیلم‌ها

شرح و تبیین نظریات انتزاعی فلسفی از فیلم‌ها بهره می‌برند، تا جایی که امروز با خیل کتاب‌های راهنمایی در فلسفه سروکار داریم که می‌خواهند فلسفه را به شیوه‌ی فیلم‌محور^۱ آموزش دهند.^۲ پس، فیلم هم کمک‌های شایانی به فلسفه کرده است و، بنابراین، باید گفت که نسبت میان فیلم و فلسفه دوسویه بوده.

اما این پیوستگی میان فیلم و فلسفه مخالفان و منتقدانی نیز داشته است و هم‌اینان تاریخ این ارتباط را گاه با افول‌ها و پیچ‌وخم‌هایی مواجه کرده‌اند. از همان ابتدای تاریخ سینما، کم نبوده‌اند کسانی که، از منظر فلسفه، در ردّ شأنیت هنری فیلم کوشیدند و بعدها در اصالت فیلم به مثابه‌ی هنری در عرض سایر هنرها جدّ بلیغ کردند. از همین اردو‌گاه منتقدان و مخالفان بود که مناقشات فلسفی دامنه‌دار طرح شد در امکان معرفت‌بخشی فیلم و ارتباط معنادار و قابل‌ردیابی میان سینما با اخلاق، سیاست، و حتی عواطف بشری.

بنا بر آن چه گذشت، نسبت‌های میان فیلم و فلسفه را نمی‌توان به یک نسبت فرو

3. "film as philosophy".
4. "film-philosophy".
5. "filmsophy".
6. Philosophizing.

1. screen-oriented.
۲. از جمله بنگرید به: Falzon, 2014; Litch 2010; Fumerton and Jeske 2009.

(از قبیل زمان-تصویر).

۲-۱. استنلی گول

اگر دلوز بیشتر با تکیه بر قابلیت‌های صوری سینما از فلسفه‌ورزی خاص سینما دفاع می‌کند، در مقابل، گول بیشتر بر قابلیت‌های محتوایی سینما و قدرت فیلم‌ها در جهت درگیر کردن مؤثر مخاطبان به مسائل و موضوعات مهم اما مورد غفلت واقع شده‌ی حیات بشری تأکید می‌کند (Eldridge 2014: 1). از نظر گول، فیلم واکنش ضمنی‌ای به شگاکت^۱ فراگیر در دوران جدید است و این واکنش عبارت از بازیابی امر روزمره است؛ و بدین سان فیلم تصویری عرضه می‌کند از آن چه فلسفه می‌کوشد بر آن غلبه کند، اما گاهی نیز در تلاش برای بیان آن است (Sinnerbrink 2011: 90). مزیت اسرارآمیز فیلم، نسبت به فلسفه در این خصوص، در این است که می‌تواند وجوهی از تجربه‌های ما از واقعیت را به تصویر بکشد و، در عین حال، همچنان به طریقی فریبنده متمایز و جدا از تجربه‌های ما باقی بماند. این دنیایی که فیلم از تجربه‌های ما تصویر می‌کند دنیای ما است،

می‌تواند نوع خاصی از تفکر فلسفی را رقم بزنند، اما به طور خاص هر کدام از فیلسوفان پیش‌گفته استدلال‌ها و تبیین‌های متفاوتی در دفاع از این ایده‌ی تازه در نظریه‌ی فیلم دارند و در چیستی این تفکر فلسفی سخنان کمابیش متفاوتی عرضه می‌کنند.

۱-۱. ژیل دلوز

دلوز از مخالفت با کاربست هر چارچوبی بیرون از سینما برای فهم و تفسیر و، در کل، نقد فیلم آغاز می‌کند و آرام آرام، با تکیه بر ایده‌ی عقل‌ها و شیوه‌های گوناگون فلسفی‌اندیشی و فلسفه‌ورزی در سنت قاره‌ای (Andina 2014: 38-64)، به این اندیشه می‌رسد که فیلم‌ها به شیوه‌ی خودشان به مسائل می‌پردازند و فلسفه‌پردازی خاص خودشان را دارند: فیلم‌ها از طریق تصاویر به تفلسف می‌پردازند (Deleuze 2000: 367). از نظر او، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این فلسفه‌ورزی سینما ابداع دلایلی به سود «باور آوردن به این جهان» است — که به یک معنا پاسخی است به مسأله‌ی پوچ‌نگاری از طریق ابداع تصاویری تازه

1. Skepticism.

همین دسته‌ی اخیر است که می‌گوید:

من این فیلم‌ها را شرح‌هایی دمدستی یا عامه‌فهم از دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی نمی‌دانم که به معنای دقیق کلمه ابداع فیلسوفان اند؛ بل آن‌ها را تأملاتی در باب چنین دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی و ارزیابی‌هایی از چنین دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی می‌دانم، یعنی در مقام تفکر جدی و نظام‌مند در آن دیدگاه‌ها و استدلال‌ها به همان نحوی که فیلسوفان به تفکر جدی و نظام‌مند می‌پردازند. فیلم‌هایی از این دست نه مواد خامی برای فلسفه‌اند و نه منابعی برای تزئین آن؛ بل ممارست‌هایی فلسفی‌اند، فلسفه در عمل — فیلم به مثابه‌ی فلسفه (Mulhall 2002: 2).

به گمان او، فیلم‌ها از سه جهت این فلسفه‌ورزی بدیع و اصیل را انجام می‌دهند: اول این که فیلم‌ها می‌توانند به ما در فهم مسائل و پرسش‌های مهم فلسفی کمک کنند، به تأمل در مسائل و پرسش‌های مهم فلسفی بپردازند، و حتی مسائل و پرسش‌های فلسفی تازه طرح کنند؛ مانند فیلم بازی دیوید فینچر که قرائتی کمابیش تازه از شکاکیت وجودشناختی را طرح می‌کند. دوم، فیلم‌ها می‌توانند به پژوهش در سرشت قالب سینما بپردازند و در باب امکانات و محدودیت‌های آن بحث فلسفی کنند. برای مثال، فیلم تجربی شتاب آرام ارنی گر خودش در مقام آزمونی فکری عمل می‌کند و به این مسأله می‌پردازد که

اما در عین حال احساس می‌کنیم که در آن غایب ایم و ناظری بیش نیستیم. فلسفه قرن‌ها است که می‌کوشد این شکاکیت را بیان کند و حال سینما توانسته آن را تصویر کند. وانگهی، به گمان کول فیلم می‌تواند با تصویرکردن روزمرگی، و نه صرفاً داستان، بر این شکاکیت غلبه کند؛ چراکه در داستان‌ها است که ما هم خود را بیشتر ناظر می‌یابیم تا عامل؛ و تصویرکردن امر روزمره به ما در پیوندیافتن با جهانی که در آن زندگی می‌کنیم مدد می‌رساند و از این شکاکیت رهایمان می‌کند که «نکند همه‌ی آن چه هست داستان‌ی و خیالی بیش نیست!» گذشته از این، از نظر دلوز و گول، هر دو، سینما به سبب شیوه‌ی بازیابی امر روزمره و خلق نظرگاه‌ها یا نحوه‌های وجودداشتن تازه، گونه‌ای از فلسفه است.

۳-۱. استغان مالهاال

ولی، در نسل تازه‌ی مدافعان فیلم به مثابه‌ی فلسفه، بحث‌ها مفصل‌تر و واضح‌تر می‌شوند. مثلاً مالهاال فیلم‌های فلسفی را بر دو گونه می‌داند: نخست فیلم‌هایی که صرفاً به بازنمایی کار فیلسوفان می‌پردازند و، بنابراین، آثار فلسفی غیراصل عرضه می‌کنند؛ و دوم فیلم‌هایی که به نحوی اصیل فلسفه‌ورزی می‌کنند. و در باب

او به جست‌وجوی پیوند مفهومی میان سینما و واقعیت می‌پردازد و، از این رهگذر، به تأثیری نقب می‌زند که سینما می‌تواند بر ادراک^۳ و فهم^۴ ما از واقعیت داشته باشد. به گمان او، شکی نیست که سینما با ثبت و ضبط واقعیت آغاز کرد، اما رفته رفته بسیاری از اهالی دنیای سینما، از دست‌اندرکاران سینما گرفته تا منتقدان و حتی مخاطبان، این تلقی از سینما را کافی و وافی ندانستند و فیلم را چیزی و رای این دیدند. به گمان ایشان، فیلم می‌توانست دنیای خودش را خلق کند، دنیایی که مرزهای دنیای ما را درمی‌نوردید و با دنیای ما تفاوت دارد. و سینما با مواجه کردن ما با این دنیاهاى تازه - یعنی واقعیت‌های برساخته‌ی تازه - می‌تواند ادراک و فهم ما از واقعیت جهان خودمان - یعنی واقعیت‌های حقیقی فعلی - را عمق ببخشد. به نظر فرمپتون، همین اندیشه در ذهن آندره بازن بود آنجا که «سینما را عینیت در زمان» تلقی می‌کرد و همین فکر در سر هوگو مانستربرگ بود آن گاه که «سینما را رسانه‌ی ذهنیت» می‌خواند (Münsterberg 2002).

آیا می‌توان گفت که سرشت و ذات فیلم عبارت از حرکت است یا نه. و سوم، فیلم‌ها می‌توانند به تأمل در این امر پردازند که آیا خودشان فیلم داستانی هستند یا خیر، یا اصلاً به تأمل در جایگاه خودشان در مقام داستان‌هایی سینمایی پردازند و بدین سان به فلسفه‌ورزی در باب خود پردازند (Mulhall 2002: 1-11). مثلاً بخش اعظم آثار کیارستمی با شکستن مرزهای میان فیلم داستانی و مستند به نحوی ضمنی به تأمل در این امر می‌پردازند که اساساً نمایش میان داستان^۱ و واقعیت^۲ در چیست و فیلم داستانی و مستند چه مرزها و تمایزهایی دارند؛ و آیا خود این فیلم‌ها، چنان که برخی مدعی شده‌اند، داستانی اند یا خیر.

۴-۱. دلیل فرمپتون

فرمپتون به صراحت از «فیلمسفه» دم می‌زند و در توضیح آن می‌گوید:

فیلمسفه بهتر از فلسفه نیست، بل نوع دیگری از فلسفه است - یک رویداد فلسفی شهودی و عاطفی. در انتهای فلسفه، و رای (یا، به تعبیر بهتر، بیرون از) قابلیت فلسفه، فیلمسفه صرفاً یک مسیر مجزاً برای فلسفه است (Frampton 2006: 264).

3. Perception.
4. Understanding.

1. Fiction.
2. Reality.

بکشند. به باور او، حتی فیلسوفان آشنا با فیلم‌فلسفه نیز غالباً به مقایسه‌ی فیلم‌هایی که صرفاً در مقام تصویر کردن نظریه‌های فلسفی اند با فیلم‌هایی می‌پردازند که فلسفه‌ورزی اصیل می‌کنند. اما واتنبرگ می‌گوید که این مقایسه خطا است. فیلم‌های نوع اول هم تقریباً به همان اندازه در کار فلسفه‌ورزی اند که مقاله‌ای فلسفی: هر دو نظریه‌ای فلسفی را در دسترس مخاطبان قرار می‌دهند — یکی به وسیله‌ی متن نوشتاری و دیگری به وسیله‌ی فیلم.

مثلاً فیلم عصر جدید چاپلین را در نظر بگیرید. می‌دانیم که چاپلین گرایش‌های چپ داشت و در این فیلم به‌وضوح نظریات مارکس در خصوص استثمار کارگران را به تصویر کشید و نشان داد که چگونه، در نظام سرمایه‌داری لجام‌گسیخته، کارگران دچار ازخودبیگانگی می‌شوند. البته، او همه‌ی این‌ها را با چاشنی طنز بیان کرد و، به تعبیری که در تاریخ سینما مشهور است، فیلمی در قالب طنز سیاه ساخت. اما، در هر حال، این فیلم شیوه‌ای برای فهم پاره‌ای از آراء مارکس پیش پای مخاطبان می‌گذارد و، از این جهت، قابل مقایسه با همه‌ی کتاب‌ها و رساله‌ها و مقاله‌های فلسفی‌ای است که در آراء مارکس در این خصوص نوشته شده‌اند (Wartenberg 2007b: 30).

واتنبرگ معتقد است که فیلم قابلیت انجام مهم‌ترین و عام‌ترین کارهای فلسفه را، البته به شیوه‌ی سینمایی، دارد. او در

این دنیای ساخته‌ی سینما^۱ دنیای واقعی را به کلی استحاله می‌کند. فیلم از واقعیت فراتر می‌رود و به ذهنیت نزدیک می‌شود. ذهن است که این استحاله را سبب می‌شود و دنیایی از نوع خودش می‌سازد.

فیلم می‌تواند حاوی نظام فکری‌ای کاملاً تازه باشد، ایستگاه‌های تازه — شاید این مفاهیم تازه‌ی فلسفی بتوانند حتی مثال‌های اعلیانشان را در سینما پیدا کنند (Frampton 2006: 11).

پس، باید فیلم را دارای قوای ذهنی‌ای خاص خود دانست، که آدمی را به ضبط و مهار واقعیت قادر می‌سازند. و از رهگذر این قابلیت‌ها، سینما می‌تواند تبیین‌هایی عمیق و سودمند از وضع و حال ما به دست دهد: یعنی آینه‌ای باشد در دستمان ما برای بازیابی و بازشناسی تعامل‌هایمان با دنیا، خواه تعامل‌های عاطفی‌مان و خواه تعامل‌های عقیدتی‌مان و خواه غیر از آن.

۵-۱. تامس وارتنبرگ

وارتنبرگ، با پی‌گرفتن آراء کول، به رهیافت «فلسفه بر پرده‌ی سینما» قائل شده است. بر طبق این رهیافت، پاره‌ای از فیلم‌ها می‌توانند نظریه‌های فلسفی را به تصویر

در سینما»^۴ از «فلسفه‌ی سینما»^۵، آغاز می‌کند و همه‌ی دعاوی معطوف به فیلم به مثابه‌ی فلسفه را در ذیل فلسفه در سینما جای می‌دهد (Carroll 2017: 265). به گمان او، احتمالاً همه می‌پذیرند که فلسفه به دو شیوه‌ی ارزشمند می‌تواند در سینما حضور پیدا کند: نخست هنگامی که نکته‌ی فلسفی طرح شده از سوی یک فیلسوف را یک فیلم تصویر می‌کند و به تعبیری بازنشر می‌دهد؛ و دیگر هنگامی که شارحی برای شرح و توضیح نکته‌ای فلسفی — که پیشتر فیلسوفی آن را طرح کرده است — از یک فیلم بهره می‌گیرد و به تعبیری نکته‌ی فلسفی مورد نظر را به فیلم وارد می‌کند. البته، روشن است که، در هر دو حال، این دست فیلم‌ها تصویر یا توضیح نکته‌ای فلسفی قلمداد می‌شوند.

مثال مورد اول می‌تواند نسبت برگمن با روان‌شناسی فلسفی اینو کایلا^۶ در فیلم *از زندگی عروسکان خیمه‌شب‌بازی* باشد، حال آن که مثال مورد دوم می‌تواند استفاده از فیلم *کاسپر هاوِر هرتسوگ* در توضیح نظریه‌ی زبان لاکان^۷ باشد. در مورد برگمن،

کتاب *فیلم به مثابه‌ی فلسفه: اندیشیدن بر روی پرده‌ی سینما* به بحث تفصیلی در این باب می‌پردازد که فیلم‌ها می‌توانند آزمون فکری^۱، مثال نقض^۲، و حتی استدلال^۳ فلسفی عرضه کنند — با آن که عموماً فرض بر این است که انجام این سه کار در انحصار فلسفه است. نیز، وارنبرگ خصوصاً با تمرکز بر سه فیلم *عصر جدید* (۱۹۳۶)، ساخته‌ی چارلی چاپلین، *امپراطور* (۱۹۶۴)، ساخته‌ی اندی وار هول، و *ماتریکس* (۱۹۹۹)، ساخته‌ی خواهران واجوفسکی، سعی می‌کند بصیرت‌های فلسفی‌ای را فهرست کند که فیلم‌هایی از این دست می‌توانند به مخاطبان‌شان بدهند.

۶-۱. نوتل کرول

و در نهایت، کرول، که در میان نسل جدید فیلسوفان مدافع فیلم به مثابه‌ی فلسفه جایگاهی ویژه دارد، با بررسی‌های ژرف‌اندیشانه و تیزبینانه‌اش از ادعاهای موافقان و مدافعان این ایده، مسیری تازه در این وادی باز می‌کند. او با تفکیک «فلسفه

۶. Eino Kaila (۱۹۵۸-۱۸۹۰): فیلسوف و روان‌شناس فنلاندی.

۷. Jacques [Lacan] (۱۹۸۱-۱۹۰۱): روان‌کاو و روان‌پزشک فرانسوی، که تأثیر فراوانی در

1. thought experiment.
2. Counterexample.
3. Argument.
4. "philosophy in cinema".
5. "philosophy of cinema".

چنین باشد، باید تأیید کنیم که فلسفه‌ورزی و فلسفه‌پردازی با فیلم کاملاً امکان دارد، هر چند به ندرت *بالفعل* نیز صورت گرفته است.

۲. فیلم در مقام فلسفه‌پردازی

در فلسفه و هنر، هر دو، تاریخ به‌واقع بخشی از کار است. در پزشکی و زیست‌شناسی، لازم نیست که تاریخ پزشکی و زیست‌شناسی را بخوانیم و هلاّجی کنیم تا پزشک و زیست‌شناس شویم، مگر آن که در شاخه‌ی خاصی به نام تاریخ این رشته‌ها کار کنیم. در رشته‌هایی از این دست، آگاهی از آخرین دستاوردها اهمیت اساسی را دارد. اما در فلسفه و هنر، هر دو، وضع از اساس متفاوت است. در این دو حیطه هرگز نمی‌توان گفت که آخرین سخنان ارزشمندترین سخنان اند و به صرف آگاهی از آنها می‌توان در فلسفه یا هنر خبره شد. از همین زاویه بود که در این جستار، نخست، گزارشی از سرگذشت ایده‌ی فیلم به مثابه‌ی فلسفه آوریم. حال، در ادامه، می‌کوشیم از منظری متفاوت به دفاع از

فیلسوف به نحوی پذیرفتنی قائل است به این که برگمن می‌خواسته به آراء کایلا بپردازد، حال آن که، در مثال هرتسوغ، شارح نظریه‌ی زبان لاکان را در خصوص فیلم مورد نظر به کار می‌بندد به امید آن که، شاید، فیلم نظریه را توضیح دهد، چنان که چه بسا استعاره‌ای چنین کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که، در مورد برگمن، فیلسوف کابلائی توضیح داده‌شده در فیلم را می‌یابد، حال آن که، در مورد هرتسوغ، فیلسوف شبکه‌ای نظری را به فیلم وارد می‌کند (Carroll 2017: 266).

به گمان کرول، امروزه کسی منکر این نیست که دست کم پاره‌ای از فیلم‌ها فلسفه‌هایی از پیش موجود^۱ را به تصویر می‌کشند؛ یعنی سینما امکانات آن را دارد که ایده‌ای فلسفی را بیان کند. حال، با پذیرش این امکانات سینما، چطور نمی‌توان تصدیق کرد که سینما می‌تواند فلسفه‌ای تازه نیز عرضه کند؟ یعنی، آیا نمی‌توان تصوّر کرد که نکته‌ی فلسفی خطور کرده به ذهن یک فیلمساز-فیلسوف را خود او در یک فیلم طرح کند؟ به باور کرول، هر چند این کار دشوارتر از کار قبلی است، ناشدنی نیست. یعنی، در جایی که سینما قابلیت طرح ایده‌های فلسفی را دارد، علی‌القاعده نباید فرقی بکند که این ایده‌ها از پیش موجود باشند یا نه. و اگر

1. preexisting philosophy.

ساختارگرایی، زبان‌شناسی، و نظریه‌ی فیلم داشت.

دارد و نه این که محتوای نکته‌ی فلسفی شرح و توضیح داده شده چیست ربطی به فلسفی بودن کار او دارد. حال، اگر بتوان مثالی یافت که، در آن، فیلمی به شرح و توضیح نکته‌ای فلسفی می‌پردازد، باید پذیرفت که دست کم پاره‌ای از فیلم‌ها قابلیت آن را دارند که از این لحاظ فلسفه‌ورزی کنند.

تامس وارتبرگ، در کتاب *اندیشیدن بر روی پرده‌ی سینما*، فیلم عصر جدید را مثالی عالی از این امر می‌داند. او به طور خاص به صحنه‌ی خط مونتاز در فیلم عصر جدید چاپلین اشاره می‌کند و آن را شرحی بر نظریه‌ی مارکس در باب تنزل کار انسانی^۱ و از خودبیگانگی^۲ کارگران در نظام سرمایه‌داری تفسیر می‌کند. به گفته‌ی او، چاپلین این نظریه را در اصل به وسیله‌ی ادا و اطواری طنزآمیز بیان می‌کند، هر چند عالماً و عامداً طنزی سیاه است. چاپلین نشان می‌دهد که حرکت تکراری موجود در کار بر جسم کارگر مستولی می‌شود و آرام آرام او را از مقام انسانی تنزل می‌دهد. در واقع، همه‌ی کارکردهای انسانی کارگر فیلم تحت الشعاع کاری که مدام و بی‌وقفه انجام می‌دهد قرار می‌گیرند و او صرفاً در

فیلمسفه پردازیم. یعنی، تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که شش کار مهم در وادی فلسفه هست که دست کم پاره‌ای از فیلم‌ها قادر به انجام آن‌ها هستند. و اگر فیلم‌هایی در میان باشند که بتوانند این شش کار فلسفه را انجام دهند، باید پذیرفت که به طور کلی رسانه‌ی فیلم بالقوه امکان فلسفه‌پردازی را دارد و، بنابراین، موجه و معقول است که از فیلمسفه دم بزنیم.

۱-۲. فیلم در مقام شرح و توضیح نکته‌ای فلسفی

یکی از رایج‌ترین کارهایی که فیلسوفان در مقام فلسفه‌ورزی بدان دست می‌یازند شرح و توضیح نکته‌ی فلسفی‌ای است که فیلسوفی پیشتر آن را طرح کرده است — خواه نکته‌ای وجودشناختی باشد، خواه معرفت‌شناختی، و خواه ارزش‌شناختی؛ خواه نکته‌ای در انسان‌شناسی فلسفی باشد، خواه در فلسفه‌ی سیاسی، و خواه در فلسفه‌ی هنر؛ و خواه نکته‌ی مورد نظر از مقوله‌ی پرسش فلسفی باشد و خواه از مقوله‌ی پاسخ فلسفی. یعنی، نه این که فیلسوف به شرح و توضیح نکته‌ای در کدام حوزه‌ی فلسفه می‌پردازد دخیلی به فلسفی بودن کارش در مقام شرح و توضیح

2. Alienation.

1. degradation of human labor.

حکم ابزاری برای بستن پیچ‌ها می‌شود. افزون بر این، کارگر چنان از خود انسانی‌اش بیگانه می‌شود که این رفتار پیچ‌سفت کردن را در خصوص هر چیزی که مشابهتی با پیچ دارد انجام می‌دهد، هر چند آن چیز کاری به جز سفت کردن را از او مطالبه کند: به یاد آورید که چاپلین در فیلم حتی تلاش می‌کند که دکمه‌های لباس زنی را سفت کند (Wartenberg 2007a: 32-54).

روشن است که در این جا با صرف تکرار سخن مارکس مواجه نیستیم، بل این صحنه‌ها به نحوی سخن او را شرح می‌دهند و قابل فهم‌تر می‌کنند. حال، ممکن است منتقدانی بگویند که چاپلین همان سخن مارکس را فقط با ادا و اطوار تکرار می‌کند. در پاسخ، باید خاطر نشان شد که خطّ مونتاژ در کارخانه‌های ماشین‌سازی بعد از مرگ مارکس به وجود آمد و، بنابراین، حقّ با وارتنبرگ است در این که چاپلین صرفاً به بیان طوطی‌وار ایده‌ی مارکس نمی‌پردازد و بل آن را شرح می‌دهد (Wartenberg 2007a: 47).

مثال دیگر، فیلم *مردی برای تمام فصول*، ساخته‌ی فرد زینه‌مان، است. این

فیلم، به واسطه‌ی عرضه‌ی روایتی از ماجرای پایمردی قاضی تامس مور بر عقیده‌اش در برابر زیاده‌خواهی هنری ششم، به مخاطبان درکی عمیق از فکرت «زندگی اصیل» می‌دهد و، به واقع، این اندیشه را در ذهن مخاطب واضح می‌کند. بنابراین، به درستی می‌توان این فیلم را شرحی بر ایده‌ی فلسفی «زندگی اصیل»^۱ دانست، که سقراط، فیلسوفان رواقی، و در عصر حاضر اگرستانسیالیست‌ها - و در رأس همه‌ی آن‌ها سورن کرکگور^۲ - بر آن تأکید می‌ورزند.

یکی از قطعی‌ترین اصول مورد پذیرش در همه‌ی نظام‌های اخلاقی - خواه وظیفه‌نگرانه باشند، خواه نتیجه‌نگرانه، و خواه فضیلت‌نگرانه - این است که به واسطه‌ی ایجاد هر پیوندی برای فرد تعهدات اخلاقی‌ای ایجاد می‌شود. اما از هر دانشجو یا حتی استاد فلسفه‌ی اخلاق که بی‌رسی، به هزار زبان پاسخت می‌دهند که توضیح‌دادن «این تعهدات اخلاقی ناشی از پیوندها» امری به‌غایت دشوار است. ولی، به نظر می‌رسد که فیلمی چون *رقص در غبار*، ساخته‌ی اصغر فرهادی، شرحی ملموس و، به قول هگل، انضمامی از این

1. "authentic life".

2. Søren Kierkegaard.

ذهن سوز که: «از کجا می توانم بفهمم که واقعاً وجود دارم؟» با این اوصاف، روشن است که طرح کنندگان آن پرسش‌ها سهم عظیمی در پیشبرد فلسفه - و حتی در طرح خود این پاسخ‌ها - دارند. وانگهی، سقراط از همان ابتدای تاریخ فلسفه، به ما آموخت که کار فلسفه‌ی اصیل^۲ بیشتر پرسیدن است تا پاسخ‌دادن؛ و بر این سخن او تا امروز خدشه‌ای وارد نشده و فیلسوفان نامبردار بر آن تأکید هم کرده‌اند (Buckley 2002: 197). پس، حال، بینیم که فیلم‌ها می‌توانند در مقام طرح پرسش فلسفی ظاهر شوند یا خیر.

چنان که بسیار گفته‌اند، فیلم ماتریکس شرح و تفسیری قابل فهم و امروزی از مسأله‌ی پیش گفته، یعنی شکاکیت بنیادین^۳ در باب جهان بیرون از ذهن، است و، از این جهت، می‌توان آن را در مقام فلسفه‌ورزی به حساب آورد (Turvey 2019: 593). ماتریکس مسأله‌ای از پیش موجود را شرح می‌دهد، اما آیا ممکن نیست که فیلمی مسأله‌ای تازه طرح کند؟ اگر پیش از ساخته شدن فیلم

اصل انتزاعی فلسفی عرضه می‌دارد. فیلم رقص در غبار، از این منظر، برای مخاطب اندیشه‌ی «تعهدات اخلاقی ناشی از پیوندها» را توضیح می‌دهد و می‌توان شرحی پذیرفتنی‌اش به شمار آورد.^۱

۲-۲. فیلم در مقام طرح مسأله‌ای فلسفی

هرچند به عرضه‌ی ایده‌های تازه در فلسفه ارزش بالایی داده می‌شود، می‌دانیم که شرح و توضیح آن ایده‌ها و مواضع گفته شده نیز در جای خود ارزشمند است و، چنان که اشاره شد، کاری فلسفی به شمار می‌آید. اما بسیاری از تاریخ‌اندیشه‌نگاران بر این دقیقه انگشت گذاشته‌اند که هر ایده‌ی تازه‌ای، در واقع، پاسخی است به مسأله‌ای که پیشتر طرح شده است. طرح اندیشه‌ی «زندگی اصیل» از سوی سقراط، در واقع، پاسخی بوده است به مسأله‌ی «چگونه باید زیست؟»، و ابداع «شکاکیت روش شناختی» دکارت و طرح ایده‌ی مشهور به *Cogito ergo sum* [=می‌اندیشم پس هستم] از سوی او پاسخی بوده است به این مسأله‌ی فلسفی

دم می‌زند (Sinnerbrink 2017)؛ اما ادعای ما در این جا به آن درجه نیست.

2. authentic philosophy.
3. radical skepticism.

۱. کسانی چون رابرت سینزبرینک در خصوص ربط سینما به اخلاق ادعاهایی بالاتر از این دارند و اصلاً از اخلاق سینمایی (cinematic ethics)

ساخته‌ی اصغر فرهادی، است. بحث‌های مهم و ارزشمندی، از منظر فلسفه‌ی اخلاق، در باب این فیلم می‌توان طرح کرد و کرده‌اند (Sinnerbrink 2017: 81-106)؛ اما آن چه این فیلم را در مقام طرح مسأله‌ی فلسفی قرار می‌دهد این است، از یک منظر، در فیلم، تعارضی میان سه مکتب اخلاقی مهم می‌بینیم: اخلاق عدالت^۳، اخلاق مراقبت یا شفقت^۴، و اخلاق وظیفه یا حکم مطلق یا تنجیزی^۵. اخلاق عدالت می‌گوید که نباید ذره‌ای از حق دیگری را تضییع کنیم و تکلیف ما این است که حق هر کسی را دقیقاً رعایت کنیم (Wolcher 2016). اخلاق مراقبت یا شفقت چیزی فوق عدالت از ما طلب می‌کند و می‌خواهد که نه فقط حق هیچ کس را تضییع نکنیم، بل تا آن جا که می‌توانیم با نگاه شفقت‌آمیز در دیگران نظر کنیم و تا آن جا که در توانمان هست به اندازه‌ای که نیاز دارند، ولو بیش از حق‌شان باشد، به ایشان کمک کنیم. عدالت مستلزم این است که مرز حق خود را با دیگران را بشناسیم و دقیقاً همان مرز را رعایت کنیم؛ یعنی نگذاریم ذره‌ای از سهم

ماتریکس، مسأله‌ی جهان خارج از ذهن طرح نشده بود، کاملاً ممکن بود که ماتریکس را در مقام طرح این مسأله برای نخستین بار به شمار آوریم. نکته در این جا است که ظرفیت‌های سینما امکان طرح یک مسأله‌ی فلسفی را می‌دهد، خواه آن مسأله پیشتر در جایی طرح شده باشد یا در سینما برای اول بار طرح شود. اما، گذشته از این، فیلم *بلید رانر*^۱ را می‌توان در مقام طرح یک مسأله‌ی وجودشناختی تازه به شمار آورد. *بلید رانر*، در کنار سایر مضامینش، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بدل‌های انسان‌ها^۲ می‌توانند شخص باشند یا نمی‌توانند (Mulhall 2002: 19-31). به نظر می‌رسد که فیلم در مقام طرح این پرسش - که ربط و نسبت و ثقی با چند حوزه‌ی مهم فلسفی، از جمله انسان‌شناسی فلسفی، دارد - پیشرو است و صرفاً مسأله‌ای از پیش موجود را شرح نکرده است. و اگر چنین باشد، باید تصدیق کرد که فیلم‌هایی مانند *بلید رانر* می‌توانند در مقام طرح مسأله‌ی فلسفی باشند و، به نوعی، فلسفه‌پردازی کنند.

مثال دیگر فیلم *جدایی نادر از سیمین*،

⁴ ethics of care or empathy

⁵ deontological ethics or categorical imperative

¹ *Blade Runner*

² replicants

³ ethics of justice

باشند، از طریق همین قواعد تنجیزی حاصل می‌شوند (Darwall 2003).^۲

با وصفی که رفت، می‌شود گفت که نزاع سه شخصیت فیلم با هم ناشی از مکاتب اخلاقی‌ای است که هر کدام می‌کوشند بر طبق آن رفتار کنند. می‌توان تا حدی نادر را نماینده‌ی اخلاق عدالت، سیمین را نماینده‌ی اخلاق شفقت یا مراقبت، و راضیه را نماینده‌ی اخلاق وظیفه یا قواعد تنجیزی دانست. نادر به هیچ وجه حاضر نیست که چیزی بیش از حق کسی به او بدهد، خواه مابقی پول بنزین باشد و خواه پولی به راضیه و حجت تا به زخم زندگی‌شان بزنند؛ هرچند اگر برایش مسجّل شود که کسی حقی دارد، آن را تا به تعبیر خودش «قرون آخر و از هر کجا که شده» پرداخت می‌کند. برای سیمین مهم نیست که راضیه و حجت از آن‌ها طلبی دارند یا نه، فقط برایش آراش روحی فرزند و خانواده‌ی خودش از سویی، و خانواده‌ی راضیه و حجت و فرزندشان از سوی دیگر، اهمیت دارد. در واقع، شفقت برایش بیش از صرف عدالت اهمیت دارد

دیگری نصیب ما شود و، در عین حال، ذره‌ای هم از سهم ما نصیب دیگری شود، چون اقتضای عدالت این است. اما اخلاق شفقت مستلزم این است که اولاً حق هیچ کس را ضایع نکنیم و، در ثانی، اگر می‌توانیم به دیگران احسان^۱ هم بکنیم و، به تعبیری، از ایشان مراقبت کنیم؛ مراقبت کنیم که چه نیازهای عمیقی از ایشان معطل و برنیاورده مانده است و از ما برمی‌آید که آن‌ها را برای ایشان برطرف کنیم؛ به تعبیر ساده‌تر، در ارتباط با دیگران مدام از خود پرسیم که چه کاری از ما برای دیگران ساخته است که خودشان از انجامش درمانده اند (Slote 2007; French & Weis 2000). ولی، اخلاق وظیفه یا قواعد تنجیزی سخنش چیز دیگری است. اخلاق وظیفه می‌گوید: تو باید بینی که وظیفه‌ات چیست و دقیقاً به همان عمل کنی. این که مقتضای عدالت چیست و شفقت چه اقتضاء می‌کند کار تو نیست. تو باید قواعدی را که تنجیزی‌اند را در مد نظر داشته باشی و رعایت کنی. اگر عدالت و شفقت ارزش و کارکرد اخلاقی داشته

صورت گرفته است (اترک ۱۳۹۲)، اما تعارض‌هایی نظیر آن چه در فیلم جدایی نادر از سیمین تصویر شده است همچنان رخ می‌نمایند.

1. Charity.

۲. البته، در دهه‌های اخیر تلاش‌هایی در جهت ترکیب و آشتی دادن مکاتب اخلاقی با یکدیگر

که انتظار می‌رود که پرسش‌های عمیق فلسفی با مخاطبان نشان بکنند (Marmysz, 2012).

۳-۲. فیلم در مقام ردّ یک موضع فلسفی

یکی دیگر از کارهای مهمی که فیلسوفان به کرات و مراتب بدان مبادرت می‌ورزند ردّ یک موضع فلسفی است. تاریخ فلسفه سرشار است مواردی که فیلسوفان به تحدّی با مواضع یکدیگر پرداخته‌اند و حتّی در مقام ردّ ادعاهای مشهور برآمده‌اند. حال، دعوی این است که پاره‌ای از فیلم‌ها نیز می‌توانند از عهده‌ی این کار فلسفی بریابند.

یکی از باورهای مبنایی ما انسان‌ها این است که از یک خودِ یکپارچه و پیوسته برخورداریم. این باور، از جمله، به این باور دیگر منجر شده است که هر یک از فردا فرد ما نه فقط از سایر موجودات پیرامون مان، نظیر جمادات و نباتات حیوانات، که نیز از انسان‌های هم‌نوع مان جدا ایم. البتّه، اندک‌شمار فیلسوفانی در تاریخ فلسفه، مانند دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی، بوده‌اند که با این رأی از در مخالفت درآمده‌اند و با آن تحدّی

و همه‌ی همّ و غمّش مراقبت است. و راضیه اما فقط به این دلیل نمی‌خواهد حقّ یا پول دیگران به زندگی اش وارد شود که پرسیده است و به او گفته‌اند که اگر طرف (یعنی نادر) راضی نباشد، نباید آن پول را بگیرد (یعنی دقیقاً بر طبق قاعده‌ی تنجیزی). گذشته از این، ما با وضع دردناک و تأثرانگیز حجّت و خانواده‌اش نیز آشنا شده‌ایم و دیده‌ایم که در چه گردابی از مصائب گرفتار اند و این بر پیچیدگی تصمیم‌گیری می‌افزاید.

در انتهای فیلم، با آن که ظاهراً همه حاضر شده‌اند که دعوا را فیصله بدهند، باز هم تعارض دیدگاه‌های اخلاقی سبب می‌شود که همه چیز به نقطه‌ی صفر بازگردد: نادر از راضیه می‌خواهد که قسم یاد کند که نادر حقّی از او ضایع کرده (جنینش را کشته)، راضیه نمی‌تواند قانون تنجیزی اش را زیر پا بگذارد، و... حال، ما می‌مانیم و این پرسش ذهن‌سوز که: در چنین وضع و حالی چه باید کرد؟ و این پرسش عمیقی که فیلم طرح می‌کند چنان در مخاطب بصیر رسوخ می‌کند که، به تعبیر فیلسوفان یونان باستان، او را به حیرت فلسفی^۱ دچار می‌کند — یعنی همان کاری

1. philosophical wonder.

دیوید فینچر با استفاده از این امکان در فیلمش صحنه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن ما می‌توانیم هم از میان فضای «خالی» عبور کنیم و هم از میان «اشیاء جامد» و هم از میان میان تن «انسان». به قول فیلسوفان، با این آزمون فکری، باور ما به تمایز از محیط پیرامون مان را به تحدی می‌خواند.

این کار را فیلسوفان، در تاریخ فلسفه، بسیار کرده‌اند. مثلاً سقراط با طرح یک آزمون فکری^۱، در مقام مثال نقض^۲، با این باور رایج در فلسفه‌ی اخلاق چالش می‌کند که گزاره‌های اخلاقی هیچ گاه با یکدیگر تعارض پیدا نمی‌کنند: تصور کنید که همسایه‌تان شمشیری را به امانت نزد شما گذاشته است. روشن است که رد امانت یکی از اصول اخلاقی است. بنابراین، هر گاه بخواهد که امانتش را به او بازگردانید، باید اخلاقاً چنین کنید. حال، فرض کنید که همان همسایه اکنون دچار جنون شده است و به شما خبر می‌دهند که به سراغ‌تان می‌آید تا شمشیرش را پس بگیرد. تکلیف شما در این جا چیست؟ از سویی، اخلاقاً باید امانت را پس بدهید و، از دیگر سو، باید تا آن جا که در توان‌تان هست از

کرده‌اند، اما در کل این تصور جدایی و تمایز، با مخالفت فلسفی جدی‌ای مواجه نشده است. حال، اگر بشود گفت که فیلم باشگاه مشت‌زنی، ساخته‌ی دیوید فینچر، این تلقی فلسفی ما را به تحدی می‌خواند، باید تصدیق کرد که فیلم مذکور در مقام رد یک ادعای فلسفی عمل کرده است:

نمای افتتاحیه‌ی فیلم باشگاه مشت‌زنی که دوربین مجازی بدون وارد کردن هیچ آسیب و صدمه‌ای وارد بدن راوی می‌شود و از آن خارج می‌شود، حاکی از فردی نیست که در تقابل با فضای پیرامونش قرار گرفته است، بل حاکی از این است که راوی فقط بخشی از فضایی است که نه از مابقی فضای پیرامونش متمایز است و نه نسبت به این فضا در اولویت بالاتری قرار دارد (براون ۱۳۹۸: ۱۳۹).

از منظری دیگر، در این جا با آن تمایز فلسفی مفروض دال بر این که انسان متمایز از فضای بیرونش، از قبیل دیوار و سنگ و... است، چالش می‌شود. مخاطب تمایز خاصی میان جسم مشت‌زن با فضای بیرون نمی‌یابد، چون می‌بیند که دوربین از درون رگ و پی او حرکت می‌کند و، بدون هیچ نشانی از تغییر فضا، بیرون از او را به تصویر می‌کشد. البته، روشن است که این امکان را فناوری دیجیتال در اختیار سینما قرار داده است، اما، در هر حال،

2. Counterexample.

1. thought experiment.

در دهه‌های اخیر، کم نیستند فیلم‌هایی که در آن‌ها داستان از زبان حیوانات و حتی اشیاء روایت می‌شود و، از این رهگذر، به نوعی با فاعلیت محض انسان در مقام شناسایی جهان هستی تحدی می‌شود.

نمونه‌ی دیگر، فیلم سرگیجه‌ی هیچکاک است که به بررسی این تصور می‌پردازد که عشق واقعی عشق به خاصه‌های معشوق است. آیا، برای تماشاگر فیلم، گریزی از این نتیجه‌ی هیچکاک هست که عشق واقعی از این قرار نیست؟ روشن است که هیچکاک، در سرگیجه، از طریق آزمونی فکری، به صراحت این منظر را رد می‌کند.

۴-۲. فیلم در مقام دفاع از یک موضع فلسفی

ممکن است گفته شود که با یافتن یک مثال نقض می‌توان بر یک اندیشه‌ی فلسفی خدشه‌ی جدی وارد کرد و چه بسا

را بر مرگ دیگران ترجیح داد، ممکن است، در ادامه، به فرد بگویند که: «نظرمان عوض شد. اگر یک نفر دیگر را هم بکشی، از کشتن بقیه صرف‌نظر می‌کنیم، و آلا باز هم همه را اعدام خواهیم کرد.» در این جا معلوم می‌شود که فایده‌باوری اخلاقی به هیچ وجه راهگشا نیست (Williams 1973).

4. Subjectivity.
5. Subject.
6. Object.
7. Property.

آسیب‌رسیدن به دیگران جلوگیری کنید. می‌دانید که بر آن مجنون حرجی نیست و چه بسا با آن شمشیر به کسانی آسیب برساند؛ اما شما که مجنون نیستید چه؟ (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۸-۸۱۷). در عصر حاضر هم فیلسوفان از این روش برای رد نظریه‌های فلسفی بهره می‌گیرند. مثال نقض برنارد ویلیامز^۱ بر فایده‌باوری^۲ از مشهورترین نمونه‌ها است، که هر دانشجوی فلسفه‌ی اخلاق از همان درس‌های ابتدایی با آن آشنا می‌شود.^۳

یکی دیگر از مواضع فلسفی رایج فاعل‌شناسا بودن^۴ انسان است. در تاریخ فلسفه، دست کم از زمان دکارت بدین سو، انسان را فاعل‌شناسا^۵ می‌دانند و جهان هستی را موضوع شناسایی^۶ او تلقی می‌کنند. اما می‌توان فیلم‌هایی را برشمرد که در مقام تحدی با این موضع فلسفی اند.

1. Bernard Williams.

2. Utilitarianism.

۳. ویلیامز می‌گوید: فردی را تصور می‌کنند که به او حق انتخاب داده‌اند میان این که با خودش یک زندانی را بکشد یا همه‌ی بیست زندانی به دست زندان‌بان اعدام می‌شوند. این مثال نقض روشن می‌سازد که فایده‌باوری می‌تواند چه اندازه به لحاظ اخلاقی هولناک و برخلاف باشد. چون حتی اگر بتوان، با زیرپا گذاشتن شرافت و ارزش انسانی، کشتن یکی



شاخصه‌ی قالب فیلم وجود «حرکت»^۱ است. بر این اساس، فیلم می‌تواند بدون کلام، بدون بازیگر، بدون روایت و حتی بدون برش و مونتاز باشد، اما بدون حرکت نه. فیلسوفان سینما درباره‌ی این نظریه بحث‌های فراوانی کرده‌اند و در دفاع یا در ردّ این نظریه داد سخن داده‌اند، اما آیا می‌توان فیلمی را یافت که در دفاع از این نظریه فلسفه‌ورزی کرده باشد یا خیر. کرول معتقد است که می‌توان فیلم تجربی شتاب آرام^۲ اثر ارنی گهر^۳ را در مقام دفاع فلسفی از این نظریه دانست. به گمان او، در مقام فلسفه‌ورزی می‌توان آزمون فکری‌ای طراحی کرد که در آن بینیم که برای فیلم ممکن هست که شاخصه‌هایی نظیر کلام و بازیگر و روایت و حتی مونتاز را نداشته باشد اما ممکن نیست که دیگر حرکت هم نداشته باشد. گهر با ساخت فیلم شتاب آرام، در واقع، چنین آزمون فکری‌ای عرضه کرد،

و، از این رهگذر، شهادی بر این فرضیه آورد که حرکت — یا دست‌کم امکان آن — یکی از کمینه‌شروط شأن فیلم‌بودن است. وانگهی، مخاطبان مطلع سینمای آوانگارد، بدون آن که گفته شود، تشخیص می‌دادند که معنا یا دلالت فیلم شتاب آرام این است و، از این رهگذر، درمی‌یافتند که چگونه

عمارتش را از اساس فرو ریخت، و پاره‌ای از فیلم‌ها از عهده‌ی این کار برمی‌آیند، اما دفاع از یک موضع فلسفی کاری دشوارتر و پیچیده‌تر است و بعید به نظر می‌رسد که این کار در توان سینما باشد. یعنی، هرچند عرضی یک مثال نقض دقیق و مناسب در ردّ یک اندیشه‌ی فلسفی کار دشواری است، قابلیت‌های سینما این امکان را به پاره‌ای از فیلم‌ها می‌دهند که در مقام مثال نقض عمل کنند و فکرتی فلسفی را به تحدی بخوانند. ولی، کار دشوارتر فیلسوفان دفاع از مدعیات و مواضع فلسفی است. باید بینیم که هستند فیلم‌هایی که از پس این کار بریایند و، از این رهگذر، فلسفه‌پردازی کنند یا خیر.

یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه‌ی هنرها بحث از چیستی یا تعریف هنرها است. بدین سان، فیلسوفان سینما به بحث در باب این مسأله می‌پردازند که هنر فیلم چه قالب هنری‌ای است؛ یعنی، یک اثر هنری چه ویژگی‌های حدّاقلی باید داشته باشد تا فیلم به شمار آید. در این باب نظریه‌های مختلفی عرضه شده است و یکی از نظریه‌ها این است که مهم‌ترین

3. Ernie Gehr.

1. "motion".

2. Serene Velocity.

با شناخت نسبت به زمینه‌ی جدلی‌ای که در آن زمینه فیلم عرضه شده است، سر در می‌آورد که چگونه *شتاب آرام* به پرسش «سینما چیست؟» پاسخ می‌دهد. درست به همان نحو که سقراط به مانند قابله‌ای برهانی هندسی را از ذهن آن برده در رساله‌ی *منوی افلاطون* بیرون می‌کشد، گر فیلمی تجربی بر مخاطبانی عرضه می‌کند که اطلاعات لازم را در اختیار دارند تا مترصد [دریافت] ادعایی وجودشناختی درباره‌ی سرشت تصویر متحرک باشند، و آن‌گاه او، یعنی گر، ایشان را هدایت می‌کند به این که سر در بیاورند که چگونه *شتاب آرام* شاهدی بر فرضیه‌ی خاصی در باب سرشت سینما فراهم می‌آورد. وانگهی، حتی اگر فرضیه‌ی گر کاذب هم بود، این امر بلندپروازی^۱ های فلسفی *شتاب آرام* را بی‌اعتبار نمی‌ساخت. زیرا اگر اعتبار فلسفی مقتضی صدق بود، بیش‌تر فیلسوفان حرفه‌ای بیکار می‌شدند (Carroll 2017: 278).

افزون بر این، باید در نظر داشت که این فیلم در زمانه‌ای ساخته شد که بحث‌ها در باب این امر که آیا حرکت ملاک و شاخصه‌ی قطعی فیلم‌ها هست یا خیر داغ بود و، از این جهت، دفاعیه‌ی گر مناسب فلسفی داشت، چنان که بداعت هم داشت، زیرا پیش از این فیلم چنین دفاعیه‌ای عرضه نشده بود. با این اوصاف، اگر فیلم *شتاب آرام* نمونه‌ای از دفاعیه‌ای فلسفی باشد، باید پذیریم که فیلم قابلیت آن را دارد که در مقام دفاع از یک موضع فلسفی عمل کند و، از این رهگذر، فلسفه‌ورزی کند.

فیلم *شتاب آرام* شاهدی بر این فرضیه است (Carroll 2006: 178).

شتاب آرام فیلمی از راهروی ساختمانی احتمالاً اداری است که هیچ موجود زنده‌ای درش نیست و خالی است. در این جا،

گر، با تغییر دادن تنظیمات لنز زوم، تصاویر ایستایی به بیننده نشان می‌دهد که، با همنشینی‌های خاص نماها، به حرکت درمی‌آیند و، از این رهگذر، از قضا راز انیمیشن فاش می‌شود. این فیلم چنان به محتوا فروکاسته شده است که تنها چیزی که بدان می‌پردازد ظهور حرکت است. با این همه، تا آن جا که همچنان مایل باشیم که آن را فیلم بدانیم، این فیلم‌دانستن مستلزم آن است که حرکت – یا دست‌کم امکان فنی آن – یکی از کمینه‌شروط سینما باشد (Carroll 2017: 277-8).

ممکن است اشکال شود که، در فلسفه، معمولاً به همراه عرضه‌ی آزمون فکری‌ای از این دست توضیحاتی نیز عرضه می‌شود که به مخاطب می‌گویند که این آزمون فکری دال بر چیست؛ و در این فیلم ما از این نوع توضیح اثری نمی‌بینیم و، به تعبیری، برهانی در کار نیست که آزمون فکری مورد نظری بخشی از آن باشد. در پاسخ باید گفت که توضیح و برهان مورد نظر، در واقع، در ذهن بیننده‌ی مطلع فیلم هست. و همو،

۵-۲. فیلم در مقام عرضی بر نهاد^۱ فلسفی

اگر دست کم شماری از فیلم‌ها بتوانند در مقام شرح نکته‌ای فلسفی ایفای نقش کنند، مسأله یا پرسشی فلسفی طرح کنند، و به دفاع یا ردّ موضعی فلسفی پردازند، باید پذیرفت که سینما قابلیت آن را دارد که از این جهات فلسفه‌پردازی کند، ولو این فلسفه‌پردازی سینما کاری دشوار و دیرپاب باشد. ولی، اگر مهم‌ترین کار فلسفه را عرضه‌ی برنهادهای فلسفی بدانیم، چه؟ می‌دانیم که بسیاری در عالم فلسفه انتظارشان از فلسفه‌پردازی این است که محصولش فرآورده‌ای برنهادهای تازه باشد؛ چرا که فیلسوفان بالمآل قرار است بر نهادهایی عرضه کنند و، از این رهگذر، راه‌هایی تازه پیش پای ما بگذارند. حال، اگر فیلم‌ها از عهده‌ی این کار برنیایند، شاید چندان معنادار نباشد که باز هم از فیلم به مثابه‌ی فلسفه دم بزنیم، هر چند آن کارهای دیگر از پاره‌ای از فیلم‌ها ساخته باشد. این انتظار، ولو انتظاری زیاده‌بلند پروازانه باشد، ارزش پیگیری دارد. به عبارت دیگر، ارزش آن را دارد که در پی یافتن پاسخ این پرسش باشیم که: آیا

هستند فیلم‌هایی که در مقام عرضی بر نهاد فلسفی ظاهر شوند و، بدین سان، از انجام مهم‌ترین و خطیرترین کار فلسفه بریابند؟ هر چند باید تصدیق کرد که عرضی بر نهاد فلسفی - یعنی طرح ادعایی فلسفی و عرضه‌ی براهینی در دفاع از آن - کار به‌غایت دشواری است، به نظر می‌رسد که حتی این کار به‌غایت دشوار هم از فیلم‌هایی، ولو اندک‌شمار، برمی‌آید.

مثلاً، فیلم *زن شوهردار* گذار به نحوی بصری تصویری از شیء‌شدگی^۲ را بیان می‌کند که، چند دهه پس از پیدایی این فیلم، به‌ویژه با ارجاع به پورنوگرافی، در فلسفه‌ی زنانه‌نگرانه^۳ مهم شد. در جریان فیلم، گذار تصاویری تبلیغاتی از لباس‌زیر زنانه، و به‌ویژه سینه‌بند، عرضه می‌کند و، به سبک یک هنرمند پاپ آرت، به موشکافی شیوه‌هایی می‌پردازد که از طریق آن‌ها تبلیغات مدل‌های زن را از شخص‌بودن تنزل می‌دهند و به اشیاء جنسی فرومی‌کاهند: این زن‌ها با سینه‌هایشان برابر اند (Carroll 2017: 275).

فیلم داستان زن شوهرداری است که همزمان با مرد دیگری به جز شوهرش نیز رابطه‌ی جنسی دارد. در فیلم، آن تصاویر تبلیغاتی به همراه سکانس‌هایی از روابط جنسی متناوب زن با هر دو مرد - که در آن‌ها بدن زن با کادرهای خاصی قطعه

1. Thesis.
2. Objectification.

قطعه می‌شوند - این بر نهاد را عرضه و تبیین می‌کنند که:

از شخص‌بودگی-تنزل-پیدا کردن^۱،

جایگزینی‌پذیری^۲، و شیء‌شدگی‌ای که تصویرپردازی تبلیغاتی را به وجود می‌آورند بر زندگی روزمره مسلط شده‌اند (Carroll 2017: 276).

۶-۲. فیلم در مقام یادآوری یا استذکار

تا بدین جا از آن دسته کارهای فلسفه سخن به میان آوردیم که در بخش اعظم سنت‌ها و مکاتب و رویکردهای فلسفی به مثابه‌ی فلسفه‌ورزی به رسمیت شناخته می‌شوند. اما، افزون بر این‌ها، کارهای دیگری نیز هستند که در پاره‌ای از سنت‌ها و/یا مکتب‌ها و/یا رویکردهای فلسفی کار فلسفه به شمار می‌آیند. از مهم‌ترین این کارها می‌توان به یادآوری یا استذکار اشاره کرد. می‌دانیم که افلاطون در جایی اشاره کرده بود که کار فلسفه در واقع استذکار یا یادآوری است. به گمان او، نفس ما واجد همه‌ی معارف بوده اما، با فروشدن به قفس تن، همه را از یاد برده است. و فلسفه باید به یادآوری این معارف بپردازد (Gulley 1954). بر سر این نظریه، در طول تاریخ فلسفه، بحث‌های

فراوان در گرفت و نقدهای بسیاری بر آن وارد شد، تا آن که امروزه دیگر هیچ معرفت‌شناسی به این نظریه، با این قرائت قائل نیست. اما قرائت‌هایی بسیار متفاوت از نظریه‌ی یادآوری از سوی کسانی، خصوصاً در سنت قاره‌ای فلسفه، مورد دفاع قرار گرفته است. مثلاً مارتین هیدگر^۳، فیلسوف آلمانی بزرگ قرن بیستم، یکی از کارهای فلسفه را «یادآوری» می‌داند؛ اما نه یادآوری افلاطونی^۴، بل یادآوری حقایقی که آدمیان یا از آن‌ها غافل‌اند، یا چه بسا حتی نسبت بدان‌ها تغافل می‌ورزند. به باور هیدگر، فلسفه افزون بر کارهای دیگرش، باید یادآوری حقایق به دست فراموشی سپرده‌ی حیات بشری را نیز در دستور کار قرار دهد (سامع و صافیان ۱۳۹۵؛ Risser 1986).

با این وصف، می‌توانیم فیلم *سانست بولیوار*، ساخته‌ی بیلی وایلر، را مصداقی از این فلسفه‌ورزی به شمار آوریم. به گفته‌ی کرول، این فیلم،

حقایق بنیادین خاصی را درباره‌ی حیات انسانی به ذهن یادآور شود که، هرچند کاملاً شناخته‌شده‌اند، به‌سادگی و حتی به‌عمد به دست فراموش سپرده می‌شوند. چه بسا کسی، بدین نحو، استفاده‌ی

1. Depersonalization.
2. Replaceability.

3. Martin Heidegger.
4. certain essential truths.



دلربایشان در قالب فیلم ثبت و ضبط شده و همیشه در دسترس است. تو گویی فیلم می خواهد به ما بگوید: با دیدن چهره‌های همیشه جوان فلینی، ماستریانی، و اکبرگ در فیلم *زندگی شیرین*، گمان نکنید که راهی برای فرار از پیری هست. همین چهره‌هایی هم که هر زمان به این فیلم رجوع کنی تازه و جوان‌شان می‌بینی، در حقیقت، پیر می‌شوند و می‌میرند؛ پس، فراموش نکنید که از پیری و مرگ گریز و گزیری نیست.

نتیجه‌گیری

سینما، از بدو پیدایش، از جهات گوناگونی با فلسفه ربط و نسبت داشته است. دیرزمانی بیشتر فلسفه به سینما کمک می‌کرد، اما آرام آرام کمک‌های فیلم‌ها به فلسفه هم فزونی گرفت. در ابتدا فیلم‌ها فقط در مقام ابزاری کمک آموزشی در خدمت فلسفه بودند، ولی در دهه‌های اخیر کسانی رهیافتی تازه در نظریه‌ی فیلم عرضه کرده‌اند و مدعی‌اند که فیلم‌ها حتی می‌توانند پا را از این فراتر بگذارند و شانه به شانه‌ی فلسفه کار کنند و اصلاً فلسفه‌پردازی کنند: فیلم به مثابه‌ی فلسفه. ادله‌ی گوناگونی در دفاع از این فرضیه

مبتکرانه‌ی بیلی وایلر از ستاره‌ی سینما بودن در فیلم *سائیت بولیوار* را به مثابه‌ی یادآوری واقعیت سالخوردگی کشنده و هزینه‌های مقتضی سرکوبی این وجه گریزناپذیر سرشت انسانی بفهمد. [...] فیلم وایلر تصویری فوق‌العاده اصیل و نافذ از چیزی باشد که بسیاری از ما، به‌ویژه آن‌ها که در سن و سال خاصی به سر می‌بریم، نیازمند یادآوری تقریباً روزانه‌ی آن ایم (Carroll 2017: 276).

جالب این که فیلم *مصاحبه‌ی فدریکو فلینی* نیز همین یادآوری را به شکلی دیگر، اما به همان اندازه هنرمندانه، انجام می‌دهد. کارگردان لحظه‌ای عمیقاً تلخ را در فیلم به وجود می‌آورد، که در آن مارسلو ماستریانی، آنتیکا اکبرگ، و خودش (یعنی فلینی) در سال ۱۹۸۷ برای اکرانی از فیلم *زندگی شیرین* (که خود او در ۱۹۶۰ ساخته بود) گرد هم می‌آیند. حالا در فیلم *مصاحبه*، بیست و هفت سال بعد از ساخته شدن فیلم *زندگی شیرین*، تصویر بازیگران سالخورده‌ای را می‌بینیم که در نقش خودشان به نحوی نوستالژیک در حال تماشای تصویر اجراهای جوانی خوششان‌اند. فلینی، با تصویر کردن این تضاد فیزیکی ویرانگر میان چهره‌های جوانی و پیری خودش، ماستریانی، و اکبرگ به یاد ما می‌آورد که پیری — و، در نتیجه، مرگ — به همه‌ی ما نزدیک است، حتی به آن‌ها که تصویرهای جوان و

اقامه شده است و هر کدام از مدافعان، از پیش قراولان در گذشته‌ای چون گول گرفته تا فیلسوفان حاضری چون وارتنبرگ و کرول، استدلال‌ها و تبیین‌های خاص خود را عرضه کرده‌اند. در آن چه گذشت، کوشیدیم نشان دهیم که فیلم‌ها از شش جهت می‌تواند در مقام فلسفه‌ورزی ایفای نقش کنند. به عبارت دیگر، شش کار مهم فلسفه را برشمردیم و در هر مورد تلاش کردیم تا ثابت کنیم که هستند فیلم‌هایی که از پس آن کار برمی‌آیند.

یعنی هستند فیلم‌های که به شرح نکته‌ای فلسفی می‌پردازند، فیلم‌هایی که طرح‌مسئله می‌کنند، فیلم‌هایی که دفاعیه یا ردیه‌ای بر موضعی فلسفی عرضه می‌دارند، فیلم‌هایی که بر نهاد فلسفی اقامه می‌کنند، و فیلم‌هایی که در مقام استذکار و یادآوری حقیقت انسانی‌ای مورد غفلت یا تغافل واقع شده عمل می‌کنند. اگر مراد از «فیلم به مثابه‌ی فلسفه»، «فیلم فلسفه»، یا «فیلمسفه» این باشد که فیلم‌ها می‌توانند، به شیوه‌ی خود، این کارهای مهم فلسفه را محقق کنند، پس، با شرحی که رفت، به نظر می‌رسد که بتوان این نظریه را پذیرفت و از امکان فلسفه‌پردازی از طریق فیلم دم زد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- Approaches to Moral Philosophy: A Handbook.* Springer, pp. 197-228.
- Carroll, Noël. (2006). "Philosophizing through the Moving Image." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64: 173–86.
- ———. (2013). "Memento and the Phenomenology of Comprehending Motion Picture Narration." In *Minerva's Night Out: Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures*, 203–20. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- ———. (2017). "Movie-Made Philosophy." in: *Film as Philosophy*. Bernd Herzogenrath (ed.). London and Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 265-85.
- Cavell, Stanley. (1971). *The world Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge: Harvard University Press.
- ———. (1981). *The Sense of Walden*. Expanded edition San Francisco: North Point Press.
- ———. (1996). *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman*. University of Chicago Press.
- Darwall, Stephen. (2003). *Deontology*. Blackwell.
- Deleuze, Gilles (1986 [1983]), *Cinema I: The Movement-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- اترک، حسین. (۱۳۹۲). «تقریری جدید از وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا». دوفصلنامه‌ی علمی-پژوهشی تأملات فلسفی، ۹: ۳-۷.
- http://phm.znu.ac.ir/article_19543_fe71b1f85198fa46d60d862293a3f1f5.pdf
- افلاطون. (۱۳۸۰). رساله‌ی «جمهوری». در: دوره‌ی آثار افلاطون، جلد دوم. ترجمه‌ی محمدحسین لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- براون، ویلیام. (۱۳۹۸). *آبرسنما: فلسفه‌ی فیلم در عصر دیجیتال*. ترجمه‌ی اکرم ورشوچی فرد و پیام زین‌العابدینی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- سامع، جمال؛ صافیان، محمدجواد. (۱۳۹۵). «تأملی بر معنای مرگ‌اندیشی در فلسفه‌ی هیدگر»، دوفصلنامه‌ی علمی-پژوهشی تأملات فلسفی، ۶: ۱۷، صص ۱۸۶-۱۵۵.
- http://phm.znu.ac.ir/article_24916_2152630f9e728b3a05db1972ce9edd4a.pdf
- یانگ، جیمز. (۱۳۸۸). هنر و شناخت. ترجمه‌ی هاشم بناپور، بهاره آزاده، ارشیا صدیق. تهران: فرهنگستان هنر.
- Andina, Ticiana. (2014). *Bridging the Analytical Continental Divide: A Companion to Contemporary Western Philosophy*. Leiden: Brill.
- Buckley, R. Philip. (2002). "Martin Heidegger: The 'End' of Ethics". in: *Phenomenological*

- Selections*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Gulley, Norman. (1954). "Plato's Theory of Recollection". *The Classical Quarterly*, 4, ¾: pp. 194-213.
 - Litch, Mary M. (2010). *Philosophy Through Film*. London and New York: Routledge.
 - Marmysz, Hohn. (2012). *The Path of Philosophy: Truth, Wonder, and Distress*. Wadsworth.
 - Mulhall, Stephen. (2002). *On Film*. London: Routledge.
 - Münsterberg, Hugo (2002 [1916]), *The Photoplay: A Psychological Study* in Allen Langdale (ed.), *Hugo Münsterberg on Film*. London: Routledge.
 - Plantinga, Carl. (2019). "Cognitive Theory of the Moving Image." in: Noel Carroll, Laura Teresa Di Summa-Knoop, Shawn Loht (ed.). *The Palgrave Handbook of Film and Motion Pictures*. Macmillan: Palgrave, pp. 573-600.
 - Risser, James. (1986). "Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection". *Research in Phenomenology*, 16: pp. 41-55.
 - Sinnerbrink, Robert. (2011). *New Philosophies of Film: Thinking Images*. London and New York: Continuum.
 - ———. (2017). *Cinematic Ethics: Exploring Ethical Experience through Film*. ———. (1989 [1985]), *Cinema II: The Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galatea. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 - ———. (2000), 'The Brain is the Screen. An Interview with Gilles Deleuze', trans. Marie Therese Guirgis, in Gregory Flaxman (ed.), *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 365-73.
 - Elsaesser, Thomas; Hangener, Malte. (2010). *Film Theory: An Introduction through the Senses*. London and New York: Routledge.
 - Falzon, Cristopher. (2014). *Philosophy Goes to the Movies: An Introduction to Philosophy*. third ed. London and New York: Routledge.
 - Frampton, Daniel. (2006). *Filmosophy*. London: Wallflower.
 - ———. (1996). "Characterization and Fictional Truth," in *Post Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
 - French, Warren; Weis, Alexander. (2000). "An Ethics of Care or an Ethics of Justice". *Journal of Business Ethics*, 27, ½: 125-136.
 - Fumerton, Richard, and Jeske, Diane. (2009). *Introducing Philosophy Through Film: Key Texts, Discussion, and Film*

- Wartenberg, (2007a). *Thinking on Screen: Film as Philosophy*. London: Routledge.
- ———. (2007b). “What Else Films Can Do,” *Film and Philosophy*: 12.
- ———. (2011). Thomas. “On the Possibility of Cinematic Philosophy.” In *New Takes in Philosophy*, edited by Havi Carel and Greg Tuck, 9–24. New York: Palgrave MacMillan / St. Martin’s Press.
- Williams, Bernard. (1973). *A Critique of Utilitarianism*. In: Smart JJC, Williams Bernard, editors. *Utilitarianism For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press; 1973.
- Wolcher, Louis, E. (2016). *The Ethics of Justice Without Illusions*. London and New York: Routledge.
- London and New York: Routledge.
- Slote, Michael. (2007). *The Ethics of Care and Empathy*. London and New York: Routledge.
- Turvey, Malcolm. (2019). “Avant-Garde Films as Philosophy”. in: Noel Carroll, Laura Teresa Di Summa-Knoop, Shawn Loht (ed.). *The Palgrave Handbook of Film and Motion Pictures*. Macmillan: Palgrave, pp. 573-600.
- Vertov, Dziga. (1967). “Kinoks-Revolution,” in Harry M. Geduld (ed.) *Film Makers on Film Making*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

A New Reading of Epicurean`s View on Facing Death in the Modern World

*Seyed Amirreza Mazari*¹

Submitted:

2020/9/1

Accepted:

2020/12/5

Keywords:

Epicurean,
argument
theory, the
modern
world, death.

Abstract: The purity of the ‘Pure Theory’ demands the separation of law from morality. Therefore, Kelsen tries to offer the ideal form of legal statements which are distinguishable from morality. In his traditional theory, with its substantial normativity, he sustains this independency by proposing the category of imputation as a conditional statement, as opposed to imperatives of morality. Here, norm addressees are authorities, not legal subjects. Nonetheless, the normativity of his positivism leads to deontic form of obligation which is univocal in both law and morality. It means that the basis of ‘ought’ in both fields is the rational necessitation which gives the basic norm – as a source of normativity of any legal system – a moral character. Kelsen was aware of the problem; hence his theory of empowerment. In the second theory, ‘ought’ has a meaning of competency to exercise power. Now, obligation is not more a first-hand concept in legal theory. Therefore, the ideal form of law is neither deontic nor imperative and norm addresses are authorities. Therefore, the form is the purest.

DOI: [10.30470/phm.2020.129720.1826](https://doi.org/10.30470/phm.2020.129720.1826)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD of Kalam and Philosophy of Religion, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, mazari.amir@gmail.com.

Introduction: One of the greatest human fears is the fear of death. Human beings have reacted to death differently in different periods. Since death shows the foundation of our existence and of those we love, we are afraid of death.

Epicurus and his disciples sought to show that the fear of death was irrational. The most important Epicurean argument was formulated in the form of two arguments, namely the timing puzzle and the symmetry argument.

At the heart of Epicurean thought, there is a fourfold cure: fear of the gods, fear of not achieving all happiness, fear of unfortunate events and calamities, and fear of death.

Findings: This study, historically investigating the understanding of death since the beginning of human creation, aims to analyze Epicurean approach in the modern era. In the modern age, dying has become a private matter, not a social one. In the Stone Age,

dying as a "worldly journey" began as a phenomenon that pervaded society. Every animal understands death. In this respect, human beings are no different from animals. With the advent of sedentism and as society shrank, notion of dying was centralized through focusing on the dying figure, surrounded by family and a select part of society. This was unlike the Stone Age, when the tribe or ethnic group or family was involved in the death of a person. For them, this was the "good death".

Urban development has allowed the death scene to be shared with more professionals and a smaller segment of society. Good deaths turned into managed deaths.

In many modern narratives, death is horrific. Controlling the death became a feature of the modern age. It is because this control began in the age of urbanization and became active as a mental concern as modernity spread in recent centuries.

Dying in the age of the urban world is becoming increasingly tragic and anti-social. While in

the Stone Age, it surrounded the whole community. Through the sedentism of a part of society and the urbanization of the family in the modern age, we see the methods of shameful deaths. In other words, the process of dying is no longer a priority, and liberation from death is necessarily a priority.

Discussion and Conclusion:

The Epicureans literally and mainly sought to eradicate fear of death as their moral project. From Epicurus' point of view, the main issue in life was the issue of pleasure and suffering.

In the Epicurean doctrine, correct thinking about death is the fundamental component of achieving a good life. In such a situation, we learn to stop in the wrong direction, not to stop paying attention to death. If we correct the way of thinking about death, we also think about living well. The end of this line of thought in Epicurus is institutionalized in the fourfold treatment (Warren,1296SH). Epicurus guarantees that by finding the roots of the four fears,

one can change one's view of the world. Eliminating the fear of death, then, is a key step towards achieving the purpose of human life.

The arguments of the timing puzzle and symmetry are for our better understanding of the harm of death. The advice of the Epicureans is to understand rationally that there is no fear of nothingness, and as a result, one can come to terms with mortality and live with this understanding. The Epicureans emphasize on the absence of pain and believe that the absence of pain and injury are in themselves a great pleasure. The original way is to think rationally about the fear of death and to find pleasure.

Epicurus first invites man to be aware of the "fear of death" and then tries, with his arguments, to understand rationally (which is at the heart of the argument) that there is no fear.

According to Epicurus's doctrine, philosophy is one of the tangible tools for life. Philosophy in this sense is not merely a way to seek a good life, but also a real way to achieve it (Carel,1394SH).

This article tries to indicate:

- 1) Fear of death is the greatest and most terrifying fear for human beings.
- 2) Epicurus, as an ancient philosopher, states that death is nothing to us.
- 3) Epicurus invites man to understand the sufferings of life by reasoning.
- 4) Reasoning can be hindered in the modern age. Misconceptions stem from radicalized values in the modern age.
- 5) Philosophers critical of the Epicureans and, consequently, modern man, equate death with being dead and then think that being dead is harmful and, therefore, they fear death.

References:

- Bakewell, Sarah(1397SH). How to Live: A Life of Montaigne in one question and twenty attempts at an answer. Translated by: Maryam Taghdisi. Tehran: Qoqnoos.
- Carel, Havi(1394SH). Illness: The Cry of the Flesh. Translated by: Ehsan Kiyanikhah. Tehran: Goman Pub.
- Critchley, Simon(1397SH). Very Little ... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature. Translated by: Lila Koochekmanesh. Tehran: Nashreney.
- Epicurus. (1940). Letter to Menoeceus, Trans. C. Bailey, The Stoic and Epicurean Philosophers, edited and with introduction by Whitney J. Oates. N.Y: The Modern Library
- Furley, D.J. (1986). Nothing to Us? In Scofield and Striker and Striker.
- Gadamer, Hans-Georg(1392SH). The enigma of Death: The art healing in a scientific age. In Death(A Collection of Article). Translated by: Ali Malaek. Tehran: Chapnashr.
- Karpf, Anne(1394SH). How to Age. Translated by: Memaz Shirazi Adl. Tehran : Hanooz Pub.
- Kellehear, Allan(1397SH). A Social History of Dying. Translated by: Qhasem Daliri. Tehran. Qoqnoos.
- Nagel, Thomas(1397SH). Mortal Question. Translated by : Mostafa Malekian and Javad Heydari. Tehran : Negahe Moaser Publishing House.
- Norbert, Elias(1398SH). The Loneliness of the Dying. Translated by: Omid Mehrgan and Saleh Najafi. Tehran:
- Nussbaum, Martha C. (1997) .The Therapy of Desire, Princeton university press. New jersey.
- May, Todd(1392SH). Death. Translated by : Reza Alizadeh. Tehran: Goman pub.
- Philodemus. (2009) .On Death. trans&into¬ed by

- Benjamin Henry. Society of Biblical literature. Atlanta. USA.
- Rosenbaum, Stephen E. (1986). How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus. Reprinted by permission from American Philosophical Quarterly 23.no 2:21725.
 - Scarre, Geoffrey. (2007). Death, Acumen Publishing Limited.
 - Walter, Tony. (2020). Death in The Modern World. SAGE Publications Ltd.
 - Warren, James. (1396SH). Facing Death: Epicurus and his critics. Translated by :Mohamad Amar Mofid. Tehran: Molapub.

بازخوانی مسأله مواجهه با مرگ در نگاه اپیکوریان در عصر مدرن

سید امیر رضا مزاری^۱

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۶/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۹/۱۵

واژگان کلیدی:

اپیکوریان، استدلال‌درمانی، عصر مدرن و مرگ.

چکیده: یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی که همیشه همراه انسان بوده، مواجهه انسان با مرگ است. سنت‌های مهم فلسفی، همواره به‌طور جدی به این موضوع مهم پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند تا مرگ را به‌عنوان جدی‌ترین دغدغه انسان، مورد تحلیل قرار دهند. اپیکوریان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سنت‌های فلسفی باستان، در صددند تا آموزه‌های خود در مسأله مرگ را با اتکا به خرد انسانی حل کنند. در عین حال مرگ از دوران سنگ تا عصر مدرن، دچار دگردیسی در بافت اجتماعی شده است؛ به‌طوری که در عصر مدرن، ترس از مرگ به‌عنوان جدی‌ترین مسأله مورد توجه فیلسوفان و روان‌شناسان قرار گرفته است. به‌ویژه تغییر مفهوم مرگ که به‌نوعی در عصر مدرن کاملاً شرم‌آور تلقی می‌شود. در حالی که پیش از دوران مدرن، مرگ به‌عنوان یک سفر این‌جهانی یا آن‌جهانی تلقی می‌شد اما اکنون به یک معضل اجتماعی با عارضه‌های بی‌شمار تبدیل شده است. در مقاله حاضر، سعی شده است که نشان داده شود چگونه آموزه‌های اپیکوریان را می‌توان در عصر مدرن بازخوانی کرد. این بازخوانی، بر این فرض استوار است که استدلال‌درمانی توان مواجهه مناسب با مرگ را در عصر مدرن دارا است.

DOI: 10.30470/phm.2020.129720.1826

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش آموخته دکتری کلام و فلسفه دین واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، mazari.amir@gmail.com

مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین ترس‌های بشر، ترس از مرگ است. انسان به شکل‌های متفاوتی به مرگ واکنش نشان می‌دهد. این واکنش‌ها، در عصرهای مختلف متفاوت بوده است. مرگ، بنیان وجود ما و کسانی را که دوستشان داریم، نشانه می‌گیرد؛ لذا از مرگ می‌ترسیم. فیلسوفان و متفکران، پاسخ‌های فراوانی به اینکه چرا از مرگ می‌ترسیم، داده‌اند؛ به عنوان مثال، برخی از انسان‌ها در عصر مدرن تلاش می‌کنند تا تفکراتشان در باب مرگ را سرکوب کنند و به گونه‌ای زیست کنند که گویی زمان عمر آنان بی‌پایان است. شخصی مانند مونتینی^۱ که در چهار قرن پیش، زندگی کرده است، با مواجهه‌اش با مرگ و حادثه‌ای که برای او رخ داد^۲، تجربه‌ای را از سر گذراند که با تصورات قبلی او در باب مرگ بسیار متفاوت بود. مونتینی، این چهره را دیده بود؛ ولی تا قبل از حادثه به آن خیره نشده بود (بیکول، ۱۳۹۵: ۳۳).

در عین حال متألهان و دین‌باوران با

وعده جهان پس از مرگ، ترس از مرگ را بی‌دلیل می‌دانند؛ اما در خاستگاه فلسفه، فیلسوفان یونانی از جمله اپیکوریان^۳، به تأمل جدی در باب مرگ پرداختند. آن‌ها تلاش کردند تا یک درمان مناسب برای ترس از مرگ بیابند. اپیکور و شاگردانش، در صدد بودند تا نشان دهند که ترس از مرگ، وجه نامعقول دارد. مهم‌ترین استدلال اپیکوریان، در قالب دو استدلال یعنی استدلال معمای زمان^۴ و استدلال تقارن^۵ طرح شد.

در جان‌مایه تفکر اپیکوری، درمان چهارگانه‌ای^۶ وجود دارد: ترس از خدایان، ترس از اینکه مبادا به تمام خوشبختی نرسیم، ترس از وقایع و بلایای ناگوار و غم‌بار و ترس از مرگ. اپیکور، به ما می‌آموزد که سرچشمه تمام دردها ترس است و این ترس، خود از چهار منبع فوق نشأت می‌گیرد.

در مقاله حاضر، ابتدا مرور کلی بر پرسش "چرا از مرگ می‌ترسیم؟" خواهیم داشت. سپس توصیفی کوتاه از تغییر

نیمه‌هوشیاری پس از آن تجربه‌ای ناب از مواجهه با مرگ را برای او به ارمغان آورد.

3. Epicurus.

4. The Timing Puzzle.

5. The Symmetry Argument.

6. Tetrpharmakos.

1. Michel de Montaigne.

۲. مونتینی در یک سوارکاری از اسب سقوط کرد و ساعتی را بی‌هوش بود. این بی‌هوشی و

وی نیست؟ مرگ هر چه باشد، قطعاً پایانی بر تمامی فعالیت‌ها، برنامه‌ها و روابطی است که به زندگی انسان معنا و تشخص می‌بخشد (Scarre, 2007: 1).

نحوه مواجهه مونتنی با مرگ و پاسخ‌های متفاوتی که به این پرسش داده‌اند، به این نکته رهنمون می‌شود که آیا ترس از مرگ، امری معقول است یا خیر؟ همان‌طور که در مقدمه ذکر شد، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. در عصر مدرن و پس از وقایع سوگواری که بر انسان در قرن بیستم حادث گردید، مرگ و ترس از آن به‌عنوان یک مسأله جدی بیان شد. اکنون این پرسش با وضعیت قرن بیستمی، نیازمند پاسخ‌های درخور است؛ به‌عنوان مثال می‌توان از حضور معنویت بدون دین در عصر مدرن صحبت کرد؛ یا با بازخوانی آثاری از فیلسوفانی چون مونتنی، توان انسان مدرن را بالا برد.

ترس از مرگ، برای مونتنی به حسی دل‌پذیر که زندگی را سرشار می‌کند، تبدیل شد؛ البته رویارویی او با حادثه‌ای که طعم مرگ را به او می‌چشانند، چنین تجربه‌ای از زیستن را برای او به ارمغان می‌آورد. یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای غلبه

تدریجی نگاه به مرگ از دوران سنگ تا اکنون را توضیح داده و خواهیم گفت که ترس از مرگ در عصر مدرن و در سده اخیر - که متأثر از جنگ‌های جهانی، ظهور سریع تکنولوژی و رشد روزافزون سرمایه‌داری است - چگونه به یک مسأله بنیادی تبدیل شده است. در ادامه، ضمن توصیف استدلال‌های اپیکوریان و مختصر شرحی از نقدها، به بازخوانی آن‌ها در عصر مدرن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که جان‌مایه توجه اپیکور به امر استدلال‌ورزی می‌تواند در عصر مدرن، راه‌گشا باشد.

۱. مرور کلی: ترس از مرگ

تجربه حادثه‌ای که برای مونتنی اتفاق افتاد، سفری واقعی به سوی مرگ بود. بیان مواجهه مونتنی با مرگ می‌تواند مسیر مناسبی برای طرح پرسش "چرا از مرگ می‌ترسیم" باشد.

در چشم‌اندازی‌های فلسفی، ممکن است مرگ، موضوعی ترسناک به نظر آید. سؤال اینجاست که چرا انسان خود را با پرسشی از موقعیتی درگیر می‌کند که طبق تعریف بر وی واقع نشده است و در زمان رخداد نیز موقعیتی برای پرسش بر

۲. ترس از مرگ در گذر زمان

مردن در عصر مدرن، امری خصوصی و نه اجتماعی شده است. در عصر سنگ^۲، مردن به مثابه "سفر آن جهانی" به صورت امری شروع شد که کل جامعه را در بر می گرفت. هر حیوانی مرگ را درک می کند. انسان‌ها از این نظر هیچ فرقی با حیوانات نداشته و ندارند. مشاهدات بسیاری از دانشمندان در باب حیوانات، نشان از این دارد که حیوانات، مرگ یا حداقل تهدید مرگ را درک می کنند. همانند تمامی حیوانات رده بالاتر از خودمان، ما نیز می توانستیم مرگ را درک کنیم؛ اما قادر به پیش‌بینی آن نبودیم؛ برخلاف تمام حیوانات پیش از خودمان، ما می توانیم واقع شدن مردن^۳ را پیش‌بینی کنیم.

شواهد بسیاری از مطالعه گورها در عصر سنگ وجود دارد. باور به جهان بعد از مرگ، حداقل در اواخر دوران سنگ،

بر ترس از مرگ، مواجه شدن با چنین تجاربی است؛ اما این تجربه‌ها برای همه انسان‌ها میسر نیست و یا رخ نمی‌دهد.

انسان‌ها برای کاهش چنین ترسی در زیستن خود، باید راه‌های دیگری را بیازمایند. نکته بسیار مهم این است که انسان در عصر مدرن که شگفتی‌های متفاوتی (از جمله حضور پررنگ فضای مجازی، سفرهایی با طول زمان بسیار کم به یمن تکنولوژی و صنعت هواپیمایی) را تجربه می‌کند، به مرگ به گونه‌ای کاملاً دهشت‌بار می‌نگرد و عملاً از مرگ می‌گریزد^۱. ترس از مرگ در انسان مدرن، بسیار متفاوت‌تر از انسان پیشامدرن است. تفاوت دوران مدرن با دوران باستان، آن است که برای انسان مدرن تأثیر معنای آرام‌کنندگی و تسلی‌دهندگی فلسفه که فرد را برای گذار به پوچی یا آرامش ابدی آماده می‌سازد، بسیار اندک است (کریچلی، ۱۳۹۷: ۷۹).

۱. یکی از دلایلی که انسان از مرگ می‌ترسد، ازدست‌دادگی امکانات جذاب زندگی است.

۲. عصر سنگ یا عصر حجر، به دوره‌ای اطلاق می‌شود که انسان همه تلاش و فعالیت خود را در جهت ساخت ابزار برای بقای خود می‌کند. پراکندگی گونه انسان از شرق آفریقا به کل دنیا در

همین دوره است که با یکجانشینی یعنی پیشرفت کشاورزی، دامداری و ساخت ابزارهای فلزی به پایان رسید.

۳. تمایز بین مرگ، مردن و مرده بودن که شاه‌کلید اصلی در بازخوانی استدلال اپیکور است در بخش ۵ تقریر خواهد شد.

دوران سنگ، عملاً همان جامعه درگیر مرگ فرد بود؛ ولی دیگر در اینجا قبیله یا قوم و یا خانواده با مرگ شخص، درگیر می‌شوند. این همان "مرگ خوب" بود؛ مرگی که با بخشی از جامعه به اشتراک گذاشته می‌شد که فرد کل زندگی خصوصی و کاری خود را با آن قسمت کرده بود.

کلهر، بیان می‌کند در عین حالی که مرگ، نظام زندگی را متزلزل می‌کند اما مرگ خوب به بازتولید نظم اجتماعی و حتی تقویت آن می‌انجامد. مرگ در جوامع یکجانشین، نوعی قدرت اجتماعی آن هم از نوع دراماتیک‌ترین آن است. حتی در برخی جوامع روستائین در جوامع توسعه‌نیافته، ردپاهایی از این نوع مرگ می‌بینیم. در این جوامع، در روزها و ساعت‌های قبل از مرگ واقعی خود، شخص توانست به شکلی مثبت، مصمم و قدرتمندانه، خود را به درون این تحول فرخنده بیفکند؛ به این معنا که در روزها و ساعت‌های قبل از مرگ واقعی خود، می‌توانست نظام اجتماعی عصر خود در

یعنی حدود ۳۰ تا ۵۰ هزار سال قبل کاملاً رایج بوده است (کلهر، ۱۳۹۷: ۴۸). این شواهد، نشان از این دارد که انسان‌های دوران سنگ، باور داشته‌اند، مرگ نوع دیگری از زندگی است^۱؛ لذا در دوران سنگ، اولین و مهم‌ترین ویژگی درباره مرگ بروز پیدا کرد و آن باور به زندگی پس از مرگ بود. این ویژگی، به زیربنایی در باور انسان‌ها تبدیل شد. این امر، ویژگی‌های ادوار دیگر را نیز شکل داد؛ از جمله روشی که بازماندگان برای انتخاب اشیای کنار مرده انجام می‌دادند و تلاش می‌کردند تا این اشیا برای سفر آن جهانی فرد مفید واقع شود.

همان‌طور که کلهر معتقد است، احتمالاً مردن در دوران سنگ، قبل از مرگ بیولوژیک آغاز می‌شد و تا بعد از مرگ بیولوژیک ادامه می‌یافت (کلهر، ۱۳۹۷: ۵۹).

با پیدایش یکجانشینی، مردن حول بستر مرگ تمرکز یافت که خانواده و بخشی از جامعه آن را احاطه می‌کردند. در اینجا با کوچک شدن جامعه، برخلاف

۱. شواهد دیگری از جمله اشیای کشف شده در

کنار قبر مردگان نیز به این باور صحنه می‌گذارد.

(Larsson, 1994, p.562-75).

خوب مدیریت شده بر همین سفر آن جهانی تأکید داشت؛ به عبارت دیگر، فرد با کمک معتمدان، ساماندهی مناسبی برای مرگ خود رقم می‌زد.

همانطور که کلهر معتقد است، دغدغه پیش‌برنده مرگ خوب مدیریت شده، در اصل در میان مردم جامعه شهرنشین که از مرگ می‌ترسیدند، شکل گرفت؛ به این معنا که آنان در پی این بودند که چگونه می‌توان مرگ را رام کرد و در عین حال در به انجام رسانیدن دیگر دغدغه‌ها در خصوص مدیریت خانواده، دین یا ثروت هم موفق بود. رام کردن مرگ، توجه آنان را به سمت مدیریت کردن این مرگ واقعی وحشتناک معطوف کرد (کلهر، ۱۳۹۷: ۲۵۹).

بسیاری از رمان‌ها و داستان‌هایی که قصه آن‌ها به دوران پیشامدرن برمی‌گردد، نشان از همین مرگ مدیریت شده دارد. مرگی که با همه وحشتناکی‌اش، همچون دیگر پدیده‌ها قابل رام شدن و کنترل شدن بود. در مقابل در بسیاری از روایت‌های عصر مدرن، مرگ امری وحشتناک است؛ بهترین مثال صرف نظر از جان‌مایه اثر،

خانه، دهکده یا جامعه و یا حتی انگاره‌ها و ورای ایدئولوژی درون فردی اجتماع را بسازد یا دوباره به آن شکل بدهد و تأییدشان کند (کلهر، ۱۳۹۷: ۱۶۷)؛ به عبارت دیگر، وقتی فرایند مردن فرد آغاز می‌شود، او تلاش می‌کند تا نکات مهم در باب اداره خانه یا دهکده (در صورت کدخدا بودن) را به فرزندان یا هم‌کیشان خود بیان کند.

توسعه‌های شهری، باعث شد تا صحنه بستر مرگ با متخصصان بیشتر و بخش کمتری از کل جامعه به اشتراک گذاشته شود. مرگ خوب، به مرگ مدیریت شده تبدیل شد. مرگ خوب مدیریت شده، به شکل‌های روزافزون به امری خصوصی تبدیل شد که با گروه کوچکی چون خانواده که در طول تاریخ مدام کوچک‌تر شده بود، تعداد اندکی از دوستان کاری و جمعی از متخصصان معتمد مانند وکیل، پزشک و کشیش که فرد را در خانه یا در بیمارستان محلی ملاقات می‌کردند، به اشتراک گذاشته می‌شد.

هم‌چنان که در مرگ خوب، تمامی تلاش‌ها بر یک سفر عالی آن جهانی بود، در عصر شهرنشینی نیز تلاش‌ها برای مرگ

واکنش در برابر مرگ به نحو چشم‌گیری در جوامع روستایی و جوامع شهری با یکدیگر تفاوت دارند. این تفاوت‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

(۱) مردن از یک سفر کاملاً آن‌جهانی به یک سفر این‌جهانی تبدیل شد (کلهر، ۱۳۹۷: ۲۷۵).

(۲) در جامعه مدرن، رفتارهای عقلانی جایگزین رفتارها و دلایل سنتی شده است و لذا فعالیت معتمدین از جمله وکیل، پزشک و کشیش از حالت کمک به بهتر سفر کردن آن‌جهانی به یک امر فردی و هویتی تبدیل شد (Walter, 2020: 75)؛ به عبارت دیگر، مشارکت فرد در حال مرگ در مناسبات پیش و پس از مرگ، از حالت قدرتمندی به یک امر بیرون از قدرت وی تبدیل شد.

(۳) مرگ فرد از امر اجتماعی به امر فردی که شاخصه مدرنیته است، تغییر کرد (Walter, 2020: 76).

بنابراین، این تغییر از عصر سنگ تا کنون، مواجهه انسان با مرگ را امری کاملاً فردی نشان می‌دهد و اکنون انسان معاصر در مقابل امری وحشی و نه

بیگانه^۱ کامو^۲ است و واکنشی که راوی به مرگ مادر خود دارد. یا در هنرمند گرسنگی^۳ کافکا^۴، مرگ شخصیت اصلی داستان به چشم هیچ کس نمی‌آید. جالب است که در همین داستان و در انتها با مرگ هنرمند، خیال تماشاچیان راحت می‌شود و حتی بی‌اعتناترین افراد به وجد می‌آیند. با مرگ او، جا برای یک پلنگ جوان باز می‌شود که تجسم لذت زندگی بی‌میل است. بی‌اهمیت‌شدگی در جامعه برده و شخصی‌شدگی آن، مهم‌ترین امر در چنین داستان‌هاست.

لذا مهار مرگ، ویژگی عصر مدرن شد؛ زیرا این مهار کردن از دوران شهرنشینی شروع شد و با گسترش مدرنیته در قرون اخیر، به عنوان دغدغه ذهنی، فعال گشت. در دوران شهرنشینی، مهار مرگ به عنوان امر عینی و اجتماعی، دغدغه طبقات متوسط شهری بود. با گسترش مدرنیته و تحول فردگرایی در دل آن، این امر عینی به امری ذهنی تبدیل شد؛ بنابراین، رام کردن مرگ، میراث مدرن جوامع شد. در مجموع و در انتهای سخن در این بخش، می‌توان گفت شیوه شخصی و

3.A Hunger Artist.

4.Franz Kafka.

1.The Stranger.

2. Albert Camus.

رام شده‌ای قرار گرفته است که ترس از مرگ او را مضاعف می‌کند.

۳. ترس از مرگ در عصر مدرن

کتاب‌ها و مقاله‌های بی‌شماری در باب تبیین، توصیف و تقریر مناسبی از عصر مدرن، مدرنیته و مدرنیسم وجود دارند. مقاله حاضر، به هیچ عنوان به دنبال بازگویی هیچ کدام از عناصر و خصوصیات عصر مدرن نیست، بلکه در تلاش است تا مرگ و فرآیند مردن را در عصر مدرن مد نظر قرار دهد و این دگرگونی را که از ابتدای عصر سنگ در باب مرگ تا کنون شکل گرفته است، به عنوان امری مضاعف در باب ترس از مرگ مورد علاقه قرار دهد. به عبارت دیگر، عصر مدرن با همه محاسن و معایب خود، در حوزه مرگ و همچنین شیوه شخصی انسان معاصر نسبت به مرگ، تحت تأثیر چه عواملی است و چرا در این عصرها از مرگ شرم آور سخن می‌گوییم؟

انسان در عصر مدرن، در کنار پیرهراسی، به مرگ‌هراسی یعنی ترس بیش از حد از مرگ نیز دچار شده است. وقتی مرگ هم مانند کهن سالی از باقی جامعه دور نگه داشته می‌شود، بر شدت این ترس افزوده می‌شود. اکنون مردم در عصر مدرن

در بیمارستان یا خانه‌های سالمندان فوت می‌کنند نه در خانه‌هایشان.

در کشورهای مدرن، مرگ نوعی شکست و ناکامی روزافزون در علم پزشکی به شمار می‌آید، به جای آنکه بخشی گریزناپذیر از زندگی شمرده شود. پیری و مرگ، نمایشگر هر آن چیزی است که جوامع مدرن فکر می‌کردند از میدان به در برده‌اند و امیدوار بودند که آن را از بین بخواهند برد (کارفر، ۱۴۵: ۱۳۹۴).

در عصر مدرن، مرگ با کسب و کار تکنولوژیک تولید صنعتی سازگار می‌شود. با توجه به این تغییرات فزاینده، در عصر مدرن می‌توان دریافت که مردن به یکی از فرآیندهای بی‌شمار درون زندگی اقتصادی مدرن - هرچند از نوع منفی آن - بدل شده است (گادامر، ۱۳۹۲: ۴۳۸). علت آن نیز در این است که مرگ و مردن و سوگواری کردن، جزء مهمی از اقتصاد علاوه بر حوزه سلامت است. حوزه‌هایی مانند سالمندان، تشریفات سوگواری و بوروکراسی اداری برای تدفین راه‌اندازی شده است که نقش مؤثری در اقتصاد جامعه دارد.

بنابراین در عصر مدرن محدودیت‌های حاکم برآمده از علم،

فرد در زمان احتضار تجربه می‌کند. در خصوص این عامل خیلی مهم، نوبرت الیاس^۱ در کتاب "تنهایی دم مرگ" تلاش می‌کند نشان دهد که مرگ ترسناک نیست، بلکه آن‌چه هولناک است، رنجی است که محضران می‌برند؛ اینکه افرادی که در فرآیند مردن در عصر جدید قرار می‌گیرند، حس می‌کنند که دیگر ارزش و اهمیت چندانی ندارند و به خاطر همین انزوا و بی‌ارزش شدن آن‌هاست که مرگ برای آن‌ها ترسناک است. همان‌طور که الیاس می‌گوید:

«این تنها مردن، این تصور که آدم می‌تواند با دیگران به عیش بنشیند و خوش باشد اما باید تنها بمیرد، امروزه شاید چندان بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است که آدم را بر آن می‌دارد تا در آن به دنبال تجربه‌ای بگردد که آدمیان در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها از سر گذرانده‌اند. خود این تصور را نیز به‌هیچ‌وجه نباید در همهٔ مراحل رشد و پیشرفت بشر جستجو کرد. این تصور یا عقیده هرگز حالت جهان‌شمول کوشش‌های آدمیان را برای یافتن پاسخی به این پرسش که چرا گریزی از مرگ نیست، نداشته است. این جزء مضامین محوری در کهن‌ترین نسخه‌های است که از حماسهٔ سومری گیلگمش به دست داریم و قدمتش به اوایل هزارهٔ دوم پیش از میلاد مسیح می‌رسد. در مقابل، این تصور که انسان باید تنها بمیرد، دیرینهٔ چندانی ندارد و مختص یکی از مراحل بالینی متأخر و روند گسترش فردیت و خودآگاهی بشر بوده

تکنولوژی و سرمایه‌داری، بیشتر تجربه‌های انسان در زندگی را زیر سیطرهٔ خود درآورده است.

در تجربهٔ انسان معاصر از عصر جهان‌شهری در دوران مدرن، نکات متناقضی نهفته است. امروزه در میانهٔ موج عظیم موفقیت‌های مدرن و گستردهٔ ما در زمینه‌های سلامت عمومی، تکنولوژی و امید به زندگی، مردن به‌طور فزاینده‌ای به تجربه‌ای نابهنگام مبدل شده است.

در جهان صنعتی اگر بتوانیم از تهدیدهای اولیهٔ سوانح، خودکشی‌های جوانی، سرطان و ترس‌های آن و حملات قلبی میان‌سالگی به سلامت عبور کنیم، بیشتر ما بر اثر مجموعه‌هایی از بیماری‌ها خواهیم مرد که فرصت صحهٔ بستر مرگ روشنی را برای خود یا خانواده‌هایمان فراهم نمی‌آورند. از کارافتادگی اندام، آلزایمر، نارسایی‌های ناگهانی سیستم بدن مانند سکتها یا زمین‌خوردن‌های تصادفی، بیشتر ما را از مرگ یا حتی مرگ خوب مدیریت شده محروم می‌کنند.

علاوه بر این، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در عصر مدرن به ترس از مرگ دامن زده است، تنهایی و انزوایی است که

1. Norbert Elias.

است» (الیاس، ۱۳۸۸: ۸۳).

مرگ هم مثل کهن سالی از جامعه دور نگه داشته می‌شود، بر شدت این ترس افزوده می‌شود. طبق چنین تابویی از مرگ است که کودکان اغلب از مراسم خاک سپاری بستگانشان دور نگه داشته می‌شوند؛ با این استدلال که این مسأله غمگینشان می‌کند.

۴. تجربه زیست اپیکوری در دنیای کنونی

۴-۱. زیست اپیکوری

اپیکوریان به معنای واقعی، ریشه کن کردن ترس از مرگ را در مرکز پروژۀ اخلاقی خود جای داده‌اند. از منظر اپیکور، مسأله اصلی در زندگی، مسأله لذت و رنج است. ریشه اصطلاح اپیکور هم از همین جاست و به کسانی اطلاق می‌شود که زندگی خود را وقف لذت‌جویی کرده‌اند. حرف اپیکور، این نبود که آدم‌ها باید در جستجوی لذت باشند، بلکه می‌گفت آن‌ها باید در پی اجتناب از رنج باشند.

آنان دستیابی به یک زندگی خوب را در حذف دردهای فیزیکی و روانی می‌دانستند. از این گذشته، آنان دردها و رنج روانی را به‌عنوان اضطراب و ترس، توصیف می‌کردند. منشأ اصلی چنین ترسی، باورهای دینی و ترس از مرگ بود (وارن، ۱۳۹۷: ۸).

در آموزۀ اپیکوری، اندیشیدن صحیح

مردن در عصر جهان‌شهری، به‌طور فزاینده‌ای تراژیک و ضداجتماعی می‌شود؛ در حالی که در عصر سنگ، کل جامعه را احاطه می‌کرد. در یکجانشینی بخشی از جامعه و در شهرنشینی خانواده، در عصر مدرن شاهد شیوه‌های مرگ‌های شرم‌آور هستیم. در دوران فعلی، چشم‌انداز مرگ برای بیشتر افراد، چه در حال مرگ و چه مراقبانشان، غیرقطعی است. افراد در حال مرگ، نقش‌های خود را در جایگاه افراد در حال مرگ از دست می‌دهند و به نهادهای نگهداری سپرده می‌شوند که در آن‌ها بیشتر مراقبت‌های سلامت بر مراقبت‌های مربوط به فرآیند مردن اولویت دارند؛ به‌عبارت دیگر، فرآیند مردن، دیگر از اولویت برخوردار نیست و لزوماً رهایی از مرگ اولویت دارد.

مردن به‌مثابه دغدغه‌ای تخصصی، از بین رفته و جای خود را به مراقبت‌های پرستاری بیست و چهار ساعته، مراقبت برای به تأخیر انداختن مرگ و مدیریت‌های مراقبتی حاد و یا حتی اورژانسی داده است. در مجموع و در نهایت می‌توان به این نکته رسید که ترس بیش از حد از مرگ ذاتی، فرهنگ امروز ماست. وقتی

است (Nussbaum, 1994: 102-39). به طور خیلی ساده، استدلال معمای زمان مبتنی بر این است که وقتی مرگ فرامی‌رسد، ما نیستیم و وقتی ما هستیم، مرگ فرا نرسیده است (Epicurus, 1940: 30-31)؛ به عبارت دیگر، ما و مرگ هرگز یکدیگر را ملاقات نمی‌کنیم و هر کس می‌گوید از مرگ می‌ترسد، سخن بیهوده می‌گوید. اپیکور، مرگ را بی‌ضرر می‌داند؛ زیرا عدم مطلق است. به این معنا که مرگ برای شخصی که وجود ندارد، هیچ ضرری ندارد. به دو دلیل: اول اینکه با فرارسیدن مرگ، چه کسی قرار است ضرر ببیند؟ چون با فرارسیدن مرگ، دیگر فردی وجود ندارد؛ دوم اینکه مرگ برای کسی که واقع شده است، زیان‌بار نیست؛ چون فرد هرگونه قابلیت تجربه‌پذیری را از دست داده است. نکته لازم به ذکر این است که وقتی اپیکور می‌گوید، مرگ‌هراسی بیهوده است یعنی ترس زمانی معنا دارد که به ما ضرری برسد. اما مخالفان اپیکور، از زمان انتشار مقاله توماس نیگل^۲ به نام مرگ^۳ در سال

در خصوص مرگ، جزء واقعی و بنیادین در دستیابی به یک زیست خوب محسوب می‌شود. در چنین شرایطی، ما فرامی‌گیریم که در مسیر اشتباه توقف کنیم نه اینکه مانع توجه به مرگ شویم. اگر طرز فکر نسبت به مرگ را تصحیح کنیم، در باب خوب زیستن نیز درست فکر می‌کنیم (وارن، ۱۳۹۷: ۹). غایت این خط فکری در اپیکور در درمان چهارگانه نهادینه شده است. اپیکور، تضمین می‌کند که با یافتن ریشه‌های ترس‌های چهارگانه می‌توان دیدگاه خود را نسبت به جهان تغییر داد؛ پس برطرف ساختن ترس از مرگ، گامی مهم در جهت نیل به مقصود و هدف زندگی بشری^۱ است. این تفکر اپیکوری با استدلال‌های وی و پیروانش مؤافق و یکسو است.

۴-۲. استدلال معمای زمان

ابتدا یک فرض بسیار مهم اپیکوری را باید بیان کرد و آن اینکه اپیکور معتقد است که ترس از مرگ، ریشه در باورهای غلط دارد. آشکار کردن این امر، بسیار دشوار است، اما امری عقلانی

3. Death

1. Telos

2. Thomas Nagel

۱۹۷۰، دیدگاه اپیکور و استدلال وی را به شدت مورد حمله قرار دادند. *استفان روزنیام*^۱ در یک دفاع عالی از استدلال اپیکور، با بازسازی استدلال معمای زمان نشان می‌دهد که ابتدا باید بین مرگ، مردن و مرده بودن تمایز قائل شد؛ زیرا اگر بخواهیم تفسیری دقیق از استدلال فوق داشته باشیم، صرف استفاده از واژه مرگ، مفید واقع نخواهد شد و نقد مخالفان از جمله نیگل که مبتنی بر همین ابهام در تمایز است، کارایی ندارد (Rosenbaum, 1986: 120).

مردن، فرایندی است که در آن فردی می‌میرد یا فرایندی است که در آن علل خاصی منجر به مرگ یک فرد می‌شود. فرایند مردن، ممکن است سهل یا سخت باشد. وقتی در مورد یک نفر می‌گوییم که زمان زیادی طول کشید تا او بمیرد، دربارهٔ مردن او صحبت می‌کنیم. نکتهٔ مهم در باب مردن، این است که در طول زندگی فرد رخ می‌دهد و ممکن است تجربه شود؛ بنابراین باید مرگ را از مردن جدا کنیم؛ برای مثال، زمانی که می‌گوییم مرگ او زیاد طول کشید، ما می‌توانیم واژهٔ مردن را با مرگ جابه‌جا کنیم، بدون اینکه معنای

جمله از دست نرود.

با ذکر یک مثال، می‌توان تمایز بین مرگ و مردن را نشان داد: «با اینکه احمد یک مریضی طولانی و کشنده داشت، مرگ او به‌طور ناگهانی اتفاق افتاد». در این جمله، مرگ زمانی است که فرد می‌میرد و با فرایند مردن فرق دارد؛ فرایندی که رسیدن به مرگ است. به زبان استعاره، مرگ دروازهٔ بین سرزمین زنده و سرزمین مرده است. واضح است که بخشی از زندگی فرد نیست؛ اما ممکن است یک بخش بسیار کوچک یا لحظه‌ای انتهایی باشد. مدت‌زمان آن هم معین نیست. مرگ ممکن است یک لحظهٔ محض در زمان باشد که زنده بودن را از مرده بودن جدا می‌کند. تمایز بین مرگ و مردن، مرده بودن است. مرده بودن قطعاً بخشی از زندگی فرد نیست؛ لذا می‌توان گفت مرگ در پایان مردن فرد و در ابتدای مرده بودن فرد می‌آید (Rosenbaum, 1986: 121).

دو نکتهٔ اساسی در این تمایزها وجود دارد: اول اینکه می‌توانیم معمای زمان اپیکوری را به واضح‌ترین شکل بیان می‌کنیم؛ دوم اینکه باید به استفاده از واژه

- (122). اپیکور، تلاش می‌کند تا به ما حقیقت مرده بودن را نشان دهد. او یک هدف بسیار مهم را دنبال می‌کند و آن، رسیدن به یک لذت ایستا و آسودگی روانی در زیست انسان بود؛ به عبارت دیگر جان‌مایه اندیشه اپیکور در درون یک استدلال، دعوت انسان به درمان ترس‌های چهارگانه‌اش است. استدلال‌درمانی که مد نظر اپیکور است، مبتنی بر فهمیدن و استدلال ورزیدن است. استدلالی که می‌گوید: مرگ برای کسی که می‌میرد، ضرر ندارد. استدلال مخالفان اپیکور نه اینکه درست نباشد، بلکه در چهارچوب فلسفی دیگری تلاش می‌کند تا به استدلال اپیکور پاسخ دهد.
- جان‌مایه استدلال اپیکور، استدلال ورزیدن و نتایج آن در زیست انسان است، حتی اگر مخالفان وی تلاش کنند یا موفق شوند که مثلاً استدلال معمای زمان او را تخریب کنند، باز هم این اپیکور است که انسان را دعوت به استدلال و فهمیدن می‌کند.
- درمان چهارگانه اپیکور، مبتنی بر مبهم مرگ که ما را در مسیر درک دیدگاه اپیکور به اشتباه می‌اندازد، توجه کرد. اکنون با توجه به تمایزهای فوق می‌توان بازسازی روزن‌بام را به صورت زیر تقریر کرد:
- الف) حالتی برای فرد p زیان‌بار است، اگر p بتواند آن را تجربه کند.
- ب) مرده بودن برای p زیان‌بار است، تنها اگر حالتی باشد که او بتواند آن را تجربه کند.
- ج) p می‌تواند حالتی را در زمان تجربه کند، تنها اگر قبل از مرگ p رخ دهد.
- د) مرده بودن p حالتی نیست که قبل از مرگ p شروع شود.
- ه) مرده بودن p حالتی نیست که p بتواند آن را تجربه کند.
- بنابراین، مرده بودن p برای p امر زیان‌باری نیست (Rosenbaum, 1986: 121-22).
- نکته مهم استدلال بالا، در همان تمایز بین مرگ و مرده بودن است. روزن‌بام، می‌گوید که احتمالاً مرده بودن، مد نظر اپیکور بوده است نه لزوماً واژه مرگ. این همان امری است که مردم می‌ترسند؛ یعنی مرده بودن و اپیکور تلاش می‌کند تا آن را خاموش کند (Rosenbaum, 1986: 121-22).

بیشتر شود، کمتر می‌توانیم بی‌نیاز از غیر باشیم. نکته مهم اینکه، اپیکور زاهدمنش نیست و تجملات و نعمت‌ها را ذاتاً بد نمی‌داند؛ فقط چون احتمال این است که لذت‌های غیر ضروری، نبودشان مایه درد و رنج باشد، نگاه خوش‌بینانه‌ای به آن‌ها ندارد (کرل، ۱۳۹۴: ۱۸۸).

رویکرد اپیکور، نوعی لذت‌گرایی بسیار ویژه‌ای است که بنا را بر لذت‌های حداقلی می‌گذارد. اگر این نگاه دقیق دیده شود، به اصل «از مرگ نترس» منجر می‌شود. آموزه‌ای که باید از درمان اپیکوری یا فارماکوس برگیریم، دست شستن از میل به نامیرایی است. همین اشتیاق نامیرایی است که ما را به رنج دچار می‌کند. از دید اپیکور، ترس از مرگ مانع بزرگی بر سر راه رسیدن به آسودگی خاطر و لذت ایستاست؛ بنابراین، تلاش برای فهمیدن و استدلال‌ورزی این است که به این لذت ایستا برسیم و بتوانیم از ترس‌های چهارگانه خلاص شویم.

۴-۳. استدلال تقارن:

لوکرتیوس، یکی از پیروان اپیکور بود که قریب به ۲۰۰ سال پس از مرگ اپیکور به

لذت‌گرایی^۱ است. در دیدگاه اپیکوری دو نوع لذت وجود دارد: لذت پویا و لذت ایستا. لذت پویا، تجربه‌ای است که سرشت انسان را به نحوی مثبت از رضایت سرشار می‌کند؛ پس تجربه‌ای ایجابی و مثبت است. لذت پویا، بی‌پایان و تمام‌نشده است. در مقابل، لذت ایستا جنبه سلبی دارد. لذت ایستا مرز دارد و در نقطه‌ای به کمال می‌رسد. هنگامی که انسان بتواند تمامی رنج‌های خود را برطرف کند، در نهایت به وضعیت کاملاً عاری از رنج می‌رسد و این حد کمال لذت ایستا است.

یکی از هدف‌های مهم اپیکور، همین است که نشان دهد نیازمان چقدر اندک است و چقدر ساده می‌توانیم لذت کسب کنیم. انسان باید لذت‌های خویش را محدود کند. با به حداقل رساندن لذت، از میزان درد نیز کاسته می‌شود. بر این اساس، باید از لذت‌های افراطی پرهیز کرد؛ زیرا غیاب این لذت‌ها به درد و رنج شدیدی منجر می‌شود.

اپیکور می‌خواهد با فهم این موضوع که امیال غیر ضروری چه آسیبی به ما می‌رسانند، ما را متوجه این نکته می‌کند که هر آنچه اتکایمان به لذت‌های بیرونی

1. Hedonism.

نباید ناراحت باشیم که پس از مرگ هم زندگی همچنان ادامه خواهد یافت. فیلسوفان بعدی، این استدلال را استدلال تقارن نامیده‌اند؛ زیرا میان پیش و پس از زندگی، نوعی تقارن می‌بینند (می، ۱۳۹۴: ۱۴۹).

آنچه در این شیوه تفکر لوکرتیوس نسبت به مرگ شایان توجه است، تلاش وی برای فهمیدن و استدلال ورزیدن است که می‌توان آن را تحت استدلال درمانی اپیکوری نام نهاد.

استدلال تقارن نیز انتقادهای بسیاری را بر خود دیده است؛ از جمله نیگل که می‌گوید اگرچه پس از مرگ دیگر وجود نداریم، اما مرگ باز هم به ما آسیب وارد می‌کند. درست همان‌طور که وقتی کسی به ما خیانت می‌کند، حتی اگر از خیانت او باخبر نباشیم، کارش به ما آسیب رسانده است (نیگل، ۱۳۹۷: ۶۹). انتقاد بعدی از سوی *مارتا سی. نوسبام*^۲ است که می‌گوید مرگ به ما آسیب می‌رساند؛ چون واقعیت این است که تمام طرح‌ها و برنامه‌های ما در زندگی برای بقای خود نیاز به ساختاری دارد که در طول زمان ادامه می‌یابد و چنین ساختاری با مرگ ما قطع

دنیا آمد. او اثر منظوم بلندبالایی تحت عنوان *در باب طبیعت اشیا*^۱ نوشته است. او در این اثر، استدلال می‌کند یکی از عوامل مهمی که باعث می‌شود مردم دیدگاه‌های اپیکور در باب ترس از مرگ را نپذیرند، فقدان قوه خیال و تصور است. طبق نظر او، مرگ و ترس از مرگ، برآمده از نوعی کج‌فهمی است (کرل، ۱۳۹۴: ۱۹۶). اینکه تصور می‌کنیم پس از مرگ، تجربیات خاصی خواهیم داشت؛ یعنی فکر کنیم پس از مرگ هم به معنای "باز همین اطراف خواهیم بود تا در مصائب خویش، نظیر سوزانده شدن بدنمان یا برای خود این واقعیت که دیگر وجود نداریم"، دل بسوزانیم و غصه بخوریم.

اکنون می‌توان اساس تفکر اپیکوری را برای پرورش فهمیدن که منجر به خلاصی از ترس‌های چهارگانه و به‌خصوص ترس از مرگ می‌شود، در استدلال‌های لوکرتیوس یافت.

لوکرتیوس، چند برهان در رد زیان‌بار بودن مرگ دارد. یکی از برهان‌های مهم لوکرتیوس، استدلالی است که می‌گوید ما هیچ ناراحتی از این بابت نداریم که پیش از تولد، زندگی در جریان بوده است؛ پس

2. Martha.C Nussbaum.

1. On the Nature of Things.

می‌شود (Nossebaum, 1994: 209).

استدلال‌های فوق، یعنی معمای زمان و تقارن، برای درک بهتر ما از آسیب مرگ است. این استدلال‌ها تلاش می‌کنند تا شکنندگی زندگی را بپذیریم و زیستن با آن و در محدوده آن را بیاموزیم. توصیهٔ اپیکوریان این است که با عقلانیت درک کنیم که نیستی ترس ندارد و در نتیجه می‌توان با فناپذیری کنار آمد و با این درک، زندگی را ادامه داد.

دعوت اپیکور به استدلال‌ورزی، عملاً دعوت به آسودگی روانی یا همان لذت ایستا است.

۴-۴. درمان اپیکوری:

اپیکور می‌نویسد: «شناخت درست اینکه مرگ برای ما هیچ است، فناپذیری را لذت‌بخش می‌کند. بدون اینکه زمان نامحدودی به زیستن افزوده شود؛ صرفاً با حذف اشتیاق جاودانگی. استدلال اپیکوری بر این است که باورهای غلط و تمایلاتی که اغلب به آن‌ها وابسته‌اند را حذف کند. اپیکورها به دنبال حذف هر یا همهٔ باورهایی که مردم ممکن است داشته باشند، نمی‌روند؛ بلکه بر باورهایی تمرکز می‌کنند که مانع لذت بردن از زندگی

می‌شوند» (Nossbaum, 1994: 192-193).

آنچه در اینجا با عنوان "استدلال اپیکوری" نام می‌گیریم، همان "درمان اپیکوری" است.

ترس از مرگ با لذت‌هایی که در درون زندگی است، تداخل ایجاد می‌کند. تا اینجا ادعا کردیم که اپیکور معتقد است ما باید این ترس را از بین ببریم تا فانی بودن زندگی را لذت‌بخش کنیم. این ترس با زندگی از ابتدا تا انتها هست و به همهٔ لذت‌ها آسیب می‌زند و یکی از دلایلی که افراد از هیچ کنشی رضایتی ندارند، این است که آن کنش، عطش آنی برای غلبه بر فناپذیری را فرو نمی‌کاهد. همچنین افرادی که از نفرت مرگ به سوی نفرت از زیستن می‌روند، فراموش می‌کنند که ریشهٔ خودکشی، ترس از مرگ است نه نفرت از زندگی. به‌طور خلاصه، این ترس همهٔ زندگی را سمی می‌کند (Nossbaum, 1994: 197).

به‌عنوان مثال، حرص و طمع در مال‌اندوزی، دقیقاً بر این صحنه می‌گذارد که فرد فکر می‌کند با فقر، مرگ به سوی او می‌آید و یا با تلاش برای شهرت، عملاً فرد به دنبال جاودانگی است. این امیال،

می‌کنند و بر این باورند که غیاب درد و آسیب، به خودی خود پیشاپیش یک نوع لذت بزرگ است. لذت‌های پویا حاوی دردند؛ چون پایان‌ناپذیرند. اپیکوریان به ما می‌آموزند که سرچشمه درد و رنج و ترس است. راه غلبه بر ترس و به‌خصوص ترس از مرگ، این نیست که به دروغ به خود بیاوریم که نخواهیم مرد یا خود را با خیال یک زندگی جاودانه تسلی دهیم. راه اصیل، تفکر عقلانی در باب ترس از مرگ است و یافتن لذت ایستاست.

غایت اصلی زندگی، نیل به لذت ایستا است. انسان برای رسیدن به درک سعادت باید بکوشد تا همه رنج‌ها را از زندگی خود دور کند؛ بنابراین انسان عاقل کسی نیست که زندگی خود را سراسر از لذت‌های پویا انباشته کند، بلکه کسب لذت ایستا غایت است.

مثال خوبی که می‌توان از زیست اپیکوری بیان کرد، این است که شما به شدت گرسنه هستید و در مقابل شما تعدادی نان و پنیر که تقریباً به‌طور کامل همیشه در دسترس است و همچنین یک بریان بوقلمون که به‌طور خاص امروز در اختیار شماست. اپیکور می‌گوید همان نان و پنیر همیشه در دسترس، گرسنگی شما را

باعث ایجاد بسیاری از رذایل فردی از جمله خیانت، جدا شدن از خانواده و حسادت به دیگران می‌شود.

اینکه ما بتوانیم طبق نظر اپیکوری‌ها بر این عدم آگاهی از ترس غلبه کنیم، کافی نیست؛ به این معنا که فرض کنید شخصی در زندگی از ترس خود نسبت به مرگ آگاه باشد. این آگاه بودن، ترس او را کاهش نمی‌دهد و ترس از مرگ کاملاً از بین نرفته است و شاید باعث عواقب ناگوار در زندگی انسان بشود. این آگاهی، منجر به عدم توانایی لذت بردن از دیگر لذایذ و در حالت حاد، به گونه‌ای نفرت از زندگی منجر می‌شود.

براهین اپیکوریان در اینکه ترس از مرگ غیرمنطقی است، بر این نکته بسیار مهم تأکید دارد که مرگ برای ما آسیب دارد و ترس از این آسیب است که چه آگاهانه و چه ناآگاهانه عواقب بسیاری دارد. در حالت آگاهانه، به گونه‌ای **نتوان** زیستن منجر می‌شود. در حالت ناآگاهانه، جایگزین‌های جاودانگی همچون قدرت، شهرت و پول را دنبال می‌کنیم- (Nossbaum, 1994: 202-203).

اپیکوریان، بر غیاب درد تأکید

شکل می‌گیرد محدودیت‌های قائل شویم، اختیارمان دست خودمان خواهد بود و به عوامل خارجی مثلاً دسترسی به بوقلمون کمتر وابسته می‌شویم.

اپیکور، تأکید به لذت‌باوری دارد؛ اما حداقل برداشتی از آن را مدّ نظر دارد که کاملاً معقول است و اتفاقاً برای انسان مدرن، کاربردی است.

۵-۵. فلسفه‌درمانی انسان مدرن

رویکرد اپیکور، مبنی بر تأکید بر کاهش درد و توجه به نیازهای فردی و طبیعی است. اپیکور با ارائه درک معقولی از زیستن، تلاش می‌کند تا فلسفیدن را از بحث‌های نظری به عمل بکشاند. آنچه اپیکوریان تلاش می‌کنند تا در زیست خود عملی کنند، همان چیزی است که در مفهوم فیلسوف نهفته است. فیلسوف نه فقط دوست‌دار دانش یا حکمت است، بلکه فیلسوف کسی است که دانش را به صحنه زیست خود تبدیل کند.

اگر فلسفه همان‌طور که به‌طور آکادمیک در دانشگاه‌های غرب و شرق تدریس می‌شود، بحث نظری و انتزاعی است، در مقابل، دعوت اپیکور به تأمل در باب ترس از مرگ، دعوت به زیست توأم با تأمل و تعقل است. این همان چیزی که

برطرف می‌کند و غیاب گرسنگی فرعی لذت است که حتی با خوردن بوقلمون هم افزایش نمی‌یابد؛ چون در صورتی که فردا بوقلمون نباشد و شما امروز بوقلمون خوردید، دیگر علاوه بر درد گرسنگی، درد آسب نبود بوقلمون هم افزوده می‌شود.

اکنون لذت‌گرایی مدّ نظر اپیکور، زیستی را به ارمان می‌آورد که با لذت‌باوری عوامانه متفاوت است. لذت‌باوری عوامانه، کاملاً نامعقول است؛ چون همیشه و در همه‌جا قادر نیست امیال و خواسته‌هایمان را برآورده کند. این کافی نیست که آدم با رفتن به دنبال لذت‌ها مدام بر خودش آسان بگیرد، بلکه باید لذت‌های فردی و طبیعی را بر لذت‌های غیرضروری و غیرطبیعی ترجیح بدهد و انتخابشان کند. اگر حواسمان را جمع کنیم که همه امیالمان ضروری و طبیعی باشند، دیگر گرفتار لذت‌باوری لجام‌گسیخته نمی‌شویم که همه چیز را فدای لذت می‌کند. از آن طرف، دیگر خطر نمی‌کنیم و به امیالی که ممکن است بالأخره در یک مرحله دسترس‌ناپذیر باشند، پر و بال نمی‌دهیم (کرل، ۱۳۹۴: ۱۹۲-۱۹۴).

اگر برای امیالی که در وجودمان

انسان مدرن در عصر کنونی از آن غفلت ورزیده است.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که آیا همه انسان‌ها فیلسوف هستند؟ و آیا همه فیلسوفان به چنین درکی از زیستن رسیده‌اند؟ در دنیای کنونی، همه انسان‌ها به دنبال برطرف کردن امیال خویش هستند و اتفاقاً تأمل و تعقل در زیست آنان جای ندارد. تأمل در باب مرگ، یعنی پذیرفتن شکنندگی زندگی.

اپیکور در گام اول، انسان را دعوت می‌کند که از «ترس از مرگ» آگاه باشد و بعد با استدلال‌های خویش تلاش می‌کند تا با عقلانیت (که در ذات استدلال نهفته است) درک کند که نیستی، ترس ندارد. اپیکور از ما می‌خواهد که مسأله چگونه زیستن توأم با آگاه بودن و فناپذیری را نظری ندانیم و آن‌را برای دانستن یک زندگی خوب عملی درک کنیم.

به کارگیری تأمل و تعقل و بهتر بگوییم فلسفیدن در زندگی آدمی، لذتی حقیقی و پاداشی محسوس و عینی دارد؛ اما این کار زمانی محقق می‌شود که فلسفه را انتزاعی و آکادمیک تلقی نکنیم. باید با تجربه زیسته به سراغ فلسفه برویم تا پرسش برانگیزد و به تداوم زیست فلسفی وادارد.

همان‌طور که راه و روش اپیکور می‌گوید، فلسفه یکی از ابزارهای ملموس و حقیقی برای زندگی است و یک راه و روش درمان است که خرد آدم را به کار می‌گیرد و به جنگ ترس‌هایمان از جمله مهم‌ترین ترس، یعنی ترس از مرگ می‌رود. نه فقط توانایی اندیشیدن، بلکه توانایی به کار بستن اندیشه‌ها و مفاهیم و نقادی در زندگی فرد است. فلسفه در این معنا فقط راهی برای جستجوی یک زندگی خوب نیست، بلکه مسیری واقعی برای دستیابی به آن‌ها هم هست (کرل، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

اپیکور، خود را شفابخش انسان معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که عاشق انسان است و این را با درمان‌های متعصبانه و پوچ افراد جزم‌گرا اجرا می‌کند. همان‌طور که یک پزشک درمان‌های دارویی مختلف را بر روی بیمار امتحان می‌کند و از آن دارویی که بیمار بدان پاسخ مثبت می‌دهد، بهترین بهره را برای سلامتی او می‌برد؛ بنابراین اپیکور برای هر انسانی استدلالی را انتخاب می‌کند؛ چنانکه پزشک برای هر بیمار، تأثیرگذارترین دارو را برمی‌گزیند.

البته این فقط مختص اپیکور نیست

اکنون به چکیده تلاش اپیکور برای نهراسیدن از مرگ می‌رسیم. آنچه اپیکور تلاش می‌کند تا از طریق استدلال‌درمانی نشان دهد، این است که بیشتر داشتن یا کمتر داشتن یک لذت واقعی (ایستا) آن را با ارزش‌تر یا بهتر نمی‌کند؛ چون لذت ایستا نهایت کمال است و حد نهایی غایت زیست انسان است.

بسیاری از گفته‌های اپیکور بر این مسأله تأکید دارند: زمانی که آرامش^۱ حاصل می‌شود، فرد در بالاترین نقطه زندگی است. هیچ چیز حتی طولانی کردن یا تکرار کردن آن نمی‌تواند به مجموع لذت‌هایش بیفزاید. اپیکور معتقد است طول زمانی لذتی را به لذت زندگی شادمانه نمی‌افزاید. در دیدگاه او این گونه نیست که لذت کمتری در بازه زمانی کوتاهی نسبت به لذتی دائمی، احساس شود. او به این معتقد نیست که در زندگی نامیرا لذت‌ها بیشتر می‌شوند (Furley, 1986: 75-91). همچنان که فیلودوموس^۲، جذاب‌ترین بحث اپیکوری را در خصوص مرگ بیان می‌کند: «... زیرا برخی از مرگ به‌عنوان یک شرّ دوری می‌جویند، به این امید که در زمان طولانی‌تر بتوانند خوشی‌های زیادی اندوخته کنند؛ اما این

بلکه ذات فلسفه، درمان بیماری انسان است. خودمان را درمان می‌کنیم تا توانمندتر شویم. همان‌طور که به پزشک مراجعه می‌کنیم تا در برابر بیماری مقاوم شویم، فلسفه نیز بیماری‌هایی که از باورهای غلط تولید می‌شود را درمان می‌کند. همان‌گونه که هنر، درمان جسم در حال رنج را بی‌درد می‌کند، فلسفه نیز جان انسان را از دردهای شبیه «ترس از مرگ» خلاص می‌کند. فلسفه، فعالیتی است که شکوفاسازی زندگی را به‌واسطه استدلال‌ها تضمین می‌کند.

از منظر مارتا نوسبام، قیاس فلسفه و پزشکی، یک استعاره محض نیست، بلکه وسیله مهمی برای کشف، توجه و تصدیق است (Nossbaum, 1994: 14). هنگامی انسان می‌تواند این موضوع را درک کند که کار یک پزشک برای درمانش را درک کند. بازیابی سلامت به‌واسطه پزشک، برابر است با کار یک فیلسوف یا فلسفیدن او. در این صورت به تأمل و تعقل‌ورزی در باب ترس از آسیب‌ها و رنج، بر ایده هنردرمانی جان خویش می‌نگرد.

۲. Philodemus فیلسوف اپیکوری که غالب آموزه‌های اپیکوریان در آثار او معرفی شده است.

1. ataraxia.

جامعه دستاوردخواه پیش می‌رود، مرگ دیگر مرگ خوب یا مدیریت شده نیست، بلکه مرگ شرم‌آور است. مرگ دیگر امری رام در دنیای مدرن نیست، بلکه وحشی است و به‌طور فزاینده‌ای انسانی که در فرآیند مردن قرار می‌گیرد، علاوه بر ترس از مرگ، ترس از بی‌اهمیت شدن و بی‌ارزش شدن را با خود دارد.

(۲) اپیکور، به‌عنوان یک فیلسوف باستان، بیان می‌کند که مرگ برای ما هیچ است و تلاش می‌کند تا با آنگاه کردن انسان از این ترس، او را از توهم جاودانگی مبتنی بر قدرت، شهرت و ثروت خلاص کند و سپس به طریق استدلال‌درمانی و با از بین بردن دردها، زندگی خوب را برای او به ارمغان آورد. این استدلال‌درمانی از منظر اپیکور می‌تواند درمان ترس‌های چهارگانه انسان باشد.

(۳) آنچه در اینجا باید مورد مذاقه قرار گیرد، این است که اپیکور انسان را دعوت می‌کند تا با استدلال‌ورزی، رنج‌های زندگی را درک کند. این استدلال‌ورزی به انسان کمک می‌کند تا لذت‌های ایستا را نهایت زیست خود قرار دهد. او مدعی است، فلسفه همچون پزشکی، باورهای غلط را درمان می‌کند و همان‌طور که انسان‌ها در عصر مدرن به پزشک

خوشی‌ها بدون تعقل حتی در رؤیا نیز قابل حصول نیستند. درست به همین دلیل دوران جوانی توسط اکثر مردم، دوران بدون شایستگی تصور می‌شود؛ زیرا آن‌ها از طریق استدلال خودشان گمان می‌کنند زندگی طولانی‌تر، با افزایش خوشی‌ها همراه است؛ چرا که آن‌ها در توجیه و برداشت خود، خوبی‌ها و خوشی‌ها را با زمان می‌سنجند و این زمان برایشان به‌صورت چیزی آشکار می‌شود که هیچ‌گاه باارزشی برای آن‌ها کسب نخواهد کرد (Philodemus, 2009: 5).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش کردیم تا نشان دهیم: (۱) ترس از مرگ، به‌عنوان بزرگ‌ترین و هولناک‌ترین ترس برای انسان است. دلایلی را برای اینکه چرا از مرگ می‌ترسیم، برشمردیم و نشان دادیم که در دنیای مدرن، ترس از مرگ، مشکلی مضاعف به خود گرفته است. به‌خصوص با رشد علم و تکنولوژی، به‌گونه‌ای طنزآمیز ترس ما از مرگ شدت یافته است. از یک سو تلاش می‌کنیم با همه امکاناتی که در دنیای پیشامدرن نداشتیم، مرگ را رام کنیم و از سوی دیگر در تنهایی و در ناتوانی فوت می‌کنیم.

در دنیایی که اکنون به سمت یک

۵) فیلسوفان منتقد اپیکوریان و به تبع آنان، انسان عصر مدرن، مرگ را با مرده بودن یکی می‌گیرند و سپس فکر می‌کنند که مرده بودن، امری زیان‌بار است و لذا از مرگ می‌ترسند. همچنان که نیگل از این استفاده مبهم واژه مرگ توسط اپیکور به او نقد جدی وارد ساخت. با بازسازی استدلال اپیکور، متذکر شدیم که تمایز بین سه مفهوم مرگ، مردن و مرده بودن، به شدت می‌تواند استدلال معمای زمان را در عصر حاضر جدی‌تر تلقی کند. عصاره تأمل اپیکوری در باب مرگ، همین امر استدلال‌ورزی و زیست‌بر اساس آن است؛ چیزی که در اثر حاضر به امری نظری تبدیل شده است.

برای حفظ سلامتی مراجعه می‌کنند، می‌توانند با قدری تأمل و تعقل و یا حتی گفتگو با یک فیلسوف، برای حفظ زندگی خوب یا در مسیر زندگی خوب گام بردارند.

لوکریوس، با بیان اینکه جان‌مایه استدلال اپیکور دچار کج‌فهمی شده است، به استدلال‌ورزی و دعوت به تعقل اصرار می‌کند.

۴) استدلال‌ورزیدن را می‌توان در عصر مدرن به کار بست. عصری که در آن زیست می‌کنیم، تأکید فراوان بر فرد و امنیت فردی دارد. باورهای غلط، ناشی از ارزش‌های رادیکال‌شده در عصر مدرن است. زیاده‌خواهی در اموری که به‌ظاهر لذت‌بخش است، وقتی به‌عنوان ارزش جایگزین می‌شود و یا حتی کاهش یا کمبود یک امر لذت‌بخش، فرد را دچار بی‌ارزشی می‌کند؛ در این صورت باورهایی را برای انسان مدرن به ارمغان می‌آورد که در نهایت برای او ترسناک‌تر از قبل می‌شود. اپیکور با استدلال‌درمانی نشان می‌دهد که چنین امری را باید در تصحیح باورهای فرد نهادینه کرد تا بتواند طعم واقعی زیستن را درک کند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان‌نامه/رساله نبوده است.

منابع

- Epicurus. (1940). *Letter to Menoecus*, Trans. C. Baily, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, edited and with introduction by Whitney J. Oates. N. Y.: The Modern Library
- Furley, D. J. (1986). *Nothing to Us? In Scofield and Striker and Striker*.
- Nussbaum, Martha C. (1997). *The Therapy of Desire*, Princeton university press. New jersey.
- Philodemus. (2009). *On Death*. trans & into & noted by Benjamin Henry. Society of Biblical literature. Atlanta. USA.
- Rosenbaum, Stephen E. (1986). *How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus*. Reprinted by permission from *American Philosophical Quarterly* 23.no 2:21725
- Scarre, Geoffry. (2007). *Death*, Acumen Publishing Limited.
- Walter, Tony. (2020). *Death in The Modern World*. SAGE Publications Ltd.
- ایاس، نوربرت. (۱۳۹۸). *تنهایی دم مرگ، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی*. تهران: گام نو.
- بیکول، سارا. (۱۳۹۷). *چطور زندگی کنیم: اندیشه موتتی با یک پرسش و بیست پاسخ، ترجمه مریم تقدیسی*. تهران: ققنوس.
- کارف، آن. (۱۳۹۴). *چگونه پیر شویم*. ترجمه سحرناز شیرازی عدل. تهران: نشر هنوز.
- کرل، هوی. (۱۳۹۲). *بیماری، ترجمه احسان کیانی خواه*. تهران: نشر گمان.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۹۷). *خیلی کم ... تقریباً هیچ*. مرگ، فلسفه، ادبیات. ترجمه لایلا کوچک منش. تهران: نشر نی.
- کلهر، آلن. (۱۳۹۷). *تاریخ اجتماعی مردن، ترجمه قاسم دلیری*. تهران: ققنوس.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۹۲). *تجربه مرگ از مجموعه مقالات مرگ، ترجمه علی ملانکه*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات سازمان اوقاف و امور خیریه.
- می، تاد. (۱۳۹۴). *مرگ، ترجمه رضا علیزاده*. تهران: نشر گمان.
- نیگل، توماس. (۱۳۹۷). *پرسش های کشنده، ترجمه مصطفی ملکیان و جواد حیدری*. تهران: نگاه معاصر.
- وارن، جیمز. (۱۳۹۶). *مواجهه با مرگ، اپیکور و منتقدانش، ترجمه محمد عمار مفید*. تهران: انتشارات مولی.

On the Possibility of Extracting a Theory of the Meaning of Life from Wittgenstein's Point of View

Mehrdad Safari Aboksari¹

Submitted:

2020/8/2

Accepted:

2020/10/31

Keywords:

Tractatus, first Wittgenstein, meaning of life, grammatical-transcendental reading, timelessness, nonsense.

Abstract: In this essay, we intend, in the first place, to seek out a theory of the meaning of life from the view of the first Wittgenstein with a focus on Tractatus Logico-Philosophicus. However, exegetical works on Tractatus Logico-philosophicus have culminated in the impossibility of speaking about a theory of the meaning of life from the view of Wittgenstein because all of them, in one way or another, accepted the face value of the article 6.54 and 7, that is, to leave meta-scientific propositions. Hence, the first part of the essay delves into the analysis of this problem and suggests an interpretation of Tractatus which resolves this issue. This is done by adopting a grammatical-transcendental reading. After this, different possible Wittgensteinian answers to the problem of life, Tractatus Logico-philosophicus, are offered and scrutinized. Finally, the best answer is offered based on Wittgenstein's Tractatus Logico-philosophicus for a theory of the meaning of life. He believes the meaning of life requires a kind of eternity which does not last a very long time but is neither timeless.

DOI: [10.30470/phm.2020.129702.1825](https://doi.org/10.30470/phm.2020.129702.1825)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD Of Farabi college of the University of Tehran, mehrdadsafari@ut.ac.ir.

Introduction: One of the most important intellectual challenges of the contemporary era, especially from the 20th century onward, is the issue of the meaningfulness of life. It delineates that we should seek whether life has a meaning or not. But, a number of historical-sociological causes have been listed for the question of the meaning of the life to come to the fore:

1. The takeover of the scientific view on life, and then abandoning it as a reliable source of a certain and objective knowledge of the world.
2. The spread of the culture of capitalism and the overwhelming spread of technology.
3. A stumbling market look to development that considers every value to be temporary and accidental.
4. The triumph of the ideology of happiness and ignoring the elevated dimensions of life (Bayat, 1390, 38-39).

However, the main question of this paper does not concern the above-mentioned historical or sociological causes; it focuses on the theories of the meaning of life. Ironically, theories of the meaning of life started to develop in the continental tradition of philosophy (Azadeh, 1390) (Young, 2003). Only then, analytic philosophers like Wittgenstein addressed the question. Hence, we focus on the Logico-philosophicus Tractatus to check his ideas on the point; specifically, we would like to seek if we can extract any consistent theory of the meaning of life from his earlier works or not; and if it is possible, how could we articulate his theory or theories on the point.

Methodology: Our method in this paper is a library method of research in which we delve into a deep scrutiny of the Tractatus and the best and the most known interpretations of the text.

Findings: In this paper, first, we explained the intellectual-philosophical project of

Wittgenstein in *Tractatus*. We pointed that he intended to determine the transcendental conditions of the meaningfulness of the propositions by means of the picture theory of meaning. However, an inevitable upshot of this transcendental reading beside the contents of article 6.54 and 7 of the *Tractatus* culminated in the proposition that "philosophical proposition, in principle, cannot be said" while the proposition is a philosophical one itself. Therefore, there is a contradiction here. Thus, one could rightly say that the transcendental reading of the *Tractatus* culminates in the claim that *Tractatus* has no answer to the question of the meaning of life, and the only stance it can take is a deep silence. As Wittgenstein wrote in article 7 of *Tractatus*, there are various things that should be passed in silence, and the meaning of life is one of those very things. This answer was articulated in terms of unanswerability and unquestionability of the meaning of life in *Tractatus*. Our discriminated stance was that it is possible to extract a theory of the

meaning of the life from *Tractatus*. Hence, by suggesting a grammatical-transcendental reading of the text, we tried to pave the way for making the philosophical propositions of the type of the meaning of life possible. The gist of our point in the grammatical-transcendental reading is that, for Wittgenstein, the nonsensical nature of philosophical propositions does not mean them to be false or empty, but means that they are self-evident or tautological, and that they do not give us any new data of the world. Nonetheless, they do grammatical work of specifying the skeleton of the speech and meaning.

Discussion and Conclusion:

In the end, we wrote that Wittgenstein saw the meaning of life as a value that cannot be found in time and space; it should be beyond them for the very simple fact that whatever which dwells in the world cannot be absolute, and will ultimately and definitely be of an accidental nature. Therefore, He believes that the lives of the human

species gets meaningful only when they can experience eternity in the sense of timelessness, and dwell in it. We warned that this eternity should not be confused with a very very long period of time.

References:

- Hacker, P. (2000). *Was he trying to whistle it?* In A. & Crary, *the New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Hacker, P. (2001). *Connections & Controversies*. Oxford: Oxford University Press.
- Moyal-Sharrock, D. (2007, Jan.). *The Good Sense of Nonsense: A Reading of Wittgenstein's Tractatus as Nonsens-Repudiating*. *Philosophy*, 82, pp. 147-177.
- Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Simon&Schuster.
- Thompson, C. (1997, April). *Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life*. *Philosophical Investigations*, 2(20), pp. 97-116.
- Wittgenstein, L. (1965, Jan). *A Lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*, 74, pp. 3-21
- Wittgenstein, L. (1979). *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935, from the notes of A. Ambrose and M. MacDonald*. (A. Ambrose, Ed.) Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1985). *Cambridge Letters: Correspondence with Russel, Keyenes, Moore, Ramsey and Sraffa*. (B. M. Wright, Ed.) Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1997). *Moore's Wittgenstein lectures in 1930-1933, in Philosophical Occasions, 46-114*. (J. C. Nordman, Ed.) Indianapolis: Hackett Publishing.
- Young, J. (2003). *The Death of God and the Meaning of Life*. Routledge.
- Yuval, L. (2006). *Tracking the Meaning of Life*. Columbia: University of Missouri Press.
- Wiggins, David, *Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life*, *Philosophy*, Vol. 79, No. 309)٩١3-(Jul, 2004, pp. 363.
- Azadeh, Mohammad. (1390). *Falsafe VA Ma'nyaye Zendegi*. Tehran: Negah-e Moaser.

- Bayat, Mohammad Reza. (1390). *Din VA Ma'naye Zendegi dar Falsafe Tahlili*. Qom: Daneshgah Adian VA Mazaheb.
- Paya, Ali. (1382). *Falsafe Tahlili, Masael VA Chesm Andazha*. Tehran: Tarh-e No.
- Dabbagh, Soroush. (1393). *Sokut VA Ma'na*. Tehran: Moassesseh Farhangi Serat.
- Wittgenstein. *Logico-Philosophicus Tractatus* (1394). Translated by Soroush Dabbagh. Tehran: Hermes.
- Wittgenstein. *Logico-Philosophicus Tractatus* (1371). Translated by Mirshams-eddin Adib-o-Soltani. Tehran: Amir Kabir.
- Wittgenstein. *On Certainty* (1392). Translated by Malek Hosseini. Tehran: Hermes.
- Gillis, Donald. (1381). *Philosophy of Science in 20th century*. Translated by Hasan Miandari. Tehran: Taha.

در باب امکان استخراج یک نظریه معنای زندگی از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم (با تمرکز بر تراکتاتوس) و چستی آن

مهرداد صفری آبکسری^۱

تاریخ دریافت: چکیده: در این پژوهش در وهله اول در جستجوی نظریه معنای زندگی در ویتگنشتاین متقدم با تأکید بر رساله منطقی- فلسفی هستیم. اما خوانش‌هایی که تا کنون از رساله منطقی- فلسفی بوده است، سخن گفتن از گزاره‌های فلسفی را میسر و ممکن نمی‌کند؛ چون همه آن‌ها به شکلی ظاهر فقرات ۶.۵۴ و ۷ را پذیرفته‌اند که معنای ترک سخن گفتن از گزاره‌های غیر علمی است. بنابراین، سخن گفتن از یک نظریه معنای زندگی در ویتگنشتاین متقدم با مانعی بزرگ روبرو می‌شود. به همین دلیل، بخش ابتدایی این نوشتار به بررسی و حل این مشکل و پیشنهاد خوانشی برای حل آن می‌پردازد. این کار با اقتباس خوانش گرامری- استعلایی می‌شود. در مرحله بعد، پاسخ‌های ممکن ویتگنشتاین به مسأله معنای زندگی را از رساله منطقی- فلسفی عرضه می‌کنیم. در پایان، بهترین پاسخ ممکن ویتگنشتاینی را به مسأله معنای زندگی متمرکز بر رساله منطقی- فلسفی معرفی می‌کنیم. در آخر، معلوم می‌شود که ویتگنشتاین معنای زندگی را در گروهی نوعی جاودانگی می‌داند که متضمن بی‌زمانی است، نه نوعی جاودانگی متضمن زمانی بس دراز.

واژگان کلیدی: تراکتاتوس، ویتگنشتاین متقدم، معنای زندگی، خولش گرامری- استعلایی، بی- زمانی، مهمل.

DOI: 10.30470/phm.2020.129702.1825

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. فارغ التحصیل دوره دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران، Hz.alemi@gmail.com

مقدمه

یکی از مهمترین چالش‌های فکری در دوران معاصر، به‌ویژه از قرن بیستم به بعد، مسأله معناداری زندگی است. به تعبیری، اساساً باید دید آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟ دلایل تاریخی-اجتماعی متعددی را برای تکوّن بی‌معنایی زندگی ذکر کرده‌اند:

۱. حاکم شدن نگاه علمی و سپس قطع امید از آن برای به دست آوردن معرفتی قطعی، یقینی و عینی از جهان.
۲. رشد فرهنگ سرمایه‌داری و گسترش افسارگسیخته تکنولوژی.
۳. نگاه متغیر و بازاری به پیشرفت که هر ارزشی را موقتی و عارضی می‌کند.
۴. غلبه آرمان خوشبختی و غفلت از ساحت‌های متعالی حیات (بیات، ۱۳۹۰: ۳۸-۳۹).

مسأله اصلی این پژوهش از سنخ علل تاریخی-اجتماعی‌ای که در بالا ذکر شد نیست؛ بلکه از سنخ نظریه‌های فلسفی معنای زندگی است. در همین راستا، با

تمرکز بر رساله منطقی-فلسفی به بررسی آثار ویتگنشتاین متقدم می‌پردازیم. نکته جالب توجه این است که معنای زندگی ابتدا در سنت فلسفه قاره‌ای آغاز شده است (آزاده، ۱۳۹۰)، (Young, 2003)، سپس علاقه‌مندان به فلسفه تحلیلی متوجه این عرصه شدند. ویتگنشتاین در کنار فرگه و راسل، از آبابی فلسفه تحلیلی است. فلسفه تحلیلی^۱ معمولاً در برابر فلسفه قاره‌ای^۲ قرار داده شده و با آن مقایسه می‌شود. در مورد چیستی این دو فلسفه و ملاک‌های تمیز آن‌ها از هم، سخنان بسیاری گفته شده که موضوع بررسی این نوشته نیست. در این نوشتار، با تمرکز بر رساله منطقی-فلسفی نگاهی به آثار متقدم ویتگنشتاین می‌اندازیم تا ببینیم ویتگنشتاین در مورد معنای زندگی چگونه سخن گفته است، و اینکه آیا می‌توان نظریه‌ای در مورد معنای زندگی از آن استخراج کرد یا نه، و اگر آری، چگونه؟

۱. خوانش استعلایی از رساله منطقی-فلسفی

Glock, Hans Johan, What Is Analytic Philosophy? Cambridge University Press, 2008f

2. Critchley, Simon, A Companion to Continental Philosophy

۱. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک به: پایا، علی، فلسفه تحلیلی، مسائل و چشم اندازها، تهران: طرح نو، 1382.

Dumet, Michael, The Origins of analytic philosophy, 1994

ویتگنشتاین در مقدمه رساله منطقی-فلسفی^۱ مهمترین نکات این کتاب را به این صورت خلاصه می‌کند:

این کتاب بر آن است تا بر اندیشیدن مرزی نهد؛ یا بهتر بگوییم، نه بر اندیشیدن، بل همانا بر بیان اندیشه‌ها مرز نهد زیرا برای اینکه بر اندیشیدن مرزی نهیم می‌بایستی بتوانیم هر دو سوی این مرز را بیاندیشیم؛ بنابراین ما بایستی بتوانیم چیزی را بیاندیشیم که نمی‌تواند اندیشیده شود. در نتیجه، این مرز را تنها در زبان است که می‌توان ترسیم کرد، و آن چه فراسوی این مرز قرار دارد به‌سادگی مهمل است (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۷).

با توجه به این سخنان، می‌توان چند نکته مهم را استخراج کرد: اول اینکه ویتگنشتاین با بیان هدفش از نوشتن این کتاب، پروژه فکری-فلسفی خود را تعیین می‌کند؛ یعنی تعیین حدود و مرزهای کار فلسفی او که شامل ترسیم مرز اندیشه یا ترسیم مرز بیان اندیشه‌ها می‌شود؛ چون بیان اندیشه توسط زبان صورت می‌گیرد؛ اصلاً زبان یعنی بیان اندیشه، بنابراین او در تراکتاتوس زبان را هدف گرفته و می‌خواهد مرز زبان را روشن کند. دوم، تعبیر مرز نهادن بر اندیشه و بیان اندیشه طنین پروژه فکری-فلسفی کانت را در نقد

عقل محض دارد؛ کانت در نقد عقل محض در جستجوی شروط مؤثر در شکل‌گیری شناخت ما نسبت به جهان پدیداری بود. کلیدواژه‌هایی مثل صور پیشینی شهود، مقولات فاهمه و من متافیزیکی/استعلایی همگی در خدمت تبیین این شروط غیرتجربی‌ای بودند که قوام‌بخش معرفت ما به جهان پیرامونی می‌شوند. این عناصر همگی وصف کلیت و ضرورت دارند و در کنار داده‌های حسی، ستون اصلی معرفت ما را تشکیل می‌دهند. این مقولات پیشینی ضروری و کلی مرزهای اندیشه ما را درباره جهان خارج تعیین می‌کنند؛ یعنی نشان می‌دهند وُسع اندیشه ما تا چه پایه است و ما اصولاً چه چیزهایی را می‌توانیم بدانیم و چه چیزها را اصولاً نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که بدانیم و باید چشم از آنها بپوشیم (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۵۰). با این توضیح می‌توان ادعا کرد ویتگنشتاین در واقع، طرح کانت را یک طرح ناتمام دیده و با طرح پیشنهادی خود می‌کوشد این طرح را اصلاح کند. یعنی پروژه معرفت‌شناسانه کانت در نقد عقل محض به پروژه‌ای

۱. از این به بعد، با عنوان تراکتاتوس از آن یاد می‌کنیم.

سکوت. به سبب همین بی‌اعتنایی، گزاره‌های بیان‌ناپذیر یا نشان‌دادنی را یک‌سره مهمل و بی‌معنا تلقی کردند، در صورتی که ویتگنشتاین، خود این تلقی را نداشته است (گیلیس، ۱۳۸۱: ۱۸۳-۲۲۱).

۳. خوانش درمان‌گرایانه

این خوانش^۲ خوانشی نوحاسته و متأخر است و فیلسوفانی نظیر جیمز گنانت^۳، گرا دایامند^۴، و استنلی گول^۵ از مدافعان آن هستند. آنان معتقدند که تراکتاتوس بیشتر از آن که در صدد درافکندن آموزه‌هایی فلسفی برای برخی پرسش‌های فلسفی باشد، فعالیتی است سلبی در جهت زدودن کژتابی‌های زبان و رهنی‌های آن و در نتیجه، رسیدن به نگاهی درست به پدیده‌ها که دیگر به دنبال نظام‌سازی فلسفی نیست بلکه در جستجوی رهایی یا درمان است؛ درمانی برای بیماری متافیزیک‌اندیشی. استناد این افراد، فقرهٔ ماقبل آخر تراکتاتوس است که ویتگنشتاین در آن از کنار گذاشتن نردبان فلسفه و مهمل بودن گزاره‌های فلسفی خود در تراکتاتوس سخن می‌گوید. آنان برای حل مسأله

دلالت‌شناسانه در تراکتاتوس تحویل برده می‌شود. پس شروط پیشینی و استعلایی دخیل در تکون معرفت نیز به شروط پیشینی و استعلایی دخیل در تکون معنا تحویل برده می‌شود. در تراکتاتوس به تفصیل از این شروط و نقش آن‌ها در تکون معنا سخن به میان می‌آید. کلیدواژهٔ «استعلایی» که هماره با ترکیب «شروط استعلایی» به کار می‌رود به معنای حد‌گذاری و تعیین مرز چیزی است و اینکه چه شرایطی باید فراهم باشد تا معرفت یا معنا امکان‌پذیر شود. این خوانش از تراکتاتوس را خوانش استعلایی می‌نامند. غیر از این، دو خوانش رئالیستی و خوانش درمان‌گرایانه هم وجود دارند.

۲. خوانش رئالیستی

خوانش رئالیستی^۱ یا همان خوانش اهالی حلقهٔ وین، فقراتی از تراکتاتوس - فقرات ۴، ۶ و ۷ را از اساس بی‌اهمیت تلقی کرده و به سادگی آن‌ها را کنار می‌گذارند. اما این فقرات دربردارندهٔ مهمترین و چالشی‌ترین آموزه‌های تراکتاتوس است: یعنی تفکیک گفتن و نشان دادن و مسأله

3. James Conant.
4. Cora Diamond.
5. Stanly Cavell.

1. Realistic.
2. Therapeutic.

تجزیه‌ناپذیر و بنیادی‌ترین جزء جهان تراکتاتوس که سلسله تجزیه‌ها به او ختم می‌شود. از شیء امر واقع‌های مختلفی به وجود می‌آید و تمامیت این امور واقع، جهان تراکتاتوس را شکل می‌دهند (تراکتاتوس: ۱).

جهان تراکتاتوس خصلتی کل‌گرایانه دارد و از نسب و روابط میان اشیا و امور واقع تشکیل شده است. به همین دلیل، هر چیزی در نسبت و رابطه با چیزی دیگر است و نمی‌تواند ذره‌گرایانه^۴ باشد. باید بتوان از امکان تحقق این امور در جهان خارج سخن گفت. اگر جهان، تمامیت امور واقع باشد و خصلت رابطه‌ای داشته باشد، آن‌گاه روابطی مثل «پرواز کردن پلنگ وحشی»، «حرکت قایق در رودخانه» و «نشستن گنجشک روی درخت» می‌بایست تحقق‌پذیر باشند و بتوان رد پای آن‌ها را در عالم خارج سراغ گرفت (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۵۴-۱۵۶).

امکان قرار گرفتن اشیا در وضعیت‌های امور نیز ذاتی آن اشیاست و چنین نیست که قرار گرفتن یک شیء در یک وضعیت امور دل‌خواهی و توافقی

تناقض‌نمای فقره ۶.۵۴ ناچار به بی‌معنا اعلام کردن تمامی گزاره‌های تراکتاتوس شده‌اند. این بهای گزافی است برای حل تناقض‌نمایی که ادعا می‌شود این فقره دچارش است.

چون عمده منابع موجود پیرامون تراکتاتوس مبتنی بر خوانش استعلایی از آن است و این خوانش معقول‌تر و نزدیک‌تر به خوانش ویتگنشتاین است، فعلاً برای پیش بردن بحث بنا را بر این خوانش می‌گذاریم تا اینکه به ادعای اصلی خود در این مقاله برسیم؛ ادعایی که مشتمل بر نقدی جدی بر این تلقی است مبنی بر اینکه خود این خوانش نیز چگونه در فهم سخنان ویتگنشتاین دچار تشویش شده؛ به این ترتیب، امکان سخن گفتن از معناداری زندگی را مانع می‌شود.

۴. مرزهای زبان، جهان، اندیشه بر وفق خوانش استعلایی

فرض‌های وجودشناختی جهان تراکتاتوس در فقرات ۱ تا ۲.۰۶۳ عرضه می‌شوند: مفاهیمی مثل امر واقع^۱، شیء^۲ و وضعیت امور^۳. شیء در غایت بساطت است و

3. State of Affairs.
4. Relational.

1. Fact.
2. Thing.

باشد (۲۰۱۱، ۲۰۱۲۱، ۲۰۱۲۴، ۲۰۱۴).
 آن چیزی که بستری را برای قرار گرفتن اشیا در وضعیت‌های امور گوناگون مهیا می‌کند، منطقی است؛ چون ویتگنشتاین معتقد است، منطق داربست و چارچوبی است که جهان را در بر گرفته است. «یکی از حکم‌های این منطق اینست که امکانی بودن یک شیء شرطِ ضروری قرار گرفتن آن در یک وضعیت امور است. به عنوان مثال برای اینکه «واقع شدن کتاب روی میز» تعین یابد، غیر از «کتاب» و «میز»، «واقع شدن کتاب» و «واقع شدن میز» تعین‌های وجودشناختی مستقلی ندارند و بدون آن‌ها تعین شیء در یک وضعیت امور ممکن نیست» (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

در نقد عقل محض، امور پیشینی مقدم بر تجربه، موجب تحقق معرفتند، اما در تراکتاتوس، امور امکانی ذاتی منطقی این کارکرد را ایفا می‌کنند. مفهوم جوهر در تراکتاتوس بر مؤلفه‌ها و مقومات ضروری پیشینی برای تحقق معناداری اشاره دارد. اشیا فراوان در جهان وجود دارند که با یکدیگر انواع نسب و روابط را دارند؛ به این طریق اصناف وضعیت‌های اموری پدید می‌آید که اگر یک جوهر

تغییرناپذیر را مقدم بر همه این‌ها فرض نکنیم نمی‌توانیم از تکون معنایی که ضروری و تغییرناپذیر است سخن بگوییم (همان: ۱۵۸).

۴-۱. نظریه تصویری معنادر خوانش استعلایی

همان‌طور که ترکیب اشیا با یکدیگر در قالب وضعیت امور و امر واقع بنیادی‌ترین واحد وجودشناختی را می‌سازد، این تناظر هم‌ریختی^۱ صورت‌های منطقی زبان و جهان است که به مدد تصویرها در تراکتاتوس ظاهر می‌شود. به باور ویتگنشتاین، گزاره ماهیت تصویری دارد و تصویر ماهیت گزاره‌ای. ملاک معنادار بودن گزاره به تصویردار بودن آن و قابلیت مصور کردن آن در فضای منطقی است (تراکتاتوس، ۲۰۱۶، ۲۰۱۶، ۲۰۱۵۱۲، ۲۰۱۴، ۲۰۱۳۱، ۲۰۱۱).

اگر یک گزاره درست‌ساخت، اصولاً ناظر به یک وضعیت امور ممکن باشد، این رابطه امکانی ذاتی، قوام‌بخش چیزی است که تصویر نامیده می‌شود و در فضای منطقی به نمایش در می‌آید. برای مثال، گزاره «چهار لیوان روی میز قرار دارد» چون معطوف به یک وضعیت امور ممکن

1. Isomorphism.

تراکتاتوس فاقد تصویرند و بی معنا و در نتیجه بیان ناپذیر؛ یعنی فقط می توانند نشان داده شوند اما نمی توانند بیان شوند؛ به تعبیر ویتگنشتاین، باید به سکوت از آن‌ها گذشت (تراکتاتوس: ۷). از سویی دیگر، در تراکتاتوس از انواع گزاره‌های فلسفی، نظیر سوژه متافیزیکی، علیت، سولیسیم^۱، تصویرسازی، شروط استعلایی سخن گفتن معنادار و دیگر امور فلسفی سخن گفته شده است. اگر واقعاً سخن گفتن معنادار، مستلزم قابلیت مصور شدن گزاره‌هاست، ویتگنشتاین چگونه به طور مکرر از این گزاره‌های فاقد تصویر استفاده می کند. به تعبیر راسل در مقدمه تراکتاتوس، ویتگنشتاین بسیار چیزها در مورد چیزهایی می گوید که نمی تواند گفته شود (تراکتاتوس: ۷). با این تناقض چه باید کرد؟ آیا باید گزاره‌های فلسفی را مثل اصحاب خوانش درمان گرایانه فرو نهاد و به زبان طبیعی بازگشت و دست از فلسفه و فلسفیدن باز شست؟ یا باید چونان خوانش اصحاب حلقه وین، اساساً فقرات ۶.۵۴ به بعد را ندید و نخواند و به این ترتیب، اصلاً تناقضی در پیش ندید؟ یا همچون اصحاب خوانش اصحاب استعلایی به این تناقض

در عالم خارج است تصویردار است و در نتیجه معنادار؛ چون می توان وضعیتی را تصور کرد که در آن چهار لیوان روی میز قرار داشته باشند اما گزاره «کمک کردن به کودک تهی دست در سرمای زمستان وظیفه است» چنین خصوصیتی ندارد؛ یعنی معطوف به یک وضعیت امور ممکن در عالم خارج نیست؛ چون نمی توان وضعیتی را تصور کرد که در آن «کمک کردن به کودک» وظیفه است؛ بنابراین، قابل مصور شدن در فضای منطقی نبوده، تصویر ندارد و بی معناست (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۶۴).

طبق نظریه تصویرری معنا، هر چه ناظر به وضعیت امور ممکن در جهان باشد و قابل مصور شدن در فضایی منطقی، معنادار است. گزاره‌های فلسفی که ناظر به وضعیت امور ممکن در جهان نیستند و در نتیجه، قابلیت مصور شدن در فضای منطقی را ندارند، نمی توانند معنادار محسوب شوند. بنابراین، وفق خوانش استعلایی، گزاره‌های فلسفی معنا ندارند. ویتگنشتاین در فقره ۶.۵۴ بی معنایی گزاره‌های تراکتاتوس را اعلام می کند. در اینجا ما با تناقضی بسیار جدی مواجهیم. از یک طرف، گزاره‌های فلسفی مندرج در

1.Solipsism.

اصلاح باقی بماند، کار به مرحلهٔ ارائهٔ نظریه‌ای در مورد معنای زندگی نمی‌رسد. مانع دوم به نگاه ویتگنشتاین به مسألهٔ ارزش ارتباط دارد. ویتگنشتاین معناداری زندگی را به معنای ارزشمند بودن زندگی می‌داند^۴ (Wittgenstein, -12) 3 (1965, pp. 3) و معتقد است معنای جهان نمی‌تواند در درون آن باشد چون هرچه در درون این جهان قرار دارد تصادفی و عرضی است و ما وقتی به دنبال معنای زندگی هستیم به دنبال چیزی هستیم که به خودی خود ارزشمند بوده و ارزش خود را در همهٔ حالات داراست. به بیانی دیگر، به دنبال چیزی هستیم که مطلق است (تراکتاتوس، ۶.۴۲، ۶.۴۳) پس باید بیرون از جهان باشد (تراکتاتوس، ۶.۴۱). ارزش در تراکتاتوس به معنای ارزش مطلق است و به همین دلیل، در جهان پیرامونی وجود ندارد و از واقعیت‌ها و امور واقع تفکیک می‌شود. تفکیک ارزش و

تن داد و کوشید تا با حفظ محتوا، فرم گزاره‌های فلسفی مندرج در تراکتاتوس را قربانی کرد. هکر^۱ که از مدافعان بزرگ این خوانش است، بی‌معنایی گزاره‌های فلسفی را می‌پذیرد و اضافه می‌کند که گزاره‌های تراکتاتوس مهمل هستند نه پوک و یاوه^۲، که بدون هیچ کارکرد و هدایتی هستند. او این گزاره‌ها را مهمل روشن‌گر^۳ می‌نامد چون آن‌ها هدایت‌مان می‌کنند به درک حقایقی کلی و ضروری که نمی‌توانند گفته شوند اما خودشان را در گزاره‌های درست‌ساخت تجربی نشان می‌دهند (Hacker, 2000, p. 56) (Hacker, 2001, p. 14).

است که این تلقی از تراکتاتوس، به‌خصوص با تمرکز بر مفاد فقرهٔ ۶.۵۴ خوانش استعلایی را به خوانش درمان‌گرایانه نزدیک می‌کند. اگر این خوانش از ویتگنشتاین و تناقض‌نمای مندرج در گزارهٔ ۶.۵۴ بدون حکم و

است دال بر اینست که آنجا که ویتگنشتاین از معنای زندگی سخن می‌گوید منظورش «ارزش» است، نه مثلاً «هدف زندگی» یا «نتیجه» یا «کارکرد».

5. Quoted from; Wiggins, David, Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life, Philosophy, Vol. 79, No. 309 (Jul., 2004, pp. 363-391).

1. Hacker .

2. Gibberish .

3. Illuminating Nonsense .

۴. در درس‌گفتاری در باب اخلاق می‌گوید:

اخلاق، پژوهش پیرامون زندگی است یا آنچه به زندگی ارزش زیستن می‌دهد. برابر شمردن «پژوهش پیرامون زندگی» با «آنچه به زندگی ارزش زیستن می‌دهد» که با واژهٔ «یا» نشان داده شده

۵. نظریه‌های محتمل در مورد معنای زندگی

در تراکتاتوس

گمان می‌کنم با توضیحی که در مورد تراکتاتوس داده شد، بتوان پاسخ‌های محتمل به پرسش از معنای زندگی را صورت‌بندی کرد. در اینجا پاسخ‌های ممکن را صورت‌بندی کرده و بیان می‌کنیم که اول، هر کدام از آن‌ها وفق کدام خوانش از تراکتاتوس صورت‌بندی می‌شوند؟ دوم، وفق کدام یک از این صورت‌بندی‌ها می‌توان پاسخی ایجابی به پرسش از معنای زندگی در تراکتاتوس داد. سوم، در کنار صورت‌بندی هر کدام از این پاسخ‌ها، بیان می‌کنیم که وفق کدام یک از این خوانش‌ها موانع استخراج نظریه معنای زندگی از تراکتاتوس مرتفع خواهد شد.

۵-۱. سکوت خنثی در پاسخ به معنای زندگی؛

پاسخ‌ناپذیری پرسش از معنای زندگی

به گواهی فقره ۷ تراکتاتوس، از آن‌چه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت. این برداشت ادعای تناقض در فقره ۶.۴۵ تراکتاتوس را به معنایی تحت‌اللفظی تلقی کرده است و چون به موجب آن، گزاره‌های فلسفی قبل

واقعیت که از زمان هیوم یکی از چالشی‌ترین مباحث فلسفه اخلاق بوده است در اینجا مشاهده می‌شود. از نظر ویتگنشتاین، ارزش‌های منفعت‌گرایانه‌ای که در اخلاق پیامدگرایانه مطرح می‌شوند در جهان پیرامونی وجود دارند، پس ناظر به وضعیت امور ممکن هستند؛ به این ترتیب، تصویردار بوده و معنادار هستند و قابل بیان. مثل وقتی که می‌کوشیم تا با برشمردن مزایای بستن کمربند ایمنی فردی را قانع کنیم تا کمربند ایمنی را ببندد (ماونس، ۱۳۷۹: ۱۲۱). اما ارزش مطلق که در اخلاق کانتی و تراکتاتوسی مطرح می‌شود، به دلیل اینکه فاقد شروط لازم معناداری است بی‌معناست؛ مثل وقتی که به کسی می‌گوییم: «شما باید با پدر و مادرت بهتر رفتار کنی». در اینجا معلوم نیست چگونه باید فرد را قانع کرد، چون ارزش مطرح شده در اینجا مطلق است و بی‌تصویر، برخلاف اولی که نسبی بود و تصویردار. این ارزش‌ها فقط خودشان را نشان می‌دهند (همان: ۱۲۲). اگر منظور از معنای زندگی در نظر ویتگنشتاین همین ارزش مطلق باشد، آنگاه همین دشواری اخلاقی بر بحث معنای زندگی نیز سایه گستر خواهد شد.

از فقره ۶.۴۵ مهمل محسوب می‌شوند، بنابراین اصولاً نمی‌توانند سخن معناداری در مورد معنای زندگی بگویند. قوت این پاسخ زمانی افزوده‌تر می‌شود که اظهارات ویتگنشتاین در فقرات ۶.۴۳، ۶.۴۲۱، ۶.۴۱ ناظر بر مطلق بودن ارزش و خارج از جهان بودن آن را در نظر بگیریم. در این نگاه، معنای زندگی از جمله امور بیان‌ناپذیر است که در مورد آن‌ها نمی‌توان، نفیاً و اثباتاً، سخن معناداری گفت چون از اساس شروط استعلایی لازم برای معناداری را ندارند. خنثی بودن این سکوت به این معناست که از این سکوت، نه می‌توان استفاده‌های ایجابی برای بیان امور ارزشی کرد و نه استفاده‌های سلبی برای رد و نفی امور ارزشی نظیر اخلاق، دین، معنای زندگی و اموری از این دست (دباغ، ۱۳۹۳: ۳۵). این پاسخ تناقض‌نمای مندرج در فقره ۶.۵۴ را بدون اصلاح در نظر گرفته و با مفروض دانستن صدق تحت‌اللفظی این گزاره، رأی به چنین چیزی داده است؛ بنابراین، هم‌نواست با خوانش استعلایی از تراکتاتوس. با این پاسخ نمی‌توان نظریه‌ای ایجابی در مورد معنای زندگی از تراکتاتوس استخراج کرد. اگر واقعاً مهمل بودن گزاره‌های فلسفی مندرج در

تراکتاتوس پذیرفته شود، خوانش استعلایی، میل شدیدی به سمت خوانش درمان‌گرایانه خواهد کرد و مرز دقیق خوانش استعلایی و خوانش درمان‌گرایانه روشن نخواهد بود. در حالی که خوانش استعلایی در صدد تعیین شروط استعلایی معناداری است و خوانش درمان‌گرایانه گزاره‌های ماقبل فقره ۶.۴۵ را از اساس، گزاره‌هایی با محتوای فلسفی نمی‌داند بلکه فقط در عداد مقدمه‌ای برای بیان آموزه مندرج در فقره ۶.۴۵ می‌داند. هکر تصریح می‌کند: «وفق تراکتاتوس، فلسفه آینده باید صرفاً تحلیلی و درمان‌گرایانه باشد» چیزی است که از متافیزیک اجتناب می‌کند. به این ترتیب، به تعبیر هکر، «تراکتاتوس آواز قوی متافیزیک است» (Hacker, 27-1989, pp.26). این اشکال و تناقضی در خوانش استعلایی است که اصحاب خوانش استعلایی باید چاره‌ای برایش تدارک ببینند. وگرنه با دو مشکل جدی روبه‌رو خواهند بود: اول، خوانش آنان از تراکتاتوس فرقی با خوانش درمان‌گرایانه نخواهد داشت. در این صورت، چرا اصلاً خوانش آنان از تراکتاتوس را باید پذیرفت وقتی مآلاً در خوانش درمان‌گرایانه ذوب می‌شود. نکته دوم، این برداشت از فقرات

۶.۴۵ و ۷ و بالتبع از کل تراکتاتوس که اولین پاسخ احتمالی که در اینجا آورده شد از محصولات آن‌هاست، خودشکن است؛ به این معنا که آنان در ابتدا پروژه فلسفی تراکتاتوس را تعیین شروط استعلایی معناداری اعلام می‌کردند؛ این کاری است که با آموزه‌های محتوایی فلسفی ارتباط می‌یابند؛ همان‌گونه که مفاهیمی مثل سوژه متافیزیکی، سولیسیم، علیت، استقرا، امور واقع، وضعیت‌های امور ممکن و بسیاری از این دست مفاهیم در تراکتاتوس عرضه شده‌اند. حال اگر گزاره‌های فلسفی به طور کل مهمل باشند و فلسفه آینده باید از آن‌ها اجتناب ورزد، پس اصل ادعای آن‌ها نقض می‌شود. آنان دو کار می‌توانند انجام دهند: یا فقرات ۶.۴۵ و ۷ را تحت‌اللفظی و درمان‌گرایانه برداشت کرده، در خوانش درمان‌گرایانه ذوب شوند یا این دو فقره را به گونه‌ای دیگر خوانده و از برداشت تحت‌اللفظی اجتناب کنند و به این ترتیب، محتوای فلسفی گزاره‌های تراکتاتوس را حفظ کنند.

۵-۲. انحلال مسأله معنای زندگی

پاسخ دوم در بدنه استدلال و اصل پاسخ، با پاسخ اول مشترک است، اما در نتیجه‌ای

که از این اصل می‌گیرد با آن تفاوت دارد. این پاسخ، درست همانند پاسخ اول می‌گوید: امور ارزشی نظیر معنای زندگی که فاقد تصویرند و خارج از جهان، بیان‌شدنی نیستند اما نتیجه‌ای که ویتگنشتاین از این استدلال می‌گیرد آن است که مسأله‌ای با عنوان معنای زندگی وجود ندارد چون وقتی نتوان پاسخ را در قالب کلمات آورد، پرسش را هم نمی‌توان؛ و اگر پرسشی از بن، طرح‌شدنی باشد می‌توان بدان پاسخ گفت (تراکتاتوس، ۶.۵). بنابراین، همین که نمی‌توان پاسخ این پرسش را بیان کرد نشان آن است که پرسش نیز نمی‌تواند تحقق پیدا کند؛ پس مسأله‌ای به نام معنای زندگی اصلاً وجود ندارد که بخواهد پاسخی بدان داده شود. او آشکارا نمی‌گوید که پرسش از معنای زندگی بی‌معناست بلکه دارد می‌گوید پاسخ دادن آن در قالب کلمات غیرممکن است پس پرسش نمی‌تواند تحقق یابد. بنابراین، همان‌طور که نمی‌توان پاسخی به این پرسش گفت، در آن شک هم نمی‌توان کرد. نتیجه اینکه پرسش و پاسخ به مسأله زندگی فهم‌ناپذیر است (Yuval, -135, pp.134, 2006). این پاسخ هم هیچ

اصلاحی بر فقرات ۶.۵۴ و ۷ اعمال نکرده و آن‌ها را به صورت تحت‌اللفظی و در معنای ظاهری می‌پذیرد؛ بنابراین، وفق خوانش استعلایی سخن می‌گوید. با این دیدگاه، هیچ پاسخ اجابی به پرسش از معنای زندگی میسر نیست. این پاسخ تا اینجا با پاسخ اولی مشترک است، اما در ادامه از آن فراتر رفته و می‌گوید از پایه، پرسش نیز میسر نیست و اساساً نمی‌توان و معقول نیست که چنین چیزهایی را پرسید. بدین ترتیب، مسأله معنای زندگی منحل می‌شود.

به نظر می‌رسد منظور ویتگنشتاین از پرسش‌ناپذیری معنای زندگی، عدم امکان پاسخ‌پذیری و به تبع آن، پرسش‌ناپذیری در ساحت نظری باشد، نه پاسخ‌ناپذیری و پرسش‌ناپذیری به‌طور کلی. شاید ویتگنشتاین دارد در اینجا به چیزی اشاره می‌کند که کانت با تفکیک عقل محض از عقل عملی می‌کوشید به آن اشاره کند؛ یعنی اینکه، عقل نظری در پاسخ گفتن به برخی از پرسش‌ها درمانده می‌شود و نمی‌تواند به‌طور قطعی، تکلیف ماجرا را روشن کند. همان‌طور که کانت در مورد مغالطات متافیزیکی می‌گفت: در مورد

اموری مثل وجود خدا و بقای نفس، عقل نظری هم ادله حامیان وجود خدا را تأیید می‌کند و هم ادله ناقضان وجود خدا را. به همین منوال، ویتگنشتاین می‌گوید هیچ‌یک از دو طرف این ماجرا را نمی‌توان بیان کرد. ضمن اینکه، او نیز همانند کانت، این دست مسائل را به عقل عملی ارجاع می‌دهد. به همین دلیل می‌گوید: «راه حل مسأله معنای زندگی را در محو شدن این مسأله می‌توان دید» (تراکتاتوس، ۶.۵۲۱)؛ یعنی معنای زندگی را نمی‌توان در حیطه نظر و عقل نظری یافت بلکه باید در حیطه عملی و تجربه زیسته دریافت. در واقع، معنای زندگی در گرو نوعی مهارت^۱ کسب چنین دانشی در زندگی روزمره و تجربه زیسته است. به بیانی دیگر، حل مسأله معنای زندگی در گرو دریافتن شکلی از زندگی است که در آن معنا هست و پرسش‌هایی نظیر بی‌معنایی زندگی اصلاً در آن پیش نمی‌آیند (Thompson, 1997, p. 109). ویتگنشتاین می‌گوید، به همین دلیل کسانی که پس از شکلی طولانی در معنای زندگی، معنای زندگی برایشان آشکار شده، نمی‌توانند این معنا را برای دیگران بیان

1. Knowing how to do something.

بر دو نکته مهم استوار است: نکته اول اینکه ما در تراکتاتوس انواع مختلفی از بی‌معنایی^۱ می‌بینیم. به تعبیر ویتگنشتاین، مهمل برای مقاصد مختلفی به کار می‌رود (Wittgenstein, 1979, p. 64). تراکتاتوس شکل‌های مختلفی از بی‌معنایی را توصیف می‌کند:

۱. بی‌معنا به این معنا که مرزهای معنا را نقض کرده یا از آن تخطی می‌کند؛ مثل اینکه بگوییم «قرمز سبک‌تر از صورتی است».

۲. چیزی که آشکارا فاقد معناست یا معنا را نادیده می‌گیرد یا اصلاً هیچ‌وقت معنا دار نگشته است. این نوع بی‌معنایی از آن سنخ است که می‌توان بی‌شک و شبهه آن را یاوه و پوچ خواند. مثل واژه آب سُرَا^۲

۳. بی‌معنایی ناشی از بیان مرزهای معنا یا بیان شروط معنا یا روش‌های معنا؛ مثل اینکه بگوییم «قرمز تیره‌تر از صورتی است و نیز همانند تمامی قواعد گرامری» (Moyal-Sharrock, 2007, p. 158).

اصحاب خوانش استعلایی به طور عموم، بی‌معنایی مندرج در فقره ۶.۵۴ را به

کنند و چستی آن معنا را برای آنان روشن کنند (تراکتاتوس، ۶.۵۲۱). او در فقره‌ای دیگر توضیح می‌دهد، حتی زمانی که تمامی پرسش‌های علمی پاسخ‌های درخور بیابند، باز هم مسائل مربوط به معنای زندگی دست‌ناخورده باقی می‌مانند (تراکتاتوس، ۶.۵۲۱) چراکه این مسائل از سنخ امور علمی و فکری نیستند. در آن زمان می‌فهمیم که راه‌حل مسأله زندگی در تغییر رهیافتمان به این مسأله است.

۳-۵. مهمل چوان گرامر و معنای زندگی در جاودانگی

راه سوم کار خود را با تفسیر فقرات ۶.۵۴ و ۷ آغاز می‌کند. گفتیم که برداشت اصحاب خوانش استعلایی از این فقرات، عاقبت با خوانش درمان‌گرایانه از تراکتاتوس همسان می‌شود. این همسانی بهای گزافی است که کل تراکتاتوس باید برای حل تناقض‌نما پردازد. در صورتی که می‌توان با به‌دست‌دادن تفسیری متفاوت، این تناقض‌نما را حل و نظریه‌ای ایجابی در مورد معنای زندگی از تراکتاتوس استخراج کرد. این تفسیر جدید

2. Ab sur ah.

1. Lacking Sense.

گرامری را بیان می‌کنند معنا ندارند؛ چون هیچ نقیض معناداری ندارند. مور در جایی به پایداری این آموزه در اندیشه ویتگنشتاین اذعان می‌کند: «ویتگنشتاین به یقین باور داشت که «آبی یک رنگ است» یک «گزاره ضروری» است؛ به این معنا که نمی‌توانیم نادرستی آن را تصور کنیم پس معنایی ندارد، Wittgenstein, 1997, (p. 109). به‌طور کلی، ویتگنشتاین گزاره‌های بیان‌گر گزاره‌های ضروری و قواعد گرامری را مهمل قلمداد می‌کند (ibid, 65). بنابراین مهمل در نزد او فقط آن چیزی نیست که معنا را نقض می‌کند بلکه چیزی است که به‌طور ضمنی آن را تعریف و مرزش را تعیین و ابضاح می‌کند. با این تعریف، تمام گزاره‌های ریاضی، منطق قیاسی و برخی گزاره‌های مربوط به رنگ‌ها نیز مهمل هستند. پس مهمل مندرج در فقرة ۶.۵۴ را می‌توان همین معنا از مهمل اعلام کرد؛ یعنی بیان مرزهای معنا. از طرف دیگر، برخی گزاره‌های بی‌معنا در تراکتاتوس وجود دارند که کارکردی صوری دارند، مثل گزاره‌های منطق که همان‌گویانه هستند و چیزی در مورد جهان نمی‌گویند اما بخشی از نمادپردازی هستند و با نشان دادن صورت منطقی ذاتی زبان

معنای اولی اخذ کرده‌اند؛ یعنی به معنای تخطی از مرزهای معناداری. به‌همین سبب، دچار تناقض مخربی شدند که هرگز نتوانستند از آن رهایی یابند. اما برای ویتگنشتاین قضیه چنین صورتی ندارد چون مهمل گاهی به شکلی نامخرب ظاهر می‌شود. برای او، «قرمز یک رنگ است» به همان اندازه مهمل است که «قرمز یک رنگ نیست». دومی به این دلیل مهمل است که یک قاعده گرامری را نقض می‌کند، اولی به این دلیل مهمل است که یک قاعده گرامری را اظهار می‌کند. اشکال کار مدافعان خوانش استعلایی این است که به جای اینکه هر دو گزاره را مهمل اعلام کنند، از یکی از آن دو جانب‌داری می‌کنند. برای مثال، گزاره «سفید روشن‌تر از سیاه است» را یک گزاره به لحاظ گرامری درست قلمداد می‌کنند، اما نقیضش را نادرست! به این ترتیب، از انصاف و عدالت دور می‌شوند. اما ویتگنشتاین نقیض یک گزاره مهمل را هم مهمل محسوب می‌کند. Wittgenstein, 1985, p. 2. 7. (1927).

ویتگنشتاین همیشه تأکید می‌کرد، گزاره‌هایی که ضرورت‌های مفهومی یا

هم‌نواست با آنچه ویتگنشتاین در فقرات ۴.۱۱۲ و ۴.۱۱۴ در مورد وظایف فلسفه اظهار می‌کند:

-هدف فلسفه عبارت است از ایضاح منطقی اندیشه‌ها.

-ماهیت اثر فلسفی متشکل از ایضاحات است.

-نتیجه فلسفه، نه «گزاره‌های فلسفی» بلکه روشن شدن گزاره‌هاست.

-بدون فلسفه، اندیشه‌ها گویی مه‌آلود و نامتمایزند.

-وظیفه فلسفی عبارت است از روشن‌سازی و مشخص کردن مرزهای دقیق اندیشه (۴.۱۱۲).

مدافعان خوانش استعلایی، این فقرات را به نفع خوانش خود نادیده می‌گیرند چون مثل ایضاحات دیدن گزاره‌های تراکتاتوس با برداشت آنان از مهم‌بودن گزاره‌های تراکتاتوس درست در نمی‌آید. به همین دلیل آن‌ها را در نظر نمی‌گیرند، اما وفق این خوانش جدید، که خوانش گرامری-استعلایی نام دارد^۲،

نظر بر صواب می‌بیند؛ یعنی تراکتاتوس را چنان می‌بیند که درصدد به‌دست‌دادن شروط استعلایی لازم برای معناداری است، اما از طرف دیگر، برداشت آنها

عادی، داربست جهان را نشان می‌دهند (تراکتاتوس، ۶.۱۲۴، ۴.۴۶۱، ۴.۴۶۱). گزاره‌های دیگری نیز وجود دارند که کارکردهای متفاوت صوری ایفا می‌کنند. برخی از آن‌ها کاربرد درست واژه‌ها و کلمات را نشان می‌دهند، برخی دیگر شروط معناداری گزاره‌ها را اظهار می‌کنند، برخی هم ایضاح مفهومی انجام می‌دهند (Moyal-Sharrock, 2007 p. 163). صوری بودن گزاره‌های تراکتاتوس ارتباطی مورد اعتماد پیدا می‌کند با مفهوم ارائه «بازنمودی روشن^۱» از موضوع فلسفی؛ یعنی روشن‌گری یا ایضاحی مفهومی که به ما دید روشنی می‌دهد نسبت به اینکه واژه‌ها چگونه به کار می‌روند. درحقیقت، پروژه فلسفی ویتگنشتاین در تراکتاتوس با همین بازنمودهای روشن عملی است. این بازنمودها، کارکردی صوری همانند گرامر دارند که مرزهای اندیشه و سخن معنادار را نشان می‌دهند، بی‌آنکه به معنای تکنیکی کلمه بتوانند بیان شوند. این برداشت از این فقرات و پروژه فلسفی تراکتاتوس

1. Perspicuous Representation.

۲. عنوان گرامری-استعلایی از این جهت پیشنهاد شده است که از طرفی، این رهیافت به تراکتاتوس-پژوهی، خوانش استعلایی از تراکتاتوس را در بادی

بیان‌پذیر می‌داند (۶.۵۳) معلوم می‌کند که میان بیان‌پذیری^۲ و دوسویه یا دوقطبی-بودن^۳ ارتباطی تنگاتنگ برقرار است و ما فقط می‌توانیم آن چیزی را بیان کنیم که دارای خاصیت دوقطبی است، اما هیچ گزاره ضروری، یعنی هر چیزی که نتوان نقضش کرد (مثل قواعد گرامر یا ریاضیات و منطق قیاسی)، نمی‌تواند حامل گفتن باشد.

می‌شود گفت آنگاه که از «گفتن» سخن می‌گوییم، منظورمان اموری است که می‌شود با مفاهیم محصلی که در دسترس ماست، تبیینی مفهومی از آنها ارائه کنیم؛ درست همان کاری که در تراکتاتوس با استفاده از مفروضات انتولوژیک برای تبیین امور واقع انجام می‌شود اما قواعد گرامری یا مفاهیم صوری و ضروری، از یک طرف فاقد ویژگی تبیین‌پذیری هستند و از طرف دیگر، ما نمی‌توانیم نادرستی آنها را تصور کنیم چون آنها به لحاظ منطقی

گزاره‌های تراکتاتوس فقط به این دلیل مهم هستند که کاربردی در زبان عادی نداشته و فقط در خدمت ایضاح، ترسیم و شرح درست کاربرد زبانند. به این ترتیب، اینکه «فلسفه نمی‌تواند چیزهایی را بگوید» و اینکه «چیزهایی را که نمی‌تواند بگوید فقط نشان می‌دهد»، به دلیل مهم بودن یا متناقض بودن گزاره‌های خودش نیست چون وفق نظریه تصویری معنا «گفتن»^۱ کاری است که ما در مورد گزاره‌های علوم تجربی انجام می‌دهیم (۶.۵۳). ویتگنشتاین در تراکتاتوس از «گفتن» به معنایی ویژه و تکنیکی سخن می‌گوید که وفق آن گزاره‌های فلسفی نمی‌توانند گفته شوند اما این به آن معنا نیست که نمی‌توان از گزاره‌های فلسفی، دست کم به معنایی غیرتکنیکی، سخن گفت. به عبارتی دیگر، اینکه به لحاظ تکنیکی نمی‌توانند گفته شوند دلیلی بر آن نیست که اصولاً نمی‌توانند گفته شوند (Moyal-Sharrock, 2007, p. 170). وقتی ویتگنشتاین فقط گزاره‌های علوم طبیعی را

دارد، و از طرف دیگر، خاصیتی گرامری؛ و از همین رو شایسته‌ی عنوان «گرامری-استعلایی».

2. To say.
2. Sayablity.
3. Bipolarity.

از فقرات حساس و سرنوشت‌ساز ۶.۴۵ و ۷ را بر صواب ندیده حکم و اصلاح خودش را در کار می‌کند. به این ترتیب، از یک طرف خاصیت استعلایی

می‌کند. وی در این اظهارات دارد سخن گزاره‌های در دست بررسی را وصف می‌کند و کارکرد هر کدام را نمایان می‌کند. با این توضیحات، دیگر مانعی بر سر راه ارائه یک نظریه در مورد معنای زندگی از تراکتائوس وجود نخواهد داشت. با حل مانع اصلی در باب گزاره‌های غیرناظر به گزاره‌های علوم طبیعی، مانع بیان گزاره‌های ارزشی نیز حل می‌شود. «خارج از جهان بودن ارزش‌ها» نیز فقط یک وصف است؛ یعنی یک نکته گرامری در مورد جایگاه این دست گزاره‌ها در هندسه معرفتی آدمیان.

حال اگر به فقرات ۶.۴۳۱۱ و ۶.۴۳۱۲ نگاه کنیم، دگرباره بیان‌دازیم، ضمن اینکه هم‌نویی این اظهارات را با اظهارات قبلی در مورد خارج از جهان بودن ارزش‌ها می‌بینیم، متوجه می‌شویم که گرامر یک نظریه در مورد معنای زندگی عرضه شده است. ویتگنشتاین در فقره ۶.۴۳۱۱ در مورد جاودانگی سخن می‌گوید و می‌نویسد تعریف دقیق جاودانگی بی‌زمانی است، نه دیرند بی‌پایان زمان؛ یعنی جاودانگی راستین آن است که زمان نباشد، نه آنکه زمان طولانی و بی‌پایان شود. او در

تردیدناپذیرند^۱، آن‌ها فقط خودشان را در کاربردی که دارند نشان می‌دهند. معنای این سخن که باید از این امور به سکوت گذشت (فقره ۷) این است که ما وقتی از این امور سخن می‌گوییم در مورد صدق و کذب آن‌ها نمی‌توانیم سخنی بگوییم. به تعبیری که در باب یقین آمده است، این امور ورای موجه و ناموجه هستند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۲: ۱۸۲-۱۸۳). اینکه در مورد این امور باید سکوت کرد به معنای رد آن‌ها، عدم استعمال آن‌ها، یا معقول و نامعقول بودن آن‌ها نیست؛ آن‌ها چیزهایی هستند که هستند و نمی‌شود از آن‌ها اجتناب کرد.

نکته دیگری که خوانش گرامری-استعلایی بر آن استوار است، آن است که وفق این خوانش، دیگر «مهمل» معنایی منفی نمی‌یابد بلکه مفهومی است مربوط به توصیف و تمایزگذاری. پس وقتی ویتگنشتاین برخی گزاره‌ها را بی‌معنا یا مهمل اعلام می‌کند به این معنا نیست که دارد ارزش این گزاره‌ها را تعیین و آن‌ها را مردود اعلام می‌کند؛ به این ترتیب، توصیه‌ای هنجاری برای خارج کردن این دسته گزاره‌ها از هندسه معرفتی ما ارائه

1. Logical Indubitability.

فقره ۶.۴۳۱۲ توضیح می‌دهد که به دو دلیل عمده، برداشت زمانی از جاودانگی برداشتی نادرست است. دلیل اول اینکه برداشت زمانی از جاودانگی، متوسل به نامیرایی انسان پس از مرگ می‌شود اما هیچ تضمینی برای وقوع نامیرایی انسان وجود ندارد. دوم اینکه، حتی اگر چنین تضمینی وجود داشت و این جاودانگی محقق بود، گرهی از کار معنای زندگی بر روی زمین نمی‌گشود، چون با مدت‌دار شدن و طولانی‌شدن زندگی همچنان معمای زندگی بر جای خود باقی است و حل نمی‌شود؛ این زندگی جاودانه نیز خود معمایی است مثل معمایی زندگی کنونی ما و مزیت خاصی بر زندگی کنونی ما ندارد؛ پس در پایان این فقره می‌گوید فروگشایی مسأله معنای زندگی در مکان و زمان، بیرون از مکان و زمان جای دارد. این یک نکته گرامری-استعلایی است؛ استعلایی است چون دارد شرط معناداری جاودانگی را مطرح می‌کند و گرامری است چون می‌گوید جاودانگی با چه شرایطی می‌تواند راه‌حل معنای زندگی باشد. پس ما در صورتی می‌توانیم به معنای زندگی دست یابیم که از زمان و مکان فراتر رفته و وضعیت بی‌زمانی را دریابیم.

آنجاست که می‌توان گفت زندگی معنادار است. با این تحلیل بهتر می‌توان اظهار او در فقره ۶.۵۲ را درک کرد؛ ویتگنشتاین در اینجا می‌گوید حتی زمانی که همه پرسش‌های علمی ما پاسخ داده شوند، باز هم معمای زندگی دست‌ناخورده باقی می‌ماند؛ چون حتی در آن موقعیت عالی نیز ما هنوز تخت‌بند زمانیم و مقید به محدودیت‌های آن. به همین دلیل، کسانی که پس از شکی طولانی معنای زندگی برایشان روشن شده، نمی‌توانند بگویند این معنا مشتمل بر چیست، چون معنای زندگی فقط در بی‌زمانی به دست می‌آید. پس معنای زندگی زمانی به چنگ می‌آید که انسان‌ها بتوانند با زیستن در حال، از تنگنای زمان و مکان خارج شوند. در این صورت، تمامی پرسش‌های ما رنگ می‌بازند و معنای زندگی حاصل می‌شود. با فراتر رفتن از زمان، قواعد بازی دگر می‌شود و ما دیگر در زمان و جهان نخواهیم بود، بلکه خارج از آن خواهیم بود. به این ترتیب، مسأله معنای زندگی محو می‌شود و درست به همین دلیل ممکن نیست معنای زندگی را برای کسانی که نتوانسته‌اند آن را بیابند، توضیح داد. پس در فقره ۶.۵۲۲

تخت‌بند زمان و مکانیم و ما را یارای برون‌شدن از این وضعیت نیست که هیچ، اساساً امکان چنین چیزی وجود ندارد؛ یعنی ما انسان‌ها، دست‌کم مادامی که زنده‌ایم، هرگز نمی‌توانیم از زمان و مکان خارج شویم. بنابراین اگر معنای زندگی در گرو بی‌زمانی و بی‌مکانی باشد، ما انسان‌ها، دست‌کم تا وقتی که زنده‌ایم، نمی‌توانیم از معنادار بودن زندگی خود سخن بگوییم.

در پاسخ می‌توان گفت: فقط و فقط یک دسته از تحلیل‌های فلسفی هستند که امکان فراتر رفتن از زمان و مکان را منتفی می‌دانند. همه تحلیل‌های فلسفی لزوماً چنین فرضی ندارند. این درست است که ما انسان‌ها موجوداتی زمان‌مند و مکان‌مندیم، اما این به معنای مطلق بودن زمان و مکان و عدم امکان چیرگی بر آن‌ها نیست. تجربه‌های عارفانه، مصداقی از امکان وقوع چنین چیزی هستند. صرف‌نظر از پذیرفتن یا نپذیرفتن مدعیات معرفتی عارف در مورد موضوع و متعلق این تجربه‌ها، اصل تجربه بی‌زمانی که ادعا می‌شود در این دست تجربه‌ها روی می‌دهد از اجماع بیشتری برخوردار است. بنابراین، دست‌کم برای کسی که اصل

می‌گوید: «امر بیان‌ناپذیر به‌راستی وجود دارد؛ این امر خود را نشان می‌دهد، این همان امر رازآمیز است».

او برای پاسخ به مسأله معنای زندگی در تراکتاتوس، ابتدا بر خوانش استعلایی تکیه می‌کند، سپس با تکمیل آن از راه افزودن خوانشی گرامری و در نهایت، به دست دادن خوانشی گرامری-استعلایی از فقرات ۶.۵۴ و ۷ تناقض‌نمای ادعایی را پاسخ گفته، و مسیر رسیدن به نظریه‌ای ایجابی پیرامون مسأله معنای زندگی را هموار می‌کند. برخلاف دو پاسخ پیشین، این پاسخ، از طرفی، تناقض‌نمای مندرج در فقره ۶.۵۴ را به حال خود رها نکرده و اصلاحش می‌کند و از طرف دیگر، پاسخی ایجابی برای این پرسش تدارک می‌بیند. اما در دو پاسخ پیشین، اساساً امکان تدارک پاسخی ایجابی وجود نداشت.

ممکن است در نگاه اول، دو اشکال جدی بر این نظریه وارد شود که معنای زندگی در گرو بی‌زمانی است.

۵-۳-۱. امتناع منطقی برون‌شدن از زمان و مکان

این اشکال بر این تحلیل فلسفی اُستوار است که ما انسان‌ها تا زمانی که زنده‌ایم،

امکان تجربه‌های عرفانی و مانند آن را ممکن می‌داند، معنای زندگی با توسل به بی‌زمانی یک گزینهٔ اصیل و زنده است. نکتهٔ دوم: این نظریه در پی اثبات یا نشان دادن ملازمهٔ منطقی و گرامری میان معنای زندگی و بی‌زمانی و بی‌مکانی است. این سخن یعنی میان معنای زندگی و بی‌زمانی تلازم منطقی-گرامری وجود دارد، نه اینکه برای معناداری زندگی باید امکان بی‌زمانی را اثبات کرد. برای این نظریه ضرورتی ندارد که بی‌زمانی را هم اثبات کند. بی‌زمانی را می‌توان در جایی دیگر اثبات کرد.

۵-۳-۲. ملال‌انگیز بودن جاودانگی

گروهی معتقدند، جاودانگی موجب ملال می‌شود و ملالت و کسالت نیز با یک زندگی معنادار جور در نمی‌آید. وفق این نظر، شاید گمان برود که بی‌زمانی و بی‌مکانی نیز به دلیل ملال‌انگیز بودن با معنای زندگی جور در نمی‌آیند (بیات، ۱۳۹۰: ۲۰۰). در پاسخ باید گفت، ویتگنشتاین دو معنا از جاودانگی را از هم تفکیک می‌کند: معنای زمانی جاودانگی و معنای بی‌زمانی جاودانگی (۶.۴۳۱۲، ۶.۴۳۱۱) و تمام آن چیزی که بر ملال-انگیزی جاودانگی بار می‌شود، ناظر به

معنای زمانی جاودانگی است؛ پس این اشکال بر نظریهٔ معنای زندگی ویتگنشتاین وارد نیست. از این گذشته، فرض اساسی مستتر در این اشکال راجع می‌شود به مسألهٔ رنج و دردی که ممکن است در نتیجهٔ جاودانگی زمانی عارض انسان شود، و اینکه رنج و درد، زندگی انسان را بی‌معنا می‌کند اما شهودهای عقلی ما به ما می‌گویند که معنای زندگی لزوماً هم‌بسته و پیوسته با شادی و فقدان درد و رنج نیست؛ معنای زندگی امری است ناظر به ارزش زندگی بشر و رنج و درد و فقدان آن‌ها ناظر است به یک زندگی شاد و سرخوشانه. این دو نکتهٔ دقیق فلسفی را باید از هم تمییز داد. ما مصادیق پُرشماری از موقعیت‌های انسانی داریم که در آن‌ها با وجود حجم فراوانی از رنج و درد، نمی‌توان رأی به بی‌معنایی زندگی داد. فردی مثل چگوآرا تصمیم گرفت حیات خود را وقف مبارزه با ظلم و گسترش عدالت کند. در مورد خوبی و ارزش‌مندی این هدف تردیدی به خود راه نمی‌دهیم، با وجود اینکه ممکن است با شکل مبارزه یا تحقق عدالت با وی اختلاف نظر داشته باشیم. از یک طرف، این هدف چیزی است که به‌راستی زندگی یک فرد را ارزش‌مند و

معنادار می‌کند، از طرف دیگر، تلاش برای تحقق این هدف مستلزم حجم شایان توجهی از رنج و درد است؛ از آوارگی و دوری از خانواده تا شکنجه و مرگ خود و دوستان. اما حقیقت آن است که هیچ‌یک از این رنج‌ها، هرچقدر هم که شدید و فجیع باشند، بر معنای زندگی خدشه‌ای وارد نمی‌کنند بلکه حتی می‌شود گفت این رنج‌ها و دردها، زندگی فرد را ارزش‌مندتر و معنادارتر می‌کنند. به شکلی که نمی‌توانیم بپذیریم ارزش زندگی چنین فردی در همان سطحی باشد که زندگی فردی که این رنج‌ها و دردها را ندارد. بنابراین، فرض فلسفی مستتر در این اشکال، حتی اگر جاودانگی به معنای زمانی اخذ شود، قابل قبول نیست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا پروژه فکری-فلسفی ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* را به اختصار توضیح دادیم. گفتیم که قصد وی تعیین شروط استعلایی معناداری گزاره‌ها با استفاده از نظریه تصویری معنا بود. اما نتیجه این خوانش استعلایی در کنار مفاد مندرج در فقرات ۶.۵۴ و ۷ این شد که گزاره‌های فلسفی اصولاً نمی‌توانند گفته

شوند، در حالی که این سخن خود گزاره‌ای فلسفی است پس در اینجا با یک تناقض‌نما روبه‌رو شدیم. اگر می‌خواستیم مبتنی بر این خوانش عمل کنیم، باید صادقانه می‌پذیرفتیم که *تراکتاتوس* توان عرضه پاسخی برای معنای زندگی را ندارد و تنها موضع وی سکوت است و سکوت. به بیان ویتگنشتاین در فقره ۷، بسی چیزهاست که باید به سکوت از آن‌ها گذشت، و معنای زندگی یکی از همین چیزهاست. این پاسخ را در دو پاسخ محتمل اول و دوم در قالب پاسخ‌ناپذیری و پرسش‌ناپذیری معنای زندگی صورت‌بندی کردیم. موضع مختار ما در اینجا مبتنی بر امکان برکشیدن پاسخی ایجابی به معنای زندگی از دل *تراکتاتوس* بود. از این‌رو، کوشیدیم با پیشنهاد خوانش گرامری-استعلایی، ادعای تناقض‌نما بودن مفاد مندرج در فقرات ۶.۵۴ و ۷ را باطل کنیم تا پس از آن بتوانیم از معنای زندگی در *تراکتاتوس* سخن بگوییم. لب کلام ما در خوانش گرامری-استعلایی این است که منظور از مهمل بودن گزاره‌های فلسفی به معنای نادرست بودن یا پوچ بودن آن‌ها نیست بلکه به معنای بدیهی و همان‌گویانه بودن آن‌هاست، و اینکه اطلاع

از نگاه وی زندگی بشر وقتی معنادار می‌شود که بتواند جاودانگی به معنای بی‌زمانی را تجربه کرده باشد و در آن سکنا کند. در چنین مقامی است که می‌توان گفت زندگی انسان معنادار است. این جاودانگی را نباید به معنای زمانی طولانی گرفت چون موجب اشکالاتی جدی می‌شود.

جدیدی به ما نمی‌دهند؛ اما در عین حال کاری گرامری انجام داده و چهارچوب معنی و سخن را روشن می‌کنند. سپس گفتیم که ویتگنشتاین در تراکتاتوس، معنای زندگی را چونان ارزشی تلقی کرده که در این جهان و زمان یافت می‌نشود؛ از این رو باید آن‌را در جایی خارج از آن یافت.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- 1933, in *Philosophical Occasions*, 46-114. (J. C. Nordman, Ed.) Indianapolis: Hackett Publishing.
- Young, J. (2003). *The Death of God and the Meaning of Life*. Routledge.
 - Yuval, L. (2006). *Tracking the Meaning of Life*. Columbia: University of Missouri Press.
 - Wiggins, David, *Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life*, Philosophy, Vol. 79, No. 309 91)3-(Jul., 2004, pp. 363
 - آزاده، محمد. (۱۳۹۰). *فلسفه و معنای زندگی* (مجموعه مقالات). تهران: نشر نگاه معاصر.
 - بیات، محمدرضا. (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 - پایا، علی. (۱۳۸۲). *فلسفه تحلیلی، مسائل و چشم‌اندازها*. تهران: طرح نو.
 - دباغ، سروش. (۱۳۹۳). *سکوت و معنا*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
 - _____ (۱۳۹۴). *رساله منطقی-فلسفی؛ ترجمه و شرح سروش دباغ*. تهران: نشر هرمس.
 - گیلیس، دنالد. (1381). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسین میانداری. تهران: موسسه فرهنگی طه.
 - ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۷۱). *رساله منطقی-فلسفی*. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب‌السلطانی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
 - ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۲). *در باب تعیین*. ترجمه مالک حسینی. تهران: نشر هرمس.
 - Hacker, P. (2000). *Was he trying to whistle it?* In A. & Crary, *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
 - Hacker, P. (2001). *Connections & Controversies*. Oxford: Oxford University Press.
 - Moyal-Sharrock, D. (2007, Jan.). *The Good Sense of Nonsense: A Reading of Wittgenstein's Tractatus as Nonself-Repudiating*. *Philosophy*, 82, pp. 147-177.
 - Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Simon&Schuster.
 - Thompson, C. (1997, April). *Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life*. *Philosophical Investigations*, 2(20), pp. 97-116.
 - Wittgenstein, L. (1965, Jan). *A Lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*, 74, pp. 3-21
 - Wittgenstein, L. (1979). *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935, from the notes of A. Ambrose and M. MacDonald*. (A. Ambrose, Ed.) Oxford: Blackwell.
 - Wittgenstein, L. (1985). *Cambridge Letters: Correspondence with Russel, Keyenes, Moore, Ramsey and Sraffa*. (B. M. Wright, Ed.) Oxford: Blackwell.
 - Wittgenstein, L. (1997). *Moore's Wittgenstein lectures in 1930-*

The examination of Transformation of Aristotle's idea on self-awareness in the views of Avicenna and Aquinas

Seyyed Ali Hosseini¹

Submitted:

2021/3/8

Accepted:

2021/5/31

Keywords:

Avicenna,
Aristotle,
Aquinas, self-
awareness,
consciousness

Abstract: In the peripatetic philosophy, there are two views on self-awareness: the idea that claims self-awareness depends on the cognition of other things (cognition-dependent self-awareness) and the views that state self-awareness is a permanent phenomenon and can be directly accessed through introspection. The former idea is often attributed to Aristotle and the latter opinion stated by Avicenna who believed in the inseparability of human nature and self-awareness. Although Aquinas was a proponent of cognition-dependent self-awareness, he tried to preserve the benefits of the opponent view (eg. Preserving first person perspective, our introspective intuitions and ontological self-identity) and reduce deficiencies and ambiguities of Aristotle's theory by proposing Habitual and actual self-awareness. In my view, he was somehow successful in the second task, but he couldn't pass some objections on cognition-dependent self-awareness and benefit from the consequences of the first one due to the purported gap between the unconscious habitual self-awareness and the conscious actual one.

DOI: [10.30470/phm.2021.525287.1963](https://doi.org/10.30470/phm.2021.525287.1963)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Theology and Islamic teachings, Ferdowsi, Mashhad, seyyedalihosseini@mail.um.ac.ir.

Introduction: The ambiguous phrases of Aristotle on how we become self-aware, divide his commentators to two strands. Some of them claimed that according to Aristotle's view, we need some external form that activates our self-awareness and, thus, it cannot be direct knowledge.

But some others argued that self-knowledge must be realized directly through self-reflection. We supposed that the phrases stated by Aristotle are closer to the former view and take it as his original view, but anyway the critical views of latter commentators cannot be ignored. During the middle ages, this contrast between the views reemerged, especially in the 13th century (Cory, 2014: 30).

Due to the great influence of Avicenna on some thinkers of this century and the efforts of Aquinas for modifying Aristotle's view, our paper mainly focuses on Aristotle as a main figure of empirical-based view on self-awareness; Avicenna as a main critic of

Aristotle and Aquinas as a thinker who offers a third way.

Methodology: We will use a descriptive and analytic method with a comparative approach. To do so, we used some detailed historical data about Aristotle's views along with the comments written on them.

Findings: Now we will examine the ideas of aforementioned thinkers briefly.

First of all, we must closely look at Aristotle's ambiguous phrases. Two phrases of Aristotle are important for our discussion:

1. "Once the soul knows individual things, just as man of science knows, it is in actual mode... after this actualization, the soul is able to think itself" (Aristotle, 1980: 73).

2. Intellectuality of Intellect is potential before it becomes actual by any perception. After becoming actual in this way, it is able to think itself (Aristotle, 1980: 74).

these phrases are read in two ways. Some commentators known as Neoplatonian commentators

(such as Avicenna) read it just in a way that it would be in agreement with constant direct self-awareness. But other commentators consider the idea of former commentators as distortion of Aristotle's original position (Cory, 2014: 23).

So in our preferred reading of Aristotle's view, intellectual self-awareness is just like thinking on other objects: "the soul is cognizable like other things" (Aristotle, 1980: 74).

Next, we considered Avicenna's view as a revolution against Aristotelian empiricism.

There are some turning points that separate Avicenna from Aristotle. First, he proposed his own dualism and rejected Aristotle's hylomorphism. In his view, although the soul needs body and bodily powers for the perfection of some faculties, it doesn't need them for rational soul activities (Ibn Sina, 1404 AH: 176). This anthropological principle also has a crucial effect on Avicenna's epistemology where he states that the rational soul is aware of itself essentially and this special knowledge which

is prior to experience and independent of it, is in contrast with any other knowledge (Ibn Sina, 1400 AH: 210-211).

To show this independence and the indispensability of self-awareness from human being's existence, he proposed the well-known floating man argument (Ibn Sina, 1375 AH: 26-27; 1375 AH: 348-350; 1381 SH: 233).

Apparently the two aforementioned views are in conflict with each other and Aquinas tries to make them closer. He believes in hylomorphism in mind-body relation, but with a slightly different interpretation than Aristotle. In his view, though the soul is in potential mode in the beginning, ontologically exists in reality and just in an epistemological sense cannot be intelligible (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727; Pasnau, 2004: 334). This belief leads him to hold an innovative view about two types of self-awareness which are respectively related to two modes of soul (potentiality and actuality):

Habitual self-awareness and actual self-awareness. By proposing this dichotomy, he intends to keep dependent self-knowledge of Aristotle who doesn't believe in constant, prior self-awareness and Avicenna's constant self-awareness that is independent of any external medium (Cory, 2014: 3, 17, 37-38, 53).

Habitual self-awareness is a mysterious mode in which the soul is neither purely potential nor purely actual (Brown, 2001: 25).

As every other habit, habitual self-awareness prepares the soul for an actual attribute (here, actual self-awareness). Yet, despite other habits, it is not an accident, rather the very potential existence of the soul, acts as a habit (Aquinas, 2020: 312-313). This habit, by equipping the soul subjectively, satisfies one of the conditions for acquiring actual self-awareness. Another condition is objective and will be met by facing the external objects (Cory, 2014: 128). Note that external received forms have two functions: representing external things; actualizing the soul by involving it in the process

of receiving form, and the latter participating in actual self-awareness (Aquinas, 2020: 1771).

Discussion and Conclusion:

In one of the extremes of this discussion, Avicenna's view states that neither the body causes the existence of the soul nor there is any gap between soul's existence and its self-awareness. In the other extreme, Aquinas believes in the necessity of the participation of senses and external objects for realizing actual self-awareness. Accordingly, there's a gap between the soul's existence and its self-awareness. The very habitual self-awareness is not aware in itself and it's only considered as one of the conditions in the actualization of self-awareness. As such, its relationship with the actual self-awareness is under question and there isn't any string that connects these two in a satisfying way that keeps the advantages of Avicenna's view. The objective condition also faces a similar problem: whether the act of soul (which leads to actual self-awareness) is done by an aware

soul or it is alien from it and only works as a non-aware medium that leads to awareness. The first option would lead to the constant self-awareness of Avicenna and the second one poses this question: how the alien act of non-aware thing can lead to the self-aware subject?

Despite an apparent failure of Aquinas in the aforementioned problem, in comparing his idea to Aristotle's view, as the original source of these controversies, we find that he presented more acceptable opinion than other commentators of his camp. He notes that the content of what is perceived by soul and, then, activated its actual self-awareness has nothing to do with the process of actualizing the awareness, but its very mediation, regardless of what is represented, is enough.

References:

- Ibn Sina (1381 SH). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Bustan-e ketab [In Arabic].
- _____ (1404 AH). *Al-ta'liqhat*. Qom: Maktab al-a'am al-eslami [In Arabic].
- _____ (1400 AH). *Rasael-e Ibn-e sina*. Qom: Bidar [In Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-shefa (Tabieiat)* (vol.2 Al-nafs). Qom: Ayatollah mar'ashi Najafi library [In Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-shefa (Tabieiat)* (vol.3 Al-haywan), Qom: Ayatollah mar'ashi Najafi library [In Arabic].
- _____ (1371 SH). *Al-mobahethat*. Qom: Bidar [In Arabic].
- _____ (1375 AH). *Al-nafs min kitab al-shifa*. Qom: Maktab al-a'am al-eslami [In Arabic].
- _____ (1978). "Al-ta'liqat ala hawashi kitab al-nafs le Arastatalis". In: Badawi, Abdalrahman. *Arastoo end al-arab*. Kuwait: wekalat al-matbuat [In Arabic].
- Aristotle (1980), *Fi al-nafs wa yalihe al-aarae al-tabieiah wa al-hass wa al-mahsus wa al-nabat*. Beirut: Dar al-ghalam [In Arabic].
- Eshaghinasab, Asma; Zamaniha, Hossein (1394 SH), "Studying and Analyzing the Relationship between Self-Consciousness and Metaphysical Foundations in Avicenna's Philosophy". *Javidan Khirad*, 12 (28): 41-60 [In Persian].
- _____ (1399 SH). "The relation between Self-Consciousness and Objective Consciousness in Aristotle and Avicenna's Philosophy". *Zehn*, 21 (82): 109-134 [In Persian].

- Bahmanyar ibn marzban (1375 SH), *Al-tahsil*, Tehran: Tehran university press [In Arabic].
- Khademi. Hamidreza; Beheshti, Ahamad (1391 SH). "Self-Consciousness in Avicenna's Philosophy". *journal of philosophical theological research*, 14 (54): 5-17 [In Persian].
- Dibaji, Seyyed mohammadali; Janmohammadi, Mohammadtaqi (1387 SH). "Aqle fa'ale ibn-e sina dar nazar-e Thomas Aquinas". *Ayeneh ma' refat*. 8 (4): 21-42 [In Persian].
- Mesbahyazdi, Mohammadtaqi (1366 SH). *Amoozesh-e falsafe*. Tehran: Islamic Development Organization [In Persian].
- Nasir al-din Tusi (1386 SH). *Sharh al-esyarat wa al-tanbihat*. Qom: Bustane ketab [In Arabic].
- _____ (2015). *Aristotle and the Arabic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alwishah, Ahmed. (2006). *Avicenna's philosophy of mind: self-awareness and intentionality*. dissertation for Ph. D., Los Angeles: University of California.
- Amadio, Anselm; Kenny, Anthony. (2020). Aristotle. *Encyclopædia Britannica*, URL= <<https://www.britannica.com/biography/Aristotle/Philosophy-of-mind>>.
- Aquinas, Thomas. (1951). *Commentary on Aristotle's De Anima* translated by Kenelm Foster and Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press, Url= <<https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>>.
- Aquinas, Thomas. (2020). *Collected Works of Thomas Aquinas*. Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd.
- Bakker, Paul J J M; Thijssen, Johannes M M H. (2007). *Mind, cognition and representation : the tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*. Aldershot; Burlington, Vt.: Ashgate.
- Beakley, B., & Ludlow, P. J. (Eds.). (1992). *The philosophy of mind: Classical problems/contemporary issues*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Brown, Deborah J. (2001). Aquinas' missing flying man. *Sophia*, 40 (1): 17-31.
- Cory, Therese Scarpelli (2014). *Aquinas on human self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cory, Therese Scarpelli. (2009). *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge*. A dissertation for Ph. D., Washington: School of philosophy of the catholic university of America.
- Dougherty, M. V.. (2011). *Moral Dilemmas in Medieval Thought From Gratian to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gilson, Etienne. (2002). *Thomism; the philosophy of Thomas Aquinas*. Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 6th edition.
- Haldane, John. (1992). Aquinas and the active intellect. *Philosophy*, 67 (260): 199-210.
- Kaukua, Jari. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klima, Gyula; Hall, Alex. (2018). *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*. Vol. 14, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Lambert, Richard. (2007). *Self Knowledge in Tomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse.
- Lewis, Frank A. (1996). Self-Knowledge in Aristotle, *Topoi*, 15: 39-58.
- Owens, Joseph.; Catan, John R. (1981). *Aristotle, the Collected Papers of Joseph*. New York: State University of New York Press.
- Pasnau, Robert. (2015). Review of Aquinas on human self-knowledge by Therese Scarpelli Cory. *Mind* 124: 623-626.
- Pasnau, Robert. (2004). *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. (2020). Dualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/#HisDua>>.
- Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan. (2010), *The unity of science in the Arabic tradition science, logic, epistemology and their interactions*. Dordrecht: Springer.
- Sanguineti, Juan José. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 67 (2): 311-344.
- Thiel, Udo. (2011). *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Toivanen, Juhana. (2015). The fate of the flying man; medieval reception of Avicenna's thought experiment. in: Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Volume 3: 64-98.
- Van Dyke, Christina. (2009). Not properly a person: the rational soul and Thomistic substance dualism. *Faith and philosophy*, 26 (2): 186-205.

بررسی روند دگرگونی خودآگاهی مدنظر ارسطو در آرای ابن سینا و

آکوئیناس

سید علی حسینی^۱

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۳/۱۰

واژگان کلیدی:

ابن سینا، ارسطو، آکوئیناس، خودآگاهی،

چکیده: در فلسفه مشائی، دو دیدگاه در خصوص خودآگاهی به چشم می‌خورد؛ دیدگاهی که خودآگاهی را به چیزی جز ذات فاعل شناسا مشروط می‌کند و رأیی که می‌گوید به محض پیدایش ذات فاعل شناسا، بی هیچ قیدی، خودآگاهی نیز ایجاد می‌شود. معمولاً خودآگاهی مشروط به ارسطو نسبت داده می‌شود و مخالف جدی وی نیز ابن سیناست که ذات انسانی و خودآگاهی را جدایی‌ناپذیر می‌داند. آکوئیناس که از طرفداران خودآگاهی مشروط است، سعی می‌کند با تمایزگذاری میان خودآگاهی استعدادی و بالفعل، در عین التزام به دیدگاه ارسطو و مشروط کردن خودآگاهی به تجربه حسی، از ابهام‌ها و ایرادهای دیدگاه او بپرهیزد و مزایای دیدگاه سینیوی (از قبیل حفظ شهود و منظر اول شخصی و حفظ هویت وجودشناختی شخص) را حفظ کند؛ اگرچه وی در این ترکیب کردن، از ابهام‌های دیدگاه ارسطو می‌کاهد، اما به دلیل شکافی که میان ناآگاهی موجود در خودآگاهی استعدادی و آگاهی در خودآگاهی بالفعل هست، نمی‌تواند مزایای دیدگاه سینیوی را حفظ کند و از سد ایرادهای شیخ بگذرد.

DOI: 10.30470/phm.2021.525287.1963

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، seyedalhosseini@mail.um.ac.ir

مقدمه

در میان فیلسوفان مشائی، درباره چگونگی تعقل ذات یا خودآگاهی یا خودشناسی^۱، دو دیدگاه متمایز مطرح است: الف. در دیدگاهی، آگاهی عقلانی عقل، فعل التفاتی مستقلی نیست که عقل آن را در مرحله بالاتر و فراتر از افعال تعقلی درجه اول انجام دهد و به عبارتی، خودآگاهی نیز همچون دیگر آگاهی، معرفتی درجه اول است (Lewis, 1996: 39-40). براین اساس، نفس به این دلیل می تواند خودش را بشناسد که صورت یا صور چیزهای دیگر، آن را بالفعل کرده اند. این دیدگاه را معمولاً به ارسطو (۳۴۸—۳۴۸ ق.م) و مفسر وی، اسکندر افرویدیسی (شهرت در ۲۰۰ میلادی)^۲ نسبت می دهند (Owens, et al., 1981: 98-100). ب. بنابر نظر عده ای دیگر از متفکران که ارسطو مسلکانی با مشی نوافلاطونی بودند، عقل در تعقل خودش، بالعرض عمل

۱. در میان فیلسوفان قدیمی تر، واژه خودشناسی یا علم به ذات متداول تر بوده است، اما کلمه مدرن خودآگاهی تقریباً معادل با آن است. تفاوت معنایی آن دو در این است که خودآگاهی بیشتر به حالت روان شناختی دلالت دارد، اما خودشناسی معنای وسیع تری دارد و بیشتر به شناخت حقیقت مربوط به

نمی کند و به علل خارجی وابسته نیست، بلکه مستقیماً خودش را می یابد. براساس تمایز مرسوم می که این گروه میان دو نحوه وجود برقرار می کردند، برخی نحوه های وجود، بذاته در نفس اند و برخی خارج از نفس؛ دسته دوم فقط در صورتی برای نفس حاضر می شوند که برایش تمثیل یابند. این اندیشمندان معتقدند اگر روش شناخت نفس را همچون شیوه شناخت اشیای خارج از نفس تلقی کنیم، از تمایز یادشده خارج شده ایم و نفسی را که از خودش خارج نیست، بیرونی تلقی کرده ایم (Cory, 2014: 27). از شارحان ارسطو، کسانی همچون سیمپلیکیوس (۴۹۰-۵۶۰ م)^۳ چنین نظری را ابراز کرده اند (Owens, et al, 1981: 100).

در قرون وسطی، مجادله این دو گروه، یعنی کسانی که نفس را برای خودش مجهول^۴ می دانستند و کسانی که نفس را برای خودش واضح و بدیهی می دانستند، از نو مطرح شد. یک طرف

یک شخص ارتباط دارد (Sanguineti, 2013: 311). در این پژوهش از اصطلاح خودآگاهی استفاده خواهیم کرد.

2. Alexander of Aphrodisias.
3. Simplicius of Cilicia.
4. Self-Opacity.

بدن نیست، بلکه جوهری جدای از آن است و صورت بدن بودن، صرفاً یکی از کارکردهای نفس است (Toivanen, 2015: 22). هر دو نفر در آثارشان، آزمایش فکری انسان معلق در فضای ابن سینا را گزارش کرده‌اند (Toivanen, 2015: 72-74 آرای ویلیام؛ لاروشلی) و آن را ایضاً گر دومین اصل خودآگاهی آگوستین‌گرایی ابن‌سینایی شده^۴، یعنی دائمی‌بودن خودآگاهی، در نظر گرفته‌اند (Cory, 2014: 30).

اما از افراد برجسته‌ت‌طیف مقابل^۵، می‌توان از بوناونچر^۶ (۱۲۲۱—۱۲۷۴ م)، آلبرت کبیر^۷ (۱۱۹۹—۱۲۸۰ م) و آکوئیناس (۱۲۲۵—۱۲۷۴ م) نام برد.

وجه مشترک این دسته آن است که خودآگاهی را دائمی نمی‌دانند و آن را به

بحث، در نیمه اول قرن سیزدهم زندگی می‌کردند و از لحاظ تاریخی، وامدار فیلسوفان ظهوریافته در ابتدای قرون وسطی، نظیر ابن سینا (۳۷۰—۴۲۷ ه.ق)^۱، آگوستین (۳۵۴—۴۳۰ م) و هوادارن ابن سینا در دانشگاه پاریس بودند (Cory, 2014: 30) و طرف دیگر مباحثه، آنانی بودند که در نیمه دوم قرن سیزدهم روزگار می‌گذراندند و سعی می‌کردند با استفاده از علم النفس ارسطو، به‌نحوی دقیق‌تر، گونه‌های خودآگاهی نفس را معین کنند. از ابتکارات این گروه، طرح تمایز میان خودشناسی استعدادی و بالفعل است (Cory, 2014: 33).

از افراد برجسته‌ت‌دسته اول، ویلیام اوورنی^۲ (۱۱۸۰—۱۲۴۹ م) و جان لاروشلی^۳ (حدود ۱۲۰۰—۱۲۴۵ م) هستند (Cory, 2014: 30). این متفکران به پیروی از ابن سینا، بر آن بودند که نفس، صورت

۱. واقعیت این است که این دیدگاه که نفس برای خودش حضور دارد و به خودش علم بی‌واسطه و مستقیم دارد و برای درک خودش به حواس و علم پسینی به اشیای خارجی نیاز ندارد، در غرب، سکه‌ای است که بیشتر به نام آگوستین ضرب خورده بوده و کمتر توجه شده که پیش از آگوستین، ابن سینا به این نظریه اقبال نشان داده است (Thiel, 2011: 16).

2. William of Auvergne.

3. John of la Rochelle.

4. Avicennizing Augustinianism.

۵. به باور برخی محققان، عامل انتقال این تفسیر به اندیشمندان غربی قرون وسطی، ابن رشد بوده است (Cory, 2014: 28).

6. Bonaventure.

7. Albertus Magnus or Albert the Great.

طی می‌کند (Cory, 2014: 37). سبب جدایی گروه اخیر از فیلسوفان نیمه اول را باید در نزاعی جستجو کرد که با محوریت دیدگاه ارسطو درمی‌گیرد؛ پیروان راه نوافلاطونی، سینوی، آگوستینی، دست کم در مسأله علم نفس به خودش، از ارسطو فاصله می‌گیرند و افرادی مانند آلبرت کیبر و آکوئیناس سعی می‌کنند هسته ارسطویی بحث را حفظ کنند و با اصلاح برخی مفاد آن، نظریه جدیدی ارائه دهند. در ادامه، دیدگاه ارسطو را نقطه آغاز مبحث خودآگاهی در میان فیلسوفان مشائی معرفی می‌کنیم؛ نظر شیخ‌الرئیس و پیروانش را انقلابی در مقابل آن در نظر می‌گیریم و طرح آکوئیناسی را گونه‌ای ترکیب و اصلاح در دو دیدگاه یادشده تلقی می‌کنیم.

درخصوص پیشینه این پژوهش می‌توان گفت اثری که با آن بیشترین نزدیکی را دارد، مقاله «بی‌توجهی آکوئیناس به انسان پرنده آ» است. نویسنده این مقاله در پی آن است که نشان دهد

اشاره کرده‌اند و گفته‌اند که باتوجه به کلمه «یهوی» در کتاب نفس (به معنی سقوط کردن) و کلمه «معلق» در اشارات (به معنی آویزان بودن)، اصطلاح انسان معلق (floating man) مناسب‌تر است (Alwishah, 2006: 34).

تحریک بیرونی محتاج می‌دانند؛ به‌همین دلیل است که میان خودآگاهی استعدادی^۱ و خودآگاهی بالفعل تمایز می‌نهند (Cory, 2014: 33)

باناونچر معتقد است از هنگام تولد، تمایل به شناخت خود، جزئی از ذات نفس است و برای بالفعل شدن شناخت آگاهانه، صرف توجه نفس به درونش کفایت می‌کند. درواقع نفس خودآگاهی مشروط دارد، اما مشروط به انتخاب و اختیار خودش (Cory, 2014: 34-35).

متفکر دیگر این مرحله، آلبرت کیبر است. شیوه مواجهه آلبرت با این مسأله به‌گونه‌ای است که گویی می‌خواهد میان چهار رأی مختلف^۲ درباره خودآگاهی آشتی ایجاد کند. شاید به همین علت باشد که برخی رأی وی در این باب را ناسازگار توصیف کرده‌اند (Lambert, 2007: 20). وی سعی می‌کند خودآگاهی طبیعی و خودآگاهی وابسته به شرایط خارجی را با هم سازگار کند. آکوئیناس نیز به پیروی از استادش آلبرت، همین راه تقریب‌گرا را

1. Habitual self-awareness.

۲. برای دیدن این چهار رأی، نک (Cory, 2014: 35-36).

۳. عده‌ای اصطلاح انسان پرنده (flying man) را برگزیده‌اند. اما برخی به نادقیق بودن این ترجمه

اگرچه مستقیماً به آن اشاره نکرده است (Brown, 2001: 26-28).

در کتاب *نظر آکوئیناس در باب خودشناسی* که برخی آن را بهترین اثر در موضوع خودش دانسته‌اند (Pansnau, 623: 2015) نیز در چند موضع به اشتراکات و اختلافات ابن سینا و آکوئیناس اشاره شده است (Cory, 2014: 48, f.n. 20, 206, 2016-217, 219).

در آثار فارسی، مقاله «نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا» از لحاظ پرداختن به خودآگاهی مدنظر ارسطو بی‌همتا است (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۱). در این مقاله به نکاتی کلیدی از دیدگاه ارسطو اشاره شده است که در پژوهش پیش رو نیز به بیانی دیگر ابراز شده‌اند؛ نکاتی همچون تقدم معرفت‌شناختی نداشتن خودآگاهی بر غیرآگاهی، رخ‌ندادن خودآگاهی به دلیل بالقوه‌بودن عقل و نیاز به وساطت امر محسوس برای بالفعل‌شدن عقل و خودآگاهی‌اش (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۲-۱۱۴). در این زمینه، کار متمایزی نیز صورت پذیرفته و عبارت‌هایی از ارسطو که موهم خودآگاهی بی‌واسطه بوده،

میانی معرفت‌شناختی، نفس‌شناختی و متافیزیکی آکوئیناس، تبیین تجربه‌گرایانه آگاهی جزئی شخص از خودش را دشوار می‌کند (Brown, 2001: 22)، اما این تعارض ظاهری حل‌شدنی است و می‌توان با اصطلاحاتی نظیر خودآگاهی استعدادی و بالفعل، آن را تبیین کرد. به تعبیر این نویسندگان، افعال، به افعال درجه‌اول و درجه‌دوم تقسیم می‌شوند؛ افعال درجه‌اول، به اشیای مادی معطوف‌اند و ذات نفس، با خودآگاهی استعدادی‌ای که دارد، در همان حین وقوع افعال درجه‌اول، به خود آگاه می‌شود. پس خودآگاهی بالفعل رخ نمی‌دهد، مگر آنکه پیش‌تر، نفس با صور معقول، اشیا را درک کرده باشد. معنای این مطلب آن نیست که خودآگاهی، استنتاجی است یا با وساطت اموری دیگر حاصل می‌شود، بلکه یعنی قابلیت خودآگاهی نفس، با افعال مربوط به معرفت تجربی فعال می‌شود. افعال یادشده، خودآگاهی را ایجاد نمی‌کنند، بلکه آنچه را از پیش، به صورت استعدادی در نفس وجود داشته، به کار می‌اندازند. در پایان نیز به گونه‌ای نتیجه‌گیری شده که آکوئیناس با پروراندن این نظریه، درواقع به محتوای حجت انسان معلق انتقاد کرده،

بررسی شده و چنین توهمی دفع شده است (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۴-۱۱۸). همچنین اظهار شده که انسان معلق در فضای ابن سینا واکنشی در برابر نظریه خودآگاهی با واسطه ارسطویی است و ابن سینا قطع نظر از تمام متعلقات حصولی اندیشه که بالقوه‌اند، نوعی ادراک حضوری همواره بالفعل را برای نفس می‌پذیرد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۱).

تأکید پژوهش «خودآگاهی در فلسفه ابن سینا» بر این است که خودآگاهی ذاتی و وجودی نفس، غیرمشروط به امور بیرونی، بی‌واسطه و همیشگی است و بر هر معرفت دیگری تقدم دارد. ابژه اولیه خودآگاهی نیز خود است، نه چنان که ارسطو می‌گوید، عمل اندیشیدن (خادمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۹-۱۰). همچنین در نظریه خودآگاهی سینوی، معرفت و وجود، یکسان می‌شود و آگاهی نفس از خودش، فعلیت نخست و همیشگی آن است (خادمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳).

مقاله «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا» نیز علاوه بر گزارش مختصات خودآگاهی از نظر ابن سینا که محتوایی

نظیر مقاله‌های گزارش شده دارد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۶)، به ارتباط منبای تمایز وجود و ماهیت با خودآگاهی می‌پردازد و با تأکید بر اینکه از نظر ابن سینا، متعلق خودآگاهی بی‌واسطه، وجود خاص یا انیت فرد است، تفاوت نظر ابن سینا در خصوص خودآگاهی با برخی آرای مشابه دیگر را نشان می‌دهد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۶).

وجه نوآورانه پژوهش تطبیقی حاضر در این است که ابتدا خودآگاهی مدنظر ارسطو را مرجع قرار داده‌ایم و سپس ابن سینا را نماینده دیدگاهی معرفی کرده‌ایم که از نظریه‌های معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی ارسطو عدول کرده و نظریه مختار خودش را عرضه کرده است. بنابراین ارسطو و ابن سینا دو قطب مخالف هم تلقی شده‌اند. سپس سعی کرده‌ایم که نشان دهیم آکوئیناس با نظر به این دو قطب، در پی آن است که در عین حفظ مبانی ارسطویی، از اشکالات بارز نظریه او (که ابن سینا بدون اشاره صریح به ارسطو طرح‌شان کرده) اجتناب کند یا دست کم طوری آن‌ها را تفسیر کند که به محذورات اساسی دچار نشود. در واقع مدعا آن است که آکوئیناس در پی ترکیب موفقیت‌آمیز

نوافلاطونی مشهور شده است، تلاش می‌شود مفاد آن‌ها به گونه‌ای بیان شود که با خودآگاهی دائمی نفس تعارضی نیابد؛ برای مثال، ابن سینا که همین برداشت را دارد، در باب جملات یادشده می‌گوید: اولاً منظور ارسطو از بالقوه بودن عقل، بالقوه بودن آن در قبال صورت‌های معقول (حصولی) است و اینکه عقل در ابتدا فعالیتی ندارد، به این معنی است که بر صور معقولات فعالیتی ندارد، نه اینکه ماهیتی ایجابی نداشته باشد و هیچ صفت و حالی (نظیر وجود ذاتی و خودآگاهی) را نتوان به آن نسبت داد (ابن سینا، ۱۹۷۸: ۱۰۰-۱۰۱؛ Alwishah, 2015: 148).

همچنین می‌توان این تفسیر را نیز به شیخ نسبت داد که عبارت «معقول واقع شدن عقل، همانند معقول واقع شدن سایر معقولات است»، به شناخت ماهیت عقل اشاره دارد، نه آگاهی بی‌واسطه و وجودی عقل از خودش؛ اگر عقل در هنگام شناخت چیزی، دریابد که در حال شناختن است، به شناختن حصولی خودش

بخش اصلاً به خودآگاهی اشاره‌ای ندارد و صرفاً توصیف‌گر آن است که تفکر بر آنچه پیش‌تر آموخته شده است، برای نفس میسر می‌شود (Cory, 2014: 28, f.n. 41).

این دو نظریه و معرفی دیدگاه سومی است که در عین اختلاف با دو دیدگاه پیشین، استلزاماتی تقریب‌گرایانه دارد.

۱. طرح ارسطویی: خودآگاهی مشروط به تجربه

در رساله درباب نفس، وقتی معلم اول از عقل بالقوه سخن به میان می‌آورد، عبارت‌هایی موجز و مبهم اظهار می‌کند که در مسأله خودآگاهی سرنوشت‌سازند؛ عبارت‌های یادشده از این قرارند: الف. «وقتی نفس به اشیا جزئی علم حاصل می‌کند، همچون مرد عالم که چنین است، می‌گویند: عقل در حالت بالفعل است... پس از آن بالفعل شدن، عقل می‌تواند خودش را نیز تعقل کند» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۳)؛ ب. «عقل پیش از آنکه با ادراکی، بالفعل شود، معقولیتش در حد بالقوه است و ضرورتاً همچون لوحی است که در آن، بالفعل چیزی نوشته نشده است و معقول واقع شدنش نیز همانند معقول واقع شدن سایر معقولات است» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۴). در تفسیری از این عبارت‌ها که به برداشت

۱. البته عده‌ای دیگر، همین متن را به گونه‌ای دیگر قرائت کرده‌اند و گفته‌اند ترجمه صحیح عبارت واپسین، چنین است: «... سپس نفس نیز می‌تواند از طریق خودش، تعقل کند». گروه اخیر معتقدند این

پیش شرط دریافت معقولات عینی است و معقولاتی که از این راه به دست می آیند، برای ظهور خودآگاهی و حدگذاری آن وساطت می کنند (Cory, 2014: 32).

البته علاوه بر دو عبارت نقل شده از رساله *نفس*، در سخنان ارسطو شواهد دیگری نیز وجود دارد که این برداشت را تقویت می کند؛ برای مثال او می گوید: «لزوماً عقل همان طوری به معقول ربط می یابد که حس به محسوس» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۲)، اگر طبق این بیان، عقل نظیر حس باشد، عمل خودآگاهی رخ نمی دهد؛ چون در شناخت حسی، هیچ حسی بر خودش تأمل نمی کند و به شناخت از خودش راه نمی برد. همچنین تجربه حسی، مستقیم و غیراستنتاجی نیست (Bakker, et-al., 2007: 92-93).

گذشته از این شواهد، مبانی ارسطویی نیز پذیرای خودآگاهی مشروط است و نظریه ماده—صورت او که در مباحث مربوط به نفس شناسی و معرفت شناسی اش تأثیر عمیقی گذاشته است، با این تفسیر هماهنگ است.

توضیح آنکه در نفس شناسی، ارسطو

نیز نایل می آید و درواقع، همین که درک می کند ذاتش در حال تعقل فلان شیء است، حصول آن حصول را می فهمد (Alwishah, 2015: 155؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۴۸۴).

اما گروه دیگری که غالب شارحان ارسطو در آن جای می گیرند و افرادی نظیر اسکندر افریدوسی و ابن رشد (۵۲۰—۵۹۵ ه.ق) از شخصیت های اصلی آن اند، تفسیری تجربه گرایانه تر دارند و با استناد به عبارت های ارسطو، حتی شناخت نفس از خودش را با معرفتی بیرونی و تجربه محور توجیه می کنند. در نگاه برخی محققان، به واسطه شرح های پرشماری که با قرائت اخیر بر رساله *نفس ارسطو* نوشته شده، این تفسیر مشهور به خودآگاهی مشروط^۱، به خودآگاهی ارسطویی معروف شده است^۲ (Cory, 2014: 27-28) و طرف داران این تفسیر، با دیدگاه کسانی نظیر ابن سینا مخالفت می کنند و آن را التقاطی از نظریه نوافلاطونی—ارسطویی می دانند (Cory, 2014: 23). این گروه معتقدند تجربه حسی و معقولات انتزاعی، در خودآگاهی تأثیری اساسی دارند. تجربه حسی،

۲. در این پژوهش نیز هر جا از دیدگاه ارسطویی سخن به میان می آوریم، این تفسیر را مدنظر داریم.

1. dependent self-knowledge.

(Pasnau, 2004: 334) و بلکه هیچ چیزی نیست (Kaukua, 2015: 21). این خاصیت، عقل را آن‌چنان انعطاف‌پذیر می‌کند که می‌تواند همه چیز را تعقل کند؛ درست مثل ماده‌ی اولی که بی‌صورتی‌اش، قابلیت دریافت همه‌ی صور را به آن می‌دهد؛ به این ترتیب، هرچقدر نظریه‌ی ماده-صورت دفاع‌پذیر باشد، این تلقی از عقل نیز دفاع‌پذیر خواهد بود (Robinson, 2020).

براساس این نظام نفس‌شناسی مبتنی بر ماده-صورت و معرفت‌شناسی وابسته به آن، چون معقولیت، به فعلیت وابسته است، در مسأله‌ی تعقل خود نیز فقط عقل بالفعل خودش را تعقل می‌کند، نه عقل بالقوه (Cory, 2014: 55)، اما بالفعل شدن عقل بالقوه بی‌تعیین، فرع بر ارتباط آن با عالم خارج و حصول صورت‌های علمی صورت‌بخش برای آن است (Beakley et al., 1992: 193)؛ به تعبیر یکی از مفسران، به نظر ارسطو «عقل بالقوه ما،

رابطه‌ی نفس و بدن را رابطه‌ی صورت و ماده می‌داند و اگرچه این دو را متمایز معرفی می‌کند و صورت نفسانی را عامل فعلیت موجود زنده و غیر از ماده‌ی بدنی می‌داند، اما این غیریت را دلیل بر امکان جدایی نفس از بدن به حساب نمی‌آورد^۱ (Robinson, 2020) و رابطه‌ی آن‌ها را رابطه‌ی دو جوهر متمایز نمی‌داند؛ زیرا معتقد است هر جوهری عملکرد منحصر به فردی دارد و اگر نفس و بدن دو جوهر مستقل باشند و مستقل عمل کنند، دیگر پیوستنشان به یکدیگر وجهی ندارد (Van Dyke, 189: 2009). این تلقی نفس‌شناختی، به ارسطو مجال می‌دهد که نفس ناطقه را در ابتدای پیدایش، در حد صورت منطبع در ماده در نظر بگیرد و با توسل به نظریه‌ی ماده-صورت، نظریه‌ای کاملاً تجربه‌گرایانه را پیروود (Brown, 2001: 19) که در آن، درک یا معرفت انسان، فعلیتی منفعلانه است (Lewis, 1996: 39) و عقل، پیش از عمل کردنش، همچون ماده‌ی اولی است و عملاً هیچ فعلیتی ندارد

داده‌ایم. اما ناگفته نماند که خود ارسطو استدلال کرده است که نفس باید مجرد باشد، چون در غیر این صورت، نمی‌تواند همه‌ی صورت‌ها را دریافت کند (Robinson, 2020).

۱. بسیاری از شارحان کهن و مدرنی که نظریه‌ی صورت‌ماده‌ی ارسطو در خصوص مسأله‌ی نفس‌بدن را بررسی کرده‌اند، همین تفسیر ماده‌گرایانه را برگزیده‌اند. ما هم همین تفسیر را مدنظر قرار

آن قدر در جانب تجربه‌گرایی پیش رفته که برخی پژوهشگران آن را در طرف افراط این مبحث در نظر گرفته‌اند و ارسطو را سلف هیوم معرفی کرده‌اند (Klima et-al., 2018: 2).

۲. انقلاب سینیوی: کناره‌گیری از تجربه‌گرایی ارسطویی

از ابتکارات ابن‌سینا، تمایز نهادن میان ماهیت و وجود و به تبع آن، فرق گذاشتن بین معرفت وجودی (جزئی) و ماهوی (کلی) است (Rahman et-al., 2010: 71-72). وی میان معرفت جزئی و کلی از نفس نیز تمایز می‌گذارد و اولی را شعور به نفس (و بالطبع) و دومی را شعور به آن شعور (و اکتسابی) می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۶۱؛ ۱۴۰۴: ۳۰). با اینکه مشهور آن است که عقل درک‌کننده کلیات است و نه جزئیات، وی جزئی بودن آگاهی شخص به خودش را مانع از آن نمی‌داند که عقل درک‌کننده کلیات، مدرک این آگاهی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۷). بوعلی در بحث

خودش را مستقیم درمی‌یابد، بلکه ذاتش را از طریق نوع‌های اخذشده از صور خیالی درک می‌کند» یا به بیانی تفصیلی‌تر «از طریق اشیا است که افعال شناخته می‌شوند و از طریق افعال است که قوا شناخته می‌شوند و از طریق قواست که نفس، خودش را می‌شناسد» (Cory, 2014: 180-181). در نتیجه، معرفت نفس، نقطه آغاز فرایند معرفت نیست، بلکه محصول نهایی شناخت یا ادراک درجه‌اول است (Lewis, 1996: 39).

براین اساس، آگاهی عقلانی عقل، فعل التفاتی مستقلی نیست، بلکه همانند دیگر آگاهی، غیرمستقیم است و کمک کار افعال عقلی معمولی ماست و منابع آن، همان ساز و کارهایی است که در تعقل درجه‌اول وجود دارد. به تعبیر خود ارسطو، نفس نیز معقولی همچون سایر معقولات است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۴) و فرایند شناخت آن، همانند فرایند شناخت دیگر معقولات است.

نظریه ارسطو در باب خودآگاهی،

حسی مختلف است» و در ورای این ادراک‌ها نفسی نیست و نفس را باید داستانی عامیانه و تخیل دانست (Pasnau, 2004: 335-336).

۱. رأی هیوم این است که «من هیچ‌گاه نمی‌توانم خودم را دریابم، مگر با ادراکی حسی؛ و هیچ‌چیزی را نمی‌توانم مشاهده کنم، مگر ادراک حسی را». به باور وی، ذهن «توده یا مجموعه‌ای از ادراک‌های

سایر معرفت‌ها، با دخالت بدن و قوا همراه نیست^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۰-۲۱۱) و مقدم بر تجربه و مستقل از آن است (Brown, 2001: 28)؛ به عبارتی، خودآگاهی برقرار است، چه قوه شناختی بر خودش تفکر کند، چه بر شیئی، چه اصلاً تفکر نکند و این سخن به روشنی در تضاد با دیدگاه ارسطویی است (Alwishah, 2015: 147). شیخ برای تفهیم اینکه نفس ناطقه، هم از لحاظ وجودی و هم از نظر معرفتی، از بدن مستقل است، در استدلالی تئیهی^۳، وضعیت انسان معلق در فضایی را تصویر می‌کند که شرایط خاصش موجب می‌شود اعضای بیرونی و درونی‌اش را درنیابد، اما از خود و ذاتش غافل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۷؛ ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۵۰؛ ۱۳۸۱: ۲۳۳). تأکید او بر این است که آگاهی یادشده، بی‌واسطه است و به‌عکس آگاهی از محسوس که واسطه می‌طلبید، در شناخت نفس از خودش، آلتی واسطه نمی‌شود و اگر چنین شود، درواقع شخص از بدن محسوسش

نفس شناختی، از دیدگاه ماده-صورت ارسطویی رویگردان می‌شود و نفس را منطبق در بدن نمی‌داند و آن را موجودی مستقل در نظر می‌گیرد و حتی گاهی رابطه نفس و بدن را همچون رابطه بدن و لباس معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۲۲۵). وی معتقد است نفس فقط به این دلیل به بدن نیازمند می‌شود که امکان وجودش، در ذاتش نیست، بلکه همراه با بدن است؛ بنابراین اگر نفس حادث نبود، به بدن نیاز پیدا نمی‌کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). نفس برای استکمال برخی قوایش به بدن و امور بدنی نیاز دارد، اما استکمال نفس ناطقه به بدن ارتباطی ندارد و مثلاً چنین نیست که کودک در حال رشد، از مرحله حساسیت به مرحله ناطقیت برسد و فقط با امری خارجی استکمال می‌یابد که عقل به آن افاده می‌کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب: ۴۰۳). همین مبنای نفس شناختی ابن سینا، در معرفت‌شناسی او نیز اثر می‌گذارد و او معتقد می‌شود که آگاهی نفس ناطقه از خودش، معرفتی ذاتی است که به‌عکس

۱. و انما تستكمل فی امر خارج یفید العقل.

۲. به عبارتی، خودآگاهی وقتی پدید می‌آید که عقل، نفس ناطقه حادث را بر بدن مستعد افاضه می‌کند.

۳. بوعلی معتقد است بر شعور نفس به ذاتش برهانی اقامه نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱).

آگاه می‌شود، نه نفسش (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰). ان سینا بهره‌گیری از آلت را مخصوص معرفت بالقوه و اکتسابی می‌داند و آن را متمایز از آگاهی بی‌واسطه نفس به خودش می‌داند که معرفتی بالفعل و دائمی است و هم‌زمان و متلازم با وجود نفس حاصل می‌شود و نفس مفطور و مطبوع با آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۹)؛ به عبارتی، شعور ما به ذاتمان، خود وجودمان است و همین که ذات حاصل می‌شود، این شعور بالفعل نیز پدید می‌آید و پیدایشش قید خاصی ندارد و به وقت خاصی اختصاص ندارد و دائمی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱).

براین اساس، شروطی از قبیل تام‌بودن خلقت و آفت‌نداشتن نفس که در توصیف موقعیت انسان معلق ذکر شده (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵)، موجب تحقق تام ذات‌اند و بدون آن‌ها، یا ذات انسانی حاصل نیست، یا نقیصه‌ای عارضی دارد و همین باعث می‌شود شعور به ذات مختل شود. شیخ در ذیل توصیف انسان معلق اظهار می‌کند انسان‌هایی که ادراک کامل ندارند، مثلاً حواس ظاهری‌شان تعطیل شده (شخص خواب)، یا حواس ظاهر و باطنشان با هم از کار افتاده است (شخص مست)، به انسان با

ادراک کامل ملحق می‌شوند و از وجود ذاتشان غافل نیستند؛ اگر هم پس از خواب یا مستی نتوانند تأیید کنند که در آن حالت به ذاتشان علم داشته‌اند، به علت فراموش کاری است، نه نبود آگاهی در آن حالت (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶)؛ به تعبیر دیگر، شعور به شعور بالذات (یا یادآوری شعور بالذات) غیر از شعور بالذات است و ممکن است شخص بیدار نیز در صورت به‌یادنسپردن کارهایی که از سر آگاهی انجام می‌داده، به یاد نیارد که در آن هنگام، شعور بالذات داشته است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱) و به اکتساب و تنبیه نیاز داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰).

۱.۲ دلایل روی‌گردانی بوعلی از تجربه‌گرایی ارسطویی

برای آنکه نشان دهیم ابن سینا برای رسیدن به دیدگاه مقابل خود آگاهی ارسطویی، توجیهاتی داشته است، به برخی از دلایل مخالفت شیخ با نظریه آگاهی مشروط منسوب به ارسطو اشاره می‌کنیم:

الف. مهم‌ترین دلیل، همان دیدگاه نفس‌شناختی ابن سینا و اعتقاد او به تجرد نفس است که با دیدگاه ارسطو که نفس را همچون صورت حال در ماده می‌داند،



می‌گیرد که مفهوم معلوم بالفعل، مفهوم عالم نیز است و با آن، عالم می‌تواند خودش را نیز دریابد (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727).

عبارت اخیر را که ممزوج با تفسیر آکوئیناس است، سنت مرسوم شارحان یونانی و عرب را نیز تأیید می‌کند؛ آنان می‌گویند عقل خودش را با صورت می‌شناسد، ولی نه با صورت خودش، بلکه با صورت انتزاعی شیء عینی (Cory, 2014: 28). اما

شارحانی همچون اسکندر افریدوسی دخالت صورت انتزاعی در خودآگاهی را با طرح گونه‌ای اتحاد عاقل و معقول همراه می‌کنند و می‌گویند افعال مربوط به شناخت اشیای عینی، ضرورتاً همان افعال مربوط به شناخت شخص از خودش است و وقتی شخص بر آن اشیا تعقل می‌کند، به خودش هم می‌اندیشد و هنگام تعقل، آن اشیا، عقل می‌شوند؛ چون اگر عقل بالفعل عبارت باشد از اشیای معقول و آن‌ها را نیز تعقل کند، درواقع به تعقل خودش می‌پردازد (Cory, 2014: 28-29). برخی محققان معاصر نیز با تأیید همین برداشت، گفته‌اند براساس نظر ارسطو، وقتی عقل بالقوه یکی از معقولات

زاویه پیدا می‌کند. از نظر ارسطو، عقل منفعل فقط قوه خاصی دارد، نه ذات خاصی و با ادراک مدرک است که تعقلش فعال می‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۲)، اما ابن سینا معتقد است عقل منفعل ذات دارد؛ چون اگر چیزی ذات نداشته باشد، قابلیت وجودیافتن و بالفعل شدن را هم ندارد. شیخ معتقد است عقل منفعل صرفاً در قبال صورت‌های علمی حصولی، بالقوه است و ذاتی دارد که بالفعل، حالت خودآگاهانه حضور دارد. براین اساس، فعلیت یافتن عقل منفعل، تأییدی مجدد بر وجود خودآگاهی است و علت پیدایش خودآگاهی محسوب نمی‌شود (Alwishah, 2015: 147-148).

ب. مراد ارسطو از همسانی تعقل خود با سایر تعقل‌ها مشخص نیست. طبیعتاً عقلی که همچون ماده اولی، بالقوه در نظر گرفته شده، صورتی ندارد تا واسطه در شناخت خودش شود و از این‌روست که ارسطو می‌گوید عقل بالقوه، برای خودش معقول می‌شود، اما نه بی‌واسطه، بلکه همچون سایر اشیای معقول، به واسطه مفهوم، معقول می‌شود. وی برای اثبات این مطلب، به این اصل استناد می‌کند که «معلوم بالفعل و عالم بالفعل، یک موجودند» و نتیجه

عادی‌اش را تعقل می‌کند، به گونه‌ای با آن یکی می‌شود (Lewis, 1996: 39-40).

اگر تفسیر اخیر از چگونگی دخالت صورت علمی در خودآگاهی را معیار قرار دهیم، ابن سینا از دو جهت بر آن نقد وارد می‌کند: ۱. به نظر او خودآگاهی به ثبات نیاز دارد و این ثبات را فقط نفس مجردی برآورده می‌کند که از امور خارجی، مثلاً حس و متعلقاتش، متأثر نباشد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۴)، اما با این تفسیر از سخن ارسطو، نفس هر لحظه، خودش را متناسب با معقول بالفعلش تعقل می‌کند و ثبات ندارد (Cory, 2014: 113)؛ ۲. همچنین این ادعا به نظریه اتحاد عاقل و معقول ختم می‌شود که ابن سینا دست کم در برخی مواضعش، به شدت با آن مخالفت کرده است. وی اتحاد این‌چنینی را در خودآگاهی جاری می‌داند^۱، نه دیگرآگاهی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷-۳۲۹).

ج. به نظر ابن سینا، شناخت نفس با گونه‌ای درون‌بینی همراه است که هیچ واسطه‌ای جایگزین آن نمی‌شود؛ در نتیجه

اگر این درون‌بینی و خودآگاهی رد و انکار شود، هیچ‌گونه نظر برون‌بینانه و دیگرآگاهانه‌ای نمی‌تواند جایگزین آن شود و راه شناخت نفس به کلی مسدود می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰).

د. ابن سینا در کتاب *اشارات*، پس از گزارش انسان معلق، اشکالی را طرح و نقد می‌کند که به وساطت فعل نفس در خودآگاهی اشاره دارد. اشکال این است که ممکن است کسی بگوید ما به واسطه‌ی فعلمان، به ذاتمان آگاه می‌شویم. شیخ در یکی از پاسخ‌هایش اظهار می‌کند که یا فعل پیشاتأملی، فعل به معنای کلی است و به فاعل خاصی مربوط نمی‌شود؛ یا فاعل خاصی دارد. در فرض اول، فعل به شخص خاصی مربوط نمی‌شود و اگر به شخص معینی مربوط نشود، به «من» هم که شخص معینی هستم، مربوط نمی‌شود. در فرض دوم هم اگر فعل، مختص به من باشد، واسطه در اثبات ذاتم نمی‌شود؛ زیرا فعل من، از آن نظر که فعل من است، جزئی از مفهوم ذات من محسوب می‌شود و در فهم، ذات، قبل از فعل اثبات می‌شود، یا

۱. این دیدگاهی است که تمامی فیلسوفان مؤسس مسلمان آن را پذیرفته‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴).

خودآگاهی جزئی، با علمی نامتمایز طرفیم؛ چون نفس هنوز کاملاً وضوح نیافته است و فقط وجودداشتنش را درک می‌کنیم؛ مانند اینکه هنگام دیدن شیئی از راه دور، فقط وجودداشتنش را می‌فهمیم و از ماهیت تفصیلی‌اش ناآگاهیم. اما در خودآگاهی کلی، با تحقیق و نظرورزی فلسفی، اندک‌اندک به آگاهی تفصیلی‌تری راه می‌یابیم و اجزا و قوا و سایر تفصیلات نفس را درک می‌کنیم (Aquinas, 2014: 77-83; Cory, 2014: 927). البته در نظر ابن سینا نیز با آگاهی وجودی و جزئی به نفس، تفصیلات ماهوی نفس مشخص نمی‌شود و به تحقیقات فلسفی نیاز است، اما ناآگاهی از امور ماهوی بعدی، نقصی در وضوح آگاهی وجودی نفس به خودش و قوت نفس در خودآگاهی ایجاد نمی‌کند، اما در دیدگاه آکوئیناس، آگاهی نفس به وجود جزئی‌اش، آگاهی درنهایت ضعیف و ابهام است و مکمل و تقویت‌کننده آن، آگاهی به تفصیل ماهوی نفس است (Aquinas, 2020: 317).

پس، از دید توماس آکوئیناس، اگرچه به لحاظ زمانی، بحث از خودآگاهی جزئی نامتمایز مقدم است، اما از لحاظ

دست کم همراه با آن اثبات می‌شود، نه به واسطه آن (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵). برخی با توجه به اینکه بیان ارسطو مستلزم آن است که فعلی درجه اول و غیرتأملی، متعلق شناسایی توجه متأملانه‌ای باشد که واسطه در ظهور خودآگاهی است، این اشکال و پاسخ را به ترتیب، شرح نظریه ارسطو و نقد آن از نظر ابن سینا دانسته‌اند (Kaukua, 2015: 73) و می‌توان آن را هم شاهدی صریح بر رویگردانی شیخ از دیدگاه معلم اول دانست.

۳. تقریب‌گرایی آکوئیناسی: تلفیق منظر ارسطویی و سینوی

آکوئیناس خودآگاهی را به دو دسته جزئی (خودآگاهی به وجودداشتن نفس و افعالش) و کلی (خودآگاهی تفصیلی به ماهیت نفس) تقسیم می‌کند (Aquinas, 2020: 312). هردو خودآگاهی پس از بالفعل شدن عقل و وقوع خودآگاهی بالفعل رخ می‌دهند. نکته مهم این است که در دیدگاه آکوئیناس، تمایز دو نحوه خودآگاهی به این دلیل نیست که در خودآگاهی جزئی، به وجود نفس آگاهی داریم و در خودآگاهی کلی، به ماهیتش، بلکه هردو خودآگاهی، ماهوی‌اند، اما در

شناختی ندارد (Pasnau, 2004: 334)؛ اما آکوئیناس با تأثیری که از پیشینیانش (مثلاً آلبرت کبیر) پذیرفته است، نظریه‌ای را عرضه می‌کند که براساس آن، نمی‌توان وضعیت نفس را دقیقاً همچون ماده‌ی اولی ترسیم کرد و با شیئی ملایم، از دیدگاه ارسطویی فاصله می‌گیرد.

توماس نفس بالقوه را از صحنه‌ی واقعیت بیرون نمی‌برد و از لحاظ وجودشناختی نادیده‌اش نمی‌گیرد، بلکه معتقد می‌شود که نفس بالقوه، صرفاً از نظر معرفت‌شناختی معقول واقع نمی‌شود و پیش از عمل کردن و بالفعل شدنش، در قیاس با اشیای معقول، چیزی نیست (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727)؛ (Pasnau, 2004: 334). به عقیده‌ی او عقل بالقوه و بالفعل، هر یک نحوه‌ی خودآگاهی دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: خودآگاهی استعدادی و بالفعل^۲. وی با طرح تمایز میان این دو نحوه‌ی خودآگاهی

شرافت و وضوح، خودآگاهی کلی تقدم دارد و کمال خودآگاهی جزئی است؛ درحالی که در نظر ابن‌سینا، علم بی‌واسطه‌ی نفس به خودش، چه قبل از حصول خودآگاهی ماهوی، چه پس از آن، همواره وجود دارد و با تکامل یافتن خودآگاهی ماهوی، تغییر هویت نمی‌دهد؛ همچنین از نظر شیخ، آگاهی جزئی، به دلیل بی‌واسطه بودن، تقدم بالشرف نیز دارد. منشأ این باور آکوئیناس، دیدگاه نفس‌شناختی اوست.

در نفس‌شناسی، وی همچون ارسطو معتقد است که نفس جوهر مستقلی نیست و صورت بدن به شمار می‌آید (Aquinas, 2020: 1868-1869) و سپس همین اعتقاد را با خودآگاهی فراآگاهانه^۱ ناسازگار می‌یابد (Cory, 2014: 39). در همین حیطه، تفاوت نظریه‌ی ماده-صورت او و ارسطو در این است که ارسطو نفس را همچون ماده‌ی اولایی در نظر می‌گیرد که صرفاً منفعل است و بدون تجربه‌ی خارجی، هیچ فعلیت و

۲. چنان که در مقدمه گفتیم، این تقسیم مختص به آکوئیناس نیست، اما طرز تعبیر به او اختصاص دارد.

۱. supraconscious self-knowing
خودآگاهی بالفعل و غیرآگاهانه‌ای است که در اصل ماهیت نفس ریشه دارد (Cory, 2014: 26).

کیفیتی هستند که به سمت عمل کردن هدایت می‌کنند؛^۲ با اراده کردن اجرایی می‌شوند؛ یعنی اگر شرایط اجازه دهد، قوه را از لحاظ انفسی مجهز می‌کنند^۳ تا به واسطه فرمان اراده، عملیات مدنظر را انجام دهد (Cory, 2014: 123) و به شناسنده کمک می‌کنند که: الف. به راحتی به عملی پردازد یا ب. به فعل شناختی وارد شود (Aquinas, 2020: 1944)؛^۴ از حوزه‌های تسهیل‌گری یادشده می‌توان پی برد که استعدادها در دو دسته جای می‌گیرند: استعدادهای معطوف به عمل^۳ و استعدادهای شناختی^۴ (Aquinas, 2020: 318). هر دو سنخ از استعدادها، در حوزه مرتبط با خودشان، اصول بدیهی استدلال را فراهم می‌آورند (Dougherty, 2011: 147). با توجه به مجال اندک، به استعدادهای شناختی (که با بحث نظری کنونی سازگارتر است) اشاره کوتاهی می‌کنیم. برای اندیشیدن فرد، به دو شرط نیاز است که یکی شرط مربوط به عقل شناسنده است و براساس آن، باید شخص از نظر انفسی^۵ مجهز و

قصد دارد بین دو نظریه جمع کند: نظریه منسوب به ارسطو که خودآگاهی را مشروط به ادراک حسی امر عینی می‌داند و دیدگاه کسانانی نظیر ابن سینا که ذات نفس را قطع نظر از هر امر و شرط خارجی، خودآگاه می‌دانند (Cory, 2014: 3, 53, 37-38, 17). اما وضعیت خودآگاهی عقل بالقوه، نظریه رمزآلودی را رقم می‌زند که در آن، نفس پیش از فعلیت، خودش را نه کاملاً بالقوه می‌یابد، نه کاملاً بالفعل (Brown, 2001: 25). گاهی مفسران آکوئیناس با اصطلاح مرحله مضمّر خودآگاهی (Pansnau, 2015: 625؛ Cory, 2009: 214) یا مرحله بالفعل نامتعیّن خودآگاهی، به این حالت اشاره می‌کنند (Gilson, 2002: 255)، اما خود توماس، مفهوم «استعداد^۱» را به کار می‌برد.

بنابر رأی آکوئیناس، استعداد، مفهومی عام است که فقط در خودآگاهی استعدادی کاربرد ندارد. به طور کلی استعدادها عوارضی از مقوله کیفیت‌اند که دو خصوصیت دارند: ۱. در میانه قوه و فعل‌اند: کمالات اولی هستند؛ یعنی

4. Cognitive habits.

5. Subjective.

1. Habitual or habit.

2. Subjectively equipped.

3. Habit of synderesis.

(Aquinas, 2020: 312). در مقام مقایسه می‌توان گفت ابن‌سینا وجود نفس و خودآگاهی را تفکیک‌ناپذیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱) و توماس استعدادداشتن برای خودآگاهی را عین هستی نفس ناطقه تلقی می‌کند (Cory, 2014: 128).

حال، ذات نفس که در مسأله خودآگاهی، کار استعداد در سایر شناخت‌ها را می‌کند، یکی از دو شرط فعلیت یافتن استعداد (در اینجا، فعلیت یافتن خودش و خودآگاهی) را برآورده می‌کند که عبارت است از شرط تجهیز انفسی. اما صرف تجهیز انفسی کفایت نمی‌کند؛ زیرا نفس در ابتدا فعلیتی ندارد تا معقول واقع شود و همین بالقوه‌بودن موجب می‌شود که شرط دوم برای فعلیت یافتن استعداد، یعنی لزوم در دسترس بودن شیء عینی، حاصل نشود (Cory, 2014: 128). برای رفع این مانع باید به مبنای ارسطویی توماس توجه کنیم که براساس آن، نفس بالقوه، با علم، بالفعل می‌شود و علم نیز با صورت علمی به دست می‌آید. در این صورت، یا نفس، خود را با صورتی بالفعل می‌کند و می‌شناسد که از خودش انتزاع

صاحب کمال باشد تا با حضور شیء عینی^۱، عملیات شناخت را انجام دهد؛ شرط دیگر نیز به شیئی ربط می‌یابد که قرار است شناخته شود و مفادش این است که برای شناخت، باید شیء عینی نیز موجود و در دسترس باشد.

استعداد شناختی که کمال اول عقل است، با دخالت خیال و در اثر ارتباط با شرایط خارج از خود عقل به دست می‌آید و شرط اول را مهیا می‌کند و در پی آن، در صورت تحقق شرط ثانوی، کمال ثانوی یا عملیاتی عقل (اندیشیدن) حاصل می‌شود (Cory, 2014: 123).

اما چیزی که استعداد نفس برای شناخت خودش خوانده می‌شود، برخلاف تمامی استعدادهای دیگر که عرض هستند (از مقوله کیفیت) (Aquinas, 2020: 2324) و اکتسابی (Lambert, 2007: 109)، عارض بر نفس نیست (Aquinas, 2020: 313)، بلکه عین ذات نفس است و ذات نفس، از لحاظ کارکردی، معادل است با استعداد لازم برای خودآگاهی بالفعل؛ یعنی برای افعال مربوط به خودآگاهی، خصوصیت استعداد را دارد یا در جایگاه استعداد قرار می‌گیرد

را باز یابد (دیباچی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۳). از همین موضع پیداست که وی در خصوص جایگاه عقل فعال نیز دیدگاهی نظیر مفسران لاتین ارسطو دارد (Aquinas, 2020: 335-336) و آن را موجودی خارج از نفس تلقی نمی‌کند، بلکه آن را قوه‌ای در درون شخص می‌داند که از آنچه تجربه شده و خیال ارائه کرده، صورت‌های معقول را انتزاع می‌کند (Haldane, 1992: 205). در واقع عقل دو شأن منفعل و فعال دارد که طبق نظریه ماده—صورت، به دو بُعد انسان مربوط می‌شود: نفس در حالت طبیعی‌اش بالقوه است (Cory, 2014: 127) (شأن منفعل نفس که به بُعد مادی انسان مربوط می‌شود) (Gilson, 2002: 255) و در مواجهه‌اش با محسوسات، از آن‌ها اثر علی می‌پذیرد و فعالیت انتزاع صورت‌های معقول از آن‌ها را آغاز می‌کند (شأن فعال نفس که به جنبه صوری انسان ربط

کرده، یا با صورت علمی شیء خارجی فعلیت می‌یابد. فرض اول نامعقول است؛ زیرا اولاً نفس با انتزاع خودش، به درک خود نایل نمی‌آید؛ چون غیرمادی است و انتزاع، برای معقول کردن شیء مادی کاربرد دارد؛ ثانیاً اگر به فرض محال، صورتی انتزاع کند، حاصل انتزاع، به دلیل کلی بودن، بر همه نفس منطبق می‌شود، حال آنکه در معرفت به نفس، با معرفتی جزئی سروکار داریم (Brown, 2001: 20). همچنین آکوئیناس هیچ‌جا این اصل ارسطویی را که «عقل نیز معقولی همچون سایر معقول‌هاست»، شاهد نیاورده است تا نیازمندی نفس به صورت‌گیری از خودش را اثبات کند (Cory, 2009: 165). پس باید به فرض دوم روی آورد و گفت: نفس بالقوه برای بالفعل شدن، به تأثیر خارجی نیاز دارد (Brown, 2001: 23).

اما تأثیر خارجی چگونه تأثیری است؟ در نظام فکری آکوئیناس، تجربه حسی علت تفکر است^۱ و قوای حسی به عقل کمک می‌کنند تا جایگاه شایسته‌اش

را برانگیزانند یا براساس دیدگاه ابن سینا، فقط معد نفس باشند، بلکه برای عقل، متعلق شناسایی متناسب را بازنمایی می‌کنند» (Haldane, 1992: 205).

۱. وی در اینجا صراحتاً در برابر افلاطون و بوعلی قرار می‌گیرد: «قوای حسی برای فهم نفس لازم‌اند، نه اینکه بنابر نظر افلاطون، به صورت بالعرض، نفس

می‌یابد) (Gilson, 2002: 255). این صورت‌های معقول حاصل از فعالیت نفس، دو وظیفه دارند: الف. فعلیت‌بخشی به عقل بالقوه و تبدیل خودآگاهی استعدادی به خودآگاهی بالفعل؛ ب. بازنمایی محسوس خارجی. در وظیفه نخست، عقل صورت شیء خارجی را فارغ از اینکه صورت کدام شیء خارجی است، با جنبهٔ فعالش (عقل فعال) از ماده انتزاع و تجرید می‌کند و همین فعالیت عقل، کمال، تعین و فعلیتش را موجب می‌شود، نه اینکه صورت نفس، صورت علمی شیء خاصی شود که منتزعه‌منه است^۲. پس عقل فقط در همین بالفعل شدن، به شیء خارجی نیاز دارد، نه در شناخت خودش (Aquinas, 1771: 2020) و صورت علمی از آن حیث که تعین‌بخش به فاعل شناساست، در خودآگاهی دخیل است و از جهت بازنمایی معلوم مادی در عقل و دلالت بر

آن، هیچ نقشی در خودآگاهی ندارد (Cory, 2009: 166).

۳.۱. وجوه التزام‌نداشتن توماس به دو دیدگاه پیشین و طرح رأی تلفیقی

الف. تعبیر تازه از عبارت ارسطو: اگرچه عقل در تعقل بالفعل خود، همچون تعقل سایر امور، به شیء بیرونی نیاز دارد، اما در خودآگاهی بالفعل، شیوه بهره‌گیری از شیء بیرونی متمایز است.

آکوئیناس در تفسیر این عبارت ارسطو که «عقل خودش را همچون سایر معقولات تعقل می‌کند» تفسیری را که در ابتدا به ذهن می‌رسد، رد می‌کند و می‌گوید منظور این نیست که عقل با صورت انتزاعی خودش، به تعقل خود پردازد. توماس تأکید می‌کند که آنچه موجب خودآگاهی می‌شود، صورت شیء خارجی است، اما به این مطلب نیز بسنده

۱. اما جایگاه شایستهٔ عقل فعالی که خود، صورت انسان است و فعلیت ماده محسوب می‌شود، چه معنایی دارد؛ آیا بالفعل شدن آنچه بالفعل است، تحصیل حاصل نیست؟ برای پاسخ باید دوباره به مفهوم استعداد بازگردیم و بنا بر تعبیر یکی از مفسران توماس بگوییم: شیء خارجی، فعلیت صورت انسان را تعین می‌بخشد؛ در واقع صورت انسان، بالفعل نامتعین است، اما صورت شیء محسوس، بالفعل

متعین است و کار صورت شیء محسوس، تعین‌بخشیدن به صورت نامتعین انسان است (Gilson, 2002: 255).

۲. ایضاحی دیگر: اما صور انواع، واسطه‌ای نامرئی‌اند. این صورت‌ها عقل را بالفعل می‌کنند، اما توجه ما به آن‌ها معطوف نیست، حتی در خودآگاهی (Pasnau, 2004: 340).

هیولای اولی در نظر گرفته‌اند و احکام هیولی را به آن نسبت داده‌اند، عقل بالقوه را ذاتی با تجهیزات خاص در نظر می‌گیرد و به نظر می‌رسد علت اینکه می‌تواند چنین نظر و راه‌حلی ارائه دهد، اعتقادش به غیرمادی بودن نفس باشد و در این اعتقاد نیز از ارسطو تمایز می‌یابد (Cory, 2014: 216؛ Pasnau, 2004: 334).

ب. مخالفت با ابن‌سینا: آنچه در خودآگاهی بالفعل درک می‌شود، ذاتی است که در حال فعالیت است؛ آگاهی از ذات صرف، ایزوله و بی‌فعالیت امکان‌پذیر نیست.

توماس می‌گوید ذاتی که از نظر انفسی برای خودآگاهی مجهز است، به تنهایی برای خودآگاهی کفایت نمی‌کند و فقط شرط لازم آن را دارد و شرط تکمیل‌کننده آن، به فعلیت رسیدن عقل بالقوه است و این به فعلیت رسیدن، با فعالیت نفس میسر می‌شود؛ فعالیتی که بر اثر مواجهه نفس با شیء عینی آغاز می‌شود.

در اینجا آکوئیناس از ابن‌سینا جدا می‌شود؛ زیرا به نفس صرفی که از شرایط خارجی برکنار است، خودآگاهی را نسبت نمی‌دهد.

نمی‌کند و می‌گوید اگر قرار باشد صورت یک شیء خارجی، مثلاً صورت اسب، هم موجب شناسایی اسب‌های خارجی شود، هم عقل را بشناساند، این صورت واحد، در دو شناخت، یک نقش نخواهد داشت و آن جنبه‌اش که در شناخت شیء خارجی (اسب) دخیل است، همان جنبه‌ای نیست که در شناخت بالفعل از خود، مؤثر است و در نتیجه، حالت خودآگاهی، از حالت شناخت امور عینی متمایز می‌شود (Cory, 2014: 94-95).

پس در اینجا آکوئیناس اندیشه خودش را بر عبارت ارسطو تحمیل می‌کند و پشتوانه این اندیشه نیز تلاش او برای معرفی این مفهوم است که عقل بالقوه، موجودیت و ذاتی است که برای مبدل شدن به عقل بالفعل، از نظر انفسی مجهز است و فعالیت نفس بر شیء خارجی جرقه‌ای است که نفس از قبل مهیای تاریک‌مانده را روشن می‌کند، نه اینکه صورت شیء خارجی، صورت نفس شود و شریک‌العله برای وجودیافتن و معرفت‌یافتن آن شود (Aquinas, 2020: 313; Cory, 2014: 62, 113).

به این ترتیب، توماس برعکس برخی شارحان ارسطو که عقل بالقوه را همچون

شود، هم هویت وجودی نفس گسسته نشود. در واقع اگر خودآگاهی استعدادی نباشد، دخالت حس و فعلش به هیچ وجه نمی تواند نفس را به صورت مستقیم برای خودش حاضر کند و خصوصیت شهودی و اول شخصی خودآگاهی حفظ نمی شود (Cory, 2014: 130).

د. مخالفت با ارسطو؛ فعالیت نفس، واسطه‌ای در اثبات نفس و خودآگاهی اش نیست: شیوه مواجهه آکوئیناس با فعلی که قرار است آگاهی را بالفعل کند، او را به دامن نظریه ارسطویی نمی اندازد و معتقد نمی شود که فعل نفس، واسطه‌ای در شناخت ذات نفس است. توماس معتقد است حالات، ظهورات و عوارض نفس، از جوهر نفس جدایی ندارند و فعل هم از جمله حالات، ظهورات و عوارض آن است و در خودآگاهی بالفعل، شخص همیشه خودش را همراه و متلازم با فعلی می یابد؛ نفس مشغول به تفکر و... است که در خودآگاهی بالفعل درک می شود (Cory, 2014: 101-106, 135)، نه نفس مفارق از هر فعل (مخالفت با ابن سینا که در «ب» به آن اشاره کردیم). می توان مطابق با عبارت شیخ، نظر

ج. تلاش برای جذب مزیت دیدگاه سینیوی: آکوئیناس متوجه می شود که مزیت دیدگاه سینیوی در این است که خودآگاهی و درون بینی اول شخصی در آن تداوم می یابد و نفس در هنگام خودآگاهی صرف و دیگر آگاهی، در شهودی که از خودش دارد، تفاوتی نمی یابد (Alwishah, 2015: 147) و این دیدگاه از لحاظ حفظ منظر اول شخصی و شهود فرد در خصوص خود، و حفظ هویت وجودشناختی اش قوت بسیاری دارد (Cory, 2014: 115)؛ به همین دلیل سعی می کند این نکته مثبت را در نظریه اش ادغام کند و برای این کار، چنین طرحی ارائه می دهد: ذات نفسی که هنوز با فعالیت معطوف به شیء بیرونی، بالفعل نشده است، خصیصه خودآگاهی استعدادی را دارد و این خصیصه، خودآشنایی^۱ ذاتی و غیر کسبی را به ارمغان می آورد که شرط لازم خودآگاهی بالفعل است و در خودآگاهی بالفعل نیز بسط می یابد و تقویت می شود و میان مرحله بالقوه و بالفعل خودآگاهی ربط ایجاد می کند تا پیش و پس از خودآگاهی بالفعل، هم منظر اول شخصی و شهودی خودآگاهی حفظ

توماس را چنین تعبیر کرد: اگرچه وی تقدم ذات بر فعل را نمی‌پذیرد، اما می‌گوید فعل دست‌کم همراه با ذات نفس است و امری جدای از نفس نیست تا واسطه‌ای در شناخت آن شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

ه. مخالفت با ابن‌سینا؛ نفس فعلیت‌نیافته، برای خودش آشکار نیست: ابن‌سینا معتقد است نفس همین‌که وجود یافت، همواره خودش را می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸) و اگر از این خودآگاهی غافل شود، به سبب مشغول‌شدنش به حسیات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۵۸) و چیزی که برای نفس بالقوه است و همچون ادراک سایر اشیای خارجی، در زمان و شرایط خاص به دست می‌آید و همیشگی نیست، شعور به شعور است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۲؛ بهمین‌ارزین‌مرزبان، ۱۳۷۵: ۸۰۸). اما آکوئیناس که تمایز میان خودآگاهی وجودی و ماهوی را به شیوه دیگری تعبیر می‌کند و در واقع، خودآگاهی وجودی را مرحله ضعیف خودآگاهی ماهوی می‌داند و آن را علم به چیز یا ماهیتی مبهم تلقی می‌کند، نظریه‌ای را می‌پرورد که بر نظریه ماده-صورت ارسطویی مبتنی است و براساس آن، نفس در ابتدای

خودآگاهی‌اش (خودآگاهی جزئی)، بنا بر طبیعتش، از خودش غافل است و مثلاً نمی‌تواند خودآگاهی و دیگرآگاهی‌اش را از هم تفکیک کند، ماهیتش را درک نمی‌کند و توان تشخیص انگیزه‌ها و غرایز واقعی‌اش را ندارد و راه‌حل برون‌رفت از این ابهام و بی‌تعینی را فعالیت حس معرفی می‌کند (Cory, 2014: 2, 180) و این دقیقاً برخلاف دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش حس در پوشیده‌ماندن خودآگاهی است.

نتیجه‌گیری

تأکید ابن‌سینا بر آن است که پیدایش بدن و تناسب مزاج بدن با نفس در شرف افاضه، برای حدوث و تشخیص نفس لازم است، اما به محض کامل شدن و تناسب یافتن بدن، جوهر نفسانی به آن افاضه می‌شود، نه آنکه بدن علت پیدایش نفس شده باشد. همچنین نفس افاضه‌شده یک خصوصیت علمی بالفعل دارد و آن عبارت است از خودآگاهی. براین اساس، چنین نیست که نفس پس از پیدایشش، برای آگاهی از خود، حالت منتظره داشته باشد؛ نفس نه منتظر دریافت آگاهی از عالم عقول است، نه منتظر است که قوای مادی ظاهری و باطنی‌اش، از بیرون انفعال یابند و از درون، فعالیت منجر به خودآگاهی را آغاز کنند. اما آکوئیناس معتقد است صرف وجود نفس برای خودآگاهی‌اش کفایت

نمی‌کند و خود آگاهی مستلزم نحوه‌ای دخالت بیرونی است. با توجه به اینکه توماس عقل فعال سینوی را نمی‌پذیرد، نباید توقع داشت که در نظریه‌اش، عوالم بالا را در خود آگاهی نفس مؤثر بداند، همچنین باید در خاطر داشت که وی به ایرادهای تفسیر مشهور از دیدگاه ارسطو نیز احتمالاً به‌واسطه مطالعه آثار ابن سینا یا هواداران وی آگاهی داشته و نمی‌خواسته آگاهی را صرفاً محصول و معلول تأثر حسی و انترع خیالی معرفی کند. با این ملاحظات است که وی می‌گوید نفس انسانی در مسأله خود آگاهی، تمام تجهیزات لازم را دارد، اما برای فعال شدن این نفس مجهز، به تحریک حواس خارجی و عمل کردن خیال نیاز است. طرح آکوئیناس نه کاملاً سینوی است، نه کاملاً ارسطویی. در این مسأله، نمی‌توان نزدیکی آکوئیناس به ارسطو را کمتر از نزدیکی‌اش به ابن سینا دانست.

نظریه آکوئیناس در موضعی توفیق به دست می‌آورد و در جایی، از عهده تبیین صحیح بر نمی‌آید. توفیقش در این است که برخلاف تفسیر مشهور از نظریه ارسطو که به گونه‌ای اتحاد عاقل و معقول (درک نفس از خودش، به‌واسطه صورت شیء خارجی موجود در دستگاه ادراکی حاصل می‌شود) یا درک به‌واسطه صورت‌گیری نفس از خودش ختم می‌شود، توماس عبارات ارسطو را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که براساس آن،

معقول از آن نظر که شیء خاصی را بازتاب می‌دهد، در خود آگاهی دخیل نیست و فقط از این نظر در خود آگاهی دخیل است که نفس را به فعلیت معرفتی وامی‌دارد (آنچه مهم است، وساطت آن برای فعالیت نفس است و مهم نیست این وساطت به‌واسطه چه محتوایی رخ داده باشد). همچنین براساس نظر وی، رسیدن نفس به خود آگاهی، استنتاجی به معنای رایج نیست؛ زیرا معلومی نظری، برای رسیدن به مجهول نظری مدنظر (آگاهی از خود) واسطه نمی‌شود، بلکه آگاهی از خود، با راه‌اندازی شدن فرایند و فعل میسر می‌شود.

ضعف نظریه آکوئیناس در این است که از این ایراد جدی سینوی سربلند بیرون نمی‌آید: اگر فعل، از فاعل نامعین و کلی صادر شده است، چگونه آگاهی جزئی فرد به خودش را موجب می‌شود و اگر فعل، جزئی و متعلق به خود فاعل است، چگونه می‌توان فعل را بدون تعلق به فاعلش در نظر گرفت؟ در واقع ابن سینا معتقد است فعل فاعل آگاه، همواره آگاهانه رخ می‌دهد و امکان ندارد فعلی بر درک آگاهانه فاعل، تقدم ذاتی یا زمانی داشته باشد. اگر آکوئیناس فعل جزئی فاعل را همواره همراه با او می‌داند، باید به دوام خود آگاهی نیز اعتراف کند، اما با

می شود که چطور امری ناآگاهانه، محرک آگاهی می شود؟ به عبارت دیگر، با پذیرش چنین نظریه‌ای، چطور باید شکاف میان فعل ناآگاهانه و خودآگاهی را پر کرد؟

هرچند ممکن است از وجوه دیگری بر نظریه ابن سینا اشکالاتی وارد باشد (مانند چگونگی توجیه ارتباط نفس مجرد افاضه شده و بدن)، اما دست کم اشکال یادشده بر نظریه او وارد نیست؛ چون جسم و جسمانی را علت نفس نمی داند و به تبع آن، حدوث نفس ناطقه را که با افاضه عقل رخ می دهد، برای حصول خودآگاهی کافی می داند و میان حدوث و وجود نفس ناطقه و خودآگاهی اش فاصله و شکافی نمی اندازد تا برای تبیین چگونگی پیدایش خودآگاهی، به شرط، علت و واسطه‌ای نیاز پیدا کند و در نتیجه، کارکرد و فعل غیر آگاهانه حواس ظاهری و باطنی را عامل پیدایش آگاهی نمی داند تا میان فعل ناآگاهانه ذهن و آگاهی به خود، شکافی پدید آید.

به عبارتی، شیخ با هیچ تبیینی، آگاهی را کیفیتی ثانوی و کسبی نمی داند، اما در تفسیر خاص اکوئیناس، آگاهی بالفعل، کیفیتی است که علتی بیرون از نفس موجب راه اندازی اش می شود.

بنابراین، از نظر نگارنده، دیدگاه ابن سینا انسجام بیشتری دارد؛ چون به شکاف میان فعل غیر آگاهانه و خودآگاهی برنمی خورد. نظر

خودآگاهی مداوم مخالف است؛ همچنین اگر معتقد شود که فعل در مقطع زمانی خاصی رخ می دهد و سبب خودآگاهی می شود، یا بگوید در فرایند خودآگاهی، فعل تقدم ذاتی دارد، باید تبیین کند که چطور فعلیتی و فرایندی غیر خودآگاهانه، به خودآگاهی منجر می شود. به عبارتی، با صرف طرح خودآگاهی استعدادی و اذعان به تجهیز انفسی نفس برای خودآگاهی، شهودی اول شخصی و هویت وجودشناختی نفس حفظ نمی شود؛ زیرا با نفی دائمی بودن آگاهی، در حالت استعدادی یادشده، عملاً آگاهی موجود نیست تا حالت اول شخصی موجود باشد و تا هنگام حصول آگاهی بالفعل، تداوم یابد؛ اگر چنین بود، دیگر نزاعی باقی نمی ماند و آگاهی و حالت اول شخصی دائمی می شد و نهایتاً همچون توجیه شیخ در خصوص آگاهی شخص مست و خواب، گفته می شد در خودآگاهی استعدادی هم آگاهی و حالت اول شخصی آن وجود دارد، اما در یاد و حافظه شخص نمی ماند. با توجه به این برداشت، به نظر اکوئیناس، گونه‌ای فعل ناآگاهانه به فعال شدن خودآگاهی یاری می رساند. با چنین برداشتی، وی با این پرسش مواجه

آکوئیناس نیز نهایتاً تصویر و تفسیر روشن تری از عبارت ارسطو ارائه می‌دهد و دیدگاه مشهور درخصوص آن را اصلاح می‌کند، اما برای انسجام‌یافتن، یا باید آگاهی را نفی کند و کل افعال آدمی را (که از مواجهه با محسوس شروع می‌شود) بدون کیفیتی خاص تعریف کند (افعالی که ماهرلنه، اما بدون وجود فهمی آگاهانه رخ می‌دهند و بیشتر حالتی کارکردی و مکانیکی دارند)، یا باید به نظریه‌ای همچون نظریه آگاهی شیخ‌الرئیس معتقد شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- متافیزیکی در فلسفه ابن سینا. جاویدان خرد، ۱۲ (۲۸): ۶۰-۴۱.
- _____ (۱۳۹۹).
- نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا. ذهن. شماره ۲۱ (۸۲): ۱۰۹-۱۳۴.
- بهمینارین مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خادمی، حمیدرضا؛ بهشتی، احمد (۱۳۹۱). خودآگاهی در فلسفه ابن سینا. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ۱۴ (۵۴): ۱۷-۵.
- دیباجی، سید محمدعلی؛ جان محمدی، محمدتقی (۱۳۸۷). عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس. آینه معرفت، ۸ (۴): ۲۱-۴۲.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
- Alwishah, Ahmed. (2006). *Avicenna's philosophy of mind: self-awareness and intentionality*. dissertation for Ph. D., Los Angeles: University of California.
- _____ (2015). *Aristotle and the Arabic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amadio, Anselm; Kenny, Anthony. (2020). Aristotle. *Encyclopædia Britannica*, URL=<https://www.britannica.com/bio>
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۵ الف). *الشفاء (الطبیعیات) (ج ۲، النفس)*. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۵ ب). *الشفاء (الطبیعیات) (ج ۳، الحیوان)*. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۹۷۸). *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس*. در: بدوی، عبدالرحمن. *أرسطو عند العرب*. کویت: وكالة المطبوعات.
- ارسطو (۱۹۸۰). *فی النفس و بلیه الآراء الطبیعیة و الحاس و المحسوس و النبات*. بیروت: دار القلم.
- اسحاقی نسب، اسماء؛ زمانبها، حسین (۱۳۹۴). بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی

- From Gratian to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, Etienne. (2002). *Thomism; the philosophy of Thomas Aquinas.* Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 6th edition.
 - Haldane, John. (1992). Aquinas and the active intellect. *Philosophy*, 67 (260): 199-210.
 - Kaukua, Jari. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond.* Cambridge: Cambridge University Press.
 - Klima, Gyula; Hall, Alex. (2018). *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics.* Vol. 14, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
 - Lambert, Richard. (2007). *Self Knowledge in Tomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself.* Bloomington, Ind.: AuthorHouse.
 - Lewis, Frank A. (1996), *Self-Knowledge in Aristotle, Topoi*, 15: 39-58.
 - Owens, Joseph.; Catan, John R.. (1981). *Aristotle, the Collected Papers of Joseph.* New York: State University of New York Press.
 - Pansnau, Robert. (2015). Review of Aquinas on human self-
- graphy/Aristotle/Philosophy-of-mind>.
 - Aquinas, Thomas. (1951). *Commentary on Aristotle's De Anima.* translated by Kenelm Foster and Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press, [Url=<https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>](https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm).
 - Aquinas, Thomas. (2020). *Collected Works of Thomas Aquinas.* Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd.
 - Bakker, Paul J J M; Thijssen, Johannes M M H. (2007). *Mind, cognition and representation : the tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima.* Aldershot; Burlington, Vt.: Ashgate.
 - Beakley, B., & Ludlow, P. J. (Eds.). (1992). *The philosophy of mind: Classical problems/contemporary issues.* Cambridge, Mass: The MIT Press.
 - Brown, Deborah J. (2001). Aquinas' missing flying man. *Sophia*, 40 (1): 17-31.
 - Cory, Therese Scarpelli (2014). *Aquinas on human self-Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.
 - Cory, Therese Scarpelli. (2009). *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge.* A dissertation for Ph. D., Washington: School of philosophy of the catholic university of America.
 - Dougherty, M. V.. (2011). *Moral Dilemmas in Medieval Thought*

- Sanguineti, Juan José. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 67 (2): 311-344.
- Thiel, Udo. (2011). *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Toivanen, Juhana. (2015). The fate of the flying man; medieval reception of Avicenna's thought experiment. in: Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Volume 3: 64-98.
- Van Dyke, Christina. (2009). Not properly a person: the rational soul and Thomistic substance dualism. *Faith and philosophy*, 26 (2): 186-205.
- knowledge by Therese Scarpelli Cory. *Mind* 124: 623-626.
- Pasnau, Robert. (2004). *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. (2020). Dualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archive/s/fall2020/entries/dualism/#HisDua>>.
- Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan. (2010), *The unity of science in the Arabic tradition science, logic, epistemology and their interactions*. Dordrecht: Springer.



A New Reading of Epicurean`s View on Facing Death in the Modern World.....381

Seyed Amirreza Mazari

On the Possibility of Extracting a Theory of the Meaning of Life from Wittgenstein's Point of View.....411

Mehrdad Safari Aboksari

The examination of Transformation of Aristotle's idea on self-awareness in the views of Avicenna and Aquinas.....441

Seyyed Ali Hosseini

Contents

Enhancement of Intangible (Immaterial) Assets in Formal and Informal Institutions by Virtue Enrichment of Human Capital.....	11
<i>Maryam Khosravi, Mahmood Yahyazadehfar, David Ahlstrom Mohsen Alizadeh Sani</i>	
The Relationship between Philosophy and Religion in Christology in Boethius's Thought Relying on Theological Treatises and the Consolation of Philosophy.....	49
<i>Sayyede Fatemeh Nourani Khatibani, Maryam Salem, Mitra Poursina</i>	
The Expression of the Divine in Plant Sculpture (according to Hegel's Lectures on Fine Art and his Phenomenology of Spirit).....	77
<i>Mahboubeh Akbari Naseri, Shamsolmolook Mostafavi, Shahla Eslami</i>	
Digital Theology and Physical Resurrection (By a Critical Study of Frank Tippler's Views).....	105
<i>Mohammad Hosein Moradinasab, Ali shirvani</i>	
"Reflection on Suhrawardi's Scientific Foundations and Its Capacity Assessment in Presenting an Educational Model".....	135
<i>Aysooda Hashempour, Alireza Farsinezhad</i>	
The Right and Wrong Kinds of Motivations: An Argument against the Humean Theory of Motivation.....	165
<i>Muhammad Heydarpour, Hossein Dabbagh</i>	
Critical study of the theological incorrectness of the production of genetically modified foods.....	203
<i>Alireza alebouyeh, Maryam alsadat razavi</i>	
Individuality of pain and despair in the midst of a prevalent disaster; An Anti-Climacusian Approach.....	241
<i>Amin Ghaemi, Meisam Sefidkhosh</i>	
Evaluating Jürgen Moltmann's Eschatology in Christian Theology.....	277
<i>Saman Mahdevar, Mohammadreza Bayat</i>	
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's innovative version of proof of the truthful (Burhān-i ṣiddiqīn) and its reception in Islamic kalām.....	315
<i>Hamid Ataei Nazari</i>	
Filmosophy or Film as Philosophy.....	345
<i>Mohsen Karami</i>	

Director in General: *Sahar Kavandi*

Editor - in - Chief: *Zohreh Tavaziani*

Managing Director: *Hossein Atrak*

Literary Editor: *Amir Momeni Hezaveh*

Editor of English Abstracts: *Robab Khosravi-Elham Mohammadi Achachelooei*

The Editorial Board

Hossein Atrak: Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan

Mohammad Ilkhani: Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University

Zohreh Tavaziani: Professor - Philosophy and Islamic Wisdom, Alzahra university

Mohsen Jahed: Associate Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University

Zahra Khazaei: Professor of Philosophy, University of Qom

Einollah Khademi: Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University

Morteza shajari: Professor of Philosophy, University of Tabriz

Mahmood Abbasi: Associate Professor of Ethics and Medical Law, Shahid Beheshti University

Sahar Kavandi: Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan

International Editorial Board:

Mehdi Aminrazavi: Professor of Philosophy and Religion and Co-Director of the Leidecker Center for Asian Studies

Sajjad Rizvi: Associate Professor of Islamic Intellectual History and Islamic Studies University of Exete

Email: Taammulat@znu.ac.ir

Website: phm.znu.ac.ir

Tel: +982433054101

ISSN: 2228-5253



University of Zanjan

Department of Philosophy

Biannual Journal Of

Philosophical Meditations

HM

Vol.11, No.27 Fall & Winter 2021-2022

Publisher: RICEST & ISC