



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و ششم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰

۱۰۴

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: عیسی موسی زاده

رئیس اداره نشریات: علی جامه داران

کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی

مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل \* مترجم منابع: محمدرضا عموحسینی

مادوری

۱. نشریه *نقدونظر* به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه *نقدونظر* در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، کتابخوان همراه پژوهان (pajooahan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

**نشانی:** قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: [jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)

رایانامه [naqdvanzar1393@gmail.com](mailto:naqdvanzar1393@gmail.com)

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



### داوران این شماره

رضا اکبری، علیرضا آل بویه، محمدرضا بیات، محسن جوادی، حسینعلی رحمتی، شهاب‌الدین علائی‌نژاد، قدرت‌الله قربانی، هادی موسوی، عیسی موسی‌زاده.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

### رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه *تقدونظر* در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه *تقدونظر* نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابَهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه *تقدونظر* از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

### ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه *تقدونظر* فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادى که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناد دهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

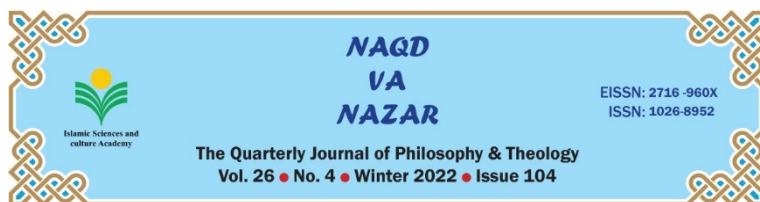
دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ۹ سعادت در اخلاق ارسطو  
بهرام علیزاده - نیره سادات میرموسی
- ۳۹ برهم‌کنش اجزای نفس و تکوین مبادی عمل در اخلاق نیکوماخوس  
سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)
- ۶۷ بررسی مقایسه‌ای زندگی پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی و جان‌هیک  
محمدحسین مرادی‌نسب - محمد جعفری
- ۹۹ تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهد شبستری در بوته نقد  
مریم علیزاده - حمیدرضا حاجی‌بابایی - وحید واحدجوان
- ۱۲۹ نقد نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی از منظر اخلاقی؛  
بر مبنای تفکرات فردریش هایک و آین رند  
رهام شرف - امیر جباری - ندا لولویی
- خلق معنا یا کشف معنا؟  
مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل
- ۱۵۸ پیرامون معناداری زندگی در بستر فلسفه‌درمانی  
رسول حسین‌پور تنکابنی - جهانگیر مسعودی - سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۸۸ امکان زندگی معنادار در کلان‌شهرهای جدید  
با تأکید بر معماری مدرن  
حنانه پروین - امیرعباس علی‌زمانی



نظر  
نقد



## Research Article

### Happiness in Aristotle's Ethics

Bahram Alizadeh<sup>1</sup>

Nayyereh Sadat Mirmousa<sup>2</sup>

Received: 15/08/2021

Accepted: 28/09/2021

#### Abstract

For Aristotle, happiness corresponds to the highest kind of virtue. In Book I of his *Nicomachean Ethics*, Aristotle treats practical virtues, and in Book X, he treats theoretical contemplation as the best practice that might guarantee happiness. Thus, Aristotle might be said to have given two answers (naturalistic and theological) to the question of the nature of happiness. This is because the self-sufficient character of happiness implies its intrinsic value, and practical activities—which are deemed intrinsically valuable in Book I are treated as having secondary value, in Book X, as a means to the higher (theoretical) happiness. Some people believe that Aristotle has finally failed to remain committed to the distinction between intrinsic and instrumental good, falling into a contradiction in his definition of happiness. In this paper, in the first place, we draw on the analytic method and revisit the notion of *kalon* to show that the function of theo-

---

1. Assistant professor, Kharazmi University, Tehran, Iran (corresponding author): bahramalizadeh@khu.ac.ir.

2. PhD in philosophy, University of Tehran, Iran: nmirmousa@ut.ac.ir.

---

\* Alizadeh, B.; Mirmousa, N. S. (1400). Happiness in Aristotle's Ethics. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(104), pp. 9-36. Doi: 10.22081/jpt.2021.61634.1861

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

retical reason in acquisition of moral virtues goes beyond what is claimed by naturalistic readings. Indeed, happiness is fundamentally a theological property. Secondly, we outline two senses of self-sufficiency (the dominant end, and the comprehensive end) to suggest that the second sense enables us to reconcile the two notions of “being secondary or subsidiary” and “being done for its own sake,” in which case a proper reply might be yielded for the problem of contradiction.

**Keywords**

happiness, *phronesis*, *nous*, God, *kalon*, Aristotle.



## مقاله پژوهشی

### سعادت در اخلاق ارسطو

بهرام علیزاده<sup>۱</sup>

نیره سادات میرموسی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶

#### چکیده

سعادت از نظر ارسطو فعالیت منطبق با بالاترین نوع فضیلت است. در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس فضایل عملی و در کتاب دهم تأمل‌ورزی نظری بهترین فعالیت دانسته می‌شود که می‌تواند سعادت را تضمین کند. به این ترتیب، می‌توان گفت که ارسطو دو پاسخ (طبیعی‌باورانه و الهیاتی) به سؤال از چیستی سعادت داده است؛ زیرا ویژگی خودبسنده بودن سعادت، مستلزم برخورداری آن از ارزش ذاتی است و فعالیت عملی - که در کتاب نخست دارای ارزش ذاتی است - در کتاب دهم ارزش ثانوی داشته و صرفاً وسیله رسیدن به سعادت بالاتر (نظری) است. برخی معتقدند ارسطو در نهایت نتوانسته است به تفکیک میان خوب ذاتی و خوب ابزاری پایبند بماند و در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده است. در این مقاله، اولاً به شیوه تحلیلی و با واکاوی مفهوم کالون، نشان داده می‌شود که کارکرد عقل نظری در کسب فضایل اخلاقی بیش از آنی است که خوانش‌های طبیعت‌باورانه مدعی‌اند و سعادت اساساً یک ویژگی الهیاتی است و ثانیاً با اشاره به دو معنای خودبستگی (۱). غایت غالب ۲. غایت جامع) بیان می‌شود که معنای دوم ما را قادر می‌سازد دو مفهوم «فرعی بودن» و «به خاطر خود انجام‌شدن» را جمع‌پذیر دانسته و از این طریق پاسخ مناسبی به معضل تعارض ارائه کنیم.

#### کلیدواژه‌ها

سعادت، فرونیسیس، نوس، خدا، کالون، ارسطو.

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).

۲. دانش‌آموختهٔ فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران.

bahramalizade@khu.ac.ir

nmirmousa@ut.ac.ir

\* علیزاده، بهرام؛ میرموسی، نیره‌سادات. (۱۴۰۰). سعادت در اخلاق ارسطو، فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر،

Doi: 10.22081/jpt.2021.61634.1861

صص ۹-۳۶. (۱۰۴)۲۶



مسئله محوری اخلاق نیکوماخوس دست‌یابی به غایتی است که «آن را برای خودش و همه چیزهای دیگر را برای آن می‌خواهیم [...] چنین چیزی همان سعادت<sup>۱</sup> است و دانشی که به چند و چون آن می‌پردازد مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌هاست» (NE. 1.1094a).<sup>۲</sup> اما سعادت چیست و مهم‌ترین و معتبرترین دانش کدام است؟ فهم منظور ارسطو در این خصوص دشوار است؛ نه از آن رو که او پاسخ روشنی به سؤال از چیستی سعادت نداده است، بلکه به این دلیل است که دو پاسخ - دست‌کم به ظاهر متناقض - به این سؤال داده است (Ackrill, J. L. 1999). در کتب نخستین اخلاق نیکوماخوس (برای مثال NE. 1.1094) سعادت مستلزم انجام فعالیت‌های منطبق با فضیلت‌های عملی است. در این بخش‌های کتاب مفهومی طبیعی‌باورانه از سعادت ارائه می‌شود؛ اما سعادت در کتاب دهم (NE. X.7) فعالیت‌های نظری و الهیاتی معرفی می‌شود.

در میان شارحین معاصر، خوانش غالب از اخلاق ارسطو - با تمرکز بر بخش‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس - خوانشی غیرالهیاتی و طبیعی‌باورانه است؛ رسیدن به زندگی خوب صرفاً از رهگذر کاوش در طبیعت آدمی حاصل می‌شود؛ بی‌آنکه نیازی به تفسیر دینی از فضیلت باشد. به‌ویژه آنکه در اندیشه ارسطو، خداوند تنها ابژه تفکر است و فعالیت‌های در جهان ندارد (NE. X.1178b) و علی‌القاعده نباید برای چنین خدایی نقش مهمی در تعیین فضایل عملی قائل شد. به نظر این عده، ارسطو نخستین فیلسوف تاریخ فلسفه است که اخلاق را بی‌نیاز از مبانی الهیاتی و صرفاً بر اساس جهان طبیعی تبیین کرده است. جولیا آناس (Annas, 1988, 2005)، رزالین هرستهاوس (Hursthouse, 1999)، فیلیپا



1. eudaimonia/ happiness

۲. تمرکز این تحقیق بر کتاب اخلاق نیکوماخوس است. در استفاده از این کتاب از ترجمه انگلیسی زیر استفاده شده است:

*Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (NE.).

ترجمه‌های فارسی (حسن لطفی) نیز پس از تطبیق با این منبع مورد استفاده قرار گرفته است و در موارد اندکی تغییراتی صورت گرفته است.

فوت (Foot, 1978) و مارتا نوسبام (Nussbaum, 1993) هر یک به نحوی از تفسیر طبیعی باورانه از اخلاق ارسطو دفاع کرده‌اند.

در مقابل، در این مقاله بر خوانشی تأکید می‌شود که با تکیه بر کتاب دهم مدعی است خداوند در اخلاق ارسطویی نقش اساسی دارد و طبیعت‌گرایی ارسطو باید در بافتی الهیاتی فهمیده شود؛ زندگی نظری کامل‌ترین سعادت است و خیر اعلی از مسیر فعالیت شریف‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان، یعنی نوس<sup>۱</sup> که فعالیت نظری است، تبیین می‌شود (NE. X. 1177a).<sup>۲</sup>

اما این تفسیر با یک مشکل جدی مواجه است که از آن با عنوان مسئله تعارض یاد می‌کنیم؛ خیر اعلای سعادت، خودبسنده است و خودبسنده بودن سعادت حاصل از حکمت عملی، به این معناست که دارای ارزش ذاتی است. پس اگر بپذیریم حکمت عملی صرفاً وسیله‌ای برای تحقق سعادت نظری (سوفیا) است، باید منکر ارزش ذاتی آن شویم. به‌ویژه آنکه، ارسطو تفکیک‌های صریحی میان فضیلت‌های عقلی/یا سوفیا<sup>۳</sup> که محصول نوس (عقل نظری) است و فضیلت‌های عملی که محصول فرونسیس (عقل عملی) است، قائل می‌شود (NE. 6. 1139a). دومی معطوف به اعمال و شرایط است و متغیر و اولی معرفت علمی ثابت است. این یعنی کارکرد عقل نظری نباید قاعدتاً ارتباط زیادی با فرونسیس<sup>۴</sup> و فضیلت اخلاقی داشته باشد. ارسطو حتی تأکید می‌کند که آیدوس/معرفت<sup>۵</sup> برای فضیلت اخلاقی کمترین اهمیت را دارد (NE. II. 1105a; 1105b) یا در جایی می‌گوید تربیت نوس برای فرونسیس مهم نیست (NE. VI. 1141b). درست است شخصی که فضیلت‌های نظری دارد، نمی‌تواند نسبت به فضیلت‌های عملی بی تفاوت

1. nous

۲. اگر حتی بپذیریم که تعارض موجود در سخنان ارسطو ظاهری و رفع‌شدنی است، این دو خوانش قطعاً متعارض‌اند؛ در خوانش نخست، قرائتی طبیعت‌گرایانه از اخلاق ارسطو ارائه می‌شود و در خوانش دوم، قرائتی الهیاتی.

3. sophia

4. phronesis

5. eidos



باشد، ولی به هر حال فضیلت ورزشی در زندگی‌ای که در مرکز آن فضیلت عملی است با فضیلت ورزشی در یک زندگی متأملانه متفاوت است. این نقل قول از ارسطو تأکیدی است بر این مطلب:

مرد گشاده‌دست باید پول داشته باشد تا بتواند با گشاده‌دستی به دیگران یاری کند [...] مرد شجاع هم نیازمند قدرت است تا بتواند اعمال شجاعانه به جا آورد. مرد خویش‌دار هم به فرصت مناسب احتیاج دارد [...] ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست کم برای فعالیت خود نیازمند این چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند [...] (NE. X.1178a).

حال مسئله این است که آیا ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض شده است؟ هدف این مقاله رسیدن به پاسخ این سؤال است. بدین منظور، نخست نشان داده می‌شود که دو معنای مذکور سعادت چرا با هم متعارض‌اند و سپس پاسخ‌هایی که به مسئله تعارض داده شده است بررسی خواهد شد.

### ۱. خوانش طبیعت‌باورانه در برابر خوانش الهیاتی

در کتاب‌های ابتدایی اخلاق نیکوماخوس، ارسطو پاسخ به سؤال از چیستی سعادت را در گرو پرداختن به دانش عملی می‌داند؛ «بهترین نوع زندگی، زندگی عملی است» (NE. 1.1094b)؛ و غایت زندگی عملی دستیابی به مرتبه‌ای از سعادت است که در زندگی سیاست‌مدار به بهترین شکل نمایان می‌شود (NE. 1.1094a). او در این بخش کتاب، مفهوم استعلایی خوبی - دیدگاه افلاطون - را انکار و تعریفی انسانی از آن ارائه می‌کند. به نظر ارسطو، درک و فهم حد وسط، کار ادراک حسی<sup>۱</sup> است (NE. II.1109b). لذا همه انسان‌ها به لحاظ طبیعت دارای عقل شهودی‌اند و از طریق آن قادرند متعلقات عقل عملی را درک کنند (NE. VI.1143b).

1. sense-perception

ارسطو برای شناساندن فضیلت (آرته) از مفهوم کارکرد<sup>۱</sup> و برای تعریف سعادت از مفهوم فضیلت بهره می‌برد (NE. I.1097b-1098a). چاقویی خوب است که خوب ببرد؛ چشمی خوب است که خوب ببیند؛ به همین منوال، انسانی خوب است که آرته انسان را دارا باشد و برای این منظور، باید بتواند کارکرد خاص خود را بهتر انجام دهد. ایده اصلی استدلال کارکردی این است که سعادت انسان در گرو به‌فعلیت‌رساندن کارکرد منحصر به فرد<sup>۲</sup> اوست. متناسب با کارکردهای سه‌گانه<sup>۱</sup>. گیاهی<sup>۳</sup> مثل تکثیر و تولید مثل، حیوانی<sup>۴</sup> مثل ادراک حسی و احساس و ۳. الهی<sup>۵</sup> مثل تعقل، سه سبک زندگی وجود دارد؛ ۱. زندگی با لذت‌های جسمانی؛ ۲. زندگی با فعالیت‌های سیاسی و ۳. زندگی با تفکر و اندیشه به خداوند. خوب راه رفتن یا خوب تولید مثل کردن یا ... هیچ کدام کارکرد خاص انسان نیستند؛ حیوانات هم راه می‌روند، گیاهان هم تولید مثل می‌کنند. کارکرد خاص انسان به‌فعلیت‌رساندن استعداد عقلانی خویش است. هرچند در ادامه خواهیم گفت فهم رایج این است که نتیجه‌گیری نهایی ارسطو از استدلال کارکردی، تفوق و برتری عقل نظری است، ولی دست کم در بخش‌های نخستین کتاب نیکوماخوس بر فعالیت‌های عملی تأکید می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، کارکرد خاص انسان صرفاً برخورداری از یک استعداد عقلانی نیست، بلکه به‌فعلیت درآوردن آن است. اجزای غیرعقلانی نفس - امیال و انفعالات - با پیروی از جزء عقلانی به هماهنگی لازم برای تحقق آرته انسان می‌رسند. این هماهنگی سبب می‌شود خصوصیات مربوط به خلق در شخص پدید آید. فضیلت‌های خلق شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت، آزادمنشی، سخاوت و بزرگ‌منشی است. این‌ها فضایل عملی هستند؛ به این معنا که تحقق این فضایل نیاز به فرونیسیس دارد. فرونیسیس عقلانیت مربوط به عمل است و در پی پاسخ به



1. ergon
2. idiom/ peculiar
3. plant-like functions
4. animal-like functions
5. God-like functions



این پرسش است که «چه باید کرد؟». ارسطو در این بخش از کتاب، واژه «سعادت» را به‌مثابه وصفی برای خیر اعلای عملی (زندگی یا عمل خوب) به کار می‌برد. دیدگاه غالب در این بخش از اخلاق نیکوماخوس به‌وضوح طبیعت‌انگارانه است و می‌توان مؤلفه‌های آن را این‌گونه خلاصه کرد (Brink, 2014, p. 819):

۱. غایت‌شناسانه: اخلاق، فعالیت غایت‌شناختی است؛ به این معنا که تحت ضوابط معطوف به یک خیر غایی<sup>۱</sup> محقق می‌شود.

۲. سعادت‌باورانه: خیر غایی هر شخص سعادت اوست.

۳. طبیعی‌باورانه: فهم صحیح از خیر غایی باید بازتاب‌دهنده طبیعت آدمی باشد.

۴. عقل‌باور: مقتضای طبیعت آدمی، زندگی عقلانی (عقل عملی) است که آن نیز

به نوبه خود، مستلزم زندگی بر اساس دلایل عینی و جستجوی خیرهای عینی است.<sup>۳</sup>

۵. فضیلت‌گرا: فضایل نشان‌دهنده طبیعت عقلانی آدمی است. فضایل اخلاقی آن

دسته از خیرهایی هستند که میان شخص و دیگران مشترک است.

اما در کتاب‌های انتهایی با یک چرخش دیدگاه مواجهیم. ارسطو در کتاب ششم

می‌گوید: «این بی‌معناست که بگوییم علم سیاست یا حکمت عملی بهترین دانش‌هاست؛

زیرا آدمی در جهان بهترین چیز نیست.» (NE. VI. 1141a). این تغییر دیدگاه در کتاب دهم

آشکارتر می‌شود، به‌نحوی که در فصل‌های هفتم و هشتم از کتاب دهم، قرائت نظری از

سعادت به اوج خودش می‌رسد. در این بخش از کتاب، ارسطو تأکید می‌کند خیر اعلی

از مسیر فعالیت شریف‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان یعنی نوس که فعالیت نظری

است (اندیشیدن)، حاصل می‌شود (NE. X.1177a).

ارسطو حتی یک گام پیش‌تر رفته و زندگی متأملانه مبتنی بر عقل نظری را برتر از

1. final good

2. rationalism

۳. طبیعت‌باوری لزوماً عقل‌گرایانه نیست؛ برای مثال فلاسفه‌ای مثل هابز، هیوم و هاجسون از گونه‌ای طبیعت‌باوری احساس‌گرایانه (sentimentalism) دفاع می‌کنند که در برابر عقل‌گرایی است. در این دیدگاه، فهم تجربی از طبیعت آدمی محوریت دارد.

سعادت برآمده از فضیلت عملی معرفی می‌کند: «ما بر آنیم که نیک‌بختی باید توأم با لذت باشد و در میان همه انواع فعالیت‌های منطبق با فضیلت، فعالیت حکمت نظری لذیذترین آنهاست» (NE. X.1177a). فعالیت نظری فعالیت عنصری الهی در درون آدمی است؛ «زیرا آدمی از آن جهت که آدمی است، نمی‌تواند این گونه زندگی کند، مگر تا آن حدی که عنصری خدایی در وجود او هست و به همان اندازه که این عنصر خدایی، برتر از وجود مرکب ماست، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت سایر فضایل است» (NE. X.1177b). فضایل اخلاقی به این دلیل که با حکمت عملی و عواطف پیوسته‌اند و به طبیعت مرکب ما تعلق دارند، فضایل انسانی نامیده شده و نیک‌بختی ناشی از آن نیز نیک‌بختی انسانی است و درست به دلیل انسانی بودن، در مرتبه فروتر از نیک‌بختی زندگی نظری قرار می‌گیرد (NE. X.1178a). در ابتدای فصل هشت از کتاب دهم نیز تأکید می‌کند که زندگی بر اساس فضیلت‌هایی که به عمل مربوط می‌شوند در مرتبه دوم سعادت‌مندی قرار دارند؛ چرا که این سعادت انسانی صرف است (NE. X.1178a).

این دو معنای سعادت متعارض تلقی شده‌اند؛ اما چرا؟ برای پاسخ به این سؤال، نگاهی بیاندازیم به تمایز مشهور ارسطو میان سه گونه خیر در حکمت عملی که در بخش‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس مطرح می‌شود (این تقسیم‌بندی احتمالاً برگرفته از تقسیم‌بندی مشابه افلاطون در جمهوری (Republic II, 357a) است):

۱. خیر ناکامل: خیرهایی که همواره به خاطر چیزهای دیگر خواسته می‌شوند؛ مثل پول.
  ۲. خیر کامل: خیرهایی که هم به خاطر خودشان و هم به خاطر چیزهای دیگر خواسته می‌شوند؛ مثل لذت و قدرت.
  ۳. خیر کامل‌ترین: خیرهایی که فقط به خاطر خودشان خواسته می‌شوند؛ مثل سعادت.
- خیر اعلای سعادت که کامل‌ترین خیر است و در حکمت عملی به دست می‌آید، علاوه بر غایی بودن و مرجح بودن، خودبسند<sup>۳</sup> است (NE. I.1097b). نهایی یا غایی بودن

1. ultimacy  
2. preferability  
3. self-sufficient





خیر اعلی به این معناست که برای خودش خواسته می‌شود و نه برای چیزی دیگر (NE. I.1097a). مرجح بودن به این معناست که از هر جهت بر خیرهای دیگر ترجیح دارد (NE. I.1097b)؛ و خودبسنده بودن خیر اعلی به این معناست که برای خوب بودن به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد؛ یعنی «آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد» (NE. I.1097b).<sup>۱</sup> بنابراین ارسطو در تعریف خودبسنده‌گی به دو قید مهم اشاره می‌کند:

۱. به خودی خود زندگی را ارزشمند می‌کند.

۲. برای ارزشمندسازی به چیز دیگری نیاز ندارد.

پس خیر اعلی سعادتمندانه است، خودبسنده است اگر به تنهایی ارزشمندترین چیز باشد؛ بی‌آنکه لازم باشد چیز دیگری به آن افزوده شود؛ چرا که اگر همچون خیرهای دیگر، بتوان با افزودن چیزی به آن - حتی کوچک‌ترین چیز - آن را به چیزی بهتر بدل کرد، دیگر خیر اعلی نخواهد بود و آن خیر دیگر (که مجموع سعادتمندانه و آن خیر افزوده شده است) خواستنی‌تر و ارزشمندتر خواهد بود (NE. I.1097b). البته روشن است که بیش از یک خیر وجود دارد، ولی همه آنها غایی نیستند. خیر اعلی حتماً باید غایی باشد. البته غایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آن‌هایی که هم به خاطر خودشان خواسته می‌شوند و هم وسیله‌ای برای رسیدن به غایات دیگرند؛ ۲. آن‌هایی که فقط برای خودشان خواسته می‌شوند. پس یک غایت می‌تواند از غایت دیگر نهایی‌تر باشد و در جایی که بیش از یک غایت وجود دارد، خیر اعلی باید بالاترین غایت<sup>۲</sup> باشد؛ یعنی فقط برای خودش خواسته شود.

اما زندگی سعادتمندانه در کدام فعالیت حاصل می‌شود؟ فعالیت عملی که به خودی خود ارزش ذاتی دارد یا فعالیت فلسفی و تأمل‌ورزی؟<sup>۳</sup> تعارض ادعایی در

۱. خودبسنده‌گی البته به معنای بی‌ارتباط بودن با امور دیگر نیست. ارسطو معتقد است انسان موجودی اجتماعی است؛ لذا خوبی مفهومی مجرد و منزوی نیست، بلکه اساساً مفهومی اجتماعی است و شامل خوبی برای دیگران - خانواده، دوستان و شهروندان - می‌شود (NE. I.1097b).

2. teleiotion

3. theoria/contemplation



پاسخ ارسطو به این سؤال بیشتر نمایان می‌شود. ارسطو با تفکیک میان حکمت عملی و حکمت نظری تلاش می‌کند نشان دهد که خیر اعلای اخلاق از مسیر حکمت عملی می‌گذرد و حکمت نظری توان و امکان پرداختن به آن را ندارد:

حکمت نظری هیچ یک از اموری را که آدمی به واسطه آنها نیک‌بخت می‌تواند شد بررسی نمی‌کند؛ چون موضوع آن شدن و صیورورت نیست (NE. VI. 1143b).

در کتب نخستین اخلاق نیکوماخوس، بر گزینه اول تأکید می‌شود، ولی در کتاب دهم (۷-۸) ارسطو به نظریه دوم روی می‌آورد. با توجه به ویژگی خودبسنده بودن خیر اعلی در حکمت عملی، این چرخش دیدگاه چگونه امکان‌پذیر است؟ در کتاب دهم فعالیت عملی فضیلت‌مندانه - که در بخش‌های نخست کتاب، دارای ارزش ذاتی دانسته شد - صرفاً ارزش ثانوی داشته و در خدمت ارزشی برتر قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، این آموزه که ارزش اخلاقی، ویژگی درونی<sup>۱</sup> و ذاتی عمل فضیلت‌مندانه است، با ایده مطرح شده در کتاب دهم که انجام عمل اخلاقی، فاقد ارزش ذاتی و صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت بالتر (سوفیا) است، دست کم در بدو امر، سازگار نیست.

به دلیل این ملاحظات، برخی معتقدند که ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده و دیدگاه او در این خصوص منسجم نیست (Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif, 1970).<sup>۲</sup> مطابق این نظر، ما با دو دیدگاه مستقل و جمع‌ناشدنی - تفسیر دینی و غیردینی از اخلاق - مواجه هستیم که انتساب هر کدام از آنها به ارسطو به اندازه دیگری موجه است. به نظر این عده، نظریه مطرح در کتاب دهم تحت تأثیر غایت‌شناسی مفهومی<sup>۳</sup> که اندیشه غالب در سنت یونان باستان بوده، بیان شده است. ارسطو متأثر از این اندیشه، حتی در تبیین اعمالی که به نظر خودش ارزش ذاتی دارند نیز از مفهوم غایت و الگوی وسیله - هدف سود برده است. به دیگر سخن، ارسطو با وجود تلاش برای جدا کردن اعمال با ارزش

1. immanent character

۲. به نقل از: (Ackrill, J. L. 1999, p. 65)

3. conceptual teleology





ذاتی از اعمال دارای غایت، در نهایت نتوانست اعمال با ارزش ذاتی را در نظام مفهومی خود جای دهد و حتی برای آنها نیز غایتی را معین کرد.

یک راه برای رفع این تعارض، تفکیک میان خوبی انسانی و خوبی الهی است (Joachim, H. 1962). طبق این دیدگاه، ارسطو در کتب نخستین به خوبی انسانی می‌پردازد و در کتاب دهم از خوبی الهی سخن می‌گوید. تأمل ورزی/نظرورزی خوب الهی است و فعالیت بر اساس عقل عملی - که بهترین و کامل‌ترین نوع آن در زندگی دولت‌مرد مشاهده می‌شود - خوب انسانی است. شاهد این سخن هم مواردی است که ارسطو از اصطلاح «درجه دوم» برای جداکردن سعادت‌های درجه اول و درجه دوم استفاده می‌کند و فضیلت عملی را نوعی سعادت درجه دوم می‌نامد (NE. X. 1178a).<sup>۱</sup>

راه حل دیگر این است که بگوییم ارسطو تصویر منسجمی از یک زندگی ایده‌آل ارائه می‌کند که ترکیبی است از تأمل نظری و فعالیت عملی (Keyt, 1983). این زندگی از دو مسیر متفاوت به سعادت می‌انجامد؛ سعادت کامل از طریق سعادت نظرورزانة و سعادت مرتبه دوم از طریق فعالیت عملی. این تفسیر با تمایز صریح ارسطو (برای مثال در: NE. I.1098a) میان سه نوع زندگی - ۱. زندگی بر اساس لذت حسی، ۲. زندگی سیاسی و ۳. زندگی تأمل‌ورزانة - سازگار نیست. این تفکیک صریح نشان می‌دهد که به نظر ارسطو زندگی فلسفی غیر از زندگی سیاسی است.

جان هر (Hare, 2007, pp. 7-65) معتقد است تغییر دیدگاه ارسطو در اخلاق نیکوماخوس حاکی از نوعی پیشرفت در اندیشه اوست، نه پذیرش هم‌زمان دو ایده متضاد؛ او در جمله نخست اخلاق نیکوماخوس این‌گونه آغاز می‌کند: «چنین می‌نماید که غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب یک خیر است. از این رو، به حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است [...]» (NE. I.1094a)؛ و در ابتدای فصل دوم سخنی مشابه می‌گوید (NE. I.1095a). در این متن، دو مؤید برای تفسیر جان هر وجود دارد: اول،

۱. این تفسیر با مشکلی اساسی مواجه است؛ چرا که ارسطو تأکید می‌کند حتی فضیلت عملی نیز ویژگی‌های الهیاتی دارد (Hare, 2007, p. 47).

تفکیک میان فن<sup>۱</sup> و عمل<sup>۲</sup> و پیوند دادن سعادت با عمل درست است؛ بنابر فهم متعارف، زندگی خوب، زندگی بر اساس عقل عملی است و زندگی دولتمرد بهترین نمونه این زندگی است. دوم، تعبیر «چنین می‌نماید» / «is thought» نیز مؤید آن است که ارسطو در اینجا به فهم متعارف اشاره دارد.<sup>۳</sup> اما در ادامه ارسطو با این مسئله مواجه می‌شود که چه چیزی دولتمرد را قادر به حکمرانی درست می‌کند. پاسخ ارسطو این است: فعالیت بر مبنای شریف‌ترین جزء وجود ما یعنی نوس (که فعالیتی تأمل‌ورزانه است). برتری نوس نسبت به دیگر قوای ما در «ترغیب به فلسفه» نیز مشاهده می‌شود (Protrepticus, B 47. B 50). فعالیت ویژه نوس، جستجوی امر الهی و ازلی است. پس شریف‌ترین خوب، فعالیت بر اساس فضیلت بالاترین قوه درونمان (نوس) است؛ اما فعالیت نوس نه فعالیتی عملی که فعالیتی تأمل‌ورزانه است. لذا ارسطو نتیجه می‌گیرد که زندگی سیاست‌مدار بهترین زندگی فضیلت‌مندانه نیست مگر به معنای ثانوی.

هر کدام از این تفاسیر و راه‌حل‌ها روزنه‌ای به فهم بهتر دیدگاه ارسطو می‌گشایند؛ اما همه آنها کمابیش اصل تعارض را پذیرفته‌اند. در ادامه مقاله برخی از بنیادی‌ترین مفاهیم اخلاق ارسطو را واکاوی کرده و از این رهگذر نشان خواهیم داد که دیدگاه ارسطو در باب سعادت، اولاً بیش از آنی که خوانش‌های طبیعت‌باورانه مدعی‌اند، الهیاتی است و ثانیاً تعارضی در دیدگاه ارسطو در باب خیر اعلای سعادت وجود ندارد.

## ۲. نوس و درک نظری کالون

همان‌طور که گذشت، مدعای این مقاله این است که سعادت یک ویژگی الهیاتی است و عقل نظری در کسب فضایل اخلاقی نقش اساسی دارد. اما مشکل خوانش الهیاتی این است که تأکید بر عقل نظری، از ارزش ذاتی عقل عملی می‌کاهد. چه بسا همین نکته،

1. art

2. action

۳. مشابه این دیدگاه را در رسالهٔ منون نیز می‌توان دید؛ وقتی سقراط از منون در باب چیستی فضیلت می‌پرسد، جواب ابتدایی این است: توانایی حکومت بر موجودات انسانی (Meno, 72d).





انگیزهٔ طرح تفاسیر طبیعت باورانه نیز بوده است. طرح این مشکل را به بخش بعدی مقاله موکول کرده و در آنجا نشان خواهیم داد که تأکید بر عقل نظری و خوانش الهیاتی به نفی ارزش ذاتی فضایل عملی نمی‌انجامد. در این بخش با بررسی مفهوم کالون<sup>۱</sup> و کارکرد عقل نظری در فهم آن، نشان داده می‌شود که خداوند در اخلاق ارسطو بیش از آنی که تفسیرهای طبیعت باورانه می‌پذیرند، نقش دارد.

مفروض خوانش طبیعت باورانه این است که فضایل اخلاقی را می‌توان جدا از فضایل عقلی و مجزا از زندگی تأمل ورزانه تبیین کرد (نک: Hursthouse, 1999, p. 218). اما بررسی مفهوم کالون نادرستی این مفروض را روشن می‌کند. در زبان انگلیسی معمولاً کالون را به واژگانی مثل شریف،<sup>۲</sup> والا<sup>۳</sup> و زیبا<sup>۴</sup> ترجمه کرده‌اند. خود ارسطو تعریف صریحی از این مفهوم ارائه نمی‌کند، ولی آن را یکی از مبانی اخلاق خود معرفی می‌کند (NE. II.1104b). همهٔ معانی مذکور در علم اخلاق نیز به کار گرفته شده‌اند. این مفهوم در آثار ارسطو، برای بدن‌هایی که به خوبی شکل گرفته باشند (NE. IV.1123b)، برای آثار هنری خوب (NE. II.1106b) و برای عملی که به خوبی انجام شده باشد، استفاده شده است. متعلق انتخاب‌های ما به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. لذت‌بخش، ۲. مفید و ۳. کالون. فضیلت‌مند زمانی که چیزی را کالون می‌بیند و یا کالون را در آن چیز می‌بیند، آن را انجام می‌دهد. در جنگ، شخص ترسو مرگ را یک رویداد تلخ می‌داند؛ در حالی که شجاع مرگ را رویدادی قهرمانانه، شریف، زیبا و حتی لذت‌بخش می‌بیند (NE. IX.1169a). اگر کسی از سر عصبانیت به جنگ دشمن برود - نه به خاطر کالون - شجاع واقعی نیست.

برای هدف کنونی می‌توان به این مقدار اکتفا کرد که کالون عبارت است از خوبی

- 
1. kalon
  2. honorable
  3. noble
  4. beautiful

که ۱. واقعاً خوب باشد، ۲. بزرگ‌تر از خوب‌های دیگر باشد و ۳. غایت باشد. شرط اول، خوبِ ظاهری را خارج می‌کند و این یعنی او معنایی عینی از خوبی مدنظر دارد. ارسطو تأکید می‌کند فاعل می‌تواند در تشخیص خوبِ واقعی خطا کند (NE. III.1113b). او در متافیزیک (Met.12.7.1072a) میان کالونِ ظاهری<sup>۱</sup> و کالونِ واقعی<sup>۲</sup> تمایز می‌گذارد. کالونِ ظاهری متعلق تمایلات پست و کالونِ واقعی متعلق تمایلات متأملانه<sup>۳</sup> است. این تمایز در نیکوماخوس هم بیان می‌شود (NE. III.1113a). بنابر شرط دوم، کالون باید بالاتر از خوب‌های پایین‌تر قرار گیرد. شرط سوم، خوب‌های ابزاری را خارج می‌کند؛ کالون نه به خاطر سودمندی بلکه فی‌ذاته خوب است. (این‌ها همان شرایطی است که ارسطو برای خیرِ اعلی برمی‌شمارد).

اما شخص چگونه به درک کالون می‌رسد؟ به نظر ارسطو، کالون برای همه روشن نیست. لذا برای دستیابی به آن باید به سراغ اشخاص فضیلت‌مند رفت. اسپودیوس<sup>۴</sup> چشمی دارد که می‌تواند کالون را بشناسد؛ «[...] بزرگ‌ترین تفاوت مرد شریف با دیگران این است که او در هر جنسی از اشیا، حقیقت را می‌بیند [...]» (NE. III.1113a). اما این سؤال را می‌توان تکرار کرد که چه چیزی اسپودیوس را قادر می‌سازد تا کالون را ببیند؟ به دیگر سخن، چشم بینای اسپودیوس چیست؟ یک پاسخ این است که بگوییم فرونیسیس (عقل عملی) چشم بینای اسپودیوس است و فرونیموس<sup>۵</sup> قادر است تشخیص دهد که برای یک زندگی خوب چه چیزهایی لازم است (NE. VI.1140a). اما این پاسخ مناسبی نیست؛ زیرا به نظر ارسطو، فرونیسیس صرفاً قدرت شناسایی چیزهایی را دارد که به غایت می‌انجامد و توان شناسایی خود غایت را ندارد (NE. III.1113b). احتمال دیگر این است که بگوییم خودِ عمل فضیلت‌مندانه دارای نیروی شناختی است. فضیلت

1. apparent /epithumia
2. real /bouleton
3. deliberative desire
4. spoudaios
5. phronimos





اخلاقی برای ما یک دسترسی معرفتی به کالون ایجاد می‌کند؛ اما این تفسیر مستلزم دور است؛ شخص باید مطابق کالون رفتار کند تا کالون را ببیند و برای عمل مطابق با کالون، باید کالون را درک کرده باشد. احتمال سوم این است که بگوییم خود نوس - نه فرونیس - می‌تواند کالون را ببیند. مطابق این دیدگاه، عقل نظری کالون را تشخیص می‌دهد و از طریق فرونیس اعمال مطابق با کالون را انجام می‌دهد.

برای فهم بهتر این تفسیر، باید نگاهی به نظریه عمل ارسطو داشته باشیم و رابطه میان فهم کالون و عمل را بکاویم. همان‌طور که گفته شد، نقش کالون در زمان انجام عمل، نقشی انگیزشی است؛ عمل به خاطر کالون انجام می‌شود. از مهم‌ترین منابعی که می‌توان دیدگاه ارسطو را در این خصوص مشاهده کرد، کتاب در باب حیوانات است که در آن ارسطو در باب انگیزش عمل حیوان سخن می‌گوید (De Anima, 432b15-434a21). خلاصه سخن ارسطو این است که حرکت در حیوان با ادراک امر مطلوب<sup>۱</sup> آغاز می‌شود. لذا برای آنکه حیوان حرکتی را آغاز کند، نوس شرط لازم - البته نه شرط کافی - است (DA 3.1- 433a20-21).<sup>۲</sup> نوس متعلق تمایل (در موجودات عاقل متعلق انتخاب) را درک می‌کند و به این ترتیب، سبب حضور شیء به مثابه امر خوب در تخیل یا اندیشه حیوان می‌شود (NE. VI.1140b; L1094b).

پس فضیلت اخلاقی تابع درک ما از کالون است. رسیدن به خیر اعلی از طریق اندیشیدن به خیر اعلی حاصل می‌شود و اندیشیدن درباره خداوند سبب می‌شود شبیه به خداوند شویم (اندیشیدن درباره چیزی، ما را به آن چیز شبیه می‌کند) (NE. X. 1179a). بنابر خوانش الهیاتی، میان فضیلت اخلاقی و خداوند رابطه مبتنا وجود دارد. خداوند بالاترین معیاری<sup>۳</sup> است که برای عمل انسانی به مثابه هدف می‌توان برشمرد و به این معنا،

1. orekton

۲. با این قید که نوس به معنایی وسیع در نظر گرفته شود تا شامل تخیل (imagination/ phantasia) هم شود. روشن است که تنها با این قید، نوس می‌تواند شامل حیوانات هم شود؛ زیرا آنها فاقد اندیشه‌های انتزاعی و مفهومی و مرتبه بالاتر هستند.

3. horos

خداوند کالون است. ارسطو در متافیزیک (Meta 12.7 1072a19-1073a13) به صراحت ابژه تمایل<sup>۱</sup> را محرک لایتحرک می‌داند. درست است که خدای ارسطویی برای ایجاد تغییر در جهان، فعلی انجام نمی‌دهد و صرفاً به خود می‌اندیشد (Meta. 1072b3; 1074b34)، ولی تغییر و تحول در جهان از طریق فرایند مشابهت با خداوند انجام می‌گیرد؛ هر چیزی در جهان تلاش می‌کند شبیه خداوند شود (NE. X. 1179a). در انسان نیز فرآیند شبیه‌سازی از طریق بخشی از وجود ما انجام می‌شود که بیشترین شباهت را به خداوند دارد؛ عقل / نوس. پس نحوه تولید حرکت در انسان و جهان یکسان است. حرکت در جهان، نتیجه محبت و تمایل آن به خداوند است (Meta. 1072b3) و در ما به این دلیل ایجاد می‌شود که می‌اندیشیم و صاحب نوس (نوس به معنای محدود آن) هستیم. بر اساس این خوانش، دیدگاه ارسطو در باب زندگی خوب، یک دیدگاه الهیاتی است؛ انسان می‌تواند به چیزی بیش از مرتبه صرف انسانیت دسترسی پیدا کند. او در کتاب دهم، از واژه «انسانی» استفاده می‌کند و تصریح می‌کند که این مرتبه نسبت به قابلیت‌هایی که انسان می‌تواند به آن دست یابد، در مقام دوم قرار می‌گیرد (NE. X. 1178a).<sup>۲</sup> البته خوبی الهی - که از خوبی انسانی صرف فراتر است - از طریق قانون پولیس<sup>۳</sup> دست‌یافتنی است؛ زیرا قانون عبارت است از «عقل فارغ از همه احساسات» (Politics, 1287a). از همین روست که ارسطو در کتاب اول نیکوماخوس (فصل ۲) اخلاق را ذیل علم سیاست تعریف می‌کند.

پس به نظر ارسطو، سعادت - در کنار ویژگی‌های دیگری که ذکر شد - دارای ویژگی‌های الهیاتی است. اکنون به مسئله تعارض که در ابتدای این بخش به آن اشاره شد، بازمی‌گردیم. آیا تأکید خوانش الهیاتی بر عقل نظری، تعریف ارسطو از سعادت را

1. orketon

۲. در کتاب سیاست نیز این مطلب تکرار می‌شود: «پیروی از قانون، پیروی از فرمان خدا و نوس است؛ اما پیروی از حکومت آدمی زادگان، فرمان‌برداری از ددان است» (Politics, 1287a).

3. polis





با معضل تعارض میان کتاب اول و دهم مواجه نمی‌کند؟ به دیگر سخن، الهیاتی بودن سعادت به ابزاری بودن فضیلت عملی منجر نمی‌شود؟

### ۳. خودبستگی، غایی بودن و به خاطر چیزی بودن

همان‌طور که در بخش پیشین گذشت، برخی معتقدند ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده و دو دیدگاه مستقل و جمع‌ناشدنی در اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده است: ۱. خوانش طبیعت باورانه با تأکید بر عقل عملی و ۲. خوانش الهیاتی با تأکید بر عقل نظری. مطابق این دیدگاه، ارسطو در نهایت نتوانسته است به تفکیک میان اعمال با ارزش ذاتی و اعمال دارای غایت پایبند بماند. ریشه این ناسازواری ادعایی را باید در فهم متفاوت شارحین ارسطو از غایت یا تلوس<sup>۱</sup> جست. برای مثال، هیتیکا مدعی است تلوس غایتی است که توسط وسایط<sup>۲</sup> یا وسایل<sup>۳</sup> پدید آمده باشد. به نظر او، اصطلاح «به خاطر چیزی»<sup>۴</sup> ضرورتاً مستلزم آن است که غایت باید جدای از عمل باشد (Hintikka, 1973).<sup>۵</sup> به نظر او غایت باید چیزی باشد که با انجام کارهایی به مثابه ابزار ایجاد شود.

برخلاف هیتیکا، اکریل (Ackrill, 1999) معتقد است هیچ ضرورتی ندارد که تلوس چنین معنای محدودی داشته باشد. مستند اکریل این متن از ارسطوست: «فرقی نمی‌کند که این فعالیت‌ها خودشان غایت باشند یا اینکه غایت چیزی جدای از آنها باشد؛ همان‌طور که در موارد فوق‌الذکر می‌بینیم» (NE. I. 1094a). به نظر اکریل، این متن همواره مورد غفلت شارحین قرار گرفته است. ارسطو در این متن، نکته‌ای را که در خصوص فرعی بودن برخی فعالیت‌ها نسبت به برخی دیگر گفته است، هم بر فعالیت‌های فرعی‌ای

1. telos: end

2. means

3. instrumentals

4. for the sake of

۵. هاردی (Hardie, 1965) هم کم‌وبیش مثل هیتیکا معتقد است: ارسطو در کتاب نخست اخلاق نیکوماخوس تمایز میان وسایط و غایات را به‌نحو درست بیان نمی‌کند.



که محصول آنها در خدمت فعالیت‌های برتر قرار می‌گیرند، صادق می‌داند و هم بر فعالیت‌های فرعی‌ای که غایتی جدای از خودشان ندارند (و غایتشان خود فعالیت است). همان‌طور که گذشت، ارسطو در کتاب اول میان دو مفهوم «خوب» (خوب ذاتی) و «به‌خاطر چیزی» تمایز می‌گذارد (NE. 1097a)؛ به همین وزن، فرق می‌گذارد میان فعالیتی که غایت آن در خودش است و فعالیتی که غایتش از آن فعالیت جداست (مثل پیروزی که غایت لشکرکشی است یا کشتی که غایت فنّ کشتی‌سازی است) (NE. 1097a). در فعالیت‌هایی که غایت جدای از فعالیت است، غایت از خود فعالیت بهتر است. همچنین، فعالیت A نسبت به فعالیت B فرعی به حساب می‌آید، اگر آنچه فعالیت A تولید می‌کند در خدمت فعالیت B قرار گیرد. طبیعی است فعالیتی که به خاطر فعالیت دیگر انجام می‌شود، نسبت به آن، ثانوی / فرعی<sup>۱</sup> به حساب می‌آید. اما نکته‌ای که اکریل بر آن تأکید می‌کند این است که فرعی بودن یک فعالیت منافاتی ندارد با اینکه به خاطر خودش انجام شود؛ فرض کنید که من صرفاً به این دلیل شطرنج‌بازی می‌کنم که خودم از آن لذت می‌برم. این نمی‌تواند یک غایت به حساب آید؟ من این فعالیت را نه به‌مثابه یک ابزار، بلکه «برای خودش» انجام می‌دهم. البته آشکار است که یک عمل نمی‌تواند وسیله تحقق خودش باشد، ولی ارسطو هم نمی‌خواهد چنین سخن بی‌معنایی بگوید. تمام آنچه ارسطو می‌گوید این است که می‌توان عملی را تصور کرد که در ضمن آنکه از ویژگی «فرعی یا ثانوی بودن» برخوردار است، به خاطر خودش انجام شود؛ نه آنکه ابزار تحقق چیز دیگر باشد (Ackrill, 1999). اگر این سخن درست باشد، چیزهای ذاتاً مطلوب نیز می‌توانند «خوب برای چیزی» باشند و «خوب برای چیزی» بودن لزوماً آنها را به خوب ابزاری بدل نمی‌کند. A می‌تواند برای B خوب باشد، نه به این معنا که ابزار رسیدن به B باشد، بلکه به این معنا که A جزء قوام‌بخش B است.

به نظر اکریل، جمع‌پذیری میان «فرعی بودن» و «به خاطر خود انجام شدن» برای فهم دیدگاه ارسطو در باب سعادت ضروری است؛ زیرا ارسطو سعادت را نتیجه یا محصول



1. subordinate



یک فعالیت در طول زندگی نمی‌داند. سعادت چیزی نیست که در طول زندگی باید به دنبالش باشیم تا به آن برسیم. سعادت خود زندگی است و در تمام طول زندگی خوشایند، دلپذیر و مفید است. رابطه میان سعادت و افعالی که انجام می‌دهیم، رابطه میان شرط و مشروط یا مقدمه و ذی‌المقدمه نیست، بلکه به رابطه میان جزء و کل شبیه است؛ برای مثال، شما به توپ گلف ضربه می‌زنید تا گلف بازی کنید، یا گلف بازی می‌کنید تا تعطیلات خوبی داشته باشید. کسی به توپ گلف ضربه نمی‌زند تا گلف بازی کند؛ به آن معنا که مثلاً باشگاه گلف می‌خرد تا گلف بازی کند. درست است که شما به توپ ضربه می‌زنید «برای آنکه» گلف بازی کنید و «به‌خاطر» داشتن یک تعطیلات خوب است که گلف بازی می‌کنید؛ اما ضربه‌زدن به توپ گلف و گلف بازی کردن عنصر سازنده<sup>۱</sup> یا جزء<sup>۲</sup> مقوم<sup>۳</sup> بازی گلف و یک تعطیلات خوب هستند نه مقدمات ضروری آنها. ضربه‌زدن به توپ، همان بازی کردن گلف است (اگرچه بازی گلف صرفاً ضربه‌زدن به توپ نیست) و گلف بازی کردن (به نحوی دیگر) همان داشتن تعطیلات خوب است (هرچند تعطیلات خوب صرفاً بازی گلف نیست). رابطه میان سعادت و فعالیت‌های فضیلت‌مندانه نیز این‌گونه است. هم تأمل‌ورزی نظری و هم فعالیت عملی «خوب برای سعادت» هستند؛ نه به این معنا که ابزار رسیدن به سعادت‌اند، بلکه به این معنا که جزء قوام‌بخش سعادت‌اند. مطابق این دیدگاه، تأمل‌ورزی نظری و فعالیت عملی هر دو توأمان شکل‌دهنده سعادت هستند.

اجزا و واحدهای بر سازنده سعادت، خودشان هم باید دلپذیر و مفید باشند؛ نه اینکه صرفاً وسیله و ابزاری باشند برای اجزای بعدی. اینکه اجزای ابتدایی سعادت به خاطر سعادت وجود داشته باشند، هیچ منافاتی ندارد با اینکه آنها خودشان هم فی‌نفسه غایت باشند؛ زیرا سعادت از چیزهایی ساخته شده است که خودشان فی‌نفسه غایت‌اند؛ برای مثال، لذت را در نظر بگیرید. می‌دانیم که از نظر ارسطو، لذت یکی از

---

1. constituent

2. ingredient

عناصر سازنده خیر اعلای سعادت است؛ بنابراین می‌توان به این سؤال که «چرا به دنبال لذت هستیم؟»، پاسخ داد که چون زندگی همراه با لذت، مطلوب‌ترین نوع زندگی است؛ ولی این منافاتی ندارد با اینکه بگوییم لذت ذاتاً ارزشمند نیست و صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به غایت دیگر (سعادت) است.

این تفسیر که فعالیت‌های فضیلت‌مندانه و چیزهای خوب، اجزای بر سازنده (مقوم) سعادت هستند نه مقدمات ضروری آن، مستلزم فهمی خاص در باب خودبستگی سعادت است. همان‌طور که گفته شد، خودبسته بودن سعادت اساساً به این معناست که می‌تواند به تنهایی زندگی را خواستی کند به نحوی که هیچ کمبودی در آن نباشد (NE. 1094a). به این معنا، زندگی سعادت‌مندانه گونه‌ای از زندگی است که همه چیزهای ذاتاً ارزشمند (از جمله لذت) را در برمی‌گیرد. به طور کلی، دو دیدگاه در باب معنای خودبستگی سعادت در میان شارحین ارسطو وجود دارد: ۱. خودبستگی به معنای غایت غالب<sup>۱</sup> و ۲. خودبستگی به معنای غایت جامع؛<sup>۲</sup> برای مثال، هاردی دیدگاه اصلی ارسطو در باب خودبسته بودن خیر اعلی را به معنای نخست (غایت غالب) تفسیر می‌کند. او این سخن ارسطو را شاهدی بر تفسیر خود می‌داند که: «اگر بیش از یک غایت وجود داشته باشد، غایی‌ترین آنها همانی است که باید در جستجوی آن باشیم» (NE. 1.7). بنا بر این متن، هرچند در ظاهر به نظر می‌رسد که چندین غایت نهایی وجود دارد، ولی در واقع تنها یکی از آنها - یعنی ثوریا و زندگی فیلسوفانه - غایی‌ترین است. به دیگر سخن، تنها یک هدف وجود دارد که غایی‌ترین است و در نتیجه تنها یک هدف است که به خاطر خود خواسته می‌شود. آنتونی کنی نیز همین تفسیر را برمی‌گزیند؛ «روشن است که ارسطو سعادت را یک وضعیت جامع که بر ساخته از خیرهای مستقل باشد نمی‌داند» (Kenny, 1966, p. 99). مستند او، این سخن ارسطو است که با افزودن چیزی به سعادت، دیگر خیر اعلی نخواهد بود و آن خیر دیگر (که مجموع سعادت و آن خیر افزوده شده است)



1. dominant

2. inclusive



خواستنی تر و ارزشمندتر خواهد بود (NE. I.1097b).

اما تفسیر دوم می‌گوید خیر اعلای سعادت به این دلیل خودبسنده است که جامع و شامل همه غایات دیگر است. در اینجا، دیگر اهداف غایی، نه وسیله تحقق غایی‌ترین هدف، بلکه اجزای سازنده آن به حساب می‌آیند. بنابر این نظریه، غایت‌های نهایی متعددی می‌تواند وجود داشته باشد. اکریل این تفسیر را می‌پذیرد. به نظر او، تفسیر غالب بودن خیر اعلی با مهم‌ترین ویژگی خودبستگی، یعنی فقدان کمبود، سازگار نیست. علاوه بر آنکه، به نظر اکریل، تفسیر نخست مستلزم خطایی است که از ترجمه واژه یونانی "eudaimonia" به واژه انگلیسی "happiness" نشئت گرفته است. برخلاف کاربرد واژه "happiness" در فهم کاربر معاصر زبان انگلیسی، "eudaimonia" پاداش کار درست نیست، بلکه انجام کار درست<sup>۱</sup> است. واژه «سعادت» در زبان عربی احتمالاً معادل بهتری برای این واژه یونانی است؛ سعادت همان زندگی است نه پاداشی برای یک سبک از زندگی.

اکریل استدلال کارکردی ارسطو را نیز با توجه به تفسیر خود از خیر اعلی توضیح می‌دهد. غالباً این گونه بیان می‌شود که نتیجه‌گیری نهایی ارسطو از این استدلال این است که سعادت محدود به فعالیت متأملانه یا تئوریا می‌شود که فضیلتی مربوط به سوفیا است. اکریل البته می‌پذیرد که اصل حاکم بر استدلال کارکردی این است که انسان باید به دنبال فضیلت‌هایی باشد که منحصر و مختص به انسان است. حتی این نیز پذیرفتنی است که فعالیت متأملانه منحصر و مختص به انسان است؛ اما به نظر اکریل در این استدلال هیچ نکته‌ای وجود ندارد مبنی بر این که غایی‌ترین چیز منحصر در زندگی متأملانه است و تأمل‌ورزی نظری ممتازتر از گونه عملی آن است (Ackrill, 1999). زندگی عقلانی هم باید شامل فعالیت نظری شود و هم فعالیت عملی؛ و این همان تفسیر جامع از معنای خودبستگی سعادت است. در استدلال کارکردی هیچ شاهدی وجود ندارد که سعادت را در معنای مضیق نظری مقید کند. ارسطو البته در جاهای دیگر گاهی زندگی

1. eupraxia

نظری را بر زندگی عملی برتر می‌داند؛ ولی همان‌طور که در نقل قول‌های بالاتر مشخص است، اولاً خلاف آن را نیز در جاهای دیگر گفته است (تأمل عملی را برتر شمرده شده است) و ثانیاً در خود استدلال کارکردی چنین محتوایی بیان نشده است. بیشترین چیزی که از استدلال کارکردی فهم می‌شود این است که اگر بیش از یک غایت وجود داشته باشد، غایی‌ترین آنها همانی است که باید در جستجوی آن باشیم؛ اما این نمی‌رساند که سعادت باید به یک فعالیت به خصوص محدود شود. پس مفهوم «غایی‌ترین»<sup>۱</sup> صرفاً به معنای غایتی است که هیچ بهبودی در آن ممکن نباشد<sup>۲</sup> و دلیلش هم می‌تواند این باشد که چنین غایتی شامل همه غایات خوب است.

نکته بسیار مهم این‌که، تفسیر مذکور از این امتیاز برخوردار است که با متن‌های کتاب اول اخلاق نیکوماخوس نیز همخوانی دارد. ارسطو در کتاب اول وقتی از مفهوم فضیلت نهایی<sup>۳</sup> سخن می‌گوید، هیچ اشاره‌ای به تأمل ورزی یا سوفیا نمی‌کند، بلکه معنای جامع یا کامل فضیلت<sup>۴</sup> را مدنظر دارد:

«سعادت مستلزم فضیلت کامل و زندگی کامل است» (NE. 1100a).

«سعادت فعالیت روح منطبق با فضیلت کامل است» (NE. 1102a).

در این متن نیز ارسطو تأکید می‌کند که فعالیت عقل عملی به خاطر خودش ارزشمند است نه به خاطر سوفیا؛ «حکمت عملی اگر هم به عمل منجر نمی‌شود و ارزش عملی نمی‌داشت به‌ر حال نیازمند آن بودیم؛ چون فضیلت یک جزء نفس ماست» (NE. 1145a). همه این شواهد نشان می‌دهد که استدلال کارکردی را باید استدلالی دانست که به فضیلت کامل (عملی و نظری) اشاره می‌کند نه فضیلت خاص (صرفاً نظری). وقتی ارسطو می‌گوید A به خاطر B انجام می‌شود، معنایش لزوماً این نیست که A وسیله‌ای برای تحقق B است؛ بلکه می‌تواند به این معنا باشد که A جزء برساننده B است. به

1. teleiostatê

2. final without qualification

3. teleia arête

4. aretês teleias





همین منوال، وقتی می‌گویید سعادت با فعالیت نظری حاصل می‌شود، مرادش صرفاً این است که فعالیت نظری بر سازنده سعادت است، نه آنکه فعالیت نظری تنها جزء سازنده سعادت است. به این ترتیب، می‌توان به اتهام وارده بر ارسطو، یعنی خلط میان وسایل و اهداف، نیز پاسخ داد.<sup>۱</sup> فعالیت عقل عملی ارزش ذاتی دارد، نه آنکه صرفاً به خاطر سوفیا ارزشمند باشد. ارسطو نمی‌خواهد بگوید که عمل تنها زمانی فضیلت‌مندانه به حساب می‌آید که تئوریا را عملی کند. اینکه در کتاب‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس چنین ملاکی برای فضیلت‌مندانه بودن عمل وجود ندارد، نکته روشنی است؛ اما حتی در کتاب دهم - که ایده برتری تئوریا مطرح می‌شود - نیز به صراحت چنین ملاکی برای فضیلت‌مندانه دانستن عمل بیان نمی‌شود. پس نهایتاً متونی که با مقایسه کردن میان فعالیت عقل عملی و نظری، برتری را به عقل نظری می‌دهند (برای مثال: 1145a, 1143bNE) را باید این‌گونه فهمید که عقل نظری فی‌نفسه ارزشمند است؛ از این رو، انسانی که دارای حکمت عملی است باید در پی محقق کردن فضیلت نظری باشد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که عملی کردن فضیلت‌های نظری، تنها ارزشی است که عقل عملی دارد. به دیگر سخن، تأمل نظری برای ارسطو ارزش ذاتی دارد؛ اما او نمی‌خواهد آن را ملاک و معیار نهایی درستی یا نادرستی عمل معرفی کند.

### نتیجه‌گیری

گفتیم که دو خوانش متعارض از اخلاق ارسطو در میان شارحان معاصر او رواج دارد و به سود هر کدام، شواهدی متنی در آثار ارسطو وجود دارد. خوانش غیرالهیاتی و طبیعت‌گرایانه، رسیدن به زندگی خوب را از رهگذر کاوش در طبیعت آدمی

۱. کروت (Kraut, 1989) بر خلاف اکريل، رابطه «به خاطر چیزی بودن» (for-the-sake-of) را رابطه‌ای علی می‌داند؛ یعنی X باید به لحاظ علی Y را محقق کند. لذا به نظر کروت، ارسطو تصویری منسجم از دو زندگی متفاوت در ذهن داشته است؛ یکی از آنها زندگی با سعادت کامل و دیگری زندگی با سعادت مرتبه دوم. بسیاری از مردم قادر نیستند به سعادت کامل برسند و صرفاً می‌توانند به سعادت ثانویه دست یابند. در این تفسیر، هیچ شکاف رادیکالی در دیدگاه‌های ارسطو در کتاب نخستین نیکوماخوس و کتاب دهم وجود ندارد.

دست‌یافتنی می‌داند، بی‌آنکه نیازی به تفسیر دینی از فضیلت باشد. تأکید این خوانش بر فضایل عملی و ارزش ذاتی آنهاست. در مقابل، خوانش الهیاتی بر نقش خداوند و فعالیت نوس (عقل نظری) تأکید می‌کند و زندگی نظری را کامل‌ترین نوع زندگی می‌داند. گفته شد که این دو خوانش متعارض‌اند؛ اولاً به دلیل خط‌کشی‌های روشنی که ارسطو میان فضیلت‌های عملی و فضیلت‌های نظری قائل می‌شود و ثانیاً به دلیل تعریفی که از سعادت در حکمت عملی ارائه می‌کند. خیر اعلای سعادت، خودبسنده است؛ به این معنا که «برای خوب بودن به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد» و «به‌تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد». در کتاب اول، سعادت از مسیر فضیلت‌های عملی و در کتاب دهم، از مسیر فضیلت‌های نظری دست‌یافتنی است. با توجه به ویژگی خودبسنده بودن خیر اعلی در حکمت عملی، این چرخش دیدگاه چگونه امکان‌پذیر است؟ اگر فضیلت‌های عملی ارزش ذاتی دارند، چگونه می‌توان آنها را در خدمت ارزشی برتر قرار داد؟



به چند راه حل مطرح شده در این خصوص اشاره کردیم؛ اما در نهایت دو مدعا در این مقاله مطرح و از آن دفاع شد. اولاً بررسی مفهوم کالون و نقش آن در اخلاق ارسطو نشان می‌دهد که فعالیت عقل نظری در شناخت و دستیابی به سعادت، بیش از آنی است که خوانش‌های طبیعت‌باورانه اشاره می‌کنند. نوس متعلق تمایل (در موجودات عاقل متعلق انتخاب) را درک می‌کند و به این ترتیب، سبب حضور شیء به‌مثابه امر خوب در تخیل یا اندیشه حیوان می‌شود. در واقع، این خود نوس است که می‌تواند کالون را ببیند، نه فرونیسیس. پس رسیدن به خیر اعلی، نیازمند فعالیت نوس است. در این خوانش، نقش خداوند در اخلاق بسیار پررنگ است؛ زیرا نوس شریف‌ترین جزء وجود ما و فعالیت آن فعالیت الهی است. پس دیدگاه ارسطو در باب زندگی خوب از اساس دیدگاهی الهیاتی بوده و سعادت دارای ویژگی‌های الهیاتی است.

مدعای دومی که در این مقاله مورد تأکید قرار گرفت این بود که پذیرفتن نقش عقل نظری در اخلاق، ارسطو را با معضل تناقض‌گویی در تعریف سعادت مواجه

نمی‌کند. گفته شد که ریشه این ناسازواری ادعایی در فهمی است که شارحین ارسطو از مفاهیم بنیادینی چون خودبستگی، غایت یا تلوس دارند. در بخش انتهایی مقاله، با پذیرش تفسیر اکریل از معنای خودبستگی و غایی بودن (غایت نهایی به معنای جامع غایات بودن)، نتیجه گرفته شد که چیزهای ذاتاً مطلوب نیز می‌توانند «خوب برای چیزی» باشند. «خوب برای چیزی» بودن، لزوماً یک فعالیت را به خوب ابزاری بدل نمی‌کند. A می‌تواند برای B خوب باشد، نه به این معنا که ابزار رسیدن به B باشد، بلکه به این معنا که A جزء قوام‌بخش B است. به این معنا، می‌توان گفت ارسطو زندگی فضیلت‌مندانه عملی را جزء برساننده خیر اعلای سعادت می‌داند و نه ابزاری برای رسیدن به آن و به این ترتیب، از تعارض ادعا شده پرهیز کرد.





## فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۷). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات طرح نو.
2. Ackrill, J. L. (1999). Aristotle on Eudaimonia, in: Nancy Sherman, (ed). *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman & littlefield).
3. Annas, Julia. (1988). Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, 4, pp. 149-171.
4. Aristotle. *Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
5. Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
6. Foot, Philippa. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.
7. Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif. (1970). *Aristote: L'Ethique à Nicomaque*, (2<sup>nd</sup> ed, 4 vols). Paris-Louvain: Publications Universitaires.
8. Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics, in: *Philosophy* 40 (1965), pp. 277-295.
9. Hare, John E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing Ltd.
10. Hintikka, J. 1973, Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle, in: *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*, pp. 53-62.
11. Hursthouse, Rosalind. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
12. Joachim, H. H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford, 1962.
13. Kenny, A. (1966). Happiness, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1965/66), pp. 93-102.
14. Keyt, David. (1983). Intellectualism in Aristotle, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (Vol. 2). ed. John P. Anton and Anthony Preus, Albany: State University of New York Press, 367.



نظر  
صدر

سعادت در اخلاق ارسطو

15. Kraut, Richard. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
16. Nussbaum, Martha C. (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in *The Quality of Life*, Martha C. Nussbaum and Amartya Sen (eds). Oxford: Oxford University Press, pp. 242–70.



۲۴

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

## References

1. Ackrill, J. L. (1999). "Aristotle on Eudaimonia". (Nancy Sherman, ed.). Aristotle's Ethics: Critical Essays (Lanham, MD: Rowman & littlefield).
2. Annas, J. (1988). Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, 4, pp. 149-171.
3. Aristotle. (1377 AP). *Ethics of Nicomacheanism* (Lotfi, M. H, Trans.). Tehran: Tarhe No publications. [In Persian]
4. Aristotle. (2000). *Nicomachean Ethics*. (Crisp, R, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
5. Brink, D. O. (2014). "Aristotelian Naturalism and the History of Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 52(4), pp. 813-833.
6. Foot, P. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.
7. Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif. (1970). *Aristotle: L'Ethique à Nicomaque*, (2<sup>nd</sup> ed, 4 vols). Paris-Louvain: Universitaires Publications.
8. Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics, *Journal of Philosophy*. 40 (1965), 277-295.
9. Hare, J. E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing Ltd.
10. Hintikka, J. 1973, *Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and Aristotle*. *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*, 53-62.
11. Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
12. Joachim, H. H. Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford, 1962.
13. Kenny, A. (1966). *Happiness*. *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1965/66), 93-102.
14. Keyt, D. (1983). "Intellectualism in Aristotle," *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (Vol. 2). (John P. Anton., & Preus, A, Ed.) Albany: State University of New York Press, 367.



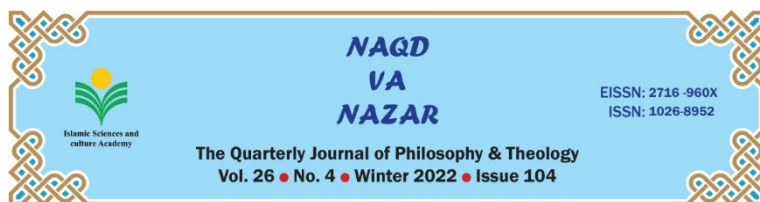
15. Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
16. Nussbaum, M. C. (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," *The Quality of Life*, (M. C. Nussbaum., & A. Sen, Ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 242–70.



۲۶

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰



## Research Article

### The Interaction of Parts of the Soul and the Generation of the Principles of Action in *Nicomachean Ethics*

Sayyed Jamaloddin Mirsharafoddin (Sharaf)<sup>1</sup>

Received: 18/04/2021

Accepted: 01/11/2021

#### Abstract

In his *Nicomachean Ethics*, Aristotle deals with the principles of the generation of actions in line with practical ends. One kind of such principles are virtues that serve as final causes of the occurrence of actions, and another consists in internal principles of action and parts of the human soul as moral agents, which in a process of constant interaction, lead to the occurrence of the action. The main question associated with an understanding of the foundations of action is how the relation between parts of the soul and virtues might lead to the occurrence of a moral action. In this paper, I begin with a description of each part, and then their interrelations to finally clarify what relation there is between parts of the soul and their interrelations as one dimension of the principles of actions, on the one hand, and virtues as final principles of action, on the other hand. In Aris-

---

1. PhD in philosophy, University of Tehran, Iran: mirsharafodin@gmail.com.

\* Mirsharafoddin (Sharaf), S. J; (1400). The Interaction of Parts of the Soul and the Generation of the Principles of Action in *Nicomachean Ethics*. *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 39-64. Doi: 10.22081/jpt.2021.61463.1856

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

totle's view, a recurring desire reinforces reasoning in its own direction, and reason as constituted in one dimension directs the desire accordingly. In this way, an action is a result of an interaction between rational and non-rational parts of the soul, or desire and reason in human beings, which have a reciprocal relationship with final principles of the action and virtues, in such a way that vices destroy the principles of virtues, and desire and reason lose their urge to, and perception of, virtues as much as they are inclined towards vices.

**Keywords**

Rational part, non-rational part, action, principles, reason, desire, interaction, virtue, vice.

## مقاله پژوهشی

# برهم‌کنش اجزای نفس و تکوین مبادی عمل در اخلاق نیکوماخوس

سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۹      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

### چکیده

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به اقتضای غایت عملی به مبادی تکوین عمل می‌پردازد. قسمی از مبادی، فضایل‌اند که علل غایی وقوع عمل هستند و بخشی نیز مبادی درونی عمل و اجزای نفس انسانی به‌عنوان عامل عمل اخلاقی است که در فرایند برهم‌کنشی مستمر به رخداد عمل می‌انجامند. پرسش اصلی ناظر به فهم بنیان‌های عمل این است که چگونه رابطه‌ای میان اجزای نفس و فضایل منجر به وقوع عمل اخلاقی می‌شود. در این مقاله نخست به توصیف هر یک از اجزاء و سپس به رابطه آنها با هم پرداخته‌شده تا در نهایت روشن شود میان اجزای نفس و رابطه درونی آنها با هم به‌عنوان یک بُعد مبادی عمل و فضایل به‌مثابه مبادی غایی عمل از سوی دیگر چه نسبتی است. در نگرش ارسطو خواست تکرارشونده در یک سو، تعقل را در آن سمت تقویت می‌کند و عقل قوام‌یافته در یک بُعد، خواست را نیز به همان جهت سوق می‌دهد. از این رو عمل، برآیند برهم‌کنش میان اجزای عقلی و غیرعقلی نفس و خواست و عقل در انسان است که خود در ارتباطی دوسویه با مبادی غایی عمل و فضایل‌اند به‌نحوی که رذایل، مبادی فضایل را ویران کرده و خواست و تعقل متمایل‌شده به سوی رذایل، به همان نسبت، اشتیاق و ادراک فضایل را از دست می‌دهد.

### کلیدواژه

جزء عقلی، جزء غیرعقلی، عمل، مبادی، عقل، خواست، برهم‌کنش، فضیلت، رذیلت.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه محض دانشگاه تهران. [mirsharafodin@gmail.com](mailto:mirsharafodin@gmail.com)

\* میرشرف‌الدین (شرف)، سید جمال‌الدین (۱۴۰۰). برهم‌کنش اجزای نفس و تکوین مبادی عمل در اخلاق نیکوماخوس.

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۳۹-۶۴. Doi: 10.22081/jpt.2021.61463.1856



ارسطو غایت پژوهش عملی را در اخلاق نیکوماخوس عمل معرفی می‌کند نه شناخت؛<sup>۱</sup> از این رو هرگونه تأمل در این زمینه معطوف به تحقق عملی است نه تحقیق نظری. اما برای وصول به غایت عملی که رسیدن به خیر غایی بر اساس فضایل است، بحث در مبادی عمل که بنیان‌های تکوین عمل‌اند ضرورت دارد؛ از این رو وی به ضرورت غایت عملی، به مبادی عمل از آن حیث که به عمل منتهی می‌شوند می‌پردازد. بُعدی از مبادی عمل، غایاتی است که عمل‌ها رو به سوی آن‌ها دارند. این غایات فضایل‌اند و بخش اصلی اخلاق نیکوماخوس به کنکاش در آنها اختصاص دارد و بُعدی دیگر از مبادی، بنیادهای تکوین عمل در نفس انسانی است؛ از این رو قسمتی از کاوش مبادی عمل، جستجوی ماهیت انسانی است از آن جهت که خاستگاه عمل است. در این مسیر، ارسطو به اجزای نفس از آن جهت که در هیئت مبادی عمل منجر به وقوع عمل می‌شوند اشاره می‌کند تا در نهایت آشکار شود چه رابطه‌ای میان اجزای نفس از آن جهت که مبادی درونی تکوین عمل اخلاقی‌اند و فضایل به‌عنوان مبادی غایی که همچون عامل‌هایی ایدئال، بنیان‌های بیرونی عمل‌اند وجود دارد. این پرسش خود مستلزم طرح و کاوش چند پرسش دیگر است. نخست اینکه ارسطو چه توصیفی از اجزای نفس ارائه می‌دهد و این اجزاء از آن جهت که عملی را واقع می‌کنند چیستند؟ و سپس اینکه چه رابطه‌ای درونی میان اجزای نفس در فرایند رخداد کنش اخلاقی برقرار است؟ با توصیفی از تلقی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، از این دو مسئله می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را به این صورت طرح کرد: میان اجزای نفس و رابطه درونی آنها با هم به‌عنوان یک بُعد مبادی عمل و فضایل به‌مثابه مبادی غایی عمل از سوی دیگر چه رابطه‌ای وجود دارد که به تلقی خاص ارسطو از ارتباط دوسویه این مبادی می‌انجامد؟ تلقی‌ای



1. «...ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις»

«زیرا غایت [این پژوهش] عمل است نه شناخت» (EN, 1095a6).



که در این بیان او آشکار می‌شود: «رذایل، مبادی فضایل را ویران می‌کند» (EN, 1140b17).<sup>1</sup>

### ۱. تقسیم دوگانهٔ نفس به جزء عقلی و جزء غیرعقلی

از آنجا که پژوهش زندگی معطوف به تحقق به‌زیستی (خوش‌بختی)<sup>۲</sup> است و به‌زیستی با کسب فضایل مختلف انسان حاصل می‌شود و فضایل، فعلیت قوا و امکانات وجودی انسان است، بنابراین «آشکار است فضیلتی که می‌بایست بررسی کنیم، فضیلت انسانی است؛ زیرا ما در جستجوی خیر انسان و به‌زیستی او هستیم» (EN, 1102a14-16). از این رو می‌توانیم بگوییم که موضوع پژوهش زندگی در اخلاق نیکوماخوس، انسان و زندگی انسانی است (EN, 1101a22) و به اقتضای موضوع پژوهش، ما نیازمند شناخت انسان و قوای او هستیم؛ شناختی که به تفصیل و به اقتضای ابعاد گوناگون هویت انسانی در دانش‌های مختلف از جمله در دانش نفس‌شناسی و در اثر دربارهٔ نفس پی گرفته می‌شود. اما در پژوهش زندگی نیز نمی‌توانیم برخی مباحث ضروری نفس‌شناسی را نادیده بگیریم، حتی اگر به اختصار و در قالب اشاراتی گذرا باشد (EN, 1102a20). بر همین بنیاد، ارسطو در جایگاه‌های متعددی در اخلاق نیکوماخوس به برخی مبانی نفس‌شناسی اشاره می‌کند؛ اما علاوه بر ارجاع به نتایج پژوهش‌های نظری در باب نفس، وی از منظری عملی به تأملاتی هرچند کوتاه و گذرا دربارهٔ نفس و به‌ویژه اجزای آن می‌پردازد که شکل‌دهندهٔ به نوعی نفس‌شناسی عملی است. شناخت نفس در این موضع به خاطر

۱. در مقالهٔ حاضر ارجاع به آثار ارسطو مطابق با روش معیار و صورت استاندارد مبتنی بر ویراست آکادمی علوم پروس به اهتمام ایمانوئل بکر است (Aristotelis Opera, 1870, by Bekker, Immanuel, 5Vol, Berlin: Georgium Reimerum). اسامی آثار مورد ارجاع ارسطو بنابر نام‌های اختصاری مرسوم آنهاست. کوه‌نوشت‌ها به آثاری اشاره دارد که در نوشتهٔ حاضر بدان‌ها استناد شده است:

EN. (Ethica Nicomachea/ Nicomachean Ethics)

Met. (Metaphysica/ Metaphysics)

DA. (De Anima/ On the soul)

Pol. (Politica/ Politics)

Phys. (Physica/ Physics)

2. εὐδαιμονία/ well-being





پرسش‌های نظری نفس‌شناسی نیست؛ بلکه به اقتضای پژوهش عملی و به خاطر شناخت و تحقق عمل انسانی به نفس، از آن جهت که خاستگاه تکوین عمل است به آن پرداخته می‌شود. به همین جهت، وی هر جا که به بحثی از نفس‌شناسی اشاره می‌کند، با تأکید می‌گوید ما تنها برای پیشبرد شناخت انسان، از آن جهت که عامل عمل است به این مباحث اشاره می‌کنیم.

در نگرش ارسطو عمل خصیصه‌ای انسانی و مبادی عمل برخاسته از بنیادهای هویت انسانی است (EN, 1145a25-27)؛ به نحوی که فهم مبادی عمل در گرو درک بنیادهای تکوین عمل در انسان است. اما بحث از ماهیت انسان در این موضع، محدود به رخداد عمل و معطوف به تحقق آن است و انسان‌شناسی ارسطویی در اخلاق نیکوماخوس و انسان‌شناسی عملی، کنکاشی برخاسته از دغدغه‌ای عملی و در پی فهم بنیادهای تکوین عمل برای تحقق آن است. به بیان دیگر، انسان در اینجا در روند کنش‌های اخلاقی‌اش دنبال می‌شود تا حدی که معلوم شود وی به‌عنوان عامل عمل اخلاقی، بر اساس چه امکاناتی و در چه فرایندی عملی را انجام می‌دهد. درست به همین دلیل تقسیم‌بندی‌های ارسطو در این حیطه، تقسیماتی هستند که توجهات نظری آنها می‌تواند در مباحث نفس‌شناسی دنبال شود؛ اما چون طرح آنها در اینجا به خاطر فهم و تحقق عمل است، زمینه‌ای عملی و سنجشگری‌ای عملی دارد. یکی از مهم‌ترین آن مطالب، تقسیم‌بندی دوگانه نفس، در دو موضع مهم در اخلاق نیکوماخوس است؛ نخست در انتهای کتاب اول (EN, 1102a5-1103a10) به اقتضای بحث از ماهیت به‌زیستی و طریق وصول بدان یعنی فضیلت و سپس در ابتدای کتاب ششم (EN, 1139a5-17) به ضرورت تبیین انواع حالات نفس در شناخت و به‌ویژه برای روشن شدن مبادی عمل در تکوین دانایی عملی.<sup>۱</sup> در هر دو موضع ارسطو می‌گوید ما برای فهم غایت بحثمان یعنی چگونگی تحقق و شناخت عمل، ناگزیر از تصویری کلی از انسان و قوای او هستیم. برای این منظور، دست به تقسیم‌بندی‌ای می‌زنیم که اکنون چرایی و چگونگی آن از حیث نظری مسئله نیست (EN, 1102a35)

۱. φρόνησις / practical understanding / فرونیسیس

یا اینکه توجیه نظری آن را مفروض انگاشته (EN, 1102a28) و با فرض این تقسیم‌بندی (EN, 1139a6) از آن برای مقاصد عملی بهره می‌بریم. فرضی که در نظر گرفتن آن به اقتضای غایتی عملی است و فهم درست آن نیز در فرایند عمل تجربه می‌شود؛ چنانکه گویی ما این‌گونه هستیم به این دلیل که این‌گونه عمل می‌کنیم. در اینجا مسئله این نیست که آیا به راستی هویت انسانی واجد این اجزای حقیقی هست یا نه و آیا این تفکیک توجیهی نظری دارد یا نه، بلکه مسئله این است که ما در روند وقوع عمل، با امکانات و قوایی درون خود مواجه می‌شویم که همچون اجزای وجودمان در رابطه‌ای دوسویه و پیچیده به وقوع یک عمل منتهی می‌شوند. اجزائی که تلقی آنها در روند فهم هم‌هنگام دو کارکرد دارد: ما از حیث نظری با این اجزاء، فرایند رخداد عمل را می‌فهمیم و از حیث عملی، در روند تجربه وقوع عمل، این اجزاء را همچون عناصر مقوم عمل به کار می‌بریم. در واقع آنچه انجام می‌شود «تقسیم‌بندی»<sup>۱</sup> نفس است برای درک عمل، معطوف به وقوع عمل، متکی به شواهدی عملی و قابل سنجش با تجربه عملی.

تعبیر ارسطو از اصل این تقسیم‌بندی با یادآوری نخستین بیان آن در کتاب اول این است که: «پیشتر گفته شد که نفس دو جزء دارد: جزئی که واجد عقل است و جزء غیر عقلی»<sup>۲</sup> (EN, 1139a5)<sup>۳</sup>.

1. διαίρεσις/ division

2. λόγον ἔχον/rational, one that has reason; ἄλογον / irrational, nonrational.

دو واژه فوق، به تبع اسحاق بن حنین در ترجمه نیکوماخوس و علیمراد داودی در ترجمه درباره‌ی نفس به «عقلی» و «غیر عقلی» ترجمه شده است: «کافی نیست که مانند بعضی از فیلسوفان تنها جزء عقلی و جزء غضبی و جزء شهوانی یا مانند بعضی دیگر جزء عقلی و جزء غیر عقلی را در آن از یکدیگر تمییز دهیم.» (داودی، ۱۳۹۳، صص ۲۵۶ و ۲۵۷)، «بیتاً فیما سبق أنّ فی النفس جزئین هما: الجزء العقلی و الجزء اللاعقلی» (اسحاق، ۱۹۷۹، ص ۲۰۸). اسحاق در ترجمه بخش سیزدهم از دو معادل ناطق و غیر ناطق استفاده کرده است: «... أن من النفس ما هو غیر ناطق، و منها ما هو ناطق» (اسحاق، ۱۹۷۹، ص ۸۱). مترجمان انگلیسی معمولاً این دو واژه را به rational و irrational/nonrational ترجمه کرده‌اند:

(/Irwin, 1999, 86 / Stewart, 1999, 156/Apostle, 198, 18/ Bartlett, Rbert & Collins Susan D, 2011, 23/ Crisp, Roger, 2004, 21/ Barnes, 1995, Vol 2, 1798/ Rackham, 1956, 327).

3. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὲ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον.





ارسطو دربارهٔ مبنای نظری این تقسیم‌بندی (در نیکوماخوس) سخنی نمی‌گوید؛ دقیقاً به همان دلیل که علت طرح این تقسیم نه بحثی مستقل در نفس‌شناسی، بلکه تنها فایدهٔ کاربردی آن در فهم مبادی عمل برای تحقق عمل است. بنابراین رویکرد او به این تقسیم، کاربردی است نه نظری (Stewart, 1999, p. 10)؛ اما در طرح این تقسیم در فصل سیزدهم کتاب اول می‌گوید: اینکه این اجزاء در واقعیت مانند اجزای بدن و اشیای قسمت‌پذیر جدا هستند یا تنها در تعریف جدا تلقی می‌شوند برای غایت بحثش اهمیتی ندارد (EN, 1102a27-33). مهم این است که ما پدیدارهایی متفاوت از نفس مشاهده می‌کنیم که به قوای گوناگون آن ارجاع داده می‌شود. اما این مسائل که آیا این قوا وحدت دارند یا نه و آیا به لحاظ منطقی جدا از هم‌اند یا در تعریف و ...، در بحث خللی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا غایت ما در این پژوهش، فهم عمل است و از این جنبه ما با عمل متفاوتی از نفس روبرو هستیم که در یک تقسیم‌بندی کلی آنها را ناشی از دو جزء در وجودمان تلقی می‌کنیم که در تجربه وقوع عمل بر ما به نحوی عملی پدیدار می‌شوند: جزء واجد عقل<sup>۱</sup> و جزء فاقد عقل<sup>۲</sup>. تمایز قاطع میان جزئی که فاقد عقل است و جزئی که تعقل می‌کند حتی در تعریف دشوار است (DA, 413b13-32)؛ زیرا در نمونه‌ای مانند تغذیه که به جزء فاقد عقل تعلق دارد نیز نحوه‌ای آگاهی هست. این امر در قوه‌ای دیگر مانند خواست یا میل بیشتر است؛ زیرا خواست هر چند فی‌نفسه غیرعقلی است، اما توانایی شنیدن حکم عقل را دارد؛ از این رو طلب نسبت به تغذیه نزدیکی بیشتری به جزء عقلی دارد. در مورد تمایز اجزاء یا قوای نفس دو دشواری اصلی وجود دارد: اول اینکه انواع نفس‌های گیاهی، حیوانی، انسانی و الهی که در بیرون مصادیقی مجزا و در درون انسان قوای مختلف او را می‌سازند، هر یک به‌مثابه یک نوع نفس «نه آن‌قدر شبیه هم هستند که تعریف واحدی از نفس بتواند تصور جامعی از گوناگونی آنها عرضه کند؛ تصویری که از پدیدارهای مراتب پایین آن در گیاهان و جانوران گیاه‌سان آغاز می‌شود

1. λόγον ἔχον / rational

2. ἄλογον / irrational

و تا بالاترین مراتب آن در انسان و خدا امتداد می‌یابد، و نه آنقدر متفاوت‌اند که ما نتوانیم به طبیعتی مشترک در میان انواع مختلف آن برسیم» (Ross, 1964, p. 129). دوم آنکه وجود هر یک از قوای نفس در نوعی متناظر با آن در بیرون انسان مانند نفس گیاهی و حیوانی، واجد مرزی نسبتاً مشخص است؛ اما در وجود انسان این مرز چندان قاطع نیست؛ زیرا گذشته از احساس و میل که در همکاری دائمی با قوه تعقل‌اند، حتی قوه تغذیه گیاهی نیز در وجود انسانی بی‌ارتباط با عقل او نیست (DA. 432a15-432b7).

آنچه این تمایز را در این حیطه توجیه می‌کند، نحوه نگرش عملی به این قواست. بدین معنا که ما در روند عمل در خود می‌بینیم که جزئی صرفاً طلب می‌کند و جز خواست، امکانی دیگر ندارد؛ مانند نیازهای طبیعی اولیه چون گرسنگی و تشنگی که همان نفس گیاهی در ماست. اما جزئی هست که آن نیز می‌خواهد با این تفاوت که غیر از طلب، توان درک حکم عقل را دارد و از آن جهت که می‌تواند صدای عقل را بشنود، خود به مثابه جزئی از جزء عقلی نیز به حساب می‌آید. از این جهت در فرایند کنش‌گری آشکار می‌شود که نفس دو جزء اساسی دارد: جزء غیرعقلی و جزء عقلی. هر یک از اجزای دو گانه نیز بر دو قسم است (یا به دو نحو تصور می‌شود): در جزء غیرعقلی، یک جزء هیچ ارتباطی با جزء عقلی ندارد و مقوم بُعد زیستی انسان با کارکردهای تغذیه، رشد و تولید مثل است که جزء گیاهی<sup>۱</sup> یا شبه گیاه<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. و جزء دیگر که فی‌نفسه عقلی نیست؛ اما به جهت آنکه از خواست خود آگاه است و مقدماتی شناختی را برای رسیدن به غایت خویش فراهم می‌کند، با جزء عقلی در ارتباط است. این جزء در واقع میل<sup>۳</sup> و خواست<sup>۴</sup> به معنای عام کلمه است که با بُعد واکنش متأملانه در برابر رانه‌ها در ارتباط است. جزء عقلی نیز دو جزء دارد: یک جزء، خود

1. φῦτικόν/ vegetative/ nutritive
2. plantlike part
3. ἐπιθυμία/ appetite
4. ὄρεξις/ desire





عقل یا عقل محض<sup>۱</sup> است که صرفاً می‌اندیشد یا «جزئی که عقل را به معنای دقیق و در خود دارد»<sup>۲</sup> (EN. 1103a3) و جزئی دیگر که اندیشهٔ عقل را می‌شنود، تبعیت می‌کند، تصمیم می‌گیرد و اجرا می‌نماید<sup>۳</sup> (EN. 1103a4).<sup>۴</sup> در این میان دو جزء قرار دارند که با هم اشتراکی ندارند: جزء کاملاً عقلی یا خود عقل و جزء کاملاً زیستی یا نفس گیاهی. و دو جزء متناظر با هم قرار دارند: جزء خواهنده که زیرمجموعهٔ جزء غیرعقلی است و جزء شونده، تأییدکننده و تصمیم‌گیرنده که زیرمجموعهٔ جزء عقلی است. این دو جزء نه تنها در واقعیت یکی هستند بلکه حتی به لحاظ تعریف نیز واحدند و آنچه آنها را از هم متمایز می‌کند، دو کارکرد گوناگون است: این جزء یک بار در بستر جزء غیرعقلی، خواست است و بار دیگر در زمینهٔ جزء عقلی، شوندهٔ حکم عقل و تبعیت‌کننده از آن. به بیان دیگر، وقتی خواست خود را عرضه می‌کند در حیطهٔ فعالیت غیرعقلی است؛ ولی وقتی خواست خود را به عقل عرضه کرد و عقل پس از تأمل به حکمی خاص رسید، توان شنیدن حکم عقل را دارد. از این رو این جزء، هم طلب‌عاری از فهم است و هم فهم واجد عقل؛ زیرا جهت‌خواستن در آن برخاسته از طلب محض است؛ اما جهت شنیدن در آن ناشی از امکان فهم است. بنابراین این بُعد از انسان هم مبادی غیرعقلی دارد و هم مبادی عقلی (EN. 1102a27-1103a10).

1. λόγος / reason/intellect

2. τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ

3. τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι

۴. جزء عقلی اول یا عقل به معنای دقیق کلمه که جزء اندیشندهٔ محض است و ارسطو آن را جزء علمی (ἐπιστημονικόν) می‌نامد، به موجوداتی می‌اندیشد که علل‌شان تغییرپذیر نیستند و جزء عقلی دوم مرتبط با خواست که ارسطو آن را جزء حسابگر (λογιστικόν) می‌خواند (EN. 1139a11)، عقلی همراه با میل است که دربارهٔ مطالبات خواست، تأمل، تدبیر و سنجش‌گری می‌کند. این جزء در باب اموری تأمل می‌کند که تغییرپذیرند. هر جزء عقل در تناسب با آنچه می‌شناسد است و فضایل عقلی و اخلاقی نیز متناسب با هر یک از اجزاء عقل‌اند. چیزهایی که عقل محض یا عقل نظری می‌شناسد اموری ثابت‌اند که عقل صرفاً آنها را می‌شناسد؛ اما اموری که عقل همراه خواست یا عقل عملی می‌شناسد و می‌طلبد، رخدادهایی متغیرند که با تعلق هم‌هنگام به قوه عقل / اراده واقع می‌شوند (EN. 1139a5-12). از این رو عمل انسانی غایتی بالذات متغیر است (EN. 1140b2) که با تعامل عقل و خواست تکوین می‌یابد (EN. 1139a22).

## ۲. عمل و اجزای نفس

عمل در انسان، معلول مستقیم یک جزء واحد نیست؛ بلکه برهم کنش دائمی میان اجزای خواست و عقل، موجب واقع شدن عمل می‌شود. پیش از آنکه چگونگی این تعامل توصیف شود، ضروری است امکان وقوع عمل بر اساس هر یک از تک جزءهای چهارگانه (جزء غیرعقلی گیاهی، جزء غیرعقلی خواهنده، جزء اصلی عقلی (عقل) و جزء شنونده و تبعیت کننده عقلی) معلوم شود.

جزء غیرعقلی گیاهی یا در معنایی وسیع تر کنش‌های نخستین و بنیادین زیستی انسان در حفظ و استمرار اصل بقاء، نمی‌توانند مبدأ تحقق عمل<sup>۱</sup> به معنای خاص و دقیق کلمه باشند. تأکیدات ارسطو در باب ماهیت انسانی عمل بیان می‌کند که افعال زیستی در انسان عمل خوانده نمی‌شود؛ زیرا معیارهای سازنده عمل مانند خود (شخص)، خیر به مثابه غایت، دوگانه نیک و بد در میانه عمل‌ها در هیئت فضیلت و رذیلت و جدال میان گزینش و تحقق آنها، اراده متعین در میان امکان‌ها، آزادی، غایت‌مندی، شناخت و بسیاری دیگر از مقومات شاکله عمل اخلاقی در افعال زیستی وجود ندارد. به همین خاطر، همان‌گونه که وجود این افعال در حیوان موجب نمی‌شود که او عمل به معنای خاص کلمه داشته باشد، وجود افعال مشابه آن در انسان نیز سازنده عمل نیست (EN. 1144a10). ارسطو در تبیینی عام‌تر در فصل نهم کتاب سوم درباره نفس می‌گوید که نفس گیاهی با ویژگی‌هایی چون تغذیه و رشد و نفس حیوانی با اوصاف خاصی چون احساس، مبدأ حرکت مکانی را ندارند. به بیان دیگر، هیچ یک از قوای نامبرده، نمی‌توانند نفس‌های متناظر با آنها را به حرکت وادارند. در واقع مبدأ حرکت در خود آنها نیست بلکه امری بیرون از آنها موجب حرکتشان می‌شود (DA. 432a14-19). بنابراین جزء غیرعقلی ما به معنای اعم که شامل تغذیه و احساس می‌شود، فی‌نفسه و بدون لحاظ امری غیر از خود آن نمی‌تواند در انسان مبدأ عمل باشد؛ زیرا پیش از انسان، در سایر جانوران لزوماً مبدأ حرکت نیست. ارسطو در اینجا با توجه به پدیداری عام‌تر از عمل یعنی حرکت و



1. πρᾶξις / praxis/ پراکسیس



قراردادن موجوداتی دیگر غیر از انسان (گیاهان و جانوران)، می‌کوشد تا بگوید حتی از حیثی گسترده‌تر از عمل یعنی حرکت و در موجوداتی اعم از انسان یعنی گیاهان و جانوران نیز صرف وجود جزء گیاهی و احساسی نمی‌تواند مبدأ حرکت باشد.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر جزء اصلی عقل یا به تعبیر ارسطو جزء عقلی به معنای واقعی و یا خود عقل، فی‌نفسه و بدون لحاظ هیچ امر دیگری نمی‌تواند مبدأ عمل باشد: «اندیشیدن محض، هیچ چیزی را به حرکت در نمی‌آورد» (EN. 1139a35).<sup>۲</sup>

منظور از اندیشیدن<sup>۳</sup> در اینجا، تفکر نظری محض<sup>۴</sup> است و منظور از آنچه قرار است به حرکت درآید، عمل<sup>۵</sup> و مشخصاً عملی است که معطوف به تحقق ارزش‌هاست - یعنی عمل اخلاقی. تفکر محض تنها خود را حرکت می‌دهد و البته توان آن در حرکت دادن خود بیشتر از هر امر دیگری است. نخستین جمله ارسطو در ابتدای متافیزیک که می‌گوید: «همه انسان‌ها به‌نحو طبیعی در جستجوی دانستن‌اند» (Met. 980b22)، ناظر به همین ویژگی عقل محض در به‌حرکت‌درآوردن خود توسط خود است. و چنانکه در آلفای متافیزیک گفته می‌شود به محض اینکه عاملی غیر از خود تفکر، آن را حرکت دهد، توان اندیشیدن رو به افول و ضعف خواهد نهاد. تنها عامل حرکت تفکر، خود عمل فکر کردن به‌عنوان غایت آن است. در واقع به همان اندازه که تفکر محض در به‌حرکت‌درآوردن خویش توانمند است، در حرکت دادن عمل ناتوان است (Met. 982b10-29).

۱. «نفس سه توانایی دارد: احساس، عقل و خواست (αἰσθησις/ νοῦς/ ὄρεξις). از میان این سه آشکار است که ادراک حسی نمی‌تواند مبدأ هیچ عملی باشد؛ زیرا جانوران احساس دارند اما عمل ندارند» (EN. 1140b2). منظور از عمل (πρᾶξις) به معنای خاص کلمه، کنش برخاسته از همکاری عقل و خواست و ناظر به فضیلت و رذیلت است (Irwin, 1999, p. 239) که در نگرش ارسطو خاص انسان است (EN. 1145a23-26).

## 2. διάνοια δ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ.

«فإنَّ الفكر بذاته لا يَطْبِعُ أية حركة»، (اسحاق، ۱۹۷۹م، ص ۲۱۰) / «Thought by itself moves nothing» (Irwin, 1999, p. 87).

3. διάνοια

4. θεωρία

5. πρᾶξις



ارسطو در فصل نهم کتاب آخر (سوم) درباره نفس ضمن بحث از محرک حرکت در نفس به نحو دقیق‌تر عبارت فوق را توضیح می‌دهد:

اما قوه تعقل یا آنچه عقل نامیده می‌شود، محرک نیست؛ چرا که تفکر نظری هرگز درباره امور عملی فکر نمی‌کند و هیچ چیزی درباره آنچه باید از آن اجتناب یا تبعیت کرد نمی‌گوید. در حالی که این حرکت [حرکت انتقالی] همواره در موجودی هست که در پی چیزی می‌رود و یا از آن اجتناب می‌کند (DA. 432b25-29).<sup>۱</sup>

آنچه به طور کلی عامل حرکت در موجود زنده می‌شود، وجود محرکی بیرونی است که برانگیزاننده حرکت از درون نفس موجود زنده می‌شود. به همین نحو در حیطه نفس انسانی نیز عامل حرکت، صرف اندیشیدن نیست؛ زیرا تفکر، نظاره کردن محض است و در خود فعل نظاره کردن، قصدیتی جز دیدن ذوات وجود ندارد. قصدیت نظر کردن صرف، تنها می‌تواند خود نظر را به حرکت وادارد ولی نمی‌تواند مبدأ حرکت عملی شود؛ زیرا آنچه عامل حرکت کلی در موجود زنده و عامل حرکت خاص یعنی عمل اخلاقی معطوف به تحقق فضایل در انسان می‌شود، «خواست ارزش» است. از این رو نفس دانستن موجب عمل کردن نمی‌شود: «... این امر نشان می‌دهد برای ایجاد عمل طبق شناخت، چیزی دیگر نیاز است؛ و دانستن صرف نمی‌تواند عامل تحقق عمل باشد» (DA. 433a5-6).

طبق آنچه ارسطو در این بند می‌گوید اگر تنها نظر صرف یا شناخت محض را در نظر گیریم، هیچ عملی از آن صادر نخواهد شد. آنچه در اینجا محل تأکید است امکان وجود رابطه مقدم و تالی میان عمل و نظر نیست، بلکه نفی ضرورت چنین رابطه‌ای میان آن دو است؛ زیرا عمل برای تحقق‌اش نیازمند مبدایی دیگر است که در نظر صرف وجود ندارد. عامل دیگر تحقق عمل، خواست عمل است نه فهم عمل. در نگرش ارسطو نه تنها مبدأ غیرعقلی مانع وقوع عمل نیست، بلکه بدون چنین مبدایی، وصول به

۱. درباره رابطه حرکت، کنش و تغییر با شناخت و اندیشه بنگرید به: Phys. 247b1-248a9.





عمل ناممکن است. پرسش مهم در اینجا این است که چرا و چگونه در انسانی که ارسطو او را با توان تفکر تعریف می‌کند (Pol. 1253a10) و در انسانی‌ترین حیطه وجود او یعنی عرصه عمل و مشخصاً عمل اخلاقی معطوف به فضایل، جزء غیر عقلی وجود او را عامل اصلی در رخداد عمل معرفی می‌کند؟ ارسطو پاسخ این پرسش را بُعدی دیگر غیر از عقل می‌داند که عاملی است که حتی خود عقل را به حرکت وامی‌دارد و موجب می‌شود به عمل بیندیشد، این بُعد همان جزء غیر عقلی نفس است که با تمام ویژگی غیر عقلی بودنش، توان شنیدن سخن عقل را دارد: خواست.<sup>۱</sup>

در هر عمل، مبدأ اصلی، «خواست» آن عمل است و بدون آن هیچ نیروی دیگری حتی به قدرت عقل نمی‌تواند مقدمه وقوع عمل را فراهم کند. خواست، عامل حرکت دهنده انسان به سوی عمل است؛ اما از آنجا که در هر حرکت غیر از علت فاعلی، علت غایی نیز نیاز است، خواست به تنهایی نمی‌تواند عملی را واقع کند. خواست تنها طلبی کور و مبهم است. آنچه به آن هدف می‌دهد، چشمان عقل است. از این رو در هر عمل، خواست و تفکر، هم‌هنگام، نقطه‌ای را به عنوان هدف قرار داده و در برهم‌کنشی مستمر، موجب آغاز حرکت به سوی مقصد و پایان حرکت در وصول به غایت می‌شوند.<sup>۲</sup> بنابراین آنچه عمل را پدید می‌آورد، نه عقل تنها و نه خواست تنهاست، بلکه ابتدا طلب شکل می‌گیرد، آنگاه عقل درباره مقصد و درستی و نادرستی آن می‌اندیشد و پس از پیش‌اندیشی، نظر خویش را به خواست می‌گوید و از آنجا که خواست هم جزء غیر عقلی و هم جزئی عقلی است و توان شنیدن حکم عقل را دارد، به سوی آنچه عقل رهنمون شده است حرکت می‌کند. این روند در کلیت عمل انسان موجب ارتباط دائمی عقل و خواست یا تفکر و اراده می‌شود؛ روندی که تقدم و تأخر واقعی میان آنها را حذف و رابطه آنها را به برهم‌کنشی مستمر تبدیل می‌کند.

1. ὄρεξις / desire

۲. «بر این اساس تصمیم، انتخاب و به‌گزینی (προαίρεσις)، با فهم همراه خواست است یا طلب قرین فکر و این مبدأ، انسان است» (EN. 1139b5).

### ۳. برهم کنش عقل و خواست در عمل

برهم کنش عقل و خواست در مفهوم به گزینی یا انتخاب (προαίρεσις)<sup>۱</sup> تبلور می یابد - در حالتی سوم که در آن خواست همراه با فکر و فکر همراه با خواست است. از این رو مبدأ عمل، «انتخاب» است که خود ترکیبی واحد از جزء غیر عقلی خواست و جزء عقلی فکر است: «مبدأ عمل، انتخاب (به گزینی) است» (EN, 1139a32). و انتخاب، مبدأ محرک انسان به سوی تحقق عمل است؛ اما مبدأ بودن آن به معنای علت محرک بودن آن است نه علت غایی بودن: «[انتخاب] علت محرک است نه علت غایی» (EN, 1139a33).

در واقع انتخاب، مبدأیی است که موجب آغاز حرکت انسان به سوی عمل می شود. اما آنچه موجب می شود این حرکت تا رسیدن به مقصد ادامه یابد، غایت آن است؛ چرا که مبادی هر حرکت، هم علت محرک آن است و هم علت غایی آن. همانطور که در هر حرکت، علت فاعلی عامل شروع حرکت است و علت غایی موجب امتداد حرکت تا مقصد است، در عمل نیز فاعل حرکت، انتخاب است؛ اما خود انتخاب غایت حرکت نیست. آنچه غایت است عمل است: «زیرا عمل خیر غایت است و خواست در پی این غایت است» (EN, 1139b4).

مبدأ هر چیز، هم امری است که حرکت شیء از آن آغاز می شود و هم هدفی است که حرکت شیء بدان منتهی می گردد. انتخاب تنها مبدأیی به عنوان علت محرک عمل است، اما علت غایی نیست. آنچه در هر عمل خیر، علت غایی و هدفی است که عمل می خواهد به آن برسد، خود عمل است نه چیزی دیگر. و آنچه در هر عمل فی نفسه خواسته می شود، خیریت موجود در آن است. از این رو مبدأ محرک یعنی انتخاب نیز معطوف به غایت حرکت یعنی خیر موجود در عمل است و اگر از آغاز، غایت به نحوی حضور نداشته باشد، حرکتی نیز اتفاق نمی افتد. به بیان دیگر، تمایز میان مبدأ حرکت و

۱. προαίρεσις گزینش و انتخاب چیزی به نحو پیشاپیش، فعل برگزیدن متأملانه، روند تحقق عمل بر مبنای

گزینش بهتر و مبدأ عمل است (L. S. J, 1968, p. 670).





مبدأ غایی در اشیا فیزیکی قابل تفکیک است؛ اما در مورد انسان، این تمایز واقعی نیست؛ زیرا آنچه موجب آغاز عمل و آنچه موجب امتداد آن تا انتها می‌شود، همان غایت نهایی است که خود عمل است: «مبادی عمل، همان غایتی است که عمل‌های ما معطوف به آن است» (EN, 1140b17).<sup>۱</sup>

از آنجا که در حیطة عمل، آغاز همان انجام و مبدأ همان غایت است، فقدان حضور بالقوه غایت در دقیقه آغازین خواست و تفکر، به عنوان مبدأ حرکت اولیه عمل، موجب غیبت غایت در عمل و در نتیجه عدم امکان تحقق آن است. درست است که آنچه موجب آغاز روند عمل می‌شود، خواستن و تفکر کردن است؛ اما طلب و تفکر همواره متعلقی دارد. این دو در صورتی می‌توانند به عمل خیر منتهی شوند که از ابتدا در پی عمل خیر باشند و این امر زمانی ممکن است که خواست و تفکر پیشاپیش در جهت وصول به عمل خیر قرار گرفته باشند (EN, 1141b12). به بیان دیگر، اگر شاکله کلی خواست و تفکر به سمت وقوع عمل خیر نباشد، انتخاب عمل خیر هم ممکن نمی‌شود (EN, 1144a35). ما آنچه را که انتخاب می‌کنیم پدیدار هویت ماست. مطالبات و تفکرات ما که در انتخاب‌هایمان متبلور می‌شوند چیزی جز مظاهر «خود» شخص ما نیستند. پس هر کسی بنا بر هویت خاصش، انتخابی مخصوص خود دارد. از این رو در هر عملی، آنچه پیشاپیش ماهیت عمل قصدشده را تعیین می‌کند، غایت آن است و آنچه غایت را می‌سازد شاکله کلی هویت فرد است.

اکنون بر اساس آنچه درباره مبادی عمل آمد می‌توان مبادی شکل‌گیری عمل را ملاحظه کرد. این مبادی از دو قسمت تشکیل شده‌اند: ۱. خواست که جزء غیر عقلی ماست؛ اما توان شنیدن حکم عقل را دارد و تفکر که جزء عقلی وجود ماست و با خواست در ارتباط است. همراهی این دو با هم باعث شکل‌گیری «انتخاب» در ما می‌شود. انتخاب، گزینش عمل بهتر (یا خیر) مبتنی بر خواست و شناخت عمل خیر و طریق وصول به آن است؛ ۲. فضایل (یا آرته‌ها) که همان خیرهایی هستند که هر یک از

1. αὶ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἕνεκα τὰ πρακτά.

اعمال ما رو به سوی آنها دارند. فضایل، غایات حرکت عمل اند؛ اما از ابتدا به مثابه علت غایی در روند تحقق عملی حضور دارند.

#### ۴. تأثیر اجزای نفس در تکوین مبادی عمل

عمل اخلاقی بر اساس دو دسته مبادی شکل می‌گیرد. در گروه نخست دو جزء عقلی و غیرعقلی نفس که با هم قوه انتخاب را می‌سازند حضور دارند و در گروه دوم فضایل متعدد. از آنجا که انتخاب «فهم همراه با خواست یا خواست همراه با فهم است» (EN, 1139b5)، در تحقق آن هر دو جزء عقلی و غیرعقلی حضور دارند. به همین دلیل در روند تکوین فهم عملی (فرونسیس) نیز هم قوه تعقل وجود دارد و هم قوه طلب. و از آنجا که غایت فرونسیس شناختن و واقع کردن عمل خیر است، هر گونه نسبت میان خواست و عقل در فرونسیس به عنوان فهم عمل تأثیر دارد. اگر خواست مقدم بر عقل باشد، معیار در انتخاب خواست است نه عقل. یا به بیان دیگر، اگر از میان دو جزء انتخاب یعنی خواست و عقل، خواست بر عقل غلبه داشته باشد، انتخاب‌ها بر اساس خواست انجام می‌شود نه بر اساس عقل. و به عکس، اگر عقل بر خواست مقدم باشد انتخاب‌ها ناشی از عقل خواهند بود. به بیان دقیق‌تر، اگر خواست، متعلق خویش را بطلبد بی‌آنکه درباره آن تأمل کند، خواست بر تفکر مقدم است؛ اما اگر خواست موضوع خویش را بخواهد اما پس از تأمل عقل و شنیدن حکم آن به سوی آن حرکت کند، همراه با عقل بوده است. بنابراین منظور از تقدم و تأخر خواست، همراهی یا عدم همراهی با عقل است.

انتخاب‌های مکرری که در آنها خواست و عقل همراه هم هستند به وقوع عمل‌های خیر می‌انجامد؛ اما گزینش‌های متوالی یا غالبی که در آنها خواست همراه با عقل نیست، به جهت محوریت خواست صرف بدون تأمل در خیر یا شربودن آن عمل، به وقوع عمل‌هایی می‌انجامد که بر اساس معیار خیر در حکم عقل انتخاب نشده‌اند. ما بر اساس انتخاب‌هایمان اعمالمان را محقق می‌کنیم (EN. 1139b32) و عمل‌هایمان نتیجه تکرار برهم‌کنش‌های عقل و خواست ماست (EN. 1139a23-25) که نحوه استمرار و تکرار آنها





عادت و در نهایت منش و هویت انسانی و خود شخصی ما را می‌سازند (EN. 1103b15-25). فرونیس به‌عنوان توان و فهم عمل خیر در هر فرد، تابع این است که در انتخاب آن فرد، نسبتِ خواست و عقل چگونه است. ما به میزانی که در پی انتخاب عمل‌های خیر و فضایل باشیم، توان فهم عمل خیر و تحقق فضیلت‌ها را دارا خواهیم بود. از این رو شخصی که معیارش در انتخاب‌ها خیریت اعمال نیست، بلکه لذت موجود در آنهاست، با اتکا به خواست محض حرکت می‌کند. چنین فردی به تدریج هم دغدغه خیر عملی را از دست می‌دهد و هم توان فهم عمل خیر را<sup>۱</sup>. به‌عکس شخصی که در انتخاب‌هایش، خواست و تفکر با هم حضور دارند، هم اضطراب انجام عمل خیر را دارد و هم توان آن را به تدریج کسب می‌کند. به همین دلیل نحوه شکل‌گیری خواست در انسان از نخستین مراحل کنش‌گری، سویه‌های غالب انتخاب‌های وی و بنیان‌های عادت، منش و سرشت تکوین یافته در او را برمی‌سازد:

سرشتِ شخص نتیجه تکرار عمل‌های مشابه است. به همین دلیل ما می‌بایست اعمالی درست انجام دهیم؛ زیرا تفاوت در عمل‌ها مستلزم تمایز در سرشت‌های متناظر با آنهاست. بنابراین به‌دست آوردن این‌گونه یا آن‌گونه عادت از کودکی بی‌اهمیت نیست بلکه به عکس این امر بسیار اهمیت دارد و در واقع مهم‌ترین چیز است (EN. 1103b22-25).

سرشته‌شدنِ خواستِ معطوف به لذاتِ صرف با هویت فرد در اثر تکرار آن‌ها، سویه غالبِ طلب را به گونه‌ای تقویم می‌کند که تنها تکرار دشوار خواستی دیگرگون و غالب‌شدن بر حالت پیشین می‌تواند آن را تغییر دهد. خواستِ استقرار یافته در جهت ردایل، به همان نسبت که امکان صدور اعمال ردیلانه را شدت می‌بخشد، توان انجام رفتار فضیلت‌مندانه را ضعیف می‌کند و از آنجا که در حیطه اعمال، خواستن هم‌بسته با شناختن است، قدرت شناخت فضایل نیز کاهش می‌یابد. از این رو ما با انتخاب اعمال

۱. همان‌گونه که اعضای فلج بدن وقتی می‌خواهیم آنها را به سمت راست حرکت دهیم، به‌عکس به سمت چپ می‌روند، نفس نیز چنین است؛ زیرا مردمان ناپرهیزگار انگیزه‌هایی در جهت عکس [فضایل] دارند (EN, 1102b19-21).

نادرست، تنها اعمال درست را از دست نمی‌دهیم، بلکه توان فهم عمل درست نیز به تدریج ضعیف می‌شود. و به‌اندازه‌ای که موقعیت‌های انجام عمل خیر را از دست بدهیم، موقعیت‌های کسب شناخت عمل درست را نیز از دست خواهیم داد (EN, 1144a30-35). از این رو همان‌گونه که انجام دادن اعمال فضیلت‌مندانه موجب فهم فضیلت در عمل می‌شود، انجام مکرر ردائل، امکان فهم فضایل را نیز از ما سلب خواهد کرد (EN, 1103b15-17)؛ زیرا از آنجا که «مبادی عمل، همان غایتی است که عمل‌های ما معطوف به آن است» (EN, 1140b17)، غایاتی که در هر انتخاب برمی‌گزینیم به تدریج شاکله کلی انتخاب و سویه غالب غایات ما را شکل می‌دهند. به همین خاطر انتخاب غالب عمل‌های نادرست، توان گزینش و امکان فهم عمل‌های درست را نابود می‌کنند: «زیرا عکس آن (ردیلت‌ها)، مبادی عمل را نابود می‌کند» (EN, 1140b20)<sup>1</sup>.

به همین خاطر، خویشتن‌داری تنها توان انجام فضیلت‌ها را به ما نمی‌دهد، بلکه موجب می‌شود قدرت فهم عمل خیر (فرونسیس) در ما حفظ شود (EN, 1140b12). ارسطو در تبیین رابطه خویشتن‌داری و فرونسیس به نقش آن در تکوین، نگاهداشت و تقویت بعد شناختی فرونسیس اشاره می‌کند و می‌گوید در همه انواع شناخت، سویه کلی گرایشات ما و یا غلبه خواست‌های ما تأثیری ندارد؛ زیرا فهم اینکه مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است، هرگز تحت تأثیر لذت و درد، فضیلت و ردیلت و غلبه خواست بر تفکر قرار نمی‌گیرد؛ زیرا موضوع مورد بررسی ما به‌نحو مستقیم با «خود» ما در ارتباط نیست؛ اما شناخت عمل، به جهت ارتباط مستقیم آن با شاکله کلی ما در عمل‌ورزی و کیفیت انتخاب و تحقق اعمالمان، کاملاً تحت تأثیر نحوه کنش ماست (EN, 1140b14-22). تأثیر انتخاب‌ها و در نتیجه شخصیت عملی ما در فهم عملی و فرونسیس مشابه توان یک ورزشکار در فهم حرکات درست و به‌جاست. همان‌گونه که تنبلی، تن‌پروری، تغذیه نامناسب و از همه مهم‌تر عدم تمرین مستمر، توان بدنی فعل مناسب را از ورزشکار می‌گیرد، به همین نحو به تدریج وی امکان شناختی خود را در فهم عمل مناسب در مبارزه با حریف

1. ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή.





از دست می‌دهد. در واقع غلبه لذت یا درد، قوه شناخت را نیز از ورزشکار سلب می‌کند و غلبه لذت و درد باعث می‌شود فرد نتواند مبادی عمل را که همان غایات (فضایل) اند ببیند: «اما اگر کسی به خاطر لذت یا درد فلج شود، مبادی بر او پدیدار نمی‌شود» (EN, 1140b19).

غلبه لذت خواهی و دوری کردن از فضایل به تدریج موجب می‌شود فرد هم توان عمل نیک و هم فهم کنش درست را از دست بدهد و به تعبیر ارسطو، دیگر مبادی عمل (غایات عمل یا فضایل) بر او پدیدار نشود. پدیدار شدن فضایل بر انسان، منوط به وجود چشمی است که توان دیدن آنها را داشته باشد (EN, 1143b14/ 1144a30). این چشم، فهم عملی یا فرونیسیس است که توان خود را در تشخیص بهترین عمل در هر موقعیت جزئی از تحقق پیشینی فضایل در خود می‌یابد (EN, 1143a34-36). به همین جهت ارسطو می‌گوید رسوخ رذیلت‌ها موجب می‌شود فرد حتی در فهم عمل خیر در قالب یک قیاس عملی نیز نتواند به تشخیص درست مقدمات عمل برسد (EN, 1144a30). قیاس عملی، حکمی است متشکل از تعدادی مقدمات و یک نتیجه. مقدمات از جنس تفکر و نتیجه، تحقق عمل است. در هر قیاس عملی که معطوف به تحقق عمل است، مقدمه‌ای نظری چیده می‌شود که همواره این محتوا را دارد که این غایت خاص، عملی خیر است به دلیل اینکه... و سپس نتیجه: پس من آن را انجام می‌دهم. اکنون در هر قیاس عملی که مقدمه عمل است، مقدمات، خود نتیجه فهم فرد از غایات عمل است و هر نحوه شناختی از غایت، منتهی به عملی خاص می‌شود. بنابراین اگر فردی بر اثر رذائل توان دیدن فضیلت‌ها را از دست داده باشد، نمی‌تواند در متن مقدمات نظری قیاسی عملی به شناخت آنها دست یابد تا بر آن اساس به نتیجه عملی برسد:

اما خیر تنها بر انسان خوب به نحو خیر پدیدار می‌شود. زیرا رذیلت‌ها ما را گمراه کرده و نگرش‌های نادرستی در باب مبادی عمل ایجاد می‌کنند (EN, 1144a35-37).<sup>۱</sup>

1. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται. διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.



اگر مبادی عمل<sup>۱</sup> در روند قیاس عملی،<sup>۲</sup> تفکر معطوف به عمل، تأمل یا حسابگری باشد، آنگاه کل مسیر تفکر در حکم مقدمه‌ای است که نقطه‌نهایی آن، عمل است (DA. 433a15). اما شرط منتهی شدن فکر به عمل خیر، حضور عمل خیر به مثابه غایت آن از ابتدای حرکت است. عمل خیر تنها در صورتی می‌تواند در شاکله آگاهی فرد حاضر باشد که او پیشاپیش عمل خیر را بشناسد و بخواهد و زمانی این شناخت و خواست در وجود او ممکن می‌شود که او خود واجد این نحوه شناخت و خواست باشد و این امر جز با تحقق قبلی شناخت و خواست خیر در فرد محقق نمی‌شود (EN, 1145a5).

به همین جهت در فرونیسیس یا شناخت عملی جنبه‌ای وجود دارد که در انواع شناخت نظری نیست؛ جنبه‌ای که در عین حال شرط شناخت عملی نیز هست. آن جنبه خواست غایت است؛ به این معنا که شناخت عملی در صورتی واقع می‌شود که اشتیاقی به کسب غایت آن باشد. ارسطو در فصل دهم کتاب سوم درباره نفس در تمایز عقل نظری و عقل عملی، «شوق» را عامل اصلی تفاوت می‌داند و می‌گوید:

... منظور ما عقلی است که برای غایتی عملی استدلال می‌کند. و به جهت غایتش با عقل نظری متفاوت است. هر خواستی نیز برای چیزی است؛ زیرا متعلق خواست مبدأ عقل عملی است. و آخرین حد (مرحله) تفکر، سرآغاز عمل است (DA. 433a14-17).

تمایز نحوه شناختن در شناخت نظری و عملی آن قدر متفاوت است که ارسطو برای هر یک قائل به «عقلی» خاص است. البته منظور وی از عقل‌های دو گانه، قوای جداگانه نیست بلکه کارکردهای متفاوت یک قوه واحد است. اما این کارکردها تفاوتی اساسی با هم دارند که در تعریف آنها را از هم منفک می‌کند. در شناخت نظری، خواست ما خود شناختن است و برای به دست آوردن آن نیازی به خواست خود موضوع نیست. ریاضیدانی که به بررسی مثلثات می‌پردازد، شناخت مثلث را می‌خواهد نه خود مثلث را.

1. πρακτικὰς ἀρχάς

2. συλλογισμὸς πρακτικὸς





در واقع متعلق خواست او خود دانستن است نه امری دیگر. اما در شناخت عملی، خواست ما دانستن نیست، بلکه به دست آوردن متعلق شناخت است و ما شناخت را به خاطر غایتی غیر از خود شناخت، یعنی عمل می‌خواهیم. از این رو آنچه در اینجا عامل اصلی حرکت فکر است، «خواست» عمل است و فکر در حکم مقدمه‌ای است که به تعبیر ارسطو آخرین مرحله آن، نخستین پدیدارِ عمل است (Hamlyn, 1989, p. 151): فکر که پایان می‌پذیرد، عمل آغاز می‌شود (DA. 433a17).

اکنون با توجه به این تمایز اساسی، نه تنها تلقی ما از فعل تعقل بلکه از اصل عقل نیز به دو نحو است. در یک نوع عقل یعنی عقل نظری، شناخت موضوع مورد بررسی، تنها با خود فعل شناختن به دست می‌آید؛ اما در نوع دیگر عقل یعنی عقل عملی، شناخت موضوع، منوط به خواست و وقوع آن است و تا زمانی که نخواهیم موضوع را به دست آوریم، شناختی هم از آن حاصل نمی‌شود. از دو عامل اشتیاق به موضوع و شناخت موضوع، آنچه خود شناخت را به حرکت می‌آورد، شوق است. به همین خاطر ارسطو معتقد است در عقل عملی، «استدلال» چیزی جز «آرزوی» به تفکر درآمده نیست. ما وقتی چیزی را طلب می‌کنیم برایش دلایلی نیز می‌آوریم. در مسیر دلیل آوری ظاهراً این تفکر است که در کار است؛ اما به زعم ارسطو این طلب شدید یعنی «آرزو» است که به جامه فکر درآمده است. خواست مشتاقانه برای رسیدن به عمل از هر مقدمه و وسیله‌ای استفاده می‌کند، از جمله تفکر (DA. 433a10-30). اما تفکر در اینجا اصالت و جایگاه محوری ندارد بلکه تنها تمهیدی است برای وصول به گام آخر یعنی عمل. خواست در فرایند تحقق عمل آن‌قدر اساسی است که ارسطو می‌گوید حتی اگر استدلالی هم به‌عنوان واسطه وصول به عمل خیر نباشد، عمل آرزو شده توسط طلب، خود در هیئت اشتیاقی قوی می‌تواند در غیبت استدلال نقش آن را اجرا کند و حتی به‌عکس آن به سوی خواستش حرکت کند: «خواست می‌تواند چیزی را برخلاف عقل حرکت دهد» (DA. 433a25).<sup>۱</sup>

1. ἡ δ ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμόν

بر این اساس، در قیاس عملی که از دو مقدمه کلی و جزئی تشکیل شده و مقدمه کلی ناظر به تفکر یا استدلال به نحو عام و مقدمه جزئی معطوف به تأملی در موضوع جزئی حاضر در آن موقعیت است، آنچه در نفس حرکت فکری ما در روند قیاس یا استدلال عملی نقش اصلی دارد، مقدمه جزئی است؛ زیرا محتوای مقدمه جزئی، موضوع مورد طلب است و این خواست است که مقدمه کلی اول را نیز به حرکت وامی دارد. از این رو از میان دو مقدمه کلی و جزئی، ارسطو عامل حرکت را مقدمه جزئی یا مقدمه دوم می‌داند: «همین حکم جزئی است که حرکت را موجب می‌شود نه حکم کلی»<sup>۱</sup>. (DA. 434a19-20)

مقدمه یا حکم جزئی همان موضوع جزئی استدلال یعنی عمل جزئی است و مقدمه یا حکم کلی، محتوای نظری عقل درباره ماهیت کلی عمل خیر است. در مقدمه جزئی، خواست است که موجب می‌شود مقدمه اول یعنی حکم کلی معطوف به مقدمه دوم و سپس تحقق عمل شود. به بیان ارسطویی اشتیاق خواست عمل جزئی، عامل اصلی در حرکت فکری به سوی عمل است؛ اما خواست عمل جزئی، خواستی است که به شخص خواهنده تعلق دارد. بنابراین سوئیه همیشگی خواست کلی، هویت کلی فرد است هویتی که خواست‌های جزئی او را در هر موقعیت تعیین می‌کند؛ یا به بیان دیگر، شخصیت او بنیاد انتخاب‌های اوست.

### نتیجه‌گیری

مبادی عمل در انسان که وقوع و شناخت آن را ممکن می‌کند دو جزء است: خواست و تفکر که هر دو در وضعیت انتخاب متعین می‌شوند. خواست به تحقق عملی معطوف است و فکر به شناخت عملی، و غایت هر دو فضایل انسانی است. از آنجا که در حیطه عمل، مبادی همان غایات‌اند، بنابراین آنچه فرد را در عمل به حرکت درمی‌آورد خواست فضایل و شناخت آنهاست. اما زمانی این امر ممکن است که فرد عمل‌کننده هر

1. ἡ δὲ αὐτὴ κινεῖτὴ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου





دو را از قبل داشته باشد: هم فضایل را «بخوهد» و هم آنها را «بشناسد». بُعد اول یعنی خواستِ فضایل تنها با خواست‌های مکرر خیر و تحقق‌نهایی آنها به دست می‌آید. بنابراین برای داشتن اراده‌ای کلی معطوف به طلب خیر، باید این اراده بیشتر با عمل‌های مکرر در شخص شکل گرفته باشد. بُعد دیگر یعنی شناخت فضایل جز با تجربه فضایل به دست نمی‌آید؛ زیرا حقیقت فضایل همان خیرهای جزئی محقق در اعمال جزئی‌اند که برای شناخت آنها راهی جز تجربه عملی آنها وجود ندارد. بنابراین جزء اول مبادی عمل، یعنی خواست، اساساً از جنس تفکر نیست تا با نظروورزی به دست آید. خواست تنها با وقوع آن حاصل می‌شود نه با صرف به تصور در آوردنش. و آنچه در اینجا ضروری است، شناخت خواست نیست بلکه حضور خواست در فرد است. خواستِ همیشگی خیر، حالتی استوار و پایدار است که جز با عمل به خیر به دست نمی‌آید. جزء دوم مبادی عمل یعنی شناخت نیز با نظروورزی محض کسب نمی‌شود بلکه اساساً در تجربه عملی است که فرد می‌تواند به شناختی از خیرها برسد نه بر اساس نگرش کلی نظری. از این رو هر یک از اجزای عقلی و غیرعقلی، عناصر اصلی در تقویم عمل‌اند و برهم‌کنش عقل و خواست به‌عنوان مبادی درونی عمل اخلاقی در انسان نسبتی مستقیم با تکوین مبادی غایی عمل یعنی فضایل دارد؛ چنانکه تحقق هر فضیلت به‌مثابه علت غایی هر عمل، مبتنی بر خواستن و شناختن آن فضیلت است - امری که خود در نتیجه برهم‌کنش اجزای اراده و عقل در انسان تکوین می‌یابد.

## فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۹۷۹). الأخلاق (مترجم: اسحاق بن حنین، حققه و شرحه و قدم له: الدكتور عبدالرحمن بدوی). کویت: وكالة المطبوعات.
۲. داودی، علیمراد. (۱۳۹۳). درباره نفس. تهران: انتشارات حکمت.
3. Apostle, Hippocrates George. (Trans.). (1980). *Nichomachean Ethics* (Translated with Commentaries and Glossary.). London: D. Reidel Publishing Company.
4. Barnes, Jonathan. (Trans.). (1995). *Nicomachean Ethics* (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation) (Vol. 2). Revised by Urmson, J.O.US: Princeton University Press.
5. Bartlett, Robert & Collins Susan D. (Trans.). (2011). *Nicomachean Ethics* (translated with an interpretive essay, notes, and glossary). Chicago and London: The University of Chicago Press.
6. Bekker, Immanuel. (Ed.). (1870), *Aristotelis Opera* edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, 5 voll. Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870 (the last volume contains the Index Aristotelicus by Hermann Bonitz).
7. Crisp, Roger. (Trans & Ed.). (2004). *Nichomachean Ethics* Cambridge: Cambridge University press.
8. Hamlyn, D.W. (1989). *Aristotle's De Anima*. Books I & II, Oxford: Clarendon Press.
9. Irwin, Terence. (1999). *Nicomachean Ethics* (2<sup>nd</sup> ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
10. LSJ. (1968). Liddell. Henry George, Scott. Robert, Jones. Henry Stuart, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon, first edition 1889, Oxford: at the Clarendon Press.



11. Rackham, H. (trans.). (1956). *Aristotle Nicomachean Ethics*. (Loeb classical Library). Cambridge: Harvard University Press.
12. Ross, W.D. (1964). *Aristotle*. London & New York: Oxford University Press.
13. Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (2 vols). Virginia: Thoemmes Press. (Reprinted from 1892 edition by Oxford, Clarendon Press, 2010, dEN, Press).



۶۲

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

## References

1. Apostle, Hippocrates G. (Trans.). (1980). *Nichomachean Ethics* (Translated with Commentaries and Glossary.). London: D. Reidel Publishing Company.
2. Aristotle. (1979). *Al-Akhlaq*. (Ishaq ibn Honayn, Trans.). (Badvi, A. Ed.). Kuwait: (Wikalat al-Matbu'at).
3. Barnes, J. (Trans.). (1995). *Nicomachean Ethics*. (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation) (Vol. 2). (Urmson, Ed.). .
4. Bartlett, R., & Collins S. D. (Trans.). (2011) *Nicomachean Ethics* (translated with an interpretive essay, notes, and glossary) .Chicago and London: The University of Chicago Press.
5. Bekker, I. (Ed.). (1870), *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, 5 vols. Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870 (the last volume contains the Index Aristotelicus by Hermann Bonitz).
6. Crisp, R. (Trans & Ed.). (2004). *Nichomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University press.
7. Davoodi, A. (1393 AP). About the soul. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
8. Hamlyn, D.W. (1989). *Aristotle's De Anima. Books I & II*, Oxford: Clarendon Press.
9. Irwin, T. (1999). *Nicomachean Ethics*. (2<sup>nd</sup> ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
10. LSJ. (1968). Liddell, H. G., & Scott, R., & Jones. H. S. *An Intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon*, (1<sup>st</sup> ed. 1889), Oxford: Clarendon Press.
11. Rackham, H. (Trans.). (1956). *Aristotle Nicomachean Ethics*. (Loeb classical Library). Cambridge: Harvard University Press.



۶۳

برهم‌نیش اجزای نفس و تکوین سبب‌های عمل در اخلاق نیکوماخوس

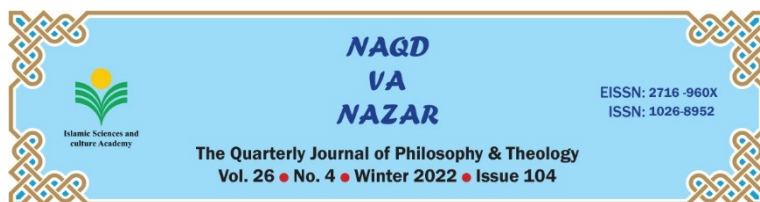
12. Ross, W.D. (1964). *Aristotle*. London & New York: Oxford University Press.
13. Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (2 vols.).  
Virginia: Thoemmes Press. (Oxford, Ed. 1892). ClarAristotelis, 2010, DEN,  
Press.



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰





## Research Article

### A Comparative Consideration of the Afterlife according to Sayyid Murtaḍā and John Hick

Mohammad Hossein Moradinasab<sup>1</sup>

Mohammad Jafari<sup>2</sup>

Received: 01/03/2021

Accepted: 08/11/2021

#### Abstract

Muslim and Christian physicalists seek to provide physicalistic accounts of the doctrine of resurrection. At first, it might seem that human monism and physicalism about the resurrection went through the same or similar developments in Islam and Christianity. In this paper, we offer the similarities and differences of physicalism in Islam and Christianity. With the library method, we studied the work of Sayyid Murtaḍā and John Hick as influential Muslim and Christian theologians to consider the issue. We conclude that although both have sought to prove the possibility of resurrection by drawing on reason as their epistemic source, the difference in the context of their inclination toward physicalism might be cast in this

---

1. PhD student, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran (corresponding author): mhmoradinasab@gmail.com.

2. Associate professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran: mjafari125@yahoo.com.

---

\* Moradinasab, M. H; Jafari, M. (1400). A Comparative Consideration of the Afterlife according to Sayyid Murtaḍā and John Hick. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 67-96.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60041.1824

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

way: Sayyid Murtaḍā was led from physical resurrection to human monism, while John Hick was led from human monism to physical resurrection. Hick's argument for the possibility of resurrection is superior to Sayyid Murtaḍā's because it includes all human persons. Both thinkers, despite their temporal distance, have offered similar accounts of the human nature and the criterion of identity, but they offer different accounts of physical resurrection. Sayyid Murtaḍā tries to reconcile his views with religious doctrines, while Hick rejects Christian doctrines that go against his view.

**Keywords**

Physicalism, eternality, afterlife verifiability, theory of the main parts, theory of simulacrum, Sayyid Murtaḍā, John Hick.

## مقاله پژوهشی

# بررسی مقایسه‌ای زندگی پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی و جان‌هیک

محمدحسین مرادی‌نسب<sup>۱</sup>      محمد جعفری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

### چکیده

جسم‌انگاران مسلمان و مسیحی سعی در تبیین جسم‌انگاران از آموزه معاد دارند. در نگاه نخست، پنداشته می‌شود که یگانه‌انگاری انسان و جسم‌انگاری معاد، مسیری مشابه و نزدیکی را در اسلام و مسیحیت طی کرده است. این نوشتار سعی در تبیین مشابهت‌ها و تفاوت‌های جسم‌انگاری در اسلام و مسیحیت دارد. از این رو با روش مطالعه کتابخانه‌ای آثار سیدمرتضی و جان‌هیک به عنوان دو الهی‌دان تأثیرگذار در اسلام و مسیحیت، این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد. نتیجه آن که، هرچند هر دو با تکیه بر منبع معرفتی عقل به اثبات امکان معاد پرداخته‌اند؛ اما تفاوت در زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری سبب شد سیدمرتضی از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان برسد و جان‌هیک از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری معاد کشیده شود. برهان هیک در اثبات امکان معاد، به خاطر دربرگرفتن همه افراد بشر بر برهان سیدمرتضی برتری دارد. هر دو اندیشمند در تبیین حقیقت انسان و معیار این‌همانی با وجود بُعد زمانی، نزدیک به هم قدم برداشته، ولی در تبیین معاد جسمانی متفاوت عمل می‌کنند. سیدمرتضی در سازگاری دیدگاهش با آموزه‌های دینی می‌کوشد؛ در مقابل هیک آموزه‌های مسیحی مخالف دیدگاهش را مردود می‌خواند.

### کلیدواژه‌ها

فیزی‌کالیسم، جاودانگی، تحقیق‌پذیری اخروی، نظریه اجزای اصلی، نظریه بدل، سیدمرتضی، جان‌هیک.

۱. دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mhmoradinasab@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

\* مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زندگی پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی

و جان‌هیک. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۶۷-۹۶. Doi: 10.22081/jpt.2021.60041.1824



معاد و جاودانگی از مهم‌ترین ارکان اعتقادی در ادیان الهی است. معاد از اصول بنیادی دین اسلام و عدم اعتقاد به آن موجب خروج از دین و انکارش مستلزم نقض غرض الهی می‌باشد. در اندیشه مسیحی، با توجه به رستاخیز عیسی و وجود خدایی مهربان، اعتقاد به زندگی پس از مرگ و رستاخیز مردگان جزء جدایی‌ناپذیر از الهیات مسیحی است که با ابطال آن، خداشناسی مسیحی با مشکلی اساسی روبرو می‌گردد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲)؛ لذا پیام آوران الهی و مبلغان دینی همواره دغدغه اثبات و تبیین حقیقت و چگونگی معاد را داشته‌اند.

اندیشه معاد در طول تاریخ از بحث‌های عمده فلاسفه و متکلمان اسلامی و مسیحی بوده است. تبیین حقیقت و نحوه تحقق آن، رابطه تنگاتنگی با شناخت ماهیت انسان دارد؛ زیرا برقراری این همانی بین بدن دنیوی با بدن اخروی از مقدمات لازم برای اثبات معاد است که در صورت مفقودبودن این حلقه، اعاده معنا نمی‌یابد. اندیشمندان بسیاری با فرض روحی مجرد برای انسان، آن را حلقه وصل بدن دنیوی و اخروی قرار می‌دهند؛ اما این به آن معنا نیست که یگانه‌انگاران مسلمان و مسیحی - که انسان را موجودی جسمانی و فاقد روحی مجرد می‌دانند - معاد را انکار کنند؛ بلکه آن‌ها سعی در تبیین جسم‌انگاران از معاد و ایجاد سازگاری بین آن‌ها دارند.

قبل از تضعیف کلیسا و رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی در غرب، مسیحیان به تاسی از آباء کلیسا به معاد جسمانی - روحانی اعتقاد داشتند و اندیشمندان مسیحی یا موضع مخالفی نداشتند یا اگر موضع مخالفی با کتاب مقدس و آباء کلیسا داشتند، جرئت بیان آن را نداشتند.<sup>۱</sup> با کاهش نفوذ کلیسا و رشد علم‌گرایی و تحول در علوم زیستی و روان‌شناختی، زمزمه مخالفت با دیدگاه رایج مسیحی نواخته شد. اندیشمندان مسیحی که دغدغه دینی داشتند، از طرفی تحت تأثیر فضای فیزیکالیستی به انسانی صرفاً مادی معتقد شدند و از

۱. ترتولیان Tertullian (حدود ۱۶۰م) در کارتاژ - تونس فعلی - متولد شد و با دگراندیشی در مسیحیت، کلیسای ترتولیان را بنیان گذارد؛ البته به خاطر عدم رغبت مردم به وی زود به افول گرایید (برای نمونه نک:



سوی دیگر به دنبال تبیین فیزیکی برای اثبات حقیقت و چگونگی وقوع رستاخیز بودند. در اسلام از همان قرون ابتدایی، اندیشمندانی از فرقه‌های مختلف با دیدگاه‌هایی مادی‌گرایانه دربارهٔ انسان به تبیین‌هایی جسم‌انگارانه از معاد پرداخته‌اند.

در فضای اسلامی، سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) به‌عنوان بنیان‌گذار علم کلام در مذهب امامیه، وجود انسانی را ساحتی صرفاً مادی می‌پندارد و تبیین مادی از معاد ارائه می‌دهد. در فضای مسیحی، یکی از اولین تبیین‌های فیزیکالیستی توسط جان هاروود هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲م) ارائه شد. وی با وجود نگاهی پوزیتیویستی، زندگی پس از مرگ را با تعالیم عمیق ادیان سازگار می‌داند (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰). از این رو برای حفظ این آموزه به ارائهٔ تبیین فیزیکی می‌پردازد.

دیدگاه مادی‌انگاری نفس و به تبع آن تبیین جسمانی از معاد، علاوه بر این که بخش گسترده‌ای از تاریخ کلام اسلامی و مذهب امامیه را شامل می‌شود، تا امروز نیز ادامه یافته است. سیدمرتضی از علمای عقل‌گرایی است که قائل به اصالت عقل بوده و عقل را مبنای معرفت و شناخت جهان می‌داند. در نگاه وی، عقل جایگاهی همچون وحی دارد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷). وی اساس معرفت انسان را عقل می‌داند و معتقد است ادله و براهین دیگر باید به آن ارجاع یابند. مقصود از عقل در نگاه وی عقل قطعی است که احتمال و مجاز در آن راه ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۷).

جان هیک از یک سو الهی‌دان و از سوی دیگر یک فیلسوف تحلیلی است که هم دغدغهٔ حفظ آموزه‌های دینی را دارد و هم به معقولیت گزاره‌ها می‌اندیشد. بررسی این دو دیدگاه، بازنگاهی به یک دیدگاه قدیمی در سنت اسلامی و مقایسهٔ آن با دیدگاهی جدید در سنت مسیحی است.

رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی<sup>۱</sup> و به تبع آن ارائهٔ تبیین‌های جسم‌انگارانه از انسان و معاد، راهی متفاوت را برای مخاطب ترسیم کرده که اهمیت بررسی و ارزیابی آن را دوچندان می‌نماید.

۱. فیزیکالیسم سعی دارد از تمام پدیده‌های عالم تبیین فیزیکی ارائه دهد.





این پژوهش با بررسی مقایسه‌ای میان آرای این دو متفکر مؤثر در اسلام و مسیحیت، دیدگاه جسم‌انگارانه آنان از انسان و معاد را توصیف می‌نماید و موارد شباهت و تمایز این دو دیدگاه را برجسته می‌کند تا روشن شود هر کدام چه شیوه‌ای را برای دفاع از آموزه‌های دینی برگزیده‌اند. از این رو، ابتدا زمینه‌های جسم‌انگاری این دو اندیشمند بیان می‌شود و سپس با مطالعه مؤلفه‌هایی چون حقیقت انسان، ماهیت مرگ و امکان معاد، تبیین آنان از چگونگی معاد و زندگی پس از مرگ را تبیین می‌کنیم.

در دهه اخیر در زمینه تبیین‌های مادی‌انگارانه انسان و جسم‌انگارانه معاد آثار مختلفی نگاشته شده که برخی به صورت تطبیقی و برخی از جنبه‌ای خاص به موضوع پرداخته‌اند؛ اما جای چنین مقایسه‌ای خالی بود. در خصوص دیدگاه سیدمرتضی آثاری نگاشته شده که نگارندگان در نگارش این مقاله به آن‌ها توجه داشته‌اند؛ برای نمونه مقاله «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی» نوشته حسن یوسفیان و مرتضی خوش صحبت.

### ۱. زمینه‌های جسم‌انگاری معاد

محققین زمینه‌های مادی‌انگارانه در جهان اسلام را متأثر از عوامل بیرونی و درونی می‌دانند (مرادی‌نسب؛ جعفری، ۱۴۰۰، صص ۱۲۲ - ۱۲۷).

برخی تأثیر مبانی حس‌گرایانه (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳) و دیدگاه‌های مادی‌انگارانه از نفس (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۸۸ و ۴۹۱) را در مکتب رواقی عاملی در گرایش معتزله به جسم‌انگاری بیان کردند (الراوی، ۱۹۸۰، ص ۳۵۶). برخی نیز بر تأثیر فلسفه یونان (سامی‌النشار، ۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۴۶۹) و مکتب گنوسی (Eliade, 1987, Vol. 5, p. 566) تأکید دارند.<sup>۱</sup>

فهم اشتباه اندیشمندان از مفاهیم و آموزه‌های دینی از زمینه‌های درونی مادی‌انگاری است. برخی با درک نادرست از مفهوم تجرد، آن را تنها در مورد خداوند معنادار دانسته

۱. برگرفته از پایان‌نامه «جسم‌انگاری در کلام اسلامی و فیزیکالیسم؛ نقد و تطبیق» نوشته طیبه غلامی. نگارنده جسم‌انگاری در اسلام را منحصر در عامل بیرونی می‌داند. البته شواهدی که ایشان ذکر کرده‌اند، فقط از جانب مستشرقین و در خصوص معتزله بوده و همین شواهد در حدی نیست که بتواند ادعای انحصار را اثبات کند.

و انتساب آن به موجودات دیگر را معارض با توحید پنداشتند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۲۲).  
به گمان آن‌ها تجرد مساوی با قدم بود؛ لذا مجرد دانستن انسان را مستلزم قدیم بالذات  
می‌پندارند.

فهم نادرست برخی آموزه‌ها مانند نفی تشبیه در آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱)  
سبب شد اندیشمندان هرگونه مشابهت با خداوند را نفی کنند و بر این اساس هیچ  
ممکن‌الوجودی را مجرد محسوب نکنند تا مخلوق شبیه خالق نشود (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱،  
ص ۳۲۲؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۰).

برخی جسم‌انگاران مسلمان با تمسک به آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَقْبَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ  
ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) تمام  
هستی به غیر از خدا را فناپذیر می‌دانند (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۱)؛ لذا  
تجرد و بقا نفس را مخالف فناپذیری پنداشتند.

اعتقاد به معاد جسمانی از آموزه‌هایی است که نصوص فراوانی بر آن دلالت می‌کند.  
متکلمان با انگیزه اثبات معاد جسمانی به توضیح و توجیه نصوص می‌پرداختند و پذیرش  
تجرد نفس و معاد روحانی را منافی با نصوص دینی می‌انگاشتند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۴؛  
بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۶؛ الشیخ الطوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۵۳).

فرقه‌های بسیاری تحت تأثیر این زمینه‌ها به انکار وجود نفس یا مادی بودن آن قائل  
شدند.<sup>۱</sup> در مذهب امامیه، سیدمرتضی اولین اندیشمندی بود که به این دیدگاه گرایش  
یافت<sup>۲</sup> و پس از او متکلمان امامی دیگری راه او را پیمودند. از آنجا که قاضی

۱. برای نمونه از میان معتزلیان، ابوالهذیل علاف، اصم (نک: اشعری، ۱۹۲۹م، صص ۳۲۹ و ۳۳۵)، ابوالحسین  
خیاط (ملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۵۸)، قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۱)، و از میان  
اشعریان، ابوالحسن اشعری (نک: ابن فورک، ۱۹۸۷م، ص ۱۴۶)، قاضی الفراء (قاضی الفراء، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۱)  
و از میان امامیه، سید مرتضی، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴) و ابوعلی  
فضل بن حسن طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱).

۲. این در صورتی است که سیدمرتضی را متأخر از ابراهیم بن نوبخت (زنده در ۳۴۰ق) ندانیم؛ زیرا وی درباره  
ساحت وجودی انسان قائل به روح نبود و در تعریف انسان می‌نویسد: [انسان] همین بنیه (اعتدال مزاج) و ظاهر  
است [که می‌بینیم] چرا که احکام به آن برگشت داشته و ادراک و افعال به وسیله آن واقع می‌شود و چیزی  
[روح] در قلب وجود ندارد (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴).





عبدالجبار، استاد سیدمرتضی قائل به مادی‌انگاری نفس بود (عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۱)، بنابراین ظاهر، وی متأثر از استادش به این دیدگاه متمایل شده است؛ چراکه شیخ مفید، استاد دیگر او حقیقت انسان را روح مجرد و بسیط می‌داند (الشیخ المفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۵۸ - ۵۹).

در مسیحیت، با آغاز جنبش حلقهٔ وین و شکل‌گیری پوزیتیویسم منطقی بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری،<sup>۱</sup> گزاره‌های فلسفی، دینی و نظایر آن بی‌معنا قلمداد شد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۵) و تنها گزاره‌هایی معنادار شناخته شد که به کمند تجربه و حس درآید (خرمشاهی، ۱۳۸۱، صص ۵-۶ و ۲۴-۲۵). از این رو گزاره‌های دینی محل نزاع فیلسوفان دین قرار گرفت. برخی فیلسوفان دین تحقیق‌پذیری را نفی و دایرهٔ آن را خارج از باور دینی دانسته و برخی دیگر با قبول تحقیق‌پذیری، آن را منافی معناداری باورهای دینی ندانستند. اندیشمندان مسیحی برای اثبات گزاره‌های دینی باید راهی متفاوت از مسیحیت سنتی در پیش می‌گرفتند تا بتوانند بین فلسفه و آموزه‌های مسیحی سازگاری ایجاد کنند. با شدت یافتن انتقادات پوزیتیویستی، فیلسوفان دینی ساکت ننشستند و به ارائهٔ تبیین‌هایی نو از آموزه‌ها اقدام کردند. یکی از این موارد، بحث معاد و جاودانگی بود که ارتباط مستقیم با یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری انسان داشت.

هیچ‌کس در چنین فضایی و متأثر از پازل میچل<sup>۲</sup> باور دینی را تحقیق‌پذیر نمی‌دانست و اصل تحقیق‌پذیری اخروی<sup>۳</sup> را مطرح کرد (نک: صادقی، ۱۳۷۹). البته نباید از تأثیر تنش‌های علم و دین نیز غافل شد. هیچ‌کس در تبیین فضای حاکم در عصر خود، بخشی از رویگردانی

1. principle of verification

2. Basil Mitchell

میچل با تکیه بر نظریهٔ «ابطال‌پذیری و معناداری» اعتقادات دینی را واقعی و شناختاری دانست؛ هر چند اثبات و ابطال آن در زمان حال محقق نباشد. از نگاه میچل بسیاری از تئوری‌ها و نظریات علمی قابلیت تحقیق‌پذیری و تجربه در زمان خود را نداشته و با گذر زمان و پیشرفت علم قابلیت تحقیق و تجربه را یافته‌اند. او تحقیق‌پذیری را به دو دسته تحقیق‌پذیری بالقوه و تحقیق‌پذیری بالفعل تقسیم می‌کند که هر دو را باید معتبر دانست؛ چرا که در غیر این صورت بسیاری از پیش‌بینی‌های علمی را باید خارج از علم دانست؛ در حالی که چنین نیست (نک: سلطانی، نراقی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

3. eschatological verification



اندیشمندان از معاد را مربوط به نگرش‌های اخلاقی می‌داند (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰)؛<sup>۱</sup> اما عامل اصلی را نگرش علمی به انسان به‌عنوان موجودی با مغزی بزرگ که آگاهی و شعور، نتیجه عملکرد آن است، بیان می‌کند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). فیلسوفان ملحد با موضعی الحادی روح را انکار کردند، ولی هیک با نگاهی دینی. از نگاه وی، باورهای مسیحی درباره معاد جسمانی با دیدگاه فیلسوفان معاصر سازگاری داشته و امکان معنایی تجربی از زندگی پس از مرگ ممکن است (Hick, 1976, p. 278).

در واقع، سیدمرتضی و هیک با هدف حفظ آموزه‌های دینی به تبیین‌هایی نو روی آوردند؛ با این تفاوت که تأثیر علل بیرونی و انگیزه برقراری مسالمت بین معاد و پیشرفت‌های علمی - به‌خصوص پیشرفت‌های عصب‌شناسی و روان‌شناسی - و رفع تعارض میان علم و دین در تفکر هیک نمود بیشتری دارد. در مقابل، زمینه‌های مؤثر بر سیدمرتضی به علل درون دینی برگشت دارد.

سیدمرتضی از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان می‌رسد و هیک از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری کشیده می‌شود. در فضای اسلامی معاد جسمانی به خاطر وجود نصوص فراوان آموزه‌های مسلم بود؛ از این رو سیدمرتضی برای اثبات آن قائل به یگانه‌انگاری انسان شد. در فضای مسیحی این حرکت معکوس رخ می‌دهد؛ چراکه با رشد علوم و تبیین‌های صرفاً مادی از انسان، هیک به تبیینی جسم‌انگارانه از معاد می‌پردازد.

## ۲. حقیقت انسان

سیدمرتضی انسان را موجودی کاملاً جسمانی و تک ساحتی قلمداد می‌کند و انسان را مجموعه‌ای مرکب از اجزای قابل مشاهده یعنی «هیكل محسوس» می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۷، ص ۳۳). وی در تعریف انسان، آن را موجودی زنده (حی) و مکلف می‌خواند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۳). حیات (زنده) را به اعتدال مزاج و «موجود

۱. منکران جاودانگی، میل به آن را عملی خودخواهانه و منفعت‌طلبانه پنداشتند؛ زیرا جاودانگی بر میل به بقای فرد (نه جمع) تأکید دارد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰).





زنده» را موجودی دارای قابلیت دانستن، توانستن و درک کردن می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۸). ویژگی اصلی که سیدمرتضی در حقیقت انسان بر آن تأکید دارد، ویژگی «درک کردن» است که این تأکید در اکثر ادله وی حول حقیقت انسان مشهود است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۳۶۰ - ۳۶۱).

البته در آثار سیدمرتضی، از نفس (سیدمرتضی، ۱۲۵۰، صص ۱۰۲ - ۱۰۳؛ سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۲۴) و روح (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱) نیز سخن به میان آمده است. همچنان که ایشان نفس را عامل حیات و فقدان آن را موجب مرگ می‌داند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ص ۳۲۴) و روح را هوای سرد درون قلب که ماده نفس و شرط زندگی است، بیان می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱). با این وجود، او دوگانه‌انگار نیست؛ چرا که به صراحت دیدگاه فلاسفه در خصوص روح را رد می‌کند و انسان را چیزی جز همین بدن قابل مشاهده یعنی «هیكل محسوس» نمی‌داند. در واقع، نفس و روح یکی از ساحت‌های وجودی انسان نیست؛ بلکه یک صفت عارضی است که وجودش برای حیات انسان لازم است.

هیک، فرض روح غیر مجردی که پس از مرگ باقی بماند را نمی‌پذیرد (Hick, 1990, p. 123)؛ زیرا اگر روحی مجرد از صفات وجود داشته باشد، توان تمیز ارواح از یکدیگر وجود نخواهد داشت. از نظر وی، ما در عالم واقع، یک شخص تجربی را درک می‌کنیم که حرکت می‌کند، می‌نشیند، صحبت می‌کند و سپس می‌میرد (Hick, 1964, p. 262). به عبارتی، حقیقت انسان چیزی ورای همین بدن مادی که ما درک و مشاهده می‌کنیم نیست. هیک - چنان که در تبیین معاد می‌آید - حقیقت انسان را به مفهوم عرفی «همان شخص» بسط می‌دهد و نظریه بدل، در تبیین همین معنای عرفی معنا می‌یابد. به عبارت صریح‌تر، همین که دیگران بگویند این شخص، همان شخص است کفایت می‌کند (Hick, 1976, p. 280).

### ۳. حقیقت مرگ

در اسلام، مرگ پلی به سوی زندگی جدید و جاوید معرفی می‌شود. سیدمرتضی در

رسالة الحدود و الحقایق در خصوص حقیقت مرگ می نویسد: «الموت ما يقتضى زوال حياة الجسم من الله تعالى أو الملك من غير جرح يظهر» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴). با توجه به این عبارت، مرگ در نظر سیدمرتضی، امری وجودی است نه عدمی؛ چون او مرگ (موت) را مقتضی نابودی می داند نه خود نابودی. سیدمرتضی حیات را به اعتدال مزاج و قوت حس تعبیر کرد و موجود زنده، موجودی بود که قابلیت درک کردن داشت؛ با آمدن مرگ این قابلیت از بین می رود و دیگر درکی وجود ندارد، و هنگامی که درکی نباشد، زندگی وجود ندارد. وی در جایی دیگر در جواب به سؤالی درباره اینکه آیا انسان بعد از مرگ احساس (درک) می کند یا نه، می گوید: «فقط موجود زنده حس می کند و زنده موجودی است که حیات در آن حلول کرده و مدرکات را درک می کند و هنگامی که روح از بدن جدا می شود، دیگر انسان احساسی ندارد و حس جزئی از ادراک است» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰).

سیدمرتضی علت مرگ را خدا یا فرشته مأمور از جانب او می داند که در مواردی که بدن جراحت یا مشکلی ندارد نیز حاصل می شود. بنابراین از نظر وی، جراحت یا بیماری منجر به مرگ، علت حقیقی مرگ نیست.

به اعتقاد هیک، مرگ در سنت مسیحی اصیل - پولس - یعنی نابودی و عدم. مرگ به معنای انتقال از یک اتاق به اتاقی دیگر یا تعویض لباس کهنه با لباس نو نیست؛ بلکه تاریکی مطلق است و به همین خاطر مرگ در این سنت وحشتناک است. نابودشده اگر بخواهد دوباره موجود شود، باید بار دیگر آفریده شود، پس زندگی پس از مرگ یعنی بازآفرینی<sup>۱</sup> یا بازسازی<sup>۲</sup> که وجود جدید فقط به وسیله محبت مطلق و آفریننده خدا پس از مرگ تحقق می یابد (Hick, 1990, p. 123). با توجه به آنچه در حقیقت انسان گذشت، هیک باید معتقد باشد چون حقیقت انسان همین شخص است که استوار بر زندگی جسمانی و بدن است، با پایان زندگی بدن، زندگی انسان پایان می یابد.

1. recreation  
2. reconstitution



۴. معاد<sup>۱</sup>

## ۴-۱. اثبات معاد

سیدمرتضی در الذخیره بعد از اثبات نابودی جواهر و قدیم بودن ذات حق (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۴۴-۱۴۵) بحثی با عنوان «فی صحّة الاعادة علیه» را طرح می‌کند. او با این استدلال که چون وجود جواهر در هر زمانی ممکن است، اعاده آن در هر زمانی را ممکن می‌داند؛ چراکه خداوند قادر بر هر امریست و هنگامی که وجود چیزی ممکن باشد و مانعی برای وجود یافتنش نباشد، خدا قادر بر ایجاد آن است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱). بنابراین، اعاده هر جوهری از جمله انسان برای خداوند ممکن است. وی در ادامه با ضمیمه کردن سه صورت، اصل معاد را از نظر عقلی اثبات می‌کند. او می‌نویسد: هر کسی که بمیرد یا مستحق ثواب است که باید اعاده گردد تا حقی را که در دنیا استیفا نکرده به دست آورد؛ یا مستحق عوض است که در این صورت اعاده‌اش لازم نیست، چون عوض در دنیا نیز قابل استیفاست؛ یا مستحق عقاب بوده که در این صورت نیز لزومی بر اعاده‌اش نیست، چون عقاب به خواست و اراده خداست و اگر خدا اسقاط عقاب کند، دیگر وجوبی بر اعاده نمی‌باشد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۲). البته این بیان از منظر عقل است و سیدمرتضی در ادامه اعاده مستحق عقاب را بنا بر نقل می‌پذیرد.

تقریر برهان سیدمرتضی:

(۱) انسان ممکن الوجود است.

(۲) خداوند قادر به ایجاد ممکن الوجود است.

(۳) انسان یا مستحق ثواب است یا عوض یا عقاب.

❖ بر خداوند لازم است مستحق ثواب را اعاده کند تا به حق خود برسد.

هیچ‌یک برای اثبات اصل معاد از دو روش عقلی و تجربی بهره گرفته است. برای فهم بهتر دلیل عقلی وی باید خداشناسی و انسان‌شناسی او مورد توجه قرار گیرد. از منظر خداشناسی، هیچ‌یک کمال و رشد انسان را هدف غایی خدا می‌داند (هیگ، ۱۳۸۱، صص ۲۹۹-۳۰۱). خداوند

دارای عشق فراگیری است که آفریننده و پدر همه انسان‌هاست و خواستار سعادت و رستگاری همه آن‌هاست و پذیرفته نیست که خدای محبت که در پی نجات همه انسان‌هاست تنها گروه اندکی را به رستگاری برساند (Hick, 1998, p. 122). به اعتقاد هیک، حکمت و عدالت خداوند رحمان اجازه نمی‌دهد که انسان در جستجوی حقیقت به سعادت نرسد (اصلان، ۱۳۷۶، ص ۷۳). از نگاه انسان‌شناسانه، هیک انسان را دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ای می‌داند که به واسطه محدودیت‌هایی که برای او در این جهان وجود دارد هیچگاه همه استعدادها و ظرفیت‌هایش به کمال نهایی نمی‌رسد و چون بسیاری از انسان‌ها به خاطر حوادث و شرایط تاریخی از تکامل استعدادهایشان باز می‌مانند و در زمان مرگ بی‌نهایت ناقصند، از این رو استمرار وجودی برای بالفعل کردن ظرفیت‌های کمالی انسان لازم است (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). به عبارتی اعتقاد به خداوند مهربان مستلزم استمرار آفرینش انسان بعد از مرگ است تا همه کاستی‌ها و سختی‌ها به سوی آینده‌ای که منشأ خیر بی‌پایان است، ختم شود (هیک، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹).

تقریر استدلال هیک:

(۱) انسان دارای ظرفیت‌های بالقوه و استعدادهای فراوانی است؛

(۲) هدف غایی خداوند، رسیدن همه انسان‌ها به نهایت کمال است؛

(۳) محدودیت‌های جهان مانع از تکامل کامل استعدادها می‌گردد؛

❖ برای تحقق غایت الهی، استمرار وجود پس از مرگ لازم است.

دلیل دیگر هیک برای اثبات معاد، دلیلی تجربی است. هیک با تکیه بر تجربیات نزدیک به مرگ افراد سعی در اثبات زندگی پس از مرگ دارد و با تمسک به اشتراکات فراوان در توصیفات این افراد، این توصیفات مشترک را دلیلی برای اثبات ادعای خود می‌داند (هیک، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱).

#### ۲-۴. چگونگی معاد

سیدمرتضی درباره کیفیت معاد سخن چندانی نگفته؛ اما مختصر نوشته‌هایش مسیر راه بسیاری از متکلمان امامیه قرار گرفت و موجد دیدگاهی با نام «نظریه اجزای اصلی» شد.





سیدمرتضی حقیقت انسان را هیكل محسوس می‌داند؛ البته او اعاده همه اجزای مشاهده‌پذیر بدن را لازم نمی‌داند و تنها اعاده اجزایی را لازم می‌داند که حیات انسان وابسته به آن است. پس اندامی چون چشم و دست یا اندام زمان چاقی از اجزای اصلی محسوب نمی‌شود؛ چرا که با ازدست‌دادن این اجزا، حیات انسان از بین نمی‌رود (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۷).

سیدمرتضی سه ویژگی برای اجزای اصلی می‌شمارد: ۱. با نابودی این اجزا حیات از بین می‌رود؛ ۲. این اجزا ثابت و تغییر ناپذیرند؛ ۳. انتقال این اجزا از فردی به فرد دیگر ممکن نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۵۲ - ۱۵۳).<sup>۱</sup> پس خداوند قادر است هر وقت که بخواهد انسان را از طریق اجزای اصلی اش اعاده کند و نیازی به اعاده اجزای غیر اصلی یا هیئت تالیفی (ظاهر شخص دنیوی) نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). وی برای اثبات مدعایش به حدیثی از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره جعفر طیار تمسک می‌کند که خداوند در بهشت به جای دستان بریده جعفر به او دو بال برای پرواز اعطا می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۴۰۷ - ۴۰۸؛ سیدمرتضی، بی تا، ج ۲، صص ۳۱ - ۳۳).

سیدمرتضی اعاده اجزای اصلی را برای این‌همانی فرد لازم می‌داند؛ از این رو کلام کسانی که اعاده اجزای اصلی را لازم ندانستند و تنها به اعاده حیات اکتفا کردند، باطل می‌خواند و آن را موجب از بین رفتن این‌همانی می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). با وجود تأکید سیدمرتضی بر اعاده اجزای اصلی، وی در جواب کسانی که اعاده حیات را کافی می‌دانند، بر اعاده حی (نه حیات) تأکید دارد و حی را مستحق عذاب و ثواب می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). لازمه این کلام این است که چون سیدمرتضی ملاک حی را «ادراک» می‌داند، پس شخص مُعاد به هنگام مُعاد، وجود خود و اعمال و افعالی که انجام داده را درک می‌کند؛ لذا سیدمرتضی او را مستحق عذاب و ثواب می‌داند.

۱. بیان این ویژگی‌ها، نظریه وی را از شبهه آکل و مأكول مصون داشت (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۵۲ - ۱۵۳).

## تقریر برهان سیدمرتضی

۱. حقیقت انسان به اجزای اصلی آن است؛
  ۲. حیات انسان به اجزای اصلی که تغییرناپذیر و غیر قابل انتقالند وابسته است؛
  ۳. خدای قادر می‌تواند اجزای اصلی را - که ممکن‌الوجودند - اعاده کند.
- نتیجه:** خدا می‌تواند انسان را در هر زمانی که بخواهد اعاده کند.

نکته قابل توجه این است که سیدمرتضی تاکنون حقیقت انسان را همین بدن قابل مشاهده «هیكل محسوس» می‌دانست؛ اما به هنگام تبیین کیفیت معاد، بحث «اجزای اصلی» را مطرح کرد. برخی از محققین آن را تصحیحی در دیدگاه حقیقت انسان پنداشتند (نک: یوسفیان، ۱۳۹۱)؛ اما به نظر می‌رسد سیدمرتضی با طرح نظریه «اجزای اصلی» به این همانی شخص دنیوی و اخروی توجه کرده است و با طرح این نظریه به دنبال برقراری این همانی شخص است. این اجزای اصلی که اساس انسان خوانده شدند با وجود اینکه مادی هستند، تغییرناپذیر و تحویل‌ناپذیرند. هنگامی که این اجزا در کنار ویژگی مهم «درک کردن» که در حقیقت انسان بر آن تأکید و برای استحقاق ثواب و عقاب لازم شمرده شد قرار گیرد، معیار این همانی سیدمرتضی روشن می‌شود؛ اجزایی ماندگار که ادراکات انسان بر آن استوار است، ادراکاتی که شخص معاد به هنگام معاد با آن، وجود خود و اعمال و افعالی که انجام داده را درک می‌کند.

هیك برای تبیین کیفیت مادی معاد نظریه‌ای متأثر از دیدگاه انجیل با نام «بدل»<sup>۱</sup> طرح می‌کند (Hick, 1976, p. 276). این نظریه مبتنی بر دیدگاه معرفت‌شناختی وی با نام «تحقیق‌پذیری اخروی» است. از این رو قبل از طرح نظریه بدل به اختصار نگاهی به نظریه معرفت‌شناسانه او می‌اندازیم.

نظریه تحقیق‌پذیری اخروی سعی در واقعی نشان‌دادن اعتقادات مسیحی در خصوص جهان آخرت دارد. از نظر هیك تحقیق‌پذیری رفع شك منطقی نیست؛ بلکه رفع شك معقول است؛ چراکه مفاهیم صرفاً منطقی نیستند؛ بلکه همواره شخصی باید باشد تا آن

1. replica





گزاره را تحقیق و تأیید کند. پس مفاهیم ماهیتی منطقی - روان‌شناختی دارند که با رفع شک معقول قابلیت صدق پیدا می‌کنند. با توجه به اینکه مفهوم تحقیق‌پذیری به معنای برطرف کردن شک عقلانی است، پس لزومی در بالفعل بودن رفع شک نیست و اگر رفع شک بالقوه نیز باشد، تحقیق‌پذیر است. چنانکه اگر گفته شود در هسته زمین موجود زنده وجود دارد این قضیه تحقیق‌پذیر است، حتی اگر تاکنون کسی آن را اثبات نکرده باشد. باید توجه داشت که رابطه تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری، رابطه‌ای ضروری نیست که هر آنچه که تحقیق‌پذیر است ابطال‌پذیر باشد. به عبارت دیگر، ممکن است قضیه‌ای به صورت بالقوه تحقیق‌پذیر باشد، ولی ابطال‌پذیر نباشد. همانطور که «جاودانگی» تحقیق‌پذیر است، ولی ابطال‌پذیر نیست (Hick, 2001, p. 5)؛ چراکه می‌توان اثبات‌پذیری قضیه‌ای مانند «زندگی پس از مرگ» را تصور کرد؛ اما نمی‌توان ابطال آن را تصور کرد؛ چون اگر فرض بر نبود انسان باشد، دیگر شخصی وجود ندارد که بتواند آن را ابطال کند و همانطور که گذشت، تحقیق‌پذیری امری روان‌شناختی - منطقی است که متکی به شخص است و ابطال‌ناپذیری جاودانگی ضربه‌ای به این باور نمی‌زند.

هیچ‌کدام با طرح این نظریه معرفتی نشان داد که گزاره‌های دینی و نقیض آن‌ها در این دنیا به لحاظ منطقی قابل اثبات یا ابطال نیست و تنها در عالم دیگر صدق این گزاره‌ها مشخص می‌شود. طرح این دیدگاه بیانگر این است که صرف متقاعدشدن به امکان معاد برای معقول بودن آن کافی است.

همچنین وی برای تبیین کیفیت معاد، بحث «زمان‌ها و فضاها»<sup>۱</sup> را ضروری می‌داند. طبق نظر هیک برای تبیین معاد بر اساس نظریه بدل، ما به دو عالم نیاز داریم (Hick, 1976, p. 279)؛ عالمی که مرگ در آن اتفاق می‌افتد و عالم دیگری که هم‌زمان با مرگ، خلق مجدد در آن صورت می‌پذیرد. عالم پس از مرگ دارای اجزا و مکان مخصوص به خود بوده و با این عالم و اجزا و مکانش فرق دارد. اجزای هر یک از دو عالم با خود در ارتباطند؛ اما با عالم دیگر ارتباطی ندارند. پس نمی‌توان سرای آخرت را دور یا نزدیک یا در

1. times and spaces



جهت خاصی از این عالم دانست. اما صرف ندیدن یک عالم دلیلی بر عدمش نیست و کاملاً معقول است جهانی تحقق داشته باشد که از دید ما پنهان و برای خدا معلوم باشد (Hick, 1976, p. 285).

هیك در كتاب ایمان و معرفت برای اثبات معقولیت تحقق معاد به طرح سه صورت فرضی می‌پردازد:

۱. فرض کنید شخص X در انگلیس زندگی می‌کند. او ناگهان به طرز غیر قابل باوری در مقابل چشمان دوستانش ناپدید و در همان لحظه بدل دقیق از او'X به شکل اعجاب‌آوری در استرالیا ظاهر می‌شود. فرد X' که در استرالیا ظاهر گشته از نظر خصوصیات ظاهری - مانند چهره، اثر انگشت، رنگ مو و چشم - و اعضای داخلی بدن و همچنین ویژگی‌های روان‌شناختی - مانند اعتقادات، عادات و گرایش‌های ذهنی - هیچ تفاوتی با فرد X که در انگلیس ناپدید گشته ندارد. بعد از تمام آزمایشات ممکن و تأیید نتیجه، دلایلی که نشانگر این است که فرد X' همان فرد X است غلبه یافته و دوستان وی به نحوه‌ی اعجاز‌آمیز انتقال او از انگلیس به استرالیا اهمیت نمی‌دهند و فرد X' موجود در استرالیا را همان فرد X می‌دانند. علاوه بر دوستان فرد X (به‌عنوان منظر سوم شخص)، فرد X' نیز (به‌عنوان منظر اول شخص) خود را کسی جز فرد X نمی‌یابد.

۲. حال فرض کنید فرد X بمیرد و در حالی که جسد وی در برابر دیدگان دوستانش در انگلیس قرار دارد به طرز غیر قابل توضیحی نسخه‌ی بدل او'X در استرالیا با وضعیت پیش‌گفته خلق شود.

۳. اکنون فرض کنید فرد X بمیرد و در حالی که جسدش در برابر دیدگان دوستانش است، نسخه‌ی بدلش X' در عالمی دیگر خلق شود (Hick, 1988, pp. 181-184).

باید توجه داشت که نظریه‌ی بدل یک آزمون ذهنی است و هیك به دنبال اثبات منطقی نظریه‌ی خود نیست. او می‌خواهد با همان معیارهای پوزیتیویستی گزاره‌ها را معنا ببخشد. به عبارتی، او به دنبال اثبات معقولیت معاد است تا نشان دهد گزاره‌های دینی از لحاظ نظری با نقیضشان برابری می‌کنند.

هیك می‌داند معیار منطقی برای این‌همانی بدن اخروی و دنیوی وجود ندارد؛ لذا





برای عینیت و این همانی شخص دنیوی و اخروی به دنبال مفهوم عرفی این همانی شخص می‌رود و سعی دارد با نظریه بدل به بسط این مفهوم پردازد. او معتقد است کاربرد رایج از عبارت «همان شخص» را باید به نحوی توسعه داد که اگر گفتیم شخص ظاهر شده در استرالیا، همان شخص ناپدید شده در انگلیس است، ادعایی موجه باشد. به اعتقاد وی عواملی که ما را به یکی دانستن شخص ظاهر شده در استرالیا با شخص ناپدید شده در انگلیس سوق می‌دهد، خیلی بیشتر از عوامل بازدارنده از این عقیده است. او می‌نویسد: «هزینه شخصی، اجتماعی و مفهومی کنار گذاشتن این توسعه معنایی بسیار بیشتر از هزینه استفاده از آن است و ما راه معقول دیگری به غیر از توسعه مفهوم «همان شخص» نداریم تا این مورد عجیب و جدید را هم شامل شود» (Hick, 1976, p. 280).

هیک برای این همانی شخص دنیوی و اخروی، اساس شخصیت انسان را بر مبنای کدهای ژنتیکی منتقل شده از والدین تعریف می‌کند. او تمام ویژگی‌های شخص را متأثر از همین کدها و تأثیر محیط بر آنها می‌داند (Hick, 1976, pp. 39-43). به عبارتی، انسان یک واحد فیزیکی - روانی<sup>۱</sup> است (Hick, 1976, p. 278). از نظر هیک، ما در عالم واقع، یک شخص تجربی را درک می‌کنیم که حرکت می‌کند، می‌نشیند، صحبت می‌کند و سپس می‌میرد. او همه حالات روانی و ذهنی انسان را قابل تحویل به حالات رفتاری می‌داند و تمام پدیده‌های ذهنی را با حالات رفتاری توجیه می‌کند؛ بنابراین منشاء تمام حالات رفتاری انسان را تأثیر و تأثر محیط بر کدهای ژنتیکی منتقل شده از والدین می‌داند، نه وجود روحی منفرد (Hick, 1964, p. 262). بنابراین معیار این همانی فرد، درجه‌ای از خاطرات زندگی و استمرار قابل توجهی از ویژگی‌های فردی میان یک زندگی و زندگی بعدی است (Hick, 1976, p. 390).

علاوه بر اشکالاتی که به نظریه تحقیق‌پذیری اخروی وارد است (نک: طاهری و الوندی، ۱۳۹۱)، نظریه بدل تنها توان اثبات وجود عوالم دیگر را دارد؛ اما اینکه آیا این عوالم مصداق جهان آخرت باشد را اثبات نمی‌کند.

1. psycho-physical unity

## ۵. زندگی پس از مرگ<sup>۱</sup>

### ۵-۱. برزخ<sup>۲</sup>

«برزخ» فاصله میان عالم دنیا و عالم آخرت است. از دیدگاه اسلام و مسیحیت برزخ محلی برای تزکیه و تهذیب شخص از ناپاکی‌ها و مقدمه‌ای برای ورود به سرای آخرت (ملکوت آسمانی) است (برانتل، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۷۲).

سیدمرتضی ملاک حیات را ادراک و حقیقت انسان را اجزای اصلی‌اش دانست؛ بنابراین او نباید به عالم برزخ قائل شود، چون با فرض مرگ و ازبین رفتن حیات، ادراکی برای شخص باقی نمی‌ماند تا بخواهد عالم برزخ را درک کند. او در هیچ یک از آثارش از اصطلاح «عالم برزخ» استفاده نمی‌کند؛ ولی آن را به واسطه اجماع دانشمندان شیعه پذیرفته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۹).<sup>۳</sup> باید توجه داشت که تمسک وی به اجماع، خارج از شیوه عقل‌گرایانه وی نیست؛ چراکه او قائل به اجماع حسی (دخولی) است. توضیح آنکه بنابر دیدگاه حسی، امام معصوم در میان اجماع‌کنندگان حضور داشته و با نظر آنان موافقت کرده و از آنجا که احتمال خطای امام معصوم محال است، لذا چنین اجماعی به طور کامل خطاناپذیر و عمل به آن معقول است (سیدمرتضی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۵). همچنین وی جواب امامان معصوم به سلام زائران قبورشان و همچنین نهی خداوند از مرده دانستن شهدا را با تمسک به آیه «و لا تحسبنّ الذّین قُتلوا فی سبیل اللّهِ أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يُرزقون» (آل عمران، ۱۷۰) می‌پذیرد (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۱-۳۳)؛ بنابراین شکی در پذیرش عالم برزخ از جانب وی باقی نمی‌ماند.

حتی او در برخی آثارش سعی در تبیین موارد متناقض می‌کند. چنانکه وی در جواب این شبهه که چگونه افرادی که ما شهادت و افتادندشان بر زمین را با چشم خود می‌بینیم باید زنده بشماریم می‌گوید: خداوند اجزای اصلی آن‌ها را زنده نگه می‌دارد.

1. afterlife

2. purgatory

۳. سیدمرتضی اجماع را اتفاق نظر دانشمندان دینی در یک حادثه شرعی در دوره پس از رسول اکرم ﷺ بر یک فتوا و رضایت و عمل واحد می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۲).





همچنین در توجیه عذاب قبر در جواب کسانی که عذاب قبر را یا محال دانسته یا در صورت امکان، آن را قبیح می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸)،<sup>۱</sup> می‌نویسد: کسانی که عذاب قبر را محال دانسته یا عذاب قبر برای شخص مرده را امری قبیح می‌دانند گمان کردند که عذاب قبر به هنگام موت آنهاست در حالی که آنها به هنگام عذاب زنده می‌شوند. از این رو وی برای انسان سه احیا قائل است: حیات ابتدایی، حیات برزخی و حیات روز حشر (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۸۸ - ۲۹۰). باید توجه داشت، اگرچه اجماع دخولی از جهت نظری معقول و خطاناپذیر به نظر می‌رسد، اما برای اثبات وقوع آن دلیل معتبر لازم است.

هیچ برزخ اصطلاحی ادیان که جایگاه سعادت و شقاوت است را نمی‌پذیرد و بر اساس نگاهی که به غایت و هدف الهی دارد - یعنی رساندن تمام موجودات بشر به کمال استعدادهایشان - تعریف ویژه‌ای از برزخ ارائه می‌دهد. او عالم برزخ را فرآیند زمان‌مندی می‌داند که شخص از خودمحوری در زندگی دنیوی فاصله گرفته و ارتباطش با امر متعالی و خداوند تغییر کرده و امکان تکامل روحی و اخلاقی بیشتری می‌یابد (هیگ، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). بنابراین تعریف، انسان بعد از مرگ به عالم دیگری وارد می‌شود تا در مواجهه با تجربیات و چالش‌هایی متفاوت، فرصت جدیدی برای تکامل بیابد (Hick, 1976, p. 285). او دیدگاه رسمی مسیحیت درباره برزخ را نمی‌پذیرد؛ زیرا آن را اخلاقی نمی‌داند. از نظر وی مردم در شرایط و محیط‌های اخلاقی متفاوتی رشد می‌کنند و با توجه به کدهای ژنتیکی که از والدینشان به ارث می‌برند با یکدیگر تفاوت زیادی دارند؛ پس عادلانه نیست که افراد با شرایط رشد مختلف را شامل حکم یکسان بدانیم.

پیش‌فرض هیگ این است که عذاب برزخ برای همه افراد یکسان است و فقط رنج و دردی بیهوده است؛ حال آنکه بر اساس دیدگاه صحیح، عذاب تشکیکی است و شدت و ضعف عذاب هر کس تابع اعمال اوست. علاوه بر این رنج و عذاب برزخ

۱. وجه احاله این است که ما هنگام نیش قبر مرده در در حالت سابق می‌یابیم، پس محال است که او بدون هیچ آثاری عذاب شده باشد. قبح مسئله به عمل خلاف حکمت حکیم در عقوبت مرده بازمی‌گردد؛ زیرا مرده در کی ندارد و عذاب کسی که درک ندارد کاری عبث است.

بی هدف نیست و خود مقدمه‌ای برای تهذیب و پالایش فرد از آلودگی‌های دنیوی و رسیدن به کمال نهایی است.

## ۵-۲. آخرت<sup>۱</sup>

سیدمرتضی و هیک با وجود نگاه جسمانی به انسان و معاد، به سرای آخرت و ثواب و عقاب آن توجه دارند. ادیان الهی آخرت را سرای جاویدی معرفی کرده‌اند که بهشت و جهنم آن دائمی است و افراد هنگام قیامت برای حساب اعمال دنیویشان در آن حاضر می‌گردند.

سیدمرتضی با توجه به نصوص دینی از جزئیات مختلفی چون محاسبه اعمال (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۰)، پل صراط (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۲)، شفاعت، بهشت و جهنم، ثواب و عقاب و تکلیف مکلفان (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۴) صحبت به میان آورده و آنان را در سنجه عقل قرار می‌دهد. وی در خصوص محاسبه اعمال و میزان معتقد است چون اعمال فی نفسه قابلیت وزن کردن ندارند، پس چیزی که وزن می‌شود نامه‌های اعمال است نه خود اعمال (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۱). وی شفاعت را فقط درباره برداشتن عقاب صحیح دانست و آن را موجب افزایش منافع نمی‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۰). سیدمرتضی در خصوص دائمی یا موقت بودن عذاب و ثواب اخروی معتقد است که «عقل دلیلی برای جاودانگی عقاب و ثواب نداشته و تنها منبع اطلاع ما اخبار است» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰۴).

هیک، باور به خدا را سبب اعتقاد به آخرت می‌داند؛ چراکه برای تحقق هدف و غایت الهی استمرار آفرینش و بقای شخص لازم است. اما مسئله‌ای که در آخرت مورد مناقشه قرار می‌گیرد عذاب دائمی دوزخیان است. بنابر سنت مسیحی برخی از گناهکاران، در عذابی ابدی قرار می‌گیرند (متی/ ۱۸: ۸؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸). هیک این آموزه را با رحمت الهی در تعارض می‌بیند. هیک غایت الهی را به کمال‌رساندن استعداد



1. other world



موجودات می‌دانست و تحقق این غایت را برای همهٔ انسان‌ها لازم می‌دانست. از نظر وی غایت خدا با محبت او همراه بوده و محبت او خواهان تکامل خیر بالقوهٔ درون انسان‌هاست و تحقق این کمال فقط در جوار الهی محقق می‌گردد. اعتقاد به عدالت الهی مستلزم این است که هر یک از درد و رنج بشری به خیر منتهی شود؛ عدل الهی بدون اعتقاد به آخرتی که در آن رنج‌های زندگی دنیوی به خیر منتهی شود مورد شک قرار می‌گیرد (Hick, 1966, p. 340). بنابراین، از نظر او بین مفاهیم دوزخ و عذاب دائمی با مفهوم عدل الهی تعارض وجود دارد. عذاب دائمی نمی‌تواند غایت الهی را - که تحقق کمال انسان است - فراهم کند. عذاب دائمی بخشی از مسئلهٔ شر است که حل مسئلهٔ شر را غیر ممکن می‌سازد و می‌توان گفت مفهوم عذاب دائمی در جهنم نشانگر شکست غایت خداوند است (Hick, 1966, p. 342).

روشن است که هیک تنها به صفت رحمت الهی نظر دارد؛ در حالی که عدالت و حکمت و علم الهی، اشدالمعاقبین را هم به همراه دارد و می‌تواند مقتضی عذاب ابدی شود. چنانکه در نصوص، بر خلود در جهنم به خاطر علم خدا به ادامهٔ مسیر اشتباه شخص در صورت برگشت به زندگی تأکید شده است و در واقع عامل جاودانگی عذاب، خود انسان است نه خداوند. از طرفی خدا انسان را موجودی مختار و آزاد آفرید و عدالت الهی حکم می‌کند هر کس به میزان اعمالش به جزا برسد.

### نتیجه‌گیری

سیدمرتضی متأثر از عوامل درون دینی و نصوص فراوان دالّ بر معاد جسمانی، معاد را تنها جسمانی تفسیر می‌کند؛ از این رو به تبیین یگانه‌انگاران از انسان روی می‌آورد. در مقابل، هیک تحت تأثیر فضای قرن بیستم و پوزیتیویسم، تفسیری یگانه‌انگاران از انسان را می‌پذیرد و به تبع آن برای تبیین معاد به جسم‌انگاری کشیده می‌شود.

هر دو اندیشمند به عقل به عنوان منبع معرفتی توجه دارند. سیدمرتضی به عنوان یک متکلم عقل‌گرا به دنبال تبیینی منطقی از امکان و تحقق معاد است. هیک نیز به عنوان یک فیلسوف تحلیلی هر چند به دنبال اثبات منطقی نظریه‌اش نیست؛ اما به معقولیت

گزاره‌های دینی توجه دارد. سیدمرتضی به اقتضای مشرب کلامی خود، در مواردی که نصوص را قطعی می‌داند، به نقل نیز عمل کرده و خلاف لازمه نظریه عقلی خود را پیش گرفته است؛ اما هیک با وجود انگیزه دینی که برای اثبات معاد دارد، در چنین مواردی صحت نصوص را انکار می‌کند. باید توجه داشت هیک در عصری زندگی می‌کرد که گزاره‌های دینی بی معنا و غیر معقول قلمداد می‌شدند؛ از این رو وی تنها به دنبال اثبات معقولیت گزاره‌های دینی بود؛ در حالی که در عصر سیدمرتضی گزاره‌های دینی واقع‌گرایانه ارزیابی می‌شدند.

هر دو اندیشمند با انکار روح مجرد قائل به یگانه‌انگاری انسان شدند. سیدمرتضی، حقیقت انسان را همین هیكل محسوس و هیک نیز حقیقت انسان را همین شخصی که قابل مشاهده و تجربه است می‌داند. هر دو به این‌همانی شخص دنیوی و اخروی توجه دارند. سیدمرتضی برای این‌همانی به اجزای اصلی تمسک می‌کند؛ اجزایی تغییرناپذیر و تحویل‌ناپذیر که ویژگی مهم «درک کردن» بر آن استوار است. هیک نیز با استفاده از یافته‌های نوین پزشکی، کدهای ژنتیکی را برای برقراری این‌همانی استفاده می‌کند؛ اجزایی که علاوه بر ویژگی‌های ظاهری انسان، حامل ویژگی‌های روانی و رفتاری شخص می‌باشد؛ بنابراین، می‌توان کدهای ژنتیکی را معادل اجزای اصلی خواند؛ با این تفاوت که هیک مشابهت ظاهری شخص اخروی با دنیوی را لازم می‌داند؛ اما سید مرتضی الزامی بر این مشابهت نمی‌داند.

هر دو دانشمند با نگاهی معرفت‌شناسانه، برهانی صورت‌بندی کرده تا امکان معاد را اثبات کنند. البته برهان هیک بر برهان سیدمرتضی برتری دارد؛ چرا که سیدمرتضی فقط امکان معاد را برای مستحق ثواب (برخی افراد بشری) اثبات کرد؛ اما استدلال هیک همه افراد بشر را شامل می‌شود. هیک برای اثبات امکان معاد افزون بر ادله عقلی، از ادله تجربی نیز بهره برد.

از منظر هستی‌شناسانه، آنان در تبیین تحقق معاد به این‌همانی شخص توجه داشته و با ملاکی فیزیکی، عینیت بدن اخروی و دنیوی را تبیین کردند. سیدمرتضی ملاک این‌همانی را اعاده اجزای اصلی - که تغییرناپذیر و غیرقابل انتقالند - می‌داند و هیک



ملاک این همانی را کدهای ژنتیکی بیان کرد. با توجه به آنچه گذشت می توان کدهای ژنتیکی هیک را زبان علمی نظریه سید مرتضی دانست.

هر دو اندیشمند اصل عالم برزخ را می پذیرند؛ با این تفاوت که هیک با استدلال عقلی و سیدمرتضی به کمک نقل آن را ثابت می کند. سیدمرتضی - بر مبنای سنت اسلامی - برزخ را محل عقاب و ثواب می داند؛ اما هیک - بر خلاف سنت مسیحی - وجود عقاب را در تعارض با غایت الهی می پندارد. سیدمرتضی سعی در برقراری سازگاری بین دیدگاه جسم انگارانه خود با آموزه های نقلی دارد؛ اما هیک به راحتی آموزه های مسیحی در خصوص برزخ را باطل خواند و دیدگاه خود را بر آن برتری داد. سیدمرتضی و هیک، هر دو به سرای آخرت اعتقاد دارند و از نظر عقلی جاودانگی عذاب را نمی پذیرند. هرچند سیدمرتضی اصل عذاب و جاودانگی آن را با دلیل نقلی می پذیرد، ولی هیک رنج و عذاب دائمی در آخرت را جایز نمی داند و آن را خلاف رحمت و غایت الهی می داند.





## فهرست منابع

- \* قرآن مجید.
- \* کتاب مقدس.
۱. ابراهیم بن نوبخت، أبو اسحاق. (۱۴۱۳ق). الياقوت في علم الکلام، ملاحظات (محقق: علی اکبر ضیائی، چاپ اول). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
  ۲. ابن فورک، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشيخ ایالحسن الأشعري. بیروت: دارالمشرق.
  ۳. استیور، دان. (۱۳۸۰). فلسفه زبان دینی (مترجم: دکتر حسن نوزوزی، چاپ اول). تبریز: انتشارات مؤسسه تحقیقات علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز.
  ۴. اسفراینی، اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفان (محقق: سعید نظری). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۲۹م). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. استانبول: مطبعة الدولة.
  ۶. اصلان، عدنان. (۱۳۷۶). ادیان و مفهوم ذات غایی - مصاحبه‌ای با جان هیک و سید حسین نصر (مترجم: احمد رضا جلیلی). معرفت، شماره (۲۳)، صص ۷۰ - ۷۹.
  ۷. باقلانی، ابوبکر. (۱۴۲۵ق). الانصاف فی ما يجب اعتقاده (محقق: شیخ زاهد کوثری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۸. برانتل، جرج. (۱۳۸۱). آیین کاتولیک (مترجم: حسن قنبری، چاپ اول). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
  ۹. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۱ق). اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۱۰. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل و دار الآفاق.
  ۱۱. جرجانی، سید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۶ - ۸). قم: الشریف رضی.
  ۱۲. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.





١٣. الراوى، عبدالستار. (١٤٠٠ق - ١٩٨٠م). العقل و الحریه دراسه فی فکر القاضی عبدالجبار المعتزلی (الطبعه الاولى). بیروت: المؤسسة العربیه لدراسات و النشر.
١٤. سامی النشار، علی. (١٩٧٥م). نشأة الفکر فی الاسلام (الجزء الاول، الطبعه السادسة). مصر: ناشر دارالمعارف بمصر.
١٥. سلطانی، ابراهیم؛ نراقی، احمد. (١٣٨٤). کلام فلسفی. تهران: مؤسسه فرهنگى صراط.
١٦. السيد المرتضى. (١٢٥٠ق). تنزیه الانبیاء. قم: الشریف الرضی.
١٧. السيد المرتضى. (١٣٦٣). الذریعه الی اصول الشریعه (مصصح: ابوالقاسم کرجی، ج ٢). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
١٨. السيد المرتضى. (١٣٨٧ق). جمل العلم و العمل (چاپ اول). نجف اشرف: مطبعه الآداب.
١٩. السيد المرتضى. (١٤٠٥ق). رسائل الشریف المرتضى (محقق: سیدمهدی رجایی)، ج ١ (جوابات المسائل الطبالیسیات الثالثه)، ج ٢ (الحدود و الحقایق)، ج ٤ (جوابات المسائل المصریات)، چاپ اول. بی جا. بی نا.
٢٠. السيد المرتضى. (١٤١١ق). الذخیره فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٢١. السيد المرتضى. (١٤١١ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٢٢. السيد المرتضى. (١٩٩٨م). امالی المرتضى. قاهره: دارالفکر العربی.
٢٣. السيد المرتضى. (بی تا). نفائس التأویل (ج ٢). شركة الاعلمی للمطبوعات (نسخة دیجیتالی کتابخانه مدرسه فقاها).
٢٤. شیخ طوسی. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ٧). بیروت: احیاء التراث العربی (نسخة دیجیتالی کتابخانه مدرسه فقاها).
٢٥. شیخ مفید. (١٤١٤ - ١٩٩٣م). المسائل السرویه (محقق: صائب عبد الحمید، ج ١، الطبعه الثانيه). بیروت - لبنان: دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع. ملاحظات: طبع بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة علی المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
٢٦. صادقی، هادی. (١٣٧٩). الهیات و تحقیق یذیری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۸. طاهری، جواد؛ الوندی، مهشید. (۱۳۹۱). رویکرد انتقادی به نگاه هیک در مسئله تحقیق‌پذیری فرجامین و معناداری گزاره‌های دینی. زمانه، ش (۲۵ و ۲۶)، صص ۳۶ - ۳۹.
۲۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. غلامی، طیه. (۱۳۹۵). جسم‌انگاری نفس در کلام اسلامی و فیزیکالیسم؛ نقد و تطبیق (استاد راهنما: حسن احمدی‌زاده). کارشناسی ارشد، کاشان: دانشگاه ادبیات و زبان‌های خارجی.
۳۱. قاضی الفراء، ابویعلی محمد بن الحسین. (۱۹۷۴م). کتاب المعتمد فی اصول الدین تحقیق و دیع زیدان حداد. بیروت: دارالمشرق.
۳۲. قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (محقق: جورج قنواتی، ج ۱). قاهره: الدار المصریه.
۳۳. قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۸۱م). المجموع فی المحيط بالتکلیف، جمعه ابن متویه (ج ۲). بیروت: دارالمشرق.
۳۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه کاپلستون (مترجم: سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش [انتشارات صدا و سیما].
۳۵. مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت، نقد و نظر، ۲ (پیاپی ۱۰۲)، صص ۱۱۵ - ۱۴۹.
۳۶. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۸۷ق). تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. هیک، جان. (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی (مترجم: عبدالکریم گواهی). تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.



۳۸. هیک، جان. (۱۳۸۱). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی، چاپ سوم). تهران: موسسه بین‌المللی الهدی.
۳۹. یوسفیان، حسن؛ خوش صحبت، مرتضی. (۱۳۹۱). حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سیدمرتضی. معرفت کلامی، ش (۲)، صص ۲۵ - ۴۸.
۴۰. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
41. Eliade, Mircea. (1987)(Ed.). Gnosticism. In *The Encyclopedia of Religion* (vol. 5).
42. Hick, john. (1964). *The Existence of God*. New York: Macmillan publishing co, Inc.
43. Hick, john. (1966). *Evil and The God of Love*. Published by Macmillan Press LTD.
44. Hick, john. (1976). *Death and Eternal life*. New York: Harper and Row.
45. Hick, john. (1988). *Faith and knowledge*. London: Published by Macmillan Press LTD.
46. Hick, john. (1990). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall.
47. Hick, john. (1998). *Gad and the univer se of faiths*. London: Macmillan.
48. Hick, john. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. Pal G Rave New York.
49. Williams, D.H. (2009). Tertullian. In *The Blackwell companion to the theologians*. (Ian S. Markham, Ed., wily - black weel, uk. vol. 1, pp. 155-225.



## References

\*The Holy Qur'an

\* The Bible

1. Al-Rawi, A. (1400 AH). *Al-Aql va al-Huriyah Dirasah fi Fikr al-Qazi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili*. (1st ed.). Beirut: Al-Mu'asisah al-Arabiyyah le Dirasat va al-Nashr. [In Arabic]
2. Al-Sayyid al-Murtadha. (1250 AH). *Tanzih al-Anbiya '*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic]
3. Al-Sayyid al-Murtadha. (1363 AP). *Al-Dari'ah ila Usul al-Shari'a*. (Karaji, A, Ed.). (vol. 2). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
4. Al-Sayyid al-Murtadha. (1387 AH). *Jamal al-Ilm va al-Amal*. (1<sup>st</sup> ed.). Najaf: Adab Press. [In Arabic]
5. Al-Sayyid al-Murtadha. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtadha*. (Raja'I, S. M, Ed.), vol. 1 (Jawabat al-Masa'il al-Torablesiat al-Thaalethah), vol.2 (al-Hudud va al-Haqa'iq), vol. 4 (Jawabat al-Masa'il al-Mesriat), (1st ed.). [In Arabic]
6. Al-Sayyid al-Murtadha. (1411 AH). *Al-Zakhira Fi Ilm Al-Kalam* (Hosseini, S. A, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
7. Al-Sayyid al-Murtadha. (1411 AH). *Al-Zakhira Fi Ilm Al-Kalam*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
8. Al-Sayyid al-Murtadha. (1998 AH). *Amali al-Murtadha*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
9. Al-Sayyid al-Murtadha. (n.d.). *Nafa'is al-Tawil*. (vol. 2). Shirkah al-A'almi le al-Matbu'at. (Digital version of Fiqahat School Library).
10. Ash'ari, A. (1929). *Maqalat al-Islamiyeen va Ikhtilaf al-Musalin*. Istanbul: Matba'ah al-Dolah.
11. Aslan, A. (1376 AP). Religions and the Concept of the Ultimate Essence - An Interview with John Hick and Seyed Hossein Nasr. (Jalili, A. R, Trans.). *Journal of Ma'arifat*, (23), pp. 70-79. [In Persian]



نظر  
صدر

12. Baghdadi, A. (1401 AH). *Principles of Religion*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
13. Baghdadi, A. (1408 AH). *Al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dar Al-Jail va Dar Al-Afaq. [In Arabic]
14. Baqalani, A. (1425 AH). *Al-Ansaf Fi Ma Yajib Itiqadoh*. (Kowsari, Z, Ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
15. Brantel, G. (1381 AP). *Catholicism*. (Ghanbari, H, Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
16. Copleston, F. (1380 AP). *History of Copleston Philosophy*. (Mojtabavi, S. J, Trans.). (vol. 1, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publications [Radio and Television Publications]. [In Persian]
17. Eliade, M. (1987) (Ed.). *Gnosticism*. In *The Encyclopedia of Religion* (vol. 5).
18. Esfarayeni, I. (1383 AP). *Anwar Al-Irfan*. (Nazari, S, Ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
19. Gholami, T. (1395 AP). *Physics of the soul in Islamic theology and physicalism; Criticism and comparison*. (Supervisor: Ahmadizadeh, H.). M.Sc., Kashan: University of Literature and Foreign Languages. [In Persian]
20. Hick, J. (1378 AP). *Issues of religious pluralism*. (Gowahi, A, Trans.). Tehran: Tebyan Cultural and Publishing Institute. [In Persian]
21. Hick, J. (1381 AP). *Philosophy of religion*. (Saleki, B, Trans.). (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Al-Huda International Institute. [In Persian]
22. Hick, J. (1382 AP). *Fifth dimension*. (Saleki, B, Trans.). Tehran: Qasideh Sara Publications. [In Persian]
23. Hick, J. (1964). *The Existence of God*. New York: Macmillan publishing co, Inc.
24. Hick, J. (1966). *Evil and The God of Love*. Published by Macmillan Press LTD.
25. Hick, J. (1976). *Death and Eternal life*. New York: Harper and Row.



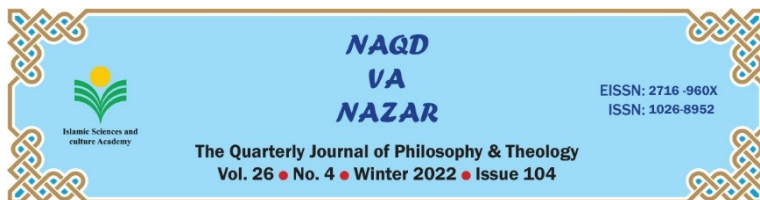
26. Hick, J. (1988). *Faith and knowledge*. London: Published by Macmillan Press LTD.
27. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall.
28. Hick, J. (1998). *Gad and the universe of faiths*. London: Macmillan.
29. Hick, J. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. Pal G Rave New York.
30. Ibn Furq, M. (1987). *Mujarad Maqalat al-Sheikh Aba al-Hassan Al-Ash'ari*. Beirut: Dar Al-Mashreq.
31. Ibrahim bin Nobakht, A. (1413 AH). *Al-Yaqut fi Ilm al-Kalam*, (Zia'ei, A. A, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
32. Jorjani, S. Sh. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (vols. 6-8). Qom: Al-Sharif Razi. [In Arabic]
33. Khorramshahi, B. (1381 AP). *Rational positivism*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]
34. Malahemi Kharazmi, M. (1387 AH). *Tohfato al-Mutakalemin fi al-Rad Ala al-Falasafah*. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
35. Moradi Nasab, M. H., & Jafari, M. (1400 AP) A Comparative Study of the Contexts of the Tendency to Physical Resurrection in Islam and Christianity, *Naqd va Nazar*, 2(102 consecutive), pp. 115-149. [In Persian]
36. Qazi Al-Farra, A. (1974). *Kitab al-Mutamid fi Usul al-Din Tahqiq Wadi' Zidan Haddad*. Beirut: Dar Al-Mashreq.
37. Qazi, A. (1965-1962). *Al-Muqni fi Abwab al-Tawhid va al-Adl*. (Qanawati, G, Ed. vol. 11). Cairo: Al-Dar al-Misriyah.
38. Qazi, A. (1981). *Al-Majmu' fi al-Muhit be al-Taklif, Jum'ah Ibn Mutawiya* (vol. 2). Beirut: Dar Al-Mashreq.
39. Sadeghi, H. (1379 AP). *Theology and research*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
40. Saduq, M. (1395 AH). *Kamal Al-Din Tamam al-Na'amah*. (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]



41. Sami Al-Nashar, A. (1975). *Nasha' al-Fikri al-Falsafi fi al-Islam*. (7<sup>th</sup> ed.). Egypt: Dar Al-Maaref.
42. Sheikh Mufid. (1993). *al-Masa'il Al-Sarwiyyah*. (Abd Al-Hamid, S. Ed.) (vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut - Lebanon: Dar Al-Mufid for printing, publishing and distribution. Mulahizat: Tab'a be Muwafiqah al-jannah al-Khasah al-Musharafah ala al-Mutar al-Alami le al-Fiyah al-Sheikh Al-Mufid.
43. Sheikh Tusi. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. (vol. 7). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. (Digital version of Fiqahat School Library).
44. Steve, D. (1380 AP). *Philosophy of religious language*. (Norouzi, H, 1<sup>st</sup> ed.). Tabriz: Publications of the Research Institute of Islamic Sciences and Humanities, University of Tabriz. [In Persian]
45. Sultani, E., & Naraq, A. (1384 AP). *Theology of philosophy*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
46. Tabarsi, A. (1415 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 7). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
47. Taheri, J., & Alvandi, M. (1391 AP). A critical approach to Hick's view on the question of the ultimate investigability and significance of religious propositions. *Journal of Zamaneh*, 25&26, pp. 36-39. [In Persian]
48. Williams, D.H. (2009). *Tertullian*. In *The Blackwell companion to the theologians*. Lan S. Markham, Ed., wily - black weel, UK. vol. 1, pp. 155-225.
49. Yousefian, H., & Khoshsohbat, M. (1391 AP). The truth of man and its effect in explaining life after death; from the point of view of Seyed Morteza. *Ma'rifat e Kalami*, (2), pp. 25-48. [In Persian]







**Research Article**  
**A Critique of Mohammad Mojtabeh Shabestari's  
Account of Religious Experience<sup>1</sup>**

Maryam Alizadeh<sup>2</sup>

Hamidreza Hajibabaei<sup>3</sup>

Vahid Vahedjavan<sup>4</sup>

Received: 01/08/2021

Accepted: 03/10/2021

**Abstract**

Religious experience has been a significant issue in Western philosophy since Renaissance, which led to developments in the thoughts of some Muslim intellectuals. Mohammad Mojtabeh Shabestari, influenced by such developments, offers religious experience as the core of all religions, believing that religious beliefs, practices, and rulings are functions from such experiences. For him, religious experience is rational and knowledge-

---

1. This paper is derived from the PhD dissertation, "Analysis and Assessment of Mojtabeh Shabestari's Interpretations of the Noble Quran," Maryam Alizadeh, supervised by Hamidreza Hajibabaei, 2021, University of Tehran, Iran.

2. PhD student, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Iran: alizade62@ut.ac.ir.

3. Associate professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran (corresponding author): Hajibabaei@ut.ac.ir.

4. Assistant professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran: vahedjavan@ut.ac.ir.

---

\* Alizadeh, M. & Hajibabaei, H. & Vahedjavan, V. (1400). A Critique of Mohammad Mojtabeh Shabestari's Account of Religious Experience. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(104), pp. 99-126. Doi: 10.22081/jpt.2021.61539.1858

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

conferring. Moreover, Quranic verses should be understood in terms of religious experience. Since the approach has a remarkable role to play in our interpretation of the Quran, it seems necessary to examine Mojtahed Shabestari's view. Drawing on the analytic-critical method, we conclude that religious experience is a product of Christian philosophy, which cannot be properly applied to Islam. Unlike religious experience, revelation is exclusive, and the two are indeed essentially different. Sense data are not authoritative and do not confer knowledge because of their fallibility. Religious experiences are themselves constrained by traditions, and hence, they cannot serve as grounds for the rationality of religious beliefs. Because of their sensory character, religious experiences cannot be accommodated within concepts. Thus, they cannot be criteria for an understanding of the Quran.

**Keywords**

Religious experience, revelation, rational data, sensory data, Mohammad Mojtahed Shabestari.

## مقاله پژوهشی

# تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهدشبه‌ستری در بوته نقد\*

مریم علیزاده<sup>۱</sup>    حمیدرضا حاجی بابایی<sup>۲</sup>    وحید واحدجوان<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰    تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

### چکیده

تجربه دینی یکی از مسائل مهم در فلسفه غرب پس از رنسانس است که تحولاتی را در اندیشه معرفتی برخی از نواندیشان مسلمان ایجاد نمود. محمد مجتهدشبه‌ستری نیز متأثر از همین تحولات، تجربه دینی را به‌عنوان هسته اصلی همه ادیان قرار می‌دهد و معتقد است عقاید، اعمال و احکام دینی تابعی از تجربه‌های دینی هستند. تجربه دینی از نگاه او دارای معقولیت و معرفت‌بخشی است و آیات قرآن نیز باید با رویکرد تجربه دینی فهمیده شود. از آنجا که این رویکرد تأثیر قابل توجهی در برداشت از قرآن کریم دارد، بررسی دیدگاه مجتهدشبه‌ستری ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با هدف تحلیل و ارزیابی تجربه دینی از دیدگاه مجتهدشبه‌ستری و با روش تحلیلی-انتقادی ضمن بررسی ادعای او به این نتیجه دست یافت که تجربه دینی محصول فلسفه مسیحیت است و تطبیق آن بر اسلام نادرست است. وحی نبوی بر خلاف تجربه دینی امری اختصاصی است و با آن تفاوت ماهوی دارد. داده‌های احساسی به دلیل خطاپذیری، حجیت و معرفت‌بخشی ندارند. تجربه‌های دینی مقید به سنت‌ها هستند و خود نمی‌تواند مبنایی برای معقولیت باورهای دینی باشد. تجربه‌های دینی به دلیل ماهیت احساسی در قالب مفاهیم قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند معیاری برای فهم قرآن باشد.

### کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، وحی، داده عقلی، داده حسی، محمد مجتهدشبه‌ستری.

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری مریم علیزاده با عنوان: تحلیل و ارزیابی برداشت‌های مجتهدشبه‌ستری از قرآن کریم (استاد راهنمای اول دکتر حمیدرضا حاجی بابایی عضو هیات علمی و دانشیار دانشکده معارف دانشگاه تهران و استاد راهنمای دوم دکتر وحید واحدجوان عضو هیات علمی و استادیار دانشکده دانشگاه تهران)، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران می‌باشد که در تاریخ ۱۴۰۰/۸/۱۵ دفاع شده است.

۱. دانشجوی دکتری دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران. [alizade62@ut.ac.ir](mailto:alizade62@ut.ac.ir)
۲. دانشیار دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [Hajibabaei@ut.ac.ir](mailto:Hajibabaei@ut.ac.ir)
۳. استادیار دانشکده معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران. [vahedjavan@ut.ac.ir](mailto:vahedjavan@ut.ac.ir)

\* علیزاده، مریم؛ حاجی بابایی، حمیدرضا و واحدجوان، وحید. (۱۴۰۰). تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهدشبه‌ستری در بوته نقد. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۹۹-۱۲۶.  
Doi: 10.22081/jpt.2021.61539.1858



تغییرات عمده در رویکرد دینی فلسفه غرب پس از رنسانس باعث شد که گروهی از مسلمانان، زمینه‌ساز ایجاد تفکرات جدیدی در حوزه دین اسلام و به خصوص قرآن کریم شوند (حامد ابوزید، ۲۰۱۵م، ص ۱۱). محمد مجتهدشبه‌ستری نیز با بهره‌گیری از نظرات فیلسوفان غربی و تطبیق آن بر اسلام سعی در ارائه رویکرد جدیدی در فهم و برداشت از قرآن کریم داشته است. وی تجربه دینی را اساس دین اسلام و همه ادیان قرار داده و آموزه‌ها، عقاید، اعمال و احکام دینی را تابعی از تجربه در نظر می‌گیرد. علاوه بر این، مبنای فهم و تفسیر آیات قرآن کریم را تجربه دینی قرار می‌دهد و معتقد است قرآن باید با نگاه تجربی فهمیده شود. با وجود اشکالات متعدد و نقدهای جدی که بر تجربه دینی وارد شده، از آن جایی که مجتهدشبه‌ستری رویکرد معرفت‌شناسانه تجربه دینی را مبنایی برای فهم و برداشت از قرآن کریم قرار داده است، بررسی دیدگاه مجتهدشبه‌ستری درباره تجربه دینی امری ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً بیشتر مقالات منتشر شده درباره نظرات مجتهدشبه‌ستری اختصاص به مباحث هرمنوتیکی دارد؛ ثانیاً نقد و بررسی تجربه دینی در کتاب‌ها و مقالات منتشر شده نیز غالباً به بررسی دیدگاه دیگران معطوف است؛ ثالثاً پژوهشی که به صورت مجزا به بررسی دیدگاه تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری پردازد، یافت نشد. بنابراین، این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی به بررسی دیدگاه تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری می‌پردازد و در پی پاسخ به این سؤال است که دیدگاه وی درباره تجربه دینی چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است.

### ۱. مفهوم‌شناسی تجربه دینی

تجربه معادل واژه انگلیسی «experience» به معنای یادگیری با رویداد یا فعالیتی است که تأثیر می‌گذارد (Hanser, 1980, p. 145). این واژه دارای مفهوم گسترده‌ای است و شامل تجربه حسی، تجربه در خواب، شهود و نیز تخیلات شخصی می‌شود. البته مفهوم ابتدایی این واژه، به معنای آزمایش از طریق تجربه واقعی اشیاء بود که بعدها با ورود به فلسفه دین معنای گسترده‌تری یافت و به‌عنوان منبعی برای معرفت تلقی شد. تجربه در یک



تعریف ساده به معنای رخدادی است که شخص به عنوان عامل یا ناظر از سر می گذراند و نسبت به آن اطلاع و آگاهی دارد (پترسون، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

اما «تجربه دینی» اصطلاحی است نوپدید که فیلسوفان علاوه بر اختلاف نظر در معنای دین، در مفهوم تجربه نیز به اتفاق نظر نرسیده و در تعریف آن به معنای رویداد نفسانی دچار اشتباه شده اند (مایلز، ۱۳۸۰، ص ۳۷). این اصطلاح در یک مفهوم کلی به معنای آگاهی از امر متعالی است که نکته مهم در تعریف آن، احساسی بودن آن است که مفهوم تصویری آن مشخص است ولی تعیین مصداق آن اختلافی است و توصیف آن با سختی همراه است (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵).

شلایرماخر به عنوان اولین مبدع تجربه دینی، آن را این گونه تعریف می کند: «تجربه دینی، نوعی احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است که اعتبارش قائم به خود و مستقل از مفاهیم تصورات، اعتقادات یا اعمال می باشد. این تجربه، حسی و عاطفی است نه معرفتی و عقلی» (Sheleiermacher, 1928, p. 18).

ویلیام آلتون تجربه دینی را دارای ساخت حسی می داند که البته این امر ناشی از واسطه های حسی است نه متعلق آن که باید امری غیر متعارف باشد. او در تعریف تجربه دینی می نویسد: «اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه ای به کار می رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود وجود دارد، از جمله احساس گناه یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس» (Alston, 1988, p. 16).

در تعریف گسترده از تجربه دینی، صرف رخدادی اهمیت دارد که برای شخص اتفاق می افتد. گستردگی آن نیز به دلیل عدم اشاره به یک باور دینی است و حتی شامل ادیان غیر خدا باور نیز می شود. با این وجود، ویلیام جیمز ویژگی اصلی تجربه دینی را مواجهه با الوهیت می داند که این رابطه با اشکال مختلفی نمایان می شود (James, 1987, p. 324). در تعریف خدا باورانه از تجربه دینی چنین آمده است: «رخدادی است که صاحب آن آگاهی خاصی را نسبت به خداوند و حضور او به صورت بی واسطه احساس و درک می کند» (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۲).





بنابراین، تجربه دینی عبارت است از تعامل و مواجهه انسان با امور غیر متعارف و ماورای طبیعی که به نحوی احساس درک حضور خدا را داشته باشد. در اثر این ارتباط، خدا، فرشته یا یکی از انبیا و اولیاء به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌شود. چهار مؤلفه مهم در تجربه دینی عبارتند از احساس همراه با ادراک، زمینه‌مندی به باورهای شخصی، متعلق به امور غیر متعارف و عدم توصیف کامل تجربه دینی با زبان. بر اساس آنچه بیان شد، تجربه دینی یک تجربه و احساس است که اگر یک موجود فراطبیعی درک شود یا با خداوند و جلوه‌های وجودی او ارتباط برقرار شود، آن را تجربه دینی می‌گویند؛ بنابراین توصیف این گونه از تجربه‌ها نیز با زبان متعارف صورت نمی‌گیرد؛ بلکه قاعداً همراه با زبان دینی است.

## ۲. تجربه دینی از نگاه مجتهد شبستری

با توجه به تعاریف مختلف از دین، تجربه دینی نیز تعاریف متعددی دارد. مایلز پس از بیان سه وجه از دین، آن را در معنای اعتقاد به نظراتی درباره طبیعت و تقدیر انسان خلاصه می‌کند (مایلز، ۱۳۸۰، ص ۵۱). ماتیو آرنولد دین را عبارت از اخلاقی می‌داند که در تماس با احساس قرار دارد (هیوم، ۱۳۸۶، ص ۲۴). شلایرماخر نیز ذات دین را از اعتقادات و آموزه‌ها تهی کرد و آن را در معنای احساس توکل یا اتکای مطلق منحصر نمود (Sheleiermacher, 1928, p. 18).

محمد مجتهد شبستری نیز متأثر از شلایرماخر، دین را در تجربه دینی منحصر کرد و معتقد است شناخت‌های دینی در قرآن کریم، تفسیر این تجربه‌های دینی است و اعمال و شعائر نیز همان رفتارهای انسانی متکی به آن تجربه‌هاست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). تجربه دینی در نگاه او، از حضور انسان در برابر خداوند نشئت می‌گیرد که متفاوت و متعدد است؛ اما مرتبه شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان وجود دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). او معتقد است تجربه دینی از مقوله احساسات است که مستقل از مفاهیم و اعتقادات و اعمال دینی است و در عین حال، هسته اصلی دین و غیر از باور دینی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۱۲۴ - ۱۲۸).

از نگاه مجتهدشبه‌ستری، سنت و فرهنگ سهم بسزایی در ایجاد تجربه‌های دینی دارند و به دلیل تفاوت فرهنگ‌ها، سنت‌ها نیز متفاوت شده و تجربه‌های متفاوتی نیز حاصل می‌شود (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۳، ص ۴۵). او با اذعان به ضرورت زمینه‌مندی در تجربه‌های دینی می‌نویسد: «سنت دینی هر فرد که وی در آن بزرگ شده، نقش مهمی در ارتباط با آن منابع بازی می‌کند. انسان بالأخره از درون سنت دینی، خودش را باز می‌کند. از سنت دینی نمی‌توان به کلی بیرون رفت... پس ارتباط برقرار کردن هر فرد با هر منبع انسانیت متعالی، تنها از طریق گونه‌ای چالش با سنت دینی خود میسر است. تاریخ یک انسان مسیحی با من متفاوت است؛ به این دلیل من اصلاً نمی‌توانم تجربه‌های او را داشته باشم و او نیز امکان تجربه مرا ندارد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

مجتهدشبه‌ستری ادعا می‌کند هدف انبیا، احیای تجربه دینی مردم است و پیامبر اسلام ﷺ نیز علاوه بر اقدامات سیاسی و تغییر واقعیت‌های اجتماعی، تجربه دینی بخشی از مردم خود را بر اساس توحید تغییر داد و آن را احیا نمود (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). از نگاه مجتهدشبه‌ستری شناخت دینی، اعمال و رفتار دینی هر فردی وابستگی تام به تجربه‌های او دارد؛ چرا که ادیان بزرگ دارای سه سطح هستند: سطح اول همان شعائر و اعمال خاصی مانند نماز و روزه در اسلام است؛ سطح دوم عقاید و ایده‌هاست که نسبت به سطح اول درونی‌تر است. این سطح که با افکار و شناخت انسان مرتبط است، دارای گزاره‌هایی است که افکار و عقاید انسانی را شکل می‌دهد؛ سطح سوم عمیق‌ترین سطح دین است که شامل تجربه‌های دینی است. این تجربه‌ها از حضور انسان در برابر خداوند متعال گرفته شده و بسیار متعددند؛ مانند تجربه اعتماد، تجربه امید، تجربه عشق و تجربه بی‌قراری و ایمان انسان بر این تجربه‌ها استوار است (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

وی هسته اصلی دین را همین تجربه‌ها می‌داند و معتقد است سطح دوم یعنی عقاید، تفسیر این تجربه است که برای آدمی مفهوم و معقول می‌شود. در صورت نبود این تجربه‌ها، اعمال و شعائر نیز صرفاً یک سری عادات عرفی، اجتماعی و فرهنگی خواهد



بود و در نهایت تأکید می‌کند: «اینجانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

نکته مهم در دیدگاه مجتهدشبه‌ستری این است که وی تجربه دینی را مبنای معرفت‌شناختی قرار می‌دهد و معتقد است ایمان، اعتقاد به آموزه‌ها نیست؛ چرا که گزاره‌های قرآنی ماهیت اخباری ندارد، بلکه فهمی تجربی-تفسیری از قرائت نبوی هستند (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۲۴). بنابراین برای فهم و تفسیر آن نیز باید نگاه تجربی به جملات قرآنی داشت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

او معتقد است باید به قرآن بازگشت؛ یعنی از طریق تماس با قرآن تجربه دینی حاصل نمود و خودش نیز با مراجعه به قرآن، تجربه مخاطب خدا قرار گرفتن را ایجاد می‌کند. در این مراجعه ممکن است به اصول ثابتی دست یافت که مبتنی بر شناخت شخصی است. او در این باره می‌نویسد: «اگر من در مراجعه به قرآن، اصول ثابتی به دست آوردم، این به دست آوردن نیز بر تجربه و شناخت شخص خود من مبتنی است نه بر تعلیمات و فهم‌ها و نقل‌های دیگران» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸).

بنابراین او برای برداشت خود از آیات قرآن کریم از تجربه دینی استفاده می‌کند تا به نوعی نظریه «تجربه هرمنوتیکی نبوی» را ارائه دهد. وی در مصاحبه خود برای تبیین چگونگی این برداشت بیان می‌کند: «در یکی از ساعات مطالعه قرآن بر من آشکار شد که این قبیل آیات قرآن، گزاره‌های اخباری نیستند. مسئله این نیست که کسی در قرآن خبر می‌دهد که موجودات، آیات خدا هستند؛ مسئله این است که کسی موجودات را آیات خدا تجربه می‌کند و درست در همان لحظات، تجربه خود را بیان می‌کند. کسی دارد با تجربه شهودی‌اش جهان را نمودهای خداوند قرائت می‌کند. بدین ترتیب متوجه شدم متن قرآن در بیشترین موارد بیان چنین تجربه‌ای است. این تجربه و بیان، عین روایت و حکایت است. من این حقیقت آشکارشده را در سوره‌های مختلف قرآن خصوصاً سوره‌های مکی دنبال کردم و مؤیدات زیادی برای آن یافتم... تنبّه به این که قرآن «قرائت» است چنین اتفاق افتاد و این دعوی را قبلاً در هیچ منبع و مأخذی ندیده بودم» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۸).



با این توضیحات، دیدگاه مجتهدشبه‌ستری دربارهٔ تجربهٔ دینی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. تجربهٔ دینی، احساس همراه با ادراک است؛
۲. تحقق آن برای هر کسی امکان‌پذیر است و مرتبهٔ شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان ایجاد می‌شود؛
۳. مفاهیم، زمینه‌ها و باورهای شخصی و به صورت کلی سنت‌ها در ایجاد تجربهٔ دینی بسیار مؤثر است؛
۴. انسان‌ها به دلیل باورهای متفاوت، تجربه‌های متفاوتی دارند. تنوع تجربه‌های دینی به همین دلیل است؛
۵. تجربهٔ دینی اصل و اساس همهٔ ادیان است و به عنوان سطح عمیق‌تر دین محسوب می‌شود؛
۶. سطح عقاید، آموزه‌ها و اعمال دینی تابع تجربه‌ها هستند و بدون آن‌ها ارزشی ندارند؛
۷. برای فهم قرآن نیز باید بر اساس تجربهٔ دینی عمل نمود و خود را مخاطب پیام خدا قرار داد؛

### ۳. ارزیابی دیدگاه تجربهٔ دینی مجتهدشبه‌ستری

#### ۱-۳. غفلت از خاستگاه تجربهٔ دینی در غرب

مجتهدشبه‌ستری در ارائهٔ نظریهٔ جدید خود، از برخی دانشمندان غربی مانند شلایرماخر الگو گرفته است. البته نقد جدی در نظریهٔ مجتهدشبه‌ستری، غفلت او از خاستگاه پیدایش چنین نظراتی در غرب است نه صرفاً الگوگیری از آن‌ها. او سعی دارد با همان رویکردی که متکلمان مسیحی برای تبیین وحی مسیحی ارائه کرده‌اند، وحی در اسلام را توصیف کند تا به زعم خویش، برداشتی نوین از معارف قرآن کریم بیان کند که مطابق با عصر حاضر باشد. در واقع مجتهدشبه‌ستری، دیدگاه تجربهٔ دینی را بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و فضای سیاسی و فرهنگی مسیحیت، به بستر دین اسلام منتقل کرده است؛ در حالی که چنین دیدگاهی با مبانی دین اسلام سازگاری ندارد.





از اواخر قرن پانزدهم میلادی با ایجاد تحول در علوم، دانشمندان غرب با تکیه بر کتب اسلامی، اختراعات جدیدی مانند دستگاه چاپ داشتند که باعث سرعت انتقال دانش شد (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۳). در قرون وسطی متکلمان مسیحی بیشتر به دنبال ایجاد هماهنگی و توازن بین وحی و عقل بودند؛ اما تلاش فیلسوفان عصر جدید به برقراری تعادل میان علم و دین معطوف شد. در این عصر، علوم از چنان اهمیتی برخوردار شدند که حتی مظاهر فرهنگی مانند دین، هنر و اخلاق نیز باید با علم هماهنگ می‌شدند (مجتهدی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). آموزه‌های مسیحی علاوه بر این که تناقضات بسیاری داشت، با مبانی عقلی قابل اثبات نبود و با علوم در حال رشد و پیشرفت تعارض داشت (Dickson, 1936, p. 10). در این دوران مسیحیت بین دو مناقشه سنت‌گرایی و نوخواهی قرار گرفته بود و الهیات اعتدالی سعی داشت در پرتو معارف جدید، تبیین جدیدی از اصل مسیحیت ارائه دهد تا با احیای بخش‌هایی از دین، حیات دینی را پر نشاط سازد (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴).

بنابراین تجربه دینی در برهه‌ای از تاریخ شکل گرفت که پایه‌های یقین‌گرایی در تفکر قرون وسطی متزلزل شد و عصر جدید، بنیان خود را بر تفکر تردیدافکنی در معرفت‌های یقینی بنا نهاده بود. در آن دوران مسیحیت از سوی پوزیتیویسم‌ها و عقل‌گرایان، مورد انتقاد بسیاری قرار گرفته و به دلیل مخالفت مبانی، آموزه‌ها و مفاهیم مابعد الطبیعی و از جمله تثلیث با عقل، انکار شد. برخی از متکلمان مسیحی به تأویل‌گرایی متمایل شده و برخی نیز همچون شلایرماخر به تجربه دینی روی آوردند و مبانی دین را از آموزه‌ها به احساس تغییر داده تا انتقادهای از مسیحیت برداشته شود (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۱۹). او که مؤسس الهیات اعتدالی بود، در این شرایط تاریخی و به منظور صیانت از مسیحیت، اساس آن را بر مبنای تجربه دینی نهاد و برای رفع این تعارض، اصل مسیحیت را تجربه دینی معرفی کرد؛ به این معنا که آموزه‌های دینی تابع این تجربه‌هاست تا در صورت تعارض آموزه‌ها با علوم، تجربه دینی مورد انتقاد قرار نگیرد. او برای حفظ ایمان مسیحی، محتوای مسیحیت را فدای حفظ ظاهر آن کرد. از نگاه او، کتاب مقدس مکاشفه‌ای از خدا یا گزارشی از اعمال او در تاریخ نیست؛ بلکه

گزارشی از تجارب مذهبی انسان است (نک: لین، ۲۰۱۰م، ص ۲۹۶). او معتقد بود دینداری امری جدا از کارکردهای نظری و عملی عقل است. دین نه راه اندیشیدن است نه طریقه عمل کردن و نه مجموعه‌ای از عقاید و مناسک دینی (نک: پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۷).

مجتهدشبه‌ستری نیز با الگوگیری از نظرات شلایرماخر، هسته اصلی دین را تجربه‌های دینی معرفی کرد که در صورت فقدان تجربه، اعمال و شعائر نیز صرفاً یک سری عادات عرفی، اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. از نگاه او عمیق‌ترین سطح دین، تجربه‌های دینی است که از حضور انسان در برابر خداوند متعال نشئت می‌گیرد و بسیار متعددند؛ مانند تجربه اعتماد، تجربه امید، تجربه عشق و تجربه بی‌قراری و ایمان انسان بر این تجربه‌ها استوار است (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

هرچند مجتهدشبه‌ستری می‌داند این مباحث مربوط به الهیات مدرن مسیحی است، ولی به نظر او عناصر مفهومی و اصطلاحی آن برای مسلمانان مفید است؛ چرا که در عصر حاضر مرزهای الهیات و ادیان فرو ریخته و نمی‌توان مرز دقیقی را میان امور دینی و غیردینی مشخص کرد. «به همین خاطر می‌توان از یک تئولوژی به تئولوژی دیگر برای تحلیل مفهومی پل زد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۶، ص ۲۲۵).

نکته مهمی که از نظر مجتهدشبه‌ستری مورد غفلت واقع شده این است که برای استفاده از تئولوژی، بستر و زمینه مشترکی وجود داشته باشد تا بتوان از آن‌ها استفاده نمود. تحولات بسیاری که در غرب ایجاد شده است، دارای زمینه‌های مختلفی است که به آن اشاره شد. در استفاده از تئوری‌های فلسفی و دینی مسیحیت نیز باید زیرساخت‌های مشابهی در ادیان وجود داشته باشد تا بتوان میان تئولوژی‌های اسلام و مسیحیت تطبیق ایجاد کرد؛ در حالی که آموزه‌ها و عقائد مسیحیت، هم از جهت محتوا و هم از جهت عقلانیت بسیار متفاوت از اسلام است. حتی ماهیت و معنای وحی در ادیان متفاوت است. به نظر می‌رسد تطبیق اسلام و مسیحیت بدون در نظر گرفتن این تفاوت‌ها باعث ایجاد سوء فهم خواهد شد.

شاید در آن برهه تاریخی که دین مسیحیت از سوی پوزیتیویسم‌ها و عقل‌گرایان مورد انتقاد بسیاری قرار گرفته بود، هرمنوتیک و تجربه دینی راه حل مناسبی برای



حفظ مسیحیت از انتقادهای به شمار می‌رفت؛ اما صرف اشتراک ادیان الهی و توحیدمحور باعث نمی‌شود که مبانی تبیین وحی مسیحی به اسلام سرایت کند. این مبانی با قرآن کریم که هم دارای وحی الهی است و هم سرشار از آموزه‌های عقلی است، تناسب ندارد.

### ۳-۲. یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی

مجتهد شبستری معتقد است تحقق تجربه دینی برای هر کسی امکان‌پذیر است و مرتبه شدید آن در پیامبران، اولیاء و عارفان ایجاد می‌شود. بر این اساس، همه افراد بشر با هر باور و اعتقادی با ایجاد شرایط و مقدمات آن، می‌توانند تجربه دینی داشته باشند. این در حالی است که وحی نبوی برای هر کسی تحقق نمی‌یابد.

مجتهد شبستری سعی دارد با یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی، ارزش وحی را در حد یک تجربه شخصی پایین بیاورد؛ در حالی که با دلایل مختلفی ثابت شده که ماهیت وحی و تجربه دینی بسیار متفاوت است. هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که انبیا در طول تاریخ افراد خاصی بودند که با خدا ارتباط ویژه‌ای در قالب وحی داشتند و این گونه نبوده که هر کسی غیر از انبیای الهی ادعای دریافت وحی الهی کند. این مطلب مورد تصریح همه متون دینی از جمله قرآن کریم است: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (ابراهیم، ۱۱). طبق این آیه، در واقع پیامبر ﷺ نیز بشری است مانند همه، با این تفاوت که خداوند بر او منت نهاده و به او وحی می‌کند. البته مجتهد شبستری نیز معتقد است تجربه نبوی مخصوص شخص پیامبر ﷺ است و مخاطبان پیامبر ﷺ نمی‌توانند از آنچه درون او می‌گذرد آگاه شوند؛ زیرا در حقیقت آنان فعالیت گفتاری خداوند با پیامبر ﷺ را تجربه نمی‌کنند، بلکه فقط با فعالیت گفتاری او روبرو می‌شوند. به نظر می‌رسد مقصود او از اختصاصی بودن تجربه نبوی از این جهت است که هر کس تجربه مخصوص به خود دارد و هیچ شخصی در تجربه خود با دیگری شریک نیست؛ مثل تجربه امور محسوس که مخصوص شخص مدرک است؛ اما اصل تحقق تجربه، یک امر همگانی است که هر شخصی در هر



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی) ۱۴۰۰ زمستان ۱۴۰۰

رتبه‌ای می‌تواند آن را درک کند. بنابراین نمی‌توان از یک طرف معتقد بود که وحی پیامبر ﷺ یک تجربه دینی است و از طرف دیگر تجربه پیامبر ﷺ را یک تجربه اختصاصی دانست؛ چرا که در مفهوم تجربه، همگانی بودن آن نهفته است.

تفاوت حالات پیامبر ﷺ در زمان دریافت وحی، به‌عنوان شاهدی تاریخی است. تجربه دینی به معنای درک حضور خداوند برای پیامبر ﷺ، امکان داشت در زمان‌های بسیاری اتفاق افتد. ایشان به دلیل ارتباط مداوم با خداوند و ذکر او در اوقات عبادت و مناجات، دارای تجربه دینی بودند؛ اما در همه این حالات وحی را دریافت نمی‌کردند، بلکه هر زمان که شرایط خاصی وجود داشت و خداوند اراده می‌کرد، وحی بر ایشان نازل می‌شد که در این زمان، حالت وجودی پیامبر ﷺ به گونه‌ای متفاوت می‌شد که اطرافیان ایشان نیز متوجه این تغییر حالت می‌شدند. بر اساس روایات معتبر، هنگام نزول وحی پیامبر ﷺ احساس درد شدیدی می‌کردند به گونه‌ای که عرق سردی بر پیشانی ایشان می‌نشست. ابن سعد از عایشه روایت کرده است: «پیغمبر ﷺ هنگامی که وحی نازل می‌شد، سرش را می‌پوشاند و رنگش تغییر می‌کرد و در دندان‌های خود احساس سردی می‌کرد و عرق می‌کرد به طوری که مانند مروارید از صورتش سرازیر می‌شد» (سیوطی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸).

این حالت در برخی موارد بسیار سخت‌تر می‌شد و حالت بیهوشی بر پیامبر ﷺ عارض می‌گشت. بر اساس روایت امام صادق علیه السلام، این حالت هنگامی بود که میان او و خدا هیچ واسطه‌ای نبود و خداوند مستقیماً بر او تجلی می‌کرد (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۶).

در حقیقت تجربه دینی برای پیامبر ﷺ در همه حالات به خصوص در زمان عبادت و توجه قلبی به خداوند ایجاد می‌شد، ولی وحی که ماهیت متفاوتی دارد، در زمان‌های خاصی که قابل پیش‌بینی نبود نازل می‌شد؛ همانند وحی برای تغییر قبله که پیامبر ﷺ مدت‌ها انتظار آن را می‌کشید؛ اما خداوند آیه تغییر قبله را در زمان خاص نازل کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۹). بر این اساس تجربه شخصی پیامبر و وحی دارای مرز کاملاً مشخص و معینی است و نمی‌توان آن‌ها را یکی دانست.

از سوی دیگر، وحی بر اساس کارکرد مهم آن که ابزاری برای هدایت بشریت





است، باید از منبع مطمئن و خطاناپذیری صادر شود. اگر وحی بر اساس تجربه دینی صرفاً از احساس درونی ناشی شود، برگرفته از روحيات و خلیات متفاوت افراد خواهد بود و در عین این که معرفت بخشی ندارد، احتمال خطا در آن بسیار زیاد است و نمی توان به صحت آن اطمینان حاصل نمود.

امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال زراره از کیفیت اطمینان رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره وحی فرمودند: «خداوند متعال وقتی بنده ای را رسول خود می کند، سکونت و وقار بر او نازل می سازد و در نتیجه پیام آور خداوند نزد او می آید و رسول خدا او را به چشم خود می بیند؛ مانند دیگر اشخاص که آنان را به چشم می بیند» (مجلسی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۶۲). پیامبر، القاکننده یعنی فرشته وحی را مشاهده می کند و در صورت عدم مشاهده، همانند شنیدن صدای وحی از درخت توسط حضرت موسی علیه السلام به دلیل همان صفای باطن و خلوصی که دارد، می داند وحی از سوی چه کسی آمده و در آن شک و تردیدی ندارد. در حقیقت پیامبران به دلیل صفای باطنی، به درجه ای از خلوص می رسند که دروغ و خلاف واقع، تردید و باطل در آنها وجود ندارد. آنها حق را به صراحت می بینند و حقایق را به درستی دریافت می کنند. در این مقام شیطان و وسوسه هایش راهی ندارد؛ زیرا مجرد شیطان تا سقف تجرد وهمی است و نمی تواند تا تجرد ناب که از هر ناخالصی پاک است راه یابد. بنابراین وحی به نبی، از همه وسوسه ها و وهمیات، خالص است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۳).

از سوی دیگر، وجود سنت ها و زمینه های مختلف در جامعه و روحيات و تفکرات متفاوت افراد، باعث ایجاد تجربه های دینی متنوع و متفاوت و حتی متضاد می شوند. همین امر زمینه خطاپذیری تجربه دینی را فراهم می سازد؛ به همین دلیل کسی نمی تواند ادعا کند که تجربه او مطابق با واقع است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). در حقیقت صاحبان تجربه دینی به دلیل منبع نامشخص آن نمی توانند به حجیت تجربه خود تصریح کنند. چه بسا ممکن است القاکننده تجربه، نامشخص باشد یا مبادی و زمینه تجربه دینی از امور باطل باشد یا اساساً ماورای طبیعی نباشد. حتی ممکن است القا از سوی شیطان صورت پذیرد: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ» (انعام، ۱۲۱) یا دست خوش علل و

عوامل گوناگونی قرار گیرد و چون نمی‌توان صحت آن را با آزمایش به اثبات رساند، قابل اطمینان نخواهد بود. تجربه دینی نیازمند عرضه به معیاری است که بتواند صحت آن را به اثبات برساند. حتی صاحبان تجربه‌های عرفانی نیز در حجیت تجربه‌های خود تردید دارند؛ چون می‌دانند حالات متفاوت روحی و روانی، شرایط محیطی و حتی حالات مختلف جسمی آن‌ها تجربه‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند؛ به همین دلیل نمی‌دانند آنچه به آن‌ها القا شده، فیض الهی است یا القای شیطانی و در بسیاری از موارد به دنبال تأیید القائات خود از طریق دیگری هستند (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۴۲).

نکته دیگر اینکه اگر بر فرض، تجربه دینی، بیانگر مشاهدات و کشف‌های انسان‌های عارف و واصل باشد، خود اهل معرفت تصریح کرده‌اند که میزان سنجش این مشاهدات و مکاشفات، کشف تام محمدی است؛ یعنی اصل، کشف تام و معصومانه است و کشف دیگران حتی بزرگ‌ترین عارفان باید بر اساس آن سنجیده شود. علامه قیصری در شرح فصوص الحکم می‌نویسد: «فللفرق بینها و بین الخیالیة الصرفة موازین يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم کما ان للحکماء میزاناً یفرق بین الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المنبئ کل منهما عن الکشف التام المحمدی صلی الله علیه و آله»؛ برای فرق میان مکاشفه درست و خیالات صرف، موازینی وجود دارد که بزرگان کشف و شهود به حسب مکاشفاتشان به آن معرفت دارند؛ همانطور که حکیمان برای فرق بین صواب و خطا (در علوم عقلی و فلسفی) میزانی به نام منطق دارند. از جمله آن میزان‌ها (برای کشف) که میزان عام است، قرآن و حدیث است که از کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱). بنابراین برخلاف تصور مجتهدشبهستری، تجربه دینی در انسان‌ها هیچ سنخیتی با وحی بر پیامبران الهی ندارد.

### ۳-۲-۱. برتری داده‌های عقلی بر داده‌های احساسی

بر اساس تاریخ فلسفه غرب، آنچه باعث شکل‌گیری دیدگاه تجربه دینی در غرب شد، وجود تناقضات فراوان در عقاید مسیحی و رهایی از آن و انحصار دین در احساس





و تجربه دینی بود تا انتقادها از مسیحیت برداشته شود.

مجتهدشبه‌ستری بر اساس تجربه دینی، از یک سو مبنای همه ادیان الهی و سطح عمیق آن‌ها را احساس دینی معرفی کرده و در بیان هسته اصلی دین، آن را به تجربه دینی منحصر می‌کند و از سوی دیگر، به عقل‌گرایی در عقاید و الهیات در اسلام بر خلاف مسیحیت اذعان می‌کند و حتی معتقد است علاوه بر عقاید، در مباحث فقهی و همچنین در مفاهیم اخلاقی اسلام نیز عقلانیت وجود دارد. او در این باره می‌نویسد: «توحیدی که پیامبر اسلام ﷺ به آن دعوت می‌کرد، با عقل زمانه سازگاری داشت و در مقایسه با شرک دوران جاهلیت، عدول از جهل به عقل شمرده می‌شد؛ همان‌طور که دعوت او به عدالت نیز مسئله‌ای کاملاً عقلایی بود. عقلانی و عقلایی بودن توحید و عدالت مسئله مهمی بود؛ زیرا همین واقعیت بود که علم کلام و علم فقه و علم تفسیر و علم حدیث را که چهار رکن اصلی تفکر دینی عمومی اسلامی را تشکیل می‌داد، در آغاز در مسیری عقلایی انداخت و از غوطه‌ور شدن این علوم در تاریک‌خانه‌های جهان‌بینی رازورانه جلوگیری کرد» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲).

عقل در معرفت دین اسلام از جایگاه بالاتری نسبت به احساس برخوردار است؛ زیرا در عین این که عقل پایه معارف بشری محسوب می‌شود، دارای حجیت ذاتی است. معیاری برتر از عقل وجود ندارد و هرگونه استدلال برای اثبات، از طریق عقل صورت می‌گیرد. همه آموزه‌ها و مفاهیم دین اسلام به دلیل الهی بودن از پشتوانه عقلی برخوردار هستند؛ به همین دلیل ضرورت ندارد مانند مسیحیت، اصل و اساس آن را از اعتقادات و آموزه‌ها و مفاهیم مابعدالطبیعه به احساس و تجربه دینی که جنبه کاملاً شخصی دارد، تقلیل داد. بسیاری از آموزه‌های اعتقادی در اسلام مانند وجود خداوند متعال و صفات او، دلایل بعثت انبیا و عصمت آن‌ها و برهان‌های اعتقادی پیرامون معاد، توسط پیامبر اکرم ﷺ، ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup>، علما و دانشمندان تبیین کاملاً عقلانی شده است.

استدلال‌ها و برهان‌های بسیاری برای اثبات عقلانی آموزه‌ها در آیات قرآن کریم اقامه شده است. علاوه بر این، قرآن کریم در برخورد با مخالفان نیز از آن‌ها می‌خواهد برهان ارائه دهند «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (نمل، ۶۴)؛ این نشان می‌دهد که مبانی آموزه‌های



قرآن بر استدلال عقلانی بنیان نهاده شده و ارائه برهان برای اثبات ادعا نسبت به هر چیزی نزد قرآن کریم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در تحلیل تجربه دینی، علاوه بر این که نباید از خاستگاه تجربه دینی در مسیحیت غفلت ورزید، نباید تفاوت بین آموزه‌های اعتقادی مسیحیت با اسلام در مسئله عقلانیت را از نظر دور داشت. در حقیقت، ایجاد تجربه دینی توسط شلایرماخر، برای فرار از تبیین عقلانی آموزه‌های مسیحیت و پاسخی برای رفع تعارض میان علم و مسیحیت محسوب می‌شد. او قصد داشت با آوردن دین ذیل احساس و شهود، استقلال دین را از علم بیان کند (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

متکلمان ارتدوکس پروتستان اذعان می‌کنند کتاب مقدس یک مکتوب بشری است که به وقایع و حیاتی شهادت می‌دهد نه وحی مستقیم خدا به انسان (نک: باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)؛ به همین دلیل وجود تعارضات عقلانی در آن امری طبیعی است؛ در حالی که اسلام با نتایج اثبات‌شده علوم تجربی تعارضی ندارد. در واقع، از آن جایی که وحی در اسلام از مصدر الهی گرفته شده و همان مصدر نیز منبع علم و طبیعت است، بین آموزه‌های اسلام با علم تعارضی وجود ندارد. بر این اساس، وقتی تعارض بین یک گزاره وحیانی با یک قضیه علمی مشاهده می‌شود، یا آن گزاره علمی ناقص است و هنوز به صورت یقینی صادر نشده یا گزاره وحیانی هنوز به درستی تبیین نشده است (سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶). از سوی دیگر، اگر تعارضی هم در اسلام با علم وجود دارد، منحصر در بخشی از علوم انسانی است که بر پایه فرضیات و تئوری‌های فلسفی مادی و غیرالهی است (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲).

علت اصلی در تعارض بین عقل و دین در ننگاره برخی صاحب‌نظران این است که حوزه دین را به نقل محدود کرده و عقل را که ابزار کسب علوم عقلی و تجربی است، از چارچوب معرفت دینی خارج می‌کنند. با این رویکرد، تنها ادله نقلی در محدوده دین قرار گرفته و هر آنچه را از طریق عقل حسی یا تجربی به دست می‌آید، خارج از دین در نظر می‌گیرند. این در حالی است که عقل، در برابر نقل است نه در برابر دین. در اسلام همان‌طور که نقل به عنوان منبع معرفت دینی بیان شده، عقل نیز حجت شرعی و



منبع شناخت دین است. با قرار گرفتن عقل در محدودهٔ دین، هیچ تعارضی بین عقل و دین نخواهد بود؛ چرا که عقل همانند نقل، به عنوان منبعی برای شناخت دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). بنابراین، نمی‌توان تجربهٔ دینی را با چنین خاستگاهی مبنای تبیین وحی در اسلام در نظر گرفت. به خصوص که دنیای امروز، به دنبال تبیین عقلانی دین است و هراندازه آموزه‌های دینی از عقلانیت بیشتری برخوردار باشد، اطمینان و آرامش بیشتری برای طرفداران دین فراهم می‌سازد. در واقع ارائهٔ دین بدون پشتوانهٔ عقلی، فرصت دفاع از آن را سلب می‌کند.

### ۳-۳. عدم معرفت‌بخشی تجربهٔ دینی

یکی از مباحث امروزه در فلسفهٔ دین، معرفت‌بخشی تجربهٔ دینی است. تمام تلاش فیلسوفان دین‌شناس در قرن حاضر برای اثبات این است که تجربهٔ دینی، مبنای مقبولی برای معرفت‌بخشی و عقلانی‌بودن باورهای دینی دارد. ویلیام جیمز تجربه‌های عرفانی را که یکی از اقسام تجربه‌های دینی است، برای صاحبان آن‌ها حجت می‌داند؛ هرچند دیگران ملزم به پذیرش آن نیستند (James, 1987, p. 97).

مجتهد شبستری نیز احساس و تجربهٔ دینی را مقدم بر آموزه‌های دینی می‌داند. او تجربهٔ دینی را دارای معرفت‌بخشی می‌داند و اساساً به همین دلیل، هستهٔ اصلی دین را در تجربه‌های دینی منحصر می‌کند که هم برای شخص نبی و هم برای مخاطبان او در هر زمان شناختی ایجاد می‌کند که می‌تواند مبنای ایمان او باشد. او در این باره می‌نویسد: «این تجربه که به صورت کاملاً مرموز، بدون حد و صرفاً به صورت یک واقعیت برای آدمی حاصل می‌شود، در سطح شناخت برای انسان مفهوم و معقول می‌شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

در حقیقت، مبنای اصلی ادعای معرفت‌بخشی در تجربه‌های دینی بر یک تمثیل استوار است؛ با این بیان که تجربه‌های دینی همانند تجربه‌های حسی قابل اعتماد هستند و برای انسان شناخت ایجاد می‌کنند. با این استدلال، اعتماد به تجربه‌های دینی امر معقولی است تا زمانی که خلاف آن ثابت نشده باشد. سوئین برن این استدلال را اصل

آسان‌باوری می‌نامد و در این رابطه می‌نویسد: «اگر قائل شوید که هرگز نباید به نمودها و ظواهر اعتماد کرد مگر آنکه قابل اعتماد بودن آن‌ها اثبات شده باشد، شما هرگز به هیچ‌باوری دست نخواهید یافت؛ زیرا قابل اعتماد بودن نمودها را چیزی جز نمودهای دیگر اثبات نمی‌کند و چنانچه شما نتوانید به نمودها به معنای دقیق کلمه اعتماد کنید، به نمودهای جدید هم نمی‌توانید اعتماد کنید. دقیقاً همان اندازه که شما باید به حواس معمولی پنج‌گانه خود اعتماد کنید، اعتمادتان به حس دینی هم معقول است» (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱).

این استدلال به وضوح قابل نقض است؛ زیرا همان طور که امکان خطا در تجربه‌های حسی مانند صداها و تصاویر وجود دارد، احتمال اشتباه در تجربه‌های دینی که به نوعی برگرفته از احساس شخصی و دورنی افراد است نیز وجود دارد. علاوه بر این که اعتماد به داده‌های حسی زمانی تحقق می‌یابد که از پشتوانه عقلی برخوردار باشد؛ به طور مثال وقتی دودی را از دور می‌بینیم اعتماد به دیده خود زمانی محقق می‌شود که از نظر عقلی به این نتیجه برسیم که دود نشانه‌ای از آتش است. پس داده‌های حسی به پشتوانه داده‌های عقل اعتبار می‌یابد نه به صورت مستقل، به خصوص زمانی که با تنوع تجربه‌های دینی مواجه می‌شویم که در صورت تعارض ناچار هستیم برای اثبات آن‌ها به براهین عقلی تمسک کنیم. بنابراین، تجربه دینی بدون تکیه بر براهین عقلی اعتباری ندارند.

با تحلیل معرفت‌بخشی در تجربه دینی آشکار می‌شود که نتیجه‌گیری در آن بر پایه یک علت‌یابی استوار است که با توجه به «قیاس استثنایی» و «قیاس اقترانی» صورت می‌گیرد. در قیاس استثنایی با توجه به حصول اثر که اتفاقی و بدون علت نمی‌شود و در قیاس اقترانی نیز بر این اساس که هر اثری معلول علتی است و هیچ معلولی از علت خود تحلف نمی‌ورزد، نتیجه گرفته می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند همه تجربه‌ها به طور قطع مطابق با واقع هستند؛ زیرا بسیاری از تجربه‌ها به دلیل این که علت یک پدیده را دقیقاً به دست نیاورده و یا علت ناقص آن را جای علت تام قرار داده‌اند، خطاپذیر هستند. در عالم واقع، تجربه





حسی به گونه‌ای است که می‌توان بر معرفت حاصل از آن‌ها به توافق رسید و داده‌های حسی تا حدودی قابل اعتماد هستند؛ چرا که ملاک واحدی برای توجیه صحت آن وجود دارد؛ مانند آنچه که با چشم دیده می‌شود؛ اما تجربه‌های دینی به دلیل این که زمینه‌ها و پیش‌فهم‌های متعددی دارند، بسیار متفاوتند و اختلاف بین این تجربه‌ها به قدری است که نمی‌توان وجه اشتراکی بین همه تجربه‌های دینی ایجاد کرد. بر همین اساس، شاهد تنوع و تکثر تجربه‌های دینی هستیم. برخی از تجربه‌ها منکر وجود خدا و برخی نیز برهانی برای اثبات وجود خداست. هر چند ویلیام جیمز با وجود تکثر تجربه‌های دینی، هسته مشترک آن‌ها را بی‌تابی و آرامش پس از آن می‌داند (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵)؛ اما به نظر می‌رسد عناصری مانند آگاهی بی‌تابانه نمی‌تواند عنصر مشترک باشد (مارتین، ۱۳۸۹، ص ۱۰)؛ اما برای معرفت‌بخشی در تجربه دینی، حداقل باید توافقی در پیش‌فهم‌ها ایجاد شود که امری ناممکن است. بنابراین، تنوع و تکثر تجربه‌های دینی، خود دلیلی برای عدم معقولیت و معرفت‌بخشی تجربه‌های دینی است؛ چرا که به خودی خود در واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی، تردید و تشکیک ایجاد می‌نماید.

بر اساس آنچه بیان شد، تجربه دینی معرفت‌بخشی ندارد و نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل برای اثبات یافته‌ها و گزاره‌های دینی مورد استفاده قرار گیرد، بلکه فقط بعد از ایجاد باورها بر اساس عقاید و آموزه‌های دینی که معقولیت آن‌ها به اثبات رسیده است، در احیا و تثبیت ایمان به آن گزاره‌ها می‌تواند اطمینان ایجاد کند که به آن، تجارب احیاگر می‌گویند (فائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۷). در حقیقت، بر خلاف تصور مجتهدشستری که تجربه دینی را اصل و اساس دین‌داری قرار می‌دهد و عقاید، اعمال و شعائر را تابع آن در نظر می‌گیرد، تجربه دینی ماهیت مستقلی ندارد و در مرتبه متأخر از عقاید و باورهای دینی قرار دارد. به این ترتیب، تفسیر یک گزاره یا یک تجربه و تعیین ارزش معرفتی آن، در پرتو زمینه معرفت مربوط به آن صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، چون تجربه‌های دینی بر اساس باورهای دینی شکل می‌گیرند، طبیعی است که همه تجربه‌ها از اعتبار لازم برخوردار نخواهند بود، بلکه باورهای دینی سنگ محک و معیار

اعتبار تجربه‌های دینی قرار می‌گیرند؛ یعنی هر تجربه دینی با عرضه بر باورها و اعتقادات معقول و اثبات‌شده، معتبر یا غیر معتبر می‌شوند.

### ۳-۴. سنت دینی زمینه ساز تجربه دینی

همان‌طور که در مفهوم تجربه دینی آمد، مشاهدات و تجربه‌ها مشروط و مقید به زمینه‌ها هستند و زمینه‌های متفاوت، منجر به ایجاد تجربه‌های متفاوت می‌شود. حتی در برخی موارد ممکن است بدیهیات با توجه به زمینه‌های مختلف هر عصر، متفاوت شود؛ چرا که هر کس در هر دوره، مسلمات مقبول خود را دارد. در نتیجه، هیچ تجربه محض یا بی‌واسطه‌ای نداریم که فارغ از پیش‌فرض‌ها یا زمینه‌ها باشد. حتی شهودها نیز محکوم به زمینه‌مندی هستند؛ به همین دلیل نیز نتایج متفاوتی در تجربه دینی ایجاد می‌شود (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲). اساساً یکی از عوامل تکثر و اختلاف تجربه‌های دینی همین زمینه‌مندی و پیش‌فهم‌های ذهنی افراد است. بر این اساس، تجربه دینی یک بودایی متناسب با زمینه فهم اوست؛ اما تجربه یک مسلمان، با اعتقاد به خداوند و اوصاف و افعال او همراه است. این حقیقت را باید بپذیریم که تجربه دینی مفهومی عام و گسترده دارد و استناد به تجربه دینی، استناد به باورهاست و به دلیل زمینه‌مندی صرف و بدون اتکا به داده‌های عقلی، معرفت‌بخشی نخواهد داشت.

در حقیقت سنت‌های دینی چون از فرهنگ عمومی جامعه اتخاذ می‌شود، با تعدد جوامع متعدد می‌شود. بنابراین، تکثر و تعدد تجربه‌های دینی کاملاً طبیعی است. مجتهدشستری نیز به ارتباط بسیار عمیق بین سنت و تجربه دینی اشاره می‌کند و سنت دینی را همانند رودخانه‌ای توصیف می‌کند که تجربه‌های دینی در آن شناور هستند. از دیدگاه او، اعتقاد به اسلام بدون سنت که مملو از تجربه‌های دینی است، امکان ندارد. به نظر او، چون ما موجوداتی اجتماعی هستیم، بنابراین تجربه ما به کمک زبان، فرهنگ و تاریخ کسب می‌شود. در واقع، «سنت و فرهنگ واقعیت‌هایی هستند که ما در داخل آن به تجربه‌هایی نائل می‌شویم» (مجتهدشستری، ۱۳۸۳، ص ۴۵). بنابراین، او به ضرورت زمینه‌مندی در تجربه‌های دینی اذعان دارد و معتقد است





نمی‌توان از سنت دینی به کلی بیرون رفت (مجتهدشسترى، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

سوئین برن همانند دیگر فیلسوفان غربی بر لزوم پیش‌زمینه ذهنی در تجربه دینی تأکید کرده و می‌نویسد: «تقریباً همیشه آن کسانی تجربه دینی داشته‌اند که با سنت دینی از قبل آشنا بودند. تجربه دینی برای برخی وسیله احیای دوباره سنت دینی است» (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

ضرورت وجود سنت برای تحقق تجربه دینی، علاوه بر این که بین ماهیت وحی و تجربه دینی تفکیک ایجاد می‌کند، در معرفت‌بخشی تجربه دینی نیز با مشکل جدی روبروست. اگر وحی را تجربه دینی پیامبر ﷺ بدانیم، موقعیت اجتماعی و سنت‌های موجود در آن زمان به گونه‌ای نبود که بتوان آن را در تجربه دینی پیامبر ﷺ مؤثر دانست. چه بسا وحی نبوی در بسیاری از موارد در جهت مقابله با سنت رایج آن زمان قرار داشت. پس نمی‌توان وحی را مانند تجربه دینی، متأثر از پیش‌زمینه‌های ذهنی و سنت‌های تاریخ دانست.

بر اساس نقل تاریخی، حضرت محمد ﷺ زمانی بر انگلیخته شد که جزیره‌العرب در اوج فقر فرهنگی بود. فرهنگ جاهلی عرب چنان بود که قتل و غارت، جنگ و خونریزی، ظلم و ستم و جهالت و نادانی همه جا را فرا گرفته بود. منطقی نیست که چنین سنت و فرهنگی بتواند در تجربه دینی پیامبر ﷺ مؤثر باشد.

از طرف دیگر، وقتی سنت دینی هر فرد در تجربه‌های دینی او مؤثر باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان مبنایی برای معقولیت باورهای دینی دانست؛ اما از منظر مجتهدشسترى، تجربه‌های دینی مبنای معقولیت باورهای دینی است و به تصریح ایشان، سطح شناخت در ادیان، در واقع تفسیر تجربه درونی افراد است که برای انسان مفهوم و معقول می‌شود. این در حالی است که به اعتراف خود ایشان، سنت‌های دینی در تعیین تجربه‌های دینی نقش دارند. بنابراین، نمی‌توان از مبنابودن تجربه‌های دینی برای باورهای دینی سخنی گفت؛ چرا که منجر به دور می‌شود. در واقع، تجربه دینی به جای این که باورهای دینی را معقول و موجه سازد، ایجادش وابسته به باورهای دینی است؛ به همین دلیل اصلی‌ترین مشکل تجربه دینی، همین شکل دوری آن است که از یک

طرف، وابسته به زمینه‌ها و سنت‌های دینی است و از طرف دیگر، مبنایی برای معقولیت و معرفت‌بخشی باورها و اعتقادات دینی است.

### ۳-۵. مبنای پذیرش تجربه دینی در برداشت از قرآن

مجتهدشبه‌ستری بر اساس تجربه دینی معتقد است با مراجعه و بازگشت به قرآن برای فهم و تفسیر آن باید نگاه تجربی به جملات قرآنی داشت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱) و خود نیز با همین روش، سعی در کشف اصول ثابتی در قرآن بر اساس شناخت شخصی خود نموده است.

آنچه در مفهوم تجربه دینی بیان شد و مجتهدشبه‌ستری نیز آن را در حصول تجربه دینی شرط ضروری دانست، وجود سنت‌های دینی است که کیفیت آن منجر به ایجاد تجربه‌های متفاوت می‌شود. بنابراین، هر کس در تعامل با قرآن کریم به فراخور حال خود و زمینه‌ها و سنت‌های متفاوتی که داشته، برداشتی متفاوت از آن را ارائه خواهد داد که ممکن است با برداشت دیگری متفاوت باشد و حتی ممکن است شخصی بر اساس مقتضای حال خود، برداشتی از قرآن داشته باشد و در حالتی دیگر، برداشتی متفاوت ارائه کند. این مبنا در برداشت از قرآن کریم نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در معرفت‌شناسی نخواهد داشت که البته مجتهدشبه‌ستری در نوشته‌های خود آن را نمی‌پسندد: «باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب و توجیه کرد و تفسیرهای نادرست را کنار گذاشت» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

از سوی دیگر تجربه‌های شخصی افراد به دلیل اتکا بر احساس، خطاپذیرند؛ چرا که امکان وجود الهامات غیرالهی در بسیاری از تجربه‌ها، انکار نمی‌شود. در واقع، منشأ بسیاری از تجربه‌ها آشکار نیست و همین امر، تفاوت اساسی بین وحی و تجربه دینی را ایجاد می‌کند. خاستگاه وحی، امری بیرونی و آشکار است ولی خاستگاه تجربه‌های دینی، درونی و نامشخص است (خراسانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۴)؛ به همین دلیل برداشت‌هایی که بر اساس تجربه دینی حاصل می‌شود، شاید برای خود شخص معتبر باشد، اما برای دیگران اعتبار و حجیت ندارد.





علاوه بر نکاتی که بیان شد، از آن جایی که ماهیت تجربه دینی، احساس است، ذاتاً در قالب الفاظ قرار نمی‌گیرد؛ زیرا چنین حالاتی مستقیماً برای شخص تجربه‌کننده ایجاد می‌شود و به عبارت دیگر، امری حضوری است و تبدیل فهم حضوری در قالب جملات که امری حصولی است، غیر ممکن خواهد بود. بنابراین، جنبه ماهیت احساسی تجربه دینی مانع از بیان مفاهیم می‌شود؛ زیرا تجربه دینی از حد تمایزات مفهومی فراتر نمی‌رود و توصیف‌ناپذیر است (پترسون، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

در واقع، چون در زبان هر کلمه به ازای یک مفهوم قرار می‌گیرد، در حالتی که مفهوم ایجاد نشود، کلمه‌ای نیز ایجاد نخواهد شد. در نهایت، چون تجربه به صورت مفهوم نیست، به صورت منطوق نیز نخواهد بود؛ به همین دلیل بیان‌ناپذیری، امری مطلق و ناگزیر برای تجربه‌های دینی خواهد بود (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳۰).

بنابراین چگونه می‌توان از یک سو تجربه دینی را از مقوله احساسات دانست که توصیف آن در قالب مفاهیم غیر ممکن جلوه می‌کند و از سوی دیگر ادعا کرد می‌توان تجربه دینی را معیاری برای فهم و برداشت قرآن کریم قرار داد. هرچند بحث از مبنای بودن تجربه دینی برای فهم و برداشت از قرآن کریم مقاله‌ای دیگر را می‌طلبد؛ اما اجمالاً با این توضیحات مشخص شد که تجربه دینی نمی‌تواند معیاری برای فهم و برداشت قرآن کریم لحاظ شود.

### نتیجه‌گیری

مجتهدشبه‌ستری اساس دین و دین‌داری در همه ادیان و اسلام را تجربه دینی می‌داند و معتقد است قرآن کریم نیز باید با نگاه تجربی فهمیده شود؛ در حالی که نقدهای جدی بر این دیدگاه وارد است؛ برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. وجود تناقضات و آموزه‌های غیرعقلانی در کتاب مقدس و حوادث پس از رنسانس، زمینه را برای شکل‌گیری تجربه دینی و در جهت صیانت از مسیحیت و رهایی از انتقاد پوزیتیویست‌ها فراهم نمود؛ اما عقلانیت در آموزه‌های اسلام و فقدان بسترهای فرهنگی و اجتماعی رنسانس در جهان اسلام، ضرورتی برای بیان دیدگاه تجربه دینی ایجاد نمی‌کند.



۲. تجربه دینی برای انسان‌ها تحقق می‌یابد؛ اما وحی نبوی امری اختصاصی است که صرفاً برای پیامبران با ویژگی‌های شخصیتی متمایز تحقق می‌یابد. علاوه بر این ماهیت تجربه، احساس است که توصیف آن در قالب گزاره مشکل است؛ اما ماهیت وحی در اسلام، متفاوت از تجربه و شامل گزاره‌های اخباری همراه با عقاید، اعمال و احکام برای مسلمانان است.

۳. با توجه به نقدهایی که بر مبنای تجربه دینی مجتهدشبه‌ستری وارد شد، نمی‌توان تجربه دینی را به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی در فهم قرآن کریم در نظر گرفت؛ زیرا علاوه بر این که تحولات عظیم در حوزه معرفت‌شناختی در غرب، زمینه پیدایش تجربه دینی شده و این زمینه در اسلام وجود ندارد، تفاوت قابل توجهی بین عقلانیت در وحی قرآنی و مسیحی وجود دارد.

۴. تجربه دینی به دلیل تکیه بر داده‌های احساسی، خطاپذیر است و علاوه بر ارزش پایین‌تر نسبت به داده‌های عقلی، معرفت‌بخشی نیز ندارند.

۵. سنت دینی زمینه پیدایش تجربه دینی است و تفاوت این سنت‌ها تجربه‌های متفاوتی ایجاد می‌کند که این امر علاوه بر تکرار در حقیقت، واقع‌نمایی ندارد و نمی‌تواند مبنای باورهای دینی باشد؛ زیرا ایجاد تجربه دینی وابسته به سنت دینی است.

۶. تجربه دینی به دلیل وجود مؤلفه‌هایی مانند احساسی‌بودن و توصیف‌ناپذیری آن و همچنین اشکالاتی مانند منشأ نامشخص و احتمال خطاپذیری، معرفت‌بخشی ندارد و نمی‌تواند معیاری برای فهم قرآن کریم قرار بگیرد.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. اسعدی، محمد؛ شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. باربور، ایان. (۱۳۷۹). علم و دین (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. بهشتی، احمد. (۱۳۸۶). فلسفه دین. قم: بوستان کتاب.
۴. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و بازینجر، دیوید. (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۵. پرادفوت، وین. (۱۳۷۷). تجربه دینی (مترجم: عباس یزدانی). قم: طه.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). وحی نبوت. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۸. جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی (مترجم: حسین کیانی). تهران: حکمت.
۹. حامد ابوزید، نصر. (۲۰۱۵). اصلاح اندیشه اسلامی (مترجم: یاسر میردامادی). بی‌جا: توانا.
۱۰. خراسانی، لطف‌الله. (۱۳۹۸). وحيانيت الفاظ قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سوئین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟ (مترجم: محمد جاودان). قم: مفید.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی‌بکر. (۱۳۸۶). الاتقان فی علوم القرآن. تهران: امیرکبیر.
۱۵. عباسی، بابک. (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی. تهران: هرمس.
۱۶. فروغی، محمدعلی. (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: کتابفروشی زوار.



نظر  
هدیه

۱۷. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۵). تفسیر الصافی. تهران: صدر.
۱۸. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). تجربه دینی گوهر دین. قم: بوستان کتاب.
۱۹. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. لین، تونی. (۲۰۱۰). تاریخ تفکر مسیحی (مترجم: روبرت آسریان). بی‌جا: انتشارات ایلام.
۲۱. مارتین، دیوید. (۱۳۸۹). هنر و تجربه دینی، زبان امر قدسی (مترجم: مجید داوودی). تهران: سوره مهر.
۲۲. مایلز، ریچارد. (۱۳۸۰). تجربه دینی (مترجم: جابر اکبری). تهران: سهروردی.
۲۳. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۷۹). ایمان و آزادی. تهران: طرح نو.
۲۴. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
۲۵. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۸۳). تأملاتی در قرائت انسانی از دین. تهران: طرح نو.
۲۶. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۳). هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
۲۷. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۵). قرائت نبوی از جهان. تهران: نشر الکترونیک.
۲۸. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۶). نقد بنیادهای فقه و کلام. تهران: نشر الکترونیک.
۲۹. مجتهدی، کریم. (۱۳۸۰). فلسفه و غرب. تهران: امیرکبیر.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۳۱. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۱). خاستگاه نواندیشی دینی. قم: زلال کوثر.
۳۲. هیوم، رابرت. (۱۳۸۶). ادیان زنده جهان (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: علم.

33. Alston, William. (1988). *The perception of God*, Topics in philosophy.
34. Dickson White, Andrew. (1936). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London.
35. Hanser, Martin. (1980). oxford learners pocket dictionary.
36. James, Alfred Martin. (1987). *Religious Experience*, New york: Macmilan Publishing Company.
37. Sheleiermacher, Friedrich. (1928). *The christian faith*, Edinburgh T&T. chark.



## References

\* The Holy Qur'an

1. Abbasi, B. (1391 AP). *Religious experience and hermeneutic rotation*. Tehran: Hermes. [In Persian]
2. Alston, W. (1988). *The perception of God, Topics in philosophy*.
3. As'adi, M., & Shakir, M. K. (1394 AP). *Pathology of interpretive currents*. Qom: Research Institute and University. [In Persian]
4. Barbour, I. (1379 AP). *Science and Religion*. (Khorramshahi, B, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
5. Beheshti, A. (1386 AP). *Philosophy of religion*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
6. Dickson White, A. (1936). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London.
7. Feyz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Sadr. [In Arabic]
8. Foroughi, M. A. (1344 AP). *The course of wisdom in Europe*. Tehran: Zavar Bookstore. [In Persian]
9. Hamed Abu Zayd, N. (2015). *Reform of Islamic Thought*. (Mirdamadi, Y, Trans.). Tavana.
10. Hanser, M. (1980). *Oxford learners pocket dictionary*.
11. Hume, R. (1386 AP). *The living religions of the world*. (Gowahi, A, Trans.). Tehran: Elm. [In Persian]
12. James, A. M. (1987). *Religious Experience*, New York: Macmilan Publishing Company
13. James, W. (1391 AP). *Diversity of religious experience*. (Kiani, H, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1385 AP). *Revelation of prophecy*. Qom: Esra'. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra'. [In Persian]
16. Khorasani, L. (1398 AP). *Revelation of the words of the Holy Qur'an*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]



نظر  
ساز

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

17. Lynn, T. (2010). *History of Christian Thought*. (Asrian, R, Trans.). Ilam Publications. [In Persian]
18. Majlesi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya Torath al-Arabi.
19. Martin, D. (1389 AP). *Religious art and experience, the language of the sacred*. (Davoodi, M, Trans.). Tehran: Surah Mehr. [In Persian]
20. Miles, R. (1380 AP). *Religious experience*. (Akbari, J, Trans.). Tehran: Suhrewardi. [In Persian]
21. Mohammad Rezaei, M. (1381 AP). *The origin of religious modernism*. Qom: Zolale Kawthar. [In Persian]
22. Mujtahedi, K. (1380 AP). *Philosophy and the West*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
23. Mujtahid Shabestari, M. (1379 AP). *Faith and freedom*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
24. Mujtahid Shabestari, M. (1381 AP). *A critique of the official reading of religion*. Tehran, Tarhe No. [In Persian]
25. Mujtahid Shabestari, M. (1383 AP). *Reflections on the human reading of religion*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
26. Mujtahid Shabestari, M. (1393 AP). *Hermeneutics of books and traditions*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
27. Mujtahid Shabestari, M. (1395 AP). *Prophetic reading of the world*. Tehran: Electronic Publishing. [In Persian]
28. Mujtahid Shabestari, M. (1396 AP). *Critique of the foundations of jurisprudence and theology*. Tehran: Electronic Publishing. [In Persian]
29. Patterson, M., & Hasker, W., & Reichenbach, B., & Bazinger, D. (1389 AP). *Religious Wisdom and Belief*. (Naraghi, A., & Soltani, E, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
30. Pradfoot, W. (1377 AP). *Religious experience*. (Yazdani, A, Trans.). Qom: Taha. [In Persian]
31. Qaemini, A. R. (1381 AP). *Religious experience is the essence of religion*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]



نظر  
صدر

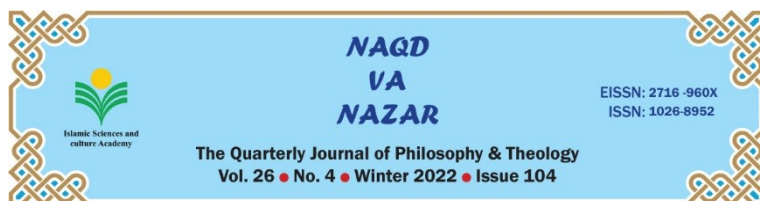
تجربه دینی از دیدگاه محمد مجتهد شبستری در بؤته نقد

32. Qeisari, D. (1375 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
33. Sajedi, A. (1385 AP). *History of biblical interpretive and hermeneutic schools*. Qom: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
34. Sheleiermacher, F. (1928). *The christian faith*, Edinburgh T&T. chark.
35. Sobhani, J. (1376 AP). *Charter of Imamiyah Beliefs*. Qom: Imam Sadegh (AS) Institute. [In Persian]
36. Soyouti, A. (1386 AP). *Al-Atqan fi Olum al-Qur'an*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
37. Sweeney Byrne, R. (1381 AP). *Is there a god?* (Javdan, M, Trans.). Qom: Mofid. [In Persian]



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰



## Research Article

# A Critique of the Socialist Theory of Sharing Economy from an Ethical Viewpoint according to the ideas of Friedrich Hayek and Ayn Rand

Raham Sharaf<sup>1</sup>

Amir Jabbari<sup>2</sup>

Neda Loloee<sup>3</sup>

Received: 06/02/2021

Accepted: 13/02/2021

### Abstract

The socialist view of sharing economy never expires, just like other economic and political theories that are based on philosophical grounds. That is, they can be adopted as grounds for the management of the society under all circumstances. For instance, given the current situation of the world after the Covid-19 pandemic, which led to grave economic problems, undermined many businesses, and increased unemployment rates, some theorists recommend a return to versions of socialism. In this paper, we aim to examine and assess the validity of the theory of sharing econo-

---

1. Assistant professor, Department of Philosophy, University of Zanjan, Zanjan, Iran (corresponding author): rahamsharaf@yahoo.com.

2. Assistant professor, Department of Philosophy, University of Zanjan, Zanjan, Iran: amir\_jabbari@znu.ac.ir.

3. MA student, University of Zanjan, Zanjan, Iran: neda\_yjc1993@yahoo.com.

---

\* Sharaf, R. & Jabbari, A. & Loloee, N. (1400). A Critique of the Socialist Theory of Sharing Economy from an Ethical Viewpoint according to the ideas of Friedrich Hayek and Ayn Rand. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 129-155. Doi: 10.22081/jpt.2021.60054.1815

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

my from an ethical point of view. Friedrich Hayek and Ayn Rand have offered analyses of socialism and sharing economy, discussing the ethical repercussions of the theory. In their ethical critique of sharing economy they point to components such as violations of individual rights and freedom in socialism as well as the destruction of people's individual identities. In this research, we gather data in the manner of the library method, trying to analyze and assess the data. Our findings suggest that Rand criticizes the ethical principles of socialism and the theory of sharing economy from a deeper, more philosophical perspective, while Hayek is more focused on its moral and social consequences.

**Keywords**

Sharing economy, socialism, altruism, egoism, freedom, individual identity.



## مقاله پژوهشی

# نقد نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی از منظر اخلاقی؛ بر مبنای تفکرات فردریش هایک و آین رند

رهام شرف<sup>۱</sup>    امیر جباری<sup>۲</sup>    ندا لولویی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸    تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

### چکیده

دیدگاه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی نیز مانند سایر نظریات اقتصادی و سیاسی که بر اساس مبانی فلسفی شکل گرفته‌اند، تاریخ مصرف نداشته و در هر شرایطی ممکن است به‌عنوان گزینه‌ای برای مدیریت جامعه مورد توجه قرار گیرد؛ چنانچه در وضعیت فعلی جهان با توجه به شیوع بیماری کرونا که موجب پدیدار شدن مشکلات اقتصادی شدید، از بین رفتن بسیاری از کسب‌وکارها و بالا رفتن آمار بیکاری شده، برخی از نظریه پردازان بازگشت به روایت‌هایی از سوسیالیسم را توصیه می‌کنند. با توجه به این مسئله، هدف ما در این مقاله این است که نظریه اقتصاد اشتراکی را از منظری اخلاقی مورد کندوکاو قرار دهیم و در نهایت، اعتبار آن را از نظرگاه اخلاقی بسنجیم. فردریش هایک و آین رند دو تن از اندیشمندانی هستند که به تحلیل سوسیالیسم و اقتصاد اشتراکی پرداخته‌اند و پیامدهای اخلاقی این نظریه را بررسی و نقد کرده‌اند. این دو متفکر در نقد اخلاقی اقتصاد اشتراکی به مؤلفه‌هایی چون نقض حقوق و آزادی فردی در سوسیالیسم و همچنین نابودی هویت فردی انسان در این نظریه می‌پردازند. در این پژوهش جمع‌آوری داده‌ها بر مبنای روش کتابخانه‌ای صورت گرفته و تلاش شده این داده‌ها تحلیل و ارزیابی شوند. یافته‌های این تحقیق نمایانگر این مطلب است که رند از منظری عمیق‌تر و فلسفی‌تر به نقد مبانی اخلاقی سوسیالیسم و نظریه اقتصاد اشتراکی می‌پردازد؛ حال آنکه هایک بیشتر به پیامدهای اخلاقی و اجتماعی این دیدگاه در جامعه توجه می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

اقتصاد اشتراکی، سوسیالیسم، دیگرگرایی، خودگرایی، آزادی، هویت فردی.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول). rahamsharaf@yahoo.com
۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. amir\_jabbari@znu.ac.ir
۳. دانشجوی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. neda\_yjc1993@yahoo.com

\* شرف، رهام؛ جباری، امیر و لولویی، ندا. (۱۴۰۰). نقد نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی از منظر اخلاقی؛ بر مبنای تفکرات فردریش هایک و آین رند. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۱۲۹-۱۵۵.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60054.1815



بسیاری از فیلسوفان اخلاق و سیاست بر این باورند که ارتباطی عمیق میان اخلاق، سیاست و اقتصاد وجود داشته و هر نظریه سیاسی ریشه در مبانی اخلاقی دارد.<sup>۱</sup> با توجه به این دیدگاه، چنانچه مبانی اخلاقی یک نظریه سیاسی متزلزل شود، آن نظریه از اعتبار ساقط خواهد شد. سوسیالیسم<sup>۲</sup> نیز به عنوان یکی از نظریات مهم و تأثیرگذار در حوزه سیاست و اقتصاد که موجب شکل‌گیری نظریه اقتصاد اشتراکی<sup>۳</sup> شده، از این قاعده مستثنا نیست و بر اساس نوعی اندیشه اخلاقی صورت‌بندی شده است.

با توجه به نظریه سوسیالیسم، حق مالکیت فردی رد و بر اقتصاد اشتراکی و تقدم جامعه بر فرد تأکید می‌شود (Rand, 1964a, p. 82). اگرچه این دیدگاه جایگاه گذشته خود را از دست داده است، در شرایط و برهه‌هایی که فاصله طبقاتی و اقتصادی میان مردم یک کشور زیاد می‌شود یا در شرایط فعلی شیوع بیماری کرونا در دنیا، این نظریه یا صورت‌های مشابه آن به عنوان یک گزینه مهم مطرح می‌شوند. هفته‌نامه انگلیسی اکونومیست با انتشار سرمقاله‌ای در رابطه با شیوع کرونا در آمریکا و انگلستان و آثار منفی آن در اقتصاد این کشورها، به حرکت سیاست‌های اقتصادی این کشورها به سمت بسته‌های حمایتی و توجه بیشتر به اقشار ضعیف‌تر جامعه پرداخت (The Economist, 2020).

بنابراین، با توجه به مطرح شدن مجدد سیاست‌های اقتصادی نزدیک به سوسیالیسم در شرایط کنونی جهان، نمی‌توان از نظریه اقتصاد اشتراکی به منزله دیدگاهی یاد کرد که پس از شکست شوروی، پرداختن به آن و نقد و بررسی اخلاقی آن از منظری اخلاقی ضرورت ندارد. در حقیقت، همانطور که سایر دیدگاه‌های سیاسی و اقتصادی در دوره‌های مختلف تاریخی با توجه به شرایط جهان مورد توجه قرار می‌گیرند، نظریه

۱. می‌توان به نظرات اندیشمندان قدیم و جدیدی همانند افلاطون، ارسطو، بنکدیت دو اسپینوزا، جان لاک، هابز، منتسکیو، ژان ژاک روسو و سایر اندیشمندان در این زمینه اشاره کرد.

2. socialism

3. sharing economy



اقتصاد اشتراکی نیز از این قاعده مستثنا نیست. آین رند<sup>۱</sup> و فردریش هایک<sup>۲</sup> دو متفکری هستند که به نقد مبانی اخلاقی نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی پرداخته‌اند. با توجه به اهمیت مسئله طرح مجدد صورت‌هایی از نظریه اقتصاد اشتراکی در جهان معاصر، این مقاله به تحلیل و نقد اخلاقی این نظریه از منظر اندیشه‌های رند و هایک می‌پردازد و تلاش می‌کند به این پرسش بنیادین پاسخی درخور بدهد که آیا در شرایط فعلی، اقتصاد سوسیالیستی می‌تواند کارآمد باشد.

وجه نوآورانه تحقیق پیش‌رو این است که در هیچ یک از مقالات مذکور و آثاری که به زبان فارسی منتشر شده، نقد اخلاقی نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی از منظر اندیشه‌های هایک و رند مورد توجه قرار نگرفته است؛ در حالی که این دو متفکر، دو تن از مهم‌ترین منتقدان نظریه اقتصاد اشتراکی در دوران جدید هستند. در این مقاله تلاش می‌کنیم ضمن گزارش نقدهای اخلاقی آنها به نظریه اقتصاد اشتراکی، به تطبیق دیدگاه آنها و ارزیابی نقدهایشان بپردازیم. همچنین هیچ مقاله یا کتاب انگلیسی مشاهده نشد که نقدهای اخلاقی هایک و رند بر نظریه اقتصاد اشتراکی را به‌نحو تطبیقی مورد توجه قرار داده باشد.

آین رند یکی از اندیشمندان مهم دوران معاصر است که در حوزه‌های مهم تفکر از جمله متافیزیک<sup>۳</sup>، معرفت‌شناسی<sup>۴</sup>، اخلاق و سیاست قلم‌فرسایی کرده است. مهم‌ترین اثر او اطلس شانه‌هایش را بالا انداخت<sup>۵</sup> نام دارد. این کتاب، یکی از تأثیرگذارترین کتاب‌ها در حوزه تفکر اخلاقی، سیاسی و اقتصادی است. امروزه نیز این اثر، هم نزد مردم عادی جهان و هم میان اقشار دانشگاهی مورد توجه است (Younkins, 2007, pp. 1-2). لئونارد پیکف<sup>۶</sup>، یکی از مهم‌ترین شارحان رند، معتقد است که فلسفه وی زندگی

1. Ayn Rand
2. Friedrich Hayek
3. metaphysics
4. epistemology
5. *Atlas Shrugged*
6. Peikoff





هزاران نفر را تغییر داده و این ظرفیت را دارد که تحولی تاریخی را رقم بزند (Peikoff, 1993, Preface).

رند یکی از جدی‌ترین منتقدان نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی بوده و در بیشتر آثار خود این انتقادات را بیان می‌کند (Rand, 1964a, pp. 82-83). رند پس از استناد به پیامدهای منفی نظریه اقتصاد اشتراکی تلاش می‌کند زیرساخت‌ها و مبانی آن را مشخص کرده و به نقد و بررسی آنها پردازد. از نظر وی، ارتباطی عمیق میان سیاست و اخلاق وجود دارد و نظریه سیاسی هر فرد برآمده از مقدمات و مبانی اخلاقی مورد پذیرش اوست (Harriman, 1999, p. 418). بر همین اساس، وی معتقد است مبنای نظریه اقتصاد اشتراکی و سوسیالیسم، نظریه دیگرگرایی اخلاقی<sup>۱</sup> است. رند مدافع خودگرایی اخلاقی<sup>۲</sup> است؛ اما پیش از طرح نظریه خود، به نقد و بررسی نظریه دیگرگرایی و نظام‌های سیاسی مبتنی بر آن می‌پردازد (Rand, 1964b, p. 6).

وی با توجه به تعریفی که از دیگرگرایی اخلاقی ارائه می‌دهد، معتقد است نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی مبانی دیگرگرایانه دارد و به همین دلیل، در کشورهای مثل شوروی دولت افراد را فدای منافع جمعی می‌کند و ارزش‌های شخصی از کمترین اهمیت برخوردار است (Rand, 1964c, pp. 79-80). از نظر او بنیان‌گذاران این نظریه در پی چپاول مردم بودند؛ اما مفهوم پوشالی منفعت جمعی<sup>۳</sup> را به‌عنوان دستاویزی برای پیشبرد اهداف خود استفاده کردند (Rand, 1964a, pp. 83-84). با توجه به اینکه از نظر رند، نظریه اقتصاد اشتراکی ریشه در دیگرگرایی دارد، وی تلاش می‌کند با نقد دیگرگرایی، مبانی اصلی این دیدگاه را مورد انتقاد قرار دهد.

فردریش آگوست فون هایک، مشهورترین اقتصاددان اتریشی و برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۷۴ و در عین حال، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان حوزه اقتصاد و

1. altruism

2. egoism

3. collective interest

اندیشه سیاسی دوران معاصر است. او از لیبرالیسم<sup>۱</sup> و نظام بازار آزاد حمایت کرده و به نقد اندیشه‌های سوسیالیستی پرداخته است. میلتون فریدمن<sup>۲</sup> مدافع سرسخت اقتصاد بازار آزاد، هایک را «مهم‌ترین متفکر اجتماعی قرن بیستم» نامیده است (Fridman, 1962). بسیاری از نقدهای هایک بر نظریه اقتصاد اشتراکی، مبنای اخلاقی دارد؛ اگرچه همچون رند به گونه‌ای نظام‌مند مبنای اخلاقی دیگرگرایانه این نظریه را مورد توجه قرار نداده و بیشتر به پیامدهای حاکمیت این دیدگاه در جامعه توجه می‌کند. رند پایه‌گذاران سوسیالیسم و اقتصاد اشتراکی را گرگی در قالب میش می‌داند؛ اما هایک چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد و بر خیربودن نیت بنیان‌گذاران این دیدگاه، در عین جهل آنها به پیامدهای منفی این نظریه تأکید می‌کند.

هایک در رابطه با نقد نظریه اقتصاد اشتراکی، مسیر فون میزس<sup>۳</sup> را ادامه می‌دهد. فون میزس مقاله‌ای را در رد سوسیالیسم منتشر کرد که بعدها به «محاسبه اقتصادی در جوامع مشترک المنافع سوسیالیستی»<sup>۴</sup> معروف شد (Von Mises, 1990). پس از مرگ فون میزس، هایک این مباحثات را ادامه می‌دهد. در سوی دیگر، آلک نوو<sup>۵</sup> پس از اسکار لانگه، نقدهای دقیق و اصولی هایک را با تغییراتی در مبنای فکری سوسیالیسم، تحت عنوان «بازارها و سوسیالیسم» پاسخ می‌دهد (Stephanson, 1985; Nove & Thatcher, 1994).

هایک معتقد است نظریه پردازان نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی به دنبال تأسیس جامعه‌ای اخلاقی و آرمانی بودند؛ اما برنامه‌ریزی دولت در حوزه اقتصاد در جهت منفعت و خیر جمعی، منجر به دیکتاتوری<sup>۶</sup> و افزایش زور و فشار بر مردم شد (هایک، ۱۳۹۰، ص ۱۴). در حقیقت، از نظر او نظریه پردازان سوسیالیست هدفی مثبت داشتند؛ اما از راهکار مناسبی برای تحقق این هدف استفاده نکردند.

1. liberalism
2. Milton Friedman
3. Ludwig Von Mises
4. Economic Calculation in The Socialist Commonwealth
5. Alec Nove
6. dictatorship





## ۱. جذابیت اقتصاد اشتراکی

از نظر رند، با توجه به اینکه نظریهٔ سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی نظریه‌ای دیگرگراست، باید ریشهٔ جاذبهٔ آن را در جاذبهٔ دیگرگرایی جستجو کرد. وی معتقد است از نظر دیگرگرایان، اگر دیگران و ارزش‌های آنها را بر خودمان و ارزش‌هایمان اولویت دهیم، نوع دوستی، محبت و عشق میان آنها حاکم می‌شود؛ اما در عمل، نظام‌های سیاسی همچون سوسیالیسم که از اصول دیگرگرایی پیروی می‌کردند نه تنها عشق و محبت را در میان انسان‌ها حاکم نکردند، بلکه در نهایت به احساس شرم و انزجار میان انسان‌ها منجر شدند (Harriman, 1999, p. 299). در حقیقت، از نظر رند، دیگرگرایی انسان را به‌عنوان موجودی قربانی مورد ملاحظه قرار می‌دهد و در چنین شرایطی، نیک‌خواهی و محبت امکان‌پذیر نیست؛ چرا که تنها در صورتی می‌توان از محبت میان انسان‌ها سخن گفت که حق اخلاقی آنها برای دنبال کردن اهداف، آرمان‌ها و منافع فردی‌شان مورد ملاحظه قرار گیرد؛ چیزی که در دیگرگرایی مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

هایک معتقد است سوسیالیست‌ها با وعدهٔ آزادی، عدالت اجتماعی و خیر عمومی، آن را وسیله‌ای برای تبلیغات خود ساختند و آزادی را به نام خود زدند. استفاده از همین مفهوم جدید آزادی بود که باعث جذب لیبرالیست‌ها به سمت آنها شد. گرچه آزادی‌ای که سوسیالیست‌ها وعده داده بودند با آزادی موردنظر لیبرالیست‌ها متفاوت است، ولی زیر چتر مفهوم آزادی به مقبولیت عمومی دست یافتند. طرفداران سوسیالیسم معتقد بودند که برنامه‌ریزی متمرکز و اقتصاد اشتراکی، نیازها و خواسته‌های مردم را با کارایی بیشتر و ضایعات کم‌تر برآورده می‌کند؛ اما هایک معتقد بود این فرضیه چیزی جز آرمان‌گرایی ذهنی نیست (هایک، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳)؛ بنابراین، از نظر هایک، استفاده از مفهوم آزادی دلیل اصلی جذابیت نظریهٔ سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی بود، در حدی که حتی برخی طیف‌های لیبرالیست نیز جذب آن شدند (Hayek, 1976). در حالی که آین رند معتقد است شعار رواج محبت و نوع دوستی میان انسان‌ها، علت اصلی اقبال نظریهٔ اقتصاد اشتراکی در میان مردم بود، از نظر هایک، دلیل اصلی تمایل به سوسیالیسم و اقتصاد اشتراکی، وعدهٔ آزادی از سوی بنیان‌گذاران این دیدگاه بود. اما هر دو متفکر بر این

باورند که نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی در مقام عمل نتوانست به تحقق وعده‌های خود بینجامد؛ زیرا در جوامعی که این نظریه پیاده شد آزادی، محبت و نوع‌دوستی در آن جامعه رواج پیدا نکرد.

## ۲. نقد مبانی اخلاقی اقتصاد اشتراکی

در این بخش به بیان نقدهای اخلاقی رند و هایک بر نظریه اقتصاد اشتراکی می‌پردازیم و در بخش آخر مقاله این نقدها را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

### ۲-۱. نابودی حقوق فردی

از نظر رند، حق مفهومی اخلاقی است که اصول اخلاقی فردی را به حوزه اجتماعی و روابط بین فردی انتقال می‌دهد. همچنین حقوق، بین اخلاق و سیاست ارتباط ایجاد می‌کند. با توجه به اینکه رند از نظریه اخلاقی خودگرایانه و در عین حال فردگرایانه دفاع می‌کند، سرچشمه همه ارزش‌های اخلاقی و در نتیجه سرچشمه همه حقوق فردی<sup>۱</sup> را حق حیات برای هر فرد می‌داند (Rand, 1964d, pp. 88-89). وی معتقد است بهره‌مندی از حقوق فردی، زمینه را فراهم می‌کند تا بتوانیم بر اساس سرشت انسانی خود عمل کرده و از این طریق هستی خود را حفظ کنیم (Rand, 1964e, p. 953). از نظر رند، هدف دولت باید محافظت از حقوق فردی و حیات هر فرد باشد (Rand, 1964f, p. 29). با توجه به محوریت حقوق فردی در عملکرد دولت، رند معتقد است دولت قانون‌گذار<sup>۲</sup> نیست، بلکه خدمتگزار<sup>۳</sup> شهروندان است. همچنین، دولت به غیر از حقوقی که شهروندان با توجه به هدف دفاع از حقوق فردی خود به دولت داده‌اند، حق دیگری ندارد (Rand, 1964g, pp. 104-105).

رند معتقد است تأکید نظام‌های سیاسی سوسیالیستی بر اقتصاد اشتراکی، به نقض

1. individual rights

2. ruler

3. servant





حقوق فردی منجر می‌شود؛ زیرا در این نظام‌ها فرد و منافع او به حاشیه می‌روند و قربانی منافع جمع می‌شوند (Rand, 1964d, pp. 88). از نظر او در تمامی کشورهایی که اقتصاد اشتراکی<sup>۱</sup> وجود دارد، افراد هیچ حقی ندارند و زندگی و منافع آنها به گروه و جمع تعلق دارد و ممکن است جامعه، منافع آنها را برای اهداف جامعه و گروه قربانی کند (Rand, 1964h, p. 122). همچنین رند معتقد است وجود جامعه و حقوق جمعی در کنار حقوق فردی، پیش‌فرض غلط دیگرگرایی اخلاقی است که در سوسیالیسم نیز پذیرفته شده است (Rand, 1964d, p. 88). حال با توجه به اینکه در کشورهایی که بر اساس نظریه اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، حقوق فردی نقض می‌شود و از طرفی حقوق فردی مقوله‌ای اخلاقی است، رند نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی را نظریه‌ای غیراخلاقی می‌داند.

هایک نیز متفکری فردگراست و معتقد است نظریه اقتصاد اشتراکی کاملاً ضد فردگرایی است؛ چرا که رقابت میان افراد جامعه را از بین می‌برد (هایک، ۱۳۹۳، ص ۸۲). از نظر او این دیدگاه نوعی اخلاق جمعی و قبیله‌ای را تأیید می‌کند (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). هایک آنچنان سوسیالیسم را ضد فردگرایی و حقوق فردی می‌داند که معتقد است این دیدگاه مروج شکل جدیدی از بردگی است (هایک، ۱۳۹۰، ص ۵۸). تئودور بورزاک<sup>۲</sup> سوسیالیستی است که نقدهای هایک را بر دیدگاه جمع‌گرایانه، تمرکزگرایی و برنامه‌ریزی مرکزی بررسی کرده و در کتاب معروف خود سوسیالیسم بعد هایک<sup>۳</sup> مدعی می‌شود که نقد هایک کاملاً درست بوده است. از نظر او اگر بنا باشد عقلانیت اقتصادی، کارایی و هماهنگی در سیستم برقرار باشد، نمی‌توان مقوله‌های مهم نظام بازار آزاد از جمله مکانیسم نظام قیمت‌ها، مالکیت خصوصی و نفع شخصی که مد نظر هایک بوده است را کنار گذاشت (Burczak, 2006). هایک نظم موجود در بازار را نظم انتزاعی می‌داند که در وهله نخست برای انسان، محسوس و قابل درک نیست و فقط با قدرت

1. shared economy

2. Theodore A. Burczak

3. *Socialism after Hayek*



تفکر و استنتاج می‌توان به وجود چنین نظامی پی برد. هایک این نظم را به نظم موجود در یک بازی تشبیه می‌کند که تنها با رعایت قواعد خاص آن بازی می‌تواند به وجود آید (Hayek, 1973). بازار از دیدگاه او دو کارکرد بسیار مهم و در عین حال به هم پیوسته دارد: یکی نظام اطلاع‌رسانی، ایجاد وحدت و انسجام میان فعالیت‌های پراکنده اقتصادی و دیگری اسلوب اکتشاف؛ یعنی نظامی برای پیدا کردن بهترین گزینه‌ها (Hayek, 1976). هایک معتقد است که نظام قیمت‌ها از نوع نظم‌های خودجوش است (همانند زبان) که انسان‌ها پیش از آن که ساختار آن را درک کنند، استفاده از آن را یاد گرفته‌اند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، صص ۲۱۷-۲۱۸). وی در کتاب قانون، قانون‌گذاری و آزادی: قواعد و نظم چارچوب حقوقی مورد نیاز برای حمایت از ساختار ظریف نظم اجتماعی لیبرال را مطرح و به مفهوم نظم، نظم‌های خودجوش در طبیعت و جامعه مانند زبان، قواعد حقوقی و بازار و خاصیت‌های متمایز نظم‌های خودجوش اشاره می‌کند. از نظر او بازار نیز دارای نظم خودجوشی است که مبتنی بر انتخاب‌ها و به‌خصوص تصمیمات آزادانه فردی در سایه لیبرالیسم<sup>۱</sup> است (Hayek, 1979). بنابراین، با توجه به اینکه از نظر هایک دیدگاه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی در تقابل با حقوق فردی است و به بردگی انسان‌ها می‌انجامد، این نظریه را می‌توان غیر اخلاقی قلمداد کرد.

رند و هایک از حق آزادی فردی و حق مالکیت شخصی به‌عنوان مهم‌ترین حقوق فردی یاد می‌کنند و معتقدند که این حقوق در نظریه اقتصاد اشتراکی ناپود می‌شوند.

## ۲-۱-۱. اضمحلال آزادی انسان

از نظر رند، چون حفظ حیات وظیفه اخلاقی انسان است، آدمی حق دارد از حیات خود محافظت و در جهت شکوفایی آن کوشش کند. اما از طرفی تحقق این مهم از طریق نوعی داوری عقلانی و انتخاب میان اعمال متضاد امکان‌پذیر است. بنابراین، برای محافظت از حیات و ارتقای آن لازم است انسان آزاد باشد و این آزادی، حقی اخلاقی

1. liberalism





است (Rand, 1964b, pp. 153-154). از نظر او، محدود کردن آزادی انسان‌ها، بی‌توجهی به حق حیات آنهاست. او شوروی را به دلیل حاکمیت نظام سوسیالیستی در آن نمونه بارز جامعه ضد آزادی می‌داند (Rand, 1964g, p. 102). از نظر رند، در جوامعی که بر اساس اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، دولت از طریق برنامه‌ریزی برای انسان‌ها در جهت اهداف جمعی، نه تنها آزادی آنها را نقض می‌کند، بلکه با اندیشیدن به جای انسان‌ها، از آنها موجوداتی منفعل ساخته و در نهایت دیکتاتوری را در کشور حاکم می‌کند (Peikoff, 1993, pp. 382-383). رند رأی‌گیری برای استقرار دولتی سوسیالیست که بر مبنای اقتصاد اشتراکی اداره می‌شود را نیز غیر اخلاقی می‌داند؛ زیرا رأی‌دادن مردم به دولت سوسیال به معنای نقض آزادی فردی توسط دولت است (Rand, 1964c, p. 99). اما نقض آزادی فردی با توجه به ارتباط عمیقی که رند میان آزادی و ارزش‌های اخلاقی برقرار می‌کند، نقض اخلاق است؛ به همین دلیل از نظر او دولت‌های سوسیال غیر اخلاقی هستند.

هایک نیز در کتاب ضد سوسیالیستی خود با عنوان راه بردگی<sup>۱</sup> بر دفاع از آزادی به عنوان بنیادی‌ترین ارزش لیبرالیسم در مقابل سوسیالیسم و نظریه اقتصاد اشتراکی تأکید کرده و علت سقوط کشورهای هم‌چون آلمان و ایتالیا در جنگ جهانی دوم را گرفتاری در اندیشه‌های سوسیالیستی و برنامه‌ریزی مرکزی آن می‌داند. او بر این باور است که این عقاید نه تنها به عدالت و امنیت بیشتر منجر نمی‌شود، بلکه به علت سلب آزادی‌های فردی به توتالیترالیسم<sup>۲</sup> منتهی می‌شود و افراد جامعه را به سمتی می‌کشاند که در نهایت فرد باید به عنوان برده دولت به زندگی ادامه دهد. از نظر هایک، بنیادی‌ترین دلیل برای شکست اقتصاد اشتراکی سوسیالیستی، این است که اقتصاد نمی‌تواند جمعی شود. به باور هایک، تنها راه رسیدن به تمدن، رفاه و آزادی از مسیر آزادی اقتصادی می‌گذرد و هر راهی غیر از این به بردگی انسان‌ها می‌انجامد (هایک، ۱۳۹۰).

1. *The Road to Serfdom*

2. totalitarianism

هایک معتقد است دموکراسی وسیله و روش مناسبی برای حفظ صلح داخلی و آزادی فردی است. از این رو، به هیچ وجه نمی‌توان آن را غیرقابل مناقشه دانست؛ بنابراین، دموکراسی تنها زمانی ارزشمند است که به تحقق آزادی فردی به منزله اصلی اخلاقی کمک کند. هایک در توصیف آنچه او دموکراسی حقیقی (توأم با آزادی) می‌نامد و تفاوت آن با آنچه به غلط، دموکراسی تصور می‌شود، معتقد است اصل دموکراتیک مبنی بر این که هیچ کس نباید قدرت خود را به مردم تحمیل کند، بدین صورت تعبیر می‌شود که هیچ کس نباید خود را از تحت قدرت مردم بودن خلاص کند یا از آن طفره رود. اصل دموکراتیک مبنی بر این که مردم را نباید وادار به انجام کاری کرد که مایل به آن نیستند، بدین صورت تعبیر می‌شود که مردم آنچه را دوست ندارند تحمل نمی‌کنند (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱، صص ۲۵-۲۶).

هایک بر این باور است که سوسیالیسم و نظریه اقتصاد اشتراکی برآمده از آن در عمل به تحقق آزادی کمک نکرد؛ بلکه به نقض آن، دیکتاتوری و جنگ‌های داخلی منجر شد (Chanberlain, 1937, pp. 202-203). از نظر او، ثروت و رشد در جوامع آزاد ایجاد می‌شود. زمانی که دولت، افراد جامعه را در جهت اهداف جمعی برنامه‌ریزی می‌کند، همه به کارمند تبدیل می‌شوند و چون کارمندان دولت حقوق ثابتی دریافت می‌کنند، برایشان اهمیت ندارد کیفیت کار چگونه باشد. پس نظم سازمان‌دهی شده نمی‌تواند کارآمد باشد؛ چراکه انگیزه، خلاقیت و حس رقابت را از بین می‌برد (باتلر، ۱۳۸۷، ص ۱). هایک معتقد است در جوامع سوسیالیستی برنامه‌ریزی شده در جهت اهداف جمعی، آزادی مسافرت و مهاجرت نیز تأمین نمی‌شود؛ زیرا وسایل ارتباطی و پول‌های در گردش، کنترل می‌شود. همچنین هیچ تضمینی برای آزادی بیان وجود ندارد؛ زیرا دولت تلاش می‌کند باورها و عقاید انسان‌ها را هم کنترل کند (هایک، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵).

در نهایت از نظر هایک، در واقع هیچ‌گونه آزادی فکری در جوامعی که بر مبنای سوسیالیسم و اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند وجود ندارد؛ زیرا عقاید و سلايق مردم از طریق تبلیغات و سایر عوامل محیطی که به‌طور اجتناب‌ناپذیری تفکر افراد را به‌طرف عادات روزمره و قدیمی سوق می‌دهند، شکل می‌گیرد و این مسئله موجب می‌شود





حکومت بتواند باورهای مردم را در جهتی که برایش کارآمد است هدایت کند (هایک، ۱۳۹۰، صص ۲۰۷-۲۱۷). بنابراین از نظر هایک، سازماندهی کردن افکار عمومی که بر اثر نقض آزادی فردی افراد ایجاد شده امری غیر اخلاقی است و کشورهایی که بر مبنای اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، علاوه بر نقض آزادی فردی انسان‌ها در حوزه اقتصاد، امکان اندیشه‌ورزی آزادانه را نیز از انسان‌ها سلب کرده و از این منظر، یکی دیگر از حقوق انسانی آدمی را تضییع می‌کنند که این مسئله نیز فی‌نفسه امری غیر اخلاقی است.

## ۲-۱-۲. تضییع حق مالکیت

رند در کنار حق آزادی از حق دیگری با عنوان حق مالکیت<sup>۱</sup> یاد می‌کند. از نظر او در جوامع آزاد، مالکیت فردی از طریق کوشش منحصر به فرد انسانی به دست می‌آید و از این منظر حق مالکیت، وجه مهمی از حیات انسانی را متجلی می‌کند (Rand, 1967, p. 15). از طرف دیگر، رند معتقد است با وجود اینکه منافع مالی باید از طریق تفکر خلاق فردی به دست بیایند و به نوعی اندیشه خلاقانه بر مسائل مادی مقدم است، ولی آدمی برای حفظ حیات و ارتقای نحوه زیست خود، محتاج منافع مادی بوده و بر همین مبنای، یکی از اصلی‌ترین حقوق آدمی، حق مالکیت است (Rand, 1964b, p. 154). در حقیقت، اخلاقی بودن حق مالکیت بر مبنای ارتباطی که با حق حیات انسان دارد مشخص می‌شود. بنابراین، هر نظام سیاسی و اقتصادی که به نقض حق مالکیت فردی منجر شود غیر اخلاقی است.

رند معتقد است در جوامعی که بر مبنای اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، مردم برای به دست آوردن ارزش‌ها آزادی عمل ندارند و ناگزیرند اهداف و منافع جمعی را دنبال کنند؛ در نتیجه محصول مادی تلاش‌شان که در حقیقت نمایانگر اندیشه‌های خلاق آنها نیز می‌باشد، توسط دولت مصادره می‌شود (Rand, 1964c, p. 77). بر همین اساس، مالکیت فردی فدای مفهوم انتزاعی حقوق جمعی می‌شود. از نظر رند، چون در اقتصاد اشتراکی

1. property right

سوسیالیستی، حق مالکیت فردی نادیده گرفته می‌شود، در دولت‌های سوسیالیست خود انسان تبدیل به دارایی دولت می‌شود (Rand, 1964a, p. 87). در واقع، چون رند معتقد است تحقق حیات انسان از طریق آزادی عمل و مالکیت فردی میسر می‌شود و از طرفی در سوسیالیسم این حقوق نقض می‌شود و انسان در خدمت اهداف جمعی قرار می‌گیرد، پس در جوامعی که بر مبنای اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، انسان با دور شدن از حقیقت خود، منفعل شده و به یکی از دارایی‌های دولت تبدیل می‌شود. از نظر او، انسان زمانی می‌تواند به معنای واقعی کلمه انسان باشد که آزادانه بیندیشد، خلاقیت داشته باشد و با خلق منافع مادی از محصول اندیشه‌های خلاقانه خویش بهره‌مند شود؛ اما در شرایطی که این حقوق از آدمی سلب می‌شوند، تفاوتی با شیء ندارد و صرفاً ابزاری در خدمت اهداف حکومت‌هایی است که منافع مادی او را به اسم امری توهمی به نام نفع جمعی قربانی می‌کنند.

همچنین، رند معتقد است نادیده گرفتن حق مالکیت فردی نوعی بی‌عدالتی است که از نظر اخلاقی مذموم است؛ زیرا مالکیت امری است فردی که باید از طریق تلاش آزادانه خود فرد به دست بیاید، نه اینکه محصول تلاش انسان‌های کوشا و نخبه میان اکثر انسان‌ها تقسیم شود (Rand, 1964g, p. 102). در حقیقت، در یک نظام اقتصادی اشتراکی که بر پایه دیگرگرایی شکل گرفته، هر فرد باید منافع و ارزش‌هایش را فدای دیگری کند. در چنین شرایطی حقوق افرادی که با استعدادتر بوده و تلاش بیشتری می‌کنند پایمال می‌شود؛ زیرا محصول تلاش‌شان به کسانی خواهد رسید که اهل کوشش و تلاش نیستند. در چنین جامعه‌ای افراد با استعداد و توانمند سرخورده می‌شوند؛ زیرا می‌دانند هر چه تلاش کنند و هر منفعتی که به دست بیاورند فدای جمع می‌شود و هیچ‌گاه حاصل تلاش‌شان از آن خودشان نخواهد شد. از سوی دیگر، نظریه اقتصاد اشتراکی حتی می‌تواند به عدم تحرک و عدم بروز و ظهور ظرفیت‌های نخبگان در جامعه بینجامد. جوانی که در ابتدای راه است و در جامعه‌ای که بر اساس اقتصاد اشتراکی اداره می‌شود زندگی می‌کند، وقتی می‌بیند نخبگان و افراد کوشای جامعه وضعیتی مشابه با افراد کم‌تلاش و منفعل دارند،





انگیزه‌ای برای تلاش و متجلی ساختن ظرفیت‌های وجودی خود ندارد و ترجیح می‌دهد وقت و انرژی خود را صرف اندیشه‌های خلاق نکند؛ چراکه باید آنها را فدای دیگران کند.

هایک یکی از بزرگ‌ترین مدافعان حق مالکیت فردی در قرن بیستم است. وی ضمن رد نظریهٔ سوسیالیست‌ها در مورد اقتصاد اشتراکی و مالکیت جمعی، در اثر خود به نام بنیان آزادی،<sup>۱</sup> یک منشور نمونه برای مهار دولت و مالکیت آن ارائه داده و حق مالکیت فردی را به‌عنوان اصلی‌ترین مشوق برای انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی بیان می‌کند.

از نظر هایک، دخالت دولت در جامعه حق مالکیت افراد را نیز از بین می‌برد. وی نیز همچون جان لاک معتقد است جایی که مالکیت وجود ندارد، عدالت نیز غایب است (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹)؛ بنابراین، چون در جوامعی که بر اساس اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، همهٔ مردم توسط دولت در جهت اهداف جمعی برنامه‌ریزی می‌شوند و آزادی فردی آنها از بین می‌رود، امکان هر گونه مالکیت فردی در این جوامع از میان می‌رود و در نتیجه امکان برقراری عدالت در این جوامع وجود ندارد. بنابراین از نظر هایک، اولاً در مقام عمل نمی‌توانیم نظریهٔ اقتصاد اشتراکی را در جامعه پیاده کنیم و انسان‌ها را از حق مالکیت فردی محروم کنیم و ثانیاً به فرض که چنین چیزی امکان‌پذیر باشد، از آنجا که نادیده گرفتن حق مالکیت فردی غیر عادلانه است، نظریهٔ اقتصاد اشتراکی با معیارهای اخلاق و عدالت سازگار نیست. در حقیقت، هایک معتقد است بنیان‌گذاران نظریهٔ اقتصاد اشتراکی و سوسیالیسم، تصویری نادرست از مفهوم عدالت داشته‌اند؛ چرا که این مفهوم را با مساوات یکی گرفته‌اند و از این منظر، شایستگی‌های فردی انسان‌ها که مقوله‌ای مهم در تحلیل و پیاده‌سازی مفهوم عدالت در جامعه است را نادیده گرفته‌اند و به همین دلیل، به جای عدالت باعث ترویج بی‌عدالتی در جامعه شده‌اند.

1. *The Constitution of Liberty*

## ۲-۲. اضمحلال هویت فردی

هویت فردی و تشخیص یکی از پایه‌های مهم اخلاق است؛ زیرا اختیار انسان که پیش‌فرض اصلی وقوع عمل اخلاقی و زیرساخت لازم جهت بروز فضایل اخلاقی است، تنها زمانی معنادار است که تمایز هر فرد از افراد دیگر مشخص بوده و انسان به‌عنوان موجودی تعریف نشود که برای تبیین ماهیت او صرفاً به جامعه استناد شود. حتی اگر در جامعه‌ای که بر اساس اقتصاد اشتراکی و معیارهای سوسیالیسم اداره می‌شود، مختار بودن انسان جهت تبیین عمل اخلاقی او پذیرفته شود، این اختیار نقشی در شکل‌گیری هویت فردی آدمی نخواهد داشت؛ چراکه در چنین جامعه‌ای اختیار نیز ابزاری در خدمت تکوین هویت جمعی است و هر چه بیشتر به اضمحلال هویت فردی انسان کمک می‌کند.

با توجه به همین مطلب، رند معتقد است از آنجا که در جوامعی که بر اساس اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، فرد و ارزش‌های مادی و معنوی او فدای ارزش‌های جمعی می‌شود، در این جوامع چیزی از فرد باقی نمی‌ماند. از نظر او، وضعیت ایده‌آل به‌لحاظ اخلاقی این است که هر فرد ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌های متمایزی دارد که مجموعه شخصیت او را می‌سازند و بر همین اساس، هر فرد از فرد دیگر متمایز می‌شود (Rand, 1964c, p. 79). اما چون در سوسیالیسم و نظام‌های اقتصادی و سیاسی‌ای که بر پایه دیگرگرایی و حقوق جمعی شکل گرفته‌اند، هر فرد باید برای ارتقای خیر جمعی و خوشبختی دیگران تلاش کند و ارزش‌ها و آرمان‌های خود را فدای دیگران کند، هویت شخصی او مضمحل خواهد شد. در چنین شرایطی فرد به معنای واقعی کلمه وجود ندارد تا موضوع داوری اخلاقی باشد؛ چرا که فرد از طریق قربانی کردن ارزش‌ها و آرمان‌هایش برای دیگران دچار از خودبیگانگی<sup>۱</sup> شده و در چنین وضعیتی تمایز افراد از یکدیگر در برخی شرایط امکان‌پذیر نیست. وقتی مالکیت فردی وجود نداشته باشد و هر چه به دست می‌آوریم را فدای منفعت دیگران می‌کنیم، به تدریج از خود حقیقی مان





فاصله می‌گیریم؛ زیرا همانطور که بیان شد از نظر رند، منافع مادی محصول اندیشه‌های خلاقانهٔ انسان است و به‌نوعی بروز و ظهور انسانیت و تفرد اوست.

از نظر رند، به‌دلیل نگرش دیگرگرایانه‌ای که مبنای نظریهٔ اقتصاد اشتراکی است، امکان ساده‌ترین تمایزهای اخلاقی میان انسان‌ها وجود ندارد؛ به‌عنوان نمونه از منظر دیگرگرایی هیچ تفاوت اخلاقی میان تاجر موفق که صرفاً بر اساس منفعت خود عمل می‌کند و یک سارق بانک وجود ندارد؛ زیرا هر دوی آنها بر مبنای فردگرایی عمل می‌کنند. این در حالی است که سارق بانک در تشخیص آنچه مصلحت او می‌باشد خطا کرده؛ حال آنکه تاجر موفق درک صحیحی از خیر خود داشته و همین مسئله سبب شده تا این دو نفر هویت‌های متفاوتی داشته باشند (Rand, 1964b, pp. 6-7). پر واضح است که چنین چیزی با شهودات عام اخلاقی ما سازگار نیست؛ چرا که به‌وضوح میان سارق و تاجر موفق قائل به تفاوتی عمیق هستیم. اما چون دیگرگرایی و نظریهٔ اقتصاد اشتراکی که بر مبنای آن شکل گرفته، اخلاقی بودن عمل را صرفاً بر مبنای فداکردن منافع برای دیگران تعریف می‌کند، نمی‌تواند چنین تمایزی را تبیین کند.

هایک نیز معتقد است در جوامعی که بر مبنای اقتصاد اشتراکی مدیریت می‌شوند، آزادی فردی نابود شده و آرمان‌های جمعی، آرمان‌های فردی را در خود هضم می‌کند. هایک یکی از شالوده‌های آرمان‌های جمعی سوسیالیست‌ها را در قالب عدالت اجتماعی به شدت نقد کرده و در کتاب سراب عدالت اجتماعی<sup>۱</sup> آن را از ویژگی‌های نادرست جامعه قبیله‌ای در نظر گرفته و سخن از آن را در دوران مدرن، تحمیل قواعد جامعه قبیله‌ای به جامعه مدرن قلمداد می‌کند. تمام سعی هایک در این کتاب، زدودن قداست مفهوم عدالت اجتماعی مطرح شده توسط سوسیالیست‌ها و نظریهٔ اقتصاد اشتراکی است؛ به‌طوری که در کتاب خود از آن با عنوان سراب نام برده و معتقد است به اضمحلال و از میان رفتن هویت فردی منجر می‌شود.

هایک معتقد است از آنجا که انسان‌ها ارزش‌ها و توانمندی‌های همسانی ندارند،

1. *The Mirage of Social Justice*



برنامه‌ریزی آنها در جهت ارزش‌های جمعی و مجبور کردن آنها به هم‌رنگ جماعت شدن، تنها از طریق زور و فشار انجام می‌شود (هایک، ۱۳۹۰، ص ۸۲)؛ زیرا لازمه برنامه‌ریزی اقتصادی در جهت اهداف جمعی این است که افراد را مجبور کنیم در راستای ارزش‌های مشترکی حرکت کنند.

از نظر هایک با هدف مشترکی که جامعه سوسیالیسم به‌خاطر آن سازمان‌دهی می‌شود، نمی‌توان خیر عمومی انسان‌ها را سنجید؛ زیرا خیر آنها با توجه به توانمندی‌ها و استعداد‌های‌شان متکثر بوده و با یک معیار کلی قابل سنجش و تحقیق نیست. فرضیه سوسیالیسم این است که یک ضابطه اخلاقی وجود دارد که بر اساس آن همه ارزش‌های متفاوت بشری تبیین شده و جایگاه خود را می‌یابند. اما هایک وجود چنین ضابطه‌ای را رد می‌کند (هایک، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). بنابراین از نظر هایک، نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی از طریق نقض آزادی فردی و برنامه‌ریزی افراد در جهت اهداف برنامه‌ریزی شده، فرصت شکوفایی استعداد‌های فردی را از انسان‌ها گرفته و ارزش‌های فردی را فدای برنامه‌های جمعی می‌کند. در چنین شرایطی، تشخیص و هویت فردی انسان‌ها نابود می‌شود که فی‌نفسه امری غیر اخلاقی است.

### ۳. تحلیل و ارزیابی

هایک و رند تلاش می‌کنند از منظری اخلاقی به نقد نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی پردازند و نادرستی این دیدگاه را با توجه به نقض زیرساخت‌های ارزش‌های اخلاقی در آن نتیجه بگیرند. از نظر هر دو متفکر، ارزش‌های اخلاقی ریشه در اصالت فرد و به رسمیت شناختن حقوق فردی دارد و هر نظریه سیاسی و اقتصادی که به نقض اصالت فرد و حقوق فردی منجر شود، غیر اخلاقی و مطرود است. هایک و رند هر دو معتقدند که در نظریه اقتصاد اشتراکی، حقوق فردی قربانی منافع جمعی می‌شود و بر همین مبنا، در این نظریه اصالت فرد نادیده گرفته شده و همه آرمان‌ها و ارزش‌های افراد فدای یک مفهوم پوشالی به نام جمع می‌شود. هر دو اندیشمند بر این باورند که سوسیالیسم در نهایت به نابودی هویت فردی می‌انجامد. با توجه به این نقدها هایک و رند نتیجه





می‌گیرند که نظریه اقتصاد اشتراکی، نظریه‌ای غیر اخلاقی بوده و از این منظر نادرست است. اما باید توجه داشت که رند در مقایسه با هایک تحلیلی فلسفی‌تر و زیرساختی‌تر از سوسیالیسم ارائه می‌دهد. ویژگی منحصر به فرد نقد اخلاقی رند بر سوسیالیسم در شناخت مبنای دیگر گرایانه این نظریه نهفته است. وی بر اساس پیوندی که میان اخلاق، اقتصاد و سیاست ایجاد می‌کند، معتقد است در پس هر نظریه سیاسی و اقتصادی، یک نظریه اخلاقی وجود دارد و بر همین مبنا، در جستجوی دیدگاه اخلاقی‌ای می‌رود که نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی را به وجود آورده است. رند دیگر گرایی اخلاقی را به عنوان مبنای شکل‌گیری این نظریه معرفی کرده و معتقد است رهبران سوسیالیست با شعارهای دیگر گرایانه، مردم را به سمت این دیدگاه جذب کردند. اما از نظر او، دیدگاه دیگر گرایانه در اخلاق نه تنها موجب گسترش محبت میان انسان‌ها نمی‌شود، بلکه تنفر و انزجار را نیز میان آنها افزایش می‌دهد. بنابراین از نظر رند، سوسیالیسم نوعی دیدگاه اخلاقی دیگر گراست که در سطح کلان مطرح شده و ساحت سیاست و اقتصاد را محدود کرده و اقتصاد اشتراکی را به عنوان یک نظریه اقتصادی کارآمد معرفی کرده است.

گرچه هایک به نقدهای اخلاقی وارد بر نظریه اقتصاد اشتراکی توجه دارد و در این مسئله که این دیدگاه به نقض حقوق فردی، هویت فردی و آزادی منجر می‌شود با رند هم‌رأی است، ولی پیوند میان سوسیالیسم و دیگر گرایی اخلاقی را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در حقیقت، هایک بیشتر به پیامدهای غیر اخلاقی حاکمیت اقتصاد اشتراکی در جامعه می‌پردازد؛ حال آنکه رند علاوه بر این پیامدها، به مبانی و زیرساخت‌های شکل‌گیری سوسیالیسم و نظریه اقتصاد اشتراکی نیز توجه دارد.

نقدهای اخلاقی رند بر مبانی دیگر گرایانه نظریه اقتصاد اشتراکی، این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که وی بر اساس چه فرضیه و دیدگاهی دیگر گرایی را نقد می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید لایه‌های عمیق‌تر اندیشه رند و بنیاد نقدهای او بر دیگر گرایی اخلاقی را مورد توجه قرار دهیم.

رند طرفدار نظریه خود گرایی اخلاقی است و بر همین اساس مقولات حقوق فردی،

آزادی فردی و مالکیت را استخراج کرده و در نقد دیگرگرایی مورد استفاده قرار می‌دهد (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۳۲۴). صورت خام این نظریه بر مبنای تفکرات اپیکور شکل گرفته و خودگرایی لذت‌گرا نام دارد. بر اساس این نوع از خودگرایی، انسان در زندگی خود باید فقط به دنبال لذت باشد و لذت را مبنای زندگی قرار دهد (درايور، ۱۳۹۴، ص ۳۴). صورت دیگری از خودگرایی اخلاقی وجود دارد که خودگرایی عقلانی<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. بر مبنای این دیدگاه خیر انسان خودخواه نه بر اساس لذت، بلکه بر مبنای عقلانیت تعیین می‌شود و موارد متعددی وجود دارد که لازم است برای دستیابی به خیر بلند مدت، لذت‌های آنی خود را قربانی کنیم (ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۲۵۸). کاملاً محتمل است که یک فرد خودگرای عقلانی، تمام تلاش خود را برای اعتلای خیر دیگران به کار گیرد و حتی در مواردی از منافع خود گذر کند؛ زیرا معتقد است این کار در نهایت خیر او را افزایش خواهد داد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰). رند از خودگرایی عقلانی دفاع می‌کند و بر این باور است که امر عقلانی، امر اخلاقی نیز می‌باشد و با توجه به این نظریه، اصالت فرد و در نهایت رد دیگرگرایی را نتیجه می‌گیرد. در حقیقت از نظر او، دیگرگرایی اخلاقی دیدگاهی غیر عقلانی است و در تعارض با مبانی خودگرایی اخلاقی عقلانی قرار دارد؛ به همین دلیل او معتقد است هر نظریه اقتصاد اشتراکی که برآمده از مبانی دیگرگرایانه در حوزه اخلاق است، غیر عقلانی و غیر اخلاقی است. اما مبنای خودگرایانه اندیشه وی با چالش‌هایی جدی روبه‌روست که لازم است به آنها اشاره کنیم.

اولین مسئله این است که مدافعان خودگرایی اخلاقی در بسیاری از موارد برای اثبات دیدگاه خود به خودگرایی روان‌شناختی<sup>۲</sup> استناد می‌کنند. بر اساس این نظریه، سرشت انسان به گونه‌ای است که همواره نفع شخصی خود را دنبال می‌کند و به خیر دیگری اهمیت نمی‌دهد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۵۷). طرفداران خودگرایی روان‌شناختی معتقدند

1. rational egoism

2. psychological egoism





بسیاری از رفتارهایی که آنها را دیگرگرایانه می‌نامیم، تنها در ظاهر این گونه به نظر می‌رسند و تعمق در آنها خودمحوارانه بودنشان را اثبات می‌کند؛ به‌عنوان نمونه حتی فردی که جان خود را فدای مردم کشورش می‌کند، عملی خودخواهانه انجام می‌دهد؛ زیرا اگر این کار را انجام ندهد، دچار نوعی پوچی و عذاب وجدان در اثر بی‌تفاوتی به مردم کشورش خواهد شد (Shafer, 2010, p. 2). اما افرادی چون درک پارفیت معتقدند امیال غیرخودخواهانه‌ای در انسان وجود دارد که تعهد به وظایف اخلاقی را موجب شده و در برخی موارد در تعارض با امیال خودخواهانه قرار می‌گیرد. در این موارد ممکن است انسان امیال خودخواهانه خویش را فدای دیگری و وظایف اخلاقی خود کند (Parfit, 1987, pp. 110-111). از سوی دیگر، برخی اندیشمندان معتقدند مبنای خودگرایی اخلاقی، یعنی اصالت دادن به خود و به حاشیه راندن دیگری، غلط است. در حقیقت، رند بر این باور است که اگر بخواهیم دیگران را در اولویت قرار ندهیم و دیگرگرا نشویم، باید خود را محور اخلاق قرار دهیم. با این حال، می‌توان راهی میانه را برگزید و نظریه‌ای را پذیرفت که در حین ارج نهادن به خود، ارزش ذاتی انسان‌های دیگر را نیز بپذیریم (Rachels, 1998, p. 71). اما در نظریه خودگرایی اخلاقی، انسان‌های دیگر ابزاری در خدمت اهداف فردی خود هستند و ارزش ذاتی آنها مغفول می‌ماند (Boss, 2008, p. 261). بر همین اساس است که اگر فردی خودگرا باشیم، دوستی با انسان‌های دیگر نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا دوستی متضمن در نظر گرفتن ارزش ذاتی برای دیگری است؛ و صرف نگاه منفعت‌طلبانه به دوست، رابطه دوستی را نابود می‌کند (Pojman, 2005, p. 29). بخش عمده‌ای از هویت فردی انسان به دیگران وابسته بوده و در تعامل با آنها ساخته می‌شود؛ به‌عنوان مثال فرهنگ، علم، تاریخ، هنر و حتی زبان که به‌شدت بر شکل‌گیری هویت فردی و خود ما اثر گذارند، در اثر تعامل با انسان‌های دیگر ساخته می‌شوند. بدون زبان ما نمی‌توانستیم صحبت کنیم؛ در نتیجه توانایی تفکر را نیز از دست می‌دادیم. بخش عمده‌ای از اعتقادات، علایق، آرزوها و ارزش‌های ما در ارتباطات اجتماعی به وجود می‌آیند. از سوی دیگر، حتی استقلال فردی ما تحت تأثیر دیگران است. استقلال در محیطی امکان‌پذیر است که حامی آن

باشد (Lafollette, 2007, p. 272). بنابراین، گرچه هایک و رند از مقولات حقوق فردی، آزادی فردی و مالکیت در جهت نقد اخلاقی سوسیالیسم به درستی استفاده کرده‌اند، ولی مبنای خودگرایانه و فردگرایانه اندیشه آنها با چالش جدی مواجه است. به نظر می‌آید در خصوص مسئله اولویت خود بر دیگری یا دیگری بر خود که مسئله اصلی خودگرایی و دیگرگرایی است، باید راهی میانه را پیش گرفت و در کنار پذیرش ارزش ذاتی خود، ارزش ذاتی دیگری نیز به رسمیت شناخته شود. حال آنکه نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی با توجه به مبنای دیگرگرایانه‌اش، ارزش ذاتی خود فرد را نادیده می‌گیرد و خودگرایی نیز از ارزش ذاتی افراد دیگر غافل شده و نگرشی ابزاری به آنها دارد.

اما در مجموع، بررسی نقدهای اخلاقی هایک و رند بر سوسیالیسم، مشکلات بنیادی این دیدگاه را از منظر اخلاقی آشکار می‌سازد. به نظر می‌آید اگر قرار است دیدگاهی سیاسی - اقتصادی در جامعه حاکم باشد، باید موجب افزایش وحدت و دوستی میان انسان‌ها شود تا بتواند کارکردهای مورد انتظار را داشته باشد. هرچند نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی در ظاهر ادعای گسترش محبت میان انسان‌ها را دارد، در عمل نمی‌تواند این مهم را محقق کند؛ چرا که مبنای دیگرگرایانه آن در نهایت به کاهش محبت و نوع دوستی میان انسان‌ها منجر خواهد شد. نقض حقوق فردی، آزادی و در نهایت اضمحلال هویت فردی، از دیگر پیامدهای غیراخلاقی اقتصاد اشتراکی است که مورد توجه هایک و رند قرار گرفته است. به نظر می‌آید در این مورد نیز حق با این دو متفکر است. مبنای دیگرگرایانه سوسیالیسم و اولویت حقوق جمعی در این دیدگاه، به یکدست شدن انسان‌ها، نخبه‌کشی، رشد انسان‌های میان‌مایه و در نهایت افول یک جامعه می‌انجامد. با توجه به زیرساخت دیگرگرایانه این نظریه، هم‌من باید ارزش‌ها و آرمان‌های خود را فدای دیگری کنم و هم دیگری باید چنین کند. در چنین شرایطی، افراد با استعداد، تلاشگر و نخبه متضرر می‌شوند و افراد میان‌مایه، تنبل و کم‌استعداد سود می‌برند؛ زیرا افراد نخبه چیزهای زیادی برای قربانی کردن دارند، حال آنکه میان‌مایه‌گان دستاورد چندانی ندارند. در چنین جامعه‌ای انسان‌ها انگیزه چندانی برای





رشد و پیشرفت ندارند؛ زیرا می‌دانند هر چه به دست می‌آورند باید فدای دیگران و جامعه کرده و در نهایت، همهٔ انسان‌ها مانند یکدیگر خواهند شد. بر همین مبنا، حاکمیت نظریهٔ اقتصاد اشتراکی در یک جامعه، به نابودی فردیت آدمی می‌انجامد.

### نتیجه‌گیری

هایک و رند نقدهای اخلاقی مهمی را بر نظریهٔ سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی وارد می‌کنند که هر یک از آنها از اهمیت بالایی برخوردار است؛ اما با توجه به اندیشه‌های این دو متفکر، به نظر می‌آید مهم‌ترین نقد اخلاقی وارد بر این نظریه، از بین رفتن هویت، تشخیص و اصالت انسان‌ها است. سوسیالیسم با نقض حقوق فردی، آزادی و حق مالکیت فردی، حقوق جمعی را جایگزین حقوق فردی کرده و انسان‌ها را به گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کند که مجبور باشند در جهت اهداف جمعی مشترک حرکت کرده و اهداف و آرمان‌های خود را فدای اهداف جمعی کنند. چنین ساختاری به انسان‌ها اجازه نمی‌دهد هویت فردی خود را محقق کنند؛ فرصت رشد و بالندگی را از آنها می‌گیرد و در نهایت، انسان‌ها را به موجوداتی یکدست، شبیه به هم و بدون تمایز بنیادی تبدیل می‌کند. این در حالی است که مهم‌ترین مقوله در اخلاق و پیش‌شرط تحقق آن، اختیار و آزادی عامل اخلاقی<sup>۱</sup> است. حال آنکه در جوامعی که بر اساس اقتصاد اشتراکی اداره می‌شوند، آزادی افراد نابود شده و انسان‌ها در جهت اهداف جمعی برنامه‌ریزی می‌شوند.

مسئلهٔ جاذبهٔ نظریهٔ اقتصاد اشتراکی نیز با توجه به نقدهای اخلاقی هایک و رند بر این نظریه حائز اهمیت است. همواره ممکن است در کشورهایی که با اقتصاد آزاد و به گونه‌ای دموکراتیک اداره می‌شوند، بروز فاصلهٔ طبقاتی زیاد و عدم توانایی حکومت در دفاع صحیح از حقوق فردی، یا در شرایط فعلی با توجه به شیوع جهانی بیماری کرونا، زمینه برای طرح و عملیاتی ساختن نظریات اقتصادی سوسیالیستی فراهم شود. در

1. moral agent

چنین شرایطی شعارهای دیگرگرایانه دیدگاه‌های سوسیالیستی همچون افزایش رفاه عمومی و گسترش محبت میان انسان‌ها می‌تواند فریبنده باشد. اما با توجه به نقدهای هایک و رند بر نظریه سوسیالیستی اقتصاد اشتراکی، مشخص می‌شود که چنین شعارهایی صرفاً جاذبه‌های ظاهری این نظریه هستند؛ چرا که نه تنها به لحاظ نظری، مبنای اخلاقی دیگرگرایانه این نظریه اجازه گسترش محبت و نوع دوستی را نمی‌دهد، بلکه به لحاظ تاریخی نیز نظریه اقتصاد اشتراکی نتوانست رفاه، محبت و نوع دوستی را میان انسان‌ها افزایش دهد. بنابراین، طرح دیدگاه‌های سوسیالیستی در یک جامعه هنگام بروز مشکلات اقتصادی و سیاسی نه تنها راهگشا نیست، بلکه از چاله به چاه افتادن است.



## فهرست منابع

۱. ادواردز، پل. (۱۳۹۲). دانشنامه فلسفه اخلاق (مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: نشر سوفیا.
۲. باتلر، ایول. (۱۳۸۷). اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی هایک (مترجم: فریدون تفضلی). تهران: نشر نی.
۳. درایور، جولیا. (۱۳۹۴). پیامدگرایی (مترجمان: پیک حرفه، شیرزاد). تهران: نشر حکمت.
۴. غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۷۶). معرفت‌شناسی علم اقتصاد. تهران: مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه.
۵. غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۸۱). درباره هایک. تهران: نگاه معاصر.
۶. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: نشر طه.
۷. گنسلر، هری جی. (۱۳۹۰). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر (مترجم: مهدی اخوان). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. هایک، فردریش آگوست. (۱۳۹۰). راه بردگی (مترجمان: فریدون تفضلی و حمید پاداش). تهران: نگاه معاصر.
۹. هایک، فردریش آگوست. (۱۳۹۳). عدالت اجتماعی، سوسیالیسم و دموکراسی (مترجم: مرتضی افشاری). تهران: گهرشید.
۱۰. هلمز، رابرت ال. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق (مترجم: مسعود علیا). تهران: نشر ققنوس.
11. Boss J. (2008). *Ethics for Life*. New York: McGraw-Hill.
12. Burczak, A. Theodore. (2006). *Socialism after Hayek*. University of Michigan Press.
13. Chamberlain W. (1937). *A False Utopia. Collectivism in theory and practice*. London: Duckworth.
14. Fridman, Milton. (1962). *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.
15. Harriman D. (1999). *Journals of Ayn Rand*. New York: A Plume Book.





16. Hayek, Friedrich August. (1973). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 1). Rules and Order, University of Chicago Press.
17. Hayek, Friedrich August. (1976). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 2). The Mirage of Social Justice, University of Chicago Press.
18. Hayek, Friedrich August. (1979). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 3). The Political Order of a Free People, University of Chicago Press.
19. Lafollette H. (2007). *The Practice of Ethics*. USA: Blackwell Publishing.
20. Nove, Alec and Thatcher, D. Ian. (1994). *Markets and Socialism*. Business & Economics Journal.
21. Parfit D. (1987). *Reasons and Persons*. New York: Glarendon Press.
22. Peikoff L. (1993). *Objectivism: The Philosophy Ayn Rand*. New York: A Meridian Book.
23. Pojman, Louis P. (2005). *How Should We Live?*. Cambridge, Thomso, Wadsworth.
24. Rachels J. (1998). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
25. Rand A. (1964a). *The Monument Builder*. New York: A Signet Book.
26. Rand A. (1964b). *The Virtue of Selfishness*. New York: A Signet Book.
27. Rand A. (1964c). *Collectivized Rights*. New York: A Signet Book.
28. Rand A. (1964d). *Man's Rights*. New York: A Signet Book.
29. Rand A. (1964e). *Atlas Shrugged*. New York: Penguin Group.
30. Rand A. (1964f). *The Objectivist Ethics*. New York: A Signet Book.
31. Rand A. (1964g). *The Nature of Government*. New York: A Signet Book. 33-  
Rand A. (1964h). *Racism*. New York: A Signet Book.
32. Rand A. (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Penguin Group.
33. Shafer R. (2010). *Egoism*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
34. Stephanson, Anders. (1985). Feasible Socialism: A Conversation with Alec Nove, Duke University Press, No. 11, pp. 96-109.
35. The Economist. (2020). After the Disease, the Debt, April 25th -May 1st.
36. Von Mises, Ludwig. (1990). *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Translated from the German by S. Alder, MISES Institute.
37. Younkins E. (2007). *Ayn Rand's Atlas Shrugged*. New York: Ashgat.



## References

1. Boss, J. (2008). *Ethics for Life*. New York: McGraw-Hill.
2. Burczak, A. T. (2006). *Socialism after Hayek*. University of Michigan Press.
3. Butler, E. (1387 AP). *Hayek's Political and Economic Thoughts*. (Tafazoli, F, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
4. Chanberlain, W. (1937). *A False Utopia. Collectivism in theory and practice*. London: Duckworth.
5. Driver, J. (1394 AP). *Consequentialism*. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
6. Edwards, P. (1392 AP). *Encyclopedia of Philosophy of Ethics*. (Rahmati, E, Trans.). Tehran: Sofia Publications. [In Persian]
7. Frankenna, W. (2004). *Philosophy of ethics*. (Sadeghi, H, Trans.). Qom: Taha Publications. [In Persian]
8. Fridman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.
9. Gensler, H. J. (1390 AP). *An Introduction to the Philosophy of Contemporary Ethics* (Akhavan, M, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
10. Ghani Nejad, M. (1376 AP). *Epistemology of economics*. Tehran: Higher Institute for Research in Planning and Development. [In Persian]
11. Ghani Nejad, M. (1381 AP). *About Hayek*. Tehran: Negahe Moaser. [In Persian]
12. Harriman, D. (1999). *Journals of Ayn Rand*. New York: A Plume Book.
13. Hayek, F. A. (1390 AP). *Slavery*. (Tafazoli, F., & Padash, H, Trans.). Tehran: Negahe Moaser. [In Persian]
14. Hayek, F. A. (1393 AP). *Social Justice, Socialism and Democracy*. (Afshari, M, Trans.). Tehran: Gahrshid. [In Persian]
15. Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 1). Rules and Order, University of Chicago Press.
16. Hayek, F. A. (1976). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 2). The Mirage of Social Justice, University of Chicago Press.
17. Hayek, F. A. (1979). *Law, Legislation and Liberty*. (Vol. 3). The Political Order of a Free People, University of Chicago Press.



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

18. Holmes, R. L. (1385 AP). *Fundamentals of Philosophy of Ethics*. (Olya, M, Trans.). Tehran: Qoqnous Publications. [In Persian]
19. Lafollette, H. (2007). *The Practice of Ethics*. USA: Blackwell Publishing.
20. Nove, A., & Thatcher, D. Ian. (1994). *Markets and Socialism*. *Business & Economics Journal*.
21. Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. New York: Glarendon Press.
22. Peikoff, L. (1993). *Objectivism: The Philosophy Ayn Rand*. New York: A Meridian Book.
23. Pojman, L. P. (2005). *How Should We Live ?*. Cambridge, Thomso, Wadsworth.
24. Rachels, J. (1998). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
25. Rand, A. (1964a). *The Monument Builder*. New York: A Signet Book.
26. Rand, A. (1964b). *The Virtue of Selfishness*. New York: A Signet Book.
27. Rand, A. (1964c). *Collectivized Rights*. New York: A Signet Book.
28. Rand, A. (1964d). *Man's Rights*. New York: A Signet Book.
29. Rand, A. (1964e). *Atlas Shrugged*. New York: Penguin Group.
30. Rand, A. (1964f). *The Objectivist Ethics*. New York: A Signet Book.
31. Rand, A. (1964g). *The Nature of Government*. New York: A Signet Book. 33-  
Rand A. (1964h). *Racism*. New York: A Signet Book.
32. Rand, A. (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Penguin Group.
33. Shafer, R. (2010). *Egoism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
34. Stephanson, A. (1985). *Feasible Socialism: A Conversation with Alec Nove*,  
Duke University Press, No. 11, pp. 96-109.
35. The Economist. (2020). *After the Disease, the Debt*, April 25th -May 1st.
36. Von Mises, L. (1990). *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*,  
(S. Alder, Trans.). MISES Institute.
37. Younkins, E. (2007). *Ayn Rand's Atlas Shrugged*. New York: Ashgat.



## Research Article

# Making Meanings or Discovering Meanings? A Study, Assessment, and Reconciliation of the Views of Irvin Yalom and Viktor Frankl about the Meaningfulness of Life in the context of Philosophical Therapy<sup>1</sup>

Rasoul Hosseinpour Tonekaboni<sup>2</sup>

Jahangir Masoudi<sup>3</sup>

Sayed Morteza Hosseini Shahroudi<sup>4</sup>

Received: 14/03/2021

Accepted: 22/04/2021

### Abstract

Existentialist therapy is a new method of psychotherapy aimed at an identification and resolution of human concerns. Two prominent scholars of the field are Irvin Yalom and Viktor Frankl who, despite their disagreements, pushes the boundaries of this new-fangled field of psychotherapy

---

1. This paper is derived from the PhD dissertation, "A Study of the Capacity of the Transcendent Wisdom in Presenting the Foundations of an Existentialist Psychotherapy (Philosophical Therapy), supervised by Jahangir Masoudi, Ferdowsi University of Mashhad.

2. PhD student, Ferdowsi University of Mashhad, Iran: hoseinpour8@gmail.com.

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Iran (corresponding author): ja\_masoodi@yahoo.com.

4. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Iran: shahrudi@um.ac.ir.

---

\* Hosseinpour Tonakboni, R. & Masoudi, J. & Hosseini Shahroudi, S. M. (1400). Making Meanings or Discovering Meanings? A Study, Assessment, and Reconciliation of the Views of Irvin Yalom and Viktor Frankl about the Meaningfulness of Life in the context of Philosophical Therapy. *Jomal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(104), pp. 158-185. Doi: 10.22081/jpt.2021.60425.1828

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

with their remarkable research. Yalom believes that, on the existentialist approach, meaning should be created in life, whereas Frankl as the founder of the method of logotherapy believes that the nature of humans is religious, and the meaning of life should be found or discovered, and not created. However, this meaning is either momentary and subjective or universal, which is the super-meaning. Drawing on the descriptive-analytic method, we try in this paper to consider the views of these psychotherapists, identifying their weak and strong points. It turns out that while Yalom sees religion and tradition as proper sources of the meaningfulness of life, he never allows them into his own theory. In contrast, Frankl makes much of the institution of religion and God in the human life, clarifying his spiritual tendency with the theory of super-meaning and the possibility of there being a super-world. We conclude that, despite their *prima facie* differences, the meaning-making and meaning-finding views are not contradictory. Instead, they can be reconciled and rendered supplementary.

**Keywords**

Existentialist psychotherapy, meaning of life, creation of meaning, discovery of meaning, final meaning, super-meaning.

## مقاله پژوهشی

# خلق معنا یا کشف معنا؟ مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل پیرامون معناداری زندگی در بستر فلسفه‌درمانی<sup>۱</sup>

رسول حسین‌پور تنکابنی<sup>۲</sup>    جهانگیر مسعودی<sup>۳</sup>    سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۴</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴

### چکیده

درمان آگزیستانسیال یکی از روش‌های نوین در عرصه روان‌درمانی است که در راستای شناسایی و حل دغدغه‌های واپسین انسانی شکل گرفته است. اروین یالوم و ویکتور فرانکل دو تن از بلندنامان این عرصه‌اند که با وجود اختلاف نظرهایی که با هم دارند توانسته‌اند با پژوهش‌های شایانی مرزهای این شاخه نوپا در روان‌درمانی را گسترش بخشند. یالوم بر این باور است که بر اساس نگرش آگزیستانسیال، می‌باید معنا را در زندگی آفرید؛ اما فرانکل که پایه‌گذار روش معنادرمانی است، با دینی انگاشتن نهاد همه انسان‌ها، معتقد است معنای زندگی از جنس یافتن است نه آفریدن؛ با این وصف که این معنا یا «لحظه‌ای و وابسته به شخص» است و یا «کلی» که ابرمعنا دانسته می‌شود. این مجستار با روش توصیفی-تحلیلی تلاش دارد ضمن بررسی دیدگاه‌های این دو روان‌درمان‌گر، نقاط قوت و ضعف هر



نظر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری رسول حسین‌پور تنکابنی با عنوان: ظرفیت‌شناسی حکمت متعالیه در ارائه مبانی روان‌درمانی هستی‌گرا (فلسفه‌درمانی)، (استاد راهنما: جهانگیر مسعودی و استاد مشاور: سیدمرتضی حسینی شاهرودی) گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. hoseinpour8@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

ja\_masoodi@yahoo.com

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudii@um.ac.ir

\* حسین‌پور تنکابنی، رسول؛ مسعودی، جهانگیر؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۰). خلق معنا یا کشف معنا؟ مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل پیرامون معناداری زندگی در بستر فلسفه‌درمانی.

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۱۵۸-۱۸۵. Doi: 10.22081/jpt.2021.60425.1828

کدام را مشخص کند. بر این اساس، روشن شد که یالوم اگرچه دین و سنت را منبع مناسبی برای معناداری زندگی می‌داند، اما به هیچ وجه آن را در مبنای نظریه خود دخالت نمی‌دهد. در مقابل، فرانکل با توجه به اهمیت نهاد دین و خدا در زندگی، گرایش معنوی خود را با ارائه نظریه ابر معنا و امکان وجود ابر دنیا روشن کرده است. پس از این مرحله نویسندگان به این نتیجه دست یافتند که دو دیدگاه خلق معنا و کشف معنا علی‌رغم تفاوت در ظاهر، نهافت ندارند؛ بلکه امکان هم‌افزایی و اتخاذ یک رویکرد مکمل نسبت به یکدیگر را نیز دارا هستند.

### کلیدواژه‌ها

روان‌درمانی اگزیستانسیال، معنای زندگی، خلق معنا، کشف معنا، معنای غایی، ابر معنا.



روان‌درمانی اگزیستانسیال فرآورده فلسفه اگزیستانسیال و برخاسته از اندیشه‌های فیلسوفانی چون هایدگر، سارتر، کی‌یرکگور و هوسرل است که هدف اصلی آن آگاهی‌بخشی به انسان نسبت به دغدغه‌های وجودی با گسترده نمودن چشم‌اندازهای او به زندگی و جهان هستی است (Necula et al, 2012, p. 98 & Kolpachnikov, 2013, p. 3). این گرایش پس از جنگ جهانی دوم، در راستای فروکاهش بی‌معنایی زندگی وارد عرصه روان‌درمانی شد.<sup>۱</sup> در اینکه چرا روان‌درمانی اگزیستانسیال به وجود آمد، دو دلیل برای آن برشمرده‌اند: ۱. اشتیاق به به‌کارگیری مفاهیم فلسفی در مطالعه و درمان بالینی؛ ۲. واکنش (منفی) به الگویی که فروید از انسان ارائه داده بود (Yalom, 1980, pp. 17-18).

روان‌درمانی اگزیستانسیال رویکردی پویا و پویه‌نگر،<sup>۲</sup> با تمرکز بر دلواپسی‌های بنیادین بشری است که در هستی او ریشه دارد و فرآورده رویارویی انسان با داده‌های هستی<sup>۳</sup> است (Yalom, 2007, p. 18). این داده‌ها که همان دلواپسی‌های نهایی بشر هستند عبارت‌اند از: ۱. مرگ؛ ۲. آزادی؛ ۳. تنهایی وجودی؛ ۴. بی‌معنایی (Yalom, 1980, p. 6). همچنین در این شیوه درمانی، چهار بُعد برای زندگی انسان تعریف می‌شود: ۱. جسمانی؛ ۲. اجتماعی؛ ۳. فردی/روانی؛ ۴. معنوی. این ابعاد، به ترتیب، چهار لایه انسانی‌اند که اگر آنها را مانند دایره‌های محاط بر هم در نظر بگیریم، بُعد «معنوی» مرکز آن به‌شمار می‌آید. بُعد معنوی از این رو اهمیت دارد که ما در آن، با ناشناخته ارتباط برقرار می‌کنیم و با تأملاتمان به معنا و هدف زندگی که فراتر از ظاهر است دست می‌یابیم (Deurzen & Adamz, 2016, p. 20).

در اینکه درک معنای زندگی به چه شکل امکان‌پذیر است، در یک نگاه کلی

۱. روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز دقیقاً در همین دوره شکل گرفت. روان‌کاوان انگیزشی چون وین دایر از پیشگامان این شاخه شناخته می‌شوند.
۲. این واژه در عرصه بهداشت روان، با نام روان‌پویه‌شناسی (psychodynamic) شناخته می‌شود (Yalom, 1980, p. 6).

3. givens of existence





می‌توان دو راه را در نظر گرفت: ۱. معنای زندگی ذهن‌زاد و آفرینشی است؛ ۲. معنای زندگی برون‌زاد و از جنس یافتن و کشف کردنی است. این دو دیدگاه که درست نقطهٔ مقابل هم قرار دارند، از سوی دو روان‌درمان‌گر معاصر، اروین یالوم<sup>۱</sup> و ویکتور فرانکل،<sup>۲</sup> مطرح گردیده‌اند. یالوم با طرح انگارهٔ خلق معنا، معنای زندگی را از جنس آفریدن می‌داند و فرانکل با ابداع مکتب معنادرمانی، معنای زندگی را از جنس کشف کردن قلمداد کرده است. یالوم در طراحی دیدگاه خود بیشتر گرایشی زمینی دارد؛ اما فرانکل به دین و معنویت نیز بها داده و انگارهٔ خود را رنگ و بویی معنوی بخشیده است.

در این نوشتار نویسندگان، نخست به طرح مجزای انگاره‌ها و بررسی مؤلفه‌های مربوط به معناداری زندگی از نگاه هر یک از دو روان‌درمان‌گر پیش‌گفته پرداخته‌اند و سپس به نقد دیدگاه‌ها و مشخص کردن نقاط مثبت و منفی هر یک روی آورده و از این طریق میزان کارآمدی هر کدام را روشن ساخته‌اند. در پایان، آنچه در این مقاله به‌عنوان نوآوری از آن یاد می‌شود و همان فرضیه یا نظریه‌ای است که نگارندگان در پی اثبات آن برآمده‌اند، امکان جمع دو دیدگاه خلق معنا و کشف معنا است که مورد تأیید قرار گرفته است.

### ۱. روان‌درمانی اگزیستانسیال و معمای معنای زندگی

یک باور پذیرفته‌شده میان بیشتر درمان‌گران اگزیستانس این است که دیدگاه‌ها و شیوه‌های مشاوره و روان‌درمانی، ممکن است راه دریافت معنای زندگی را منحرف سازد. بر این اساس، آنان بر آنند تا از رویکردهای گوناگون روان‌درمانی فراتر رفته و به یک دیدگاه فلسفی درست دربارهٔ شرایط بغرنج مربوط به هر شخص دست یابند (Deurzen & Adamz, 2016, p. 9). از میان درمان‌گران اگزیستانسیال که تاکنون به‌طور

1. Irvin D. Yalom

2. Viktor Emil Frankl





ویژه به بحث پیرامون معنای زندگی پرداخته‌اند، می‌توان به اروین د. یالوم و ویکتور امیل فرانکل اشاره کرد. یالوم معنای زندگی را از سنخ آفریدن (ذهن‌زاد) می‌داند؛ ولی فرانکل که خود پایه‌گذار مکتب معنادرمانی است، معنا را از جنس کشف کردن و یافتن قلمداد می‌کند. در دیدگاه فرانکل، معنای زندگی یا منحصر به فرد و شخصی است و یا عام و جهان شمول. معنای جهان‌شمول همان معنای غایی و ابرمعنا است که دستیابی به آن تقریباً ناممکن و دشوار است. در این قسمت، نخست دیدگاه خلق معنا را تبیین کرده و مؤلفه‌های معناساز را از نگاه یالوم مطالعه می‌کنیم. پس از آن، رویکرد فرانکل را که به کشف معنا مشهور است، مرور و عناصر ویژه آن را ارائه می‌کنیم.

## ۲. معناداری زندگی از نگاه اروین د. یالوم

اروین یالوم روان‌درمان‌گر اگزستانسیال معاصر، به تأسی از فلسفه اگزستانسیال بر این باور است که تنها حقیقت مطلق این است که «هیچ چیز مطلقاً وجود ندارد». در واقع دنیا رخدادی بی‌علت، تصادفی و ناگهانی است و هر آنچه هست می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد. این انسان‌ها هستند که جهان و موقعیت خود را می‌سازند؛ چرا که نه معنایی در کار است و نه نقشه و برنامه‌ای سترگ که از پیش تعیین شده باشد (Yalom, 2007, p. 198; Yalom, 2008, pp. 187, 202; Yalom, 2016, p. 197). از این رو، اگر هدفی از پیش تعیین شده وجود ندارد، پس هر یک از ما باید معنای زندگی را بیافریند (minton, 2001, p. 42). معضل معنا در روان‌درمانی اگزستانسیال نیز این است که چگونه کسی که نیازمند معنا است، می‌تواند آن را در جهانی که فاقد معناست بیابد (Yalom, 1980, p. 9, 423, 425).

از نظر یالوم، در اینکه چگونه به زندگی مان معنا می‌بخشیم، بسته به افراد انسانی متفاوت هستیم: گروهی با باورهای متقن دینی و الگوی زیستی تعیین شده از سوی خدا به زندگی‌شان معنا می‌بخشند و گروهی نیز با سیستم ارزشی درون که در کی از مسائل درست و نادرست را برای آنها فراهم می‌آورد به معنای زندگی‌شان نائل

می‌شوند (Yalom, 1980, pp. 433- 434). اکنون به بررسی دیدگاه‌ها و فعالیت‌های غیردینی<sup>۱</sup> معنای زندگی از نگاه وی می‌پردازیم.

## ۲-۱. مؤلفه‌های معنابخش

### ۲-۱-۱. نوع دوستی

در میان همه عناصر معنا ساز زندگی، اعم از دینی و ضد دینی، نوع دوستی از اهمیت بالاتری برخوردار است. طبیعی است که بخشش، شرکت در کارهای خیر، سودمند بودن برای دیگران و قشنگ‌تر کردن زندگی برای آنها سرچشمه قدرتمند معنا است. همه این امور درست‌اند و به زندگی بسیاری از انسان‌ها معنا می‌بخشند. این عناصر، افزون بر اینکه در سنت دینی یهودی- مسیحی جریان داشته‌اند، به عنوان یک حقیقت بنیادین از سوی کسانی که باور به خدا را رد می‌کنند نیز پذیرفته شده است. به باور یالوم، نوع دوستی خاستگاه مهم معنا برای همه روان‌درمان‌گرانی است که رشد یک بیمار را موج کوچکی می‌انگارند که همه کسانی را که با زندگی آن یک نفر در تماس‌اند با خود همراه کرده و فایده می‌بخشد (Yalom, 1980, pp. 431- 434).

### ۲-۱-۲. فداکاری و جان‌سپاری به یک آرمان

انسان همان چیزی است که آرمانش را برگزیده و از آن ساخته می‌شود. یکی از مؤلفه‌های معنای زندگی که یالوم با الهام از سخنان یاسپرس و ویل دورانت آن را به پیش می‌کشد، فداکاری و جان‌سپاری به یک آرمان است؛ آرمان‌های گوناگونی چون: خانواده، دولت، سیاست، دین، کیش‌های دین‌گریز کمونیسم و فاشیسم، کار خطیر علمی و... آن چیزی که در میان این گوناگونی مهم است، این است که آنچه به زندگی معنا می‌بخشد، چیزی است که انسان را از خود فراتر کشانده و به بخشی از

1. secular

این تعبیر از یالوم است (Yalom, 1980, p. 431)





مجموعه‌ای بزرگ‌تر مبدل می‌کند. در نتیجه از خود بر گذشتن (و گرویدن به مجموعه‌های اجتماعی مهم) کانون دغدغه معنای زندگی در این رویکرد است (Yalom, 1980, p. 434).

## ۲-۱-۳. خلاقیت

همان‌گونه که خدمت به دیگران و جان‌سپاری به یک آرمان معنابخش است، زندگی خلاق نیز می‌تواند سرشار از معنا باشد. آفرینش پدیده‌ای نو و چیزی که پژواک تازگی، زیبایی و هم‌آوایی است، پادزهری نیرومند برای احساس بی‌معنایی است. در این راستا، آفرینش خود توجه‌گر خویش است، پرسش «برای چه؟» را به چالش می‌کشد و بهانه بودن خویش است. در این مسیر هنرمندان بیشتر جلوه می‌کنند؛<sup>۱</sup> اما به هیچ‌روی مسیر خلاقانه معنا ویژه آنان نیست. کشف علمی (به‌طور ویژه)، تدریس و مطالعه نیز می‌تواند یک کنش خلاقانه در والاترین مرتبه باشد. افزون بر این، می‌توان در موقعیت‌های خشک اداری نیز خلاقیت به خرج داد. رویکرد خلاق حتی به آشپزی، بازی و باغبانی هم چیزی ارزشمند به زندگی ما می‌افزاید. گاه خلاقیت در کار، زمینه خودشناسی و خودیابی را فراهم می‌آورد؛ اما به عکس، موقعیت‌های کاری‌ای که خلاقیت را فرومی‌نشانند و از انسان ماشینی خودکار می‌پروراند، حتی با درآمدی افزون، اغلب به ناخرسندی می‌گریند. سرانجام یالوم، میان عنصر خلاقیت و نوع دوستی وجه اشتراک هم تعیین می‌کند. بسیاری جویای خلاقیت‌اند تا به بهبودی شرایطشان در زندگی بیانجامد و زیبایی زندگی را بیابند؛ اما نه فقط برای خود، بلکه برای دل‌خوشی و لذت دیگران. مقوله لذت، خود عنصری دیگر برای معنا‌سازی زندگی است (Yalom, 1980, pp. 435-436).

## ۲-۱-۴. لذت<sup>۲</sup>

مطابق این مؤلفه، هدف و معنای زندگی، جستجوی لذت به ژرف‌ترین شکل ممکن

۱. نمونه تجربی این مؤلفه بتھون است که هنرش او را از خودکشی نجات بخشید.

است. یالوم بر این باور است که این دیدگاه در واقع میراثی کهن است که ریشه در فیلبوس افلاطون (گفتگوی سقراط و فیلبوس) دارد. از نگاه فیلبوس، تنها هدف حقیقی زندگی لذت است. بر اساس این دیدگاه، ما برای آینده برنامه‌ریزی می‌کنیم و مسیر پیشرفت را یکی پس از دیگری برمی‌گزینیم، اگر و تنها اگر ببینیم که آینده برای مان خوشایندتر است. به باور یالوم، چارچوب داوری لذت‌گرایانه به گونه‌ای است که انعطاف‌پذیری بالایی دارد و می‌تواند هر یک از نظام‌های معنایی را در مرزهای (سخاوتمند) خود بگنجانند (Yalom, 1980, pp. 436-437).

## ۲-۱-۵. خودشکوفایی

مؤلفه دیگری که یالوم از آن برای معنابخشی زندگی بهره می‌جوید، خودشکوفایی است. انسان‌ها می‌باید زندگی خود را وقف محقق ساختن استعداد‌های نهفته خود نمایند. واژه خودشکوفایی، برداشتی نو از مفهومی دیرینه است که از زمان ارسطو و در نظام علیت غایت‌انگاران‌اش آشکارا بر سر زبان‌ها بوده است. این انگاره بر آن استوار گردیده که هدف شایسته هر موجودی، بهره‌وری از خود و تحقق وجود خویش است. بعدها سنت مسیحی بر خودکمال‌گرایی تأکید و چهره مسیح (خدا - انسان) را به‌عنوان الگویی برای انسان‌ها معرفی کرد. اما در دنیای دین‌گریز امروز، خودشکوفایی با ساختارهای انسان‌گرایانه و فردگرایانه‌اش در آمیخته است (Yalom, 1980, pp. 437-438).

## ۲-۱-۶. از خودبرگذشتن<sup>۱</sup>

به باور یالوم، دو عنصر «لذت» و «خودشکوفایی» فقط متوجه خود فرد هستند؛ اما دیگر عناصر معنابخش زندگی، بازتاب یک عطش بنیادین به گذشتن از سود شخصی و کوشیدن برای چیزی یا کسی بیرون یا فراتر از خود قلمداد می‌شوند. بر پایه یک نگرش کهن در اندیشه مغرب‌زمین، زندگی می‌باید بر هدفی از خودبرگذرنده پی‌ریزی شده

۱. این مؤلفه میان یالوم و فرانکل مشترک است.





باشد. با اینکه انسان‌ها در خودشناسی و یافتن معنای زندگی باید از خود آغاز کنند، ولی نباید هیچ‌گاه به خود ختم نمایند. در واقع، فرد با خود آغاز می‌کند تا خویش را فراموش کند و خود را در هستی غرقه سازد. یا بهتر است گفته شود: فرد به درک خویش ناآل می‌آید تا دل مشغول خویش نماند. نکتهٔ برجسته این است که معنای زندگی انسان‌ها بسیار فراگیرتر از رهایی روح است؛ زیرا فرد با دل مشغولی بیش از اندازه دربارهٔ دستیابی به جایگاه شخصی برتر در ابدیت، جایگاه اصلی خویش را از دست می‌دهد (Yalom, 1980, p. 439).

### ۳. معناداری زندگی از نگاه ویکتور امیل فرانکل

روان‌درمان‌گران اندکی وجود دارند که در زمینهٔ جایگاه معنا در روان‌درمانی کار ارزشمندی ارائه کرده باشند و تقریباً هیچ‌یک علاقه به این حوزه را در کارهای خود استمرار نپخشیده‌اند. تنها کسی که در این میان استثنا است ویکتور فرانکل (۱۹۹۷ - ۱۹۰۵) است (Yalom, 1980, p. 613). فرانکل (فیلسوف - روان‌کاو) پایه‌گذار معنادرمانی (logo-therapy) است؛ روان‌درمانی‌ای که نه تنها روح انسان را بازمی‌شناسد، بلکه در واقع کار را از روح آغاز می‌کند.<sup>۱</sup> پس معنادرمانی روشی نوین در درمان است که به بُعد معنوی و روحانی انسان توجه دارد (Frankl, 1965, pp. 17- 18).

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم مدعی است انسان می‌تواند به معنایی در زندگی دست یابد. آنچه در این فلسفه شجاعت اندوهناک<sup>۲</sup> نامیده می‌شود، دادن پاسخ مثبت به زندگی در عین گذرا بودن آن است. اگزیستانسیالیسم بر حالی که کاملاً گذراست، پافشاری می‌کند؛ بسان ساعت شنی که قسمت بالای آن آینده، قسمت پایین آن گذشته و میانهٔ باریک آن حال است. اگزیستانسیالیسم تنها گذرگاه تنگ حال را می‌نگرد و این نگرش کاملاً در برابر فلسفه‌هایی (سنتی) قرار دارد که به مقولهٔ ابدیت باورمندند و سه زمان

۱. لوگوس در زبان یونانی هم به معنی «معنا» است و هم «روح».

گذشته، حال و آینده را خیال فام و فرآورده تصورات آگاهی انسان می‌انگارند. فرانکل بر این باور است که معنادرمانی چیزی میان این دو نگرش است؛ یعنی اگر شخصی توانست به معنایی در زندگی دست یابد، دیگر گذرا نیست؛ بلکه در گذشته ثبت شده و تغییرناپذیر و پابرجا است. در واقع آنگاه که یک کار، به متن هستی می‌پیوندد، یک بار و برای همیشه انجام گرفته است (Frankl, 1978, pp. 111- 113).

فرانکل، برخلاف یالوم، به کشف معنا باور دارد. از نظر وی، معانی خودساخته و ابداعی زندگی از سوی انسان، بسان بالا رفتن مرتاض از ریسمانی است که خود آن را به هوا افکنده است. بسیار آرامش بخش تر است که معتقد باشیم معنا جایی وجود دارد و ما آن را کشف می‌کنیم؛ پس معنا را باید یافت نه آنکه آفرید (Frankl, 2011, pp. 83- 84; Boeree, 1998, p. 6). یکی از نکات شایان توجه در نظام فکری فرانکل این است که این انسان نیست که پرسش از معنای زندگی را مطرح می‌کند؛ بلکه خود زندگی است که با رویدادهای گوناگونی که برای انسان می‌نمایاند، انسانی که می‌باید با توجه به مسئول بودنش واکنش مناسبی به آنها نشان دهد، چنین پرسشی را پیش روی ما می‌نهد. بی‌تردید این استدلال دلیلی است بر عینی بودن معنای زندگی (Frankl, 1965, p. 46). به سخنی دیگر، زندگی (به نحو بالقوه) معنا دارد؛ اما می‌باید به جستجوی آن رفت و بدان فعلیت بخشید. از این گفته برمی‌آید که در این فرایند، سه اصل آزادی اراده، جستجو و تلاش برای معنا، و معنای زندگی پراهمیت است (Frankl, 1988, p. 51).

از نظر فرانکل، دغدغه بارز و مشخصه اصلی انسان و یا به عبارتی انسانی‌ترین انگیزه انسان، معناجویی است (Frankl, 1978, p. 29; Frankl, 2011, p. 64, 79). او بر این باور است که معنای زندگی از ارزش‌های برین موجود در متن هستی برگرفته می‌شود و چون این ارزش‌ها از جنس فراقینی نیستند، پس مجعول و مخلوق ذهن هم نیستند (Smejda, 2004, p. 12). یکی از نکاتی که در اندیشه فرانکل پیرامون مسئله معنا باید مورد توجه قرار گیرد، وجود دو گونه معنای زندگی است: ۱. معنای لحظه‌ای و در حال؛ ۲. معنای غایی/

1. the meaning of the moment





جامع،<sup>۱</sup> یا ابرمعنا.<sup>۲</sup> میان این دو معنا تمایز هست. معنای لحظه‌ای همان چیزی است که فرانکل آن را در لابه‌لای مقاطع و رخداد‌های زندگی می‌بیند که مسئله‌ای کاملاً نسبی و وابسته به شخص است. این معنا برای هر شخص به میزانی که می‌فهمد و تلاشی که می‌کند قابل تحقق است؛ اما معنای دیگر که دستیابی بدان آسان نیست، معنای غائی است. این معنا ناگزیر در ورای توانایی درک بشر جای دارد. انسان نیز به جای تحمل پوچی زندگی، باید ناتوانی خود را در درک معنای بی‌قید و شرط زندگی از راه منطق پذیرد (Frankl, 1992, p. 53). برخی پژوهندگان و مفسران دیدگاه فرانکل بر این باورند وی در پایان عمر، معنای غایی زندگی را در باورمندی به خدا و مترادف با آن دانسته است (Dolabela Chagas & Carlos, 2003, p. 27).

### ۳-۱. وجدان: بُعد ناهشیار و سویه معنوی (دینی) انسان

در میان بسیاری از روان‌درمان‌گران معاصر، فرانکل نگاه متعادل و مناسبی به مقوله الهیات دارد. در منظومه فکری وی، انسان دارنده یک بُعد معنوی<sup>۳</sup> و ناهشیار است که در ارتباط با «لاهورت» (Frankl, 1975, p. 81) و سبب‌ساز حرکت و تکاپوی او به سوی یافت معنای زندگی است. از نظر فرانکل، ابزار یافت معنا، وجدان<sup>۴</sup> است. انسان با مراجعه به وجدان، به مسیر مناسب جستجوی معنا هدایت می‌شود (Frankl, 1988, p. 47). وجدان این امکان را برای انسان فراهم می‌سازد تا به طرح‌ها یا هیئت‌های کلی<sup>۵</sup> و یگانه معنایی دست یابد که در همه موقعیت‌های منحصر به فردی نهفته‌اند که در زندگی پیش می‌آیند. فرانکل از این سخن کارل بارت که «وجدان مفسر راستین زندگی است» نتیجه می‌گیرد اگر قرار باشد انسان در مسیر معناخواهی راهنمایی شود، بی‌تردید این وجدان است که

1. the ultimate meaning
2. super meaning
3. spiritual unconscious
4. conscience
5. gestalts



این نقش را ایفا می‌نماید. همچنین باید توجه داشت وجدان به هیچ وجه نباید با نگاهی فرودستانه و فروکاست‌گرا نگریده شود (Frankl, 2011, p. 86). آنچه در این میان اهمیت می‌یابد این است که فرانکل بُعد معنوی انسان را دینی قلمداد کرده است. دینی‌بودن ناهشیار انسان، یک رابطهٔ نهفته با امر استعلایی (هستی برین) دارد که فطری انسان دانسته می‌شود. بر این اساس، انسان همواره در یک رابطهٔ قصدی با امر استعلایی قرار دارد؛ حتی اگر این امر صرفاً در لایهٔ ناهشیار او باشد. حال اگر متعلق این رابطه خدا باشد، باید از یک خدای ناهشیار/ناخودآگاه سخن به میان آید.<sup>۱</sup> فرانکل خدای ناهشیار را رابطهٔ نهانی انسان با خدایی که خودِ نهان است می‌داند؛ البته باید توجه داشت که رابطهٔ ناهشیار انسان با خدا عمیقاً شخصی است. درواقع، خدای ناهشیار یک نیروی فراشخصی عمل‌کننده نیست که افرادی چون یونگ بدان باور داشتند (Frankl, 2011, pp. 52-53).<sup>۲</sup>

### ۲-۳. مؤلفه‌های کشف معنا

#### ۱-۲-۳. از خودبرگذشتن/خودفراروی<sup>۳</sup> (تعالی خویشتن)

مهم‌ترین ویژگی انسان در نگاه فیلسوفان اگزیستانس، توانایی برای فراروی از موقعیت کنونی است. جعل واژهٔ اگزیستانس توسط آنان که ترکیبی از Ek و sistence به معنای برون‌ایستاده است،<sup>۴</sup> شاهد بسیار گویایی بر این معناست. از نظر فیلسوفان اگزیستانس، انسان تنها موجودی است که دارای قیام‌ظهوری و خصوصیت از خود فراتر رفتن است. انسان اصیل بر خلاف سایر موجودات طبیعی، وجودی پویا و گذرا دارد که پیوسته از خود و وضعیت موجودش فراتر می‌رود. می‌توان این‌گونه گفت که انسان مظهر تام و تمام «شدن» است.

۱. البته این بدین معنا نیست که خداوند هم نسبت به خود ناهشیار است.

۲. دیدگاه فرانکل نه به معنای همه‌خدانگاری است، نه به این معناست که خداوند درون انسان سکونت دارد و نه اینکه ناهشیاری انسان همه چیز را می‌داند و بهتر از هشیاری به هر چیز علم دارد (Frankl, 2011, p. 58).

3. self-transcending

۴. Ek به معنای برون‌روی و فراتر رفتن و sistence به معنای ایستادن و قیام کردن است.





البته ناگفته نماند اگر قصد یک روان‌درمان‌گر در مطالعهٔ انسان، ترکیبی از ماده‌ها باشد، دیگر نیازی نیست نگران این واقعیت باشیم که «هستی» همواره فرایندی خودفرارونده دارد؛ ولی اگر در پی درک انسان به‌عنوان موجودی پویا هستیم که هر آن در حال شدن است، نمی‌توان از این ویژگی چشم پوشید. همان‌گونه که گفتیم، از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها اساساً «وجود» دربردارندهٔ پدیدارشدن پیوسته یا به بیان دیگر، تکامل بر آینده است که در آن، فرد بر حسب آینده، از گذشته و حال خود فراتر می‌رود (May, 1994, p. 119). فرانکل نیز گوهر هستی انسان را از خود فرارفتن می‌داند و بر این باور است که انسان بودن یعنی وابستگی به شخص یا چیزی دیگر غیر از خود. چنانچه تعالی خویشتن در زندگی انسان تحقق نیابد، گوهر هستی آدمی نیز از میان می‌رود (Frankl, 1978, p. 38).

### ۳-۲-۲. دین

فرانکل بر این باور است که از راه‌های گوناگونی می‌توان به مسئلهٔ معنای زندگی نظر افکند، ولی دین چیزی است که پاسخ‌های مثبتی برای کلیت معنا و هدف زندگی ارائه می‌کند (Frankl, 1965, p. 85). اساساً یکی از ویژگی‌های معنادرمانی این است که گشوده به سوی دین است و از این‌گریزی نیست. دین پدیده‌ای است که در امتداد حس معناجویی انسان قرار دارد و درواقع همان کنکاش انسان به سوی یافتن معنای غایی زندگی است (Frankl, 2011, p. 20, 101). دین، پوشاندن جامعهٔ عمل به خواست انسانی برای دستیابی به معنای نهایی در زندگی است. بنابراین معنای زندگی، وابسته به دیگران، برنامه‌ها یا سربلندی ما نیست؛ بلکه نقطهٔ عطفی به خدا و امری روحانی است. در اندیشهٔ فرانکل، حسی ژرف از مذهب (خدا) در نهاد و نهان هر انسانی وجود دارد که در تاریک‌ترین و دشوارترین لحظه‌های زیستن که در آن همگان ما را به فراموشی می‌سپارند، آن حبس عمیق خود را تجلی می‌بخشد و انسان در این لحظهٔ حساس می‌یابد که خدا همراه و همگام او است. فراتر از این، فرانکل مذهب را تکاپوی بشر برای یافتن واپسین معنای زندگی می‌داند.

نظریهٔ خدای ناهشیار بن مایهٔ نگرش فرانکل در مؤلفهٔ مذهب است. او این حس دینی را حتی به گونه‌ای نامنتظره و در زمان بیماری‌های ذهنی-روانی شدید (روان‌پریشی) نیز تجربه‌پذیر دانسته است (Frankl, 2011, p. 19; Frankl, 1992, p. 48). اهمیت دین (فراتر از معنای مرسوم) برای فرانکل تا آن اندازه است که با وجود حصارکشی میان روان‌پزشکی (روان‌شناسی) و دین، تفاوت آنها را چونان تفاوت میان بُعدهای مختلف دانسته است. بر این اساس، قلمرو دین و روان‌شناسی به گونه‌ای نیست که آنها جایگاه‌های انحصاری متقابل (عوضی) داشته باشند؛ بلکه یک بُعد بالاتر و بُعد دیگر پایین‌تر است (به گونهٔ طولی / اشتدادی)؛ یا به عبارتی بُعدی در نهاد بُعد دیگر است به طوری که یک بُعد شامل‌تر و دربرگیرنده‌تر از بُعد دیگر است. در نتیجه بُعد فروتر، در نهاد بُعد فراتر و جزئی از آن و محاط در آن است (زیست‌شناسی در نهاد روان‌شناسی؛ روان‌شناسی در نهاد ذهن‌شناسی<sup>۱</sup> و ذهن‌شناسی در نهاد الهیات) (Frankl, 2011, p. 20).

در نگاه فرانکل، در جستجوی معنا، میان انسان دینی و غیردینی تفاوت وجود دارد. در شناسایی عنصر وجدان که پدیده‌ای متعالی (در ارتباط با امر متعالی) است، فرانکل انسان غیردینی را کسی می‌داند که نمی‌تواند کیفیت استعلایی وجدان را بازشناسد. انسان غیردینی از درک فراطبیعی بودن وجدان ناتوان است و تنها آن را چیزی می‌شمارد که در برابرش مسئول است. از این رو باز می‌ایستد و در مسیر خود برای یافتن معنای غایی، در پایین‌ترین قلهٔ متوقف می‌شود. اینجا دیگر اوج حقیقی (ابرمعنا) از دید او به دور است؛ اما برعکس، انسان دینی خطر کردن را می‌پذیرد و برای یافتن معنا راه خویش را پی می‌گیرد (Frankl, 2011, p. 49).

### ۳-۲-۳. رنج‌گریزناپذیر (سرنوشت مقدر)

از نظر فرانکل، حتی در بدترین شرایط باید برای زندگی معنایی وجود داشته باشد. به باور او، سه راه عمده وجود دارد که به شکوفایی معنوی (یافت و کشف معنا)

۱. عصب‌شناسی‌شناختی (Noölogy)





می‌انجامد: ۱. انجام عملی یا آفرینش اثری؛ ۲. تجربه کردن چیزی یا برخورد با شخصی (تجربه عشق)؛ ۳. رنج‌پذیری یا به عبارتی انجام بهترین کار در روبه‌رو شدن با سرنوشتی که تغییرناپذیر است. مهم‌ترین راه از نظر فرانکل راه سوم است. باید از خود فراتر رفت، خود را تغییر داد و رشد بخشید (Frankl, 1978, p. 40; Frankl, 2011, p. 106). این سه راه را می‌توان به ترتیب: ارزش‌های خلاق، ارزش‌های تجربه‌ای و ارزش‌های نگرشی هم دانست. راه سوم دربردارنده نگرش معنادار انسان به مقوله رنج است (Boeree, 1998, pp. 9-10).

فرانکل بر این باور است که می‌توان با تلاش، معنا را از رنج بیرون کشید. اتفاقاً همین مسئله است که نشان می‌دهد چرا زندگی به‌رغم همه چیز به‌گونه‌ای بالقوه معنادار است. رنجی که فرانکل آن را سبب‌ساز یافت معنا می‌داند؛ رنجی است که بر اثر سرنوشتی که نمی‌توان با آن به مقابله برخاست، در زندگی تجلی یافته است (Frankl, 1992, p. 40). بنابراین، دشواری‌های زندگی جزئی جداناپذیر از زندگی هستند که شاکله زندگی را شکل بخشیده‌اند؛ به‌گونه‌ای که اگر آنها نباشند زندگی نیز ناکامل است. افزون بر این (از نظرگاه فرانکل)، از کجا می‌توان دانست که دنیای انسانی فرجام و خط پایان جهان است؟ آیا این احتمال وجود ندارد که جهان و بُعد دیگری ورای آنچه در آن واقع شده‌ایم وجود داشته باشد؟ جهانی که بتوان در آن معنایی غایی برای رنج یافت که ورای قلمرو و توان محدود درک بشری واقع شده است (Frankl, 1992, p. 53).

#### ۴. نقد و نظر

**مبنای فکری - فلسفی:** اگر مبانی یک فلسفه و پایبندی به اصول آن را ملاک قرار دهیم، یالوم یک روان‌درمان‌گر اگزستانسیال کاملاً متعهد به اصول فلسفه اگزستانسیال است. او آن‌چنان که در باورداشت اگزستانسیالیستی مشهود و مشهور است، جهان هستی را تهی از معنا و به دور از هدفی مقدر دانست و انسان را عنصری معنابخش به زندگی قلمداد کرد. از این‌رو، وی معتقد شد اگر قرار است از رنج بی‌معنایی در امان بمانیم، گریزی از خلق معنا نیست. دست‌زدن به آفرینش معنا دقیقاً همان چیزی است که یک فیلسوف اگزستانسیال از انسان معاصر انتظار دارد. یالوم در این مسئله پیرو دو فیلسوف

برجسته‌اگزستانسیال، آلبر کامو و ژان پل سارتر است که با وجود آنکه هر دو از پوچ‌گرایان هستند، بر این باورند هر کس وظیفه دارد معنای زندگی (زیست این‌جهانی و مادی) را ابداع کند نه اینکه معنایی که خدا یا طبیعت برایش تعیین کرده را کشف کند (Yalom, 1980, p. 431). اما فرانکل راهی دیگر برگزید. او که به اگزستانسیالیسم و اومانسیسم کاذب انتقاداتی دارد (Frankl, 1978, p. 12)، معنای زندگی را مکشوف انسان شمرد. او با تمثیلی ساده، یعنی افکندن ریسمان به هوا از سوی مرتاض و آویزشدن بدان، نشان داد که آفرینش معنا نمی‌تواند کارساز افتد. کشف معنا انسان را به گذشته پیوند می‌دهد و او را ماندگار و جاودان می‌دارد. این نگرش وی به مسئله معنا، کاملاً در برابر نگرش اگزستانسیال است. به باور نگارندگان، فرانکل ارزش معنوی و جایگاه وجودی انسان و زندگی را پُررنگ می‌بیند؛ ولی یالوم با پایبندی به اگزستانسیالیسم از یک‌سو و پیروی از کامو از سوی دیگر، به حذف مقوله‌های فراطبیعی در معنادارسازی زندگی روی آورده است.

۱۷۳



نظر

خلق معنا یا کشف معنا؟ مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور ...

**مبنای دینی:** تفاوت دیگر دیدگاه‌های یالوم و فرانکل در مقوله دین است. یالوم پایبند دین نیست؛ اگرچه داشتن نگاه دینی را در رسیدن به معنای زندگی برای باورمندان به دین بسیار مطلوب می‌داند. او حتی در روان‌درمانی‌اش در صورت مراجعه یک بیمار دین‌گرا، تلاش می‌کند نظام اعتقادی او را تقویت کند نه تخریب (Yalom, 2008, p. 201). با این حال در نظریه‌پردازی، راه سکولاریسم را پیش می‌گیرد. او در روان‌درمانی اگزستانسیال از معنای دنیوی شخصی<sup>۱</sup> سخن می‌گوید (Yalom, 1980, p. 426) تا بتواند یک معنای جایگزین برای زندگی بیابد؛ اما فرانکل از خدا و دینی سخن می‌گوید که در بشر نهادینه است و آن را محدود به متدینان نمی‌داند. اگرچه فرانکل نیز آن‌گونه که باید دین‌گرا نیست و در واقع، دین و دینی بودن را از ظن خود نگریسته و آن را همان فطرت و نهاد پاکی شمرده است که همگان دارا هستند، ولی رویکرد وی تا حد زیادی با یالوم فاصله دارد. بهتر است این‌گونه گفته شود که یالوم نگاه و تفسیر خود را از دین، در

1. secular personal meaning



معناداری زندگی دست‌کاری نکرده و دین متداول جامعه غرب را در ارائه معنایی برای زندگی متدینان سودمند دانسته است؛ اما فرانکل با برداشتی شخصی و گسترده از دینی‌بودن، در گام اول آن را فراگیر نموده و سپس در معنا بخشی به زندگی سازنده دانسته است. در این صورت هر دو روان‌کاو هم به دین بها داده‌اند و هم نگرش شخصی خود را در ارائه دیدگاهشان در مسئله معنا وارد ساخته‌اند. این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که فرانکل در کشف معنای زندگی، انسان دینی را بر انسان غیردینی ترجیح می‌دهد؛ ولی کسانی را هم که آمادگی پذیرش وجدان استعلایی با پیشینه جهان‌نگری ملحدانه و ندانم‌گرا را دارند می‌ستاید. بنابراین حتی اگر از خدا سخنی به میان نیاید، پذیرش آزادانه مفهوم استعلا شایان توجه می‌باشد (Frankl, 2011, pp. 49- 50). این دوگانگی در گفتار پذیرفتنی نیست.

**مبنای انسان‌شناختی:** یالوم، اگر نگوییم نگاهی فرودستانه و نگرشی این‌جهانی به انسان دارد و این نگرش را نیز از فلسفه اگزیستانسیال اتخاذ نموده است، در میان نگاه‌های او هیچ اثری از روح و بُعد متعالی انسان به چشم نمی‌آید؛ اما فرانکل، پوچ‌گرایی معاصر را پیامد جوامع صنعتی و فراصنعتی کنونی می‌داند که به سبب بی‌توجهی به بُعد متعالی انسان حاصل گردیده است. او شناخت منطقی هستی انسان و نیازهای روحانی او را یگانه راه‌هایی از سردرگمی پدیدآمده در جهان معاصر می‌داند. فرانکل انسان را موجودی می‌داند سه‌بُعدی که از تن، روان و روح شکل یافته است. او بر این باور است که ریشه و بن‌مایه انسان بُعد سوم است که البته دارای پوششی روانی-تنی است (Frankl, 2011, p. 30).

**انواع معنا:** یالوم تنها به یک معنا در زندگی باور دارد و آن هم این‌جهانی و زمینی است؛ چراکه او اساساً به جهانی فراتر از ماده باور ندارد و مرگ را پایان زندگی می‌شمارد. همچنین او انسان را موجودی معناجو نمی‌داند؛ بلکه او را از سر ناگزیری و افکنده شدن در جهانی تهی از معنا و برای نجات از این دغدغه، آفرینش‌گر معنای زندگی قلمداد کرده است؛ اما فرانکل به شدت معتقد به وجود انگیزه معناجویی در نهاد انسان است. بر این اساس، معنا برای هر فرد امری انحصاری است؛ در نتیجه هر فردی

معنای ویژه خود را در هزارتوی زندگی کشف می‌کند. این سخن بدین سبب است که از نظر فرانکل، ارزش‌ها از طریق سنت‌ها منتقل می‌شوند؛ مانند ژن‌ها که از طریق کروموزوم‌ها انتقال می‌یابند و ما اکنون در دوره زوال سنت‌ها به سر می‌بریم و دیگر ارزشی در متن خارج مشاهده نمی‌شود و یا کمیاب است؛ اما معانی می‌توانند از سوی خود شخص جستجو شده و مکشوف او قرار گیرند. در نتیجه، کشف معانی منحصر به فرد، حتی در صورت ازمیان رفتن تمامی ارزش‌ها، تا آنجا که در قلمرو ادراکات انسانی است امکان‌پذیر است.

بنابراین آنچه فرانکل بدان گرایش دارد، وجود توانایی بالقوه در نهاد بشر برای کشف معنایی است که در موقعیت‌های گوناگون زندگی تجلی می‌یابد؛ حال یا در انجام امور نیک و یا در تلخ‌کامی‌ها و قربانی بی‌یاور زندگی شدن. این توانایی، زمینه گذر انسان از تراژدی به کامیابی است (Frankl, 1978, pp. 38-40). همچنین گفته شد که فرانکل به ابرمعنا باور دارد. یکی از اهداف زندگی در نگاه وی، تعالی به سوی اعلا است که همیشه نسبت به مالک خود، امری بیرونی و غیرانفسی به‌شمار می‌آید. از این سخن نتیجه می‌شود که در معنای زندگی، ما در نهایت معنای جهان را در قالب یک ابرمعنا می‌یابیم. پس معنای کل (هستی) امری ورای جامعیت است. فرانکل بر این عقیده است که باور به ابرمعنا چه به عنوان برداشتی متافیزیکی و چه در پوشش یک مفهوم مذهبی، به‌طور فزاینده‌ای به سرزندگی انسان می‌فزاید. هر چند دستیابی به ابرمعنا تقریباً ناممکن است، اما برای چنین ایمان و باور ارزشمندی، بی‌معنایی بی‌معناست. هیچ چیز به باطل پدیدار نیست و هیچ عملی بی‌حساب باقی نمی‌ماند (Frankl, 1965, pp. 85-88). پیداست که کشف معنای فرانکل در سوبه معنای لحظه‌ای نیز کاملاً زمینی و این جهانی است و تنها باعث پیشروی و تداوم حیات مادی می‌گردد. چنین انگاره‌ای ظرفیت دریافت و درک وجود جهان‌های ماورا و امکان زندگی در آنها را ندارد و لذا نمی‌تواند افزون بر امیدبخشی به زندگی طبیعی، امیدواری به بقای حیات پس از مرگ را اثبات کند؛ اما باور به ابرمعنا، آن‌سوی دیدگاه فرانکل و رویکرد معنوی اوست که به یقین توان پذیرش معناداری زندگی در سوبه متافیزیکی را نیز داراست.





**سرنوشت:** یالوم به سرنوشت و برنامه از پیش تعیین شده اعتقادی ندارد و به انسان به عنوان موجودی که از روی اتفاق به جهان افکنده شده می‌نگرد. این نگرش که با صُدفه و نظریه پیدایش معلول بدون علت هیچ تفاوتی ندارد، بستر محدودیت و تنزل دیدگاه او درباره معناداری زندگی گردید. همچنین تکیه به اراده انسانی در خلق معنا، زمینه تقویت نگرش اومانستی در روان‌درمانی وی شده است. اما فرانکل با طرح مؤلفه رنج مقدر و پذیرش وضعیتی که از آن گریزی نیست، باور به سرنوشت را در دیدگاه خود آشکار کرده است. از نظر او، رنج می‌تواند معنا بخش زندگی باشد، اگر و تنها اگر شخص را به وضع بهتری ارتقا بخشد. با این حال، پرسشی که وجود دارد این است که چگونه می‌شود رنج مقدری در کشف معنای لحظه‌ای وجود داشته باشد، ولی این معنا هیچ ارتباطی با ماورا نداشته و محدود به طبیعت و زندگی این جهانی باشد. فرانکل گویی وجود برنامه‌ای از پیش تعیین شده و جهانی فراتر از طبیعت را پذیرفته است؛ اما در برنامه‌ای که خود ارائه کرده، سخنی از معنایی که انسان را به پسا طبیعت رهنمون سازد و پیوند دهد به میان نیاورده است؛ البته او در پزشکی و روح وقتی صحبت از ابر معنا می‌کند، بر این باور است که نمی‌توان وجود جهانی فراتر از ماده و به تعبیر خود ابر دنیا را انکار کرد (Frankl, 1965, p. 85). می‌توان این گونه گفت که فرانکل با گرایش به این انگاره، خود را به مرحله‌ای رساند که با آموزه‌های وحی، فلسفه و عرفان اسلامی هم‌مرز گردید. آنچه وی از آن سخن گفت، در عین ناتوانی از دستیابی به آن، قوی‌ترین پادزهر در زدایش فقدان معنا است. شایسته است بگوییم: دریافت ابر معنای زندگی، تنها از گذرگاه معنویت عارفانه و مسیری ورای اندیشه‌ورزی امکان‌پذیر است.

##### ۵. رویکرد هم‌افزایی - مکملی به انگاره‌های خلق و کشف معنا

بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، نظریه خلق معنای یالوم و معنای در لحظه فرانکل، به معناداری زندگی فراتر از جهان طبیعت توجه ندارد؛ اما نگره کشف معنا با رویکرد ابر معنای خود، پا را فراتر نهاده و به عنوان نگرشی جامع، هم‌مرز با آموزه‌های دینی گردیده است. اینکه دو دیدگاه یادشده تا چه اندازه برای شهروند مغرب‌زمین سودمند



واقع می‌گردد، امری است نیازمند پژوهش میدانی و از توان این مقاله به دور؛ اما در این باره که دیدگاه‌های خلق و کشف معنا مقابل هم قرار می‌گیرند و یا امکان جمع میان آنها وجود دارد، نظر نویسندگان مقاله بر این است که معنای زندگی از جنس کمال و زیبایی است. زیبایی‌ها، در زندگی انسان یا وجود دارند و یا از سوی او و هر موجود مختاری پدید می‌آیند. در واقع هر گونه کمال و زیبایی در جهان هستی، یا از نوع یافتن است و یا آفریدن. به سخنی دیگر، کمالات و زیبایی‌ها را یا باید گشت، دید و یافت و یا کوشید و آن‌ها را با خلاقیت‌های هنری آفرید و ساخت. این خاصیت کمال و زیبایی است که از هر دو سوی یافتن و آفریدن سر برمی‌آورد. برای دیدن برخی زیبایی‌ها، ناگزیریم که در پی‌شان رویم و آنها را مکشوف و مشهود خود سازیم؛ اما برای برخی دیگر، می‌باید بر اساس توانمندی خلاقیت خود، به تولید آن همت گماریم. اما این نکته نیز شایان توجه است که گاه آنچه در خلق پدید می‌آید در کشف نیز پدیدار می‌شود و یک کمال، هم با خلق همراه می‌گردد و هم با کشف. اساساً کمالات دو گونه‌اند: ۱. مادی؛ ۲. معنوی. هر یک نیز یا مکشوف انسان‌اند یا مخلوق او و یا (از جهاتی) هم مکشوف و هم مخلوق او. در این مجال، کمالات معنوی مورد توجه‌اند؛ مصادیقی چون امور و صفات اخلاقی، ایمان و معنای زندگی که در زیست این جهانی آنها را مهم می‌شماریم و در پی حصول آنها هستیم. شکل منطقی آنچه گفتیم از این قرار است:

• معنای زندگی از جنس کمال و زیبایی است؛

• کمال و زیبایی گاه با خلق حاصل می‌شود، گاه با کشف و گاه با هر دو؛

• معنای زندگی گاه با خلق حاصل می‌شود، گاه با کشف و گاه با خلق و کشف.

برای تبیین این مسئله، نمونه‌هایی را که برخی از آنها در متن مقاله نیز ارائه گردید مطرح می‌کنیم. گفتنی است تمامی مؤلفه‌های مطرح شده از سوی اروین یالوم، افزون بر خلق معنا، زمینه کشف معنا را نیز فراهم می‌کند؛ به‌ویژه آنکه مؤلفه از خودفراروی / از خودبرگذشتن میان یالوم و فرانکل مشترک است و در تفسیر آن تفاوتی مشاهده نمی‌شود. در این قسمت، تنها به تبیین یک نمونه از آنها بسنده می‌کنیم.





**نوع دوستی:** یکی از مواردی که یالوم بر آن تأکید بسیار داشت، داشتن رویکرد انسان‌دوستانه در زیست این جهانی است. این مقوله هم در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام شیعی به شدت مورد اهتمام است<sup>۱</sup> و هم در باورداشت‌های برون‌دینی جایگاه دارد. به‌طور طبیعی، نوع‌دوستی در نهاد بشر جای دارد و در تمامی اقوام و ملل کم‌وبیش یافت می‌شود. این مؤلفه زمینه حصول معنا را در گرایش‌های دین‌گريزانه فراهم می‌کند و در چارچوب‌های دین‌گرایانه نیز بستر پدید آمدن آن را در کنار ایمان به پروردگار، به‌عنوان کُنشی شایسته، سبب‌ساز می‌شود. بنابراین نوع‌دوستی و حتی دیگر دوستی می‌تواند با توجه به انسان‌جویی معنا تفسیر شود؛ یعنی این مؤلفه از یک سو مقوله‌ای معنا‌ساز است که می‌تواند از سوی شخص خلق شود و از سوی دیگر مقوله‌ای معنایاب است که کار بست آن توسط انسان موجبات کشف معنای زندگی را فراهم می‌آورد. (همان‌گونه که گفته شد، مؤلفه‌های ارائه شده از سوی یالوم، در کشف معنای زندگی نیز مؤثرند. خلایقیت، جان‌سپاری به یک یا چند آرمان، خودشکوفایی و لذتی که از رنج آغاز گردد، اگر رویه‌ای هم‌سو با فطرت الهی انسان داشته و به اهدافی فرازمینی بیانجامد، هم با خلق معنا همراه خواهند بود هم کشف معنا).

**اخلاقیات:** از دیگر مواردی که خلق و کشف در آن دخالت دارند اخلاقیات است. صفات نیک همچون عدالت و شجاعت از هستی برخوردارند؛ چرا که اهل اخلاق همواره از تلبس و تخلّق بدان‌ها سخن گفته‌اند. روشن است که هستی این امور، مجزای از وجود انسان نیست و به نحوی وابسته به او هستند و تا زمانی که تکاپویی از سوی فرد

۱. پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرماید: «مَثَلُ مُؤْمِنَانِ فِي دُوسْتِي وَ رَحْمَتِي بِه يَكْدِيْغَرِ مَثَلِ يَكِ اَنْدَامِ اسْتِ كِه اَكْر عُضْوِي اَز اَنْ بِه دَرْدِ اَيْدِ اَعْضَايِ دِيْغَرِ بَا تَبِ وَ بِي خَوَابِي بَا اَنْ عُضْوِ هِم دَرْدِي مِي كَنْد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۵۰). در جایی دیگر امام رضا علیه السلام از قول ایشان فرموده‌اند: «بعد از دینداری، دوستی کردن با مردم و خوبی کردن به هر نیکوکار و بدکرداری، سرآمد خردمندی است» (ابن بابویه، ج ۲، ص ۳۵). گفتنی است که اهمیت به دین در یافت معنای زندگی از سوی یالوم، به این خاطر مطرح گردیده بود که اساساً دین منبع مهمی در پاسخگویی به معنای زندگی است. از سویی نباید از نظر دور داشت پاسخی که دین برای معنای زندگی ارائه می‌نماید، از جنس کشف است نه خلق. دین با ارائه رهیافت‌هایی، زمینه فهم و دریافت معنا را برای انسان، در متن هستی، فراهم می‌گرداند و او را پی کشف حقیقت می‌کشاند.

صورت نپذیرد و مقدمات پیدایش یک صفت پسندیده فراهم نگردد، نیل بدان نیز امکان‌پذیر نبوده و هستی آن تنها به نحو بالقوه قابل فرض است. بر این اساس، پیدایش و فعلیت یافتن یک صفت نیک اخلاقی که از هستی بالقوه‌ای برخوردار است، به همت انسان و التزام به آداب و سنن شرعی - اخلاقی وابسته است. همت انسان و دست‌به‌کار شدن او در پیدایش صفات اخلاقی، از جنس آفریدن در ساحت درون است؛ چراکه انسان با کاربست دستور کارهای اخلاقی، در حصول ملکه آن کارهای اخلاقی، خود را به اموری ملترزم می‌کند که خود آفرینشگر آنها در ذهن و رفتار است؛ الگوهایی که به پیشنهاد دین و یا هر برنامه اخلاقی معتبر توسط خود او در حال اجرا و پیاده‌شدن است. تنها از این گذرگاه است که انسان به صفتی که در نهاد او بالقوه مانده است فعلیت می‌بخشد و با پرده‌برداری از رخسار نهفته آن، آن را مکشوف خود می‌گرداند. کاملاً واضح است که در این مورد خلق و کشف هر دو حضور دارند و به هم آمیخته‌اند؛ آمیزشی که در عین تفاوت، نه تنها تهافت ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند و با نبود اولی، هرگز سخن از دومی نمی‌تواند به میان بیاید و با نبود کشف و فعلیت‌یابی صفت نیز خلق بی‌دنباله است.

**ایمان:** آیا ایمان موهبت و عطیه‌ای الهی است که نمی‌توان آن را از راه اندیشه‌ورزی خلق کرد؟ یا مقوله‌ای است که بنا به باور شیعی، می‌باید از راه عقل و کنکاش ذهنی پدید آید؟ آیا می‌توان این دو سخن را جمع کرد؟ ایمان نیز از دیگر کمالات معنوی است که حصول آن، هم تلاش انسان را خواستار است و هم امری است که چون متعلق آن خداوند، فرشتگان و غیب دانسته می‌شود، نیازمند جستجو و کشف است. در واقع ما در بسترسازی حصول ایمان، به ابزار عقل روی می‌آوریم؛ اما از آنجا که ایمان امری قلبی و وجدانی محسوب می‌شود، به‌ویژه ایمان یقینی و پایا، خلق آن از دست انسان بیرون است. در اینجا می‌توان گفت شخصی که در پی ایمان می‌رود، افزون بر مطالعه، گفت‌وگوی مستدل و محققانه و اندیشه‌ورزی، باید تمنای گشایشی از غیب را نیز برای خود داشته باشد تا مکشوف خود را ببیند و بیابد. این دیدگاه را می‌توان با این نگرش فلسفی - عرفانی هم جمع کرد که «معرفت بذکر کشف و مشاهده است».





تاکنون روشن گردید که معنای زندگی از جنس کمالات و زیبایی‌هاست و کمالات معنوی هم به خلق وابسته‌اند و هم به کشف؛ اما افزون بر آنچه گفته شد، اتخاذ نگرش تشکیکی به داستان انسان و معنای زندگی می‌تواند یکی از مهم‌ترین ملاحظات در حل این معمای درازآهنگ باشد. تمامی مظاهر هستی از ویژگی تشکیک برخوردارند و معنای زندگی نیز از این قاعده مستثنا نیست. هم افراد انسانی دارای طیف‌های گوناگون از کمالات و زیبایی‌ها هستند و هم کمالات و زیبایی‌ها دارای مدارج و شدت و ضعف‌های بی‌شمارند. بر این اساس، ما در زندگی با مراتب گوناگونی از زیبایی‌ها و کمالات مواجهیم که هم قابلیت جستجو دارند و هم آفرینش و تولید. در نتیجه انگاره خلق و کشف معنا، با شدت و ضعف‌هایی، برای همگان امکان‌پذیر است. خلق معنا افزون بر دین‌مداران، قلمرو بی‌دینان را نیز در بر می‌گیرد؛ از این‌رو از گستره گسترده‌ای برخوردار است؛ اما کشف معنا رهیافتی است که به جستجو و کنکاش بسته است و به زمان بیشتری در زیست عملی نیازمند است. از سویی این انگاره، در صورت هم‌گرایی با آموزه‌های وحیانی، بیشتر بر سلیقه دین‌مداران کشیده شده است.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار به مطالعه دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل به‌عنوان دو روان‌درمانگر برجسته اگزستانسیال پیرامون یکی از دغدغه‌های مهم انسان معاصر، یعنی گم‌گشتگی معنا، پرداختیم. در این عرصه، یالوم نماینده دیدگاه خلق معنا و فرانکل نماینده دیدگاه کشف معنا بود. هدف نهایی از این مطالعه، بررسی امکان جمع و هم‌افزایی این دو رویکرد و دفاع از آنها بود. یالوم با پیش‌فرض تهی‌بودن جهان هستی از معنا، انگاره خلق معنا را مطرح نمود و افزون بر توجه به نگرش‌های سنتی در حل معمای معنا، شخص انسان را یگانه‌عامل معنابخشی به زندگی دانست. اما فرانکل که طراح شیوه معنادرمانی است، بر این باور بود که هم خود زندگی پرشش از معنا را پیش‌پای انسان می‌گستراند و هم حس معناجویی در نهاد بشر نهادینه شده و امری است که او را

به دنبال کشف معنا می‌کشاند. بر این اساس، باید معنای زندگی را در لابه‌لای رویدادهای متعدد یافت نه آنکه به ابداع آن روی آورد. از سویی او با توجه به بُعد متعالی و معنوی انسان و مذهبی‌بودن نهاد بشر و نیز باور به خدا و امکان جهانی فراتر از ماده، نظریه ابرمعنا (معنای غایی) را مطرح کرد. در ادامه روشن کردیم که دیدگاه‌های یادشده از چه کاستی‌ها و جوانب مثبتی برخوردارند و نوع و سطح نگاه فرانکل تا چه میزان از یالوم فاصله گرفته و متعالی گردیده است. در پایان به این مسئله پرداختیم که امکان جمع هر دو دیدگاه میسر است و با توجه به شرایط موجود در جوامع بشری، خلق و کشف معنا می‌توانند در رهیافتی هم‌افزا در زندگی انسان معاصر کارساز باشند. بر این اساس، معنای زندگی برای هر انسانی از جنس کمال و زیبایی است و کمالات و زیبایی‌ها را یا باید گشت و در زندگی یافت (نظریه کشف معنا) و یا باید آنها را با خلاقیت و آفرینشگری ساخت و تولید کرد (نظریه خلق معنا). تجربه همگانی انسان‌ها از هر دو ساحت یافتن و ساختن کمالات و زیبایی‌ها، می‌تواند پشتوانه بسیار روشنی بر پذیرش نظریه جمع و هم‌افزایی میان دو دیدگاه کشف و خلق معنای زندگی باشد.



## فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). عیون اخبار الرضا (مصحح: سید مهدی لاجوردی). تهران: جهان.
۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
3. Boeree, George. (1998). *Viktor Frankl (Personality Theories)*. Psychology, Department, Shippensburg University. [www.social-psychology.de/ do/pt\\_Frankl. Pdf](http://www.social-psychology.de/do/pt_Frankl.Pdf).
4. Deurzen, Emmy van; Adams, Martin. (2016). *Skills in Existential Counselling Psychotherapy*. Los Angeles: Sage.
5. Dolabela Chagas, Pedro; Carlos, Luiz. (2003). "the Ultimate Meaning" of Viktor Frankl. A Demonstration Project in Partial Fulfillment of Requirements for the Diplomate Educator Administrator Credential, Viktor Frankl Institute Logotherapy.
6. Frankl, Viktor. E. (1965). *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
7. Frankl, Viktor. E. (1975). *The Unconscious God*. New York: Simon & Schuster.
8. Frankl, Viktor. E. (1978). *the Unheard Cry for Meaning*. Washington: Square Press.
9. Frankl, Viktor. E. (1988). *the Will to Meaning: Foundations and Applications of Logo-therapy*. USA: Penguin Group.
10. Frankl, Viktor. E. (1992). *Man's Search for Meaning: AN INTRODUCTION TO LOGOTHERAPY*. United States of America: Beacon Press books, under the auspices of the Unitarian Universalist Association of Congregations.
11. Frankl, Viktor. E. (2011). *Man's Search for Uultimate Meaning*. America: Rider.
12. Kolpachnikov, Veniamin. (2013). Client- Centered and Existential Approaches: Are They Mostly Similar or Different, *National Research University Higher School of Economics*. WP BRP 14/PSY/, pp: 2- 13.



۱۸۲

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

13. May, Rollo. (1994). *the Discovery of Being*. London: Norton paperback.
14. Minton, Stephen James. (2001). Key Thinkers in Practical Philosophy: Dr. Yalom. *Practical Philosophy*, 4(1), pp. 40- 47.
15. Necula, Magdalena Roxana; Damian, Simona Irina; Bunela, Ovidiu. (2012). Humanist Therapies in Postmodernity. *Postmodern Openings*, 3(3), September, pp: 89- 106.
16. Smejda, Isabella. (2004). *Frankl's Logotherapy*. Athabasca University. <http://library.athabascau.ca/maisproject/smejda.Pdf>.
17. Yalom, Irvin. D (2007). *The Gift of Therapy: An Open Letter to a New Generation of Therapists and Their Patients*. America: Harper Collins.
18. Yalom, Irvin. D. (1980). *Existential psychotherapy*. the United States of America: basic books.
19. Yalom, Irvin. D. (2008). *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*. San Francisco: Jossey-Bass.
20. Yalom, Irvin. D. (2016). *Becoming Myself: A Psychiatrist's Memoir*. Americas, New York: Basic Books.



## References

1. Boeree, G. (1998). *Viktor Frankl (Personality Theories)*. Psychology, Department, Shippensburg University. from: [www.social-psychology.de/ do / pt\\_Frankl. Pdf](http://www.social-psychology.de/do/pt_Frankl.Pdf).
2. Deurzen, E., & Adams, M. (2016). *Skills in Existential Counseling Psychotherapy*. Los Angeles: Sage.
3. Dolabela Chagas, P., & Carlos, L. (2003). "the Ultimate Meaning" of Viktor Frankl. A Demonstration Project in Partial Fulfillment of Requirements for the Diplomate Educator Administrator Credential, Viktor Frankl Institute Logotherapy.
4. Frankl, V. E. (1965). *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
5. Frankl, V. E. (1975). *The Unconscious God*. New York: Simon & Schuster.
6. Frankl, V. E. (1978). *The Unheard Cry for Meaning*. Washington: Square Press.
7. Frankl, V. E. (1988). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. USA: Penguin Group.
8. Frankl, V. E. (1992). *Man's Search for Meaning: an introduction to logo therapy*. United States of America: Beacon Press books, under the auspices of the Unitarian Universalist Association of Congregations.
9. Frankl, V. E. (2011). *Man's Search for Ultimate Meaning*. America: Rider.
10. Ibn Babawiyyah, M. (n.d.). *Oyoun Akhbar al-Reza*. (Lajevardi, S. M, Trans.). Tehran: Jahan.
11. Kolpachnikov, V. (2013). *Client- Centered and Existential Approaches: Are They Mostly Similar or Different*, National Research University Higher School of Economics. WP BRP 14 / PSY /, pp: 2- 13.
12. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
13. May, R. (1994). *The Discovery of Being*. London: Norton paperback.
14. Minton, S. J. (2001). Key Thinkers in Practical Philosophy: Dr. Yalom. *Practical Philosophy*, 4(1), pp. 40- 47.



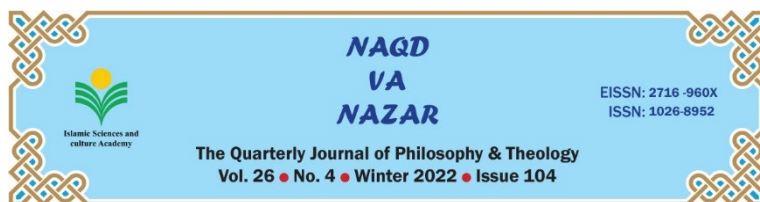
نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰



15. Neula, M. R., & Damian, S. I., & Bunela, O. (2012). Humanist Therapies in Postmodernity. *Postmodern Openings*, 3(3), September, pp: 89-106.
16. Smejda, I. (2004). *Frankl's Logotherapy*. Athabasca University. From: <http://library.athabascau.ca/maisproject/smejda.Pdf>.
17. Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. The United States of America: basic books.
18. Yalom, I. D. (2007). *The Gift of Therapy: An Open Letter to a New Generation of Therapists and Their Patients*. America: Harper Collins.
19. Yalom, I. D. (2008). *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*. San Francisco: Jossey-Bass.
20. Yalom, I. D. (2016). *Becoming Myself: A Psychiatrist's Memoir*. Americas, New York: Basic Books.





## Research Article

### The Possibility of Meaningful Life in Modern Metropolises with a focus on Modern Architecture

Hannaneh Parvin<sup>1</sup>

Amir Abbas Alizamani<sup>2</sup>

Received: 11/07/2021

Accepted: 26/11/2021

#### Abstract

After the decline of positivism and the rise of values, the issue of the meaning of life found its way into philosophy as an independent problem. However, the meaning of life was a constant ordinary concern of man. Modern people often live in metropolises, and the meaning of life for them is affected by metropolitan structures. Accordingly, the pursuit of a meaning for the modern life should consider how humans are affected by such structures. In this paper, we turn to architecture as a major component of metropolitan life, which has tremendously transformed the appearance of cities. After an examination of developments and characteristics of three architectural elements—house, street, and glass—we grapple with the

---

1. MA, philosophy of religion, University of Tehran, Iran (corresponding author). hannaneh.parvin@gmail.com.

2. Associate professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Iran. amir\_alizamani@ut.ac.ir.

---

\* Parvin, H. & Alizamani, A. A. (1400). The Possibility of Meaningful Life in Modern Metropolises with a focus on Modern Architecture. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 188-218. Doi: 10.22081/jpt.2021.61398.1855

---

\* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

question: What characteristics does modern architecture have, and how do they affect the meaning of life? The method of our research is library and analytic. Our findings suggest that semantic elements of each component are extremely shared or belong to a shared ancestor. In this way, it turns out that modern architecture in metropolises tend to have similar properties, which direct challenges about the meaning of life at self-alienation, objectification, loneliness, superficiality, anxiety, and loss of safety.

**Keywords**

Modern architecture, metropolis, meaning of life, self-alienation.

## مقاله پژوهشی

# امکان زندگی معنادار در کلان‌شهرهای جدید با تأکید بر معماری مدرن

امیرعباس علی‌زمانی<sup>۲</sup>

حنانه پروین<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰

### چکیده

با سقوط تفکر پوزیتیویستی و اهمیت یافتن ارزش‌ها، بحث از معنای زندگی به عنوان موضوعی مستقل در فلسفه مطرح شده است؛ اما معنای زندگی همواره دغدغه روزمره انسان بوده است. زندگی روزمره انسان مدرن در کلان‌شهرها می‌گذرد و معنای زندگی برای او تحت تأثیر ساختارهای کلان‌شهر متحول می‌شود. بنابراین، جستجوی معنای زندگی مدرن باید چگونگی تأثیرپذیری انسان از ساختارهای کلان‌شهر را مورد توجه قرار دهد. در این مقاله به سراغ معماری، یکی از مؤلفه‌های مهم زندگی کلان‌شهری که چهره ظاهری شهرها را به شدت تحت تأثیر قرار داده رفته‌ایم تا با بررسی تحولات و ویژگی‌های سه عنصر معماری یعنی خانه، خیابان و شیشه، به سؤال «معماری مدرن دارای چه ویژگی‌هایی است و این ویژگی‌ها چگونه بر معنای زندگی تأثیر می‌گذارند؟» پاسخ دهیم. روش تحقیق منطبق بر روش کتابخانه‌ای و شیوه بحث، تحلیلی بوده است. یافته‌ها نشان دادند که عناصر معنایی ذیل هر مؤلفه، به‌غایت مشترک یا متعلق به نیای مشترکی هستند. به این ترتیب معلوم شد که معماری مدرن در کلان‌شهرها به طور کلی ویژگی‌های مشابهی دارد که چالش درباره معنای زندگی را بیش از هر چیز معطوف به از خودبیگانگی و شیء‌وارگی، تنهایی، درک سطحی و کم‌عمق، عدم آرامش و امنیت می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

معماری مدرن، کلان‌شهر، معنای زندگی، از خودبیگانگی.

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [hannaneh.parvin@gmail.com](mailto:hannaneh.parvin@gmail.com)

۲. دانشیار گروه آموزشی فلسفه و کلام اسلامی (بخش فلسفه دین)، دانشگاه تهران، تهران، ایران. [amir\\_alizamani@ut.ac.ir](mailto:amir_alizamani@ut.ac.ir)

\* پروین، حنانه؛ علی‌زمانی، امیرعباس. (۱۴۰۰). امکان زندگی معنادار در کلان‌شهرهای جدید با تأکید بر معماری مدرن.

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۱۸۸-۲۱۸. Doi: 10.22081/jpt.2021.61398.1855

محیط کلان‌شهری که در آن زندگی می‌کنیم، فضایی با جنبه‌های گوناگون است که هر یک از مؤلفه‌های آن جنبه‌هایی از حیات درونی ما را می‌سازد که بررسی آنها گویای عناصر معنایی زندگی شهروند کلان‌شهر است.

زندگی ما متأثر از محیط اطرافمان است و ما نیز بر محیط اطراف تأثیر می‌گذاریم. اگرچه تمامی مفاهیم شهرنیااد نظیر روستا، شهر و کلان‌شهر، شامل جنبه‌های پیش‌گفته هستند، لیکن روستاها شامل مؤلفه‌های انگشت‌شمار و آشنایی از مظاهر زندگی هستند و به همین دلیل زندگی در آنها حسی آشنا تر و آهنگی موزون‌تر دارد و روند تغییرات در آنها کندتر است. شهرها نیز با حرکت در فرآیند مدرنیته تبدیل به کلان‌شهر شده یا می‌شوند. به این ترتیب کلان‌شهرها عرصه ظهور عناصر جدید، آشنایی‌زدایی، تنوع و تغییرات بزرگ مقیاس هستند که زندگی در آنها همراه با پیچیدگی‌های درونی بسیاری است که روحیات شهروندان را تحت فشار قرار می‌دهد. چالش درباره معنای زندگی جدید با مسائلی که کلان‌شهر پیش‌روی آن قرار می‌دهد، گره خورده است. همان‌گونه که انسان ابتدائی برای حفظ موجودیت جسمانی خویش، مجبور به مبارزه با طبیعت و مقهور ساختن نیروهای آن بود، امروزه شخصیت انسان مدرن در چالش برای بازیافتن خویش است. مؤلفه‌های متعددی در ساخت مفهوم کلان‌شهر تأثیر گذارند که می‌توان معماری را یکی از عینی‌ترین آنها برشمرد. معماری منحصر به فرد دوران مدرن با ویژگی‌های تازه‌اش، بی‌شک یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در شکل‌گیری حالت روانی شهروند کلان‌شهر و تحولات معنایی زندگی او بوده است. به این ترتیب بررسی عناصر دگرگون‌شده معماری در شهرهای مدرن به عنوان یکی از مؤلفه‌های حیاتی زندگی روزمره برای پی‌بردن به امکان زندگی معنادار در کلان‌شهر، مسئله مورد توجه مقاله پیش‌رو بوده است.

روش این تحقیق منطبق بر روش کتابخانه‌ای و شیوه بحث، تحلیلی خواهد بود. ما در این نوشتار درصدد پاسخ به این پرسش اصلی هستیم: معماری مدرن دارای چه ویژگی‌هایی است و این ویژگی‌ها چگونه بر معنای زندگی تأثیر می‌گذارند؟





معماری کلان‌شهر مدرن با از بین بردن مفهوم سکونت و حذف فضا، حرکت به سوی بی‌واسطگی و شفافیت، فردگرایی و خصوصی‌سازی تجربیات، باعث می‌شود انسانی که ساکن فضاهاى کلان‌شهرى است، احساس از خود بیگانگی، تنهایی و پوچی را با خود حمل کند و ادراک او از جهان به درکی تخت و انتزاعی بدل شود.

اشکال معماری از گذشته تا کنون تغییرات متعددی را از سر گذرانده، تابع تحولات اجتماعی و سیاسی بوده و به کلی دگرگون شده است. امروزه با یکسان شدن شکل‌های زندگی، بحران‌های اجتماعی و فردی بیش از پیش معطوف به زندگی روزمره گشته‌اند. همگی تحولات این دوران، معرف روحیات عصر ما هستند. آمیخته‌ای از بی‌قراری، شیفتگی به ترقی و نوآوری، تردید و آزمایش و ستیزه‌جویی بی‌پایان با قدرت (گاردنر، ۱۳۸۴، ص ۵۵۶). زندگی در کلان‌شهر حالت روانی نوینی را سبب شده که مردم سراسر جهان در آن شریک‌اند. معماری این دوران، بی‌شک از مهم‌ترین عوامل مؤثر در شکل‌گیری این حالت روانی است. بررسی عناصر دگرگون‌شده معماری به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های حیاتی زندگی روزمره برای پی‌بردن به چگونگی تأثیر آن بر معنای زندگی، ضروری می‌نماید. از آنجا که معنای زندگی همواره برای انسان مسئله بوده و مؤلفه‌های زندگی کلان‌شهری آن را تحت‌الشعاع قرار داده‌اند، بررسی چگونگی این تأثیر امری ضروری به نظر می‌رسد.

با توجه به تازه و بین‌رشته‌ای بودن موضوع، تاکنون پژوهشی در زبان فارسی به‌طور مستقیم تأثیر فرآیندهای تکرار شونده معماری کلان‌شهری بر معنای زندگی ساکنان شهر را در نگاهی کلان و با تمرکز بر زندگی روزمره مدنظر قرار نداده است. پژوهش‌های موجود در زبان فارسی بیشتر بر مفهوم معنا در معماری و خاستگاه معنا در آثار معماری متمرکز بوده‌اند. مقاله «رابطهٔ وجوه ادراکی انسان با عوامل هویت‌بخش در معماری» نوشتهٔ سجاد دامیار در بررسی نحوهٔ عملکرد ادارک انسان در محیط معماری، نمونهٔ ارزشمندی است که می‌تواند داده‌های مفیدی برای بررسی معنای زندگی در مظاهر معماری باشد (دامیار، ۱۳۹۳، صص ۹۱-۱۰۶). اما گنورگک زیمیل نخستین فردی بود که نگاه به مظاهر زندگی مدرن را در رابطه با مسائل معنایی زندگی مورد توجه قرار داد (زیمیل، ۱۳۷۲، صص ۵۳-۶۶) و

پس از او آلن دوپاتن در کتاب معماری شادمانه به طور مستقیم رابطه دوسویه معماری و جامعه/ فرد را مورد توجه قرار داده است (دوپاتن، ۱۳۹۸).

## ۱. معنای زندگی

صحبت از معنای زندگی در آثار فیلسوفان گذشته را می‌توان تحت عناوین کارکرد (وظیفه) انسان،<sup>۱</sup> چشم‌انداز یا تصور سعادت<sup>۲</sup> یا خیر متعال<sup>۳</sup> پیگیری نمود (Stanford Encyclopedia of Philosophy)؛ اما در سده بیستم و با گسترش مظاهر مدرنیته بود که بحران‌های درونی انسان اوج گرفت و معنای زندگی را به مدخلی تازه در شاخه‌های مختلف علوم انسانی از جمله فلسفه تبدیل کرد. پرسش از معنای زندگی برآمده از التفات انسان نسبت به فرآیند زندگی و دغدغه وی برای پوچ نبودن آن است. ادامه تأکید می‌کند معنادار بودن برای زندگی پیش فرض است. باید اعتقاد داشته باشیم زندگی پوچ نیست. باید باور داشته باشیم مانند بازیگرانی که تنها نقشی در صحنه بازی می‌کنند نیستیم (Adams, 2002, p. 78).

معنای زندگی را به دو گونه تعبیر کرده‌اند: هدف زندگی و ارزش زندگی. (نک: قربانی، ۱۳۹۶، ص ۶) اما در دوران مدرن بود که تبیین علمی پدیده‌ها اهمیت یافت و پی‌جویی غایت، اهمیت خود را از دست داد تا مسئله معنای زندگی و بحران‌های درونی انسان جدی‌تر شوند و باعث رویکرد گسترده به معنای زندگی در دوران متأخر و ایجاد شاخه‌ای جداگانه برای آن در حوزه‌های مختلف فکری شود. در این دوران مسئله معنای زندگی بیشتر در ارتباط با زندگی روزمره مورد توجه قرار گرفت. مقاله حاضر در بررسی ارتباط مظاهر معماری و معنای زندگی، در عین مدنظر قراردادادن روش پدیدارشناسانه، از فرآیندهای تاریخی و تأثیر ناظران اجتماعی بر قاعده‌مندسازی زندگی روزمره و معنای زندگی، غافل نشده است. همچنین نظام نشانه‌ای الگوهای جدید که

1. human function
2. beatific vision
3. highest good



نظر  
مدرن



مورد توجه نظریه پردازان پست مدرنیست بوده نیز از نظر دور نمانده است. به این ترتیب، نخست نگاهی گذرا به تاریخچه تحولات برجسته معماری و فضاهای شهری می‌اندازیم. سپس، سه عنصر اصلی معماری را جداگانه مورد بررسی موشکافانه قرار می‌دهیم تا با برشمردن ویژگی‌های آنها، راهی به سوی عناصر متناظر معنایی بیاییم و چگونگی تأثیر معماری بر معنای زندگی و در نهایت امکان زندگی معنادار در کلان‌شهر را با تکیه بر معماری مدرن بازباییم.

## ۲. تاریخچه تحولات معماری

انقلاب‌های پی‌درپی دوران مدرن، جهان را دگرگون کرد. با انقلاب صنعتی طی مدت کوتاهی زندگی با چنان سرعتی تغییر کرد که سازگار کردن خود با شرایط جدید هر روز سخت‌تر می‌نمود. علم به سرعت گسترش می‌یافت و قواعد سنتی در تمامی عرصه‌ها مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گرفتند. معماری نیز بنیادی‌ترین تحولات خود را در همین دوران تجربه کرد. جنبش‌های مدرن معماری از سده نوزدهم نمایان شدند (گاردنر، ۱۳۸۴، صص ۵۵۶-۶۷۷). مهم‌ترین دگرگونی‌های این دوران عبارتند از:

### ۲-۱. سده نوزدهم

معماری بین‌المللی هم‌پای رئالیسم تصویری به سوی شیوه رئالیستی حرکت کرد. شیوه‌ای که بیشتر بر کارکرد ساختمان تکیه داشت و به تدریج به بیان بی‌پرده هدف ساختمان روی می‌آورد. از سده هجدهم به بعد، بناهای همگانی اغلب ساده و بدون تزیینات ساخته می‌شدند. شهرها متراکم‌تر شدند و افزایش قیمت املاک، معماران را مجبور به مرتفع‌سازی می‌کرد. با دستیابی به امکان فنی استفاده از فلز، آسمان‌خراش‌های امریکایی پا به عرصه هستی نهاده و سبکی تماماً نو در معماری را به ارمغان آوردند. لوئیس سالیوان<sup>۱</sup> نخستین معمار حقیقتاً مدرن، با عبارت مشهور

1. Louis Sullivan



«شکل، از کارکرد تبعیت می‌کند»، راه را برای معماران سال‌های بعد هموار نمود (گاردنر، ۱۳۸۴، صص ۶۱۰-۶۰۶).

## ۲-۲. سده بیستم

معماری در اثر استفاده از مصالح صنعتی و اجرای ماشینی ساختمان‌ها دستخوش انقلاب شد. فولاد و بتن مرسوم شدند و تکنولوژی مدرن سیطره یافت. معماری و مهندسی به هم نزدیک‌تر شدند و طرح‌های گسترده، عمومی و غیرشخصی، به تدریج یک‌شکلی را بر شهرهای بزرگ تحمیل می‌کردند. سبک بین‌المللی،<sup>۱</sup> شامل چند اصل بنیادی می‌شد که اصل سوم، معماری این دوره را تحت تأثیر قرار داد: «کارکرد ساختمان». معماری کارکردگرایانه<sup>۲</sup> که شکل ساختمان را تابع کارکرد می‌پنداشت، معتقد بود نمی‌توان ساختمانی ساخت که هم به‌عنوان یک مدرسه هنری کارایی داشته باشد، هم یک بیمارستان. کارایی‌هایی که قرار است محصور شوند، باید مشخص شوند و ساختمانی طراحی شود که این کارایی‌ها را به‌طرزی زیبا محصور و بیان کند. لوکوربوزیه<sup>۳</sup> برجسته‌ترین معماری است که بر طراحی خانه کارآمد تأکید ورزید. او خانه را ماشینی برای زندگی<sup>۴</sup> می‌دانست. اندیشه کارکردگرایانه معماری در آثار لوکوربوزیه به اوج رسید. سال‌ها بعد برج بلندمرتبه و شیشه‌ای سیگرام در نیویورک به دست هزاران انسانی ساخته شد که از پشت این قفس منشورگونه دیده می‌شدند. برون‌نمایی و محصورسازی، هم‌زمان با یکدیگر عملی شده بودند (گاردنر، ۱۳۸۴، صص ۶۴۵-۶۵۴).

در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، مسئله اصلی رشد شهرنشینی و تأمین مسکن برای جمعیت روبه‌افزایش شهرها بود. قیمت زمین به‌سرعت بالا می‌رفت و مسکنی

1. international style
2. functionalism
3. Le Corbusier
4. A house is a machine for living.



نظر  
مدرن



مختص به یک خانواده در یک قطعه زمین، استفاده نادرست از زمین تلقی می‌شد. معمارها راه‌حلی برای تولید انبوه مسکن پیشنهاد می‌کردند. لوکوربوزیه معتقد بود برای جلوگیری از انقلاب اجتماعی باید با مصالح گوناگون برای اقشار مختلف جامعه خانه‌سازی کرد. او با استفاده از بتن و فولاد، کمک گرفتن از پیش‌ساختگی و دوری از تزئینات، توانست ایده خود را عملی کند. او شهرهای آینده را آسمان‌خراش‌های عظیم و چندعملکردی مرتفع تصور می‌کرد که آپارتمان‌های مسکونی، ادارات، فروشگاه‌ها، مدارس و کلیه احتیاجات یک محله همگی در این ساختمان‌ها فراهم شده‌اند و مردم در آنها زندگی و کار می‌کنند. به اعتقاد او تنها راه‌حل معماری آینده، بلندمرتبه‌سازی و پیش‌ساختگی بود (گاردنر، ۱۳۸۴، صص ۶۴۵-۶۵۴).

### ۲-۳. فضاهای شهری

شکل شهرها تا پیش از قرون وسطی تابع آداب مذهبی مردمان بود. اما شهرها همواره تابع مسئله معیشت مردم بوده‌اند. ابتدایی‌ترین اجتماعات در حاشیه آب‌های جاری پدید آمدند. پس از قرون وسطی و با سلطه فئودال‌ها و کار در زمین‌های زمین‌داران، روستاها شکل گرفتند. به تدریج کارگران به دنبال درآمد بیشتر شروع به مهاجرت کردند و زندگی شهری بر اساس تجارت شکل گرفت. اما در زمان رنسانس و با رواج باور اومانیزم<sup>۱</sup> (انسان‌گرایی)، شکل شهرها دچار تحول اساسی شد. پرسپکتیو<sup>۲</sup> یا نقطه‌دید به محیط زندگی از دید ناظر (انسان) کشف شد و «خیابان» اهمیت یافت. خیابان‌های طولانی با پرسپکتیو قوی از وجوه تمایز شهر رنسانس بودند. دغدغه به حاکمیت رساندن خرد و تقارن در دستور کار قرار گرفت تا شبکه شطرنجی شهرها پایه‌ریزی شود. اما با انقلاب صنعتی شهرها کاملاً تحت تأثیر صنعت قرار گرفتند. سیل خروشان مهاجرت آغاز شد و محله‌های فشرده و بی‌نظم شکل گرفتند. شکاف طبقاتی محلات را بر اساس

1. humanism

2. perspective

طبقات جامعه شکل داد. خطوط راه آهن حصارهای زمان و مکان را دچار چالش کردند و ارتباطات به شدت گسترده شد. گفتمان شهر مدرن بر اساس اقتصاد رقم خورد. سبک بین‌المللی در اینجا نیز با توجه به وجوه عملکردی زندگی (آسایش) و کمی کردن آنها، تمام عناصر و اجزای سازنده شهر را تحت سیطره قرار داد و مباحث کیفی (آرامش) از قبیل زیبایی‌شناسی و هویت نادیده گرفته شدند. فضاهاى عمومی شهری اهمیت بیشتری پیدا کردند و جامعه به سمت مصرفی شدن حرکت کرد. شهری که در دوران مدرن اولیه، شهر اوقات فعالیت بود، اکنون تبدیل به شهر اوقات فراغت می‌شد (خرمشاد، ۱۳۹۲، صص ۳۰-۳۴؛ وبر، ۱۳۶۹، صص ۵۷-۸۷).

### ۳. معماری مدرن و معناداری زندگی

برای واکاوی این اثر دوسویه، به عنوان عنصر اول، بر تحولات خانه‌ها تمرکز می‌کنیم. سپس شیشه را به عنوان جزء جدایی‌ناپذیر مصالح معماری مدرن بررسی می‌نماییم. در نهایت به سیر تحول خیابان در شهرهای مدرن می‌پردازیم که معرّف شایسته‌ای برای فضاهاى شهری است. تلاش شده است در انتخاب این عناصر، به جنبه‌های گوناگون معماری شهری توجه شود.

#### ۳-۱. عنصر اول: خانه

##### تعریف

خانه، سرا یا منزل، جایی را گویند که آدمی در آن سکنی می‌کند (دهخدا). در ابتدا غارها و حفره‌های سنگی طبیعی بودند که انسان را از آسیب‌های بیرونی حفظ می‌کردند. به تدریج، انسان شروع به ساختن خانه با مصالح طبیعی کرد. سپس در بستر نیاز ارتباطی انسان‌ها، خانه در کنار خانه قرار گرفت تا امروزه به آپارتمان‌هایی مملو از خانه‌های تنگاتنگ برسد. خانه مکانی است که وقایع زندگی روزمره را دربرمی‌گیرد و زندگی روزمره تداوم خود را در هستی ما حفظ کرده است. بنابراین، خانه فضایی





است که آدمی به طور روزمره از آن تأثیر می‌گیرد و بر آن تأثیر می‌گذارد (حساس، ۱۳۹۵، صص ۱۰۱-۱۰۳). مجموع حواس پنج‌گانه انسان در تجربیات روزمره او درگیرند و تجربیات فضایی انسان عمیقاً در او ثبت می‌شوند. خانه، محل شکل‌گرفتن اولین رابطه‌های بی‌واسطه، فضایی است که به روابط مفهوم می‌بخشد. خانه، تنها هیئت ظاهری نیست؛ بلکه محیطی است که انسان در آن پرورش می‌یابد و حیات فکری خود را پدیدار می‌سازد.

### سیر تحول

پس از سیل مهاجرت به شهرهای مدرن، افزایش جمعیت و ساخته‌شدن شهرک‌های اقماری پیرامون صنایع در حومه، تأمین خانه با هزینه و قیمت مناسب در اولویت مسائل شهرنشینی قرار گرفت. انبوه‌سازی، حداقل هزینه و سرعت در ساخت‌وساز از ضروریات محسوب شد. در نهایت، ساختمان‌سازی جای معماری را گرفت و نهضت «معماری بدون معماری» اتفاق افتاد. بحران شهرها از معماری مدرن به بحران ساختمان‌سازی تبدیل و شهر از مفهوم معماری تهی شد. جنبش ساختمان‌سازی، خانه را از مفاهیم غیرمکانی‌اش خالی کرد و به امری صرفاً مکانی تقلیل داد.

### ویژگی‌ها

تا آن زمان فضاهای معماری، معلوم و منعکس‌کننده خواست‌ها و حالات انسانی بودند؛ لیکن در بناهای نیم‌قرن اخیر، فضاهای تک‌عملکردی، بیرون‌زدگی سازه‌ها و سیستم‌های تأسیساتی، تعیین‌کنندگی اشیاء و مبلمان‌ها محسوس‌تر هستند و فضا در حاشیه قرار گرفته است. امروزه مابه‌ازای فضایی همه حالاتمان را عمدتاً در اشیاء جستجو می‌کنیم. منظور از آشپزخانه، تعدادی کابینت و وسیله و ماشین و مراد از نشیمن، مبل و صندلی است. حتی دیگر چشم‌انداز را هم از پنجره‌هایمان توقع نداریم. ساختمان‌سازی ذائقه فضایی ما را کور کرد. ساختمان را عوامل شکلی مانند نقشه، فرم و مصالح می‌سازند؛ اما سودآوری اقتصادی، رضایت‌دادن به حداقل‌ها، آگاه‌نبودن به

حقوق فردی و اجتماعی توسط شهروندان، ناآگاهی نسبت به تأثیرات محل زندگی بر روحیه و عملکرد افراد، و بالأخره حیاتی‌نشمردن مفهوم خانه، موجب شده تا عوامل زمینه‌ساز اقتصادی و اجتماعی اجازه ظهور به معماری ندهند و آن را در مرحله ساختمان‌سازی متوقف کنند تا به مرور انسان ساکن آنها را تغییر دهد. وقتی همه عناصر بنا در حد یک شیء تنزل پیدا می‌کنند و مقولات مربوط به روح بنا نادیده گرفته می‌شوند، دیوار فقط دیوار است، نور فقط روشنائی است و ارتفاع خانه را فقط قد و قواره انسان معین می‌کند. به همین منوال، آدمی نیز به یک موجود بیولوژیک تنزل پیدا می‌کند و به زبان ساختمان‌سازی گفته می‌شود: «انسان فقط جسم است». اکنون، مسکن جایگزین سکونت شده است. خانه، فقط کالایی مصرفی است. مکان را اقلیم و مصالح را بازار تعیین می‌کند. زمان، امروز است و کمی جلوتر. لحظه‌هایی گسسته از دیروز و امروز و جدا از فردا (حائری، ۱۳۷۵، صص ۲۹-۳۶). چه بر سر روح و آینده آدمی آمده است؟

## عناصر متناظر در معنا

### الف. رنج و اندوه

تا اواخر سده بیست و اوایل سده ۲۱ میلادی، مفهوم فضا همچنان به نحو شایسته‌ای در مباحث اجتماعی جای خود را باز نکرده بود. با شروع طرح مباحث اجتماعی درباره فضا، نظریه پردازان آن را در برابر مکان و به مثابه واقعیتی اجتماعی و تعاملی توصیف کردند (شارع‌پور، ۱۳۹۳، صص ۲۳-۲۷). آنها فضا را عنصر به وجود آورنده و ظرف تعامل دانستند و فضا، ماهیتی پویا به خود گرفت. اگر در گذشته فضا تنها با بُعد فیزیکی محیط تعریف می‌شد، اکنون ادراک انسان از محیط را با جنبه‌های فرهنگی خود شکل می‌داد. با تعریف فضا در ارتباط با انسان و حضور، تفاسیر از سکونت، وجهه‌ای درونی و ذهنی تر گرفتند. با پیوند مفهوم فضا و زمان، اهمیت فضا در زندگی روزمره نمایان شد. سهم بزرگی از روزمره آدمیان در فضای خانه شکل می‌گرفت و پیوند دوجانبه مفهوم فضا با روزانه‌های انسان، اهمیت تأثیر آن بر شخصیت و روابط انسان را نیز چند برابر کرد.





اما درست در سوی مخالف، مفهوم فضا در جنبش ساختمان‌سازی به فراموشی سپرده و شیء جایگزین فضا شد. ساختمان‌سازی همه عناصر بنا را که در گذشته حسب نیازهای بیولوژیکی، فرهنگی و عاطفی انسان طرح‌ریزی می‌شدند، در حدّ اشیاء تنزل داد و طبعاً جنبه‌های دیگر معطل باقی ماندند. در تمامی فضاهای زندگی روزمره، تأمین نیازهای زیستی در حداقلی‌ترین وجه ممکن جایگزین تأمین نیازهای معنایی شد و انسان ناگزیر به جستجوی حالات فضایی خود در اشیاء شد. خانه از فضایی معنادار به اشیائی صرف بدل شد که به‌خودی‌خود برای انسان معنای روشنی ندارد؛ زیرا آنچه به اشیاء معنای متمایزی می‌بخشد، ابعاد فرهنگی و اجتماعی آنها است، نه صرفاً بُعد زیستی و فیزیکی. تقلیل نور به روشنایی درحقیقت تحویل روح به جسم یا آفریدن چراغ‌های روشن بی‌روشنایی است. تقلیل فضا به اشیاء، تحویل روزمره معنادار به سردرگمی از معنا و سرگردانی در اشیاء است. انسان در این تبدیل و تنزل، هدف و ارزش چیزها را گم کرد. زندگی کردن که ابعادی درونی داشت، تبدیل به زنده‌ماندن شد؛ معنا حذف شد و پوسته‌اش باقی ماند. چنین تقلیلی، هدف و ارزش زندگی را در هاله‌ای از ابهام فرو برد. این چالش درباره‌ی معنای زندگی، موجب رنج و اندوه انسان شد.

### ب. عدم آرامش

معمولاً می‌گوییم اتفاق‌ها در مکان رخ می‌دهند. درحقیقت، تصور اتفاق‌افتادن حوادث بدون موقعیتی مکانی، بی‌معنا است. مکان، بخشی از وجود است (Schulz, 1979, pp. 7-8). سکنی‌گزیدن و سکونت نیز در مکان قوام می‌یابند. بنابراین، مکان بخشی از فعالیت است که از آن به سکنی‌گزیدن و سکونت تعبیر می‌کنیم. آدمی از ابتدای تاریخ، مکانی را تحت اختیار خود درآورده و آنجا را خانه نامیده است. وقتی انسان جایی را تحت سکونت خود درمی‌آورد، از تعامل او با محیط، فضا معنای خاصی می‌یابد. ما فعل ساکن‌شدن و ماندن را در موقعیت‌های دیگری نیز به کار می‌بریم؛ اما سکونت را تنها در ارتباط با خانه خود می‌شناسیم. وقتی در بین راه

ناچاریم شب را در اقامت گاهی سپری کنیم، از اصطلاح ساکن شدن استفاده می‌کنیم، نه سکونت. در چنین موقعیتی، چگونگی ساخت و پیوندهای معنایی آن مکان برایمان اهمیتی ندارند (مثال برگرفته از: حساس، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴)؛ زیرا پس از مدتی آن‌جا را ترک می‌کنیم. اما خانه، پیوند دنیای مادی با دنیای معنا است. محل سکونت ما از طرفی نمود باورهای ما می‌شود و از سوی دیگر، خود باورهای ما را شکل می‌دهد. همواره لازم است کیفیات خاصی جمع شده باشند تا جایی را محل سکونت خطاب کنیم. سکونت، زیر هر سقفی بودن یا مکانی را قابل زیست کردن نیست؛ بلکه پیوند معنادار میان انسان و محیط است. مارتین هایدگر<sup>۱</sup> که دیرزمانی را به مطالعه بر معنای سکونت پرداخته بود، منظور از سکونت را دو سوی از یک معنا می‌داند: جلوگیری از آسیب‌های بیرونی؛ و رها شدن انسان از پدیده‌ها و رسیدن به آزادی در حصار خانه خود. این مطلب، دو وجه مادی و معنوی از یک معنا را بیان می‌دارد. حصری که انسان به دور خود می‌سازد تا از آسیب‌های طبیعی و اجتماعی در امان باشد، می‌تواند در هر شکلی و در هر مکانی اتفاق افتد؛ لیکن آزادی از پدیده‌ها در فضای حصری خودساخته، چنین نیست؛ چرا که دیگر تنها امری فیزیکی مدنظر نیست؛ به‌همین دلیل است که ما واژه سکونت را تنها برای خانه خود استفاده می‌کنیم؛ زیرا هر دو وجه از معنای سکونت در آن پیوند خورده‌اند. آنچه ما را در خانه‌مان آزاد می‌کند، همان چیزی است که واژه سکونت بر آن دلالت دارد. سکونت از ریشه سکن به معنای چیزی است که به آن انس گیرند و آرامش پیدا کنند. سُکون به معنای آرمیدن و از حرکت بازایستادن است (عمید، ۱۳۶۹). این دو معنای نزدیک به هم، به خوبی پیوند میان انسان و محیط را توصیف می‌کنند. سکونت و آرامش یافتن، در انس با محیط معنا می‌یابد. حاصل پیوند معنادار انسان و محیط، احساس تعلق، آرامش و انس است. این مفهوم از سکونت است که او را در حصری که برای سکنی‌گزیدن خود ساخته، آزاد می‌کند.



1. Martin Heidegger



اما معماری که طراحی فضاهای معنادار برای کارکردهای روزمره انسان را عهده‌دار بود، با بحران تأمین مسکن، نهضت «معماری بدون معماری» را در خورد پرورد. پس مفهوم سکونت جای خود را به «ساکن شدن» داد. هایدگر که مخالف معماری مدرن است، معتقد بود در این شکل از معماری، سکونت اتفاق نمی‌افتد. بحران معماری امروز در کلان‌شهرها تأمین مسکن نیست؛ بلکه بحران نبود سکونت است. او به‌مانند لوکوربوزیه که می‌گفت در خانه باید کسانی باشند و به تفکر پردازند، سکونت بدون فکر کردن را که توصیف مسکن‌های امروزی است، مصداق از بین رفتن تعادل میان امر مادی و امر معنوی و سنگین شدن کفه ترازو برای امر مادی می‌شمرد. انسان بدون آن که سکونت داشته باشد، فقط در فضا حضور دارد (یاراحمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴). امروزه بیش از آن که بحران‌های بیرونی، احساس هویت و تعلق را از انسان سلب کنند، از بین رفتن کیفیات و نبود سکونت است که او را در مکان بی‌معنا زندانی می‌کند و آزادی را از او می‌ستانند. با خلاصه‌شدن هویت در جسم، فرآیند شکوفایی و هویت‌یابی نیز مخدوش می‌شود. در نبود هیچ‌گونه تعلق به محیط، احساس آرامش



نظر  
هدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

۱. «یک و سه صندلی»، جوزف کسوت، ۱۹۶۵م. جوزف کسوت در اثر هنری خود در سال ۱۹۶۵، در اقدامی بدیع یک صندلی چوبی تاشو، تصویری از یک صندلی چوبی تاشو و تعریف لغت‌نامه‌ای صندلی را در کنار هم قرار داد و با این کار سه نسخه از یک شیء را در کنار یکدیگر در معرض مقایسه مفهومی گذاشت. رابطه مفهومی این سه نسخه و اختلاف‌های آنها مدنظر کسوت بود. چالش میان نظریه‌پردازان در مفهوم خانه و سکونت با توجه به امر مادی و معنوی و کارکردهای آن، چالش مشابهی است.



در انسان کلان‌شهری به گمشده‌ای دست‌نیافتنی می‌نماید که هر چه می‌گردد، کمتر می‌یابد و خانه، خود به عاملی برای تحمیل فشار بیشتر به روح متلاطم انسان کلان‌شهری تبدیل می‌شود.

### ج. عدم امنیت

خانه، فضای شکل‌گیری روابط دسته اول انسان در محیطی مطابق با خواسته‌ها و با حذف ناخوشی‌ها از جسم و روح است. از سوی دیگر، سکونت، فراهم‌آورنده فضای هم‌دلانه و بستر ساز شکوفایی و فراغت ذهن از اشتغال روزمره است. در چنین شرایطی، زمان و مکان در سایه امنیت پیوند می‌خورند و فرصتی بی‌بدیل برای روابط صمیمانه و فعالیت‌های خلاقانه می‌گردند. لیکن با از بین رفتن مفهوم فضا و سکونت، فقط نیازهای انسان در قالب پاسخ‌های زیستی به مقصود می‌رسند. حال آن‌که اگر نیاز آدمی در هر زمینه‌ای برآورده نشود و با مُسکَن تسکین یابد، آن نیاز از بین نرفته، بلکه شیوه پاسخ‌دادن به آن با شرایط جدید سازگار می‌شود.

در شرایطی که امکان برقراری رابطه‌های صمیمانه و معنادار در خانه فراهم نمی‌آید، تفاوت میان خانه و بیرون خانه از بین می‌رود و برای انسان فرقی نمی‌کند روابط خود را در کجا قوام بخشد. مرز میان خانه و بیرون خانه شکسته می‌شود و فضاهای خصوصی و اندرونی به بیرون از خانه سرایت می‌کنند؛ اما هم‌چنان امنیت، به‌عنوان شرط اساسی برای شکل‌گیری روابط صمیمانه بر موضع خود باقی است و به‌این ترتیب فضاهای شهری در صدد فراهم‌آوردن امنیت، سعی در محدود کردن فضاهای عمومی می‌نمایند. در این‌جا امنیت شخصی و انزوای اجتماعی با یکدیگر پیوند می‌خورند. فردی که برای شکل‌دادن روابط صمیمانه خود بستر غیرشخصی فضاهای عمومی را انتخاب می‌کند، به‌نوعی از انزوای اجتماعی برای تأمین امنیت پناه می‌برد. در نتیجه شکستن مرز خانه و بیرون، شکل رابطه‌ها تغییر می‌کنند. سرایت روابط صمیمانه به بیرون از خانه منجر به شکل‌گیری روابطی سطحی می‌شود که به نوعی نقض غرض از روابط صمیمانه می‌انجامد و این خود به عامل تشدیدکننده احساس تنهایی بدل می‌شود. به‌علاوه، احساس عدم امنیت نیز



شدت می‌گیرد. شکستن این مرز تنها به احساس عدم امنیت در روابط بیرون از خانه محدود نمی‌شود، بلکه باعث می‌شود خانه نیز اضطراب‌آفرین گردد.

#### د. تنهایی

خانه‌های امروز سطح دیگری از احساس تنهایی را نیز بر انسان مدرن تحمیل می‌کنند. خانه‌سازی‌های مترکم در قالب آپارتمان‌نشینی، تعداد افرادی را که روزانه روابط اجتماعی مان را با آنها شریک هستیم بالا برده؛ لیکن ما را در حباب‌های تنگ تنهایی مان محدود کرده است. رابطه ما با اجتماعات کوچک محلی و همسایگان در چنین شیوه‌ای از زندگی به کمترین سطح ممکن تقلیل پیدا کرده است. امروزه کمتر کسی از ما با چنین اجتماعی رابطه مؤثری دارد؛ زیرا مفهوم محله‌ها با سیل روزافزون مهاجرت به کلان‌شهرها به کلی تغییر کرده است. آشنایی‌های محلی جای خود را به سلام‌و‌علیک‌های سرسری داده و قرابت‌ها را از میان برده‌اند. به‌علاوه، نقل و انتقال‌های مکرر در آپارتمان‌های متعدد، بار دیگر این آشنایی‌های سطحی را هم سطحی‌تر می‌کند. گذشته از این‌ها، انسان‌های کلان‌شهری امروز، بیشتر ساعات روز را بیرون از خانه سپری می‌کنند. مجموع این عوامل، روابط اجتماعی و آشنایی‌های محلی را از بین می‌برند. از هم دور افتاده‌ایم، درحالی‌که هم‌چنان نیاز به همدلی، نوع‌دوستی و عشق در ما ریشه دارد.

تنهایی نوعی نادیده‌گرفتن است. امروزه ما هم خود و هم دیگران را نادیده می‌گیریم. نیازهایمان را فرافکنی می‌کنیم؛ زیرا نه خانه‌هایمان محیط مناسبی برای روابط صمیمانه هستند و نه روابط اجتماعی مان جای روابط صمیمانه را می‌گیرند. ورود ما به خانه مصادف است با روبروشدن با فضایی یک‌دست که طراحی متناسب با روحیات ما ندارد. هر دیواری می‌تواند به‌راحتی برداشته شود و هر جایی ممکن است دیواری سبز شود. کلان‌شهر است که برای ما تصمیم می‌گیرد. این فضای مسطح بی‌عمق، رابطه‌های تخت کم‌عمق را می‌طلبد؛ ما را به انزوا از خود و جامعه دعوت می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که مهارت‌های اجتماعی برقراری رابطه را به‌مرور از دست می‌دهیم و از تلاش



نظر  
نقد

افراد اصطلاحاً معاشرتی برای برقراری رابطه تعجب می‌کنیم و حتی نسبت به مقصود آنها تردید می‌کنیم. تنهایی درون ما ریشه دوانده و خواسته‌هایش را به جزئی از ما بدل کرده است.

## ۵. پوچی

اوژن یونسکو<sup>۱</sup> در نمایش‌نامه<sup>۲</sup> کرگدن، داستان شهری را بازگو می‌کند که همه مردمانش تبدیل به کرگدن می‌شوند. روایت صحنه‌ای که در آن فردی تبدیل به کرگدن شده؛ اما گویی هیچ چیز غیرعادی وجود ندارد. صحنه نمایش یونسکو انعکاس وضع امروز انسان است. مردمان شهر امروز نیز مانند خانه‌های یک‌دستی که ساکنشان هستند، به سوی آرمان یک‌شکلی می‌روند. خانه‌هایی که از الگوهای شکلی به شدت مشابهی پیروی می‌کنند، شخصیت ساکنین را با خود هماهنگ کرده است. تلاش برای ساده‌سازی فضاها و حذف جزئیات اضافی در جهت انبوه‌سازی، خانه‌های مسکونی را بیش از هر زمانی در تاریخ معماری، از شخصی‌سازی بر اساس فرهنگ، قومیت و محیط طبیعی تهی کرده است. دیگر فرقی نمی‌کند یک خانه متعلق به چه شخصیت‌هایی در کجای کره زمین و با چه روحیاتی باشد. همه خانه‌ها در کلان‌شهرهای مدرن به طرز غریبی هم‌سان شده‌اند. این مسئله به تدریج چهره روستاها را نیز دگرگون کرده است. امروزه بسیاری از فضاها حذف می‌شوند و ناگزیر کارکردهای آنها به فضاهای دیگر سرایت می‌کند و به دنبال آن، اهداف تغییر شکل می‌دهند. به مرور کارکردهای دیگری جایگزین کارکردهای اولیه می‌شوند. کارکردهای جدید، رفتارها و عادت‌های تازه متناسب با خود را در ساکنان آفریده و نهادینه می‌کنند. ساکنین خانه‌های مشابه، خواست‌های مشابه و رفتارهای یک‌شکلی پیدا می‌کنند. خصوصیات فردی و انتخاب‌های شخصی از بین می‌روند و استعدادهای فردی کشته می‌شوند. تقلید از الگوهای رفتاری تازه به انسان‌ها تحمیل می‌شود و با تداوم این امر، تقلید دیگر امری

۲۰۳



نظر

امکان زندگی معنادار در کلان‌شهرهای جدید با تأکید بر معماری مدرن

1. Eugène Ionesco

2. Rhinocéros



تحمیلی تلقی نمی‌شود، بلکه تنها شیوه زندگی، تنها شیوه انتخاب و تنها شیوه رفتار می‌گردد. رفتاری که همه انجام می‌دهند، خانه‌ای که همه در آن زندگی می‌کنند و وسیله‌ای که همه از آن استفاده می‌کنند. تکرار شکل خانه‌ها و حذف جزئیات، به تکرار آدم‌ها از روی یکدیگر می‌انجامد. این فرآیند تکرار، ما را به غایتی که مدنظر داشتیم نمی‌رساند؛ زیرا از ابتدا غایتی دیگر را در نظر داشتیم که با حذف فضا و به تبع آن کار کرده‌هایش، ناگزیر به انتقال کارکرد به فضایی دیگر و به ناچار تغییر غایت شدیم. فرآیند تکرار برای ما غایتی مشابه آنچه برای همه پیشنهاد کرده بود را جعل کرد و به واسطه خانه‌هایمان یک‌به‌یک تبدیل به کرگدن‌هایی شدیم که از کرگدن‌بودن خود تعجبی نمی‌کنند. ارمغانی که جنبش ساختمان‌سازی برای ما آورد: از خودیگانگی و پوچی. ما دیگر شبیه خود نیستیم، بلکه هویت‌هایی جعلی هستیم که ساختمان‌سازی از ما آفریده است. جنبشی که از «ماشینی برای زیستن» آغاز شده بود، خانه را به «ماشینی برای از خودیگانه‌سازی» انسان تبدیل کرد. تکرار و تکثیر مکانیکی، انسان را از خود بیگانه کرد و بر آلام او بیش از پیش افزود.

### ۳-۲. عنصر دوم: شیشه

#### سیر تحول

به موازات تحولات سبک‌های معماری، مصالح نیز در جهت مقاصد معماران تغییر کردند. در سده نوزدهم استفاده از آهن امکان ساختن بناهای مستحکم‌تر و اجرای طرح‌های جدید را فراهم آورد. به کارگیری فولاد و بتون و استفاده از مصالح صنعتی در سده بیستم موجب تغییرات اساسی در معماری شد. با تکیه بر خواص مصالح جدید طرح‌هایی مانند آسمان‌خراش‌ها به ثمر می‌رسیدند. نقشه‌های باز یا نقشه‌هایی که به پیچیدگی فضا می‌افزودند، عملی شدند. دیوارهای شیشه‌ای متحرک به‌زمره انتخاب معماران اضافه شدند. دیوارهای شیشه‌ای نه تنها فضای داخلی ساختمان، بلکه نمای ساختمان‌ها را نیز در نور دیدند. مفهوم درون و بیرون به چالش کشیده شد و به‌زودی این چالش به همه‌جا سرایت کرد؛ ابتدا خانه‌ها و سپس آسمان‌خراش‌های تمام شیشه‌ای و

شفاف (گاردنر، ۱۳۸۴، صص ۶۴۹-۶۵۴) آرام آرام شیشه به جزء جدانشدنی ویتترین مغازه‌ها، ایستگاه‌های اتوبوس و تاکسی، مکان‌های تفریحی، خانه‌ها و ساختمان‌های اداری و بالآخره جزء جدانشدنی معماری مدرن بدل شد.

## ویژگی‌ها

می‌توان دو جریان کلی را در سیر تحولات استفاده از شیشه بازشناخت: اول ویتترین‌ها و تبلیغات؛ دوم بی‌واسطگی و شفافیت این واسطه. تبدیل اندازه شیشه‌ها از کوچک به بزرگ، تغییر از رنگ به شفافیت، استفاده از شیشه‌های یکپارچه به جای تکه‌های شیشه، همگی نشان از گذار به سوی بی‌واسطگی و ارتباط مفهومی ناگسستی کلان‌شهر و عنصر بلامنازع معماری آن یعنی شیشه دارند. شفافیت و بی‌واسطگی، آن را به عنصری برای در معرض نمایش گذاشتن چیزها و شفافیت در عین محصوربودن تبدیل کرده است. این ویژگی در ویتترین مغازه‌ها بارز است و در دیگر فضاهای شهری نیز دیده می‌شود. این واسطه شفاف صاحب مفهومی دوگانه است و گویی تنها باید شهر را از پس آن نگریست.

## عناصر متناظر در معنا

### الف. شیء‌وارگی

استفاده از شیشه‌های یکپارچه به تدریج جای تکه‌های شیشه را گرفت و رنگ جای خود را به شفافیت داد. شیشه‌ها جای دیوارهای ضخیم نشستند و سر و شکل ساختمان‌ها را به کلی تغییر دادند. بار دیگر دنیای مدرن با همراهی دو مفهوم پارادوکسیسکال شفافیت و حائل‌بودن تناقض را به رخ می‌کشید.

همان‌طور که ساختمان‌های اداری، منشوری از مناظر شهری و آینه بازنمای آدم‌هایی شدند که در آنها مشغول فعالیت بودند، شیشه توانست معانی تازه‌ای بیافریند. مغازه‌داران محصولات و اطلاعات را در وضعیتی آرایش شده در معرض نمایش گذاشتند و شیشه راه جذب مشتریان را هموار کرد. تماشای ایده‌آل‌ها از پشت شیشه‌های سرتاسری مردم





را مسحور خود می‌کرد و موجب هم‌ذات‌پنداری تماشاگران با بازیگران این نمایش یعنی کالاها می‌شد. شاید لکه‌ای بر شیشه، یا هشدار توجهدهنده به این واسطه شفاف می‌توانست آنها را از خواب شیرین کالاهاى مصرفی بی‌عیب و نقصی که غرق آن بودند آگاه کند؛ لیکن کالاها چنان آنها را غرق کرده بودند که چنین هشداردهنده‌هایی به چشمان خواب‌گرفته‌شان نمی‌آمد.

مارکس معتقد بود انسان می‌تواند محیط خود را تغییر دهد و خود نیز با آن تغییر کند. تمامی دستاوردهای بشر مانند ابزارها شامل این فرآیند می‌شوند. رسوخ آنها در زندگی روزمره، کنترل آنها را در ابعاد کلان از دست آدمیان خارج می‌کند تا حدی که حتی آگاهی خود را نسبت به روند کلی از دست بدهند. نوع زیستن آدم‌ها متأثر از ابزارهای مصرفی‌شان، شکل‌های جدیدی به خود می‌گیرد و به‌نوعی بت‌وارگی<sup>۱</sup> ابزارها می‌انجامد. پس از مارکس، گئورگ لوکاخ<sup>۲</sup> رویه‌های اقتصادی جامعه سرمایه‌داری را از منظری تازه مورد توجه قرار داد. او می‌گفت تاکنون ساختار کالا و چرخه بازار بسیار مورد توجه بوده؛ لیکن کمتر توجهی به قدرت رسوخ ساختار تولید و عرضه در جنبه‌های دیگر زندگی شده است. کالا می‌تواند تمام ابعاد جامعه را در تصویر خود بیافریند. او در امتداد مفهوم بت‌وارگی مارکس، مفهوم شیء‌وارگی<sup>۳</sup> را به‌عنوان فرآیند دگردیسی انسان به یک شیء مطرح کرد. طرحی که صفات انسانی در آن به فراموشی سپرده می‌شوند و به شایستگی‌های یک شیء تقلیل پیدا می‌کنند. همان‌طور که کمیت تولید، کیفیت کالا را از بین می‌برد، ساختارهای صرفاً کمی تمامی سطوح زندگی روزمره را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. شهروندان شهر، تحت کنترل مکانیکی ساختارهای آن قرار می‌گیرند و چنان اشیائی بی‌جان اندیشیده می‌شوند. ما در این راه به شیء منفعل در میان انبوه اشیای جهان تبدیل می‌شویم که قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب یعنی وجه مشخصه انسانی‌مان را فدا

1. fetishism

2. Georg Lukacs

3. reification

کرده‌ایم (Lukacs, 1971, pp. 83-109). حتی تخیلات ما در قالب کالاهای ویترونی محدود می‌شوند. نیازهای غیرواقعی مان از این طریق به ما القا و تحمیل می‌شوند. کالاهای این ساخته‌های بشری به موجوداتی با حیات مستقل تبدیل می‌شوند که ما را کنترل می‌کنند. گویی ارزشی ذاتی و حیاتی ابدی دارند. آدمیان به بازیچه‌هایی برای گرداندن بازار کالاهای مصرفی تبدیل می‌شوند. مصرف‌گرایی و ازخودبیگانگی تا جایی پیش می‌رود که ما خود را صرفاً در آینه کالاهای می‌شناسیم. حالا به مانند شهر و بازار، ما نیز از ورای شیشه‌های ویترونی قابل شناسایی شده‌ایم؛ زیرا به واسطه بازتاب خود در کالاهای حضوری غیرمستقیم در ویترونی داریم و چنان اشیاء اندیشیده می‌شویم. در برابر ویترونی‌ها به شیئی بدل می‌شویم که قدرتی جز آنچه ویترونی از او می‌خواهد ندارد. این شهر شیشه‌ای، آکواریومی است از رویدادهای روزانه و به موازات آن، روندی بزرگ مقیاس‌تر از آنچه ادراک انسان‌ها از خود را دگرگون می‌کند. ویترونی‌ها نمایشگر شیء‌وارگی هستند و ما را به اشیائی فرومی‌کاهند که وجهی از انسانیت با خود به همراه ندارد. ما نیز خود را با قواعدی که برای کالاهای وضع شده‌اند، ارزیابی کرده و باز می‌شناسیم.

### ب. درک سطحی و کم‌عمق

شفافیت شیشه، جزئیات شگفت‌انگیزی را به ارمغان آورد. یک‌سو نمایشی از روزمره ساکنان خانه‌ها و ادارات و سوی دیگر منشوری از تپش اقتصادی و اجتماعی شهر نمایان است. حالا ورود به فضا لازمه آغاز فرآیند کشف و دستیابی به اطلاعات نیست. امروزه حتی اگر نخواهید این اطلاعات ناگزیر به واسطه چشمانتان وارد مغز شما می‌شوند. اطلاعاتی گسترده و شفاف اما با یک ویژگی: سطحی و کم‌عمق.

هر آنچه به دفعات پیش چشمان ما قرار گیرد، برای بارهای آتی کمتر به چشم می‌آید؛ زیرا قدرت توجه و تمرکز بر آن را از دست می‌دهیم و به تدریج دیگر آن را نمی‌بینیم. تکرار و عادت موجب انفعال می‌شود و ما نسبت به اطلاعاتمان کاملاً بی‌تفاوت و منفعل شده‌ایم. به همین منوال آراء گوناگون نیز بدون الزامی برای درک





عمیق از آنها در دسترس شهروندان قرار دارند و تصمیم‌گیری ناچاراً بر همین اساس شکل می‌گیرد. قدرت و فرصت تأمل در اطلاعات و تجربه‌های تازه به واسطه تکرار و سرعت از ما سلب شده است. دنیای تصاویر روزمره و ویتروینی، ما را به تماشاگرانی منفعل فروکاسته که هر آنچه می‌بیند می‌خواهد و هر آنچه نمی‌بیند نمی‌داند؛ اما لحظه‌ای بعد، از آنچه خواسته و دانسته نیز عبور می‌کند.

### ج. تنهایی

روزگاری اروینگ گافمن زندگی را مانند صحنه نمایش می‌دانست و معتقد بود زندگی نیز پشت صحنه، جلوی صحنه و ابزار صحنه دارد. انسان‌ها در جلوی صحنه با ابزار صحنه به مثابه یک کارگزار تبلیغاتی، نمایشی از خود بازی می‌کنند و در پشت صحنه به استراحت می‌پردازند. آنها هنگام نمایش، واقعیت‌های زیادی را از دیگران پنهان می‌کنند و تمایل دارند تصویری آرمانی از خود ارائه دهند. او زندگی روزمره را بخش جلوی صحنه می‌دانست (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱). اکنون به واسطه حضور شیشه، گویی مرز جلوی صحنه و پشت صحنه شفاف شده و به نوعی از بین رفته است. اگر تا پیش از این، مفهوم درون صرفاً مکانی بود و می‌توانستیم با حصار آن را خصوصی نگه داریم، اکنون دیگر قابل کنترل نیست. حصار شیشه‌ای هر آنچه درون بوده را به بیرون سرایت داده و بلعکس. شفافیت، فضاهای عمومی را در خلوت ما حاضر کرده است. آدم‌ها و چیزها ظاهراً در دسترس‌اند؛ در حالی که واقعاً راهی به آنها نیست. گویی نمایشی است که هنگام تماشایش دچار هم‌ذات‌پنداری می‌شویم؛ اما ناچاریم در حصار شیشه‌ای تنهایی خود روزگار بگذرانیم. با این تفاوت که این بار ازدحام نمایش متکثری که از پیش چشمانمان می‌گذرد، احساس تنهایی مان را عمیق‌تر می‌کند. شفافیت احساس تنهایی را ریشه‌دارتر می‌کند. این نمایش، زنگ یادآور تنهایی ما است. ارتباط‌های سطحی و کم‌عمق و اشیای مصرفی و گذرا هیچ‌کدام درمان درد تنهایی بشر امروز نیستند. تماشای این نمایش گسترده غیرقابل دسترس باعث می‌شود ما هرچه بیشتر خود را تنها بیابیم.



## د. عدم امنیت

شیشه، نقشه باز<sup>۱</sup> در معماری را ممکن کرد. به دلیل ذات شفاف شیشه، هر نوع استفاده‌ای از آن، ابهاماتی در فضاهای ساختمانی و شهری را به وجود می‌آورد. شهروند کلان‌شهر چه در فضاهای داخلی و چه در فضاهای خارجی همواره احساس سرگردانی می‌کند؛ چراکه نوبه‌نو در حال بازتعریف پیش و پس، درون و بیرون و... از منظر خویش است. از آنجایی که احساس راحتی در یک فضا، معلول شناخت نسبی از کیفیت آن است، امروزه ناچاریم برای درک فضا به الگویی شخصی دست بزنیم. فضاهایی که دائماً تغییر شکل می‌دهند، احساس امنیت و راحتی را با سرگردانی پی‌درپی جایگزین می‌کنند. «اگر هر آنچه در اطراف ما است کاملاً نو، بی‌سابقه و غیرمنتظره باشد، در زندگی مان تکیه‌گاهی نخواهیم داشت، و کاملاً گیج و سردرگم خواهیم شد» (اینگیس، ۱۳۹۴، ص ۳۴).

### ۳-۳. عنصر سوم: خیابان

#### سیر تحول

#### الف. خیابان

خیابان‌های طولانی متقاطع با میادین در حدفاصل آنها، هم‌زمان با کشف پرسپکتیو در دوره رنسانس، به رؤیای عقل‌گرای انسان‌رنسانی برای تقارن جامه عمل پوشاند. شبکه شطرنجی شهرها شکل می‌گرفت و شهر تغییر هویت می‌داد. خیابان‌ها در جهت حمل‌ونقل سریع‌تر ساخته می‌شد و هر چهار کارکرد فضاهای شهری را در خود می‌گنجاند.

#### ب. بلوار

دهه ۱۸۶۰ میلادی شروع ساخت‌وساز شبکه وسیعی از بلوارها در مرکز پاریس بود.

1. open plan





این راه‌های جدید، حرکت مستقیم از این سوی شهر تا سوی دیگرش را عملی کردند. بلوارها، پایه‌های اقتصادی، اجتماعی و زیباشناختی جدیدی برای گردهم آمدن انبوهی از مردم به وجود آوردند. بنگاه‌های تجاری متنوع و پیاده‌روهای عریض در دوسو، از وجوه مشخصه بلوار بود. به‌زودی تمامی شهرهای قدیمی روبه‌گسترش جهان، شروع به شبیه‌سازی بلوارهای پاریسی کردند (برمن، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۱۸۳)؛ اما ورود خودرو حقیقتاً جایگاه همه چیز را تغییر داد. طراحی شهرهای مدرن مبتنی بر اولویت حرکت خودرو صورت گرفت و عابران، حاشیه به حساب آمدند.

### ج. بزرگراه و آزادراه

با ورود خودرو و توسعه بی‌رویه شهر، وسایل نقلیه برای پاسخگویی به نیازهای مردم افزایش یافتند و محیط‌زیست نیز دچار آسیب شد. بلوار درصدد پاسخگویی به تمامی نیازهای سکونت، کاری، تفریحی و رفت‌وآمدی مردمان بود؛ اما با افزایش جمعیت شهری و توسعه صنایع، چنین توقعی بسیار عظیم‌تر از ظرفیت بلوارها بود. ترافیک، معضلی جدی شده بود. بنابراین بزرگراه‌های شهری و سپس آزادراه‌های بین‌شهری به‌عنوان راه‌های عقلانی شده هندسی برای حل مشکل ترافیک، به وجود آمدند (اینگلیس، ۱۳۹۴، صص ۱۰۰-۱۰۲). این راه‌ها چنان توسعه پیدا کردند که ژان بودریار، این مسئله را این‌گونه بیان می‌کند: «درحالی‌که شهر قبل از سیستم آزادراه‌ها در اینجا مستقر بود... اکنون به نظر می‌رسد این کلان‌شهر درواقع حول این شبکه شریانی ساخته شده است» (اینگلیس، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). سرانجام در بسیاری از نقاط کلان‌شهر چیزی جز بافت ساختمان و خیابان باقی نماند و کارکردهای دیگر تحت‌الشعاع قرار گرفت.

### عناصر متناظر در معنا

#### الف. تنهایی

سیر تحولات خیابان شهر را به تکه‌پاره‌هایی بدل کرد که با رفت‌وآمد توسط خودروها به یکدیگر متصل می‌شدند. «چگونگی سازماندهی حمل‌ونقل افراد و چیزها

در یک جامعه نه تنها در مورد ساختار فیزیکی آن جامعه، بلکه در مورد شرایط فرهنگی زندگی افراد نیز اطلاعات زیادی به ما می‌دهد» (انگلیس، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰). استفاده از خودرو، فرهنگ خود را بر مردمان شهر تحمیل کرد. انسجام محله‌ها از بین رفت. جابه‌جایی خصوصی افراد توسط خودروهای شخصی، آنها را در حباب کوچک تنهایی خودشان تنها کرد (انگلیس، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰). ملاقات‌ها و آشنایی‌ها کمتر شد و همدلی از بین رفت. به علاوه، خصوصی‌سازی تجربیات روزمره، موجب بروز رفتارهای خشونت‌آمیز برای بیان فردیت نیز شد. در پی احساس تنهایی، انسان‌ها برای بیان فردیت خود دست به خشونت می‌زنند و از آنجایی که قوانین و مقرراتی برای نظم وضع شده است، این رفتارها در قالب تخلف از قانون رخ می‌دهد. بار دیگر همدلی با فرد متخلف در میان مردم پذیرفته نیست و فرد، منزوی و تنها تر می‌شود.

#### ب. درک سطحی

«احساس ما از جهان اطرافمان هرگز بی‌واسطه و مستقیم نیست؛ چون بسترهای فرهنگی زندگی ما همواره به روش‌های مختلف تجربیات ما را شکل می‌دهند» (انگلیس، ۱۳۹۴، صص ۹۶-۹۷). ما به ناچار بر اساس نیروی قدرتمندی که فرهنگ ما را می‌سازد، عمل می‌کنیم. اکنون دیگر به جای شهری که راه‌هایی در آن تعبیه شده، شهری داریم که کاملاً تابع راه‌هایی است که در آن سرازیرند. الزامات عقلانی‌ای که برای عبور و مرور بی‌دردسر در بزرگراه‌ها و آزادراه‌ها وضع شده، بر ارزش‌های بنیادین دیگری چون ارزش‌های زیباشناختی و انسانی غلبه کرده‌اند. غلبه این فضای هندسی بر مردمان شهر چه تأثیری می‌گذارد؟ هانری لوفور پاسخ می‌دهد که تجربه ما از جهان اطرافمان محدود شده است. تجربه، تخیل و تصورات ما محدود به چیزی شده است که از خلال عبور از این شاهراه‌ها برایمان قابل درک است. «راننده فقط می‌راند تا به مقصد برسد و در این مسیر تنها چیزهایی را می‌بیند که برای این هدف نیاز دارد. او مسیر را تنها به صورتی که مادی و مکانیزه شده درک می‌کند و آن را تنها از یک زاویه می‌بیند. راننده فقط به فکر رسیدن به سوی مقصد است و وقتی به اطرافش می‌نگرد تنها چیزهایی را می‌بیند که





برای این مقصود لازم‌اند» (Lefebvre, 1991, p. 313). از کنار همه چیز به سرعت و بدون درک آن عبور می‌کنیم. دقت و تأمل ناممکن است و تنها نظاره‌گریم. حجم جای خود را به سطح می‌دهد و راننده چیزی بیش از اطلاعات علائم و نقشه درک نمی‌کند. اوژه می‌گوید: «سفر بزرگراهی از دو جهت جالب توجه است: از یک سو به دلایل کاربردی از تمام مکان‌های اصلی طول مسیر اجتناب می‌شود و از سوی دیگر درباره آنها توضیحاتی می‌دهد» (Auge, 1995, p. 97). فرهنگ بزرگراه‌ها و خودروها نوعی از ادراک را ایجاد می‌کند که در آن راننده و سرنشین‌ها، از طبیعت و چشم‌اندازها، مکان‌ها و هر آنچه در حاشیه بزرگراه است، جز اطلاعاتی مختصر از طریق علائم به دست نمی‌آورند. «درست مثل مسافران هواپیما، راننده هم می‌تواند از طریق عقلانی‌سازی و ویژگی‌های هندسی فضا، مسافت‌هایی طولانی را طی کند، بدون این که ادراک عمیقی از محل خاصی به دست آورد. در نتیجه فضا تخت، انتزاعی، عقلانی و غیرشخصی شده است» (انگلیس، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). این، همان نوع ادراکی است که زندگی مدرن شهری در ما می‌آفریند و خود را به همه چیز سرایت می‌دهد.

### ج. از خودبیگانگی

تا پیش از دوران مدرن، تولیدکننده مستقیماً کالایش را عرضه می‌کرد و می‌فروخت؛ اما با گسترش صنایع و پدید آمدن مغازه‌های پرزرق‌وبرق حاشیه خیابان‌ها، بازارها جای خود را به این شکل از عرضه داده‌اند. دلالی رونق گرفته و ویتترین تولیدکنندگان را وارد کرده برای جلب نظر مشتری، محصولات را متنوع کنند. به تبع شکل خیابان‌ها، عادت‌هایی مانند خرید و گذران اوقات فراغت نیز تغییر کرده‌اند. با تولید کالاهای متنوع و نوآوری در عرضه آنها، فرهنگ مصرف‌گرایی به جامعه سرایت کرده است. به موازات آن که فضاهای عمومی در شهر مدرن از اهمیت بیشتری برخوردار شدند، مصرف‌گرایی ریشه بیشتری در فرهنگ مردمان دواند. مصرف، نیاز به مصرف هر چه بیشتر را به وجود آورد و به تبع، امکان زیستن به شیوه‌ای دیگر دور از دسترس نمود. به این شکل، افراد در کار و خرید خلاصه می‌شوند و به مرور احساس از خودبیگانگی و یأس آنها را آزرده می‌کند.

## نتیجه‌گیری

دانستیم اشکال نوی معماری مدرن عناصر زندگی شهری را به سرعت تغییر دادند. از خانه‌ها تا معابر و حتی مصالح. معماری مدرن انسان را وادار به تطبیق با زیست‌گاهش می‌کرد و این تغییرات به آرامی نوع انسان کلان‌شهری و فرهنگ کلان‌شهری را پدید آوردند. خانه از مفهوم سکونت خالی شد و از بین رفتن مفهوم فضا، بر رنج آدمی افزود و خانه را به ماشینی برای از خودبیگانگی تبدیل کرد. شیشه شفافیت را به ارمغان آورد تا در نهایت در انفعال ذهن آدمی نقش‌آفرین باشد. و بالاخره تحولات اشکال مدرن خیابان، شهرها را به‌غایت عقلانی کرد تا فرد‌گرایی و انزوا از یک‌سو و درک سطحی و کم‌عمق از سوی دیگر، دست‌آورد شهر عقلانی شده برای آدمی باشند. عناصر معنایی متناظر با تحولات هر سه عنصر، مشترکات فراوانی را به نمایش گذاشت تا بتوان در یک نتیجه‌گیری کلی مدعی شد که معماری مدرن شهری با تمامی مؤلفه‌های خود، معنای زندگی شهروند مدرن را در جهت از خودبیگانگی و شیء‌وارگی، تنهایی، درک سطحی، عدم آرامش، تکرار و پوچی دست‌خوش دگرگونی کرده است. تحولات معماری در کلان‌شهرها رنج حاصل از بی‌معنایی زندگی را بر شهروند خود تحمیل می‌کنند و انسان ناگزیر به یافتن راهی برای معنادار کردن زندگی خویش است. شناخت این تلاش و راهکارهای انسان، نیازمند مقاله‌ای مفصل خواهد بود؛ اما در اینجا به چند نکته بسنده می‌کنیم.

تلاش برای معنادار کردن زندگی در موقعیتی که تغییرات کلان بر شدت رنج انسان می‌افزایند، می‌تواند در دو سطح فردی و کوچک‌مقیاس و عمومی و بزرگ‌مقیاس پیگیری شود. تلاش‌های کوچک‌مقیاس را نیز می‌توان به دو بخش درونی و بیرونی معطوف داشت. تلاش درونی که زاده فرد انسانی است و حاصل نیروی زاینده‌ای که مظاهر معماری را متأثر سازد؛ و تلاش بیرونی که برآمده از گروه‌های کوچک است. اگرچه تعداد معمارانی که بناها را بر محور دو عنصر زیست‌بوم و انسان طراحی و اجرا می‌کنند زیاد نیست، اما این نمونه‌های نقض معرف کدها و الگوهایی است که معنای زندگی ساکنان را مورد توجه قرار می‌دهد. جای بحث از نمونه‌ها در اینجا نیست؛ اما



می‌توان به بنای مدرسه «نور مبین» در سمنان اشاره کرد. شاید بتوان بزرگ‌ترین مانع طراحی و اجرای رویکردهای تازه در معماری را محدودیت زمین و آلودگی‌های بصری شهرها عنوان کرد که در نگاه اول غیرقابل تغییر به نظر می‌رسند. اما با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که تقریباً هیچ کشوری نیست که با دورشدن از مرکزیت، نتواند این موانع را پشت سر بگذارد. هنوز مکان‌های بکر و نیمه‌بکر شهری و غیرشهری زیادی وجود دارند که می‌توانند برای کارکردهای گوناگون طراحی و اجرا شوند و البته نیازمند امری مهم هستند: تمرکززدایی در سطح کلان حکومتی.

بنابراین، نه تنها سطوح فردی و کوچک می‌توانند در برابر هجوم بی‌معنایی قد علم کنند، بلکه اندیشمندان و سیاست‌گذاران با مورد توجه قرار دادن وجه درونی و نیازهای معنایی انسان قادرند مداخلات بزرگ‌مقیاس‌تری را رقم بزنند که موجب تحول در زندگی روزمره خواهد شد. بررسی‌ها نشان داده‌اند مداخلات تمرکززدایانه در سطح فردی و گروه‌های کوچک در جهان معاصر رونق گرفته‌اند و این نوید سرایت آنها به سطوح کلان است.



نظر  
صدر

## فهرست منابع

۱. احمدی، اسدالله. (۱۳۸۵). درآمدی بر جامعه‌شناسی زندگی روزمره. معرفت، (۱۰۳)، صص ۹۷-۱۰۶.
۲. اینگلیس، دیوید. (۱۳۹۴). فرهنگ و زندگی روزمره (مترجم: نازنین میرزاییگی، چاپ اول). تهران: گمان.
۳. برمن، مارشال. (۱۳۸۹). تجربه مدرنیته (مترجم: مراد فرهادپور، چاپ هشتم). تهران: طرح نو.
۴. حائری، محمدرضا. (۱۳۷۵). معماری معاصر، معماری مدرن، ساختمان‌سازی. گفتگو، (۱۳)، صص ۲۹-۳۶.
۵. حساس، نجمه. (۱۳۹۵). از خانه تا سیاه‌خانه... مطالعات هنر و معماری، ۲(۵۴)، صص ۱۰۱-۱۱۰.
۶. خرمشاد، مجید. (۱۳۹۲). شهر به شهر در تاریخ. سوره اندیشه. ۱۲(۶۸ و ۶۹)، صص ۳۰-۳۴.
۷. دامیار، سجاد. (۱۳۹۳). رابطه وجوه اداری انسان با عوامل هویت‌بخش در معماری. مسکن و محیط روستا. (۱۴۶)، صص ۱۰۶-۹۱.
۸. دوباتن، آلن. (۱۳۹۸). معماری شادمانه (مترجم: بهاره پژومند، چاپ اول). تهران: شمشاد.
۹. دهخدا، علی‌اکبر. مدخل خانه: <https://b2n.ir/r20300>
۱۰. زیمیل، گئورگ. (۱۳۷۲). کلان‌شهر و حیات ذهنی (مترجم: یوسف اباذری). نامه علوم اجتماعی، (۶)، صص ۵۳-۶۶.
۱۱. شارع‌پور، محمود. (۱۳۹۳). شهر، فضا و زندگی روزمره (چاپ اول). تهران: تیسرا.
۱۲. عمید، حسن. (۱۳۶۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.
۱۳. قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۹۶). کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن. نقد و نظر. ۲۲(۳)، صص ۴-۳۲.
۱۴. گاردنر، هلن. (۱۳۸۴). هنر در گذر زمان (مترجم: محمدتقی فرامرزی، چاپ ششم). تهران: آگاه.



۱۵. وبر، ماکس. (۱۳۶۹). شهر در گذر زمان (مترجم: شیوا (منصوره) کاویانی، چاپ اول). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. یاراحمدی، امیر. (۱۳۷۸). به سوی شهرسازی انسان‌گرا. تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
17. Adams, E. M. (2002). The Meaning of Life. *International Journal of Philosophy of Religion*, 51. pp. 71-81.
18. Auge, Marc. (1995). "Non-places" Introduction to an Antropology of Supermodernity (John Howe, trans.). London: Verso.
19. Lefebvre, Henri. (1991). *The production of Space* (Donald Nicholson-Smith, trans.). Oxford: Blackwell.
20. Lukacs, Georg. (1971). *History and Class Consciosness* (Rodney Livingstone, Trans.). Cambridge, Massachusetts: MIT press.
21. Schulz, Christian. (1979). *Genius Loci, toward a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.
22. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2007). *Meaning of Life*. URL: plato.stanford.edu.





## References

1. Adams, E. M. (2002). The Meaning of Life. *International Journal of Philosophy of Religion*, 51. pp. 71-81.
2. Ahmadi, A. (1385 AP). An Introduction to the Sociology of Everyday Life. *Ma'arifat*, (103), pp. 97-106. [In Persian]
3. Amid, H. (1369 AP). *Dictionary of Persian Amid*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
4. Auge, M. (1995). *Non-places "Introduction to an Anthropology of Supermodernity"* (John Howe, trans.). London: Verso.
5. Berman, M. (1389 AP). *The Experience of Modernity*. (Farhadpour, M, Trans. 8<sup>th</sup> ed.). Tehran: Tarhe no. [In Persian]
6. Damiar, S. (1393 AP). Relationship between human perceptual aspects and identity factors in architecture. *Journal of Housing and Rural Environment*, (146), pp. 106-91. [In Persian]
7. Dekhoda, A. A. *Home entry*: From: <https://www.vajehyab.com/dekhoda/%D8%AE%D8%A7%D9%86%D9%87>.
8. Dubaten, A. (1398 AP). *Happy Architecture*. (Pajoumand, B, Trans. 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Shamshad. [In Persian]
9. Gardner, H. (1384 AP). *Art over time*. (Faramarzi, M. T, Trans. 6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Agah. [In Persian]
10. Haeri, M. R. (1375 AP). Contemporary architecture, modern architecture, construction, *Journal of Gotogou*, (13), pp. 29-36. [In Persian]
11. Hassas, N. (1395 AP). From house to blackhouse, *Art and Architecture Studies*, 4 & 5, pp. 101-110. [In Persian]
12. Inglis, D. (1394 AP). *Culture and daily life* (Mirzabeigi, N, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Goman. [In Persian]
13. Khorramshad, M. (1392 AP). City to city in history. *Sura Andisheh*, 12(68&69), pp. 30-34. [In Persian]
14. Lefebvre, H. (1991). *The production of Space* (Donald Nicholson- Smith, trans.). Oxford: Blackwell.



نظر  
معماری

امکان زندگی معنادر در کلان‌شهرهای جدید با تأکید بر معماری مدرن

15. Lukacs, G. (1971). *History and Class Consciousness* (Rodney Livingstone, Trans.). Cambridge, Massachusetts: MIT press.
16. Qorbani, Q. (1396 AP). Kant and forging the meaning of life in the modern era. *Journal of Naqd va Nazar*. 22(3), pp. 4-32. [In Persian]
17. Schulz, C. (1979). *Genius Loci, toward a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.
18. Share'pour, M. (1393 AP). *City, Space and Everyday Life*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Tisa. [In Persian]
19. Simmel, G. (1372 AP). Metropolis and mental life. (Abazari, Y, Trans.). *Letter of Social Sciences*, (6), pp. 53-66. [In Persian]
20. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2007). *Meaning of Life*. URL: plato.stanford.edu.
21. Weber, M. (1369 AP). *The city over time*. (Kaviani, S, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
22. Yarahmadi, A. (1378 AP). *Towards humanistic urbanism*. Tehran: Urban Processing and Planning Company. [In Persian]



نظر  
هدی

## **The Editorial Board**

(Persian Alphabetical Order)

**Alireza Ale bouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

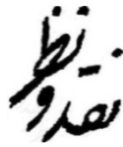
**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University



### **Reviewers of this volume**

Reza Akbari, Alireza Alebouyeh, Muhammad Reza Bayat, Mohsen Javadi,  
Hossein Ali Rahmati, Shahaboddin Alaeinejad, Qudratullah Ghorbani,  
Hadi Mousavi, Isa Musazadeh



*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

---

**Vol. 26, No. 4, Winter 2021**

---

**104**

Islamic Sciences and Culture Academy  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
Mohammad Taqi Sobhani

**Editor in Chief:**  
Mohammad Ali Mobini

**Secretary of the Board:**  
Isa Mousazadeh

**Head of Journals Department:**  
Ali Jamehdaran

**Executive Expert:**  
Hojjat Omidy

**Translator of Abstracts:**  
Yasser Pouresmaeil

**Translator of References:**  
Mohammad Reza Amouhosseini

---

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

[jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)



## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی