بسم الله الرحمن الرحیم

نقد و نظر

فصلنامه علمی ـ پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی‌ام، شماره ۳، ۱۴۰۴

۱۱۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم

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

مدیرمسئول: محمّدتقی سبحانی

سردبیر: محمّدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه 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 ۱۳۹۲/۰۲/۳۱حائز رتبه علمی ـ 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 موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

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

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

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: **۳۱۱۵۶۹۱۳ ـ ۰۲۵** * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanazar1393@gmail.com

چاپ: **مؤسسه بوستان کتاب** **قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان**

اعضای هئیت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل‌بویه

(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 رمضانی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام)

داوران این شماره

محمدباقر انصاری، حبیب‌اله بابایی، سعید بهمنی، عبدالرزاق حسامی‌فر، سیدمحمد حسینی سورکی، محمود صوفیانی، مصطفی عابدی جیغه، شهاب‌الدین علائی‌نژاد، عیسی عیسی‌زاده، بهروز محمدی منفرد، عیسی موسی‌زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی ـ پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکدهٔ 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 ـ پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الاهیاتی؛

۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الاهیات 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 گوناگون الاهیات و فلسفه؛

۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛

۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلا ش 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 ـ پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛

۳. پژوهش‌محوری 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 ـ پژوهشی نقد و نظر براساس 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 نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا 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 مشابهت‌یابی 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 نقدونظر 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 ۱۰برای انگلیسی) حروف‌چینی 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 صرفا از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

٤. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- ■ نشریه نقدونظر 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 اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

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

۱. 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، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش‌شناسی 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 الگوی‌های ذیل درج شود:**

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

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، 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 (۴،۳،۲)، 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/ مسئله/ پرسش/ هدف/ روش/ نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، 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 افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند 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 غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

- **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

جایگاه دنیاپردازی مؤمنانه در تمدن اسلامی؛
تبیینی زیبایی‌شناسانه از رابطهٔ ایمان و دنیا بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی ۷
محمدعلی مبینی

هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی:
در راستای از تحقیر درآوردن جهان واقع ۴۰
محسن باقرزاده مشکی‌باف

باورهای متناقض و پاسخ‌های الکتروفیزیولوژیک پوست:
مطالعهٔ موردی گور و ساکیم ۷۰
جواد دانش

تحلیل تطبیقی آثار مدرنیسم بر ازخودبیگانگی
و چالش‌های اگزیستانسیالیستی در ادبیات پادآرمان‌شهری: کافکا و هاکسلی ۹۹
فریده محمدزمانی ـ سعید رحیمی‌پور

مطالعه‌ای تطبیقی در ارزیابی از رویکرد اسلامی در خصوص معنای زندگی ۱۳۱
سعیده بیات ـ مسعود صفایی مقدم ـ سید منصور مرعشی ـ پروانه ولوی

عصمت امام از آغاز ولادت با تحلیل واژگانیِ صادق، ظالم
و ارادهٔ مستمر تطهیر (با رویکرد تبیینی) ۱۶۱
سیده منا موسوی

واکاوی روش ارسطو در *طبیعیات* ۱۹۶
خدیجه اصلی بیگی ـ مجید ملا یوسفی ـ محمدجواد شمس ـ هادی فنائی نعمت‌سرا

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

The Status of Believers' Engagement with the World in Islamic Civilization: An Aesthetic Explanation of the Relationship between Faith and the World Based on the Theory of Existential Harmony

Mohammad Ali Mobini[1]

Received: 2025/04/30 ● **Revised:** 2025/06/11 ● **Accepted:** 2025/06/12 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

To understand the defining characteristics of Islamic civilization, it is essential to examine the correct faith-based approach to the world. Regarding the relationship between faith and the world, two distinct perspectives are primarily prominent: 1- The Purely Instrumental and Non-Intrinsic Approach: Based on this view, the world has no inherent value or authenticity. It is merely a tool for achieving eternal salvation. World-renunciation is embedded within this perspective. 2- The Intrinsically V aluable Approach: According to this perspective, the various manifestations of the world are a fundamental part of the beauty of creation. The believer is tasked with fully harmonizing with the afterlife while utilizing their God-given talents and capacities to realize the beauty

۱. Assistant Professor, Department of Ethics, Institute for Islamic Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. mobini2@yahoo.com

* Mubini, Mohammad Ali. (1404). The Status of Believers' Engagement with the World in Islamic Civilization: An Aesthetic Explanation of the Relationship between Faith and the World Based on the Theory of Existential Harmony. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 7-39.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.63562.2229

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025
n the copyright and full publishing rights

of the world. This approach rejects world-renunciation and affirms a faith-based engagement with the world. The Theory of Existential Harmony provides the theoretical foundation for this valuable approach. This research employs a descriptive-analytical methodology, utilizing the Theory of Existential Harmony and an analysis of religious texts. The Theory of Existential Harmony is used to elucidate this perspective, and religious teachings are employed to support it. The study concludes that in Islamic civilization, there is no place for either a worldliness that shuns the afterlife or an otherworldly focus that renounces the world. The key characteristic of an Islamic civilized society is its engagement with the world with a faith-based and eschatological orientation.

Keywords
Faith, Civilization, Engagement with the world, World-renunciation, Worldliness, Theory of Existential Harmony.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

جایگاه دنیاپردازی مؤمنانه در تمدن اسلامی؛ تبیینی زیبایی‌شناسانه از رابطهٔ ایمان و دنیا بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی

محمدعلی مبینی [۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

برای دستیابی به ویژگی‌های شاخص تمدن اسلامی، بررسی رویکرد ایمانی صحیح به دنیا امری لازم است. دربارهٔ رابطهٔ ایمان و دنیا، به‌طور عمده دو رویکرد ممتاز قابل طرح است: ۱. رویکرد غیرارزشی و ابزاری صرف که بر اساس آن، دنیا هیچ ارزش و اصالتی در ذات خود ندارد و تنها ابزاری برای کسب سعادت اخروی است؛ دنیاگریزی در بطن این رویکرد نهفته است. ۲. رویکرد ارزشی اصیل که بر اساس آن جلوه‌های مختلف دنیا بخشی اساسی از زیبایی‌های آفرینش هستند و فرد مؤمن وظیفه دارد ضمن هماهنگی کامل با جهان آخرت، استعدادها و ظرفیت‌های خدادادی خود را برای تحقق‌بخشیدن به زیبایی‌های دنیا به کار گیرد؛ این رویکرد، دنیاگریزی را نفی، و دنیاپردازی مؤمنانه را تأیید می‌کند. نظریهٔ تناسب وجودی مبنای نظری این رویکرد ارزشی را فراهم می‌کند. روش این پژوهش توصیفی ـ تحلیلی است و با بهره‌گیری از نظریهٔ تناسب وجودی و تحلیل متون دینی سامان یافته است، از نظریهٔ تناسب وجودی برای تبیین این

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
mobini2@yahoo.com

* مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۴) جایگاه دنیاپردازی مؤمنانه در تمدن اسلامی؛ تبیینی زیبایی‌شناسانه از رابطهٔ ایمان و دنیا بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی. نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۷-۳۹.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.63562.2229

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

رویکرد و از آموزه‌های دینی برای تأیید آن استفاده می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که در تمدن اسلامی، نه دنیاگرایی آخرت‌گریز جایگاهی دارد و نه آخرت‌گرایی دنیاگریز. شاخصهٔ مهم جامعهٔ متمدن اسلامی پرداختن به دنیا با جهت‌گیری ایمانی و آخرتی است.

کلیدواژه‌ها

ایمان، تمدن، دنیاپردازی، دنیاگریزی، دنیاگرایی، نظریهٔ تناسب وجودی.

مقدمه

امروزه یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان اسلامی در ایران، شناسایی ویژگی‌های تمدن اسلامی و تبیین دقیق مفاهیم مرتبط با آن است. ایمان به‌مثابهٔ یکی از ارکان اساسی این تمدن، به بررسی عمیق نیازمند است. یک پرسش کلیدی در این زمینه این است که ایمان در یک جامعهٔ اسلامی متمدن، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد و به‌ویژه چگونه با دنیای مادی ارتباط برقرار می‌کند. رابطهٔ ایمان و دنیا یکی از مسائل اساسی و سرنوشت‌ساز برای جوامع دینی است. انتخاب رویکرد مناسب نسبت به دنیا می‌تواند بر مسیر پیشرفت یا عقب‌ماندگی یک جامعه تأثیرگذار باشد. بررسی دقیق نگاه اسلامی در این زمینه، برای جامعهٔ امروزین ما با توجه به وجود حکومت دینی و داعیهٔ ایجاد یک تمدن دینی و اسلامی، ضرورتی دوچندان دارد. بنابراین لازم است با بررسی آیات قرآن کریم و روایات حضرات معصومین علیهم‌السلام به نتیجه‌ای روشن دربارهٔ نسبت میان ایمان و دنیا برسیم. هدف این مقاله آن است که رویکردهای ایمانی مختلف نسبت به دنیا را از یکدیگر تشخیص دهد و رویکرد مورد تأیید اسلام را به دست آورد. اگرچه بررسی جامع این موضوع به مجالی فراتر از یک مقاله نیاز دارد، این نوشتار را می‌توان سرآغازی بر این بحث مهم به شمار آورد. در این مقاله، اقسام مختلف قابل تصور از نسبت میان ایمان و دنیا از یکدیگر جدا می‌شوند؛ دیدگاه برگزیده در قالب نظریهٔ تناسب وجودی که یک نظریهٔ زیبایی‌شناسانه در باب ارزش است، تبیین می‌شود؛ تفاوت‌های بنیادین یک جامعهٔ ایمانی در قالب رویکرد برگزیده با رویکردهای دیگر آشکار می‌شود و درنهایت برخی مؤیدات دینی در نگاه اولیه برای رویکرد برگزیده، ارائه خواهد گردید. نویسنده بنا دارد در مجالی وسیع‌تر به بررسی مفصل‌تر این رویکرد از دیدگاه اسلامی بپردازد. یادآوری می‌شود که دربارهٔ رابطهٔ ایمان و دنیا تاکنون مباحث گوناگونی ارائه شده است؛ اما تبیین زیبایی‌شناسانهٔ این رابطه بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی، گامی تازه است که در این مقاله انجام خواهد شد.

۱. انواع رویکردهای ایمانی نسبت به دنیا

رابطهٔ میان ایمان و دنیا یکی از مسائل اساسی در تفکر اسلامی است. چهار صورت قابل تصور از این رابطه، ایمان و دنیاستیزی، ایمان و دنیاگریزی، ایمان و دنیاگرایی و ایمان و دنیاپردازی است.

۱-۱. ایمان و دنیاستیزی

دنیاستیزی اشاره به تضاد و تعارض کامل میان ایمان و دنیا دارد. فرد باایمانی که دارای چنین رویکردی است به‌شدت مخالف دنیا و همهٔ مظاهر آن است و دنیا را دشمن دین و ایمان خود می‌داند. او تا آنجا که ممکن است از دنیا دوری و به حداقل‌ها اکتفا می‌کند.

۱-۲. ایمان و دنیاگرایی

نقطهٔ مقابل دنیاستیزی، دنیاگرایی (دنیامداری، دنیازدگی، دنیاطلبی) است و مراد از آن وابستگی شدید به دنیاست؛ به‌گونه‌ای که فردی که چنین رویکردی داشته باشد به دنیا توجه اصیل دارد و در مصاف میان ایمان و دنیا، دنیا را ترجیح می‌دهد.

۱-۳. ایمان و دنیاگریزی

رویکرد ایمانی دنیاگریز برخلاف رویکرد دنیاستیز، حالتی معتدل‌تر دارد و بیشتر با دنیا کنار می‌آید؛ در عین حال نگاهی منفی و بدبینانه به دنیا دارد و ترک دنیا را برای صعود به مراتب ایمانی بالاتر امری شایسته می‌داند.

۱-۴. ایمان و دنیاپردازی

رویکرد ایمانی دنیاپرداز، نه سر ستیز با دنیا و نه نگاهی منفی و بدبینانه دارد، بلکه نگاهی مثبت به دنیا دارد و بر این باور است که دنیا و جلوه‌های گوناگون آن بخشی از زیبایی‌های آفرینش الهی است و از مسیر این زیبایی‌ها می‌توان به مراتب بالاتری از ایمان دست یافت. در این نگاه، اقتضای ایمان نه ترک دنیا بلکه پذیرش و پردازش دنیا

بر محور ایمان است. این رویکرد تفاوتی اساسی با دنیاگرایی دارد. فرد باایمانی که رویکرد دنیاپرداز دارد، مظاهر مختلف دنیا را جلوه‌هایی از آفرینش الهی می‌داند و با محوریت ایمان با آنها برخورد می‌کند. او ضمن آنکه برای فعالیت‌های دنیوی ارزش ایمانی قائل است، وابستگی خاصی به آنها ندارد و هنگامی که ایمانش اقتضا کند به‌سادگی از آن می‌گذرد و برای گذشتن از دنیا در مسیر ایمان ارزش قائل است.

اصطلاح «دنیاپردازی مؤمنانه» برای این رویکرد به کار گرفته می‌شود و به معنای طراحی دنیایی است که بر اساس اصول، ارزش‌ها و باورهای دینی و ایمانی شکل گرفته باشد. در این دنیا، همهٔ فعالیت‌های انسانی، ازجمله کار، روابط اجتماعی، سیاست، اقتصاد و حتی تعامل با طبیعت بر اساس اصول ایمانی تنظیم می‌شوند و فرد یا جامعه تلاش می‌کند تا همهٔ جنبه‌های زندگی خود را با ایمان به خداوند هماهنگ سازد. دنیاپردازی مؤمنانه به‌جای بی‌ارزش‌دانستن امور دنیوی، آنها را در چارچوب معنویت تعریف می‌کند. در این نوع دنیاپردازی، هویت‌های مختلف فردی، جمعی و جهانی با هویت دینی همسو می‌شوند و به یکدیگر معنا می‌بخشند؛ برای مثال دفاع از وطن، کمک به خانواده و حفاظت از محیط زیست آنگاه که با مقاصد ایمانی انجام شوند، جزئی از دین‌داری است. این نوع دنیاپردازی مستلزم وجود ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است که بتوانند اصول دینی را در زندگی عمومی جامعه پیاده کنند.

۲. مردودبودن دنیاستیزی و دنیاگرایی در اسلام

دنیاستیزی و دنیاگرایی به‌مثابهٔ دو رویکرد افراطی، با آیات و روایات اسلامی قابل تأیید نیستند. البته در تاریخ اسلام افراد یا گروه‌هایی بوده‌اند که روحیهٔ ستیزه‌جویانه با دنیا داشته‌اند؛ چنان‌که در ادیان و مذاهب دیگر هم مانند مسیحیت و بودایی این رویکردهای رهبانی و تقابل با دنیا وجود دارد. در دنیای اسلام، تقابل برخی عارفان و صوفیان با دنیا، نمونه‌ای گویا از رویکرد دنیاستیزانهٔ آنان است. این رویکرد در برخی از متون عرفانی، مانند آثار عطار نیشابوری ملاحظه می‌شود (محرمی و میرزایی، ۲۰۱۸). در تذکرةالاولیای عطار از دنیاستیزی برخی عرفا سخن به میان آمده است (عطار نیشابوری، ۲۰۱۸). ازجمله «در ذکر

بایزید آمده که او از کودکی عبادت کرده و بعد از چهل سال ریاضت برای اینکه پوستینی از دنیا با وی همراه بود، به بارگاه الهی راه داده نشد» (باقرزاده خیاوی و دیگران، ۲۰۲۲، ص ۳۸۵). بااین‌حال، اسلام این نوع نگرش را تأیید نمی‌کند و بر آبادانی دنیا و استفاده از نعمت‌های آن تأکید دارد. آیاتی از قرآن کریم، نظیر «وَ لَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ و سهم خود را از دنیا فراموش مکن» (قصص، ۷۷) و «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ؛ [ای پیامبر] بگو زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و [نیز] روزي‌های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده» (اعراف، ۳۲) را می‌توان حاکی از نفی دنیاستیزی از منظر قرآن کریم دانست.

دنیاگرایی هم از منظر قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی به‌شدت مذموم و مخالف روح ایمان شمرده شده است. آیات و روایات زیادی وجود دارند که دل‌بستن به دنیا و ترجیح آن بر آخرت را نهی کرده و آن را سبب شقاوت و بدبختی انسان دانسته‌اند. خداوند نزول عذاب بر اهل کفر را به جهت این می‌داند که زندگی دنیا را بر آخرت برگزیدند: «ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْآخِرَةِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ؛ این [خشم و عذاب بزرگ] به سبب آن است که زندگی دنیا [ِي زودگذر] را بر آخرت ترجیح دادند، و مسلماً خدا مردم کفرپیشه را هدایت نمی‌کند» (نحل، ۱۰۷). امام حسین علیه‌السلام در وصف برخی از مردم می‌فرماید: «به‌راستی که مردم بندهٔ دنیایند و دین بر زبانشان می‌چرخد و تا وقتی زندگی‌هاشان بر محور دین بگردد، در پی آنند؛ اما وقتی به‌وسیلهٔ «بلا» آزموده شوند، دین‌داران اندک می‌شوند» (ابن‌شعبه، ۲۰۰۳، ص ۲۴۵).

۳. چالش میان دنیاگریزی و دنیاپردازی

بررسی دیدگاه اسلام دربارهٔ دو رویکرد دنیاستیزی و دنیاگرایی چندان دشوار نیست و به‌آسانی می‌توان نگاه منفی اسلام به آنها را به دست آورد؛ اما دربارهٔ دنیاگریزی و دنیاپردازی مسئله به این سادگی نیست و برای یافتن دیدگاه اسلام در مورد آن دو، به تأمل و دقت بیشتری نیاز است. بخش قابل توجهی از جامعهٔ ایمانی میان دنیاپردازی و دنیاگرایی تفاوتی نمی‌بینند و ازاین‌رو نفی دنیاگرایی در اسلام را با نفی دنیاپردازی یکی

دانسته‌اند و درنتیجه به‌سوی دنیاگریزی گرایش دارند؛ این در حالی است که با دقت بیشتر می‌توان میان این مفاهیم، تمایز نهاد و خوانشی عمیق‌تر از آیات و روایات داشت.

مروری کوتاه بر تجربهٔ زیستهٔ جامعهٔ ایمانی خودمان به بازشناسی این رویکردها از یکدیگر کمک شایانی می‌کند. دورانی که به وقوع انقلاب اسلامی در ایران منجر شد، دورانی بود که بشر شاهد پیشرفت‌های گوناگونی در فناوری و اختراعات گوناگون بود و هر زمان وسایل جدیدی وارد زندگی بشر می‌شد. مواجههٔ جامعهٔ مؤمنان در ایران با وسایل جدید به دو شکل متفاوت بود. یک رویکرد حاکم در میان افراد باایمان، مقابله با وسایل جدید و نپذیرفتن آنها بود. این‌گونه افراد مانند برخی عرفا و پشمینه‌پوشان دنیاستیز نبودند که به کل از دنیا فاصله گرفته باشند و در عزلت کامل به سر برند. بااین‌حال، نگاهی منفی و بدبینانه به مظاهر جدید دنیا داشتند و از آن پرهیز می‌کردند. در مقابل، برخی دیگر از متدینان به‌راحتی با این وسایل جدید کنار می‌آمدند و پذیرای آنها بودند. هیچکدام از این دو گروه، دنیاگرا نبودند که دنیا را مقدم بر دین و آخرت قرار دهند، بلکه برخوردشان با دنیا بر محور ایمان و نوع قرائتشان از دین شکل گرفته بود.

استاد مطهری در مباحثش، به این دو رویکرد ایمانی در دوران خود اشاره کرده است و اختلاف آن دو را در مواجهه با فناوری‌های جدید بیان می‌کند؛ رویکردی که نسبت به اختراعات جدید از قبیل ضبط صوت و صنعت فیلم روی خوش نشان نمی‌داد و بلندگو را بوق شیطان می‌نامید، و رویکردی که استفاده از این وسایل را در جهت اهداف دینی و الهی، مجاز بلکه ضروری می‌دانست (مطهری، ۲۰۰۲، صص ۱۱۹-۱۲۰). گفته می‌شود حتی زمانی استفاده از چتر، مخالف‌های جدی داشت و قشرهای مذهبی جرئت نمی‌کردند از آن استفاده کنند، یا گوش‌دادن به رادیو و خواندن روزنامه در برخی مراکز دینی امری مکروه و مذموم بود. این گفتهٔ کنایه‌آمیز بر سر برخی زبان‌ها جاری بود که استفاده از وسایل جدید از قبیل یخچال، اجاق گاز و غیره در ابتدا حرام، سپس مکروه، پس از آن مباح، در ادامه مستحب و سرانجام واجب می‌شود. اینها همگی حاکی از روحیهٔ دنیاگریزی جامعهٔ متدینان در آن دوران است که به‌سختی مظاهر جدید دنیا را می‌پذیرفتند و به‌مرور زیر بار آن می‌رفتند.

در مقابل این رویکرد، طیفی از متدینان و مذهبی‌ها وجود داشتند که پذیرای تحولات جدید بودند و از آنها برای پیشبرد اهداف دینی و الهی خود استفاده می‌کردند. ورود دانش‌های روز به حوزه‌های علمیه و آشناسازی طلاب با مسائل اجتماعیِ روز توسط این دسته از روحانیان صورت گرفت و می‌توان گفت به‌روزبودن آنها و اقدامات متناسب با تحولات جاری زمینه‌های انقلاب اسلامی در ایران را فراهم ساخت. بااین‌حال، آن رویکرد دنیاگریزانه پس از انقلاب نیز کم‌وبیش در بین متدینان و برخی انقلابی‌ها وجود داشت و همچنان با مظاهر جدید دنیا ناسازگار بودند.

با گذشت عمر انقلاب به‌تدریج این رویکرد دنیاگریزانه کم‌رنگ‌تر شده است. سیر تحولات علمی و ورود فناوری‌های جدید به چرخهٔ زندگی آنقدر سرعت دارد که دیگر جای تأمل و تردید در پذیرش آنها باقی نگذاشته است. نسبت به مظاهر ملی هم در میان خانواده‌های مذهبی رویکرد مثبتی پیدا شده و انجام برخی آداب و رسوم در مناسبت‌های ملی، مانند عید نوروز و شب یلدا در این خانواده‌ها گسترش یافته است؛ اما همچنان سطوحی از دنیاگریزی در افکار و رفتار برخی متدینان و انقلابیون وجود دارد که تبعات خاص خود را در پی داشته است؛ برای مثال بسیاری از خانواده‌های مذهبی از حضور در مراکز تفریحی یا هنری، حتی در صورت سازگاری با احکام شرعی، ابا دارند، یا بسیاری از کسانی که روحیهٔ دینی و ایمانی قوی دارند، کمتر به فعالیت‌های اقتصادی بزرگ می‌پردازند و آن را نوعی اقبال به دنیا و دورشدن از آخرت تلقی می‌کنند.

اکنون با توجه به اینکه هر دو رویکرد دنیاگریزی و دنیاپردازی، از نوع قرائت و برداشت از دین متأثر است، باید به پرسش‌های مهمی پاسخ داد، ازجمله اینکه هرکدام از این رویکردها چه پیامدهایی در نوع زندگی فردی و اجتماعی متدینان دارد و چه تفاوت‌هایی را ایجاد می‌کند. دلیل این دو نوع برداشت مختلف از دین چیست. کدام رویکرد پشتوانهٔ دینی قوی‌تری دارد و سزاوار است در مسیر ایجاد تمدن اسلامی از آن دفاع کرد و چه پشتوانهٔ نظری برای رویکرد برگزیده وجود دارد.

۴. تبیین زیبایی‌شناسانهٔ دنیاپردازی مؤمنانه بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی

به نظر می‌رسد چگونگی تعامل میان ایمان و دنیا در جامعهٔ ایمانی ما فاقد یک پشتوانهٔ نظری پذیرفتنی است و فعالیت‌های دنیوی انسان پیوند وثیقی با ایمان دینی ندارند. دفاع نظری‌ای که تاکنون از دنیا به عمل آمده است، دفاعی ابزاری بوده است؛ به این معنا که از منظر ایمانی مطلوب‌بودن دنیا تنها از جهت ابزاربودن آن برای آخرت است. استفاده از دنیا تا زمانی پسندیده است که بتوان با آن آخرت خود را آباد کرد؛ وگرنه اقتضای ایمان، دوری از آن است. باید گفت نگاه ابزاری به دنیا به‌طور فی‌الجمله قابل دفاع است و از آیات و روایات زیادی هم می‌توان آن را برداشت کرد. به‌هرحال، حضور ما در دنیا موقتی است و زندگی جاوید ما در آخرت رقم می‌خورد. بنابراین هرجا که بتوان از دنیا به‌مثابهٔ وسیله‌ای برای تأمین سعادت اخروی استفاده کرد، عقل حکم می‌کند که از فرصت استفاده کنیم و چنین بهره‌ای را ببریم.

باوجوداین، باید میان دو نوع نگاه ابزاری تفاوت گذاشت: نگاه ابزاری ارزشی، و نگاه ابزاری غیرارزشی. نگاه ابزاری غیرارزشی به این معنا است که چیزی ذاتاً برای ما هیچ ارزشی ندارد و فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به چیز با ارزش دیگری؛ برای مثال زباله‌های بازیافتی مانند کاغذپاره‌ها ذاتاً برای ما هیچ ارزشی ندارند، جز اینکه ممکن است ما را به چیز با ارزش دیگری برساند. کسی که دنبال جمع‌کردن کاغذپاره‌هاست هدفش تنها این است که در قبال تحویل آنها پولی دریافت کند که برایش ارزشمند است؛ وگرنه خود آن زباله‌ها برای او ارزشی ندارند. اما نگاه ابزاری ارزشی این است که یک چیز، خودش ذاتاً ارزش دارد و چون ارزش دارد می‌تواند ما را به ارزش‌های دیگر هم برساند؛ برای مثال برگهٔ کاغذی که روی آن نقاشی بسیار هنرمندانه‌ای کشیده شده باشد، خودش ارزشمند است و به جهت همین ارزش هنری‌اش، با فروش آن می‌توان مبلغ قابل توجهی را هم دریافت کرد؛ یعنی هم خودش ارزش دارد و هم به جهت این ارزشش وسیله‌ای می‌شود برای رسیدن به چیز باارزش دیگری.

حال، دنیا چگونه است؟ آیا مانند مثال اول، هیچ ارزش درونی ندارد و مثل همان زبالهٔ بازیافتی است که ارزشش فقط به این است که ما را به آخرت خوش می‌رساند؟ یا

مانند مثال دوم، دنیا ذاتاً زیبا و باارزش است و از مسیر همین زیبایی و ارزشمندیِ دنیاست که با آن می‌توان به آخرت خوش و زیبا رسید؟ اگر گزینهٔ اول را برگزینیم، آنگاه ارزش دنیا ارزش ابزاری صرف می‌شود و در درونش زیبایی و ارزش خاصی ملاحظه نمی‌شود، و اگر قائل به گزینهٔ دوم شویم، برای دنیا ارزش قائل می‌شویم و همین ارزشمندی‌اش می‌تواند سبب ارزش‌های آخرتی شود.

به نظر می‌رسد نگاه حاکم به دنیا در جامعهٔ دینی کنونی ما نگاه ابزاری غیرارزشی است و ازاین‌رو است که هرچند بسیاری از اهل دیانت و انقلاب، پذیرش بسیار بیشتری نسبت به مظاهر دنیوی پیدا کرده‌اند و آنها را در مسیر تحقق اهداف الهی می‌دانند، همچنان دارای روحیهٔ دنیاگریز هستند و نگاهی منفی و غیرارزشی به بسیاری از پدیده‌های موجود دارند. اگر نگاه ما به دنیا یک نگاه ابزاری صرف و غیرارزشی باشد، آنگاه چالشی جدی برای دنیاپردازی مؤمنانه به وجود می‌آید و درواقع، این نگاه انحصاری در حاق خود، رویکرد دنیاگریزانه را ترویج می‌کند.

اکنون پرسش مهم این است: آیا نظریه‌ای غیر از نگاه ابزاری غیرارزشی می‌تواند به‌مثابهٔ عقبهٔ نظری رویکرد دنیاپرداز مطرح شود؟ آیا می‌توان نگاه ابزاری ارزشی به دنیا داشت، به‌گونه‌ای که تعامل با دنیا ارزشی درونی داشته باشد و از مسیر همین ارزش درونی بتوان به ارزش‌های آخرت رسید؟ در این مقاله ادعا می‌شود که نظریهٔ تناسب وجودی دارای چنین ظرفیتی است و می‌تواند تبیینی ارزشی و در عین حال ابزاری از دنیا ارائه دهد. این تبیین رویکرد دنیاپرداز را به‌گونه‌ای معرفی می‌کند که سبب تفاوت اساسی آن با رویکرد دنیاگریز می‌شود.

نظریهٔ تناسب وجودی که پیش از این توسط نگارنده در کتاب و مقالاتی چند ارائه شده است، نظریه‌ای در باب ارزش اخلاقی است که به مقابله با نگاه ابزاری صرف و پیامدگرا در اخلاق پرداخته است و از ارزش درونی امور اخلاقی دفاع می‌کند؛ در عین حال به محوریت نقش خدا در اخلاق قائل است و اخلاق بدون خدا را در جهان‌بینی توحیدی قابل طرح نمی‌داند. همچنین این نظریه ارزش اخلاقی را از سنخ ارزش‌های زیبایی‌شناسانه می‌داند و ازاین‌رو به تبیینی همسو با زیبایی‌های غیراخلاقی برای اخلاق

روی می‌آورد. توضیح و تفصیل این نظریه در آثار دیگر نویسنده آمده است (نک: مبینی، ۲۰۱۳ و ۲۰۲۰). در اینجا تلاش می‌شود در حد ضرورت، بیانی از نظریه به عمل آید و چگونگی کاربرد آن برای تبیین رویکرد دنیاپردازی نشان داده شود.

در نظریهٔ تناسب وجودی، مقولهٔ زیبایی بسیار اهمیت دارد و مبنایی اساسی برای آفرینش جهان هستی شمرده می‌شود. خداوند، خودش زیباست، زیبایی را دوست دارد و هرچه می‌آفریند را زیبا می‌آفریند. خداوند همچنین دوست دارد که بنده‌هایش نیز جلوه‌گر زیبایی باشند. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «خداوند زیباست، زیبایی را دوست دارد و دوست دارد که اثر نعمت خود را در بنده‌اش ببیند» (کلینی، ۱۹۸۴، ج۶، ص ۴۳۸). زیبایی تنها منحصر در زیبایی‌های محسوس نیست، بلکه تمام قلمروی هستی را در بر می‌گیرد. علامه جعفری در موردی، زیبایی را به چهار قسم اساسیِ زیبایی طبیعی محسوس (زیبایی یک منظره، صدا، ...)، زیبایی طبیعی نامحسوس (زیبایی آزادی، علم، ...)، زیبایی معقول ارزشی (زیبایی عدالت، عفت، شجاعت و دیگر وارستگی‌های روحی) و زیبایی یا جمال مطلق که همان زیبایی خداوند و بالاتر از همهٔ زیبایی‌هاست، تقسیم می‌کند (جعفری، ۲۰۲۲، صص ۲۷۹-۲۸۱). نظریهٔ تناسب وجودی از این جهت قابل مقایسه با دیدگاه علامه جعفری است که دایرهٔ زیبایی را بسیار گسترده می‌گیرد و قائل به زیبایی محسوس و زیبایی معقول است (مبینی، ۲۰۲۴).

در نظریهٔ تناسب وجودی ادعا می‌شود که رابطهٔ انسان با خود و دیگران در صورتی زیبا و دارای ارزش است که به تناسب وجودی منجر شود. تناسب وجودی به این معنا است که هر وجودی در جایگاه مقررشدهٔ خودش قرار گیرد و ضمن آنکه نقش وجودی خود را ایفا می‌کند، در رابطه‌ای هماهنگ با وجودهای دیگر، پذیرای نقش آنها باشد. خداوند متعال در نظام آفرینش به هر موجودی نقش خاصی داده است؛ به‌گونه‌ای که اگر هر موجودی نقش وجودی خود را ایفا کند، همهٔ موجودات در رابطه‌ای متناسب و هماهنگ با یکدیگر قرار می‌گیرند و جهانی زیبا پدید می‌آید. خداوند این مهم را در جهان آفرینش به بهترین نحو انجام داده و جهان را در غایت زیبایی آفریده است؛ بااین‌حال، موجوداتی مختار و انتخاب‌گر را هم آفریده و بخشی از

زیباسازی جهان را به عهدهٔ آنها گذاشته است. اصل اینکه خداوند کنار موجودات غیرمختار، موجوداتی مختار آفریده، زیباست و اگر آنها را نیافریده بود، زیبایی جهان کامل نبود. اکنون که خداوند موجوداتی مختار و به‌طور خاص انسان را آفریده و قسمتی از زیباسازی جهان به عهدهٔ چنین موجودات مختاری نهاده است، انسان وظیفه دارد که همهٔ اقداماتی که انجام می‌دهد در راستای زیباسازی خود و جهان اطرافش باشد. این زیبایی‌ها می‌تواند زیبایی‌های جسمانی، روحی، اخلاقی، معنوی و غیره باشد. برای ایجاد این زیبایی‌ها باید هر عملی که انجام می‌گیرد به تناسب وجودی میان موجودات منجر شود؛ به‌گونه‌ای که هر وجودی در جایگاه وجودی خودش قرار گیرد.

نکتهٔ قابل توجه در اینجا این است که انسان برای اینکه به تناسب وجودی فراگیر برسد و بتواند اقدامی انجام دهد که متناسب با مجموعهٔ کل هستی باشد، لازم است در انجام هر عملی رابطهٔ متناسب خود را با خدا به‌مثابهٔ خالق و مالک مطلق جهان هستی لحاظ کند. انسان نمی‌تواند تضمین کند که عملی که انجام داده است در تناسب با مجموعهٔ هستی است، مگر آنکه قبل از آن، رابطه‌ای متناسب با خدا برقرار کرده باشد و از طریق خدا، به تضمینی برای اقدام خود دست یابد؛ زیرا خداوند عالم و قادر و خیرخواه مطلق است و اوست که می‌داند چه نوع اقدامی از سوی انسان متناسب با مجموعهٔ آفرینش است و اوست که می‌تواند اقدامات انسان را به‌گونه‌ای هدایت کند که متناسب با این مجموعه شود. با این حساب، نظریهٔ تناسب وجودی در فضای جهان‌بینی الهی یک نظریهٔ خدامحور است و برقراری ارتباط متناسب با خدا را تضمینی برای رسیدن به هرگونه تناسبی دیگر می‌داند.

این نگاه ارزشی به جهان با نگاه ابزاری غیرارزشی بسیار تفاوت می‌کند. در این نگاه، دنیا و همهٔ مظاهر آن جلوه‌هایی از آفرینش زیبای الهی دانسته می‌شود و همگی دارای ارزش‌اند. انسان با همهٔ ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی که در وجودش نهاده شده است، جزئی اساسی از نظام آفرینش است. خداوند مقدر فرموده است که بخش مهمی از نظام آفرینش از مسیر انسان تجلی یابد. بنابراین هنگامی که توانایی‌های خود را به کار می‌گیرد و برای مثال با به‌کارگیری هوش و استعداد خود، آگاهی‌ها و علوم جدیدی

دربارهٔ اسرار آفرینش پیدا می‌کند یا با به‌کارگیری مهارت‌های خدادادی خود، مصنوعات جدیدی تولید می‌کند و یا با به‌کارگیری هنر خود، زیبایی‌های جدیدی خلق می‌کند، اینها تنها برای این نیستند که سبب پاداش اخروی ما شوند، بلکه خودشان جزء اهداف دستگاه آفرینش هستند و اگر این اهداف تحقق نیابند، نظام آفرینش ناقص می‌ماند و زیبایی جهان کامل نمی‌شود. زیبایی جهان در صورتی کامل می‌شود که انسان متناسب با برنامهٔ آفرینش در جایگاه وجودی خود قرار گیرد و نقش وجودی خود را در جهان ایفا کند. نقش وجودی انسان‌ها با یکدیگر تفاوت می‌کند و هر انسانی دارای ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خاصی است؛ اگر هر کس از استعدادها و توانمندی‌های خدادادی خود استفاده کند، آنگاه جلوه‌های گوناگونی از زیبایی آفرینش به ظهور می‌رسد.

در نگاه ابزاری غیرارزشی، انسان مؤمن هنگامی که در این دنیا مشغول فعالیتی می‌شود، ارزشی جز ارزش ابزاری برای کار خود قائل نیست؛ انگیزهٔ او از انجام کار فقط این است که به پاداش اخروی برسد، مانند کسی که به جمع‌آوری زباله‌های بازیافتی می‌پردازد و هیچ ارزشی در آن نمی‌بیند و انگیزه‌اش از این کار، تنها رسیدن به پاداشی است که در قبال آن پرداخت می‌کنند؛ اما در نگاه ارزشی، فعالیتی که فرد مؤمن در این دنیا انجام می‌دهد افزون بر ارزش ابزاری، ارزش و زیبایی ذاتی هم دارد. بر این اساس، انگیزهٔ انسان برای انجام کار تنها این نیست که به پاداش اخروی برسد، بلکه زیبایی ذاتی آن هم برای او انگیزه‌بخش است، مانند هنرمندی که در حال کشیدن نقاشی زیبایی است و می‌داند قرار است به ازای آن، مبلغ قابل توجهی به او بدهند؛ بااین‌حال، علاقهٔ این هنرمند به انجام کار تنها به دلیل پاداش این کار نیست، بلکه خود کار هم برایش ارزش دارد و به آن علاقه می‌ورزد. بسیار تفاوت است میان کسی که علاقهٔ ذاتی به انجام کارش دارد و کسی که هیچ علاقهٔ ذاتی به کار ندارد و فقط برای دریافت مزد کار انجام می‌دهد.

اگر ما این نگاه ارزشی به فعالیت‌های دنیوی داشته باشیم، آنگاه دنیاپردازی به معنای واقعی کلمه اتفاق می‌افتد؛ اما اگر نگاه غیرارزشی داشته باشیم، هر مقدار هم نگاه ابزاری

خود را توسعه دهیم، همچنان در دنیاگریزی باقی می‌مانیم و نمی‌توانیم از آن خارج شویم؛ زیرا برای فعالیت‌های دنیوی هیچ ارزش ذاتی قائل نیستیم و اگر به فعالیتی دنیوی مشغول می‌شویم، با اکراه و تنها به جهت منافع اخروی آن است. تفاوت دنیاگریزی و دنیاپردازی را می‌توان به این صورت بیان کرد که در رویکرد دنیاگریز اصل بر ترک دنیا است، مگر آنکه راهی برای رسیدن به منفعت اخروی باشد؛ ولی در رویکرد دنیاپرداز، اصل بر انجام فعالیت‌های دنیوی به‌مثابهٔ یک وظیفهٔ ایمانی است، مگر آنکه مانعی برای رسیدن به سعادت اخروی باشد.

۵. تفاوت میان دنیاپردازی، دنیاگریزی و دنیاگرایی بر مبنای نظریهٔ تناسب وجودی

چنان‌که بیان شد، دنیاپردازی به معنای واقعی آن بر مبنای نگاه ارزشی به جهان شکل می‌گیرد و این‌گونه دنیاپردازی دیگر دنیاگریزی را در خود به همراه ندارد. دنیاپردازی در این نگاه، هم با دنیاگریزی تفاوتی اساسی دارد و هم با دنیاگرایی. اکنون برای بررسی دیدگاه اسلام و اتخاذ رویکرد صحیح، لازم است تفاوت میان این رویکردها به‌طور واضح مشخص شود. عدم تشخیص صحیح می‌تواند به قضاوت ناصحیح دربارهٔ آنها منجر گردد.

برای آشکارشدن تفاوت میان دنیاپردازی و دنیاگریزی، خوب است تصویری از جامعهٔ متمدن اسلامی ایدئال از هریک از این دو منظر ارائه شود. فرض کنیم همهٔ مردم در کل جهان به درجات بالای ایمان رسیده‌اند و دیگر از مشکلات اخلاقی و معنوی و اختلافات دینی و مذهبی موجود خبری نیست، و تمدن اسلامی در سراسر جهان به‌گونه‌ای مطلوب شکل گرفته است، همهٔ مردم به دین اسلام گرویده‌اند و نه‌تنها در اعتقاد بلکه در عمل هم پایبندی کامل به دستورات اسلامی دارند. افزون بر این، فرض می‌کنیم رویکرد مورد تأیید اسلام نسبت به دنیا رویکرد دنیاگریزانه است و همهٔ مردم در سطح جهان دارای ایمان دنیاگریز هستند؛ اکنون پرسش این است که دنیا در چنین جامعهٔ ایمانی متمدن چه وضعیتی دارد.

در پاسخ باید گفت دنیا در جامعهٔ ایمانی مفروض، بسیار متفاوت از دنیای امروز

است. در چنین دنیایی همهٔ مردم دغدغهٔ آخرت دارند؛ به فعالیت‌های دنیایی کاملاً بی‌رغبت هستند؛ زندگی‌ها کاملاً ساده و بی‌آلایش‌اند؛ مساجد و مراکز دینی پر از جمعیت است و مردم در بسیاری از اوقات در حال موعظه‌شنیدن و موعظه‌کردن هستند؛ احساسات معنوی مردم بسیار بالا است؛ همه، مشتاق عبادت هستند و انواع و اقسام عبادات در میان مردم رواج دارد؛ آنها کمتر به فعالیت‌های دنیایی مشغول‌اند و تنها در حد ضرورت به آن می‌پردازند؛ علاقهٔ چندانی به اختراع وسایل جدید وجود ندارد و پرداختن به این مسائل را سبب تلف‌شدن عمر و عقب‌ماندن از ارتباط با حضرت حق می‌دانند؛ معتقدند که همین داشته‌ها نیز برا ٠ی آنها کفایت می‌کند و دلیلی برای حرکت به‌سوی وسایل رفاهی بیشتر ضرورتی ندارد؛ زیرا این دنیا دنیایی موقت و گذراست و انسان باید به‌جای پرداختن به این مسائل دنیوی، وقت خود را صرف پرورش روح و ارتقا به درجات بالاتر معنوی کند. در چنین جامعه‌ای نشانه‌ای از فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی بزرگ نیست؛ همهٔ مردم به حداقل‌ها قانع هستند؛ زهد و ترک دنیا و خلوت‌نشینی در میان همهٔ مردم رواج دارد؛ خبری از مراکز تفریحی و پارک‌های شادی و بازی نیست؛ کسی انگیزه‌ای برای ایجاد مجموعه‌های شاد و متنوع ندارد؛ حتی از تنوع ورزش‌ها هیچ خبری نیست و از ورزش‌ها تنها چند ورزش، مانند شنا و اسب‌سواری و مانند آن که در روایات به آن توصیه شده است، رواج دارد و بقیهٔ ورزش‌ها، مانند فوتبال و والیبال و بسکتبال و ژیمناستیک و شطرنج و بسیاری دیگر، مصداق سرگرمی باطل و مایهٔ تلف‌شدن عمر دانسته می‌شود؛ از نظر هنری نیز تنوعات هنری چندانی وجود ندارد و بسیاری از هنرها جزء سرگرمی‌های باطل دنیا دانسته می‌شود. هنر خوانندگی در آوازهای مذهبی، و هنر نمایشی در نمایش‌های مذهبی خلاصه می‌شود. به‌طور خلاصه، دنیا در جامعهٔ ایمانی دنیاگریز بسیار ساده و بی‌آلایش است؛ روحیهٔ ترک دنیا بر جامعه مستولی است و اثری از تنوعات دنیای فعلی در آن مشاهده نمی‌شود.

تفاوت جامعهٔ ایمانی دنیاگریز با جامعهٔ مادی دنیاگرا کاملاً روشن است و برای تصویر جامعهٔ دنیاگرا نیازی به تلاش جداگانه ندارد. جامعهٔ جهانی امروزی ما بیشترین نشانه‌های دنیاگرایی را با خود دارد و اکثر قریب‌به‌اتفاق جوامع امروزی بر پایهٔ رویکرد

دنیاگرایی شکل گرفته‌اند و دارای شاخصه‌های دنیاگرایی هستند. ادعای مهم مقاله تفاوت بنیادین جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز با جامعهٔ دنیاگرا از یک‌سو، و جامعهٔ ایمانی دنیاگریز از سوی دیگر است؛ ازاین‌رو لازم است تصویری روشن از جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز ارائه شود تا تفاوت ماهوی چنین جامعه‌ای با دو جامعهٔ دیگر یعنی جامعهٔ دنیاگریز و دنیاگرا آشکار گردد.

با فرض اینکه جامعهٔ جهانی به بلوغ ایمانی کامل رسیده باشد و رویکرد دنیاپرداز را به‌مثابهٔ رویکرد مورد تأیید اسلام پذیرفته باشد، از لحاظ معنوی شباهت زیادی با جامعهٔ ایمانی دنیاگریز دارد؛ زیرا در جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز نیز مردم به‌شدت دغدغه‌های دینی و ایمانی دارند و همواره برای انجام عبادات و تقرب به خدا در تکاپو هستند. از لحاظ مادی نیز میان جامعهٔ دنیاپرداز و دنیاگرا شباهت قابل توجهی وجود دارد؛ در جامعهٔ دنیاپرداز هم انواع و اقسام تحولات و پیشرفت‌های مادی وجود دارد. آن چیزی که سبب تفاوت جامعهٔ دنیاپرداز با دو جامعهٔ دیگر می‌شود این است که نگاه معنوی و ایمانی مردم در چنین جامعه‌ای با نگاه جامعهٔ دنیاگریز تفاوتی جدی دارد. افراد باایمان در جامعهٔ دنیاپرداز یکی از وظایف مهم ایمانی خود را آبادانی دنیا و به‌فعلیت‌رساندن ظرفیت‌های بالقوهٔ خود می‌دانند؛ ازاین‌رو آنها کاملاً با اهداف ایمانی به فعالیت‌های دنیوی می‌پردازند. ترکیب ایمان و دنیا در چنین جامعه‌ای شکلی خاص و منحصر به فرد از دنیا ایجاد می‌کند. انجام فعالیت‌های دنیوی با مقاصد ایمانی، هم سبب تفاوت این جامعه با جامعهٔ دنیاگریز می‌شود که به فعالیت‌های دنیوی رغبت چندانی نشان نمی‌دهند و هم سبب تفاوت با جامعهٔ دنیاگرا می‌شود که در انجام فعالیت‌های دنیوی فاقد مقاصد ایمانی هستند.

در جامعهٔ دنیاپرداز ضمن آنکه مساجد و مراکز دینی به‌شدت پررونق هستند، مردم برای انواع و اقسام فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، علمی، هنری، ورزشی و نظیر آن، متناسب با ظرفیت خدادادی خود ارزش قائل‌اند. هرکس به‌دنبال کشف و شکوفایی استعدادهای خود است و به‌فعلیت‌رساندن توانمندی‌های نهفتهٔ خود را وظیفهٔ ایمانی خود می‌داند. در چنین جامعه‌ای هر فرد معتقد است که باید در جایگاه وجودی

خود قرار گیرد؛ افراد دغدغه دارند که جایگاه وجودی متناسب خود را بیابند تا هم در جای خود قرار گیرند و هم جای دیگری را به ناحق نگیرند. آنها معتقدند اگر همهٔ افراد چنین کنند، آنگاه جامعه به تناسب و زیبایی می‌رسد. بنابراین انزوا و گوشه‌نشینی در چنین جامعه‌ای مطرود و ناپسند است؛ زیرا اعتقاد بر این است که هر عضوی از جامعه اگر از نقشی که خدا به او داده است، جا بماند، سبب نقص در بخشی از برنامهٔ آفرینش است و به زیبایی مجموعه لطمه می‌زند.

از منظری دیگر، خداوند جامع همهٔ کمالات در بالاترین سطح است و با آفرینش موجودی مختار به نام انسان از او خواسته است که متناسب با نوع آفرینشش بخشی از آن کمالات را در سطحی نازل به نمایش بگذارد. اکنون هر انسانی موظف است ظرفیت‌هایی را که خداوند به او عطا کرده است به‌درستی بشناسد و آنها را به فعلیت برساند. انسان به منصب جانشینی خداوند روی زمین مفتخر شده است و این جانشینی در صورتی تحقق می‌یابد که بتواند متناسب با برنامهٔ آفرینش خود، بخشی از کمالات الهی را در عالم انسانی تجلی بخشد. هنگامی که این‌گونه نگاه و قصد و نیتی در پس انجام هر فعالیت دنیوی قرار گیرد، هویتی ایمانی و الهی به این فعالیت‌ها می‌دهد و سبب تمایز اساسی آن با فعالیت‌های مادی‌گرایانهٔ دنیامدار می‌شود. جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز، نه دنیاگرای دین‌گریز است و نه دین‌گرای دنیاگریز، بلکه دنیا را با منظر و گرایشی الهی و دینی پذیرفته است. این‌گونه ادغام دنیا در دین و پرداختن به دنیا بر محور دین، هویتی جدید و منحصربه‌فرد برای جامعه ایجاد می‌کند.

برای اینکه تصویر بهتری از چنین جامعه‌ای به دست آید و تمایز آن با غیرخودش بهتر درک شود، خوب است به برخی نمونه‌های عینی آن در دنیای فعلی توجه شود. تجربهٔ دفاع مقدس در دوران جنگ تحمیلی میان ایران و رژیم بعث عراق، نمونهٔ عینی گویا از این دست است. بخشی از کسانی که در آن دوران به جبهه اعزام می‌شدند به‌مثابهٔ نیروی رزمی سلاح به دست می‌گرفتند و در خطوط مقدم به نبرد مشغول بودند؛ اما بخش زیادی از نیروهای اعزامی نیز به‌مثابهٔ نیروهای تدارکاتی در پشت خطوط مقدم مشغول به خدمت می‌شدند. هرکدام از این نیروها متناسب با مهارت و توانمندی‌ای که

داشتند، کاری را به عهده می‌گرفتند. بسیاری از فعالیت‌هایی که در مناطق عادی کشور انجام می‌شد، در جبهه هم وجود داشت؛ از قصابی و آشپزی و مکانیکی و رانندگی و آرایشگری رزمندگان تا فعالیت‌های تخصصی‌تر، مانند پزشکی و جراحی و پرستاری و مهندسی و غیر آن؛ اما این فعالیت‌ها در جبهه، با وجود شباهت ظاهری‌شان با پشت جبهه، رنگ و بوی دیگری داشتند. کسی که در جبهه حضور پیدا می‌کرد، در فضای جدیدی قرار می‌گرفت و فعالیت‌هایی که انجام می‌داد چنان با طعم معنوی و ایمانی آمیخته بود که تفاوت محسوسی با پشت جبهه داشت. افرادی که در جبهه بودند حتی با جدیت بیشتر درگیر همین فعالیت‌های دنیوی می‌شدند؛ اما کاملاً احساس می‌کردند که در حال انجام عبادت هستند. انگیزهٔ آنها از انجام این فعالیت‌ها، دنیاگرایانه نبود، بلکه کارها را با انگیزه‌های الهی و آخرت‌گرایانه انجام می‌دادند؛ ازاین‌رو با وجود شور و حالی که در انجام این فعالیت‌ها داشتند، تعلق و وابستگی خاصی برای آنها ایجاد نمی‌کرد. هر لحظه ممکن بود محل فعالیت‌شان با سلاح‌های دشمن نابود شود یا وظیفه‌شان تغییر کند و به‌جای دیگری منتقل شوند. آنها بدون هرگونه تعلق‌خاطری، آمادگی هرگونه تغییر و تحولی را داشتند. چنین جامعه‌ای را می‌توان یک نمونهٔ عینی از جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز دانست که به‌جای گوشه‌نشینی و ترک فعالیت‌های دنیوی، به‌طور کامل درگیر این فعالیت‌ها می‌شدند؛ ولی آنها را در ایمان خود جای می‌دادند و ازاین‌رو لحظه به لحظهٔ زندگی‌شان حتی خواب و استراحتشان برای آنها طعم معنوی و ایمانی داشت. نمونهٔ عینی دیگر از چنین جامعه‌ای مراسم پیاده‌روی در اربعین حسینی است. هرکس در این پیاده‌روی حضور پیدا می‌کند، به‌طور کامل با حال‌وهوای جدیدی مواجه می‌شود. فعالیت‌هایی که در مسیر پیاده‌وری انجام می‌شود، از قبیل پذیرایی، آشپزی، نظافت، آرایشگری، دوزندگی، پزشکی، پرستاری و مانند آن، گرچه ظاهری مشابه با فعالیت‌های روزمره دارند، به جهت مقاصد معنوی که در پس آنها وجود دارد، دارای هویتی تازه شده‌اند و انسان با انجام آنها نه‌تنها فکر نمی‌کند که از خدا و آخرت فاصله گرفته است، بلکه احساس نزدیکی و قرب بیشتر دارد.

با توجه به نمونه‌های بالا تفاوت میان یک جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز با جامعه‌های

دنیاگرا و دنیاگریز به‌خوبی هویدا می‌شود. در جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز، فرد باایمانی که خود را در انجام فعالیت‌های اقتصادی توانمند می‌یابد به‌جد وارد این فعالیت می‌شود؛ اما نه برای زراندوزی و جمع مال، بلکه با این قصد که بتواند نقش‌هایی را که خداوند به او داده است، به بهترین وجه ایفا کند. او معتقد است که عطا و بخشندگی، روزی‌رسانی به خلق، پاسخ به نیازها، گره‌گشایی و برطرف‌سازی مشکلات از صفات والای الهی است و خداوند به بندگانش در این دنیا فرصت داده است که آنها نیز این صفات را در محدودهٔ انسانی خود به ظهور برسانند. چنین فردی فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی را جزء جدایی‌ناپذیر از عبادت و اطاعت خداوند می‌داند و دغدغهٔ انجام این فعالیت‌ها را در عمر کوتاه دنیایی خود دارد؛ زیرا معتقد است اگر در انجام این فعالیت‌ها کوتاهی کند نتوانسته است آن‌گونه که خداوند خواسته، نقش خود را در این دنیا ایفا کند و با شخصیتی ناقص از دنیا می‌رود؛ بااین‌حال، تعلق‌خاطری به دنیا ندارد و همواره در حال‌وهوای ایمانی و اخروی به سر می‌برد. یک فعال اقتصادی در جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز به تأمین نیازهای خود و اعضای جامعه به‌صورتی متوازن و متناسب می‌پردازد. او در تأمین نیازها، نه خود را کنار می‌گذارد و نه جامعه؛ زیرا کمال و زیبایی را در رشد همه‌جانبهٔ جامعه به‌صورتی معتدل و متوازن می‌بیند.

جامعهٔ دینی دنیاپرداز افزون بر بعد اقتصادی، در ابعاد دیگری نیز ویژگی‌های خاص خود را دارد. در این جامعه، افراد باایمانی که استعداد مدیریت را در خود می‌بینند، درصدد شکوفاکردن این استعداد برمی‌آیند و معتقدند که باید این نعمت خدادادی را پاس بدارند و از آن، در جهت متناسب‌سازی روابط جامعه و اقامهٔ عدل به کار بندند. دلیل آنها برای ورود به فعالیت‌های مدیریتی و سیاسی نه اهداف دنیاگرایانه بلکه اجرای حدود الهی و به تناسب رساندن بخش‌های مختلف جامعه و زیباسازی آنهاست. آنها وظیفهٔ ایمانی خود می‌دانند که مطابق با ظرفیتی که خداوند به آنها داده است، جلوه‌ای از ربوبیت الهی را در عالم انسانی به نمایش بگذارند. یک مؤمن دنیاپرداز و توانمند در مدیریت برخلاف فرد دنیاگریز، بر خود روا نمی‌دارد که به بهانهٔ اهداف اخروی، مدیریت جامعه را کنار بگذارد؛ او چنین چیزی را ترک فعل و تضییع نعمت الهی می‌داند.

در بعد علمی نیز جامعهٔ ایمانی دنیاپرداز شاخصهٔ خود را دارد. این جامعه در همهٔ عرصه‌های علمی ورود جدی دارد. هدف از علم‌ورزی در این جامعه، افزون بر کمک به بهبود زندگی، کشف شگفتی‌های آفرینش و پی‌بردن به رمز و راز خلقت در ابعاد گوناگون است. فرد مؤمن دنیاپردازی که در خود، استعداد علمی خاصی مشاهده می‌کند، با جدیت تمام درصدد به‌کارگیری این استعداد برمی‌آید تا هم خود به جلوه‌هایی از آفرینش آگاه شود و هم به جامعه آگاهی بخشد. او آگاهی از چگونگی آفرینش را نوعی معرفت الهی قلمداد می‌کند و معتقد است که خداوند از او خواسته است که در این مسیر به مجاهدت علمی بپردازد و بر معرفت خود و جامعه بیفزاید.

حوزه‌های دیگر، ازجمله حوزهٔ هنر و ورزش هم همین حکم را دارند. افرادی که توانایی هنری خاصی دارند، وظیفهٔ خود می‌دانند که با بهره‌وری از استعداد الهی خود در خلق بخشی از زیبایی‌های هستی مشارکت داشته باشند. آنها تلاش می‌کنند در قالب‌های هنری مختلف، ازجمله شعر، نقاشی، داستان، آواز و نمایش، گوشه‌هایی از زیبایی آفرینش را به تصویر کشند. در ورزش هم هر فردی که مهارتی ویژه در خود می‌یابد، با تمرین و شکوفاسازی آن تلاش می‌کند به سهم خود، تجلی‌بخش قدرت و حکمت خداوند در نظام آفرینش باشد.

این نکته قابل توجه است که در جامعهٔ دینی ایدئال با رویکرد دنیاپردازانه، همهٔ فعالیت‌های دنیوی به‌صورتی بهتر، متقن‌تر و زیباتر از دنیای فعلی انجام می‌شود. همهٔ فعالیت‌ها رنگ و طعم الهی دارند و در حال‌وهوای معنوی صورت می‌پذیرند. ازآنجاکه انگیزه‌های مادی و سودجویانه وجود ندارد، دیگر خبری از تقلب و کلاهبرداری و سست‌کاری نیست. کارها در نهایتِ اتقان و استحکام ارائه می‌شوند. افزون بر این، در انجام این فعالیت‌ها تلاش می‌شود تناسب با مجموعهٔ هستی رعایت شود و همهٔ فعالیت‌ها تحت مدیریتی متوازن انجام گیرند؛ ازاین‌رو مسائلی، مانند مشکلات زیست‌محیطی امروزه کمتر به چشم می‌خورند. خلاصه آنکه، در چنین جامعه‌ای با دنیایی بسیار معنوی، پیشرفته و زیباتر از دنیای امروز مواجهیم؛ به‌گونه‌ای که هم با دنیای جامعهٔ مادی و دنیاگرا تفاوتی آشکار دارد و هم با دنیای یک جامعهٔ ایمانی دنیاگریز.

۶. مؤیدات دینی در نگاه اولیه

تا اینجا چگونگی دنیاپردازی مؤمنانه بر اساس نظریهٔ تناسب وجودی و تفاوت آن با ایمان دنیاگریز با توجه به نتایجی که بار می‌آورند، روشن شد. اکنون پرسش مهم این است که آیا از دیدگاه اسلام، جامعهٔ ایمانی متمدن و به‌کمال‌رسیده جامعه‌ای دنیاگریز است و اصل را بر ترک دنیا مگر در حد ضرورت قرار می‌دهد یا طرفدار رویکرد دنیاپردازانه است و برای انواع و اقسام فعالیت‌های دنیوی انسان ارزش قائل است و پدیدارشدن آنها را جزئی مهم از برنامهٔ آفرینش می‌داند؟ بررسی تفصیلی دیدگاه اسلام در این زمینه، به مجالی وسیع نیازمند است. این مقاله بیشتر به طرح مسئله و زمینه‌سازی برای بررسی ذکرشده اختصاص داشت؛ بااین‌حال، در پایان این نوشتار برخی مؤیدات اولیه بر رویکرد دنیاپردازی مؤمنانه بیان می‌شود.

بسیاری از آیات و روایات، دنیا را مورد نکوهش قرار داده و از وابستگی به آن برحذر داشته‌اند. این دسته از متون، چه‌بسا به‌مثابهٔ مستندی برای تأیید دنیاگریزی برابر دنیاگرایی به‌شمارمی‌روند؛ اما هنگامی که بتوان دو رویکرد دنیاگرایی و دنیاپردازی را با توصیفاتی که گذشت، از یکدیگر جدا کرد، می‌توان همهٔ مذمت‌ها دربارهٔ دنیا را مذمت از دنیاگرایی و وابستگی به دنیا دانست، نه دنیاپردازی و پرداختن به دنیا به‌منزلهٔ بخشی ارزشمند از برنامهٔ آفرینش. این برداشت، زمانی تقویت می‌شود که برابر این دسته از متون، آیات و روایاتی وجود دارند که به فعالیت‌های دنیوی با اهداف درست توصیه می‌کنند و برای آنها ارزش قائل‌اند. در ادامه، به‌مثابهٔ نمونه، به بعضی شواهد از این دست اشاره می‌شود.

حضرت علی علیه‌السلام دربارهٔ تقابل دنیا و آخرت می‌فرمایند: «دنیا و آخرت، دو دشمن متفاوت، و دو راه جدای از یکدیگرند؛ پس کسی که دنیا را دوست داشته باشد و به آن عشق ورزد، به آخرت کینه ورزد و با آن دشمنی خواهد کرد. و آن دو همانند شرق و غرب از هم دورند، و رونده به‌سوی آن دو، هرگاه به یکی نزدیک شود، از دیگری دور می‌گردد، و آن دو همواره به یکدیگر زیان رسانند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۳). ایشان نیز در مقابل کسی که دنیا را نکوهش کرد، می‌فرماید: «دنیا محل سجدهٔ دوستان خدا، محل

نماز ملائکه، محل نزول وحی الهی، و محل تجارت دوستان خداست که در آن، رحمت خدا را به دست می‌آورند و بهشت را سود می‌برند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۱). ایشان دلیل نکوهش کردن آن فرد را این می‌داند که خود او به دنیا مغرور شده و فریب امور باطل خورده است (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۱). از جمع این بیانات می‌توان نتیجه گرفت که دنیا هنگامی مذموم است که با آن به‌صورتی مستقل و فارغ از اهداف ایمانی و آخرتی تعامل کرد؛ اما هنگامی که کنار آخرت و به‌مثابهٔ جزئی از مجموعهٔ آفرینش لحاظ شود، زیبایی خاص خود را دارد و جزئی جدایی‌ناپذیر از جهان هستی می‌گردد.

به نظر می‌رسد که می‌توان با قراردادن مجموع آیات و روایات کنار یکدیگر، نتیجه گرفت که در اسلام از آخرت‌گرایی دنیاگریز و دنیاگرایی آخرت‌گریز نهی، و به دنیاپردازی آخرت‌گرا یا همان دنیاپردازی مؤمنانه توصیه شده است. اسلام از انسان می‌خواهد بدون تعلق و وابستگی به دنیا، آن را در فضای ایمانی و معنوی به‌طور کامل، پذیرا باشد و با هماهنگ ساختن دین و دنیا در مسیر واحد، برای تحقق اهداف الهی از آفرینش تلاش کند. آیهٔ ۷۷ سورهٔ قصص[1] که شامل توصیه‌هایی از سوی خداباوران به قارون دنیاگراست، رویکرد ایمانی درست به دنیا را به تصویر می‌کشد. بر اساس این آیه، انسان باید با آنچه خداوند در این دنیا برای او فراهم کرده است، آخرت خوبی برای خود بسازد و در مسیر ساختن آخرت نیک، سهمی را که خداوند در این دنیا به او داده است، فراموش نکند. پس در این آیه، صحبتی از ترک دنیا نیست، بلکه توصیه به به‌کارگیری دنیا با رویکرد آخرت‌گرایانه است. حضرت علی علیه‌السلام مزیت بهره‌وری از دنیا با محوریت تقوا را این می‌داند که اهل تقوا، هم از دنیای گذرا و هم از آخرت سود می‌برند. آنها با اهل دنیا در دنیایشان شریک می‌شوند؛ درحالی‌که اهل دنیا در آخرت با آنان شریک نمی‌گردند. اهل تقوا همانند دیگران از لذت‌های دنیایی برخوردارند و باوجوداین، به دلیل جهت‌گیری صحیحشان توشهٔ آخرت را فراهم و تجارتی پرسود می‌کنند (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۷). درنتیجه دنیا برای اهل تقوا، ارزش خاص خود را دارد. مطابق

۱. «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ در آنچه خدا به تو عطا کرده است سرای آخرت را بجوی، و سهم خود را از دنیا فراموش مکن».

برخی روایات، تعبیر «وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ؛ و سرای پرهیزکاران چه نیکوست» (نحل، ۳۰) در قرآن کریم، به دنیا اشاره دارد (بحرانی، ۱۹۹۵، ج۳، ص ۴۱۹) و حاکی از آن است که دنیا برای انسان‌های باتقوا محل خوب و باارزشی است.

جهت‌گیری صحیح در فعالیت‌های دنیوی از نظر اسلام، بسیار اهمیت دارد و کسی که توازن و تناسب را در بهره‌وری از این فعالیت‌ها رعایت کند، در مرتبهٔ بالایی از انسانیت و قرب الهی قرار می‌گیرد. مطابق روایتی از امام باقر علیه‌السلام، کسی که دنیا را طلب می‌کند تا هم نیازهای خودش برطرف شود و دست نیازش به‌سوی مردم نباشد، هم خانواده‌اش در آسایش و گشایش قرار گیرند و هم خیری به همسایگان و اطرافیانش برسد، روز قیامت با صورتی چون ماه شب چهارده، خداوند را دیدار می‌کند (کلینی، ۱۹۸۶، ج۵، ص ۷۸). اساساً این توازن باید نسبت به دنیا و آخرت هم رعایت شود. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «از ما نیست کسی که آخرت را به‌خاطر دنیا یا دنیا را به‌خاطر آخرت ترک کند» (ابن‌بابویه، ۱۹۹۲، ج۳، ص ۱۵۶). روزی نزد امام صادق علیه‌السلام از مردی سخن به میان آمد که در خانهٔ خود نشسته و به نماز و روزه و عبادت مشغول است و می‌گفت روزی من خودش می‌رسد. امام علیه‌السلام فرمود: «او از کسانی است که دعایشان مستجاب نمی‌شود» (کلینی، ۱۹۸۶، ج۵، ص ۷۷). از این نمونه روایات می‌توان نتیجه گرفت که دنیاگریزی و دنیاگرایی هردو مردودند و رویکرد درست، دنیاپردازی با جهت‌گیری صحیح و لحاظ همهٔ جوانب، اعم از دنیا و آخرت به‌صورتی متناسب و متوازن است. انسان مؤمن انسانی است که به‌جای رشد تک‌بعدی، در همهٔ ابعاد رشد کند و همهٔ روابطش را اعم از رابطه با خود، خدا و دیگران به‌صورتی متناسب تنظیم کند. زیبایی یک موجود به آن است که هم خودش در جای متناسب قرار گیرد و هم در تناسب و هماهنگی با مجموعهٔ هستی باشد.

زیبایی، مفهومی بسیار کلیدی است که می‌تواند در نوع تعامل ما با دنیا اثرگذار باشد و لازم است آموزه‌های دینی دراین‌باره مورد توجه جدی‌تر ما قرار گیرند. مطابق آموزه‌های دینی، خداوند جهان هستی را زیبا آفریده است و از ما می‌خواهد که در زیباسازی جهان مشارکت داشته باشیم. البته زیبایی‌های این جهانی در سطحی بسیار

نازل‌تر از جهان آخرت هستند و چه‌بسا اصطلاح دنیا نیز اشاره به این سطح پایین داشته باشد؛ اما به‌هرحال سطحی از زیبایی وجود دارد و ما موظفیم به آن اهمیت دهیم. امام صادق علیه‌السلام در واکنش به سفیان ثوری که به لباس فاخر و گران‌بهایش ایراد گرفته بود، ضمن اشاره به ساده‌پوشی حضرت رسول• و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به جهت شرایط زمانی و حکومتی خاص، فرمودند: «شایسته‌ترین مردم به نعمت‌های دنیا ابرار و نیکان هستند و ما برای استفاده از این نعمت‌های الهی سزاوارتریم». مطابق این روایت، لباس زیرین امام لباسی زبر و خشن بود و فرمودند که این لباس را برای خودم پوشیدم و لباس رویی را برای مردم، برخلاف سفیان ثوری که لباس نرم و لطیف را در زیر برای خود پوشیده بود و لباس زبر و خشن را برای مردم تا نشان از بی‌اعتنایی او به دنیا باشد! (کلینی، ۱۹۸۶، ج۵، ص ۴۴۲). روایاتی از این دست به ما می‌آموزند که اگر می‌خواهیم نفس خود را تربیت، و دلبستگی آن را به دنیا کم کنیم، باید آن را در خفا و خلوت خود انجام دهیم؛ وگرنه در انظار مردم وظیفه داریم که جلوه‌گر زیبایی‌ها و نعمت‌های الهی باشیم. حتی خداوند دوست دارد در پیشگاه او نیز زیبا ظاهر شویم. امام مجتبی علیه‌السلام درحالی‌که برای اقامهٔ نماز بهترین لباسش را پوشیده بود، فرمود: «خداوند زیباست، زیبایی را دوست دارد و من خود را برای پروردگارم زیبا می‌کنم» (عیاشی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۱۴).

درمجموع می‌توان نتیجه گرفت که آموزه‌های اسلامی از ما می‌خواهند که همهٔ نعمت‌های خدادادی را در این دنیا پاس بداریم و پاس‌داشتن آنها به این است که خود را در معرض انجام و اظهار آنها قرار دهیم و به سهم خود، تجلی‌گر زیبایی‌های آفرینش باشیم. در قرآن کریم از زبان حضرت صالح علیه‌السلام به قومش آمده است که خدای یگانه را که جز او خدایی نیست، پرستش کنید؛ او خدایی است که شما را از زمین بیافرید و از شما خواست که به عمارت و آبادانی آن بپردازید (هود، ۶۱).[1] امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «هرگاه خداوند به بندهٔ خود نعمتی عطا کند و آن نعمت در وجود او به چشم خورد، او

۱. «وَ إِلی ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً قالَ یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ ما لَکُمْ مِنْ إِله غَیْرُهُ هُوَ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فیها؛ و به‌سوی قوم «ثمود»، برادرشان «صالح» را (فرستادیم)؛ گفت: «ای قوم من! خدا را پرستش کنید که معبودی جز او برای شما نیست! اوست که شما را از زمین آفرید، و آبادی آن را به شما واگذاشت!».

حبیب خدا و بازگوکنندهٔ نعمت خدا نامیده می‌شود، و هرگاه خداوند بـه بنـده‌ای نعمتـی دهد و آن نعمت در وجودش نمایان نباشد، وی دشـمن خـدا و تکذیب‌کننـدهٔ نعمـت او خوانده می‌شود» (کلینی، ۱۹۸۶، ج۶، ص ۴۳۸). ایشان نیز در حدیثی دیگر، دلیل اینکه خداونـد دوست دارد بندگانش اظهار نعمت کنند، این می‌داند که خداونـد زیباسـت و زیبـایی را دوست دارد (کلینی، ۱۹۸۶، ج۶، ص ۴۳۸).

مستندات دینی گوناگونی وجود دارند که مـی‌تـوان از آنهـا بـرای تأییـد دنیـاپردازی مؤمنانه با نگاه زیبایی‌شناسانه بهره برد که بررسی آنها نیاز به مجـالی وسـیع‌تر دارد. بـرای بررسی این مستندات می‌توان چندین مسیر بررسی را از یکدیگر تفکیـک کـرد. یکـی از مسیرهای بررسی این است که وظیفهٔ انسان باایمان را در مواجهه با دنیـا از منظـر اسـلامی بررسی کنیم؛ آنگاه با فرض آنکه همهٔ انسـان‌ها بـه وظایفشـان عمـل کننـد، تصـویری از جامعهٔ متشکل از آنها را به دست آوریم. مسیر دیگر توجـه بـه چگـونگی زیسـت انبیـا و اولیای الهی، به‌ویژه پیامبر اسلام• و امامـان معصـوم‌علیهم‌السلام اسـت. در ایـن مسـیر لازم اسـت رویکرد عام پیامبران و امامان‌علیهم‌السلام را فارغ از شرایط خـاص زمـانی و حکـومتی بـه دسـت آوریم. اما مسیر دیگری که می‌تواند به فهم جامعهٔ ایمانی نمونه، به‌طـور مناسـبی کمـک کند، بررسی روایاتی است که ویژگی‌های زمان ظهور را بیان کرده‌اند. اگر از ایـن منظـر به بررسی روایات ظهور بپردازیم می‌توانیم ابعاد مختلف یک جامعهٔ متمدن اسلامی را بـه دست آوریم.

در روایات اسلامی ویژگی‌های مختلفی برای عصر ظهور بیان شده است؛ برای مثـال بر اساس روایتی، پیشرفت علم در دوران ظهور قابل مقایسه با قبل از ظهور نیسـت و اگـر علم به بیست‌وهفت قسمت تقسیم شود، تنها دو قسمتش قبل از ظهور آشکار می‌گـردد و مابقی در زمان ظهور اتفاق می‌افتد (قطب‌الدین راوندی، ۱۹۸۶، ج۲، ص ۸۴۱). در روایاتی دیگـر، از دوران ظهور به‌مثابهٔ دوران آبادانی و رفاه یاد شده است: «بر روی زمـین، هـیچ خرابـی نخواهد بود، مگـر اینکـه آبـاد خواهـد شـد» (ابن‌بابویه، ۱۹۹۵، ج۱، ص ۳۳۱). از ایـن روایـات می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه تلاشی کـه سـبب پیشـرفت علمـی و اقتصـادی در دنیـا شود، ذاتاً ارزشمند است و جزء اهداف آفرینش به شمار می‌آید. روایاتی دیگر نـاظر بـه

رجعت انبیا و اولیای الهی است که پس از تشکیل حکومت جهانی حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف اتفاق می‌افتد و بار دیگر پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام به دنیا بازمی‌گردند تا تحقق‌بخش اهداف الهی روی زمین باشند. مسئلهٔ رجعت مسئلهٔ مهمی است. پیامبران و امامان از دنیا عبور کرده و به آخرت نیک رسیده‌اند. اگر تنها آخرت نیک معیار باشد، وجهی برای بازگشت آنها به دنیا وجود ندارد. به عقیدهٔ برخی اندیشمندان، یکی از دلایل رجعت، تکامل نفوس است که در همین دنیا اتفاق می‌افتد. به گفتهٔ آنها، گروهی از مؤمنان خالص از طریق بازگشت مجدد به این جهان، سیر تکاملی خود را ادامه می‌دهند، و شاهد و ناظر حکومت جهانی حق و عدالت هستند و در بنای این حکومت شرکت می‌جویند (مکارم شیرازی، ۱۹۹۵، ج۱۵، ص ۵۵۹). با این تأملات، نمی‌توان دنیا را تنها محل عبوری دانست که ارزش پرداختن به آن ندارد و تا می‌توان باید از آن فاصله گرفت و به عبادت پرداخت تا امر حق فرا برسد، بلکه پرداختن به امور دنیوی با رویکرد ایمانی و آخرتی و تلاش برای پیشرفت در علم و آبادانی دنیا، اصالتاً دارای ارزش است و بخشی مهم از عبادت و اطاعت خداوند به شمار می‌آید و زمینهٔ تکامل ما را فراهم می‌سازد.

دیدگاه رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، دربارهٔ عصر ظهور، وجه تأییدی بر آنچه بیان شد، است. ایشان با بیان اینکه تمدن حقیقی اسلامی و دنیای حقیقی اسلامی به‌صورت کامل، در دوران ظهور حضرت بقیةالله علیه‌السلام به وجود خواهد آمد، یکی از مشخصات این دوران را این می‌دانند که بشریت می‌تواند با فراهم‌بودن همهٔ امکانات، راه خدا را با آسانی و سرعت بیشتری طی، و «از همهٔ استعدادهای موجود در عالم طبیعت و در وجود انسان به شکل بهینه استفاده کند» (خامنه‌ای، ۲۰۰۰ «الف»). به گفتهٔ ایشان،

> «دورهٔ ولی‌عصر ارواحنافداه دورهٔ آغاز زندگی بشر است؛ دورهٔ پایان زندگی بشر نیست. از آنجا حیات حقیقی انسان و سعادت حقیقی این خانوادهٔ عظیم بشری تازه شروع خواهد شد و استفاده از برکات این کرهٔ خاکی و استعدادها و انرژی‌های نهفته در این فضا، برای انسان، بدون ضرر، بدون خسارت، بدون نابودی و ضایع‌کردن، ممکن خواهد شد. [...] بشر از خیرات عالم، از انرژی‌های پنهان و از نیروهای نهفته در طبیعت، استفادهٔ بی‌ضرر و بی‌خسارت می‌کند؛

استفاده‌ای که مایهٔ رشد و پیشرفت انسان است. همهٔ پیغمبران آمده‌اند تا ما را به آن نقطه‌ای برسانند که زندگی بشر تازه شروع می‌شود» (خامنه‌ای، ۲۰۰۰ «ب»).

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که می‌توان از مجموع مباحث مطرح‌شده گرفت این است که دنیا به‌صورتی کاملاً هدفمند خلق شده و حضور انسان روی زمین، طبق برنامه‌ای حکیمانه است. روی‌گردانی از دنیا و خاموش‌ساختن استعدادها و ظرفیت‌های خدادادی خود برخلاف برنامهٔ ذکرشده است و از سوی خداوند و اولیای دین نهی شده است. مطابق نظریهٔ تناسب وجودی، فعالیت‌های دنیوی که در هماهنگی با جهان آخرت انجام گیرند، ارزش اصیل و ذاتی دارند و بخشی جدایی‌ناپذیر از زیبایی جهان را تشکیل می‌دهند. دنیای آرمانی از منظر دین مبین اسلام دنیایی است که در آن همهٔ بشریت با ایمان به خدا و اعتقاد به آخرت، به شکوفاسازی استعدادهای خود اقدام می‌کنند و تمام تلاش خود را برای آبادانی دنیا و زیباسازی آن، به بهترین وجه ممکن انجام دهد. این تلاش باید در دایرهٔ ایمان و با رویکرد آخرت‌گرایانه انجام شود و از هرگونه وابستگی به دنیا که به نقض عبودیت منجر شود، اجتناب گردد. درنتیجه برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی، لازم است بر رویکرد دنیاپردازی مؤمنانه تأکید شود و با برداشت‌های دنیاگریزانه از اسلام به‌طور جد، مقابله گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج‌البلاغه

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۹۹۲). من لایحضره الفقیه (مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج۳). قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۹۷۵). کمال الدین و تمام النعمه (مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۲۰۰۳). تحف العقول (مترجم: صادق حسن‌زاده). قم: انتشارات آل علی علیهم‌السلام.

باقرزاده خیاوی، فاطمه؛ آقایاری زاهد، رضا؛ رمضانی، علی. (۲۰۲۲). تقابل عرفان زاهدانه و عاشقانه در تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی عرفان اسلامی، ۱۹(۷۱)، صص ۳۷۵-۳۹۳.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۹۹۵). البرهان فی تفسیر القرآن (ج۳). قم: موسسهٔ بعثه.

جعفری، محمدتقی. (۲۰۲۲). زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام (تدوین و تنظیم عبدالله نصری، به سفارش مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ چهارم). قم: انتشارات ارمغان طوبی.

خامنه‌ای، سید علی. (۲۰۰۰ «الف»). بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم در مدرسهٔ فیضیه. بازیابی‌شده در ۱۴ مهر، از

https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=2634&p=6#47380

خامنه‌ای، سید علی. (۲۰۰۰ «ب»). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز عید سعید غدیر خم. بازیابی‌شده در ۲۴ اسفند، از

https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3056

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۲۰۱۸). تذکرةالاولیاء (مصحح: محمد استعلامی، چاپ بیست‌وهشتم). تهران: انتشارات زوّار.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۲۰۰۱). تفسیر العیاشی (محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، ۲ جلد). تهران: المطبعه العلمیه.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبه‌الله. (۱۹۸۶). الخرائج و الجرائح (ج۲). قم: مؤسسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۹۸۶). الکافی (مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۵ و ۶). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مبینی، محمدعلی. (۲۰۲۴). دیدگاه علامه جعفری دربارهٔ ارزش اخلاقی و امتدادسنجی آن در نظریهٔ تناسب وجودی. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ فلسفی، ۴(۳)، صص ۲۸۱-۲۹۹.

مبینی، محمدعلی. (۲۰۱۳). تناسب و سازگاری وجودی به‌منزلهٔ ارزش بنیادین. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی نقد و نظر، ۱۸(۱)، صص ۲-۳۳.

مبینی، محمدعلی. (۲۰۲۰). خدا، ارزش، عقلانیت: گامی به‌سوی نظریهٔ تناسب وجودی در باب ارزش. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

محرمی، رامین؛ میرزایی ماهر، پریسا. (۲۰۱۸). دنیاستایی و دنیاستیزی در الهی‌نامه و اسرارنامهٔ عطار نیشابوری. نخستین همایش بین‌المللی زبان فارسی و اندیشهٔ ایرانی ـ اسلامی دربارهٔ فریدالدین عطار نیشابوری: زندگی، آثار و افکار.

مطهری، مرتضی. (۲۰۰۲). اسلام و نیازهای زمان (ج۱، چاپ نوزدهم). تهران: مؤسسهٔ انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۹۹۵). تفسیر نمونه (ج۳ و ۱۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Edited by Ali-Akbar Ghaffari, Vol. 3). Qom: Islamic Publications, affiliated with the Association of Teachers of the Qom Seminary.[In Arabic]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (Edited by Ali-Akbar Ghaffari, Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Ibn Shu'ba Harrani, Hasan ibn Ali. (2003). *Tuhaf al-Uqul* (Translated by Sadegh Hasan-zadeh). Qom: Aal-e Ali Publications.[In Persian]

Bagherzadeh Khiyavi, Fatemeh; Aghayari Zahed, Reza; Ramazani, Ali. (2022). "The Opposition of Ascetic and Loving Mysticism in Attar of Nishapur's *Tazkirat al-Awliya*." *Journal of Islamic Mysticism*, 19(71), pp. 375-393. [In Persian]

Bahrani, Sayyid Hashim ibn Sulayman. (1995). *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 3). Qom: Bi'that Institute. [In Persian]

Ja'fari, Mohammad-Taqi. (2022). *Beauty and Art from the Perspective of Islam* (Compiled and arranged by Abdullah Nasri, commissioned by the Allameh Ja'fari Foundation, 4th ed.). Qom: Armaghan-e Touba Publications. [In Persian]

Khamenei, Sayyid Ali. (2000 "A"). "Speeches in a gathering of professors, scholars, and seminary students in Qom's Feyziyeh School." Retrieved on October 6, from https://B2n.ir/ge4654. [In Persian]

Khamenei, Sayyid Ali. (2000 "B"). "Speeches during a meeting with various groups of people on the anniversary of Eid al-Ghadir." Retrieved on March 14, from https://B2n.ir/sx7699. [In Persian]

Attar of Nishapur, Sheikh Farid al-Din. (2018). *Tazkirat al-Awliya* (Edited by Mohammad Este'lami, 28th ed.). Tehran: Zavvar Publications. [In Persian]

Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (2001). *Tafsir al-Ayyashi* (Researcher and editor: Sayyid Hashim Rasooli Mahallati, Vol. 2). Tehran: Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah. [In Persian]

Qutb al-Din Ravandi, Sa'id ibn Hibatullah. (1986). *Al-Khara'ij wa al-Jara'ih* (Vol. 2). Qom: Imam Mahdi Institute.[In Arabic]

Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1986). *Al-Kafi* (Edited by Ali-Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi, Vols. 5 & 6). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Mubini, Mohammad-Ali. (2024). "Allameh Ja'fari's View on Moral Value and Its Extension in the Theory of Existential Proportionality." *Journal of Philosophical Thought*, 4(3), pp. 281-299. [In Arabic]

Mubini, Mohammad-Ali. (2013). "Existential Proportionality and Compatibility as a Foundational Value." *Journal of Criticism and Opinion*, 18(1), pp. 2-33. [In Arabic]

Mubini, Mohammad-Ali. (2020). *God, Value, Rationality: A Step Towards the Theory of Existential Proportionality on Value*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Arabic]

Moharrami, Ramin; Mirzai Maher, Parisa. (2018). "Praising and Condemning the World in Attar of Nishapur's *Ilahi-nama* and *Asrar-nama*." First International Conference on the Persian Language and Iranian-Islamic Thought on Farid al-Din Attar of Nishapur: Life, Works, and Ideas. [In Arabic]

Motahari, Morteza. (2002). *Islam and the Needs of the Time* (Vol. 1, 19th ed.). Tehran: Sadra Publications Institute. [In Arabic]

Makarem Shirazi, Naser. (1995). *Tafsir-e Nemouneh* (Vol. 15). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.[In Arabic]

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

Hegel and the Conflict with the Abstract Structure of German Idealism: In Defense of Rehabilitating the Real World

Mohsen Bagherzade Meshkibaf[1]

Received: 2025/05/05 ● **Revised:** 2025/05/30 ● **Accepted:** 2025/05/31 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

In this article, using a descriptive-analytical method, the author argues that in the philosophy of German Idealists—with the exception of Hegel—there is a notable absence of explaining reality as it is, of seeing truth within it, and of grounding philosophy in the explanation of existing reality. In the subjective worldview of Kant and Fichte, rationality and the logic of epistemology and ontology are not attributed to objective reality. Instead, only the subject possesses a conceptual logic that can comprehend or even create ideas—although in Kant's view, sensation plays a triggering role, it lacks its own internal logic. Consequently, the realm of objective matters is always subsumed under the rational forms of the subject. In Schelling's philosophy, the identity of nature and its recognition in the rational sphere are accepted; however, the explanation of this intelligibility in reality is still not possible through an objective concept. Instead, it is left to the philosopher's intellectual intuition. In this

۱. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. m.bagherzade@uok.ac.ir

* Bagherzadeh Meshkibaf, Mohsen. (1404). Hegel and the Conflict with the Abstract Structure of German Idealism: In Defense of Rehabilitating the Real World. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 40-69. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71776.2231

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights

state, the concept is once again based on the consciousness and rationality of the subject. With Hegel, everything changes. Reality is rehabilitated, and the concept returns to the logic of the thing-in-itself (or the objective realm). As a result of the new definition of the concept that Hegel provides in this article, he can also remove the idea and the absolute from their abstract state, once again making the objective realm a subject of philosophy, and saving philosophy from being subject-centric.

Keywords
Subjective, Objective, Concept, Absolute, Idea, Reality, Rehabilitation.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیر درآوردن جهان واقع

محسن باقرزاده مشکی‌باف[۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

نویسنده در این مقاله، با روش توصیفی ـ تحلیلی به بیان این مسئله می‌پردازد که در فلسفهٔ فیلسوفان ایدئالیسم آلمانی ـ به‌جز هگل ـ توضیح واقعیت آن‌چنان‌که هست و دیدن حقیقت در آن و مبتنی‌کردن فلسفه به توضیح واقعیت موجود، غایب است. به‌واقع در فضای نگاه سوبژکتیو کانت و فیشته، عقلانیت و توضیح منطق معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به واقعیت عینی تعلق نمی‌گیرد، بلکه تنها سوژه دارای منطق مفهومی است که می‌تواند ایده را فهم یا حتی خلق کند ـ هرچند در کانت حس نقش تلنگر ایفا می‌کند؛ اما صاحب منطق درونی نیست ـ . بنابراین حوزهٔ امور عینی یا ابژکیتو همواره ذیل صورت‌های عقلانی سوژه قرار می‌گیرد. در شلینگ، هویت طبیعت و به رسمیت شناسی آن در ساحت عقلانی پذیرفته می‌شود؛ اما توضیح این معقولیت در واقعیت، بازهم توسط مفهوم ابژکتیو امکان پذیر نیست، بلکه به شهودعقلانی فیلسوف واگذار می‌شود؛ در چنین حالتی، مفهوم، دوباره مبتنی بر آگاهی و عقلانیت سوژه قرار می‌گیرد؛

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.
m.bagherzade@uok.ac.ir

* باقرزاده مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۴). هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیر درآوردن جهان واقع. نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۴۰-۶۹.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71776.2231

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

اما با هگل همه چیز متفاوت شده است و واقعیت از تحقیر بیرون می‌آید و مفهوم به منطق نفس‌الامر (یا ساحت عین) بازمی‌گردد. با تعریف جدیدی که هگل از مفهوم می‌دهد در نتیجهٔ این مقاله، او می‌تواند معنای ایده و مطلق را نیز از حالت انتزاعی خارج کند و حوزهٔ ابژکتیو را بار دیگر به موضوع فلسفه تبدیل کند و فلسفه را از سوژهٔ محوری نجات دهد.

کلیدواژه‌ها

سوبژکتیو، ابژکتیو، مفهوم، مطلق، ایده، واقعیت، تحقیر.

مقدمه

در این مقاله، یکی از دغدغه‌های نگارنده، توضیح نسبت و تمایز میان ایدئالیسم سوبژکتیو و ایدئالیسم ابژکتیو (عینی) یا مطلق و چگونگی فراروی از آن توسط هگل است؛ چنان‌که در تاریخ فلسفه و در میان مفسران مشهور، کانت و فیشته را جزء ایدئالیسم سوبژکتیو در نظر می‌گیرند و شلینگ و هگل را در ایدئالیسم عینی تعریف می‌کنند. نگارنده درپیِ نزاع با این دیدگاه نیست؛ اما معتقد است ایدئالیسم سوبژکتیو کانت و فیشته راه را برای ایدئالیسم عینی باز کرده است و با یکدیگر هم‌پوشانی در عین تمایز دارد. البته در این مقاله، بیش از هر چیزی، چگونگی فراروی هگل از هر دو وضع، برای نگارنده اهمیت نظری دارد و درپیِ توضیح آن است.

این تمایز به اعتقاد نگارنده، بزنگاه تمامی تفاوت‌ها در تمامی ساحات اندیشه میان هگل با کانت و فیشته و شلینگ است؛ به‌نوعی که لوکاچ در باب اهمیت این چرخش می‌نویسد: «شکست ایدئالیسم سوبژکتیو از ایدئالیسم عینی تنها دلبستگی محدود و محلی چند فیلسوف نبود، بلکه نقطهٔ اوج فکری یک دگرگونی اجتماعی ـ تاریخی بزرگ بود» (لوکاچ، ۱۹۹۵، ص ۳۳۵). درواقع با ظهور ایدئالیسم عینی یا مطلق، نه‌تنها مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تحت تأثیر قرار می‌گرفت، بلکه به تبع فهم متفاوتی از ایده، مطلق و مفهوم نیز شکل می‌گیرد و با ایجاد این تحول، طبیعت و تاریخ به فلسفه وارد می‌شود؛ در این روند نمی‌توانیم از اهمیت شلینگ به‌آسانی بگذریم. بیزر در باب اهمیت او می‌نویسد: «گسست شلینگ از فیشته، اپیزود ضروری‌ای در پیشرفت ایدئالیسم مطلق است» (Beiser, 2002, p. 391). با کناره‌گیری به تدریج و حتی اگر بشود گفت ناخواستهٔ شلینگ از فیشته، ایدئالیسم آلمانی دیالکتیک منطق نگاه خود را بر جهان گسترده‌تر ساخت و بسط بیشتری به خویش داد.

در این مقاله، افزون بر توضیح مطالب بالا و نسبت متمایز میان این دو رویکرد در ایدئالیسم، نگارنده درپیِ توضیح این امر است که هگل از طریق معرفت‌شناسی و معنای مفهوم و عینیت در منظر کانت، و گسترده‌کردن آن از حالت سوبژکتیو به حالت عینی، فهم جدیدی از ایده و مفهوم ایجاد می‌کند که افزون بر بعد معرفت‌شناسی دارای بعد

هستی‌شناختی نیز است، و از جهت دیگر، از طریق من مطلق فیشته و شلینگ که مبتنی بر شهود عقلانی و اتحاد سوژه و ابژه طراحی شده است، معنای متفاوتی از مطلق ایجاد می‌کند که نه‌تنها مشکلات فلسفهٔ آن دو را ندارد، بلکه می‌تواند توسط معرفت‌شناسی گسترده‌شدهٔ کانت در نسبت با معنای جدیدی از مطلق، مرز میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را بردارد. در هر بخش در این مقاله، ما به‌دنبال آنیم که صورت معقولی که از نظر هگل در هرکدام از نظام‌های این فیلسوفان وجود دارد، تشخیص دهیم و آن را واکاوی نماییم و نشان دهیم هگل چگونه از آن، در جهت ایجاد میزانسن جدیدی میان مفهوم، ایده و مطلق استفاده می‌کند.

در زبان فارسی، پیش‌تر مقاله‌ای با موضوع و رویکرد روش‌شناسانهٔ این مقاله نگاشته نشده است. در این مقاله، نگارنده بیش از هر چیز نوآوری خود را در این می‌بیند که چگونه هگل واقعیت و جهان ابژکتیو را بار دیگر در ساحت فلسفه مطرح می‌کند و ایدئالیسم آلمانی را به دنیای خارج از انسان نیز بسط می‌دهد. این بسطیت، فلسفه را به میدان جاذبهٔ بیناسوژگانی، و همچنین فهم تاریخ و فرهنگ وارد می‌کند؛ چیزی که در میان فیلسوفان پیش از او در آلمان بی‌سابقه است.

۱. ایدئالیسم سوبژکتیو: کانت

باوجوداینکه ما ایدئالیسم آلمانی را به این دو دسته تقسیم می‌کنیم؛ اما ازآنجاکه هر دوی آنها، واقعیت را از طریق عقل و ایده توضیح می‌دهند ـ هرچند با معانی متفاوتی ـ ، ایدئالیسم به شمار می‌آیند که بسیار متمایزند از عقل‌گرایان قرن هفدهم اروپا. درواقع پیشرفت ایدئالیسم آلمانی تکامل‌بخشیدن به سنت دکارتی نیست، بلکه انتقام از آن است. دلیل این تمایز این است که عقل‌گرایان برای ماده و همچنین تجربه هیچ شأن شناختی و گاهی حتی هستی‌شناختی‌ای قائل نبودند و تنها سوبژکتیو محض بودند؛ اما فیلسوفان آلمانی به رئالیسم تمایل بیشتری داشتند؛ برای مثال در نقد اول، کانت خودش را به‌مثابهٔ منتقد همهٔ اشکال ایدئالیسم نشان می‌دهد. او هرگز با اشکال افراطی ایدئالیسم سنتی موافقت نکرده است، بلکه همواره آنها را نقد قرار داده و حتی ترس این را داشته

است که با چنین فیلسوفانی قیاس شود. او ایدئالیسم سوبژکتیو دکارت را به‌مثابهٔ ایدئالیسم ظنی نقد کرده؛ زیرا به واقعیت جهان خارج شک داشته است. او با ایدئالیسم ابژکتیو لایب‌نیتس نیز مخالفت کرده بود؛ زیرا تنها واقعیت نومنال جهان را تأیید می‌کند (کانت، ۲۰۱۵، صص ۲۹۴-۲۹۵). بنابراین کانت در سرتاسر پیشرفت فلسفی‌اش، ایدئالیسم استعلایی‌اش را راه میانه بین افراط‌های ایدئالیسم سوبژکتیو و عینی قلمداد می‌کند. همچنین در نقد سوم و رساله‌های پس از آن، همواره خودش را بیش‌ازپیش، به این انضمامیت، نزدیک می‌ساخت و آغاز شناخت را با تجربه و شهودات حسی توضیح می‌داد؛ اما فلسفه‌اش از وجود شیء فی‌نفسه رنج می‌برد. جایی که کانت دربارهٔ مبنا و بنیاد نمودها یعنی «شیء فی‌نفسه معتقد است کمترین چیزی نمی‌توان گفت» (کانت، ۲۰۱۵، ص ۱۴۱).

بنابراین نقد سوبژکتیویسم کانتی به دلیل آنکه نمی‌تواند نومن را در خودش هضم کند، اقدامی برای تأسیس‌کردن شکل رضایت‌بخشی از رئالیسم، به‌درستی انگیزهٔ پشت فیلسوفان بعدی ایدئالیسم آلمانی بوده است. بنابراین پیشرفت ایدئالیسم آلمانی را نباید در رشد سوبژکتیویته پیگیری کرد، بلکه برعکس در رشد رئالیسم و طبیعت‌گرایی باید دانست. این حرکت به‌سوی رئالیسم و طبیعت‌گرایی، از پیش با کانت و فیشته شروع شد؛ چنان‌که بیزر می‌گوید: «ایدئالیسم سوبژکتیو از واقعیت تجربی ابژه‌ها در زمان و مکان حمایت می‌کرد» (Beiser, 2002, p. 3). ایدئالیسم کانت در مسیری که گفته شد، از طریق معنای جدیدی که از مفهوم و خودآگاهی پیدا کرده بود، به این امر یاری رساند. جایی که تفکر کانت بسیار تأثیرگذار بود وکشف اصلی فلسفهٔ کانتی به شمار می‌آید این است که هیچ ابژکتیویته‌ای جز از طریق مفهوم وجود ندارد و برای فهم مفهوم باید طبیعت من را بشناسیم؛ زیرا مفاهیم استعلایی در اندیشهٔ کانت نقشی تعیین‌کننده در معنابخشی به صورت‌های حسی دارند و در ذهن سوژه، ترکیبی از مفهوم و صورت حسی، ما را به عینیت ابژه می‌رساند (کانت، ۲۰۱۵، ص ۳۱۵) و در این مسیر، هیچ اعتقادی به شهود عقلانی ندارد (برای مطالعه در این باب، نک: کانت، ۲۰۱۵، ص ۳۳۱). هرچند اصطلاح مفهوم با گسترش کمی نسبت به هگل دارای بار معنایی بود؛ اما در روند تاریخ رشد ایدئالیسم

آلمانی به‌تدریج تأثیرگذار می‌شود. اینکه مفهوم ابژکتیویته را ایجاد می‌کند و اینکه من، می‌تواند در فلسفهٔ او از طریق پیوند مفهوم با واقعیت (شهودات حسی) عینیت را رقم زند، مهم‌ترین کارکرد فلسفهٔ کانتی برای ایدئالیسم آینده است. کانت در باب مطلبی که ما توضیح دادیم، می‌نویسد: «وحدت ادراک نفسانی عبارت است از آن نوع وحدتی که از آن طریق، هرآنچه در یک کثرت از طریق شهود داده شده است، در یک مفهوم ابژه اتحاد می‌یابد. بنابراین چنین آگاهی‌ای ابژکتیو نامیده می‌شود و باید از وحدت سوبژکتیو آگاهی متمایز شود که نوعی یقین حس درونی است» (کانت، ۲۰۱۵، ص ۲۱۰). «من فکر می‌کنم» تنها به امکان خودآگاهی من در سرتاسر توالی محسوسات دلالت می‌کند. این امر بنابراین زمانی که فیشته، شلینگ و هگل از معنای متافیزیکی عمیق‌تری که در این من انتزاعی و نحیف قرار دارد پرده برمی‌دارند، گسترش بیشتری پیدا می‌کند. در چندین گام برجسته، آنها همهٔ محدودیت‌هایی را که کانت روی من استعلایی‌اش قرار داده بود حذف کردند که اینجا منظور بیشتر همانشی فی‌نفسه هست. بنابراین باوجوداینکه در این نظریهٔ بیان‌شده از کانت، به محتوای جدیدی از خودآگاهی در تاریخ فلسفه دست یافته می‌شود؛ اما این فلسفه به دلیل ترس از شیء فی‌نفسه در گسترش دیالکتیک خود به عالم خارج شکست می‌خورد، و شناخت ابژکتیو او از جهان، درنهایت، همچنان سوبژکتیو است و محدودیت‌های آن با ادامهٔ تفکر ایدئالیسم برداشته می‌شود.

درواقع فلسفهٔ کانت باوجوداینکه با نظریهٔ وقوف نفسانی به اعتقاد هگل، از فلسفهٔ رفلکتیو محض به فلسفهٔ واقعی یعنی نظرورزانه (see: Hegel, 1977 b, p. 79) وارد شده است؛ اما همچنان سوبژکتیو باقی می‌ماند. یکی از تفاوت‌های اساسی میان کانت و هگل، به رویکرد آنها در باب مسئلهٔ جهان خارج مربوط است؛ زیرا کانت ابژه را تنها در تفکر سوژه متحقق می‌داند و ابژهٔ خارجی را که نومن می‌نامند، نمی‌شناسد. این نگرش سبب تفاوت‌هایی در تمامیت فلسفهٔ این دو می‌شود (برای مطالعهٔ بیشتر نک: استرن، ۲۰۱۸، ص ۱۱۲). ازآنجاکه هگل مانند ارسطو امر کلی را در بیرون از سوژه، و در ابژه قرار می‌دهد و تنها در ذهن نیست، به ایدئالیسم عینی دست می‌یابد. ازآنجاکه فلسفهٔ کانت نومن را از

دسترس خارج کرده و تنها در فلسفهٔ اخلاق راهی برای فهم ایده‌های عقل نیز در نظر گرفته است، اما ازآنجاکه دسترسی انسان به تغییر در طبیعت را از او گرفته است، تنها می‌تواند در ساحت اخلاق و نقد سوم، ایده‌ها را شناسایی کند؛ ولی قدرت ایجاد ندارد؛ چنان‌که در نقد نخست می‌نویسد: «اما ایده‌ها نسبت به مقولات هنوز از واقعیت ابژکتیو دورتر هستند؛ زیرا هیچ نمودی را نمی‌توان یافت که ایده‌ها بتوانند به‌طور انضمامی، خود را در آن بازنمایی کنند. ایده‌ها نوعی کمال دارند که هیچ‌گونه شناخت تجربیِ ممکن به آن نمی‌رسد، و عقل در آنها فقط واجد وحدت نظامند است و تلاش می‌کند تا وحدت ممکن تجربی را به آن نزدیک کند بی‌آنکه هرگز بتواند کاملاً به آن برسد» (کانت، ۲۰۱۵، ص ۵۴۷).

بنابراین مسئلهٔ اساسی این است که ایده در فلسفهٔ کانت ذیل مفهوم قرار نمی‌گیرد و ازآنجاکه مفهوم قابلیت توصیف ایده‌ها را ندارد، منطق شکل‌گیری آن نیز فهم‌پذیر نمی‌شود. گسست میان مفهوم و ایده در اندیشهٔ کانت تنها در نقد نخست رخ نمی‌دهد، بلکه تا پایان، در هر حوزه‌ای که کانت وارد می‌شود این گسست پابرجا می‌ماند. هگل نخستین کاری می‌کند این است که مرز میان مفهوم و ایده را بر می‌دارد که در ادامه خواهد آمد.

۲. ایدئالیسم سوبژکتیو: فیشته

گذر از خودآگاهی سوبژکتیو کانتی به ایدئالیسم سوبژکتیو فیشته با تغییراتی حاصل شد. فیشته معتقد است دو نقطه‌ضعف اساسی در فلسفهٔ انتقادی وجود دارد: عدم استنتاج اشکال محض شهود و مقولات از قانون بنیادین عقل، و ناتوانی در شرح کثرت محسوسات بدون وضع وجودی مستقل اما ناشناخته که شیء فی‌نفسه است. فیشته با فعالیت خود تعین‌کنندهٔ من، اقدام به استنتاج از مقولات می‌کند. او با این استنتاج درون‌بخش نظری آموزهٔ دانش نشان می‌دهد که چگونه مطلق، نامن را وضع می‌کند و از این طریق، خود را به وضع سوژهٔ دانندهٔ متناهی محدود می‌کند (Fichte, 1982, pp. 31-32). درواقع فیشته گامی در جهت مطلق به معنایی نزدیک به فلسفهٔ هگلی برمی‌دارد؛ به این

معنا که منی وجود دارد که خودآگاهی من و نامن (یعنی هرچه غیر از سوژه) با آن وضع می‌شود و در چنین حالتی، دیگر وجود شیء فی‌نفسه نمی‌تواند اهمیتی داشته باشد؛ به عبارتی دیگر مهم‌ترین تغییر در فلسفهٔ او، حذف شیء فی‌نفسه بود. فیشته با این حذف، خودآگاهی کانتی را به‌مثابهٔ اصل فلسفه برگزید و آن را منبع صورت و محتوای تجربه ساخت و با این کار، حیطهٔ مفهوم را گسترده ساخت. منِ فیشته‌ای و به‌طورکلی، ایدئالیسم او، هم معرفت‌شناسی و هم هستی‌شناسی را در بر می‌گیرد؛ به‌طوری که در آموزهٔ دانش، شناخت یک امر، به معنای ساختن خود ابژه است. گایر می‌نویسد: «با فیشته ازاین‌رو، ایدئالیسم راه تبدیل‌شدن به چیزی را در پیش می‌گیرد که از نظرگاه سنتی می‌توان آن را موضعی دورگه خواند؛ موضعی که عناصر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیقاً به هم پیوند می‌زند» (گایر، ۲۰۱۷، ص ۹۹). بنابراین سوژه در فلسفهٔ او مانند فلسفهٔ کانتی، تنها کارکردی معرفت‌شناسانه ندارد. از این طریق، من استعلایی کانتی توسط فلسفهٔ مترقی فیشته، از ساختاری برای توضیح‌دادن امکان تجربهٔ ابژکتیو تکین به‌تدریج، به اصل متافیزیکی من کلی تکینی تبدیل شد که منبع همهٔ طبیعت و تاریخ است، و این صورت معقولی است که هگل از فیشته برداشت می‌کند.

از زمانی که شیء فی‌نفسه توسط فیشته از معادلهٔ شناختی حذف شد، عقل این قدرت را کسب کرد تا بر تضادهایی که برای کانت دردسرساز شده بود، غلبه کند. بنابراین دیالکتیک برای فیشته دیگر توهم یا جدل، همچون کانت نبود، بلکه ظرفیت درونی عقل شده بود؛ یعنی تعاملی میان عقل و فاهمه برقرار شده بود؛ دلیلش این است که با نابودی شیء فی‌نفسه دیگر غایت خیری در ورای این عالم وجود نداشت، بلکه همه چیز در دستان ما و خارج از دستان مشیت واقع شد (برای مطالعهٔ بیشتر نک: بیزر، ۲۰۱۹، ص ۳۲۲)؛ اما به دلیل اینکه استراتژی فلسفهٔ فیشته مبتنی بر صرف سوژه بود، هیچ‌گونه فهمی از واقعیت عینی و ابژکتیو خارج نداشت و همچنان فلسفهٔ او تنها دارای یک ضلع سوبژکتیو بود و در بسط این دیالکتیک خود به جهان خارج ضعف داشت. مهم‌ترین علت چنین ضعفی اصرار به دیدن از نقطه‌نظر عقل متناهی به‌جای توجه به مطلق است.

من محضی که نیز در آغاز کتاب آموزهٔ دانش از آن سخن می‌گوید، بسیار انتزاعی‌تر از آن است که بتوان تشکیل یک کل را بدهد؛ برای مثال می‌نویسد:

> منبع همهٔ واقعیت من است؛ چراکه من آن چیزی است که به‌صورت بی‌واسطه، به‌صورت مطلق وضع می‌شود. مفهوم واقعیت نیز در آغاز با من شکل می‌گیرد؛ اما من به این دلیل وجود دارد که خودش را وضع می‌کند، و خودش را وضع می‌کند به دلیل اینکه وجود دارد. به همین دلیل خودوضع‌کردن و وجود، یکی و یکسان هستند. اما مفاهیم خودوضع‌گری و کنش به‌صورت کلی نیز یکی و یکسان هستند. به همین دلیل، کل واقعیت کنشمند است و هرچیز کنشمندی واقعی است. کنش واقعیت مطلق ایجابی است (Fichte, 1982, p. 129).

برای اینکه ایدئالیسم مطلق به وجود بیاید، باید در چند مورد تغییر موضعی اساسی صورت می‌گرفت. درواقع برای طی‌کردن این روند ۱) نه‌تنها باید این‌همانی سوژه و ابژه را در خودآگاهی من تنها انکار شود، بلکه باید به این امر تأکید کند که جوهر کلی تکینی وجود دارد که سوژه و ابژه تنها نمودهای آن هستند [فیشته با نظریهٔ من محض توان دستیابی به این مرحله را ندارد]. نگارنده معتقد است امری که بیش از هرچیز، شکاف میان ذهن و عین را در فلسفهٔ فیشته پر می‌کند، ارادهٔ انسان یا همان کنش‌ورزی اوست؛ در چنین حالتی است که شلینگ معتقد است فیشته برای جهان خارج هیچ اعتباری قائل نیست و او تنها جهان سوبژکتیو را می‌شناسد. شلینگ می‌نویسد: «طبیعت برای او در مفهوم انتزاعی نامن که صرفاً بر نوعی حد دلالت دارد در مفهوم انتزاعی ابژهٔ کاملاً تهی که در آن هیچ چیزی ادراک نمی‌شود به جز اینکه این ابژه در مقابل سوژه برابر نهی شده است» (شلینگ، ۲۰۱۸، ص ۱۰۶). درواقع نومن و عقل تنها در سوژه وجود دارد و طبیعت فاقد حقیقت رها شده است. ۲) باید شأن تنظیمی مطلق را انکار کند و به نقش ایجابی‌اش تأکید کند. بنابراین مطلق دیگر فقط ایده‌ای اخلاقی نیست، بلکه واقعیت موجود است. هگل در کتاب تفاوت میان دستگاه فلسفی فیشته و شلینگ می‌نویسد: «اصل این‌همانی بایستی اصل کلیت یک سیستم باشد که در آن ضروری است که هم سوژه و هم ابژه به‌عنوان سوژه–ابژه وضع شوند. در نظام فیشته، این‌همانی خودش را تنها

به‌عنوان سوژه-ابژه سوبژکتیو تشکیل می‌دهد؛ اما این سوژه-ابژه سوبژکتیو نیاز به سوژه-ابژه ابژکتیو برای کامل‌شدن دارد؛ چنان‌که مطلق خودش را در هریک از این دو سوژه-ابژه ارائه می‌دهد» (Hegel, 1977 a, p. 155). ۳) باید از حدود شناخت کانت و فیشته فراتر برود و از شناخت امر مطلق سخن بگوید. فیشته نمی‌تواند از امر مطلق متعین و مشخص صحبت کند، بلکه تنها از من و نامن جزئی به‌صورت متعین، صحبت می‌کند. ۴) و اینکه طبیعت تنها امری برای آگاهی یا حتی مانعی در برابر اراده نیست، بلکه ارگانیسم خودآیینی است که دارای واقعیتی مستقل و عقلانیت ذاتی است.

دستاورد فیشته در جهت فهم ایدئالیسم مطلق در برابر کانت، ستایش‌برانگیز است؛ زیرا او با مفهوم من نامتناهی، توانایی برداشتن شیء فی‌نفسه را دارد و جهان را برای عقلانی‌سازی و اراده‌ورزی سوژه باز می‌کند؛ اما مشکل اینجاست که نامن در فلسفهٔ او فاقد عقلانیت و حقیقت است و انگار تنها میدانی برای شکوفایی من شناخته شده است؛ درصورتی‌که طبیعت و تاریخی که بر آن گذشته است، تجسد عقلانیت و اراده‌ورزی است؛ اما ازآنجاکه فیشته به علوم ابژکتیو اعتقادی ندارد، این امر در فلسفهٔ او جایگاهی پیدا نکرده است. بنابراین «مفهوم» همچنان به ساحت ابژکتیو راه پیدا نکرده است؛ اما شلینگ روی همین دست می‌گذارد.

۳. گذار شلینگ از فیشته

پس از هولدرلین که نخستین کسی بود که از ایدئالیسم مطلق دفاع کرد، شلینگ دنبالهٔ متافیزیکی فلسفه را احیا کرد. او نه تنها خاستگاه طبیعی و نسبت تاریخی قوهٔ شناختی امر متناهی را احیا کرد، بلکه او همچنین نخستین تلاش را در جهت ایجاد پلی میان عقل متناهی و نامتناهی انجام داد. بنابراین در سیستم استعلایی ۱۸۰۰، شلینگ به منی با تاریخیت ذاتی نزدیک شد که او را از فیشته متمایز ساخت. در آموزهٔ دانش، فیشته نخست اصول دانش را استنتاج می‌کند و تنها پس از آن بازتاب تاریخی - پدیدارشناختی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. تاریخیت ایدئالیسم استعلایی بسیار

شدیدتر است. شلینگ من را استنتاج نمی‌کند، بلکه فوراً تکامل تاریخی‌اش را دنبال می‌کند. در فلسفهٔ شلینگ، دیگر موضوع، انسان کانتی نیست، موضوع فلسفه، شناخت مطلق و خود مطلق می‌شود. شلینگ فلسفه را به‌مثابهٔ علم مطلق عنوان می‌کند. این پایهٔ سومی است که هگل برای فهم ایدئالیسم مطلق خود به آن نیاز داشته است.

در همین راستا شلینگ معنای دیالکتیک را نسبت به فیشته گسترش می‌دهد. فیشته و شلینگ هردو دیالکتیک را به شکل تز و آنتی‌تز و سنتز بیان می‌کردند؛ اما تفاوت در این است که دیالکتیک فیشته‌ای تنها در مقام فلسفهٔ سوبژکتیو رقم می‌خورد؛ اما در فلسفهٔ شلینگ این شکل سه پایه به عنصری عینی در ساختار جهان تبدیل می‌شود و شلینگ دیالکتیک را به عالم خارج بسط می‌دهد. از این نظر که دیالکتیک سوژه با عین یکی می‌شود، او مقدمهٔ هگل است. درواقع فیشته برای نامن در دیالکتیک خود، مفهوم عقلانی در سیر تحولش قائل نبود. بنابراین نمی‌توانست همچون فیشته دیالکتیک را در طبیعت نیز دنبال کند.

یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی میان شلینگ با فیشته در باب مسئلهٔ شهود عقلانی است. کانت به شهود عقلانی اعتقادی نداشت؛ اما کل فلسفهٔ فیشته مبتنی بر شهود عقلانی است. شهود در فلسفهٔ فیشته مربوط به خودشناسی است و در این خودشناسی، فرد با رفلکشن از خود به‌مثابهٔ امری فراتر از طبیعت، خودآیین و همچنین خودکوش باخبر می‌شود. اما در نزد شلینگ شهود عقلانی بازهم خودشناسی است؛ ولی خودشناسی‌ای که به مقام کل دست یافته است، و خودش را این‌همان با جهان به‌مثابهٔ کل(see: Hegel, 1977 a, p. 166) قلمداد می‌کند. شلینگ شهود عقلانی را به‌مثابهٔ ظرفیتی برای دیدن امر کلی در امر جزئی، امر نامتناهی در امر متناهی، و متحدکردن هر دوی این موارد در یک وحدت امر زنده می‌بیند. او از شهود عقلانی برای فهمیدن فرد به‌مثابهٔ جزئی از یک کل استفاده می‌کند (Beiser, 2002, p. 580). بنابراین شلینگ مفهوم شهود عقلانی را گسترش می‌دهد و آن را به‌جای اینکه در من متناهی توضیح دهد با توجه به فلسفهٔ فیشته، در من نامتناهی دنبال می‌کند. کاری که خود فیشته به دلیل فهم انتزاعی از امر کلی و مطلق قادر به انجامش نبود.

۴. شلینگ و گسست هگل از او

پس از توضیح اختلاف مبانی در اندیشهٔ فیشته با شلینگ، هم‌اکنون به توضیح شلینگ و همچنین تفاوت و جدایی هگل از او می‌پردازیم؛ برای مثال شلینگ و هگل در باب معنای کل یا به اعتباری دیگر، مطلق و شهود عقلانی با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت به دو سیستم متفاوت در فلسفه منجر می‌شود. در باب تفاوت شلینگ و هگل در باب مفهوم کل، کوسیک سه معنا دربارهٔ کل را از یکدیگر جدا می‌کند: «در تاریخ تفکر فلسفی سه درک تمامیت یا کل دیده می‌شود که از یک درک واقعیت سرچشمه می‌گیرند و معطوف به مبانی معرفت‌شناختی همخوان‌اند: ۱) درک اتمیستی - راسیونالیستی از دکارت تا ویتگنشتاین که کل را همچون تمامیت ساده‌ترین عناصر یا فکت‌ها می‌فهمد. ۲) درک اندام‌مند و اندام‌مند ـ دینامیک که کل را صوری می‌کند، مبنی بر رجحان کل و سلطهٔ آن را بر اجزا برجسته می‌کند. ۳) درک دیالکتیکی (هراکلیتوس، هگل، مارکس) که واقعیت را چونان یک کل ساختاریافته، بالنده و شکل‌پذیر درک می‌کند» (کوسیک، ۲۰۰۷، ص ۴۲). مورد دوم که در باب توفق صوری کل بر اجزاست، مربوط به فلسفهٔ شلینگ است. شلینگ در ایجاد نسبتی دیالکتیکی میان کل و جزء موفق نیست و در هیچ‌کجای فلسفه‌اش به‌لحاظ منطقی به‌دنبال توضیح این فرایند نیست، بلکه تنها با شهود عقلانی به چنین امری دست پیدا می‌کند. در چنین نگاهی، شلینگ اصلاً این مورد را ضروری نمی‌داند که جزئیت‌ها را مورد بررسی قرار دهد و وابستگی کل را به آنها توضیح دهد، بلکه کل را همچون امری جدا از جزء و سازندهٔ آن از پیش مورد پذیرش قرار داده است. به‌طورکلی شلینگ نیز مانند دیگر نویسندگان حلقهٔ رمانتیک، به اعتقاد هگل، تصوری غلط در باب مطلق دارند. مطلق برای این نویسندگان تنها تمامیتی کاذب است و فاقد هرگونه محتوا و موجبیتی است و هرگز منطق عملکرد آن را مورد پرسش قرار نمی‌دهند. هگل در کتاب پدیدارشناسی روح دراین‌باره می‌نویسد:

> این‌گونه درگیرکردن خود به غایات و نتایج، تمایز میان نظم‌های مختلف و قضاوت در باب هرکدام از آنها ازآنچه به نظر می‌رسد ساده‌تر است؛ زیرا این

فعالیت به جای درگیرساختن خویش با خود امر، همواره در بیرون آن حاشیه‌روی می‌کند. به‌جای قراردادن خود در امر و بخشی از آن دانستن خود در آن، چنین شناختی همواره به چیزی دیگر چنگ می‌زند و به‌جای آنکه با امر باشد و خود را به آن واگذار کند، در بند خود باقی می‌ماند. داوری بیرون از میدان مربوطه در باب چیزی که دارای جوهر و مضمون است، چه بسیار ساده است و درک‌کردن آن چقدر سخت است و امر مشکل‌تر ارائهٔ کامل آن چیز در حیطهٔ تکاملش (Hegel, 2018, pp. 4-5).

هگل برعکس نگاه ساده‌انگارانهٔ رمانتیک‌ها درپیِ توضیح منطق خود امر می‌رود و هرگز از آغاز، همچون شلینگ، مطلق را به‌مثابهٔ امری کامل نمی‌پذیرد. هگل در نقد مطلق شلینگ می‌نویسد: «این دانش چیزی بسیار متفاوت از الهامی است که به‌طور بی‌واسطه آغاز می‌کند، مانند تیری از درون یک تپانچه، با دانش مطلق و اینکه از پیش دیگر دیدگاه‌ها را دور می‌ریزد و آنها را شایستهٔ اعتنا نمی‌داند» (Hegel, 2018, p. 18)،[1] یا به عبارتی، دیگر [هگل] حقیقت را همچون سکهٔ ضرب‌شده‌ای در نظر نمی‌آورد که تمام شده و آماده در جیب خواجه‌ای وجود دارد (Hegel, 2018, p. 24)، بلکه او معتقد است «حقیقت کل است؛ اما کل تنها ذاتی است که خودش را از طریق پیشرفت یا توسعهٔ خودش کامل می‌سازد. در باب مطلق، بایستی گفت که آن تنها نتیجه است؛ یعنی تنها در پایان است که مطلق همانی است که در حقیقت هست و بالفعل‌بودن سرشت مطلق که سوژه یا شدن خویش است، درست در همین امر است» (Hegel, 2018, p. 13). بنابراین هگل مطلق یا کل را در روند حرکت نفس‌الامر تعقیب می‌کند و در آغاز فلسفه، همچون فیشته و شلینگ به آن استناد نمی‌کند؛ اما برعکس او، برای شلینگ، مطلق از همان آغاز، بنیاد هرگونه معرفتی است و خودش مورد معرفت واقع نمی‌شود. شلینگ در باب شهود عقلانی و اهمیت آن در فلسفه می‌نویسد:

۱. هگل می‌نویسد: «چیزی چون شور و ذوقی که به‌سان تیری که گویی از دهانهٔ تفنگ بیرون آمده است، با شناخت امر مطلق به‌شکلی بی‌واسطه آغاز می‌شود و با کنار نهادن سایر مواضع نظرورزی، به آخر می‌رسد؛ مواضعی که علم مطلق نسبت به آنها رد می‌شود» (Hegel, 2018, pp. 17-18).

فلسفه‌ورزی استعلایی باید همواره با شهود عقلی همراه باشد. دلیل هرگونه تظاهر به نفهمیدن این فلسفه‌ورزی در فهم‌ناپذیربودن این فلسفه‌ورزی نیست، بلکه در فقدان ارغنونی است که این فلسفه‌ورزی را باید با آن درک کرد. بدون این شهود، خود فلسفه‌ورزی هیچ زیرنهادی ندارد که اندیشه را حمل و محافظت کند؛ همین شهود است که در اندیشهٔ استعلایی در جای جهان ابژکتیو قدم می‌گذارد و به تعبیری پرواز نظروزی را تداوم می‌بخشد (شلینگ، ۲۰۲۰، صص ۶۴-۶۶).

شلینگ به‌طور مشخص در این پاراگراف، اهمیت شهود را در فلسفه و فلسفه‌ورزی نشان می‌دهد. به اعتقاد او، بدون شهود فلسفه‌ورزی‌ای وجود ندارد؛ اما دستیابی به این شهود و استفاده از آن در فلسفه‌ورزی موهبتی می‌خواهد. لوکاچ در باب تفکر تبعیض‌آمیز شلینگ در باب شهودورزی می‌نویسد: «نظریهٔ اشرافی شلینگ دربارهٔ شناخت به‌گونه‌ای است که شکافی پرنشدنی در میان برگزیدگان و عوام وجود دارد؛ درست مانند شکافی که دوران بازگشت سلطنت می‌خواست در قلمرو سلطنت سیاست به وجود آورد» (لوکاچ، ۱۹۹۵، ص ۵۳۷). شلینگ شهود عقلانی (دربارهٔ نقد شهود عقلانی نک: بیزر، ۲۰۱۲، ص ۲۶۴) را به‌مثابهٔ رویت الهی و شهود استعدادهای برتر درک می‌کرد و این‌گونه فلسفه را از عامهٔ مردم جدا ساخته بود؛ اما هگل باوجوداینکه در آغاز و تا سال ۱۸۰۴م با شهود عقلانی به‌مثابهٔ یگانه راه اندیشیدن در باب مطلق پیش می‌رفت؛ اما به‌تدریج به همان عقلی برگشت که پیش‌تر رمانتیک‌ها در برابر تقسیماتی که همین عقل میان فرد و جامعه، سوژه و ابژه و ... ایجاد کرده بود آن را مذمت کرده بودند. هگل معنای سابق عقل را به فاهمه واگذار کرد و از عقل اصلی ساخت که آن ایجادکنندهٔ وحدت‌ها باشد.

۵. طراحی جدیدی از معنای مفهوم در جهت رد شهود عقلانی

به همین دلیل هگل در جهت اینکه بتواند آموزه‌ای آورد که قابلیت توضیح با فهم رایج را داشته باشد، به نظریهٔ منحصربه‌فرد خویش دربارهٔ مفهوم پرداخت. نظریهٔ شهود عقلانی در پدیدارشناسی در برابر مفهوم قرار می‌گیرد؛ به‌مثابهٔ نظریه‌ای که مطلق را نباید مورد

درک قرار داد، بلکه تنها مورد احساس و شهود قرار بگیرد؛ اما مفهوم به منطق نفس‌الامر بازمی‌گردد. منطق مفهوم[1] اساس نظریهٔ هگل در کتاب دانش منطق است و متعین‌کنندهٔ ایدهٔ انضمامی است؛ زیرا مفهوم، محتوا یا خود نفس‌الامر جهان است و سوژه خودآگاه‌شوندهٔ این محتوا خواهد بود. هگل در دانش منطق می‌نویسد: «این مفهوم شهود نمی‌شود» ـ چنان‌که کانت نمودها را شهود می‌کرد ـ «در تخیل بازتاب نمی‌یابد» ـ چنان‌که تخیل در کانت میان مقولات و نمودها نسبت برقرار می‌کرد ـ «آن تنها خود امر یعنی محصول و محتوای اندیشه، و در خود و برای خود وجود دارد» ـ نومن معنایی ندارد ـ و «لوگوس حقیقت آن چیزی است که ما چیزها می‌نامیم» (Hegel, 2010, p. 19).

بنابراین مفهوم در نقطه‌نظر هگل، بسط مفهوم در سنت ایدئالیسم آلمانی با خصیصه‌ای منحصربه‌فرد است. مفهوم هگلی امری منطقی با ساختار دیالکتیکی بالندگی مطلق در عالم است؛ یعنی به اعتقاد هگل، مطلق امری ماورایی یا چیزی جدا از سوژه و ابژه نیست که تمامی تضادها در او حل شود، بلکه مطلق اساساً برای هگل به معنای فرایندی منطقی است که خودش را از طریق مفهوم که صورت معقول جهان است، به‌تدریج از طریق روش دیالکتیکی ارتقا می‌دهد. همچنین مطلق در نظر هگل، به نسبی‌سازی خود نیز مشغول است؛ زیرا باید مفاهیم هر بخش که منجمد و فیکس شده‌اند و خودشان را به‌مثابهٔ تمامیت مطلق در نظر می‌آورد، از درون متلاشی شود و به‌صورت تدریجی، از درون تضادهای خودش رشد کند. بنابراین مطلق هگلی با عنصر تضاد رشد می‌کند، نه اینکه نابودی تضادها و یکپارچگی محض باشد.

پس مطلق در فلسفهٔ هگل نمی‌تواند از همان آغاز، همچون فلسفهٔ فیشته و شلینگ حضور داشته باشد، بلکه آن نتیجهٔ متحقق‌شدن مفهوم و شکل‌گیری ایده در تاریخ است. در چنین شرایطی که مفهوم فقط مفهومی ذهنی نیست، بلکه مفهوم کل عالم است. دیگر فیلسوف به سبک هگلی، متحقق‌کنندهٔ ابژه یا شکل‌دهنده به ابژه شمرده نمی‌شود، بلکه هم‌اکنون مفهوم بدون نیاز به سوژه، ابژه را شکل می‌دهد و سوژه تنها نقش

1. Begriff

خودآگاهی به این فرایند را دارد (برای مطالعهٔ بیشتر نک: استرن، ۲۰۱۸، ص ۲۶).

اگر مفهوم شکل‌دهندهٔ ابژه باشد و سوژه در این امر، نقشی نداشته باشد و مفهوم، صورت عقلانی و تحقق آن باشد، در چنین شرایطی، جهان ابژکتیو از حقیقت عقلانی برخوردار است. بنابراین تاریخ دارای اهمیت استراتژیک در فلسفهٔ هگل می‌شود. البته این اهمیت تاریخی نخست با شلینگ شروع می‌شود. شلینگ می‌نویسد: «بنابراین فلسفه نوعی تاریخ خودآگاهی است که اعصار گوناگونی دارد و از طریق آن یگانه هم‌نهاد مطلق به‌طور متوالی با هم نهاده می‌شود» (شلینگ، ۲۰۲۰، ص ۱۰۰). یا در باب مطلق می‌نویسد: «تاریخ به‌منزلهٔ یک کل یک آشکارگری پیشروندهٔ امر مطلق است، نوعی آشکارگری امر مطلق که به‌تدریج از خود پرده برمی‌دارد» (شلینگ، ۲۰۲۰، ص ۳۱۶)؛ اما شلینگ این تاریخ را با توجه به دانش تاریخی در باب تاریخ پیش نمی‌برد، بلکه به صرف شهود عقلانی، تاریخ خودآگاهی‌ای را می‌نویسد که از درون طبیعت شکل می‌گیرد تا به شناخت امر مطلق برسد (برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ نقد موضع شلینگ نک: لوکاچ، ۱۹۹۵، ص ۳۵۴).

از پیش در نوشته‌های آغازین هگل، بذرهای پیشرفت نسبت به شلینگ در تمامی ساحات فلسفهٔ او دیده می‌شود؛ همان‌طور که در نوشته‌های آغازین شلینگ نسبت به فیشته دیده می‌شد. تقریباً همهٔ مفاهیمی که هگل در آینده استفاده خواهد کرد با درجات مختلفی در آثار اولیه‌اش حاضر و بالفعل بودند. در زمان چاپ ژورنال انتقادی، آشکار شد که هگل تنها شاگرد شلینگ نیست، بلکه همچنین متفکر بالغی است که توانا به واردکردن ایده‌های متمایز خودش در درون نقد فلسفی است؛ برای مثال در نظام هگل، واقعیت مفهوم در خود است. به‌لحاظ تاریخی، این ایده متعلق به شلینگ است؛ یعنی کسی که من فیشته‌ای را دگرگون کرده است و آن را به من متافیزیکی مطلق مبدل کرده است. مطلق به ضرورت در طبیعت است و در انسان برای خودش می‌شود. مطلق، مفهوم به‌مثابهٔ موجود و موجود به‌مثابهٔ مفهوم است. اما این سیر را شلینگ به‌لحاظ تاریخی و عینی نمی‌تواند دنبال کند، بلکه ازآنجاکه از تجربه خودش را جدا کرده است، تفکری فرمالیستی در باب این سیر ارائه می‌دهد و قادر به توضیح همه‌جانبهٔ مفهوم

و شکل‌گیری مطلق از درون نسبیت‌های تاریخی نیست. لوکاچ حتی در سطحی بالاتر معتقد است هگل در فهم ایدئالیسم عینی، مدیون شلینگ نیست، بلکه هگل خودش آن را بدون تأثیر از شلینگ بر اساس دغدغه‌های خودش در باب مسائل اجتماعی ـ تاریخی کسب می‌کند (لوکاچ، ۱۹۹۵، ص ۲۸۱).

۶. پیشروی هگل و نقد اندیشهٔ کانت و فیشته در مسیر آمیزش جدیدی از ایده، مفهوم و مطلق

زمانی که هگل در باب مسائل و موضوعات ابژکتیو سخن می‌گوید به نتایجی می‌رسد که کانت و فیشته با وجود اینکه به ایدئالیسم مطلق نرسیده بودند، به آن نتایج دست پیدا کرده بودند؛ اما او مطلق را در جهان ابژکتیو می‌بینید و سوژه را برای بازشناسی آن پرورش می‌دهد. در چنین شرایطی چون دیگر نه جدایی میان عالم معقول و محسوس وجود دارد و نه مطلق به‌خودی‌خود موضوع فلسفه است، بلکه جهان ابژکتیو با تمامی تعیناتش مهم می‌شود، در فلسفه او هم‌اکنون، معرفت‌شناسی، اخلاق، سیاست، حق و حتی اقتصاد در تاریخ بر اساس کردوکار اجتماعی انسان شکل می‌گیرند و دیگر همه چیز به ذهن سوبژکتیو من (در فلسفهٔ کانت[1] و فیشته) موکول نمی‌شود، بلکه هم‌اکنون

«فهمیدن و توضیح‌دادن حقیقت نه‌تنها همچون جوهر بلکه به‌عنوان سوژه نیز هست»[2] (Hegel, 2018, p. 12).

بنابراین دیگر مفهوم انتزاعی تنها در ذهن سوژه نیست، بلکه مفهوم در خارج نیز همچون ذهن من موجود است و فارق از اندیشهٔ من عمل می‌کند. بنابراین به گسست میان نومن و فنومن کانتی و همچنین به گسست من و نامن فیشته دچار نمی‌شود.

۱. در باب بررسی نظریهٔ حق و سیاست کانت می‌توانید به مقالهٔ مالکیت خصوصی و وظیفهٔ ویژهٔ سیاست در اندیشهٔ کانت از کتاب آموزهٔ حق کانت در قرن بیست‌ویکم مراجعه کنید (کری کراسنوف، ۲۰۲۴، صص ۹۳-۱۵۰).

۲. هایدمن این اصل هگلی را یکی از دو اصل مهمی می‌داند که پدیدارشناسی روح روی آن ایستاده است و معتقد است بر اساس این جمله، هگل معتقد است که مطلق نمی‌تواند صرف جوهر باشد که در چنین حالتی امری ایستا و بدون تحرک بود (Heidemann, & Krijen, 2008, pp. 6-8).

هم‌اکنون اخلاق بی‌محتوا نیست، بلکه محتوای خویش را در تاریخ مناسبات فرهنگی و اجتماعی می‌یابد و به همین دلیل، ضد اجتماع و فرهنگ نیست و داعیهٔ ایجاد آن و برده‌کردن انسان در جهت این تکلیف نیست، بلکه تمامی طبیعت درونی و بیرونی را عقلانی می‌داند و به رفع آن علاقه‌ای ندارد. بنابراین به سیاستی که با اجبار عمل کند، نیازی ندارد. هم‌اکنون سیاست امری تهی از ارادهٔ انسانی و نقش ایجاد رعب و وحشت را ندارد، بلکه تجسم ارادهٔ انسان و تمایلات اوست. در چنین شرایطی، فلسفهٔ هگل می‌تواند سیستم آزادی را بالاخره توضیح دهد (see: Wood, 1990, p. 8).[1]

یکی از تالی‌های فلسفهٔ سوبژکتیو کانت و فیشته، انتزاعی‌کردن ایده و و غیر قابل دستیابی بودن آن است؛ زیرا هردو در فلسفهٔ اخلاق خود تحقق آن را به آینده‌ای نامعلوم واگذار می‌کنند. هگل از سنت سوبژکتیویسم به‌طور کامل، گسست ایجاد می‌کند و انسان دارای عقل انتزاعی و همچنین تکلیف او در تجسم‌بخشیدن به این انتزاع که آفت تفکر فلسفی از نظر هگل است، با ورود او در تاریخ فلسفه، برای همیشه به بخش بایگانی تاریخ فلسفه وارد می‌شود. هگل می‌نویسد:

> به نظر می‌رسد که تصور فعلیت امر عقلانی، بی‌واسطه با دو ایراد روبه‌رو می‌شود: یکی این که ایده‌ها و ایده‌آل‌ها چیزی جز خیال‌های خام نیستند و فلسفه، نظامی از چنین پندارها و رویاهاست و دیگری، برعکس، این تصور که ایده‌ها و ایده‌آل‌ها چیزی هستند بسیار برتر از آنکه فعلیت یابند یا به همین منوال چیزی هستند چنان عقیم که نمی‌توانند برای خود جایگاه چیزی بالفعل را بیابند. بااین‌همه جدایی فعلیت از ایده، به‌ویژه برای آن نوع از فاهمه ارزشمند است که رویاهای انتزاعیش را چیزی حقیقی تلقی می‌کند و دربارهٔ بایدی که مایل است به‌ویژه در سپهر سیاست تجویز کند، باد می‌کند، گویی جهان باید منتظر آن می‌بود تا یاد بگیرد چگونه باید باشد؛ اما نیست (هگل، ۲۰۱۳، ص ۹۰).

---

۱. تصور هگل به‌طورکلی از دولت، به‌نحوی گسستی از نظریات پیش‌تر در باب دولت است (برای مطالعهٔ بیشتر می‌توانید به فصل نهم از کتاب نظریهٔ هگل دربارهٔ دولت مدرن مراجعه کنید (آوینری، ۲۰۲۴، صص ۳۳۲-۳۶۰).

در نقد نگاه سوبژکتیو و انتزاعی فلسفه‌های گذشته، هگل به نقد فیلسوفان ذکرشده می‌پردازد. نگاه انتزاعی فلسفه سوبژکتیو سبب آن می‌شود که حتی ایده‌های عقل را انتزاعی به شمار آورد و چون با جهان خارج هیچ نسبتی ندارد و آن را پست‌تر از آن می‌داند که ایده‌ها در آن متحقق شوند، از این ایدهٔ انتزاعی به باید راه پیدا می‌کند، و در سپهر سیاست نقش تجویزی صرف پیدا می‌کند، و هم‌اکنون در اندیشهٔ عملی به‌دنبال آن می‌رود که جهان را چنان‌که هست، نپذیرد، بلکه آن را چنان‌که باید بشود، درنظر بگیرد. بنابراین در این پاراگراف، یکی دیگر از ایرادات هگل به اندیشهٔ فیشته و کانت روشن می‌شود.

هگل هرگز نگاهی تجویزی به فلسفه در هیچ ساحتی ندارد، بلکه به‌دنبال توضیح «هست‌ها»ست. نگاه تجویزی تنها در فلسفه‌ای انتزاعی و جدامانده از فهم امر ابژکتیو و در عدم شناخت کل می‌تواند رخ دهد. هگل در باب معنای اندیشه در نظر کانت می‌نویسد: «اما حتی عینیت اندیشه‌ورزی به معنای کانتی نیز فقط سوبژکتیو است؛ به این معنی که اندیشه‌ها با وجود آنکه تعین‌های کلی و ضروری‌اند، بنا به نظر کانت صرفاً اندیشه‌های ما هستند و با شکافی عبورنشدنی از چیز در خود جدا شده‌اند. برعکس، عینیت حقیقی اندیشه‌ورزی عبارت از این است که اندیشه‌ها صرفاً اندیشه‌های ما نیستند، بلکه در همان حال درخودبودگی چیزها و جهان ابژه‌ها به‌طورکلی هستند» (هگل، ۲۰۱۳، ص ۱۵۸). در این جمله، یکی از تمایزات مهم توسط هگل توضیح داده شده است که به بحث پیشین ما ارتباط تنگاتنگ دارد؛ زیرا موضوع اندیشه در کانت و تعریف او از اندیشیدن، در خارج از جهان عینی رخ می‌دهد و تنها اندیشه ما هستند؛ اما ازآنجاکه سوژهٔ هگلی صرف سوژهٔ جزئی اندیشه‌ورز نیست، بلکه سوژهٔ اصلی در فلسفهٔ او روح مطلق است، او می‌تواند اندیشیدن خود را به اندیشیدن درخودبودگی‌ها نیز بداند. مطلق یا همان روح در فلسفهٔ هگل جستارمایه است. سوبژکتیویته که همان روح است که جمع سوژه و ابژه و جهان ذهنی و عینی است در حقیقت خود، همان جستارمایهٔ درون‌ماندگار یا همان موضوع فلسفه است. در چنین شرایطی، دیگر تفاوتی میان حس و عقل در اندیشهٔ هگل وجود ندارد. هگل می‌نویسد:

گفته‌ای است قدیمی که معمولاً به ارسطو نسبت داده می‌شود (اما به نادرست،

چون ادعا می‌شود که موضع فلسفهٔ او را بیان می‌کند): «چیزی در عقل وجود ندارد که در تجربهٔ حسی وجود نداشته است». اگر فلسفه نظرورزانه از تصدیق این گزاره امتناع کند، آنگاه این امر را باید یک سوءبرداشت تلقی کرد؛ اما برعکس فلسفه به یکسان تصدیق خواهد کرد که «چیزی در تجربهٔ حسی وجود ندارد که در عقل وجود نداشته باشد» (هگل، ۲۰۱۳، صص ۹۳-۹۴).

حس و عقل هردو به یک اندازه در نگاه هگل از حقیقت برخوردارند، و این اتصال و وحدت تنها با نظریهٔ مفهوم در اندیشهٔ هگل رخ می‌دهد. وقتی از مفهوم صحبت می‌کنیم، معمولاً همگان به‌طور عمده، کلی انتزاعی را در نظر می‌آورند و مفهوم را همین تصور کلی قلمداد می‌کنند؛ برای مثال انگار از رنگ خاصی یا حیوان خاصی سخن نمی‌گویند، بلکه کلی است؛ یعنی اینکه به حذف خصایص موارد خاص پرداخته‌اند و از این طریق، کلیت محض آنان را که همان مفهوم است،کسب کرده‌اند. فاهمه مفهوم را در این معنایی که ما گفتیم در نظر می‌آورد؛ اما درواقع مفهوم چنین چیزی نیست که به کلیت انتزاعی‌ای بازگردد که از آن طریق ما مفهوم را فهم می‌کنیم، در عوض امر کلی در فرایند خاص‌کردن خود است (مشخص‌کردن خود) و با خود در دگر خویش، در شفافیتی روشن، یگانه باقی می‌ماند. منظور هگل از مفهوم یا به عبارتی دیگر، صورت معقول همان واقعیت جهان یا منطق، عقل و مادهٔ جهان است که به‌تدریج متحول می‌شود (برای مطالعهٔ بیشتر نک: (گایر، ۲۰۱۷، صص ۱۱۳-۱۱۵). نگارنده دادن چنین مضمونی به اصطلاح Begriff یا مفهوم توسط هگل را مهم‌ترین تمایز فلسفهٔ او با پیشینیان می‌داند.

۷. اهمیت تاریخ و اهمیت اندیشیدن در باب جهان بالفعل

هگل با این مضمون می‌تواند بار دیگر جهان واقعی که در ایدئالیسم آلمانی و فلسفهٔ روشنگری تحقیر شده بود و همواره به آن به‌مثابهٔ امری که باید تغییر کند نگریسته می‌شد، اعتبار بخشد و هم‌اکنون به اوج انضمامیت در فلسفه دست یابد. هگل در کتاب عقل در تاریخ می‌نویسد: «عقل محتوای بی‌پایان، حقیقت و ذات همه چیز است. عقل،

مادهٔ خویشتن را در خود دارد و آن را با کنش خود می‌پرورد» (هگل، ۲۰۱۵، ص ۲۸).

به عبارتی دیگر هگل با بسط مضمون مفهوم و بسط عقلانیت در دنیای ابژکتیو، راه را نه‌تنها برای از تحقیر درآوردن وضعیت موجود باز می‌کند، بلکه عقل را به تمامیت بسط می‌دهد و این نظر به عقل، اندیشیدن و فلسفه است که می‌تواند وحدت بیافریند و دوگانگی‌ها را حل کند. بنابراین اگر ما بپذیریم که عقل بر جهان حاکم است و روند تحققش نیز دیالکتیکال است، تنها کاری که برای فیلسوف می‌ماند این است که بسط این عقل را در تاریخ مشاهده کند و امور متحقق‌شده و بالفعل‌شده را به‌مثابهٔ موضوع فلسفه در تاریخ تحقق عقل و خودآگاهی[1] از آن ثبت کند. پس ازآنجاکه عقل بر جهان حاکم است و تاریخ تحقق آن موضوع فلسفه است، تاریخ جهانی موضوع فلسفه است و لاجرم باید توضیح عقلانی‌ای داشته باشد. هگل می‌نویسد: «تنها در تاریخ جهانی است که روح به (واقعی‌ترین) و انضمامی‌ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد و ما می‌خواهیم آن را در همین پهنه بررسی کنیم» (هگل، ۲۰۱۵، ص ۵۷). بنابراین همان عقلی که توسط رمانتیک‌ها کنارگذاشته شده بود، با قدرت و مضمون متفاوتی در فلسفهٔ هگل دوباره بازمی‌گردد، و برخلاف رمانتیک‌ها دنبال این نیست که اتحاد را بر پایهٔ شهود عقلانی شکل دهد که امری انتزاعی است و قابلیت توضیح نیز ندارد، بلکه تنها بر احساس تکیه می‌کند. بنابراین هگل مضمون عقل روشنگری فرانسه را که مورد نقد رمانتیک‌ها قرار گرفته بود، با وسعت بیشتری احیا می‌کند و معنای پیشتر عقل را به قوهٔ فاهمه تقلیل می‌دهد (برای مطالعهٔ بیشتر، نک: تیلور، ۲۰۰۰، صص ۲۸-۲۹).

هگل همچون بزرگان هم نسل خودش که به حلقهٔ رمانتیک‌ها وابسته بودند، ایجاد اتحاد میان انشقاق‌ها را وظیفهٔ فلسفه دانست و بیش از هرچیز به‌دنبال اتحاد میان اخلاق کانتی با تفکرات هردر و هامَن بود؛ یعنی از سویی، خودآیینی سوبژکتیو را پذیرفته بود و آن را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفهٔ کانت می‌دانست و هم معتقد بود که فلسفهٔ

۱. فیندلی در تعریفی بسیار گویا از خودآگاهی در منظر هگل می‌نویسد: «معنای واقعی خودآگاهی عبارت از خودیابی در جهان خارج است» (فیندلی، ۲۰۱۴، ص ۱۴۷).

کانت در توضیح این مطلب ناکام بوده است و این خودآیینی در تمامیت خودش شکل نگرفته است. از سویی دیگر، به تفکرات هردر و هامَن تمایل داشت و نقش تاریخ و فرهنگ را بسیار مهم می‌دانست؛ به همین دلیل دراین‌بین به‌دنبال راه‌حلی میانی بود که هم نقش خودآیینی را حفظ کند و هم نقش و اهمیت تاریخ را به آن بازگرداند. انقلاب فرانسه نقشی مهم در اهمیت تاریخ برای هگل دارد. نخستین نکته این است که در انقلاب فرانسه، نخستین بار ایده‌های عقل متحقق می‌شوند. پیش از انقلاب فرانسه در فلسفه، ایده‌ها همواره سوبژکتیو و انتزاعی بودند. با انقلاب فرانسه یک رخداد مهم اتفاق افتد و آن هم متحقق‌شدن و انضمامی‌شدن امور انتزاعی بود. نخستین فلسفه‌ای که ایده را تنها در متحقق‌شدن ایده برای آن اعتبار قائل است، فلسفهٔ هگل است و هگل این امر را مدیون انقلاب فرانسه است.

نتیجه‌گیری

درواقع نگارندهٔ این مقاله سیر مفهوم و و نحوهٔ گستردهگی آن را در تاریخ فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی پشت سر گذاشته است. در هرکدام از این چهار فلسفهٔ این فیلسوفان بزرگ (کانت، فیشته، شلینگ، هگل) نمی‌شود گفت که معنای مفهوم کاملاً دگرگون می‌شود، بلکه شاید بتوان به‌درستی گفت که هربار حیطهٔ گستردگی مفهوم و بسط آن در واقعیت جهان بیشتر می‌شود و این سیر از کانت شروع می‌شود و با هگل به‌مثابهٔ اوج این بحث پایان می‌یابد. مهم‌ترین عملکرد کانت در جهت شکل‌گیری آیندهٔ فلسفهٔ ایدئالیسم این است که به مفهوم جایگاهی استراتژیک تقدیم می‌کند. درواقع اینکه مفهوم ابژکتیویته را ایجاد می‌کند و اینکه من می‌تواند در فلسفهٔ او از طریق پیوند مفهوم با واقعیت (شهودات حسی) عینیت را رقم زند، مهم‌ترین کارکرد فلسفهٔ کانتی برای ایدئالیسم آینده است. هرچند در درون سوژه این مفهوم محبوس شده و حیطهٔ گستردگی‌اش مبتنی به میزان قدرت سوژه در کانت است و به دلیل همین امر، ایده نیز که در پیوند با مفهوم قرار دارد، امری سوبژکتیو و دست نیافتنی باقی می‌ماند و کانت نسبت میان این دو و واقعیت خارجی را به دلیل حضور نومنی غیر قابل هضم در فلسفه‌اش نمی‌تواند توضیح دهد.

با فیشته مفهوم به جایگاه خودش گستردگی بیشتری می‌دهد و خودش را دست‌کم از حیطهٔ منطق ذهنی سوبژکتیو فردی و شیء فی‌نفسهٔ خارجی خارج می‌کند و جهان را به حیطه‌ای برای کنش‌ورزی و اراده‌ورزی تبدیل می‌کند و با مفهوم من نامتناهی راه را برای نخستین بار برای فهم مطلق در ایدئالیسم آلمانی باز می‌کند؛ اما مشکل اینجاست که نامن در فلسفهٔ او فاقد عقلانیت و حقیقت است. اگر نامن فاقد عقلانیت باشد، درواقع طبیعت، تاریخ و به‌طورکلی، کل ساحت ابژکتیو دچار همان تحقیری می‌شود که نگارنده گفته است و همه چیز دوباره در دستان سوژه‌ای قرار می‌گیرد که هم‌اکنون از قدرت بیشتری نیز برخوردار است.

با شلینگ جوان روح جدید درون کالبد سوژه‌محور ایدئالیسم دمیده می‌شود. برای نخستین بار البته قاعدتاً با کمک نقدهایی که رمانتیک‌ها به کانت می‌کنند، شلینگ حوزهٔ ابژکتیو را در فلسفه در نظر می‌گیرد. با شلینگ نه‌تنها خاستگاه طبیعی و نسبت تاریخی قوهٔ شناختی امر متناهی احیا می‌شود، بلکه همچنین نخستین تلاش در جهت ایجاد پلی میان عقل متناهی و نامتناهی انجام می‌گیرد. شلینگ من متناهی و ساختار سوبژکتیو آن را استنتاج نمی‌کند، بلکه فوری تکامل تاریخی‌اش را دنبال می‌کند. در فلسفهٔ شلینگ، دیگر موضوع، انسان کانتی نیست، موضوع فلسفه، شناخت مطلق و خود مطلق می‌شود. شلینگ فلسفه را به‌مثابهٔ علم مطلق عنوان می‌کند. این پایهٔ سومی است که هگل برای فهم ایدئالیسم مطلق خود به آن نیاز داشته است؛ اما مشکل اینجاست که شلینگ مطلق را به‌نحوی انتزاعی متوجه می‌شود و نمی‌تواند کردوکار آن را در واقعیت انضمامی توضیح دهد و برای او مفهوم، تنها در ساحت شهودعقلانی فرد نابغه یا همان فیلسوف آشکار می‌شود؛ یعنی بازهم واقعیت نمی‌تواند توضیح‌دهندهٔ خود باشد و شاید شلینگ تحقیر اونتولوژیک را از بین برده باشد؛ اما همچنان دچار تحقیر معرفت‌شناسانه از خود است.

هگل در این دیالکتیک تحول روبه‌رشد فهم مفهوم از خود در فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی گام پایانی را برمی‌دارد و نه‌تنها واقعیت انضمامی را به موضوع اصلی فلسفه تبدیل می‌کند، بلکه مفهوم را در بطن آن قرار می‌دهد و از طریق آن کردوکار انضمامی

مطلق را در جهان خارج به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه ایده در همین واقعیت انضمامی همواره در حال ظاهرشدن بوده است. بنابراین با فلسفهٔ هگل مفهوم به منطق نفس‌الامر بازمی‌گردد. مفهوم هگلی امری منطقی با ساختار دیالکتیکی بالندگی مطلق در عالم است؛ یعنی به اعتقاد هگل، مطلق امری ماورایی یا چیزی جدا از سوژه و ابژه نیست که تمامی تضادها در او حل شود، بلکه مطلق اساساً برای هگل به معنای فرایندی منطقی است که خودش را از طریق مفهوم که صورت معقول جهان است، به‌تدریج از طریق روش دیالکتیکی ارتقا می‌دهد. اگر مفهوم شکل‌دهندهٔ ابژه باشد و سوژه در این امر نقشی نداشته باشد و مفهوم، صورت عقلانی و تحقق آن باشد، جهان ابژکتیو از حقیقت عقلانی برخوردار است. بنابراین تاریخ، موضوع فلسفه می‌شود؛ چون تاریخ نشان‌دهندهٔ سیر تکاملی مفهوم در خارج است.

فهرست منابع

آوینری، شلومو. (۲۰۲۴). نظریهٔ هگل دربارهٔ دولت مدرن (مترجمان: محسن باقرزاده مشکی‌باف و مصطفی عابدی، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.

استرن، رابرت. (۲۰۱۸). وحدت ابژه: هگل، کانت و ساختار ابژه (مترجمان: محمدمهدی اردبیلی و مهدی محمدی‌اصل، چاپ اول). تهران: ققنوس.

بیزر، فردریک. (۲۰۱۲). هگل (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.

بیزر، فردریک. (۲۰۱۹). رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه) (مترجم: مسعود آذرفام، چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.

تیلور، چارلز. (۲۰۰۰). هگل و جامعهٔ مدرن (مترجم: منوچهر حقیقی‌راد، چاپ اول). تهران: مرکز.

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف‌فون. (۲۰۱۸). در باب تاریخ فلسفهٔ جدید درسگفتارهای مونیخ (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: نشر شب‌خیز.

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف‌فون. (۲۰۲۰). نظام ایدئالیسم استعلایی (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: ققنوس.

فیندلی، جان؛ کوژو، آلکساندر. (۲۰۱۴). پدیدارشناسی روح هگل (مترجم: بهمن اصلاح‌پذیر، چاپ اول). تهران: نشر روزآمد.

کانت، امانوئل. (۲۰۱۵). نقد عقل محض (مترجم: بهروز نظری، چاپ دوم). تهران: ققنوس.

کراسنوف، لری. (۲۰۲۴). آموزهٔ حق کانت در قرن بیست‌ویکم (مترجم: محسن باقرزاده مشکی‌باف، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.

کوسیک، کارل. (۲۰۰۷). دیالکتیک انضمامی‌بودن (مترجم: محمود عبادیان، چاپ اول). تهران: نشر قطره.

گایر، پل. (۲۰۱۷). ایدئالیسم (مترجم: داوود میرزایی، چاپ دوم). تهران: نشر ققنوس.

لوکاچ، گئورگ. (۱۹۹۵). هگل جوان: پژوهشی در رابطهٔ دیالکتیک و اقتصاد (مترجم: محسن حکیمی، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

هگل، گئورک فردریش ویلهلم. (۲۰۱۵). عقل در تاریخ (مترجم: حمید عنایت، چاپ ششم). تهران: نشر شفیعی.

Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801.* Massachusetts: Harvard University Press .

Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge* (P. Heath, J. Lachs, Eds., P. Heath, & J. Lachs, Trans.) .New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2010). *the science of logic* (M. Baur, Ed., G. d. Giovanni, Trans.) .New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (M. Baur, Ed., T. Pinkard, Trans.) . New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. F. (1977 a). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (H. S. Harris, & W. Cerf, Trans.) .Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. (1977 b). *Faith and Knowledge* (W. Cerf, & H. S. Haris, Trans.) .Albany: State University of New York Press.

Heidemman, D.H., & Krijen, C .(2008). *Hegel and history of philosophy*. WBG Academic publishing.

Wood, A. (1990). *Hegel's ethical thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

References

Avineri, Shlomo. (2024). *Hegel's Theory of the Modern State* (Translated by Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf and Mostafa Abedi, 1st ed.). Tehran: Negah-e Moaser Publications. [In Persian]

Stern, Robert. (2018). *The Unity of the Object: Hegel, Kant, and the Structure of the Object* (Translated by Mohammad-Mehdi Ardabili and Mehdi Mohammadi-Asl, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Beiser, Frederick. (2012). *Hegel* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]

Beiser, Frederick. (2019). *German Romanticism* (The Concept of Early German Romanticism) (Translated by Masoud Azarfam, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]

Taylor, Charles. (2000). *Hegel and Modern Society* (Translated by Manouchehr Haghighi-Rad, 1st ed.). Tehran: Markaz. [In Persian]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. (2018). *On the History of Modern Philosophy, The Munich Lectures* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Shabkhiz Publications. [In Persian]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. (2020). *System of Transcendental Idealism* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Findlay, John; Kojève, Alexandre. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Translated by Bahman Eslahpazir, 1st ed.). Tehran: Rooz-Amad Publications. [In Persian]

Kant, Immanuel. (2015). *Critique of Pure Reason* (Translated by Behrouz Nazari, 2nd ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Krasnoff, Larry. (2024). *Kant's Doctrine of Right in the 21st Century* (Translated by Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf, 1st ed.). Tehran: Negah-e Moaser Publications. [In Persian]

Kosik, Karel. (2007). *The Dialectics of the Concrete* (Translated by Mahmoud Ebadian, 1st ed.). Tehran: Qatreh Publications. [In Persian]

Guyer, Paul. (2017). *Idealism* (Translated by Davood Mirzaei, 2nd ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]

Lukács, György. (1995). *The Young Hegel: Studies in the Relation of Dialectics and Economics* (Translated by Mohsen Hakimi, 1st ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. (2015). *Reason in History* (Translated by Hamid Enayat, 6th ed.). Tehran: Shafiee Publications. [In Persian]

Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Massachusetts: Harvard University Press.

Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge* (Edited and Translated by P. Heath & J. Lachs). New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2010). *The Science of Logic* (Edited by M. Baur, Translated by G. d. Giovanni). New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (Edited by M. Baur, Translated by T. Pinkard). New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. F. (1977 a). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Translated by H. S. Harris & W. Cerf). Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. (1977 b). *Faith and Knowledge* (Translated by W. Cerf & H. S. Harris). Albany: State University of New York Press.

Heidemman, D.H., & Krijen, C. (2008). *Hegel and History of Philosophy*. WBG Academic Publishing.

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

Inconsistent Beliefs and Electrophysiological Skin Responses: A Case Study of Gur and Sackeim

Javad Danesh[1]

Received: 2025/03/07 ● **Revised:** 2025/04/18 ● **Accepted:** 2025/05/07 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

The possibility and nature of self-deception have been significant topics in the fields of moral philosophy and psychology. The main approaches to self-deception can be broadly categorized into two groups: intentionalism and motivationalism. The most important distinguishing feature between them is the condition of intentionally holding contradictory beliefs during the process of self-deception. Gur and Sackeim sought to investigate the four conditions of self-deception in individuals by designing a series of experiments and to demonstrate how two contradictory beliefs can coexist in different cognitive domains of a person. In the first experiment, participants made errors in their self-reported identification of sounds, while the electrophysiological skin response (GSR) electrodes indicated correct identification in the subconscious, thus suggesting the presence of contradictory beliefs within the individual. The data from this experiment showed that the errors were motivational, stemming from individuals' previous experiences and self-concepts. The second experiment

۱. Assistant Professor, Department of Ethics, Institute for Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. jav.danesh@gmail.com

* Danesh, Javad. (1404). Inconsistent Beliefs and Electrophysiological Skin Responses: A Case Study of Gur and Sackeim. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection, 30*(3), pp. 70-98. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71323.2212

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights

demonstrated that experiences of success or failure—which alter an individual's level of self-worth—directly influence their ability to identify their own voice. In situations where individuals had experienced failure and consequently felt fear or avoidance of confronting themselves, it was more difficult for them to recognize their own voice. This was accompanied by delays and negative errors in their responses. In contrast, individuals who had experienced success and generally had higher self-worth and self-esteem were less sensitive to self-confrontation and might mistakenly interpret others' voices as their own, which could be seen as a form of self-projection. According to Gur and Sackeim, these two experiments provide empirical evidence for the self-deception hypothesis and illustrate the influence of emotions and motivations—especially one's state of self-worth—on cognitive choices such as identifying and making errors in identifying one's own voice and others'. However, as we will see, the experiments and their presented results face numerous methodological, interpretive, and conceptual flaws, and ultimately fail to provide a coherent picture of the conditions of ethical self-deception.

Keywords
Ethical self-deception, Reuben Gur, Harold Sackeim, contradictory beliefs, electrophysiological skin response.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

باورهای متناقض و پاسخ‌های الکتروفیزیولوژیک پوست: مطالعهٔ موردی گور و ساکیم

جواد دانش[۱]

تاریخ دریافت: ۲۰۲۴/۱۲/۱۷ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

امکان رخداد و ماهیت خودفریبی از موضوعات مهم حوزه‌های فلسفهٔ اخلاق و روان‌شناسی بوده است. به نظر می‌رسد که عمده‌ترین رهیافت‌های ناظر به فریب خود را می‌توان در دو گروه قصدگرایی و انگیزه‌گرایی تعریف کرد که مهم‌ترین وجه فارق آنها شرط باورهای متناقض عامدانه در فرایند خودفریبی است. گور و ساکیم می‌کوشند تا با طرح‌ریزی آزمایش‌هایی، شرایط چهارگانهٔ خودفریبی در افراد را بررسی کنند و چگونگی جمع دو باور متناقض در ساحت‌های مختلف شناختی انسان را نشان دهند. در آزمایش اول، در حالی شرکت‌کنندگان در شناسایی‌های خودگزارشی صداها اشتباه می‌کنند که الکترودهای سنجشگر پاسخ الکتروفیزیولوژیک پوست (GSR) بیانگر شناسایی صحیح در ناخودآگاه و درنتیجه، وجود باورهای متناقض در شخص است. داده‌های این آزمایش کم‌وبیش نشان می‌داد که خطاهای رخ‌داده بسته به تجربه‌ها و خودپنداره‌های پیشینی افراد و به‌گونه‌ای کاملاً انگیزشی بروز می‌یابند. آزمایش دوم نیز نشان می‌دهد که

۱. استادیار، گروه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
jav.danesh@gmail.com

* دانش، جواد. (۱۴۰۴). باورهای متناقض و پاسخ‌های الکتروفیزیولوژیک پوست: مطالعهٔ موردی گور و ساکیم. نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۷۰-۹۸.

https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71323.2212

▣ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

تجربیات موفقیت یا شکست ـ که بر اساس آنها، سطح خودارزشمندی افراد تغییر می‌کند ـ به‌طور مستقیم، بر توانایی شناسایی صدای خود تأثیر می‌گذارد. در شرایطی که افراد دچار شکست شده‌اند و به تبع آن، از رویارویی با خود دچار اجتناب یا ترس می‌شوند، تشخیص صدای خود برای آنها دشوارتر می‌شود و با تأخیر و اشتباهات منفی در واکنش، همراه است. در مقابل، افرادی که تجربهٔ موفقیت داشته‌اند و معمولاً از خودارزشمندی و عزت نفس بالاتری برخوردارند، حساسیت کمتری به رویارویی با خود دارند و ممکن است به‌اشتباه، صدای دیگران را به‌مثابهٔ صدای خود تفسیر کنند که می‌توان آن را نشانه‌ای از خودپروژه‌سازی تلقی کرد. به نظر گور و ساکیم، این دو آزمایش از سویی، شواهد تجربی را برای فرضیهٔ خودفریبی ارائه می‌دهند و از سوی دیگر، تأثیر عواطف و انگیزه‌ها ـ به‌ویژه وضعیت خودارزشمندی ـ را بر انتخاب‌های شناختی ـ مانند شناسایی و اشتباه در شناسایی صدای خود و دیگران ـ نمایان می‌سازند؛ اما آن‌چنان‌که خواهیم دید آزمایش‌های مورد نظر و نتایج ارائه‌شده از آن، با اشکالات روش‌شناختی، تفسیری و مفهومی پرشماری مواجه است و درنهایت نمی‌تواند تصویر منسجمی از شرایط خودفریبی اخلاقی ارائه کند.

کلیدواژه‌ها

خودفریبی اخلاقی، روبن گور، هارولد ساکیم، باورهای متناقض، پاسخ الکتروفیزیولوژیک پوست.

مقدمه

اگر خودفریبی[1] را در چارچوب سنتی فریب میان‌فردی ادراک کنیم که در آن شخص الف با قصد و تعمد قبلی شخص ب را وامی‌دارد که گزارهٔ p را باور نماید و در تمام این مدت، الف باور دارد که ~p، حقیقت خودفریبی دست‌کم عبارت خواهد بود از اینکه عامل اخلاقی در یک زمان هم به p باور داشته باشد و هم به ~p. به بیان رافائل دموس، خودفریبی زمانی شکل می‌گیرد که شخصی به خود دروغ می‌گوید؛ یعنی خود را متقاعد می‌سازد که چیزی را باور کند که می‌داند درست نیست (Demos, 1960, pp. 588-595). مقابله با استرس و اضطراب، افزایش انگیزه و پشتکار، تسهیل روابط اجتماعی، حفظ عزت‌نفس و خودپنداره، افزایش تاب‌آوری در برابر رویدادهای منفی، کاهش درد و تسریع بهبود و نیز تسهیل تصمیم‌گیری در شرایط پیچیده، ازجمله کارکردهای تطابقی خودفریبی در بقا و سازگاری انسان نسبت به رخدادهای پیرامونی هستند. پدری را در نظر بگیرید که ناگهان از سوی پزشک معالج و متخصص مطلع می‌شود که فرزندش به سرطان پیشرفته مبتلاست و باوجود تمام تلاش‌های تیم پزشکی به‌زودی از دنیا خواهد رفت. او در بادی امر باور می‌کند که فرزندش سرطان دارد و عمر چندانی نخواهد داشت؛ اما به مرور زمان، مکانیسم‌های دفاعی در شخص فعال می‌شود و با یادآوری و برجسته‌سازی خطاهای پزشکی در تشخیص بیماری‌ها و انبوه‌نمایی افراطی درمان انواع سرطان‌ها و ... به‌تدریج او را در درمان‌ناپذیری بیماری فرزندش و درنهایت، اصل بیماری او دچار تردید می‌کند؛ این فرایند تا آنجا پیش می‌رود که گاه شخص به موازات باور اولیهٔ کمرنگ خود، به این باور متناقض نیز می‌رسد که فرزندش اصلاً مبتلا به سرطان نیست؛ باوری که به او آرامش و امکان تاب‌آوری در برابر این رویداد سخت را می‌دهد.

روبن سی. گور و هارولد ای. ساکیم سه مقالهٔ مشترک در باب خودفریبی اخلاقی نوشته‌اند (Gur & Sackeim, 1979a, 1979b, 1997) که عمده‌ترین رسالت آنها طرح‌ریزی برخی

---

۱. Self-Deception

آزمایش‌ها و نمایاندن چگونگی جمع باورهای متناقض در فرد خودفریب و نیز بررسی تأثیر خودفریبی و فریب دیگران بر ارزیابی‌های روان‌پزشکی بوده است. در این مقاله، در گام نخست، شرایط و معیارهای خودفریبی و به‌خصوص ملاک باورهای متناقض را از منظر فیلسوفان و روان‌شناسان اخلاق و به‌ویژه گور و ساکیم تبیین می‌کنیم و لوازم آن را به‌اجمال مورد بررسی قرار می‌دهیم و پس از آن، آزمایش گور و ساکیم دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری باورهای متناقض در عامل اخلاقی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱. معیارهای خودفریبی

بی‌تردید معیارهای خودفریبی از منظر فیلسوفان، بسته به نگرش آنها در باب ماهیت خودفریبی بوده است. برخی فیلسوفان بر این باور بوده‌اند که فریب خود تنها برخاسته از میل و خواست عامل بوده و اساساً حاصل نوعی حالت انگیزشی ناخودآگاه برای محافظت از خودپندارهٔ فرد، عزت نفس یا آرامش روانی است. در این نگرش، خودفریبی یک مکانیسم دفاعی است که به افراد اجازه می‌دهد تا ارزیابی مثبت از خود یا جهان پیرامون را ـ حتی به هنگام مواجهه با شواهد متعارض ـ حفظ کنند. این دسته از فیلسوفان به انگیزه‌گرایان[1] شهره بوده‌اند (برای مرور نمونه‌ای از دیدگاه‌های متنوع انگیزه‌گرایان، نک: Johnston, 1988). در مقابل، با قصدگرایانی[2] (برای مرور نمونه‌ای از تقریر قصدگرایان، نک: Davidson, 1982)، چون گور و ساکیم مواجهیم که معتقدند خودفریبی یک عمل عمدی یا نیمه‌عمدی است که توسط فرد برای باور چیزی که می‌دانند نادرست است، انجام می‌شود. بنابراین در این نگرش، مؤلفهٔ قصد و نیت نقش علّی تعیین‌کننده‌ای در خودفریبی ایفا می‌کند و فرد درحالی‌که باور به صدق p~ دارد، به‌عمد، خود را می‌فریبد و باور به p را در خود شکل می‌دهد تا با کمک این خودمدیریتی، به اهداف خود دست یابد و با دیگران کنار بیاید و یا از پیامدهای نامطلوب برخی رخدادها

۱. motivationalist
۲. intentionalism

اجتناب کند. گذشته از اینکه انگیزه‌گرایی در ارائهٔ تصویر محصّلی از فریب فاقد قصد در عامل اخلاقی، با چالشی جدی روبه‌رو است و دقیقاً نمی‌توان تصور کرد که چگونه عنصر فریب بدون هیچ قصد پیشینی تحقق می‌یابد، به بیان نلکین،[1] این دسته از فیلسوفان در پاسخ به برخی پرسش‌ها دربارهٔ ماهیت خودفریبی، دچار انشعاب می‌شوند. پرسش‌هایی مانند:

۱. انگیزهٔ هدایت‌کننده در فرد خودفریب چیست؟ با فرض آنکه یک میل نقش ایفا می‌کند، این میل دقیقاً ناظر به چه چیزی است؟ (پرسش دربارهٔ محتوا).
۲. حاصل خودفریبی در باب p چیست؟ باور به اینکه p، ابراز صادقانهٔ p، تظاهر اینکه p، باور به اینکه شخص معتقد است که p؟ (پرسش دربارهٔ نتیجه).
۳. چگونه عنصر انگیزش این ماحصل خودفریبی را ایجاد می‌کند؟ (پرسش دربارهٔ فرایند).
۴. برای نامعقول‌بودن خودفریبی چه تبیینی می‌توان ارائه کرد؟ (پرسش دربارهٔ عدم معقولیت).
۵. آیا در کنار باور به p، باور به ~p هم وجود دارد؟ (پرسش دربارهٔ گزارهٔ متناقض).
۶. اگر نتیجه خودفریبی عبارت است از باور به p، آیا لازم است این باور، کاذب باشد؟ (پرسش دربارهٔ ارزش صدق) (Nelkin, 2012, p. 119).

اما به نظر می‌رسد که مهم‌ترین اختلاف میان انگیزه‌گرایان، محتوا و مضمون حالت انگیزشی فعال در افراد خودفریب است. برخی فیلسوفان همچون پیرز[2] تأکید دارند که میل مؤثر در خودفریبی یک میل خودمحور[3] است و خودفریبان تمایل دارند که خودشان به‌گونه‌ای باشند که باور کنند که p (Pears, 1984). در مقابل، فیلسوفانی مانند کنت باخ[4] را

۱. Dana Kay Nelkin
۲. David Pears
۳. Self-focused desire
۴. Kent Bach

داریم که این میل را یک میل جهان‌محور[1] برمی‌شمرند و در کتاب تحلیلی بر خودفریبی نشان می‌دهد که خودفریبان با کمک سه مکانیسم عقلانی‌سازی، اجتناب و مسدودسازی تمایل دارند که جهان به‌نحوی باشد که باور به p در آنها شکل گیرد (Bach, 1981).

فارغ از انبوه مناقشات میان انگیزه‌گرایان، آنها شرایطی را برای خودفریبی اخلاقی عامل در نظر می‌گیرند که با عطف نظر به تلقی مختار آنان از ماهیت خودفریبی، متفاوت از شرایط و لوازم مورد توجه قصدگرایان بوده است. آلفرد مل[2] در مقام یکی از مهم‌ترین انگیزه‌گرایان تبیین می‌کند که تمایلات و خواسته‌های شخص نسبت به p چگونه می‌تواند به کمک فرایندهایی، مانند تفسیر منفی یا مثبت نادرست، تمرکز و توجه گزینشی و یا گردآوری گزینشی شواهد در کنار مؤلفه‌های خنثی و بالقوه‌ای، همچون وضوح اطلاعات و سوگیری تأیید موجب خودفریبی شخص شود. کم‌وبیش پیداست که در چنین بافتی، مل شرایط زیر را برای تحقق خودفریبی اخلاقی در نظر می‌گیرد:

۱. باور p که S کسب می‌کند، نادرست است.
۲. S داده‌های مرتبط، یا دست‌کم به‌ظاهر مرتبط با ارزش صدق p را به‌شیوه‌ای از نظر انگیزشی سوگیرانه پردازش می‌کند.
۳. این پردازش سوگیرانه، علت طبیعی کسب باور p توسط S است.
۴. مجموعه داده‌هایی که S در آن زمان در اختیار دارد، توجیه بیشتری برای ~p فراهم می‌آورد تا برای خود p (Mele, 2001, pp. 50-51).

همان‌طور که می‌بینیم در این الگوی خودفریبی، نیازی به عناصری، چون قصد و تلاش عامل برای فریب خود یا تسهیل باورمندی خود و یا باور متقارن و هم‌زمان او به گزاره‌های متناقض دیده نمی‌شود و خودفریبی تنها در صورتی محقق می‌گردد که اول اینکه، p نادرست باشد و دوم اینکه، باور به p به‌شیوه‌ای غرض‌ورزانه و سوگیرانه حاصل

۱. world-focused desire
۲. Alfred R. Mele

آمده باشد. اما در مقابل این دیدگاه، قصدگرایانی مانند گور و ساکیم قرار دارند که بر لزوم نیت و قصد عامل در فریب خود و کسب باوری که به کذب آن باور دارد و یا دست‌کم قرینه‌ای بر صدق آن ندارد، تأکید دارند؛ اگرچه این مؤلفه به تناقض در باورهای شخص منتهی شود.[1] از نظر برمودز،[2] شرط ضروری تشکیل باور خودفریبانه در شخص S آن است که او به‌طور عمدی موجب شود که به گزارهٔ p باور یابد و این باور ناموجه با اشکال مختلفی ایجاد می‌شود:

۱. S معتقد است که ~p؛ اما قصد دارد کاری کند که این باور کاذب را به دست آورد که p.

۲. S معتقد است که ~p؛ اما قصد دارد کاری کند که این باور را به دست آورد که p.

۳. S قصد دارد کاری کند که این باور را به دست آورد که p (Bermudez, 2000, p. 310).

در حالت سوم S قصد دارد باور خاصی (p) را فارغ از درستی یا نادرستی آن کسب کند؛ اما در حالت‌های اول و دوم S به کذب p آگاهی دارد با این تفاوت که در حالت دوم این کذب متعلق خواست و ارادهٔ او نیست؛ درحالی‌که در شکل نخست، S آگاهانه قصد دارد باور کاذبی را تحصیل کند. روشن است که حالت دوم مستلزم حالت اول نیست. شخص می‌تواند اعتقاد داشته باشد که p کاذب است و قصد کند که این باور را کسب کند که p، بدون آنکه تحصیل باور کاذب نیز واقعاً متعلق خواست و قصد او باشد. به دیگر سخن، قصدها تحت استلزام متعارف منطقی مندرج نمی‌شوند. من

۱. برخی فیلسوفان در برابر تقریر حداکثری قصدگرایانه از خودفریبی، وقوع خودفریبی را امکان‌پذیر نمی‌دانند؛ برای مثال پالوچ استدلال می‌کند که اگر فردی از فریب خود آگاه باشد، دیگر فریب‌خورده نیست و اگر هم واقعاً فریب خورده باشد، نمی‌تواند از آن آگاه باشد. بنابراین فریب‌دادن خود به‌صورت آگاهانه و عمدی ناممکن است. البته او می‌پذیرد که افراد می‌توانند تمایل شدیدی به باور چیزی داشته باشند و این تمایل ممکن است باعث شود که شواهد و مدارک را به‌صورت گزینشی و سوگیرانه بررسی کنند؛ اما به تصریح وی، این سوگیری با فریب خود به معنای دقیق کلمه متفاوت است (نک: Paluch, 1967, pp. 268-278).

۲. Jose Luis Bermudez

می‌توانم بدانم که x مستلزم y است و قصد کنم که سبب x شوم، بدون آنکه قصد کنم تا سبب y شوم؛ برای مثال فرض کنید که من می‌دانم که اگر برای پیاده‌روی صبحگاهی به زمین چمن دانشگاه بروم، خواه‌ناخواه برخی پشه‌های ریز که همواره روی چمن‌ها هستند، در زیر پاهای من خواهند مُرد؛ بااین‌حال، من قصد می‌کنم که به پیاده‌روی بروم؛ اما محققاً کشتن این پشه‌ها قصد و هدف من نبوده است. هدف من تنها بیرون‌رفتن برای پیاده‌روی بوده است و اگر این پیاده‌روی حتی به مرگ یک پشه هم منجر نمی‌شد، باز هم من مبادرت به آن می‌کردم.

به‌هرحال، آن‌چنان‌که برمودز نشان می‌دهد، هر سه تقریر مدعای قصدگرایان حکایت از خودفریبی دارد؛ زیرا در حالت‌های اول و دوم، S کاملاً آگاه است که p کاذب است و بااین‌حال، اقدام به مهار خود می‌کند تا به p باور یابد. در حالت اول هم S می‌داند که قصد دارد موجب کسب باوری شود که بر اساس قرائن، موجه نیست و هنجارهای تشکیل باور صادق را نقض می‌کند.

گور و ساکیم در کنار مفهوم ضعیف و حداقلی خودفریبی، از شکل قوی خودفریبی که از نظر آنها، مسبوق به تناقض میان باورهای فرد خودفریب و فقدان آگاهی عامل نسبت به یکی از آنهاست، دفاع می‌کنند:

> ما تردیدی نداریم که اشکال ضعیف خودفریبی از نظر مفهومی منسجم هستند و واقعیت تجربی دارند؛ بااین‌حال، شکل قوی خودفریبی بر اساس قیاس فریب بین‌فردی، به‌طور خاص مورد توجه است؛ زیرا مستلزم تقسیم‌بندی آگاهی است؛ به‌طوری‌که افراد قادر به داشتن هم‌زمان باورهای متناقض هستند و به دلیل عوامل انگیزشی، از یکی از این باورها بی‌اطلاع هستند. بنابراین شکل قوی خودفریبی مستلزم فقدان انگیزه‌محور آگاهی از محصولات نهایی شناخت است، یعنی ایجاد و حفظ باورها (Sackeim & Gur, 1997, p. 125).

در این نگرش، گرچه شخص دارای باورهای متناقضی است، این تناقض و ناسازگاری باورها از روی اختیار یا جهل رخ نمی‌دهد، بلکه یکی از این باورها، از قلمرو آگاهی بالفعل

شخص خارج و فاقد تأثیر روان‌شناختی است. بر این اساس، آنها ملاک‌های زیر را شرایط لازم و کافی برای انتساب خودفریبی به هر پدیدهٔ مشخصی برمی‌شمرند:

۱. فرد دو باور متناقض (p و ~p) دارد.

۲. این دو باور متناقض به‌طور هم‌زمان وجود دارند.

۳. فرد از اینکه یکی از باورها را دارد، آگاه نیست.

۴. عملی که تعیین می‌کند کدام باور متعلق آگاهی است و کدام باور نیست، یک عمل برانگیخته است (Gur & Sackeim, 1979a, p. 149).[۱]

بنابراین از منظر گور و ساکیم، یکی سنخ قوی خودفریبی اخلاقی در صورتی تحقق می‌یابد که در گام نخست، دو باور متناقض در شخص وجود داشته باشد؛ باورهایی که دارای هم‌پوشانی زمانی هستند و سرکوب آگاهی نسبت به یکی از آنها ناشی از برخی منافع روان‌شناختی و برای مثال جلوگیری از برخورد با واقعیت ناخوشایند است.

۲. معماهای ایستا و پویا

از مهم‌ترین اشکالاتی که با عطف نظر به واژگان خودفریبی نسبت به خودفریبان قصدگرا و حداکثری طرح شده است، چگونگی و فرایند جمع باورهای متناقض در شخص خودفریفته است (see: Gendler, 2007; Mele, 1987; Mele, 1997). طبق تعریف خودفریبی، ما با دو مفروض مواجهیم:

۱. شخص A شخص B را (درحالی‌که B ممکن است همان شخص A باشد یا فرد دیگری) فریب می‌دهد تا او باور کند که p؛ تنها درصورتی‌که A بداند، یا حداقل به‌درستی باور داشته باشد که ~p و باعث شود که B باور کند p.

۲. فریب‌دادن یک فعالیت عمدی است و فریب دادن غیرعمدی از نظر مفهومی، غیرممکن است.

---

۱. جورج کواترون و آموس تورسکی نیز می‌کوشند در مقالهٔ خود، واقعیت خودفریبی را مطابق شرایط ساکیم و گور نشان دهند (نک: Quattrone & Tversky, (1984), pp. 48-237).

اما هرکدام از این فرض‌ها، با یک معمای آشنا دربارهٔ خودفریبی مرتبط است. اگر فرض اول درست باشد، پس فریب‌دادن خود برای باور اینکه p مستلزم این است که فرد بداند، یا حداقل به‌درستی باور داشته باشد که p~ و خود را مجبور به باور p کند. در ساده‌ترین حالت، فرد با باور به p~ شروع می‌کند و سپس به‌نحوی، خود را مجبور می‌کند تا p را هم باور کند. این امر مستلزم آن است که در برخی مواقع، افراد خودفریب، هم به p باور داشته باشند و هم به p~ که بی‌تردید این حالت ذهنی ممکن نیست. ماهیت باور مانع از آن می‌شود که فرد هم‌زمان، هم باور کند که p درست است و هم باور کند که p نادرست است. بنابراین ما یک معمای ایستا دربارهٔ خودفریبی داریم: خودفریبی طبق دیدگاه مورد بحث، مستلزم‌بودن در یک حالت ذهنی غیرممکن است.

فرض دوم، یک معمای پویا یعنی معمایی دربارهٔ پویایی خودفریبی ایجاد می‌کند. اغلب گفته می‌شود که انجام یک فعل عمدی مستلزم انجام آن به‌صورت آگاهانه است. اگر چنین باشد، و اگر فریب‌دادن طبق تعریف یک فعالیت عمدی باشد، پس کسی که خود را فریب می‌دهد، این کار را آگاهانه انجام می‌دهد؛ اما فریب‌دادن آگاهانهٔ خود برای باور اینکه p مستلزم دانستن آن است که آنچه فرد خود را مجبور به باور آن می‌کند نادرست است. چگونه این آگاهی می‌تواند پروژهٔ فریب‌دادن خود را تضعیف نکند؟ تصور اینکه چگونه یک نفر می‌تواند دیگری را فریب دهد تا p را باور کند، درحالی‌که نفر دوم دقیقاً می‌داند که نفر اول در حال انجام چه کاری است، دشوار است و دیدن اینکه چگونه این ترفند می‌تواند زمانی که فریب‌دهندهٔ عامد و قربانی مورد نظر یک نفر هستند، دشوارتر است. افزون بر این، فریب به‌طور معمول، با داشتن و اجرای عمدی یک استراتژی فریب‌کارانه توسط فریب‌دهنده تسهیل می‌شود. اگر برای اجتناب از خنثی‌کردن تلاش‌های خود در خودفریبی، فرد نباید به‌عمد هیچ استراتژی برای فریب‌دادن خود اجرا کند، پس چگونه می‌تواند موفق شود؟ (Mele, 1997, p. 92).

این اشکالات مل به قصدگرایان ناظر به لوازم متعارف اصطلاح «فریب» است. یکی از این لوازم گریزناپذیر، آگاهی فریبنده به کذب مدعای خود است. او در حالی شخص

(خود یا دیگری) را به باور گزارهٔ p وامی‌دارد که خود، باور به صدق ~p دارد. این رخداد هنگامی که فریب‌خورده خودِ فریبنده است، مرادف با آن است که شخص گزارهٔ p را هم صادق بداند و هم کاذب، و این جمع نقیضین نامقبول خواهد بود. از دیگر لوازم واژهٔ «فریب»، عمد و قصد فریبکار در انجام فعل فریبکارانه است. محققاً هیچ فعل عمدی نیز بدون آگاهی عامل انجام نمی‌شود؛ بدین‌ترتیب با مشکل پویایی اصطلاح فریب خود مواجه خواهیم بود. چگونه و طی چه فرایندی شخص می‌تواند مبادرت به فریب متعمدانهٔ خود در باور به p کند، درحالی‌که او می‌داند که ~p درست است؟

۳. آزمایش‌های گور و ساکیم

گور و ساکیم در بررسی نمونه‌هایی که با مفهوم خودفریبی و شرایط چهارگانهٔ مورد نظر آنها مطابقت داشته باشد، تجربهٔ رویارویی با خود را مورد توجه قرار دادند. آزمون‌ها نشان می‌دهد که وقتی افراد مورد آزمایش با نمونه‌های صوتی یا ویدئویی خود و دیگران مواجه می‌شوند، واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند. این تفاوت‌های جهت و شدت واکنش‌ها در رویارویی با خود، با سطح عزت نفس افراد و تفاوت‌های شخصیتی آنها مرتبط بوده است. این یافته‌ها ما را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که افرادی که نسبت به خود نگرش منفی دارند و در معیارهای ناهمخوانی شناختی نمره بالایی کسب می‌کنند، رویارویی با خود را ناخوشایند می‌یابند و تمایل دارند از آن اجتناب کنند. از سوی دیگر، افراد با ناهمخوانی شناختی پایین، رویارویی با خود را ناخوشایند نمی‌دانند و درواقع به‌دنبال آن هستند. این واقعیت که تفاوت‌هایی در واکنش‌ها به رویارویی با خود وجود دارد و برخی افراد، رویارویی با خود را ناخوشایند می‌دانند، درحالی‌که برخی دیگر به‌دنبال آن هستند، ممکن است نشان‌دهندهٔ یک مبنای انگیزشی برای خطاها در شناسایی باشد.

پرسشی که گور و ساکیم به‌دنبال بررسی آن هستند، این است که آیا افراد هنگامی که به‌اشتباه، خود را به‌مثابهٔ فرد دیگری می‌شناسند، درحقیقت از رویارویی با خود

اجتناب می‌کنند و یا هنگامی که با شناسایی اشتباه دیگران به‌مثابهٔ خود، به‌طور مصنوعی به‌دنبال رویارویی با خود هستند، در حال خودفریبی هستند یا خیر؟ مسلماً هر دوی این خطاها شامل تحریف واقعیت می‌شوند. اشتباه‌گرفتن خود به جای دیگران، بازتابی است از اجتناب یا انکار یک رویداد ناخوشایند. افرادی هم که به‌اشتباه، دیگران را خود می‌پندارند، پاسخی «خودشیفته» و خود-فرافکنانه می‌دهند. بنابراین فرضیهٔ مورد بحث آن است که دست‌کم برخی از شناسایی‌های نادرست خود یا دیگران، مصادیقی از خودفریبی هستند.

گور و ساکیم با هدف نشان‌دادن اینکه شناسایی نادرست خود و دیگران مصادیقی از خودفریبی هستند، می‌کوشند تا نشان دهند که وقتی افراد مرتکب چنین خطاهایی می‌شوند، چهار معیار مورد نظر آنها برای خودفریبی را به‌درستی برآورده می‌سازند. نویسنده برای بررسی این معیارها، آزمایش‌های آن دو در مقالهٔ مهم «خودفریبی: مفهومی در جست‌وجوی یک پدیده» را تبیین و بررسی می‌کند (Gur & Sackeim, 1979a).

در این آزمایش ۶۰ دانشجوی داوطلب دورهٔ کارشناسی از دانشگاه پنسیلوانیا (۳۰ مرد و ۳۰ زن) شرکت داده می‌شوند. این دانشجویان افرادی بودند که در شمال شرق ایالات متحده زندگی می‌کردند.

در گام نخست، آزمایش اول را مرور می‌کنیم. در این آزمایش، به دانشجویان مورد آزمون، مجموعه‌ای از پرسشنامه‌های شخصیت و آسیب‌شناسی روانی داده می‌شود تا با اطمینان از اینکه تمام نتایج محرمانه خواهد ماند، آنها را در منزل تکمیل کنند. پس از بازگرداندن فرم‌ها، تنها به این دانشجویان گفته شد که در یک پژوهش با موضوع «تمایز صدا و شخصیت» شرکت خواهند کرد.

آنها پس از ورود، به اتاق آزمایش برده شدند و درحالی‌که روی صندلی نشسته بودند، یک پاراگراف مشابه را با «تن صدای عادی» خواندند. پس از ضبط نمونهٔ صدا، افراد به اتاق دیگری برای قراردادن الکترودها هدایت شدند. الکترودهای سنجشگر پاسخ الکتروفیزیولوژیک پوست (GSR) روی کف دست، بند میانی انگشتان دوم و سوم دست غیرغالب قرار داده شدند و افراد به اتاق آزمایش دیگری هدایت شدند.

سپس الکترودهای GSR به سیم‌های یک پلی‌گراف متصل شدند که در اتاق مجاور اتاق آزمایش قرار داشت. وقتی این کار انجام شد، دستورالعمل زیر برای آنها خوانده شد:

ما می‌خواهیم که شما در یک آزمایش نسبتاً ساده شرکت کنید. اکنون هدفون‌هایی را روی سر شما قرار خواهیم داد و یک نوار صوتی برای شما پخش خواهیم کرد. روی نوار، ۳۰ صدا وجود دارد. بین هر صدا با صدای دیگر یک وقفه کوتاه وجود دارد. لطفاً به هریک از این صداها به دقت گوش دهید. به‌محضِ شروع یک صدا، باید تصمیم بگیرید که «آیا فکر می‌کنید آن صدا متعلق به خودتان است یا فرد دیگری؟» به‌محضِ اینکه تصمیم گرفتید، باید یکی از شش دکمهٔ کنار خود را فشار دهید و به ما اعلام کنید که به نظرتان آن صدا متعلق به خودتان بوده یا فرد دیگر، و چه اندازه در مورد این تصمیم خود مطمئن هستید. سه دکمهٔ سمت چپ مربوط به انتخاب گزینهٔ غریبه، و سه دکمهٔ سمت راست مربوط به گزینهٔ خود است. همچنین اگر دکمهٔ ۱ را در هر طرف فشار دهید، به این معنی است که در مورد تصمیم خود خیلی مطمئن نیستید. اگر دکمهٔ ۲ را در هر طرف فشار دهید، به این معنی است که تا حدودی در مورد تصمیم خود مطمئنید و اگر دکمهٔ ۳ را در هر طرف فشار دهید، به این معنی است که در مورد تصمیمتان کاملاً مطمئن هستید.

درضمن به دانشجویان اعلام شده بود که ممکن است صدای مشخصی بیش از یک بار تکرا شود و یا اصلاً برای آنها پخش نشود.

نوار شروع به پخش‌شدن کرد. هرکدام از این نوارها، شامل پنج گروه از شش صدا بود که از نظر مدت زمان، متفاوت بودند و یک وقفهٔ ۲۰ تا ۴۰ ثانیه‌ای قبل و بعد از هر صدا در نظر گرفته شده بود. همچنین برای دانشجویان مورد آزمون مرد، نوارهایی پخش شد که حاوی صداهای مردانه بود و برای دانشجویان زن، صدای زنان پخش شد؛ اگرچه این نوارها برای دو جنس از نظر فرمت یکسان بودند. پس از اینکه افراد نظر خود را در مورد ۳۰ نمونهٔ صدا اعلام کردند، الکترودها برداشته شد و افراد به اتاق دیگری برده شدند.

اما پاسخ‌های ارائه‌شده از سوی دانشجویان مورد آزمایش، نتایج بسیار جالبی در

اختیار پژوهشگران قرار داد. تعداد بسیاری از دانشجویان شرکت‌کننده، دچار خطای منفی کاذب شدند و صدای خود را به‌اشتباه، به‌مثابهٔ صدای دیگری شناسایی کردند؛ همان‌طور که خطای مثبت کاذب یعنی شناسایی صدای دیگری به‌مثابهٔ صدای خود نیز در آنها دیده می‌شد. این آزمایش هر چهار شرط مورد نظر گور و ساکیم برای خودفریبی را در بر داشت؛ زیرا

اگرچه شرکت‌کننده‌ها به‌صورت آشکار و در گزارش کلامی، صدای خود را انکار می‌کردند، واکنش الکتروفیزیولوژیک پوست (GSR) آنها نشان می‌داد که در سطح ناخودآگاه، صدای خود را شناسایی کرده‌اند. به عبارت دیگر، حتی وقتی که افراد در سطح آگاهانه اعلام می‌کنند که «این صدای من نیست»، بدنشان واکنش‌های مشابه و بالاتری نشان می‌دهد. به همین ترتیب، در زمانی که آنها به‌صورت کلامی، صدای دیگری را به‌مثابهٔ صدای خود اعلام می‌کردند، واکنش‌های فیزیولوژیکی ـ که معمولاً در مواجهه با صدای خود، سطح پایین‌تری دارند ـ نشان می‌دادند که در سطح ناخودآگاه، باور ندارند که صدای دیگری متعلق به خودشان است (شرط وجود دو باور متناقض).

ازآنجاکه واکنش‌های GSR بلافاصله با ارائهٔ تشخیص کلامی ثبت می‌شوند، این دو شاخص (آگاهی و واکنش‌های ناخودآگاه) به‌طور هم‌زمان، اندازه‌گیری شده است و بنابراین هم‌زمانی باورهای متناقض اثبات می‌گردد (شرط هم‌زمانی باورهای متناقض).

پس از پاسخ‌های صحیح (مثلاً وقتی فرد به‌درستی، صدای خود را شناسایی می‌کند)، زمان واکنش به‌طور معمول، سریع‌تر است؛ زیرا شناخت صحیح باعث تغییر آگاهی و آماده‌سازی سریع برای پاسخ بعدی می‌شود. اما در خطای منفی، عدم صرفه‌جویی زمانی نشان می‌دهد که شرکت‌کنندگان از اشتباه خود آگاه نیستند. به عبارت دیگر، آنها به‌طور ناخودآگاه، صدای خود را می‌شناسند؛ اما در سطح آگاهانه، این اظهارنظر را قبول ندارند. پس از اتمام آزمایش نیز هنگامی که از شرکت‌کنندگان پرسیده می‌شود که «آیا به اشتباه خود پی برده‌اند یا خیر؟»، اکثر شرکت‌کنندگان از برخی اشتباهات خود ـ به‌ویژه خطای منفی ـ آگاهی نداشتند (شرط عدم آگاهی از یکی از باورها).

به نظر گور و ساکیم، اشتباه شرکت‌کنندگان در شناسایی صداها، به دلایل انگیزشی رخ داده‌اند. در مواردی که صدای خود ممکن است جنبه‌های منفی را به یاد آورد، افراد ممکن است ناخواسته آن را انکار کنند و از رویارویی ناخوشایند با گذشته خود اجتناب نمایند. در مقابل، برخی افراد به دلیل لذت از رویارویی با جنبه‌های مثبت، صدای دیگری را به‌اشتباه، به مثابهٔ صدای خود اعلام می‌کنند و در جست‌وجوی تأیید مثبت هستند (انگیزه‌مندی در خطاها).

بنابراین نتایج این آزمایش از این ادعا حمایت می‌کند که پدیده‌ای وجود دارد که با مفهوم خودفریبی مطابقت دارد؛ زیرا شواهد تأییدکننده‌ای برای برآورده‌کردن چهار معیار برای انتساب آن یافت شد. وقتی شرکت‌کنندگان صداهای خود و دیگران را به‌اشتباه شناسایی کردند، نشان دادند که در برخی سطوح، پردازش شناسایی‌های صحیح انجام شده است. سطوح GSR آنها با زمانی که صداها را به‌درستی شناسایی کردند، تفاوتی نداشت و بنابراین آنها به‌طور هم‌زمان، باورهای متناقضی داشتند. افزون بر این، آنها از شناسایی اشتباه صدای خود آگاه نبودند و گاهی اوقات از شناسایی نادرست صداهای دیگران نیز اطلاعی نداشتند. درنهایت شواهد اولیه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد شناسایی‌های نادرست صداهای خود و دیگران انگیزشی هستند. آنهایی که به‌اشتباه، دیگران را به‌مثابهٔ خود شناسایی می‌کنند، در خودپندارهٔ خود، خودشیفته هستند و رویارویی با خود را ناخوشایند نمی‌دانند و درواقع، به‌دنبال آن هستند. این آزمون‌شوندگان در معیارهایی که ناخوشایندی رویارویی با خود را پیش‌بینی می‌کنند، نمرهٔ پایینی کسب کردند.

از بین چهار معیار لازم برای انتساب خودفریبی، نتایج مطالعهٔ حاضر در مورد برآورده‌کردن معیار چهارم انگیزش، کمتر قانع‌کننده هستند. این دیدگاهی که شناسایی‌های نادرست خود و دیگران، دارای هویت انگیزشی است، به قرائن بیشتری نیاز دارد. برای حمایت از این ادعا که این خطاها انگیزشی هستند، باید شواهد اضافی در مورد ارتباط سطوح ناهماهنگی شناختی یا عزت نفس با شناسایی‌های نادرست هم خود و هم دیگران به دست آورد.

با توجه به کاستی آزمایش اول در نمایاندن شرط چهارم خودفریبی، گور و ساکیم آزمایش دوم را طرح‌ریزی کردند. آنها می‌دانستند که شرکت‌کنندگانی که عزت نفس آنها به سبب نوع تعاملاتشان با افراد دیگر افزایش یافته بود، در مقایسه با افرادی که کاهش عزت نفس را تجربه کرده بودند، زمان بیشتری را صرف گوش‌دادن به نوارهای صدای خودشان می‌کردند؛ همین‌طور که وقتی از این افراد خواسته شد ترجمه‌های انگلیسی کلمات خارجی را حدس بزنند، ضمایر اول شخص بیشتری به کار می‌بردند.

نتایج مطالعات نشان می‌داد که پس از تجربه‌های بازخورد منفی، عزت نفس کاهش می‌یابد و مواجهه با خود، ناخوشایندتر می‌شود. از سوی دیگر، بازخورد مثبت عزت نفس را افزایش می‌دهد و مواجهه با خود را کمتر ناخوشایند می‌کند. اگر عدم تشخیص‌هایی که شرکت‌کنندگان مواجه‌شده با خود مرتکب می‌شوند واقعاً انگیزشی باشد، انتظار می‌رود افرادی که شکست را تجربه کرده‌اند یا عزت نفس پایین‌تری دارند، مشکلات بیشتری در تشخیص خود نشان دهند. آنها باید در زمان واکنش در آزمایش‌های مربوط به خود کندتر باشند و در انجام چنین تشخیص‌هایی اطمینان کمتری داشته باشند و به‌ویژه باید خطاهای منفی کاذب بیشتری مرتکب شوند. از سوی دیگر، افرادی که موفقیت را تجربه کرده‌اند باید مشکلات کمتری در تشخیص خود نشان دهند. مهم‌تر از همه، آنها باید تعداد بیشتری خطاهای مثبت کاذب مرتکب شوند.

هدف اصلی در آزمایش دوم گور و ساکیم، بررسی تأثیر دستکاری‌های تجربی مربوط به موفقیت یا شکست ـ که به‌مثابهٔ شاخصی برای افزایش یا کاهش خودارزشمندی تلقی می‌شود ـ بر توانایی شناسایی صدای خود و دیگر افراد بود. به عبارت دیگر، این آزمایش سعی داشت نشان دهد که اشتباهات در شناسایی صدای خود و دیگران ـ که می‌توان آنها را نمونه‌ای از خودفریبی دانست ـ تحت تأثیر انگیزه‌ها و تغییرات در وضعیت روانی (مثلاً به‌واسطهٔ موفقیت یا شکست تجربی) قرار دارند.

یکی از فرضیات آزمایش دوم گور و ساکیم، این بود که اشتباه در شناسایی صدای خود و دیگران ناشی از فرایندهای انگیزشی است؛ یعنی افراد وقتی احساس می‌کنند با خودشان یا عملکردشان مشکل دارند ـ میانجی‌شدن به‌واسطهٔ شکست ـ، از روی

محافظه‌کاری یا اجتناب از رویارویی با خودشان، در شناسایی دقیق صدای خود دچار اشتباه می‌شوند. از سوی دیگر، افرادی که به دلیل موفقیت یا افزایش خودارزشمندی حالت مثبتی دارند، تمایل بیشتری به رویارویی با خود دارند و ممکن است حتی تمایل به اشتباه در شناسایی صدای دیگران به‌مثابهٔ صدای خود نشان دهند (به‌مثابهٔ نمونه‌ای از خودپروژه‌سازی).

اما فرضیات اصلی آزمایش دوم به شرح زیر بودند:

الف) افرادی که دچار تجربهٔ شکست (و کاهش خودارزشمندی) شده‌اند، در شناسایی صدای خود دچار تأخیر خواهند بود و با احتمال بیشتری دچارخطاهای منفی کاذب می‌شوند. ب) افرادی که تجربهٔ موفقیت دارند (و افزایش خودارزشمندی را تجربه کرده‌اند)، در شناسایی صدای خود بهتر عمل می‌کنند و در مقابل، امکان بیشتری برای شناسایی صدای دیگران به‌مثابهٔ صدای خود (خطاهای مثبت کاذب) نشان می‌دهند.

در این آزمایش ۶۰ دانشجوی دانشگاه پنسیلوانیا (۳۰ پسر و ۳۰ دختر) شرکت کردند. دانشجویان در دو گروه دستکاری تجربی قرار گرفتند: گروه شکست[1] و گروه موفقیت.[2] درنهایت به دلیل تطبیق شرایط (مثلاً حذف داده‌هایی که معیارهای دستکاری را نداشتند یا موارد استثنایی) تعدادی از شرکت‌کنندگان از تحلیل نهایی حذف شدند؛ به‌طوری‌که نتایج نهایی شامل ۳۰ شرکت‌کننده در گروه شکست و ۲۱ شرکت‌کننده در گروه موفقیت می‌شد. روند انجام آزمایش شامل مراحل زیر بود:

۱. مرحلهٔ ضبط صدای اولیه: در ابتدا از همهٔ شرکت‌کنندگان خواسته شد یک پاراگراف خاص را با صدای خود بخوانند تا صدای آنها ضبط شود. این ضبط برای استفاده در آزمون شناسایی صدا در مرحلهٔ بعدی به کار می‌رود.

۲. مرحلهٔ حل مسائل واژگانی: برای ایجاد دستکاری‌های تجربی در حالت روانی (مثبت یا منفی) از شرکت‌کنندگان خواسته شد به حل مسائل مترادف که از

۱. Failure
۲. Success

آزمون‌های خاصی انتخاب شده بودند، بپردازند. گروه موفقیت با مسائل، آسان‌تر و گروه شکست با مسائل دشوارتر مواجه شدند. همچنین بازخورد مستقیم در طول ارائهٔ مسائل (صحیح/غلط بودن پاسخ‌ها) داده شد. ارزیابی‌های پس‌آزمونی نشان داد که شرکت‌کنندگان در گروه موفقیت از عملکرد خود، رضایت بیشتری داشتند و خودارزشمندی بالاتری گزارش کردند؛ درحالی‌که شرکت‌کنندگان در گروه شکست، اضطراب، افسردگی و خصومت بیشتری را تجربه کردند.

۳. مرحلهٔ شناسایی صدا: پس از تمام‌شدن مسائل واژگانی، شرکت‌کنندگان به اتاق آزمایش منتقل شدند تا در یک برنامهٔ شناسایی صدا شرکت کنند. در این بخش، شرکت‌کنندگان به یک نوار صوتی گوش دادند که شامل ۲۸ قطعهٔ صوتی، و هرکدام به مدت ۴ ثانیه بودند. صدای ضبط‌شده خود شرکت‌کنندگان در ۴ موقعیت مشخص (مثلاً موقعیت‌های ۶، ۱۱، ۱۹ و ۲۴) پخش می‌شد. بین هر قطعهٔ صوتی یک دورهٔ سکوت با طول زمانی میان ۱۵ تا ۲۵ ثانیه (با میانگین حدود ۲۰ ثانیه) وجود داشت. همچنین برای جلوگیری از سوگیری‌های جنسیتی، مردان فقط صدای مردان، و زنان فقط صدای زنان را شنیدند. دستورالعمل‌ها مشابه آزمایش اول بود به جز آنکه شرکت‌کنندگان از تعداد کلی صداهای موجود مطلع نشدند.

۴. اندازه‌گیری‌ها: به جز زمان پاسخ (زمان لازم برای تعیین صحت شناسایی صدا) و میزان اطمینان از انتخاب صدا، نوع خطاهای انجام‌شده نیز مد نظر قرار گرفت. خطاها به دو دسته تقسیم شدند: خطاهای منفی کاذب و خطاهای مثبت کاذب. همچنین شرکت‌کنندگان پس از انجام برنامه، یک پرسشنامه پس‌آزمونی تکمیل کردند که در آن، تجربه‌های قبلی اعم از شنیدن صدای خود، واکنش‌ها نسبت به صدای خود و موارد دیگر بررسی شد. همچنین از فهرست صفات احساسی چندبعدی برای سنجش وضعیت روانی (اضطراب، افسردگی و خصومت) استفاده شد.

نتـایج پرشـماری از ایـن آزمـایش بـه دسـت آمـد. یکـی از اولـین نتـایج، تأییـد دستکاری‌های تجربی بود. نتایج بررسی وضعیت احساسی نشان داد که شـرکت‌کنندگان گروه شکست از نظر اضطراب، افسردگی و خصومت نسبت به گروه موفقیـت وضـعیت بدتری داشتند. همچنین خودارزیابی از عملکرد در حل مسـائل، به‌خصـوص رضـایت از عملکرد و مقایسهٔ عملکرد با دیگر دانشجویان، میانگین‌های پایین‌تری در گروه شکسـت نسبت به گروه موفقیت نشان داد.

از حیث عملکرد شرکت‌کنندگان در وظیفهٔ شناسایی صدا، اول اینکه، از نظـر زمـانی شرکت‌کنندگان در گروه شکست زمان بیشتری نسبت به گروه موفقیـت بـرای شناسـایی صدای خود صرف کردند؛ ولی این تأخیر برای شناسایی صدای دیگـران مشـاهده نشـد. این نشان می‌دهد که تأثیر منفـی شکسـت به‌صـورت خـاص، در تشـخیص صـدای خـود نمایان می‌شود. دوم اینکه، از جهت سطح اطمینان، هنگام شناسایی صـدای خـود، گـروه شکست نسبت به گروه موفقیت میزان کمتری از اطمینان را گـزارش دادنـد؛ گرچـه ایـن تفاوت به‌صورت یک روند مطرح شده بود. سوم اینکه، از منظـر خطاهـای شناسـایی، در زمینهٔ خطاهای منفی کاذب تعداد افرادی که حداقل یک بار این خطا را مرتکـب شـدند در گروه شکست (۱۱ نفر از ۳۰ شرکت‌کننده) بسیار بیشتر از گروه موفقیت (تنهـا ۲ نفـر از ۲۱ شرکت‌کننده) بود که این تفـاوت از نظـر آمـاری معنـادار بـود. متقـابلاً، در زمینـهٔ خطاهای مثبت کاذب، تعداد بیشتری از شرکت‌کنندگان در گروه موفقیت (۱۶ نفر) ایـن خطا را مرتکب شـدند؛ درحالی‌کـه ۱۳ نفـر از شـرکت‌کنندگان گـروه شکسـت، اشـتباه مشابهی انجام دادند. این تفاوت نیز از نظر آماری معنادار بـود. بـه‌عـلاوه، یـک شـاخص کلی به نام «درجهٔ خودپروژه‌سـازی» تعریـف شـد کـه در آن بـه ازای هـر خطـای منفـی کاذب، امتیاز منفی، و به هر خطای مثبت کاذب، امتیـاز مثبـت داده می‌شـد. نتـایج نشـان دادند که میانگین نمرهٔ این شاخص برای گروه موفقیـت، بـه‌طور قابـل تـوجهی از گـروه شکست بالاتر بود.

در باب واکنش‌های احساسی به شـنیدن صـدای خـود، در پرسشـنامهٔ پس‌آزمـونی از شرکت‌کنندگان خواسته شد میزان لذت از شنیدن صدای خـود را ارزیـابی کننـد. نتـایج

نشان داد که شرکت‌کنندگان گروه شکست از شنیدن صدای خود لذت کمتری داشتند. همچنین گروه شکست صدای خود را کمتر دلپذیر ارزیابی کردند.

یکی دیگر از نتایج، دربارهٔ آگاهی از خطاها بود. همانند آزمایش اول، یافته‌ها نشان داد که شرکت‌کنندگان بیشتر خطاهای منفی کاذب را به‌مثابهٔ خطا تشخیص نمی‌دادند؛ درحالی‌که در خطاهای مثبت کاذب، برخی شرکت‌کنندگان آگاهی نسبی از اشتباهات خود داشتند.

بنابراین نتایج آزمایش دوم نشان می‌دهد که تجربیات موفقیت یا شکست ـ که بر اساس آنها، سطح خودارزشمندی تغییر می‌کند ـ به‌طور مستقیم، بر توانایی شناسایی صدای خود تأثیر می‌گذارد. در شرایطی که افراد دچار شکست شده و به تبع آن از رویارویی با خود دچار اجتناب یا ترس می‌شوند، تشخیص صدای خود برای آنها دشوارتر شده و با تأخیر در واکنش همراه است. این موضوع به اشتباهات بیشتر از نوع منفی (عدم شناسایی صدای خود) منجر می‌شود. برعکس، افرادی که تجربهٔ موفقیت داشته‌اند و معمولاً از خودارزشمندی و عزت نفس بالاتری برخوردارند، حساسیت کمتری نسبت به رویارویی با خود دارند؛ ازاین‌رو ممکن است به اشتباه صدای دیگران را به‌مثابهٔ صدای خود تفسیر کنند (خطاهای مثبت کاذب) که می‌توان آن را نشانه‌ای از نوع خودپروژه‌سازی تلقی کرد. تفاوت‌های مشاهده‌شده در سرعت واکنش و سطح اطمینان نیز از این موضوع پشتیبانی می‌کنند که دستکاری‌های تجربی تأثیر مشخصی بر فرایندهای شناختی و انگیزشی مرتبط با خودشناسی دارند. این نتایج، از سویی، شواهد تجربی را برای فرضیهٔ خودفریبی ارائه می‌دهند و از سوی دیگر، تأثیر عواطف و انگیزه‌ها ـ به‌ویژه وضعیت خودارزشمندی ـ را بر انتخاب‌های شناختی (مانند شناسایی و اشتباه در شناسایی صدای خود و دیگران) نمایان می‌سازند.

درمجموع آزمایش دوم به‌خوبی نشان داد که اشتباهات در شناسایی صدای خود و دیگران نه‌تنها ناشی از نقص‌های شناختی ساده نیستند، بلکه تحت تأثیر عوامل انگیزشی و عاطفی (ازجمله تجربهٔ شکست یا موفقیت) به‌صورت سیستماتیک تغییر می‌کنند. بدین‌ترتیب، این یافته‌ها به استدلال برخی پژوهشگران مبنی بر آنکه خودفریبی می‌تواند

به‌مثابهٔ یک فرایند انگیزشی تلقی شود و در زمان مواجهه با خود، رفتارهای دفاعی و تغییریافته‌ای را از خود به نمایش بگذارد تأیید می‌کند.

۴. بررسی آزمایش‌های گور و ساکیم

دربارهٔ آزمایش‌های گور و ساکیم در دفاع از جمع باورهای متناقض در خودفریبی و رویارویی با پارادوکس ایستا و پویا نقدهای پرشماری می‌توان طرح کرد. این نقدها را به‌اختصار و در سه گونه اشکالات روش‌شناختی، تفسیری و مفهومی مرور می‌کنیم.

از نظر روش‌شناختی، حجم کوچک نمونه و تعداد محدود آزمایش‌ها یکی از اولین اشکالات است. آن‌چنان‌که دیدیم مطالعه با ۶۰ شرکت‌کننده انجام شد و تعداد آزمایش‌های تشخیص صدا برای هر فرد نسبتاً محدود بود (۳۰ آزمایش و فقط ۵ بار صدای خود فرد). روشن است که حجم کوچک نمونه و تعداد محدود آزمایش‌ها می‌تواند قابلیت تعمیم یافته‌ها را محدود کند و همچنین بر پایایی اندازه‌گیری‌های GSR تأثیر بگذارد. تکرارپذیری یافته‌ها با حجم نمونهٔ بیشتر و آزمایش‌های متنوع‌تر این اطمینان را می‌دهد که نتایج به‌دست‌آمده تصادفی نیستند. از دیگر نقدها می‌توان به چالش‌های اندازه‌گیری ناآگاهی اشاره کرد. یکی از معیارهای کلیدی خودفریبی، ناآگاهی به یکی از باورهای متناقض است. گور و ساکیم از گزارش‌های خودآگاهانهٔ پس از آزمایش و زمان واکنش به‌مثابهٔ شاخص‌های ناآگاهی استفاده کرده‌اند و حال‌آنکه، اثبات ناآگاهی از نظر روش‌شناختی، بسیار دشوار است؛ زیرا ممکن است گزارش‌های خودآگاهانه دقیق نباشند و شرکت‌کنندگان به‌درستی، آگاهی خود را گزارش نداده یا حتی تمایل به پنهان‌کردن آن داشته باشند. شاخص زمان واکنش نیز ممکن است به عوامل دیگری غیر از آگاهی مربوط باشد. به‌طورکلی اندازه‌گیری دقیق ناآگاهی یک چالش پایدار در روان‌شناسی است.

اما از دیگر نقدهای روش‌شناختی، اعتبار و محدودیت‌های استفاده از واکنش‌های الکتروفیزیولوژیک پوست است. آن‌چنان‌که دیدیم گور و ساکیم از پاسخ‌های گالوانیکی (GSR) به‌مثابهٔ شاخصی از واکنش‌های ناخودآگاه استفاده می‌کنند که

افزایش GSR به صدای خود، حتی زمانی که به‌اشتباه، تشخیص داده می‌شود، به‌مثابهٔ مدرکی برای باور ناخودآگاه درست تفسیر شده است؛ اما سخن در اینجاست که GSR یک معیار روان‌فیزیولوژیکی است که تحت تأثیر عوامل مختلفی، مانند استرس، اضطراب، و تغییرات محیطی قرار می‌گیرد؛ ازاین‌رو جای این پرسش خواهد بود که آیا افزایش GSR به‌طور خاص و منحصربه‌فرد نشان‌دهندهٔ تشخیص ناخودآگاه صداست یا می‌تواند ناشی از عوامل دیگری باشد که اساساً ارتباطی با خودفریبی ندارد.

از حیث تفسیری نیز با این چالش مهم مواجهیم که مبنای تفسیر انگیزشی خطاهای رخ‌داده در تشخیص صداها چندان روشن نیست. آن‌چنان‌که دیدیم گور و ساکیم خطاهای منفی کاذب را به‌مثابهٔ انگیزهٔ اجتناب از مواجههٔ منفی با خود، و خطاهای مثبت کاذب را به‌مثابهٔ انگیزهٔ لذت‌بردن از مواجهه با خود یا خودشیفتگی تفسیر کرده‌اند؛ اما این تفسیر انگیزشی مبتنی بر فرضیاتی در مورد انگیزه‌های پنهان و ناخودآگاه است که به‌طور مستقیم، در مطالعه، اندازه‌گیری نشده‌اند. مخالفان می‌توانند ادعا کنند که خطاهای تشخیص صدا می‌توانند ناشی از عوامل شناختی ساده‌تری، مانند سوگیری‌های توجه، مشکلات ادراکی یا حتی خطاهای تصادفی باشند و به تفسیر پیچیدهٔ انگیزشی نیازی نداریم. همچنین عدم همبستگی یا تعارض میان GSR و گزارش‌های خودآگاهانه از دیگر اشکالات تفسیری این نتایج است. آزمایش‌ها نشان دادند که GSR و گزارش‌های خودآگاهانه، نسبتاً مستقل هستند و نویسندگان، این امر را به‌مثابهٔ شاهدی بر وجود پردازش ناخودآگاه و باورهای متناقض تفسیر کرده‌اند؛ اما باید در نظر داشت که عدم همبستگی بین دو نوع اندازه‌گیری می‌تواند به معانی مختلفی تعبیر شود. ای‌بسا این واقعیت، حاکی از آن باشد که GSR و گزارش‌های خودآگاهانه جنبه‌های متفاوتی از پاسخ را اندازه‌گیری می‌کنند و یا اینکه نشان‌دهندهٔ مشکلات در اعتبار یا پایایی یکی یا هر دوی این اندازه‌گیری‌ها باشد؛ اما لزوماً به معنای وجود باورهای متناقض نیست.

اما از جهت مفهومی و نظری نیز این آزمایش‌ها و نتایج حاصل از آنها با نقدهایی مواجه بوده است. از اولین نقدهای مفهومی، مدعای حل پارادوکس خودفریبی با نفی فرض ضرورت آگاهی برای شناخت است. واقعیت آن است که همچنان می‌توان ادعا

کرد که حل پارادوکس خودفریبی توسط گور و ساکیم چندان کارآمد نیست و پارادوکس همچنان به قوت خود باقی است. ما می‌توانیم بپرسیم که دقیقاً چگونه یک باور می‌تواند «ناخودآگاه» باشد و همچنان بر رفتار و واکنش‌های فیزیولوژیکی تأثیر بگذارد. همچنین برخی ممکن است استدلال کنند که خودفریبی نیازمند درجه‌ای از آگاهی ضمنی از فریب است تا به معنای واقعی کلمهٔ «فریب» تحقق یابد.

نتیجه‌گیری

خودفریبی اخلاقی در کنار پیامدهای منفی و ناگوار محتملی، چون تکبر، خودشیفتگی، عناد در برابر حقیقت و ...؛ گاه دستاوردهای مثبتی نیز به دنبال داشته است که مقابله با استرس و اضطراب، افزایش انگیزه و پشتکار، تسهیل روابط اجتماعی، حفظ و ارتقای عزت‌نفس و خودپنداره، افزایش تاب‌آوری در برابر رویدادهای منفی، کاهش درد و تسریع بهبود و نیز تسهیل تصمیم‌گیری در شرایط پیچیده، ازجمله کارکردهای تطابقی خودفریبی در بقا و سازگاری انسان نسبت به رخدادهای پیرامونی هستند. تقریرهای قصدگرایانه از فرایند خودفریبی و به‌خصوص، شرط تناقض عامدانه و هم‌زمان باورها در آن با چالش‌های پرشماری روبه‌رو بوده است. گور و ساکیم می‌کوشند تا با طراحی آزمایش‌هایی، شرایط چهارگانهٔ خودفریبی در افراد را بررسی کنند و چگونگی جمع دو باور متناقض در ساحت‌های مختلف شناختی انسان را نشان دهند؛ اما آن‌چنان‌که دیدیم این آزمایش‌ها از وجوه مختلف روش‌شناختی، تفسیری و مفهومی دارای اشکالاتی است. تعمیم نتایج آزمایشی که روی عدهٔ محدودی انجام شده بود، چالش‌های اندازه‌گیری ناآگاهی از نظر روش‌شناختی، چگونگی تأثیرگذاری باور ناخودآگاه بر رفتار و واکنش فیزیولوژیکی، اعتبار و محدودیت‌های استفاده از واکنش‌های الکتروفیزیولوژیک پوست، ابهام در مبنای تفسیر انگیزشی خطاهای رخ‌داده در تشخیص صداها، ازجمله این اشکالات است.

فهرست منابع

Bach, K. (1981). An analysis of self-deception. *Philosophy and Phenomenological Research,* 41, pp. 70-351.

Bermudez Jose, Luis. (2000). Self-deception, intentions and contradictory beliefs. *Analysis,* 60(4), pp. 309-319.

Davidson, D. (1982). Paradoxes of irrationality. In *Philosophical essays on Freud (*R. Wollheim & J. Hopkins, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Demos, Raphael. (1960). lying to Oneself. *Journal of Philosophy,* 57(18), pp. 588-595.

Gendler, Tamar Szab´o. (2007). Self-deception as pretense. *Philosophical Perspectives,* 21, pp. 231-258.

Gur, R. & Sackeim, H. (1979a). Self-deception: A concept in search of a phenomenon. *Journal of Personality and Social Psychology,* 37, pp. 69-147.

Gur, R. & Sackeim, H. (1979b). Self-deception, other-deception, and self-reported psychopathology. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47(1), pp. 213-215.

Gur R. & Sackeim H. (1997). The Flavors of Self-Deception: Ontology and Epidemiology. *Behavioral and Brain Sciences*, 20(1), pp. 125-126.

Johnston, M. (1988). Self-deception and the nature of mind. In *Perspectives on self-deception (*B. McLaughlin & A. O. Rorty, Eds.). Berkeley: University of California Press.

Mele, Alfred R. (1987). Recent work on self-deception. *American Philosophical Quarterly,* 24, pp. 1–17.

Mele, Alfred R. (1997). Real self-deception. *Behavioral and Brain Sciences,* 20, pp. 91-102.

Mele, Alfred R. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nelkin, Dana Kay. (2012). Responsibility and Self-Deception: A Framework. *Humana Mente Journal of Philosophical Studies,* 20. pp. 117–139.

Paluch, S. (1967). Self-deception. *Inquiry,* 10(1-4), pp. 268-278.

Pears, D. (1984). *Motivated irrationality*. Oxford: Oxford University Press.

Quattrone, G. & Tversky, A. (1984). Causal versus diagnostic contingencies: On self-deception and on the voter's illusion. *Journal of Personality and Social Psychology,* 46, pp. 48-237.

References

Bach, K. (1981). "An analysis of self-deception." *Philosophy and Phenomenological Research*, 41, pp. 70-351.

Bermudez, Jose Luis. (2000). "Self-deception, intentions and contradictory beliefs." *Analysis*, 60(4), pp. 309-319.

Davidson, D. (1982). "Paradoxes of irrationality." In *Philosophical essays on Freud* (R. Wollheim & J. Hopkins, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Demos, Raphael. (1960). "Lying to Oneself." *Journal of Philosophy*, 57(18), pp. 588-595.

Gendler, Tamar Szabó. (2007). "Self-deception as pretense." *Philosophical Perspectives*, 21, pp. 231-258.

Gur, R. & Sackeim, H. (1979a). "Self-deception: A concept in search of a phenomenon." *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, pp. 69-147.

Gur, R. & Sackeim, H. (1979b). "Self-deception, other-deception, and self-reported psychopathology." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47(1), pp. 213-215.

Gur, R. & Sackeim, H. (1997). "The Flavors of Self-Deception: Ontology and Epidemiology." *Behavioral and Brain Sciences*, 20(1), pp. 125-126.

Johnston, M. (1988). "Self-deception and the nature of mind." In *Perspectives on self-deception* (B. McLaughlin & A. O. Rorty, Eds.). Berkeley: University of California Press.

Mele, Alfred R. (1987). "Recent work on self-deception." *American Philosophical Quarterly*, 24, pp. 1–17.

Mele, Alfred R. (1997). "Real self-deception." *Behavioral and Brain Sciences*, 20, pp. 91-102.

Mele, Alfred R. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nelkin, Dana Kay. (2012). "Responsibility and Self-Deception: A Framework." *Humana Mente Journal of Philosophical Studies*, 20, pp. 117–139.

Paluch, S. (1967). "Self-deception." *Inquiry*, 10(1-4), pp. 268-278.

Pears, D. (1984). *Motivated irrationality*. Oxford: Oxford University Press.

Quattrone, G. & Tversky, A. (1984). "Causal versus diagnostic contingencies: On self-deception and on the voter's illusion." *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, pp. 48-237.

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

A Comparative Analysis of the Effects of Modernism on Alienation and Existential Challenges in Dystopian Literature: Kafka and Huxley

Farideh Mohamadzamani[1] **Saeid Rahimipour**[2]

Received: 2025/03/03 ● **Revised:** 2025/05/07 ● **Accepted:** 2025/05/10 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

Literature has always served as a platform for exploring human identity and existential issues. This research employs a comparative approach to examine the similarities and differences between Franz Kafka's novel *The Metamorphosis* and Aldous Huxley's *Brave New World*. The study analyzes the methods used to represent the existential challenges of modern humans and investigates the narrative and conceptual factors at play in both works. It also dissects the social and philosophical themes within these texts, highlighting the shared concerns of the authors regarding social issues and the impacts of modernism. The findings of this analysis show that the authors, through characterization and symbolic narratives, have depicted the evolution of internal bureaucracy into the

۱. Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran **(Corresponding Author)**. f.mohamadzamani@cfu.ac.ir

۲. Assistant Professor, Department of English Language Education, Farhangian University, Tehran, Iran. sdrahimipour@cfu.ac.ir

* Mohamadzamani, Farideh; Rahimipour, Saeid. (1404). A Comparative Analysis of the Effects of Modernism on Alienation and Existential Challenges in Dystopian Literature: Kafka and Huxley. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 99-130. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71279.2211

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights

comprehensive totalitarian systems that are a product of global modernism. Beyond their focus on alienation, social isolation, and the impact of technology, these works have provided a framework for a better understanding and mitigation of the existential challenges faced by modern individuals. The use of a comparative approach in this analysis has enabled a deeper examination of philosophical and social themes and a better understanding of the effects of modernism on human identity.

Keywords
Kafka, Huxley, Modernism, Existential Challenges, Bureaucracy, Alienation, Dystopian Literature.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

تحلیل تطبیقی آثار مدرنیسم بر ازخودبیگانگی و چالش‌های اگزیستانسیالیستی در ادبیات پادآرمان‌شهری: کافکا و هاکسلی

فریده محمدزمانی[۱] سعید رحیمی‌پور[۲]

تاریخ دریافت: ۲۰۲۴/۱۲/۱۳ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

ادبیات همواره بستری برای واکاوی هویت انسانی و مسائل وجودی بوده است. این پژوهش با رویکردی تطبیقی، به بررسی وجوه اشتراک و تفاوت‌های میان رمان مسخ اثر فرانتس کافکا و دنیای قشنگ نو نوشتهٔ آلدوس هاکسلی پرداخته است. در این پژوهش، روش‌های بازنمایی چالش‌های اگزیستانسیال انسان مدرن مورد تحلیل قرار گرفته و عوامل روایی و مفهومی مؤثر در این دو اثر، بررسی شده است. همچنین مضامین اجتماعی و فلسفی موجود در این آثار، تحلیل شده و نقاط اشتراک میان پرداختن نویسندگان به دغدغه‌های اجتماعی و تأثیرات مدرنیسم، برجسته شده‌اند. نتایج این تحلیل نشان می‌دهد که نویسندگان با استفاده از شخصیت‌پردازی و روایت‌های نمادین، روند تحول بروکراسی داخلی به نظام‌های توتالیتاریسم کلی را که زاییدهٔ مدرنیسم جهانی است، به تصویر کشیده‌اند. این آثار افزون بر تمرکز بر بیگانگی، انزوای

۱. استادیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران(**نویسنده مسئول**).
f.mohamadzamani@cfu.ac.ir

۲. استادیار، گروه آموزش زبان انگلیسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
sdrahimipour@cfu.ac.ir

*محمدزمانی، فریده؛ رحیمی‌پور، سعید. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی آثار مدرنیسم بر ازخودبیگانگی و چالش‌های اگزیستانسیالیستی در ادبیات پادآرمان‌شهری کافکا و هاکسلی. نقد و نظر، ۳۰(۳)، صص ۹۹-۱۳۰.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71279.2211

▣ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

اجتماعی و تأثیر فناوری، زمینه‌ای را برای درک بهتر و کاهش چالش‌های وجودی انسان مدرن فراهم کرده‌اند. به‌کارگیری رویکرد تطبیقی در این تحلیل، امکان بررسی عمیق‌تر مضامین فلسفی و اجتماعی و شناخت تأثیرات مدرنیسم بر هویت انسانی را فراهم کرده است.

کلیدواژه‌ها

کافکا، هاکسلی، مدرنیسم، چالش‌های اگزیستانسیالیستی، بروکراسی، بیگانگی، ادبیات پادآرمان‌شهری.

مقدمه

تفکر و پژوهش علمی بدون مقایسه امکان‌پذیر نیست و روش تطبیقی یکی از قدیمی‌ترین و مؤثرترین روش‌ها در علوم انسانی است. ادبیات تطبیقی با مقایسهٔ آثار هنری، به آشکارسازی شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌پردازد و واقعیت‌های پنهان گذشته و دغدغه‌های آیندهٔ بشریت را روشن می‌سازد. مدرنیسم به‌مثابهٔ یک جنبش فراگیر فرهنگی، ادبی، هنری و اجتماعی، با جلوه‌های جدید و گسست از سنت‌های پیشین، چالش‌های گوناگونی را در حوزه‌های مختلف بشری ایجاد کرده است.

فرانتس کافکا،[1] یکی از نویسندگان برجستهٔ قرن بیستم، در آثارش مانند مسخ[2] به بازتاب دغدغه‌های انسان مدرن و پیچیدگی‌های بروکراسی پرداخته است. او با استفاده از ژانر داستان، پدیده‌های مدرن را آشکار می‌سازد و با سبک ویژه و انتخاب مضمون مناسب، مشکلات و چالش‌های انسان مدرن را توصیف می‌کند. کافکا در آثارش به موضوعاتی، چون بیگانگی انسان، بروکراسی و اضطراب وجودی می‌پردازد و این مؤلفه‌های مدرنیسم را به‌وضوح در آثارش نشان می‌دهد.

آلدوس هاکسلی[3] نیز در رمان دنیای قشنگ نو[4] به نقد جامعه‌ای دست‌ساز بشر و کنترل‌شده توسط قدرت‌های خاص می‌پردازد. او تلاش می‌کند تا نمای آیندهٔ جهان را از طریق بازتاب جامعهٔ دست‌ساز بشر به تصویر بکشد و دغدغه‌های وجودی بیگانگی انسان را بیان کند. هاکسلی در این رمان، به موضوع کنترل انسان‌ها توسط قدرت‌های نامرئی و تولید انسان در آزمایشگاه‌های ژنتیک پرداخته است. او با انتخاب شخصیت‌پردازی به سبک پادآرمان‌شهری، به نقد هرج‌ومرج جامعهٔ مدرن و بیگانگی انسان از خود و جهان پیرامونش می‌پردازد و نشان می‌دهد که در جهان امروز، پیشرفت‌های شگفت‌آور در علوم تجربی، به‌ویژه روان‌شناسی و روان‌کاوی نتوانسته‌اند

---

۱. Franza Kafka
۲. The Metamorphosis
۳. Aldous Huxley
۴. The Brave New World

مشکلات روحی و روانی انسان، مانند پوچی، بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی را درمان کنند. انسان هویت واقعی خود را از دست داده است و با وجود پیشرفت در صنعت ارتباطات، همچنان احساس بیگانگی و تنهایی می‌کند. بخش مهمی از روان‌پریشی‌ها و اضطراب‌ها به بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگی بازمی‌گردد. این بروکراسی مدرن با ارائهٔ کارکردهای جدید، به زندگی انسان‌ها معانی و انتظارات تازه‌ای بخشیده؛ اما در پس این زرق‌وبرق‌ها، بیگانگی انسان از وجود خویش بیشتر شده است.

آلدوس هاکسلی در دنیای قشنگ نو که در سال ۱۹۳۲م منتشر شد، به ترسیم فرصت‌ها و تهدیدهای پیشرفت فناوری و پیامدهای آن در قرن بیستم پرداخته است. او نشان می‌دهد که چگونه نبودن معنا در زندگی، به احساس پوچی، بیگانگی و بی‌قراری منجر می‌شود. این رمان تأثیر دگرگونی شدید جهان و دغدغه‌های درونی شخصیت‌ها را بازتاب می‌کند.

این پژوهش با رویکرد تطبیقی، به تحلیل عمقی مسخ کافکا و دنیای قشنگ نو هاکسلی می‌پردازد و در تلاش است تا با طرح پرسش‌های بنیادین زیر، ابعاد مختلف چالش‌های وجودی انسان مدرن را واکاوی کند.

۱. عوامل مؤثر در برجسته‌سازی پیامدهای مدرنیسم بر انسان و جامعه در این دو اثر کدام‌اند؟

۲. شیوه‌های شخصیت‌پردازی و مضمون‌پردازی نویسندگان برای تصویرسازی پیچیدگی‌های عصر مدرن و تأثیرات آن بر انسان چیست؟

۳. نقاط اشتراک و تفاوت در پرداخت مضامین اجتماعی و فلسفی میان آثار کافکا و هاکسلی چیست؟

در پایان به نقدهای منتقدان دربارهٔ آثار کافکا و هاکسلی پرداخته است. پرداختن به این نقدها به دلیل اهمیت آنها در تبیین پیام‌ها، ساختارها و آثار فرهنگی و اجتماعی آنها انجام گرفته است. نقدها امکان بررسی واکنش‌های فکری به این متون و ارزیابی جایگاه آنها را در ادبیات معاصر فراهم می‌کنند. این پژوهش نشان می‌دهد که مدرنیسم با ایجاد تغییرات سریع و پیش‌بینی‌ناپذیر، بیگانگی، اضطراب وجودی و بی‌قراری را در

انسان‌های مدرن ایجاد کرده و آنها را به‌سوی زندگی منزجرکننده‌ای سوق داده است.

۱. تحلیل‌های موردی در آثار کافکا و هاکسلی

۱-۱. مسخ

اثر فرانتس کافکا، یکی از مهم‌ترین آثار ادبی قرن بیستم است که در سال ۱۹۱۵م منتشر شد. این رمان داستان گرگور سامسا بازاریاب و نمایندهٔ فروش در یک شرکت را روایت می‌کند که یک روز صبح از خواب بیدار می‌شود و متوجه می‌شود که به یک حشرهٔ نفرت انگیز تبدیل شده است. این تغییر ناگهانی، زندگی او و خانواده‌اش را دچار بحران می‌کند (Kafka, 1915, p. 3). مسخ با مضامین اگزیستانسیالیستی و سوررئالیسمِ[1] (فراواقع‌گرایی) خود به بررسی مفاهیمی، همچون ازخودبیگانگی، انزوا، ناپایداری ذهنی و تضاد بین هویت فردی و انتظارات اجتماعی می‌پردازد کافکا در این رمان به تأثیرات روان‌شناختی و اجتماعی مدرنیسم اشاره می‌کند، و با ترسیم بروکراسی و نظام‌های خشک اجتماعی، نقدی بر ازدست‌رفتن انسانیت در دنیای مدرن ارائه می‌دهد. مسائل بنیادینی، مانند ناپایداری هویت، نبودن ارتباط انسانی مؤثر و فشارهای اجتماعی در این رمان به‌وضوح مشاهده می‌شود (Glaude, 2020, p. 116).

۱-۲. دنیای قشنگ نو

نوشتهٔ آلدوس هاکسلی در سال ۱۹۳۲م منتشر شد. آن یکی از آثار برجسته در سبک پادآرمان‌شهری است. داستان در آینده‌ای نزدیک به سال ۲۵۴۰ میلادی اتفاق می‌افتد، جایی که جامعه‌ای کاملاً همگون و یکنواخت بر اساس فناوری‌های پیشرفته و علم ژنتیک شکل گرفته است (Huxley, 2006, p. 42). در این دنیا، انسان‌ها به‌صورت مصنوعی و در آزمایشگاه‌ها تولید می‌شوند و از طریق فرایندهای شیمیایی و روان‌شناختی به‌گونه‌ای پرورش می‌یابند که همواره شاد و راضی باشند؛ اما این رضایت ظاهری با ازدست‌دادن

---

۱. Surrealism

آزادی‌های فردی، عشق و هویت انسانی همراه است (Igbokwe,2023, p. 15). جامعه به‌طور دقیق، به طبقات مختلفی تقسیم شده است که هرکدام دارای نقش‌ها و وظایف خاص خود هستند. این طبقات شامل آلفا، بتا، گاما، دلتا و اپسیلون می‌شود. افراد آلفا و بتا در رأس جامعه قرار دارند و به‌مثابهٔ مدیران و نخبگان علمی فعالیت می‌کنند. افراد گاما، دلتا و اپسیلون در طبقات پایین‌تر قرار دارند و وظایف کارگری و خدماتی را بر عهده دارند. این ساختار اجتماعی به‌گونه‌ای طراحی شده است که همواره هماهنگی و نظم برقرار باشد و افراد هیچ‌گونه تمایل به تغییر طبقات خود نداشته باشند. مفاهیم کلیدی شامل بهره‌برداری از علم و فناوری برای ایجاد جامعه‌ای همگون، ازبین‌رفتن فردگرایی و خطرات یک جامعه که به‌طور کامل، بر اساس اصول مادی‌گرایی و مصرف‌گرایی بنا شده است، ازجمله مسائل بنیادین این رمان هستند. دنیای قشنگ نو نقدی بر جامعه‌ای است که در آن فناوری و علم به‌جای انسانیت حاکم شده وانسان‌ها به‌شدت ازخودبیگانه شده‌اند.

۲. زمینهٔ تاریخی و اجتماعی آثار کافکا و هاکسلی

۲-۱. زمینهٔ تاریخی و اجتماعی آثار کافکا

فرانتس کافکا در اوایل قرن بیستم و در دوران امپراتوری اتریش ـ مجارستان زندگی می‌کرد. این دوران با تحولات عظیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی همراه بود. جنگ جهانی اول (۱۹۱۴–۱۹۱۸) تأثیر عمیقی بر آثار کافکا داشت. تجربه‌های او به‌مثابهٔ کارمند بیمه و مواجهه با بروکراسی پیچیده و غیرانسانی، الهام‌بخش بسیاری از نوشته‌هایش شد. داستان مسخ (۱۹۱۵) یکی از مهم‌ترین آثار کافکاست که در آن به بیگانگی و انزوای انسان‌ها پرداخته شده است. کافکا در این اثر، تحولات صنعتی و فناوری‌های جدید را به‌مثابهٔ عواملی که باعث بیگانگی و انزوای انسان‌ها می‌شوند، به تصویر کشیده است (Rahimipour, 2021, p. 57). افزون بر این، تحلیل‌های اجتماعی و روانی جنگ جهانی اول در این اثر به‌وضوح دیده می‌شود و نشان‌دهندهٔ تأثیرات عمیق این جنگ بر روان و زندگی افراد است.

۲-۲. زمینهٔ تاریخی و اجتماعی آثار هاکسلی

آلدوس هاکسلی در دوران بین دو جنگ جهانی (۱۹۱۸-۱۹۳۹) و در دوران تحولات عظیم صنعتی و فناوری زندگی می‌کرد. این دوران با تغییرات اجتماعی و سیاسی بزرگی همراه بود که تأثیرات عمیقی بر آثار هاکسلی گذاشت. هاکسلی در رمان دنیای قشنگ نو (۱۹۳۲) به بررسی تأثیرات این تحولات بر جامعه پرداخته است (Igbokwe, 2023, p. 112).این رمان در دوران پس از جنگ جهانی اول و رکود بزرگ اقتصادی (۱۹۲۹-۱۹۳۹) نوشته شد و به تصویر کشیدن جامعه‌ای پرداخت که در آن افراد تحت کنترل شدید فناوری و بروکراسی قرار دارند و هرگونه ناهنجاری سرکوب می‌شود (Woiak, 2007, p. 98). افزون بر این، هاکسلی به تأثیرات رژیم‌های توتالیتر، مانند اتحاد جماهیر شوروی و آلمان نازی پرداخته و نقض حقوق فردی و آزادی‌های انسانی را به تصویر کشیده است. در این رمان، هاکسلی به بررسی نقش فناوری در کنترل جامعه و کاهش آزادی‌های فردی پرداخته است و نشان می‌دهد که چگونه این عوامل می‌توانند به ایجاد جوامع ضد انسانی منجر شوند.

۳. مدرنیسم و بروکراسی: تحلیل و تأثیرات

۳-۱. مدرنیسم و بروکراسی در آثار فرانتس کافکا

فرانتس کافکا، نویسنده‌ای که همهٔ عمر خود را در تلاش و تحصیل در رشته حقوق گذراند، برای شرکت‌های بیمه کار می‌کرد و از این تجربه برای نوشتن دربارهٔ ایده‌ها، آرمان‌ها و چالش‌های مردم زمان خود بهره برد و با کشف موضوع پوچی زندگی انسان مدرن، روشنفکری ادبی خود را به اوج رساند. بسیاری از هنجارها و روندهای متداول جامعه به‌طور طبیعی شکل گرفته و با پیشرفت‌های فناوری همراه شده‌اند. تحلیل آثار کافکا نشان می‌دهد که این آثار نیز تحت تأثیر این تغییرات قرار گرفته و با آنها تحول یافته‌اند. یکی از چالش‌های انسان مدرن که کافکا نیز به آن دچار شده بود، پدیدهٔ بروکراسی و انواع مختلف آن بود که چارچوب جامعهٔ آن زمان را شکل می‌داد. کافکا

شخصاً شرارت نظام بوروکراتیک مدرن را تجربه کرده بود که پر از ترس و وحشت ناگفته بود. او به خانوادهٔ یهودی خود پایبند بود و به گمان خودش، شرایطی که بسیاری از خانواده‌های یهودی در آن زمان تجربه می‌کردند، چالش‌برانگیز بود. او همچنین سکوت جامعهٔ پیرامون این شرایط را موضوعی قابل تأمل می‌دانست. این تجربه‌ها به او نشان داد که منشأ این رنج‌ها چیز جدیدی است. ساختارهای سیاسی و اجتماعی وارد جریان تازه‌ای شده بودند و دنیا در حال صنعتی‌شدن بود. اروپا پیشگام این پدیده بود که از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به وجود آمد. پیشرفت نظام‌های تجاری باعث شکل‌گیری روابط جدیدی شد. پدر کافکا نیز از این قضیه مستثنی نبود. هرمان کافکا یک تاجر بود و همیشه در سفر به سر می‌برد. فرانتس کافکا به‌مثابهٔ کوچک‌ترین عضو از خانواده، مشکلات جدید و موجود در این سبک زندگی نوین شهری را تجربه کرد. این تغییرات بر زندگی هرمان کافکا و فرانتس کافکای جوان بازتاب داشت. از نظر کافکا، ساختارها و ارزش‌های غالب در جامعه، مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری نظام‌های بوروکراتیک و تجاری بودند. چنین شکنجه و گرایش‌هایی باعث شد که مردم خود را موظف بدانند که برای کسب درآمد و ادامهٔ زندگی تلاش کنند و تحت هر شرایطی از انجام این کار سرباز نزنند؛ ازاین‌رو آنها به شیوه‌ای جدید، برای دستیابی به ثروت مادی و مقامات رسمی به رقابت پرداختند. این روند ماتریالیستی، سبک زندگی افراد و هویت اجتماعی آنها را تحت تأثیر قرار داد. مردم، سنت را رها کردند و چیزهایی را که قبلاً تأسیس کرده بودند، پشت سر گذاشتند و نظام بوروکراتیک و اصول و هنجارهای جدیدی را پیش گرفتند. مردم خود را ملزم کردند تا به استانداردهای نظام بوروکراتیک و چیزهای ازپیش‌تعیین‌شده، عمل کنند. این مسیر، طاقت‌فرسا بود و حفظ حیات، نگرانی اصلی افراد بود. آنها مجبور بودند همهٔ عمر خود را برای تأمین نیازهای اولیه و حفظ زندگی صرف کنند. بنابراین همهٔ اضطراب‌ها و نگرانی‌ها ناشی از این بود که انسان هویت و حقیقت انسانی خود را به‌خوبی نمی‌شناخت و نقطهٔ اتکا و آرامش خود یعنی خداوند متعال را از دست داده بود. انسان موجودی فقیر و

وابسته به خداست؛ اما رابطهٔ خود را با خدا نادیده انگاشته و حتی با خدا به تصور آنکه با آزادی‌اش ناسازگار است، قهر کرده و او را از زندگی خود کنار نهاده است، غافل از آنکه حیات، تکامل و تعالی او درگرو ارتباط با خداوند است. «دین پشتوانهٔ محکمی برای غلبه بر اضطراب است. بخش مهمی از عوامل روان‌گسستگی و اضطراب، به استغنا از خدا و بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگی برمی‌گردد» (سبحانی و محمدرضایی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۳)؛ اما شرایط اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی دوران مدرنیته، شامل تغییرات بنیادین در مفاهیمی، همچون خدا، دین و سبک زندگی بود که بر زندگی کافکا تأثیر گذاشت و زمینه‌ساز خلق داستان‌هایی شد که مضامین این تحول‌ها را بازتاب می‌کنند.

۳-۱-۱. تحلیل نحوهٔ نمایش این مفاهیم در داستان‌های او و تأثیرات آنها بر شخصیت‌ها و روایت‌ها

بروکراسی به معنای ادارهٔ حکومت است و دامنهٔ این کلمه محدود به یک موضوع واحد نیست و در بسیاری از زمینه‌ها و فعالیت‌های اختصاصی استفاده شده است. این کلمه یکی از عجیب‌ترین کلماتی است که دنیای مدرن، ابداع کرده است. بروکراسی به‌مثابهٔ یک نوع قدرت مسلط بر مردم، آنها را به‌سوی ظلم و غرق‌شدن سوق می‌دهد. در تبیین پیچیدگی‌های مفهوم بروکراسی در روایت کافکا آمده است:

> بروکراسی به‌عنوان پدیده‌ای در مقابل ما قرار می‌گیرد و درهرصورت، ما با آن روبه‌رو می‌شویم. همهٔ افراد به‌نوعی درگیر بروکراسی هستند و از آن صحبت می‌کنند و آن را تجربه کرده‌اند و به آن اعتقاد دارند؛ بااین‌حال، این پدیده در مقابل مفهومی‌شدن مقاومت می‌کند و به‌عنوان یک اصطلاح بر وحشت و توهم می‌افزاید؛ زیرا می‌تواند برای هر نوع فعالیتی اعمال شود (افروغه، ۲۰۱۲، ص ۳۴).

این پدیده در روح و عمق ذهن انسان نیز وجود دارد و به‌مثابهٔ افکار انسان، به

موضوعی مهم و اجتماعی تبدیل‌شده است. از نظر کافکا، بروکراسی رویه و دستگاهی است که انسان را به‌سوی بیگانگی از خود، رنج، مسخ، اطاعت، فرومایگی و ازهم‌پاشیدن سوق می‌دهد؛ ازاین‌رو فروپاشی بروکراسی خواستهٔ بسیاری از نخبگان و روشنفکران است. بلو[1] ادعا کرد که بروکراسی یک سازمان رسمی با مقررات صریح و مواضع رسمی تشکیل داده است تا شرایط را کنترل کند. کنترل بخش‌های پیچیده از ویژگی‌های بوروکراتیک است (Blau, 1965, p. 112).

کافکا در داستان «بلومفلد» با استفاده از روشی کارشناسانه و سنتی به‌طور مستقیم، با پوچی مقابله می‌کند و معتقد است که بروکراسی شکل گرفته است و مردم بی‌هدف به دام آن گرفتار می‌شوند. مدرنیته به مردم تحمیل شده و آنان را از روش‌های قدیمی که جزئی از رفتار طبیعی و اجتماعی آنها بود، دور کرده است. غم و اندوه ناشی از این تغییرات به یک وسواس عمومی تبدیل شده و منبع الهام‌بخشی برای نویسندگان و روشنفکران شده است تا آن را در آثارشان به کار گیرند. فرانتس کافکا و آلدوس هاکسلی به‌خوبی بروکراسی و تأثیرات آن بر زندگی انسان را بررسی کرده‌اند و وسواسی که دیدگاه انسان را از ماهیت واقعی و نفس او دور می‌کند، به‌درستی درک کرده‌اند. در جامعهٔ کافکا، انسان مدرن خود و جهان را درک نمی‌کرد و همدلی با دیگر موجودات را از دست داده بود. کافکا در آثارش به این موضوع پرداخته و تلاش کرده است تا نکته‌ای را متذکر شود که باید یکدیگر را با احترام و شأن اجتماعی در نظر گرفت. او تلاش می‌کرد تا نگرانی‌های ناشی از تغییرات سریع را ثبت و ضبط کند. برای درک مفهوم بروکراسی باید آن را به صنعتی‌شدن نسبت داد. افزایش درخواست برای شغل‌های اداری نشان می‌دهد که نیاز به یکی‌شدن و تشکیل نظام از ابتدا وجود داشته است. بیشتر شخصیت‌های داستان‌های کافکا با ویژگی‌های خاصی توصیف شده‌اند، ازجمله گرگور سامسا که قربانی فشارهای بروکراسی است، پدر او نماد سلطه و اقتدار این ساختار، رئیس گرگور نمایندهٔ بروکراسی رسمی، و خانواده‌اش نماد جامعه‌ای که

۱. Blau

انتظار سازگاری با نظام دارد. قوانین و شخصیت‌های داستان‌های کافکا تلاش می‌کنند بروکراسی را به‌شکلی انتزاعی نشان دهند. شخصیت‌های داستانی او فکر می‌کنند برای داشتن زندگی و هویت خود باید وارد یک نظام خاص شوند. با کشف این موضوع می‌توان به ناخودآگاه کافکا نفوذ کرد. رفتار شخصیت‌های داستان‌های او بازتاب‌کنندهٔ آرامش قبل از طوفان کافکاست. شخصیت سامسا در داستان مسخ نمادی از خود کافکاست. این شباهت از تجربیات شخصی و احساسات نویسنده نشئت می‌گیرد (Rolland, 2015).وقتی سامسا متوجه می‌شود که بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای به یک حشره تبدیل شده است، یا زمانی که درک می‌کند دیگر نمی‌تواند به‌مثابهٔ نمایندهٔ فروش کار کند، وضعیتش دشوارتر می‌شود؛ زیرا می‌داند که هر زمان ممکن است اخراج شود و شغل، زندگی و هویتش را از دست بدهد (کاظمیان، ۲۰۲۱، ص ۱۵۰) این وضعیت بازتابی از احساسات کافکا دربارهٔ بیگانگی و فشارهای اجتماعی است که خودش در زندگی واقعی تجربه کرده بود. مشکلات بروکراسی مردم را به‌سوی وسواسی ناشناخته سوق می‌دهد؛ وسواسی که بسیاری از مردم امروزی نیز به آن دچار هستند. مفهوم بروکراسی به سلسله‌مراتب وابسته است؛ عاملی که به‌تدریج همهٔ افراد جامعه را درگیر می‌کند. این ساختار اجتماعی، افراد را در جایگاه‌های مشخصی طبقه‌بندی می‌کند و به آنها هویت خاصی می‌بخشد که درنهایت بسیاری از ویژگی‌های انسانی، مانند برابری، انسانیت و وابستگی انسان‌ها به یکدیگر را نقض می‌کند .کافکا در آثارش نشان می‌دهد که چگونه انسان‌ها از مرزهای خود عبور می‌کنند و با بحران‌هایی که به دلیل بروکراسی به وجود آمده‌اند، مواجه می‌شوند. در آثار او، نظام‌های بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی به‌شکلی تصویر شده‌اند که افراد بالاتر از مزایایی برخوردارند که افراد پایین‌تر از آن بی‌بهره‌اند. گرگور سامسا که به طبقهٔ متوسط جامعه تعلق دارد، نمادی از فردی است که در این نظام گرفتار شده است. این نظام‌ها می‌توانند در عمق نهادها و ذهن افراد نفوذ کنند و آنها را به رفتارهای ازپیش‌تعیین‌شده وادار نمایند.

در دنیای قشنگ نو اثر هاکسلی، این نگرش به‌خوبی به تصویر کشیده شده است. هاکسلی پیش‌بینی می‌کند که یک نظام توتالیتر می‌تواند کل زمین را کنترل کند. او با استفاده از اصطلاحاتی مانند «فورد»[1] و «فوردلی»، تسلط این نظام را بر جهان نشان می‌دهد. این نظام با کنترل ذهن و رفتار افراد، آنها را به پیروی از ایدئولوژی‌های خود وادار می‌کند. «فورد» و «فوردلی» به‌خوبی نماد تسلط یک نظام توتالیتر بر جهان هستند. این اصطلاحات به هنری فورد، مخترع خط تولید صنعتی اشاره دارند و نشان‌دهندهٔ فلسفهٔ تولید انبوه، کنترل و کارایی‌ای هستند که جامعه در این رمان بر اساس آن بنا شده است. این نمادها بیانگر فرهنگ مکانیزه‌ای هستند که همهٔ جنبه‌های زندگی را تحت سیطره خود قرار داده است. شخصیت‌های مختلف نیز این نظام توتالیتر را از زوایای متفاوتی به تصویر می‌کشند. برنارد مارکس[2] فردی که با ارزش‌های جامعه مخالفت می‌کند و نماد مقاومت فردی در برابر نظام است. لنینا کراون[3] نمایندهٔ فردی است که به‌طور کامل، با ایدئولوژی‌های نظام هماهنگ شده و نماد پذیرش بی‌چون‌وچراست و جان وحشی نمایانگر فردی بیرون از این نظام است که با مفاهیم توتالیتریسم مقابله می‌کند و تلاش می‌کند مفهوم انسانیت را بازتعریف کند.

هاکسلی و کافکا، هردو در آثارشان نشان می‌دهند که چگونه جوامع در حال پیشرفت می‌توانند به نظام‌های بوروکراتیک و توتالیتر تبدیل شوند. آنها با استفاده از تکنیک‌های مختلف، پیچیدگی دنیای مدرن را به تصویر کشیده‌اند و هشدار می‌دهند

۱. دردنیای قشنگ نو، هاکسلی «هنری فورد» را به‌مثابهٔ شخصیتی خداگونه در ساختار اجتماعی دیستوپیایی معرفی و بازنمایی می‌کند. ارجاع‌های مکرر به اصطلاحاتی چون «فورد» و «فوردلی» نشانگر جایگاه مقدس او و سلطهٔ نظام فوردیسم است؛ نظامی که با تولید انبوه و مدیریت صنعتی، بنیان‌های اجتماعی و اقتصادی را شکل داده و جایگزین ارزش‌های سنتی و دینی شده است.

۲. شخصیت آلفاپلاس در دنیای قشنگ نو، نماد فردی است که به دلیل تفاوت‌های ظاهری و رفتاری از جامعه فاصله گرفته است و تلاش می‌کند هویت مستقل خود را حفظ نماید.

۳. شخصیتی متعلق به طبقهٔ اجتماعی بتا است و رابطه‌ای عاطفی و چالش‌برانگیز با برنارد مارکس، از طبقهٔ آلفاپلاس برقرار می‌کند که نمایانگر تضاد میان انطباق اجتماعی و فردگرایی است.

که این نظام‌ها می‌توانند امنیت و آزادی افراد را تهدید کنند. در دنیای قشنگ نو، مصطفی موند نیز کنترل‌کنندهٔ جهان، نمادی از این نظام توتالیتر است که بر جهان تسلط دارد و افراد را به پیروی از ایدئولوژی‌های خود وادار می‌کند. این نویسندگان با آثارشان نشان می‌دهند که چگونه نظام‌های بوروکراتیک و توتالیتر می‌توانند در عمق نهادها و ذهن افراد نفوذ کنند و آنها را به رفتارهای ازپیش‌تعیین‌شده وادار کنند. آنها هشدار می‌دهند که این نظام‌ها می‌توانند امنیت و آزادی افراد را تهدید کنند و جوامع را به‌سوی کنترل و نظارت شدید سوق دهند.

۳-۲. مدرنیسم و بروکراسی در آثار آلدوس هاکسلی

هاکسلی در رمان دنیای قشنگ نو به‌شکلی انتقادی، تأثیرات مدرنیسم و بروکراسی بر جوامع انسانی را تحلیل کرده است. این اثر جامعه‌ای پادآرمان‌شهری را تصویر می‌کند که در آن ارزش‌های انسانی و معنوی قربانی فناوری‌های پیشرفته و سیستم‌های بروکراتیک شده‌اند. در این جامعه، زندگی افراد به‌شکلی نظام‌مند و مکانیزه، تحت نظارت و کنترل شدید قرار گرفته است و آزادی‌های فردی به‌طور چشمگیری، محدود شده‌اند. اتکای بیش از حد به فناوری و تولید انبوه، جامعه‌ای یکنواخت و بدون خلاقیت ایجاد کرده است که ارزش‌های مصرف‌گرایانه جایگزین اصول انسانی شده‌اند (Igbokwe, 2023, p. 112).هاکسلی از طریق شخصیت‌ها و اصطلاحات خاص، نقدی عمیق بر آثار این سیستم‌ها بر زندگی انسانی ارائه می‌دهد. شخصیت‌های اصلی نماد جنبه‌های مختلف سیستم‌های بروکراتیک و فناوری هستند؛ لنینا کراون نمایندهٔ پذیرش کامل نظام است. رفتارهای او که تحت تأثیر شرطی‌سازی اجتماعی شکل گرفته، بیانگر تسلیم در برابر ساختارهای فناوری و بروکراسی است(Igbokwe, 2023, p. 98) . برنارد مارکس نماد مقاومت فردی در برابر این سیستم‌هاست. او به دلیل عدم تطابق با معیارهای جامعه، احساس بیگانگی می‌کند و کشمکش‌های درونی او نشان‌دهندهٔ محدودیت‌هایی است که افراد در برابر فشارهای اجتماعی تجربه می‌کنند. جان وحشی نماد بیرونی‌ترین مقاومت در برابر نظام است. او که خارج از این سیستم رشد کرده است، فشارهای

روانـی و اجتمـاعی شـدیدی را تجربـه می‌کنـد و نـاتوانی او در سـازگاری بـا ایـن سـاختار، تضـاد میـان انسـانیت و قـدرت توتـالیتری سیسـتم را برجسـته می‌کنـد. مـدیر پرورشگاه و شرطی‌سازی نماد ابزارهـای بروکراسـی اسـت کـه از فنـاوری بـرای کنتـرل هویـت افـراد اسـتفاده می‌کننـد و زنـدگی آنهـا را از بـدو تولـد تنظـیم می‌کننـد. هاکسلی تأثیرات روانی و اجتماعی این سیستم‌ها را نیز بررسی می‌کنـد. فشـارهای ناشـی از نظـارت و کنتـرل شـدید بـه افـزایش اضـطراب، افسـردگی، و احسـاس بیگـانگی در افـراد منجـر شـده و آنهـا را از حـس انسـانی و هـویتی خـود جـدا کـرده اسـت. بـه‌طور خـاص، شخصـیت جـان وحشـی نمونـه‌ای برجسـته از پیامـدهای روان‌شـناختی ایـن سیستم‌هاست که تراژدی نهایی او، گویای نابودی فردیت در برابـر سـاختارهای توتـالیتر است (Rahimipour, 2021, p. 123).

۳-۳. تحلیل تأثیرات مدرنیسم بر روان‌شناسی شخصیت‌های داستانی

مدرنیسم به‌مثابهٔ یک جنبش پیچیـده و چندبعـدی، تـأثیرات عمیقـی بـر روان‌شناسـی شخصیت‌های داستانی داشته است. این جنبش با تأکید بر تجربیـات درونـی و احساسـات پیچیدهٔ شخصیت‌ها سبب از خودبیگانگی و پوچی در دنیای مـدرن شـده اسـت. فـرانتس کافکا در آثار خود، مانند مسخ و محاکمه به‌وضوح، احساسات ازخودبیگانگی و پـوچی را به تصویر می‌کشد. شخصیت‌های داستان‌های کافکا اغلب در مواجهـه بـا سـاختارهای بی‌رحم و غیرقابل‌فهم اجتماعی و بوروکراتیـک، احسـاس بیگـانگی و نـاتوانی می‌کننـد؛ برای مثال در مسخ، گرگور سامسا پس از تبدیل‌شدن به یک حشره، نـه‌تنها از خـانواده و جامعه بلکه از خود نیز بیگانه می‌شود (پارسی‌فر، ۲۰۲۲، ص ۴۵).

آلدوس هاکسلی نیز در آثار خود، مانند دنیای قشنگ نو به بررسی احساسات پوچی و بی‌معنـایی در دنیـای مـدرن می‌پـردازد. در ایـن رمـان، شخصـیت‌ها در یـک جامعـهٔ پادآرمان‌شهری زندگی می‌کنند که در آن فردیـت و احساسـات انسـانی قربـانی نظـارت اجتماعی و مصرف‌گرایی شده‌اند. این وضعیت باعث ایجاد احساس پـوچی و بی‌معنـایی در زندگی شخصیت‌ها می‌شود (محمودی، ۲۰۱۳، ص ۷۷).

۴. بررسی دیدگاه‌های ماتریالیستی دربارهٔ دین، نقض فردگرایی، ناپایداری ذهنی، سبک پادآرمان‌شهری و جامعه و قوانین اجتماعی ضد انسانی

هریک از این موضوعات، تأثیرات عمیقی بر شخصیت‌ها و روایت‌های داستانی این نویسندگان داشته‌اند.

۴-۱. دیدگاه‌های ماتریالیستی دربارهٔ دین

در دنیای قشنگ نو، هاکسلی شخصیت‌ها را به‌گونه‌ای خلق می‌کند که تحت تأثیر آموزش‌های فورد و فوردیسم هستند که نشان‌دهنده یک دولت جهانی است (Huxley, 2006, p. 150). شعارهای محوری جامعه، همچون «هویت» و «ثبات» درظاهر، نمایانگر رفاه و شادی مطلق‌اند؛ اما درواقع، این واژگان حامل تناقض‌هایی بنیادین‌اند که بر بحران‌های پنهان در ساختار اجتماعی آن جهان دلالت دارند. در این جامعه، احساسات مذهبی به خدا مرتبط هستند؛ اما درواقع عملکردی زیستی دارند (کنگدون، ۲۰۰۴م، ص ۸۹). شخصیت‌ها از هدایت الهی جدا شده‌اند و تحت اصول معنوی فورد قرار دارند. آنها بدون هیچ انتخابی به خدمت بروکراسی بزرگ درمی‌آیند و تحت سلطهٔ جبرگرایی فورد قرار می‌گیرند.

قهرمان داستان کافکا، گرگور سامسا، از تغییرات و مسائل روحی و ذهنی خود رنج می‌برد. کافکا تلاش می‌کند نشان دهد چگونه بروکراسی بی‌رویه می‌تواند تهدیدی برای ثبات اجتماعی باشد. زمانی که مدیر به دیدن سامسا می‌آید، می‌گوید: «امیدوارم مشکل خاصی وجود نداشته باشد. بااین‌حال، باید بگویم که ما، مردان تجارت، به‌سادگی غیبت از وظایفمان را نادیده می‌گیریم؛ درحالی‌که باید همواره به تجارت متصل بمانیم» (Kafka, 1915, p. 45). نگرش مدیر نشان‌دهندهٔ رویکردی ماتریالیستی است که در آن انسان تنها ابزاری برای تولید اقتصادی تعریف می‌شود، بدون توجه به معنویت یا ارزش‌های انسانی. در این جهان، تجارت و بهره‌وری جایگزین دین و خدا شده‌اند و سامسا در نقش مردی از طبقهٔ کارگری، بردهٔ نظامی است که ارزش او تنها در خدمت به ساختار اقتصادی دیده می‌شود.

۴-۲. نقض فردگرایی

هاکسلی به شخصیت‌هایش هیچ هویت خاصی نمی‌دهد و آنها را با نام‌های معمولی آلفا و بتا صدا می‌زند. هدف از این کار، حذف هویت و آرزوهای شخصی است تا افراد به اجزای نظام تولید تبدیل شوند. برای کنترل‌کنندگان جهان، حذف فردیت و تفکر افراد جذاب‌ترین چیز است؛ زیرا این کار به آنها امکان می‌دهد ادارهٔ جوامع و انسان‌ها را در دست بگیرند. همان‌طور که فروید می‌گوید: «مرد متمدن قسمتی از شانس و شادی خود را در مقابل مقداری امنیت معامله کرده است» (Freud, 1930, p. 70). نظام بروکراتیک نیز فردگرایی را نقض می‌کند و به آن نام امنیت می‌دهد. آنها با ایجاد قوانین بی‌اثر و تزریق ترس به انسان‌ها این کار را انجام می‌دهند (Robertson, 2004, p. 78).

در زنجیرهٔ بروکراسی کافکا، نخستین نهادی که فرد با آن مواجه می‌شود، خانواده است. از دیدگاه کافکا، خانواده مکانی است که ظلم و فشار روانی از آن آغاز می‌شود. در رمان مسخ، گرگور سامسا از رفتارهای ظالمانهٔ خانواده‌اش رنج می‌برد، و این فشار در اتاق سه درب او به‌صورت نمادین به تصویر کشیده شده است. همهٔ اعضای خانواده، او را تحت فشار قرار می‌دهند تا برخیزد و به سر کار برود، و این رفتار نمایانگر انتظارات سنگین خانواده است که هویت فردی گرگور را به حاشیه می‌برد. کافکا همچنین به عشق والدین اشاره می‌کند؛ اما این عشق بیشتر ابزاری برای کنترل سامسا تفسیر می‌شود. زندگی خانوادگی برای او به یک نبرد دائمی تبدیل شده است. سامسا خود در جایی می‌گوید: «من همیشه والدینم را به‌عنوان آزاردهندگان در نظر گرفته‌ام» (Kafka, 1915, p. 68)، و این فشار خانوادگی نشان‌دهندهٔ نقض فردگرایی و برتری وظیفه‌گرایی بر استقلال شخصی است.

۴-۳. ناپایداری ذهنی

مسخ و دنیای قشنگ نو، هرکدام یک وضعیت روانی و هویتی خاص را به تصویر می‌کشند. این وضعیت شامل تاریکی و ابهام در هویت شخصیت‌هاست. در واقعیت نیز چنین است؛ افراد نمی‌توانند به‌تنهایی احساس هویت پیدا کنند و به همین دلیل، هویت

آنها به‌خوبی شناخته شده و تأثیرگذار نیست. در دنیای قشنگ نو، زمانی می‌رسد که شخصیت‌ها از حقوق اولیهٔ خود محروم می‌شوند؛ آنها در ابتدا حق داشتن خانواده، تولید مثل طبیعی، زندگی و مرگ را از دست می‌دهند و هویت خود را در تضاد میان ذهن و ادراکشان حفظ می‌کنند. شخصیت‌های داستانی هاکسلی این اضطراب‌ها را بازتاب داده‌اند. این اضطراب‌ها به‌تدریج به‌مصابهٔ ضربهٔ روحی بشریت و توجه ادبی در سطح جهان اثبات می‌شوند.

در مسخ، شخصیت سامسا دگرگون شده است و خود را هماهنگ با جریان می‌یابد. او با مشکلات مواجه می‌شود تا با هنجارهای فعلی همگام شود. او زندگی شخصی و خانوادگی خود را تغییر می‌دهد که درواقع نوعی تطابق با نظام بوروکراتیک است .در دنیای قشنگ نو، جان وحشی شخصیتی است که در منطقه‌ای به دور از جامعهٔ مدرن بزرگ شده است و به‌مثابهٔ یک وحشی شناخته می‌شود. جان وحشی نمی‌تواند با دنیای مدرن سازگار شود و نمی‌تواند ویژگی‌های طبیعی دنیا را بشناسد و افزون بر این نمی‌تواند پاسخی برای پرسش‌های مربوط به هستی و هویت خود پیدا کند؛ ازاین‌رو او خود را درگیر یک درگیری روانی در حال افزایش می‌یابد و ثابت می‌کند که این وضعیت تهدید بزرگی برای اوست و وضعیتی است که بسیاری از فلسفه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ویژگی برجستهٔ دوران پیش از مدرنیته، ثبات بود؛ درحالی‌که دوران پست‌مدرن با ناپایداری همراه است. به همین دلیل، در هر دو رمان، شخصیت‌های اصلی نمی‌توانند آرامش پیدا کنند (بخشی، ۲۰۲۲، ص ۱۵۲). این مفهوم بی‌ثباتی به پیش‌بینی‌ناپذیربودن اشاره دارد. در دنیای مدرن، نظارت بیرونی و درونی برای افراد، تهدیدکننده است؛ بااین‌حال، آنچه در آثار کافکا مشهود است، این است که نظام بوروکراتیک از طریق ایجاد امنیت، دستیابی به ثبات، تجارت و ایجاد نهادهای حقوقی، افراد را به خود وابسته می‌کند. در این حالت، فرد به یک ماشین دقیق تبدیل می‌شود. امنیت، هویت، جایگاه اجتماعی، و ثبات مالی برای فرد ضروری است و اینها مهم‌ترین نیازها برای افراد متعلق به جامعهٔ مدرن بوروکراتیک هستند. نقض این مفاهیم در ذهن شخصیت‌های داستان‌های کافکا باعث می‌شود آنها احساس

بیگانگی کنند؛ به نظر می‌رسد این موارد قبلاً توسط حاکمان جهان نقض شده‌اند.

۴-۴. ادبیات پادآرمانی

در ادبیات مدرن، تغییرات زیادی در موضوع اصلی داستان، توصیف و زمان داستان به وجود آمده است. نتیجهٔ این تغییرات، شکل‌گیری آثار ادبی کارآمد برای آشکارکردن وسواس وجودی انسان مدرن بوده است که این چارچوب توسط شخصیت‌های اصلی داستان‌ها بیان شده است. این چارچوب راه را برای به‌وجودآمدن نوع جدیدی از زیرشاخه‌ای به نام ادبیات پادآرمانی[1] که تابعیتی از علم دوره مدرن است، باز کرد و نشان‌دهندهٔ این است که قرن بیستم شاهد ظهور این زیرشاخه بوده که ویژگی آن ازدست‌دادن صفات انسانی است. چنین نظام توتالیتر از نظر هدایت پادآرمانی موضوعی غالب است (Zamanwashvili, 2014, p. 45). جوامعی مانند جامعه‌های هاکسلی یا کافکا با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود به مکان‌های خاصی تبدیل شده‌اند که این دنیاهای دگرگون‌شده همان پادآرمانی ادبی هستند. کافکا از طریق داستان‌هایش باعث شد که آثار ادبی‌اش سورئال شوند. دلیل این امر، استفادهٔ او از عناصر غیرواقعی و رویدادهای ناشناخته بود که در چارچوب واقع‌گرایی نمی‌گنجد و در مسیری قرار گرفت که باعث شد همهٔ عناصر مبتنی بر زبان را کنار بگذارد و این تغییرات را به‌طور مستقیم، به شخصیت‌های اصلی داستان‌های خود القا کند. تغییرات ایجادشده توسط کافکا را نمی‌توان از طریق تحلیل‌های فکری تقلیل داد. این تغییرات نتیجهٔ دنیای مدرن است که انسان را سرکوب می‌کند و او را به نقطه‌ای می‌رساند که بازگشت از آن غیرممکن است. این چهارچوب جدید به کافکا اجازه داد تا شاهد رنج و عذاب بی‌حدوحصر افراد بی‌نام‌ونشان باشد و آنها را از طریق داستان‌هایش به تصویر بکشد.

---

۱. ادبیات پادآرمان‌شهری (Dystopian Literature) به‌نوعی از ادبیات گفته می‌شود که در آن نویسندگان، جوامعی خیالی را به تصویر می‌کشند که در آنها اصول و ارزش‌های انسانی به‌شدت تحت فشار قرار گرفته یا از بین رفته‌اند.

۴-۵. جامعه و قوانین اجتماعی ضد انسانی

شناسایی و تحلیل روابط متقابل عوامل و عناصر در متن مرجع، اثر ادبی را قادر می‌سازد تا مفاهیم پنهان و ناگفته را به‌وضوح برجسته‌تر کند. این چیزی است که نویسنده شخصاً آن را آرزو می‌کند. نظم، سلسله‌مراحل جعلی اجتماعی و مسخ جامعه در داستان‌های هاکسلی و کافکا با ظرافت، درهم‌تنیده شده‌اند تا بیشترین عناصر پادآرمان‌شهری را ایجاد کنند. شخصیت‌ها در معرض همه‌چیز قرار می‌گیرند؛ شادی و اوقات فراغت هزینه‌ای دارد که توسط ناظران جهان تعیین می‌شود. بدبینی ناشی از جنگ‌ها، سوءاستفاده از قدرت، استبداد و دیگر عوامل در این رمان‌ها به نمایش گذاشته شده است. مکان داستان‌ها نمایشگر ظلم بزرگی است که توسط رژیم‌های توتالیتر فاشیسم و کمونیست ایجاد شده بود. بروکراسی از نگاه درونی سامسا به‌سوی بیرون سوق پیدا می‌کند؛ نگاهی به هویتش به‌عنوان یک فرد فراموش‌شده در اجتماع و کسی که در جامعه بیگانه است. داستان همهٔ جنبه‌های زندگی سامسا را به تصویر می‌کشد، و همچنین قدرت هنجارهای اجتماعی را به نمایش می‌گذارد. پیش از ظهور توتالیتاریسم، روشنفکران این تهدیدات را درک کرده بودند؛ اما همچنان به پتانسیل مثبت نظارت بر بشریت و جهان برای ایجاد نظم و بهبود اعتقاد داشتند. امپریالیسم بین‌المللی و استعمار منفی‌ترین شکل‌هایی هستند که هدف آنها سلطه و مدیریت جهانی است. این رویه‌ها ممکن است به‌مثابهٔ منبع الهام برای خلق آثار ادبی عمل کنند؛ آثاری که بازتاب‌دهندهٔ این گرایش‌ها هستند؛ برای نمونه پین‌تر در کتاب نظم نوین جهانی (پینتر، ۲۰۱۰، ص۳۲) به این موضوع اشاره، و بیان می‌کند که جورج دبلیو بوش روش خود را به‌مثابهٔ قدرتی جهانی معرفی می‌کرد که هدفش مدیریت و کنترل جهان بود. نظام بروکراتیک مدرن به فرد اجازهٔ فرار از ساختارهای اجتماعی تحمیل‌شده را نمی‌دهد. در این نظام، انسان مدرن با نوعی تناقض روبه‌رو است؛ انزوا و جدایی از جامعه، در عین حضور فعال و زندگی در متن جامعه، مفاهیمی دوگانه از جدایی و هم‌نشینی را به‌طور هم‌زمان نمایان می‌سازد. سامسا فکر می‌کند که «هنوز امیدی وجود دارد. زمانی که من به اندازهٔ کافی پس‌انداز کنم. بدهی پدر و مادرم به او باید تا پنج یا شش سال

دیگرتسویه شود و من در آن زمان به آرامش می‌رسم» چه سرنوشتی است که محکوم به کار در بنگاه‌های اقتصادی هستیم. سامسا خود را بردهٔ نظام دیوان‌سالاری می‌یابد (Kafka, 1915, p. 65). او با صدای بلند خود را راهنمایی می‌کند و از خود می‌پرسد تا راهی برای تسکین وضعیت روحی و روانی‌اش بیابد؛ راهی برای تسکین خود، هویت و شغل رسمی تهدیدآمیزش.

در دنیای قشنگ نو، جان وحشی شورشی را در برابرناظران دنیا به نمایش می‌گذارد و قدرت نهایی او هنجارهای ذهنی‌اش هستند که در مقابل هنجارهای اجتماعی قرار می‌گیرند (Huxley, 2006, p. 123).

۵. تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های کافکا و هاکسلی دربارهٔ بروکراسی، فناوری و نظارت اجتماعی

۵-۱. بروکراسی

فرانتس کافکا در آثار خود، به‌ویژه در مسخ بروکراسی را به‌مثابهٔ یک نظام پیچیده و فهم‌نشدنی به تصویر می‌کشد که افراد را در یک چرخهٔ بی‌پایان از قوانین و مقررات گرفتار می‌کند. گرگور سامسا پس از تبدیل‌شدن به یک حشره، از خانواده و جامعهٔ خود جدا می‌شود و این تحول نمادی از تأثیرات منفی بروکراسی و صنعتی‌شدن بر روابط انسانی است (Khan, 2020, p. 8).

هاکسلی در دنیای قشنگ نو بروکراسی را به‌مثابهٔ ابزاری برای نظارت اجتماعی و حفظ ثبات جامعه به تصویر می‌کشد. در این جامعه، افراد از طریق فناوری و نظام‌های مدیریتی دقیق کنترل می‌شوند و هرگونه ناهنجاری به‌سرعت سرکوب می‌شود (Sutherland, 2015, p. 78).

۵-۲. فناوری

کافکا در داستان‌های خود، فناوری را به‌مثابهٔ نیرویی که روابط انسانی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و ازخودبیگانگی را تقویت می‌کند، به تصویر می‌کشد. در مسخ، دگردیسی گرگور سامسا به حشره، او را از خانواده و جامعه‌اش جدا می‌سازد؛ این تغییر نمادی از

تأثیر مخرب فناوری و صنعتی‌شدن بر ارتباطات انسانی است (Khan, 2020, p. 10). هاکسلی در دنیای قشنگ نو، فناوری را ابزاری برای نظارت و کنترل همه‌جانبهٔ جامعه معرفی می‌کند. در این جهان، فناوری به‌گونه‌ای به کار گرفته شده است که افراد، از لحظهٔ تولد تا زمان مرگ، تحت کنترل هستند و هرگونه تمایلات فردی و احساسات انسانی در ابتدا سرکوب می‌شود.

۵-۳. نظارت اجتماعی

کافکا در مسخ، نظارت اجتماعی را به‌مثابهٔ یک نیروی نامرئی و بی‌رحم به تصویر می‌کشد که افراد را در یک نظام بی‌پایان از قوانین و مقررات گرفتار می‌کند. این نظارت اجتماعی باعث ایجاد احساس بیگانگی و ناامیدی در افراد می‌شود (Uddin, 2023, p. 34). هاکسلی در دنیای قشنگ نو، نظارت اجتماعی را به‌مثابهٔ یک نظام دقیق و کارآمد به تصویر می‌کشد که از طریق فناوری و بروکراسی به دست می‌آید. در این جامعه، افراد به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی شده‌اند که هیچ‌گونه ناهنجاری و مخالفتی وجود نداشته باشد (Sutherland, 2015, p. 89).

۵-۴. نقاط مشترک در آثار کافکا و هاکسلی

الف) بیگانگی و فشارهای اجتماعی: بیگانگی و فشارهای اجتماعی به‌مثابهٔ عناصر کلیدی در هر دو اثر، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری روابط انسانی دارند. در مسخ، دگردیسی گرگور سامسا به حشره به نمادی از جدایی او از خانواده و جامعه تبدیل می‌شود؛ جدایی‌ای که محصول فشارهای اجتماعی و الزامات اقتصادی است. در دنیای قشنگ نو، فناوری و قدرت دولت با ایجاد سیستم‌های شرطی‌سازی و نظارت، افراد را از خود واقعی‌شان دور می‌کند و هویت و فردیت آنها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. این دو روایت تصویری از تأثیر ساختارهای مدرن بر تضعیف ارتباطات انسانی و هویت فردی ارائه می‌دهند.

ب) نقد مدرنیسم: هر دو نویسنده به نقد مدرنیسم و تأثیرات منفی آن بر انسان‌ها

می‌پردازنـد؛ کافکـا بـا نمـایش تنهـایی و فشـارهای سـاختاری اجتمـاعی، و هاکسـلی بـا به‌تصویرکشیدن یـک جامعـهٔ پادآرمان‌شـهری کـه در آن انسـان‌ها تحـت کنتـرل شـدید هستند.

ج) استفاده از عناصر پادآرمان‌شهری: استفاده از عناصرپادآرمان‌شهری در این دو اثر، شیوه‌ای مؤثر بـرای به‌چالش‌کشـیدن شـرایط انسـانی در جوامـع مـدرن اسـت. در مسخ، سامسا به‌مثابهٔ نماینده‌ای از قربانیان جامعـهٔ صنعتی‌شـده ظـاهر می‌شـود. تغییـر او بـه موجـودی غیرانسـانی، نمـادی از فشـارهای اجتمـاعی و اقتصـادی اسـت کـه انسـان را از ارزش‌ها و پیوندهای انسانی دور می‌کند و او را به عنصری زائد و بیگانه تبدیل می‌نماید. در مقابل، دنیای قشنگ نو جامعه‌ای را نشان می‌دهد که کنترل شـدید فنـاوری و دولـت بر زندگی افراد، هرگونه احساسات انسانی و آزادی انتخاب را نابود کـرده اسـت. تولیـد انبوه انسان‌ها و ازپیش‌تعیین‌شدن جایگاه اجتماعی‌شان، نمـادی از جـایگزینی انسـانیت بـا کارآمدی سیستماتیک است. هر دو اثـر بـا اسـتفاده از ایـن عناصـر، هشـدارهایی دربـارهٔ تهدیدهای جامعهٔ مدرن ارائه می‌کنند.

۶. پیش‌بینی‌های پادآرمان‌شهری و نقدهای معاصر در آثار کافکا و هاکسلی

پیش‌بینی‌های پادآرمان‌شهری در آثار کافکا و هاکسلی، نشانگر نگاه عمیق و هشدارآمیز این دو نویسنده به آیندهٔ جوامع انسانی اسـت. کافکـا در مسخ بـا تبدیل‌شـدن شخصـیت گرگور سامسا به حشره، جهان سرد و بی‌رحمی را به تصـویر می‌کشـد کـه در آن انسـان جایگاه خود را در برابر نیروهای فهم‌نشـدنی از دسـت داده اسـت و احسـاس بیگـانگی و ناتوانی انسان را به تصویر می‌کشد (کافکا، ۲۰۱۸، ص ۴۱). او در آثـاری همچـون محاکمـه و قصـر نیز جهانی متناقض را به نمایش می‌گذارد که قدرت‌های ناشناس و بروکراسـی‌های پیچیده به‌طور غیرمستقیم، زندگی و انتخاب‌های افراد را کنترل می‌کننـد (کافکا، ۲۰۱۸، ص ۲۳؛ صدریه، ۱۹۶۱، ص ۸۵). هاکسلی در دنیای قشنگ نو با نگـاهی آینده‌نگرانـه، جامعـه‌ای را توصیف می‌کند که در آن، فناوری پیشـرفته و شرطی‌سـازی روانـی بـه ابزارهـایی بـرای ایجاد همسانی و حذف تمایزات انسانی تبدیل شده‌اند. او تولـد انسـان‌ها در آزمایشـگاه،

کنترل رفتارها از طریق داروهایی، چون «سوما»، و حذف روابط طبیعی را به‌مثابهٔ اخطاری دربارهٔ سرکوب استقلال فردی و طبیعی‌بودن زندگی انسان ارائه می‌دهد (Huxley, 2006, p. 89).

۶-۱. تحلیل و تفسیر آثار کافکا و هاکسلی از دیدگاه منتقدان

آثار کافکا و هاکسلی که نمونه‌هایی برجسته از ادبیات مدرن هستند، همواره مورد توجه منتقدان قرار گرفته‌اند. این آثار به دلیل عمق مفهومی و تأثیرات گستردهٔ اجتماعی و روان‌شناختی، تحلیل‌های متنوعی را به خود اختصاص داده‌اند. فرانتس کافکا نویسنده‌ای که با خلق دنیایی پیچیده و نمادین، اضطراب و بیگانگی انسان مدرن را به تصویر می‌کشد، موضوع بررسی‌های پرشماری بوده است. والتر بنیامین در تحلیل خود از آثار کافکا، به نقش ساختارهای بوروکراتیک و تأثیر آنها بر احساس ناتوانی انسان اشاره می‌کند. او معتقد است که کافکا توانسته است با استفاده از نمادگرایی، تجربه‌های وجودی انسان مدرن را به‌شکلی ملموس و جهانی، بازنمایی کند (بنیامین، ۲۰۰۶، ص ۵۲). هارولد بلوم نیز در بررسی‌های خود، آثار کافکا را بازتابی از بحران هویت و چالش‌های انسان در مواجهه با دنیای مدرن معرفی کرده است. بلوم بر این باور است که کافکا با استفاده از روایت‌های پیچیده توانسته است ابعاد مختلف تجربهٔ انسانی را به تصویر بکشد (بلوم، ۲۰۱۰، ص ۸۴). در مقابل، هاکسلی با رمان دنیای قشنگ نو، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن، فناوری و نظارت اجتماعی به ابزارهایی برای کنترل و سرکوب فردیت تبدیل شده‌اند. نیکلاس کار در تحلیل خود از این اثر، به تأثیرات فناوری بر کاهش ارزش‌های انسانی و فردیت اشاره می‌کند. او هشدارهای هاکسلی را دربارهٔ خطرهای پیشرفت‌های فناورانه و رسانه‌های اجتماعی، بسیار مرتبط و پیش‌بینی‌گرایانه می‌داند (Carr, 2022, p. 84). مارگارت اتوود نیز در بررسی خود، شباهت‌های میان جامعهٔ هاکسلی و جهان معاصر را برجسته کرده است و این رمان را هشداری جدی برای خطرهای ناشی از نظارت اجتماعی و فناوری معرفی می‌کند (Atwood, 2011, p. 173). افزون بر این، برخی منتقدان به جنبه‌های انتقادی آثار این دو نویسنده پرداخته‌اند؛ برای مثال در

تحلیل‌های جدیدتر، به تأثیرات روان‌شناختی شخصیت‌های کافکا و نحوهٔ بازنمایی آنها به‌مثابهٔ نمادهایی از انسان مدرن اشاره شده است. همچنین دربارهٔ هاکسلی، برخی منتقدان به محدودیت‌های دیدگاه او، در پیش‌بینی آینده و تأکید بیش از حد بر جنبه‌های منفی فناوری اشاره کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که مدرنیسم، با تحولات گستردهٔ اجتماعی، فناوری و فرهنگی، به شکل قابل‌توجهی، زمینه‌ساز ازخودبیگانگی، پوچ‌گرایی و بحران هویت در انسان مدرن شده است. فرانتس کافکا در مسخ و آلدوس هاکسلی در دنیای قشنگ نو به شیوه‌ای متفاوت اما هم‌پوشان، پیامدهای این تغییرات را به تصویر کشیده‌اند. کافکا با نمادپردازی و تأکید بر تأثیر بروکراسی و نظام‌های اجتماعی بر فردیت انسان، دیدگاهی انتقادی دربارهٔ پیچیدگی‌های روابط انسانی و ساختارهای مدرن ارائه داده است؛ درحالی‌که هاکسلی با ترسیم جامعه‌ای کنترل‌شده توسط فناوری‌های نوین، چالش‌های اخلاقی و اجتماعی ناشی از پیشرفت علمی را برجسته کرده است. ادبیات پادآرمان‌شهری به‌مثابهٔ ابزاری مؤثر در نقد اجتماعی و فرهنگی، فرصت‌هایی برای بازنگری در ارزش‌ها و تصمیم‌های انسانی فراهم می‌کند. این سبک با ارائهٔ چشم‌اندازهایی از آینده، مخاطبان را به تفکر دربارهٔ پیامدهای تصمیم‌های کنونی و مسیرهای احتمالی پیشِ‌رو دعوت می‌کند. آثار کافکا و هاکسلی نشان می‌دهند که بی‌توجهی به جنبه‌های معنوی زندگی و کاهش ارزش‌های انسانی، پیامدهای ناگواری برای فردیت و هویت انسان مدرن همراه دارد. این پژوهش تأکید می‌کند که بازاندیشی در ارزش‌های انسانی و اجتماعی، راهی برای کاهش بحران‌های ناشی از مدرنیسم و شکل‌گیری جامعه‌ای متعادل‌تر است.

فهرست منابع

بخشی، مریم. (۲۰۲۲). بررسی تطبیقی رمان مسخ اثر فرانتس کافکا و سامسا اثر سلطان العُمیمی. فصلنامهٔ مطالعات ادبیات تطبیقی، ۱۶(۶۳)، صص ۱۵۱-۱۶۸.

Doi: 10.30495/clq.2022.1971552.2475

بلوم، هارولد. (۲۰۱۰). تحلیل مضامین کافکا. تهران: نشر نی.

بنیامین، والتر. (۲۰۰۶). تحلیل آثار کافکا. تهران: نشر مرکز.

پینتر، هارولد. (۲۰۱۰). نظم نوین جهانی (مترجم: علی‌اصغر حداد). تهران: انتشارات نیلوفر.

افروغه، شهرام. (۲۰۱۲). پست‌مدرنیسم، تئاتر، بکت. بروجرد: انتشارات دانشگاه آزاد.

پارسی‌فر، حسین؛ میلادی، فرشته؛ اسنقی، ندا. (۲۰۲۲). مطالعهٔ مؤلفه‌های مدرنیسم داستانی در سه رمان عباس معروفی. سامانهٔ مدیریت نشریات علمی.

سبحانی، جعفر؛ محمدرضایی، محمد. (۲۰۰۸). اندیشه اسلامی (۱) (ویرایش دوم). قم: نشر معارف.

کافکا، فرانتس. (۲۰۱۸). محاکمه (مترجم: علی‌اصغر حداد). تهران: نشر نیلوفر.

کاظمیان، صبا. (۲۰۲۱). مسخ اثر فرانتس کافکا، استعاره از یک واقعیت اجتماعی. دوفصلنامهٔ نقد زبان و ادبیات خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۸(۲۷)، صص ۱۴۵-۱۶۲.

Doi: 10.52547/clls.18.27.145

محمودی، معصومه. (۲۰۱۳). بررسی مؤلفه‌های مدرنیسم داستانی در ساختار پیرنگ رمان پوتین گِلی. فصلنامهٔ ادبیات پارسی معاصر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۳(۹)، صص ۷۵-۹۰. Doi: 10.30495/pcm.2013.19408.1011

هاکسلی، آلدوس. (۲۰۱۹). دنیای قشنگ نو (مترجم: سعید حمیدیان). تهران: نشر نیلوفر.

Atwood, Margaret. (2011). *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*. Toronto: Signal Books.

Blau, Peter Michael. (1965). *Bureaucracy in Modern Society: With a Foreword by Charles* H. Page. New York: Random House.

Carr, Nicholas. (2022). *The Analysis of Brave New World*. New York: Random House.

Freud, Sigmund. (1930). *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton & Company.

Glaude, Eddie S. Jr. (2020). *Begin Again: James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own*. New York: Crown Publishing.

Huxley, Aldous. (2006). *Brave New World*. New York: Harper Perennial Modern Classics.

Igbokwe, Emmanuel. (2023). *Historical Context of Brave New World*. Paris: Book Analysis.

Kafka, Franz. (1972). *The Metamorphosis* (Stanley Corngold, Trans). New York: Bantam Classics.

Khan, Salma. (2020). Daath Voyage. *Palm Beach: Daath Voyage—An International Journal of Interdisciplinary Studies in English*, *5*(2), pp. 1–10.

Rahimipour, Soudabeh. (2021). From Kafka's Bureaucracy to Huxley's Totalitarianism.. *Journal of English Language and Literature Teaching*, *1*(1), pp. 69–92. Doi: 10.22034/JELT.2021.1816

Robertson, Ritchie (2004). *Kafka: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. Doi: 10.3329/iubatr.v6i2.71313

Sutherland, John. (2015). *The Absurdity of Existence: Franz Kafka and Albert Camus*. New Haven: Yale University Press.

Uddin, Mohammad J. (2023). Exploring the Depths of Modern Life as Reflected in Franz Kafka's The Metamorphosis. *Dhaka: IUBAT Review A Multidisciplinary Academic Journal*, *6*(2), pp. 131–157.

Woiak, Joanne. (2007). *Designing a Brave New World: Eugenics, Politics, and Fiction*. Berkeley: University of California Press.

Zhamurashvili, Lela. (2014). Dehumanized Society in Aldous Huxley's Brave New World. *Palm Beach: Humanities and Social Sciences Review*, *3*(2), pp. 477–484. Doi: 10.14738/assr.32.360

References

Bakhshi, Maryam. (2022). "A Comparative Study of Franz Kafka's Novel *The Metamorphosis* and Sultan Al-Omaymi's *Samsa*." *Quarterly Journal of Comparative Literature Studies*, 16(63), pp. 151-168. Doi: 10.30495/clq.2022.1971552.2475. [In Persian]

Bloom, Harold. (2010). *Kafka's Themes: A Critical Analysis*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]

Benjamin, Walter. (1385). *Analyses of Kafka's Works*. Tehran: Markaz Publications. [In Persian]

Pinter, Harold. (2010). *The New World Order* (Translated by Ali-Asghar Haddad). Tehran: Niloofar Publications. [In Persian]

Afrougha, Shahram. (2012). *Postmodernism, Theatre, Beckett*. Borujerd: Islamic Azad University Publications. [In Persian]

Parsifar, Hossein; Miladi, Fereshteh; Asnaqi, Neda. (2022). "A Study of the Components of Fictional Modernism in Three Novels by Abbas Maroufi." *Journal Management System*. [In Persian]

Sobhani, Jafar; Mohammadrezaei, Mohammad. (2008). *Islamic Thought (1)* (2nd ed.). Qom: Ma'aref Publications. [In Persian]

Kafka, Franz. (2018). *The Trial* (Translated by Ali-Asghar Haddad). Tehran: Niloofar Publications. [In Persian]

Kazemian, Saba. (2021). "Franz Kafka's *The Metamorphosis*: A Metaphor for a Social Reality." *Bi-quarterly Journal of Foreign Language and Literature Criticism, Shahid Beheshti University*, 18(27), pp. 145-162. Doi: 10.52547/clls.18.27.145. [In Persian]

Mahmoudi, Masoumeh. (2013). "A Study of the Components of Fictional Modernism in the Plot Structure of the Novel *The Muddy Boot*." *Quarterly Journal of Contemporary Persian Literature, Islamic Azad University, South Tehran Branch*, 3(9), pp. 75-90. Doi: 10.30495/pcm.2013.19408.1011. [In Persian]

Huxley, Aldous. (2019). *Brave New World* (Translated by Saeed Hamidiyan). Tehran: Ney Publications. [In Persian]

Atwood, Margaret. (2011). *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*. Toronto: Signal Books.

Blau, Peter Michael. (1965). *Bureaucracy in Modern Society: With a Foreword by Charles H. Page*. New York: Random House.

Carr, Nicholas. (2022). *The Analysis of Brave New World*. New York: Random House.

Freud, Sigmund. (1930). *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton & Company.

Glaude, Eddie S. Jr. (2020). *Begin Again: James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own*. New York: Crown Publishing.

Huxley, Aldous. (2006). *Brave New World*. New York: Harper Perennial Modern Classics.

Igbokwe, Emmanuel. (2023). *Historical Context of Brave New World*. Paris: Book Analysis.

Kafka, Franz. (1972). *The Metamorphosis* (Stanley Corngold, Trans). New York: Bantam Classics.

Khan, Salma. (2020). "Daath Voyage." *Daath Voyage—An International Journal of Interdisciplinary Studies in English*, 5(2), pp. 1-10.

Rahimipour, Soudabeh. (2021). "From Kafka's Bureaucracy to Huxley's Totalitarianism." *Journal of English Language and Literature Teaching*, 1(1), pp. 69–92. Doi: 10.22034/JELT.2021.1816

Robertson, Ritchie. (2004). *Kafka: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. Doi: 10.3329/iubatr.v6i2.71313

Sutherland, John. (2015). *The Absurdity of Existence: Franz Kafka and Albert Camus*. New Haven: Yale University Press.

Uddin, Mohammad J. (2023). "Exploring the Depths of Modern Life as Reflected in Franz Kafka's *The Metamorphosis*." *IUBAT Review A Multidisciplinary Academic Journal*, 6(2), pp. 131–157.

Woiak, Joanne. (2007). "Designing a Brave New World: Eugenics, Politics, and Fiction." Berkeley: University of California Press.

Zhamurashvili, Lela. (2014). "Dehumanized Society in Aldous Huxley's *Brave New World*." *Humanities and Social Sciences Review*, 3(2), pp. 477–484. Doi: 10.14738/assr.32.360

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

A Comparative Study Evaluating the Islamic Approach to the Meaning of Life

Saeideh Bayat[1] Masoud Safaei Moghadam[2]
Seyyed Mansour Marashi[3] Parvaneh Valavi[4]

Received: 2025/04/16 ● **Revised:** 2025/06/04 ● **Accepted:** 2025/06/07 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

This article first analyzes and critiques three major viewpoints on the meaning of life using a conceptual analysis method: 1) the naturalistic and non-religious view; 2) the non-naturalistic and nihilistic view; and 3) the supernaturalistic, theistic, and religious view. The article then examines

۱. Saeideh Bayat: Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. bayat1372.s@gmail.com

۲. Masoud Safaei Moghadam: Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran **(Corresponding Author)**. safaei_m@scu.ac.ir

۳. Seyyed Mansour Marashi: Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. marashi_m@scu.ac.ir

۴. Parvaneh Valavi: Associate Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. p.valavi@scu.ac.i

* Bayat, Saeideh; Safaei Moghadam, Masoud; Marashi, Seyyed Mansour; Valavi, Parvaneh. (1404). A Comparative Study Evaluating the Islamic Approach to the Meaning of Life. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 131-160. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71559.2223

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

the issue of the meaning of life within the framework of these three perspectives across ontological, epistemological, and axiological dimensions. The study concludes, through a comparative method, that there is a strong link between religious beliefs and the conviction that life is meaningful. It is also shown that the question of the meaning of life is directly related to the issue of human creation and whether or not it is considered purposeful. The research demonstrates that in the process of answering the question of the meaning of life, religious beliefs pointing to a transcendent purpose and a purposeful creation provide a rational foundation for considering life meaningful.The religion of Islam, with its foundational principles, especially the idea of monotheism (Tawhid), provides the necessary ground for a robust and clear answer to the question of the meaning of life, saving humanity from aimlessness and futility. Ultimately, life becomes meaningful through the knowledge of God and a direct connection with Him.

Keywords
Meaning, Life, Meaning of Life, Islam, *Qurb ila Allah* (Nearness to God), *Khalifatullah* (Vicegerent of God).

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

مطالعه‌ای تطبیقی در ارزیابی از رویکرد اسلامی در خصوص معنای زندگی

سعیده بیات[۱] مسعود صفایی مقدم[۲] سید منصور مرعشی[۳] پروانه ولوی[۴]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۷ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

در این مقاله، ابتدا سه دیدگاه عمده دربارهٔ معنای زندگی، به روش تحلیل مفهومی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است؛ ۱) دیدگاه طبیعت‌گرایانه و غیردینی؛ ۲) دیدگاه ناطبیعت‌گرایانه و هیچ‌انگارانه؛ و ۳) دیدگاه

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
bayat1372.s@gmail.com
۲. استاد، گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی ، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسندهٔ مسئول).
safaei_m@scu.ac.ir
۳. استاد، گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
Email: marashi_m@scu.ac.ir
۴. دانشیار، گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
p.valavi@scu.ac.i

* بیات، سعیده؛ صفایی‌مقدم، مسعود؛ مرعشی، سیدمنصور؛ ولوی، پروانه. (۱۴۰۴). مطالعه‌ای تطبیقی در ارزیابی از رویکرد اسلامی در خصوص معنای زندگی. نقدونظر ، ۳۰(۳)، صص ۱۳۱-۱۶۰.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71559.2223

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

فراطبیعت‌گرایانه یا خداباورانـه و دینـی. سـپس مسـئلهٔ معنـای زنـدگی در قالـب ایـن سـه دیـدگاه و در ابعـاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی نقد و بررسـی شـده اسـت و درنهایـت بـا بـه‌کارگیری روش تطبیقی، به این نتیجه رسیده‌ایم که ربطی وثیق میان باورهای دینـی و باورمنـدی بـه معنـاداری حیـات وجـود دارد. همچنین نشـان داده شـد کـه پرسـش از معنـای زنـدگی کـاملاً بـا مسـئلهٔ آفـرینش و خلقـت انسـان و هدفمنددانستن یا غیرهدفمنددانستن آن مرتبط است و نیز معلوم شد که در فرایند پاسـخ بـه معنـای زنـدگی، باورهای دینی ناظر به امر متعالی و هدفمندی خلقـت، بسـتر معقـولی را بـرای معناداردانسـتن حیـات فـراهم می‌کنند. دین اسلام با اصول مبنایی خود، به‌ویژه با ارائهٔ ایدهٔ توحید، زمینهٔ لازم برای ارائهٔ پاسـخی محکـم و روشن به مسئلهٔ معنای زندگی را فراهم می‌کند و انسان را از سرگردانی و پوچی در زنـدگی نجـات می‌دهـد. درنهایت زندگی با شناخت خداوند و ارتباط بی‌واسطه با او معنادار می‌شود.

کلیدواژه‌ها

معنا، زندگی، معنای زندگی، دین اسلام، قرب الی‌الله، خلیفه‌الله.

مقدمه

پرسش از معنای زندگی یکی از اساسی‌ترین، کهن‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین پرسش‌های بشری است که همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. این مسئله، حوزه‌های پرشماری، مانند مابعدالطبیعه، فلسفهٔ اخلاق، انسان‌شناسی، فلسفهٔ دین، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق را در بر می‌گیرد و با مباحثی، همچون هدفمندی یا بی‌هدفی جهان، منشأ هستی و جایگاه انسان در آن پیوند می‌خورد. ازآنجاکه معناداری زندگی رابطهٔ نزدیکی با خودشناسی دارد، این پرسش در سطحی فردی و در عین حال فراگیر، به دغدغه‌ای انسانی تبدیل شده است. در این میان، دین، به‌ویژه از منظر کارکردی، یکی از مهم‌ترین منابع پاسخگویی به این مسئله تلقی می‌شود.

توماس نیگل در توصیف پیچیدگی معنای زندگی می‌گوید: «راز معنا در این است که به نظر نمی‌رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد، نه در کلمه، نه در ذهن و نه حتی در مفهومی مجزا میان این دو» (نیگل، ۲۰۲۴، ص ۸۶). برخی پرسش‌های بنیادین در این حوزه عبارت‌اند از: من کیستم؟ آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ آیا می‌توان در دل رنج‌ها و دشواری‌های زندگی، معنایی یافت که این رنج‌ها را قابل تحمل سازد؟ و از همه مهم‌تر، آیا دین می‌تواند در معنابخشی به زندگی نقش ایفا کند؟

یکی از علل عمدهٔ سردرگمی انسان مدرن، احساس خلأ معنوی و بی‌معنایی است؛ ازاین‌رو بسیاری از روان‌شناسان و فیلسوفان، یکی از کارکردهای اساسی دین را معنابخشی به زندگی می‌دانند. انسان انتظار دارد که دین، از رهگذر معنابخشی، شرایط نامطلوب زندگی را به وضعیت مطلوب تبدیل کند (ملکیان، ۲۰۰۲، ص ۱۱۲)؛ ازاین‌رو این مقاله با تمرکز بر نقش دین و باورهای دینی، به بررسی نحوهٔ تأثیرگذاری آنها بر نگرش انسان به معنای زندگی می‌پردازد. در این راستا، ابتدا به تعریف و تبیین مفهوم معنای زندگی پرداخته می‌شود، سپس دیدگاه‌های مختلف در این زمینه بررسی، و درنهایت، جایگاه این مفهوم در دین، به‌ویژه در اسلام تحلیل می‌گردد.

مطالعات پرشماری به این موضوع پرداخته‌اند. ملکیان (۲۰۰۲) با نگاهی کارکردگرایانه، تداوم رویکردهای دینی در پاسخ به بحران معنا را بررسی کرده است.

علی زمانی (۲۰۰۷) در مقاله‌ای، با تعریف زندگی به‌مثابهٔ فرایندی آگاهانه و مختارانه، به تحلیل مفهوم معنا فراتر از روزمرگی پرداخته است. شجاعی و همکاران (۲۰۱۲) با تحلیل محتوای نهج‌البلاغه، الگویی جامع از معنای زندگی در آموزه‌های امام علی علیه‌السلام ارائه کرده‌اند که نه‌تنها با مفاهیم دینی همخوانی دارد، بلکه با رویکردهای روان‌شناختی نوین نیز هم‌افزاست. در همین زمینه، محمدی احمدآبادی (۲۰۱۶) با نقد دیدگاه پوچ‌گرایان، معناداری زندگی را بر پایهٔ هستی‌شناسی اسلامی تبیین می‌کند. همچنین صلواتی و همکاران (۲۰۱۸) با استفاده از مبانی ملاصدرا در سه حوزهٔ معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، به تحلیل تکثر معنای زندگی پرداخته‌اند. در بعد هستی‌شناسی، نظام وحدت وجود و ظهور اسمای الهی، و در بعد انسان‌شناسی، تنوع ذاتی انسان‌ها در فرایند معناجویی مورد توجه قرار گرفته است.

در سطح بین‌المللی نیز دیدگاه‌هایی مطرح شده‌اند. والکر (۱۹۹۹) معتقد است که دین خداباورانه معنایی ژرف و منحصربه‌فرد به زندگی می‌بخشد که در جهان‌بینی‌های غیردینی یافت نمی‌شود. شینکل و همکاران (۲۰۱۵) تمایزی مفهومی میان «معنای زندگی» و «معنا در زندگی» قائل‌اند و بر اهمیت هر دو سطح در درک کامل‌تر این مسئله تأکید دارند. در پژوهشی دیگر، از دیدگاه ژوسپوا (۲۰۱۴) می‌توان معنای زندگی را جست‌وجو برای چیزی قلمداد کرد که با به‌کارگرفتن آن بتوان به این مسئله پی برد که ما برای چه کسی و چه چیزی در حرکت هستیم.

درمجموع مسئلهٔ معنای زندگی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی فلسفه، دین و روان‌شناسی بوده است. پژوهش‌ها به‌طور عمده، بر نقش باورهای دینی، کارکردهای معنابخشی دین، و مقایسه رویکردهای گوناگون تأکید دارند. پژوهش حاضر نیز ضمن بررسی دیدگاه اسلام دربارهٔ معنای زندگی، با نگاهی تحلیلی و تطبیقی، در پی تبیین جایگاه منحصربه‌فرد دین در فرایند معناجویی انسان است و از چند جهت دارای نوآوری و تمایز نسبت به مطالعات پیشین در حوزهٔ معنای زندگی است. نخست آنکه، برخلاف اغلب تحقیقات داخلی که به‌طور عمده به تبیین درون‌دینی معنای زندگی پرداخته‌اند یا رویکردهای مختلف را به‌صورت کلی و بدون تفکیک دقیق بررسی

کرده‌اند، این پژوهش با استفاده از روش تطبیقی و تحلیل مفهومی، سه رویکرد اساسی دربارهٔ معنای زندگی ـ شامل طبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی (هیچ‌انگاری) و فراطبیعت‌گرایی (خداباوری دینی) ـ را در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی، به‌طور ساختارمند تحلیل و مقایسه کرده است. دوم آنکه، رویکرد اسلامی در این مقاله، نه‌فقط در درون‌مایه دینی، بلکه به‌مثابهٔ یک دیدگاه فلسفی رقیب برای پاسخ به بحران معنا مورد بررسی، و در تقابل تحلیلی با دیگر دیدگاه‌ها قرار گرفته است. این امر امکان ارزیابی مقایسه‌ایِ کارآمدی دیدگاه اسلامی را فراهم می‌سازد و موقعیت معرفت‌شناختی آن را نسبت به جهان‌بینی‌های غیردینی روشن می‌سازد. سوم آنکه، در این پژوهش، رابطهٔ میان مسئلهٔ معنا و مسئلهٔ آفرینش به‌مثابهٔ پیوندی بنیادین در جهان‌بینی اسلامی تحلیل شده است؛ تحلیلی که غالباً در آثار پیشین مورد توجه جدی قرار نگرفته است. همچنین در این مطالعه، تلاش شده است تا از تبیین صرفاً کارکردگرایانه از دین (مانند دیدگاه‌هایی که دین را تنها عامل تسکین روانی می‌دانند) فراتر رود و مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناختی معناداری زندگی در چارچوب آموزه‌هایی چون توحید، غایت‌مندی خلقت، قرب الی‌الله و جایگاه خلیفةاللهی انسان مورد تأمل فلسفی قرار گیرد.

بر این اساس، پژوهش حاضر ضمن استفاده از منابع تحلیلی و تطبیقی تلاش می‌کند پاسخی متمایز، نظام‌مند و منسجم به مسئلهٔ معنای زندگی از منظر اسلام ارائه دهد، و در عین حال، جایگاه این دیدگاه را در مواجهه با رویکردهای مدرن و پست‌مدرن تبیین کند.

روش به‌کارگرفته‌شده در پژوهش حاضر نخست، بر اساس گردآوری و بررسی اسناد و منابع معتبر علمی، فلسفی و دینی مرتبط با موضوع معنای زندگی؛ دوم، تحلیل مفهومی محتوای گردآوری‌شده؛ سوم، نقد و بررسی رویکردهای نام‌برده‌شده؛ و درنهایت تطبیق رویکردهای ذکرشده است؛ ازاین‌رو در مرحلهٔ اول، آثار اندیشمندان و فیلسوفان در حوزه‌هایی، مانند فلسفهٔ دین، اخلاق، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی مورد مطالعه دقیق قرار گرفته است. سپس با تمرکز بر مفاهیم کلیدی مانند

«معنا»، «زندگی» و «معنای زندگی»، تحلیل مفهومی صورت گرفته است. درنهایت با نقد و بررسی رویکردهای نام‌برده‌شده در ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، به تطبیق آنها پرداخته شده است. هدف این تحلیل، شفاف‌سازی مفاهیم، کاهش ابهام‌های نظری، و مقایسه میان دیدگاه‌هایی، نظیر طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌گرایی بوده است.

۱. مفهوم‌شناسی معنا

مفهوم «معنا» یکی از مقولات بنیادین در فلسفهٔ زبان و علوم انسانی است که از جنبه‌های ساختاری، شناختی، اجتماعی و فرهنگی بررسی شده است. پرسش‌هایی مانند «معنا چیست؟»، «آیا معنا امری ذاتی است یا برساخته‌ای اجتماعی؟»، و «چگونه معنا شکل می‌گیرد؟» در این حوزه مطرح‌اند.

در رویکردهای زبان‌شناسی شناختی، معنا با تجربه‌های ذهنی و ادراک فردی پیوند می‌خورد. نظریه‌پردازانی، چون کرافت و کروز (Croft & Cruse, 2017, p. 45) بر نقش تعامل اجتماعی و استفادهٔ زبانی در شکل‌گیری معنا تأکید کرده‌اند. همچنین در حوزهٔ علوم‌شناختی، توماسلو (Tomasello, 2019, p. 102) نشان می‌دهد که رشد معنایی در انسان‌ها، از توانایی‌های یادگیری اجتماعی و تعاملات فرهنگی برخاسته است.

از سوی دیگر، معناشناسی اقتضایی[1] که در آثار فیلسوفی مانند (Brandom, 2020, p. 76) مطرح شده است، بر استنتاج‌ها و قواعد زبانی به‌مثابهٔ منبع معنا تأکید می‌کند. در این رویکرد، معنا نه‌تنها یک خاصیت زبانی بلکه محصول مشارکت در بازی‌های زبانی و تبادل دلایل است.

در زمینهٔ فناوری نیز پژوهش‌هایی، مانند دولین و کالیگاس (Devlin & Colleagues,2019) دربارهٔ مدل‌های زبانی یادگیری عمیق نشان می‌دهد که الگوریتم‌های هوشمند می‌توانند شباهتی ساختاری با درک زبانی انسان داشته باشند؛ اما تفسیر مفهومی واقعی همچنان در سطح انسانی باقی می‌ماند.

۱. inferential semantics

درمجموع معنا مفهومی چندبُعدی است که در تعامل میان ذهن، زبان، جامعه و فرهنگ شکل می‌گیرد. این مفهوم در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفهٔ دین نیز جایگاه خاصی دارد و هر علمی که با انسان و ساختارهای ذهنی ـ اجتماعی او سروکار دارد، به‌نحوی با مسئلهٔ معنا مرتبط است.

۲. معنای زندگی به‌مثابهٔ سازه‌ای وجودی و کاربردی

در تحلیل دقیق، معنای زندگی بیش از یک مفهوم فلسفی چالش‌برانگیز است و در عرصه‌های علمی نیز به‌مثابهٔ یک عاملی مهم در سلامت روان شناخته می‌شود. افرادی که به‌دنبال یافتن معنای زندگی هستند یا اینکه معنا را در زندگی خود کشف کرده‌اند، از سطوح بالاتری از رضایت، تاب‌آوری و انسجام درونی برخوردارند. این موضوع به این معناست که معناداری زندگی به‌صورت عملی و کاربردی، در بهبود کیفیت زندگی انسان نقش آفریننده‌ای ایفا می‌کند. افزون بر این، معنای زندگی تنها یک بحث انتزاعی یا فلسفی نیست، بلکه به‌مثابهٔ یک ابزار عملی در روان‌شناسی و روان‌درمانی به کار می‌رود. یکی از مداخلات معروف مرتبط با این حوزه، «معنادرمانی» است که ویکتور فرانکل آن را توسعه داد. این روش بر این باور استوار است که انسان‌ها قادرند حتی در شرایط سخت، زندگی خود را معنادار نشان دهند و از طریق یافتن هدف و معنای زندگی، به سلامت روان و تعهد به زندگی دست یابند (Frankl, 2006). همچنین افرادی که زندگی خود را معنادار تلقی می‌کنند، در برابر استرس‌ها و چالش‌های زندگی مقاوم‌تر هستند و برای خود و زندگی خود، ارزش بیشتری قائل می‌شوند (steger, 2021, p. 557). این یافته‌ها بیانگر آن است که معنای زندگی نه‌تنها یک مسئلهٔ شخصی و ذهنی است، بلکه به‌صورت جامع بر سلامت فردی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

۳. زندگی و معنای آن

درک مسئلهٔ معنای زندگی در گرو روشن‌سازی خودِ مفهوم «زندگی» است. در معنای عرفی، زندگی به مجموعه‌ای از رویدادها، تجربه‌ها و روابطی اطلاق می‌شود که انسان

در طول دوران حیات خود با آن مواجه است. از منظر لغوی نیز زندگی به وضع مادی و زیستی انسان در برابر حیات روحانی پس از مرگ اشاره دارد؛ ازاین‌رو زندگی امری عینی و ملموس تلقی می‌شود که تا لحظهٔ مرگ استمرار می‌یابد؛ بااین‌حال، مفهوم زندگی به‌صورت فلسفی، پدیده‌ای انتزاعی است که در تجربهٔ زیستهٔ فردی معنا می‌یابد.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست زندگی انسان را نه بر اساس ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده بلکه بر مبنای وجود پیشینی و امکان «انتخاب» تفسیر می‌کنند. از منظر آنان، انسان تنها موجودی است که از موقعیت وجودی خود آگاهی دارد و این آگاهی، امکان انتخاب‌های متنوع دربارهٔ نحوهٔ زیستن را فراهم می‌کند. به تعبیر علی‌زمانی، هر پاسخی که انسان به چرایی زندگی می‌دهد، بر نحوهٔ زیستن او تأثیرگذار خواهد بود (علی‌زمانی، ۲۰۰۷، ص ۶۳).

از همین منظر، نظریه‌های مربوط به معنای زندگی در دو دستهٔ عمده قابل بررسی‌اند: نظریه‌های کل‌گرایانه و جزءگرایانه. در دیدگاه کل‌گرایانه، زندگی همانند یک کل یکپارچه در نظر گرفته می‌شود که معنای آن از پیوند میان اجزای مختلف آن به دست می‌آید. بنابراین حذف یا تغییر یک جزء می‌تواند کلیت معنا را تغییر دهد. در مقابل، دیدگاه جزءگرایانه بر این باور است که معناداری در برخی بخش‌های خاص از زندگی، نظیر روابط انسانی، تجربه‌های فردی یا لحظات وجودی تحقق می‌یابد و از آنجا به کل زندگی تعمیم داده می‌شود (بیات، ۲۰۱۱، ص ۶۱).

از دیگر تمایزهای مفهومی مهم، تفاوت میان «معنای زندگی» و «معنا در زندگی» است. شینکل (۲۰۱۵) این دو سطح را متمایز می‌سازد؛ در سطح نخست، پرسش از معنای زندگی به چرایی وجود و هدف کلان آن مربوط می‌شود و نیازمند ارجاع به ساحت‌هایی فراتر از حیات مادی است. در سطح دوم، معنا به تجربه‌های زیستهٔ انسان، فعالیت‌های روزمره، و احساس ارزشمندی فردی بازمی‌گردد. علی‌زمانی نیز به این تمایز اشاره کرده و معتقد است که سطح نخست، رابطه با منشأ معنا (مانند خدا) نیازمند، و سطح دوم، بر تجربه‌های فردی انسان متکی است (علی‌زمانی، ۲۰۰۷، ص ۶۳).

همچنین معنای زندگی را می‌توان در دو بُعد کیهانی و جهانی نیز تحلیل کرد. بعد

کیهانی، معنا را در نسبت با ساحت‌های متافیزیکی مانند خدا یا روح جاودان می‌جوید؛ درحالی‌که بعد جهانی بر روابط انسانی، اهداف شخصی و تجربه‌های زیسته تمرکز دارد. پژوهش‌هایی مانند اویشی (Oishi, 2025) این دو رویکرد را به‌مثابهٔ دو سطح مکمل در فهم معنای زندگی معرفی کرده‌اند.

درمجموع معنا و زندگی هردو، مفاهیمی پیچیده، چندوجهی و وابسته به جهان‌بینی انسان هستند. انسان‌ها بسته به مبانی فلسفی و تجربی خود، گاه معنا را در پیوند با امر قدسی و گاه در تجربه‌های زیسته و ارزش‌های انسانی جست‌وجو می‌کنند. درک هرچه دقیق‌تر این تمایزات، مقدمه‌ای برای تحلیل روشمند دیدگاه‌های دینی و غیردینی دربارهٔ معنای زندگی خواهد بود.

۴. چهار رویکرد به معنای زندگی

با توجه به ماهیت چندبعدی مسئلهٔ معنای زندگی، اندیشمندان گوناگون تلاش کرده‌اند تا آن را در قالب الگوهای مفهومی متمایزی تحلیل کنند. یکی از چارچوب‌های جامع در این زمینه، دسته‌بندی معنا به چهار رویکرد اصلی است:

۴-۱. معنا به‌مثابهٔ ارزش

در این رویکرد، معنای زندگی با ارزشمندی آن پیوند می‌خورد. این پرسش که «آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟» به این معناست که زندگی باید در نسبت با ارزش‌هایی قرار گیرد که زیستن را قابل دفاع، مطلوب و شریف جلوه دهند. ارزش‌ها می‌توانند شخصی، اخلاقی، یا معنوی باشند و در سطوح فردی (مانند رشد درونی، خلاقیت یا خودشکوفایی) و جمعی (مانند عدالت، نوع‌دوستی، یا صلح اجتماعی) تحقق یابند.

فرانکل بر این باور است که معنا، زمانی تجربه می‌شود که زندگی با ارزش‌های درونی و هدف‌های برتر هم‌راستا گردد، به‌ویژه در مواجهه با رنج (Frankl, 2006). همچنین پژوهش‌های روان‌شناسی نشان داده‌اند که ارزش‌های اصیل درونی، مانند عشق، دانایی و زیبایی نسبت به ارزش‌های ابزاری، چون ثروت یا قدرت، تأثیر عمیق‌تری بر معناداری

زنـدگی دارنـد. بـه تعبیـر شـجاعی، در رویکـرد دینـی، حتـی رنـج و درد نیـز در پرتـو ارزش‌هـای متعـالی تفسـیرپذیر و تحمل‌پـذیر می‌شـود و گـاه بـه تجربـه‌ای شـیرین بـدل می‌گردد (شجاعی و همکاران، ۲۰۱۲، ص ۴۹).

۴-۲. معنا به‌مثابهٔ هدف

در این دیدگاه، معنای زنـدگی در جهت‌منـدی و غایت‌منـدی آن جسـتجو می‌شـود. انسان زمانی زندگی خود را معنادار می‌داند کـه آن را متصـل بـه اهـدافی بلنـد، فراتـر از نیازهای مادی و روزمره بیابد. ایـن اهـداف ممکـن اسـت فـردی (ماننـد آمـوختن، رشـد اخلاقـی یـا سـاختن خـانواده) یـا فرافـردی (نظیـر خـدمت بـه جامعـه، قـرب بـه خـدا یـا اصلاح‌گری اجتماعی) باشند.

فرانکل (Frankl, 2006) معتقد است که حتی در دشوارترین شرایط، انسان با تمرکـز بـر هدفی برتر می‌تواند معنا بیافریند. همچنـین پژوهش‌هـا در روان‌شناسـی انگیزشـی لاک و لاتام (Locke & Latham,2002) نشان داده‌اند که اهدافی که با ارزش‌های درونی همسو، قابـل دستیابی و چالش‌برانگیز باشند، بیشترین معنا را در تجربه انسانی ایجاد می‌کننـد. از منظـر اسلامی، هدف نهایی زندگی در قالب عبودیت و قرب الهی تعریف می‌شود کـه تمـامی رفتارهای انسانی را معنادار می‌سازد (شجاعی و همکاران، ۲۰۱۲، ص ۴۹).

۴=۳. معنا به‌مثابهٔ کارکرد

در این رویکرد، معنای زندگی از خلال ایفای نقش‌هـای مـؤثر و مشـارکت فعـال در ساختارهای کلان‌تری مانند خانواده، جامعه یا حتی نظام هستی پدید می‌آید. انسان زمانی احساس معنا می‌کند که نقشی مؤثر، مفید و متعهدانه در پیشبرد خیر عمومی ایفا کند.

تحقیقات روان‌شناختی نشان داده‌انـد کـه تجربـهٔ «مؤثربـودن» و احسـاس «سـودمندی برای دیگران»، از مهم‌تـرین عوامـل درک معنـاداری زندگی‌انـد (Martela & Steger, 2016)؛ برای نمونه اریکسون (Erikson, 1950) اهمیت انتقال تجربه به نسـل بعـد و ایفـای نقش‌هـای اجتماعی به‌مثابهٔ منبعی برای معنا تأکید کرده است. در رویکرد دینی نیز خدمت بـه خلـق

و تعهد به خیر جمعی به‌مثابهٔ شکلی از بندگی و تحقق ارادهٔ الهی تلقی می‌شود (شجاعی و همکاران، ۲۰۱۲، ص ۵۰).

۴-۴. معنا به‌مثابهٔ معقولیت و توجیه‌پذیری

در این رویکرد، معنا زمانی شکل می‌گیرد که انسان بتواند اعمال، باورها و اهداف خود را به‌صورت عقلانی و اخلاقی توجیه کند. به تعبیر سقراط در آثار افلاطون، «زندگیِ ارزیابی‌نشده ارزش زیستن ندارد (Plato, 380 BCE/1997, Apology, 38a). این نگاه تأکید دارد که زیستن آگاهانه، بازاندیشی نقادانه در سبک زندگی، و پذیرش مسئولیت فردی شرط دستیابی به معناست.

در فلسفهٔ اخلاق کانت نیز معنا در پیوند با پایبندی به اصل اخلاقی جهان‌شمول[1] قرار می‌گیرد که مبتنی بر عقل عملی و خودفرمانی است (Kant, 1785/2012). همچنین روان‌شناسانی، چون یالوم (۱۹۸۰) و مک‌آدامز (McAdams & McLean, 2013) نشان داده‌اند که توانایی روایت‌پردازی منسجم از زندگی، حتی در مواجهه با شکست و تناقض، منبعی برای معنا، انسجام درونی و سلامت روان است.

در نگاه دینی نیز معناداری با همسویی عقل و ایمان و تفسیر جهان در چارچوب حکمت الهی تحقق می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که حتی رنج و فقدان نیز در پرتو آن قابل فهم و پذیرش می‌شود.

با این چارچوب تحلیلی می‌توان دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ معنای زندگی را از منظرهای ارزشی، غایی، کارکردی و عقلانی دسته‌بندی و مقایسه کرد و زمینهٔ مناسبی برای تحلیل تطبیقی آنها فراهم آورد.

به نظر می‌رسد هر نظریه‌ای در باب معنا، باید مسئلهٔ معنا در هرکدام از معانی پیش‌گفته را مد نظر قرار دهد. با توجه به این که دین نقشی اساسی در معنای زندگی دارد، موضوع معنا و معنای زندگی را از منظر دیدگاه‌هایی که گاه به‌مثابهٔ نظریه‌های

---

۱. categorical imperative

رقیب برای نظریه‌های دین‌مدارانه مطرح می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ ازاین‌رو در ادامه، موضوع معنای زندگی را از منظر طبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و درنهایت فراطبیعت‌گرایی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۵. تحلیل طبیعت‌گرایی دربارهٔ معنای زندگی

طبیعت‌گرایی به‌مثابهٔ رویکردی فلسفی کوشیده است پاسخی برای معنای زندگی بدون ارجاع به ساحت‌های متافیزیکی یا فراطبیعی بیابد. در این رویکرد، جهان هستی تنها در چارچوب قوانین طبیعی و قابل مشاهده تبیین می‌شود. طبیعت‌گرایان را می‌توان به دو دستهٔ معتدل و افراطی تقسیم کرد. گروه نخست، امکان معنا در چارچوب تجربه‌های انسانی را ـ بدون ارجاع به امر قدسی ـ ممکن می‌دانند؛ درحالی‌که گروه دوم، هرگونه مرجعیت غیرمادی یا ماورایی را از اساس انکار می‌کنند (Metz, 2021).

در سطح معرفت‌شناختی، طبیعت‌گرایی بر تجربهٔ حسی و روش علمی به‌مثابهٔ تنها منابع معتبر شناخت تکیه دارد. معرفت در این نگاه، محصول مشاهده، آزمایش و تحلیل تجربی است و مفاهیمی، مانند روح، خدا یا آخرت به دلیل فقدان شواهد تجربی، از دایرهٔ شناخت معتبر خارج می‌شوند (طوسی سعیدی، ۲۰۱۶، ص ۱۵۴).

در بعد ارزش‌شناسی، طبیعت‌گرایان معتقدند که زندگی ذاتاً فاقد معناست؛ اما انسان می‌تواند از طریق انتخاب آزادانهٔ اهداف ارزشمند، به آن معنا ببخشد. معنا در این نگاه، نه کشفی بیرونی بلکه «آفریده‌ای درونی» است که در بستر تجربهٔ زیستهٔ فرد شکل می‌گیرد؛ برای مثال تامسون تأکید دارد که معنا زمانی تحقق می‌یابد که فرد زندگی خود را وقف اموری ارزشمند مانند حفظ حیات یا ارتقای کیفیت آن کند (تامسون، ۲۰۱۵، ص ۱۰۵).

طبیعت‌گرایی در تبیین معنای زندگی به دو شاخهٔ عمده دسته‌بندی می‌شود:

- **ذهنیت‌گرایان** معنا را وابسته به احساس و باورهای فردی می‌دانند. از نظر آنان، اگر فرد باور داشته باشد زندگی‌اش معنا دارد، این احساس برای معنادار‌بودن کافی است.

- **عینیت‌گرایان** معتقدند معنا مستقل از ذهن فرد وجود دارد و باید از طریق تحقق اهداف عینی (مانند سودرسانی به دیگران) ارزیابی شود، حتی اگر فرد خود آن را احساس نکند (Metz, 2021).

هر دو دیدگاه با چالش‌هایی مواجه‌اند؛ ذهنیت‌گرایی به نسبی‌گرایی افراطی منجر می‌شود و از معیارهای عمومی تهی می‌گردد؛ درحالی‌که عینیت‌گرایی گاه انسان را به ابزار تحقق اهدافی بیرونی تقلیل می‌دهد. در پاسخ به این دوگانه، دیدگاه‌هایی ترکیبی نیز شکل گرفته‌اند، ازجمله دیدگاه «رضایتمندی مناسب» سوزان ولف (Wolf, 1997a, p. 211) که معتقد است زندگی زمانی معنا دارد که میان تمایل درونی فرد و ارزش عینی هدف، هماهنگی برقرار باشد.

درمجموع طبیعت‌گرایی با تأکید بر انسان خودبنیاد کوشیده است معنای زندگی را بدون ارجاع به مفاهیم دینی یا متافیزیکی تبیین کند؛ بااین‌حال، فقدان مرجع نهایی معنا و ناتوانی در پاسخگویی به برخی نیازهای هستی‌شناختی انسان، این رویکرد را با محدودیت‌هایی مواجه ساخته است.

۶. ناطبیعت‌گرایی و هیچ‌انگاری: دو خوانش فلسفی از معنای زندگی

ناطبیعت‌گرایی و هیچ‌انگاری دو دیدگاه فلسفی متمایز ولی مرتبط هستند که دربارهٔ معنای زندگی، مواضعی متفاوت اتخاذ کرده‌اند.

۶-۱. ناطبیعت‌گرایی

ناطبیعت‌گرایی بر این باور است که معنا، مانند مفاهیم اخلاقی، واقعیتی عینی و تقلیل‌ناپذیر به خصایص طبیعی، زیستی یا روان‌شناختی دارد. بر این اساس، معنای زندگی، نه محصول ذهن انسان است و نه برآمده از نظم طبیعی یا علمی، بلکه دارای نوعی وضعیت هستی‌شناختی مستقل است. ناطبیعت‌گرایان گاه معنا را یک واقعیت شهودی می‌دانند که توسط عقل یا شهود اخلاقی کشف‌شدنی است؛ اما تعریف‌پذیر نیست؛ برای مثال راچلزها استدلال می‌کنند که معنای زندگی را همانند مفاهیم «خوبی»

یا «عدالت» نمی‌توان به زبان طبیعت یا تجربه تقلیل داد (Rachels & Rachels, 2019, p. 56)؛ این معنا به‌گونه‌ای شهودی قابل دریافت است؛ ولی به‌سادگی نمی‌توان آن را تبیین کرد. این ویژگیِ تبیین‌ناپذیری، به‌نوعی یکی از چالش‌های اصلی این دیدگاه است؛ اگر معنای زندگی قابل تعریف یا آزمون عقلانی نباشد، چگونه می‌توان از وجود یا اعتبار آن سخن گفت؟

۶-۲ . هیچ‌انگاری (نیهیلیسم)

هیچ‌انگاری گامی فراتر می‌نهد و اساساً وجود معنا را در زندگی انکار می‌کند. این دیدگاه معتقد است که جهان ذاتاً فاقد معناست و هرگونه تلاش انسان برای معنابخشی، تنها بازتاب آرزوهای ذهنی یا ساختارهای فرهنگی است. آلبر کامو، از چهره‌های برجستهٔ این دیدگاه، با انکار وجود زندگی پس از مرگ و تأکید بر بی‌هدفی هستی، بر این باور است که انسان باید با پوچیِ زندگی روبه‌رو شود و شجاعانه آن را بپذیرد (Camus, 2018, p. 115).

از منظر معرفت‌شناسی، هیچ‌انگاری بر این باور است که هیچ حقیقت قطعی یا مبنای شناختی پایداری برای معنا وجود ندارد. مفاهیمی نظیر عشق، عدالت یا حتی حقیقت، تنها ساخته‌های ذهن بشرند و فاقد مرجع بیرونی‌اند (Nagel, 2019, p. 72). بنابراین هیچ‌انگاری افزون بر انکار معنای هستی، به نوعی شکاکیت معرفتی نیز منجر می‌شود.

این دیدگاه از حیث ارزش‌شناسی نیز اصول اخلاقی و ارزشی را نسبی و نامعتبر تلقی می‌کند. شوپنهاور، ازجمله پیشروان این نحله، معتقد بود که زندگی همواره یا در حالت خواستن و نارضایتی، یا در حالت دل‌زدگی پس از ارضای خواسته‌هاست. بنابراین رنج بنیاد هستی انسان است (Schopenhauer, 2020, p. 88)؛ بااین‌حال، شماری از منتقدانِ این دیدگاه استدلال کرده‌اند که حتی در جهانی فاقد معنا به معنای مطلق، انسان می‌تواند با آفرینش ارزش‌های شخصی، زندگی خود را معنادار سازد؛ برای نمونه تیلور (Taylor, 2020, p. 41) نشان می‌دهد که انسان با خلق اهداف درونی و پایبندی به آنها قادر است معنا را از درون خویش بجوید.

افـزون بـر ایـن، دیـدگاه‌هایی وجـود دارنـد کـه می‌کوشـند بـین ناطبیعـت‌گرایی و هیچ‌انگاری پلی بزنند. برخی اندیشمندان، مانند سوزان ولف استدلال کرده‌انـد کـه معنـا لزوماً نباید مبتنی بر اصول متافیزیکی یا ذاتی باشد، بلکه می‌تواند در تعامل میان احسـاس درونی معنا و ارزش عینی موضوع معنا شکل گیرد (Wolf, 2010, p. 32).

درمجموع ناطبیعت‌گرایی و هیچ‌انگاری دو پاسخ متضاد به مسئلهٔ معنـای زندگی‌انـد؛ اولی، بر وجود معنایی شـهودی و تعریف‌ناپـذیر تأکیـد دارد؛ درحالی‌کـه دومـی، اساسـاً امکان معنابخشی را منتفی می‌دانـد. هـر دو رویکـرد در تبیـین کـارکردی، معیارمنـدی و مبانی معنا، با چالش‌هایی روبه‌رو هستند و همین، زمینه‌ساز گـرایش فیلسـوفان معاصـر بـه دیدگاه‌های ترکیبی شده است.

۷. فراطبیعت‌گرایی دربارهٔ معنای زندگی

فراطبیعت‌گرایی دیـدگاهی فلسـفی اسـت کـه معنـای زنـدگی را بـه وجـود سـاحت‌های متعالی، ماورایی و غیرمادی وابسته می‌داند. از منظر این دیدگاه، معنا درون طبیعت مادی یافت نمی‌شود، بلکه تنها در ارتباط بـا امـر قدسـی، غایـت الهـی، و حقیقتـی فرازمـانی و فرامکانی شـکل می‌گیـرد. ایـن رویکـرد در پاسـخ بـه محـدودیت‌های معرفت‌شناسـی و ارزش‌شناسی رویکردهای طبیعت‌گرا و هیچ‌انگار کوشیده اسـت بنیـانی بـرای معنـاداری زندگی در نسبت با ساحت متافیزیکی ارائه دهد.

در میان فراطبیعت‌گرایان، دو جریان عمده قابل شناسایی است:

۷-۱. خدامحوران[1]

در این رویکرد، خداونـد منشـأ معنـا تلقـی می‌شـود. معنـا زمـانی تحقـق می‌یابـد کـه زندگی فرد با هدفی که خداوند برای او مقدر کرده هماهنگ باشد. از این منظر، معنا بـه کشف و تحقق ارادهٔ الهی وابسـته اسـت و انسـان تنهـا در صـورت شـناخت غایـت الهـی

۱. Theocentrists

می‌تواند زندگی خود را معنادار سازد. به تعبیر کریگ (Craig, 2019, p. 45)، بدون وجود خدا، زندگی خالی از ارزش مطلق، هدف نهایی، و اساس اخلاقی است. معنا در این رویکرد، امری عینی و وابسته به پیوند هستی‌شناختی انسان با خداست.

۷-۲. روح‌محوران[1]

روح‌محوران بر این باورند که وجود روح جاودانه، پیش‌شرط تحقق معنای پایدار در زندگی است. در این نگاه، اگر حیات انسان با مرگ به پایان رسد و آثاری پایدار از او باقی نماند، زندگی نمی‌تواند واجد معنا باشد؛ به همین دلیل، بقای روح و امکان تداوم حیات پس از مرگ، به‌مثابهٔ مبنایی برای ارزشمندی و معنا تلقی می‌شود (Kupperman, 2020, p. 88).

در این رویکرد، تحقق عدالت نیز از اهمیت بنیادین برخوردار است. فراطبیعت‌گرایان معتقدند که اگر بی‌عدالتی‌های گسترده و رنج‌های انسانی در این جهان بدون جبران باقی بماند، زندگی فاقد معنای اخلاقی خواهد بود؛ ازاین‌رو وجود جهانی دیگر یا ساحتی الهی که در آن عدالت برقرار شود، برای معنابخشی ضروری است (Taylor, 2020, p. 92).

از منظر اسلامی، معنا در پیوند با مفاهیمی، چون توحید، قرب الی‌الله، خلافت الهی و غایت‌مندی خلقت تفسیر می‌شود. انسان مؤمن با درک جایگاه خود در هستی و هدف خلقت، زندگی‌اش را در مسیر تکامل و قرب به خدا معنا می‌بخشد. پیشگر تأکید می‌کنند که در این نگاه، معنا نه بر اساس لذت یا موفقیت دنیوی بلکه بر اساس نسبت انسان با حقیقت مطلق شکل می‌گیرد (پیشگر و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۲۵۳).

در فراطبیعت‌گرایی دینی، حقیقت هستی، مطلق و غیرنسبی تلقی می‌شود و معرفت به آن نیز فرایندی پوینده، تدریجی و متعالی است. انسان معنا را در مسیر آگاهی نسبت به این حقیقت کشف می‌کند و در پرتو آن، رنج و دشواری زندگی نیز معنای خاصی می‌یابد.

---

۱. Soul-centered theorists

بااین‌حال، این رویکرد نیز با چالش‌هایی روبه‌روست، ازجمله دشواری در تعریف دقیق ارادهٔ الهی، امکان تبیین فلسفی بقای روح، و اتکای بیش از حد به ایمان برای پاسخگویی به مسئلهٔ معنا. منتقدانی، مانند وولف (Wolf, 2010, p. 27) ستدلال می‌کنند که تمرکز انحصاری بر ساحت متافیزیکی، امکان تجربهٔ معنا درون حیات طبیعی را نادیده می‌گیرد.

درمجموع فراطبیعت‌گرایی تلاش می‌کند تا معنای زندگی را در نسبت با امر قدسی، هدف نهایی و حقیقت متعالی تفسیر کند. در این رویکرد، معنا نه یک برساختهٔ ذهنی یا نسبی بلکه واقعیتی عینی و غایی است که تنها در پیوند با خدا، روح جاودان، و غایت خلقت معنا می‌یابد؛ بااین‌حال، تبیین فلسفی این مبانی و دفاع عقلانی از آنها، همچنان یکی از چالش‌های مهم این دیدگاه است.

۸. رویکرد اسلامی در معنای زندگی؛ توحید و دلالت‌های معنوی آن

اسلام به‌مثابهٔ نظامی معرفتی، اخلاقی و هستی‌شناختی، پاسخی جامع، الهی و انسان‌مدار به مسئلهٔ معنای زندگی ارائه می‌دهد. بر پایهٔ جهان‌بینی توحیدی، زندگی انسان نه محصول تصادف و ضرورت طبیعی بلکه بخشی از طرح الهی آفرینش است. این طرح مبتنی بر غایتمندی، حکمت، عدالت و ارتباط مستمر انسان با خداوند است.

در این چارچوب، معنای زندگی به‌طور مستقیم، با شناخت خداوند، عبودیت، و حرکت به سوی او گره خورده است. انسان موجودی مختار و آگاه است که در پرتو شناخت الهی، جایگاه خود را در هستی می‌یابد و مسیر تعالی را طی می‌کند. قرآن کریم با عباراتی چون «وَما خَلَقتُ الجِنَّ وَالإنسَ إلاّ لِیَعبُدونِ؛ و جن و انس را جز برای اینکه مرا بپرستند نیافریدیم» (ذاریات، ۵۶)، هدف خلقت را عبودیت معرفی می‌کند؛ اما عبودیت در این معنا، تنها عبادات ظاهری نیست، بلکه شناخت، اطاعت، محبت، و پیوند وجودی با خداوند را در بر می‌گیرد.

از منظر اسلامی، معنا امری ثابت، متعالی و فرابشری است. به تعبیر علامه طباطبایی، معنا در نسبت با حقیقت مطلق یعنی خداوند تعریف می‌شود، نه در چارچوب

نسبی‌گرایی ذهن‌محور (طباطبایی، ۲۰۰۷، ص ۲۲۷)؛ به همین دلیل، زندگی بدون اتصال به غایت الهی، خالی از معنا، و دچار بحران هویت و جهت‌مندی خواهد بود.

مفهوم قرب الی‌الله به‌مثابهٔ اوج معنا، در ادبیات دینی جایگاه محوری دارد. انسان در مسیر زندگی، از طریق خودسازی، عمل صالح، اخلاق نیکو، و مشارکت در خیر عمومی، به خداوند نزدیک می‌شود. این فرایند نه‌تنها فردی بلکه اجتماعی نیز است؛ زیرا مسئولیت اجتماعی، عدالت‌طلبی و اصلاح‌گری، بخشی از عبودیت‌اند. در این نگاه، معنا نه‌تنها در رنج، مرگ، و دشواری نفی نمی‌شود، بلکه دقیقاً در پرتو آنها بازشناخته می‌شود؛ زیرا انسان در مواجهه با رنج، به عمق وجود و وابستگی خود به حقیقت متعالی پی می‌برد.

از منظر اسلامی، مفاهیمی چون خلافت الهی انسان، امانت‌داری هستی، و حیات طیبه، بنیان‌های معنای زندگی را شکل می‌دهند. انسان به‌مثابهٔ خلیفهٔ خداوند، مأمور به آبادانی زمین، اقامهٔ عدالت، و رشد معنوی است. معنا در این جهان‌بینی، نه اختیاری و ساختگی بلکه کشف‌شدنی و الهام‌پذیر از حقیقتی پیشینی است.

در نگاه اسلامی، انسان حقیقت‌طلب و معناجو است و تلاش او برای رسیدن به معنا، نوعی سلوک عقلانی و معنوی به‌سوی کمال نهایی به شمار می‌آید (پیشگر و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۲۵۳). در چنین نگاهی، معنا امری ایستا و ذهنی نیست، بلکه فرایندی پویا، تعالی‌محور و مبتنی بر فطرت الهی انسان است.

برخلاف رویکردهای طبیعت‌گرا یا وجودگرای بی‌خدا که معنا را در تجربهٔ فردی یا آفرینش ذهنی جست‌وجو می‌کنند، رویکرد اسلامی بر امر عینی، متعالی و مشترک میان انسان‌ها تأکید دارد. البته این دیدگاه نیز نیازمند تبیین فلسفی دقیق از رابطهٔ عقل، ایمان، اختیار و وحی در فرایند معناجویی است؛ چالشی که فلسفهٔ اسلامی و الهیات معاصر به آن پرداخته‌اند.

نتیجه‌گیری

پرسش از معنای زندگی به‌مثابهٔ یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فکری بشر، همواره در

طول تاریخ اندیشه مورد توجه فیلسوفان، عالمان دینی و متفکران بوده است. این مقاله با بررسی نظام‌مند سه رویکرد اصلی طبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌گرایی کوشیده است تا جایگاه ممتاز دیدگاه اسلامی را در پاسخ به این پرسش اساسی تبیین کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اسلام با ارائهٔ منظومه‌ای کامل از مفاهیم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، پاسخی جامع و همه‌جانبه به مسئلهٔ معنای زندگی ارائه می‌دهد که از قابلیت‌های منحصربه‌فردی در مقایسه با دیگر دیدگاه‌ها برخوردار است. در نظام فکری اسلام، معنای زندگی در گرو درک صحیح از سه عنصر کلیدی خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است که در قالب مفاهیم بنیادینی، مانند توحید، معاد، نبوت و امامت تبیین می‌شود. قرآن کریم به‌مثابهٔ اصلی‌ترین منبع معرفتی در اسلام، با عباراتی نظیر «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ و جن و انس را جز برای اینکه مرا بپرستند نیافریدیم» (ذاریات، ۵۶) هدف آفرینش انسان را عبادت و بندگی خداوند معرفی می‌کند. این عبادت در نگاه اسلامی محدود به اعمال ظاهری نیست، بلکه شامل همهٔ ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌شود. در این چارچوب، مفاهیمی مانند «قرب الهی»، «خلیفه‌اللهی» و «عبودیت» به زندگی انسان معنا و جهت می‌بخشد. ویژگی ممتاز دیدگاه اسلامی در مقایسه با رویکردهای رقیب، جامعیت و همه‌جانبه‌نگری آن است. درحالی‌که طبیعت‌گرایان معنای زندگی را محدود به تجربیات حسی و مادی می‌کنند و ناطبیعت‌گرایان در دام نسبی‌گرایی اخلاقی گرفتار می‌آیند، اسلام با ترکیب هوشمندانهٔ عقل و وحی، دنیا و آخرت، و فرد و جامعه توانسته است نظامی منسجم از معنابخشی به زندگی ارائه دهد. این نظام از سویی، با تأکید بر فطرت الهی انسان، نیازهای درونی و معنوی بشر را پاسخ می‌گوید و از سوی دیگر، با ارائهٔ دستورالعمل‌های عملی در حوزه‌های اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی، راهکارهای عینی برای زندگی معنادار پیشنهاد می‌کند. در سطح فردی، اسلام با مفاهیمی مانند تزکیهٔ نفس، تقوا، صبر و شکر به زندگی انسان عمق و معنا می‌بخشد. این مفاهیم که ریشه در متون دینی دارند، نه‌تنها به‌مثابهٔ ارزش‌های اخلاقی بلکه به‌مثابهٔ راهکارهای عملی برای رسیدن به زندگی سعادتمندانه مطرح شده‌اند. در سطح اجتماعی نیز اسلام با تأکید بر

اصولی مانند عدالت، امر به معروف و نهی از منکر، و مسئولیت‌پذیری اجتماعی چارچوبی برای معنابخشی به حیات جمعی انسان‌ها ارائه داده است. این نگرش جامع، اسلام را از نظام‌های فکری یک‌بعدی که یا به بعد فردی پرداخته‌اند یا به ابعاد اجتماعی توجه کرده‌اند، متمایز می‌سازد.

یکی از نقاط قوت دیدگاه اسلامی در مواجهه با چالش‌های دنیای معاصر، پویایی و انعطاف‌پذیری آن است. درحالی‌که بسیاری از مکاتب فکری در برابر تحولات سریع جهان امروز دچار بحران شده‌اند، اسلام با حفظ اصول ثابت و تغییرناپذیر خود از یک سو، و ارائهٔ مکانیزم‌های اجتهادی از سوی دیگر توانسته است پاسخگوی نیازهای متغیر بشر باشد. این ویژگی، به‌خصوص در مواجهه با مسائل جدیدی مانند پیشرفت‌های علمی، تحولات اجتماعی و چالش‌های اخلاقی عصر حاضر، اهمیت دوچندان می‌یابد. در جهان امروز که با بحران‌های پرشمار معنایی، ازجمله نسبی‌گرایی اخلاقی، مصرف‌گرایی افراطی و فردگرایی مفرط روبه‌روست، دیدگاه اسلامی با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، تعادل بین مادیات و معنویات، و پیوند بین پیشرفت مادی و تعالی معنوی می‌تواند راهکارهای عملی و مؤثری ارائه دهد. نظام ارزشی اسلام که مبتنی بر اصول ثابت ولی قابل تطبیق با شرایط مختلف است، قابلیت بالایی برای پاسخگویی به نیازهای معنوی انسان معاصر دارد. این نظام با ارائهٔ الگوهای عملی در حوزه‌های مختلف زندگی، ازجمله خانواده، اقتصاد، سیاست و فرهنگ نشان داده است که می‌تواند هم به نیازهای فردی پاسخ گوید و هم مشکلات اجتماعی را حل کند. در پایان باید تأکید کرد که دیدگاه اسلامی دربارهٔ معنای زندگی، نه یک نظریهٔ انتزاعی و صرفاً نظری بلکه یک نظام عملی و کاربردی است. قدرت این دیدگاه در ترکیب جنبه‌های نظری و عملی، فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی است که آن را از دیگر نظام‌های فکری متمایز می‌کند. برای تحقیقات آینده، بررسی تطبیقی بیشتر این دیدگاه با دیگر مکاتب فکری، و نیز مطالعات میدانی دربارهٔ تأثیر این نگرش بر زندگی پیروان آن می‌تواند زمینه‌های پژوهشی ارزشمندی را فراهم آورد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

بیات، محمدرضا. (۲۰۱۱). دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

پیشگر، زری؛ سمنون، مرتضی؛ سیدهاشمی، سید محمداسماعیل؛ و شریفی، عنایت‌اله. (۲۰۱۹). معنای زندگی از نگاه اسلام و پیوند آن با سبک زندگی. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، ۹(۳۶)، صص ۲۴۷-۲۶۳.
Doi: https://sid.ir/paper/167829/fa

تامسون، گرت. (۲۰۱۵). معنای زندگی (مترجم: غزاله حجتی و امیرحسین خداپرست). تهران: انتشارات نگاه معاصر.

شجاعی، محمدصادق؛ غروی، سید محمد؛ و جان‌بزرگی، مسعود. (۲۰۱۲). معنای زندگی در نهج البلاغه. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۶(۱۱)، صص ۳۷-۵۸.

صلواتی، عبداله؛ خادمی، عین‌الله؛ و پوراکبر، لیلا. (۲۰۱۸). تحلیل تکثر معنای زندگی در فلسفه ملاصدرا. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی جستارهای فلسفه دین، ۷(۱۵)، صص ۶۷-۹۰.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۲۰۰۷). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

طوسی سعیدی، مسعود. (۲۰۱۶). طبیعت‌گرایی خوش‌بینانه و معناداری زندگی. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین (نامهٔ حکمت)، ۱۴(۲۷)، صص ۱۴۳-۱۶۴.
Doi: https://doi.org/10.30497/prr.2016.1849

علی زمانی، امیرعباس. (۲۰۰۷). معنای معنای زندگی. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین (نامهٔ حکمت)، ۵(۱ (پیاپی ۹))، صص ۵۹-۸۹.
DOI: https://sid.ir/paper/441979/fa

محمدی احمدآبادی، احمد. (۲۰۱۶). معناداری و بی‌معنایی زندگی. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی حکمت اسلامی، ۳(۱۰)، صص ۱۵۵-۱۷۷.

ملکیان، مصطفی. (۲۰۰۲). تأثیر دین در منشأ آدمی. فصلنامهٔ علامه، ۳(۳)، صص ۱۰۷-۱۱۷.

نیگل، تامس. (۲۰۲۴). در پی معنا (مترجمان: سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، چاپ نهم). تهران: انتشارات هرمس.

Brandom, R. B. (2020). *Inferential semantics and the social practice of language*. Oxford: Oxford University Press.

Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. London: Penguin Random House Press.

Craig, W. L. (2019). *God and the Foundations of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Croft, W., & Cruse, D. A. (2017). *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Devlin, J., Chang, M. W., Lee, K., & Toutanova, K. (2019). BERT: Pre-training of deep bidirectional transformers for language understanding. *Proceedings of NAACL-HLT* (pp. 4171–4186). Doi: https://doi.org/10.18653/v1/N19-1423

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.

Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press.

Kant, I. (2012). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor & J. Timmermann, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1785).

Kupperman, J. J. (2020). *Living a Good Life: Practical Wisdom for Meaningful Existence*. Oxford: Oxford University Press.

Locke, E. A., & Latham, G. P. (2002). Building a practically useful theory of goal setting and task motivation: A 35-year odyssey. *American Psychologist*, *57*(9), pp. 705-717. Doi: https://doi.org/10.1037/0003-066X.57.9.705

Martela, F., & Steger, M. F. (2016). The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance. *Journal of Positive Psychology*, *11*(5), pp. 531-545.

Steger, MichaelF., O'Donnell, MaeveB., & Morse, JessicaL. (2021). *Helping Students Find Their Wayto Meaning*: Meaning and Purpose in Education.

ColoradoStateUniversity,FortCollins,CO,USA (pp. 551-579).
https://doi.org/10.1007/978-3-030-64537-3_22

McAdams, D. P., & McLean, K. C. (2013). Narrative identity. *Current Directions in Psychological Science*, *22*(3), pp. 233-238. https://doi.org/10.1177/0963721992475622

Metz, T. (2021). Meaning of Life. Oxford: Oxford University Press. https://plato.stanford.edu/entries/life-meaning

Nagel, T. (2019). *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Oishi, S. (2025). *The big idea: What's the real key to a fulfilling life? The Guardian*. Retrieved from, https://www.theguardian.com/books/2025/jan/27/the-big-idea-whats-the-real-key-to-a-fulfilling-life. Doi: https://www.theO.com/books/2025/jan/27/the-big-idea-whats-the-real-key-to-a-fulfilling-life

Plato. (1997). *Apology* (G. M. A. Grube, Trans., In J. M. Cooper Ed.). Plato: Complete works (pp. 17-36). Indianapolis: Hackett Publishing. (Original work published 380 BCE).

Rachels, J., & Rachels, S. (2019). *The Elements of Moral Philosophy*. Columbus,usa: McGraw-Hill Education.

Schinkel,A. D. J. Ruyter, D. Aviram, A. (2015). Education and Life's Meaning. *Journal of Philosophy of Education, 50*(2), pp. 398–418.

https://doi.org/10.1111/1467-9752.12146

Schopenhauer, A. (2020). *On the suffering of the world* (E. Thacker, Ed.). London, United Kingdom: Repeater Books.

Taylor, C. (2020). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2019). *Becoming human: A theory of ontogeny*. Massachusetts: Harvard University Press.

Walker, L. H. (1989). Religion gives meaning to life. In L. P. Pojman & L. Vaughn (Eds.), *Philosophy: The quest for truth* (2nd ed., pp. 167–171). Wadsworth Publishing.

Wolf, S. (2010). *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey, USA: Princeton University Press.

Wolf, S. (1997a). Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. *Social Philosophy and Policy*, 14, pp. 25-207. Doi: https://doi.org/10.1017/S0265052500001734

Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

Zhusupova Zh, Berikkhanova A, Botabayeva Zh, & Koptleuova K. (2014). Education and Meaning of Human Life. *Social and Behavioral Sciences,* 171, pp. 1428-1433. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.264

References

The Holy Quran

Bayat, Mohammad Reza. (2011). *Religion and the Meaning of Life in Analytic Philosophy*. Tehran: University of Religions and Denominations Press.[In Persian]

Pishgar, Zari; Samnoun, Morteza; Seyed Hashemi, Seyed Mohammad Esmaeil; & Sharifi, Enayatollah. (2019). "The Meaning of Life from an Islamic Perspective and Its Connection to Lifestyle." *Quarterly Journal of Theological-Credal Research (Islamic Sciences)*, 9(36), pp. 247-263. Doi: https://sid.ir/paper/167829/fa. [In Persian]

Thomson, Garret. (2015). *The Meaning of Life* (Translated by Ghazaleh Hojjati and Amirhossein Khodaparast). Tehran: Negah-e Moaser Publications. [In Persian]

Shojaei, Mohammad Sadegh; Gharavi, Seyed Mohammad; & Jan Bozorgi, Masoud. (2012). "The Meaning of Life in Nahj al-Balagha." *Bi-quarterly Journal of Islamic and Psychological Studies*, 6(11), pp. 37-58. [In Persian]

Salavati, Abdollah; Khademi, Einollah; & Poorakbar, Leila. (2018). "An Analysis of the Plurality of the Meaning of Life in Mulla Sadra's Philosophy." *Bi-quarterly Journal of Religious Philosophy Studies*, 7(15), pp. 67-90. [In Persian]

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (2007). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary. [In Persian]

Toosi Saeedi, Masoud. (2016). "Optimistic Naturalism and the Meaningfulness of Life." *Bi-quarterly Journal of Philosophy of Religion (Nameh-ye Hikmat)*, 14(27), pp. 143-164. Doi: https://doi.org/10.30497/prr.2016.1849. [In Persian]

Ali Zamani, Amir Abbas. (2007). "The Meaning of the Meaning of Life." *Bi-quarterly Journal of Philosophy of Religion (Nameh-ye Hikmat)*, 5(1 (No. 9)), pp. 59-89. DOI: https://sid.ir/paper/441979/fa. [In Persian]

Mohammadi Ahmadabadi, Ahmad. (2016). "The Meaningfulness and Meaninglessness of Life." *Quarterly Journal of Islamic Wisdom*, 3(10), pp. 155-177.

Malekian, Mostafa. (2002). "The Influence of Religion on Human Origin." *Allameh Quarterly*, 3(3), pp. 107-117. [In Persian]

Nagel, Thomas. (2024). *In Search of Meaning* (Translated by Saeed Naji and Mehdi Moeinzadeh, 9th ed.). Tehran: Hermes Publications. [In Persian]

Brandom, R. B. (2020). *Inferential semantics and the social practice of language*. Oxford: Oxford University Press.

Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. London: Penguin Random House Press.

Craig, W. L. (2019). *God and the Foundations of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Croft, W., & Cruse, D. A. (2017). *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Devlin, J., Chang, M. W., Lee, K., & Toutanova, K. (2019). "BERT: Pre-training of deep bidirectional transformers for language understanding." *Proceedings of NAACL-HLT*, pp. 4171–4186. Doi: https://doi.org/10.18653/v1/N19-1423

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.

Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press.

Kant, I. (2012). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor & J. Timmermann, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1785).

Kupperman, J. J. (2020). *Living a Good Life: Practical Wisdom for Meaningful Existence*. Oxford: Oxford University Press.

Locke, E. A., & Latham, G. P. (2002). "Building a practically useful theory of goal setting and task motivation: A 35-year odyssey." *American Psychologist*, 57(9), pp. 705-717. Doi: https://doi.org/10.1037/0003-066X.57.9.705

Martela, F., & Steger, M. F. (2016). "The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance." *Journal of Positive Psychology*, 11(5), pp. 531-545.

Steger, Michael F., O'Donnell, Maeve B., & Morse, Jessica L. (2021). "Helping Students Find Their Way to Meaning: Meaning and Purpose in Education." *Colorado State University, Fort Collins, CO, USA*, pp. 551-579. https://doi.org/10.1007/978-3-030-64537-3_22

McAdams, D. P., & McLean, K. C. (2013). "Narrative identity." *Current Directions in Psychological Science*, 22(3), pp. 233-238. https://doi.org/10.1177/0963721992475622

Metz, T. (2021). "Meaning of Life." *Oxford: Oxford University Press*. https://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/

Nagel, T. (2019). *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Oishi, S. (2025). "The big idea: What's the real key to a fulfilling life?" *The Guardian*. Retrieved from, https://www.theguardian.com/books/2025/jan/27/the-big-idea-whats-the-real-key-to-a-fulfilling-life

Plato. (1997). "Apology" (G. M. A. Grube, Trans., In J. M. Cooper Ed.). *Plato: Complete works*, pp. 17-36. Indianapolis: Hackett Publishing. (Original work published 380 BCE).

Rachels, J., & Rachels, S. (2019). *The Elements of Moral Philosophy*. Columbus, USA: McGraw-Hill Education.

Schinkel, A. D. J., Ruyter, D. Aviram, A. (2015). "Education and Life's Meaning." *Journal of Philosophy of Education*, 50(2), pp. 398–418. https://doi.org/10.1111/1467-9752.12146

Schopenhauer, A. (2020). *On the suffering of the world* (E. Thacker, Ed.). London, United Kingdom: Repeater Books.

Taylor, C. (2020). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2019). *Becoming human: A theory of ontogeny*. Massachusetts: Harvard University Press.

Walker, L. H. (1989). "Religion gives meaning to life." In L. P. Pojman & L. Vaughn (Eds.), *Philosophy: The quest for truth* (2nd ed., pp. 167–171). Wadsworth Publishing.

Wolf, S. (2010). *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey, USA: Princeton University Press.

Wolf, S. (1997a). "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life." *Social Philosophy and Policy*, 14, pp. 25-207. https://doi.org/10.1017/S0265052500001734

Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

Zhusupova Zh, Berikkhanova A, Botabayeva Zh, & Koptleuova K. (2014). "Education and Meaning of Human Life." *Social and Behavioral Sciences*, 171, pp. 1428-1433. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.264

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

The Infallibility of the Imam from Birth: A Lexical Analysis of *Sadiq*, *Zalim*, and the Continuous Will of Purification (An Exegetical Approach)

Sayyedeh Mona Mousavi[1]

Received: 2025/02/08 ● **Revised:** 2025/03/27 ● **Accepted:** 2025/04/14 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

The principle of infallibility (*'isma*), as the most crucial characteristic of the imamate, can be discussed from various angles. One such aspect is its scope. The scope refers to the period of the Imam's life and the actions and attributes it encompasses. One approach to studying this issue is the exegetical (explanatory) approach, as opposed to a comparative one. This approach relies on revelatory texts to extract and infer propositions related to the scope of infallibility, followed by their explanation and analysis.To prove the temporal scope of the Imam's infallibility from the beginning of birth, three Quranic verses—the verses of *Sadiqin*, *Ibtila*, and *Tathir*—have been analyzed from a lexical and content-based perspective. The argument posits that the absolute necessity of following the *Sadiqin* (the Imams, according to narrations), the denial of imamate to any wrongdoer (*zalim*), and God's continuous creative will (*irada takwini*) for

١. Assistant Professor, Department of Shi'a Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Mon_2004_m@yahoo.com

* Mousavi, Sayyedeh Mona. (1404). The Infallibility of the Imam from Birth: A Lexical Analysis of Sadiq, Zalim, and the Continuous Will of Purification (An Exegetical Approach). *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 161-195. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71005.2206

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

the purification of the *Ahl al-Bayt* are only consistent with the Imam's infallibility from birth. Otherwise, a *naqdh al-gharad* (a contradiction or inconsistency in the meaning of the verse) would arise, and the verses' significance would not be clear.

Keywords
Imam, Exegetical infallibility, Temporal scope, Verse of *Sadiqin*, Verse of *Ibtila*, Verse of *Tathir*.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

عصمت امام از آغاز ولادت با تحلیل واژگانیِ صادق، ظالم و ارادهٔ مستمر تطهیر (با رویکرد تبیینی)

سیده منا موسوی[۱]

تاریخ دریافت: ۲۰۲۴/۱۱/۲۰ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

اصل عصمت که مهم‌ترین ویژگی امامت است، از زوایای گوناگون قابل بحث است. یکی از آن موارد، گسترهٔ عصمت است. مراد از گستره این است که عصمت امام چه برهه‌ای از زندگی او و چه موارد و متعلقاتی را در بر می‌گیرد. یکی از رویکردهای بررسی این مسئله، رویکرد تبیینی در مقابل رویکرد تطبیقی است؛ یعنی این رویکرد با استناد به متون وحیانی، به استخراج و استنباط گزاره‌های مربوط به گسترهٔ عصمت و سپس تبیین و تحلیل آن می‌پردازد. با هدف اثبات گسترهٔ زمانی عصمت امام از آغاز ولادت، سه آیهٔ صادقین، ابتلا و تطهیر مورد تحلیل واژگانی و محتوایی قرار گرفته است. لزوم پیروی مطلق از صادقین ـ که به نقل روایات، مراد ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام هستند ـ ، نفی امامت از مطلق ظالم و ارادهٔ تکوینی و مستمر خداوند بر تطهیر اهل بیت علیهم‌السلام، تنها با عصمت امام از آغاز تولد سازگار است؛ در غیر این صورت، نقض غرض (تناقض و تعارض در معنای آیه) پیش خواهد آمد و دلالت آیات روشن نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

امام، عصمت تبیینی، گسترهٔ زمانی، آیهٔ صادقین، آیهٔ ابتلا، آیهٔ تطهیر.

۱. استادیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.
Mon_2004_m@yahoo.com

*موسوی، سیده منا. (۱۴۰۴). عصمت امام از آغاز ولادت با تحلیل واژگانیِ صادق، ظالم و ارادهٔ مستمر تطهیر (با رویکرد تبیینی). نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۱۶۱-۱۹۵. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71005.2206

نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های امام، عصمت است. گرچه اکثر قریب به اتفاق امامیه عصمت را ویژگی و شرط امام می‌دانند، گسترهٔ زمانی و متعلق عصمت معرکه آرا قرار گرفته است. به اعتقاد شیعهٔ امامیه، امام به جهت برخورداری از شأن هدایت‌گری و جانشینی منصب رسالت و برخورداری از مرجعیت دینی و علمی، به ضرورت عقلی از عصمت برخوردار است. اما عصمت را از زوایای مختلف، همچون بازهٔ زمانی، متعلق، منشأ و نوع عصمت به لحاظ ملکه یا لطف بودن می‌توان کاوید.

دربارهٔ گسترهٔ عصمت میان متکلمان اختلاف نظر است. برخی متکلمان مانند شیخ مفید به عصمت امام در دوران امامت قطع دارند و نسبت به قبل از آن توقف کرده‌اند (مفید، ۱۹۹۳ «ب»، ص ۶۵). البته شیخ مفید در اثر دیگرش به عصمت امام قبل از امامتش تصریح کرده است؛ اما در ادامه توقف می‌کند. او درظاهر، سخن را مبهم می‌گذارد و می‌گوید امام از زمانی که خداوند عقلش را کامل کرده است، عصمت دارد (مفید، ۱۹۹۳ «ج»، صص ۱۲۹-۱۳۰). برخی به گسترهٔ عصمت فقط از حیث متعلق اشاره کرده‌اند و امام را از همهٔ انواع گناه و پلیدی و خطا مصون می‌دانند؛ اما عصمت پیش از تصدی امامت را مبهم گذاشتند (صدوق، ۱۹۹۲، ص ۹۶؛ لاهیجی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۵). قول مشهور و مورد اتفاق امامیه این است که امام پیش از تصدی مقام امامت و از کودکی نیز دارای عصمت است (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۲؛ حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴؛ مظفر، ۲۰۰۱، ج۴، ص ۲۰۵؛ مجلسی، ۲۰۲۴، ج۱۱، صص ۹۰-۹۱؛ ج ۲۵، ص ۲۰۹ و ۳۵۰-۳۵۱). در این مورد برخی به عصمت امام از زمان طفولیت تا آخر عمر تصریح کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۸؛ مظفر، ۲۰۰۸، ص ۶۷). دربارهٔ برخی دیگر که به‌روشنی به این گسترهٔ زمانی اشاره نکرده‌اند، می‌توان گفت ازآنجاکه ایشان اجماع امامیه بر عصمت انبیا را از بدو تولد می‌دانند (مقداد،۲۰۰۱، ص ۲۴۵؛ نباطی، ۱۹۸۴، ج۱، ص ۵۰) و ازآنجاکه امام، منصوب از جانب خداوند، و خلیفهٔ پیامبر است (مقداد، ۲۰۰۱، ص۳۱۸ و ۳۲۱؛ نباطی، ۱۹۸۴، ج۱، ص ۶۲)، به نظر می‌رسد بر این باورند که عصمت امام هم باید از ابتدای تولد باشد.

با فرض امکان عقلی و حتی لزوم عصمت از بدو تولد، این مقاله در پی آن است که آیا قرآن بر این مسئله دلالت دارد. تاکنون دربارهٔ اثبات اصل عصمت امام به آیات پرشماری از قرآن استناد شده است ـ مانند آیات ابتلا، اهل‌الذکر، اولی‌الامر، صادقین، تطهیر، اعتصام به حبل‌الله و ... ـ ؛ اما حوزهٔ پژوهشی این مقاله از نظر موضوع، اثبات عصمت امام از بدو تولد است و از نظر متن و محدودهٔ مورد بررسی برای استناد، آیات صادقین، ابتلا و تطهیر مد نظر است.

مسئلهٔ مورد پژوهش در این مقاله، بررسی گسترهٔ زمانی عصمت امام از بدو تولد به استناد دلالت برخی آیات قرآن است. پرسش اصلی این است که بر اساس آیات قرآن، عصمت امام چه دوره‌ای از زندگی او را در بر می‌گیرد؟ آیا از آیات قرآن می‌توان عصمت از بدو تولد را استنباط کرد؟

دربارهٔ اثبات اصل عصمت و لزوم و ضرورت و اهمیت آن و حتی دربارهٔ گسترهٔ زمانی و گسترهٔ تعلقی عصمت، پژوهش‌های پرشماری انجام شده است؛ اما یا تطبیقی بوده است، مانند حسینی و دیگران (۲۰۲۱)، یا به بررسی مسئلهٔ عصمت انبیا پرداخته شده است، مانند رضایی و دیگران (۲۰۱۹)، یا از دیدگاه مذاهب یا یک شخصیت انجام شده است، مانند رجب‌زاده و دیگران (۲۰۲۲) و پارسا (۲۰۱۵)، یا با رویکرد تحلیلی در پی بررسی نقطهٔ شروع و سیر تکاملی براهین قرآنی عصمت بوده است، مانند فاریاب (۲۰۱۰). این موارد فقط نمونه‌ای از پژوهش‌های فراوان در باب عصمت است. اما پژوهشی مستقل که تنها به استناد آیات قرآن، به‌ویژه این سه آیهٔ ذکرشده، به شیوهٔ تبیینی، در پی اثبات محدودهٔ زمانی عصمت از بدو تولد باشد، یافت نشد.

رویکرد تبیینی، شیوهٔ نوین پژوهش در مسائل کلامی است. در این رویکرد، پژوهشگر به استناد آیات و روایات به استنباط و استخراج گزاره‌های کلامی و سپس به تبیین و تحلیل و اثبات آنها می‌پردازد. این رویکرد در بیشتر موارد، برابر رویکرد تطبیقی قرار می‌گیرد (تاریوردی‌زاده، ۲۰۱۹، صص ۴۸-۵۳). شیوهٔ پیش‌گرفته‌شده در این مقاله، رویکرد تبیینی با استفاده از شواهد قرآنی است. به این ترتیب که ابتداءً و اساساً با مراجعه به لغت، فرهنگ مصطلحات قرآنی، ادبیات و فنون بلاغت عربی، به فهم و تحلیل مفردات و

مدلول آیات در ارتباط با گسترهٔ زمانی عصمت پرداخته می‌شود؛ البته به شواهد و مستنداتی از عقل، نقل، تاریخ و نیز نظرات مفسران مراجعه می‌شود.

گستره و بازهٔ عصمت از دو حیث قابل بررسی است: زمان و متعلق. مراد از گسترهٔ زمانی این است که آیا عصمت تنها محدود به دوران امامت است یا پیش از آن و از بدو تولد را هم در بر می‌گیرد. مراد از گسترهٔ متعلق عصمت آن است که عصمت امام آیا تنها عصمت از گناه است یا اشتباه و فراموشی در امور دینی و نیز در امور عادی زندگی و اجتماعی را هم در بر می‌گیرد.

اماچالش و مسئلهٔ اصلی در این مقاله، تبیین گسترهٔ زمانی عصمت است که مورد اختلاف درون‌مذهبی است. فرضیهٔ نگارنده آن است که از میان آیات پرشماری که در باب عصمت امام به آنها استناد شده است، با بررسی و تحلیل تبیینیِ دست‌کم این سه آیهٔ مورد بحث در این مقاله، به‌روشنی، عصمت امام پیش از تصدی امامت و از دوران کودکی به دست می‌آید.

با اثبات عصمت امامان از بدو تولد بر اساس آیات قرآن، گزارش‌هایی که درظاهر، به‌مثابهٔ نمونه‌های نقض عصمت نقل می‌شود، درحقیقت چنین تفسیر می‌گردد: این موارد نه نشانهٔ تناقض بلکه جلوه‌ای از مصلحت‌سنجی و رفتار حکیمانهٔ امامان، متناسب با شرایط و مقتضیات است؛ چنین رفتارهایی می‌تواند برای سنجش ظرفیت مخاطب، آموزش و تربیت او، رعایت عرف و عادت اجتماعی به‌جای عمل بر اساس علم و عصمت امامتی، یا از سر ادب در پیشگاه حضرت حق انجام گرفته باشد.

۱. تحلیل محتوایی آیات

ساختار مقاله برای هر آیه بدین‌گونه است که نخست مفردات آیه و سپس تحلیل و استدلال در قالب قیاس منطقی بیان می‌شود. گاه به‌مناسبت، بحث مصداقی نیز پیش کشیده خواهد شد.

۱-۱. آیهٔ صادقین

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! از خدا پروا کنید و با صادقان باشید» (توبه، ۱۱۹).

۱-۱-۱. مفردات آیه

«مع»: در لغت به همراهی و اجتماع، نصرت و یاری (راغب،۱۹۸۳، ص ۴۷۰؛ ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج۸، ص ۳۴۰) و انضمام (فراهیدی، بی‌تا، ج۱، ص ۹۵) معنا شده است. همراهی، یاری را اقتضا دارد و یاری مستلزم پیروی و اطاعت است. در آیه به همراهی مطلق با صادقان امر شده است، نه به اتصاف به صدق (طباطبایی، بی‌تا، ج۹، ص ۴۰۲)، و به معنای عدم مخالفت و التزام به آنهاست (طیب، ۱۹۹۰، ج۶، ص ۳۳۰).

«صادق»: کسی است که در خبردادن دروغ نمی‌گوید (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۵، ص ۱۲۲)، بلکه حق را می‌گوید و به آن نیز عمل می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج۵، ص ۳۱۸). در تعریف دیگر گفته شده است: صادق کسی است که عملش مطابق قول و اراده و وعده‌اش باشد (قرشی، ۱۹۹۵، ج۴، ص ۳۲۸).

از این تعاریف برمی‌آید که در وهلهٔ اول، صادق کسی است که افزون بر نقل سخن راست، عمل و کردار او هم مطابق با حق و راستی باشد. به عبارت دیگر، صادق دو شاخصه دارد: سخن حق، کردار حق. علامه با توسع در معنای صدق، صادق را کسی می‌نامد که به اعتقادش عمل می‌کند، بر اراده‌اش عزم دارد و آن را محقق می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج۹، ص ۴۰۲)؛ همچنین «صادق» مشتق است و مشتق، متصف و متلبس به مبدأ فعل ـ در اینجا صدق ـ است. پس صادق، مفهومی دارای مراتب است. مراتب صدق عبارت است از صدق در قول، فعل، اخلاق و عقیده. بنابراین صادق می‌تواند مطلق ـ یعنی در تمام مراتب ـ یا نسبی باشد. سه اطلاق موجود در آیه یعنی اطلاق در صادقان، در معیت، و در امر به معیت با آنها می‌رساند که مراد از صادق در این آیه، معنای وسیع آن است، نه معنای خاص (طیب، ۱۹۹۰، ج۶، ص ۳۲۹).

صادقین در قرآن کسانی هستند که به خدا، روز قیامت، ملائکه، کتاب و پیامبران ایمان دارند؛ به نیازمندان انفاق و اطعام می‌کنند؛ نماز را اقامه می‌کنند و زکات را

می‌پردازند؛ به عهد الهی وفادارند؛ در هنگام سختی و شدت صبر می‌کنند (بقره، ۱۷۷). مطابق آیهٔ ۲۳ سورهٔ احزاب صادق کسی است که بر عهد و بیعت الهی خویش باقی و وفادار است. همچنین صدیقان تالی‌تلو پیامبران هستند (نساء، ۶۸). بنابراین صادق کسی است که کردار نیک و مطابق حق و واقع انجام دهد؛ نه آنکه تنها گفتار مطابق واقع داشته باشد.

۱-۱-۲. تحلیل و استدلال بر عصمت

پیش از تقریر استدلال، توجه به دو قرینه در آیه لازم است:

۱) قرینهٔ لفظی «مع»: دلالت بر همراهی و تبعیت دارد.

۲) قرینه اطلاق: الف) در کلمهٔ «صادقین»؛ ب) در امر به همراهی و تبعیت از ایشان.

۱-۱-۲-۱. استدلال اول: صادقین در بالاترین درجهٔ صدق

مقدمهٔ اول: اگر دستور به پیروی مطلق از فردی داده شود، فردِ مطاع باید برتر از دیگران و در مرتبهٔ اعلی و اکمل قرار داشته باشد.

توضیح: مؤمنان متقی که در این آیه، مخاطب و مأمور قرارگرفته‌اند، قطعاً خود از درجاتی از صدق برخوردارند. پس صادقین متبوع در این آیه، فرد یا افرادی فراتر از عموم مؤمنان هستند، نه هم‌تراز آنها؛ در غیر این صورت، دستور آیه، تحصیل حاصل و لغو است؛ زیرا مؤمنان خود مصداق صادق هستند.

مقدمهٔ دوم: پیروی مطلق از «صادقین» در آیه بدون قیدوشرط الزام شده است.

نتیجه: «صادقین» برتری کامل دارند و فرد اعلی و اکملِ آنها مراد است.

۱-۱-۲- ۲. استدلال دوم: عصمت صادقین

مقدمهٔ اول: اگر پیروی مطلق از فردی واجب باشد، او باید معصوم باشد ـ زیرا احتمال خطا در غیرمعصوم، اطاعت مطلق را نامعقول می‌سازد ـ .

توضیح: لازمهٔ همراهی و تبعیت مطلق، عصمتِ متبوع از خطا و گناه است؛ وگرنه

اول اینکه، غرض و هدف از تبعیت و اطاعت ـ که هدایت است ـ به دست نمی‌آید؛ زیرا شناخت صداقت غیرمعصوم به جهت وجود احتمال خطا در رفتار و گفتار او غیرممکن است. دوم اینکه، امر مطلق به تبعیت مطلق از فردی که گرچه حتی در یک مرتبه صادق نباشد، ناموجه و خلاف عقل، حکمت و عدالت است و خداوند حکیم و عادل هرگز بندگان را به پیروی مطلق از فرد محتمل‌الخطا و غیرمطمئن فرانمی‌خواند.

مقدمهٔ دوم: آیه پیروی مطلق از صادقان را واجب کرده است.

نتیجه: «صادقین» باید معصوم باشند.

۱-۱-۲-۳. استدلال سوم: عصمت فراگیر

مقدمهٔ اول: اگر دستور به معیت و پیروی مطلق بدون قید زمانی ـ مثلاً در دوران امامت ـ یا موضوعی ـ مثلاً فقط در امور دینی ـ داده شود، عصمتِ متبوع نیز باید مطلق و در همهٔ زمان‌ها و همهٔ جنبه‌های زندگی باشد.

مقدمهٔ دوم: آیه هیچ قیدی برای محدودیت زمانی یا موضوعی در همراهی با «صادقین» بیان نکرده است.

نتیجه: عصمت «صادقین» باید همیشگی و در همهٔ ابعاد زندگی ـ ازجمله دوران کودکی ـ جاری باشد.

۱-۱-۲-۴. توضیح تکمیلی بر عصمت فراگیر با تأکید بر اطلاق و معناشناسی «صادق»

حتی اگر فرض کنیم نفسِ پیروی و معیت در زمانِ امامت معنا و تحقق می‌یابد، معنای صادق و اطلاق آن به این افراد بدون قید و محدودیت می‌تواند بر عصمت آنها در همهٔ دوران زندگی‌شان دلالت داشته باشد؛ زیرا گسترهٔ معنایی صادق کردار نیک و مطابق حق و واقع را در بر می‌گیرد و فقط به گفتار محدود نمی‌شود. بنابراین واژهٔ صادق بر یک انسان از کودکی که هنوز زبان به تکلم نگشوده است می‌تواند اطلاق شود. کودکی که رفتار و کردارش عاری از خطا و مطابق با حقیقت و واقع است، صادق است. گذشته از آنکه حتی سخن گفتن یک کودک نیز ممکن، و به اذن خداوند واقع

شده است. پس اتصاف کودک به صادق، موجه و درست است. همچنین اطلاق صادق در آیه می‌رساند که اتصافشان به صدق همیشگی است. اگر صدق صادقین مقطعی و فقط به دوران امامت و رهبری ایشان مربوط می‌شد، لازم بود قید توضیحی یا احترازی بیان شود تا محدودهٔ آن را مشخص کند. ارتکاب ذره‌ای کذب در طول عمر با اطلاق در صدق، معیت و تبعیت از صادقین نادرست و تناقض‌آمیز است. پس عصمت نیز که ملازم صادق است، به تبع آن مطلق و همیشگی است. بنابراین در گسترهٔ معنایی صادق بازهٔ زمانی خاصی مدنظر نیست و بر کودک زبان ناگشوده‌ای که کردار مطابق حق و واقع داشته باشد نیز قابل انطباق است.

حاصل این استدلال سه‌گانه آن است که به قرائن اطلاق لفظی و معنایی «صادقین» و لزوم تبعیت مطلق از ایشان، صادقان در اوج مراتب صدق قرار دارند، و نه‌تنها عصمت بلکه عصمت فراگیر ایشان در همهٔ دوران زندگی و در همهٔ عرصه‌ها ضروری است؛ وگرنه دستورِ همراهی با صادقان مستلزم تناقض یا محال است.

۱-۱-۳. تعیین مصداق صادقین

راویان مصادیق پرشماری برای صادقین بیان کرده‌اند. به روایت ابن‌عباس، صادقین آنان‌اند که نیاتشان صادق، و قلب و اعمالشان مستقیم، محکم و همراه پیامبر هستند و تخلف نکردند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۵، ص ۱۲۲).

به استناد روایات وارد از امامین صادقین، به‌روشنی «صادقین» ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام معرفی شده‌اند (فیض کاشانی، بی‌تا، ج۲، ص ۳۸۸؛ قمی، ۱۹۸۴، ج۱، ص ۳۰۷). شیخ صدوق آورده است که پیامبر•، همهٔ مؤمنان را مأمور به اطاعت می‌دانست و صادقین را تنها برادر و اوصیای خود از زمان ایشان تا روز قیامت معرفی می‌کرد (صدوق، ۲۰۱۶، ج۱، ص ۲۷۸). بحرانی هفت حدیث از طریق عامه و ده حدیث از طریق خاصه بیان می‌کند که صادقین را پیامبر• و ائمه علیهم‌السلام معرفی کرده‌اند (بحرانی، ۲۰۰۱، ج۳، صص ۴۹-۵۴)

۱-۱-۴. تطبیق معنای صادقین بر امام (حجت خدا)

مقدمهٔ اول: مطابق روایات، مصداق صادقین امامان علیهم‌السلام هستند.

مقدمهٔ دوم: امام (حجت خدا) کسی است که از بدو تولدش شأنیت امامت را دارد و این مهم برای برخی امامان در طفولیت رخ داده است (طبرسی، بی‌تا، صص ۳۴۵-۳۴۶؛ نوبختی، ۱۹۸۳، ص ۹۰؛ کلینی، ۱۹۸۳، ج۱، صص ۳۸۳-۳۸۴؛ مفید، ۱۹۹۳ «الف»، ج۲، ص ۳۳۹).

مقدمهٔ سوم: گسترهٔ معنایی صادق که شامل گفتار و کردار حق است، بر کودک نیز قابل صدق است و دست‌کم به اعتبار کردار، به کودک نیز صادق می‌توان گفت.

نتیجه: امام از بدو تولد صادق است؛ به این معنا که قول و فعل و مطابقت آن با حق، برای امامان از بدو تولد هم متصور است؛ زیرا مطابق برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام در رحم مادر نیز سخن می‌گویند، می‌بینند و می‌شنوند و یا از همان آغازین لحظات تولدشان به محضر الهی سجده می‌کنند (طبری، ۱۹۹۲ق، ص ۷۷؛ مازندرانی، بی‌تا، ج۲، ص ۱۷۲؛ صفار، ۱۹۸۳، ج۱، ص ۴۳۸؛ صدوق، ۲۰۱۶، ج۲، ص ۴۳۳).

۱-۲. آیهٔ عهد امامت

«وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛» و[یاد کنید] هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری آزمایش کرد، پس او همه را به‌طور کامل، به انجام رسانید، پروردگارش فرمود: من تو را برای همهٔ مردم، پیشوا و امام قرار دادم. ابراهیم گفت: و از دودمانم. پروردگار فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی رسد» (بقره، ۱۲۴).

۱-۲-۱. مفردات آیه

«ابتلا»: به معنای اختبار است (ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج۱۴، ص ۸۴). برخی معنای «اختبار» را در اینجا مجاز، و معنای حقیقی آن را «امر» می‌دانند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۷۷؛ طوسی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۴۵).

می‌توان گفت همهٔ مواردی که حضرت ابراهیم علیه‌السلام در موقعیتش قرار گرفت، هم مصداق ابتلا بود و هم ائتمار؛ به این معنا که در پی اطاعت امر الهی در معرض ابتلا قرار

گرفت. درواقع ائتمار و پذیرش امر الهی، خود، ابتلاست.

«امام»: دو معنا دارد: الف) کسی که در افعال و اقوال به او اقتدا می‌شود و درواقع مقتدی‌به است (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۰؛ طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۷۷). ب) کسی که قائم به تدبیر امر و سیاست است و قیام به امور و اقامه حدود دارد (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۷۷)؛ در این معنا، اقتدا و پیروی ملاحظه نشده است.

ویژگی امام حق در قرآن: ۱) هادی به سبب امر الهی: در قرآن در بیشتر موارد، معنای امامت با «هدایت به امر الهی» همراه شده است (انبیاء، ۷؛ سجده، ۲۴) و امر الهی آن چیزی است که ناگهانی و بدون تقید به زمان و مکان واقع می‌شود (قمر، ۵۰) و همان باطن و ملکوت اشیاست (یس، ۸۲-۸۳). امام با یک امر ملکوتی که همیشه همراه اوست، هدایت می‌کند. پس شأن امامت مربوط به باطن و شامل هدایت تکوینی، تأثیر باطنی و نفوذ روحانی است و ازآنجاکه امر و ملکوت امور نزد امام، حاضر است، به سبب امر الهی هدایت می‌کند و به مطلوب می‌رساند، نه صرف آنکه راه نشان دهد؛ زیرا این شأن و وظیفهٔ نبی و رسول و هر مؤمنی است که از روی نصیحت و خیرخواهی انسان‌ها را هدایت می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، صص ۲۷۲-۲۷۳؛ ج۱۴، ص ۳۰۴). ۲) رسیدن به مقام صبر و یقین: سبب و منشأ موهبت امامت به امام به جهت یقین و صبر بر انواع امتحان‌ها و محک‌های بندگی است (سجده، ۲۴)؛ اما بالاترین مرتبهٔ یقین از طریق مشاهدهٔ ملکوت است؛ این یقین برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام حاصل شد (انعام، ۷۵). ازآنجاکه مقام امامت بالاتر از نبوت است، یقینی که به سبب آن، امامت اعطا می‌شود، از طریق مشاهدهٔ ملکوت است. آنها که محجوب به حجاب گناه و نادانی و شک هستند نمی‌توانند ملکوت را مشاهده کنند، و درنتیجه اهل یقین در این مرتبه نخواهند بود. بنابراین امام انسانی است که ملکوت و باطن امور و حقیقت اشیا نزد او حاضر و برای او مکشوف است و به این سبب انسان‌ها را هدایت و به مطلوب می‌رساند (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۳).

در این آیه، ازآنجاکه اعطای مقام امامت بعد از موفقیت در ابتلائات بوده است، و همچنین به قرینهٔ «للناس»، مراد از امام، امام حق و راستین است که ویژگی‌های بالا را دارد.

«عهد»: نگهداری و مراعات دائمی نسبت به چیزی. وصیت و سفارش (فراهیدی، بی‌تا، ج۱، ص ۱۰۲). دربارهٔ مراد از عهد در این آیه، موارد مختلف گفته شده است (طوسی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۴۸)؛ اما فراز پیشینش، قرینهٔ لفظی و گواه روشنی است که مراد همان امامت است؛ زیرا اگر مراد از عهد، نبی یا مورد دیگر بود، از همان واژه استفاده می‌شد و چه لزومی داشت که واژهٔ امام به کار رود و معنای دیگر اراده شود. از امامین صادقین نیز همین مراد روایت شده است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۸۰).

«ظالم»: ظلم به معنای قراردادن چیزی در غیر جای خودش (ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج۱۲، ص ۳۷۳؛ جوهری، ۱۹۸۶، ج۵، ص ۱۹۷)، و تجاوز و تعدی از حق آمده است. پس هر گناه ازآنجاکه انحراف از حق و قراردادن شیء در غیر جای خود است، ظلم به شمار می‌آید؛ ازاین‌رو واژهٔ ظلم، هم در گناه کبیره و هم صغیره استفاده می‌شود (راغب، ۱۹۸۳، ص ۵۳۷).

۱-۲-۲. تحلیل آیه و استدلال

دو نکته به دلالت مفهومی و التزامی از آیه قابل برداشت است:

۱) مقام امامت بالاتر از نبوت است؛ زیرا ابراهیم علیه‌السلام نبی بود که مورد خطاب الهی و ابتلائات گوناگون قرار گرفت (طوسی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۴۹). آنگاه خداوند او را پس از پیروزی در اوامر و امتحان‌های الهی، به مثابهٔ پاداش و به جهت پذیرش ابتلائات و موفقیتش امام قرار داد.

۲) امامت حضرت ابراهیم علیه‌السلام پس از نبوت او و اواخر عمرش بود. این مطلب از چند جهت تبیین می‌شود:

الف) وعده به نصب به امامت، یک وحی تشریعی است و ابراهیم باید نبی باشد که مورد وحی تشریعی و خطاب الهی قرار گیرد و سپس امام شود. به‌گفتهٔ شیخ طوسی، اگر از پیش امام بود،این کلام معنا نداشت که تو را امام قرار می‌دهم (طوسی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۴۹). امام صادق علیه‌السلام مقام نبوت ابراهیم را پیش از امامت معرفی می‌کند (کلینی، ۱۹۸۳، ج۱، ص ۱۷۵، ح ۲).

ب) جاعل اسم فاعل است که مفعول گرفته است (اماماً). اسم فاعل در معنای ماضی

نمی‌تواند عمل کند و مفعول بگیرد. پس امام‌شدنِ او در زمان حال یا آینده است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۸۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۰).

ج) حضرت ابراهیم علیه‌السلام و همسرش بشارت به فرزنددارشدن را در بزرگسالی و در حالت ناامیدی و شگفتی دریافت کردند (حجر، ۵۵؛ هود، ۷۳) و پیش از آن نمی‌دانستند که صاحب فرزند خواهند شد؛ ازاین‌رو درخواست مقام امامت از خداوند برای فرزندانش در صورتی درست و معنادار است که او بداند و اعتقاد داشته باشد که فرزنددار خواهد شد؛ زیرا از شخصیت و ادب و مقام حضرت ابراهیم علیه‌السلام به دور است که با خداوند از چیزی سخن بگوید که علم به آن نداشته باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۶۷).

د) به نص قرآن یکی از مهم‌ترین ابتلائات، ذبح اسماعیل بود (صافات، ۱۰۶) و اسماعیل در بزرگسالی به حضرت عطا شد (ابراهیم، ۳۹). پس مقام امامت هم که بعد از ابتلائات به ابراهیم داده شد، در بزرگسالی بوده است (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۶۷).

ه) امامت از لوازم نبوت و تنها به معنای خلافت و ریاست و مطاع‌بودن نیست. اگر به آن معانی و از لوازم نبوت بود، معنا نداشت به کسی که نبی است گفته شود تو را نبیِ مطاع یا نبیِ امام قرار دادم؛ زیرا نبوت که جعل شود، لوازمش به همراهش خواهد بود. بلکه امامت حقیقتی ورای حقیقت نبوت است (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۱).

۱-۲-۲-۱. استدلال بر ضرورت عصمت

این استدلال به سه صورت قابل تقریر است:

تقریر اول:

مقدمهٔ اول: عهد امامت در ذریهٔ ابراهیم علیه‌السلام به افراد ظالم نمی‌رسد.

مقدمهٔ دوم: هر غیرمعصوم در یکی از مراتب ظلم یعنی قصور نسبت به خود، تخلف نسبت به حقوق الهی یا مردمی قرار دارد. این مقدمه مبتنی بر تحلیل معناشناختی «ظالم» است که در دو سطح تعریف می‌شود: ظالم لِنَفْسِه (ستمگر به خود)، ظالم لِغَیْرِه (ستمگر به خدا یا مردم).

نتیجه: عهد امامت به غیرمعصوم نمی‌رسد. (لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد).

توضیح تکمیلی بر مقدمهٔ دوم: مراد از ظلمِ خلاف عصمت، ظلم تشریعی و نیز آنچه مربوط به مقام تکلیف و گناه شرعی است. قرائت دیگر ظلم آن است که عبد با مشاهدهٔ عظمت و ربوبیت حضرت حق می‌یابد که از ادای حق الوهیت خداوند ناتوان است و ازاین‌رو در پیشگاه ربوبی و در قیاس با مقام حضرت حق اعتراف به ظلم می‌کند. این نوع ظلم، خاص مقام عبودیت است و منافاتی با مرتبهٔ کمال و عصمتِ عبد ندارد؛ ازاین‌رو اعتراف به ظلم در مناجات عارفانهٔ معصومین علیهم‌السلام ناظر به ناتوانی مرتبهٔ بندگی از ادای حق الوهی خداوند است.

تقریر دوم:

مقدمهٔ اول: مقام امامت، ریاست عامه بر همهٔ مردم است (للناس اماماً).

مقدمه دوم: شرط ریاست عامه برتری ذاتی بر همگان است. عقلاً امام باید در همهٔ ابعاد (علمی ـ اعتقادی، عملی، اخلاقی) از مأمومان برتر باشد.

مقدمهٔ سوم: ارتکاب اندک گناهی، ناقضِ شرط برتری است؛ زیرا هر خطایی نشانهٔ نقص در کمال و رتبهٔ وجودی و درنتیجه عدم شأنیت دریافت عهد امامت است.

نتیجه: امام باید فاقد هرگونه نقص عملی و نقض برتری باشد. لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد.

تقریر سوم:

مقدمهٔ اول: «امام» هادی به امرالله و برتر از دیگران است (سجده، ۲۴).

مقدمهٔ دوم: مهتدی بنفسه برتر از مهتدی بغیره است (یونس، ۳۵). به استناد این آیه، مهتدی بنفسه کسی است که به تأیید و تسدید الهی ذاتاً و بنفسه هدایت‌یافته است و دیگران را نیز به امر الهی هدایت می‌کند و در هدایت یا اهتدائش نیاز به دیگری ندارد و این، نشانهٔ برتری در هدایت است.

مقدمهٔ سوم: کسی که زمانی مرتکب اشتباه و ظلم شده باشد، مهتدی بنفسه نیست؛ زیرا ظلم یا اشتباه به معنی نقص در هدایت و نیازمندِ هدایت دیگری است.

نتیجه: امام مهتدی بنفسه است و نباید مرتکب ظلم و اشتباه شود. (لازم نتیجه: امام باید معصوم باشد).

۱-۲-۲-۲. استدلال بر عصمت فراگیر

این استدلال به پنج صورت تقریر می‌شود:

تقریر اول:

مقدمهٔ اول: کلمهٔ «ظالم» و حکم آیه (نرسیدن عهد الهی به ظالم) مطلق است.

مقدمهٔ دوم: اگر شخصی پیش از دوران امامت مرتکب ظلم (گناه) شده باشد، عنوان «ظالم» بر او اطلاق و حکم آیه شامل او می‌شود.

مقدمهٔ سوم: (بنا به گفتهٔ مفسران) مراد از ظالم کسی است که حتی یک بار در برهه‌ای از عمرش ظلم (شرک و معصیت) از او سر زده باشد؛ هرچند توبه و اصلاح کرده باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۴؛ طبرسی، ۱۹۹۳، ج۱، صص ۳۸۰-۳۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۴۹).

نتیجه: عهد امامت هرگز به کسی که در گذشته مرتکب ظلم شده است، نمی‌رسد.

توضیح تکمیلی بر مقدمهٔ سوم: گرچه شخص تائب را بالفعل و دراصطلاح، ظالم نمی‌نامند، مراد از ظالم در اینجا کسی است که ثبوتاً و فی نفس‌الامر زمانی ظلمی از او سر زده است. او اکنون ظالم بالفعل نیست؛ اما ظالم شأنی است و رتبه و شخصیت وجودی او در مقایسه با کسی که هیچ ظلمی را به فعلیت نرسانده ـ و تصور وجودش معقول و ممکن است ـ ، فروتر است و شأنیت دریافت عهد امامت را ندارد.

تقریر دوم:

مقدمهٔ اول: امامت عهد بزرگ الهی و یک رهبریِ همه‌جانبهٔ مادی و معنوی، جسمی و روحانی، ظاهری و باطنی، و به معنای تحقق‌بخشیدن و اجرای احکام الهی و تربیت نفوس و هدایت عملی افراد است (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۹۹۲، ج۱، صص ۴۴۰-۴۴۱).

مقدمهٔ دوم: کسی که در برهه‌ای از عمرش ـ حتی در کودکی ـ کمترین خطا در او راه یابد نمی‌تواند عهده‌دار این مقام شود؛ زیرا این فرد در بالاترین رتبهٔ انسانیت نیست و هرگز شأنیت و ظرفیت دریافت این مقام بزرگ را ندارد.

نتیجه: عهد امامت به چنین فردی نمی‌رسد. (لازم نتیجه: امام کسی است که در همهٔ عمرش از عصمت برخوردار است).

در قالب برهان خلف (یا قیاس استثنایی) می‌توان چنین گفت:

مقدمهٔ اول: امامت چنین فردی مستلزم چند تالی است: ترجیح بلا مرجح، تضاد با عقل و حکمت و عدالت خداوند، ازبین‌رفتن اعتماد و وثاقت در امر هدایت.

مقدمهٔ دوم: این توالی‌ها فاسد هستند.

نتیجه: امامت چنین فردی باطل است.

توضیح مقدمهٔ اول:

۱) ساختار وجودی این فرد نسبت به کسی که هرگز مرتکب گناهی نشده است، فروتر است و شأنیت دریافت عهد امامت را ندارد. همچنین ملاک برتری و فضل او بر دیگران و سنجهٔ گزینش او برای امامت عامه و مطلقه از دقت و اعتبار می‌افتد. پس امامت او مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

۲) اعطای این عهد سترگ به فردی که برتری ندارد، خلاف حکمت و عدالت خداوند و در تنافی با هدایت است.

۳) فردی که خطا در او راه یابد یا تحقق آن محتمل و ممکن باشد، اعتبار و وثاقت او و درنتیجه اعتماد کامل به او خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا دیگر قابل تشخیص نیست که چه مقدار و کدام نوع ارتکاب خطا توسط امام پیش از امامتش، معفوٌّعنه و قابل اغماض و مباح است و درنتیجه به کدام سخن او اعتماد شود.

تقریر سوم:

مقدمهٔ اول: کلمهٔ «ینال» به معنای «رسیدن»، دلالت بر مرحلهٔ پیش از امامت دارد؛ زیرا رسیدن به چیزی مستلزم گذر از مراحل پیشین و تحقق شرایط لازم برای دستیابی به هدف است.

مقدمهٔ دوم: به قرینهٔ معناشناختی، «ینال» شرط اساسی برای رسیدن به مقام امامت، نفی هرگونه ظلم (شرک، معصیت و خطا) و برخورداری از عدالت و پاکی در مراحل پیشین است؛ وگرنه اشتراط عصمت پس از امامت، امری مسلّم است ـ که در جای خود با دلایلی پرشمار اثبات شده است ـ. بنابراین شرطیت «ینال» ناظر به مرحلهٔ پیش و هنگام اعطای مقام است تا لیاقت دریافت را داشته باشد.

نتیجه: عصمت امام پیش از امامت ضروری است.

این نکته نیز قابل توجه است که درخواست حضرت× برای ذریه‌اش و حکمِ عدم رسیدن عهد امامت به ظالم، پیش از تولد مادی ایشان است و از همان موقع صادر و ثابت شده است. بنابراین این حکم از هنگام تولد، شامل ذریهٔ معصومش می‌شود.

تقریر چهارم:

مقدمهٔ اول: امامت فعل و جعل خداوندِ حکیم و عادل است. پس باید مطابق حکمت و عدالت باشد.

مقدمهٔ دوم: نقض غرض و خلاف حکمت و عدالت خداوند است که با وجود موجودی در رتبهٔ اشرف و برتر، عهد امامت و امر هدایت به موجودی در مرتبهٔ فروتر واگذار شود.

مقدمهٔ سوم: کسی که اندک ظلمی در دوران خود مرتکب شده است، در مرتبهٔ فروتر از کسی قرار دارد که هیچ‌گونه ظلمی نکرده است.

نتیجه: خداوند حکیم و عادل عهد امامت و امر هدایت را به رتبهٔ اشرف و برتر که هیچ‌گونه ظلمی نکرده است، واگذار می‌کند.

تقریر پنجم:

مقدمهٔ اول: بر اساس روایات واردشده ذیل آیه، سفیه و فردی که زمانی بت‌پرست بوده است، هرگز نمی‌توانند امام شوند (کلینی، ۱۹۸۳، ج۱، ص ۱۷۵، ح ۱ و ۲؛ مفید، ۱۹۹۲"الف"، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۹۹۳، ص ۳۷۹).

مقدمهٔ دوم: با تنقیح مناط، این روایات نشان می‌دهد ارتکاب گناه حتی با توبه نشان‌دهندهٔ نقص در ساختار وجودی فرد و مانع از شایستگی او برای امامت است؛ زیرا امامت مقام بسیار بزرگی است و شأنیت مرتبهٔ اعلای انسانیت را می‌طلبد.

نتیجه: امامت نیازمند عصمت کامل است و امام کسی است که در همهٔ دوران زندگی، از هرگونه انحراف و گناه مبرا باشد.

علامه ذیل آیه، استدلال استادش را بر عصمت امام در همهٔ زمان‌ها می‌آورد که نتیجه می‌دهد امامت به کسی می‌رسد که هرگز در طول عمرش مرتکب اندک ظلمی

نشده باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۷۴).

۱-۳. آیهٔ تطهیر

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا؛ جز این نیست که همواره خدا می‌خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید، و شما را پاک و پاکیزه گرداند» (احزاب، ۳۳).

۱-۳-۱. مفردات آیه

إنما»: به معنی حصر است. در اینجا بر حصر اراده در تطهیر و برطرف‌کردن رجس از اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارد.

«إذهاب»: از مادهٔ ذهب، معنایش از «رفتن» به «بردن» تغییر یافته است (ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج۱، ص ۳۹۳)؛ زیرا یکی از معانی باب افعال، تعدیه است، نظیر «إن الحسنات يُذهِبن السيئات؛ یقیناً نیکی‌ها، بدی‌ها را از میان می برند» (هود، ۱۱۴).

«رجس»: لغویون آن را به پلیدی و آلودگی معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۹۸۶، ج۳، ص ۹۳۳؛ ابن‌منظور، ۱۹۹۳، ج۶، ص ۹۴). صاحب مجمع‌البیان رجس را عمل شیطانی و آن چیزی که رضایت خدا در آن نیست، دانسته است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۸، ص ۵۵۸). در روایات، «شک» را هم رجس گفته‌اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۶؛ صدوق، ، ص ۱۳۸).

قرآن مصادیق پرشماری برای رجس شمرده است، مانند خمر، قمار، بت، ازلام (=تیرهای قرعه) (مائده، ۹۰)، میته، خون، گوشت خوک (انعام، ۴۵)، کفر، عذاب، عقاب، لعنت، پلیدی (توبه، ۹۵ و ۱۲۹؛ یونس، ۱۰۰؛ اعراف، ۷۱). بنابراین می‌توان گفت رجس مراتب و انواع دارد و اعم از نجاست ظاهری، و هر امر و صفت رذل، قبیح و تنفرآور از جهت عقل، شرع، عرف، خواه در عقیده، خواه در اخلاق و صفات، و خواه در عمل است. از مضمون روایتی هم استفاده می‌شود که مراد هرگونه فواحش ظاهری و باطنی است (استرآبادی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۵۰).

«اهل‌البیت»: «ال» در البیت تعریف و عهد است. مراد از اهل‌البیت، اهل بیت نبوت و

رسالت است و مصداق آن پیامبرﷺ، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، حضرت فاطمه و حسنین علیهماالسلام هستند. روایات فراوان، معتبر و متواتر از عامه و خاصه آمده است که مصداق اهل بیت را این پنج تن معرفی کرده‌اند و همسران پیامبرﷺ را خارج از آن می‌دانند (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۸، صص ۵۵۹-۵۶۰؛ خزاز رازی، ۲۰۲۲، ص ۱۵۶؛ صدوق، ۱۹۶۶م، ج۱، ص ۲۰۵؛صدوق، ۱۹۸۳، ج۲، صص ۵۶۱ و ۵۵۰ به نقل از مسند احمد حنبل؛ مفید، ۱۹۹۲ «ب»، صص ۵۳-۵۵؛ طوسی، ۱۹۹۳، صص ۱۳۶ و ۲۶۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج۹، ص ۳۱۳۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص ۱۹۸؛ طبری، ۱۹۹۱ق، ج۲۲، ص ۵-۶؛ بحرانی، بی‌تا، ج۴، صص ۴۴۳-۴۷۰؛ و نیز نک: طباطبایی، بی‌تا، ج۱۶، صص ۳۱۰-۳۱۱). مطابق بیشتر این روایات می‌توان گفت توافق شیعه و اهل سنت بر این است که اهل بیت به این پنج تن اشاره دارد و در این مورد اختلافی نیست. اختلاف نزد اهل سنت در اشتمالش بر بیش از این پنج تن یا افرادی غیرایشان است و آن به دلیل وجود روایات بسیار اندک در این مورد است (نک: طبری، ۱۹۹۱، ج۲۲، صص ۵-۶؛ طبرسی،۱۹۹۳، ج۸، صص ۵۵۹-۵۶۰). محتوای آیه بر ارادهٔ خاص خداوند نسبت به اهل بیت و عصمت ایشان دلالت دارد و عصمت غیر اهل بیت مورد اتفاق نیست؛ بلکه اجماع همهٔ مسلمانان (شیعه و سنی) این است که در زمان پیامبرﷺ، هیچ فردی غیر از این پنج تن از خاندان نبوت، دارای مقام عصمت نبوده‌اند (طیب، ۱۹۹۰، ج۱۰، ص ۵۰۱). هرچند صدر و ذیل آیه دربارهٔ همسران پیامبرﷺ است؛ ولی برگرداندن خطاب از یکی به دیگری و برگشت مجدد به همان خطاب اول، هم مطابق عرف فصحای عرب و سخن و اشعار ایشان است (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۸، ص ۵۶۰) و هم قرآن سرشار از این نوع بیان و سخن است ـ مانند آیهٔ ۲۹ سورهٔ یوسف ـ و تغییر خطاب مانع جدی برای حکم به وحدت خطاب است. اگر آیه دربارهٔ همسران پیامبرﷺ بود، همانند فراز قبل و بعد، ضمایر مؤنث آورده می‌شد. پس به شواهد روایی و تاریخی، فضا و سیاق قبل و بعد این فراز از آیه و حصر موجود در آن، مراد، همسران پیامبرﷺ نیستند (نک: جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۴۹).

۱-۳-۲. تحلیل و استدلال

توجه به چند نکته پیش از ورود به استدلال ضروری است:

الف) حصرهای پرشمار در آیه، اختصاص ارادهٔ خاص خداوند به «اذهاب رجس» از «اهل‌البیت» و تطهیر ایشان را تأکید می‌کند:

۱) حصر «إنما» در عربی این‌گونه است که مطلبی را برای بعد خود محقق و حاصل می‌داند و آن را از غیرایشان نفی می‌کند. «إنما» در اینجا دلالت دارد که ارادهٔ خداوند فقط در ارتباط با دو چیز است: ۱) تطهیر و اذهاب رجس؛ ۲) اهل‌البیت (قندوزی، ۱۹۹۵، ج۱، ص ۳۲۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج۱۶، ص ۳۰۹). بنابراین این معنا را افاده می‌کند که طهارت مطلق و نفی هرگونه پلیدی فقط برای اهل بیت ثابت است؛ به‌طوری‌که دیگران در این امر شریک نیستند.

۲) طبق قاعدهٔ «تقدیم ما حقه التاخیر یفید الحصر»، مقدم‌شدن «عنکم» بر «الرجس» که مفعول است، بیانگر حصر و تأکید است (تفتازانی، ۱۹۹۰، ص ۱۱۴؛ زمخشری، بی‌تا، ج۴، ص ۳۶۹).

۳) در نصب «اهل‌البیت» سه وجه گفته شده است: ندا، مدح و اختصاص (بیضاوی، بی‌تا، ج۴، ص ۲۳۱؛ زمخشری، بی‌تا، ج۳، ص ۵۳۸؛ طباطبایی، بی‌تا، ج۱۶، ص ۳۰۹). باب اختصاص نیز افادهٔ حصر می‌کند (حسن، بی‌تا، ج۴، ص ۱۱۶)؛ چه‌بسا در هر سه صورت، دلالت بر اختصاص و حصر طهارت به اهل بیت دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج۱۶، ص ۳۰۹).

۴) مصدر تأکیدی «تطهیراً» برای «یطهرکم» تأکید دیگر است.

۵) تبیین ضمیر «کم» در «عنکم» به «اهل‌البیت» نیز حصر دیگر است.

ب) مراد از اهل‌البیت پنج‌تن آل‌عبا است. روایات در این مورد از هر دو طریق عامه و خاصه، فراوان و در حد اعتبار و تواتر است (نک به صفحهٔ ۲۰ همین مقاله. نمونه‌های فراوان دیگر نک: بحرانی، بی‌تا، ج۴، صص ۴۴۲-۴۷۰).

ج) آیه دلالت بر مدح و تعظیم دارد:

۱) گفته شده است یکی از وجوه نصب «اهل‌البیت» به جهت ندا است. نفس منادا قرارگرفتنِ خداوند بدون عقاب و عتاب، افتخار و مدح است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۵۰) و به فرمودهٔ امام صادق علیه‌السلام، لذتی است که رنج عبادت را می‌زداید (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۲، ص ۴۹۰).

۲) تکوینی‌بودن ارادهٔ تطهیر و اختصاصش به اهل بیت دلالت بر مدح دارد؛ زیرا

ارادهٔ تشریعی تطهیر، عام و همگانی است و دلالتی بر تکریم و ستایش ندارد (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۵۱) و همچنین قطعیت و تخلف‌بردار نبودن ارادهٔ تکوینی خداوند، در دلالتش بر مدح، قابل توجه است.

۳) ارادهٔ خداوند از دو جهت دلالت بر مدح دارد: تعلق اراده به تطهیر و دفع رجس که کنار حصر و اختصاص آن، مدح مضاعفی را نشان می‌دهد؛ زیرا صرف اراده دربردارندهٔ مدح نیست (طبرسی، ۱۹۹۳، ج۸، ص ۵۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج۸، ص ۳۴۰). استناد مستقیم اراده به خداوند و فاعلیت مستقیم خداوند (نه به‌واسطهٔ فرشتگان و موجودات دیگر) نیز دربردارندهٔ مدح و تعظیم است.

نتیجه آنکه آیه در مقام مدح و تعظیم است و اختصاص به پنج‌تن دارد.

۱-۳-۲-۱. استدلال بر ضرورت عصمت

توجه به چند نکتهٔ برگرفته از آیه، عصمت را نتیجه می‌دهد:

الف) نوع کلمات به‌کاررفته:

«یرید»: دلالت بر ارادهٔ خاص و ارادهٔ تکوینی دارد، نه تشریعی.

«اذهاب»: به معنی دفع و دورکردن است.

«الرجس»: «آل» دلالت بر اغراق و جنس دارد؛ جنس هرگونه آلودگی و پلیدی و یا هر امر قبیح (ظاهری و معنوی). بنابراین هر نوع رجس و پلیدی و نیز اعم از حرام و مکروه را در بر می‌گیرد.

«تطهیراً»: در قالب مفعول مطلق تأکیدی، «یطهرکم» را تأکید می‌کند.

بنابراین چینش و انتخاب نوع کلمات همسو و همخوان با افادهٔ معنای عصمت است.

ب) مدلول و محتوا:

۱) توجه به نوع اراده: ارادهٔ الهی در این آیه، خاص، و از نوع ارادهٔ تکوینی است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۵۱؛ آلوسی، بی‌تا، ج۱۱، ص ۱۹۳)، نه اراده به انجام واجبات و دوری از محرمات؛ زیرا ارادهٔ تشریعی آن است که خداوند از همگان خواسته است؛ ولی اراده در اینجا، به اهل بیت اختصاص یافته است؛ ازاین‌رو نمی‌تواند یک ارادهٔ عام و

دربردارندهٔ همگان باشد.

۲) ویژگی ارادهٔ تکوینی خداوند: حتمی است و به طور قطعی تحقق می‌یابد؛ زیرا چیزی نمی‌تواند مانع و جلودار امر و ارادهٔ تکوینی خداوند باشد؛ چون متعلق این اراده فعل خودِ خداوند است و تعلق به اراده و فعل فرد دیگری ندارد، برخلاف ارادهٔ تشریعی.

۳) متعلق اراده: ارادهٔ خاص و تکوینی خداوند هم‌زمان، هم به یک امر سلبی یعنی دورکردن هر نوع رجس و هم تأکید آن به یک امر ایجابی یعنی تطهیر و ایجاد طهارت تعلق گرفته است.

بنابراین حاصل و نتیجهٔ تحقق این اراده همان عصمت است.

ج) سلب و ایجاب در آیه:

از بدیعیات و فنون بلاغت این آیه، استفاده از بیان سلبی و ایجابی است. در یک بیان سلبی، خداوند ارادهٔ دفع رجس می‌کند؛ اما در تأکید آن و دفع توهم از وجود شائبه‌ای از برخی ناپاکی‌ها یا آثار آنها، در یک بیان ایجابی ارادهٔ آراستن و طهارت را هم می‌افزاید. و این هردو کنار هم معنای عصمت را با تأکید افاده می‌کند.

فخررازی هم بر این باور است که بیان طهارت بعد از نفی رجس نکتهٔ لطیف و معنای افزون‌تری دارد و صرف تکرار نیست (فخررازی، بی‌تا، ج۲۵، ص ۱۶۸).

۱-۳-۲-۲. استدلال بر عصمت فراگیر

این استدلال به سه صورت قابل تقریر است:

تقریر اول:

مقدمهٔ اول: ارادهٔ خداوند بر دفع ناپاکی از اهل بیت، نوع ناپاکی، خودِ تطهیر، همه به صورت مطلق بیان شده‌اند. نشانه‌ای نیز در آیه وجود ندارد که ارادهٔ خداوند را به زمان یا متعلق خاصی محدود کند.

مقدمهٔ دوم: اطلاق و حذف متعلق در کلمات نشان‌دهندهٔ عمومیت و شمول معنا به همهٔ احوال و زمان‌هاست.

نتیجه: ارادهٔ خداوند در آیهٔ تطهیر، بر طهارت کامل اهل بیت از همهٔ انواع ناپاکی‌ها

و در همهٔ زمان‌ها دلالت می‌کند.

تقریر دوم:

مقدمهٔ اول: خداوند پیش از خلقت مادی اهل بیت از ایشان ارادهٔ اذهاب رجس کرده است.

توضیح: هنگام نزول آیهٔ تطهیر خلقت مادی برخی اهل بیت اتفاق نیفتاده است؛ حال آنکه خداوند ارادهٔ تطهیر و اذهاب رجس از ایشان کرده است. بنابراین ارادهٔ خداوند از پیش تعلق گرفته است.

مقدمهٔ دوم: «اذهاب» در این آیه به معنی دفع است، نه رفع.

توضیح: «اذهاب» (مادهٔ ذهب در باب افعال) به معنی دورکردن و صیانت است. بنابراین لزوماً فرع ثبوت رجس و آلودگی قبلی نیست که به معنای رفع باشد، بلکه دفع هم مصداق آن است. شواهد و قرائنی بر معنی «دفع» در این آیه وجود دارد:

الف) قوای نفسانی مانند غضب و شهوت ناگزیر اقتضائاتی دارد؛ اما پیش از تحقق آن، عواملی مانند نیروی ایمان، تقوی و ارادهٔ الهی می‌تواند آن را دفع کند. خداوند نیز اراده کرده و اهل بیت را در عالم نورانیت و عالم ارواح، پاک گردانیده و در این عالم، پاک خلق کرده است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۶۱؛ طیب، ۱۹۹۰، ج۱۰، ص ۵۰۲). بنابراین معنای «اذهاب» در اینجا مناسب دفع است؛ وگرنه کلمهٔ «ازاله» برای معنای «رفع» مناسب‌تر است.

ب) نوع ارادهٔ خداوند (تکوینی است که دلالت بر استمرار دارد و رها از مکان و زمان است (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، ص ۱۵۵)) و نحوهٔ تعلق آن (پیش از خلقت مادی) با معنی دفع سازگار است.

نتیجه: از هنگام ولادت اهل بیت، از ایشان دفع رجس شده است.

تقریر سوم:

مقدمهٔ اول: ارادهٔ خداوند بر طهارت اهل بیت علیهم‌السلام تعلق گرفته است.

مقدمهٔ دوم: «یرید» فعل مضارع است و دلالت بر دوام و استمرار دارد.

توضیح: این مفهوم، هم بنا بر قواعد ادبیات عرب (تفتازانی، ۱۹۹۰ق، ص ۹۶؛ جامی، بی‌تا،

ج۲، ص ۱۶۶) و هم با توجه به شواهد قرآنی («یرید الله لیبین» (نساء، ۳۶) و «یرید الله ان یتوب علیکم» (نساء، ۲۷)) تأیید می‌شود.

اراده‌های خداوند در مانند این آیات چنین نیست که از قبل به تبیین و هدایت و توبه تعلق نگرفته باشد یا در آینده اراده پیدا شود یا تنها وعده‌ای باشد که تحقق و انجاز آن قطعی نیست و مقطعی و وقوعش در آینده محتمل و ممکن باشد (جوادی آملی، ۲۰۲۲، ج۶۶، صص ۱۵۵ و ۱۷۹)، بلکه دلالت بر استمرار دارد. معنای «یرید» نیز حاکی از ارادهٔ همیشگی خداوند است و در ارادهٔ الهی، استقبال به معنای کاری را در آینده انجام‌دادن، معنا ندارد؛ زیرا ارادهٔ خداوند بیان یک سنت الهی است که مصون از قید است (جوادی آملی، ۲۰۱۶، ج۵، ص ۱۷۸).

فعل «یذهب»و «یطهّر» نیز که همه در یک سیاق قرار گرفته، و مضارع هستند، استمرار و دوام و حفظ طهارت را می‌رسانند.

نتیجه: طهارت اهل بیت علیهم‌السلام همیشگی و از پیش است.

افزون آنکه انصراف و تقید ارادهٔ خداوند به زمان حال یا آینده، ما را با چالش‌هایی مواجه می‌کند:

۱) چه دلیل و شاهدی بر تقید ارادهٔ خداوند به یک برههٔ زمانی خاص داریم و آن را تنها به زمان امامت انصراف دهیم؟

۲) با توجه به یک‌باره خطاب قراردادن همهٔ اهل بیت علیهم‌السلام در این آیه، شروع مقطع زمانی تطهیر برای هریک از اهل بیت علیهم‌السلام را از چه هنگام باید در نظر گرفت؟

۳) با توجه به مخاطب‌بودن همهٔ اهل بیت علیهم‌السلام، انصراف ارادهٔ تطهیر به زمان حال یا آینده این پرسش را پیش می‌کشد که چرا هرکدامشان از یک زمانی خاص و متفاوت از دیگری مورد ارادهٔ تطهیر قرار بگیرند؟

۴) اگر ارادهٔ تطهیر مربوط به آینده باشد، برای هریک از اهل بیت علیهم‌السلام چه زمانی و چه سِنی در نظر گرفته شود که دربردارندهٔ ارادهٔ خدا گردند؟

۵) حضرت زهرا از اهل بیت علیهم‌السلام و مخاطبان آیه است؛ اما امامت ندارد. عصمت ایشان از چه زمانی در نظر گرفته شود؟

۶) پیامبرﷺ هنگام نزول آیه نبی بود. اگر تعلق اراده در زمان حال باشد، آیا پیامبرﷺ در هنگام نزول آیه یا پس از آن، مورد تطهیر الهی قرار گرفته است، نه پیش از آن؟

این چالش‌ها و تردیدها انصراف آیه به زمان خاص را با تکلف زیاد مواجه می‌سازد. شواهد برآمده از خودِ آیه، به نفع ابراز ارادهٔ عام و همیشگی خداوند در این آیه است. ازآنجاکه ۱) این اراده تطهیر برای همهٔ مصادیق اهل بیت‌علیهم‌السلام یکسان است و ۲) آیه بیانگر عصمت مطلق است و ۳) ادعای عصمت دربارهٔ کسی غیر از پنج‌تن اهل‌بیت پیامبرﷺ نشده است، عصمت کامل از بدو تولد برای پنج‌تن ثابت می‌شود. فرمودهٔ پیامبرﷺ «فأنا و اهل‌بیتی مطهرون من الآفات و الذنوب» نیز بیانگر این مطلب است (کوفی، بی‌تا، ص ۳۴۰؛ سیوطی، ۱۹۸۳، ج۵، ص ۱۹۹). اما عصمت دیگر ائمه از این آیه به ضمیمهٔ روایات استفاده می‌شود (کلینی، ۱۹۸۳، ج۱، ص ۴۲۳).

نتیجه‌گیری

با تحلیل مدلول مفردات و محتوای سه آیهٔ صادقین، ابتلا و تطهیر به شیوهٔ تبیینی، با سه موضوع صادق، ظالم و اهل بیت مواجه می‌شویم که سه حکم لزوم تبعیت، نرسیدن عهد امامت و ارادهٔ تکوینی طهارت بر آنها بار می‌شود. با کمک‌خواستن از دیگر شواهد قرآنی و روایات مشخص شد، مصادیق اعلای صادق و نیز اهل بیت، پنج‌تن آل‌عبا و ائمه‌علیهم‌السلام هستند و ظالم دربرگیرندهٔ هر فردی است که دچار انحراف و خروج از درستی و استقامت شده باشد. اطلاق در این سه موضوع و سه حکم، همراه توجه به فحوا و محتوای آیه اقتضا دارد گسترهٔ عصمت به لحاظ زمانی را از آغاز ولادت، بدانیم؛ در غیر این صورت، راه‌یافتن خطا (که رجس و ظلم است) سبب خدشه و اختلال در مدلول آیات و نقض هدف و حکمت الهی می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله. (بی‌تا). روح المعانی (ج۱۱). بی‌جا: بی‌نا.

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن. (بی‌تا). تفسیر القرآن العظیم (ج۹). عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن‌منظور، محمد. (۱۹۹۳). لسان‌العرب (ج۱، ۶، ۸، ۱۲، ۱۴). بیروت: دار صادر.

استرآبادی، علی. (بی‌تا). تأویل الایات الظاهره (ج۱). قم: جامعهٔ مدرسین.

بحرانی، هاشم بن‌سلیمان. (بی‌تا). البرهان (ج۴). قم: مؤسسهٔ البعثه.

بحرانی، هاشم بن‌سلیمان. (۲۰۰۱). غایه‌المرام (ج۳). بیروت: مؤسسهٔ تاریخ عربی.

بیضاوی، عبدالله. (بی‌تا). انوارالتنزیل (ج۴). بیروت: دار احیاء التراث.

پارسا، علیرضا؛ پریمی، علی. (۲۰۱۵). گسترهٔ عصمت انبیا از دیدگاه فخررازی. دوفصلنامهٔ پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین (نامهٔ حکمت)، ۱۳(۲)، صص ۲۷-۵۲.

تاریوردی‌زاده، مجتبی. (۲۰۱۹). رویکرد امامت تبیینی عرصه‌ای گمنام در امامت‌پژوهی. دوفصلنامهٔ امامت‌پژوهی، ۹(۲)، صص ۲۷-۵۸. 10.22034/jep.2020.210515.1134

تفتازانی، سعدالدین. (۱۹۹۰). مختصرالمعانی. قم: دارالفکر.

جامی، عبدالرحمن. (بی‌تا). شرح ملاجامی (ج۲). بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی.

حسن، عباس. (بی‌تا). النحو الوافی (ج۴). مصر: دارالمعارف.

طیب حسینی، سید محمود؛ جعفری، سید سجاد؛ و داداش‌نژاد، منصور. (۲۰۲۱). بررسی تطبیقی گسترهٔ عصمت رسول خدا در تفسیر جامع‌البیان و مجمع‌البیان. دوفصلنامهٔ علمی ـ ترویجی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، (۱)، صص ۵۹-۸۴.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲). نهج‌الحق و کشف‌الصدق. بیروت: دارالکتاب.

خزاز رازی، علی بن محمد. (۲۰۲۲). کفایه‌الاثر فی النص علی الائمه‌الاثنی‌عشر. قم: بیدار.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۲۰۲۲). تفسیر تسنیم (ج۶۶). قم: اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۲۰۱۶). ادب فنای مقربان (ج۵)، قم: اسراء.

جوهری، ابونصر. (۱۹۸۶). الصحاح (ج۳، ۵). بیروت: دارالعلم.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۹۸۳). المفردات. قم: نشرالکتاب.

رجب‌زاده، صفدر؛ سلطانی، مصطفی. (۲۰۲۲). گسترهٔ عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی. دوفصلنامهٔ پژوهش‌های مذاهب کلامی، ۳(۱)، صص ۷-۳۳.

رضایی، سیدمهدی؛ قاضی‌زاده، کاظم. (۲۰۱۹). عصمت انبیا: ماهیت و حدود آن در تفسیر المیزان و تفسیر من وحی القرآن. دوفصلنامهٔ پژوهش‌نامه امامیه، ۵(۱۰)، صص ۹۲-۱۱۸.

زمخشری، محمود. (بی‌تا). الکشاف (ج۳، ۴). بیروت: دار الکتاب العربی.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۹۸۳). الدرالمنثور (ج۵). قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.

طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). المیزان (ج۱، ۹، ۱۴، ۱۶). بیروت: مؤسسهٔ اعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). اعلام‌الوری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۳). مجمع‌البیان (۱، ۲، ۵، ۸). تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۱). جامع‌البیان (ج۲۲). بیروت: دارالمعرفه.

طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۲). دلائل‌الامامه. قم: بعثت.

طوسی، محمد بن‌حسن. (بی‌تا). التبیان (۱، ۵، ۸). بیروت: دار احیاءالتراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۹۸۹). الرسائل العشر. قم: جامعهٔ مدرسین.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۹۹۳). الامالی. قم: دارالثقافه.

طیب عبدالحسین. (۱۹۹۰). اطیب‌البیان (ج۶، ۱۰). تهران: اسلام.

صدوق، محمد بن علی. (۱۹۹۲). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۹۸۳). الخصال (ج۲). قم: جامعهٔ مدرسین.

صدوق، محمد بن علی. (۱۹۶۶). علل‌الشرائع (ج۱). قم: داودی.

صدوق، محمد بن علی. (۲۰۱۶). کمال‌الدین و تمام‌النعمه (ج۱،۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

صدوق، محمد بن‌علی. (۲۰۲۴). معانی‌الاخبار. قم: نشر جامعهٔ مدرسین.

صفار، محمد بن حسن. (۱۹۸۹). بصائرالدرجات (ج۱). قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.

فاریاب، محمدحسین. (۲۰۱۰). بازخوانی براهین قرآنی عصمت در قرون نخستین. دوفصلنامهٔ معرفت کلامی، ۱(۱)، صص ۱۳۳-۱۶۲.

فخررازی، محمد بن عمر. (بی‌تا). التفسیر الکبیر (ج۲۵). لبنان: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، عبدالرحمن. (بی‌تا). العین (ج۱). قم: دارالهجره.

فیض‌کاشانی، محمد. (بی‌تا). تفسیر صافی (ج۲). تهران: مکتبه‌الصدر.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۹۸۴). تفسیر القمی (ج۱). قم: دارالکتاب.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۹۹۵). احسن‌الحدیث (ج۴). تهران: بنیاد بعثت.

قندوزی، سلیمان. (۱۹۹۵). ینابیع‌الموده. تهران: اسوه.

علم‌الهدی، مرتضی. (بی‌تا). تنزیه‌الانبیا. قم: شریف‌رضی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۹۸۳). الکافی (ج۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (بی‌تا). تفسیر فرات‌الکوفی. تهران: دارالثقافه.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۹۹۳). سرمایهٔ ایمان. تهران: انتشارات الزهرا.

مازندرانی، ابن‌شهرآشوب. (بی‌تا). مناقب آل ابی‌طالب (ج۲). قم: علامه.

مجلسی، محمدباقر. (۲۰۲۴). بحارالأنوار (ج۱۱، ۲۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مظفر، محمدحسن. (۲۰۰۱). دلائل‌الصدق (ج۴). قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

مظفر، محمدرضا. (۲۰۰۸). عقائدالامامیه. قم: انصاریان.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «الف»). الارشاد (ج۲). قم: بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «ب»). اوائل‌المقالات. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۳ «ج»). تصحیح‌الاعتقادات. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۲ «الف»). الاختصاص. بیروت: دارالمفید.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۹۹۲ «ب»). الفصول المختاره. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.

مقداد، جمال‌الدین. (۲۰۰۱). اللوامع الالهیه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۹۹۲). تفسیر نمونه (ج۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نباطی، علی بن محمد. (۱۹۸۴). الصراط المستقیم الی مستحقی‌التقدیم (ج۱). تهران: مکتبه مرتضویه.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۹۸۹). فرق‌الشیعه. بیروت: دارالاضواء.

References

The Holy Quran

Alusi, Mahmoud ibn Abdullah. (n.d.). *Ruh al-Ma'ani* (Vol. 11). n.p.: n.p.[In Arabic]

Ibn Abi Hatem, Abd al-Rahman. (n.d.). *Tafsir al-Quran al-Azim* (Vol. 9). Saudi Arabia: Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad. (1993). *Lisan al-Arab* (Vols. 1, 6, 8, 12, 14). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Astarabadi, Ali. (n.d.). *Ta'wil al-Ayat al-Zahira* (Vol. 1). Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]

Bahrani, Hashem ibn Sulaiman. (n.d.). *Al-Burhan* (Vol. 4). Qom: Al-Bi'that Institute. [In Arabic]

Bahrani, Hashem ibn Sulaiman. (2001). *Ghayat al-Maram* (Vol. 3). Beirut: Arab History Foundation. [In Arabic]

Baydawi, Abdullah. (n.d.). *Anwar al-Tanzil* (Vol. 4). Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]

Parsa, Alireza; Primy, Ali. (2015). "The Scope of Prophetic Infallibility from the Perspective of Fakhr al-Razi." *Bi-quarterly Journal of Religious Philosophy (Nameh-ye Hikmat)*, 13(2), pp. 27-52.[In Persian]

Tariveerdizadeh, Mojtaba. (2019). "The Approach of Explanatory Imamate, an Unknown Field in Imamate Research." *Bi-quarterly Journal of Imamate Research*, 9(2), pp. 27-58. 10.22034/jep.2020.210515.1134. [In Persian]

Taftazani, Sa'd al-Din. (1990). *Mukhtasar al-Ma'ani*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Jami, Abd al-Rahman. (n.d.). *Sharh Molla Jami* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Islami. [In Arabic]

Hasan, Abbas. (n.d.). *Al-Nahw al-Wafi* (Vol. 4). Egypt: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

Tayyeb Hosseini, Seyed Mahmoud; Jafari, Seyed Sajad; & Dadashnejad, Mansour. (2021). "A Comparative Study of the Scope of the Prophet's Infallibility in *Tafsir Jami' al-Bayan* and *Majma' al-Bayan*." *Bi-quarterly Scientific-Promotional Journal of Comparative Studies of Quran and Hadith*, (1), pp. 59-84. [In Persian]

Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1982). *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Beirut: Dar al-Kitab. [In Arabic]

Khazzaz Razi, Ali ibn Muhammad. (2022). *Kifayat al-Athar fi al-Nass 'ala al-A'immah al-Ithna 'Ashar*. Qom: Bidar. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdullah. (2022). *Tafsir Tasnim* (Vol. 66). Qom: Isra. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdullah. (2016). *Adab-e Fana-ye Moqarraban* (Vol. 5), Qom: Isra. [In Arabic]

Jowhari, Abu Nasr. (1986 AH). *Al-Sihah* (Vols. 3, 5). Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]

Raghib Isfahani, Hussein. (1983). *Al-Mufradat*. Qom: Nashr al-Kitab. [In Arabic]

Rajabzadeh, Safdar; Soltani, Mostafa. (2022). "The Scope of Prophetic Infallibility from the Perspective of Islamic Denominations." *Bi-quarterly Journal of Theological Denominations Research*, 3(1), pp. 7-33. [In Persian]

Rezaei, Seyed Mahdi; Ghazizadeh, Kazem. (2019). "The Infallibility of the Prophets: Its Nature and Limits in *Tafsir al-Mizan* and *Tafsir Min Wahy al-Quran*." *Bi-quarterly Journal of Imamiyya Research*, 5(10), pp. 92-118. [In Persian]

Zamakhshari, Mahmoud. (n.d.). *Al-Kashshaf* (Vols. 3, 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Suyuti, Abd al-Rahman. (1983). *Al-Durr al-Manthur* (Vol. 5). Qom: Maktabat Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]

Tabatabaei, Muhammad Hossein. (n.d.). *Al-Mizan* (Vols. 1, 9, 14, 16). Beirut: A'lami Foundation for Publications. [In Arabic]

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (n.d.). *A'lam al-Wara*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan* (1, 2, 5, 8). Tehran: Nasere Khosrow. [In Arabic]

Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1991). *Jami' al-Bayan* (Vol. 22). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]

Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1992). *Dala'il al-Imamah*. Qom: Bi'that.

Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Al-Tibyan* (1, 5, 8). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1989). *Al-Rasa'il al-Ashar*. Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]

Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1993). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

Tayyeb, Abd al-Hussein. (1990). *Atyab al-Bayan* (Vols. 6, 10). Tehran: Islam. [In Arabic]

Saduq, Muhammad ibn Ali. (1992). *Al-I'tiqadat*. Qom: The Global Congress. [In Arabic]

Saduq, Muhammad ibn Ali. (1983). *Al-Khisal* (Vol. 2). Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic]

Saduq, Muhammad ibn Ali. (1966 CE). *Ilal al-Shara'i'* (Vol. 1). Qom: Davoodi. [In Arabic]

Saduq, Muhammad ibn Ali. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (Vols. 2, 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Saduq, Muhammad ibn Ali. (2024). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Jamiat al-Modarresin Publications. [In Arabic]

Saffar, Muhammad ibn Hasan. (1983). *Basa'ir al-Darajat* (Vol. 1). Qom: Maktabat Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]

Faryab, Mohammad Hossein. (2010). "Re-reading the Quranic Arguments for Infallibility in the First Centuries." *Bi-quarterly Journal of Theological Knowledge*, 1(1), pp. 133-162.[In Persian]

Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (n.d.). *Al-Tafsir al-Kabir* (Vol. 25). Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Farahidi, Abd al-Rahman. (n.d.). *Al-'Ain* (Vol. 1). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]

Fayz Kashani, Muhammad. (n.d.). *Tafsir Safi* (Vol. 2). Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]

Qomi, Ali ibn Ibrahim. (1984). *Tafsir al-Qomi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]

Qureshi, Ali Akbar. (1995). *Ahsan al-Hadith* (Vol. 4). Tehran: Bi'that Foundation. [In Arabic]

Qunduzi, Sulaiman. (1995). *Yanabi' al-Mawaddah*. Tehran: Osveh. [In Arabic]

Alam al-Huda, Murtada. (n.d.). *Tanzih al-Anbiya*. Qom: Sharif Razi. [In Arabic]

Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1983). *Al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Kufi, Furat ibn Ibrahim. (n.d.). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

Lahiji, Abd al-Razzaq. (1993). *Sarmaye-ye Iman*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Arabic]

Mazandarani, Ibn Shahrashub. (n.d.). *Manaqib Al Abi Talib* (Vol. 2). Qom: Allameh. [In Arabic]

Majlisi, Muhammad Baqir. (2024). *Bihar al-Anwar* (Vols. 11, 25). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Muzaffar, Muhammad Hasan. (2001). *Dala'il al-Sidq* (Vol. 4). Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]

Muzaffar, Muhammad Reza. (2008). *Aqa'id al-Imamiyya*. Qom: Ansarian. [In Arabic]

Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "A"). *Al-Irshad* (Vol. 2). Qom: Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]

Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "B"). *Awa'il al-Maqalat*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]

Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1993 "C"). *Tashih al-I'tiqadat*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]

Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1992 "A"). *Al-Ikhtisas*. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]

Mufid, Muhammad ibn Nu'man. (1992 "B"). *Al-Fusul al-Mukhtarah*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]

Miqdad, Jamal al-Din. (2001). *Al-Lawami' al-Ilahiyyah*. Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Arabic]

Makarem Shirazi, Naser. (1992). *Tafsir-e Nemouneh* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Nabati, Ali ibn Muhammad. (1984). *Al-Sirat al-Mustaqim ila Mustahiqqi al-Taqdim* (Vol. 1). Tehran: Maktabat Murtadawiyyah. [In Arabic]

Nawbakhti, Hasan ibn Musa. (1989). *Firaq al-Shi'a*. Beirut: Dar al-Adwa.[In Arabic]

Philosophia et Theologia
Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1062-8952

A Study of Aristotle's Method in Physics

Khadijeh Aslibeigi[1] Majid Molla Yousefi[2]
Mohammad Javad Shams[3] Hadi Fanaei Nemat Sara[4]

Received: 2025/03/17 ● **Revised:** 2025/04/27 ● **Accepted:** 2025/04/28 ● **Publication Online:** 2025/10/01

Abstract

Aristotle's methodology in physics has always been a subject of debate among commentators. On one hand, commentators like Owen, by emphasizing *Topics*, consider his approach to be dialectical, based on the analysis of accepted beliefs (*endoxa*). In contrast, commentators like Bolton, by focusing on the consistency between Physics and Posterior Analytics, view his method as scientific-empirical, stressing the role of sensory observation and induction in discovering general laws. This article, using an analytical-comparative method and a close, comparative

۱. PhD Candidate, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Islamic Studies and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran **(Corresponding Author)**. aslibeigi.kh@gmail.com

۲. Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Islamic Studies and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. m.yousefi@ikiu.ac.ir

۳. Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Islamic Studies and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

۴. Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Islamic Studies and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. fanaei@isr.ikiu.ac.ir

* Aslibeigi, Khadijeh; Molla Yousefi, Majid; Shams, Mohammad Javad; Fanaei Nemat Sara, Hadi. (1404). A Study of Aristotle's Method in Physics. *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, *30*(3), pp. 196-225. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71986.2214

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

reading of key Aristotelian texts, including *Physics*, *Posterior Analytics*, and *Topics*, as well as a conceptual analysis of key terms, examines the apparent differences in the use of concepts like "universals" and "particulars." The analysis reveals that these contradictions do not stem from methodological inconsistency but from a difference in the levels of knowledge. In *Physics*, "universal" refers to vague concepts close to sensory perception, whereas in *Posterior Analytics*, universals are related to abstract principles. Despite challenges such as ambiguity in the role of dialectic and an incorrect comparison with modern science, Aristotle's method is ultimately a synthesis of dialectic and empiricism. This approach cannot be reduced to a single method; rather, it reflects an interaction between philosophy and observation, aiming for a deeper understanding of nature through conceptual analysis and empirical data.

Keywords
Aristotle, Aristotelian methodology, Aristotle's Physics, aporetic method, endoxa, phainomena.

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۶۲-۸۹۵۲
نقد و نظر

واکاوی روش ارسطو در *طبیعیات*

خدیجه اصلی بیگی[۱] مجید ملا یوسفی[۲] محمدجواد شمس[۳] هادی فنائی نعمت‌سرا[۴]

تاریخ دریافت: ۲۰۲۴/۱۲/۲۷ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

روش‌شناسی ارسطو در طبیعیات همواره محل مناقشه مفسران بوده است. از یک سو، مفسرانی مانند اُوِن با تأکید بر توپیکا، رویکرد او را دیالکتیکی و مبتنی بر تحلیل باورهای پذیرفته‌شده (اندوکسا) می‌دانند. در

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی،دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران (**نویسنده مسئول**).
aslibeigi.kh@gmail.com
۲. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.
m.yousefi@ikiu.ac.ir
۳. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.
mj.shams@isr.ikiu.ac.ir
۴. استادیار، گروه فلسفه و حکمت، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.
fanaei@isr.ikiu.ac.ir

* اصلی بیگی، خدیجه؛ ملا یوسفی، مجید؛ شمس، محمد جواد؛ فنائی نعمت سرا، هادی. (۱۴۰۴). واکاوی روش ارسطو در طبیعیات. نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۱۹۶-۲۲۵.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71409.2214

▣ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

مقابل، مفسرانی، مانند بولتون با تمرکز بر همخوانی طبیعیات و تحلیل ثانی، روش او را علمی ـ تجربی دانسته و بر نقش مشاهدهٔ حسی و استقرا در کشف قوانین کلی تأکید دارند. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی ـ تطبیقی و با تمرکز بر خوانش دقیق و مقایسه‌ای متون کلیدی ارسطو، ازجمله طبیعیات، تحلیل ثانی و توپیکا، و همچنین با تحلیل مفهومی اصطلاحات محوری، به بررسی تفاوت‌های ظاهری در کابرد مفاهیمی، مانند «کلیات» و «جزئیات» می پردازد. نتیجه این تحلیل نشان می دهد که این تناقضات نه ناشی از ناسازگاری روش‌شناختی، بلکه برخاسته از تفاوت در سطوح شناخت است. در طبیعیات، «کلی» به مفاهیم مبهم و نزدیک به ادراک حسی اشاره دارد؛ درحالی‌که در تحلیل ثانی، کلیات به اصول انتزاعی مرتبط‌اند. با وجود چالش‌هایی، مانند ابهام در نقش دیالکتیک و مقایسهٔ نادرست با علم مدرن، روش ارسطو درنهایت، ترکیبی از دیالکتیک و تجربه‌گرایی است. این رویکرد نه به یک روش واحد تقلیل می‌یابد، بلکه تعاملی میان فلسفه و مشاهده را بازتاب می‌دهد که هدف آن، درک عمیق‌تر طبیعت از طریق تحلیل مفهومی و داده‌های عینی است.

کلیدواژه‌ها

ارسطو، روش‌شناسی ارسطو، طبیعیات ارسطو، روش آپوریایی، اندوکسا، فاینومنا.

مقدمه

روش‌شناسی ارسطو در آثار به‌جامانده از او که گامی مهم برای دستیابی به اندیشه‌های فلسفی وی است، همواره مورد بحث و فحص در میان ارسطوشناسان بوده است. پرسش از اینکه آیا ارسطو در نگارش آثار خود از روشی واحد پیروی کرده یا بسته به موضوع، از روش‌های متفاوت بهره گرفته، محل مناقشه میان مفسران و محققان بوده است (Irwin, 1988, pp .25-29). این مسئله دربارهٔ آثار او در حوزهٔ طبیعیات اهمیت دوچندانی می‌یابد؛ زیرا طبیعیات ارسطو، به مثابهٔ بخشی بنیادین از نظام فلسفی او، هم به تجربهٔ حسی و هم به نوعی تحلیل مفهومی و دیالکتیکی وابسته است. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، دربارهٔ شیوهٔ پرداخت به مسائل فلسفی چنین بیان می‌کند: «ما همانند موارد دیگر باید پدیدارها را تعیین کنیم و سپس دشواری‌های [مربوط به آنها] را مطرح کنیم. کمال مطلوب این است که باید بدین طریق همهٔ باورهای مشترک را ثابت کنیم، و اگر همه را نتوانیم، دست‌کم اکثر آنها و مهم‌ترین آنها را ثابت کنیم؛ زیرا اگر مشکلات حل شوند و در عین حال باورهای مشترک بر جای مانند، این برهان کافی خواهد بود» (ارسطو، ۲۰۱۰، ۱۱۴۵ الف ۷ – ۲).

ارسطو درکتاب نخست طبیعیات، با پرداختن به موضوع روش‌شناسی نشان می‌دهد که چگونه به اصول پژوهش در علم طبیعی پرداخته است. او در فصل اول کتاب طبیعیات، به روش شناخت پدیده‌های عالم طبیعت می‌پردازد و بر این باور است که برای درک هر پدیدهٔ طبیعی، ابتدا باید سه عنصر اساسی را شناسایی کرد: علل پدیده، اصول نخستین و بنیادین، و عناصر سازندهٔ آن. به عبارت دیگر، باید بدانیم چرا پدیده به وجود آمده است، بر اساس چه اصولی کار می‌کند و از چه چیزهایی تشکیل شده است. از نظر ارسطو، برای دستیابی به شناخت علمی باید مسیری را طی کنیم که از آنچه برای ما آشکارتر و فهم‌پذیرتر است، آغاز شود و به سوی آنچه به طور طبیعی روشن‌تر و دقیق‌تر است، پیش برویم (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۸۴ الف ۱–۱۱). این رویکرد، تمایزی مهم میان دو نوع وضوح ـ یکی مربوط به دریافت انسانی (یعنی آنچه برای درک ما ساده‌تر است) و دیگری مربوط به ذات طبیعت (یعنی آنچه به صورت ذاتی و بی‌واسطه روشن است) ـ

قائل می‌شود. وضوح نوع نخست نسبی است؛ ولی وضوح نوع دوم مطلق است. ارسطو این ایده را به این شکل مطرح می‌کند:

> چون در هر رشتهٔ علمی، معرفت بر موضوعات تحقیق که دارای مبادی و علل و عناصرند، حاصل شناخت همین چیزهاست، پس در مورد علم طبیعت نیز مانند همهٔ رشته‌های دیگر، نخست باید بکوشیم تا آنچه را که با مبادی آن ارتباط دارد معلوم کنیم، و راه طبیعی این کوشش این است که از آنچه برای ما شناختنی‌تر و آشکارتر است آغاز کنیم و به آنچه طبیعتاً آشکارتر و شناختنی‌تر است برسیم؛ زیرا آنچه برای ما شناختنی است همان نیست که مطلقاً شناختنی است؛ ازاین‌رو در تحقیق حاضر، باید همین روش را در پیش گیریم و از آنچه بالطبع مبهم‌تر ولی برای ما آشکارتر است آغاز کنیم و به سوی آنچه بالطبع آشکارتر و شناختنی‌تر است پیش برویم (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۸۴ الف ۱۱-۱).

به نظر می‌آید که روش ارسطو در حوزهٔ طبیعیات متفاوت از حوزه‌های دیگر است؛ هرچند او بر این باور است که در هر پژوهشی، ما باید با «پدیدارها» آغاز کنیم. از توصیف‌های او دربارهٔ پژوهش تجربی چنین بر می‌آید که این گونه از پژوهش، از مشاهدهٔ محسوسات و دریافت های حسی آغاز می شود، و از رهگذر استقرا به سوی تجربه و سپس اصول نخستین سوق می یابد. از نظر وی

> [...] فراهم‌آوردن اصول مربوط به هر حوزهٔ معین وظیفهٔ تجربه است [...]؛ زیرا اگر هیچ‌یک از ویژگی‌های راستین چیزهای مورد بحث در پژوهش ما از قلم نیفتاده باشد، خواهیم توانست دربارهٔ هر آنچه برهان‌پذیر است برهان آن را کشف کنیم و برای آن برهان بیاوریم، و اگر چیزی برهان‌پذیر نباشد، این را نیز آشکار سازیم (Aristotle,1984, An. Pr. 1.30, 46a 17-27).

بااین‌حال، همچنان این پرسش باقی است که روش ارسطو در طبیعیات دقیقاً از چه جنسی است. آیا او از روش آپوریایی بهره می‌گیرد یا روش تجربی و استقرایی را مبنا قرار می‌دهد؟ در این زمینه، پژوهش‌هایی هم انجام شده است که هرکدام از زاویه‌ای

خاص به مسئله پرداخته‌اند. اُوِن[1] (۱۹۶۲) و ترنس آروین[2] (۱۹۸۸) با تکیه بر تحلیل آثار منطقی ارسطو، روش او را آپوریایی و مبتنی بر تحلیل اندوکسا می‌دانند (Owen, 1986). در مقابل، پژوهشگرانی، مانند رابرت بولتون[3] (۱۹۹۵،۱۹۹۱) با تحلیل دقیق کتاب طبیعیات و تحلیل ثانوی تأکید دارند که روش طبیعیات ارسطو مبتنی بر مشاهده، تجربه و استقراست و او را بیشتر باید دانشمند تجربی دانست (Bolton, 1991). افزون بر این، نوسبام[4] (۱۹۸۶) و اسمیت[5] (۱۹۹۹) در بررسی‌های اخیرشان تلاش کرده‌اند به نوعی تلفیق میان رویکرد دیالکتیکی و علمی در آثار ارسطو برسند. آنها معتقدند که ارسطو در طبیعیات، نه‌تنها از روش‌های تجربی بهره می‌برد، بلکه از ابزارهای دیالکتیکی برای تحلیل مفاهیم و اصول استفاده می‌کند. این اختلاف‌نظرها نشان می‌دهد که بحث دربارهٔ روش‌شناسی ارسطو، نه‌تنها هنوز به جمع‌بندی نهایی نرسیده، بلکه نیازمند واکاوی دقیق‌تر و بازخوانی متن اصلی او با توجه به سنت تفسیری جدید است.

بازخوانی دوبارهٔ آثار ارسطو با تکیه بر این پرسش که آیا روش او در طبیعیات، آپوریایی است یا استقرایی می‌تواند نشان دهد که وی چگونه با استفادهٔ هم‌زمان از مشاهده و تحلیل مفهومی، به شناخت طبیعت نزدیک می‌شود. چنین تحلیلی نه‌تنها به درک عمیق‌تر از فلسفهٔ طبیعی ارسطو کمک می‌کند، بلکه می‌تواند الگویی مفید برای تبیین رابطهٔ میان تجربه و عقل در فلسفهٔ علم معاصر فراهم آورد.

در این نوشتار تلاش شده است تا با تمرکز بر سه متن محوری ارسطو ـ اخلاق نیکوماخوس، طبیعیات، و تحلیل پیشین ـ و همچنین با تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه‌های مفسران برجسته، تصویری جامع و یکپارچه از روش ارسطو در طبیعیات ارائه شود؛ تصویری که نه‌تنها استقرایی است، بلکه آپوریایی نیز است. او از مشاهده‌های تجربی آغاز می‌کند و با ابزارهای دیالکتیکی به تحلیل مفاهیم می‌پردازد، و سرانجام به اصول

۱. Owen
۲. Terence Irwin
۳. Robert Bolton
۴. Marta Nussbaum
۵. Smith, Robin

کلی دست می‌یابد. این الگو برخلاف خوانش‌های تک‌بعدی پیشین، وحدت روش‌شناختی طبیعیات ارسطو را آشکار می‌کند، و تمایز آن از پژوهش‌های پیشین ـ مانند نزاع یکپارچه آپوریایی/ استقرایی ـ در همین نکته نهفته است.

۱. ارسطو و روش دیالکتیکی

در سال‌های اخیر، دست‌کم دو پژوهش مهم دربارهٔ دیالکتیک ارسطویی انجام شده است؛ مارتا نوسبام در فصل هشتم کتاب ناپایداری خیر،[۱] و ترنس اروین در کتاب اصول اولیه ارسطو[۲] به این موضوع پرداخته‌اند. این دو اثر درواقع واکنشی به آثار اُوِن در این زمینه هستند، به‌ویژه مقالهٔ معروف او با عنوان «حفظ پدیدارها»[۳] که خود واکنشی به دیدگاه سنتی دربارهٔ دیالکتیک ارسطویی است؛ دیدگاهی که در فصل اول توپیکا بازتاب شده است. اُوِن با ارائهٔ نظرات خاص خود دربارهٔ دیالکتیک ارسطو، دیدگاه‌های سنتی را به چالش می‌کشد و دیالکتیک را نه یک روش ضعیف بلکه ابزاری قدرتمند در جستجوی حقیقت می‌داند. بر اساس دیدگاه سنتی، دیالکتیک در فلسفهٔ ارسطو روشی ضعیف‌تر از برهان است. در روش برهانی، مقدمات از جنس اصولی هستند که به‌ذات صادق‌اند و از این اصول، نتایجی ضروری استنتاج می‌شوند. در قیاس برهانی، حد وسط «دلیل چرایی» صدق نتیجه را فراهم می‌کند. در مقابل، دیالکتیک مبتنی بر مقدماتی است که تنها بر مبنای پذیرش عمومی معتبرند. به عبارت دیگر، دیالکتیک به قیاسی گفته می‌شود که مبتنی بر گزاره‌های پذیرفته‌شدهٔ همگان یا «اندوکسا» باشد (ارسطو، ۲۰۱۱، ۱۰۰ ب ۲۰-۲۳). این شیوهٔ بیان الزاماً تأکید نمی‌کند که دیالکتیک نسبت به برهان علمی ارزش کمتری دارد؛ اما بیشتر چنین تفسیری از آن ارائه شده است. نکتهٔ مهم این است که مسئلهٔ اصلی در اینجا، تنها مربوط به حقیقت نیست، بلکه به آنچه باید پذیرفته شود نیز مربوط می‌گردد. درواقع آنچه در این بحث اهمیت دارد، نه‌تنها مسئلهٔ صدق و کذب

۱. The Fragility of Goodness
۲. Principles First Aristotle's
۳. Tithenai ta phainomena

بلکه مسئلهٔ پذیرش یا عدم پذیرش یک ادعا است. به عبارت دیگر، هدف دیالکتیک پذیرش معقول‌ترین نظرات از میان دیدگاه‌های مختلف است، نه‌تنها اثبات یک دیدگاه خاص. ارسطو در رسالهٔ توپیکا دفتر هشتم بخش‌های ۵ و ۶، به شیوه‌های بحث و روش‌های مناسب در گفت‌وگوهای منطقی می‌پردازد و آن را نوعی بازی فکری برای کشف حقیقت در نظر می‌گیرد. او نشان می‌دهد که در این گفت‌وگوها، پرسش‌گر و پاسخ‌دهنده باید بر اساس میزان معقولیت و پذیرش نظریات خود، شیوه‌های مناسبی برای پیشبرد بحث انتخاب کنند. استدلالی که از نظر منطقی قوی‌تر و باورپذیرتر باشد، احتمال بیشتری برای موفقیت دارد. افزون بر این، ارسطو به اهمیت پیش‌بینی رفتار حریف در انتخاب مسیر مناسب برای ادامهٔ بحث اشاره می‌کند. او بیان می‌کند که گفت‌وگوکنندهٔ موفق باید بتواند حدس بزند که طرف مقابل چه خواهد گفت تا نحوهٔ گفت‌وگوی خود را بر این اساس تنظیم کند. این شبیه یک بازی فکری است که هر حرکت، تحت تأثیر حرکت حریف قرار دارد. این نگاه نشان‌دهندهٔ دقت ارسطو در درک فرایندهای استدلالی و نحوهٔ پیشبرد آنهاست. این رویکرد بر مشارکت و همکاری تأکید دارد، نه مجادله و رقابت. دیالکتیک برای ارسطو زمانی مفید است که طرفین با هدف پژوهش، نه برای رقابت گفت‌وگو کنند (Hintikka, 1993: 224) . در این حالت، با رعایت قواعدی که در همان بخش‌ها برای پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده تعیین شده است، آنها به کمک هم می‌توانند به بخشی از حقیقت دست یابند که یا موافق رأی بیشتر مردمان است یا اگر مخالف آن باشد، بازهم از حیث برهان، رد آن ممکن نیست. به همین دلیل، احتمال دارد که میان مفهوم دیالکتیک در فلسفهٔ ارسطو و افلاطون ارتباطی وجود داشته باشد که به بررسی بیشتر نیازمند است. دی. دبلیو. هملین[1] بیان می‌کند که با وجود اختلافاتی که ارسطو با افلاطون داشت، دست‌کم بیست سال عضو آکادمی افلاطون بوده، و ناگزیر بسیاری از ایده‌های خود را از او به ارث برده است. بااین‌حال، یکی از مشکلات این مقایسه این است که افلاطون در محاورات خود تعریف دقیقی از

۱. Hamlyn, D. W

دیالکتیک ارائه نمی‌دهد، و در بخش‌های مختلف آثارش، تعبیرهایی متفاوت از آن وجود دارد. هملین بیان می‌کند که برداشت ارسطو از دیالکتیک در توپیکا تا حد زیادی با روشی که در محاورات اولیهٔ افلاطون دیده می‌شود، سازگار است. افزون بر این، زمانی که افلاطون در فایدون به نظریه‌پردازی دربارهٔ این روش می‌پردازد، به نظر می‌رسد که او تأکید دارد بر اینکه فرد باید از یک فرض اولیه شروع کند و سپس با مطرح‌کردن فرض‌های کلی‌تر و بنیادی‌تر، به نتیجه‌ای برسد که برای ادامهٔ گفت‌وگو کافی باشد. این نتیجه که افلاطون از آن با عنوان «امری بسنده»[1] یاد می‌کند، الزاماً یک حقیقت مطلق نیست، بلکه چیزی است که برای پیشبرد بحث و رسیدن به توافق میان شرکت‌کنندگان کافی به نظر می‌رسد. اگر این برداشت درست باشد، در این روش، هدف اصلی رسیدن به حقیقت نهایی نیست، بلکه رسیدن به چیزی است که به مثابهٔ حقیقت پذیرفته می‌شود. این تأکید بر پذیرش، همان چیزی است که ارسطو در توپیکا نیز مطرح می‌کند؛ البته چنین تأکیدی در بحث‌های او دربارهٔ علم و برهان نیز دیده می‌شود؛ اما تفاوت اساسی اینجاست؛ اگر چیزی به‌ذات حقیقت داشته باشد، باید پذیرفته شود؛ اما در دیالکتیک، حتی اگر همه، یک قضیه را به مثابهٔ حقیقت بپذیرند، این امر الزاماً به این معنا نیست که آن قضیه حقیقتی ذاتی و ضروری دارد. گیلبرت رایل[2] در مقاله‌ای با عنوان «دیالکتیک در آکادمی»، طی روشی برای نشان‌دادن تداوم میان برداشت‌های افلاطون و ارسطو از دیالکتیک و همچنین پیوند این برداشت‌ها با دیگر دیدگاه‌های جدلی دربارهٔ نحوهٔ استدلال بیان می‌کند که برای یونانیان پیروزی در بحث به همان اندازهٔ رسیدن به حقیقت، و حتی شاید بیشتر، اهمیت داشت؛ اما در عین حال، او تصدیق می‌کند که دیالکتیک تنها یک روش جدلی نیست، بلکه روشی است که می‌تواند به مسائل مهم و اساسی فلسفی بپردازد. او بر این باور است که روش دیالکتیکی نیروی اصلی محرک تفکر فلسفی است و این نوع تفکر از تفکر علمی متمایز است. به

---

۱. ti hikanon

۲. Ryle, Gilbert

بیـان دیگـر، فلسـفه از طریـق دیالکتیـک، بیشـتر از اینکـه بـه دنبـال یـافتن پاسـخ‌های قطعی باشد، تلاش می‌کند مشکلات را آشکار کند و زمینهٔ تفکر عمیق‌تر را فراهم نمایـد (Ryle, 1971, p. 66). رایل همچنین اشاره می‌کند که افلاطون و ارسطو دیالکتیک را ابـزاری برای کشف اصول بنیادین و بین‌رشته‌ای می‌دانسـتند؛ اصـولی کـه بـر مفـاهیم مشـترک و غیرتخصصی اسـتوارند و در زمینـه‌های مختلـفِ دانـش کـاربرد دارنـد (Ryle, 1971, p. 60). درواقع دیالکتیک برای این دو فیلسوف تنها یک روش بحث‌کردن نبود، بلکه وسـیله‌ای بود برای رسیدن به مفاهیم اساسی که در همـهٔ شـاخه‌های معرفـت بشـری نقـش داشـتند. گیلبرت رایل میان دو رویکرد در مباحث فلسفی تمایز قائل شده است: یکی تلاش برای «پیروزی در بحث» (مجادله) و دیگری «کشف حقیقت»؛ اما هملین یک امکان سـومی را نیز مطرح مـی‌کنـد: متقاعـدکردن دیگـران بـه پـذیرش آنچـه کـه اسـتدلال‌کننـده آن را حقیقت می‌داند (Hamlyn, 1990, pp. 465-466). این نکته ما را به بحث روش‌شناسی در فلسـفهٔ ارسطو می‌رساند. در تحلیل گیلبرت رایل، اگر هدف از مباحثه پذیرش حقیقتِ مفروض توسط مخاطب باشد، در اندیشهٔ ارسـطو نیـز شـاهد فراینـدی مشـابه هسـتیم. او نـه‌تنها بـه مشاهده و تجربهٔ حسی بلکه به باورهای رایج[1] نیز توجه می‌کرد. این نشان می‌دهد که در روش‌شناسی ارسطو، دیالکتیک نه‌تنها ابزاری برای غلبه در بحث بلکه راهی بـرای حفـظ و تعدیل باورها در مسیر شناخت است؛ موضوعی که اُوِن و نوسبام هرکدام بـا دیـدگاه و رویکرد خاص خود به آن پرداخته‌اند.

۲. اُوِن و روش آپوریایی ارسطو

اُوِن اذعان می‌کند که دیالکتیک بخش اصلی روش‌شناسی ارسطو را شکل می‌دهـد. وی تأکید می‌کند که دیالکتیک نه‌تنها ابزاری مؤثر در شناخت اصول اولیه است، بلکه نقشی برجسـته در فراینـدهای اسـتدلالی و فلسـفی ارسـطو ایفـا مـی‌کنـد. او بـه‌ویـژه از روش دیالکتیکی ارسطو برای پرکردن شکاف‌های موجود میان متافیزیک، اخـلاق و طبیعیـات

۱. endoxa

بهره می‌برد. او با ارجاع به دو متن از رساله‌های اخلاق نیکوماخوس و طبیعیات (۱۹۹۹) از دیالکتیکی نام می‌برد که امروزه به روش آپوریایی[1] شهرت یافته است. وی در این خصوص چنین می‌گوید:

> پس از آنکه این پایه را استوار ساختیم، نظریهٔ خود را بر آن بنا می‌کنیم. بررسی ما باید به‌نحوی باشد که تکلیف مکان را روشن کند و نه‌تنها مسائل و مشکلاتی را که با آن مربوط‌اند حل کند، بلکه باید نشان دهد که صفات و خصوصیاتی که به آن نسبت داده می‌شوند درحقیقت متعلق به آن‌اند و به علاوه باید علت بروز مشکلات را دربارهٔ آن معلوم کند؛ زیرا بهترین راه بررسی همین است (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۱-۷ الف ۲۱۱).

اُوِن همچنین تلاش می‌کند با ارجاع به متن بحث‌برانگیز در اخلاق نیکوماخوس، ادعای خود را ثابت کند. در این متن، ارسطو بیان می‌کند که برای هر پژوهش، ابتدا باید «فاینومنا» (پدیدارها) بررسی شود و سپس با بررسی مشکلات و پیچیدگی‌ها تلاش گردد مسائل به‌گونه‌ای حل شود که به بیشترین تعداد ممکن اندوکسا دربارهٔ موضوع برسیم. او در این راستا، بررسی دیدگاه‌های رایج و رد و تأیید آنها را آغاز می‌کند تا به یک نتیجه‌گیری علمی دست یابد (ارسطو، ۲۰۱۰، ۱۱۴۵ ب ۷-۱). درواقع این روش همان شیوه‌ای است که ارسطو در رسالهٔ توپیکا با عنوان «قیاس دیالکتیکی» مطرح می‌کند. در اینجا، دیالکتیک اساس روش‌شناسی ارسطو است. اُوِن در تبیین این روش، به تعریف و تحلیل دقیق مفهوم «فاینومنا» که یکی از مؤلفه‌های اصلی این روش است، می‌پردازد و آن را دربردارندهٔ پدیدارهای مشهود از یک سو، و باورهای عمومی «اندوکسا» از سوی دیگر می‌داند. اُوِن بر این باور است که این نوع دیالکتیک می‌تواند به مثابهٔ ابزاری مؤثر برای دستیابی به اصول اولیه در برهان علمی استفاده شود. از نظر او، تمایز دقیقی میان علم و دیالکتیک وجود ندارد و به طور خاص، استقرا در ذات خود یک فرایند دیالکتیکی است. به همین ترتیب، هر برهانی که بر پایهٔ نتایج دیالکتیکی بنا شده باشد،

---

۱. aporetic method

ماهیتی دیالکتیکی خواهد داشت. به عبارت دیگر، علم ارسطویی به طور ذاتی، دیالکتیکی است و از طریق تحلیل‌های مداوم، از فرضیه‌های عمومی به حقیقت نزدیک می‌شود (Hamlyn, 1990, p. 467).

پرسشی که باقی می‌ماند این است که چگونه ارسطو از «اندوکسا» به مثابهٔ مقدماتی برای دستیابی به علم استفاده می‌کند و اصول استفاده از آنها چیست. این پرسش‌ها و ابهام‌ها باعث شد که مارتا نوسبام در کتاب خود به این موضوع بپردازد و بیان کند که اُوِن مجبور شد به ارسطو مفهومی مبهم از «فاینومنا» نسبت دهد که گاهی با عنوان باورها و گاهی شواهد مشهود[1] معرفی می‌شود. نوسبام به این دیدگاه به مثابهٔ شکلی از بیکن‌گرایی[2] انتقاد می‌کند و اذعان می‌نماید که «فاینومنا» مفهومی سست است، نه مبهم. اُوِن به طور خاص، بر این نکته تأکید می‌کند که روش‌شناسی ارسطو در طبیعیات با روش‌های علمی تجربی مدرن تفاوت دارد. ارسطو در تحلیل‌های اولی و ثانوی، روش علمی را به صورت استنتاجی و منطقی توضیح می‌دهد. او می‌گوید که دانش علمی باید از مقدمات انکارناپذیر و بدیهی آغاز شود و به نتایج ضروری برسد؛ اما به نظر می‌رسد، ارسطو در طبیعیات از این روش پیروی نمی‌کند (Dutmer, 2020, p. 137).

اُوِن و دیگر مفسران دیالکتیکی معتقدند که ارسطو در طبیعیات به جای استفاده از داده‌های حسی (آنچه ما امروزه داده‌های تجربی می‌نامیم)، بیشتر از اندوکسا و تحلیل مفهومی بهره می‌برد (Owen, 1961, p. 242). این گروه ادعا می‌کند که مسائل مطرح‌شده در فیزیک، بیش از آنکه پرسش‌های تجربی باشند، معماهای مفهومی‌اند. درنتیجه این کتاب بیشتر به فلسفه نزدیک است، نه علم به معنای مدرن آن. ارسطو در طبیعیات، به جای اینکه از مشاهدات حسی شروع کند، بیشتر بر تحلیل نحوهٔ استفاده ما از زبان و مفاهیم متداول تکیه می‌کند؛ برای مثال او دربارهٔ حرکت و تغییر، بیشتر از منظر فلسفی بحث می‌کند، نه از منظر تجربی. به طور خلاصه، دیالکتیک در روش‌شناسی ارسطو نه‌تنها به مثابهٔ ابزاری برای جست‌وجوی اصول علمی است، بلکه به منزلهٔ روشی برای

۱. observable evidence
۲. Baconianism

تحلیل دیدگاه‌های عمومی و دستیابی به حقیقت نیز عمل می‌کند. اُوِن با تأکید بر این نکته که استقرا و دیالکتیک در روش‌شناسی علمی ارسطو تلفیق شده‌اند، به تحلیل روش‌های پیچیده‌ای می‌پردازد که ارسطو برای دستیابی به شناخت علمی استفاده کرده است.

بااین‌حال، به نظر می‌رسد هرچند تفسیر اُوِن توانسته است اهمیت تحلیل‌های مفهومی و نقش اندوکسا را در طبیعیات ارسطو برجسته کند، در برخی موارد، نسبت تجربه و مشاهدهٔ حسی در فرایند شناخت علمی نزد ارسطو کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اگر دیالکتیک را تنها ابزار مفهومی بدانیم، ممکن است جایگاه داده‌های حسی در مسیر استنتاج علمی در نظام ارسطویی به حاشیه رود؛ ازاین‌رو باید میان نقش فلسفی اندوکسا و نقش معرفت‌شناختی تجربه توازن برقرار کرد.

۳. بولتون و روش علمی در ارسطو

بولتون در اثر برجستهٔ خود، روش ارسطو در علوم طبیعی را در تقابل با تفسیرهای دیالکتیکی متداول از آثار ارسطو قرار می‌دهد. برخلاف رویکردی که روش‌شناسی ارسطو را در چارچوب مباحث دیالکتیکی و استدلال‌های فلسفی تفسیر کند، بولتون بر این باور است که طبیعیات ارسطو را می‌توان اثری علمی در نظر گرفت. از دیدگاه او، روش ارسطو نه‌تنها با الگوهای عقلانی و تجربی که بعدها در سنت علمی بیکنی[1] توسعه یافتند، همخوانی دارد، بلکه بیانگر نوعی نظام‌مندی روش‌مند در مطالعهٔ پدیده‌های طبیعی است. بولتون برای اثبات این مدعا به طور ویژه بر کتاب نخست طبیعیات تأکید دارد. او بیان می‌کند که در این کتاب، ارسطو تلاش می‌کند مبانی پژوهش در علوم طبیعی را با رویکردی منطقی و منسجم بنیان گذارد. از سوی دیگر، او با بررسی تحلیل ثانوی نشان می‌دهد، تناقضی که برخی مفسران مانند اُوِن میان روش‌شناسی ارسطو در طبیعیات و نظریهٔ او دربارهٔ دانش علمی در تحلیل ثانوی بیان کرده‌اند، ناشی از یک

---

۱. Baconian

برداشت نادرست است. بولتون بر این باور است که روش ارسطو در طبیعیات به طور کامل با آنچه او در تحلیل ثانوی شرح داده است، مطابقت دارد. به گفتهٔ او، این همخوانی نشان‌دهندهٔ بنیان منسجم روش علمی ارسطو است. بولتون می‌گوید: «همخوانی میان طبیعیات و تحلیل ثانوی اکنون این امکان را به ما می‌دهد که نتیجه بگیریم روش ارسطو در علوم طبیعی، دقیقاً همان روشی است که او در تحلیل ثانوی توصیف کرده است» (Bolton, 1988, p. 11). او معتقد است که ارسطو در بخش‌هایی از تحلیل ثانوی ـ به‌ویژه در کتاب اول، فصول ۱ و ۲، و کتاب دوم، فصول ۹ و ۱۹ ـ و همچنین در مباحث ابتدایی طبیعیات، اصول روش‌شناسی یکسانی را مطرح کرده است. بولتون می‌کوشد این دو اثر را در یک چارچوب منسجم بررسی کند و نشان دهد که روش علمی ارسطو در هر دو متن، از انسجام و پیوستگی برخوردار است. در این راستا، بولتون به بخش‌هایی از تحلیل ثانوی اشاره می‌کند:

> ما فکر می‌کنیم ویژگی ذاتی چیزها را هنگامی درک می‌کنیم که گمان می‌کنیم توضیحات ارائه‌شده برای آنها را که شیء مورد بحث درستی‌شان را ثابت می‌کند، به‌گونه‌ای که نمی‌تواند همانطور که هست نباشد، می‌فهمیم [...]؛ در این صورت اگر تعریف ما از ادراک همان باشد که قبلاً مطرح گردید، آنگاه لازم است که قیاس‌های برهانی که قضایای علم را فراهم می‌آورند، از اصول نخستین حاصل آیند؛ اصولی که هم ضرورتاً صادق‌اند و هم مقدم بر و شناخته‌شده‌تر از نتیجه هستند [...]. چیزها از دو جهت مقدم و شناخته‌شده‌تر هستند؛ هر چیزی که فی‌نفسه پیشینی هست، الزاماً برای ما شناخته شده‌تر نیست. من چیزهای پیشینی و شناخته‌شده‌تر را چیزهایی می دانم که به ادراک نزدیکترند؛ یعنی چیزهای پیشینی و شناخته‌شده‌ای که طبیعتاً از ما دورترند. آنچه که کلی‌ترین هست از ما دورتر است، و چیزهای جزئی به ما نزدیکترند (ارسطو، ۲۰۰۸، ۷۱ ب ۱۱-۱۵، ۷۲ الف ۱-۶).

ارسطو در اینجا میان دو نوع تقدم تمایز قائل می‌شود: یکی تقدم طبیعی (اموری که به لحاظ ذاتی و نظری مقدم هستند)، و دیگری تقدم شناختی برای انسان (اموری که به

لحاظ تجربی و درک حسی برای ما آشناتر و مقدم هستند). او تأکید می‌کند که شناخت واقعی مستلزم حرکت از آنچه برای انسان‌ها شناختنی‌تر است (محسوسات و جزئیات)، به سوی آنچه به‌ذات شناختنی‌تر است (کلیات و اصول نخستین) است. این دیدگاه در مباحث طبیعیات (۱/۱) نیز بازتاب یافته است و به نقش اساسی ادراک حسی در علوم طبیعی اشاره دارد. بولتون بیان می‌کند که روش ارسطو برای دستیابی به اصول علمی، استقرایی است؛ به این صورت که از مشاهدات حسی آغاز می‌شود و از طریق استقرا به کلیات و اصول اولیه علم می‌رسد (Bolton, 1995, p. 11).

ارسطو در طبیعیات خویش بیان می‌دارد که ادراک واقعی یک شیء به این معنی است که نه‌تنها توضیحی برای وجود آن داریم، بلکه می‌دانیم که این توضیح نمی‌تواند متفاوت از آنچه که هست باشد. این نشان‌دهندهٔ درک عمیق و صحیح از موضوع است. ارسطو به تفاوت بین «مقدم‌بودن» از نظر طبیعی، و «مقدم‌بودن» از نظر شناختی، برای انسان‌ها اشاره دارد. همچنین تفاوت بین «آشناتربودن» از نظر کلی، و «آشناتربودن» از نظر فردی و حسی را توضیح می‌دهد. او بیان می‌کند که «مقدم‌بودن» و «آشناتربودن» دو ویژگی هستند که می‌توانند به دو شیوهٔ متفاوت، از نظر طبیعی و از نظر تجربی یا شناختی برای ما در نظر گرفته شوند. «آنچه برای ما شناختنی‌تر و آشکارتر است» به معنای توده‌های مرکب و کلی است که به ادراک حسی ما نزدیک‌تر است؛ درحالی‌که «آنچه طبیعتاً آشکارتر و شناختنی‌تر است»، به مبادی و عناصری اطلاق می‌شود که هرچند جزءهای حقیقی آن کلی‌اند؛ اما شناسایی آنها فقط در پرتو تحلیل، و آن نیز پس از ادراک کلی محقق می‌شود. مباحث مطرح‌شده در تحلیل ثانوی، شباهت‌های زیادی با مباحث کتاب نخست طبیعیات دارد. این شباهت می‌تواند هم در نحوهٔ بیان و هم در رویکرد کلی به درک مفاهیم مشاهده شود، به‌ویژه در تمایزی که میان آنچه برای انسان‌ها آشناتر است و آنچه به لحاظ طبیعی یا عینی بنیادی‌تر است، قائل شده‌اند. در هر دو متن، به نقش ادراک ـ اعم از تجربهٔ حسی و ادراک عقلانی ـ به طور مکرر تأکید شده است. این امر نشان می‌دهد که از نظر ارسطو، شناخت حقیقت و دستیابی به علم، بدون تکیه بر ادراک امکان‌پذیر نیست. او مسیر فهم را از آنچه برای انسان‌ها ملموس‌تر

و آشکارتر است، به سوی اصول اولیه و زیربنایی علم هدایت می‌کند. به بیان دیگر، این شباهت‌ها نشان می‌دهند که ارسطو در هر دو اثر، فرایند شناخت را وابسته به مشاهده و تجربهٔ حسی می‌داند؛ اما درنهایت آن را به سوی کشف ساختارهای عمیق‌تر و کلی‌تر علم سوق می‌دهد. این دیدگاه نشان‌دهندهٔ هماهنگی روش‌شناختی میان تحلیل ثانوی و طبیعیات است و بر نقش محوری ادراک در شکل‌گیری دانش علمی تأکید دارد. بولتون با انتقاد از تفسیر اُوِن و دیگر مفسران بیان می‌کند که روش ارسطو در طبیعیات را نباید روشی دیالکتیکی مشابه آنچه در توپیکا مطرح شده است، در نظر گرفت. او معتقد است که این مفسران با استناد به شواهدی ضعیف، روش‌شناسی ارسطو را نادرست تفسیر کرده‌اند. یکی از استدلال‌های رایج در حمایت از دیدگاه دیالکتیکی این است که در توپیکا (کتاب هشتم، فصل پنجم) ارسطو بیان می‌کند یک استدلال دیالکتیکی باید با مقدماتی آغاز شود که برای مخاطب روشن‌تر و فهم‌پذیرتر از نتیجه باشد؛ زیرا نتیجه‌گیری به طور معمول، پیچیده‌تر و دشوارتر است (ارسطو،۲۰۱۱، ۱۵۹ ب ۹-۸). اما بولتون تأکید دارد که این اصل که هدف آن متقاعدسازی مخاطب است، در مقایسه با آنچه ارسطو در طبیعیات و تحلیل ثانوی بیان کرده، از جایگاه علمی و فلسفی کم‌اهمیتی برخوردار است. از نظر بولتون، روش ارسطو در علوم طبیعی، فقط بر اساس دیالکتیک نیست، بلکه بر یک اصل فلسفی بنیادین استوار است. شناخت علمی باید از آنچه برای ما واضح و آشناتر است، آغاز شود و سپس به سوی مفاهیمی حرکت کند که به طور طبیعی، واضح‌تر و روشن‌تر هستند (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۸۴ الف ۸-۷). به بیان دیگر، ارسطو در علوم طبیعی، از تجربه و ادراک حسی شروع می‌کند و با استفاده از استقرا، به اصول نخستین علمی می‌رسد. این دیدگاه نشان می‌دهد که روش ارسطو بیش از آنکه بر متقاعدسازی تأکید کند، بر کشف حقیقت از طریق یک مسیر علمی نظام‌مند استوار است (Bolton, 1995, pp. 11-12). تفسیر بولتون از روش‌شناسی ارسطو، تلاش ارزشمندی برای نشان‌دادن هماهنگی میان روش‌های علمی در تحلیل ثانوی و طبیعیات است. بااین‌حال، نقدهایی که به این تفسیر وارد شده‌اند، بر لزوم بررسی مستقل متون ارسطو برای دستیابی به درک عمیق‌تر از روش علمی او تأکید دارند. این رویکرد می‌تواند به

کشف جنبه‌های ناشناخته‌ای از اندیشهٔ ارسطو منجر شود که فراتر از تطابق میان متون اوست.

۴. روش‌شناسی ارسطو، تطابق یا تضاد؟

ارسطو در متون مختلف خود، به‌ویژه در فصل اولِ طبیعیات، و تحلیل ثانوی، روش‌شناسی خاصی را برای رسیدن به شناخت علمی و اصول طبیعی توصیف می‌کند. در این میان، تفسیرهای مختلفی از این متون ارائه شده است که برخی آنها به تضادهایی میان روش‌های ارسطو در این دو اثر اشاره دارند؛ اما از نظر بولتون، این تضادهای ظاهری حل‌شدنی‌اند و روش‌شناسی ارسطو در هر دو اثر، به طور بنیادی، یکسان است. ارسطو در طبیعیات تأکید می‌کند که برای رسیدن به شناخت اصول طبیعی، باید از مفاهیم ساده‌تر و آشنا شروع کنیم و سپس به مفاهیم پیچیده‌تر و عمیق‌تر بپردازیم. به عبارت دیگر، آغاز علم طبیعی باید از آنچه برای ما واضح‌تر است، یعنی داده‌های حسی و تجربه‌ای آغاز شود. ارسطو در اینجا، حرکت از کلیات به جزئیات را مطرح می‌کند؛ زیرا کلیات برای انسان‌ها ملموس‌تر و فهم‌پذیرترند. این روش به طور طبیعی، از تجربیات حسی به اصول علمی و قوانین کلی می‌انجامد (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۸۴ الف).

ارسطو در تحلیل ثانوی، از واژه‌های مشابهی استفاده می‌کند؛ اما معنای آنها در این متن، با فصل اولِ طبیعیات تفاوت‌هایی دارد. ارسطو در تحلیل ثانوی (۷۱ ب ۳۲-۷۲ الف ۵) بیان می‌کند مفاهیم جزئی برای ما ملموس‌ترند و از طریق ادراک حسی می‌توانیم آنها را به‌راحتی درک کنیم؛ درحالی‌که درک کلیات مشکل‌تر است و برای فهم کامل آنها، باید از مفاهیم جزئی شروع کنیم. این دو بیان به‌ظاهر با هم تضاد دارند؛ زیرا در طبیعیات حرکت از کلیات به جزئیات مطرح است و در تحلیل ثانوی برعکس، حرکت از جزئیات به کلیات. این تضاد ظاهری باعث شده است که برخی محققان به این نتیجه برسند که درواقع یک تفاوت جزئی در اصطلاحاتِ استفاده‌شده وجود دارد و ارسطو در هریک از این متون، به یک جنبهٔ متفاوت از مسئله پرداخته است. به نظر بولتون، هرچند که به‌ظاهر روش‌های ارسطو در فصل اولِ طبیعیات و تحلیل ثانوی

متفاوت به نظر می‌رسند؛ اما درحقیقت این دو روش‌شناسی با یکدیگر هماهنگ هستند. بولتون استدلال می‌کند که تفاوت‌های ظاهری میان این دو متن، به دلیل تفاوت در کاربرد واژه‌ها و تأکیدهای مفهومی است. به طور خاص، ارسطو در فصل اولِ طبیعیات، از کلیات به جزئیات می‌رود؛ اما در تحلیل ثانوی، از جزئیات به کلیات. این تضاد ظاهری به طور عمده، به معنای متفاوت کلیات در این دو متن بازمی‌گردد. در طبیعیات، کلیات به مفهومی مبهم و غیرخاص اشاره دارد که از داده‌های حسی ناشی می‌شود؛ درحالی‌که در تحلیل ثانوی، کلیات به مفاهیم نظری و کلی اشاره دارند که بر همهٔ موجودات صدق می‌کند.

فیلوپونوس کاربرد اصطلاحات جزئی[1] و کلی[2] در بخش طبیعیات را روشن می‌کند و بیان می‌کند که به نظر نمی‌رسد تضادی واقعی بین دو بخش از آثار ارسطو وجود داشته باشد. او معتقد است که تناقض ظاهری به دلیل این است که اصطلاح کلی می‌تواند دو معنای مختلف داشته باشد. به گفتهٔ فیلوپونوس، ارسطو از اصطلاح «کلی»[3] برای اشاره به جزئیات[4] استفاده می‌کند که به‌نوعی به یک چیز نامعین و کلی اشاره دارد. این اصطلاح به‌روشنی با فردی که کاملاً مشخص و معین است، تفاوت دارد. بنابراین جزئی به طور خاص، به فردی نامعین اشاره دارد که می‌تواند به بسیاری از چیزها اطلاق شود؛ اما هیچ‌یک از این کاربردها، قطعی و محدود نیستند (Philoponus, 1887. 10. 28–11. 3). فیلوپونوس معتقد است که همین ویژگیِ نامعین‌بودن علت آن است که ارسطو امر جزئی را «مبهم»[5] و در عین حال«کلی» می‌نامد؛ «کلی» از آن رو که بر اشیای بسیاری صدق می‌کند؛ درحالی‌که فرد فقط بر یک چیز منطبق است، و «نامتعین»[6] نیز از آن جهت که بر چیزهایی که بر آن صدق می‌کند، به‌گونه ای

۱. καθ’ἕκαστον
۲. καθόλου
۳. καθόλου
۴. μερικόν
۵. indiscriminate
۶. indeterminate

نامشخص و غیرمتمایز دلالت دارد. بنابراین «کلی» در طبیعیات، نه به معنای یک مفهوم کلی که به همه چیز به طور دقیق تعلق دارد، بلکه به معنای چیزی خاص و مبهم است که می‌تواند به بسیاری از اشیا و امور مختلف اطلاق شود، بدون اینکه به یک مورد خاص محدود باشد (Philoponus, 1887, 17. 25–26)؛ ولی برعکس، در تحلیل ثانی، «کلی» به مفهومی اشاره دارد که بر همهٔ موجودات به‌طورکلی و بدون استثنا صادق است. این نوع کلی همان چیزی است که در فلسفهٔ ارسطو این‌گونه به آن اشاره می‌شود: یک قانون کلی که برای تمام موارد صادق است؛ برای مثال «هر انسانی فانی است» یک جملهٔ کلی صحیح است که بر همهٔ انسان‌ها صادق است؛ اما ازآنجاکه در کتاب طبیعیات، «کلی» به معنای جزئی نامعین است، میان گفته‌های ارسطو در طبیعیات و تحلیل ثانی مغایرتی پیش نمی‌آید؛ تفاوت این است که ارسطو در تحلیل ثانی، از «کلی» به معنای حقیقتی کلی و برای همهٔ موجودات صحبت می‌کند؛ درحالی‌که در طبیعیات از «کلی» به معنای شناخت ابتدایی و نامشخص یک فرد یا شیء استفاده می‌کند که هنوز به طور دقیق و مشخص درک نشده است. این تفاوت در نحوهٔ ادراک و شناخت اولیه از جهان است. بنابراین آنچه ارسطو در کتاب نخست طبیعیات در فصل روش می‌گوید این است که ادراک حسی ابتدا فرد را به مثابهٔ یک کل نامتمایز و نامشخص درک می‌کند؛ یعنی به صورت یک جزئی نامعین که می‌تواند بر بسیاری از چیزها صدق کند، و به همین دلیل، ارسطو این نوع از شناخت را دانش کلی می‌نامد. فیلوپونوس توضیح می‌دهد که ارسطو به چه دلیل این نوع ادراک را دانش کلی می‌نامد. او می‌گوید:

> [...] ازآنجایی‌که طبیعت از نقص به کمال می‌رود، به همین دلیل است که ادراک حسی ابتدا به شیوه‌ای نامشخص و نامعین فرد را درک می‌کند و نمی‌تواند به طور صریح بین ویژگی‌ها و خصوصیات افراد تمایز قائل شود (یعنی در مرحلهٔ اول، فقط به خصوصیات کلی یک موضوع آگاه می‌شویم و در مرحلهٔ دوم هست ما به خصوصیات نوعی شیئی که دیده‌ایم آگاه می‌شویم)؛ ازاین‌رو ارسطو چنین معرفت ادراکی را معرفت فراگیر و کلی می‌نامد [...] (Philoponus, 1887, 17. 28–18. 3).

فیلوپونوس بیان می‌کند:

> وقتی کسی را می‌بینیم که می‌آید، ابتدا او را مطابق با کلیات نامشخص شناسایی می‌کنیم. اولین چیزی که ما فکر می‌کنیم این است که جسم است، سپس حیوان است، سپس انسان است؛ اما هنوز به اینکه چه نوع حیوان، یا انسان است واقف نشدیم (Philoponus, 1887, 11. 33–12. 2).

بنابراین روش‌شناسی ارسطو فصل اولِ در طبیعیات و تحلیل ثانوی، با وجود تفاوت‌های ظاهری در شیوهٔ بیان و استفاده از واژه‌ها، از چارچوبی فلسفی و منطقی واحد پیروی می‌کند. حرکت از داده‌های حسی و تجربی به اصول کلی و ضروری علم، در هر دو متن، به‌روشنی دیده می‌شود. بولتون با تأکید بر این هم‌راستایی نشان می‌دهد که ارسطو برای رسیدن به شناخت علمی در علوم طبیعی، از استقرا و تجربیات حسی به اصول بنیادین علم حرکت می‌کند و این روش در هر دو متن، به طور مشابهی کاربرد دارد.

۵. روش‌شناسی ارسطو در *تحلیل ثانی* و *طبیعیات*

در ادامهٔ بحثِ روش‌شناسی ارسطو در فصل اولِ طبیعیات و تحلیل ثانوی الف۲، این بخش به بررسی دقیق‌تر روش ارسطو در تحلیل ثانی ب۱۹ می‌پردازد و ارتباط آن را با اصول مطرح‌شده در طبیعیات بررسی می‌کند. یکی از مفاهیم بنیادین در روش‌شناسی ارسطو، حرکت از «شناخته‌تر برای ما» به «شناخته‌تر در طبیعت» است. این فرایند که هم در طبیعیات و هم در تحلیل ثانی دیده می‌شود، بیانگر این است که شناخت علمی از داده‌های حسی و تجربیات جزئی آغاز می‌شود. در این مرحله، داده‌ها بیشتر مبهم و کلی‌اند و هنوز تفکیک و وضوح کافی ندارند. بولتون بر این باور است که روش ارسطو در طبیعیات ۱/۱ و تحلیل ثانی ب۱۹، از نظر زبانی و مفهومی شباهت زیادی دارند (Bolton, 1995, p. 9). بولتون درحالی‌که به تطابق نزدیک بین دو بخش اشاره می‌کند، بیان می‌کند که روش بیان‌شده با متن‌های تحلیل ثانی همخوانی دارد و همان استقرا در تحلیل ثانی ب۱۹ است. ارسطو در تحلیل ثانی الف۲، بر شناخت اصول مبنایی برای تبیین موضوع تأکید می‌کند. همچنین «شناخته‌تر برای ما» و «شناخته‌تر در طبیعت» در

الف۲ مهم است. «شناخته‌تر برای ما» در الف۲، مانند طبیعیات، توده‌های مبهم حاصل از ادراک و تجربه است که به حس نزدیکتر است (۷۱ ب ۳۴- الف ۵). البته در الف۲، کلی (καθόλου) از ادراک حسی دورتر و در طبیعیات به ادراک حسی نزدیک‌تر است. بولتون بیان می‌کند که اگر καθόλου در الف۲ به universal، و در طبیعیات به comprehensive یا jumbled up ترجمه شود، میان گفته‌های ارسطو در الف۲ و طبیعیات، تغایری پیش نمی‌آید (Bolton, 1995, p. 3). او همچنین معتقد است که در هر دو فصل طبیعیات ۱/۱ و تحلیل ثانی ب۱۹، «کاتولو» معنای واحدی دارد. کلیات اولیه یا «کاتولو» به مثابهٔ نقطه آغازین شناخت مطرح می‌شود. به باور بولتون، وقتی در تحلیل ثانی ب۱۹، از «امر عام» یا «کاتولو» به‌مثابهٔ موضوع ادراک یاد می‌شود، همان معنای «کلی» یا «مرکب» را دارد که در طبیعیات ۱/۱ است. ارسطو در تحلیل ثانی ب۱۹، از اصطلاح «کلی»[1] به‌مثابهٔ کلی نامعینی یاد می‌کند که از طریق تجربهٔ حسی و استقرا حاصل می‌شود، و آن را نقطهٔ آغاز برای شکل‌گیری هنر[2] و معرفت علمی[3] می‌داند (Aristotle,1984,100 a 8). بولتون همچنین باور و اذعان دارد به اینکه در طبیعیات ۱/۱، مرحله‌ای از روش توصیف‌شده وجود دارد که در آن، کلیات متعارف زمانی حاصل می‌شوند که تجزیه و تحلیل یا تقسیم کل‌های انضمامی انجام شود (Bolton, 1995, pp. 4-5). افزون بر این، استقرا در تحلیل ثانی ب۱۹، همان روش به‌کاربرده‌شده در طبیعیات، از «شناخته‌تر برای ما» به «شناخته‌تر در طبیعت» است. ارسطو در ب۱۹، از اصطلاح καθόλου به مثابهٔ کلی مبهمی که در تجربهٔ حسی حاصل می‌شود، استفاده می‌کند. هنگام تجربه καθόλου در نفس ثابت می‌شود (ارسطو، ۲۰۰۸ ب ۱۹، ۱۰۰ الف ۷-۶). اولین καθόλου تودهٔ مبهمی است که بخش آن جدا نمی‌شوند (۱۰۰ الف ۱۶-۱۵) و با پیشرفت یادگیری اولین καθόλου به کلی تبدیل می‌شود که بدون بخش است و به وسیلهٔ قوه‌ای به نام «نوس» و از طریق استقرا انجام می‌شود. بنابراین ارسطو در تحلیل ثانی ب۱۹ همانند

۱. καθόλου
۲. τέχνη
۳. ἐπιστήμη

طبیعیات ۱/۱ بیان می‌کند که فرایند شناخت از طریق استقرا و تحلیل به اصول بنیادین علمی می‌انجامد (Bolton, 1995, p. 6). در هر دو متن، داده‌های حسی به مثابهٔ نخستین مرحله در مسیر دستیابی به دانش علمی، نقش اساسی دارند. ارسطو در طبیعیات بر نزدیکی این داده‌ها به حواس تأکید می‌کند؛ درحالی‌که در تحلیل ثانی، حرکت از داده‌های حسی به سوی اصول علمی و انتزاعی، بیشتر برجسته می‌شود. بولتون این دوگانگی را نتیجهٔ استفاده از اصطلاح «کاتولو» در معنایی متفاوت اما مکمل می‌داند. در طبیعیات، «کاتولو» به «توده‌های مبهم» حاصل از تجربهٔ حسی نزدیک‌تر است؛ درحالی‌که در تحلیل ثانی، به مفاهیم کلی و علمی‌تر اشاره دارد (Bolton, 1995, pp. 3-6). روش‌شناسی ارسطو در تحلیل ثانی ب۱۹، همان مسیری را ترسیم می‌کند که در طبیعیات ۱/۱ این‌گونه مطرح شده است: حرکت از داده‌های حسی و تجربیات جزئی به اصول کلی و علمی. این روش بر اهمیت استقرا به مثابهٔ ابزار اصلی شناخت تأکید دارد. ارسطو با تأکید بر آغاز شناخت از مشاهدات حسی و حرکت تدریجی به سوی اصول کلی نشان می‌دهد که علم طبیعی از طریق تحلیل مداوم و دقیق داده‌های تجربی به اصول جهان‌شمول دست می‌یابد. همبستگی روش‌های مطرح‌شده در این دو متن، نشان‌دهندهٔ نگاه منسجم و یکپارچهٔ ارسطو به علم است. او علم طبیعی را با داده‌های اولیهٔ حاصل از حس و تجربه آغاز می‌کند و از طریق استقرا، این داده‌های مبهم را به مفاهیمی دقیق و اصول علمی تبدیل می‌کند. این روش‌شناسی اساس نظام فلسفی ارسطو را تشکیل می‌دهد و نشان‌دهندهٔ اهمیت تجربه و تحلیل عقلانی در شناخت طبیعت است.

نتیجه‌گیری

روش‌شناسی ارسطو در طبیعیات، رویکردی پیچیده و چندلایه است که ترکیبی از دیالکتیک فلسفی و مشاهدهٔ تجربی را در بر می‌گیرد. این پیچیدگی باعث شده است که تفسیرهای متفاوت، و گاه متناقضی دربارهٔ نحوهٔ استدلال او شکل گیرد. دو رویکرد اصلی در این زمینه، دیدگاه دیالکتیکی و دیدگاه علمی هستند که هریک با چالش‌ها و نقدهایی مواجه هستند.

رویکرد دیالکتیکی که مفسرانی، مانند اُوِن از آن حمایت می‌کنند، روش ارسطو در طبیعیات را مشابه دیالکتیک مطرح‌شده در توپیکا می‌دانند. این دیدگاه با نقدهایی روبه‌رو است: نخست، برخی منتقدان، مانند بولتون معتقدند که شواهد کافی برای این ادعا که روش ارسطو تنها دیالکتیکی است، وجود ندارد؛ زیرا تحلیل‌های فلسفی ارسطو بیشتر بر داده‌های حسی و مشاهده‌های تجربی مبتنی است و نه فقط بر باورهای عمومی (اندوکسا). بنابراین این رویکرد ممکن است سهم مشاهده و تجربه را نادیده بگیرد. افزون بر این، برخی مفسران مفهوم دیالکتیک را آن‌قدر توسعه می‌دهند که هر نوع استدلال فلسفی یا علمی را در بر می‌گیرد. این امر باعث می‌شود که مرز میان دیالکتیک به مثابهٔ روش مبتنی بر گفت‌وگو و باورهای عمومی، و روش علمی ارسطو که به مشاهده و تبیین علّی توجه دارد، از میان برود. چنین رویکردی می‌تواند باعث نادیده‌گرفتن نقش روش‌شناسی علمی و تجربی ارسطو در طبیعیات شود. افزون بر این، طرفداران رویکرد دیالکتیکی به طور معمول، بر تفاوت میان روش‌شناسی ارسطو در تحلیل ثانوی و طبیعیات تأکید دارند؛ اما این اختلاف، اگرچه درظاهر یک تناقض به نظر می‌رسد، ممکن است ناشی از سوءبرداشت یا محدودیت‌های تفسیری باشد. درنهایت تمرکز بیش از حد بر جنبه‌های دیالکتیکی می‌تواند سبب شود که هدف اصلی طبیعیات (یعنی بررسی علل و اصول طبیعی) به حاشیه برود و روش‌شناسی علمی و تجربی ارسطو نادیده گرفته شود.

از سوی دیگر، رویکرد علمی نیز با نقدهای خاص خود مواجه است. بولتون تلاش کرده است تا هماهنگی میان تحلیل ثانوی و طبیعیات را نشان دهد؛ اما برخی مفسران، مانند دوتمر این تأکید بیش از حد بر تحلیل ثانوی به مثابهٔ مبنای تفسیر طبیعیات را نقد کرده‌اند. این نگاه ممکن است مانع از بررسی مستقل طبیعیات و استخراج بینش‌های جدید از آن شود.

یکی از چالش‌های مهم این رویکرد، تضاد میان خاص و عام در معرفت‌شناسی ارسطو است. ارسطو در تحلیل ثانوی بیان می‌کند که شناخت از جزئیات به کلیات می‌رسد؛ به این معنا که ما ابتدا از طریق تجربهٔ حسی، داده‌های جزئی را جمع‌آوری

می‌کنیم و سپس از طریق استقرا به اصول کلی علمی می‌رسیم؛ اما در طبیعیات، گاهی مسیر معکوس را پیشنهاد می‌دهد و بیان می‌کند که شناخت از کلیات به جزئیات آغاز می‌شود؛ زیرا ذهن ما ابتدا مفاهیم کلی را درک می‌کند و سپس از طریق تحلیل و بررسی، جزئیات را می‌شناسد. بولتون تلاش کرده است که این تناقض را با تفسیر دوباره حل کند؛ اما این مسئله همچنان مورد بحث است. برخی مفسران، مانند بولتون معتقدند که این اختلاف تنها یک تفاوت روش‌شناختی است؛ درحالی‌که برخی دیگر، مانند دوتمر استدلال می‌کنند که این تضاد نشان‌دهندهٔ یک تناقض واقعی میان آثار ارسطو است که نمی‌توان آن را به‌سادگی برطرف کرد. همچنین یکی از انتقادهای وارد بر این رویکرد آن است که تأثیر مفاهیم دیالکتیکی و نقش اندوکسا در استدلال‌های ارسطو کم‌اهمیت نشان داده می‌شود؛ درحالی‌که ارسطو در بخش‌های مختلف طبیعیات، برای استدلال‌های خود به باورهای عمومی نیز ارجاع می‌دهد. افزون بر این، یکسان‌انگاری روش ارسطو با علم مدرن نیز محل بحث است. بولتون گاهی تلاش می‌کند روش ارسطو را به روش علمی مدرن، به‌ویژه روش استقرایی بیکنی نزدیک کند؛ اما روش‌شناسی ارسطو از نظر معرفت‌شناختی و فلسفی، تفاوت‌های بنیادینی با رویکرد علمی جدید دارد. علم مدرن پدیده‌ها را به طور عمده، در قالب قوانین مکانیکی و روابط ریاضی بیان می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو درپی پاسخ به چرایی پدیده‌ها و درک علل غایی بود. درواقع یکی از تفاوت‌های اساسی میان این دو رویکرد آن است که علم مدرن، به‌ویژه از دوران دکارت و نیوتن به بعد، به جای تبیین‌های غایی، بر توضیحات مکانیکی و روابط علّی مبتنی بر نیروها تمرکز کرده است؛ درحالی‌که در فلسفهٔ ارسطویی، حرکت و تغییر در دل ذات و غایت اشیا تعریف می‌شود.

بنابراین هر تلاشی برای تفسیر روش‌شناسی ارسطو باید این پیچیدگی‌ها را در نظر بگیرد و از ساده‌سازی‌های افراطی بپرهیزد. در مجموع، به نظر می‌رسد روش‌شناسی ارسطو را نمی‌توان به طور کامل، در یکی از دو چارچوب دیالکتیکی یا علمی محصور کرد؛ هر دو رویکرد، سهمی در فهم روش او دارند؛ اما به نظر نگارنده، اگرچه تحلیل بولتون تلاش ارزشمندی برای نشان‌دادن انسجام روش ارسطو در متون مختلف است

نمی‌تواند نقش اساسی اندوکسا و دیالکتیک را در شکل‌گیری معرفت علمی نزد ارسطو نادیده بگیرد. اُوِن به‌درستی نشان می‌دهد که دیالکتیک، به‌ویژه در قالب روش آپوریایی، نه‌فقط یک ابزار مقدماتی، بلکه بخشی از فرایند عقلانی دستیابی به اصول علمی است؛ ازاین‌رو رویکردی که تلفیقی از تجربه‌گرایی، مشاهدهٔ حسی، و تحلیل مفهومی مبتنی بر باورهای رایج (اندوکسا) باشد، به فهم دقیق‌تری از روش ارسطو منتهی می‌شود. این روش، گرچه از نظر ساختار با علم مدرن تفاوت دارد، پیچیدگی و دقت آن نشان‌دهندهٔ یکی از نخستین تلاش‌ها برای ایجاد نظامی روش‌مند در شناخت طبیعت است.

فهرست منابع

ارسطو. (۱۹۹۹). سماع طبیعی (فیزیک) (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.

ارسطو. (۲۰۰۸). تحلیل ثانوی ارسطو (مقدمه و تفسیری از جاناتان بارنز، مترجم: علیرضا فرح‌بخش). تهران: رهنما.

ارسطو. (۲۰۱۰). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.

ارسطو. (۲۰۱۱). ارغنون (مترجم: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی). تهران: نگاه.

Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (Vols. 1 & 2). Princeton: Bollingen.

Irwin, T. H. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Bolton, R. (1991). Aristotle's Method in Natural Science: Physics 1. In *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (Lindsay Judson Ed., pp. 1-29). Oxford: Clarendon Press.

Bolton, R. (1995). Aristotle's Method in Natural Science: Physics 1. In *A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Dutmer, E. (2020). Aristotle's Methodology for Natural Science in Physics 1-2: a New Interpretation. *Journal of Ancient Philosophy*, 14, pp.130-146. https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v14i2p130-146

Hamlyn, D. W. (1990). Aristotle on Dialectic. *Philosophy*, 65, pp. 465-476. https://doi.org/10.1017/S003181910006469X

Hintikka, J. (1993). Socratic Questioning, Logic, and Rhetoric. In *Analysis of Aristotle*. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Owen, G. E. L. (1961). Tithenai ta Phainomena. In *Barnes, Schofield, Sorabji, Articles on Aristotle*. London: Duckworth.

Owen, G. E. L. (1962/1986). *Logic, Science, and Dialectic*. London & Ithaca: Cornell University Press.

Philoponus. (1887). *In Physicorum I-III* (CAG XVI, H. Vitelli, Ed.) Berlin: G.Reimer

Ryle, G. (1971). Dialectic in the Academy. In *Collected Papers*. London: Hutchinson

Smith, R. (1999). Dialectic and Method in Aristotle. In *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic* (May Sim Ed., pp.39-56). Lexington Books.

References

Aristotle. (1999). *Physics* (Translated by Mohammad-Hasan Lotfi). Tehran: Tarh-e No.[In Persian]

Aristotle. (2008). *Aristotle's Posterior Analytics* (Introduction and commentary by Jonathan Barnes, Translated by Alireza Farahbakhsh). Tehran: Rahnama. [In Persian]

Aristotle. (2010). *Nicomachean Ethics* (Translated by Mohammad-Hasan Lotfi). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]

Aristotle. (2011). *Organon* (Translated by Mir Shams-od-din Adib Soltani). Tehran: Negah. [In Persian]

Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (Vols. 1 & 2). Princeton: Bollingen.

Irwin, T. H. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Bolton, R. (1991). "Aristotle's Method in Natural Science: Physics 1." In *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (Lindsay Judson Ed., pp. 1-29). Oxford: Clarendon Press.

Bolton, R. (1995). "Aristotle's Method in Natural Science: Physics 1." In *A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Dutmer, E. (2020). "Aristotle's Methodology for Natural Science in Physics 1-2: a New Interpretation." *Journal of Ancient Philosophy*, 14, pp. 130-146. https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v14i2p130-146

Hamlyn, D. W. (1990). "Aristotle on Dialectic." *Philosophy*, 65, pp. 465-476. https://doi.org/10.1017/S003181910006469X

Hintikka, J. (1993). "Socratic Questioning, Logic, and Rhetoric." In *Analysis of Aristotle*. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Owen, G. E. L. (1961). "Tithenai ta Phainomena." In *Barnes, Schofield, Sorabji, Articles on Aristotle*. London: Duckworth.

Owen, G. E. L. (1962/1986). *Logic, Science, and Dialectic*. London & Ithaca: Cornell University Press.

Philoponus. (1887). *In Physicorum I–III* (CAG XVI, H. Vitelli, Ed.). Berlin: G. Reimer.

Ryle, G. (1971). "Dialectic in the Academy." In *Collected Papers*. London: Hutchinson.

Smith, R. (1999). "Dialectic and Method in Aristotle." In *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic* (May Sim Ed., pp. 39-56). Lexington Books.

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 Univercity 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

Mohammad Bagher Ansari, Habibollah Babaei, Saeed Bahmani, Abdolrazzaq Hesamifar, Seyed Mohammad Hosseini Soraki, Mahmoud Sofiani, Mostafa Abedi Jigheh, Shahabuddin Alainejad, Isa Issazadeh, Behrouz Mohammadi Monfared, Isa Musazadeh.

Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 30, No. 3, 2025

119

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

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

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 می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۸۰۰,۰۰۰ ریال

اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال

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

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

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

کدپستی: ۱۶۴۳۹-۳۷۱۵۶ تلفن: ۳۱۱۵۱۱۶۲-۰۲۵

شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی