

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

فصلنامه علمی فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره) - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره) - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیر مسئول: دکتر علی فتح طاهری

سردبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر علی نقی باقرشاهی (ویراستار انگلیسی)؛ مهدی سلطانی گازار (ویراستار فارسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه،

صندوق پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: [Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir](mailto:ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir)

تلفکس: ۳۳۹۰۱۶۳۴-۲۸-۹۸+

اعضای هیئت تحریریه فصلنامه علمی فلسفه غرب

- احمدی افرمجانی، علی اکبر؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
- اصغری، محمد؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
- باقرشاهی، علی نقی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- پایا، علی؛ استاد فلسفه کالج اسلامی، لندن، انگلستان؛ استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران
- حسامی فر، عبدالرزاق؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- حاکاک قزوینی، سیدمحمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- کاوندی، سحر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران
- مصلح، علی اصغر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مشاوران علمی این شماره

- اخوان، مهدی؛ اصغری، محمد؛ باقرشاهی، علی نقی؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ رحیم نصیریان، ایمان؛ رعایت جهرمی، محمد؛ ساداتی زاده، سیدسجاد؛ صمدیه، مریم؛ عاملی، نعمت‌الله؛ قربانی، قدرت‌الله؛ قنبرلو، زینب

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (اگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شيوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه علمی فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی است؛ چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی ترجمه خواهد شد.

۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.

د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به‌منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیأت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.

- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.

- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و

وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و

تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه

منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.

- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.

- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.

- ارجاعات مقاله‌ها به صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).

- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).

- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸) (1994a).

- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام

مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.
- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا همزمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر اینصورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

- ارزیابی و مقایسه دیدگاه ارسطو و لیندا زاگزبسکی در باب «ماهیت و اقسام فضیلت» ۱
محمدسعید عبداللهی
- تحلیل و ارزیابی تعیین ماهیت تاریخت دین در سه دوره باستان، مسیحیت و مدرن
از منظر نیچه..... ۲۱
سیدحسن فلسفی طلب، نیایش شهدادی
- تبیین جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرنیستی..... ۴۵
مهین حصاری، رضاعلی نوروزی، جابر افتخاری
- رهیافت زندگی اخلاقی در فلسفه ایمانوئل لویناس..... ۶۵
محمود عباسی، احمد فاضلی
- نقدی بر انتقادهای کی‌یرگگور از هگل..... ۹۳
حمید محمدی مقالوویی، عبدالرزاق حسامی‌فر
- تبیین شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی در دیدگاه دیوید مک‌ناتن..... ۱۱۱
محمد مهدی شمسی، رجب اکبرزاده



Evaluation and Comparison of Aristotle's and Linda Zagzebski's Views on "The Nature and Types of Virtue"

Mohammad Saied Abdollahi*

Ph.D. Student in Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2023/05/29
Accepted:
2023/11/08

The nature of virtue is a subject that has been a source of philosophical reflection for philosophers since the time of Aristotle. Aristotle is the first thinker who gave a classical explanation of virtue. In Aristotle's thought, virtue is a characteristic trait that lies in the middle. Analyzing the human soul, he divides virtue into two types, moral and rational. On the other hand, Linda Zagzebski, an eminent American philosopher who is among the neo-Aristoteans, insists that moral concepts are ultimately derived from the concept of virtue. And therefore, he tries his best to provide a precise definition of the nature of virtue and its characteristics. In this article, after revealing the position of both philosophers regarding the nature of virtue, by comparing and revealing points of commonality and difference, we will show how and why these two philosophers differ in defining the nature and division of virtue.

Keywords: Aristotle, Zagzebski, nature of virtue, motivation.

Cite this article: Abdollahi, Mohammad Saied (2023). Evaluation and Comparison of Aristotle's and Linda Zagzebski's Views on "The Nature and Types of Virtue". *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 1-20.

DOI:10.30479/wp.2023.18670.1039

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** m.saied.abdollahi@ut.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



ارزیابی و مقایسه دیدگاه ارسطو و لیندا زاگزبسکی در باب «ماهیت و اقسام فضیلت»

محمدسعید عبداللہی*

دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: ماهیت فضیلت، موضوعی است که از زمان ارسطو تا کنون، دست‌مایه تأمل فلسفی برای فیلسوفان بوده است. ارسطو نخستین کسی است که تبیینی کلاسیک از فضیلت به دست داد. در اندیشه ارسطو، فضیلت، صفت مشخصه‌ای است که در حد وسط نهفته است. او با تحلیل نفس آدمی، فضیلت را به دو گونه اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند. از سویی، لیندا زاگزبسکی، فیلسوف برجسته آمریکایی که در زمره نوآرسطوئیان به‌شمار می‌آید، بر این نکته اصرار می‌ورزد که مفاهیم اخلاقی، در نهایت، از مفهوم فضیلت مشتق می‌شوند و از این رو تمام تلاش خود را به‌کار می‌بندد تا تعریفی دقیق از ماهیت فضیلت و ویژگی‌های آن فراهم آورد. در این مقاله، پس از آشکار ساختن موضع هر دو فیلسوف پیرامون ماهیت فضیلت، با مقایسه و آشکار ساختن نقاط اشتراک و اختلاف، نشان خواهیم داد که چگونه و چرا این دو فیلسوف، در تعریف ماهیت و تقسیم فضیلت، با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

کلمات کلیدی: ارسطو، زاگزبسکی، ماهیت فضیلت، فضیلت اخلاقی، فضیلت عقلانی، انگیزش.

استناد: عبداللہی، محمدسعید (۱۴۰۲). «ارزیابی و مقایسه دیدگاه ارسطو و لیندا زاگزبسکی در باب «ماهیت و اقسام فضیلت»». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۲۰-۱.

DOI: 10.30479/wp.2023.18670.1039



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir

مقدمه

در یک نگاه کلان، شاید بتوان گفت در میان نظریه‌های اخلاقی متفاوتی که تاکنون بروز و ظهور پیدا کرده‌اند، «اخلاق فضیلت»^۱ یکی از گسترده و پر دامنه‌ترین آنهاست. توجه به «فضیلت»^۲ به عنوان دست‌مایه‌ای برای فکر و فعالیت فلسفی پیشینه‌ای به‌درازای تاریخ فلسفه دارد. هرچند بحث از ماهیت فضیلت، اقسام آن و مباحثی از این دست را به شکلی ساختارمند در میان فیلسوفان پیش از سقراط به‌سختی می‌توان یافت، اما با ظهور سقراط و گفت‌ووشنودهای فلسفی او در باب فضیلت‌های مختلف میان هرکوی و برزن، راه برای آغازی جدی در این زمینه هموار شد. سقراط در میان جوانان شهر رفته و از آنان می‌پرسید، چگونه باید زیست؟ و اندکی بعد، خود پاسخ می‌داد: فضیلت‌مندانه. او بر این باور بود که در این مسیر رسالتی از جانب خدای معبد دلفی دارد (گاتری، ۱۳۷۶: ۲۷۹-۲۶۰). در اندیشه سقراط پی‌ریزی یک نظام و نظریه اخلاقی وجود نداشت و او تنها به دنبال آن بود که مردم سرزمین خود را با اخلاق آشنا سازد و از این رهگذر، حکمت و فضیلت را میان آنها شکوفا سازد تا بتوانند بیشتر از پیش، به نفس خویش توجه کنند.

پس از سقراط، گرچه افلاطون طلایه‌دار بحثی مدون در باب فضایل بود، اما ارسطو را باید نخستین کسی دانست که تبیینی کلاسیک از فضایل به دست داد (خزاعی، ۱۳۸۹: ۲۰). اخلاق نیکوماخوس^۳ را می‌توان گواهی بر نگارش فلسفی و دقیق ارسطو دانست که نگرش او را با روش سقراط و افلاطون متمایز می‌کند. ارسطو با طرح موشکافانه و تحلیل عمیق و متافیزیکی از عناصری مانند مثل، سعادت، علم‌النفس و ارائه بحث‌هایی روانشناختی در باب فضایل گوناگون، گامی مهم در بنا نهادن نظریه‌ای برداشت که تا به امروز نیز فیلسوفان برجسته معاصر، در باب آن گفتگو می‌کنند. گرچه با شروع دوران مدرن و پدید آمدن نظریه‌های گوناگون اخلاقی، تا اندازه‌ای به اخلاق فضیلت کم‌لطفی شد، اما با آغاز قرن بیستم، بحث فضیلت در اخلاق، اقبالی دوباره یافت. سخن از نقش فضایل در اخلاق، ذهن فیلسوفان کارکننده قرن بیستم را به‌خود مشغول ساخت و افرادی مانند الیزابت آنسکوم^۴، فیلیپا فوت^۵، مایکل اسلوت^۶، مک‌ایتایر^۷ و دیگران، با انگیزه‌ای مضاعف به ارزیابی این نظریه اخلاقی پرداخته و دریافت‌هایی جدید از آن ارائه نمودند.

از دیگر دلایل توجه زیاد به فضیلت در دهه‌های گذشته را می‌توان ناکامی نظریه‌های مخالف و نارسایی‌های آن نظریه‌ها دانست. با پیدایش ایده‌های جدید در باب فضیلت، این نکته محوری برنارد ویلیامز^۸ را نیز نباید از یاد ببریم که بررسی و واکاوی‌های جدید در اخلاق فضیلت، اگرچه در پرتو توجه به آثار ارسطو آغاز می‌شوند، اما نیازمند وضوح بخشیدن به مبانی او و توجه به زمینه‌های سخن وی درباره نقش فضایل در طبیعت بشری است. باید مشخص شود که فضایل از نظر ارسطو به‌طور دقیق کدام‌اند، چه ویژگی‌هایی دارند و هویت روانشناختی انسان به‌عنوان عامل فعل اخلاقی، به چه شکل تعریف می‌شود (Williams, 2000: 917).

ارسطو در آثار خویش بسیار تلاش می‌کند تا به شکلی ساختارمند، به غایت و هدف آدمی از فراچنگ آوردن فضایل نائل شود. برای ارسطو، اخلاق فضیلت ارتباط بسیاری با مسئله سعادت آدمی دارد، چراکه فضیلت‌های

اخلاقی، از ویژگی‌های مهم سعادت بشر هستند. بنابراین می‌توان گفت در نگاه ارسطو فضیلت‌ها مقدمه‌ای برای دست‌یابی به سعادت‌اند. ارسطو خود در آغاز *اخلاق نیکوماخوس* بدین مهم اشاره می‌کند که باید پرسیم فضیلت چیست، شاید از طریق این تحقیق بتوانیم ماهیت سعادت را نیز روشن‌تر ببینیم. باری، ارسطو به دنبال شناخت ماهیت، اقسام و تحلیل مفهوم فضیلت است، چراکه برای وی سعادت، فعالیت نفس، موافق فضیلت کامل است. ارسطو از رهگذر واکاوی فضیلت‌ها، در پی خیر و سعادت آدمی است (همو، ۱۳۸۱: ۴۶).

در بررسی دیدگاه‌های ارسطو بیشتر به اثر بنیادین او یعنی *اخلاق نیکوماخوس* نظر داریم. گرچه در باب موضوع مورد نظر، دو کتاب دیگر، یعنی *اخلاق اتودموسی*^۹ و *اخلاق کبیر*^{۱۰} نیز وجود دارد، اما به دلیل اهمیت *اخلاق نیکوماخوس*، شهرتش، و توجه بی‌اندازه‌ای که ارسطو شناسان و فیلسوفان بدان دارند، این کتاب را پیش چشم داریم. از میان دو کتاب دیگر، پژوهشگران فلسفه ارسطو معمولاً از *اخلاق اتودموسی* به‌عنوان راهنمایی برای فهم نارسایی‌ها و عبارت‌های دشوار و دیریاب کتاب *اخلاق نیکوماخوس* بهره می‌برند. کتاب *اخلاق کبیر* را نیز می‌توان منتخبی از دو اثر دیگر دانست (یگر، ۱۳۹۲: ۳۱۴). رساله‌ای دیگر نیز در این موضوع وجود دارد که در *باب فضایل و رذایل*^{۱۱} نام دارد، اما در انتساب آن به ارسطو شبهه‌های زیادی وجود دارد.

از طرفی، یکی از متفکران برجسته معاصر که توجه بسیاری به فضیلت دارد، لیندا زاگزیسکی، فیلسوف آمریکایی و نظریه‌پرداز برجسته فضیلت است. وی در آثار مختلف خود، همواره دلی در گرو فضیلت، تحلیل، بررسی و ماهیت آن دارد.^{۱۲} زاگزیسکی در مقام یک فیلسوف اخلاق و معرفت‌شناس فضیلت‌محور، در پی آن است که دیدگاه خود درباره فضیلت را با دقت بسیار طرح نماید. وی در آثار خود تلاش می‌کند تبیینی دقیق از فضیلت ارائه دهد، هر چند او نیز رسیدن به تبیینی جامع را بسیار دشوار و دیریاب می‌داند. زاگزیسکی بر این باور است که دیدگاه او در باب فضیلت توان آن را دارد که اخلاق فضیلت و معرفت‌شناسی فضیلت را درون یک نظریه واحد قرار دهد (Zagzebski, 2010: 211). وی در آثار خود بر این نکته اصرار می‌ورزد که مفاهیم اخلاقی، در نهایت از مفهوم فضیلت مشتق می‌شوند. برای نمونه، معتقد است باید خوبی یا درستی اعمال را بر اساس ابتدای آنها بر منش فضیلت‌مندانه فاعل فهمید. در نگاه زاگزیسکی، فضایل و رذایل از نظر وجودشناختی، بنیادی‌تر از درستی یا نادرستی افعال‌اند و در نتیجه مفهوم فعل درست، باید بر اساس مفهوم فضیلت تعریف شود (زاگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

در این مقاله پس از بررسی دیدگاه ارسطو و زاگزیسکی در باب ماهیت فضیلت، به مقایسه این دو رویکرد می‌پردازیم.

۱- فضیلت در نگاه ارسطو

۱-۱. تعریف فضیلت

در یک نگاه کلان، شاید بتوان گفت فضیلت در زمره مفاهیمی است که ارائه تعریفی جامع و کامل از آن

بسیار دشوار است. این کلمه به هر دو شکل اسم و صفت به کار می‌رود. در اخلاق یونان باستان «آرته»^{۱۳} واژه‌ای با اهمیت است که معمولاً آن را به فضیلت ترجمه می‌کنند، اما در بیشتر موارد، به معنی خوبی و نیکی و کیفیتی برای خوب بودن آدم‌ها بکار می‌رود (Craij, 1998: 373). این اصطلاح در بستر تاریخ معانی گوناگونی را به خود دیده است. از این رو، با آنچه امروز به عنوان فضیلت فهم می‌شود، متفاوت است. برخی نیز آرته را در سنت یونانی به معنای شجاعت، برتری، بهترین، فضیلت و... معنا کرده‌اند (Liddell, 1882: 216).

از طرفی، بی‌گمان یکی از پایه‌ای‌ترین مضامین فلسفه اخلاق ارسطو، سخن از فضیلت است. ارزیابی و فهم دیدگاه اخلاقی ارسطو بدون شناخت این مفهوم ممکن نیست. فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌نگر و سعادت‌محور است و تعریف او از سعادت، وام‌دار مفهوم بنیادین فضیلت است. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس با کنار نهادن ویژگی‌هایی مانند لذت، سعادت را با فضیلت گره می‌زند. وی با توجه به تحلیل آدمی و کارکرد اصلی او، به این مهم می‌رسد که فضیلت در حقیقت فعالیت نفس است. همانگونه که در مقدمه بدان اشاره نمودیم، ارسطو برای تبیین مفهوم فضیلت، در وهله نخست، از سعادت آغاز می‌کند. هر عمل، دانش و چیزی برای غایتی طلب می‌شود، که بسا آن غایت نیز خود غایتی دیگر داشته باشد؛ بدین ترتیب، بنا بر اصل عقلی امتناع تسلسل، آنچه در نهایت غایات است، تنها برای خود خواسته می‌شود و غایت و خیر اعلاست. ارسطو این غایت را موضوع معتبرترین دانش می‌داند و آن را دانش سیاست معرفی می‌کند؛ چراکه در نگاه او خیر جامعه، بزرگ‌تر و کامل‌تر از خیر فرد است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۴).

ارسطو این پرسش را با ما در میان می‌گذارد که فضیلت چیست؟ سپس به این نکته توجه می‌دهد که در نفس آدمی سه پدیدار وجود دارد: نخست، عواطف که در آن خرد راه ندارد؛ دوم، استعدادها؛ سوم، ملکات مربوط به سیرت. به باور ارسطو، فضیلت باید یکی از این سه مورد باشد، اما کدام است؟ ارسطو جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکه‌ی مربوط به سیرت می‌داند؛ چراکه در اندیشه او فضیلت در زمره حالت‌های راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی برنخاسته است. ارسطو به چستی فضیلت نیز می‌پردازد. وی فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند (همان، ۶۱-۶۲). به دیگر بیان، فضیلت صفت مشخصه‌ای است که در حد وسط نهفته است. نظریه حد وسط ارسطو نگرشی میان‌رو پیرامون اخلاق است و بر همین اساس می‌توان گفت فضیلت، باید یک حالت منشی باشد که متوسط است (آکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۷).

اما ارسطو خود در اخلاق نیکوماخوس چنین تعریفی از فضیلت به دست می‌دهد:

فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با

موازن عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد

وسط را با توجه به آنها معین می‌کند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۶)

ارسطو این نکته را به شکل پیش فرض در برابر چشم دارد که هر فضیلتی حد وسط دو رذیلت، و میان افراط و تفریط قرار خواهد گرفت. وی عمل بر اساس فضیلت را که نقطه مقابل رذیلت است، رعایت حد

وسط می‌داند و رعایت حد وسط نیز به معنای میانه‌روی در عمل است. انسان در شرایط گوناگون، برای انجام یک عمل تصمیم می‌گیرد و افراط، تفریط و حد وسط را از هم جدا می‌سازد. در نگاه ارسطو، فعلی فضیلت‌مندانه است که با شناخت حد وسط و انجام آن تحقق یابد (همان، ۶۳-۶۴). همچنین با تأمل در گفته‌های ارسطو، می‌توان چنین برداشت نمود که فضایل ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات عقل و رسیدن به زندگی سعادت‌مند که غایت بشر است (مک‌ایتایر، ۱۳۷۶: ۲۸۸).

۲-۱. اقسام فضیلت

فضیلت در اندیشه ارسطو دو گونه است. در نگاه وی، این دو فضیلت اکتسابی‌اند، نه فطری. پیش‌تر به این نکته محوری اشاره شد که فضیلت فعالیت نفس است. از طرفی، باید خود نفس را نیز به‌عنوان آن چیزی که واجد فضیلت است، به‌خوبی شناخت، چراکه فهم فضیلتِ نفس در گرو فهم خود نفس، اجزاء و کارکرد آن است. از آنجایی که ارسطو نفس را دارای دو جزء عقلانی و غیر عقلانی می‌داند، در زمینه فضایل نیز، به دو گونه فضیلت اخلاقی^{۱۴} و فضیلت عقلانی^{۱۵} قائل است. فضیلت عقلانی، مربوط به جزء عقلانی نفس و فضیلت اخلاقی، مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است. فضیلت اخلاقی به معنای حد وسط میان افراط و تفریط (در نگاه ارسطو دو رذیلت‌اند) است و فضیلت عقلانی به معنای آن حالت‌هایی است که نفس به‌وسیله آنها به حقیقت می‌رسد. ارسطو خود در این باب، در انتهای کتاب اول/اخلاق نیکوماخوس می‌گوید:

فضیلت نیز باید بر دو نوع باشد، چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلانی می‌نامیم و نوع دیگر را فضایل اخلاقی. فضایل عقلانی عبارتند از حکمت نظری و حدت ذهن و حکمت عملی، و فضایل اخلاقی گشاده‌دستی و خویشتن‌داری می‌باشند؛ چون وقتی ما درباره سیرت کسی سخن به‌میان می‌آوریم، نمی‌گوییم او دارای حکمت نظری یا حدت ذهن است، بلکه می‌گوییم خویشتن‌دار یا باوقار است. البته مرد دارای حکمت نظری را نیز به‌سبب حالت روحی‌اش می‌ستاییم و حالت روحی‌ای را که ستایش ما را برمی‌انگیزد، فضیلت می‌نامیم. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۹)

ارسطو کتاب دوم/اخلاق نیکوماخوس را به تحلیل و بررسی فضیلت اخلاقی اختصاص داده است. او همچنین، در کتاب ششم به بحث در باب فضیلت‌های عقلی می‌پردازد؛ در کتاب‌های سوم تا ششم نیز سیاهه‌ای از فضایل و رذایل را فهرست می‌کند. با دقت در کتاب دوم و چگونگی مطرح نمودن بحث‌ها و استدلال‌های ارسطو، به این نکته می‌رسیم که وی در وهله نخست، در پی یک بحث تنها نظری نیست؛

تمام هم‌وغم او این است که به ما گوشزد کند چگونه می‌توان فضیلت‌مند شد. برای ارسطو چیستی و ماهیت نظری فضیلت، رتبه بعدی اهمیت را دارد. او بر این باور است که انسان‌ها زمینه آن را دارند که با فضیلت شوند و در طبیعت آنها فضیلت‌پذیری به‌ودیعه نهاده شده است (همان، ۵۳).

- فضایل اخلاقی

فضیلت اخلاقی چیست و چگونه کسب می‌شود؟ به باور ارسطو، فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این‌رو، «اتیک»^{۱۶} نام دارد، نتیجه تغییر کمی در کلمه «اتوس»^{۱۷} به معنی عادت است. بنابراین، هیچ کدام از فضایل اخلاقی برخاسته از طبیعت انسان نیست، چراکه ممکن نیست هیچ موجود طبیعی، عاداتی برخلاف طبیعتش پیدا کند. ما این توانایی را داریم که فضایل را بپذیریم، اما باید دقت داشت که تنها از طریق عادت می‌توانیم آنها را کامل سازیم (همانجا). زمانی که عملی از راه تمرین و مهارت به رفتار بدل می‌شود، به مرور ملکات و سیرت آدمی شکل می‌گیرند. برای نمونه از راه اعمال عادلانه، نرم نرمک عادل می‌شویم، از راه تمرین خویشتن‌داری، خویشتن‌دار می‌گردیم و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع. فضیلت‌های اخلاقی در اندیشه ارسطو، در ارتباط با لذت و دردند، چراکه ما برای دستیابی به لذت، به کارهای بد دست می‌یازیم و برای دوری از درد نیز از کار نیک سر باز می‌زنیم. از این‌رو، به عقیده ارسطو باید از کودکی ما را به گونه‌ای تربیت کنند که آنجا که باید، لذت بریم و در جایی که باید، احساس درد کنیم. وی همچنین به این نتیجه می‌رسد که فضیلت انسان را به جهتی رهنمون می‌سازد که در بزنگاه مواجهه با لذت و درد، رفتار درست را انجام دهیم (همان، ۵۷).

- فضایل عقلی

در اندیشه ارسطو، فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و به همین دلیل، نیازمند تجربه و زمان است (همان، ۵۳). ارسطو همچنین، در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، جایی که سخن از فضیلت‌های عقلانی به میان می‌آورد، عقل را به دو بخش علمی و حسابگر تقسیم می‌کند؛ «اکنون جزء بهره‌ور از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم... یکی را جزء علمی و دیگری را جزء حسابگر... اکنون باید ببینیم بهترین حالت هر یک از این دو جزء چگونه حالتی است، زیرا این حالت فضیلت جزء آن است و فضیلت هر چیز با کار آن چیز ارتباط دارد» (همان، ۲۰۸). در نظر ارسطو، جزء علمی عقل به امور تغییرناپذیر و جزء حسابگر به امور تغییرپذیر یا همان امیال ارتباط پیدا می‌کند. شناخت دقیق مفهوم فضیلت عقلی، در گرو شناخت فضیلت این دو جزء عقل است تا در پرتو این شناخت، شیوه‌ای که به وسیله آن می‌توان به تفکر صحیح در باب امور مختلف رهنمون شد، یعنی همان فضیلت عقلی را به چنگ آورد. همانطور که در عبارت بالا از ارسطو مشاهده شد، فضیلت هر کدام از دو جزء عقل، در ارتباط با چیزی است که نفس از رهگذر آن با حقیقت پیوند می‌خورد. درست به همین دلیل، وی به پنج نوع ارتباط نفس

با حقیقت می‌پردازد که عبارتند از: «توانایی عملی»^{۱۸} (هنر یا فن)، شناخت علمی^{۱۹}، حکمت عملی^{۲۰}، حکمت نظری^{۲۱} (= فلسفه)، عقل شهودی^{۲۲} (همانجا).

در کنار بحث فضایل در اندیشه ارسطو، باید به موارد دیگری هم توجه داشت که «خیرات بیرونی»^{۲۳} نام دارند. این امور گرچه ارزش کمتری نسبت به فضایل دارند، اما در رساندن شخص به سعادت، نقش ایفا می‌کنند. شهرت، زیبایی، ثروت و نسب در زمره برتری‌هایی هستند که غیر اختیاری‌اند. در نگاه ارسطو، سعادت به خیرهایی خارجی نیز نیازمند است. وی می‌گوید انجام دادن عمل شریف بدون داشتن وسایل لازم، ممکن نیست. ما در بسیاری از امور به دوستان، ثروت و قدرت متوسل می‌شویم (همان، ۳۷). از دیگر خیرات بیرونی محوری می‌توان به محیط اجتماعی اشاره نمود. دشوار می‌توان کسی را سعادتمند نامید که نزدیکانش در رنج‌اند. بنابراین، بی‌دلیل نیست که کسی مثل ارسطو، پس از بحث از سعادت، به دنبال سیاست می‌رود (جوادی، ۱۳۸۰: ۲۲۵). از طرفی، می‌توان به این مسئله نیز دقت کرد که شاید بتوان یکی از تفاوت‌های فضیلت‌های عقلی و فضیلت‌های اخلاقی را این نکته دانست که فضایل اخلاقی معمولاً برای ایجاد و تحقق، نیازمند چیزهای دیگری هستند. برای نمونه، برخی فضیلت‌های اخلاقی، مانند سخاوت، نیاز به خیرهای بیرونی بسیاری دارند (Tessitore, 1996: 11). درحالی‌که فضیلت‌های عقلی به امور بیرونی بسیار کمتری نیاز دارند. از آنجایی که ارسطو با تحلیل مفهوم فضیلت در پی رسیدن به سعادت است، پس از بررسی فضایل اخلاقی و عقلی، در آغاز کتاب هفتم/اخلاق نیکوماخوس، دوباره به غایت اصلی خود، یعنی سعادت بازگشته و می‌گوید: اگر سعادت فعالیت منطبق با فضیلت است، پس باید منطبق با والاترین فضایل باشد و چنین فعالیتی می‌تواند فعالیت بهترین جزء وجود ما بود؛ خواه این جزء عقل باشد و خواه چیز دیگری» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

۳-۱. رابطه فضیلت و مهارت

یادآور شدن این نکته مهم است که ارسطو تمایزی مهم میان فضیلت و مهارت می‌گذارد؛ بنا بر نظر ارسطو، فضیلت مستلزم حالات روحی مشخصی است؛ بدین‌گونه که شخص هنگام عمل، باید دارای سه شاخصه باشد: (۱) عمل را دانسته انجام دهد؛ (۲) آن عمل را به دلیل انتخاب و تصمیمی روشن انجام دهد، به این بیان که تصمیم و انتخابش به خاطر خود عمل باشد؛ (۳) عمل شخص برخاسته از ملکه‌ای استوار و تغییرناپذیر باشد.

نام بردن از این سه مشخصه در حالی است که ارسطو چنین مشخصه‌هایی را برای مهارت ضرورتاً لازم نمی‌داند و درست به همین دلیل، کسانی را که خاستگاه فضیلت را تنها معرفت می‌دانند، از دم تیغ نقد خود می‌گذرانند و می‌گویند: افرادی که تنها به نظریه پناه می‌برند و خود را فیلسوف می‌پندارند و گمان می‌کنند از این طریق می‌توانند فضیلت‌مند شوند، مانند بیماران هستند که به سخن پزشک به دقت گوش می‌دهند ولی از دستورات او پیروی نمی‌کنند (همان، ۶۰). به عقیده جرارد هیوز این سخن ارسطو کنایه‌ای گزنده به ایده سقراط، یعنی هم‌ارز بودن معرفت و فضیلت است (Hughes, 2001: 54).

۲- فضیلت در نگاه لیندا زاگزیسکی

زاگزیسکی در پی آن است که پای دیدگاه فضیلت‌محور در اخلاق را به حوزه معرفت‌شناسی باز کند و از این رهگذر، فضایل عقلانی را به شکلی ساختارمند، برشمارد. اما وی برای رسیدن به این هدف، نخست باید از گردنه دشوار چیستی و ماهیت فضیلت به سلامت عبور کند. تنها در این صورت است که بر پایه شناخت فضیلت و پایه‌ریزی فضایل عقلانی، می‌تواند تعریفی نو از معرفت بدست دهد. در اندیشه زاگزیسکی، نظریه اخلاق زمانی کامل است و می‌تواند ثمربخش باشد که نخست مفاهیم بنیادی اخلاق را به روشنی و دقیق تعریف کند (Zagzebski, 2013: 10). زمانی که زاگزیسکی بتواند ماهیت فضیلت را دریابد، آنگاه توانسته است هم فضیلت‌های عقلانی و هم فضیلت‌های اخلاقی را تعریف کند، چراکه در اندیشه وی، هر دو گونه فضیلت، ماهیت، بنیاد و ساختاری یکسان دارند و همین نکته از نقاط مهم اختلاف وی با ارسطو است؛ که بعدتر در بخش نگاه زاگزیسکی به تقسیم فضایل به اخلاقی و عقلانی بدان خواهیم پرداخت (Idem, 2000: 458).

زاگزیسکی برای رویکرد فضیلت‌محور در اخلاق، جایگاهی ویژه قائل است و قوت و اقتدار تاریخی این رویکرد را پیش چشم دارد و آن را رقیبی جدی برای دو رویکرد غایت‌گرایانه و وظیفه‌محور می‌داند. همچنین، او یکی از مشخصه‌های برجسته در رویکرد فضیلت‌محور در اخلاق را توجه و سنجش عامل، به جای ارزیابی عمل، در نظر دارد (Idem, 1993: 173). به باور وی، اخلاق باید انسان‌های پابند به اخلاقی را به بار آورد که به دلیل وجود فضیلت‌هایی که در درون آنها نهادینه شده است، در بزنگاه‌های اخلاقی، بی‌درنگ اعمال پسندیده را انجام دهند. اخلاق مبتنی بر فضیلت، برای ویژگی‌های منشی افراد و انگیزه‌های آنان ارزش بسیاری قائل است و این بسیار ارزشمند است (زاگزیسکی و پویمن، ۱۳۹۲: ۳۰).

۱-۲. تعریف فضیلت از منظر زاگزیسکی

زاگزیسکی پیرامون ارائه تبیینی کلی از ماهیت فضیلت، هر تلاشی برای چنین تبیینی را با این معضل جدی پیش رو می‌داند که زبان ما فاقد نام‌های کافی برای بیان واقعیت منحصر به فرد هر فضیلت است. برای نمونه، بعضی نام‌ها، مانند «همدردی»، احساسات واکنشی را برجسته می‌سازد و برخی دیگر، مانند «خیرخواهی»، انگیزش برای عمل را مهم جلوه می‌دهد. از این رو، در مواردی مشاهده می‌شود که فضیلت و احساس با یکدیگر اشتباه می‌شوند و گاهی نیز میان فضیلت و مهارت اشتباه رخ می‌دهد. به باور زاگزیسکی، اگر خاستگاه مشکل بالا را همانگونه که مک‌ایتتایر می‌گوید، تنها نقص در فرهنگ بدانیم، در آن صورت، باید فهرست ارسطو از فضایل، بهتر از فهرست ما باشد، درحالی‌که چنین نیست. از طرفی، زمانی که به فضیلت و رذیلت‌های مورد نظر ارسطو خوب بنگریم، درمی‌یابیم که او نیز در یافتن نام برای فضائل با مشکل روبه‌رو بوده و در گاه نام‌های او نیز تحمیلی به نظر می‌رسد (زاگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۹۵).

در نگاه زاگزیسکی، نخستین چیزی که در باب فضیلت می‌توان گفت، کمال^{۲۴} بودن فضیلت است؛

باری، گرچه هر کمالی فضیلت نیست. مفهوم کمال بسیار روشن‌تر از فضیلت است، اما اهمیت نظری فضیلت در مقابل کمال، بیشتر است و همین نکته فضیلت را بر صدر می‌نشانند. شاید بتوان گفت قلمرو «آرته» در یونان قدیم، گسترده‌تر از «ویرتوس»^{۲۵} در لاتین میانه و این دو، گسترده‌تر از «virtue» در انگلیسی جدید بوده است (همان، ۱۲۹).

از دیگر نکاتی که زاگزبسکی پیرامون فضیلت می‌گوید، مسئله اکتسابی بودن است. وی فضیلت را کمال اکتسابی نفس می‌داند. در مقابل، رذیلت عیب اکتسابی نفس است. درست به همین دلیل است که وی نگاهی به شدت محدود به فضایل دارد و توانایی‌های طبیعی افراد و استعداد‌های آنها را در زمره فضایل نمی‌شمارد. زاگزبسکی برای تأیید دیدگاه خود، به رویکرد ارسطو متوسل می‌شود؛ این نکته ارسطو که کسی برای امور غیر اکتسابی افراد را مورد تحسین یا نکوهش قرار نمی‌دهد (همان، ۱۹۶؛ Baehr, 2011: 23).

ویژگی دیگری که زاگزبسکی برای فضیلت برمی‌شمارد، این است که فضیلت از طریق یک فرآیند به دست می‌آید که متضمن مدت زمانی خاص و کار خود فاعل است. باری، پر واضح است که این مسئله به معنای آن نیست که شخص کسب کردن فضیلت را یکسره در اختیار و مهار خود داشته باشد. با این همه جدیت، تلاش و زمانی لازم، تا اندازه زیادی خصوصیت عمیق و پایدار فضیلت را توضیح می‌دهد. بنابراین، زاگزبسکی کسب فضیلت را نتیجه فرآیند خوگیری می‌داند، گرچه امکان دارد فضیلت‌هایی که در ارتباط با خلاقیت هستند، استثنایی بر این قاعده به شمار آیند (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۹۶).

زاگزبسکی فضیلت را کمال و مزیتی پایدار برای نفس می‌داند که با هویت دارنده فضیلت، پیوند دارد؛ از این رو، کمال دانستن فضیلت برای آن، داشتن ارزشی ذاتی را به بار می‌آورد و آن را ارزشی ابزاری نمی‌داند (Adams, 2006: 14). از آنجایی که فضیلت کمال شخص است و کمال، نسبتی بی‌واسطه با مفهوم خوبی دارد، فضیلت نیز نسبتی مستقیم با خوبی دارد. این نکته پرسش‌هایی را پدید می‌آورد. زمانی که ما فضیلتی را خوب می‌نامیم، ممکن است منظور ما این باشد که آن فضیلت، شخص را خوب می‌کند، یا منظورمان این باشد که آن فضیلت برای دارنده آن، خوب است. در معنای نخست، فضیلت در صاحب آن تحسین برانگیز^{۲۶} است و در معنای دوم، فضیلت مطلوب^{۲۷} است. بنابراین، زاگزبسکی مطلوب بودن را ناظر به عامل فضیلت یا دیگران می‌داند و همانند مک‌اینتایر، مطلوبیت فضایل را جایگزین‌پذیر نمی‌داند؛ به این معنا که این ثمره‌ها تنها از رهگذر فضیلت فراچنگ بشر می‌آید (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۳۶؛ Zagzebski, 2011: 211). به نظر زاگزبسکی، فضیلت به شکلی پیوسته و دائمی و در همه موقعیت‌ها، به هر دو معنای پیش‌گفته خوب است. برای نمونه، ویژگی خطرپذیری سرباز نازی، نه تنها می‌تواند عنوان شجاعت به خود بگیرد، بلکه یک فضیلت نیز به شمار می‌آید. افزون بر این، به هر دو معنای گفته شده خیر است (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۴۱-۱۳۹).

از دیگر شاخصه‌های مهمی که زاگزبسکی برای فضیلت در نظر دارد، مؤلفه انگیزشی است. این ویژگی

بنیادی‌ترین جنبه فضیلت است. این انگیزه عاطفی است که عمل را ایجاد و آن را هدایت می‌کند تا غایتی پدید آورد که ویژگی‌های مطلوب دارد. انگیزش‌ها این توانایی را دارند که اجزای عمیق منش شخص شوند و دسته‌ای از سوگیری‌ها نسبت به جهان را برای او فراهم سازند که به فرض وجود شرایط مناسب، به عمل تبدیل شوند. زاگزیسکی، بهترین راه برای تعریف انگیزش را تعریف بر حسب غایت آن انگیزش و عاطفه نهفته در پشت آن می‌داند. فضیلت‌ها از طریق بعد انگیزشی، با احساسات و عواطف انسان‌ها ارتباط دارند.

زاگزیسکی در زمینه فضایل عقلانی نیز، انگیزه کسب حقیقت و واقع را ویژگی مشترک انگیزشی برای همه فضایل عقلانی می‌داند (Zagzebski, 2012: 86). انگیزه سه ویژگی: اقدام به عمل، هدایت‌گری و تدام عمل را به همراه دارد. برای نمونه، فضیلت خیرخواهی در بردارنده میلی خاص و متناسب با این فضیلت است و رفتار عامل خیرخواه را در پی دارد. نکته گفته شده، ما را به این رهنمون می‌سازد که فضیلت، اصطلاحی موفقیت‌آمیز است. ویژگی انگیزشی، یعنی داشتن غایتی درونی یا بیرونی. شخص فاقد فضیلت است، مگر آنکه از جهت برآورده کردن غایتی که هدف ویژگی انگیزشی فضیلت است، اعتمادپذیر باشد. بنابراین، فضیلت در نگاه زاگزیسکی دو شاخصه اصلی دارد: نخست، مشخصه انگیزشی؛ دوم، ویژگی موفقیت اعتمادپذیر در ایجاد غایت عنصر انگیزشی (زاگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۹۷؛ Zagzebski, 2004: 119). زاگزیسکی سال‌ها بعد، در کتاب جدید خود، یعنی *الگوگرایی در اخلاق*^{۲۸}، با اشاره به دو ویژگی گفته شده، می‌گوید: هر دو شاخصه را می‌توان به محک آزمون تحسین‌پذیری گذاشت، گرچه سال‌ها قبل این تصور را نداشتم (زاگزیسکی، ۱۴۰۱: ۱۵۰).

لیندا زاگزیسکی پس از مطرح نمودن تمامی رهیافت‌های خود، فضیلت را این‌گونه تعریف می‌کند: کمال اکتسابی عمیق و دیرپای شخص است که در بردارنده انگیزشی خاص برای پدیدآوردن غایتی مطلوب، و موفقیت‌آمیز در تحقق آن غایت است. به باور او، این تعریف آن‌چنان جامع است که فضیلت‌های عقلی را نیز همچون فضیلت‌های اخلاقی سستی، پوشش می‌دهد. از طرفی؛ این تعریف می‌تواند فضیلت‌هایی مانند فضیلت‌های زیبایی‌شناختی، دینی یا حتی جسمانی را نیز در بر بگیرد (همو، ۱۳۹۶: ۱۹۸). او بعدتر، تعریف پیشین خود را چنین تکمیل می‌کند: فضیلت «خصلت اکتسابی عمیق و دیرپایی است که ما از پس تأمل، آن را تحسین می‌کنیم و در بر گیرنده تمایلی مبتنی بر انگیزه است» (همو، ۱۴۰۱: ۱۵۱).

۲-۲. دیدگاه زاگزیسکی پیرامون تقسیم فضایل به اخلاقی و عقلانی

زاگزیسکی تمایز میان فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی را دیدگاهی می‌داند که ارسطو برای ما به یادگار گذاشته است. او معتقد است گرچه پیش کشیدن این اختلاف به شکلی یکسره ارسطویی، دیگر معمول نیست اما فیلسوفان اندکی هستند که در اهمیت این تمایز تردید کرده باشند. برای نمونه، اسپینوزا یکی از فیلسوفانی بود که فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی را تا اندازه‌ای با یکدیگر متحد ساخت. هیوم نیز کسی بود

که باور داشت این دو گونه فضیلت، تنها تمایزی لفظی دارند. زاگربسکی تمایز ارسطویی میان فضیلت و دیگر حالت‌های نفس، مانند مهارت و ظرفیت و استعداد‌های طبیعی را یکی از نکات مهم در رویکرد ارسطو می‌داند، اما تمایز ارسطو میان فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی را چندان با اهمیت نمی‌شمارد. در اندیشه زاگربسکی، شاخصه‌هایی که در تمایز میان این دو گونه فضیلت بیان شده است، در هیچ کجای طیف، گسستی به وجود نمی‌آورد. از این رو، باید فضیلت‌های عقلانی را زیرمجموعه‌ای از فضیلت‌های اخلاقی، به معنای ارسطویی آنها، برشمرد. باری، هرچند اندازه دخالت احساسات و امیال قوی در این دو گونه فضیلت، کمابیش متفاوت است، اما فضیلت عقلانی بیش از آن با برخی از فضیلت‌های اخلاقی متفاوت نیست که یک فضیلت اخلاقی با دیگر فضیلت‌های اخلاقی تفاوت دارد (زاگربسکی، ۱۳۹۶: ۲۰۱ و ۲۰۲). بنابراین در نگاه این فیلسوف آمریکایی، فرآیندهای مرتبط با دو گونه فضیلت، یکسره مستقل از هم عمل نمی‌کنند و کوشش ارسطو برای تحلیل آنها در دو گونه کاملاً جدا، به ماهیت هر دو نوع فضیلت آسیب می‌زند. پس، باید فضیلت‌های عقلانی را شکلی از فضایل اخلاقی دانست.

فهرست افلاطون از فضایل در جمهوری نیز، زاگربسکی را به این نتیجه می‌رساند که افلاطون هیچ علاقه‌ای به جدا نمودن فضایل اخلاقی و عقلانی ندارد. افلاطون در کنار خویشتن‌داری و شجاعت و عدالت، حکمت را نیز می‌آورد. باری، روشن است که حالاتی مانند اندیشیدن، داوری کردن، شک کردن، استنتاج کردن و مانند اینها، با مواردی مانند میل داشتن، هیجان ... تفاوت‌هایی دارند. با این همه، باید پرسید که این تفاوت‌ها تا چه اندازه عمیق و مهم است؟ زاگربسکی به هیچ وجه دلایل ارسطو برای تمایز این دو گروه از یکدیگر را قانع‌کننده نمی‌داند. به گمان او، ارسطو چند ویژگی را مشخص می‌کند که به ظاهر این دو گونه فضیلت را از هم جدا می‌کند. ارسطو بر این باور است که این دو گونه فضیلت بر اجزای متفاوت نفس حاکم‌اند. او به جزء عقلانی و جزء غیر عقلانی به مثابه زیربنای دو گونه فضیلت اشاره می‌کند. سخنان ارسطو بیانگر آن است که تفکر و احساس، تفاوت ساختاری بسیاری دارند و این تفاوت، دو گونه فضیلت اخلاقی و عقلانی را در پی دارد. او این امر را به تفاوت میان اجزای نفس برمی‌گرداند که در آن جزء اندیشنده فرمان می‌دهد و جزء احساسی اطاعت می‌کند. دلیل ارسطو برای این تقسیم، تعارض اخلاقی است؛ تعارضی که بیانگر آن است که عقل ما درگیر چالش با عنصر دیگر نفس است. اما به گمان زاگربسکی، این تعارض برای تقسیم یادشده، کافی نیست، چراکه میل هم می‌تواند با میلی دیگر در تعارض باشد؛ اما آیا ارسطو این را شاهدهی بر این می‌داند که امیال متعارض در اجزای متفاوتی از نفس جای دارند؟

پیش‌تر در بخش تقسیم فضایل از منظر ارسطو، گفته شد که وی فضایل اخلاقی را در ارتباط با لذت و درد می‌داند، حال آنکه فضایل عقلانی چنین نیستند. زاگربسکی روی همین نقطه دست می‌گذارد و می‌پرسد، آیا می‌توان فضایل را به مواردی تقسیم نماییم که با لذت و درد در ارتباط‌اند و آنها که این‌گونه نیستند؟ به عقیده او، این تقسیم جای تردید دارد. ارسطو گمان کرده که احساسات، به دلیل لذت‌بخشی یا

دردآور بودنشان، لازم است از رهگذر فضایل، ساختارمند شوند، درحالی که برای نمونه، احساسات دخیل در سخاوت یا مهربانی، می‌توانند وجوه بسیار اندکی از لذت یا درد داشته باشند. شاید بتوان گفت این خود لذت‌بخشی یا دردناکی نیست که باید تحت ضابطه درآید، و جای تردید است که ربط داشتن سخاوت یا مهربانی با لذت‌بخشی و دردناکی، نقشی مهم در تمایز این فضایل از فضایل عقلی داشته باشد. نکته دیگر اینکه، ما حالاتی داریم که آمیزه‌ای از فکر و احساس‌اند. برای نمونه، کنجکاوی از این دست است. از این رو، باید گفت گاهی احساسات در فضیلت‌های عقلانی و فضیلت‌های عقلانی در تدبیر احساسات دخیل‌اند. عملکرد آنها بیانگر این است که تمایز میان این دو گونه فضیلت، تا چه اندازه مبهم است. از طرفی، فضیلت‌های اخلاقی نیز دربردارنده وجهی از فعالیت ادراکی و شناختی‌اند (همان، ۲۰۷-۲۱۳).

یکی از استدلال‌هایی که به نفع تقسیم فضایل به دو گونه اخلاقی و عقلانی مطرح می‌شود، این است که پیدا کردن افرادی که فضیلت‌های عقلانی بسیاری دارند، اما انسان‌های بی‌اندازه غیراخلاقی‌اند، چندان سخت نیست. از طرفی، می‌توان افرادی را یافت که فضیلت اخلاقی دارند، اما از نظر داشتن فضیلت عقلانی، بسیار مشکل دارند. این نشانه‌های تجربی، گواهی بر تفاوت این دو گونه فضیلت است. زاگزبسکی در پاسخ می‌گوید: آیا در بیشتر موارد چنین است که اشخاص این دو گونه فضیلت را یکسره مستقل از هم دارند؟ اگر چنین است، آیا این بیانگر تفاوتی ماهوی است؟ به هر رو، دریافت اینکه چه امری شاهدهی است برای که شخصی فضیلتی را دارد و فضیلت دیگر را ندارد، بسیار دیریاب است. در واقع، باید گفت داشتن فضیلت ربطی به آن ندارد که شخص، آدم کاملی باشد. عجیب نیست که کسی فضیلتی عقلانی داشته باشد اما فاقد فضیلتی اخلاقی باشد. حتی در صورتی که یک شخص، تمامی فضیلت‌های عقلانی را داشته باشد و از فضیلت‌های اخلاقی بویی نبرده باشد، یا بر عکس، باز هم نباید بپنداریم که این دو گونه فضایل، از نظر ماهیت با هم تفاوت دارند. باری، اگر بتوان نشان داد که در داشتن فضیلت، استقلال یک فضیلت عقلانی از فضیلت‌های اخلاقی بسیار بیشتر از استقلال یک فضیلت اخلاقی از یک فضیلت اخلاقی دیگر است، این می‌تواند گواهی بر ادعای تفاوت باشد؛ اما چنین شاهدهی وجود ندارد (همان، ۲۲۲-۲۲۵).

۳-۲. رابطه فضیلت و مهارت

آیا فضیلت یک مهارت است؟ به گمان زاگزبسکی، این پرسش بی‌اندازه مناقشه‌برانگیز است، به این دلیل که مهارت‌ها نیز همچون فضایل، کمال‌هایی اکتسابی‌اند. باری، به هر رو، در نظر زاگزبسکی، مهارت‌ها و فضایل از یکدیگر متمایزند. از دشواری‌های این بحث، رهن بودن واژه‌های مرسوم است، چراکه گاه می‌توان یک واژه را هم بر فضیلت و هم بر گستره‌ای از مهارت‌ها اطلاق کرد. زاگزبسکی معتقد است گرچه ارسطو فضایل را، هم از مهارت‌ها و هم از پاره‌ای خصوصیت‌های طبیعی، متمایز می‌کند، با این همه می‌توان به سادگی نمونه‌های او از فضایل را با دیگر مقولات خلط کرد؛ مانند کمال در تأمل^{۲۹}. یکی از احتمال‌هایی که

زاگزبسکی از قول فن و ریگت آورده، این نکته است که زبان یونانی باعث شده است ارسطو به غلط، شباهت فضایل به توانایی‌ها و مهارت‌ها را، بیش از آنچه به واقع هست، تصور نماید. به باور زاگزبسکی، بی‌دقتی ارسطو در تمایز دقیق فضایل از مهارت‌ها، فارغ از دلیل آن، مشکلات دیگری را نیز پدید آورده است. ارسطو خود باور دارد که فضیلت عقلانی از مهارت متمایز است، اما مثال‌های او رهن است و برخی پنداشته‌اند که در نظر ارسطو، فضیلت عقلانی گونه‌ای از مهارت است (همان، ۱۵۸-۱۵۸۷).

– وجوه تمایز میان فضیلت و مهارت

زاگزبسکی با بهره‌گیری از ایده‌های فیلسوفان معاصر، مانند جیمز والس^{۳۰} و دیگران، مجموعه‌ای از دلایل را برای تمایز میان مهارت‌ها و فضایل^{۳۱} فهرست کرده است:

۱. مهارت‌ها، تنها قابلیت‌اند. کاربرد مهارت لازم نیست، اما فضیلت، اگر در بزنگاه لازم به کار برده نشود، اصلاً وجود ندارد. از این‌رو، شخص می‌تواند مهارت بازی فوتبال یا زبان لاتین را داشته باشد، اما ترجیح دهد در آن بزنگاه و موقعیت لازم، آن را به کار نبردک اما این اثبات نمی‌کند که آن مهارت را ندارد.
۲. مهارت را افراد می‌توانند فراموش کنند، اما فضیلت هیچ‌گاه فراموش نمی‌شود. البته این بدان معنا نیست که به هیچ وجه نمی‌توان فضیلتی را از دست داد، اما این از دست دادن فضیلت، ارتباطی با فراموشی ندارد. تأییدی از ارسطو نیز در این باب وجود دارد، آنجا که می‌گوید: هیچ‌یک از وظایف خاص آدمی به اندازه فعالیت‌های موافق فضیلت، ثبات و دوام ندارند.
۳. مهارت‌ها با فنون و تکنیک در ارتباطند، درحالی‌که فضایل این‌گونه نیستند. مهارت‌ها دشوارند، اما عمل بر طبق فضیلت چنین نیست؛ اگر هم دشوار می‌نماید، به دلیل ریشه داشتن در تمایل به عمل مخالف فضیلت است.
۴. شخصی که فضیلت ندارد، امکان دارد به شکلی عمل کند که مشخصه کامل آن فضیلت است، اما در مهارت‌ها چنین نیست. ارسطو نیز این نکته را در تمایز میان فضیلت‌های اخلاقی از فن (تخنه) مطرح کرده است؛ جایی که می‌گوید: شاید بپرسند اینکه می‌گوییم آدمی از این طریق که اعمال عادلانه انجام دهد عادل می‌شود و با عمل از روی خویشنداری، خویشندار می‌شود به چه معناست؟ ارسطو در جواب می‌گوید مگر در مورد فنون این امر درست نیست؟ ممکن است کسی به شکل اتفاقی، عملی مطابق با علم نحو انجام دهد. افزون بر این، میان فنون و فضایل شباهتی وجود ندارد. بنابراین، ارسطو ادعایی دارد که تفاوت مهارت‌ها و فضایل در این است که برای مهارت داشتن کافی است فعل، معیارهای مربوط به چیره‌دستی شخص را برآورده سازد و با شناخت انجام شود، اما اینها در مورد فضیلت کافی نیست.
۵. رذیلت در تمامی تفسیرها، ضد فضیلت است، نه نقیض آن، اما مهارت ضد ندارد، چراکه رذیلت همچون فضیلت، از طریق خوگیری به دست می‌آید.

۶. رفتار مبتنی بر کاربرد مهارت، به شکلی ذاتی به امر ارزشمند ارتباط ندارد، حال آنکه در فضیلت چنین است؛ فضیلت ارزش ذاتی دارد (همان، ۱۵۸-۱۶۶).

۳- مقایسه دو رویکردِ ارسطو و زاگزبسکی در باب فضیلت

بر اساس آنچه پیش تر در دو بخش بررسی دیدگاه‌های ارسطو و زاگزبسکی آمد، می‌توان به نکته‌های زیر در باب مقایسه دو رویکرد اشاره نمود:

۱- در وهله نخست، باید به این نکته دقت کرد که زاگزبسکی گرچه در پاره‌ای موارد، با ارسطو همراه و هم‌داستان است، اما به دلیل اختلافات اساسی که با ارسطو دارد، نمی‌توان او را ارسطویی دانست؛ حداکثر، باید او را در زمره نوارسطویان شمرد (Greco, 2011: 25).

۲- زاگزبسکی در موارد زیادی در بحث فضیلت، ارسطو را بی‌اندازه ستایش می‌کند و همدلی خود را با او ابراز می‌کند، به نمونه‌هایی از این دست توجه می‌دهیم:

الف) زاگزبسکی معتقد است این نکته ارسطو که قدرت اخلاقی (کف نفس)^{۳۳} را با فضیلت یکی نمی‌گیرد، بسیار مهم و درست است، چراکه یکی از تفاوت‌ها میان شخص فضیلت‌مند و شخص اخلاقاً قوی، این است که دومی تنها قادر است در مواردی که کار درست را می‌شناسد، بر وسوسه خویش پیروز شود، درحالی‌که شخص فضیلت‌مند، عادت احساس و عمل را به دست آورده و از وسوسه‌هایی که شخص اخلاقاً قوی را تهدید می‌کند، در امان است. همچنین شخص فضیلت‌مند دارای شکل برتری از شناخت اخلاقی است (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۷۵).

ب) زاگزبسکی تمایز ارسطویی میان فضیلت و دیگر حالت‌های نفس، مانند مهارت و ظرفیت و استعداد‌های طبیعی را یکی از نکات مهم در رویکرد وی می‌داند.

ج) زاگزبسکی این اندیشه که فضیلت از مسیر خوگیریِ تدریجی به دست می‌آید را یکی از معقول‌ترین میراث‌های ارسطو می‌داند، گرچه خود زاگزبسکی، در این باب فضیلت‌هایی را برمی‌شمارد که از طریق عادت به دست نمی‌آیند. او اصالت^{۳۳} و خلاقیت^{۳۴} را از این قماش می‌داند که نه تنها به خوگیری احتیاجی ندارند، که در نبود عادت و خوگیری، شکوفا می‌شوند (همان، ۱۷۹).

۳- زاگزبسکی گرچه در وهله نخست در پی آن است که دو گونه فضیلت اخلاقی و عقلانی را با توجه به سخنان ارسطو بچیند برای نمونه، استقامت، شجاعت، عدم تعصب، دقت، انصاف و... در نظر وی، دارای دو شکل اخلاقی و عقلانی‌اند (Greco, 2011: 12; Zagzebski, 1998) - در ادامه معتقد است فضیلت‌های عقلانی را باید زیرمجموعه‌ای از فضیلت‌های اخلاقی، به معنای ارسطویی آنها، شمرد. به عقیده او، تلاش ارسطو برای تحلیل آنها به شکل جدا، به ماهیت هر دو نوع فضیلت آسیب می‌زند. از این رو، باید فضیلت‌های عقلانی را شکلی از فضایل اخلاقی دانست (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

۴- زاگزبسکی معتقد است ارسطو در آغاز کتاب دوم /خلاق نیکوماخوس، تولد و رشد فضیلت‌های فکری را مرهون تعلیم می‌داند و این بیانگر اکتسابی دانستن آنهاست، اما وقتی جلوتر می‌رود، می‌گوید هیچ‌یک از فضیلت‌های اخلاقی، به صورت طبیعی در ما به وجود نیامده است. می‌توان پرسید چرا او نمی‌گوید هیچ‌یک از دو گونه از فضیلت در ما به شکل طبیعی به وجود نیامده است؟ ابهام سخن او مشکلات بیشتری را در کتاب ششم و پرداختن به فضیلت‌های فکری در پی دارد (همان، ۱۵۲).

۵- ارسطو میان فضایل و احساسات، تمایز قائل است. مراد او از انفعالات^{۳۵} یا همان عواطف عاری از خرد، مواردی مانند میل، خشم، ترس، اعتماد کورکورانه، حسد، شادی، احساس دوستی، کینه، آرزو، هم‌چشمی، ترحم و احساس‌هایی است که با لذت و درد همراه‌اند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۱). زاگزبسکی معتقد است ارسطو دو دلیل آورده که فضیلت نمی‌تواند از این جرگه باشد، و البته هیچ‌کدام از دو دلیل، چندان قانع کننده نیست. دلیل اول ارسطو، این است که کسی ما را به دلیل اینکه انفعالات یا احساساتی داریم، ستایش یا نکوهش نمی‌کند؛ دلیل دوم اینکه، فضیلت‌ها، حالت‌های انتخابی یا متضمن انتخاب‌اند، درحالی‌که ما انفعالات را بدون انتخاب، احساس می‌کنیم. زاگزبسکی، در اینکه ما در وهله نخست، شخص را نه به این دلیل که احساسی دارد، بلکه به خاطر نحوه احساسش، یا شرایطی که آن احساس را در آن هنگام بروز داده است، نکوهش یا ستایش می‌کنیم، اما احساساتی هستند که خودشان متعلق سرزنش یا نکوهش‌اند؛ مانند تندی، نفرت و حسد، یا مواردی که خودشان متعلق ستایش‌اند؛ مانند همدری و عشق.

دلیل دوم ارسطو برای خارج کردن فضیلت‌ها از انفعالات، هم به گمان زاگزبسکی، خالی از خطا نیست. این نکته که فضیلت‌ها حالات انتخابی‌اند، چه معنایی دارد؟ اگر به هر معنایی، خشم و ترس حالت‌های انتخابی نیست، بردباری و دلیری نیز به همان معنا، انتخابی نیست. البته، مجموعه‌ای انتخاب‌ها می‌توانند در مدت زمانی طولانی، علت ناقصه پدید آمدن فضیلت یا رذیلت باشند، اما مگر همین را نمی‌توان در باب احساسات گفت؟ امکان دارد من اکنون ترسیدن را انتخاب نکنم، اما ممکن است ترس اکنونم، تا اندازه‌ای نتیجه بزدلی من باشد و بزدلی‌ام، تا اندازه‌ای پیامد انتخاب‌های قبلی که برگزیدم؛ پس ترس اکنون من، تا اندازه‌ای تابع انتخاب‌های قبلی است. از این رو، نه احساس نتیجه مستقیم انتخاب است و نه فضیلت، گرچه هر دو غیرمستقیم، متأثر از انتخاب‌اند. زاگزبسکی می‌گوید: باری، من نیز با ارسطو در اینکه فضایل احساسات نیستند، هم‌داستانم، اما دلایل او این معنا را تأیید نمی‌کند (زاگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۸۷-۱۸۳).

۶- در اندیشه این فیلسوف آمریکایی، اگرچه ارسطو میان فضایل و مهارت‌ها تمایز می‌نهد، اما نمونه‌ای می‌آورد که مشکل‌آفرین است. «کمال در تأمل» یکی از آن موارد است که می‌تواند با مقولات دیگر اشتباه شود. به باور زاگزبسکی، ارسطو باید بسیار دقیق و پررنگ‌تر، به تمایز میان فضیلت‌ها و مهارت‌ها می‌پرداخت. رهن بودن نمونه‌های وی، این گمان را برای برخی پدید آورده که در نظر ارسطو، فضیلت عقلانی گونه‌ای از مهارت است (همان، ۱۵۸-۱۵۷).

گفته است که پیش‌تر به بخشی از آن اشاره کردیم.

۷- ارسطو می‌گوید: ما قوایمان را از طبیعت داریم، اما این طبیعت نیست که ما را خوب یا بد می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۲). وی دلیل این سخن را در ابتدای کتاب *دوم/اخلاق نیکوماخوس* بررسی می‌کند، جایی که آورده است: هیچ‌یک از فضیلت‌های اخلاقی ما برخاسته از طبیعت نیست، چراکه هیچ موجود طبیعی‌ای امکان ندارد عادت‌های برخلاف عادت خود بیابد (همان، ۵۳). زاگزبسکی با اشاره به سخن ارسطو، می‌گوید: استدلال ارسطو قانع‌کننده، ولی ناقص است. برخی تمایل‌های طبیعی ما می‌توانند تا اندازه‌ای اثرپذیر باشند که با آموزش و تربیت، دستخوش تغییر و تحول بسیار شوند؛ اگر چنین باشد، می‌توان گفت خصوصیت حاصل‌گونه‌ای فضیلت است.

۸- ارسطو برای اراده جایگاهی مهم قائل بود و فضیلت اخلاقی را کیفیت خاص اراده می‌دانست (گمپرتس ۱۳۷۵: ۱۴۷۹). در دوره قرون وسطی، این اندیشه وجود داشت که اراده نقشی محوری در دستیابی اشخاص به فضیلت اخلاقی دارد. فیلسوفی مانند دانز اسکوتس، اراده را کانون خود اخلاقی می‌دانست و از این رو، اوصاف و فضایل اخلاقی را به شکلی بنیادی، اوصاف و فضایل اراده می‌شمرد (Zagzebski, 2009: 301). اما زاگزبسکی چنین نمی‌اندیشد. او در تعریف فضیلت، تلاش می‌کند عواطف و مهم‌تر از آن، انگیزه‌ها را پررنگ کند و به جای اراده، بر صدر نشاند. وی بر این باور است که اوصاف و فضایل اخلاقی، در وهله نخست، با عواطف در ارتباطند، نه اراده. چنانکه پیش‌تر نیز گفته شد، زاگزبسکی انگیزش خاص برای رسیدن به غایت مطلوب را مهم‌ترین ویژگی فضیلت می‌داند.

نتیجه

فضیلت در زمره مفاهیمی است که ارائه تعریفی جامع و کامل از آن بسیار دشوار است و در بستر تاریخ، معانی گوناگونی به خود دیده است. از طرفی، بی‌گمان یکی از پایه‌ای‌ترین مضامین فلسفه اخلاق ارسطو، سخن از فضیلت است. ارزیابی و فهم دیدگاه اخلاقی ارسطو، بدون شناخت این مفهوم ممکن نیست. فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌نگر و سعادت‌محور است و تعریف او از سعادت، وام‌دار مفهوم بنیادین فضیلت است. در اندیشه ارسطو، در نفس انسان‌ها سه پدیدار وجود دارد: عواطف، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت. او جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکه مربوط به سیرت می‌داند. فضیلت در زمره حالت‌های راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی برخاسته است. وی فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند. فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حد وسط را با توجه به آنها معین می‌کند. فضیلت در اندیشه ارسطو دو گونه است، ناظر به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی نفس، فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی.

در نگاه زاگزیسکی، فضیلت یک کمال است. وی فضیلت را کمال اکتسابیِ نفس می‌داند؛ به همین دلیل است که نگاهی به شدت محدود، به فضایل دارد و توانایی‌های طبیعی افراد و استعداد‌های آنها را در زمره فضایل نمی‌شمارد. همچنین، فضیلت از طریق یک فرآیند به دست می‌آید که متضمن مدت زمانی خاص و کار خود فاعل است. زاگزیسکی فضیلت را کمال و مزیتی پایدار برای نفس می‌داند که با هویت دارنده فضیلت پیوند دارد، از این رو، کمال دانستن فضیلت برای آن، داشتن ارزشی ذاتی را به بار می‌آورد و آن را ارزشی ابزاری نمی‌داند. از شاخصه‌های مهمی که زاگزیسکی برای فضیلت در نظر دارد، مؤلفه انگیزشی است. این ویژگی بنیادی‌ترین جنبه فضیلت است فضیلت، اصطلاحی موفقیت‌آمیز است. ویژگی انگیزشی، یعنی داشتن غایتی درونی یا بیرونی. شخص فاقد فضیلت است، مگر آنکه از جهت برآورده کردن غایتی که هدف ویژگی انگیزشی فضیلت است، اعتمادپذیر باشد. بنابراین، فضیلت در نگاه زاگزیسکی دو شاخصه اصلی دارد: نخست، مشخصه انگیزشی و دوم، ویژگی موفقیت‌آمیز در ایجاد غایت عنصر انگیزشی. پس، فضیلت یعنی، کمال اکتسابی عمیق و دیرپای شخص که در بر دارنده انگیزشی خاص برای پدیدآوردن غایتی مطلوب و موفقیت‌آمیز در تحقق آن غایت است.

زاگزیسکی، تمایز ارسطو میان فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی را نمی‌پذیرد. در اندیشه وی، باید فضیلت‌های عقلانی را زیرمجموعه‌ای از فضیلت‌های اخلاقی به معنای ارسطویی آنها، برشمرد. بنابراین، فرآیندهای در ارتباط با دو گونه فضیلت، یکسره مستقل از هم عمل نمی‌کنند و کوشش ارسطو برای تحلیل آنها در دو گونه کاملاً جدا، به ماهیت هر دو نوع فضیلت آسیب می‌زند. پس، باید فضیلت‌های عقلانی را شکلی از فضایل اخلاقی دانست. همچنین، در نظر زاگزیسکی مهارت‌ها و فضایل از یکدیگر متمایزند. به عقیده او، گرچه ارسطو فضایل را هم از مهارت‌ها و هم از برخی خصوصیت‌های طبیعی، متمایز می‌کند، با این همه، مثال‌های او بسیار رهنم‌اند و برخی پنداشته‌اند که در نظر ارسطو، فضیلت عقلانی گونه‌ای از مهارت است. زاگزیسکی با بهره‌گیری از ایده‌های فیلسوفان معاصر، مجموعه‌ای از دلایل را برای تمایز میان مهارت‌ها و فضایل می‌آورد.

او، در بسیاری از موارد ایده‌های ارسطو را کارساز و راهگشا می‌داند، اما به دلیل اختلافات اساسی که با ارسطو دارد، باید او را در زمره نوارسطوئیان شمرد. این اختلافات از تعریف فضیلت آغاز می‌شود و به اقسام آن و برخی دیگر از شرایط فضیلت می‌رسد.

یادداشت‌ها

- 1 Virtue ethics
- 2 Virtue
- 3 Nicomachean Ethics
- 4 Elizabeth Anscombe
- 5 Philippa Foot
- 6 Michael A. Slote
- 7 Alasdair MacIntyre

- 8 William, B
- 9 Eudemian Ethics
- 10 Magna Moralia
- 11 On Virtues and Vices

۱۲ برای آشنایی با آثاری که زاگزیسکی در باب ماهیت فضیلت، سخن گفته است، بنگرید به:

Intellectual Virtue in Religious Epistemology (1993); *Virtues of the Mind* (1996); *The Methodology of Theology* (1997); *Virtue Epistemology* (1998); *Virtues of the Mind* (2000); *Divine Motivation Theory* (2004); *Epistemic Authority* (2012).

- 13 Arete , ἀρετή, virtue
- 14 intellectual virtue
- 15 moral virtue
- 16 ethik
- 17 ethus

۱۸ تخرنه

۱۹ ایستمه

۲۰ فرونیسیس

۲۱ سوفیا

۲۲ نوس

- 23 External goods
- 24 Excellence
- 25 Virtus
- 26 Admirable
- 27 Desirable
- 28 Exenplarist: Moral Theory (2017)
- 29 Excellence in deliberation
- 30 James Wallace

۳۱ در نظر، زاگزیسکی این تمایز میان فضایل و مهارت‌ها، هر دو گونه فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلی را در بر می‌گیرد.

- 32 Continenence
- 33 Originality
- 34 Creativity
- 35 Pathe

منابع

- آکریل، جی. ال. (۱۳۸۰) / *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت
- ارسطو (۱۳۸۱) / *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- جوادی، محسن (۱۳۸۰) «سعادت»، *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران: موسسه دانش و اندیشه معاصر.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۹) / *اخلاق فضیلت*، تهران: حکمت.
- زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۶) *فضایل ذهن: تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت*، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: کرگدن.
- (۱۴۰۱) / *الگوگرایی در اخلاق*، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: کرگدن.
- زاگزیسکی، لیندا؛ پویمن، لوئیس (۱۳۹۲) «نظریه فضیلت»، ترجمه داوود قرجالو، کتاب ماه دین، شماره ۱۹۶، ص ۳۰-۴۴.

- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶) *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) *متفکران یونانی*، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مکایتایر، السدیر (۱۳۷۶) «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، *نقد و نظر*، شماره ۱۳، ص ۲۸۶-۲۹۹.
- یگر، ورنر (۱۳۹۲) *ارسطو*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران: امیرکبیر.

- Adams, Robert (2006) *A Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press.
- Baehr, Jason (2011) *The Inquiring the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Craij, Edward (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Rutledge.
- Greco, John (2011) "Virtue Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Hughes, Gerard (2001) *Aristotle on Ethics*, London: Routledge.
- Liddell, H. G.; Scott, R. (1882) *An Intermediate Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company.
- Tessitore, Aristide (1996) *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, New York: State University of New York Press.
- William, B. (2000) "Virtue and vices", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York.
- Zagzebski, Linda (1993) "Intellectual Virtue in Religious Epistemology", in *Faith in Theory and Practice*, edited by E. Radcliffe and C. white, Illinois: Open Court.
- , (1997) "The Methodology of Theology", in *Virtue and Practice in the Christian tradition*, edited by N. Murphy and B. J. Kallenberg, Harrisburg: Trinity press.
- , (1998) "Virtue Epistemology", *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, edited by E. Craig, New York: Routledge.
- , (2000) "Virtues of the Mind", in *Epistemology*, edited by Ernest Sosa and Jaegwon Kim, Massachusetts: Blackwell.
- , (2004) *Divine Motivation Theory*, New York: Cambridge University Press.
- , (2009) "The Virtues of God and the Foundations of Ethics", in *Readings in Philosophy of Religion*, New York: Wiley-Blackwell
- , (2010) *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa & Matthias Steup, Wiley-Blackwell.
- , (2012) *Epistemic Authority*, New York: Oxford University Press.
- , (2013) "Moral exemplars in theory and practice", *Theory and Research in Education*, Sage, pp. 1-14.



The Determination of the Historicity of Religion in the Three Periods: Ancient, Christianity, and Modernity from Nietzsche's point of view

Seyed Hassan Falsafitalab^{1*}; Niayesh Shahdadi²

¹ Member of the Faculty of Quranic Sciences in Zabul, Zabul, Iran

² Lecturer at faculty of Quranic Sciences in Zabul, Zabul, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p>In Nietzsche's thought, religion includes all the powerful elements that had a significant contribution to political unity, individual excellence, education, and upbringing of all in ancient and Christian governments. The role of religion in the political and cultural supremacy of the past societies was unmatched because in those times the type of command was in the form of "government and mass". One of the main arms of command in this type of government, whether "republic" or "kingdom", was religion, which even had a far superior role than the other arm of command, i.e. military force. The course of change in the type of command of the society from the religion-based "government and mass" to the "secular state-nation"; Follows with special sensitivity. Nietzsche sought to determine the nature of the historicity of religion in the strong religious and weak irreligious cultures which resulted in the formation of strong and base cultures. After the difficult and challenging period between the church and science; Nietzsche believes that after the difficult and challenging period between the church and science has passed, over time it will become clear to the person and the superhuman society that religion and science are separate stars in the sky of human culture that go hand in hand; without even being able to imagine a conflict between them; Because such a thing will no longer be relevant nor will it be possible. The method of this article is analytical and descriptive.</p>
Received: 2023/5/24	
Accepted: 2023/9/11	

Keywords: Nietzsche, Religion, Culture, tradition, Strength.

Cite this article: Falsafitalab, Seyed Hassan & Shahdadi, Niayesh (2023). The Determination of the Historicity of Religion in the Three Periods: Ancient, Christianity, and Modernity, from Nietzsche's Point of View. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 21-44.

DOI: 10.30479/wp.2023.18835.1042

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** seyedhassan.philsophy@yahoo.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



تحلیل و ارزیابی تعیین ماهیت تاریخت دین در سه دوره

باستان، مسیحیت و مدرن، از منظر نیچه

سیدحسین فلسفی طلب^{۱*}، نیایش شهدادی^۲

^۱ عضو هیئت علمی دانشکده علوم قرآنی زابل، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، زابل، ایران

^۲ مدرس مدعو دانشکده علوم قرآنی زابل، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، زابل، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۳/۳

پذیرش:

۱۴۰۲/۶/۲۰

دین در اندیشه نیچه به مثابه تمامی عناصر قوام‌بخشی است که سهمی به‌سزا در وحدت سیاسی، تعالی فردی، و تعلیم و تربیت همگانی در حکومت‌های باستانی و مسیحی داشته است. نقش دین در برتری سیاسی و فرهنگی جوامع دوران‌های گذشته، بی‌بدیل بوده، چراکه در آن دوران‌ها، نوع فرماندهی در قالب «حکومت‌شده» بوده است. یکی از بازوان اصلی فرماندهی در این نوع حکومت‌ها لاعم از جمهوری و پادشاهی- دین بوده که حتی نقشی به‌مراتب برتر از دیگر بازوی فرماندهی، یعنی نیروی نظامی، داشته است. نیچه در این تحلیل، خود را وامدار ماکیاولی می‌داند. او در بررسی خود، سیر تغییر نوع فرماندهی جامعه را از «حکومت‌شده» دین مدار به سمت «دولت‌ملت سکولار»، با حساسیتی خاص دنبال می‌کند. نیچه در پی تعیین ماهیت تاریخت دین، در نمونه فرهنگ‌های نیرومند دیندار و ضعیف بی‌دین گشته که در نتیجه آن، فرهنگ‌های والا و پست شکل گرفته است. او معتقد است پس از سپری شدن دوران سخت و چالش‌برانگیز کشاکش بین کلیسا و علم، به‌مرور زمان برای شخص و جامعه ایرانی، روشن خواهد شد که دین و علم، ستارگانی جدا از هم در آسمان فرهنگ انسانی هستند که هم‌شانه با هم پیش می‌روند، بی‌آنکه حتی بتوان تعارضی مابین آنها متصور شود، چرا که چنین چیزی دیگر نه موضوعیت خواهد داشت و نه ممکن خواهد بود. روش این مقاله، تحلیلی و توصیفی است.

کلمات کلیدی: نیچه، دین، فرهنگ، سنت، نیرومندی.

استناد: فلسفی طلب، سیدحسین؛ نیایش شهدادی (۱۴۰۲). «تحلیل و ارزیابی تعیین ماهیت تاریخت دین در سه دوره باستان، مسیحیت و مدرن، از منظر نیچه». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۲۱-۴۴.

DOI: 10.30479/wp.2023.18835.1042



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: seyedhassan.philosophy@yahoo.com

مقدمه

نیچه در تمثیل مرد دیوانه، نکات جالب توجه و قابل تأمل زیادی بیان می‌کند که در فهم دقیق او از دین و آینده زیست معنوی ضروری است. به‌طور مثال، در بخش نخست این تمثیل، وقتی مرد دیوانه، مرگ خدا را اعلام می‌کند، با اضطراب و گریه بی‌وقفه آن را بیان می‌کند، درحالی‌که مخاطبان کاملاً ساکت و بی‌تفاوت، بدان گوش می‌دهند و مرد دیوانه را به‌سخره می‌گیرند. در مرحله دوم، هنگامی‌که مرد دیوانه از عواقب این رخداد بزرگ و بار مسئولیتی که بر دوش آنهاست، سخن می‌گوید، نگرانی و اضطراب جای خنده ایشان را می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، مردمان دوره مدرن، خورشید را از زمین گرفته‌اند و نسبت به کسی که برایشان چراغی آورده نیز بی‌تفاوت‌اند، تا اینکه تصویری از آینده هراس‌انگیز و بدون معنویت، برای ایشان ترسیم می‌شود و پرده از نقش ایشان و مسئولیت‌شان در قبال امر عظیمی که رخ داده است، برداشته می‌شود. در نتیجه، برآیند کلی از فلسفه نیچه نشان‌دهنده این مطلب است که او دین و معنویت را از ارکان اساسی در تعالی و سلامت یک فرهنگ سالم می‌داند که دارای یک تاریخت مشخص است؛ که البته در خود نمونه‌های گوناگون و انحرافی زیادی هم دارد (Neitzsche, 2016: 55).

نیچه بر این باور است که فرهنگ‌های غنی گذشته همچون یونان، روم، یهودیت، مسلمانان، ولکی‌ها، بخشی از فرهنگ‌ها، چاندالا-دین و معنویت را ضروری‌ترین پایه سنت و فرهنگ خود قرار داده بودند. هدف نیچه از تأمل ژرف و مطالعه طولانی مدت فرهنگ‌های گذشته، این بوده که از عمل خطرناک مدرنیته، که همانا «جدایی معنویت از ساحت اجتماع و سیاست، و تقلیل آن به امر شخصی محض است» گذر کند. در واقع، در دوره مدرن، ریشه‌های وحدت‌بخش جوامع باستان و مسیحی، از دست رفته است. تلاش‌های پروتستان‌ها و جنبش اصلاحی که می‌خواستند با تفاسیر تمثیلی و بی‌توجه به تاریخت، از ساحت اجتماعی دین دفاع کنند، در نوع خود، یک عامل شتاب‌دهنده در جهت سقوط بوده است. مردمان دوره مدرن عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در ساحت معرفت‌شناسی، دموکراسی را در ساحت سیاست، پیشرفت و توسعه همه‌جانبه را پذیرفته‌اند، اما در حوزه معرفت‌روانی، سرگردان شدند. نیچه مدعی است به‌طور اصیل، به‌دنبال برپایی دوباره یک معنویت سالم و متعالی است. او برای این هدف خود، از فرهنگ‌های نیرومند که او آنها را «کُنشی» نام می‌نهد، به‌عنوان راهنما و سرمشق استفاده می‌کند. اولین تلاش او در کتاب *زایش تراژدی* است. هر چند مدتی بعد، به‌خاطر جدایی از واگنر، از ایده اصلی این کتاب، یعنی تبیین دینداری و معنویت باستان در قالب دو اسطوره آپولون و دیونیسوس، می‌گذرد، ولی در نوشته‌های بعد، به‌ویژه در کتاب *زرتشت*، به ایده کامل‌تری از آن، در قالب «اسطور، دیونیسوس» می‌رسد.

به‌زعم نیچه، عناصر قوام‌بخش، وحدت‌بخش، شخصیت‌ساز و خلاقیت‌محوری که در این فرهنگ‌ها وجود دارند، عامل اصلی معنویت و ارزش‌گذاری‌شان بوده است. مجموعه این عناصر در قالب نمادها و

اسطوره‌های گوناگون بیان شده است. بنابراین، برای استفاده از آنها در ارزیابی، باید به این نمادها توجه داشت. خود او پیش‌تر از همه، اسطوره‌های یونان باستان را نمونه‌هایی می‌داند که در نوع خود، جامع و کامل هستند؛ در رأس آنها «دیونیسوس، آپولون و آریادنه» (Idem, 1994: 20-27). البته این بدان معنا نیست که دیگر اسطوره‌ها، یا حتی عناصر معنوی فرهنگ‌های مختلف، منسوخ میشوند، بلکه به این معناست که این‌ها بهتر از همه و به‌خوبی، می‌توانند پرسش نمادهای او را که به‌دنبال‌کنش و نیروست، از انحراف مصون بدارند. دیگر عناصری معنوی فرهنگ‌ها، به‌فراخور شرایطی که دارند، در آنچه که نیچه چشم‌انداز فردی و اجتماعی می‌نامد، می‌تواند به‌عنوان راهنما در فرایند مفهوم‌سازی عمل کنند. در نهایت، تأکید نیچه بر راهنما قرار دادن فرهنگ‌های نیرومند، دلایل متعددی دارد؛ برای نمونه، (۱) ارزیابی دوباره ارزش‌ها باید چندباره و چندباره انجام گردد. (۲) ارزش‌گذاری‌ها به‌صورت برابری و تشابه‌سازی مقلدانه صورت نگیرد. (۳) در ارزش‌گذاری، سلسله‌مراتبی بودن، نابرابری حق‌ها، اهمیت تشکیکی عناصر، چه در مسائل جامعه‌شناختی و چه در معرفت‌شناختی و... فراموش نگردد. (۴) تأیید مضاعف «هستی و زندگی» در فرهنگ‌های نیرومند، نباید فراموش شود.

مطلب اخیر چنان در فلسفه نیچه مهم است که اسطوره «آریادنه» را برای فراموش نکردن آن، کنار اسطوره «راهبردی «دیونیسوس» قرار می‌دهد. آریادنه نماد ماری است که بر گردن عقاب که همان دیونیسوس است، آویزان می‌گردد؛ «نه به این معنا که او را بکشد و انکار کند»، بلکه نماد این است که در هر شرایطی، حتی در رنج‌آورترین و دردناک‌ترین لحظات، به او «آری» می‌گوید و همراه اوست (Idem, 1964: 35). نیچه به صرف توصیه و تأکید کردن بر نقش معنویت در آینده انسان و سرمشق گرفتن از نمونه‌های نیرومند دین در گذشته، بسنده نمی‌کند، بلکه بر اساس اصولی که خود تعیین کرده، هم ارزش‌های موجود را دوباره ارزیابی می‌کند و هم نظامی متافیزیکی برای معنویت و دینداری در آینده ارائه می‌دهد. در نظام معنوی نیچه، مقولات متافیزیکی، همچون اراده معطوف به قدرت، بازگشت جاودان و فراانسان، به‌عنوان معیارهای اصلی، در ارتباط با هم هستند. اموری مانند عدالت در قوانین حاکم بر هستی، معصومیت سه‌گانه انسان، هستی و زندگی، سلسله‌مراتب و نابرابری حق‌ها، اهمیت داشتن تمامی عناصر جامعه (اعم از توده، نخبه و...) به‌عنوان فروع آن اصول مطرح می‌شود.

با این تفاسیر، پرسش‌های بی‌شماری پیش می‌آید؛ از قبیل اینکه: چگونه نیچه که نقدهای عدیده‌ای بر ماوراء‌گرایی، روح‌گرایی، دین‌گرایی و... دارد، سرانجام، خود از آنها به‌عنوان عناصر حفظ ذات انسان و تعالی‌اش نام می‌برد و استفاده می‌کند؟ با اینکه نیچه بر این باور است که انسان مدرن از امر دینی گذر کرده، چگونه به حضور معنویت در آینده باور دارد؟ نقدهای متعدد و ممتد نیچه در تمامی آثارش بر دین را چگونه می‌شود توجیه کرد؟ و چگونه با ادعاهای او مطابق دارد؟ در این مقاله به‌صورت تحلیلی و قیاسی، پرسش‌های مطرح شده را دنبال کرده‌ایم.

طرح کلی نیچه در باب تاریخت دین و معنویت

نیچه همواره و به صورت مستقیم یا تلویحی، فلسفه خود را نهایی ترین امکان وجود یک متافیزیک در غرب معرفی می کند؛ متافیزیکی به شدت متأثر از دیدگاه شوپنهاور که جهان را تصور می داند. وجود چیزی جز تصلب صور در زمان، مکان و فاهمه نیست. در نتیجه، متافیزیکی می تواند امکان داشته باشد که برخاسته از این زمینه باشد (Schopenhauer, 2014: 35). به بیان دیگر، متافیزیک نیچه، برخاسته از «جهان شدن» شوپنهاور است که تحت قانون علیت عمل می کند و اراده ای جبار در آن مشغول فعالیت است. نیچه با جرح و تعدیلی که در بینان های متافیزیکی استاد خود انجام داد، سعی کرده متافیزیکی ارائه دهد که همانند مکانیزم دین عمل کند؛ البته او بسیار تقلا می کند تا خود را از جنبه های مقدس مآبی دینی رها سازد. اراده در فلسفه نیچه جهت دارد و جهت آن برون ریزی نیروست که به آن «خواست قدرت» می گوید. در نتیجه، اراده کور و بی هدف نیست، جهان شدن بی هیچ زمینه و اساسی، مدام در حال جریان و شکوفایی نیرویی خویش است. ترکیبات محدود ماده و قانون بقای انرژی این فرض متافیزیکی که «امکان دارد وجود خودبسنده باشد» را همچون یک عین واقعی می نماید، به گونه ای که این امکان وجود دارد که هستی در نهایی ترین حالات بروریزی نیروی خویش، به حالت ابتدایی خود برگردد (Nietzsche, 1961: 210). این شمای کلی «جهان شدن» نیچه است که در ذهن متصور می شود، در نتیجه، اراده قدرت، یگانه هدف هستی خواهد بود که طبق اصول فلسفه «جهان همچون اراده و تصور»، جاودانه تکرار می شود.

به عقیده نیچه، در مقابل خواست قدرت، «خواستی نیستی» و «خواست نفی» که شوپنهاور منطقی ترین صورت بندی را از آن انجام داده، به مثابه آیین تمام نمای کل جریان متافیزیکی در غرب است، که سعی داشته جلوی جریان طبیعی هستی، یعنی جریان اراده قدرت را بگیرد. البته نیچه از خدمات این متافیزیک غافل نیست و آن را در خدمت صیانت ذات انسان می داند؛ البته نه اینکه بتواند فی نفسه حقیقت و هدف علمی برای وجود باشد. ادیان به طور کلی، یگانه عامل حفظ نوع انسان بوده، به گونه ای که امکان نابودی انسان در طول تاریخیت اش را به صفر رسانده است. تاریخیت ادیان گواه این مطلب است. بررسی تاریخیت ادیان به عقیده نیچه، امروزه عاملی تعیین کننده است. ادیان به مثابه تاریخیت مسائل روانی و معنوی نشان دهنده فرهنگ انسانی بسیار مهم است. بررسی این تاریخیت نشان می دهد که چرا، چگونه و با چه کیفیتی، انسان به لحاظ مسائل فرهنگی و روانی به اینجا رسیده است: «اشاره به مرگ خدا پس از دگرذیسی باستانی، یهودی و مصلوب شدن دوباره در دین مسیحیت پولسی تا دوره مدرن»؟

پرسش مهم دیگری که در اینجا مطرح می شود، این است که آیا تاریخیت دین، همانند تاریخیت متافیزیک خواست نیستی و خواست نفی، با شوپنهاور به پایان رسیده است؟ آیا امکان زیست دینی را در آینده همانند گذشته می توان متصور شد؟ پاسخ نیچه در جاهای مختلف را می توان این گونه بیان کرد؛ هر دین و معنویتی، چه در گذشته و چه در آینده، که نتوانسته و نتواند خود را با مؤلفه های خواست

قدرت، که شرط اساسی حفظ ذات و تعالی هر چیزیست، همراه کند، محکوم به نابودی است. نیچه جریان‌های مختلف دوران مدرن را نیز در ذیل تاریخت دین و معنویت بررسی می‌کند و اشخاص و آثار مختلف را تحت همین معیار گروه‌بندی می‌کند. او نشان می‌دهد که در طول تاریخت ادیان، چه خوانش‌هایی توانسته‌اند تدوام پیدا کنند و چه تفسیرهای از بین رفته‌اند. به بیان دیگر، نیچه معتقد است گروه‌ها و جریان‌های که «خواست نیستی» و «خواست نفی» را به صورت فی‌نفسه به‌عنوان هدف وجود، باور داشته‌اند، همان گروه‌هایی بودند که برای بقا، دست به دامن متافیزیک «خواست نیستی» شده‌اند و با تاریخت آن نیز نابود شدند. دلیل آن، همانگونه که کانت بیان می‌کرد، خودمتناقض بودن اصول این متافیزیک و تضاد با دیگر اصول، به لحاظ نقد عقل محض است.

هدف متافیزیک نیچه، در ابتدا خودآگاهی نسبت به «تاریخت خواست نیستی» است، به‌مثابه وجود تاریخی بودا و مسیح، که شروع‌کننده این جریان متضاد خواست قدرت بوده‌اند. او معتقد است این خواست در این دو شخص تاریخی، جریانی ضدطبیعی نیست، بلکه تنها توانایی اراده «نه گفتن» به برخی از جلوه‌های برون‌ریزی قدرت است. با این تفسیر، این خواست خود جنبه‌ای از خواست قدرت است و فضائل و تاکتیک‌هایی که ارائه می‌دهد مانند شکرگزاری، روزه، استقامت، خودنظم‌دهی و... در نوع خود، جلوه دیگری از خواست قدرت است. البته از منظر نیچه، همین شعله برای شروع یک جریان عظیم کافی بود؛ جریانی که مسیر طبیعی ادیان و تفکر را به‌انحراف کشاند. البته باید توجه داشت این انحراف عوامل بسیار دیگری، هم در جهان باستان و هم در ادیان، نیز دارد. با وجود این، «اراده نفی» شکل اولیه خود را در مسیحیت اولیه با متافیزیک «پسر خدا»، سپس با تفسیر پولسی، در شکل نهایی خویش به‌عنوان «پدر خدا»، صورت‌بندی کرده است (Fromm, 1994: 50-70). این تاریخت، انحرافی را برای هزار سال بر اروپا حاکم کرد؛ همین عامل، باعث گردید در مدرنیته، به یک‌باره هر گونه متافیزیک کنار گذاشته شود.

در مقابل، نیچه خود را فیلسوف زمانه پسامدرن می‌داند، یعنی زمانه ما. او مسئله اصلی این زمانه را خواست گذر از بحران معناداری هستی و زندگی و سرگردانی در اندیشه انسانی می‌داند. به عقیده نیچه، در همین دوران است که انسان از گفتمان جدایی، فترت و ناتوانی در صورت‌بندی امر معنوی که در مدرنیسم به اوج رسیده بود، گذر خواهد کرد. انسان پسامدرن خواهان یک معنویت بالنده و فرارونده است.

پیشینه پژوهش

درباره اندیشه نیچه و در باب جایگاه دین، همچنین جایگاه «معنویت و اخلاق» در فلسفه او، آثار زیادی منتشر شده است. در این مقاله، از بعضی تألیفات برجسته استفاده نموده‌ایم. یکی از ارزنده‌ترین کارها در این موضوع، آثار جولیان یانگ^۳ است. یانگ در آثار خود مبسوط به موضوع دین و خداشناسی^۴ در فلسفه نیچه پرداخته است. او بر این باور است که نیچه نه تنها هیچ تلاشی به‌سود

الحادگرایی انجام نداد، بلکه برعکس، به مسائل دینی و نقش معنویت در اجتماع، دل‌بستگی‌ای عمیق از خود به نمایش گذاشته است (Young, 2020: 50-60). در واقع، یانگ گوشزد می‌کند که نباید از این مطلب غفلت کرد که فلسفه‌ی نیچه، هم در خدمت پرورش نخبگان و تعالی آنهاست و هم خواستار تعلیم و تربیت توده است. نیچه با این دو رویکرد، می‌خواهد تنش بین این دو گروه، از بین برود. همچنین باید توجه داشت که نقدهای نیچه بر دین به این دلیل است که او معتقد است وظایف اصلی و سترگ دین، به‌خاطر جاه‌طلبی‌های کلیسا و تفاسیر مغرضانه، به انحراف کشیده شده است.

اظهارات ضد‌مسیحی نیچه، در مرحله نخست، به هیچ وجه متوجه شخص مسیح تاریخی نیست:

صبح‌گاه که صدای ناقوس کلیسا به‌گوشمان می‌رسد، از خود می‌پرسم: آیا ممکن است این صدا تنها بدان‌روی تا کنون طنین‌انداز باشد که یک یهودی دو هزار سال پیش، به صلیب کشیده شده است؟ و گفته است «من پسر خدا هستم!» برهان چنین ادعایی، مفقود است. (Nietzsche, 1996: 112)

دوم اینکه، از منظر نیچه، تنها مسیحی واقعی همان بود که مصلوب شد. این مطلب نشان می‌دهد که نیچه معتقد است خوانش و تفسیری که تا کنون از زندگی مسیح ارائه شده، عمیقاً مسئله‌دار است. او می‌گوید: این تفسیرها بعد از مصلوب شدن^۵ مسیح، و بر اساس یک نیاز وجودی طبقه پست (صیانت از ذات) پیش رفته، سپس در دوره پولس حواری، این نیاز تبدیل به خواست دیگری همچون «سودای حکومت مسیحی» شده است. نیچه در ادامه، همگام با طرح اصلی فلسفه‌اش مبنی بر معیارهای پرورش انسان‌های نخبه‌ای که تا کنون وجود نداشته‌اند، از پرورش توده که از زهدان آفرینش، این‌گونه نخبگان هستند، غافل نبوده است.

به عقیده وی، این عقاید مسیحی در نوع خود یک اراده «نفی کامل» خواست قدرت به‌مثابه عمل است؛ تسلط بر خود و تعالی خویشتن، از شرایط قدرت شخصی و اجتماعی به‌عنوان «چشم‌اندازگرایی» بوده است. در واقع، مجموع این مطالب، بیانگر یک نکته بیشتر نیست؛ اینکه نیچه به‌طور جدی با آن‌دست تفسیرها مخالف است که از آموزه‌های مسیح به‌عنوان یک ابزار استفاده کرده‌اند تا با تفسیری انحرافی و به صورت ظاهری، به اراده قدرت «نه» بگویند؛ سپس از این انحراف برای تصاحب قدرت به‌نفع کلیسا و در ادامه، برای حفظ و جلوگیری از شورش علیه حاکمیت خود، بهره ببرند.

به عقیده یانگ، نیچه بخشی از تفسیر شوپنهاور از دین را پذیرفته است. به عقیده شوپنهاور، دین یک ساختار عقلانی است که مشکلات وجودی انسان، اعم از درد و رنج، مرگ و معنابخشی و مسئله هستی، را حل و رفع می‌کند (Young, 2020: 12). با این نتایج، نیچه نه‌تنها خواهان حذف دین و معنویت به‌مثابه ضروری‌ترین عامل حرکت و انگیزه‌بخشی به انسان، نیست، بلکه برعکس، همان‌گونه که یانگ می‌گوید، خواهان معاوضه فرهنگ یونانی باستان و دیگر فرهنگ‌های نیرومند با مسیحیت پولسی به‌عنوان

ضعیف‌ترین و خطرناک‌ترین فرهنگ معنوی است. از چشم‌انداز نیچه، معیار ارزیابی در دین و فرهنگ‌های نیرومند، به‌ویژه دین یونانی، چیزی به‌نام «ارادهٔ آزاد یا ارادهٔ ناآزاد» نیست؛ در این فرهنگ‌ها، تنها معیار برای آزادی و حق، «ارادهٔ توانمند و ارادهٔ ناتوان» است. نیچه با تأسی از فرهنگ و دین یونان باستان، می‌خواهد تنش بین سلسله‌مراتب «توده و راهبر» را از بین ببرد. در نتیجه، نیچه نه تنها ضد دین نیست، بلکه به‌معنای واقعی کلمه، یک مصلح دینی است.

از دیگر مفسرین فلسفهٔ نیچه، می‌توان از ژیل دلوز^۶ نام برد. او نیز معتقد است نیچه در باب امر دینی، قائل به نوعی سنخ‌شناسی است. به‌عقیدهٔ نیچه، گویی دو یا چند سنخ از دین موجود است. او همیشه می‌گوید: ادیان «کُنشی و آری‌گویی» وجود داشته است؛ در تاریخ شاهد دین نیرومندان هستیم که به‌طور عمیق به‌گزینش و پرورش اعتقاد دارد. دین «آری‌گویی و کُنشی» در برابر هیچ‌انگاری و ادیان واکنشی قرار می‌گیرد. دین واکنشی مسیحی، با پرورش دادن خصائل مانند آرمان زهد، انتقام‌جویی، کینه‌توزی و وجدان معذب، نه تنها فرهنگ‌سازی نکرده، بلکه با دعوت ناراضیان از هر جا و دعوت از میان‌حالات از هر گروه، عامل اصلی تفرقه و شورش توده در اجتماع، و نابودی نیروهای آن بوده است. دلوز همچون نیچه، بر این باور است که مسیح تاریخی و سرنوشت او، هیچ‌گونه سنخیتی با تفسیر پولسی از مسیحیت ندارد:

مبدع مسیحیت، مسیح نیست، بلکه پولس حواری است؛ او انسانی دارای

وجدان معذب و کینه‌توزی است. (Deleuze, 1983: 228)

مسیحیت پولسی دینی نیست که ابزاری در خدمت وحدت جامعه، صلح در اجتماع و تعالی افراد آن باشد، بلکه در فکر رساندن جایگاه کلیسا به مقام فرماندهی اجتماع و تقویت تفسیر پولسی به‌عنوان ابزاری برای پاسداری و رسیدن به این هدف است.

تفسیر برجستهٔ دیگر از فلسفهٔ نیچه، تفسیر کارل یاسپرس^۷ و مارتین هایدگر^۸ است. یاسپرس در کتاب خود به جنبه‌هایی از فلسفهٔ نیچه پرداخته که بیشتر در خدمت نظریات فلسفی خود اوست؛ او به جنبه‌های روش‌شناختی نیچه و شیوهٔ او در تعالی و گشودگی انسان به‌سوی امر متعالی، نظر دارد. هایدگر نیز بیشتر به جنبه‌های وجودشناختی^۹ و متافیزیکی فلسفهٔ نیچه، نظر دارد. او معتقد است دو اصلی اساسی فلسفهٔ نیچه، یعنی ارادهٔ معطوف به قدرت و بازگشت جاودان، با همدیگر پیوندی بنیادی و اساسی دارند (Hiedegger, 1991: 25). پیوند این دو امر، در قالب‌های گوناگون اسطوره‌ای و فلسفی، اوج قلّهٔ اشراق نیچه به مسئلهٔ «هستی و شدن» را نشان می‌دهد.

تحلیل تعیین ماهیت تاریخت دین نیچه (در نگاه کلی)

نیچه در باب تعیین ماهیت تاریخت دین، در یک بُعد عظیم از کار خود، به‌طور جدی متمرکز بر تاریخت ادیان سامی است. مهم‌ترین نقطهٔ تعیین‌کننده در شکل‌گیری این تاریخت، جایی است که

اولین دگر‌دیدی در دین یهود انجام می‌گیرد؛ یعنی آنجا که یهودیت «دوره طلایی پادشاه پیامبرهای اسرائیلی» را از دست می‌دهد و ناچار است به یک دگر‌دیدی مفهومی و نمادین دست بزند تا بتواند از قومیت و ذات خویش صیانت کند. این نیاز و طرح، به زعم نیچه، اول بار توسط اشعای نبی احساس شد و سرانجام، نظامی کاستی از روحانیون و ربیون یهودی شکل گرفت (Nietzsche, 1974: 170). ایده مرکزی این طرح نو، بدین صورت بود که هر عملی برخلاف «دستورات یهوه»، گناه است و مجرم یا مصلوب می‌شود، یا با توبه باز خرید می‌گردد.

نیچه به شدت مدعی است که شخص مسیح تاریخی، بی‌آنکه بداند یا اینکه بینش تاریخی در باب عواقب عمل خود داشته باشد، ناخواسته علیه این آخرین تلاش یهودیت برای صیانت از خود، بپا خاست (Idem, 2016: 50). مسیح تاریخی فقط تحت یک مکاشفه شخصی، به دو مؤلفه «ملکوت خدا» و «ملکوت آسمان» رسید. این دو مؤلفه به‌طور کامل، دورنی و شخصی است (Kaufmman, 1968: 405). در واقع، او می‌گوید: این دو مؤلفه، «انجیل» و «خبر خوشی» است که حاوی این پیام است که «ملکوت خدا» و «ملکوت آسمان»، در قلب انسان رخ می‌دهد، نه اینکه پدیده بیرونی و تاریخی باشد. به عقیده نیچه، این پیام اصلی مسیح تاریخی است، در حالی که مسیحیت اولیه و تاریخی بعدی مسیحیت، پیرامون بازسازی تاریخی بر پایه امکان‌نهایی یهودیت برای بقا بوده است.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت نیچه در باب مسیح تاریخی می‌گوید: این یک بلوغ فکری دیررس است که هنوز هم آنچنان پخته نشده است؛ نوعی بلوغ فکری که می‌توان نمونه‌ای اعلا و آگاه شده به دانش و تاریخ آن را پیش‌تر از این، در بودا مشاهده کرد که برای رسیدن به صلح و آرامش، نیازی به مبارزه ندارد، بلکه قدرت نه گفتن را در خود پرورش می‌دهد. در نتیجه، مسیح به‌دلیل عدم آگاهی از عواقب‌گنش خویش به‌عنوان یک مجرم سیاسی که یاغیان و وحشیان و... را علیه نظم کاستی طبق، روحانیت یهودی برانگیخت، محاکمه و مصلوب شد (Nietzsche, 2016: 27).

مسیحیت همه را فرزند خدا می‌داند، عشق به همه چیز، حتی دشمن خویش، پیام موعظه مسیح بود. بنابراین، نیچه می‌گوید: مسیح هیچ وعده‌ای در باب «ملکوت آسمانی»، به‌معنی زندگی ابدی در جهان دیگر نمی‌دهد. در واقع، تاریخیت بیرونی دین مسیح، درست بعد از مصلوب شدن تنها مسیحی واقعی، آغاز شد؛ یعنی آنجا که اناجیل و نامه رسولان نوشته شد. بنابراین، بین شخص مسیح و عقاید مسیحیت اولیه؛ تمایزی روشن و آشکار وجود دارد.

نیچه هنگامی که شخصیت مسیح تاریخی را از مسیحیت اولیه جدا کرد، او را به‌مثابه شخصی می‌داند که می‌خواست بر پایه آن مکاشفه‌ای که داشت، تحت دو مؤلفه «ملکوت خدا» و «ملکوت آسمان»، «اراده نیستی» را به‌معنای «قدرت نه گفتن»، یا به عبارت دیگر، «اراده نه گفتن» را به‌عنوان شیوه دیگری برای زیستن، ترویج دهد. درست همین‌جاست که نیچه با خود مسیح تاریخی نیز تحت عنوان عیسای ناصری، مخالفت می‌کند؛

«آنچیزی که او روان‌شناسی منجی» نام می‌نهد (Ibid, 47). او با گریزی که به فرهنگ باستان می‌زند و نگاه نمایدنی که جهان پیشاسقراطی به مسئله هستی داشته‌اند، می‌خواهد آن را به‌عنوان نمونه، جایگزین تاریخت دین مسیحیت کند. در این جایگزینی، البته عوامل زیادی از خود همین تاریخت مسیحیت وام می‌گیرد و تفسیری جدید در قالب مقولات اراده قدرت، ابرانسان و بازگشت جاودان، ارائه می‌دهد.

امروزه بسیاری مدعی هستند که این ایده متمایزسازی بین اشکال مختلف تعین دین مسیحیت، ابداع نیچه نیست؛ پیش از این، گوته نیز چنین دیدگاهی داشته است. او خود را در مقابل دینداری کینه‌توزانه بورژوازی یک بت‌پرست ناب و خالص، می‌داند (Kaufmann, 1974: 364)؛ دقیقاً همان کاری که نیچه در باب اخلاق بورژوازی^{۱۰} که از قضا خود را وام‌دار تفسیر پولسی می‌داند، بیان می‌کند: من به‌معنای دقیق کلمه، در مقابل این اخلاق، یک ضد‌اخلاق تمام‌عیار هستم. همچنین تفسیر نیچه تحت عنوان جرم سیاسی، عیسای ناصری را با شخصیت راسلنیکوف^{۱۱} رمان برادران کارامازوف داستایوسفکی، پاره جنایت‌کار رنگ‌پرده کتاب زرتشت، یا در قسمت بیست و هفت کتاب *دجال*، و کتاب *دین من* تولستوی مقایسه می‌کند؛ به‌گونه‌ای که هر دو شخصیت، بی‌آنکه بخواهند یا آگاهی از اینکه کجای زمان ایستاده‌اند، داشته باشند، در شرایط زمانی و موقعیتی مشابه قرار گرفته و عامل قتل یک «پدر-حاکم ستمگر» شده‌اند. این تفسیر را نمی‌توان به‌عنوان بدعتی تازه دانست که توسط نیچه برای اولین بار مطرح شده است (Ibid, 371).

نیچه در ضمن مخالفت با رنان^{۱۲} که دو واژه قهرمان و نابغه^{۱۳} را برای توصیف شخصیت عیسی ناصری بکار برده، پیشنهاد خود را این‌گونه بیان می‌کند: اگر بخواهیم با دقت یک فیزیولوژیست اینجا سخن بگویم، در اینجا کلمه‌ای که باید جایگزین نابغه شود، ابله است (Neitzsche, 2016: 28). البته در نسخه‌ای که توسط خواهر نیچه، بعد از جنون او چاپ شد، کلمه «روح» جایگزین شده است، ولی در نسخه اصلی، همان کلمه فوق است (Kaufmann, 1968: 340)، بدین خاطر که احساس می‌کردند این کلمه به‌معنای واقعی، کفر است، نه آن‌چیزی که نیچه به‌معنای تفاوت بین عیسای ناصری با مسیحیت اولیه در نظر داشت. به‌عقیده نیچه، عیسای ناصری ترکیبی از «کودک-بیمار» بود، ولی هیچ روان‌شناسی زبردست که برای مثال مانند داستایوسفکی باشد، در کنار خود نداشت که این شخصیت او را توصیف کند؛ تنها حواریونی بودند که به‌دلیل اینکه نمی‌توانستند شخصیت مسیح را درک کنند، ناچار با تصویری که با درک خوشان آشنا بود، استاد خویش را توصیف کردند (Ibid, 403). آدمی نیک می‌داند که اهل فرقه‌ها چگونه آموزه‌های استاد خود را، در قالب عذرهای خویش توجیه می‌کنند (Neitzsche, 2016: 43).

حواریون از واقعه تصلیب، احساس نفرت کردند، چراکه این، فقط حکمی سزاوار اراذل شورشی بود؛ آنها این نفرت و شور انتقام حاصل از آن را، به مردم انتقال دادند. در این میان، بهترین بهره‌بردار از آن احساسات روانی را پولس برد و به‌طور دقیق، مکتبی را شکل داد که تبدیل به ضد آن‌چیزی شد که عیسی برایش زندگی کرد و مصلوب شد. به عبارت دیگر، با پولس، آخرین امکان نهایی یهودیت برای

بقا، با مفهوم مسیح و مصلوب تطبیق داده شد. نفرت از دیگری، شورش علیه نظم حاکم، انتقام، قضاوت دشمن و کیفر دادن، مؤلفه‌هایی است که پولس از واقعهٔ تصلیب بیرون کشید؛ به نوعی که به صورت یک ضد مکتب درآمد که پایه‌های آن، همین مؤلفه‌های روانی بودند؛ «مکتب اجتناب‌ناپذیر منطق نفرت» (Ibid, 53). به تعبیر نیچه، عشق به دیگران، حتی دشمنان، محبت و... همه تبدیل به مکتب نفرت شد. نیچه می‌گوید: پولس عیسی را بر بالای صلیب می‌خکوب کرد، به این معنی که، همانجا، آن شیوه از زندگی، با تفسیری که پولس از آن انجام داد، به پایان رسید.

نیچه، همانند کانت در عقل نظری، بر این باور است که یافته‌های آن نوعی ساخته‌های تخیلی است و آن نظریه‌های که به نوعی پشتوانهٔ اساس مسیحیت است، همه از این دست هستند؛ به گونه‌ای که هم خودمتناقض هستند و هم این اصول پایه‌ای در تضاد با هم قرار دارند (Kaufmann, 1968: 205)؛ به همان دلیل کانت که می‌گوید: یافته‌های عقل محض نمی‌تواند از سوی تجربه حمایت و هدایت شود. نیچه اما، در عقل عملی، کانت را رد می‌کند؛ به این دلیل که اساساً فی‌نفسه، زمینه و نامشروط را به کلی از حیطهٔ شناخت خارج می‌داند، چه به لحاظ نظری یا عملی، و چه به صورت پدیدار یا فی‌نفسه باشد. بنابراین، ضروریاتی که کانت پشت سر هم، به صورت شرطی، برای صیانت از نفس تعبیه می‌کند، نمی‌تواند دلیلی برای حقیقت آنها باشد. به بیان دیگر، «هر آنچه برای بقا سودمند است، پس حقیقی است»، برهانی ناقص است، زیرا ناحقیقت هم در صیانت ذات دخالت دارد.

تحلیل تاریخت دین در دوران باستان، مدرن و مسیحی

در یک نگاه کلان و جامع، مدرنیته جریانی است که نقطهٔ آخر و نهایی سنت و فرهنگ مسیحیت است. این مذهب و اخلاق برآمده از آن، با توجه به آنچه نیچه می‌گوید، چیزی است که امروزه باید از بین برود. نیچه خود و زمانهٔ خود را در آستانهٔ این امر می‌بیند. به همین دلیل کتاب *اراده به قدرت* را می‌نویسد، که آن را به مثابه یک خبر خوش و انجیلی جدید برای برپایی اخلاق سروران در دو سدهٔ آیندهٔ اروپا ارائه کند (Ibid, 1). نیچه این امکان را جشن می‌گیرد و به استقبال آن می‌رود. از سوی دیگر، همین مطلب، چالش برانگیزترین و سؤال برانگیزترین رویداد دویست سال آیندهٔ اروپا خواهد بود.

آنجایی که نیچه کلمهٔ «جنگ» را به معنای واقعی آن به کار می‌برد، مقصودش درست اشاره به همین مسؤلیت سترگ انسان مدرن است. در واقع، کسانی که تاب این ارزیابی را ندارند، جنگ را برپا می‌کنند تا راه گریزی از این موضوع سخت‌تر از جنگ، برایشان باشد؛ یعنی مسؤلیت تسلط بر خود، دوستی با خود و تعالی خود. البته طرح نیچه فقط تعداد زیادی از دستوالعمل‌های اخلاقی به عنوان یک ارزش‌گذاری نو نیست، آنچه او در پی آن است بررسی تاریخت «خواست قدرت» است، و نیز پیدا کردن اراده به حقیقتی که بیشترین ظرفیت تاب‌آوری، انعطاف‌پذیری و بازسازی را در ارزش‌گذاری‌ها داشته باشد. این ارادهٔ

قدرت راستین چیزی جز «اسطوره دیونیسوس» در فرهنگ کلاسیک یونان باستان نیست که بتواند هم هستی‌شناسی و هم اخلاق مورد نظر نیچه را در یک مفهوم، در خود بگنجانند. نیچه به هیچ وجه، به دنبال باستان‌گرایی از نوع آنچه که رمانتیسم‌ها می‌گویند، که خود معجونی از ناسیونالیسم، دین و دولت، باستان‌گرایی و.. بوده است، نیست، بلکه فقط می‌خواهد یک تصور جامع از آنچه می‌گوید نقطه عزیمت خویش است، ارائه کرده باشد؛ در واقع و به‌طور دقیق، همانند مفهوم عیسی (ع) که آتشی بود که مسیحیت شعله‌های خود را از آن می‌گرفت. نیچه می‌گوید: بعد از آنکه مسیحیت کنار برود، بربریتی شروع می‌شود که پیش از ابرنسان می‌آید. این بربریت دو جنبه معنوی و جسمانی دارد؛ معنویتی بالنده که بعد ذهنی اراده قدرت است و یک سرشاری نیرو که حالت و کیفیت وجودی آن خواهد بود.

شعار نیچه در «بازگشت به سوی چیزها و طبیعت» به معنای ارتجاع نیست، بلکه دقیقاً، به سوی جستجوی آینده رفتن معنا می‌دهد. به عبارت دیگر، بازگشت از انحطاط، خود اولین گام تعالی خواهد بود، نه اینکه به معنای عقب رفتن به سمت چیزی در پس پست باشد، بلکه در عین بازگشت، معنی تعالی خواهد داشت. در واقع، این بازگشت به معنای غلبه بر رمانتیسم است؛ جریانی که نیچه مدعی است کسانی همچون شوپنهاور و واگنری، آن را به نهایت ابتذال و انحطاط کشانده‌اند. این بیماری مدتی دامن‌گیر خود نیچه نیز شده بود، به گونه‌ای که آموزه‌های آنها را به مثابه اراده قدرت و دیونیسوسی درک می‌کرد.

بنابراین، مدرنیته گرچه در ظاهر سکولار بود، ولی هنوز بر سر خود سایه‌های سنگین ارزش‌های مسیحی را احساس می‌کند. از همین رو، نیچه مدرنیته را به نهایت رسیدن جریان‌های انحطاطی، اعم از مسیحی، بودایی و مدرن در قالب رمانتیسم آلمانی می‌داند. او در نگاهی دیگر، می‌گوید: باید با مدرنیته همراهی کرد تا این مسیر، روند طبیعی خود را طی کند، مسیری که بر خود یک دولت سکولار تحمیل کرده و آن را جایگزین نمونه قدیمی حاکمیت نموده است. این دولت جدید، ابزارهای وحدت‌بخش، صلح‌طلب و سامان‌بخش گذشته را دیگر در اختیار خود ندارد. از همین رو، در این دوران، جریان‌های سیاسی برخاسته از یک خواست فریب و وعده‌های توخالی سر بر می‌آورند و به جای نابرابری حق‌ها، شعار برابری حق‌ها را می‌دهند و همه را وابسته خویش خواهند کرد؛ یعنی همان ساختاری که در مسیحیت، شخصیت را از انسان گرفت و آن را مطیع محض نهادهای قدرت «دین و دولت» ساخت. در نتیجه، این جریان‌های مختلف و دولت‌های برآمده از آنها، سعی می‌کنند با سر دادن شعارهای برابری و رفاه عمومی، شکاف معنویت را که پیش از این، عامل صلح در سلسله مراتب و حافظ وحدت جامعه بوده، جبران نمایند.

به عقیده نیچه، سوسیالیسم با میل شدید به نوعی استبداد خشن و به مراتب سخت‌تر از نوع مسیحی آن، سر برآورده تا همه چیز، اعم از شخصیت و فردیت، را در یک نظام سازمانی توخالی با شعارهای عامه‌پسند، منحل سازد. همه این واسطه‌ها میان مردم و دولت اعم از سوسیالیسم، مشروطه، احزاب، و... یک‌باره و یک‌شبه، در بدو تولد خود، نمی‌توانند جایگزین خوبی برای نمونه دینی گذشته باشند (Nietzsche, 1996:)

155). این جریان‌ها با هر نامی، باید یک دوره تکامل را سپری کنند تا به اندازه کافی از قدرت تعادل‌سازی در اجتماع برخوردار گردند. خدمت این جریان‌ها به انسان‌ها، این بوده که به ایشان فهماند حکومت‌ها برآمده از دل توده هستند، در نتیجه، باید بین مردم و حکومت مصالحه حقوقی برقرار شود. در گذشته، به‌یمن اعتقاد سرشار توده به امر دینی، مسئله قانون‌گذاری، چالشی جدی نبود. از دیدگاه آنها، قانون کامل و سنجیده چیزی است که به‌طور کامل درک شدنی نیست؛ بدین سبب که از سویی معدن صدق الهی نشأت می‌گیرد و جز خود واضح، که خدا و پیامبران او هستند، کسی به عمق و ژرفای جزئیات و کلیات آن علم ندارد.

دین در نظام حکومت باستانی، مسیحی و دولت‌ملت مدرن

از منظر نیچه، در گذشته تا قبل از دوران مدرن، ادیان به‌طور کلی، ضمانت دو طرفه خوبی بودند که هم به‌سود مردم و هم به‌سود طبقه حاکم، عمل می‌کردند، چون رابطه مردم و حاکم، حالت «فرمانبر و فرمانده» داشته است. در واقع، عنصر دینی برای قوام این رابطه ضروری بود. فرمانده مشروعیت خود را از دین دریافت می‌کرد و قوانین را از طریق آن، به اجرا در می‌آورد، همچنین اشخاص را به‌وسیله دین به‌گونه‌ای پرورش می‌داد که آماده پذیرش فرامین او باشند. از جهت دیگر، دین برای مردم، پناهگاه دائمی و تریبونی همیشگی در قالب «رعایت اخلاق حکمرانی» بود که خواست آنها را به فرمانده می‌رساند. دین در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، حضور داشت؛ شادی و غم، شکست و پیروزی و... دین در مصائب، آرام‌بخش بود و برای کسب پیروزی‌ها و دفاع از میهن، محرک و انگیزه‌بخش (Idem, 1994: 115). با این تفاسیر، حاکم شدن تفسیر پولسی در تاریخیت دین، ضربه مهلکی بر این عنصر بی‌بدیل اجتماع وارد ساخت.

عامل بعدی در تاریخیت دین، که نقش دین را در وحدت‌بخشی و حفظ صلح و وحدت کمرنگ می‌کند، تنوع مذهب در یک اجتماع است، یا خوانش‌ها و تفاسیر گوناگون از یک دین، در نمونه باستانی و مسیحی، چنانکه طبقه حاکم نتواند بدانند خواست معنوی عمومی مردم چیست؟ و نتواند سیاست واحدی بر آن خواست حاکم کند؛ در نتیجه، از آن چشم می‌پوشد. نیچه مشکل اخیر را ریشه مسئله دوران پسامدرن می‌داند. این اتفاق باعث شد اروپایی‌ها دین را به ساحت امر شخصی بر گردانند؛ به‌جای آنکه به یک‌باره آن را بلااستفاده کنند. در ادامه، انسان‌های بزرگی ظهور خواهند کرد و جنبه‌های بی‌نظیر دین را آشکار خواهند نمود؛ آن‌دست جوانب چشم‌انداز که چون تاکنون نفعی به‌سود طبقه حاکم نداشته، پنهان مانده بود.

دین و سرانجام امر دینی در دوران مدرن

دین نشان‌دهنده چشم‌انداز جمعی و فردی اجتماع است، که با بررسی آن می‌توان ضعیف یا نیرومند بودن آن را در سه مؤلفه سودمندی، عدالت و صیانت از ذات مشخص نمود. هنگامی که دین به امور شخصی محول گردد، می‌تواند پرورش‌دهنده خوبی برای هر کس، بر حسب عادات و خصائل فردی‌شان

باشد. نیچه مکرر بیان می‌کند که دین نیرومند و آری‌گویی، انسان نیرومند را محتشم و نیرومندتر می‌سازد:

مردمانی متین و کوشا وجود دارند که برای ایشان، دین نهایت مرزهای انسانیت متعالی است. این مردمان در تلاش‌اند تا دیندار باقی بمانند و دین نیز ایشان را آراسته می‌سازد. (Ibid, 150)

دست‌کم اشخاص دیندار در پرتو دینداری، بر اساس تمرین، ترکیه و پالایش، خویش را منظم و منزّه می‌سازند. البته افراد ضعیف‌النفس هم برای صیانت از خود به لباس دین درمی‌آیند. از منظر نیچه، تشخیص خوب و مفید بودن یک عمل در جامعه، وابسته به این نیست که افراد چه گزاره اخلاقی را خوب و مفید می‌دانند، بلکه در این است که آنها در عمل چه رفتاری از خود نشان می‌دهند. این معیار شناسایی اخلاق یک جامعه است؛ زندگی استدلال نیست. در نتیجه، فرهنگ ضعیف خود را به چیزهایی که نیست، دلخوش می‌کند، ولی فرهنگ قوی بر پایه تجربه اراده قدرت عمل می‌کند. از همین رو است که از فرهنگ قوی، مردمان قوی و از فرهنگ ضعیف، مردمان ضعیف به‌بار می‌آید. فرهنگ غنی از نیرومندی خود لذت می‌برد، درحالی‌که فرهنگ ضعیف، نقاط ضعف خود را برطرف نمی‌کند؛ چون حتی از آنها آگاهی درستی ندارد.

در آینده جوامع مدرن، چون ساختار سیاسی جوامع تغییر می‌کند و مردم خوانش‌های مختلفی از آن پیدا خواهند کرد، سیاست دیگر نخواهد توانست همانند دوران‌های گذشته، از دین بهره‌بردار، یا خواست خود را بر دین تحمیل کند؛ در نتیجه، دین به حوزه امر شخصی کشانده می‌شود. سپس همین موضوع باعث می‌شود نخبگان دینی با فراغت بیشتری عمل کنند و استعدادهای بسیار دیگری را به خود جلب نمایند؛ در نتیجه، جنبه‌های نهفته‌تر و درخشان‌تری از ادیان را آشکار می‌کند. اما در تحلیل نیچه، سرانجام فرقه‌ها و احزاب سیاسی می‌خواهند هر طور که شده، از محبوبیت دین و مشروعیت دوباره آن برخوردار گردند. سرانجام نیز آن را اشغال خواهند کرد.

این امر به‌عکس مطلب پیشین، باعث می‌شود نقاط نامفهوم دین که علم دقیق آن در اختیار کسی نیست، به‌عنوان نقاط ضعف دین بر همگان آشکار گردد. هر فرقه و گروهی درصدد رسوا کردن تفسیر دیگری خواهد بود و بدین طریق، تخم شر در همه‌جا پاشیده خواهد شد. سرانجام، نخبه‌ها و خوش‌قوی‌ها اجتماع، میل به بی‌دینی می‌کنند. در نهایت نیز برخلاف سرشت نیرومند خویش، دین‌ستیزی یکی از خصائل آنها می‌شود. این خصیصه از طریق نخبگان به حاکمان سرایت می‌کند. مردمان بی‌دین‌گشته نیز سعی می‌کنند به دولت نزدیک‌تر شوند و سرانجام، نزاع سختی بین احزاب دینی و غیردینی روی می‌دهد. اینکه کدام‌یک موفق می‌شود؟ بسته به نیروی هر کدام دارد؛ «پیروزی در دوره مدرن به‌سمت مردمان بی‌دین‌گشته بوده است». درواقع در چنین حالتی که دولت و بی‌دینان موفق شدند، خواهند توانست در آینده، از طریق تعلیم و تربیت بر شمار خود بیفزایند؛ چنانکه در دوره مدرن رخ داد.

در ادامه، گرایش‌ها به دولت کم‌رنگ‌تر خواهد شد. دولت با این کار، انتظارات را بالا می‌برد و مسولیت‌اش نیز سنگین‌تر می‌شود؛ بی‌آنکه از دید مردم احترام و مشروعیت معنوی داشته باشد. مردم دیگر تنها به جنبه‌های سوددهی و جنبه‌های زیان‌بار دولت نظر دارند. سرانجام، نزاعی شدید در خود جامعه سکولار رخ می‌دهد؛ احزاب گوناگون، بی‌آنکه بتوانند تأثیر واقعی بر وضعیت جامعه بگذارند، توسط دیگری کنار می‌روند؛ بدین صورت طرح‌های کلان، هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابند. هر حزب و طرفداران آن، تنها خوانش و تفسیر خود از قانون را محترم می‌شمارند. در نتیجه، کلیت، ضرورت و قداست قانون نیز دست‌خوش زوال می‌گردد. همه چیز در عرصه رقابت بین دولت و اشخاص قرار می‌گیرد. با این حال و با توجه به آسیب‌شناسی که نیچه از حضور امر دینی از یک‌سو، و جامعه دموکراتیک سکولار، از سوی دیگر، ارائه می‌دهد، می‌خواهد به این نتیجه برسد که دموکراسی و امر دینی و معنوی، می‌توانند بدون تعارض با هم، در جهتی واحد، خود را با شرایط آینده وفق دهند؛ چه بسا عصری شیرین و دل‌پذیر را به‌وجود آورد، مانند عصر طلایی پریکلس^{۱۴} در یونان باستان. پیشنهاد نیچه بهره‌گیری از معنویت نیرومند است، که البته قائل به قداستی برای خویش و دولت نباشد، زیرا تجربه نشان داده که هر دو متضرر خواهند شد:

دین در یک چشم‌انداز والا، وسیله‌ای برای زیبا کردن انسان، شاید تاکنون
وسیله‌ای کارآمدتر از دینداری وجود نداشته است... انسان با این ابزار چنان
شریف می‌شود که هیچ‌گونه جنبه حقارت‌آمیزی نمی‌توان در وجودش پیدا
کرد. (Ibid, 118)

در یک دولت دموکرات، فضایل انسانی، مانند دوراندیشی، فردیت و شخصیت، رشد پیدا می‌کند؛ چون رشد آنها منوط به شرایطی عالی است. در این شرایط، اگر معنویت در درون جامعه آزاد وجود داشته باشد، تسلط بر خود و تعالی فرد نیز به‌وجود خواهد آمد. اگر دولت دموکرات از پس این غرایز نیرومند برنیاید، چونانکه افلاطون و ماکیاولی گفته‌اند: سرانجام دموکراسی، هرج و مرج است. از دل هرج و مرج نیز سرانجام استبداد سر بر می‌آورد. به عقیده نیچه، انسان باید تاب و تحمل‌گذار از بخشی از سنت‌های گذشته خود را بر خویشتن هموار کند؛ چنانکه زمانی طایفه‌سالاری عامل حفظ نوع بود و از بین رفت و نمونه بهتری جای آن آمد. نیچه به اصلاح بربریتی که برای آینده تصور می‌کرد، بسیار امیدوار بود.

هشدار نیچه در باب روح‌باوری و مابعدالطبیعه‌گرایی مسیحی

در وهله اول، باید توجه داشت که نیچه به‌طور صریح، خود را یک متافیزیسیست می‌داند؛ مقولات پایه‌ای او همانطور که هایدیگر می‌گوید، متافیزیکی هستند (Heidegger, 1991: 194). اراده قدرت، با همه تفاسیر علمی که نیچه برای آن بیان کرده، مدعی شناخت ذات درونی جهان است (Kaufmann, 1968: 452). بازگشت جاودان نیز یک اصل متافیزیکی است؛ که آن هم با توجه به بیان علمی که نیچه از این فرضیه

می‌دهد، آن‌قدر کلی است که در حوز شناخت تجربی قابل تحقیق نیست. در ثانیک نیچه آن را پشتوانه اخلاق خود قرار می‌دهد. در نهایت، نیچه مدعی است که فلسفه او نهایت کمال و آن روی سکه فلسفه متافیزیکی غرب است؛ به‌گونه‌ای که دیگر ظرفیت‌اش تکمیل می‌شود. در واقع، فلسفه نیچه در این زمینه، آخرین نظام فلسفی ممکن بود که تاریخ متافیزیک در غرب خواهد داشت.

نیچه با خوانشی که می‌خواهد بر اساس علم روز، یک علم مابعدالطبیعه (اشاره به کانت) یا یک علم روح‌باور (اشاره به هگل) پی‌ریزی کند، مخالف است. او به‌مانند شوپنهاور، این کار را ناپسند می‌داند و در تقبیح آن، می‌گوید: این عمل نوعی نان به نرخ روز خوردن است. اخلاق، مابعدالطبیعه و روح، اموری نیستند که نیچه به‌طور کامل، با موضوعیت آنها مشکلی داشته باشد (Idem, 1996: 139)، بلکه او هرگونه سوءاستفاده از روی ساده‌انگاری فلسفی، یا مغرضانه، از آنها برای رسیدن به مقصدی خاص — مانند قدرت مطلق داشتن کلیسا و دولت، اطاعت محض افراد از آنها — را رد می‌کند. او معتقد است این‌گونه امور، به‌مانند فرهنگ و دین، در ساحت چشم‌اندازگرایی، قابلیت طرح شدن دارند، نه در قالب‌های علمی؛ مانند نمونه‌های مذکور فوق که برای تأیید این مسائل دست به دامن علم روز می‌شوند، یا اینکه مانند پوزیتیویسم، به‌دنبال رد آنها به‌وسیله علم روز هستند. اما در مقابل، علم تنها ساحت غیرشخصی در جهان است که در حیطه کار دانشمند، از جهاتی خاص روی می‌دهد، اما مسائل فلسفی و دینی فوق، به‌طور کل امور شخصی فرد و جامعه هستند که باید از چشم‌انداز خود بررسی شود.

نیچه در این باب، به‌طور جدی، خوانش و چشم‌انداز مسیحی را رد می‌کند؛ در مقابل، چشم‌انداز یونانی و دیگر فرهنگ‌های نیرومند را می‌پذیرد و حتی با نگاه کاتولیکی در این باب نیز اظهار خرسندی می‌کند. بنابراین، باید گفت: نیچه تنها با خوانش پولسی از این مسائل و هر آنچه عامل آن بوده و در ادامه از آن نتیجه شده، تحت عنوان «تاریخت حکومت روح»، مخالف است. کار پولس خارج کردن فرهنگ یهودی از حالت قومی به حالت جهانی بود. از نظر نیچه، این فرهنگ تنها در قالب قوم یهود نشانه‌ای از نیرومندی بود، نه در مقام یک تفسیر مطلق. از این‌رو، با امتداد مسائل عهد عتیق در یک انتزاع کلی، آنها را به‌صورت خاص، به موضوعاتی ضد طبیعت بشری و به‌صورت عام، ضد طبیعی بدل کرد. مسیحیت پولسی یعنی بیزاری از هرگونه برون‌ریزی اراده قدرت، و توسعه آن در جهت برده نگه داشتن جامعه و تسلط کامل بر آنها صورت می‌گیرد. از همین‌رو مابعدالطبیعه، اخلاق و روح، عناصر اصلی در توسعه این ایده بوده‌اند، تا از این طریق هرگونه تهدید علمی و عملی را از سر راه به‌حاکمیت رسیدن کلیسا بردارند.

تفسیر نیچه از عناصر اخلاقی و هستی‌شناسی دین مسیح

تقابل‌های نیچه در موضوع اخلاق با جریان‌های مختلف، اعم از مسیحی، رمانتیسم و انسان‌مدرن، بیان می‌گردد. بیش از همه، برای درک اخلاق نیچه، باید به نقد او بر نوع‌دوستی و عشق به همسایه در

فرهنگ مسیحی پرداخت که در مقابل آنچه او دوستی^{۱۵} در فرهنگ یونانی می‌داند، قرار می‌گیرد. در اندیشه مسیحی پولسی، بدین خاطر که شخص در عقاید محدود فرقه‌ای خویش مبحوس است و آن عقاید به طوری که ایمان مسیحی خواسته، از هر نوع کنش خلاقانه خالی‌اند و بنیان عقلانی ندارند (Idem, 2016: 51)، نمی‌توانند نگرش مثبتی نسبت به دیگری داشته باشند؛ البته اگر چنین چیزی را بتواند درک کند. نیچه عقاید مسیحیت را برخاسته از مسائل روانی کینه، انتقام و نفرت از دشمن می‌داند که به معتقدان خویش می‌قبولاند که سودمندی و صیانت از خویش و جامعه، در گرو اطاعت محض از دستورات کلیسا است. بر اساس همین احساسات روانی، هستی‌شناسی مسیحی در قالب «ملکوت خدا» و «ملکوت آسمان»، به معنای جهان دیگر، نظام جزا و پاداش شکل می‌گیرد که نظام ارزش‌شناختی بر آمده از آن، ارزشی برای جهان مادی و حیات این‌جهانی قائل نیست. این نظام و مکتب تبدیل به ضد مکتبی علیه نمونه کلاسیک دوره باستان یونان و روم می‌شود.

در ادامه تاریخیت مسیحیت و با به قدرت رسیدن کلیسا، این مؤلفه‌ها به‌عنوان محور اساسی علم و حقیقت قرار گرفت. در تاریخیت مسیحیت، استبدادی خشن در جهت تثبیت اخلاق و فضائل مسیحی دیده می‌شود، بنابراین آنها برای تثبیت آن چیزی که حقیقت می‌دانند، به شدت وابسته به آن چیزی بوده‌اند که خود ناحقیقت می‌دانند. در این موارد، نیچه باز هم بین تاریخیت مسیحیت و شخص عیسی ناصری تمایز قائل می‌شود، زیرا معتقد است آنچه مسیحیت اولیه و شاگردان عیسی ارائه داده‌اند، نشانه این است که آنها نتوانسته‌اند عظمت معنویت او را درک کنند و نه تنها نتوانسته‌اند درک کنند، بلکه حتی تصور اینکه مانند او عمل کنند، برایشان غیرممکن و دهشت‌آور بوده است. از همین رو، شاگردان، به‌ویژه پولس، واقعه تصلیب را به‌گونه‌ای دیگر می‌فهمند (Ibid, 45). با این حال، نیچه فلسفه خود را به‌پیروی از گوته، فراسوی مسیحیت جعلی و مسیح اصیل می‌داند (Kaufman, 1974: 352). این بدان معنا نیست که به‌کلی مسیح را انکار کند، بلکه به‌نوعی خود را در ادامه راهی می‌داند که مسیح ناصری نیمی از آن را سپری کرده بود، زیرا عمر کوتاه مسیح باعث شد نتواند مسیر اصلی خود را پیدا کند. بنابراین، مسیح فقط «اراده نه گفتن را» دریافته بود، به معنای «نه گفتن به هر چیزی که باعث پراکندگی نیرو می‌گردد»، و به «آری‌گویی به اراده»، به معنای «تسلط بر نیروهایی خود در جهت تعالی خویشتن»، که بخش اصلی «خواست قدرت» است، نرسید. نیچه می‌گوید: عیسی آن‌قدر نجابت داشت که اگر زنده می‌ماند، به این «آری‌گویی» به اراده نیز دست می‌یافت. با وجود این روش، او به‌عنوان شیوه‌ای برای زندگی کردن، می‌تواند همیشه امکان داشته باشد؛ برعکس مذهب مسیحیت پولسی که به‌وسیله اخلاق خویش نابود شده است. او تصور می‌کند که تاریخ دو سده اروپا، زمانه گذر از این اخلاق است؛ اخلاقی که هم با کنش خلاقانه مخالف است و هم با هر نوع علم جدید.

نیچه نوعی بربریت مدرن پسامسیحی را متصور می‌شود که سه شاخصه بدبینی، تجربه‌گر و خلاق را

هم‌زمان دارد (Ibid, 408). این بربریت، یک معنویت سالم همراه با سلامت جسمانی و رفاه، به‌معنای اصیل را در خود خواهد داشت. در مقابل، اخلاق پولسی معنویت را بر پایه کینه، نفرت، انتقام و داوری دشمنان و مجازات آنها تعبیه می‌کند. علاوه بر این، اخلاق مسیحی مسئله رنج را نیز درونی می‌کند؛ به‌ویژه برای کسانی که بالذات به‌خاطر فقر وجودی و کمبود نیرومندی، احساس رنج می‌کنند و امکان غلبه بیرونی بر رنج را ندارند. درونی شدن این عوامل و چرخش آن به درون، بدون اینکه هیچ‌گونه برون‌ریزی در کار باشد، جنگی بی‌پایان را در درون انسان بپا می‌کند که تنها تصور یک منجی می‌تواند این جنگ را پایان دهد. نیچه این را بازسازی دیالکتیک جدلی یهودیت ماقبل عیسی (ع) در درون می‌داند؛ با این تفاوت که این دیالکتیک، امکان جهانی شدن در بیرون را نیز دارد. این اخلاق به‌لحاظ بیرونی، یک تاریخت برای خویش میسازد، که به‌صورت دشمنی مدام با هر چیزی که خارج از عقاید مسیحی است، عمل می‌کند؛ یک دیالکتیک جدلی تاریخی برخاسته از خواست نفی، که با مؤلفه‌های که در تعریف و تصور جهان دارد، زمینه به قدرت رسیدن پاپ، کشیش و کلیسا را فراهم میسازد.

به‌طور خلاصه، شخصیت تاریخی مسیح (ع)^{۱۶} تئوری یهودیت معاصر که در جهت صیانت از خود بود را به‌نوعی در خطر نابودی انداخت؛ سپس شاگردان (حواریون)، به‌خاطر ناتوانی از درک مکاشفه عیسی (ع) و ناتوانی در کنشگری مانند او، که خود ریشه در محیط کوچک و رشدنیافته آن منطقه داشت، یک تئوری صیانت از ذات مشابه با یهودیت اما در شکلی جدیدتر به‌وجود آوردند. این تفسیر امکان صیانت از ذات را برای طبقاتی چون یاغیان، شورش‌ها و میان‌حالات از هر گروهی، فراهم کرد (Nietzsche, 2016: 41). در نتیجه، نوعی ایمان جدید و باورهای جدید پدید آمد که برخلاف آموزه‌های راستین رهبر خویش، به‌دنبال جنگ، شورش، انتقام، کینه و قدرت بود.

عقلانیت، علم و حقیقت در اخلاق و هستی‌شناسی مسیحی

به‌زعم نیچه، از جهتی دیگر، تعبیر و تفسیر پولس از واقعه تصلیب، به‌شدت با عقلانیت در تضاد است؛ «اگر می‌خواهی یک مسیحی اصیل باشی چشمان عقل را کور کن» (Kaufman, 1968: 337)، همان شعاری که کانت در اخلاق عملی می‌داد که علم را کنار می‌زند تا جا برای ایمان باز کند. البته این ایمان به‌معنای پولسی آن است. ایمان جای عمل را می‌گیرد. ایمان به جهان دیگر و اینکه در آنجا، در ملکوت، خدا انتقام را خواهد گرفت. هیچ‌کس با عقل نمی‌تواند به «ملکوت خدا و ملکوت آسمان» راه پیدا کند (Nietzsche, 2016: 12). به‌عقیده نیچه، تعارض «علم و دین» و «ایمان و دین»، چیزی است که از همان ابتدای شکل‌گیری مسیحیت، تا فلسفه مدرن، چالش اصلی فلسفه‌هایی است که حول محور «آرمان زهد» به‌وجود می‌آیند؛ زهدی که می‌خواهد به «هر قیمتی» به «حقیقت» دست پیدا کند و خود را از «فریب ناحقیقت» مصون نگه دارد.

در تئودیسۀ لایبنیتس اوج تعارض «عقل و ایمان» نشان داده می‌شود؛ چیزی که پیش از این،

ترتولیان^{۱۷} بیان می‌کند: ایمان می‌آورم چون موضوع، ابهام دارد و ورای فهم من است (Ibid, 352). این تعارض در فلسفه کانت نیز تحت عنوان نومن و فنومن، نمود پیدا می‌کند. در نهایت، لوتر، کالوین و دیگر پروتستان‌ها، با تعبیر تمثیلی، به اشکال مختلف، این جهان جسمانی را عرصه عقل و علم دانستند و جهان ارواح را عرصه ایمان اعلام کردند. موضوع جالب در این مبحث تعارض برای نیچه، موضع هگل است؛ او در حالی که این تعارض را رد می‌کند، وجود جهان روحانی محض را قابل قبول نمی‌داند (Ibid, 403).

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت نیچه عقاید مسیحی را که برخاسته از یکسری نیازهای روان‌شناختی است، مرتبط با علم، حقیقت و عقلانیت نمی‌داند، همچنین، علاوه بر تحلیل «صیانت از ذات» و «سودمندی» به‌عنوان دلایل وجود این‌گونه چشم‌انداز، اینکه گروهی برای این عقاید خون خود را نثار کردند نیز نمی‌تواند معیاری برای علمی بودن آنها باشد. این‌گونه مسائل، هر چند اهمیت زیادی برای جامعه دارند، ولی در مباحث علمی، قابلیت طرح شدن ندارد.

به‌عقیده نیچه، این چشم‌انداز به‌شدت بر علم مدرن سایه انداخته است؛ بدین صورت که هر کاری علم مدرن بکند، خود را گرفتار در «خواست حقیقت»، «حقیقت به هر قیمتی» و «خواست زهد» می‌بیند و این خواست را اولین اصل و پیش‌فرض خود قرار می‌دهد. «اراده حقیقت»، همانند مطلب فوق ریشه در سودمندی دارد و به چشم‌انداز مربوط می‌شود، چون این چشم‌انداز، حقیقت را «خواست فریب نخوردن و فریب ندادن» معرفی می‌کند؛ در نتیجه، ارتباطی با علم و حقیقت ندارد. به‌زعم نیچه، این چیزی است که به حوزه اخلاق مربوط می‌شود. در نهایت، نیچه می‌گوید: ما به‌صورت پیشینی و در عقل محض، چیزی از ویژگی‌های وجود نمی‌دانیم، بنابراین نمی‌توانیم مزیت را به یک طرف بدهیم؛ طرف «اعتماد محض» یا «بی‌اعتمادی محض». تنها کاری که می‌شود انجام داد، «بازگشت به سوی چیزهاست»، «دیدن اشیاء آن‌گونه که هستند»، «نه دیدن آنها آن‌گونه که نیستند». انسان عادت کرده مطلوب خویش را در کنه و ذات اشیاء جای دهد (Neitzsche, 2016: 115). نیچه می‌گوید: بنیاد علم هنوز بر یک ایمان متافیزیکی در مسیحیت پولسی استوار است.

تحلیل جایگاه دوستی، تعالی شخص و فردیت در اخلاق نیچه

اخلاق نیچه، بر خلاف اخلاق مسیحی که رنج را به درون می‌کشد و او را وادار به سکوت، تحمل و هضم آن می‌کند، «اراده قدرت» است؛ به‌معنای «برون‌ریزی قدرت و بیان خویش»، حتی در آنجا که این بیان بی‌ادبی و توهینی به اخلاق مسیحی تلقی گردد. بنابراین، به درون بردن رنج، آگاهی انسان را پر از مفاهیم کینه و انتقام می‌کند و کارکرد ناخودآگاه که فراموشی است را مختل می‌سازد؛ آگاهی نیز که کارکرد بازتابی دارد، مانند آینه پر از غبار می‌گردد، در نتیجه، به تخلیه‌های روانی و خیالی رو می‌آورد که در حکم مسکنی موقت‌اند و به بهبود و شفا نمی‌انجامد. هاضمه نیز از این رنج درونی، بیمار می‌شود و رو به الکل و

مخدرها می‌آورد تا درد خویشتن خویش را فراموش کند. انسان عقیده‌مند مسیحی، به شدت وابسته است، هم به لحاظ ذهنی و به لحاظ جسمی؛ مدام نیاز به مخدرهای روحی و جسمی دارد تا فراموشی ناخوآدگاهش که از کار افتاده، جبران گردد: «برای رستن از انتقام رتیلان، باید پلی به سوی آینده زد، چیزی که بزرگ‌ترین امید ماست (Ibid, 17).

بر این اساس، شعار «عشق به همسایه» چیزی جز ترس از دیگری و تحقیر او نیست. آنچه مسیح در موعظهٔ سر کوه تعبیر کرد که «نه تنها همسایه‌ات که دشمنت را نیز دوست بدار»، بد فهمیده شده است. نیچه می‌گوید: چگونه کسی که وجود خویش و جهان را خطا می‌داند، خواهد توانست خود و دیگری را دوست داشته باشد؟ درحالی که اگر شخص خویش را دوست داشته باشد و به دنبال تعالی خویش باشد، خواهد توانست دیگری را نیز دوست داشته باشد. نیچه می‌گوید: «همسایه‌ات را دوست بدار» اما خود را بیشتر دوست بدار (Kaufmann, 1968: 37). به جای حسادت به دیگری و کینه از او، با او وارد یک رقابت، بر پایهٔ سرشاری نیرو خویش شوید، تا باعث گردد الهام‌بخش یکدیگر برای تعالی باشید. دشمنت را دوست بدار، زیرا نیرومندی‌اش طرف مقابلش را ملزم می‌کند تا او نیز نیروی خویش را بیرون بریزد و خود را تعالی بخشد. در نتیجه، انسانی که دوستدار خویش است و از خویش نفرت و کینه ندارد، می‌تواند به دیگری نیز کمک کند. این معنای درست موعظهٔ سر کوه است که می‌گوید: همسایه و دشمنت را دوست بدار. صلیب نیز به معنای نوعی آزادی بود؛ آزادی از هر نوع کینه که وجود داشت.

تحلیل و بررسی نقش ایمان در ادیان

نیچه بیگانگی همیشگی بین عیسای ناصری و مسیحیت پولسی - که در دورهٔ مدرن به شکل اصلاح لوتر و کالوین نیز دوباره نمود پیدا کرد - را در همین بحث ایمان می‌داند. ایمان در عیسای به مثابه «عشق بی‌واسطه بین خدا و انسان» است و به واسطهٔ همین عشق، عشق به ممنوع^{۱۸} نیز به وجود آمد، اما در مسیحیت اولیه، ایمان تبدیل به نفرت از دیگری شد (Nietzsche, 2016: 30-45). بنابراین، در مسیحیت پولسی، ایمان جای عمل کردن را می‌گیرد؛ بدین طریق، از هر گونه تشخیص که لازمه‌اش تدبیر احساسات و تنظیم روابط بر پایهٔ اعتماد به نفس و عزت نفس است، جدا می‌شود. به بیان دیگر، ایمان در اینجا به معنای صداقت با خویش نیست، بلکه بدین معناست که همیشه پشت آن، بازی غریزه وجود دارد؛ به ویژه غریزه‌ای که ناتوان از یک عمل خاص است، پس دست به انتقام و کینه‌توزی می‌زند (Ibid, 43).

پروستتان جنبشی که نیچه نام آن را شورش دهقانان می‌نامد، در مقابل رنسانس و علم مدرن به وجود آمد، تا حق و تو در تعارض ایمان و علم را بی‌هیچ توجیهی، به ایمان بدهد. نیچه با دو دلیل، این حق را رد می‌کند. یکی اینکه به هیچ وجه، عقیده و باور، دلیلی بر درستی آنها نیست؛ «عقاید برای حقیقت، خطرناک‌تر از دورغ است. چه بسا چیزی برای پدر دورغ بود ولی برای پسر عقیده شد... دورغ به معنای

آروزی ندیدن چیزهایی که وجود دارند (Ibid, 55). دوم اینکه، خون‌های مقدس ریخته شده در این راه نیز دلیلی برای عقلانی بودن یک مطلب نیست (Kaufmann, 1974: 375). هر دو جنبه ایمان پولسی نابودکننده شخصیت و فردیت است؛ عقاید، فرد را زندانی می‌کند و امکان اندیشیدن فراسوی خوب و بد را می‌گیرد؛ ایمان هم او را از کنش و عمل راستین بازمی‌دارد. این دو مؤلفه ایمان، انسان را از خودش جدا می‌سازد و غریزه‌اش عالی‌ترین احترام‌ها را نثار غریزه‌ای می‌کند که به دنبال اخلاق بی‌خودی برود؛ اخلاقی که نابودکننده خود واقعی است.

فواید دین برای حاکمیت دوره باستان

نیچه معتقد است هر گاه دین یک جامعه باستان رو به نابودی رفته، دیری نپاییده که حکومت آن نیز از بین رفته است. در مراحل مختلف انحطاط یک دین، در ابتدا ایمان عمیق را مشاهده می‌کنیم و سپس گرایش عرفانی و دست آخر، برای نجات، فلسفه در آن ظهور می‌کند (Nietzsche, 1974: 31)؛ یعنی آن‌هنگام که مردمان دریافته‌اند برای پذیرش یک عقیده، باید مطالبه دلیل کرد. پیش از این، فوایدی چون وحدت‌بخشی، سامان‌بخشی، تقویت فردیت، صلح همگانی و... برای دین ذکر شده است. باید دانست که نیچه کارکردی‌های زیادی برای ادیان نیرومند ذکر کرده؛ تا زمانی که دین سودای فرارفتن از صرف امر خدمت‌رسانی را نداشته باشد، این فواید را به‌همراه خواهد داشت. نمونه‌ای که در مسیحیت به‌خوبی نشان داد تاج‌اندازه یک دین با پایه‌های سست خود می‌تواند به فرهنگ و تمدن صدمه بزند. کلیسا با سودای رسیدن به قدرت و ثروت، از نقش و ارج دین کاست تا جایی که بدبینی را نسبت به خود، به‌نهایت رساند و شوق زندگی را به ناامیدی بدل ساخت.

تمام آسیب‌شناسی نیچه از فرهنگ و دین، بدین خاطر است که یک‌بار دیگر اذهان اروپایی را متوجه نقش بی‌بدیل دین و معنویت در فرهنگ‌سازی و تعلیم و تربیت همگانی در دوره باستان کند. دین معنویت نیرومند یگانه عامل پرورش در سلسله‌مراتب جامعه است که به‌خوبی می‌تواند از عهده تقویت هر شخص به‌حسب عادت و ویژگی‌هایش بر آید. در کنار این پرورش همگانی، دین استثنائات را از دل سلسله بر می‌کشد تا وظیفه پاسداری و راهبری را بر عهده بگیرند.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: دین یگانه آموزگار و عامل اصلی در اتحاد و تقویت اراده ملی است. نیچه معتقد است یک فرهنگ سالم، در ژرف‌ترین پایه‌هایش، با دین پیوندی ناگسستنی دارد. ملت‌هایی نیرومند، همواره دینی نیرومند داشته‌اند، درحالی‌که اقوام ضعیف همواره بی‌دین بوده‌اند (Idem, 1989: 114).

تحلیل نیچه از دین به‌عنوان نیرومند و ضعیف

ادیان ضعیف، مفهوم عالی بردگی را برای اراده‌های ضعیف، همیشه به‌همراه دارد، تنها حالتی که در

آن این اراده ضعیف، به‌ویژه زنان (مراد نیچه در اینجا صفت زنانگی است) پیشرفت می‌کند. در ادیان نیرومند، خدایی‌سازی احساس قدرت را مشاهده می‌کنیم؛ جایی که همه کسانی هستند که به زندگی آری می‌گویند و نزد آنان، خداوند واژه بزرگی است که به تمام چیزها آری می‌گوید (Idem, 2016: 50). نیچه معتقد است بی‌دینی و الحاد در اقوام نیرومند، معنای ضد طبیعی بودن، ضد ملیت بودن و ضد نژاد بودن می‌دهد، درحالی‌که در اقوام منحط و تباه شده، تنها به‌معنای یک اعتراض است. ازهمین‌رو، نیچه ادیان نیرومند و ضعیف را دسته‌بندی می‌کند، برای مثال، در دین مسیحیت، سنخ‌های یسوعی، کاتولیک، کلیسای پورروبال^{۱۹} فرانسوی که خود را دشمن پاپ می‌داند، و نویسنده و تاریخ‌نگار این فرقه (سنت بویو^{۲۰})، همچنین فرهنگ سلی که شامل ایرلندی‌ها، اسکاتلندی‌ها و فرانسوی‌ها می‌شود، شاخصه‌های ادیان نیرومند را تا حدودی دارا هستند. این گروه‌ها توانسته بودند از دین مسیحی، تفسیر نیرومند به‌حسب حال خود ارائه دهند و از کارکرد صحیح آن برخوردار باشند. در مقابل این گروه، دیگرانی هم بودند که تفسیری خشک و خالی از ظرافت و نیرومندی، از معنویت مسیح ارائه داده‌اند؛ سنت آگوستین، مارتین لوتر و نهضت پروتستانی در آلمان از این قبیل‌اند.

در کنار اینها، در عصر روشنگری کسانی چون فرانسوا ولتر و آگوست کنت که گویی اندیشه‌اش برخاسته از فرهنگ رومی بوده، خوانشی زیبا و همراه با در نظر گرفتن عناصر نیروبخش از دین داشته‌اند. در مقابل، روسو، کانت و پاسکال نگاهی خشک و عاری از نیرو به دین داشته‌اند. هدف نیچه از این گروه‌بندی‌ها جنبه هشدار باش دارد تا گوشزد کند که آثار آنها، هر کدام تا چه میزان تباه‌کننده و فسادزا هستند و کدام نیرو و ظرافت دارد. نیچه مخاطب هشدارهای خود را، و حاصل زحمات خود را، با گشاده‌دستی و عشق تمام، در اختیار کسانی که «جان‌های آزاده»^{۲۱} می‌نامد، یا همان فیلسوفان آینده، قرار می‌دهد (Idem, 1961: 96).

نتیجه

به‌زعم نیچه، دوران طلایی دین در زمان باستان و مسیحیت بوده که عامل اصلی وحدت‌بخشی، سامان‌بخشی و تعلیم و تربیت همگانی بوده است. این عامل بی‌نظیر در تعیین تاریخت خویش دچار چالش‌ها و سوء استفاده‌های مختلف شده است. با این تفاسیر، نمی‌شود از آن همه خدمات عظیم، به‌خاطر نقاط تاریک مقطعی، چشم پوشید. از منظر نیچه، اکثریت جامعه در همه جوامع، با هر صورت و ساختاری، حتی در زمان آرمانی و متافیزیکی ابرانسان، نیازمند راهبری معنوی، ذهنی و روانی هستند، «هرچند ممکن است به‌صورت مقطعی از نوعی از دین و معنویت روی‌گردان شوند». به عبارت دیگر، تنها راه‌حل مسئله تنش بین «توده و راهبر» یا «ملت و دولت»، پایبندی واقعی هر دو، به معنویت اصیل است. معرفت دینی به‌خاطر در دسترس نبودن واضح، زمینه و زمانه آن، دروازه‌اش به‌روی ما بسته شده

است، ولذا تنها در چشم‌انداز فرد و جامعه قابل فهم است. با این حال، این بدین معنا نیست که انسان می‌تواند دست از معنویت و مسائل روانی خویش بکشد، بلکه با ایمان اصیل و «صداقت با خویش»، خود مسئله برای او حکم مرگ و زندگی پیدا کرده است. البته اهداف و فواید متعالی که از معنویت به دست می‌آید باعث می‌شود که انسان به سوی خود متعالی خویش، یعنی «ابرانسان و ابرقهرمان» برود. از دیدگاه نیچه، حضور معنویت، به‌رغم ضربه‌های که در حاکمیت کلیسا و بدبینی اروپائیان به مفهوم خدا دید، یک امر ضروری و غیرقابل انکار است. بنابراین، بازسازی درست و اصلاح حواشی و زوائد بی‌فایده از ادیان، «برای گروهی که هنوز گرایش اصیل به ادیان با خوانش گذشته دارند»، در حیطه چشم‌انداز خاص خود، یا حتی بازپروری امکان‌های نو و نهایی متافیزیکی در قالب‌های جدید، «برای گروهی کثیری که از خوانش‌های قدیمی کناره گرفته‌اند»، امروزه یک نیاز عاجل و ضروری برای تمدن بشری است؛ امری که کانت و نیچه به‌نوعی پیشگام آن بودند و فلسفه خود را در همین مسیر ارائه نمودند.

یادداشت‌ها

۱ فرهنگ ولکی، مجموعه‌ای از مردمانی است که برخاسته از یک انرژی خلاق و اخلاق مشترک هستند. آنها دارای احساسات و شخصیت خاص خود می‌باشند. البته باید توجه داشت که نیچه اگرچه با جنبه‌هایی مانند همبستگی دینی جامعه، انرژی خلاق، نظام سلسله مراتبی و... در فرهنگ ولکی موافق است، با جنبه‌هایی همچون نژادپرستی و سوسیالیسم ملی، که خود بر پایه ارزش‌های مسیحیت پولسی است و حتی نوع خشونت‌بارتری از استبداد را می‌طلبد، مخالف است و سعی در اصلاح آنها دارد (Ray, 2009: 3-5).

- 2 Perspectivism
- 3 julian young
- 4 Religion and theology
- 5 cross
- 6 Gilles Deleuze
- 7 karl jaspers
- 8 martin heidegger
- 9 ontological
- 10 bourgeoisie
- 11 Raskolnikov
- 12 Renan
- 13 hero and genius
- 14 Pericles
- 15 friendship
- 16 Jesus of Nazareth
- 17 Tertullian
- 18 charity
- 19 port-royia
- 20 Saint Bevu
- 21 free spirit

منابع

- Deleuze, G., (1983). *Nietzsche and Philosophy*, trans. by H. Tomlinson, Columbia University Press.
- Fromm, E. (1994) *Escape from Freedom*, Holt Paperbacks.

- Goodrick-Clarke, N. (1983). *Occult Roots of Nazism Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche*, trans. by D. F. Krell, HarperOne.
- Kaufmann, W. (1968) *Friedrich Nietzsche; the Will to Power*, Vintage Books.
- , (1974) *Nietzche; Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Vitage Books.
- Nietzsche, F. (1961) *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, edited by R. J. Hollingdale, Penguin Classics.
- , (1974). *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, trans. by W. Kaufmann, Vintage.
- , (1989) *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, edited by W. Kaufmann, Vintage.
- , (1994) *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music*, trans. by S. Whiteside, Penguin Classics.
- , (1996) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. by M. Faber and S. Lehmann, Bison Books.
- , (2016) *The Antichrist*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Ray, M. (2009) "Book review: *Nietzsche's Philosophy of Religion*, by Julian Young & *The Shadow of the Anti-Christ: Nietzsche's Critique of Christianity*, by Stephen N. Williams", *The Heythrop Journal*, vol. 50, No. 2, pp. 346-347.
- Schopenhauer, A. (2014) *The World as Will and Representation*, vol. 1, edited by C. Janaway, J. Norman & A. Welchman, Cambridge University Press.
- Young, J. (2020) *German Philosophy in the Twentieth Century*. Routledge.



Clarifying the Place of Critical Thinking in Postmodernist Educational Ideas

Mahin Hesari^{1*}, RezaAli Nowrozi², Jaber Eftekhari³

1 PhD Student in Philosophy of Education, University of Isfahan, Isfahan, Iran

2 Associate Professor, Educational Sciences Department, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Iran

3 PhD Student in Philosophy of Education, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:

2023/5/24

Accepted:

2023/9/11

Cultivating intellectual powers and strengthening critical thinking are essential to human excellence and are of interest to thinkers and policymakers of different societies. Therefore, the present study aims to examine the place of critical thinking in postmodern educational ideas. A descriptive-analytical method has been used to achieve this goal. The scope of the research was all the documents and sources related to post-modernism, and the analysis and investigation were carried out in a targeted and selective manner until the theoretical saturation was reached, and the data collection was done in the form of documents. The research results show that postmodernists emphasize critical and democratic citizen training in educational goals and critical dialogue in teaching methods. From their point of view, learning is collaborative the relationship between teacher and student is horizontal, and the curriculum includes issues related to knowledge and power, identity, cultural politics, social criticism, and rereading of texts and narratives.

Keywords: critical thinking, education, post-modernism.

Cite this article: Hesari, Mahin; Nowrozi, RezaAli & Eftekhari, Jaber (2023). Clarifying the Place of Critical Thinking in Postmodernist Educational Ideas. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 45-63.

DOI: 10.30479/wp.2023.19193.1051

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** hesari.mah@yahoo.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تبیین جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرنیست

مهین حصاری^{*}، رضاعلی نوروزی^۲، جابر افتخاری^۳

۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۲ دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان

۳ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

پرورش قوای عقلانی و تقویت تفکر انتقادی از لوازم تعالی انسان‌ها و مورد توجه اندیشمندان و سیاست‌گذاران جوامع مختلف بوده و هست. هدف پژوهش حاضر بررسی جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرن است. برای دست‌یابی به این هدف، از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. قلمرو پژوهش، تمامی اسناد و منابع مرتبط با پست‌مدرنیسم بود و تحلیل و بررسی به‌صورت هدفمند و گزینشی تا رسیدن به اشباع نظری، صورت پذیرفت و گردآوری داده‌ها به‌صورت اسنادی انجام شد. نتایج پژوهش بیانگر آن است که پست‌مدرنیست‌ها در اهداف آموزشی، بر تربیت شهروند نقاد و دموکراتیک، و در روش تدریس، بر گفت‌وگوی نقادانه تأکید دارند. از منظر آنها، یادگیری مشارکتی است و رابطه معلم و دانش‌آموز، به‌صورت افقی بوده و برنامه درسی در بر دارنده مسائل مربوط به دانش و قدرت، هویت، سیاست فرهنگی و نقد اجتماعی و بازخوانی متون و روایت‌ها است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۵/۲۱

پذیرش:

۱۴۰۲/۸/۱۴

کلمات کلیدی: تفکر انتقادی، تعلیم و تربیت، پست‌مدرنیسم.

استناد: حصاری، مهین؛ نوروزی، رضاعلی؛ افتخاری، جابر (۱۴۰۲). «تبیین جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرنیست». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۴۵-۶۳.

DOI: 10.30479/wp.2023.19193.1051



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

در جهان خلقت، انسان دارای ویژگی‌هایی است که او را از دیگر موجودات متمایز نموده است. مهم‌ترین این ویژگی‌ها، قدرت تفکر و برخورداری از عقل و اراده و آگاهی است. به همین دلیل، انسان، کنشگری فعال، انتخاب‌گر و صاحب‌شعور است و همواره موضوع اساسی تربیت در مکاتب مختلف بشری است. شکل‌گیری رویکردهای متفاوت در ارتباط با تربیت انسان‌ها در ادوار مختلف نیز نشان از اهمیت تربیت آدمی به‌عنوان موجودی اجتماعی و صاحب اثر دارد. امروزه اکثر صاحب‌نظران و کارشناسان امور توسعه، معتقدند ما در مقطعی از تکامل بشری قرار گرفته‌ایم که منابع انسانی اساسی‌ترین نقش را در توسعه جوامع ایفا می‌کنند؛ به‌طوری که کمیت و کیفیت نیروی انسانی، یعنی برون‌دادهای نظام آموزشی، تعیین‌کننده موفقیت یا عدم موفقیت کشورها در مسیر توسعه است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۸).

یکی از عوامل این موفقیت را می‌توان در تربیت نیروی انسانی متفکر، منتقد، تحلیل‌گر و خلاق دانست که علاوه بر تعالی شخصیتی، منجر به شکل‌گیری جامعه دموکراتیک و پیشرفته می‌گردد. دموکراسی نیز، از نظر دیوئی، با تربیت ارتباط ناگسستگی دارد. به‌زعم دیوئی، حکومتی که بر رأی عامه استوار باشد، نمی‌تواند توفیق یابد، مگر اینکه کسانی که رأی می‌دهند و از حکومت خود اطاعت می‌کنند، تربیت شده باشند (مایر، ۱۳۹۶: ۴۹۰). در این زمینه دانش‌آموزان برای تحلیل انتقادی و حل مسائل چالش‌برانگیز محلی و جهانی، به تجربیات یادگیری نیاز دارند. دانش و مهارت‌های جداشده از موقعیت‌های دنیای واقعی، جوانان را برای پیچیدگی‌های دنیای مدرن آماده نمی‌کند. بنابراین، برای توسعه تفکر انتقادی، حل مسئله نوآورانه و مهارت‌های ارتباطی مشارکتی لازم برای زندگی، کار و شهروندی دموکراتیک قرن بیست‌ویکم حیاتی است (Roberts et.al, 2022: 10).

در دوران معاصر که تغییر و تحولاتی فراوانی در زمینه‌های مختلف مانند افزایش جمعیت، رشد فناوری اطلاعاتی و ارتباطی، جنگ، خشونت، شیوع امراض بیولوژیکی، تحولات سیاسی و اقتصادی و بحران‌های اجتماعی و به‌ویژه آموزش و پرورش- به‌وقوع پیوسته و در جریان است، جهت گذر از بحران‌های موجود و چاره‌جویی برای چالش‌های پیش رو، نیازمند نظام آموزشی و تعلیم‌وتربیتی هستیم که علاوه بر به‌روز بودن، در زمینه تولید علم و دانش و روش‌های آموزش و یادگیری پرورش، تفکر انتقادی را در اولویت اهداف خود قرار دهد، چراکه این امر موجب رشد آگاهی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مردم و مطالبه‌گری در زمینه حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌گردد. به‌عبارتی، پرداختن به پژوهش‌هایی که از طریق آن بتوان مشکلات را در جامعه شناسایی و اهمیت و اولویت‌های آن را تعیین نمود، و ریشه‌ها و عوامل تأثیرگذار و پیامدهای آن را در جامعه مشخص و با نگاه انتقادی و تحلیل و ارزیابی عوامل، در راستای رفع و کاهش اثرات آن، اقدام نماید، ضرورت دارد؛ ضمن اینکه پرداختن به تفکر انتقادی در دیدگاه‌ها و رویکردهای متنوع، از جمله رویکرد پست‌مدرن، و بهره‌گیری از تجارب آموزشی و علمی آنان، و نقد و بررسی پیامدهای مثبت و منفی این رویکردها، می‌تواند در امر تربیت حائز اهمیت باشد.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با اندیشه‌های تربیتی فیلسوفان پسامدرن و تفکر انتقادی در تعلیم و تربیت، پژوهش‌هایی صورت گرفته که به مواردی از آنان اشاره می‌شود:

- مهرجو (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «مطالعه و تحلیل اندیشه‌های تربیتی میشل فوکو، با تأکید بر هدف، روش و محتوا» به این موضوع پرداخته که فوکو به‌عنوان یک فیلسوف پسامدرن، هدف آموزش و پرورش را آزادسازی قدرت و خودآفرینی معرفی می‌کند. در بُعد روش، به تدریس فعال و پویا و تربیت دانش‌آموزان نقاد معتقد است و نیز در بُعد محتوا، باید با توجه به موقعیت‌ها انتخاب شود و مدیریت این برنامه را صبورانه و تساهلی پیشنهاد می‌کند.

- نتایج پژوهش رضایی (۱۳۹۳) نشان داد که نقش معلم در اندیشه تربیتی پست‌مدرن، بر اساس ماهیت تعلیم و تربیت پست‌مدرن، یعنی تربیت انتقادی، است؛ معلم، عامل اصلی تحقق این تربیت به‌شمار می‌آید.

- ابراهیم، حیدری و گلستانی (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «واکوی صلاحیت‌های حرفه‌ای معلمی از منظر رویکرد پست‌مدرن به‌منظور الگو» به این موضوع اشاره دارند که پست‌مدرنیست، به‌جای قرار دادن معلمان در چارچوب محدود و غیر قابل انعطاف، صلاحیت‌های فنی و تخصصی معلمان را به‌عنوان اندیشمندانی دگرگونی‌آفرین، در نظر می‌گیرد و صلاحیت‌های لازم برای حرفه معلمی را در سه حیطه معطوف به آگاهی، توانایی و نگرش، مورد بررسی قرار می‌دهد. براساس آراء ژیرو، مؤلفه‌های صلاحیت‌حرفه‌ای عبارت‌اند از: نقد دانش موجود، خلق صور جدید دانش، ساختار شکنی متون، توجه به ابعاد سیاسی تدریس، عدم اقتدارگرایی، داشتن روابط دموکراتیک، تعامل و همکاری با همکاران و تکریم تفاوت. ژیرو برای معلمان مرزنورد، نقش‌هایی همچون روشنفکر حرفه‌ای، اندیشمند تحول‌آفرین، تسهیل‌گر فرآیند یادگیری، آموزش چگونه یادگرفتن و کارگزار فرهنگی قائل است.

- خدادادی و رضایی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی جایگاه تفکر انتقادی در دیدگاه هابرماس^۲ و ارائه دلالت‌های ضمنی و تربیتی آن برای توسعه نظام‌های آموزشی»، به این نتیجه رسیده‌اند که دلالت‌های ضمنی تربیتی بر گفتار آرمانی تربیتی و رشد اخلاق گفتمانی تأکید دارد. در اصول تربیتی، به بهبود روابط انسانی و تربیت یادگیری مشارکتی می‌پردازد؛ در عین حال، بر تربیت انسان فعال و تربیت شهروند جهانی در اهداف آموزشی تأکید دارد. در برنامه درسی نیز به روابط انسانی، احترام متقابل و پاسخ به نیازهای اجتماعی می‌پردازد و در روش تدریس، بحث و گفت‌وگو را پیشنهاد می‌دهد. در نقش معلم، ابراز عقلانیت و ارتباط مؤثر با فراگیران را توصیه می‌کند. در مدیریت مدرسه، به دانش‌آموزمحوری و اجتماعی نمودن آنها معتقد است و در روش پژوهش، بر رویکرد اکتشافی و ذهنیت‌گرایی تأکید می‌نماید.

- Ko and Yan An (2021) در پژوهشی با عنوان «بررسی ارزش‌های درک‌شده دانشجویان دانشگاه از دانش و تفکر انتقادی با استفاده از ارزیابی حالت سه‌گانه» به این موضوع اشاره دارند که میل به حقیقت در

جست‌وجوی دانش، می‌تواند به تفکر انتقادی یک فرد کمک کند. حقیقت، قدرتمند است، زیرا به‌عنوان یک راهنمای منطقی برای اعمال و افکار ما عمل می‌کند. توجیه در تفکر انتقادی مهم است چراکه عقلانیت را از خرافه جدا می‌کند. متفکر انتقادی کسی است که به مبانی شواهد هر گزاره توجه می‌کند. اساساً این مهارت‌های عمومی تفکر، به ما امکان می‌دهند از قواعد عینی استدلال برای ارزیابی نظرات ذهنی استفاده کنیم و این مهارت‌ها در حوزه‌های مختلف تفکر، مانند تصمیم‌گیری، قضاوت، استدلال علمی و حل مسئله قابل استفاده هستند. این بخش از یافته‌ها نشان می‌دهد که تفکر انتقادی نیازمند توجه دقیق به مفروضات است، زیرا آنها مبنای پنهان استدلال ما هستند که ما را به حقیقت نزدیک‌تر می‌کنند.

Shambul (2022) در مقاله «اهمیت تفکر انتقادی در فرایند یادگیری»، به اهمیت تفکر انتقادی در فرآیند یاددهی-یادگیری اشاره نموده و هدف از این پژوهش را آماده‌ساختن دانش‌آموزان برای به‌کارگیری تفکر انتقادی در ارائه آنها می‌داند. در این پژوهش، به این موضوع اشاره شده که در تفکر انتقادی، دانش کافی نیست، بلکه شایستگی برای تجزیه و تحلیل اطلاعات و مسائل واقعی، به‌گونه‌ای که بتوان اطلاعات را معنا کرد، لازم است. تفکر انتقادی یکی از مهم‌ترین مهارت‌های شناختی است که فرد می‌تواند از طریق تمرین متفکرانه، آن را رشد دهد و به افراد کمک می‌کند تا دانش کسب کنند، چراکه دانش نوعی قدرت است.

Kestel and Korkmaz (2019) در «تأثیر مدرنیسم و پست‌مدرنیسم بر معلمان در طرح پدیدارشناختی پژوهش کیفی»، بر آن‌اند تا دریابند که کدامیک از فلسفه‌ها (مدرنیسم و پست‌مدرنیسم) و به چه نحوی، بر دیدگاه معلمان نسبت به دانش، فرهنگ، ارزش‌ها و ماهیت انسان تأثیر بیشتری دارد. نتایج پژوهش حاکی از این است که همه معلمان اظهار داشته‌اند که فرهنگ‌ها و زبان‌ها از سطح و ارزش یکسانی برخوردار نیستند. آنها معتقد بودند هر فردی باید با ارزش‌های فرهنگی خود تربیت شود، اما باید ارزش‌های جهانی را نیز بیاموزد. بنابراین، تمامی معلمان شرکت‌کننده در پژوهش، بیشتر دیدگاه پست‌مدرنیسم را در مورد ماهیت انسان اتخاذ کرده‌اند. به‌نظر می‌رسد جدایی واضح بین معلمان مدرنیست و پست‌مدرنیست غیرممکن باشد.

Kwak (2008) ذیل عنوان «تفکر انتقادی: آموزش و پست‌مدرنیته، امکانات و محدودیت‌های تربیت اخلاقی»، اشاره می‌نماید که گفتمان آموزشی معاصر درباره تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از اهداف اولیه آموزش، به دو حوزه دفاع مدرنیستی و نقد پست‌مدرنیست تقسیم شده است. این مقاله با انتقاد از هر دو موضع، تلاش می‌کند راه جدیدی برای به‌کارگیری تفکر انتقادی، به‌ویژه برای اهداف تربیت اخلاقی بیابد و با تکیه بر مفهوم تأمل اخلاقی برنارد ویلیام^۳ نشان م‌دهد که استفاده از تفکر انتقادی برای پرورش تفکر اخلاقی در دانش‌آموزان جوان، می‌تواند آنها را به درک اخلاقی سوق دهد. دانش اخلاقی، آنها را قادر می‌سازد تا به‌درستی با نسبی‌گرایی اخلاقی در یک جامعه متکثر فرهنگی، برخورد کنند. این مقاله سپس به بررسی امکانات آموزشی ارائه شده توسط روش تدریس سقراط می‌پردازد.

در پژوهش‌هایی که در زمینه پست‌مدرنیسم انجام شده، دیدگاه‌های تربیتی و دستورالعمل‌های ارائه‌شده

در باب روش تدریس، برنامه‌دستی و ویژگی‌هایی که برای کلاس درس، معلم و دانش‌آموزان در نظر گرفته‌اند، نتایج پژوهش‌ها با این پژوهش هم‌خوانی داشته است. وجه مشترک تمامی پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته، این است که علاوه بر بیان عوامل زمینه‌ساز پست‌مدرنیسم و اندیشه‌های فلسفی و تربیتی آن، هدف اصلی تعلیم و تربیت مورد نظر پست‌مدرنیسم را پرورش تفکر انتقادی و تربیت شهروند منتقد، تحلیلگر و آزادمنش می‌دانند. بنابراین، با توجه به موضوع پژوهش، یعنی تبیین جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه تربیتی پست‌مدرن، و پژوهش‌های انجام شده در ارتباط با موضوع تفکر انتقادی و رویکرد پست‌مدرن و اندیشه‌های فلسفی و تربیتی آن، این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که دلالت‌های ضمنی تربیت تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرنیسم کدام‌اند؟

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با هدف بررسی جایگاه تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرنیسم صورت گرفته و در زمره پژوهش‌های کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی قرار دارد. در پژوهش کیفی، پژوهشگر به‌عنوان ابزار پژوهش و گردآورنده داده‌ها ایفای نقش می‌کند. چهار ویژگی پژوهش کیفی عبارتند از: (۱) تمرکز بر فرآیند، فهم و درک معناست. (۲) پژوهشگر ابزار اصلی جمع‌آوری و تحلیل داده‌هاست. (۳) فرآیند مورد نظر، استقرائی است. (۴) محصول و نتیجه، کاملاً توصیفی است (میرام و تیسدل، ۱۳۹۸: ۲۸).

قلمرو پژوهش حاضر شامل منابعی است که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، به موضوع پژوهش مربوطند. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، به‌صورت کتابخانه‌ای و بررسی اسناد و مدارک، و استخراج اطلاعات مورد نیاز از طریق فیش‌برداری، تجزیه و تحلیل و تلخیص به‌صورت هدفمند و گزینشی، تا رسیدن به اشباع نظری صورت گرفته است که با استفاده از پیشینه پژوهشی، تأیید شده است. در این باره، پتون^۴ می‌گوید: افراد یا موارد به‌گونه‌ای انتخاب می‌شوند که اطلاعات لازم برای بررسی هدف پژوهش را فراهم می‌کنند (جانسون و کریستنسن، ۱۳۹۵: ۳۹۰).

یافته‌های پژوهش

۱. تفکر انتقادی و پست‌مدرنیسم

تفکر انتقادی قدمتی دیرینه دارد، چنانکه روش تدریس و دیدگاه سقراط در ۲۵۰۰ سال قبل، مؤید این مطلب است. سقراط اهمیت پرسش‌های عمیق که موجب می‌شوند انسان قبل از پذیرش یک نظریه، به تفکر در مورد آن بپردازد، و نیز اهمیت جست‌وجوی شواهد، آزمایش دقیق، استدلال، فرضیه‌ها و تحلیل مفاهیم اساسی را نشان داد. روش او که به پرسش و پاسخ سقراطی معروف است، بهترین راهبرد آموزش تفکر انتقادی است (قبول، ۱۳۹۵: ۳ و ۲). این تفکر، فرایندی شناختی است که توانایی تفسیر، تجزیه و تحلیل و ارزیابی اطلاعات، استدلال‌ها یا تجربیات را با مجموعه‌ای از نگرش‌ها، مهارت‌ها و

توانایی‌های انعکاسی برای هدایت افکار، باورها و اعمال ما ایجاد می‌کند. تفکر انتقادی و حل مسئله، به یکدیگر وابسته هستند. ارزش عملی مهارت تفکر انتقادی به‌کارگیری آن برای حل مشکلاتی است که تصمیمات منطقی را برای افزایش فعالیت‌های موفق انسانی ممکن می‌سازد. بنابراین، این دو مجموعه از مهارت‌ها برای زندگی روزمره و شهروندی موکد، ضروری‌اند (Kivunja, 2015: 383).

تفکر انتقادی از پردازش‌های عالی ذهن است و از عناصر اصلی آن، تحلیل اندیشه‌هایی است که فرد با آنها روبه‌رو می‌شود. تحلیل، فرآیند پیشرفته شناختی است که طی آن، افکار پیچیده به اجزای سازنده آنها تجزیه، و در نتیجه کیفیت ارتباط، استحکام یا ضعف آن، یا اساساً ارتباط نداشتن آنها با یکدیگر، روشن می‌شود. افزون بر تحلیل، عنصر دیگری به نام ارزشیابی نیز لازم است. ارزشیابی نوعی فعالیت ذهنی است که به صورت دادرسی کردن بر اساس یک یا چند معیار معین، تعریف می‌شود و در نتیجه میزان هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی اثر یا نتیجه‌ای با شواهد مربوط به آن، معلوم و جنبه‌های مثبت و منفی آن آشکار می‌گردد (حسینی، ۱۳۹۰: ۴۴).

در این راستا، تفکر انتقادی در رویکرد پست‌مدرنیسم، یکی از موضوعات مهم و اساسی در برخورد با پدیده‌های انسانی و اجتماعی است. این رویکرد، علاوه بر دیدگاه‌های فلسفی، مضامینی را در ارتباط با آموزش و پرورش و تربیت تفکر انتقادی و نقش مؤثر آن در یادگیری و تولید دانش مطرح می‌نماید. تئوری پست‌مدرنیسم به ساختارگرایی برمی‌گردد که یکی از مکاتب رسمی زبان‌شناسی است و به وسیله زبان‌شناس سوئیسی، فردیناند دو سوسور^۵ بنیان گذاشته شد. مهم‌ترین متفکران قرن بیستم، مانند راسل و هایدگر، توجهشان را از ایده در ذهن، به سوی زبانی معطوف ساختند که ایده از طریق آن بیان می‌شود. از دیدگاه زبان‌شناسان، آن چیزی که باعث تفکر با معنی می‌شود، ساختار زبان است (آپیگناسی، ۱۳۹۷، ۵۸).

پست‌مدرنیسم رویکردی است که به لحاظ متافیزیکی، ضدواقع‌گرا است و معتقد است سخن‌گفتن معنادار دربارهٔ واقعیتی که وجود مستقل دارد، غیر ممکن است. به جای آن، پست‌مدرنیسم نوعی برداشت اجتماعی-زبانی و برساخت‌گرایانه از واقعیت را می‌نشانند و به لحاظ شناخت‌شناسی، با رد انگارهٔ واقعیتی که وجود مستقل دارد، انکار می‌کند که خرد یا هر روش دیگر، ابزاری برای دستیابی به معرفت عینی دربارهٔ چنین واقعیتی باشد، و با نشان دادن برساخت‌های اجتماعی-زبانی به جای چنین واقعیتی، بر ذهنی بودن، قراردادی بودن و قیاس‌ناپذیری این برساخت‌ها تأکید می‌کنند.

از منظر کلی، پست‌مدرنیسم پاسخی در برابر کاستی‌های مدرنیسم تلقی می‌شود (Kestel and Korkmaz, 2019: 30). اندیشمندان پست‌مدرنیست، دسترسی به حقیقت مطلق و شناخت عینی را ناممکن می‌دانند، و گفتمان‌های دیگری نظیر فلسفه، هنر و دین را نیز ارج می‌نهند و کار فکر را بازآفرینی علائم و ترکیب آنها می‌شمارند نه تصور واقعیت. بنابراین، ضمن انتقاد از آموزش و پرورش کنونی، برای آن توصیه‌هایی دارند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۶۸). ژيرو که یکی از پیشروان به نام این گرایش

است، معلم را روشنفکری می‌داند که وظیفه او، ساختارزدایی از فرهنگی است که با آن سروکار دارد. برخی از پست‌مدرنیست‌ها، مانند فوکو، بر جامعه‌شناسی معرفت تأکید دارند و از زوج دانش‌قدرت سخن می‌گویند. به نظر آنان، آموزش و پرورش کنونی به نوعی قدرت نهایی منتهی می‌شود که آن را اقتدار متن یا اعمال قدرت از راه نوشته می‌نامد، و رفتن از متن به ماورای آن، و خواندن از جهت مخالف یا خواندن متن به شیوه‌ای نقادانه، و خواندن از درون یا به ژرفای متن رفتن از درون را توصیه می‌کنند (همان، ۲۶۹).

از دیگر اندیشمندان پست‌مدرن، می‌توان به دریدا^۶ اشاره نمود. تفکر دریدا اغلب با جریان ساخت‌وساز^۷ ساخت‌شکنی و شالوده‌شکنی و بر روی هم و اساسی، شناخته شده است (رورتی و همکاران، ۱۳۸۵: ۹ و ۱۰). ساخت‌شکنی^۸ به روش خاصی در قرائت متون اطلاق می‌گردد که هدف آن، متزلزل کردن کانون یا مرکز متن، بر پایه عناصر معناشناختی برگرفته از پیرامون آن است (همان: ۳۱). رورتی^۹ از نمایندگان نگرش پست‌مدرنیسم، نیز پرورش انسان‌های نقاد و آزاده را از بزرگترین هدف‌های آموزش و پرورش می‌شمارد (نقیب‌زاده، ۱۳۹۸: ۴۱۹). در واقع، تربیت انتقادی بر آن است که به روشنگری مسائل در جامعه پردازد و دانش‌آموزان را با واقعیت‌های آن مواجه سازد، بنابراین گفتمان‌های اجتماعی را پیشنهاد می‌کند. دانش‌آموزان از طریق گفتمان می‌توانند با ابعاد گوناگون بحران اجتماعی آشنا شوند، استدلال کنند، به تجزیه و تحلیل و سرانجام، قضاوت صحیح نسبت به فرهنگ مسلط حاکم بر جامعه بپردازند (رضایی، ۱۳۹۳: ۶).

اندیشه‌وران پست‌مدرن با تأکید بر تکررگرایی، نفی کل‌نگری و فراروایت‌ها و نفی خردگرایی محض، به محلی‌بودن و نسبی‌بودن دانش اشاره نموده و راه کسب حقیقت و دانش را توسط خود انسان و از طریق درون‌نگری و ساخت‌شکنی و نگاه نقادانه به متون می‌دانند. بر این مبنا، دیدگاه‌های تربیتی پست‌مدرنیسم با تأکید بر تفکر انتقادی، به‌طور مشروح ذکر می‌گردد.

۲. اهداف تربیتی پست‌مدرنیسم در ارتباط با تفکر انتقادی

باتوجه به شرایط رشد و توسعه فناوری در عصر جدید، از اصطلاحاتی همچون جامعه یادگیری، جامعه دانش و فراصنعتی، برای بیان ویژگی‌های این برهه زمانی استفاده می‌گردد. برخلاف گذشته، هدف‌های اصلی یاددهی-یادگیری، انباشتن حجم زیادی از دانش در ذهن دانش‌آموز نیست، بلکه بیشتر به هدف‌های مشترک و تلفیقی دروس، مانند بیدار کردن حس کنجکاوی، فعال کردن یادگیری، پرورش خلاقیت و مهارت‌های تفکر، رشد کامل علایق، نگرش‌ها، کسب مهارت‌های زندگی و خودراهبری دانش‌آموزان تأکید می‌شود (مهیدیان، ۱۳۹۷: ۲۰۵).

در ارتباط با هدف‌های تربیتی مورد انتظار پست‌مدرنیست‌ها نیز هرچند به یک حقیقت و هدف نهایی معتقد نیستند و از نظر آنان امور و واقعیات همواره در حال تغییرند، با این حال، می‌توان به مواردی از اهداف آموزشی و تربیتی مورد نظر آنها اشاره نمود. از نظر پست‌مدرنیست‌ها، هدف تعلیم و تربیت باید تربیت

شهروند نقاد در یک جامعه دموکراتیک باشد. در واقع، تعلیم و تربیت نه تنها باید به مثابه به وجود آورنده دانش فهمیده شود، بلکه باید به وجود آورنده فاعلان سیاسی باشد، و به جای رد کردن زبان سیاست، باید آموزش عمومی را با ضروریات یک دموکراسی انتقادی، پیوند دهد (کهن، ۱۳۹۹: ۶۹۷ به نقل از دیوئی). تعلیم و تربیت انتقادی باید با فلسفه‌ای عمومی که وقف اعاده رسالت اولیه مدارس است، پربار شود. همچنین اخلاق باید به مثابه مسئله اصلی تعلیم و تربیت انتقادی در نظر گرفته شود. همان طور که شارون ولش^{۱۰} اشاره می‌کند، تعلیم و تربیت انتقادی باید به روشی از لحاظ اخلاقی مبارزه‌جو و از لحاظ سیاسی دگرگون‌ساز، بر مسئله مورد اختلاف تمرکز کند. تعلیم و تربیت انتقادی به مثابه سیاستی فرهنگی است، برای ایجاد شهروندانی که قادر به اعمال قدرت بر زندگی‌شان و بر صور سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه باشند. برای مفهوم تعلیم و تربیت انتقادی یک سیاست، بیان رأی بسیار مهم است. سیاست بیان رأی باید راهبردهای سیاسی و تعلیم و تربیتی عرضه کند که برتری امر اجتماعی بین‌الادّهانی و جمعی را تأیید کند (همان).

هر چند اهداف تربیتی نزد متخصصان و صاحب‌نظران امر تعلیم و تربیت، تعاریف گوناگونی دارد و هر کدام به نوعی با دیدگاه فلسفی و جهان‌بینی خاص خود، به تعیین اهداف تربیت می‌پردازند، اما می‌توان گفت هدف، نقطه نهایی هر نوع فعالیت معناداری است که توسط افراد یا اجتماع آنها دنبال می‌شود (مهدیان، ۱۳۹۷: ۵۲). هدف، همه فعالیت‌ها، روش‌ها و وسایل تربیتی را به هم مربوط می‌سازد؛ یعنی هر فعالیتی که معلم در مدرسه انجام می‌دهد، روش‌هایی که در پیش می‌گیرد، و وسایلی که به کار می‌برد، در همه آنها به هدف‌هایی توجه دارد. در نتیجه، ناگزیر است آنها را با هم مربوط و متناسب کند تا رسیدن به هدف را ممکن سازد.

بین هدف‌های تربیت و محتوای تربیت که همان برنامه درسی باشد، رابطه وجود دارد؛ در واقع هدف‌ها پلی بین تربیت و برنامه درسی هستند (همان، ۵۱). بنابراین، با توجه به هدف تربیتی مورد نظر پست‌مدرنیست که همان تربیت شهروند منتقد و تحلیلگر است، برنامه درسی، و به تبع آن شیوه‌های یادگیری، روش تدریس، روابط معلم و دانش‌آموز، و نحوه عملکرد مدارس، باید به گونه‌ای سازمان یابند که هدف مورد نظر تحقق پیدا کند. از طرفی، چون یکی از منابع تعیین اهداف تربیتی، نیاز فراگیران و مربیان است، به نظر می‌رسد نیاز به خودشکوفایی که بالاترین مرتبه در سلسله نیازهای انسانی طبق طبقه‌بندی معروف آبراهام مازلو^{۱۱} است، اولویت رویکرد پست‌مدرنیست در تربیت انسان است.

۳. برنامه درسی پست‌مدرنیسم، با تأکید بر تفکر انتقادی

در برنامه درسی مورد نظر پست‌مدرنیست‌ها، دانش مربوط به مواد درسی، نباید به مثابه یک متن مقدس در نظر گرفته شود، بلکه باید همچون بخشی از یک اشتغال بی‌پایان به انواع روایت‌ها و سنت‌هایی که می‌توانند بازخوانی و در شرایط مختلف سیاسی، از نو صورت‌بندی شوند، گسترش یابد. دانش باید پیوسته برحسب محدودیت‌ها، بازسنجی شود و به مثابه پیکره واحد از اطلاعات که فقط باید به دانش‌آموزان انتقال

یابد، تلقی نشود. تعلیم‌وتربیت انتقادی باید گونه‌ جدیدی از دانش را، از طریق تأکیدش بر فروپاشی مرزهای انضباطی و خلق مکان‌های جدید که دانش بتواند در آن‌ها تولید شود، خلق کند. برنامه‌ درسی می‌تواند به‌مثابه نسخه‌ای فرهنگی نگریسته شود که دانش‌آموزان را با صور جزئی عقل، که سرگذشت‌ها و شیوه‌های ویژه زندگی را می‌سازد، آشنا سازد (کهنون، ۱۳۹۹: ۶۹۷-۷۰۴ به نقل از ژیرو). از این‌رو، بر اساس دیدگاه پست‌مدرنیست‌ها، برنامه‌ درسی به‌جای آنکه بر موضوع‌محوری و انباشت اطلاعات در دانش‌آموزان، بدون توجه به علائق و نیازهای آنها، تأکید داشته باشد، باید بر دانش‌آموز‌محوری در فرایند یاددهی-یادگیری تمرکز کند (این موضوع با توجه به اعتقاد آنان به تکثرگرایی و توجه به فرهنگ‌های دیگر، اهمیت دارد)؛ ضمن اینکه برنامه‌ درسی موضوع ثابتی نیست و با توجه به شرایط و موقعیت و علائق فراگیران، تدوین و اجرا می‌شود. از این موضوع می‌توان چنین استنباط نمود که دانش‌آموزان خود تولیدکننده محتوا هستند و در کنار مربی، به‌عنوان همیار و تسهیل‌گر امر آموزش، با نگاهی نقادانه به بررسی و واکاوی متون و به‌زعم دریدا، به ساخت-شکنی دروسی که در اختیارشان قرار دارد، می‌پردازند.

۴. معلمان پست‌مدرنیست، با تأکید بر تفکر انتقادی

بنا بر نظر پست‌مدرنیست‌ها، مربیان باید تعلیم‌وتربیتی انتقادی را بیروانند که در آن به‌جای شهروندی صرفاً خوب، دانش، عادات و مهارت‌های شهروندی انتقادی، آموزش داده و به‌کار بسته شود. مربیان نیز باید تلاش کنند تا بفهمند که چگونه گفتمان‌های متفاوت و مراجع اخلاقی متنوع در اختیار دانش‌آموزان می‌گذارند تا ارتباطشان را با جامعه وسیع‌تر بنا نهند. همچنین، باید اخلاق و سیاست را به‌مثابه ارتباط بین خود و دیگری در نظر آورند. معلمان به‌مثابه بخشی از زبان نقد، می‌توانند پرسش کنند که چگونه ذهنیت‌های مختلف، در طیفی از ایدئولوژی‌های به‌لحاظ تاریخی ویژه، و عملکردهای اجتماعی قرار گرفته‌اند که دانش‌آموزان را در الگوهای رفتاری که آنان را مطیع، عقب‌مانده و فاسد می‌کند، قرار می‌دهد.

معلمان به‌مثابه بخشی از زبان امکان، می‌توانند فرصتی را برای ایجاد روابط قدرت‌دانش جست‌وجو کنند که در آنها روایت‌های متکثر و عملکردهای اجتماعی، پیرامون سیاست و تعلیم‌وتربیت مبتنی بر اختلاف، بنا نهاده شده و به دانش‌آموزان فرصت می‌دهد جهان را به‌گونه‌ای متفاوت بخوانند، در برابر سوء استفاده از قدرت و امتیاز بایستند، و جوامع دموکراتیک جایگزین بسازند. آنان باید نسبت به هر مفهومی از عقل، که با انکار ساختار تاریخی خود و اصول ایدئولوژیک خودش، ادعای کشف حقیقت را دارد، شکاک باشند. مربیان باید زبانی انتقادی بسازند که مسئله محدودیت‌ها را با گفتمان آزادی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی ترکیب کند. تعلیم‌وتربیت انتقادی باید نظریه‌ای درباره‌ معلمان به‌مثابه روشن‌فکران تحول‌آفرینی که جایگاه‌های اجتماعی و سیاسی قابل‌ذکری را اشغال می‌کنند، بیروانند. از سویی دیگر، معلمان باید از درون دست به نقد بزنند، تا عملکردهای تعلیم‌وتربیتی را گسترش دهند، که نه تنها امکاناتی برای آگاهی انتقادی، بلکه همچنین برای عمل

تحول آفرین، افزایش دهد. معلمان به مثابه روشنفکران تحول آفرین، می توانند زبان‌هایی برای ایجاد فضاهایی برای خود و دانش آموزان ابداع کنند تا تجربیاتشان را در شرایطی بازاندیشی کنند که هم روابط ظالمانه را بیان کنند و هم راه‌هایی پیشنهاد کنند که بدان وسیله بر آن روابط ظالمانه چیره شوند (همان، ۶۹۹).

امروزه باتوجه به تغییراتی که در زمینه گسترش دانش و فناوری رسانه‌ای به وقوع پیوسته، می توان تصور کرد که معلمان باید دانش و اطلاعات خود را متناسب با شرایط جدید جامعه و جهان، به‌روز نموده و شیوه تدریس، آموزش و ارزیابی دانش آموزان را به‌گونه‌ای سازماندهی نمایند که مطابق با اهداف پست‌مدرنیست، بتوانند مهارت‌های پرسش‌گری و حل مسئله را به دانش آموزانشان بیاموزند؛ همان‌گونه که لیوتار به دگرگونی‌های پدیدآمده از تکنولوژی (کامپیوتری شدن جامعه) در حوزه پژوهش و آموزش اشاره کرده و می‌گوید: طبیعت دانش نمی‌تواند در متن این دگرگونی ثابت بماند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۸۱). درواقع، مهم‌ترین مسئولیت معلمان این است که به دانش آموزان توانایی یادگیری، استدلال، تفکر خلاق و انتقادی، تصمیم‌گیری، حل مشکلات و عملکرد به‌عنوان بخشی از یک تیم را بیاموزند. قدرت و اقتدار باید از معلمان به دانش آموزان منتقل شود و معلمان به‌جای انتقال‌دهنده اطلاعات، باید به‌عنوان تسهیل‌کننده عمل کنند (Roberts et al, 2022: 8).

۵. روش تدریس پست مدرنیست، با تأکید بر تفکر انتقادی

از نظر پست‌مدرنیست‌ها، هیچ‌کس نمی‌تواند روش‌های ازپیش‌تعیین‌شده‌ای را بر فراگیران تحمیل کند. هیچ روش برتری وجود ندارد و انتخاب یک روش، وابسته به وضعیت خاص هر فرد و موقعیت یادگیری فراگیران است. پست‌مدرنیست‌ها به تعلیم‌وتربیت انتقادی، عادلانه، روش مبتنی بر ساختارزدایی و یادگیری نشأت‌گرفته از یادگیرنده، بها می‌دهد. در روش انتقادی، بررسی دقیق، مداوم و فعال عقاید و متون درسی، به‌منظور کشف و افشای روایت‌های کلان، مستلزم رشد قوه نقد و تحلیل و قضاوت دانش آموزان و عدم پذیرش بی‌چون‌وچرای متون درسی و بیانات معلم است. بنابراین، تدریس به‌صورت فرآیند داوری نقادانه درمی‌آید که آن نظرات و موضوعات، پس از بررسی انتقادی دقیق، ممکن است پذیرفته یا رد شوند. این نوع تدریس محققانه نیز هست. بنابراین متون درسی به پژوهش‌نامه تبدیل می‌شوند و دانش آموزان پژوهشگرانی هستند که بررسی دقیق، محققانه و نقادانه مسائل، به‌ویژه ارزش‌ها و باورها را در راستای بازسازی و تحول مداوم دانش آموزان، طالب‌اند.

تدریس نقادانه، علاوه بر پویایی، از هرگونه تلقین به‌دور است (طاهری، ۱۳۸۹: ۱۲۵ به نقل از پارک^{۱۲}). ژيرو معتقد است تدریس باید به‌عنوان قسمتی از طرح برنامه درسی بزرگ‌تر مربوط به ساخت موضوعات و شکل سیاسی مدارس به‌عنوان فضای عمومی دموکراتیک، دیده شود. در این دیدگاه، معلمان نباید موضوعات درسی را تدریس نمایند، بلکه باید قدرت بررسی متن را از طریق اجازه دادن به دانش آموزان، در آنها به‌وجود بیاورند که متون را خارج از شکل‌های خواندن یکسان، قرائت نمایند (دهباشی و همکاران، ۱۳۸۶: ۹). از سوی دیگر، هنگامی که دانش آموزان درگیر یادگیری خودراهبر می‌شوند، هم‌زمان سوالاتی را مطرح می‌کنند،

پژوهش می‌کنند، تجزیه و تحلیل می‌کنند و دیدگاه‌های مختلف را نقد می‌کنند، انتقادی فکر می‌کنند، به‌طور مشترک طوفان فکری می‌کنند، مشکل را حل می‌کنند و به‌طور مؤثر در بحث‌ها و مناظره‌هایی که نظرات و ایده‌های خودشان و دیگران شنیده می‌شود، ارتباط برقرار می‌کنند.

یادگیری مبتنی بر حل مسئله، اهمیت تبدیل شدن دانش‌آموزان به شهروندان آگاه برای یافتن، ارزیابی و استفاده از منابع مناسب را در حین پژوهش در مورد دیدگاه‌های گوناگون، مورد تأکید قرار می‌دهد. وقتی دانش‌آموزان دیدگاه‌های مختلف پیرامون یک موضوع را کاملاً درک کنند، می‌توانند راه‌حل‌های قوی و قابل اجرا تولید و اجرا کنند (Roberts et.al, 2022: 8). بنابراین، شیوه‌های تربیتی و یادگیری مد نظر پست‌مدرنیسم، همانند آنچه امروزه توسط اندیشمندان تربیتی مطرح است، فرایندمدار بوده و بر فعالیت دانش‌آموز متمرکز است؛ یا به عبارتی، دانش‌آموز محور است. در شیوه‌های جدید تربیتی فرایندمدار، به‌جای تکیه بر روش‌های سنتی آموزش که به تکرار مطالب و حفظیات اشاره دارد، بر روش‌های جدید یاددهی-یادگیری تکیه دارد که دانش‌آموز خود برای یادگیری تلاش می‌کند و با بررسی و ساخت‌شکنی متون، تولید دانش می‌کند. در این روش، ابتدا طرح مسئله برای دانش‌آموزان صورت گرفته و سپس، دانش‌آموزان به‌صورت گروهی، به بررسی و مشکل‌گشایی و کشف مسئله می‌پردازند. از طرفی، دانش‌آموزان می‌توانند با ساخت‌شکنی و نقد متون، به معنای مورد نظر پی‌برند که این عامل، علاوه بر یادگیری توسط خود دانش‌آموز و تولید معنا و دانش جدید، موجب کشف حقیقت و تشخیص صدق و کذب موضوعات مختلف، هم در کلاس درس و هم در مورد مسائل جامعه؛ از سوی دانش‌آموزان می‌گردد. در نهایت، معلم می‌تواند مباحث مطرح‌شده را ارزیابی کرده، آنها را تأیید یا رد نماید.

۶. دانش‌آموزان پست‌مدرنیست، با تأکید بر تفکر انتقادی

در آستانه هزاره سوم، شاهد فعالیت چشم‌گیر دانش‌آموزان در اخذ دانش و اطلاعات، جمع‌آوری، تجزیه و تحلیل، ارزیابی و کشف دانش جدید هستیم و به‌قول کاستلز (۲۰۰۱)، در عصری که اطلاعات همیشه و همه‌وقت در دسترس دانش‌آموزان است، مفهوم یادگیری تغییر یافته است. در این دوران، دانش‌آموزان با انجام تفکری خلاق و انتقادی، مشاهده‌گرانی کنجکاو و با خرد، ارزیابی‌کننده، تحلیل‌گر و مولد خواهند شد (مهدیان، ۱۳۹۷: ۲۰۹). بنابراین، آموزش پست‌مدرنیست عمدتاً دانش‌آموز محور است. یک کلاس دانش‌آموز محور، در دیدگاه پست‌مدرنیست، شامل فراهم کردن فرصت‌هایی برای تعاملات اجتماعی، پژوهش، بررسی و مطالعات مستقل، بروز خلاقیت‌ها و افزون بر این، فراهم کردن سبک‌های مختلف یادگیری است. او دانش را خلق می‌کند و نباید به‌طور کامل و بی‌تفکر، تسلیم متن شود.

در دیدگاه ساخت‌شکنی، دانش‌آموزان تشویق می‌شوند خوانندگانی انتقادی باشند و آگاه باشند که اهداف نویسنده همیشه منطبق با واقعیت نیست. مطالعه دقیق متن و خواندن آن به‌طور انتقادی، این حس را دارد که اجازه نمی‌دهد ساختار تحمیل‌شده یک مقاله بر محتوا تأثیر بگذارد و از طرف دیگر، این نکته

را برای دانش‌آموزان به اثبات می‌رساند که امکانات چندگانه‌ای برای معنا وجود دارد. در این دیدگاه، دانش‌آموزان تشویق می‌شوند هنگام خواندن متون و مقاله‌ها، عدم انسجام و تناقض آنها را دریابند، نه اینکه بی‌تفاوت از کنار آن بگذرند. آگاهی و دانش مربوط به تضادها در داخل متن به دانش‌آموز کمک خواهد کرد مهارت تحلیلی خود را توسعه دهد (طاهری، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

۷. ارزشیابی پست‌مدرنیسم، با تأکید بر تفکر انتقادی

در ارزشیابی بر اساس مبانی معرفت‌شناختی پست‌مدرن، مفهوم امتحان و نمره جایی ندارد. حتی ارتقای سطح بر اساس اندازه کمی، همچون سال تحصیلی و پایه درسی نادیده گرفته می‌شود. جریان یادگیری تا رسیدن دانش‌آموز به جایی که صلاحیتی را در خود احساس کند، ادامه خواهد داشت، اما استفاده از نتایج خودارزیابی و مشورت با هریک از دانش‌آموزان برای قضاوت نهایی درباره عملکرد هر یک از سیستم‌های آموزشی، مورد توجه مربیان پست‌مدرن است. از طرفی، توجه به جنبه‌های عاطفی و انگیزشی، و نیز توجه به تفاوت‌های فردی، نژادی، منطق، جغرافیایی و فرهنگی دانش‌آموزان، می‌تواند نقشی به‌سزا در ارزشیابی مطلوب برای آینده داشته باشد (فراقی و فرمینی فراهانی، ۱۳۹۷).

۸. مدیریت کلاس پست‌مدرنیست، با تأکید بر تفکر انتقادی

از آنجایی که کلاس درس مورد نظر پست‌مدرنیسم، دانش‌آموزمحور و غیراقتدارگراست و معلم صرفاً راهبر آموزشی است، مدیریت آن نیز مشارکتی و با همبازی دانش‌آموزان انجام می‌شود. معلم با به چالش کشیدن و درگیر کردن دانش‌آموزان با موضوعاتی که مربوط به درس و مسائل جامعه است، آنها را با فهم بیشتر مسائل درگیر کرده که این کار علاوه بر افزایش آگاهی و پرورش تفکر انتقادگرانه، موجب احساس هم‌دلی، چاره‌جویی، ارائه راه‌حل و در نهایت، مدیریت کلاس می‌گردد.

۹. مدارس پست‌مدرنیست، با تأکید بر تفکر انتقادی

در دوران معاصر و طبق دیدگاه پست‌مدرنیسم، مدارس باید به مکان‌های تعلیم و تربیت انتقادی در خدمت آفریدن قلمروی عمومی از شهروندانی که قادر به اعمال قدرت بر زندگی خودشان، و به‌ویژه بر شرایط ایجاد و تحصیل دانش باشد، تبدیل شوند و باید با پرورش تفکر انتقادی به‌مثابه حوزه‌های عمومی دموکراتیک تبدیل شوند. مدارس باید به دانش‌آموزان مهارت‌هایی را آموزش دهند تا خود را در تاریخ جای دهند، صدای خود را بیابند، و اعتقادات و همدردی ضروری برای اعمال شجاعت مدنی را فراهم نمایند، و به دانش‌آموزان فرصت دهند تا ظرفیت انتقادی را برای مبارزه و تغییر صور سیاسی و اجتماعی موجود، به‌جای سازگاری صرف با آنها، گسترش دهند (کهون، ۱۳۹۹: ۶۹۷).

به‌نظر می‌رسد دیدگاه نظریه‌پردازان پست‌مدرنیسم با نظریه بازسازی اجتماعی که بر نقش مدرسه و

نظام آموزشی در اصلاحات اجتماعی تأکید می‌کنند، ارتباطی نزدیک دارد، چراکه نظریه بازسازی اجتماعی نیز بر مطالعه نقادانه میراث فرهنگی تأکید داشته و درصدد پی‌ریزی مسیر تحول و ایجاد نظم نوین اجتماعی است (گوتک، ۱۴۰۰: ۴۶۱). بنابراین، بر اساس رویکرد پست‌مدرنیسم، مدرسه صرفاً یک مکان آموزشی برای مطالعه و یادگیری و تولید دانش نیست، بلکه با نقادی از متون و فرارویت‌ها و شرایط موجود، درصدد شناخت یا اصلاح و تغییر است. محتوای برنامه درسی باید به‌گونه‌ای باشد که قوه تفکر انتقادی را در دانش‌آموزان برانگیزاند و باعث کشف دانش توسط خود دانش‌آموز گردد. برای نمونه، مبتنی بودن بر حل مسئله، درج نمودارها، تصاویر و تفسیر آنها و طرح فعالیت‌هایی که کارگروهی را در کلاس درس تقویت می‌کند، موجب مشارکت، بروز خلاقیت و هم‌فکری گروهی دانش‌آموزان می‌گردد.

البته زیرساخت‌های لازم در تهیه محتوا و شیوه آموزش پست‌مدرنیست باید توسط نظام‌های ذی‌ربط فراهم گردد. در این راستا، دیوئی به این امر انتقاد دارد که مریبان هدف‌های تربیتی (که از مقامات بالاتر بر آنان تحمیل شده) را بدون آنکه با محصلان مشورت کرده باشند بر آنان تحمیل می‌کنند؛ چراکه هدف‌های تربیتی تحمیل شده از خارج، دو خطر اساسی دارند؛ اول اینکه تحمیل هدف‌های تربیتی بر دانش‌آموز سبب محروم کردن او از به‌کار بردن هوش و حس پیش‌بینی، یعنی تنظیم افعال با توجه به نتایجی که برای آنها متصور است، می‌گردد. دوم اینکه، هدف‌های تحمیلی از خارج، به تدریج به صورت هدف‌های انعطاف‌ناپذیر درمی‌آیند که هیچ رابطه‌ای با فعالیت‌هایی که باید به‌وسیله آنها هدایت شوند، ندارند (شاتو، ۱۳۹۸: ۳۰۳). از این رو، در اندیشه تربیتی پست‌مدرنیسم، معلم نقش تسهیل‌گر آموزشی را به‌عهده دارد و در واقع، برای رشد تفکر انتقادی دانش‌آموزان، به جای اهداف آموزشی از پیش تعیین شده، تدریس مطالب کتاب و انتقال یافته و اندیشه‌های دیگران و میراث فرهنگی گذشته، مهارت چگونه اندیشیدن را به دانش‌آموزان می‌آموزد، به‌گونه‌ای که دانش‌آموز قدرت تشخیص واقعیت و تحلیل‌گری و ارزیابی را بیاموزد. این امر مستلزم آن است که معلمان، خود نیز دارای تفکر انتقادی بوده و مهارت‌های لازم را در این زمینه آموخته باشند.

رابطه معلم و دانش‌آموزان در دیدگاه پست‌مدرن نیز از نوع افقی و به‌صورت همیاری و مشارکتی است. این امر با توجه به پیشرفت فناوری ارتباطی و تکنولوژی آموزشی، از اهمیت بیشتری نیز برخوردار است؛ چراکه از طریق آموزش و تربیت الکترونیکی، زمینه بروز خودیادگیری و ابتکارات شخصی همچون تولید محتوای الکترونیکی، ایجاد وب‌سایت‌ها و ... فراهم می‌گردد، که این امر بر توسعه فردی و اجتماعی تأثیرگذار است. از طرف دیگر، وجود یک نظام فرهنگی نقدپذیر، پویا و فرآیندمحور، می‌تواند با فراهم آوردن شرایط مطلوب برای پرورش خلاقیت و تفکر انتقادگرانه در بستر جامعه، بر شکل‌گیری شهروند آزاد و تحلیل‌گر، و همچنین نظام آموزشی و تربیتی کارآمد مؤثر باشد. در این صورت است که هدف تربیتی مورد نظر محقق می‌گردد. هرچند تربیت منش نقاد و مطالبه، ابتدا در محیط خانواده آغاز می‌گردد، اما فرهنگ حاکم و نظام آموزشی نقشی به‌سزا در آموزش تفکر انتقادی و گسترش آن دارند.

تصویر کلی و مختصر از اندیشه تربیتی پست مدرنیسم با تأکید بر تفکر انتقادی

<p>هدف تربیتی مهم، پرورش و تربیت دانش‌آموز فعال و نقاد است که باید نسبت به مسائل اجتماعی و همدردی با هم‌نوع، حساس، و شهروندی آزادمنش و تحلیل‌گر باشد.</p>	<p>هدف تربیتی</p>
<p>نقش راهبر آموزشی را ایفا می‌کند، تسهیل‌کننده یادگیری است که علاوه بر آگاهی کامل از موضوع قابل طرح در کلاس درس، با روش تدریسی که منجر به پرورش تفکر انتقادی در دانش‌آموزان گردد، آشنایی دارد.</p>	<p>معلم</p>
<p>در کلاس درس، یک شخص منفعل نیست بلکه فعال و پویا است و خود در یادگیری و تولید دانش دخیل است و دریافت‌کننده محض اطلاعات نیست. دانش‌آموزان با هم‌فکری یکدیگر، سعی در ریشه‌یابی و حل مسائل دارند که باعث رشد آگاهی، شناخت نظرات یکدیگر و افزایش آگاهی و قدرت تفکر در آنان می‌گردد.</p>	<p>دانش‌آموز</p>
<p>رابطه معلم و دانش‌آموز در کلاس درس از نوع عمودی نیست، بلکه از نوع افقی و غیر اقتدارگر است و در امر یادگیری، با یکدیگر همیاری و مشارکت دارند. معلم تنها تسهیل‌گر آموزش است و در ارتباط با دانش‌آموزان، باید منعطف و نقدپذیر بوده و فضایی امن برای بیان اعتقادات، نظرات و ایده‌های دانش‌آموزان فراهم کند.</p>	<p>رابطه معلم و دانش‌آموز</p>
<p>روش تدریس به‌صورت گفت‌وگوی نقادانه و تعاملی است و متناسب با شرایط و موضوع مورد علاقه و نیاز دانش‌آموزان (با نظر به قبول اصل تکثرگرایی)، انتخاب شده و هیچ روش برتر و از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد. یادگیری به‌صورت مشارکتی است. معمولاً از روش‌های گروهی و پروژه‌محور بهره برده می‌شود. معلم به‌عنوان راهنمای آموزشی عمل می‌کند.</p>	<p>روش تدریس</p>
<p>ارزشیابی به‌صورت فرآیندمدار و با بررسی فعالیت دانش‌آموزان در طول دوران تحصیل صورت می‌گیرد و ارزشیابی پایانی به‌تنهایی ملاک عمل نیست. فعالیت‌های کلاسی باید در بر دارنده تجزیه و تحلیل متون، تفسیر نمودار، گفت‌وگوهای نقادانه و پرسش و پاسخ‌های کلاسی باشد. همچنین در فرآیند ارزشیابی، باید به تفاوت‌های فردی، قومی، جغرافیایی و جنبه‌های عاطفی، انگیزشی و اعتقادی فراگیران توجه شود.</p>	<p>ارزشیابی</p>
<p>کلاس درس مورد نظر پست‌مدرنیسم، دانش‌آموزمحور و غیر اقتدارگراست و معلم صرفاً راهبر آموزشی است. بنابراین، مدیریت آن نیز مشارکتی و با همیاری دانش‌آموزان است. معلم با به‌چالش کشیدن و درگیر کردن دانش‌آموزان با موضوعاتی که مربوط به درس و مسائل جامعه است، آنها را با فهم بیشتر مسائل درگیر می‌کند؛ این کار علاوه بر افزایش آگاهی و پرورش تفکر انتقادگرانه، موجب احساس هم‌دلی، چاره‌جویی، ارائه راه‌حل و درنهایت، مدیریت کلاس می‌گردد.</p>	<p>مدیریت کلاس</p>

نتیجه

امروزه مشکلات عدیده‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... وجود دارد که یکی از دلایل مهم آن، ضعف و ناکارآمدی نظام‌های آموزشی در تربیت نیروی انسانی است. انتقال دانش صرف و بسته‌های آموزشی از قبل تعیین‌شده، عدم توجه به نیاز فراگیران، در نظر قرار نگرفتن شرایط بومی و فرهنگی آنان، شرایط ارزشیابی غیراستاندارد و مهم‌تر از همه، فقدان روش آموزشی کارآمد در راستای تربیت و آموزش تفکر انتقادی، زمینه‌ساز شکل‌گیری جوامعی شده که در آن، افراد بدون آگاهی از حقوق فردی و اجتماعی، تبدیل به شهروند منفعل در جامعه غیر دموکراتیک گردیده، که صرفاً نظام موجود (فرهنگ سلطه) را مشروعیت می‌بخشد. بنابراین، توجه اندیشمندان به این مشکلات می‌تواند منجر به ارائه رویکردهای متفاوت برای یافتن راه‌حلی به‌منظور برطرف نمودن یا کاستن از چالش‌های موجود باشد.

این مقاله علاوه بر تبیین اندیشه‌های تربیتی فیلسوفان پسامدرن، به بررسی جایگاه و ویژگی‌های تفکر انتقادی در اندیشه‌های تربیتی پست‌مدرن پرداخته است. از نظر پست‌مدرنیست‌ها، هدف تعلیم و تربیت باید به‌وجودآورنده شهروند نقاد در یک جامعه دموکراتیک باشد. در برنامه درسی مورد نظر پست‌مدرنیسم، دانش مربوط به مواد درسی نباید به‌مثابه یک متن مقدس در نظر گرفته شود، بلکه باید همچون بخشی از یک اشتغال بی‌پایان به انواع روایت‌ها و سنت‌هایی که می‌توانند بازخوانی و در شرایط مختلف سیاسی، از نو صورت‌بندی شوند، گسترش یابد. مسئولیت معلمان نیز این است که توانایی یادگیری، استدلال، تفکر خلاق و انتقادی، تصمیم‌گیری، حل مشکلات و عملکرد به‌عنوان بخشی از یک تیم را به دانش‌آموزان آموزش دهند. در این دیدگاه، معلمان نباید موضوعات درسی را تدریس نمایند، بلکه باید قدرت بررسی متن را از طریق اجازه‌دادن به دانش‌آموزان، در آنها به‌وجود آورند که متون را خارج از شکل‌های خواندن یکسان، قرائت نمایند.

آموزش پست‌مدرنیست عمده‌تأ دانش‌آموزمحور است. یک کلاس دانش‌آموزمحور، در دیدگاه پست‌مدرنیست، شامل فراهم کردن فرصت‌هایی برای تعاملات اجتماعی، پژوهش، بررسی‌ها و مطالعات مستقل، بروز خلاقیت‌ها و افزون بر این، فراهم کردن سبک‌های مختلف یادگیری است. از سویی دیگر، در ارزشیابی بر اساس مبانی معرفت‌شناختی پست‌مدرن، مفهوم امتحان و نمره جایی ندارد. حتی ارتقای سطح بر اساس اندازه‌کمی، همچون سال تحصیلی و پایه درسی، نادیده گرفته می‌شود. از آنجایی که کلاس درس مورد نظر پست‌مدرنیسم دانش‌آموزمحور و غیر اقتدارگراست و معلم صرفاً راهبر آموزشی است، مدیریت آن نیز مشارکتی و با همیاری دانش‌آموزان است. در دوران معاصر، بر اساس دیدگاه پست‌مدرنیسم، مدارس باید به مکان‌های تعلیم و تربیت انتقادی در خدمت آفریدن قلمروی عمومی از شهروندانی که قادر به اعمال قدرت بر زندگی خودشان و به‌ویژه بر شرایط ایجاد و تحصیل دانش باشد، تبدیل شوند، و باید با پرورش تفکر انتقادی، به حوزه‌های عمومی دموکراتیک تبدیل شوند. مدارس باید

به دانش‌آموزان فرصت دهند ظرفیت انتقادی را برای مبارزه و تغییر صور سیاسی و اجتماعی موجود، به‌جای سازگاری صرف با آنها گسترش دهند.

اندیشمندان پست‌مدرنیست با تأکید بر تفاوت‌ها، تکرر فرهنگی، نفی فراروایت‌ها، نقش زبان در یادگیری، ساختارشنکی، آموزش و پرورش گفت‌وگو محور و تربیت انتقادی، راهکارهایی در راستای پرورش تفکر انتقادی ارائه نموده‌اند. هرچند دیدگاه پسامدرن توصیه‌هایی را برای یک نظام تربیتی ایدئال و مطلوب پیشنهاد می‌کند و توجه به آموزه‌های آن در حوزه تعلیم و تربیت می‌تواند تأثیراتی مثبت به‌همراه داشته باشد، اما این رویکرد با کم‌وکاستی‌هایی روبه‌رو بوده و مورد انتقاد بسیاری از صاحب‌نظران است که باید مورد واکاوی و مذاقه قرار گیرد. مزیت مطالعه و بررسی رویکردهای آموزشی مختلف، بهره‌گیری از تجارب آموزشی و تربیتی مؤثر و موفق جوامع آنان در زمینه تعلیم و تربیت می‌باشد که این امر می‌تواند زمینه را برای تدوین سیاست‌های آموزشی مناسب و کارآمد فراهم آورد.

یادداشت‌ها

- 1 Gyro
- 2 Habermas
- 3 Bernard William
- 4 Petun
- 5 Ferdinand de Saussure
- 6 Derrida
- 7 Construction
- 8 Deconstruction
- 9 Rorty
- 10 Sharon Welch
- 11 Abraham Mazlo
- 12 Park

منابع

آپیگننسی، ریچارد (۱۳۹۷) پست‌مدرنیسم (قدم‌اول)، ترجمه فاطمه جلالی سعادت، تهران: شیرازه کتاب‌ما.

ابراهیم، احترام؛ حیدری، محمدحسین؛ گلستانی، سیدهاشم (۱۴۰۰) «واکاوی صلاحیت‌های حرفه‌ای معلمی از منظر رویکرد پست‌مدرن به‌منظور ارائه الگو»، پژوهش‌های مدیریت آموزشی، شماره ۴۹، ص ۲۲۵-۲۴۲.

جانسون، بورک آر؛ کریستنس، لاری (۱۳۹۵) پژوهش آموزشی: رویکردهای کمی، کیفی و ترکیبی، ترجمه صبا حسنوندی، علیرضا کیامنش، رضا فتحی، مریم محسن‌پور، مریم دانای‌طوسی و نیلوفر اسمعیلی، تهران: علم.

حسینی، علیرضا (۱۳۹۰) «تفکر انتقادی»، رهنامه پژوهش، شماره ۱۰، ص ۴۴-۴۵.

- خدادادی، قاسم؛ رضائی، محمدهاشم (۱۳۹۷) «بررسی جایگاه تفکر انتقادی در دیدگاه یورگن هابرماس و ارائه دلالت‌های ضمنی و تربیتی آن برای توسعه نظام‌های آموزشی»، پژوهش در نظام‌های آموزشی، ویژه‌نامه دوره ۱۲، ص ۷۳۰-۷۱۱.
- دهباشی، مهدی؛ جعفری، ابراهیم؛ محمودی، محمدتقی (۱۳۸۶) «تعلیم و تربیت پسامدرن از دیدگاه جیرو»، دانش و پژوهش در علوم تربیتی، شماره ۱۶، ص ۱۸-۱.
- رضائی، مهدی (۱۳۹۳) «نقد و جایگاه نقش معلم در اندیشه تربیتی پست مدرنیسم»، مطالعات تحول در علوم انسانی، شماره ۳، ص ۷۴-۴۷.
- رورتنی، ریچارد؛ لاکائو، ارنستو؛ گریچلی، سایمون (۱۳۸۵) دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگریان، شانتال موفه و صالح نجفی، تهران: گام نو.
- شاتو، ژان (۱۳۹۸) مریبان بزرگ، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران: دانشگاه تهران.
- شیرازی، علی (۱۳۹۲) مدیریت آموزشی (تئوری، پژوهش، کاربرد)، تهران: کتاب مهربان.
- طاهری، صفورا (۱۳۸۹) بررسی و نقد مسئله عقلانیت در پست‌مدرنیسم و نقد دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبائی.
- فراقی، قادر؛ فرمehنی فراهانی، محسن (۱۳۹۷) «بررسی مبانی فلسفی معرفت‌شناختی ارزشیابی در دوره پست‌مدرن در تعلیم و تربیت»، پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، شماره ۳۲، ص ۱۳۰-۱۱۵.
- قبول، احسان (۱۳۹۵) «تفکر انتقادی و اهمیت کاربرد آن در نظام آموزشی زبان و ادبیات فارسی»، مقالات نخستین کنگره بین‌المللی تولید علم، جنبش نرم‌فزاری و آزاداندیشی، دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۴۴۷-۴۳۳.
- کهون، لارنس (۱۳۹۹) از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و مرتضی جیریایی، تهران: نی.
- گوتک، جرال. ال. (۱۴۰۰) مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران: سمت.
- مایر، فردریک (۱۳۹۶) تاریخ اندیشه‌های تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، ج ۲، تهران: سمت.
- مهدیان، محمدجعفر (۱۳۹۷) مبانی و اصول تعلیم و تربیت، تهران: سالوان.
- مهرجو، پروانه (۱۳۹۹) «مطالعه و تحلیل اندیشه‌های تربیتی میشل فوکو با تأکید بر هدف، روش و محتوا»، مجله رویش روان‌شناسی، سال ۹، شماره ۲، ص ۱۲۶-۱۱۷.
- میربام، شاران بی.؛ تیسدل، الیزابت جی. (۱۳۹۸) پژوهش کیفی، راهنمای طراحی و کاربری، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوس، تهران: سمت.
- نقیب‌زاده، عبدالحسین (۱۳۹۸) نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران: طهوری.

- Kestel, M. and Korkmaz, I. (2019). "The Impact of Modernism and Postmodernism on Teachers", *Turquoise International Journal of Educational Research and Social Studies*, No. 1, pp. 28-33.
- Kivunja, C. (2015) "Using De Bono's Six Thinking Hats Model to Teach Critical Thinking and Problem-Solving Skills Essential for Success in the 21st Century Economy", *Creative Education*, vol. 6, No. 03, pp. 380-391.
- Ku, Kelly Y. L. & Yun Au, Rachel H. (2021) "Exploring University Students' Perceived Values of Knowledge and Critical Thinking Using Triple-response Mode Assessment", *Anatolian Journal of Education*, vol. 6, No. 2, pp. 1-12.
- Kwak, D. J. (2008) "Critical Thinking, Education, and Postmodernity: Possibilities and Limitation for Moral Education", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 9, No. 2, pp. 127-135.
- Roberts, A.; Nganga, L. & James, J. (2022) Classroom Examples: Problem-Based Learning in Secondary Education, *Open Access Library Journal*, vol. 9, pp. 1-16.
- Shamboul, H. (2022) "The Importance of Critical Thinking on Teaching Learning Process", *Open Journal of Social Sciences*, vol. 10, pp. 29-35.



Moral Life Approach in the Philosophy of Immanuel Levinas

Mahmoud Abbasi^{*1}, Seyed Ahmad Fazeli²

1 PhD student in Ethics, University of Qom, Qom, Iran

2 Associate Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Immanuel Levinas is considered one of the most important philosophers of the new age. The importance of his philosophy is more apparent in the field of ethics. Levinas's moral philosophy revolves around the "other". In the structure of Levinas's moral philosophy, one central subject is out of priority and another is given priority. For Levinas, the other is not a passive person, but an active person whose face indicates messages and moral commands, and the subject, by receiving these messages and moral commands, feels the duty to be accountable and responsible to the other. to know The continuity of this accountability and responsibility leads to a moral life. But the problem is that the approach to moral life in the structure of Levinas's moral philosophy is based on what basis? And in other words; What are the components of a moral life in the structure of Levinas's moral philosophy? Levinas believes that the subject finds an inner desire and pull towards the other when facing another's face. This internal desire and tension towards the other, which originates from the subject's desire for infinity and perfection, is a fundamental and metaphysical desire and leads to the subject's moral relationship and interaction with the other and ultimately to moral life. Within the moral life, the subject finds his true identity, which is a moral identity, and by cultivating his moral talents, he steps on the path of becoming infinite and achieving perfection.
Received: 2023/5/29	
Accepted: 2023/11/8	
	Keywords: Subject, face, other, moral life, sense of duty, infinite responsibility.

Cite this article: Abbasi, Mahmoud & Fazeli, Seyed Ahmad (2023). Moral Life Approach in the Philosophy of Immanuel Levinas. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 65-92.

DOI: 10.30479/wp.2023.18858.1043

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** abassimahmoud90@yahoo.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



رهیافت زندگی اخلاقی در فلسفه ایمانوئل لویناس

محمود عباسی*^۱، سیداحمد فاضلی^۲

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

۲ دانشیار گروه فلسفه اخلاق، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۳/۸

پذیرش:

۱۴۰۲/۸/۱۷

ایمانوئل لویناس را یکی از مهم‌ترین فیلسوفان عصر جدید می‌شمارند. اهمیت فلسفه او بیشتر در اخلاق نمایان می‌شود. فلسفه اخلاق لویناس بر محور «دیگری» می‌چرخد. در ساختار فلسفه اخلاق وی سوژه‌محوری از اولویت خارج می‌شود و دیگری اولویت پیدا می‌کند. دیگری برای لویناس یک انسان منفعل نیست، بلکه انسانی فعال است که چهره او بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت می‌کند و سوژه نیز با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند که خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. استمرار این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود. اما مسئله این است که رهیافت زندگی اخلاقی در ساختار فلسفه اخلاق لویناس بر چه مبنایی استوار است؟ به تعبیر دیگرک مؤلفه‌های یک زندگی اخلاقی در ساختار فلسفه اخلاق لویناس کدام‌اند؟ لویناس بر این باور است که سوژه هنگام مواجهه با چهره دیگری، میل و کششی درونی نسبت به دیگری پیدا می‌کند. این میل و کشش درونی نسبت به دیگری که از میل سوژه به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد، یک میل بنیادین و متافیزیکی است و به رابطه و تعامل اخلاقی سوژه با دیگری و در نهایت، به زندگی اخلاقی منجر می‌شود. سوژه در درون زندگی اخلاقی، هویت حقیقی خود را که یک هویت اخلاقی است، پیدا می‌کند و با پرورش استعدادهای اخلاقی خود، در مسیر نامتناهی شدن و دستیابی به کمالات گام بر می‌دارد.

کلمات کلیدی: سوژه، چهره، دیگری، زندگی اخلاقی، احساس وظیفه، مسئولیت نامتناهی.

استناد: عباسی، محمود؛ فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۲). «رهیافت زندگی اخلاقی در فلسفه ایمانوئل لویناس رهیافت».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۹۲-۶۵.

DOI: 10.30479/wp.2023.18858.1043



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: abassimahmoud90@yahoo.com

مقدمه

درک اندیشه‌های لویناس منوط به نقد او از سیر کلی تاریخ فلسفه غرب است. دو تعبیر مهم در این نقد، که به نظر می‌رسد لویناس آنها را از رساله سوفیست افلاطون به‌عاریت گرفته است، «همان»^۱ و «غیر»^۲ است. لویناس معتقد است تاریخ فلسفه غرب، تقلیل «غیر» به «همان» یا «دیگری» به «خویش» است (Levinas, 1969: 40). هستی‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب، ریشه طولانی دارد و پیاپی کوشیده هر غیری را به امری واحد، یا همان، تقلیل دهد. به نظر می‌رسد هستی‌شناسی تلاش می‌کند غیر را از کار بیاندازد تا بدین صورت، از خود در برابر هر تهدیدی که توسط غیر ایجاد می‌شود، دفاع کند. این فلسفه از نگاه لویناس، «فلسفه همان» یا «همسان‌سازی» است (علیا، ۱۳۸۸: ۳۷). هستی‌شناسی با غیر کنار نمی‌آید و دائم می‌کوشد آن را به همان تقلیل دهد، یا همان یا غیر را در درون تمامیتی قرار دهد که چیزی ورای آن نباشد.

غیر یا دیگری از نگاه هستی‌شناختی، گسستی از همان است و این جدایی از راه جذب و انحلال غیر در همان رفع می‌شود. در این رویکرد، نوعی بازگشت به خویش در جریان است. این چیزی است که لویناس از آن با تعبیری همچون «تمامیت‌خواهی»، «جهان‌گشایی همان»، «سلطه‌جویی» و «خودمحوری» نام می‌برد. برای مثال، آموزه تذکار در افلاطون بر این روند تمامیت‌خواهی هستی‌شناختی تأکید می‌کند. آموزه تذکار از این موضوع حکایت می‌کند که من چیزی از دیگری فرامی‌گیرم مگر اینکه از قبل در درون من وجود دارد یا نهادینه شده است. در پدیدارشناسی هوسرل «خود استعلایی» منشأ هرگونه شناخت و معنایی است که هر غیری، از خدا تا دیگری و تا اعیان، در درون آن متقوم می‌شود. لویناس با استناد به این تعبیر، رویکرد هوسرل را به‌نوعی «خویش‌شناسی» می‌داند که در سراسر فلسفه غرب نمایان است. از دیدگاه لویناس، این رویکرد، نفی تفاوت، تعالی، استعلا و تقلیل تعالی به حلول را به ارمغان می‌آورد. از این‌رو، او سیر فلسفه غرب را نوعی تقلیل‌گرایی می‌داند.

لویناس معرفت‌شناسی را ذیل همین رویکرد هستی‌شناختی می‌آورد (دیویس، ۱۳۸۶: ۳۳). او بر این باور است که معرفت و مفهوم‌پردازی، نوعی تصاحب و سلطه به‌همراه خود دارد. معرفت و فهم، به‌سلطه در آوردن و تحت انقیاد درآوردن است. معرفت و مفهوم‌پردازی، غیرها و تفاوت‌ها را تحت سلطه درمی‌آورند و آنها را در قالب مفاهیم کلی، به امر واحد و همان‌ها تبدیل می‌کنند. قدرت، سلطه و تحت انقیاد درآوردن، تمامیت‌خواهی سیاسی و... در نهایت، از همین تمامیت‌خواهی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه برمی‌خیزند.

لویناس می‌کوشد در مقابل چنین دورنمایی بایستد و در نظر دارد مواجهه با غیر و دیگری داشته باشد که در نهایت، نتوان آن را به هستی‌شناسی تقلیل داد. او بر غیریت غیر تأکید می‌کند و دیگری را از جهت دیگربودگی می‌ستاید و بر آنچه را که تقلیل غیر به همان می‌داند، خط بطلان می‌کشد (Levinas, 1991: 15). از دیدگاه لویناس، غیر یا دیگری، از فهم ما فراتر می‌رود و مواجهه ما با دیگری، نه در فهم، بلکه در ملاقات شکل می‌گیرد. به‌عقیده وی، غیر یا دیگری، تقلیل‌ناپذیر است. لویناس در برابر مفاهیمی

همچون تقلیل، تمامیت، حلول، بازگشت و فراگرفت که رویکرد هستی‌شناختی دارند، مفاهیمی همچون نامتناهی، خارجیت، استعلا و تعالی را مطرح می‌کند که سر رشته مواجهه غیر یا دیگری هستند. در حقیقت، لویناس تلاش می‌کند وحدت‌سازی و تمامیت‌خواهی سنت فلسفه غرب را بشکند و غیریت و گوناگونی که نمایانگر سوژه‌های دیگر است را آشکار کند، و هویت حقیقی و مستقل آنها را به رسمیت بشناسد، به نحوی که سوژه را مجاب کند به دیگر سوژه‌ها یا دیگر انسان‌ها، احترام بگذارد و با آنها رفتار اخلاقی داشته باشد. در چنین شرایطی، حتی لویناس گامی بزرگ‌تر برمی‌دارد و این دیگری را بنیان فلسفه اخلاق خود، که در حقیقت همان فلسفه اولی است، قرار می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، لویناس دیگری را مبنای فلسفه اولی قرار می‌دهد.

در این وضعیت، در ساختار فلسفه لویناس، ابتدا باید بنیان اخلاقی دیگری توجیه شود تا بتوان بنای نظام‌های اخلاقی متعدد را توجیه کرد. در این شرایط، اخلاق توصیه‌ای، اخلاق هنجاری و به یک معنا، فرااخلاق، مشروعیت پیدا نمی‌کنند مگر اینکه پیش از آن، بنیان اخلاقی دیگری در ساختار فلسفه لویناس توجیه‌پذیر شود. از این رو، می‌توان گفت لویناس با آگاهی از مشکلات و انتقاداتی که بر سنت فلسفه غرب وارد است، تلاش می‌کند محور فلسفه خود را از سوژه‌محوری به دیگری‌محوری تغییر دهد (Ibid, 13) تا فلسفه او گرفتار آن مشکلات و انتقادات بنیادین نشود.

زندگی اخلاقی در فلسفه لویناس و مبنای توجیهی آن

لویناس تلاش دارد تجربه‌ای را پدیدارشناسی و توصیف نماید که از آن غفلت شده است. این تجربه از دیدگاه او «تجربه دیگری در رابطه با دیگری» است. رابطه با دیگری، چیزی است که لویناس بدان متافیزیک می‌گوید و «میل ما به رابطه با دیگری را میل متافیزیکی می‌نامد» (Idem, 1969: 33). لویناس از یک رابطه سخن می‌گوید که در این رابطه، سوژه به سوی یک «دیگری» حرکت می‌کند؛ دیگری که نه دست‌یافتنی است، نه به چنگ آمدنی، نه قابل شناخت و نه قابل لمس. دیگری در مقولات شناخت سوژه نمی‌گنجد. این امر به کلی برای پدیدارشناسی ناممکن است، زیرا قوام تجربه از آگاهی سوژه شروع می‌شود.

دیگری به طور کلی، از حوزه کنترل و نظارت سوژه فراتر می‌رود. دیگری نه در مکان است و نه در زمان. دیگری در هستی نمی‌گنجد و از هر آنچه که بدان می‌اندیشیم و بدان نائل می‌شویم، فراتر می‌رود. میل به دیگری، همان میل بنیادین بشر است که می‌خواهد همواره از حد خود فراتر برود و به سوی یک سر حد تازه حرکت کند. این سر حد تازه، از هر حدی استعلاء می‌جوید. میل به دیگری «میل به نامتناهی» است، زیرا دیگری لویناس، یک نامتناهی است. هر آنچه که متناهی باشد، در یک تمامیت و کلیت محدود می‌شود، اما دیگری در هیچ تمامیتی نمی‌گنجد. رابطه با نامتناهی را نمی‌توان در قالب تجربه بیان کرد، زیرا نامتناهی از تفکری که بدان می‌اندیشد، فراتر می‌رود.

نام دیگری که لویناس بر رابطه و میل به دیگری می‌نهد، «میل به کمال» است. کمال و میل به آن،

هیچ حد نهایی ندارد. هیچ‌گاه نمی‌توان نقطه‌ای را مشخص کرد که در آن کمال حاصل شود. مکان، کمال بی‌مکانی است، زیرا به هر نقطه و مکان جدید که برسیم، کمال از آن فراتر می‌رود و افق جدیدی از کمال برای ما روشن می‌شود. نامتناهی و کمال، به یک امر واحد اشاره دارند؛ به امری که نمی‌توان با آن در قالب مقولات هستی‌شناختی همچون بودن، امکان‌بازنمایی و... سخن گفت. نامتناهی و کمال یک تصور است؛ تصور به صرف تصور، نه یک تصور یا بازنمایی از متعلقی خاص.

میل به نامتناهی و میل به کمال، دو ویژگی ممتاز برای سوژه محسوب می‌شوند (Ibid, 41). این دو ویژگی، نیروی محرکه سوژه هستند تا بتواند میل به دیگری داشته باشد. میل به دیگری برای سوژه به نوعی میل به اخلاق و زندگی اخلاقی است. در حقیقت، میل به نامتناهی و میل به کمال برای سوژه، بر زندگی اخلاقی دلالت می‌کند. سوژه ابتدا نسبت به دیگری مسئولیت اخلاقی پیدا می‌کند و این مسئولیت اخلاقی بر زندگی اخلاقی دلالت می‌کند.

به نظر لویناس، میل به دیگری یک میل بنیادین است که در طبیعت سوژه نهفته است. سوژه تا هنگامی که تنهاست و هنوز در مواجهه با چهره دیگری قرار نگرفته، می‌کوشد با رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به تمام موضوعات بنگرد. این رویکرد، نوعی جهان‌بینی بر سوژه حاکم می‌کند، به گونه‌ای که می‌تواند بر تمام موضوعات و امور سیطره پیدا کند و آنها را در راستای رفاه و منافع خود هماهنگ نماید.

سوژه هنگامی میل به نامتناهی و کمال دارد، بدین معناست که میل به زندگی اخلاقی دارد. با توجه به اینکه لویناس معتقد است سوژه به واسطه چهره دیگری که به نوعی زبان اخلاق است، میل به دیگری و رابطه با او پیدا می‌کند که از میل سوژه به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد. می‌توان نتیجه گرفت که میل به زندگی اخلاقی به نوعی میل بنیادین سوژه است (Critchley, 2004: 190). سوژه به زندگی اخلاقی، میل و کشش درونی در خود احساس می‌کند، زیرا در یک زندگی اخلاقی است که می‌تواند تمام پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی خود را کنار بگذارد و هویت حقیقی خویش را آشکار سازد.

سوژه در یک زندگی اخلاقی، خود را در برابر چهره دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند. سوژه در یک زندگی اخلاقی، استعدادهای اخلاقی خود را پرورش می‌دهد و در مسیر نامتناهی شدن و تحقق کمالات گام برمی‌دارد. این رویکرد سوژه، گام نهادن در یک قلمرو استعلایی اخلاقی است، زیرا سوژه در این رویکرد، هویت حقیقی خود را پیدا می‌کند و با پذیرش پاسخگویی و مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری، سهم اخلاقی خود را در یک زندگی اخلاقی یا جامعه اخلاقی ایفاء می‌کند.

پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه نسبت به دیگری؛ بر زندگی اخلاقی دلالت دارد (Levinas, 1991: 10). زندگی اخلاقی نزد لویناس، زندگی‌ای نیست که سوژه در آن انتخاب نماید که آیا اخلاقی زندگی کند یا نه؛ بلکه زندگی اخلاقی برای لویناس، موقعیتی است که سوژه در آن انتخاب کرده تا اخلاقی زندگی کند. در واقع، هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، در این لحظه تصمیم می‌گیرد اخلاقی

زندگی کند، و هنگامی که سوژه تصمیم گرفت اخلاقی زندگی کند، یک موقعیت و یک قلمرو استعلایی از اخلاق شکل گرفته که سوژه در آن می‌تواند در مسیر نامتناهی شدن و تحقق کمالات اخلاقی گام بر دارد. به نظر می‌رسد زندگی اخلاقی هنگامی معنا پیدا می‌کند که سوژه درون یک اجتماع یا یک جامعه قرار داشته باشد، زیرا هنگامی که می‌گوییم رابطه با دیگری یک میل بنیادین در سوژه است و منشأ آن نیز میل به نامتناهی و میل به کمال است، مقصود این است که سوژه رو به سوی دیگری و رابطه با دیگری دارد. در این وضعیت، سوژه یک سوژه تنها و انزواطلب نیست، بلکه میل بنیادین و متافیزیکی دارد که با دیگری و چهره دیگری ارتباط داشته باشد. صرف ارتباط سوژه با یک «دیگری»، یا صرف ارتباط سوژه با دیگری‌ها، زمینه‌ساز تعامل اجماعی و تأسیس جامعه است.

منشأ تعامل سوژه و دیگری رویکرد اخلاقی است و بر زندگی اخلاقی دلالت می‌کند. زندگی اخلاقی برای سوژه، نوعی از زندگی نیست که سوژه در مکانی نشسته باشد و صرفاً با رویکرد نظری، به مسائل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در اخلاق بپردازد و به وضع یا کشف قاعده‌ها و قوانین اخلاقی اقدام نماید؛ زندگی اخلاقی برای سوژه همان زندگی روزمره وی می‌شود، با محوریت احترام به دیگری! یکی از ویژگی‌های قابل توجه در فلسفه لویناس ارتباطی است که می‌توان بین مسئولیت‌پذیری و زندگی اخلاقی یافت. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند، به گونه‌ای که خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌داند. استمرار این رویکرد در ساحت زندگی روزمره سوژه، به نوعی زندگی اخلاقی تبدیل می‌شود که مقدمه تأسیس یک جامعه اخلاقی است.

زندگی اخلاقی در اندیشه لویناس، آن نوع زندگی نیست که سوژه با بررسی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، قاعده‌ها و قوانین اخلاقی را وضع یا کشف نماید و آن را در زندگی خود به کار گیرد، یا قاعده‌ها و قوانین اخلاقی نیست که منشأ آن، الهیات یا شارع مقدس باشد، بلکه زندگی اخلاقی برای لویناس از میل سوژه به رابطه با دیگری، هنگام مواجهه با چهره دیگری برمی‌آید، و محور آن اخلاق است؛ بدین صورت که هنگامی که سوژه در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که «چهره سخن می‌گوید» (Critchley, 2004: 67) و به نوعی حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است، و با تحقق این پیام‌ها و فرامین اخلاقی در رفتارش، می‌تواند خود را از متناهی شدن خارج کند و با پرورش استعدادهای اخلاقی و دستیابی به کمالات، خود را در مسیر نامتناهی شدن قرار دهد. این فرایند در ساحت زندگی روزمره سوژه رخ می‌دهد و استمرار آن به نوعی زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که تا پیش از این، سوژه با آن مواجهه نبوده است.

سوژه هنگامی که مسئولیت اخلاقی بپذیرد و به نوعی زندگی اخلاقی را تجربه کند، آن‌گاه به میل بنیادینش پاسخ داده است. سوژه هنگامی که به رابطه با دیگری میل دارد، در حقیقت، به مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری میل دارد. مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری مهم‌ترین محور فلسفه اخلاق

لویناس است. لویناس تلاش می‌کند با انتقاد از سنت فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه اخلاق، بر مسئولیت اخلاقی سوژه در مواجهه با دیگری تأکید کند (علیا، ۱۳۸۸: ۱۵۹). دیگری تنها موجودی است که سوژه باید نسبت به او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد.

در حقیقت، میل به نامتناهی و میل به کمال، مبنایی برای رابطه با دیگری در نظر گرفته می‌شوند که در نهایت، رهیافت زندگی اخلاقی بر آن استوار می‌گردد. سوژه مادامی که میل به نامتناهی پیدا نکند و میل به کمال نداشته باشد، به رابطه با دیگری رهنمون نمی‌شود. رابطه با دیگری و استمرار آن، گام نهادن در مسیر زندگی اخلاقی و تشکیل جامعه اخلاقی است. میل به نامتناهی و میل به کمال، در ذات سوژه نهفته است و هنگامی آشکار می‌گردد که سوژه در مجاورت و نزدیکی دیگری قرار بگیرد.

تعامل سوژه و دیگری، برای تحقق زندگی اخلاقی لازم است، نه سوژه به‌تنهایی می‌تواند زندگی اخلاقی داشته باشد و نه دیگری تنها؛ گویی دیگری رسالت دارد با حضور در میدان نگاه سوژه، پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل کند و سوژه نیز وظیفه دارد این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره دیگری دریافت کند و آنها را در رفتار خود متجلی سازد. البته در فلسفه لویناس، در تعامل سوژه با دیگری، این دیگری است که اولویت دارد. دیگری همچون خورشیدی است که سوژه را با نور اخلاق روشن می‌کند و سوژه را از تاریکی پیش فرض‌ها و جهان‌بینی خود می‌رهاند.

تعامل اخلاقی و زندگی اخلاقی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که در فلسفه لویناس آشکار می‌شود (Levinas, 1969: 145). در حقیقت، تعامل اخلاقی و زندگی اخلاقی بهترین نتیجه‌ای است که می‌توان از رابطه سوژه و دیگری به‌دست آورد. از این‌رو، سوژه و دیگری در جنبه اخلاق به یکدیگر احتیاج دارند تا بتوانند جایگاه اخلاقی خود را پیدا کنند. تعامل اخلاقی سوژه و دیگری، و زندگی اخلاقی سوژه در همسایگی دیگری، حاصل فلسفه اخلاق لویناس است. می‌توان گفت فلسفه اخلاق لویناس، اجتماعی است و فردی نیست (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۵)؛ بدین معنا که سوژه به‌تنهایی و با وضع یا کشف قواعد و قوانین اخلاقی، نمی‌تواند به زندگی اخلاقی رهنمون شود، بلکه باید در مواجهه با دیگری و در مجاورت و نزدیکی با دیگری قرار بگیرد تا بتواند به زندگی اخلاقی رهنمون شود. سوژه مد نظر لویناس، باید رو به‌سوی دیگری داشته باشد و دیگری که یک انسان است را شایسته احترام و پذیرش مسئولیت اخلاقی بداند. در حقیقت، سوژه احساس وظیفه می‌کند که به یک انسان، احترام بگذارد و در برابر او مسئولیت‌پذیر باشد.

سوژه میل به نامتناهی و کمال دارد، سوژه میل به دیگری دارد، سوژه میل به اجتماع دارد، سوژه میل به جامعه دارد. رویکرد اخلاقی در سوژه است که باعث می‌شود سوژه اجتماعی باشد. سوژه به این باور می‌رسد که مسیر دست‌یابی به نامتناهی و کمال، دیگری است. سوژه‌ای که رو به‌سوی دیگری و رابطه با دیگری داشته باشد، بر این موضوع دلالت می‌کند که سوژه اجتماعی است و سوژه‌ای که اجتماعی باشد، بدین معناست که می‌تواند در یک جامعه زندگی کند. سوژه هنگامی که در همسایگی دیگری قرار

می‌گیرد، نوعی زندگی اخلاقی را تجربه می‌کند و در این زندگی اخلاقی، خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌داند.

در ساختار فلسفه لویناس، زندگی اخلاقی صرفاً برای رابطه سوژه و دیگری به‌کار گرفته می‌شود و به رابطه سوژه با موجودات دیگر یا سوژه با محیط پیرامونی، همچون اجسام و اشیاء، اطلاق نمی‌شود (Levinas, 1991: 54). در تجربه زندگی اخلاقی، تعامل سوژه و دیگری به‌حد اعلی می‌رسد تا جایی‌که سوژه، اخلاق را در چهره دیگری می‌بیند. در حقیقت، دیگری که یک انسان است، بر اخلاق دلالت می‌کند و سوژه نیز هنگام مواجهه با چهره دیگری، با خودنمایانگری اخلاق مواجهه می‌شود. می‌توان گفت: دیگری، نماینده اخلاق است. چهره دیگری حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه باید این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت کند.

به نظر می‌رسد رهیافت زندگی اخلاقی در فلسفه لویناس بر بنیاد فلسفه او شکل گرفته باشد و بنیاد فلسفه لویناس «رابطه با دیگری» است (Critchley, 2004: 64). بنیاد رابطه با دیگری نیز از یک میل متافیزیکی تشکیل می‌شود و آن، میل به نامتناهی و میل به کمال است. میل به نامتناهی و میل به کمال، دقیقاً هنگامی شکل می‌گیرد که سوژه در همسایگی و در مجاورت و نزدیکی چهره دیگری قرار گرفته باشد. بنیاد رابطه سوژه با دیگری در فلسفه اخلاق لویناس بر مبنای میل سوژه به نامتناهی و میل به کمال توجیه می‌شود. سوژه هنگامی که در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که چهره به‌مثابه یک گفتار یا زبان، بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت می‌کند و سوژه وظیفه دارد که به این فراخوان چهره پاسخ دهد و در برابر او مسئولیت بپذیرد. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در مواجهه با چهره دیگری، رویکرد اخلاقی دارد.

تعامل اخلاقی سوژه و دیگری نیز در ساحت زندگی روزمره اتفاق می‌افتد و بر این استدلال متکی نیست که سوژه نخست باید با رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به وضع یا کشف قواعد و قوانین اخلاقی پردازد و سپس، مطابق با این قواعد و قوانین اخلاقی وضع شده، با دیگران رفتار نماید. اساس این رویکرد سوژه‌محوری بر مبنای جهان‌بینی سوژه شکل می‌گیرد و ناخودآگاه، رفاه و تأمین منافع سوژه بر این رویکرد تأثیری به‌سزا دارد.

تعامل اخلاقی سوژه و دیگری در ساحت زندگی روزمره، بر محوریت حضور دیگری متکی است؛ بدین معنا که مادامی‌که دیگری حضور نداشته باشد و در میدان نگاه سوژه قرار نگیرد، اساساً اخلاق شکل نمی‌گیرد، زیرا سوژه باید هستی انضمامی حضور دیگری را دریابد و دیگری را در مجاورت و نزدیکی خود احساس نماید تا میل رابطه با دیگری در او شکل بگیرد. در این صورت است که سوژه متناهی، خود را در برابر چهره یک دیگری، نامتناهی می‌بیند و آنگاه خود را نسبت به او پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌شمارد.

تعامل اخلاقی سوژه و دیگری با محوریت دیگری، بر این موضوع دلالت می‌کند که فلسفه لویناس

یک فلسفه اجتماعی با بنیادی کاملاً اخلاقی است (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۶). در فلسفه اخلاق لویناس نمی‌توان از سوژه تنها یا دیگری تنها سخن گفت. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، رو به سوی دیگری دارد. دیگری برای سوژه به مثابه یک راهنما و منجی است که او را از پیش فرض‌ها و جهان‌بینی خود می‌رهاند و با حقایق و ارزش‌های واقعی آشنا می‌کند. البته، دیگری در جستجوی به‌سیطره در آوردن سوژه نیست؛ دیگری به سوژه امر و نهی نمی‌کند. از این‌رو، زندگی اخلاقی سوژه بهترین دستاوردی است که فلسفه لویناس برای سوژه به‌ارمغان می‌آورد. سوژه‌ای که زندگی اخلاقی داشته باشد، به واسطه آن، استعداد‌های اخلاقی خود را پرورش می‌دهد و به کمالات اخلاقی دست پیدا می‌کند.

مؤلفه‌های زندگی اخلاقی در بستر فلسفه لویناس

هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره به مثابه یک گفتار یا زبان، به سوژه فراخوان می‌دهد تا به دیگری احترام بگذارد و رفتار اخلاقی داشته باشد. سوژه نیز هنگام مواجهه با دیگری و این فراخوان، میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند که از میل او به نامتناهی و کمال نشأت می‌گیرد. میل سوژه به رابطه با دیگری، به تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری می‌انجامد و استمرار آن به یک زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که به واسطه آن، سوژه با دیگری، یا انسان‌ها با یکدیگر، در نهایت اخلاق و احترام رفتار می‌کنند. از این‌رو، در اندیشه لویناس می‌توان مؤلفه‌های ذیل را برای یک زندگی اخلاقی برشمرد:

۱- مسئولیت نامتناهی

در فلسفه لویناس، نسبت سوژه با دیگری بر اساس شناخت نیست، بلکه این نسبت، در میل به رابطه با دیگری شکل می‌گیرد (Levinas, 1991: 61-62). اساس این رابطه را مسئولیت اخلاقی سوژه نسبت به دیگری تشکیل می‌دهد. اخلاق در مواجهه سوژه با دیگری به ظهور می‌رسد و مجاورت با دیگری، ارتباط اخلاقی بنیادینی را بنا می‌نهد که در آن، التزام و تعهد به دیگری مقدم بر هر اختیاری است. اخلاق به مثابه مسئولیت، غیر قابل تقلیل به منطقی و عقل است.

از دیدگاه لویناس، سوژه در همسایگی با دیگری، همواره در معرض او و مسئولیت در برابر او قرار دارد. مسئولیتی که سوژه را به پاسخ‌فرامی‌خواند، پاسخ به حق دیگری برای زنده بودن است. سوژه در مواجهه با دیگری، گریزی از پاسخ ندارد. او در معرض درخواست دیگری است و همواره سنگینی بار مسئولیت دیگری را بر دوش می‌کشد و در همین پاسخگویی، سوژگی خود را تداوم می‌بخشد.

این مسئولیت بدون قید و شرط و بی‌پایان^۳ تنها بر عهده سوژه است و شامل مسئولیت متقابل دیگری نیست، چراکه سوژگی و انسان بودن، همین فرارفتن از خویش، خود را در معرض دیگری قرار دادن، و مسئول بودن برای دیگری است. از این‌رو،

مسئولیت من (سوژه) نه تنها شامل اعمال گذشته، حال و آینده خودم، بلکه شامل اعمال گذشته، حال و آینده دیگران نیز می‌شود، و این دیگری نه تنها کسانی را که می‌شناسیم، بلکه کسانی را هم که نمی‌شناسیم، گذشتگان و آیندگان را نیز، در بر می‌گیرد. (علیا، ۱۳۸۸: ۱۵۹)

لویناس معتقد است مسئولیت نامتناهی در برابر دیگری، صفتی از صفات سوژه نیست، بلکه ساختار ذاتی و بنیادین سوژه است، تاجایی که خارج از محدوده آگاهی و به‌نوعی پیشاتأملی است. مسئولیت نامتناهی مقدم بر مواجهه سوژه با دیگری است. دیگری پیش از آنکه شناخته شود، سوژه را به مسئولیت‌پذیری فرامی‌خواند. این مسئولیت نامتناهی، وظیفه‌ای پیش از هرگونه تعهد و التزام است که سوژه در برابر دیگران برعهده می‌گیرد. مسئولیت نامتناهی در برابر دیگری به‌نوعی پیشاتأملی و پیش از هرگونه اختیار و ابتکار عمل سوژه است. مسئولیت نامتناهی سوژه در برابر دیگری، صرف اراده دیگرخواهانه، غریزه یا عشق نیست. مسئولیت سوژه در برابر دیگری، به‌معنای درک دیگری یا احساس همدردی با او نیست. مسئولیت نامتناهی سوژه در برابر دیگری اساساً به‌معنای بی‌تفاوت نبودن در برابر دیگری است. به نظر می‌رسد مسئولیت نامتناهی برای لویناس ساختاری پارادوکس‌گونه دارد؛ هرچه مسئول‌تر باشم، مقصودترم. این مسئولیت، دینی است که هرچه بیشتر آن را ادا می‌کنم، بیشتر می‌شود (همان، ۱۶۰).

مسئولیت نامتناهی سوژه در برابر دیگری و استمرار آن در زندگی سوژه، به زندگی اخلاقی رهنمون می‌شود. سوژه در زندگی اخلاقی، میل به رابطه با دیگری و میل به پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر او دارد. سوژه هنگام مواجهه با دیگری، احساس مسئولیت می‌کند و انتظار پاسخگویی متقابل از جانب دیگری ندارد. سوژه هنگام مواجهه با دیگری، پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره او دریافت می‌کند و یکی از این پیام‌ها، مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری است. مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، به تعامل اخلاقی سوژه و دیگری می‌انجامد و استمرار آن به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود. می‌توان گفت بنیاد زندگی اخلاقی در فلسفه لویناس، میل به رابطه با دیگری است.

به نظر می‌رسد مسئولیت‌پذیری حلقه اتصال سوژه و دیگری است و بر تعامل اخلاقی سوژه و دیگری دلالت می‌کند. زندگی اخلاقی سوژه نیز بر اساس همین مسئولیت‌پذیری‌اش توجیه می‌گردد. اینکه سوژه بپذیرد در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد، بر این رویکرد مبتنی است که به دیگری احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد و نسبت به تمام اعمالی که در مواجهه با دیگری از او سر می‌زند، خود را مسئول بداند (Shaw, 2008: 108). اگر سوژه در هر لحظه از زندگی اخلاقی خود، بر مسئولیت نامتناهی خود نسبت به دیگری تکیه کند، در مسیر اخلاقی گام نهاده است و هویت حقیقی خود را که اخلاقی است، به‌درستی کشف می‌کند.

۲- اختیار

اختیار یکی از موضوعاتی است که بنیاد آن را می‌توان در مواجهه با دیگری جستجو کرد. لویناس در تمام آثار خود، تصور سوژه‌ای که دارای اختیار محض، خودخواه و مطمئن از خود باشد، به گونه‌ای که مسئولیت‌های خود را تعیین کند، را کنار می‌گذارد. او معتقد است اختیار باید توجیه‌کننده خود باشد، اما توجیه اختیار را نمی‌توان در خود اختیار جستجو کرد، بلکه توجیه اختیار را باید در مواجهه با چهره دیگری و به صورت رابطه چهره به چهره با دیگری پیدا کرد.

مواجهه سوژه با چهره دیگری، اختیار سوژه را به چالش می‌کشد، اما آن را کنار نمی‌گذارد. به نظر می‌رسد چهره دیگری به ضرورت، خود را بر اختیار سوژه تحمیل می‌کند، اما به جای آنکه اختیار دیگری را محدود کند، آن را به مسئولیت در برابر دیگری فرامی‌خواند. «مسئولیت‌پذیری (سوژه) نسبت به دیگری، با اجبار سوژه در تصمیم‌گیری آغاز نمی‌شود» (Levinas, 1991: 10). در حقیقت، چهره دیگری اختیار سوژه را با مسئولیت پیوند می‌دهد. این انطباق اختیار و مسئولیت، مقوم سوژه برای یک زندگی اخلاقی است. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره به مثابه یگ گفتار یا زبان، حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه با دریافت این پیام‌ها و فرامین، خود را در برابر دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند.

لویناس معتقد است اختیار سوژه، ارزش برتر یا ارزش نخستین نیست، بلکه باید به جنبه‌های مشروط‌کننده آن نیز توجه داشت:

اختیار بیرون از نهادهای اجتماعی و سیاسی تحقق پیدا نمی‌کند، اختیار یا آزادی غیر سیاسی را باید توهمی به‌شمار آورد، لازمه هستی که مختار و آزاد است، نوعی سامان طبیعت و جامعه است. دردهای شکنجه که شدیدتر از مرگ است، می‌تواند اختیار و آزادی درونی را نیست و نابود کنند. (علیا، ۱۳۸۸: ۱۷۰)

از این رو، نسبت اختیار و مسئولیت، قابل تأمل است و در آثار دوره متأخر، موضوع سخن لویناس بوده است. لویناس به تقدم مسئولیت بر اختیار معتقد است و مسئولیت در برابر دیگری را وظیفه‌ای می‌داند که مقدم بر اختیار، اراده و تأمل سوژه است. در حقیقت، لویناس مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری را مقدم بر اختیار و عدم اختیار سوژه می‌داند، و بر بنیادین بودن آن در ذات سوژه تأکید می‌کند. از دیدگاه لویناس، اختیار به معنای پذیرش رسالتی است که تنها سوژه می‌تواند بدان پاسخ دهد و مختار بودن، تنها انجام آن کاری است که هیچ کس دیگری جزء سوژه، نمی‌تواند آن را انجام دهد. اختیار در برابر دیگری نوعی تسلیم است. دیگرآیینی پاسخ سوژه به دیگری است و مقدم بر خودآیینی

اختیار سوژه است. در همان حال که سوژه تصدیق می‌کند که هست و مسئول است، در همان حال نیز می‌پذیرد که اختیار وی مسبوق به وظیفه در برابر دیگری است.

سوژه دارای اراده و اختیار است و معنای اختیار خود را براساس مواجهه با چهره دیگری درمی‌یابد. به تعبیر دیگر، اختیار سوژه در برابر پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه معنا می‌گیرد. اختیار سوژه در مواجهه با چهره دیگری محدود نمی‌شود، بلکه معنای افزون تری می‌یابد که بر مسئولیت‌پذیری دلالت می‌کند. مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که سوژه به واسطه این زندگی اخلاقی، می‌تواند استعدادهای اخلاقی خود را شکوفا کند و به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. بدین ترتیب، می‌توان گفت: بنیاد اراده و اختیار در سوژه، بر اساس پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری او در برابر دیگری تعیین می‌گردد و معنای خود را به دست می‌آورد.

۳- احساس وظیفه

سوژه هنگامی که در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که چهره به مثابه یک گفتار یا زبان، حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و او احساس وظیفه می‌کند که با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، به فراخوان چهره دیگری پاسخ دهد. به تعبیر دیگر، سوژه هنگامی که در همسایگی و مجاورت و نزدیکی چهره دیگری قرار می‌گیرد، احساس وظیفه می‌کند که در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه، از روی اجبار نیست، بلکه سوژه وظیفه خود می‌داند که به دیگری احترام بگذارد و دارای مسئولیت اخلاقی باشد.

از این رو، گویی سوژه نسبت به دیگری وسواس فکری دارد، به گونه‌ای که می‌تواند جانشین او قرار بگیرد. این وسواس فکری و جانشینی بر تمرکز خاص سوژه نسبت به دیگری دلالت می‌کند (Critchley, 2004: 235). سوژه مادامی که در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و در برابر او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد.

به نظر می‌رسد در ساختار اندیشه لویناس، احساس وظیفه سوژه بدان معنا نیست که قاعده‌ها و قوانین کلی به واسطه عقل انسان وضع یا کشف شده باشند و در این وضعیت سوژه وظیفه داشته باشد مطابق با آن عمل کند، بلکه احساس وظیفه سوژه نزد لویناس، پیش از هر چیز، به معنای پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری است (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۵۵-۱۵۴). دیگری، یک انسان است و سوژه صرفاً در مواجهه با انسان است که احساس وظیفه می‌کند و در مواجهه با موضوعات دیگر، از قبیل محیط زیست، حیوانات و... احساس وظیفه ندارد.

مفهوم احساس وظیفه در اندیشه لویناس بر این موضوع دلالت می‌کند که سوژه به‌میزانی که در برابر دیگری احساس وظیفه می‌کند، به همان میزان، خود را نیز در برابر دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند. در حقیقت، احساس وظیفه سوژه بر پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری او دلالت می‌کند.

این احساس وظیفه منشأ بیرونی ندارد، بلکه منشأ درونی دارد که هنگام مواجهه با چهره دیگری در سوژه شکل می‌گیرد. احساس وظیفه سوژه، مبنای اخلاقی دارد و بدین معناست که سوژه بدون در نظر گرفتن هیچ‌گونه هدف و غایتی، در خود احساس وظیفه می‌کند که در برابر دیگری، با احترام رفتار کند و خود را نسبت به او پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی بداند.

احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، موضوعی نیست که سوژه از ابتدا آن را پذیرفته باشد، زیرا سوژه پیش از مواجهه با چهره دیگری، دارای رویکرد اخلاقی نیست و تلاش می‌کند همه موضوعات را از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ارزیابی کند، تا جایی که جهان‌بینی خود را بر همه موضوعات تحمیل می‌کند. در این شرایط، سوژه تلاش می‌کند همه موضوعات را بشناسد تا آنها را تحت سیطره خود درآورد و بتواند آنها را در راستای تأمین رفاه و منافع خود، هماهنگ نماید. اما سوژه در مواجهه با چهره دیگری و تعامل با دیگری، درمی‌یابد که دارای هویت اخلاقی است و سپس، احساس وظیفه می‌کند نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی باشد. متعلق احساس وظیفه اخلاقی سوژه، دیگری است (علیا، ۱۳۸۸: ۱۰۲). سوژه صرفاً در برابر یک انسان احساس وظیفه می‌کند که به او احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد. اساساً سوژه احساس وظیفه می‌کند که برای دیگری است.

منشأ احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، قوه تعقل نیست، بلکه میل به رابطه با دیگری و به‌ویژه، میل به نامتناهی و کمال است (Levinas, 1991: 69). سوژه متناهی، دیگری نامتناهی را در برابر خود می‌بیند و میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند. در این وضعیت، هویت حقیقی خود را آشکار می‌کند و همچنین با پرورش استعدادهای اخلاقی و تحقق کمالات اخلاقی خود، در مسیر نامتناهی شدن گام برمی‌دارد.

به نظر می‌رسد میان احساس وظیفه که بدون هدف و غایت انجام می‌پذیرد و میل سوژه به رابطه با دیگری که با هدف و غایت میل به نامتناهی و کمال، شکل می‌گیرد تناقض وجود دارد. اما می‌توان گفت تناقضی در کار نیست، زیرا میل سوژه به رابطه با دیگری، در حقیقت، ندای ذات سوژه برای شکوفایی است. سوژه هنگام مواجهه با چهره دیگری، آمادگی پیدا می‌کند که استعدادهای اخلاقی ذات خود را شکوفا کند. بعد از شکوفایی استعدادهای اخلاقی ذات است که سوژه در برابر دیگری احساس وظیفه می‌کند تا پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی باشد.

۴- شخص سوم

در فلسفه اخلاق لویناس، این جهان محدود به یک سوژه و یک دیگری نیست، بلکه شخص سوم هم وجود دارد. این شخص سوم می‌تواند به‌عنوان یک دیگری دیگر برای سوژه قلمداد شود. شخص سوم پیشاپیش در کنار دیگری حضور دارد و از چشمان یک دیگری به سوژه نگاه می‌کند. لویناس بر این باور است که ورود شخص سوم به رابطه اخلاقی، و سپس زندگی اخلاقی که بنیاد اجتماع را می‌گذارد، یک فرایند تجربی نیست (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۵-۱۶۴) و این‌گونه نیست که شخص سوم بعد

از شکل‌گیری رابطه چهره به چهره سوژه و دیگری، حضور پیدا کند و خود را بر رابطه میان آنها تحمیل نماید. سوژه هنگامی که در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد، یک شخص سوم در کنار دیگری قرار دارد و در کنار این شخص سوم نیز یک شخص چهارم حضور دارد و در کنار این شخص چهارم نیز یک شخص پنجم حضور دارد و تمام این اشخاص هرکدام یک دیگری دیگر قلمداد می‌شوند، به‌گونه‌ای که اجتماع آنها می‌تواند یک جامعه را تشکیل دهد.

ورود شخص سوم، به زندگی اخلاقی در یک جامعه اخلاقی رهنمون می‌شود. در حقیقت، این چهره دیگری است که سوژه را نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌کند و سرآغاز زندگی اخلاقی می‌شود. اگر چهره بر رابطه سوژه و دیگری دلالت می‌کند، با ورود شخص سوم، رابطه اخلاقی وارد مرحله‌ای تازه می‌گردد و این همان نقطه‌ای است که سیاست و عدالتک و در نهایتک تشکیل یک جامعه نیز آغاز می‌شود.

بدین ترتیب، رابطه سوژه و دیگری و تعامل میان آنها، به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود، اما اگر تعداد بی‌شماری از سوژه‌ها و دیگری‌ها را با یکدیگر در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که حتی احترام هر سوژه به دیگری و مسئولیت نامتناهی هر سوژه به دیگری، ممکن است به تداخل میان رابطه سوژه‌ها و دیگری‌ها بیانجامد. در این صورت، لازم است جامعه‌ای تأسیس شود که در عین اینکه مانع تداخل رابطه سوژه‌ها و دیگری‌ها با یکدیگر می‌گردد، تسهیل‌کننده زندگی اخلاقی میان سوژه‌ها و دیگری‌ها نیز باشد. در این وضعیت، میان سوژه و دیگری تعامل وجود دارد، به‌گونه‌ای که دیگری به سوژه خوش‌آمدگویی می‌کند، تا جایی که سوژه خود را نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند. پاسخگویی و پذیرش مسئولیت اخلاقی سوژه در برابر دیگری، بر این موضوع دلالت می‌کند که در فلسفه اخلاق لویناس، میان سوژه و دیگری تعارض و درگیری وجود ندارد، بلکه سوژه و دیگری در نهایت احترام و مسئولیت‌پذیری اخلاقی، در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند (علیا، ۱۳۸۸: ۱۹۱). سوژه مد نظر لویناس، یک سوژه اجتماعی است، زیرا میل به رابطه با دیگری دارد، و میل به رابطه با دیگری، بر تعامل اخلاقی دلالت می‌کند، و تعامل اخلاقی نیز بر زندگی اخلاقی، و در نهایت، جامعه اخلاقی دلالت می‌کند. در جامعه اخلاقی، عدالت و سیاست وضع می‌شوند.

نقش اختیار در تحقق زندگی اخلاقی در زمینه فلسفه لویناس

اختیار در فلسفه اخلاق لویناس دارای مفهومی خاص است، به‌نحوی که این مفهوم خاص، باید در چارچوب و محوریت دیگری، مورد توجه قرار بگیرد. لویناس معتقد است هنگامی که سوژه در برابر دیگری قرار می‌گیرد، دیگری، اختیار و آزادی سوژه را به‌چالش می‌کشد، به‌نحوی که خود را در میدان نگاه سوژه قرار می‌دهد تا او را به پاسخگویی و مسئولیت اخلاقی فرابخواند.

در فلسفه اخلاق لویناس، اختیار و آزادی سوژه بر اساس حضور دیگری متعین می‌شود؛ بدین

صورت که سوژه، اختیار و آزادی دارد، چنانکه اگر رو به سوی دیگری داشته باشد و خود را نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی بداند. اختیار و آزادی سوژه بدین معنا نیست که سوژه مختار باشد دیگری و چهره دیگری را بپذیرد یا پاسخگویی و مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری را بپذیرد، بلکه اختیار و آزادی سوژه بدین معناست که سوژه پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری را عینیت ببخشد (Levinas, 1991: 10, 12).

این معنا از اختیار و آزادی، متفاوت از معنایی است که عموم مردم بدان توجه می‌کند. عموم مردم تصور می‌کنند پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری، نوعی از محدودیت است که از اختیار و آزادی می‌کاهد، زیرا هنگامی که یک انسان در برابر انسانی دیگر پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌شود، نوعی اطاعت یا تسلیم در برابر دیگری را می‌پذیرد. اما در اندیشه لویناس این گونه نیست، او باور است که اختیار و آزادی دقیقاً به دلیل پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری عینیت پیدا می‌کند. از این رو، سوژه مد نظر لویناس، به تنهایی دارای اختیار و آزادی نیست، بلکه هنگامی که در مواجهه با دیگری، و در مجاورت و نزدیکی چهره دیگری قرار می‌گیرد، اختیار و آزادی خود را به دست می‌آورد. به تعبیر دقیق‌تر، سوژه دارای اختیار است، صرفاً به این دلیل که در برابر دیگری پاسخگوست. یا سوژه دارای آزادی است، صرفاً به این دلیل که در برابر دیگری مسئولیت‌پذیر است.

میان مفهوم اختیار یا آزادی و مفهوم پاسخگویی یا مسئولیت‌پذیری در فلسفه لویناس، پیوند ناگسستنی وجود دارد. در فلسفه لویناس، مفهوم اختیار و آزادی ذیل مفهوم پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری قرار می‌گیرد (Ibid). سوژه هنگامی اختیار و آزادی خود را به دست می‌آورد که خود را نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی بداند و آن را در رفتار خود عینیت ببخشد. در تعامل با دیگری است که سوژه اختیار و آزادی خود را به دست می‌آورد. سوژه تنها، در بند جهان‌بینی و هویت غیر اصیل خود است و اختیار و آزادی ندارد. هنگامی که سوژه در برابر دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی است. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، یا تعامل سوژه و دیگری، باعث می‌شود سوژه از گرفتاری در جهان‌بینی و هویت غیر اصیل خود رهایی یابد و دارای اختیار و آزادی شود.

به نظر می‌رسد پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری، شرط لازم تحقق‌بخشی به اختیار و آزادی در فلسفه لویناس است؛ اما در سنت فلسفه اخلاق، همواره اختیار و آزادی به عنوان شرط لازم تحقق‌بخشی به پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری است. تفاوت این دو رویکرد، به محوریت «دیگری» برمی‌گردد. در فلسفه لویناس، دیگری در اولویت قرار می‌گیرد (Critchley, 2004: 70) و چنین نیست که سوژه به تنهایی در گوشه‌ای نشسته باشد و سپس، متوجه اختیار و آزادی خود شود، زیرا این دیگری است که پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل می‌کند و باعث می‌شود سوژه پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری را در رفتار

خود تجلی ببخشد؛ در حقیقت، این دیگری است که به سوژه اختیار و آزادی می‌بخشد. از این رو، سوژه در تعامل با دیگری، اختیار و آزادی خود را کسب می‌کند. در مقابل نیز، سوژه تنها، اختیار و آزادی خود را از دست می‌دهد. می‌توان گفت در زندگی اخلاقی است که سوژه دارای اختیار و آزادی می‌شود، اما سوژه تنها، نه تعامل با دیگری دارد، نه زندگی اخلاقی دارد و نه دارای اختیار و آزادی است.

در فلسفه لویناس، هنگامی که از اختیار و آزادی سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که سوژه دارای این اختیار و آزادی باشد که قواعد و قوانین اخلاقی وضع نماید یا کشف کند و سپس مطابق با این قواعد و قوانین، اخلاقی رفتار کند، بلکه مقصود این است که سوژه در مواجهه با چهره دیگری، خود را نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی بداند. به تعبیر دیگر، هنگامی که از اختیار و آزادی سوژه سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که سوژه قدرت انتخاب داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه مقصود این است که سوژه پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری خود در برابر دیگری را عینیت ببخشد (Levinas, 1991: 10, 12).

بدین ترتیب، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری، مبنای اختیار و آزادی قرار می‌گیرد؛ بدین صورت که اگر سوژه خود را نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند، آن‌گاه اختیار و آزادی معنا دارد، اما اگر خود را نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر نداند، از اساس، اختیار و آزادی معنایی ندارد.

با توجه به اینکه در فلسفه لویناس، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری مبنای اختیار و آزادی قرار می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که اختیار و آزادی در نسبت با دیگری معنا پیدا می‌کند. اگر سوژه در برابر دیگری مقاومت کند و نسبت به او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر نباشد، بر این موضوع دلالت می‌کند که سوژه گرفتار مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود است و با تکیه بر مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود زندگی می‌کند و ممکن است رفتارش مطابق با حقیقت یا زندگی اخلاقی نباشد. در واقع، سوژه با مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود قادر به شناخت عین حقیقت موضوعات نیست و موضوعات را به‌میزانی که توانایی شناخت دارد، می‌شناسد.

این شناخت ناقص و نسبی سوژه شناساگر، نه تنها برای سوژه اختیار و آزادی فراهم نمی‌آورد، بلکه او را گرفتار مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود می‌کند، به گونه‌ای که اختیار سوژه را جهت می‌دهد و آزادی وی را معطوب به قدرت انجام دادن یا انجام ندادن یک عمل می‌کند. در هنگام تصمیم برای انجام دادن یا انجام ندادن یک عمل نیز سوژه مستقیم یا غیرمستقیم، رفاه و منافع هستی خود را در نظر دارد (علیا، ۱۳۸۸: ۲۱۲). در این شرایط می‌توان گفت سوژه به‌طور کلی، اختیار و آزادی ندارد و اختیار و آزادی او در بهترین حالت ممکن، انتخاب در درون یک زنجیره علت و معلولی است. ریشه انتخاب نیز به شناخت سوژه و مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی سوژه برمی‌گردد و این فرایند نیز محصول همان زنجیره علت و معلولی است.

سوژه هنگامی که پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری را عینیت می‌بخشد، در حقیقت، در مسیر یک تعامل اخلاقی گام نهاده است که به زندگی اخلاقی رهنمون می‌شود و در این زندگی اخلاقی، سوژه می‌تواند استعدادهای اخلاقی خود را پرورش دهد و به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. در این شرایط،

می‌توان گفت سوژه اختیار و آزادی خود را به‌دست آورده و هویت اخلاقی خود را پیدا می‌کند. بنابراین، اختیار و آزادی سوژه از دو بعد قابل بررسی است: یکی، بعد عالم ذهن، و دیگری، بعد عالم خارج. در بعد عالم ذهن، می‌توان گفت سوژه پیش از مواجهه با چهره دیگری، اختیار ندارد و آزاد نیست (Peperzak, 1993: 117). سوژه تا هنگامی که بر اساس مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود زندگی می‌کند و هویت خود را معرفی می‌کند، گرفتار رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است و تلاش می‌کند تمام امور و موضوعات مختلف را با عقل محدود خود بشناسد. این نوع شناخت، یک شناخت ناقص و نسبی است و با حقیقت امور و موضوعات مختلف، تفاوت دارد. اما هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری به‌مثابه یک گفتار و زبان، پیام‌ها و فرامین اخلاقی را برای او آشکار می‌سازد، سوژه درمی‌یابد که تمام مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی که داشته، متناهی است و از اصالت برخوردار نیست، به‌گونه‌ای که نمی‌تواند نمایانگر هویت حقیقی او باشد.

در این وضعیت، سوژه تلاش می‌کند خود را از مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خودساخته رها نماید. این رهایی به‌واسطه دیگری امکان‌پذیر است. سوژه باید در مجاورت و نزدیکی دیگری قرار بگیرد و پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره او دریافت کند، زیرا سوژه در مواجهه با چهره دیگری میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند و احساس وظیفه می‌کند به دیگری احترام بگذارد و خود را نسبت به او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، به تحقق زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که سوژه به‌واسطه آن، می‌تواند استعداد‌های اخلاقی خود را پرورش دهد و به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. در این حالت است که سوژه دارای اختیار و آزادی است و هویت حقیقی خود را کشف می‌کند و در مسیر نامتناهی شدن گام بر می‌دارد.

در بعد عالم خارج، می‌توان گفت سوژه با وجود اینکه هنگام مواجهه با چهره دیگری، میزانی از اختیار و آزادی خود را به دیگری اختصاص می‌دهد، به‌نحوی که خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌داند، اما این موضوع به‌معنای محدودیت اختیار و آزادی سوژه نیست. محدودیت اختیار و آزادی هنگامی معنا پیدا می‌کند که روندی برخلاف طبیعت و ذات یک پدیده شکل بگیرد، به‌گونه‌ای که مانع پیشرفت یا پیشروی آن پدیده شود. بدین ترتیب، نمی‌توان تصور کرد که دیگری در میدان نگاه سوژه ظاهر می‌شود و با پاسخگو نمودن و مسئولیت‌پذیری سوژه، مانع پیشرفت و توسعه ذات او می‌گردد.

هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، سوژه احساس وظیفه می‌کند تا نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی باشد (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۵۵). پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در عالم خارج به‌معنای محدودیت اختیار و آزادی سوژه نیست، زیرا پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، همسو با شکوفایی ذات و پرورش استعداد‌های اخلاقی است. سوژه میل به رابطه با دیگری دارد که به میل به نامتناهی و کمال در سوژه برمی‌گردد. در حقیقت، میل به رابطه با دیگری، به تعامل اخلاقی میان

سوژه و دیگری می‌انجامد و تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری، گام نهادن در مسیر زندگی اخلاقی است که سوژه را به دستیابی به کمالات اخلاقی رهنمون می‌شود.

از این رو، سوژه ابتدا باید در عالم خارج، در مواجهه با چهره دیگری قرار بگیرد (Peperzak, 1993: 164) و خود را نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند تا با تحقق تعامل اخلاقی، نوعی از زندگی اخلاقی شکل بگیرد که سوژه به واسطه آن، بتواند هم اختیار و آزادی خود که از میل به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد را عینیت ببخشد و هم هویت حقیقی اخلاقی خود را پیدا کند.

اما این پرسش اهمیت دارد که آیا اراده در فلسفه اخلاق لویناس، خودآیین است؟ یا دیگرآیین؟ به طور کلی، خودآیینی در فلسفه اخلاق دو معنا دارد: گاهی مقصود خودآیینی خود اخلاق است؛ به این معنای کلی که اخلاق حجیت، توجیه یا بنیاد خود را از مرجعی نااخلاقی و بیرون از خود، نظیر دین یا امور واقع طبیعت، اخذ می‌کند. گاهی نیز مراد از آن خودآیینی فاعل اخلاقی است؛ وضعیتی که در آن فاعل، خود رقم‌زننده عمل خویش است و خود برای خویش، وضع قانون می‌کند. عمل فاعل خودآیین، عملی است که حقیقتاً برخاسته از اراده خود اوست، نه این ه عواملی چون اضطرار بیرونی، دیگران، فرمان خداوند و... در این میان نقش تعیین‌کننده داشته باشند.

ایمانوئل کانت مهم‌ترین مدافع خودآیینی فاعل اخلاقی است. از منظر او، خودآیینی اراده، شرط لازم اخلاقی بودن و فاعلیت اخلاقی است، و اراده شخص زمانی خودآیین است که بر عقل و احکام کلیت‌پذیر آن، استوار باشد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۳۶). در غیر این صورت، حتی زمانی که اراده شخص را امیال و احساسات خودش تعیین می‌کنند، او دیگرآیین است و عملش یک عمل اخلاقی نیست.

لویناس نیز اگرچه به خودآیینی اخلاق را باور دارد، اما قائل به خودآیینی فاعل اخلاقی نیست و در این مورد، بر دیگرآیینی تأکید می‌ورزد (Peperzak, 1993: 47)، هرچند معتقد است فلسفه غرب غالباً دیگرآیین است. او نه تنها تحقق اخلاق را در مواجهه سوژه با دیگری می‌بیند، بلکه اخلاقی بودن و اخلاقی عمل کردن را نیز در گرو پاسخی می‌انگارد که سوژه به درخواست و پاسخ دیگری تقدیم می‌کند.

دیگرآیینی لویناس بر محور دیگری دلالت می‌کند، به نحوی که این دیگری است که پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل می‌کند. اختیار سوژه، میل به دیگری دارد و آزادی سوژه، در تعامل با دیگری است. این حالت تا از مواجهه با دیگری، برای سوژه پنهان است و به نوعی سوژه در غفلت به سر می‌برد. سوژه هنگامی که در برابر دیگری قرار می‌گیرد و به چهره دیگری نگاه می‌کند، درمی‌یابد که میل به رابطه و تعامل با دیگری دارد و این میل، همسو با میل به نامتناهی و کمال در اوست.

دیگرآیینی به معنای تحمیل اراده دیگری بر سوژه نیست و نمی‌توان تصور کرد که دیگری، اختیار و آزادی سوژه را سلب، و پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه امر و نهی کند. اما دیگری خود را در میدان نگاه سوژه قرار می‌دهد و سوژه در مواجهه با دیگری، درمی‌یابد که چهره به‌مثابه یک گفتار یا زبان،

حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه نیز در خود احساس وظیفه می‌کند که این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را در رفتار خود عینیت ببخشد. در حقیقت، سوژه با عینیت بخشیدن پیام‌ها و فرامین اخلاقی در رفتار خود، اختیار و آزادی خویش را به‌نمایش می‌گذارد (Ibid, 49). بنابراین، اراده سوژه، میل به رابطه با دیگری دارد و اختیار او میل به تعامل با دیگری، و آزادی او در زندگی اخلاقی محقق می‌شود. چنانکه پیداست، موضوعی که در اصل دیگرآیینی فلسفه لویناس اهمیت پیدا می‌کند، محوریت دیگری است. دیگری یک انسان است و در اصل دیگرآیینی لویناس، این انسان است که پیام‌ها و فرامین اخلاقی را آشکار می‌کند و به‌واسطه آن، سوژه اختیار و آزادی خود را معنا می‌بخشد. به‌تعبیر دقیق‌تر، در فلسفه لویناس، هم اصل خودآیینی و هم اصل دیگرآیینی، بر انسان تأکید می‌کنند، اما جهت‌ها متفاوت است؛ بدین صورت که در اصل خودآیینی، سوژه که یک انسان است، به اخلاق معنا می‌بخشد و در اصل دیگرآیینی، دیگری که یک انسان است، به اخلاق معنا می‌دهد. اما آنچه مد نظر لویناس قرار می‌گیرد، اصل دیگرآیینی است (Ibid, 47). پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری که بر اصل دیگرآیینی فلسفه لویناس دلالت می‌کند، نه تنها به سوژه، اختیار و آزادی می‌بخشد، بلکه به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که سوژه در آن، استعدادهای اخلاقی خود را پرورش می‌دهد و به کمالات اخلاقی دست پیدا می‌کند. از این رو، در جمع بین نظریه‌های لویناس و کانت، می‌توان گفت با نظر به اینکه در هر دو اصل، انسان در مرکز توجه قرار می‌گیرد، با ارزش است. فلسفه لویناس نوعی فلسفه اخلاق حور است و فلسفه کانت، نوعی فلسفه اخلاق فردمحور. در فلسفه لویناس دیگری اصل است و سوژه فرع، اما در فلسفه کانت، سوژه اصل است و دیگری فرع.

نقش احساس وظیفه در تحقق زندگی اخلاقی در زمینه فلسفه لویناس

احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، می‌تواند یکی از مهم‌ترین مفاهیم در فلسفه اخلاق لویناس در نظر گرفته شود. احساس وظیفه برای سوژه صرفاً یک احساس غیرالزام‌آور نیست، بلکه احساس همراه با تعهدی است که سوژه را در برابر دیگری، پاسخگو مسئولیت‌پذیر می‌کند (Levinas, 1969: 137). سوژه هنگامی که در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که چهره به‌مثابه یک گفتار یا زبان، حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند که نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، از روی اجبار نیست، بلکه سوژه در خود احساس وظیفه می‌کند که در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد.

سوژه دارای اختیار و آزادی است و در برابر دیگری احساس وظیفه می‌کند. این احساس وظیفه دارای منشأ درونی است؛ بدین صورت که سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند. میل به رابطه با دیگری نیز از میل سوژه به نامتناهی و کمال، سرچشمه می‌گیرد. میل

درونی سوژه به رابطه با دیگری و تعامل اخلاقی با او، می‌تواند منشأ این احساس وظیفه باشد. می‌توان گفت منشأ احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، بر اختیار و آزادی او دلالت می‌کند. سوژه در عین اینکه اختیار و آزاد است، همواره در خود احساس وظیفه می‌کند که نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد.

این احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، در نهایت به یک زندگی اخلاقی منتهی می‌شود که سوژه‌ها در آن، در نهایت صلح و آرامش با یکدیگر زندگی می‌کنند. به تعبیر دیگر، احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، به بعد از مواجهه سوژه با دیگری برمی‌گردد. در این وضعیت، سوژه باید به دیگری احترام بگذارد و رفتار اخلاقی با او داشته باشد. پیش از مواجهه با چهره دیگری میل به رابطه با دیگری و احساس وظیفه در سوژه شکل نمی‌گیرد. میل رابطه با دیگری در سوژه باعث می‌شود اختیار و آزادی خود را عینیت ببخشد و هویت اخلاقی خود را تعریف کند، به نحوی که در مسیر نامتناهی شدن گام بر دارد.

بنیاد احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، قوه عقلانی نیست (Ibid)، بلکه میل و کشش سوژه به دیگری است، که از میل او به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد. به تعبیر دیگر، سوژه مد نظر لویناس، سوژه شناسنده، و در جستجوی وضع یا کشف قواعد و قوانین اخلاقی بر مبنای قوه عقلانی نیست تا مطابق با آن رفتار کند، بلکه یک سوژه اجتماعی است و به دیگری خوش‌آمد می‌گوید.

اگر مبنای احساس وظیفه، میل و کشش درونی در نظر گرفته نشود، احساس وظیفه اساساً بی‌معنا می‌شود (علیا، ۱۳۸۸: ۸۵)، زیرا سوژه باید با میل و اختیار خود، در جستجوی رابطه با دیگری باشد تا بتواند آزادی خود را عینیت ببخشد. اگر سوژه نسبت به دیگری احساس وظیفه کند، بدین معناست که با اختیار، و در نهایت آزادی، این وظیفه در او شکل گرفته است. اختیار و آزادی سوژه بدین معناست که سوژه با میل خود و بدون هیچ نوع اجبار، در جستجوی رابطه با دیگری است.

هنگامی که سوژه با میل خود، به رابطه با دیگری اقدام می‌کند و میان سوژه و دیگری تعامل شکل می‌گیرد، و با توجه به اینکه سوژه هنگامی که در همسایگی دیگری قرار می‌گیرد در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند، می‌توان گفت هم برای سوژه و هم برای دیگری، نوعی زندگی اخلاقی شکل می‌گیرد که در آن، احترام متقابل، مسئولیت‌پذیری متقابل، از خودگذشتگی و... به‌روشنی نمایان است. در حقیقت، زندگی اخلاقی مجالی به سوژه می‌دهد که استعدادهای اخلاقی خود را پرورش دهد تا بتواند به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. زندگی اخلاقی برای سوژه به‌مثابه زندگی در یک قلمرو استعلایی اخلاقی است که سوژه با قرار گرفتن در آن، هویت حقیقی خود را که یک هویت اخلاقی است، کشف می‌کند و با استمرار در آن و شکوفایی استعدادهای اخلاقی، در مسیر نامتناهی شدن گام بر می‌دارد.

در ساختار فلسفه اخلاق لویناس، رابطه سوژه و دیگری، بر اساس احساس وظیفه سوژه نسبت به دیگری، در یک زندگی اخلاقی عینیت می‌یابد. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار

می‌گیرد، نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد، یا در برابر دیگری مقاومت کند (همان، ۱۳۲-۱۳۱)، زیرا چهره دیگری به مثابه یک گفتار یا زبان، به سوژه فراخوان می‌دهد تا نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد و سوژه نیز با اختیار خود، به این فراخوان ملحق می‌شود و با پذیرش پاسخگویی و مسئولیت در برابر دیگری، رویکرد اخلاقی را سرلوحه رفتار خویش قرار می‌دهد.

لویناس تلاش می‌کند اختیار و آزادی سوژه را با احساس وظیفه پیوند دهد و آن را به سوی دیگری سوق دهد، زیرا اگر سوژه، اختیار و آزادی نداشته باشد، و صرفاً در خود احساس وظیفه نماید که نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد، رابطه سوژه و دیگری نه تنها بر پایه میل سوژه شکل نمی‌گیرد، بلکه رابطه بین آنها از روی اجبار خواهد بود. در این وضعیت، رویکرد اخلاقی سوژه بی‌معنا می‌شود.

یکی از ویژگی‌های فلسفه لویناس این است که بین میل و احساس وظیفه، و همچنین بین مسئولیت‌پذیری و اختیار، پیوند برقرار می‌کند (Levinas, 1991: 10). به نظر می‌رسد این مفاهیم دارای معنای متضاد باشند؛ بدین صورت که، اگر سوژه میل به رابطه با دیگری دارد، آن‌گاه احساس وظیفه بار معنایی خود را از دست می‌دهد، زیرا مفهوم احساس وظیفه از یک تعهد حکایت می‌کند که به واسطه قوه عقل، جهت داده می‌شود و نباید میل و احساس، در آن نقشی داشته باشند. همچنین اگر سوژه در مواجهه با چهره دیگری، خود را پاسخگو و مسئولیت می‌داند، بدین معناست که سوژه میزانی از اختیار و آزادی خود را محدود کرده است. اما چنانکه دیدیم، در فلسفه لویناس، اختیار سوژه هنگامی معنا پیدا می‌کند که سوژه خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌داند؛ در این شرایط است که آزادی او عینیت می‌یابد.

در حقیقت، فلسفه لویناس در مفاهیم و نسبت بین مفاهیم، ابداع و نوآوری ایجاد کرده است. این مفاهیم در رهیافت زندگی اخلاقی معنا پیدا می‌کنند. زندگی اخلاقی نزد لویناس، به مثابه یک جورچین (پازل) است که مفاهیم، با قرار گرفتن در درون آن، معنای فردی خود را از دست می‌دهند و در نسبت با دیگری یا اجتماع، معنا پیدا می‌کنند (علیا، ۱۳۸۸: ۴۷). از این رو، لویناس بر رویکرد اخلاقی سوژه و دیگری تمرکز می‌کند، زیرا با پذیرش رویکرد اخلاقی سوژه و دیگری است که رهیافت زندگی اخلاقی در فلسفه او آشکار می‌گردد. می‌توان گفت رهیافت زندگی اخلاقی در اندیشه لویناس، با استمرار تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری به دست می‌آید.

احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، به تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری رهنمون می‌شود. تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری نیز به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود. در زندگی اخلاقی، احترام سوژه‌ها نسبت به یکدیگر و مسئولیت‌پذیری آنها نسبت به هم، از تضاد و تعارض سوژه‌ها جلوگیری می‌کند. به تعبیر دیگر، در زندگی اخلاقی، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری باعث می‌شود صلح و آرامش برقرار باشد. در این شرایط، سوژه بهتر می‌تواند استعدادها و اخلاقی خود را پرورش دهد و به کمالات اخلاقی دست پیدا کند.

لویناس بین احساس وظیفه و زندگی اخلاقی پیوند برقرار می‌کند (Levinas, 1991: 14)؛ بدین صورت که سوژه هنگامی که احساس وظیفه می‌کند که در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد، تعامل اخلاقی شکل می‌گیرد، به نحوی که استمرار آن، تضمین‌کننده زندگی اخلاقی می‌شود. سوژه به تنهایی و به واسطه قوه عقلانی، احساس وظیفه ندارد، بلکه سوژه باید در مواجهه با چهره دیگری قرار بگیرد تا احساس وظیفه در او شکل بگیرد.

لویناس تلاش می‌کند پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه را نوعی احساس وظیفه سوژه قلمداد کند؛ بدین صورت که سوژه در هنگام مواجهه با چهره دیگری در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. این احساس وظیفه از اجبار و محدودیت سوژه حکایت نمی‌کند، بلکه نشانگر اختیار و آزادی اوست. از این رو، احساس وظیفه در رهیافت زندگی اخلاقی لویناس، تأثیری بسزا دارد. احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، از پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه حکایت می‌کند. در این وضعیت، سوژه رویکرد اخلاقی دارد. می‌توان گفت رویکرد اخلاقی سوژه است که به تحقق زندگی اخلاقی منتهی می‌شود. رویکرد اخلاقی سوژه افق‌های جدیدی برای سوژه می‌گشاید. سوژه با پذیرش رویکرد اخلاقی، هویت حقیقی خود را کشف می‌کند و در مسیر نامتناهی شدن گام بر می‌دارد.

مفهوم احساس وظیفه در فلسفه لویناس، رنگ و لعاب قوه حسانی به خود می‌گیرد (Ibid, 15). به تعبیر دیگر، قوه حسانی در مقام بیدارکننده احساس وظیفه عمل می‌کند. سوژه هنگامی که در برابر دیگری احساس وظیفه می‌کند که پیش از آن، با چهره دیگری مواجهه داشته و میل رابطه با دیگری در او شکل گرفته باشد. اساس فلسفه لویناس بر همین حضور دیگری و درک آن از طریق شهود حسی است. از این رو، احساس وظیفه سوژه بر مبنای شهود حسی حضور دیگری توجیه می‌گردد. سوژه مد نظر لویناس، به خودی خود متوجه اهمیت حضور دیگری نمی‌گردد و نمی‌تواند به واسطه قوه عقلانی متوجه شود که دیگری محور اخلاق است. سوژه اساساً دغدغه اخلاقی ندارد. سوژه در این وضعیت، یک سوژه شناساگر است و حتی ممکن است در برابر حضور دیگری، مقاومت نشان دهد. سوژه دائم تلاش می‌کند با جهان‌بینی خود، تمام موضوعات را بشناسد و آنها را در راستای رفاه و منافع خود هماهنگ نماید.

چنانکه پیداست، در فلسفه اخلاق لویناس، احساس وظیفه در سوژه نیز مبنای عینی پیدا می‌کند، زیرا هنگام مواجهه با چهره دیگری است که سوژه در خود احساس وظیفه می‌کند که نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. اگرچه سوژه میل به رابطه با دیگری دارد و این میل او از میل به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد، اما آنچه این میل درونی سوژه را برمی‌انگیزاند، مواجهه سوژه با چهره دیگری است؛ به همین دلیل است که می‌توان گفت دیگری، مبنای عینی اخلاق است و اگر دیگری نباشد، اخلاق در فلسفه لویناس، معنای خود را از دست می‌دهد.

احساس وظیفه در سوژه، میل به دیگری دارد، زیرا سوژه اساساً میل به رابطه با دیگری دارد. این بدان معنا نیست که رویکرد اخلاقی سوژه مبنای ذهنی و فردی دارد، زیرا میل هر سوژه با سوژه دیگر می‌تواند متفاوت باشد. اما نباید فراموش کرد که مقصود لویناس از میل سوژه به رابطه با دیگری، به نوعی به کشش و اشتیاق سوژه به رابطه با دیگری برمی‌گردد؛ سوژه اشتیاق دارد نامتناهی شود و به کمال دست پیدا کند. البته دیگری هم باید حضور داشته باشد تا میل و اشتیاق سوژه به دیگری جهت پیدا کند.

رویکرد اخلاقی فلسفه لویناس کاملاً انسان‌گرایانه است (علیا، ۱۳۸۸: ۸۱). سوژه در برابر هیچ موضوعی به غیر از انسان، احساس وظیفه نمی‌کند و رویکرد اخلاقی ندارد. این رویکرد اخلاقی از این جهت دارای اهمیت است که سوژه در باب اخلاق می‌تواند تمام تمرکز خود را معطوف به انسان نماید و از تمرکز بر دیگر موضوعات به ظاهر اخلاقی، اجتناب نماید.

بنابراین، احساس وظیفه سوژه، بنیاد اجتماعی دارد (همان، ۱۸). سوژه مد نظر لویناس، نمی‌تواند به تنهایی نسبت به موضوعات اخلاقی، همچون قواعد و قوانین اخلاقی احساس وظیفه کند، زیرا سوژه در وهله نخست، شناساگر است و تلاش می‌کند تمام موضوعات را با رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی نماید. این رویکرد، نوعی جهان‌بینی برای سوژه شکل می‌دهد که در نهایت، مبنای ذهنی و فردی خواهد داشت و ممکن است از یک فرد تا فرد دیگر، یا از یک جامعه تا جامعه دیگر، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت باشد. سوژه در رابطه و تعامل با دیگری، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری بر بنیاد اجتماعی فلسفه اخلاق لویناس دلالت می‌کند.

فلسفه اخلاق لویناس و اخلاق هنجاری

اگر اندیشه اخلاقی لویناس را به حوزه اخلاق هنجاری نزدیک کنیم، رویکرد اخلاقی چهره در مواجهه با دیگری، به کدام یک از اقسام اخلاق هنجاری نزدیک‌تر است؟ دانش‌های ناظر به اخلاق را می‌توان در سه قسم کلی تقسیم‌بندی کرد: اخلاق توصیفی، فرااخلاق، اخلاق هنجاری.

اخلاق توصیفی به تحقیق تجربی و تاریخی درباره عقاید اخلاقی انسان‌ها می‌پردازد. به تعبیر دیگر، اخلاق توصیفی نشان می‌دهد که به عنوان مثال، چند درصد انسان‌ها عقیده دارند «کشتن، همیشه اشتباه است». هدف اخلاق توصیفی، توصیف یا تبیین نظام‌ها و اصول اخلاقی موجود و پذیرفته شده از سوی افراد و جوامع است (وارنوک، ۱۳۸۷: ۳۳).

فرا اخلاق به بررسی مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی می‌پردازد که مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق را فراهم می‌آورند، تا جایی که معیارهای لازم برای نقد اخلاق هنجاری را فراهم می‌آورد (همان، ۳۵).

اخلاق هنجاری به پرسش‌هایی از قبیل «فرد چگونه باید از لحاظ اخلاقی عمل کند؟» می‌پردازد و به نحوی معیارهای خوب و بد، یا درستی و نادرستی عمل را بررسی می‌کند. نتیجه تحقیق در این علم، فراهم آوردن اصول و احکام اخلاقی است و مفاهیم و گزاره‌های آن، توصیه و ترغیب یا نهی و منع اخلاقی را در بر می‌گیرند و از مخاطب، عمل به آن را طلب می‌کنند.

دانش‌های ناظر به اخلاق هنجاری را نیز می‌توان در سه قسم کلی طبقه‌بندی کرد: اخلاق غایت‌گرایانه، اخلاق فضیلت‌گرایانه، اخلاق وظیفه‌گرایانه.

اخلاق غایت‌گرایانه بر آن است که یک عمل در ارتباط با نتایجش، خوب یا بد، و درست یا نادرست قلمداد می‌شود. بعضی بر این باورند که هنگامی یک عمل خوب و درست است که تنها برای شخص عمل‌کننده سودمند باشد. برخی دیگر اما معتقدند یک عمل خوب و درست، علاوه بر عامل، باید برای دیگران نیز سودمند باشد.

اخلاق فضیلت‌گرایانه بر آن است که فضیلت نوعی ویژگی نفسانی است، یا نوعی خصلت شخصیتی مطلوب، که با منش اخلاقی شناخته می‌شود. در تبیین مفهوم فضیلت می‌توان بر اموری از قبیل «صفت درونی»، «عادت و تمرین»، «انگیزه» و «پایه‌ای بودن برخی خصایص انسانی نظیر مراقبت» تأکید کرد. اخلاق وظیفه‌گرایانه بر آن است که خوبی و بدی یک عمل، مبتنی بر نتایج آن نیست، بلکه ویژگی‌های خود عمل، یا انگیزه‌های ورای آن، خوبی و بدی یک عمل را مشخص می‌کند. نتایج عمل هرچه باشد، تأثیری در خوبی و بدی آن ندارد.

لویناس معتقد است هنگامی که سوژه در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را کشف می‌کند، درمی‌یابد که چهره دیگری به‌مثابه یک گفتار یا زبان حامل، پیام‌ها و فرامین اخلاقی است (Critchley, 2004: 68). سوژه با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، صرفاً به دلیل حضور دیگری است و سوژه هیچ‌گونه چشم‌داشتی به آن ندارد. به تعبیر دیگر، سوژه به محض مواجهه با چهره دیگری، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد. این احساس وظیفه سوژه در برابر دیگری، از میل سوژه به رابطه با دیگری حکایت می‌کند و میل سوژه به رابطه با دیگری، به تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری منتهی می‌شود. میل سوژه به رابطه و تعامل با دیگری، از میل وی به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد.

در حقیقت، میل سوژه به رابطه با دیگری است که باعث می‌شود در خود احساس وظیفه کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند (علیا، ۱۳۸۸: ۱۳۳). در فلسفه لویناس، با این موضوع که میل سوژه به احساس وظیفه او در برابر دیگری منجر می‌گردد، نمی‌توان نتیجه گرفت که ریشه این احساس وظیفه، به غایت‌گرایی می‌رسد؛ با این استدلال برای غایت‌گرایی که میل و

اشتیاق سوژه به نامتناهی و کمال بوده که او را ترغیب کرده تا با دیگری به احترام رفتار کند و خود را در برابر او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. میل سوژه به رابطه با دیگری، به معنای غایت‌گرایی سوژه نیست، زیرا سوژه، در میل به رابطه با دیگری و احساس وظیفه در برابر دیگری، به غایت آن توجهی ندارد، بلکه صرفاً به دلیل حضور دیگری است که میل به رابطه با دیگری پیدا می‌کند و سپس احساس وظیفه می‌کند که به وی با احترام رفتار کند. این احساس وظیفه همچون تکلیفی برای سوژه است که به دیگری تعلق می‌گیرد. به تعبیر دیگر، احساس وظیفه و تکلیف سوژه، صرفاً به دیگری که یک انسان است، تعلق می‌گیرد.

احساس وظیفه یا پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، صرفاً به دلیل حضور دیگری و احترام سوژه در برابر دیگری رخ می‌دهد، زیرا دیگری هنگامی که خود را در میدان نگاه سوژه قرار می‌دهد، چهره دیگری به مثابه یک گفتار یا زبان، حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه نیز با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد. این احساس وظیفه، چنانکه از نام آن نیز برمی‌آید، به واسطه قوه حسانی انجام می‌پذیرد (Levinas, 1991: 14)؛ بدین صورت که، سوژه باید حضور دیگری را با قوه حسانی درک کند تا این احساس وظیفه در او به وجود بیاید.

به نظر می‌رسد رویکرد اخلاقی سوژه در مواجهه با دیگری، از بین اقسام اخلاق هنجاری، به وظیفه‌گرایی نزدیک‌تر است، زیرا چنانکه بیان شد، وظیفه‌گرایی بر آن است که درستی و نادرستی یک عمل، مبتنی بر نتایج آن نیست، بلکه ویژگی‌های خود عمل یا انگیزه‌های و رای آن، خوبی و بدی آن را مشخص می‌کند. در فلسفه اخلاق لویناس نیز احساس وظیفه یا پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، مبتنی بر نتایج آن، و به تعبیر دیگر، سود و فایده‌ای که به دنبال آن می‌آید، نیست، بلکه صرف حضور و احترام به دیگری است که احساس وظیفه در سوژه را برمی‌انگیزاند.

مفهوم وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق لویناس، به‌طور مستقیم در نسبت با دیگری معنا پیدا می‌کند (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۵۵). سوژه صرفاً نسبت به دیگری احساس وظیفه می‌کند و نسبت به هیچ موضوع دیگری، احساس وظیفه ندارد. به تعبیر دیگر، لویناس صرفاً در برابر دیگری رویکرد اخلاقی دارد و نسبت به هیچ موضوع دیگری، رویکرد اخلاقی ندارد. بدین ترتیب، در فلسفه اخلاق لویناس، محور، دیگری است و سوژه هنگام مواجهه با چهره دیگری، در خود احساس وظیفه می‌کند که نسبت به او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. مفهوم وظیفه‌گرایی در فلسفه لویناس، نه بر اساس قوه عقلانی، بلکه بر اساس قوه حسانی توجیه می‌شود. توجیه مفهوم وظیفه‌گرایی بر اساس قوه عقلانی، به پیش از مواجهه با چهره دیگری برمی‌گردد. سوژه پیش از مواجهه با چهره دیگری، شناساگر است و تمام موضوعات را بر اساس جهان‌بینی خود درک می‌کند. در این شرایط، مفهوم وظیفه‌گرایی بدین معناست که سوژه به واسطه قوه عقلانی، قواعد و قوانین اخلاقی را وضع یا کشف می‌کند و وظیفه دارد مطابق با این قواعد و قوانین اخلاقی، رفتار کند. در این وضعیت، اختیار و آزادی سوژه متعین می‌شود.

توجیه مفهوم وظیفه‌گرایی بر اساس قوهٔ حسانی، به بعد از مواجهه با چهرهٔ دیگری برمی‌گردد. سوژه هنگام مواجهه با دیگری، بر اساس قوهٔ حسانی درمی‌یابد که چهرهٔ دیگری در برابر او قرار دارد و سپس، چهرهٔ دیگری را به‌مثابه یک گفتار یا زبان می‌بیند که حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است (Levinas, 1969: 80) و در خود احساس وظیفه می‌کند که این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را در رفتار خود بروز دهد. می‌توان گفت تا سوژه بر اساس قوهٔ حسانی، حضور دیگری را درک نکند، مفهوم وظیفه‌گرایی برای وی بی‌معناست و در خود احساس وظیفه نمی‌کند که با دیگری به‌احترام رفتار کند و خود را نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. اگر بپذیریم این قوهٔ عقلانی است که مفهوم وظیفه را تعیین می‌بخشد، آن‌گاه می‌توانیم بپذیریم که دامنهٔ وظایف اخلاقی سوژه، نسبت به موضوعات دیگر، بیشتر می‌شود و سوژه صرفاً در برابر یک انسان احساس وظیفه نمی‌کند. سوژه وظیفه دارد مطابق با قواعد و قوانین اخلاقی رفتار کند و در یک موقعیت، ممکن است قوهٔ عقلانی به‌عنوان مثال، احترام به حقوق حیوانات را نیز دارای رویکرد اخلاقی تشخیص بدهد. در چنین شرایطی، سوژه در خود احساس وظیفه می‌کند که به حقوق حیوانات احترام بگذارد و خود را در برابر آنان مسئولیت‌پذیر بداند.

در ساختار فلسفهٔ اخلاق لویناس، هنگامی که سوژه در مواجهه با چهرهٔ دیگری قرار می‌گیرد، در خود احساس وظیفه می‌کند که با دیگری به‌احترام رفتار کند و با او رفتار اخلاقی داشته باشد. در این وضعیت، دیگری، محور رویکرد اخلاقی قرار می‌گیرد و سوژه صرفاً خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر می‌داند. در این شرایط است که می‌توان از زندگی اخلاقی سخن گفت (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۳). سوژه میل به رابطه با دیگری دارد. رابطه با دیگری باعث می‌شود تعامل اخلاقی میان سوژه و دیگری شکل بگیرد. این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه در برابر دیگری، که از احساس وظیفهٔ سوژه سرچشمه می‌گیرد، باعث می‌شود سوژه در مسیر زندگی اخلاقی گام بردارد که در آن، می‌تواند هویت اخلاقی خود را پیدا کند و استعدادهای اخلاقی خود را پرورش دهد تا به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. در حقیقت، استمرار زندگی اخلاقی، زمینه‌ساز موقعیتی می‌شود که سوژه در آن میل خود را به نامتناهی و کمال به‌منصهٔ ظهور می‌رساند.

از این‌رو، سوژه مد نظر لویناس، بدون در نظر گرفتن هیچ غایتی، به دیگری احترام می‌گذارد و با او رفتار اخلاقی دارد. سوژه به‌صرف حضور دیگری، و به‌دلیل انسان بودن دیگری، به او احترام می‌گذارد و با او رفتار اخلاقی دارد. این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه صرفاً بر انسان دلالت می‌کند (علیا، ۱۳۸۸: ۸۱). این احساس وظیفه از روی اجبار نیست، بلکه بر مبنای میل رابطه با دیگری و تعامل با او انجام می‌پذیرد، و این میل رابطه با دیگری و تعامل با او، اختیار سوژه را جهت می‌دهد و آزادی او را عینیت می‌بخشد. پس مفهوم وظیفه‌گرایی در فلسفهٔ لویناس، با مفهوم وظیفه‌گرایی به‌عنوان یکی از اقسام اخلاق هنجاری، نزدیک است؛ گرچه تفاوت‌هایی نیز با آن دارد. در فلسفهٔ لویناس دیگری یا انسان، متعلق مفهوم وظیفه‌گرایی قرار می‌گیرد، به‌همین منوال متعلق مفهوم وظیفه‌گرایی به‌عنوان یکی از اقسام

اخلاق هنجاری، بسته به ساختار و اندیشه‌های فلسفی، می‌تواند متفاوت باشد؛ از قبیل اینکه متعلق احساس و وظیفه می‌تواند انسان، محیط زیست، حقوق حیوانات و... باشد.

نتیجه

در ساختار فلسفه اخلاق لویناس، دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد. لویناس با عطف توجه به دیگری، از سوژه‌محوری که قدمتی به‌درازای تاریخ فلسفه دارد، فاصله می‌گیرد. دیگری برای لویناس، عامل اخلاقی است. هنگامی که سوژه در مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد و چهره دیگری را می‌بیند، درمی‌یابد که چهره حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، بر خود لازم می‌داند که به دیگری احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد.

سوژه از اساس، میل به رابطه با دیگری دارد، این میل، خود، از میل سوژه به نامتناهی و کمال برمی‌خیزد و به‌نوعی یک میل بنیادین و متافیزیکی است که در ذات سوژه نهفته است. هنگامی این میل بنیادین و متافیزیکی در سوژه بیدار می‌شود که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار بگیرد. پیش از این مواجهه، سوژه صرفاً یک شناسنده است و تلاش می‌کند تمام امور و موضوعات گوناگون را با رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی نماید و سپس، آنها را تحت سیطره و انقیاد خود درآورد تا در جهت رفاه و منافع خود هماهنگ نماید. اما هنگام مواجهه با چهره دیگری، میل به رابطه و تعامل با دیگری در سوژه بیدار می‌شود و با توجه به اینکه میل به نامتناهی و کمال دارد، با میل به رابطه با دیگری و تعامل با او، در مسیر نامتناهی و کمال گام برمی‌دارد. بدین ترتیب، سوژه با میل به رابطه با دیگری و تعامل با او، رویکرد اخلاقی در پیش می‌گیرد.

از این‌رو، می‌توان گفت سوژه در مواجهه با چهره دیگری، هویت حقیقی خود را که یک هویت اخلاقی است، پیدا می‌کند و با پرورش استعدادهای اخلاقی خود، در مسیر نامتناهی شدن و کمال گام بر می‌دارد. استمرار این مسیر اخلاقی و در پیش گرفتن رویکرد اخلاقی، به زندگی اخلاقی منتهی می‌شود. زندگی اخلاقی برای لویناس به‌مثابه یک قلمرو استعلایی است که سوژه در آن با میل به رابطه با دیگری و تعامل اخلاقی با او، ذات حقیقی خود را که یک ذات اخلاقی است، توسعه می‌دهد و درصدد شکوفایی آن برمی‌آید. سوژه در درون زندگی اخلاقی، صرفاً یک سوژه شناساگر نیست، زیرا هویت اخلاقی خود را پیدا کرده و رویکردی کاملاً اخلاقی دارد. در اینجا، دیگری به‌مثابه یک منجی رهایی‌بخش برای سوژه عمل می‌کند، به نحوی که او را از رویکرد سوژه‌محوری می‌رهاند و به درون زندگی اخلاقی سوق می‌دهد.

سوژه در درون زندگی اخلاقی خود با دیگری مواجه می‌شود و ممکن است در کنار آنها، شخص سومی هم حضور داشته باشد که چهره او نیز برای سوژه، بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت کند. حضور سوژه و دیگری و شخص سوم یا اشخاص دیگر در زندگی اخلاقی، به شکل‌گیری جامعه اخلاقی یا نظام سیاسی اخلاقی منجر می‌شود که سوژه‌ها در آن، در کمال آرامش، صلح، برابری و عدالت در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و به یکدیگر خوش آمد می‌گویند.

بر این اساس، می‌توان از اختیار، مسئولیت نامتناهی، احساس وظیفه و شخص سوم، به‌عنوان مؤلفه‌های زندگی اخلاقی نام برد. سوژه در زندگی اخلاقی، با اختیار و اراده خود، در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد و پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت می‌کند. پذیرش مسئولیت نامتناهی و احساس وظیفه نسبت به دیگری، یا حتی نسبت به شخص سوم، به‌معنای محدود نمودن اختیار و آزادی سوژه نیست. در ساختار فلسفه اخلاق لویناس، با پذیرش مسئولیت نامتناهی و احساس وظیفه اخلاقی نسبت به دیگری یا شخص سوم است که اختیار و آزادی سوژه تعیین پیدا می‌کند.

به نظر می‌رسد در بین مؤلفه‌هایی که برای زندگی اخلاقی برشمردیم، مفهوم احساس وظیفه از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و با او رفتار اخلاقی داشته باشد. این مفهوم احساس وظیفه که از تعهد درونی سوژه نسبت به دیگری حکایت می‌کند، هنگام مواجهه با چهره دیگری، یا در حضور و همسایگی دیگری، صرفاً به‌دلیل انسان بودن دیگری شکل می‌گیرد و هیچ‌گونه غایت و چشم‌داشتی نمی‌توان برای آن تصور کرد. بدین ترتیب، می‌توان گفت مفهوم احساس وظیفه در ساختار فلسفه اخلاق لویناس، به مفهوم وظیفه‌گرایی به‌عنوان یکی از اقسام اخلاق هنجاری، نزدیک است.

یادداشت‌ها

- 1 The same
- 2 The other
- 3 Infinite responsibility

منابع

- دیویس، کالین (۱۳۸۶) *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، تهران: حکمت.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸) *کشف دیگری همراه با لویناس*، تهران: نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷) *تاریخ فلسفه؛ ج ۶: از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش.
- وارنوک، مری (۱۳۸۷) *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
- Critchley, Simon (2004) "Introduction", *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by S. Critchley and R. Bernasconi, Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- , (1991) *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Springer.
- Peperzak, Adriaan (1993) *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press.
- Shaw, Joshua (2008) *Emmanuel Levinas on the Priority of Ethics: Putting Ethics First*, Cambria Press.



A Critique of Kierkegaard's Criticisms of Hegel

Hamid Mohammadi Moghanloei^{1*}, Abdurrazzaq Hesamifar²

1 PhD Student of philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

2 Professor at Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Article Info ABSTRACT

Article type: Many believe that one of Hegel's serious critics is Kierkegaard. In this
Research Article article, we first try to show that some commentators believe that Kierkegaard's criticism is more related to Danish Hegelians than to Hegel himself. Second, when he meant to criticize Hegel himself, to what extent was he able to criticize the Hegelian system correctly, thirdly, was this anti-Hegelian thinker able to separate himself from the context of Hegel's thought, or is he still criticizing Hegel in the Hegelian Atmosphere? Of course, in this article, only some of Kierkegaard's criticisms have been examined and criticized; Like his critique on the position of the individual, theoretical reason, and historical necessity in Hegel's philosophy. We will also take a look at Kierkegaard's statement about the paradoxical field of faith and compare it with the Hegelian contradiction, and we will look at how much Kierkegaard is influenced by Hegel in expressing this concept. The purpose of the article is to examine Kierkegaard's criticisms, however, Hegel's ideas are also mentioned wherever necessary.

Received:
2022/12/20
Accepted:
2023/9/11

Keywords: Kierkegaard, Hegel, individual, whole, paradox, conflict, negation.

Cite this article: Mohammadi Moghanloei, Hamid & Hesamifar, Abdurrazzaq (2023). A Critique of Kierkegaard's Criticisms of Hegel. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 93-110.

DOI: 10.30479/wp.2024.18210.1031

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** hamid_nava@yahoo.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



نقدی بر انتقادهای کی‌یرکگور از هگل

حمید محمدی مقالوبی^{۱*}، عبدالرزاق حسامی^۲

۱ دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

۲ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۹/۲۹

پذیرش:

۱۴۰۲/۶/۲۰

کی‌یرکگور را یکی از منتقدان جدی هگل دانسته‌اند. اما بعضی مفسران معتقدند نقد کی‌یرکگور، بیش از اینکه متوجه خود هگل باشد، متوجه هگلیان دانمارک است. حتی هنگامی که نقد وی بر خود هگل است نیز تا مد زیادی نتوانسته نظام هگلی را به درستی نقد کند و خود را از بستر اندیشه هگل جدا کند و همچنان در فضای هگلی به نقد هگل می‌پردازد. در این مقاله ضمن تبیین این تفسیر، برخی از نقدهای کی‌یرکگور، مانند نقد او بر جایگاه فرد، عقل نظری و ضرورت تاریخی در فلسفه هگل را بررسی می‌کنیم تا مشخص گردد، صحت و سقم این تفسیر تا کجاست. همچنین نگاهی خواهیم داشت به بیان کی‌یرکگور درباره ساحت پارادوکسیکال ایمان و مقایسه آن با تضاد هگلی، و به این نکته خواهیم پرداخت که در بیان این مفهوم، کی‌یرکگور تا چه اندازه تحت تأثیر هگل قرار دارد. هدف مقاله بررسی نقدهای کی‌یرکگور است، در عین حال، هر جا که لازم بوده به اندیشه‌های هگل نیز اشاره شده است.

کلمات کلیدی: کی‌یرکگور، هگل، فرد، کل، پارادوکس، تضاد، نفی.

استناد: محمدی مقالوبی، حمید؛ حسامی فر، عبدالرزاق (۱۴۰۲). «نقدی بر انتقادهای کی‌یرکگور از هگل». فصلنامه

علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۹۳-۱۱۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.18210.1031



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسدگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: hamid_nava@yahoo.com

مقدمه

در عصر جدید، بسیاری کی‌یرکگور را به‌عنوان بنیانگذار آگزیستانسیالیسم می‌شناسند. با اینکه به‌نظر می‌رسد نقد او متوجه تمام فرادش فلسفی، از افلاطون تا هگل، است، اما بسیاری آموزه‌های وی را در ضدیت با اندیشه‌های هگل می‌دانند و بنابراین، در تاریخ رایج فلسفه، معمولاً وی را متفکر ضد هگل معرفی می‌کنند. البته در این سخن واقعیتی نهفته است، اما با بررسی آثار او و برخی شارحان، می‌توان نتیجه گرفت که چنین قضاوتی باید بسیار محتاطانه انجام گیرد. ما در این مقاله، ابتدا به دیدگاه مفسرانی می‌پردازیم که معتقدند نقدهای کی‌یرکگور، بیشتر متوجه هگلیان دانمارک بوده تا خود هگل. سپس در سه محور، با موضوعیت «فرد و کل»، «نقد کی‌یرکگور بر ضرورت تاریخی هگل» و «پارادوکس عقل و ایمان»، نشان خواهیم داد که تلاش او در نقد هگل، تا چه حد قرین توفیق بوده است.

در هر صورت، هگل یکی از بزرگترین متفکران فلسفه غرب است و اندیشمندان بعد از وی، چه به‌وجه سلبی و چه به‌صورت ایجابی، تحت تأثیر وی بوده‌اند. در زمان حاضر نیز ما همچنان با هگل گفتگو می‌کنیم و او همچنان مهم است، حتی در مقام مخالفت با او؛ چنانکه «فوکو می‌نویسد: ما باید میزان هگل‌ستیزی خود را تعیین کنیم، که احتمالاً (همین هم) یکی از نیرنگ‌های هگل باشد که علیه ما ساخته است و در انتهای آن، بی‌حرکت ایستاده و منتظر ماست» (Berthold, 2011: 13). پس، بررسی یکی از متفکرانی که به ضدهگل بودن، مشهور است، بیش از اینکه نشان دهد حق با کدام فیلسوف بوده، می‌تواند نشانگر اهمیت اندیشه این فیلسوفان و رابطه ما در این دوره با مواضع هرکدام از آنها باشد.

مسئله دیگر اینکه، انسان در دوره جدید با بحران‌های بیشتری مواجه گشته و در این وانفسای بحران خودشناسی، هرچه بیشتر به ساحت آگزیستانسیال خود پناه می‌برد. در نتیجه، مقایسه برخی از اندیشه‌های این دو فیلسوف، که هرکدام یکی از رویکرد عقل‌محوری یا ایمان‌محوری را نمایندگی می‌کنند، می‌تواند برای ادامه تفکر در چنین جهانی راهگشا باشد.

هگل یا هگلیان؟

یکی از مسائل مهم در مورد انتقادات کی‌یرکگور از هگل، توجه به این نکته است که انتقادات وی متوجه چه کسی یا چه کسانی بوده است. جان استوارت در کتاب *بازنگری روابط میان هگل و کی‌یرکگور*، به رابطه میان این دو فیلسوف پرداخته است. او در مقدمه کتاب، به چند عامل اشاره کرده که نشان می‌دهند مقصود کی‌یرکگور در نقدهایش، نه خود هگل، بلکه بیشتر هگلیان دانمارک بوده است. او حتی معتقد است ناشران نیز در معرفی چهره ضد هگلی کی‌یرکگور نقشی عمده داشته‌اند، چراکه همه چیز را به‌جای «هگلی»، «هگل» نوشته‌اند.

استوارت معتقد است از جمله کسانی که یک چهره ضد هگلی مطلق از کی‌یرکگور ترسیم کرده، نیلز تالستراپ^۱ است. به‌عنوان مثال، تالستراپ معتقد است تضادی مطلق میان نظر هگل و کی‌یرکگور در

مورد رابطه میان فلسفه و مسیحیت دیده می‌شود (Thulstrup, 1980: 82). به نظر وی، «هگل و کی‌یرکگور، هیچ وجه مشترکی ندارند، نه از نظر هدف، نه به لحاظ روش و در نه آنچه هر کدام اصول مسلم می‌دانستند» (Ibid, 12). هرچند کار تالستراپ اتفاقی جدید نبود، اما دیدگاه رایج را تقویت کرد. جان استوارت معتقد است تالستراپ دقت کافی در گفته‌های کی‌یرکگور به خرج نداده است. مثلاً، استوارت نشان می‌دهد که کی‌یرکگور در همان ابتدای کار فکری خود، یعنی دوره نگارش پایان‌نامه‌اش، بارها هگل را به دلیل تحلیلش از فلسفه باستان، می‌ستاید (Stewart, 2003: 17). حتی استاد کی‌یرکگور، یعنی فردریک کریستین سیبرن،^۲ به‌طور غیرمستقیم از دوره هگلی کی‌یرکگور سخن می‌گوید (Barfod, 2017: 217)، گرچه بعدها خود کی‌یرکگور، از آن دوره به نیکی یاد نمی‌کند.

استوارت معتقد است شواهدی وجود دارد که کی‌یرکگور در کتاب *یا این یا آن*، تحت تأثیر تعاریف هگل بوده است؛ به‌ویژه در تحلیل تراژدی *آنتیگونه* سوفوکل. یا در موردی دیگر، در بخشی از سخنان کی‌یرکگور در مورد زیبایی‌شناسی، به سخنرانی‌های هگل اشاره شده است. به‌عنوان نمونه، «آگاهی ناخشنود» در فصل خودآگاهی *پدیدارشناسی هگل* و روایت کی‌یرکگور از «مرد نگون‌بخت»، با یکدیگر شباهت‌هایی دارند (Stewart, 2003: 18). مقصود استوارت، آن بخش از *پدیدارشناسی هگل* است که هگل از آگاهی ناخشنود دو پاره سخن می‌گوید؛ آگاهی بسیط نامتغیر و آگاهی‌ای که بسیار تغییر می‌کند که حکم ناذاتی را دارد. البته این هر دو بخش آگاهی، که نسبت به هم بیگانه‌اند، در نهایت، یکی گرفته می‌شوند، زیرا دست‌یابی به چیزی بیشتر، معادل از دست دادن آن است (هگل، ۱۳۹۷: ۲۶۸-۲۷۴). همچنین کی‌یرکگور هنگامی که از تراژدی سخن می‌گوید، به ترس و شفقت مورد نظر ارسطو در تراژدی اشاره می‌کند و معتقد است هگل تعریفی درست از شفقت در نظر دارد؛ «هگل در این باب می‌گوید، دو نوع شفقت وجود دارد؛ نوع معمول که متوجه جنبه منتهای رنج است، و شفقت حقیقتاً تراژیک» (کی‌یرکگور، ۱۴۰۰: الف: ۱۳۶).

جان استوارت تأکید می‌کند که در کتاب *تکرار* نیز شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مفاهیم کلیدی کی‌یرکگور در این اثر، مانند مفهوم تکرار و جهش، منشأ هگلی دارند. «تکرار جامه‌ای است که هرگز کهنه نمی‌شود و از بین نمی‌رود» (همو، ۱۴۰۰: ۲۰). وی در ابتدای بخش اول *تکرار*، به شدن از منظر یونانیان باستان، اشاره می‌کند و به‌نظر میرسد مقصود استوارت از منشأ هگلی داشتن مفهوم تکرار، چنین اشاراتی باشد. کی‌یرکگور در مدخلی در یک مجله، در سال ۱۸۴۵، به‌وضوح تصدیق کرده که وام‌دار هگل است و با احترام از او یاد کرده است:

آنچه من گاهی احساس می‌کنم، احترامی معماگونه به هگل است. من از او بسیار آموختم و به‌خوبی می‌دانم که هنوز هم می‌توانم بیشتر از او بیاموزم. هنگامی که به او مراجعه می‌کنم، جاده‌ای فراخ را می‌یابم که با اطمینان می‌توان گفت هنوز فکری آنجا هست. من به کتاب‌های فلسفی،

از جمله هگل، رجوع می‌کنم. (JP, vol. 2, 1608; Pap. VI B 54. 12)

به نقل از (Stewart, 2003: 18)

استوارت می‌گوید: برخی متذکر شده‌اند که کی‌یرکگور در کتاب *بیماری تا مرگ*، نه تنها مستقیم از دیالکتیک هگلی برای اهداف خود استفاده کرده، بلکه واژه‌هایی را نیز از سنت ایده‌آلیستی اقتباس کرده است، و این همان رابطه پیچیده‌ای است که وی با فلسفه هگل دارد. به گفته استوارت، تالستراپ با اکراه این موضوع را تأیید می‌کند که کی‌یرکگور از فلسفه حق هگل استفاده کرده، اما توضیح می‌دهد که این استفاده، سهم و وزن زیادی در اندیشه او ندارد (Stewart, 2003: 19-20). البته تالستراپ در ادامه ادعا می‌کند که خود کی‌یرکگور، هگل را کاملاً درک نکرده، زیرا اطلاعاتی دست‌اول از فلسفه هگل نداشته است (Thulstrup, 1980: 215).

اما جان استوارت معتقد است علت نپرداختن کی‌یرکگور به بخش‌های دیگر فلسفه هگل، این است که به موضوع مورد بحث وی ارتباطی نداشته است. اگر سخن تالستراپ مبنی بر عدم آشنایی دست‌اول کی‌یرکگور با هگل درست باشد، در آن صورت، راهی دیگر برای انتقاد از نقدهای کی‌یرکگور گشوده می‌شود؛ که از این مجال بیرون است.

به گفته استوارت، کی‌یرکگور در کتابی^۳ که بعد از مرگش منتشر شده، در اشاره به ضدیت خود با فلسفه‌ها، فقط یک‌بار نام هگل را در پاورقی، آن‌هم به شکل صفت هگلی، آورده است. پیداست که در آنجا اشاره کی‌یرکگور نه به خود هگل، بلکه به یوهان لودویگ هایبرگ،^۴ متفکر هگلی دانمارکی است (Stewart, 2003: 24-25). هایبرگ با استفاده از اصطلاحات و ارجاعات مکرر، عملاً هگل را وارد فلسفه دانمارک کرد. در عین حال، او هیچ ابایی از دست‌کاری نظام فکری هگل، متناسب با اهداف خود نداشت. بنابراین، با توجه به برجسب هگلی که به هایبرگ خورده بود، بعدها هر نقدی بر او، نقد هگل بشمار می‌رفت. پس از نقد *یا این/یا آن* توسط هایبرگ، کی‌یرکگور کاری جز تمسخر و نقد وی نداشت. به‌عنوان نمونه، یکی از مخالفت‌های کی‌یرکگور با هایبرگ این بود که وی «دین را به نقشی ثانویه در پس فلسفه تنزل می‌دهد» (Ibid, 53).

از دیگر هگلیان دانمارک که مورد نقد کی‌یرکگور قرار گرفت، هانس لاسن مارتسن^۵ بود. با آنکه هگل‌گرایی مارتسن کمتر از هایبرگ بود، اما نسبت به او، مورد نقادی‌های تیزتری از سوی کی‌یرکگور قرار گرفت. کی‌یرکگور، مارتسن را متهم به استفاده از نبوغ هگل کرده بود. استوارت به‌نقل از کی‌یرکگور می‌نویسد: «کسانی که از هگل تقلید می‌کنند، مانند مردمان روستایی هستند که در یک شهر بزرگ همیشه به دنبال نشانی می‌گردند» (Ibid, 66). استوارت معتقد است حسادت کی‌یرکگور به مارتسن که ناشی از محبوبیت سخنرانی‌های او بود- از دیگر دلایل نقد تندوتیز کی‌یرکگور نسبت به وی بود (Ibid, 67) این خصومت تا پایان عمر کی‌یرکگور، تحت عنوان مباحثات ضد هگلی، باقی ماند.

دیگر هگلی دانمارکی که هدف نقادی کی‌یرکگور واقع شد، آدولف پیتر آدلر^۶ بود. کی‌یرکگور تناقضی آشکار میان هگلی بودن و داستان مکاشفه^۷ او با مسیح احساس می‌کرد، و همین امر محور اصلی نقد آدلر توسط کی‌یرکگور قرار گرفت. استوارات به هگلیان دیگری نیز اشاره کرده که پرداختن به تک تک آنها، مقاله‌ای مستقل می‌طلبد؛ کسانی مانند راسموس نیلس^۷، کارل ویس^۸، هانس بروشنر^۹، پیتر مایکل استیلینگ^{۱۰}، آندریاس فردریک بک^{۱۱}، کارل امیل چارلینگ^{۱۲}، کریستین فنگر^{۱۳}، رادولف واربرگ^{۱۴}، واربرگ^{۱۴}، دیتلف گوتارد مونراد^{۱۵} و یوهان آلفرد بورنمن^{۱۶}.

بعد از تالستراب، عده‌ای دیگر، دیدگاه رایج در مورد کی‌یرکگور و هگل را رها کرده و آن را به بوتئه نقد کشیدند؛ مثل مارک سی تیلور^{۱۷} که در سال ۱۹۸۰ دکترای الهیات خود را از دانشگاه کپنهاگ دریافت کرد، یا مایکل تیونسن که در این باره آثاری منتشر کرده^{۱۸} که در این دو اثر، بیشتر بر کتاب *بیماری تا مرگ* متمرکز شده و معتقد است کی‌یرکگور جنبه‌های مختلف منطق هگل را اقتباس کرده و از آنها در دیالکتیک مدنظر خود، بهره گرفته است. از این رو، به رابطه‌ی سازنده این دو متفکر نیز اشاره می‌کند (Ibid, 30-31).

سوفیا اسکوپیتی معتقد است هگل تأثیری عمیق بر نوشتن *مفهوم آیرونی* در کی‌یرکگور گذاشته است، با این همه، از نظر او، کی‌یرکگور هرگز هگلی نیست (Scopetea, 1995: 121). پروفیسور آرنه گرون نیز به این مطلب اشاره کرده که شباهت‌هایی روش‌شناختی میان دو کتاب *بیماری تا مرگ* و *پدیدارشناسی روح*، وجود دارد (Gron, 1997: 137-142).

بر اساس آنچه گفته شد، صفت ضد هگلی را نمی‌توان به راحتی به کی‌یرکگور نسبت داد، و صرف مخالفت او با بخش‌هایی از فلسفه هگل یا هگلی را نمی‌توان یک سره به عنوان ضدیت با هگل معرفی کرد. همان‌طور که برخی از مفسران مانند استوارت تأکید می‌کنند که شاید بتوان گفت مهم‌ترین واکنش کی‌یرکگور، در نقد او بر هگلیان دانمارک آشکار می‌شود.

در پایان این بخش باید به این نکته نیز اشاره کنیم که کی‌یرکگور سه‌گونه مواجهه با هگل دارد: (۱) در یادداشت‌های روزانه‌اش، خود را مدیون هگل می‌داند؛ (۲) در نوشتارهایی که با نام مستعار منتشر شده‌اند، به هگل حمله می‌کند؛ (۳) در نوشته‌هایی که با نام خودش به چاپ رسیده، از مسیحیت دفاع می‌کند؛ مسیحیتی که بنا بر تعریف کی‌یرکگور، در ساحت ایمان است و در نظام عقل‌گرایانه هگل نمی‌گنجد (نجفی، ۱۳۹۵).

البته کی‌یرکگور حتی جایی که خود هگل را نقد کرده نیز همواره به صورت غیرمستقیم به هگل حمله می‌کند؛ یعنی حمله او به «آیده»، «وساطت»، «سیستم»، «فلسفه نظرورزانه»، «فلسفه منفی» و... است. «کی‌یرکگور همیشه از نقش خود به عنوان یک اصلاحگر، آگاه بوده، و برخلاف بسیاری از موافقان و مخالفانش، (خودش) متوجه این نکته بوده که نمی‌تواند جدا از سیستم هگلی، کارش را به پیش ببرد» (Taylor, 2000: 12).

در مجموع، تیلور بر این عقیده است که هگل به صراحت در *پدیدارشناسی*، به روح و اشکال آگاهی پرداخته است، اما کی‌یرکگور با روشی متفاوت و غیرمستقیم، در آثار متعدد این کار را انجام داده است؛

شاید هم بتوان گفت «کاری که آریستوفانس، نمایشنامه‌نویس کمدی یونانی برای سقراط انجام داد، کی‌یرکگور طنزپرداز مسیحی دانمارکی نیز همین کار را در مورد هگل کرد» (Berthold, 2011: 1). به هر حال، هم شیوه نگارش هر دو فیلسوف پیچیده است و هم تفاسیر گوناگونی از آنها پدید آمده که هرکدام تا حدی نوع رابطه هگل و کی‌یرکگور را نشان می‌دهند.

در خاتمه، باید خاطر نشان کنیم که کی‌یرکگور در مواجهه خود با هگل، سه دوره را پشت سر گذاشته است: ۱- دوره نگارش مفهوم آیرونی، که کاملاً تحت تأثیر هگل است؛ ۲- دوره نگارش ترس و لرز، که شدیدترین حملات را به هگل کرده، هرچند این حملات بیشتر متوجه هگلیان است تا خود هگل؛ ۳- دوره نگارش بیماری تا مرگ، که بازگشت دوباره‌ای است به هگل، زیرا در آنجا آشکارا از مفاهیم هگلی استفاده می‌کند. «او از جنبه‌های خاصی از اندیشه هگل الهام می‌گیرد، سپس آنها را توسعه می‌دهد، یا به شیوه خود، اصلاح می‌کند» (Stewart, 2003: 92).

فرد و کل

اینکه بسیاری کی‌یرکگور را پدر اگزیستانسیالیسم شمرده‌اند، ناشی از اهمیتی است که وی به «فرد» داده است. شاید بتوان گفت تمام تفکر او حول محور فرد می‌چرخد. به همین دلیل، نقطه شروع مخالفت وی با هگل نیز در همین جا شکل گرفته و دیگر نقدهای او بر هگل، از فردگرایی او نشأت می‌گیرد. به گفته راکمور،

نقد کی‌یرکگور بر هگل از توجه او به ساحت اگزیستانس (فرد) شعله‌ور شد. (یعنی) در ارتباط با رابطه اگزیستانس (فرد) و سیستم. به نظر کی‌یرکگور، هگل بزرگترین فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی است، اما مشکلی که سیستم هگلی دارد، این است که قادر به تفکر درباره اگزیستانس (فرد) نیست.

(Rockmore, 1993: 147)

فردیت مورد نظر وی، با فردیتی که در نامتناهی جاویدان است، تفاوت دارد. تقابل فرد و کل که با هگل رنگ‌وبویی جدیدتر به خود گرفته بود، در اندیشه کی‌یرکگور نیز دیده می‌شود، اما راه‌حل‌های گریز از این تقابل، نزد وی با راه‌حل‌های هگل متفاوت است.

به عقیده کی‌یرکگور، تنها فرد است که اگزیستانس (هستی‌داری) دارد و اگزیستانس در اندیشه مفهومی و علمی، جایی ندارد، چراکه «فرق میان اگزیستانس (وجود) و دانش را کی‌یرکگور فرق میان مجعول‌بودگی (واقع‌بودگی) ۱۹ و ایده‌آل‌بودگی، ۲۰ یا فرق میان متناهی‌بودن و نامتناهی‌بودن می‌داند» (پازوکی، ۱۳۹۹: ۱۱۴ و ۱۱۵). این دووجهی بودن، به‌طور عام، خود را در دوگانگی‌های بسیاری در تعریف انسان نشان می‌دهند. به عقیده وی، وجود فرد همواره درگیر این دو ساحت است؛ یعنی تلاش برای وحدت وجه ایده‌آل و وجه رئال.

پس، در اندیشه کی‌یرکگور هر چه بیشتر به فردانیت اگزیستانس نزدیک شویم، هستی اصیل‌تری خواهیم داشت. این اگزیستانس در تقابل با اندیشه است. اما چرا؟ پاسخ کی‌یرکگور این است که اگزیستانس داشتن مقدم بر داشتن اندیشه است. حتی اگر بالعکس هم در نظر بگیریم، اندیشه را توانایی درک اگزیستانس نیست. به همین دلیل، دانش نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسائل مهم هستی و اگزیستانس باشد. مسائل مربوط به هستی (اصیل) در ساحت اگزیستانس و هستی قابل حل هستند؛ آن‌هم با گزینش و انتخاب، نه با عقل نظری.

کی‌یرکگور معتقد است ساحت واقعی هستی، فرد است که در سپهر ایمان، به اصیل‌ترین شکل ممکن، هستی دارد. ایمان با مفاهیم عقلی هیچ سازگاری ندارد. فرد هر چقدر به خیل یا جمعیت نزدیک شود، اصالت خود را از دست خواهد داد و سرانجام، در خیل غرق خواهد شد؛ این یعنی نابودی اگزیستانس. به عقیده او، کاری که فلسفه هگل می‌کند همین است. یعنی فرد در مقابل کل یا کلی، جایگاه اصلی خود را از دست می‌دهد؛ تمام ویژگی‌های فرد کم‌رنگ شده یا از بین می‌روند. فرد غرق‌شده در خیل، دیگر نمی‌تواند مسئولیت فرد بودنش را بپذیرد، چراکه کسی که در خیل غرق شده باشد، دارای شخصیت نیست. این فرد است که دارای شخصیت و هویت است. بنابراین، در خیل، مسئولیت معنایی ندارد، زیرا مسئولیت برای کسی است که واجد هویت و شخصیت باشد؛ و همان‌طور که گفته شد، خیل فاقد آنهاست.

از طرفی، در اندیشه کی‌یرکگور، مطلق و رابطه آن با فرد، اهمیتی ویژه دارد؛ یعنی مطلق، فردانیت فرد را معنادار می‌کند و اگر پیوند میان آنها بگسلد، فرد در سپهر حسانی، یا حداکثر، در سپهر اخلاقی، باقی خواهد ماند و هرگز به سپهر ایمان - که از نظر وی والاترین سپهر است - راه پیدا نخواهد کرد. اما سؤال اینجاست که اگر فرد اصیل است، نقش مطلق چیست؟ چراکه به گفته خود کی‌یرکگور، فرد در ارتباط با مطلق، اصیل می‌شود. البته وی تأکید می‌کند که مطلق فراتر از کلی است و به همین دلیل، فرد در رابطه مستقیم با مطلق، برتر از کلی می‌شود؛ این یعنی اینکه مطلق به معنای کل یا کلی نیست. این درست است، اما ظاهراً او به این نکته توجه ندارد که مطلق مدنظر هگل، شامل کل و جزئی با هم است. اگر هگل در مورد ابژه‌های کلی همانند جامعه و دولت - سخن می‌گوید، برای رسیدن به سطح خودآگاهی مطلق است، نه ماندن در همان سطح کلی؛ خودآگاهی‌ای که توأمان، فرد و کل را با هم دارد.

هگل، که گویی می‌خواهد دقیقاً آن اعتراضی را که کی‌یرکگور و نیچه به وی وارد کرده‌اند، دفع کند، اصرار می‌ورزد که فردیت ارزشی ذاتی دارد و ما باید هر فرد را غایتی فی‌نفسه بینگاریم. هگل در این نقطه از بحث، موضوع حق ذهنیت را از نومطرح می‌سازد که بر طبق آن، فردیت ارزشی بی‌کران دارد. (بیزر، ۱۳۹۶: ۴۳۸)

نگارندگان با این سخن بیزر هم‌نظرند که نیچه و کی‌یرکگور نتوانستند در یابند هگل چگونه در تلاش

است تا حق ذهنیت و فردیت را در تاریخ بگنجانند. از منظر هگل، افراد ابزاری در خدمت غایت تاریخ نیستند، بلکه جزئی از خود غایت به‌شمار می‌روند. در واقع، «هگل قصد داشت ویژگی‌های اصلی فردیت مدرن را در کامل‌ترین حالت، در هر حوزه‌ای ارائه دهد» (Rózsa, 2012: 21).

اما چگونه فرد مورد نظر کی‌یر کگور، از کلی فراتر می‌رود؟ وقتی شهسوار ایمان، نامتناهی را ترک می‌کند، در واقع فردانیت خود را حفظ نمی‌کند، بلکه به‌خاطر مطلق، که همان خداست، خود را فدا می‌کند. در اینجا حال و هوای رابطه کرانمند و بی‌کران هگل مشهود است. درست است که هگل جزئی را در برابر کلی، نارسا می‌داند، اما در برابر آن کلی‌ای که ضمن غایت‌مند بودن، هم غایت با جزئی‌هاست. «کل» مدنظر هگل، همان خیل بدون شخصیت نیست. هگل ضمن ارجحیت بخشیدن به کل (آن‌هم کلی‌ای که هم‌نهاد فرد و مطلق است)، همواره برای آزادی فردی اهمیت قائل است و این دو یعنی کل و جزء، سرانجام هم‌راستا می‌شوند. نکته‌ای که مغفول واقع شده، این است که برخی مفسران و نقادان، نتوانسته‌اند آزادی فردی مورد نظر هگل را «که از دل فرایندی طولانی از تناوردگی تاریخی سربر آورده است» (کراسنوف، ۱۴۰۱: ۳۴)، درک کنند.

هگل در بحث از فلسفه حق نیز معتقد است دولت یا حکومتی اصیل است که نهایت اهمیت را برای آزادی فردی قائل شود. منافع فردی، در واقع، بخشی از منافع عمومی است، یا منافع عمومی بخشی از منافع فردی است، زیرا هر دوی این‌ها در راستای تحقق روح مطلق محقق می‌شوند. به‌همین دلیل، دولت از نظر هگل، تجلی روح عینی است. به بیان دیگر، آزادی فردی در گرو تحقق تجلی روح عینی، که همان دولت است، می‌باشد؛ نه دولت توتالیتیر (تمامیت‌خواه)ی که برخی مفسران از اندیشه هگل استنباط می‌کنند. به نظر می‌رسد دولت مد نظر هگل هم‌نهادی است از دولت پیشنهادی هابز و لاک، که هم شأن جامعه را در گذر از وضع طبیعی مد نظر دارد، هم در عین حال، دولت را حافظ منافع فرد می‌داند، نه یک لویاتان.

یکی دیگر از نشانه‌های اهمیت فرد در اندیشه هگل که در راستای همان دلیل قبلی است، نقد او بر زندگی اجتماعی فرد کنش‌گر در یونان باستان است. وی عقیده داشت که در یونان باستان، محدوده آزادی فرد را تنها سیاست‌مداران تعیین می‌کردند، اما در دولت مدرن مدنظر هگل، حقوق فردی و حقوق اجتماعی مکمل یکدیگرند. بنابراین، دولتی که به آزادی فردی بها ندهد، دولتی ناکارآمد است. وجود دولت برای تحقق آزادی انسان است، زیرا هر دو، غایتی مشترک دارند. «دولت فعلیت آزادی متجسم است» (هگل، ۱۳۹۷ الف: ۳۰۱). گوهر دولت نوین این است که امر کلی باید با آزادی کامل و به‌روزی افراد پیوند داشته باشد و به‌ناچار، دلبستگی خانواده و جامعه مدنی باید متوجه دولت شود، اما کلیت هدف نمی‌تواند بدون معرفت و خواست شخصی افراد ویژه، که باید حقوق خود را حفظ کنند، از این پیش‌تر برود. «تنها در صورتی که هر دوی این عناصر، در اوج خود، حضور داشته باشند، می‌توان دولت را بسامان و به‌راستی سازمان‌یافته دانست» (همان، ۳۰۲).

هگل معتقد است نقد او بر دولت‌های یونان باستان، مبتنی بر این نکته است که به هدف کلی کل،

نرسیده بودند. مقصود هگل را هر طور تفسیر کنیم، یک نکته حائز اهمیت و روشن است و آن هم راستا و هم هدف بودن کل به‌عنوان روح مطلق، و جزء به‌عنوان روح فردی انسانی، است. پس می‌بینیم که حذف فرد از اندیشه هگل به‌آسانی امکان پذیر نیست. «هگل علاوه بر پرداختن به ساختارهای کلان مدرنیته، به مسائل فردیت نیز توجه دارد» (Rózsa, 2012: 7, 8). به عبارتی دیگر، اگر او به نظام‌سازی دست می‌زند، به این دلیل است که فرد و کل را هم‌راستا در یک نظام می‌بیند.

برای اینکه علم نظام‌مند در فرد پدید آید، او باید این توالی صورت‌ها را در تجربه خود بازیابی، احیاء و دخل و تصرف کند؛ او باید به تدارکی شخصی برای «علم نظام‌مند» تن دهد که دقیقاً مشابه با تدارکات کیهانی است که در طبیعت و تاریخ جریان داشته است. (فیندلی و بریچ، ۱۳۹۷: ۱۰۴)

اما در اندیشه کی‌یرکگور، اگر مطلق را خداوند فرض کنیم، مطلق نمی‌تواند متناهی باشد، بلکه بالضروره نامتناهی است و فردانیت فرد در رابطه با نامتناهی اصیل می‌شود. این‌گونه سخن گفتن، قدم زدن در وادی هگل است، چراکه یکی از دغدغه‌های هگل در سراسر اندیشه‌اش، رابطه کرانمند و بی‌کران بوده است. هگل وقتی از دانش مطلق سخن می‌گوید، معتقد است «دانش مطلق، آن ساحتی است که در آن ذهن کرانمند در زندگانی اندیشه خوداندیش، در زندگانی مطلق انباز می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۸۸). همین رابطه با یک تغییر مفهومی، وارد اندیشه کی‌یرکگور شده است. نشانه این رابطه در اندیشه کی‌یرکگور این است که ساحت ایمان، ساحتی است که فرد برای مطلق یا خدا انتخاب می‌کند.

پس چرا ابراهیم چنین می‌کند؟ به‌خاطر خدا و به‌خاطر خودش، و این دو مطلقاً یکسانند. به‌خاطر خدا، زیرا خداوند این آزمون را همچون دلیل ایمانش از او خواسته است، و به‌خاطر خودش، زیرا می‌خواهد دلیل اقامه کند. (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۸۷)

نکته‌ای که در این کلام کی‌یرکگور پیداست، این است که مرد ایمان یا فرد اصیل، رابطه‌ای تنگاتنگ و دیالکتیک با مطلق دارد و خدا در نظر یک متکلم مسیحی، قطعاً متناهی نیست. این مطلب نشان می‌دهد که فرد در رابطه با نامتناهی به فردیت اصیل می‌رسد. این نکته یادآور رابطه کرانمند و بی‌کران هگل است که به بیانی دیگر و در سپهری دیگر، ساخته و پرداخته شده است. پس اولاً، کی‌یرکگور به‌همان اندازه که برای فرد اهمیت قائل است، مطلق نامتناهی را نیز مهم می‌داند؛ هرچند مطلق مدنظرش شخص‌وار هم باشد، باز هم نامتناهی است. دوم اینکه، آن قدر که می‌گویند هم فرد

در اندیشه هگل، به حاشیه رانده نشده است. «مفهوم فرد در فلسفه هگل نقشی کمرنگ ندارد» (Hoffmann, 2021: 104). به عنوان مثال، فرد به اندازه دولت، خانواده و جامعه اهمیت دارد.

زیرا اگرچه وی تأکید می‌کند که بهروزی پیکره اجتماعی از همه مهم‌تر است، اما بر این نیز تأکید می‌کند که اصل آزادی فردی و تصمیم‌گیری شخصی، در دولت منحل نمی‌شود بلکه بر جای می‌ماند. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۱۲ و ۲۱۳)

هگل پختگی دولت را منوط به این می‌داند که کلیت اندام‌وار دولت با آزادی فردی آشتی داده شود. مسئله بعدی این است که کی یرکگور ادعا می‌کند که سپهرهای سه‌گانه در ساحت فردی حادث می‌شود، اما از طرف دیگر، تنها سپهر ایمانی را سپهر فرد اصیل می‌داند، چراکه بنا به گفته خودش، سپهر اخلاقی به کلیات می‌پردازد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه است که فرد اصیل، تنها در سپهر ایمان به مطلق نزدیک می‌شود، اما باز هم این فرد است که در دو سپهر دیگر، باید دست به انتخاب و گزینش بزند؟ در حالی که باز بنا بر گفته خود کی یرکگور، دو سپهر دیگر، یعنی سپهر حسانی و سپهر اخلاقی، به کلیات می‌پردازند و فرد را نادیده می‌گیرند. در مرحله اخلاقی، انسان به معیارهای اخلاقی و تکلیف‌ها گردن می‌نهد؛ این تکلیف ندای عقل کل است. پس، فرد فقط در سپهر ایمان، فرد است و در دو سپهر دیگر، گرفتار کل و خیل. اما همان‌طور که گفتیم، وی بر این نیز تأکید کرده است که فرد در هر سه سپهر، حضور دارد و با یک دیالکتیک گزینشی، پای در سپهر دیگر می‌گذارد. این تناقضی است که کی یرکگور هرگز آن را دریافته است. علتش هم این است که او اصلاً به دنبال علت نیست و با تخطئه عقل، خود را از بیان دلیل مبرا می‌داند، هرچند در تمام آثارش می‌کوشد برای گفته‌هایش دلیل بیاورد! کی یرکگور در مورد کرانمند یا متناهی، مانند هگل سخن می‌گوید، هرچند در پی آن است که نتیجه‌ای غیر از آموزه هگل به دست دهد. کاپلستون از کی یرکگور نقل کرده است که

هر انسان آمیزه‌ای است از کرانمند و بی‌کران، آنگاه که در کرانمندی‌اش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است، و آنگاه که در بی‌کرانگی‌اش در نظر گرفته شود، انسان نه خدا، بلکه جنبشی است به سوی خدا، یا جنبش روح است. (همان، ۳۳۴)

شاید هواداران کی یرکگور اشکال کنند که خدای وی، خدای شخص‌وار است و با مطلق هگل تفاوت دارد، در پاسخ باید گفت: به هر حال، این شخص‌وارگی در بی‌کران است و بی‌کرانگی نوعی شخص‌وارگی است. یعنی به زبان هگل، نوعی نفی نفی است؛ به این معنا که بی‌کران، هم بی‌کران است

و هم شخص‌وار. به‌خوبی نمایان است که چنین نگاهی به رابطه کرانمند و بی‌کران، تداعی‌کننده اندیشه هگل است؛ رابطه‌ای که در آن کرانمند و بی‌کران در یک فرایند دیالکتیکی به وحدت می‌رسند، البته وحدتی که در ناهمسانی، معنای اصلی خود را بازمی‌یابد.

دیگر اینکه اگر فرد هستی‌دار، فاصله گرفتن از کرانمندی و پیوستن به خداست، دو حالت قابل‌تصور است: یا فرد با خدا آمیخته می‌شود که در این صورت، کی‌یرکگور در دام از بین رفتن فرد گرفتار خواهد شد. یا (بنا بر گفته‌های خود او) هستی‌داری (اگزیستانس) سعی و تلاشی است مدام، برای رسیدن به خدا؛ هرچند به‌طور کامل محقق نمی‌شود، زیرا به‌رحال، خدا با موجود کرانمند تفاوت دارد. در هر دو حالت، مطلق اگر نه بیشتر، دست‌کم به‌اندازه فرد، اهمیت دارد و این یعنی نقد کی‌یرکگور بر هگل در مورد فرد، چندان هم کامل ساخته و پرداخته نشده است. به‌عبارت دیگر، ما با یک اصالت «فرد»ی مواجهیم که در کوشش برای رسیدن به خدا و رویارویی با خدا، شکل می‌گیرد و این تلاش همیشگی است، زیرا «پیوستن خود به خدا از راه ایمان، کاری نیست که یک‌بار برای همیشه بتوان کرد، بلکه می‌باید صورت خویش‌ن‌در-گرونیادنی را به خود بگیرد که پیوسته تکرار می‌شود» (همان، ۲۳۸). پس در این صورت نیز کی‌یرکگور، با اینکه تأکید بر فرد دارد و گمان می‌کند همچنان فرد مهم است، اما همین فرد در تلاش برای فراروی از خویش و پیوستن به خداست، یعنی همیشه نیم‌نگاهی به مطلق دارد.

شاید عقیده کی‌یرکگور چنین باشد که همین تلاش برای رویارویی با خدا، در ساحت اگزیستانس یا همان فرد هستی‌دار، شکل می‌گیرد و اگر از ابتدا فرد را در کل قرار دهیم، دیگر تلاش برای رسیدن به مطلق شخص‌وار، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ پس فرد مهم است. اما سیستم هگلی فرد را در بستر جامعه، حکومت و مطلق قرار داده و اهمیت آن را به‌کل فراموش می‌کند. در پاسخ باید گفت واقعیت امر این‌گونه نیست. هگل به‌صراحت می‌گوید جامعه و دولت‌ها به‌سر منزل مقصود نمی‌رسند، مگر اینکه حقوق فرد را رعایت کنند. درست است که به‌زعم هگل، نهادها برساننده جوامع قانون‌مند هستند، اما «دقیقاً عملکرد قوانین، نهادها و هنجارهای اخلاقی، با توجه به زندگی افراد است، نه افزایش قدرت بیش از حد نهادها» (Rózsa, 2012: 25). نکته قابل‌ذکر دیگر اینکه، کی‌یرکگور معتقد است فرد در مقام اگزیستانس، هم کرانمند است و هم بی‌کران. اگر فرد هستی‌دار در پی جدایی از متناهی بودن خویش و پیوستن به بی‌کران است، فردیتش چگونه با بی‌کران قابل جمع خواهد بود؟ زیرا از نظر کی‌یرکگور، بی‌کران با کرانمند تفاوت کیفی دارند و همین موضوع دست‌مایه یکی از نقدهای او بر هگل بود؛ به این معنا که وی معتقد بود در اندیشه وحدت‌وجودی هگل، خدا (مطلق) و کرانمند (فرد)، دارای ویژگی کیفی یکسانی می‌شوند، و این خطایی است بزرگ. البته کی‌یرکگور معتقد است متناهی یا فرد، هیچ‌گاه با خدا یکی نمی‌شود، اما به هر حال، اصالت او در تلاش برای رسیدن به این یکی شدن است. اما به‌نظر می‌رسد تلاش برای یکی شدن، در جایی که تفاوت کیفی وجود دارد، اساساً تلاشی بیهوده باشد.

در پایان این بخش یادآوری این نکته اهمیت دارد که برای خواننده آثار کی‌یرکگور، همواره یک سؤال می‌تواند مطرح باشد و آن اینکه، اگر فرد اصیل است و کل اهمیت ندارد، چرا این همه اصرار بر رابطه فرد و مطلق می‌شود؟ آیا این تلاش برای رهایی از اهمیت کل، همان تلاش هگل برای وحدت کل و فرد نیست؟ به بیان ساده‌تر، آیا کل اهمیت ندارد؟ هرچند کی‌یرکگور معتقد است مقصودش از مطلق، کل نیست، حتی اندیشه مطلق هم نیست، بلکه مقصودش «توی مطلق» است، اما به‌رحال، این توی مطلق، نامتناهی است و نقطه مقابل فرد متناهی، و همین‌حی و حاضر بودنش در همین‌جاست که آن را به توی مطلق تبدیل می‌کند. مطلق هگل نیز درحالی که نامتناهی است، اما در ساحت آگاهی فردی انسانی به ظهور و خودآگاهی می‌رسد؛ یعنی نه فرد را نادیده می‌گیرد و نه کل به‌عنوان یک کل ارگانیک، اهمیت خود را از دست می‌دهد.

نقد کی‌یرکگور بر اضمحلال فرد در ضرورت تاریخی هگل

کی‌یرکگور فرد را قربانی ضرورت تاریخی هگل می‌داند، به این معنا که چنین ضرورتی، مغایر با آزادی فردی است. وی در بیان این نقد می‌گوید: در اندیشه هگل، روند کلی تاریخ بر آزادی فردی ارجحیت دارد و چون این کل، یعنی تاریخ، غایت‌مند است و در راستای تحقق مطلق گام برمی‌دارد، بنابراین شرهای جزئی هرچند شر محسوب می‌شوند، اما در روند تکامل تاریخی مطلق، قابل توجیه هستند. به عبارتی، کی‌یرکگور می‌خواهد بگوید به عقیده هگل، اگر در روند تاریخی، امر جزئی (فرد) از بین برود، به‌خاطر تحقق کل که خیر است، توجیه‌پذیر می‌شود. بنابراین، بدون توجه به شر جزئی، در روند کلی تاریخ خیر حکم‌فرماست، اما باید دید که اگر اندیشه خود کی‌یرکگور را در بستر تاریخ مورد ارزیابی قرار دهیم، چه نتایجی به‌بار خواهد آمد.

از نظر وی، مرد ایمان (ابراهیم) به دلیل اینکه برای بیان عالی‌تری از امر اخلاقی قربانی نمی‌کند، همگان عمل او را درک نمی‌کنند و به‌همین دلیل، چنین شخصی خودخواه به‌نظر می‌رسد. عمل مرد ایمان، یک‌سره شخصی است، یعنی عمل شر (قربانی کردن) اخلاقی در ساحت امر خداوندی (سپهر ایمان)، نه تنها شر نیست، بلکه مقدس است. اینجا باید پرسید چه کسی این قداست را تشخیص خواهد داد؟ دست‌کم، هگل رخدادهای ناگوار (شر) تاریخی را مقدس نمی‌داند و خود بر شر بودن آن تأکید دارد و تنها در مقایسه با روند کلی و ضروری تاریخ که ظهور امر مطلق است، از آنها چشم‌پوشی می‌کند که شاید در جای خود قابل بررسی و نقد باشد. اما کسی که هگل را به‌خاطر چشم‌پوشی از شر جزئی نقد می‌کند، چگونه به توجیه شر مقدس می‌پردازد؟ این کار بسیار بدتر و خطرناک‌تر از کاری است که هگل انجام داده، زیرا امر شر که از نظر کی‌یرکگور به‌ظاهر شر است، فقط با تصمیم شخصی به‌وقوع می‌پیوندد و کسی را یارای بازخواست نیست؛ چراکه به‌گفته او، کسی آن را درک نمی‌کند و این، راه را برای بنیادگرایی و سو استفاده باز خواهد کرد. هرچند برخی معتقدند کی‌یرکگور امر اخلاقی را تعلیق می‌کند، اما بنیادگرایان امر اخلاقی را تعطیل می‌کنند.

هگل از میان رفتن امر جزئی را در مقایسه با خیر کل، نادیده می‌گیرد، ولی کی‌یرکگور آن را مقدس می‌داند. ما می‌توانیم هگل را نقد کرده و عقیده او را نپذیریم، اما اگر کسی با ادعای امر مقدس کی‌یرکگور، دست به جنایت و امر شیطانی زد، چگونه امر مقدس (خیالی) را به نقد بکشیم و آن را نپذیریم؟ «هیچ قربانی وقتی که خدا آن را بخواهد، چندان دشوار نیست» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۴۷)؛ قربانی‌ای که هر کسی می‌تواند با ادعای شخصی بودن تجربه سپهر ایمانی، مدعی آن شود. اما همانطور که اشاره شد، هگل در اهمیت دادن به ضرورت تاریخی، هیچ‌گاه فرد را کاملاً به حاشیه نرانده و باید در خوانش آثار هگل، به رابطه دیالکتیک میان فرد و کل (خانواده، جامعه، دولت، روح قومی و...) دقت کافی را مبذول داشت.

به‌گفته ژان هیپولیت، هگل از روح قوم سخن می‌گوید که وجود و بایسته بودن را به‌آستی در می‌آورد. این یک واقعیت تاریخی است که بسیار فراتر از حد فرد است، اما در عین حال، این قابلیت را به فرد می‌دهد تا خودش را به‌صورت عینی باز یابد. بنابراین، هگل میان جهان‌وطنی و فردگرایی، به دنبال جان‌تمامیت یافته است که خود را به‌صورت روح قومی نشان می‌دهد. هگل نه‌تنها فرد را مضمحل نمی‌کند، بلکه در مقابل فردگرایی‌ای قرار می‌گیرد که در پی فروپاشی اجتماعی است. هگل در پی اصالت دادن به کلی در برابر فرد نیست، بلکه «با در نظر گرفتن امر انتزاعی، عقلانیت به‌طور کلی عبارت است از وحدت و درهم‌تنیدگی کلیت و فردیت» (استرن، ۱۴۰۱: ۷۵؛ به‌نقل از فلسفه حتی هگل).

پارادوکس عقل و ایمان

هگل بارها اشاره کرده که حرکت یا شدن دیالکتیکی، در سایه تضادها رخ می‌دهد؛ جایی که نفی، نیروی پیش‌راننده است. کی‌یرکگور نیز آنگاه که از پارادوکس ساحت ایمان سخن می‌گوید، به تضادهایی اشاره می‌کند که باید دید چگونه آنها را ساخته و پرداخته است.

او فقط نزد مریم آمد و هیچ‌کس نمی‌توانست او را درک کند، با این حال، از کدام زن همچون مریم هتک حرمت شده است و آیا اینجا هم راست نیست که خدا کسی را که رحمت می‌کند با همان نفخه لعنت می‌کند...؟ زیرا نه مریم قهرمان بود نه ابراهیم، بلکه هر دو از آن بزرگ‌تر شدند نه با فرار از پریشانی، عذاب و پارادوکس، بلکه به برکت آن. (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۹۳)

یعنی حرکت در سپهر ایمان، در سایه پارادوکس رخ می‌دهد و همین پارادوکس موجب عدم‌گرایش اکثریت به سپهر ایمان می‌شود. دو نکته درباره پارادوکس مدنظر کی‌یرکگور، قابل‌طرح است: کی‌یرکگور معتقد است عقل توانایی درک پارادوکس را ندارد، بلکه پارادوکس متعلق به ساحت ایمان است. وی در اینجا نیز در اندیشه و کلام هگل، دقت کافی ندارد، زیرا هگل نیز معتقد بود فاهمه را یارای ادراک وحدت تضادها نیست و همواره تضادها را مستقل از هم می‌پنداشت. به عبارت دیگر، فاهمه

نمی‌تواند درک کند که همواره این نفی است که به ایجاب و ایجاد منجر می‌شود. آن چیزی که همسانی در ناهمسانی را درک می‌کند، خرد ژرف‌اندیش است نه فاهمه. مقصود این است که در اینجا کی‌یرکگور به جای فاهمه، عقل و به جای خرد ژرف‌اندیش، ایمان را نشانده است. هدف ما هرگز این نیست که خرد ژرف‌اندیش هگل را با ایمان کی‌یرکگور مساوق بدانیم، بلکه مقصود این است که کی‌یرکگور، ضمن عدم توجه به دو ساحت فاهمه و عقل ژرف‌اندیش، تعابیری متفاوت از آنها را وارد اندیشه خود می‌کند. در اندیشه هگل، اگر به خرد ژرف‌اندیش توجه کنیم، خواهیم دید که تضاد در همه عرصه‌ها وجود دارد و ضرورتی است برای حرکت و رشد؛ تا جایی که همسانی در ناهمسانی است که معنا دارد. سپهر ایمان در کی‌یرکگور نیز سرشار از پارادوکس‌هاست، زیرا سپهر ایمان، سپهر پارادوکس است. حتی جایی که کی‌یرکگور در مورد تضاد و پارادوکس میان فرد و مطلق سخن می‌گوید، اصالت فرد در ارتباط با مطلق نامتناهی به دست می‌آید. اینجا نیز شاید کسی اشکال کند که عقل ژرف‌اندیش هگل، به هر صورتی که تعریف شود، باز هم عقل است و با سپهر ایمان فاصله دارد، و کی‌یرکگور پافشاری می‌کند که پارادوکس قابل بیان و ادراک نیست. اما باید دید که وی چقدر توانسته به این مدعای خویش عمل کند.

کی‌یرکگور در ترس و لرز چندین بار تأکید می‌کند که خودش شهسوار ایمان نیست و به نظر می‌رسد این تأکید از روی خضوع نباشد، بلکه واقعاً وی به چنین چیزی معتقد است. اما اگر چنین است، چگونه است که وی رفتار ابراهیم در قبال اسحاق^{۲۱} را رفتاری ایمانی می‌داند، نه یک رفتار شیطانی؟ خود او که شهسوار ایمان نیست، «زیرا فرد فقط به مثابه فرد، شهسوار ایمان خواهد شد و بزرگی این شهسواری که من آن را بخوبی می‌فهمم، بی‌آنکه در این جرگه وارد شوم، زیرا جرأت آن را ندارم» (همان، ۹۹). سوال اینجاست که وقتی او خود شهسوار ایمان نیست، چگونه آن را می‌فهمد؟ مگر به گفته خودش، فقط فرد، آن هم فردی که در سپهر ایمانی گام برمی‌دارد، پارادوکس را ادراک نمی‌کند؟ آن هم با چشم‌اندازی ناروشن، زیرا مدام در اضطراب است، چه رسد به کسی که بیرون از این سپهر قرار دارد. پس چگونه وی از جانب ابراهیم سخن می‌گوید؟ مگر اینکه بگوییم خود کی‌یرکگور هم شهسوار ایمان است، که با توجه به تأکیدهای فراوانش، بعید به نظر می‌رسد این گونه باشد.

کی‌یرکگور خودش به این تناقض پی برده و سعی در توجیه آن دارد. او می‌گوید: «فقط فرد می‌تواند داوری کند که آیا به راستی در وسوسه است یا شهسوار ایمان است. با این همه، می‌توان بر پایه پارادوکس معیارهایی بنا نهاد که حتی کسی که در پارادوکس نیست، بتواند آنها را درک کند» (همان، ۱۰۷). نکته مهم در اینجا این است که کی‌یرکگور در یک تنگنای کلامی گرفتار شده است. از طرفی، ساحت ایمان را متعلق به فرد می‌داند و معتقد است تنها فرد ایمانی می‌تواند در مورد حالات و رفتارش درکی داشته باشد، از طرفی دیگر، معیارهایی را ذکر می‌کند که توسط عقل نظری درک می‌شوند؛ چیزی که خود عمری علیه آن موضع گرفته بود. البته خود کی‌یرکگور از واژه «عقل نظری» استفاده نمی‌کند، ولی وقتی ادعا می‌کند سپهر

ایمان و پارادوکس را می‌توان با توجه به معیارهایی شناخت، و آن معیارها در دست کسی است که خودش در سپهر ایمان نیست، پس لاجرم آن معیارها با چیزی غیر از ایمان بررسی می‌شود؛ اینجا نیز او نتوانسته است خود را از تأثیر هگل رها کند. مقصود، خرد ژرف‌اندیش مد نظر هگل است که پا را از فاهمه فراتر می‌گذارد و وحدت تضادها را در می‌یابد، بدون اینکه سپهر ایمانی در کار باشد.

گرگور مالانچوک می‌گوید: «به‌طور کلی، کی‌یرکگور موضعی منفی در برابر اندیشه هگل اتخاذ کرده، اما نکته جالب اینجاست که او توانست از بسیاری از آموزه‌های هگل استفاده کند» (Malantschuk, 1971: 58). شاید باز هم کسانی اشکال کنند که مقصود کی‌یرکگور، بیشتر ناظر به این موضوع است که چنین روابطی (میان حقیقت، ایمان و پارادوکس) به هر شکلی که باشد، خارج از دسترس عقل نظری است و کی‌یرکگور، بیشتر در مقام توصیف است نه تعریف، اما توصیف هنگامی اعتبار دارد که شناخت حداقلی از موضوع مورد نظر داشته‌باشیم، زیرا او تنها به توصیف تعینات حالات سپهر ایمان نمی‌پردازد که بپذیریم دست به توصیف زده، بلکه به درونی‌ترین حالات شهسوار ایمان می‌پردازد. ولی همان‌طور که خود کی‌یرکگور هم بارها اشاره کرده است، ساحت ایمان برای خود شهسوار ایمان هم غریب و پارادوکسیکال است، چه رسد به ناظر بیرونی که اساساً شناختی از آن ندارد تا بخواهد توصیف حداقلی از آن داشته باشد. به بیان دیگر، سپهر ایمان راز است و راز هرگز قابل توصیف نیست. پس چگونه است که کسی که در سپهر ایمان نیست، در مورد آن سخن می‌گوید؛ آن‌هم از طریق مفاهیم عقلی. بنابراین، بیان کی‌یرکگور در تعارض با ادعایش قرار دارد.

اگر بخواهیم انصاف را رعایت کنیم، باید این نکته را نیز اضافه کنیم که کی‌یرکگور در برخی نوشته‌هایش، بر نقش حداقلی عقل تأکید می‌کند. اما اول اینکه، نقش عقل حداقلی است. دوم آنکه، در صورت پذیرش این دیدگاه او، باز هم می‌توان آن را با فاهمه و عقل ژرف‌اندیش هگل که پیش از وی به آن پرداخته بود، مقایسه کرد. مسئله دیگر اینکه، کی‌یرکگور بارها بر این نکته تأکید کرده که «حقیقت در ذات خویش پارادوکس نیست، اما در رابطه با ماست که ناسازه می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۶). اگر به یاد داشته باشیم، هگل بر این عقیده بود که حقیقت، «کل» است و این کل، یگانه است و اضداد در آن به وحدت و یگانگی می‌رسند. در این فرایند شوند است که اضداد از دل یکدیگر بیرون می‌آیند و باز هم در کل یا مطلق، به وحدت می‌رسند. یعنی هگل به وحدت و یگانگی حقیقت کل باور داشت، اما در سایه اضداد. اما کاری که کی‌یرکگور انجام داده این است که از جنبه هستی‌شناسی پارادوکس صرف نظر کرده و تنها آن را در رابطه با معرفت بشری مطرح کرده است. به عبارتی، ناسازه‌های هگلی همچنان در اندیشه کی‌یرکگور نقش اساسی ایفا می‌کنند، منتها در ساحت معرفت.

نتیجه

به عقیده برخی از مفسران، نقدهای کی‌یرکگور متوجه هگلیان دانمارک است تا خود هگل. به گفته جان استوارت، حتی ناشران آثار کی‌یرکگور و شارحان او نیز در تصویرسازی چهره ضدهگلی وی نقش

داشته‌اند. اما در واقع، مقصود ما این نیست که وی هگل را مورد نقادی قرار نداده، بلکه هدف اصلی این است که تا نشان دهیم به آن شدت و حدتی که برخی مفسران متقدم کی‌یرکگور گفته‌اند، وی منتقد هگل نبوده است. در ضمن، «هگلیان دانمارک» افراد زیادی را شامل می‌شود که به عقیده کی‌یرکگور، اندیشه مدرن آنها با ساختار اجتماعی آن روز دانمارک هم‌خوانی نداشت. در تفاسیر رایج از کی‌یرکگور، کمتر به تأثیرپذیری وی از هگل پرداخته شده است، اما ما به چند نمونه از تأثیرپذیری وی و حتی تحسین او از هگل اشاره کردیم. حتی در مواقعی که نقد او متوجه خود هگل است، در نقدهایش نیز متأثر از اندیشه هگل بوده و در برخی مواقع هم نقد او قدرت چندانی ندارد.

با همه این گفته‌ها، به نظر می‌رسد وقتی کی‌یرکگور گاه شباهت گفتار خود با هگل را نادیده می‌گیرد و پیوسته از پارادوکس سخن به میان می‌آورد، خودش تبدیل به پارادوکسی در نظام هگلی می‌شود که گویی همواره در طرف نفی قرار دارد، به این معنا که کی‌یرکگور جایگاه نفی را در اندیشه هگل فراموش کرده یا اصلاً آن را نادیده گرفته است. کی‌یرکگور در ترس‌ولرز می‌گوید: ابراهیم باید میان دوگانگی عشق به انسان (اسحاق) و عشق به خدا، یکی را انتخاب می‌کرد. این دوگانگی در سطح نفی و ایجاب، پیش از آن در فلسفه هگل مطرح شده بود، اما هگل به وحدت آن دوگانگی‌ها در یک کل، که مطلق است، باور داشت، در حالی که کی‌یرکگور همواره به دنبال یکی است، یا این / یا آن. بنابراین، همواره شکل نفی را دارد، غافل از اینکه هر نفی، به نوعی، یک ایجاب است.

یادداشت‌ها

- 1 Niels Thulstrup (1924-1988)
- 2 Frederik Christian Sibbern
- 3 the point of view for my works as an author
- 4 Johan Ludvig Heiberg
- 5 Hans Lassen Martensen (1808-1884)
- 6 Adolph Peter Adler (1812-1869)
- 7 Rasmus Nielsen (1809-1884)
- 8 Carl Weis (1809-1872)
- 9 Hans Brøchner (1820-1875)
- 10 Peter Michael Stilling (1812-1869)
- 11 Andreas Frederik Beck (1816-1861)
- 12 Carl Emil Scharling (1803-1877)
- 13 Christian Fenger (1819-1855)
- 14 Rudolf Varberg (1826-1869)
- 15 Ditlev Gothard Monrad (1811-1887)
- 16 Johan Alfred Bornemann (1813-1890)
- 17 Mark C. Taylor
- 18 Michael Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung: Kierkegaard's negativistische Methode*, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1991; *Der Begriff Verzweigung: Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993; *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1958.
- 19 Faktizität
- 20 Idealität

۲۱ لازم به ذکر است که در روایت اسلامی، به جای اسحاق، از اسماعیل یاد شده است.

منابع

- استرن، رابرت (۱۴۰۱) هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی، تهران: ققنوس.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۶) هگل، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹) تاریخ فلسفه معاصر غرب، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- فیندلی، جان؛ بریچ، جان (۱۳۹۷) گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: چشمه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه؛ ج ۷: از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش.
- کراسنوف، لری (۱۴۰۱) درآمدی بر پدیدارشناسی روح هگل، ترجمه حسین مافی مقدم و مصطفی محمد دوست، تهران: نقد فرهنگ.
- کی‌یرکگور، سورن (۱۳۹۶) ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ، (۱۴۰۰ الف) یا این یا آن، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.
- ، (۱۴۰۰ ب) تکرار، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.
- نجفی، صالح (۱۳۹۵) «تزیج هگل با هگل»، روزنامه شرق، شماره ۲۷۴۲، یکشنبه ۱۱ آذر.
- هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۹۷ الف) عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: قطره.
- ، (۱۳۹۷ ب) پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
- Barfod, H. P. (1996) *Encounters with Kierkegaard; A Life as Seen by His Contemporaries*, trans. and ed. by B. H. Kirmmse, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Berthold, Daniel (2011) *The Ethics of Authorship Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press.
- Grøn, Arne (1997) *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal.
- Hoffmann, Thomas Sören (2021) *Absolute Form Modality, Individuality and the Principle of Philosophy in Kant and Hegel*, Leiden: Brill.
- Malantschuk, Gregor (1971) *Kierkegaard's Thought*, trans. by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rockmore, Tom (1993) *Before and after Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, University of California Press.
- Rózsa, Erzsébet (2012) *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, Leiden: Brill.
- Scopetea, Sophia (1995) *Kierkegaard og græciteten: En kamp med ironi*, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag.
- Stewart, Jon (2003) *Kierkegaard's Relation to Hegel*, The Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen.
- Taylor, Mark C. (2000) *Journey to Selfhood, Hegel & Kierkegaard*, New York: Fordham University Press.
- Thulstrup, Niels (1980) *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. by G. L. Stengren, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



Explaining the Gap between Knowledge and Moral Action in David McNaughton's View

Mohammad Mahdi Shamsi^{*1}, Rajab Akbarzadeh²

1 Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University of Tabriz, Tabriz, Iran

2 Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Payam Noor University, Qom, Iran

Article Info ABSTRACT

Article type: Research Article
Received: 2022/7/16
Accepted: 2023/11/5

McNaughten is among the thinkers who pay attention to moral motivation in his analysis of the causes of moral weaknesses. In this field, he explains the views of realism and Non-cognitivism, and by analyzing the strengths and weaknesses of their views, he points to his own point of view. McNaughton believes that realism as presented by their supporters and Non-cognitivism cannot explain the motivation as well as the causes of moral weaknesses. According to McNaughten, moral requirements are independent of desires; Because their existence and claim in giving a reason to do the action is not the will of the subject; Rather, it depends on his understanding of the situation and only a cognitive understanding of moral motivation can provide this understanding of moral obligation. McNaughton believes in a kind of realism that leads to moral particularism, and based on that moral motivation and even the causes of moral weaknesses should be measured based on the situation in which the act occurs. In addition, he considers the influence of moral principles to be insignificant; This is while the problem of justification raised in Non-cognitivism still remains if moral principles are ignored. In fact, in the analysis of moral weaknesses, McNaughton points to two types of limited understanding and general understanding of the situation and believes that in a limited understanding of the person's situation, he acts in his interest. In contrast, in the general understanding of the situation, the person behaves in such a way that he deserves to be called a virtuous person, and such an understanding of the situation is difficult to achieve.

Keywords: David McNaughton, moral weakness, moral motivation, moral particularism, realism, Non-cognitivism.

Cite this article: Shamsi, Mohammad Mahdi & Akbarzadeh, Rajab (2023). Explaining the Gap between Knowledge and Moral Action in David McNaughton's View. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 111-128.

DOI: 10.30479/2024.19043.1049

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** mshamsi905@gmail.com



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تبیین شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی در دیدگاه دیوید مکناتن

محمد مهدی شمسی^{۱*}، رجب اکبرزاده^۲

۱ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تبریز ایران

۲ استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۴/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۲/۸/۱۴

مکناتن از جمله متفکرانی است که در تحلیل خویش از علل ضعف‌های اخلاقی، انگیزش اخلاقی را مورد توجه قرار می‌دهد. او در این حوزه به تبیین دیدگاه‌های واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی پرداخته و با تحلیل نقاط قوت و ضعف نظریات آنها، به دیدگاه خاص خویش اشاره می‌کند. مکناتن معتقد است واقع‌گرایی به‌صورتی که طرفداران آنها ارائه داده‌اند، و همچنین ناشناخت‌گرایی، نمی‌توانند به تبیین انگیزش، و نیز علل ضعف‌های اخلاقی بپردازند. از نظر مکناتن، الزامات اخلاقی مستقل از امیال هستند، چراکه وجود و مدعای آنها در اعطای دلیل برای انجام فعل، نه به میل فاعل، بلکه به درک او از موقعیت بستگی دارد و تنها یک برداشت شناختی از انگیزش اخلاقی می‌تواند این فهم از الزام اخلاقی را فراهم آورد. در واقع، مکناتن به نوعی واقع‌گرایی معتقد است که به خاص‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود، و براساس آن، انگیزش اخلاقی و حتی علل ضعف‌های اخلاقی، باید بر اساس موقعیتی سنجیده شود که فعل در آن واقع می‌شود. علاوه بر این، وی تأثیر اصول اخلاقی را نیز ناچیز می‌شمارد؛ این در حالی است که در صورت نادیده گرفتن اصول اخلاقی، مشکل توجیه که در ناشناخت‌گرایی مطرح شده، همچنان باقی می‌ماند. در واقع، مکناتن در تحلیل ضعف‌های اخلاقی، به دو نوع درک محدود و درک عام از موقعیت اشاره کرده و معتقد است در درک محدود از موقعیت، شخص به‌نفع خود رفتار می‌کند، اما در درک عام از موقعیت، شخص به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که شایسته است به وی لقب شخص فضیلت‌مدار داده شود. چنین درکی از موقعیت، به‌سختی حاصل می‌شود.

کلمات کلیدی: ضعف اخلاقی، انگیزش اخلاقی، خاص‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی، ناشناخت‌گرایی، دیوید مکناتن.

استناد: شمسی، محمد مهدی؛ اکبرزاده، رجب (۱۴۰۲). «تبیین شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی در دیدگاه دیوید مکناتن».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۱۱۱-۱۲۸.

DOI: 10.30479/2024.19043.1049



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mshamsi905@gmail.com

مقدمه

تحلیل علل ضعف‌های اخلاقی، از جمله موضوعاتی است که همواره مورد توجه متفکران و فیلسوفان غرب و شرق بوده، و از آن به شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی نیز تعبیر می‌شود. شایان ذکر است که تبیین علل ضعف‌های اخلاقی مسئله جدید و نوپایی نیست، بلکه پرداختن به این موضوع، پیشینه‌ای بس طولانی دارد. امروزه این موضوع به یکی از دغدغه‌های اصلی بشر تبدیل شده، چراکه با پیشرفت جوامع و ورود تکنولوژی و فناوری در زندگی افراد جامعه، ضعف‌های اخلاقی نمود بیشتری پیدا کرده‌اند. تبیین علل این ضعف‌ها می‌تواند راه‌حل‌های مؤثر و صحیحی برای از بین بردن این ضعف‌ها و همچنین، تربیت افراد جامعه و بسترسازی برای پیشبرد فرهنگ آن ارائه دهد. سقراط و افلاطون از جمله فیلسوفانی هستند که به‌صراحت، در آثار خویش این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. آنها معتقدند اگر انسان معرفت به خوبی عملی داشته باشد، حتماً آن را انجام می‌دهد؛ همچنین، اگر معرفت به بدی عملی داشته باشد، به‌هیچ‌وجه آن را انجام نمی‌دهد. درواقع، سقراط و افلاطون با یکی دانستن معرفت و فضیلت، علت ضعف‌های اخلاقی را در نداشتن معرفت صحیح دانسته‌اند؛ آنها معتقدند چون افراد شناخت و معرفت کامل و صحیح نسبت به خوبی و بدی افعال خویش ندارند، از این‌رو، دچار ضعف‌های اخلاقی می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۵۴-۲۵۳).

اما ارسطو برخلاف نظر استادش، نمی‌پذیرد که ضعف‌های اخلاقی انسان ناشی از عدم معرفت و شناخت او نسبت به خوبی و بدی رفتارهایش باشد، بلکه معتقد است افراد می‌توانند با وجود شناخت و معرفت نیز افعال و رفتارهای غیراخلاقی از خود نشان دهند. درواقع، ارسطو «آکراسیا» یا ضعف اراده^۱ را علت اصلی ضعف‌های اخلاقی بیان نموده است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۵۰). به‌عقیده ارسطو، برای انجام عمل شناخت تنها کافی نیست بلکه نوعی تسلط بر خویشتن نیز لازم است (Preus, 2007: 39). بعد از ارسطو، این مسئله همچنان مورد توجه فیلسوفان و متفکرانی که دغدغه اخلاق و حتی روان‌شناسی داشته‌اند، قرار گرفت. به‌طور کلی، علل و عوامل متعددی در تبیین ضعف‌های اخلاقی بیان شده است که ازجمله آنها می‌توان به عدم شناخت، شناخت سطحی، ضعف اراده، وسوسه، تمایلات نفسانی، لذت‌گناه، تربیت خانوادگی، محیط، قرار گرفتن در گروه‌های دوستی و تحت تأثیر آنها بودن، تقلید و... اشاره نمود.

دیوید مک‌ناتن^۲ از جمله متفکران معاصر است که این مسئله را جدی‌تری مورد بحث قرار داده است. او در آثار متعددی همچون نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق^۳ و اخلاق غیراصولی^۴ موضوع ضعف اخلاقی را مورد بحث و توجه خویش قرار داده است. درواقع مک‌ناتن معتقد است تبیین این موضوع با تبیین افعال اختیاری انسان و همچنین انگیزش اخلاقی، امکان‌پذیر می‌شود؛ از این‌رو، برای پی بردن به دیدگاه او درباره تبیین ضعف‌های اخلاقی، باید به تبیین علل و عواملی پرداخت که سبب انگیزش در افعال اختیاری، به‌ویژه افعال اخلاقی می‌شوند. مک‌ناتن در تبیین علل انگیزش افعال اخلاقی به بررسی آراء اخلاقی در این حوزه، یعنی درون‌گرایی^۵، واقع‌گرایی اخلاقی^۶ و نظریه باورسمیل^۷ می‌پردازد و بر اساس آن، دیدگاه خاص خویش را مطرح می‌کند.

مک‌ناتن در کتاب نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق، مباحث خویش از تبیین ضعف اخلاقی را با این مسئله شروع می‌کند که چگونه آگاهی از الزام اخلاقی، می‌تواند فاعل را به انجام فعل سوق دهد و همچنین، چگونه آگاهی از الزام اخلاقی نمی‌تواند فاعل را به انجام فعل سوق دهد (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۱۵۳). او معتقد است تبیین ضعف‌های اخلاقی در صورتی می‌تواند دیدگاهی درست به ما ارائه دهد که بتوانیم هم علل و عواملی که سبب برانگیخته شدن ملاحظات اخلاقی می‌شوند، را بشناسیم، و هم علل و عواملی که مانع برانگیخته شدن ملاحظات اخلاقی می‌شوند؛ از این‌رو، برای تبیین علل و عواملی که سبب برانگیخته شدن ملاحظات اخلاقی می‌شود، در اولویت اول، باید انگیزش اخلاقی^۸ مورد بحث قرار گیرد.

تبیین انگیزش اخلاقی در دیدگاه مک‌ناتن

تبیین انگیزش اخلاقی، افزون بر اینکه بحثی فلسفی است، بحثی روان‌شناختی نیز هست و این امر سبب شده تا دانشی به‌نام «روان‌شناسی اخلاق» نیز پایه‌گذاری شود. برخی مباحث روان‌شناسی اخلاق به بررسی زیرساخت‌ها و ملزومات روان‌شناختی افعال اخلاقی، و به تبع آن، به تحلیل انگیزش اخلاقی می‌پردازد. در واقع، بررسی انگیزش اخلاقی به معنای تبیین انگیزه یا محرک فاعل از انجام افعال و رفتارهای اختیاری است؛ به تعبیر دقیق‌تر، به این معناست که چرا فاعلی فلان یا بهمان فعل را انجام می‌دهد. لازم به ذکر است که تمامی افعال اختیاری انسان دارای انگیزه‌ای از سوی فاعل آنها برای انجام این افعال بوده و نمی‌توان فعلی اختیاری را در نظر گرفت که فاعل آن، انگیزه‌ای برای انجام آن فعل نداشته باشد. افعال اخلاقی نیز همچون سایر افعال اختیاری، از این قاعده مستثنی نشده‌اند.

به‌طور کلی، پرداختن به علل انگیزش اخلاقی، سابقه فلسفی بس طولانی دارد. سقراط، علت انگیزش فاعل را معرفت می‌دانسته و این در حالی است که ارسطو برای انگیزش فاعل، علاوه بر شناخت و معرفت، به مؤلفه‌های دیگری نیز قائل شده است. در واقع، در عمل اخلاقی از نظر ارسطو، انگیزش فاعل شامل مؤلفه‌هایی همچون میل،^۹ سنجش عقلانی،^{۱۰} تصمیم یا انتخاب عقلانی^{۱۱} است (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱).

مک‌ناتن در قسمت ۲-۳ فصل دوم، ۳-۳ فصل سوم، و همچنین فصل هفتم از کتاب نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق به مسئله انگیزش اخلاقی پرداخته است. او معتقد است برای توضیح فعل و انگیزش اخلاقی، باید تبیین کنیم که چرا فاعلی به‌نحوه‌ای خاص عمل می‌کند، نه به‌شیوه و نحوه دیگری. او می‌گوید: می‌توان در توجیه نحوه رفتار و عمل فرد، به تقیدات اخلاقی اشاره کرد، اما بهترین راه این است که این مسئله را به‌نحوی گسترده‌تر بررسی کنیم؛ به این صورت که چگونه می‌توان افعال اختیاری انسان را تبیین نمود؟ از نظر مک‌ناتن، زمانی که یک فاعل، افعال خویش را از روی اختیار انجام می‌دهد، به این معناست که او دلایلی برای رفتار و اعمال خویش دارد، یا به‌تعبیر دیگر، اهداف و غایت‌هایی برای این نحوه رفتار خویش دارد؛ بنابراین، باید به‌سراغ دلیل انجام فعل رفت تا بتوان تبیینی از نحوه فعل ارائه داد (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۲۸-۲۹).

در واقع، برای تبیین انگیزش اخلاقی در دیدگاه مک‌ناتن، باید به تحلیل آراء درون‌گرایی و برون‌گرایی و

همچنین واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی پرداخته شود، تا بتوانیم تحلیلی درست از دیدگاه خود او بیان نماییم؛ امری که خودش نیز بدان عمل نموده است. مک‌ناتن معتقد است بیان دیدگاه‌های واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی توسط او، نباید باعث این برداشت شود که این‌ها تنها نظریاتی در مورد آراء اخلاقی هستند، بلکه مطالبی که درباره ماهیت آراء اخلاقی توسط این دو دیدگاه مطرح می‌شود، کاربردی هستند و حتی از نظر مک‌ناتن، این دو دیدگاه، معقول‌ترین نظریات را در حوزه ماهیت اخلاق تشکیل می‌دهند (همان، ۲۰-۲۱).

تبیین مک‌ناتن از انگیزش اخلاقی بر اساس دیدگاه واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی

مک‌ناتن در چگونگی برانگیزاندن آراء اخلاقی ما برای انجام عمل اخلاقی، به دو دیدگاه درون‌گرایی و برون‌گرایی اشاره می‌کند. او معتقد است از نظر درون‌گرایان، تنها دلیل انگیزش فاعل برای انجام فعل، آراء اخلاقی خود اوست؛ این در حالی است که برون‌گرایان به حالت انگیزاننده اضافی، یعنی میل متناسب نیز قائل هستند و معتقدند بدون میل متناسب، فاعل برای انجام فعل انگیزه نمی‌شود (همان، ۱۷۳). به عقیده وی، در دیدگاه درون‌گرایی برای انگیزش فاعل در انجام فعل، رأی اخلاقی همراه با باورهای مناسب، کفایت می‌کند. در واقع، از نظر مک‌ناتن، درون‌گرایی از این جهات معقول به نظر می‌رسد؛ چراکه آراء اخلاقی فی‌نفسه راهنمای افعال هستند، در عین حال، اشکالاتی نیز بر این دیدگاه وارد است (همان، ۳۰).

طبیعی است با تبیین انگیزش اخلاقی در دیدگاه درون‌گرایان و برون‌گرایان، آراء طرفداران دیدگاه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی نیز مطرح شود؛ چراکه مباحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی، ارتباطی وثیق با مباحث شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق دارند. این عقیده که گزاره‌های اخلاقی درست یا نادرست هستند، یا به تعبیری، خوب و بد بودن گزاره‌های اخلاقی، منوط به چند پیش‌فرض، یعنی ناشناختی بودن گزاره‌های اخلاقی و به تبع آن، صادق یا کاذب دانستن آنها، واقعی دانستن واقعیت‌های اخلاقی است. علاوه بر این، پیش‌فرض سوم این است که باور اخلاقی می‌تواند میل و انگیزشی برای تصحیح یا انجام یک عمل فراهم آورد. پیش‌فرض اول در مباحث مربوط به شناخت‌گرایی^{۱۲} و ناشناخت‌گرایی اخلاقی،^{۱۳} پیش‌فرض دوم، در مباحث مربوط به واقع‌گرایی^{۱۴} و غیرواقع‌گرایی،^{۱۵} و پیش‌فرض سوم، در مباحث نظریه باور میل^{۱۶} مورد بررسی قرار می‌گیرد (دباغ و صبرآمیز، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۷).

شناخت‌گرایان معتقدند گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند، و صادق و کاذب بودنشان از طریق واقعیات در دسترس حاصل می‌شود. علاوه بر این، گزاره‌های اخلاقی ادعاهایی درباره واقعیاتی هستند که ما می‌توانیم بشناسیم. در مقابل، ناشناخت‌گرایان معتقدند ارزیابی‌ها و داوری‌های اخلاقی، باورهایی درباره چگونگی عالم نیستند، بلکه شامل احساسات ما نسبت به جهان هستند، به همان صورتی که درباره آنها فکر می‌کنیم، و از این رو نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند (همان، ۴۰-۳۹). در واقع، از نظر ناشناخت‌گرایان منشأ ارزش در خود انسان است و به تبع آن، هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد.

واقع‌گرایان معتقدند اولاً، گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند، ثانیاًک برخی از این گزاره‌ها واقعاً

صادق هستند، یا به تعبیر دیگر، معتقدند واقعیت‌های اخلاقی دارای مابه‌ازایی در جهان خارج هستند و از باورهای ما مستقل‌اند. ضدواقع‌گرایان معتقدند گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند، اما اینکه برخی از این گزاره‌ها واقعا صادق باشند را رد می‌کنند. ناشناخت‌گرایان، نه صادق یا کاذب بودن گزاره‌های اخلاقی را می‌پذیرند و نه واقعیت داشتن آنها را (همان، ۴۱ و ۴۴). به تعبیر دیگر، یک نگرش در حوزه اخلاق این است که اخلاق حوزه تصمیم‌گیری‌های شخصی است؛ به این معنا که، هرکس حق دارد با فکر خویش، دست به افعال و رفتارهای خویش بزند و دیگران حق ندارند در مورد چگونگی افعال و زندگی او حکم کنند. در چنین حالتی، آنچه اهمیت دارد این است که ما بتوانیم تصمیم خویش را عملی کنیم. نگرش دیگر این است که بینیم تصمیم درست چیست؟ در این نگرش، درستی پاسخ، تعیین‌کننده انتخاب شخص خواهد بود؛ برخلاف قبلی که انتخاب شخص تعیین‌کننده پاسخ درست است. درواقع، نگرش اول بیان می‌کند که هیچ چیزی مستقل از آراء اخلاقی ما وجود ندارد تا تعیین‌کننده درستی یا نادرستی آن باشد؛ این در حالی است که در نگرش دوم، قائل به وجود ارزش‌هایی فارغ از تصمیم‌های ما در عالم خارج شده‌اند (همان، ۵۷).

نقدی که مک‌ناتن بر ناشناخت‌گرایان وارد می‌سازد، این است که اگر انسان را خالق ارزش‌ها بدانیم، در این صورت، صحت هیچ رأی اخلاقی را نه می‌توان تایید کرد و نه رد؛ چراکه هر شخص می‌تواند ارزش‌های اخلاقی خود را تعیین کند، اما نمی‌تواند ارزش‌های دیگران را تعیین نماید. ناشناخت‌گرایان در پاسخ، سازگاری درونی آراء اخلاقی را مطرح می‌کنند؛ این در حالی است که این امکان وجود دارد که نظام‌های اخلاقی زیادی وجود داشته باشند که از درون با هم سازگار، اما در واقع با هم ناسازگار باشند. اما مک‌ناتن معتقد است سازگاری باورهای اخلاقی، شرط لازم صادق بودن آنها هست، اما شرط کافی نیست. وی معتقد است صدق یک باور به چگونگی امور در جهان بستگی دارد، نه به سازگاری درونی (همان، ۷۱۰).

دیدگاه دیگری که مک‌ناتن در تحلیل خویش به آن می‌پردازد، واقع‌گرایی اخلاقی است که بر اساس آن، واقعیت‌های اخلاقی مستقل از باورهای ما وجود دارند و می‌توانند صحت و بطلان باورهای ما را تعیین کنند. آنها معتقدند حقیقت، باور و واقعیت، مفاهیمی هستند که کاملاً به هم وابسته‌اند. مفهوم حقیقت رابطه‌ای نزدیک با مفهوم باور دارد. هدف باورها، صدق است و باورها صادق هستند اگر به هدف برسند، و کاذب هستند اگر به هدف نرسند. به عقیده وی، زمانی که ما دو باور ناسازگار داشته باشیم، باید یکی از این دو را کنار بگذاریم، چراکه دو باور ناسازگار، هر دو نمی‌توانند صادق باشند؛ از این رو، سازگاری باورها شرط لازم برای صادق بودن آنهاست، اما شرط کافی نیست. علاوه بر این، صادق بودن یا نبودن باورها، به چیزی مستقل از آنها، یعنی واقعیت (چگونگی امور و چگونگی وجود جهان) وابسته است. واقع‌گرایان معتقدند اگر باورهای اخلاقی ما نتوانند صادق یا کاذب باشند، پس نمی‌توان آنها را باور دانست؛ چراکه باور به چیزی، باور به صحت آن است (همان، ۹۱۰). درواقع، واقع‌گرایان معتقدند صدق و کذب باورها به چگونگی امور بستگی دارد، نه به احساس ما نسبت به آنها.

این در حالی است که ناواقع‌گرایان بر ارتباط میان احساسات و آراء اخلاقی تأکید می‌ورزند و معتقدند ما

باید تقیدات اخلاقی را همچون عواطف یا احساسات بدانیم؛ اما واقع‌گرایان معتقدند این امکان وجود دارد که انسان مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی داشته باشد، درحالی‌که هیچ احساسی نسبت به آنها نداشته باشد. به‌طور کلی، ناواقع‌گرایان معتقدند درست یا نادرست دانستن چیزی، به‌معنای نشان دادن واکنش مثبت یا منفی نسبت به آن است و از این روست که آنها قضاوت‌های اخلاقی را به ابراز احساسات تقلیل داده‌اند. علاوه بر این، ناواقع‌گرایان از این واکنش‌های احساسی به «طرز تلقی»^{۱۷} تعبیر کرده‌اند و آن را متفاوت از باور^{۱۸} دانسته‌اند. به‌طور کلی، واقع‌گرایان اخلاقی آراء اخلاقی را صرفاً شناختی می‌دانند و معتقدند این آراء صرفاً عقایدی درباره چگونگی امور اخلاقی در جهان هستند؛ اما ناواقع‌گرایان، به عنصر احساس و عاطفه در طبیعت انسان اشاره دارند و همچنین، این عنصر را وجه متمایز نظرهای اخلاقی معرفی می‌کنند. بر این اساس، ناشناخت‌گرایان منکر این هستند که نظرهای اخلاقی را باید نوعی باور در مورد واقعیت دانست؛ از این رو، مفهوم «طرز تلقی» را به‌کار می‌برند. لازم به ذکر است که اختیار کردن «طرز تلقی»، یافتن باور درباره واقعیات نیست، بلکه ارزیابی آن واقعیت‌هاست و طرز تلقی و ارزیابی، می‌تواند مثبت یا منفی باشد. در واقع، از نظر ناشناخت‌گرا، افراد ممکن است در باور با هم توافق داشته باشند، اما در طرز تلقی اخلاقی، متفاوت باشند (McNaughton, 1988: 9؛ مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۲).

بر این اساس، از نظر ناشناخت‌گرایان، پرسش‌های مربوط به امور واقع با پرسش‌های مربوط به امور ارزشی، تفاوت زیادی دارند. آنها معتقدند امور واقع، عالم را آن‌گونه که هست، متعین می‌کند، این در حالی است که امور ارزشی عالم را چنانکه هست، متعین نمی‌کند؛ چراکه ارزش را نمی‌توان در عالم پیدا کرد. در واقع، ناشناخت‌گرایان معتقدند ارزیابی‌های اخلاقی، باورهایی در مورد چگونگی عالم نیستند، بلکه واکنش‌های احساسی ما به عالم هستند؛ آن‌چنانی که فکر می‌کنیم. شایان ذکر است که این تفکیک میان واقعیت و ارزش، در دیدگاه ناشناخت‌گرایی، به تفکیک باور و طرز تلقی منجر شده است (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۴).

علاوه بر این، ناشناخت‌گرایان با رد واقعیت اخلاقی، حقیقت اخلاقی و امور واقعی اخلاقی، گزاره بودن اظهارات اخلاقی را نیز رد می‌کنند، چراکه تفکیک میان واقع و ارزش، به تفکیک دو نوع فعل گفتاری، یعنی توصیف و ارزیابی، می‌انجامد. لازم به ذکر است که توصیف با گزاره، پیوستگی تام دارد، چراکه با توصیف چیزی، چگونگی آن بیان می‌شود و گزاره نیز رایج‌ترین شیوه ابراز یک باور است. این در حالی است ما در ارزیابی، نه باورها، بلکه طرز تلقی‌هایمان را ابراز می‌کنیم؛ از این رو، ارزیابی ارتباطی نزدیک با پند، دستور و توصیه دارد (همان، ۳۴-۳۳). در واقع، نتیجه تفکیک میان معنای توصیفی و ارزیابانه در دیدگاه ناشناخت‌گرایی، تأیید این امر خواهد بود که هیچ مجموعه‌ای از مقدمات واقعی، هیچ‌گاه نمی‌تواند نتیجه‌ای ارزیابانه را به‌صورت قاطع، اثبات کند. پس، پذیرش مجموعه‌ای از باورها نمی‌تواند فرد را مقید به پذیرش یک طرز تلقی خاص نماید. بنابراین، اگر نظرات اخلاقی، طرز تلقی‌اند و با پند و دستور، یعنی زبان ارزیابانه، سروکار دارند، پس نمی‌توان از صدق و کذب آنها سخن گفت. مک‌ناتن معتقد است در مورد پند، می‌توان گفت بجا یا نابجا، متین یا

غیرمتمین است اما نمی‌توان گفت صادق یا کاذب است. در مورد دستور نیز چنین است؛ می‌توان از مجاز بودن یا نبودن و معقول بودن یا نبودن دستور سخن گفت، اما از صدق و کذب آن نه (همان، ۳۹-۴۱).

بنابراین، اساس دیدگاه ناشناخت‌گرایان به این صورت است که اولاً، هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد؛ ثانیاً، آراء اخلاقی طرز تلقی‌اند نه باور؛ ثالثاً، طرز تلقی‌های اخلاقی نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند؛ رابعاً مباحث اخلاقی مسائلی مربوط به امور ارزشی‌اند، نه امور واقع (همان، ۳۳).

از نظر مک‌ناتن، با اینکه نتیجه ناشناخت‌گرایی، آزادی اخلاقی است، در عین حال، باید پاسخ‌گوی نقدی اساسی باشد؛ اینکه که اگر امور اخلاقی کاری به واقعیت ندارند و هیچ پاسخ صحیحی وجود ندارد، پس چگونه می‌توان تعارض موجود در طرز تلقی‌ها را رفع نمود؟ برای مثال، طرز تلقی یک شخص می‌تواند این باشد که شکار آهو یک امر اخلاقی است، اما چه بسا، من آن را ظلم و ستم‌گری قلمداد کنم. در این صورت، من دچار تناقض خواهم شد، چراکه از یک‌سو، نمی‌توانم در طرز تلقی دیگری دخالت کنم و از سوی دیگر، نمی‌توانم نسبت به طرز تلقی خویش بی‌تفاوت باشم، و اگر نتوانم به‌نوعی برتری یک طرز تلقی بر طرز تلقی دیگر را نشان دهم، باید با روش‌های دیگری همچون تهدید، اغوا و حتی زور، از طرز تلقی خویش دفاع نمایم.

ناشناخت‌گرایان در پاسخ بر این نقد و دفاع از نظریه خویش، به تفکیک میان امکان منطقی و امکان روان‌شناختی اشاره کرده‌اند. آنها معتقدند موضع‌هایی می‌توانند وجود داشته باشند که پذیرش آنها از نظر منطقی، ممکن اما از نظر روان‌شناسی، غیرممکن باشد. از نظر مک‌ناتن، این تنش و تناقضی که در پذیرش دیدگاه ناشناخت‌گرایی حاصل می‌شود، حل‌شدنی نیست. علاوه بر این، چالش‌های دیگری نیز در این دیدگاه مطرح است، همچون داشتن دلایل خوب برای طرز تلقی. مک‌ناتن معتقد است برای باورها می‌توان دلیل ارائه کرد، اما طرز تلقی من به احساساتم وابسته است، از این‌رو، توجیه احساسات معقول نخواهد بود. افزون بر این، توجیه نظرهای اخلاقی نیز بر اساس دیدگاه ناشناخت‌گرایی، ممکن نیست (همان، ۱۷-۱۸ و ۲۶-۲۷).

مک‌ناتن به سه گزاره اشاره کرده و بر اساس آنها، نظریه واقع‌گرایان و ناشناخت‌گرایان را در مورد انگیزش اخلاقی تبیین می‌کند. (۱) نظریه باورمیل درباره فعل درست است؛ (۲) یک نظر اخلاقی وقتی با دیگر باورهای فاعل ترکیب می‌شود، می‌تواند با فراهم آوردن دلیل، او را برانگیزاند (درون‌گرایی)؛ (۳) نظرهای اخلاقی صرفاً شناختی‌اند. از نظر مک‌ناتن، ناشناخت‌گرایان ۱ و ۲ را می‌پذیرند و از آنها برای سرنگونی ۳ استفاده می‌کنند؛ اما چون واقع‌گرایان ملزم‌اند ۳ را بپذیرند، باید ۱ یا ۲ را رد کنند. مک‌ناتن معتقد است دو قضیه اول، چنانکه ناشناخت‌گرایان تأکید می‌کنند، بسیار معقول‌اند (همان، ۳۲).

در تبیین انگیزش اخلاقی فعل، ناشناخت‌گرایان نظریه باورمیل را پذیرفته و واقع‌گرایان آن را رد می‌کنند. در واقع، مسئله اساسی در دیدگاه این دو گروه این است که آیا افعال اخلاقی با توسل صرف به حالات شناختی، تبیین می‌شوند و یا علاوه بر حالات شناختی، میل نیز نقش دارد. واقع‌گرایان، انگیزش اخلاقی فعل را صرفاً امری شناختی می‌دانند، درحالی‌که ناشناخت‌گرایان به باورمیل اعتقاد دارند (همان،

(۱۳۸). در واقع، بر اساس نظریه باورمیل، فاعل در انجام فعل خویش، دلیل دارد، اگر هم باور و هم میلی متناسب نسبت به آن داشته باشد، و در صورت فقدان هر کدام از آنها، فعل بی دلیل خواهد بود. مکاناتن معتقد است در نظریه باورمیل، باورها حالات شناختی اند و از آنچه در عالم واقع اتفاق می افتد، حکایت می کنند، درحالی که امیال حالاتی غیرشناختی هستند؛ به این معنا که میل حالتی فعال است و شخص را به تغییر سوق می دهد، نه اینکه حالتی منفعل و بازتاب جهان باشد (همان، ۲۹-۲۸).

مدافعان نظریه باورمیل دلایلی در دفاع خویش از این نظریه دارند که یکی از مهم ترین آنها، لازم بودن وجود میل مناسب در فاعل برای انجام افعال اختیاری است. آنها معتقدند هر گاه کسی فعلی اختیاری انجام دهد، باید آن فعل را دوست داشته و به آن میل داشته باشد. لازم به ذکر است که معنای میل مورد نظر در نظریه باورمیل، غیر از میل شناختی است که واقع گرایان مطرح می کنند، و آن میلی خاص است که حالتی شناختی ندارد. دومین دفاع ایشان از نظریه باورمیل، به منفعل بودن باورها و فعال بودن امیال اشاره می کند؛ به این صورت که، باورها پاسخ های منفعلانه به چگونگی عالم دارند. این در حالی است که واقع گرایان با این ادعای نظریه باورمیل مخالف اند. بعدها، مایکل اسمیت، در تبیین فعال بودن امیال و منفعل بودن باور، می گوید باورها به چگونگی امور مربوط می شوند، درحالی که امیال برای تغییر این امور جهت یافته اند، یا به تعبیر دقیق تر، باورها و امیال جهت های تناسب متفاوتی دارند و هدف باورها، حقیقت و هدف امیال، ارضاست. باورها صادق هستند اگر متناسب با عالم باشند، اما امیال ارضا می شوند اگر عالم با آنها متناسب باشد (همان، ۱۴۰-۱۳۸).

از نظر مکاناتن، با پذیرش نظریه باورمیل، تصور الزام اخلاقی معنای محصلی نخواهد داشت و گزاره های اخلاقی برای فاعل، از آن جهت انگیزه فعل محسوب می شود که امیال وی متناسب با آن باشد؛ همچنین در صورت فقدان امیال، گزاره های اخلاقی اهمیتی برای فاعل آن نخواهند داشت. علاوه بر این، فاعل نخواهد توانست توجیهی برای الزام اخلاقی خویش بیاورد. این درحالی است که مکاناتن خلاف این را مطرح می کند. او مطالبات اخلاقی را مستقل از امیال دانسته و بر این اساس، دیدگاه واقع گرایان اخلاقی برون گرا و همچنین ناشناخت گرایان را مورد نقد قرار داده است، چراکه از نظر وی، این دو گروه به نظریه باورمیل اعتقاد دارند و بر اساس آن الزامات اخلاقی را توجیه می کنند (همان، ۶۴). مکاناتن در این باره می نویسد:

یکی از وجوه چشم گیر تجربه اخلاقی ما این است که در وضع هایی قرار می گیریم که خود را اخلاقاً ملزم به کاری می بینیم؛ ما تشخیص می دهیم که الزام اخلاقی داریم که به نحوی خاص عمل کنیم. وقتی از چنین وجوهی آگاه می شویم، به نظر می رسد این تشخیص، ما را در انتخاب فعل مقید می کند و نیز پاسخ ما چیزی است که در شرایطی که در آن دست به انتخاب می زنیم، بر ما الزام شده است، به ویژه به نظر می رسد مطالبات

اخلاق از ما، کاملاً مستقل از امیال ماست و حتی ممکن است آن مطالبات
با آنچه ما دوست داریم، متعارض باشند. (McNaughton, 1988: 48)

ناشناخت‌گرایان بر این باورند که دیدگاه واقع‌گرایی نمی‌تواند برداشتی قانع‌کننده از انگیزش اخلاقی ارائه دهد و تنها نظریه آنهاست که می‌تواند رابطه میان تقیدات اخلاقی و افعال را توجیه کند. از نظر ناشناخت‌گرایی، فاعل برای فعلش دلیل دارد، اگر هم باورها و هم امیالی متناسب داشته باشد و در صورت فقدان هر کدام از این‌ها، فاعل دلیلی برای فعل نخواهد داشت. در واقع، ناشناخت‌گرایان بر اساس دلایل فعل، به تبیین انگیزش اخلاقی می‌پردازند. یک رأی اخلاقی به علاوه باورهای مناسب، کافی هستند تا دلیل فاعل برای فعل باشند و او را به انجام فعل سوق دهند. به‌طور کلی، بر اساس نظریه باور-میل، برای تبیین هر فعلی باید یک میل و چند باور وجود داشته باشد، چون تنها امیال برای انگیزش فعل مناسب هستند. بنابراین، از نظر ناشناخت‌گرایان رأی اخلاقی نمی‌تواند صرفاً شناختی باشد، و نمی‌تواند تنها باوری در مورد آنچه انجام می‌دهم باشد، بلکه باید یک جزء ناشناختی نیز داشته باشد، زیرا باورهای خالص نمی‌توانند سبب انگیزش اخلاقی شوند (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۲۸۳).

از نظر مک‌ناتن، واقع‌گرایان در تبیین انگیزش اخلاقی به دو گروه واقع‌گرای برون‌گرا و واقع‌گرای درون‌گرا تقسیم شده‌اند. واقع‌گرایان برون‌گرا معتقدند باورهای اخلاقی مردم، به دلیل وجود واقعیات اخلاقی مستقل از آن باورهای اخلاقی، صادق یا کاذب هستند. آنها همچون ناشناخت‌گرایان، از نظریه باور-میل حمایت می‌کنند، اما تفاوت آنها با ناشناخت‌گرایان در این است که ناشناخت‌گرایی میل به فعل را در درون طرز تلقی قرار می‌دهد، ولی واقع‌گرای برون‌گرا بر آن است که باور اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد، بی‌آنکه هیچ گونه میلی به فعل مطابق با آن باور وجود داشته باشد (همان، ۶۵-۶۲). واقع‌گرایان درون‌گرا صرفاً حالات شناختی را برای برانگیختن فاعل به فعل، کافی می‌دانند و نظریه باور-میل را رد می‌کنند. آنها معتقدند زمانی که فاعل الزام اخلاقی را تشخیص می‌دهد، به فعل تحریک می‌شود؛ الزامی که ماهیت و وجود آن مشروط به هیچ میلی از سوی فاعل نیست (همان، ۶۳ و ۶۶-۶۷). از نظر مک‌ناتن، واقع‌گرای درون‌گرا می‌تواند به دو طریق، برداشت شناختی خود از انگیزش را حفظ کند؛ اول اینکه، جهت‌های تناسب متقابل را رد کند و دوم اینکه، این جهت‌های تناسب را پذیرفته و مدعی شود که برخی از حالات شناختی دارای جهت تناسب دوسویه هستند. او معتقد است اگر واقع‌گرایی طریق دوم را بپذیرد و بسط دهد، می‌تواند به اندیشه درست دست یابد. به عقیده مک‌ناتن، از نظر واقع‌گرایی، الزام اخلاقی یعنی داشتن تصویری از موقعیت که پاسخی را لازم آورد و با داشتن چنین تصویری از موقعیت، شخص ملزم به انجام فعل می‌شود و آن بدین معناست که فاعل باید با عالم متناسب باشد و در عالم تغییر ایجاد کند. از سویی، واقع‌گرایان تأکید فراوان بر این موضوع دارند که تصور فاعل از موقعیت، صرفاً شناختی است، یعنی فاعل باور دارد که از لحاظ اخلاقی باید فعلی را انجام دهد یا ترک کند، اما در عین حال، باید این حالت با

عالم متناسب باشد، چراکه تنها زمانی باور او درست خواهد بود که با عالم متناسب باشد. در واقع، الزام اخلاقی در این روش، حالتی است که تناسب دو سویه دارد؛ به این صورت که تصور فاعل هم نشانگر این است که عالم به نحوی خاص است و هم اینکه باید آن را تغییر دهد. مک‌ناتن معتقد است این حالت واحد را می‌توان به نحوی معقول، باور دانست، هر چند هر دو جهت تناسب را داراست. در واقع، وی معتقد است این حالت باید با عالم متناسب باشد و اگر جهت تناسب دیگری هم داشته باشد، شأن باور بودن خود را از دست نخواهد داد. به‌طور کلی، مک‌ناتن بر خلاف دیدگاه ناشناخت‌گرایان، معتقد است ترکیب امکان‌پذیر باورها و امیال، هیچ محدودیتی ندارد (همان، ۱۴۴-۱۴۱).

مک‌ناتن معتقد است نه ناشناخت‌گرایی می‌تواند اقتدار الزامات اخلاقی را توضیح دهد، و نه واقع-گرایی اخلاقی برون‌گرا؛ چراکه هر دو به نظریه باور-میل اعتقاد دارند. او معتقد است:

الزامات اخلاقی مستقل از امیال دانسته می‌شوند، چون وجود و مدعیان برای اعطای دلیل به ما برای انجام دادن فعل، به آنچه فاعل از قضا بدان میل دارد، وابسته نیست، بلکه به درک او از موقعیت وابسته است. تنها یک برداشت شناختی از انگیزش اخلاقی می‌تواند این فهم از الزام اخلاقی را در بر بگیرد و باور به اینکه فعلی اخلاقاً الزامی است، دلیل کافی برای انجام دادن آن فعل است. (McNaughton, 1988: 114)

تبیین مک‌ناتن از انگیزش اخلاقی بر اساس دیدگاه خاص‌گرایی

در انگیزش اخلاقی به دنبال این هستیم که چه عاملی باعث حرکت انسان به سوی عمل اخلاقی می‌شود؛ یعنی پرسش از چرایی انجام عمل اخلاقی است (de Colle and Werhane, 2008: 751). مک‌ناتن معتقد است نتیجه‌گرایی نمی‌تواند به‌نحو مناسب و شایسته، پاسخ‌گوی این مسئله باشد که چه نوع رفتارهایی اخلاقی محسوب می‌شوند؟ (McNaughton and Rawling, 2006: 66)؛ از این‌رو به دیدگاه خاص‌گرایی معتقد است. به‌طور کلی، عام‌گرایی^{۱۹} و خاص‌گرایی اخلاقی^{۲۰} از مباحث فرااخلاق محسوب می‌شوند. پیشینه عام‌گرایی اخلاقی به کانت و اصطلاح مشهور او از امر مطلق^{۲۱} برمی‌گردد. در واقع، کانت بر اساس امر مطلق، می‌گوید: با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو آن گونه رفتار کنند. او معتقد است اصول اخلاقی در همه شرایط یکسان هستند و تغییر در اصول اخلاقی، امکان ندارد. اما خاص‌گرایی اخلاقی از دهه هشتاد میلادی، با فیلسوفان و متفکرانی همچون جان‌اتان دنسی، دیوید مک‌ناتن و جان مک‌داول^{۲۲} مطرح شد. در واقع، مطابق نظر خاص‌گرایی اخلاقی، دفاع از هرگونه تعمیم‌پذیری و کلیت در ساحت اخلاق ناموجه و نامعقول است (دباغ، ۱۳۸۶: ۵ و ۸۹). مک‌ناتن معتقد است گاهی واژه خاص‌گرایی اخلاقی، در معنای گسترده‌تری به کار می‌رود و به هر تصمیمی که در تضاد با پذیرش اصل یا اصول اخلاقی باشد، تعمیم پیدا می‌کند (McNaughton and Rawling, 2000: 1).

درواقع، خود دیدگاه خاص‌گرایی، به دو گروه افراطی و معتدل تقسیم می‌شود. خاص‌گرایی افراطی هرگونه اصل و روشی را به‌جز اندیشیدن در پیامدها و عواقب عمل، انکار می‌کند. این گروه معتقدند نمی‌توان بر اساس اصل یا اصولی کلی، به بررسی موارد جزئی و خاص در عمل پرداخت؛ این درحالی است که یک خاص‌گرایی معتدل، التزام به اصول یا روش توجیه را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است هر تصمیم اخلاقی خاص باید بر اساس واقعیات عینی خود اتخاذ شود و برای تصمیم اخلاقی، نمی‌توان به اصول کلی متوسل شد. به‌تعبیر دیگر، خاص‌گرایی معتدل نقش اصول را می‌پذیرد، اما اعتبار و ارزش چندانی برای آن قائل نیست (رضایی، ۱۳۸۵: ۴).

خود مک‌ناتن نیز به دو مفهوم از خاص‌گرایی اشاره کرده است. او معتقد است خاص‌گرایی به آن صورتی که هیر^{۲۳} مطرح می‌کند، افراطی‌ترین حالت آن است. بر اساس دیدگاه هیر، این مفهوم که اگر دو موقعیت در همه جوانب غیر اخلاقی، همسان هستند، پس باید در همه جوانب اخلاقی هم یکسان باشند، رد می‌شود. اما جانانان دنسی آن را در معنای متفاوتی به‌کار می‌برد. جانانان دنسی موضع خود را در تقابل جدی با شهودگرایی کلاسیک تعریف می‌کند. خاص‌گرایی دنسی که از مجموعه حقایق اخلاقی تشکیل می‌شود، دیدگاه خاص‌گرایی اخلاقی هیچ اصول اخلاقی مطلق که تعیین‌کننده شرایط و موقعیت عمل باشد، وجود ندارد. با این ادعای شگفت‌انگیز که اصول ضعیف نیستند هیچ خاصیتی جدای از خاصیت‌های اخلاقی خوب و بد که اعتبار جهانی دارند، وجود ندارد. ترکیب می‌کند (McNaughton and Rawling, 2000: 2-3). از نظر مک‌ناتن، خاص‌گرایان اخلاقی غالباً از کلی‌نگری در نظریه اصول اخلاقی حمایت می‌کنند، و کلی‌نگری در اصول ادعا می‌کند که اصول اخلاقی وابسته به متن هستند؛ به این صورت که چیزی که در یک متن به‌عنوان اصل اخلاقی و دلیل تلقی می‌شود، ممکن است در متنی دیگر دلیل نباشد. درواقع، خاص‌گرایان امیدوارند بتوانند با توسل به مثال‌های خاص، کلی‌نگری ایجاد کنند. اما مک‌ناتن معتقد است آنچه مثال‌ها اثبات می‌کنند، نه تأیید کلی‌نگری، بلکه اثبات این موضوع است که ملاحظات بسیاری وجود دارند که ارزش آنها می‌تواند با توجه به متن، تغییر کند (Ibid, 14). از این‌رو، مک‌ناتن معتقد است احکام اخلاقی را نمی‌توان اصولی محکم دانست؛ بیشتر باید عوامل در موقعیت ارزیابی شوند تا در صورت لزوم، نقش خود را به‌عنوان دلایل یا اصول تعیین کنند (Ibid, 24).

درواقع، مک‌ناتن به نوعی واقع‌گرایی اعتقاد دارد که بر نقش حس واقعیات اخلاقی در وضعیت‌های خاص تأکید می‌کند، و از این‌رو به خاص‌گرایی اخلاقی منجر شده است. خاص‌گرایان معتقدند هر تصمیم اخلاقی خاص، باید بر اساس واقعیات عینی خودش اتخاذ شود. مک‌ناتن در این‌باره معتقد است: «آنچه لازم است، درک صحیح مورد خاص بالفعل با مجموعه منحصر به فرد خصوصیاتش است» (McNaughton, 190: 1988). در نهایت، مک‌ناتن رویکرد عام‌گرایانه در اخلاق را نه موجه و نه مطلوب می‌شمارد. از دیدگاه او، رویکرد عام‌گرایانه از لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی ناموجه، و به‌کارگیری آن در زندگی روزمره

گمراه‌کننده است. او معتقد است اصول اخلاقی در بهترین حالت، بی‌فایده و در بدترین حالت، مانع نگاه اخلاقی‌اند و از این رو، قائل به خاص‌گرایی اخلاقی است (Ibid: مکناتن، ۱۳۸۳: ۲۴۵). وی حتی در مقاله «اخلاق غیراصولی»، تقسیم‌بندی راس^{۲۵} از اصول اولیه و ثانویه اخلاق را نیز بی‌اساس می‌داند (McNaughton and Rawling, 2000: 15).

بنابراین، از نظر مکناتن، دلیل فرد برای انجام فعل، انگیزه وی محسوب می‌شود و این دلیل و باور، در موقعیت انجام فعل شکل می‌گیرد (McNaughton and Garrard, 1998: 57-58). او معتقد است بدون اشاره به عامل و موقعیت او در جهان، از آنچه عمل خوب یا بد تلقی می‌کند، هرگز فهمی به دست نمی‌آورد و از این رو، وظیفه‌گرایی در معنای درک شخص از موقعیت می‌تواند مفید واقع شود (McNaughton and Rawling, 1991: 168). مکناتن دیدگاه خویش در مورد انگیزش اخلاقی را از طریق خاص‌گرایی و همچنین وظیفه‌گرایی به معنای مورد نظر خویش، بیان می‌کند (شمسی و ضمیری، ۱۴۰۱: ۶۰).

تبیین ضعف‌های اخلاقی از دیدگاه مکناتن

مکناتن در تبیین علل ضعف‌های اخلاقی نیز همچون بحث انگیزش اخلاقی، ابتدا به بررسی دیدگاه درون‌گرایان و واقع‌گرایان می‌پردازد تا بتواند تبیینی روشن از این امر ارائه دهد. در واقع، مکناتن معتقد است برای تبیین علل ضعف‌های اخلاقی، باید دیدگاه آنها در مورد انگیزش اخلاقی ارزیابی شود. از نظر مکناتن، درون‌گرایان از تبیین علل ضعف‌های اخلاقی ناتوان هستند، چراکه معتقدند آراء اخلاقی بدون کمک حالت انگیزاننده دیگر، می‌توانند فاعل را به انجام فعل سوق دهند. او نقد خویش بر درون‌گرایان را با بیان این پرسش‌ها مطرح می‌کند که چگونه ممکن است حالتی در برخی موارد، سبب انگیزش شخص شود و در برخی موارد، نتواند سبب انگیزش شود؟ اگر یک رأی اخلاقی می‌تواند سبب انگیزش شود، آیا نباید چنین باشد که همیشه ایجادکننده انگیزش باشد؟

برخی درون‌گرایان بر این باورند که هیچ‌کس برخلاف آنچه که معتقد است اخلاق الزام می‌کند، عمل نمی‌کند؛ اگر کسی برخلاف اصل اخلاقی عمل کند، نشانه دورویی اوست. مکناتن با این نگرش موافق نیست و می‌گوید: چنین نیست که با ناتوانی در عمل، شخص محکوم به عدم صداقت شود؛ چراکه باید شرایط فرد مورد سنجش قرار گیرد. علاوه بر این، جدای از دورویی، احتمال خودفربیی نیز وجود دارد و از این روست که تمییز میان ضعف اخلاقی با دورویی یا خودفربیی، بسیار دشوار خواهد بود (مکناتن، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۴؛ McNaughton, 1988: 119-120).

مکناتن معتقد است وقتی فاعلی برای انجام فعل «الف»، بیشترین دلایل را دارد و از نظر او «الف» از جهاتی بهتر از «ب» است، و حتی در مواردی «الف» از جمیع جهات، بهتر از «ب» است، با این حال، فعل «ب» را انجام می‌دهد، در این صورت هم باید علت انجام دادن «ب» و هم علت انجام ندادن «الف» بررسی شود. به عقیده وی، طبیعی است که در این صورت، علت انجام دادن «ب» می‌تواند وسوسه‌ای باشد که بر

فاعل غالب شده؛ به تعبیر دیگر، من خوب تحت تأثیر من بد قرار گرفته باشد، یا اینکه احساس بر عقل غالب شده باشد. در واقع، به نوعی چنین تبیین‌هایی نشان می‌دهند که فرد دچار ضعف اراده شده و اراده وی از کنترلش خارج شده است. مکناتن معتقد است ضعف اراده ممکن است، ولی باید انگیزش فاعل نیز مورد بررسی قرار گیرد. شاید گفته شود که نیروهای ناخودآگاه، محرک فاعل برای انجام فعل بوده‌اند؛ امری که امکان‌پذیر است، اما در این صورت، رفتار فاعل چیزی خواهد بود که بر او رفته، نه آنچه خودش انجام داده و انتخاب کرده است. این نوع برداشت نشان می‌دهد که فاعل با اراده و اختیار خویش، نمی‌تواند چنین رفتار کند (مکناتن، ۱۳۸۳: ۱۵۹-۱۵۸).

در واقع، از نظر مکناتن، دو مفهوم ضعف اراده و قوت اراده، کاملاً به هم وابسته‌اند و ما در صورتی می‌توانیم انتخاب فعل بدتر فاعل را بفهمیم که بتوانیم به درک چگونگی جذابیت فعل بد نسبت به خوب، دست پیدا کنیم. مطابق با نظریه باور-میل، علت اینکه فاعلی به انجام فعلی بیشتری دلیل را دارد، این است که او بیشترین میل را نسبت به آن دارد. مکناتن نقد خویش بر این دیدگاه را چنین بیان می‌کند: معنای اینکه فاعل به چیزی بیشتر از چیزی دیگر، میل دارد، مورد بحث خواهد بود؛ به این معنا که فاعل بیشترین دلیل را برای انجام فعل دارد، فعلی که فاعل احساس می‌کند بیشترین قدرت را دارد، فعلی که بیشترین توان کشش را دارد. اما چگونه ممکن است فعلی که جذابیت بیشتری نسبت به دیگری دارد، فعلی باشد که فاعل بد تلقی می‌کند؟ به تعبیر دیگر، چطور من فعلی را که بهترین می‌دانم، جذاب نمی‌دانم؟ در واقع، ناشناخت‌گرا در تبیین چیستی یک طرز تلقی در برابر طرز تلقی‌های دیگر، عملاً خاموش است. واقع‌گرایان نیز دو تفسیر ارائه داده بودند. در یک تفسیر، درک حسی فاعل از الزام اخلاقی فعلی، همیشه از هر دلیلی که به نفع افعال دیگر است، اهمیت بیشتری دارد. مکناتن این نوع تفسیر را تفسیر ضعیف تلقی می‌کند و شخص دارنده چنین درکی، شخصی خوب خواهد بود، نه بافضیلت. تفسیر دوم بیان می‌کند که درک حسی، تمام دلایل را به نفع افعال دیگر باطل می‌کند، به گونه‌ای که در آن موقعیت، اصلاً دلیل به حساب نمی‌آیند. این تفسیر به تفسیر قوی معروف است و فاعل دارنده چنین درکی، بافضیلت خوانده می‌شود (همان، ۱۶۵-۱۶۰).

مکناتن معتقد است واقع‌گرایان برداشتی شناختی از انگیزش ارائه داده‌اند، اما در برداشت شناختی، به دو نگرش تقسیم شده‌اند. یکی اینکه، نظریه شناختی انگیزش را در تمام موارد صادق می‌دانند و منکر فرض امیال برای تبیین فعل هستند. گروه دوم، برداشتی مرکب دارند و معتقدند در برخی افعال، صرفاً حالت شناختی فاعل مد نظر است، اما در موارد دیگر، علاوه بر حالت شناختی، امیال (به‌عنوان حالات ناشناختی) نقش دارند. گروه دوم، همچون ناشناخت‌گرایان، معتقدند فاعل خوب به دلیل درکش از موقعیت، ممکن است تصمیم بگیرد که فعلی خاص از نظر اخلاقی لازم است؛ با وجود این، ممکن است امیالی (امیالی که ناشناختی تلقی می‌شوند و تحت نظارت آن درک از موقعیت نیستند) بسیار قوی داشته

باشد که او را وسوسه کند کار دیگری انجام دهد. درواقع، بر اساس این تبیین، بین انگیزه انجام فعل با نیروهای انگیزاننده، تفاوت نوعی وجود دارد و با وجود اینکه حکم فاعل که ندای عقل است، از نظر اخلاقی، الزامی را برای او مطرح می‌کند، اما امیال او را از فضیلت خارج می‌کنند. مک‌ناتن معتقد است این تبیین نمی‌تواند در برابر افعال شخص بافضیلت جواب‌گو باشد و تنها در برابر افعالی پاسخ‌گوست که نیروهای انگیزاننده‌اش از نوعی متفاوت هستند. مک‌ناتن در این زمینه از مک‌داول تأثیر پذیرفته و معتقد است فاعلی که بر اساس الزامات فضیلت نمی‌تواند عمل کند، نمی‌تواند آن درک روشن از موقعیت را داشته باشد که شاخص شخص بافضیلت دارد، و از این رو، نگاه اخلاقی او تحت تأثیر میل، تغییر جهت یافته است (همان، ۱۶۷-۱۶۵).

درواقع، مسئله به این صورت است که اگر فاعلی درک شخص بافضیلت را از موقعیتی داشته باشد که در آن از نظر اخلاقی ملزم است فعلی را انجام دهد، آنگاه انجام می‌دهد، و اگر آن فعل را انجام نداده، به این دلیل است که نتوانسته دریابد که آن فعل، الزام اخلاقی دارد؛ بنابراین، ضعف اخلاقی ممکن نیست. مک‌ناتن دو راه‌حل برای مسئله ارائه داده است. اول اینکه، برای اینکه شخص الزام اخلاقی را دریابد، لازم نیست حتماً مانند شخص بافضیلت، موقعیت را درک کند، بلکه می‌تواند الزام اخلاقی را تشخیص دهد، بی‌آنکه همچون شخص بافضیلت به‌طور کامل و با جزئیات، موقعیت را دریابد. راه‌حل دوم این است که فاعل تنها زمانی که درک شخص بافضیلت را داشته باشد می‌تواند الزام اخلاقی را دریابد. اما این هم به این معنا نیست که زمانی که فاعل نمی‌تواند بر اساس معرفت عمل کند، هنوز آن درک روشن را دارد؛ ممکن است بصیرت او بعداً تحت تأثیر میل قرار گرفته باشد (همان، ۱۶۸-۱۶۷).

ممکن این ایراد مطرح شود که فاعل هنگام فعل، درکی روشن از الزام نداشته، یا اینکه آن درک را از دست داده بود؛ این در حالی است که فاعل در زمان انجام فعل، می‌تواند به حقیقت حکم اخلاقی معتقد باشد، پیش از آنکه درک او مکدر شده باشد. درواقع، مک‌ناتن ضعف اخلاقی را نیز به درک از موقعیت برمی‌گرداند؛ به این صورت که معتقد است وقتی شخص در موقعیت قرار می‌گیرد، برای عمل در آن موقعیت، هم می‌تواند درکی محدود و هم درکی کلی و کامل داشته باشد. برای مثال، من به‌عنوان یک شخص ترسو، در موضع و موقعیتی قرار گرفته‌ام که می‌توانم به اطرافیان خویش کمک کنم. اگر من صرفاً از این جهت که از خطر دوری کنم و جان خود را حفظ کنم، به این موضع نگاه کنم، در این صورت باید کمک به اطرافیان را کنار بگذارم، و این همان درک محدود از موقعیت است. اما اگر درک خویش از موقعیت را به‌صورت عام قرار دهم، در این صورت باید دلیرانه به کمک اطرافیان بروم و آنها را نجات دهم. مک‌ناتن توضیح می‌دهد که توانایی دیدن موقعیت به‌صورت عام، به آن صورتی که شخص بافضیلت می‌بیند، چیزی نیست که به‌آسانی کسب شود، بلکه به تمرین و ممارست نیاز دارد و افراد معدودی هستند که می‌توانند همواره جهان را به آن صورت ببینند (همان، ۱۷۰-۱۶۸).

از این رو مکناتن معتقد است فعل ناشی از ضعف اراده، نامعقول، اما ممکن است؛ به این صورت که فاعل برای انجام دادن فعلی که آن را بدتر می‌داند، دلیل دارد و اگر بتوانیم جذابیت فعل انتخاب شده را از دیدگاه فاعل ملاحظه نماییم، ضعف اخلاقی غیر قابل درک نخواهد بود. علاوه بر این، مکناتن درباره اینکه چگونه فاعل نمی‌تواند فعلی را انجام دهد که بیشترین دلیل را برایش دارد، معتقد است بین افعالی که می‌توانستیم از انجام دادنشان اجتناب کنیم، با افعالی که نمی‌توانستیم، تفاوتی نیست (همان، ۱۷۲-۱۷۱).
 به گفته وی، اینکه گاه انسان‌ها برخلاف ملاحظات اخلاقی رفتار می‌کنند، به خاطر آن است که ملاحظات غیر اخلاقی از ملاحظات اخلاقی، قوی‌تر هستند. مکناتن به مثالی اشاره می‌کند؛ فرض کنید معلمی به دانشجو قول دهد که تا فردا نمره مقاله او را ثبت نماید، اما به دلیل خستگی و خواب، این فعل را انجام ندهد. دلیل این امر آن است که ملاحظه آسودگی خاطر از ملاحظه اخلاقی وفای به عهد، برای او مهم‌تر بوده است؛ در واقع، ملاحظات غیر اخلاقی را از ملاحظات اخلاقی برتر می‌داند. از نظر مکناتن، در چنین مواردی شخص احساس می‌کند که به درستی عمل کرده و حتی احساس پشیمانی نمی‌کند، یا به تعبیر مکناتن، نباید احساس پشیمانی کند (همان، ۱۵۰ و ۱۵۴).

مکناتن معتقد است شخصی که بافضیلت، به معنای واقعی آن، باشد، جذب بدی نمی‌شود. چنین شخصی به محض اینکه الزام فعلی را برای خود دریابد، از روی رغبت و بدون اکراه، آن را انجام خواهد داد. از نظر وی، شخص خوب دلایل فعل درست و نادرست اخلاقی را سنجش می‌کند و بر اساس سنجش، به انجام فعل درست رأی می‌دهد، اما شخص بافضیلت، چنانچه درست بودن فعل اخلاقی برایش روشن شود، آن را انجام می‌دهد و دلایل افعال، دیگر برایش بی‌معنا خواهد بود. به تعبیر دقیق‌تر، زمانی که شخص بافضیلت، الزام فعل اخلاقی را بر خویش درک کند، ملاحظات دیگر به هیچ‌وجه برایش اهمیت نخواهد داشت؛ ملاحظاتی که در اوضاع و احوالی دیگر، دلیل برای انجام دادن فعل دیگری محسوب می‌شوند.

لازم به ذکر است که مکناتن چنین فضیلتی را فوق بشری دانسته است. از نظر وی، وجه ممیز شخص بافضیلت، دیدن موقعیت به گونه‌ای خاص است که سبب می‌شود شخص ادراکی روشن‌تر از الزامات اخلاقی داشته باشد. در واقع، ادراک الزام اخلاقی در یک موقعیت، هرچه روشن‌تر باشد، سبب می‌شود شخص به نگرش‌های دیگر درباره این موقعیت فکر نکند، یا کمتر فکر کند (همان، ۱۵۱-۱۵۰).

نتیجه

مکناتن در تحلیل انگیزش اخلاقی بر درک از موقعیت تأکید می‌کند و اصول اخلاقی را نادیده می‌گیرد؛ از این رو، در تبیین علل ضعف‌های اخلاقی نیز درک موقعیت را ملاک و معیار قرار می‌دهد. او در کلی‌ترین حالت، ضعف‌های اخلاقی را چنین تحلیل می‌کند: زمانی که فرد در موقعیت قرار می‌گیرد، برای عمل در آن موقعیت، هم می‌تواند درک محدود و هم درک کلی یا عام داشته باشد. در درک محدود از موقعیت، شخص می‌تواند به نفع خود رفتار کند؛ این در حالی است که در درک عام از موقعیت، شخص به گونه‌ای رفتار می‌کند

که می‌توان وی را شخص بافضیلت نامید، و چنین درکی از موقعیت به‌آسانی کسب نمی‌شود، بلکه به تمرین و ممارست نیاز دارد و افراد معدودی هستند که می‌توانند همواره جهان را بدین صورت ببینند.

از نظر مک‌ناتن، در درک محدود از موقعیت، برای تحلیل درست از رفتار فرد، باید هم علل انجام ندادن فعل اخلاقی و هم علل انجام دادن فعل غیراخلاقی، مورد بررسی قرار گیرند. او معتقد است عواملی که سبب می‌شود شخص به درک عام نرسد، می‌تواند شامل تسلیم فرد در برابر وسوسه، جذابیت فعل غیراخلاقی، افسردگی و ناتوانی ناشی از پیچیدگی‌های زندگی، دل‌بستگی به معیارهای اخلاقی فراتر از توان شخص و عدم توانایی در رسیدن به آن معیارها، دورویی، خودفریبی، غلبه احساس بر عقل و از دست دادن قدرت اراده، و از همه مهم‌تر، قوی بودن ملاحظات غیر اخلاقی نسبت ملاحظات اخلاقی، باشد.

به‌یقین می‌توان گفت تأکیدی که مک‌ناتن در تحلیل انگیزش و علل ضعف‌های اخلاقی بر درک موقعیت عمل می‌کند، قابل تحسین و ستایش است، اما نکته قابل تأمل این است که وی در عین تأکید بر موقعیت، از اصول اخلاقی غفلت ورزیده، و این امر را می‌توان نقطه ضعف دیدگاه او تلقی کرد. در واقع، می‌توان انتقادی که خود مک‌ناتن بر ناشناخت‌گرایان وارد کرده بود را بر دیدگاه خاص‌گرایی خود او وارد کرد؛ اگر تنها درک موقعیت، سبب انگیزش رفتارهای ما باشد، در این صورت، بدون اصول اخلاقی چگونه می‌توان خوبی و بدی را تعیین کرد؟

یادداشت‌ها

- 1 akrasia/ weakness of will
- 2 David McNaughton
- 3 *Moral vision: an introduction to ethics*
- 4 Unprincipled Ethics
- 5 Internalism
- 6 Moral Realism
- 7 The belief-desire theory
- 8 Moral motivation
- 9 desire/ boulesis
- 10 rational deliberation/ boulesis
- 11 rational choice or decision/ prohairesis
- 12 cognitivism
- 13 Moral non-cognitivism
- 14 Moral realism
- 15 Irrealism
- 16 The belief-desire theory
- 17 attitude
- 18 belief
- 19 Moral Generation
- 20 Moral particularism
- 21 Categorical Imperatives
- 22 John McDowell
- 23 Hare
- 24 "Moral Judgements cannot be 'read off' strong principles. Rather, factors must be assessed in situ to determine their role, if any, as reasons" (McNaughton and Rawling, 2000: 24).
- 25 W. D. Ross

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵) / اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- دباغ، سروش (۱۳۸۶) «عام‌گرایی و خاص‌گرایی در فرااخلاق»، *اندیشه دینی*، شماره ۲۲، ص ۲۰-۱.
- دباغ، سروش؛ صبرآمیز، ابوالفضل (۱۳۹۱) «واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی و موضع اخلاقی کانت»، *اندیشه دینی*، شماره ۴۲، ص ۵۶-۳۷.
- رضایی، رحمت‌الله (۱۳۸۵) «روش توجیه گزاره‌های اخلاقی (رویکرد جزئی‌گرایی، اصول‌گرایی و تعادل بازتابی)، معرفت، شماره ۱۰۱، ص ۷۷-۶۵.
- شمسی، محمد مهدی؛ ضمیری، محمدرضا (۱۴۰۱) «مقایسه انگیزش اخلاقی در اندیشه‌های علامه طباطبایی و مک‌ناتن»، *دین‌پژوهی و کارآمدی*، دوره ۲، شماره ۲، ص ۶۷-۵۳.
- صمدیه، مریم؛ ملایوسفی، مجید (۱۳۹۶) «ارسطو و فرونیسیس (حکمت عملی)»، *آینه معرفت*، شماره ۵۳، ص ۲۴-۱.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه؛ ج ۱: یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳) *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
- de Colle, Simone; Werhane, Patricia H. (2008) "Moral Motivation across Ethical Theories: What Can We Learn for Designing Corporate Ethics Programs?", *Journal of Business Ethics*, Issue 81, pp.751-764
- McNaughton, David (1988) *Moral vision: an introduction to Ethics*, Blackwell.
- McNaughton, David; Garrard, Eve (1998) "Mapping Moral Motivation", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1, No. 1, pp. 45-59.
- McNaughton, David; Rawling, Piers (1991) "Agent-relativity and the Doing Happening Distinction", *Philosophical Studies: an International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 2, No. 63, pp. 167-185.
- , (2000) "Unprincipled Ethics", in B. Hooker and M. O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford: Oxford University Press.
- , (2006) "Deontology", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. by David Copp, Oxford: Oxford University Press, pp. 65-71.
- Preus, Anthony (2007) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, USA: Scarecrow Press.