

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان 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

مدیرمسئول: 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
- حکاک 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

باقرشاهی، علینقی؛ بحرانی، مرتضی؛ جاهد، محسن؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ سلمانی، علی؛ صادقی، مسعود؛ علوی پور، محسن؛ فتح طاهری، علی؛ قنبری، حسن؛ مروت، علی اصغر؛ نصیری، منصور؛ نظری، احسان؛ نوروزی، رضاعلی

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 (اگزیزستان سیالیسم، 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

شیوه‌نامه 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 هیئت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور 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 هیئت 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 به طور 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 ۱۲ (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 هم زمان 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 این صورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

- ۱..... ارزیابی تعاریف گوناگون از معجزه
بیات، محمدرضا؛ رسول سالارکریمی
- ۱۷..... بررسی نقاط اتصال امر روانی و امر سیاسی در اندیشه ژولیا کریستوا
جزایری، مینا؛ جهانگیر معینی علمدار
- ۳۵..... ناپیدایی گذرای رنج و آشکارگی ناپایدار لذت در دستگاه فلسفی شوپنهاور.....
جهاندار لاشکی، پیام؛ مجید ملایوسفی
- ۵۳..... تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه امانوئل کانت
کهن، خداکرم؛ احمد هاشمی؛ عباس قلتاش؛ علی اصغر ماشین‌چی
- تحلیل فلسفی و اجتماعی از نقش خیره‌های آموزش عالی برای تحقق استقلال آکادمی و
مسئولیت اجتماعی دانشگاه.....
۷۳.....
ماحوزی، رضا
- ۹۵..... فرونیسیس به روایت ارسطو.....
نوری یالقوز‌آغاجی، میلاد



Evaluating Different Definitions of Miracle

Mohammad Reza Bayat¹, * Rasoul Salar Karimim²

1 Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

2 MA Student in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

2024/07/19

Accepted:

2024/08/06

Providing a defensible definition of the miracle has been one of the basic problems of the theology of religion and the analytical philosophy of religion. In this article, by looking at the definitions of Christian and Muslim philosophers and theologians, by separating the position of defining a miracle from its explanation, by evaluating various definitions of a miracle based on the criteria of 1) realistic/unrealistic view 2) limited and formal definitions 3) simplicity 4) Compatibility with background knowledge has been shown that, firstly, realistic definitions are preferred over unrealistic definitions, and it is compatible with the believers' point of view. Secondly, although definitions are preferred over Descriptions, none of them have provided a complete definition of a miracle, and in general, it can be said that the component of breaking the habit in the definitions of Christian and Muslim theologians and philosophers, and the violation of the laws of nature in Hume's definition, have provided an incomplete definition. For this reason, they are preferred over other definitions, it can be said that the component of breaking the habit in the definitions of Christian and Muslim theologians and philosophers and violating the laws of nature in Hume's definition, they have provided an incomplete definition, which is preferred over other definitions. Various aspects are simple. Fourth, according to the criterion of compatibility with background knowledge, Hume's definition is compatible with background knowledge in the contemporary period. Therefore, although, relying on the above criteria, Hume's definition can be preferred. But the problem with Hume's definition is that there is never access to the laws of nature and they can only be achieved through scientific theories, and scientific theories are also changing. Therefore, it seems that it is not possible to define miracles that can be used to understand the nature of miracles and as recommended by the Qur'an, miracles should be viewed as signs and signs of God.

Keywords: definition of miracle, explanation, Ash'arites, Mu'tazilites, Imamiyyah, Christian theologians.

Cite this article: Bayat, Mohammad Reza & Salar Karimi, Rasoul (2023). Evaluating Different Definitions of Miracle. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 1-16.

DOI: 10.30479/wp.2024.20655.1101

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: mz.bayat@ut.ac.ir

ارزیابی تعاریف گوناگون از معجزه

محمد رضا بیات^۱، رسول سالار کریمی^۲

۱ دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۶

ارائه تعریفی قابل دفاع از معجزه، یکی از مسائل اساسی در الهیات ادیان و فلسفه دین تحلیلی بوده است. در این مقاله، با نگاهی به تعاریف فیلسوفان و الاهیدانان مسیحی و مسلمان، با تفکیک مقام تعریف معجزه از تبیین آن، با ارزیابی تعاریف گوناگون از معجزه با تکیه بر ملاک‌های نگاه واقع‌رایانه/ ناواقع‌گرایانه، تفکیک تعاریف حدی و رسمی، سادگی، سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای، نشان داده شده که اولاً، تعاریف واقع‌گرایانه بر تعاریف ناواقع‌گرایانه ترجیح دارند و با نگاه مؤمنان سازگارند. ثانیاً، اگرچه تعاریف حدی بر رسمی ترجیح دارند، ولی هیچ‌کدام تعاریف حدی تامی از معجزه ارائه نکرده‌اند و در مجموع، میتوان گفت مؤلفه خرق عادت در تعاریف الاهیدان و فیلسوفان مسیحی و مسلمان، و نقض قوانین طبیعت در تعریف هیوم، تعریفی ناقص ارائه کرده‌اند که از این حیث، بر دیگر تعاریف ترجیح دارند. ثالثاً، طبق ملاک سادگی، تعاریف تفاوت زیادی با همدیگر ندارند، زیرا هر یک از جنبه‌های گوناگون، از سادگی برخوردارند. رابعاً، طبق ملاک سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای، تعریف هیوم با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای در دوره معاصر سازگار است. بنابراین، اگرچه با تکیه ملاک‌های فوق، می‌توان تعریف هیوم را ترجیح داد، اما اشکال تعریف وی این است که هیچ‌گاه به قوانین طبیعت دسترسی نیست و تنها از راه نظریه‌های علمی می‌توان بدان‌ها دست یافت و نظریه‌های علمی هم همواره در حال تغییرند. بنابراین، بنظر می‌رسد نتوان تعریفی از معجزه ارائه داد که بتوان به‌مدد آن، به سرشت معجزه دست یافت و همان‌طور که قرآن توصیه کرده است، باید معجزات را به‌مثابه آیات و نشانه‌های خداوند نگریست.

کلمات کلیدی: معجزه، اشاعره، معتزله، امامیه، الاهیدانان مسیحی.

استاد: بیات، محمد رضا؛ سالار کریمی، رسول (۱۴۰۲). «ارزیابی تعاریف گوناگون از معجزه». فصلنامه علمی فلسفه غرب.

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۱۶-۱.

DOI: 10.30479/wp.2024.20655.1101



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mz.bayat@ut.ac.ir

مقدمه

«معجزه»^۱ یکی از آموزه‌های مشترک در ادیان و در نتیجه، از موضوعات مهم فلسفه دین است که فیلسوفان و الاهدانان ادیان مختلف، از جنبه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند. در کتب مقدس پدیده‌هایی مانند به آتش افکندن حضرت ابراهیم و نسوختن وی، راه رفتن حضرت عیسی روی آب یا سیر کردن جمع زیادی از انسان‌ها با مقدار اندکی نان، بیان شده‌اند که در الهیات یهودی، مسیحی یا کلام اسلامی، از آنها به معجزه تعبیر شده است. البته، در قرآن کریم به برخی از موارد فوق، مانند به آتش افکندن حضرت ابراهیم و نسوختن، وی اشاره شده ولی از آنها به‌عنوان معجزه یاد نشده و از تعبیری مانند بینه، آیه، برهان، سلطان و پدیده عجیب استفاده شده است؛^۲ ولی به‌هرحال، وقوع این پدیده‌ها پذیرفته شده است. بنابراین، معجزه یک اصطلاح الاهیاتی یا کلامی است که منشأ آن در کتب مقدس است.

در یک نگاه کلی، میتوان مسائلی پیرامون معجزه را به پنج مسئله تقسیم کرد: تعریف معجزه، امکان وقوع معجزه، روش تشخیص معجزه، اثبات تاریخی وقوع معجزه، و دلالت‌های معجزه^۳ (احمدی، ۱۳۷۸: ۲۲). اما تعریف معجزه از دیگر مسائل مهم‌تر است، زیرا هرگونه داوری درباره دیگر جنبه‌ها، بر تعریف معجزه استوار است. مثلاً پیش از داوری درباره امکان فلسفی وقوع معجزه، باید روشن کنیم که معجزه چیست که از امکان یا عدم امکان آن دفاع می‌کنیم. همچنین باید از معجزه تعریفی ارائه دهیم تا بتوانیم درباره روش یا روش‌های تشخیص آن نظر بدهیم. بنابراین، ارائه تعریفی روشن و دقیق از معجزه سهمی بسزا در فهم معجزات و پاسخ به «مسائل آن دارد».

در این مقاله درصدد ارزیابی جداگانه هر یک از تعاریف معجزه و دلایل آنها نیستیم، بلکه نشان می‌دهیم که اولاً، کدام‌یک از تعاریف توانسته‌اند سرشت و چیستی معجزه را بیان کنند؛ ثانیاً، اگر نتوانستیم هیچ‌یک از تعاریف معجزه را بر دیگری ترجیح دهیم، به‌مدد چه ملاک‌هایی می‌توان برخی از آنها را بر دیگری ترجیح داد؟

۱. تعریف متکلمان و فیلسوفان مسلمان

در این بخش، به‌ترتیب به تعاریف اشاعره، معتزله، متکلمان امامیه و فیلسوفان مسلمان اشاره می‌کنیم.

۱-۱. تعاریف اشاعره

ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ق) معجزه را فعلی خارق عادت، مقرون به تحدی و بدون معارضه می‌داند که مانند تصدیق زبانی است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۶). او معتقد است معجزات می‌توانند هم خرق عادت باشند و هم مانع امور عادی. وی بر این باور است که بعثت پیامبران از وقایع ممکن است، نه محال و نه واجب. اما اگر مبعوث شدند، واجب است تا با معجزه و عصمت از گناه، تأیید شوند، زیرا به‌باور او، باید

موانع برداشته شود تا شنونده بتواند صدق مدعی نبوت را بشناسد، وگرنه تکلیف وی به تبعیت از پیامبران قابل دفاع نیست و به تعبیر وی، تناقض پیش می‌آید (همان، ۴۰).

جوینی (۴۷۸-۴۱۹ق) معروف به امام الحرمین، در تعریف معجزه معتقد است معجزه دارای مؤلفه‌های زیر است: (۱) فعلی از افعال خداوند که نشانه صدق ادعای نبی است؛ (۲) خارق عادت باشد، زیرا به‌مدد آن می‌توان بین نبی صادق و مفتری تشخیص داد؛ (۳) مطابق ادعای نبی باشد، یعنی اگر پیامبری ادعا کرد که می‌تواند نابینایی را بینا کند، باید همین ادعا را انجام دهد وگرنه حتی اگر کار خارق عادت دیگری انجام داد، نمی‌توان آن را پذیرفت؛ (۴) معجزه پیش از ادعای نبوت رخ نداده باشد؛ (۵) تکذیب‌کننده نبی نباشد (جوینی، ۱۴۲۴: ۲۱۸).

محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) معجزه را پدیده‌ای عجیب و خارق عادت می‌داند که باید توأم با تحدی باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۱۲۲). او معجزات را به سه دسته تقسیم کرده است: (۱) معجزات حسی، مانند تبدیل عصا به اژدها؛ (۲) معجزات عقلی، مانند تسبیح تمام موجودات برای خداوند؛ (۳) معجزات خیالی، مانند شنیدن نطق موجودات در بیداری. غزالی معتقد است معجزه در قلب پاک نبی رخ می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۲۹). او با تکیه بر دیدگاه خویش - که نسبت سبب و مسببی میان پدیده‌ها را به تقدیر الهی نسبت می‌دهد، نه ضرورت ذاتی، و ضرورت علی را انکار می‌کند - معتقد است خداوند جریان حوادث را مطابق عادت گذشته در ذهن ما ایجاد می‌کند.

فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق) با تعریف معجزه به پدیده‌ای خارق عادت، مقرون به تحدی و معارضه‌ناپذیر، معتقد است معجزه گاهی انجام فعل غیر عادی است و گاهی منع از کار عادی. به نظر وی، به‌مدد خرق عادت می‌توان مدعی نبوت را از غیر مدعی تمییز داد، با تحدی می‌توان راه را بر فرد دروغگو بست تا نتواند معجزه پیشینیان را به‌نفع خویش مصادره کند و با معارضه‌ناپذیری می‌توان آن را از سحر و جادو جدا کرد (رازی، ۱۴۰۴: ۴۸۹).

عضدالدین ایچی (۷۶۰-۷۰۱ق) نیز با تأیید مؤلفه‌های پیشین، این نکته را می‌افزاید که تحدی نیاز نیست و ولی معجزه باید به‌دست پیامبران انجام شود (ایچی، بی‌تا: ۳۴۰).

جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ق) نیز معجزه را پدیده‌ای خارق‌العاده می‌داند که اولاً، به خیر و سعادت دعوت کند و ثانیاً، مقرون به ادعای نبوت باشد و راستی سخن مدعی نبوت را اثبات کند. به‌باور وی، اگر خرق عادت با ایمان و عمل صالح همراه نباشد، صرفاً وسوسه شیطان است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۹۶).

۲-۱. تعاریف معتزله

متکلمان اولیه معتزله، آموزه‌های دینی خود را تحت تأثیر فلسفه‌های رومی و یونانی تبیین می‌کردند. بنابراین، اگرچه مانند اشاعره، معجزه را خرق عادت می‌دانستند، ولی با تکیه بر طبیعت‌شناسی ارسطو، خرق

عادت را خرق رویه طبیعت (نه خرق عادت الله اشاعره) تلقی می‌کردند که بر علیت استوار است. ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، معروف به قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵-۳۵۹ق)، از متکلمان مسلمان در سده چهارم و پنجم هجری، در رساله *المعنی*، به تفصیل به معجزات پیامبران پرداخته است (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۵۷-۱۵۱). وی با ارائه نظریه مواضعه درباره معجزات، معتقد است معجزه نوعی قرارداد بین خدا و پیامبر است که ادعای رسالت و نبوت پیامبر را نشان می‌دهد و مانند ارائه یک سند به‌عنوان ضمانت برای اثبات ادعای خویش از خداوند درخواست معجزه کرده و مانند صدور و امضای سند، خداوند با ایجاد معجزه به‌دست پیامبر، صدق ادعای او را تأیید کرده است. بنابراین، به‌باور قاضی عبدالجبار، معجزه تنها ابزاری برای اثبات صدق پیامبر است، زیرا پیامبر جز با کمک خداوند، توانایی دستکاری و نقض عادات طبیعت را ندارد. پس هرگاه معجزه‌ای رخ می‌دهد، به‌یقین به‌دست خدا انجام شده و بر صدق ادعای پیامبر دلالت دارد (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). بر این اساس، در اندیشه قاضی عبدالجبار، معجزه اولاً، باید ناقض یا خرق عادت باشد؛ ثانیاً، این خرق عادت را مستقیم یا غیرمستقیم، خداوند انجام دهد؛ ثالثاً، پس از ادعای نبی نه قبل و پس از آن- باشد؛ رابعاً، با ادعای پیامبر مطابقت داشته باشد (بدوی، ۱۹۹۷: ۱۰۱؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۵۰).

زمخشری (۵۳۸-۴۷۶ق) معتقد است مدعی پیامبری باید معجزه‌ای داشته باشد که به‌سود او گواهی دهد و ادعای وی را تأیید کند، وگرنه ادعای او نادرست بوده و او متنبی، یعنی مدعی دروغین نبوت است. او در تفسیر آیه ۳۱ سوره شعرا -«فات به ان کنت من الصادقین»- می‌گوید تنها کسی در ادعای خود صادق است که معجزه می‌آورد، زیرا معجزه نوعی تصدیق نبی از سوی خداوند است و حکیم، دروغگو را تصدیق نمی‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۳).

۳-۱. تعریف متکلمان و فیلسوفان امامیه

شیخ مفید (۳۳۶ یا ۳۳۸ تا ۴۱۳ق)، معجزه را پدیده‌ای خارق‌العاده می‌داند که دارای سه ویژگی اساسی باشد: (۱) مطابقت با ادعای نبی، (۲) توأم با تحدی باشد، (۳) از توان عموم مردم خارج باشد (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵). اگرچه بسیاری از متکلمان امامیه تعریف شیخ مفید را پذیرفته‌اند ولی شروط دیگری بدان افزوده‌اند. مثلاً، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۳-۵۹۷ق) بر این باور است که معجزه باید علاوه بر شروط شیخ مفید، (۱) چه ایجابی و چه سلبی، خارق عادت باشد؛ (۲) غیرقابل معارضه باشد؛ (۳) به‌دست مدعی نبوت انجام شود؛ (۴) با ادعای نبوت همزمان باشد (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۶-۲۱۵). علامه حلی (۷۲۶-۶۴۸ق) نیز علاوه بر شروط خواجه، وقوع معجزه در زمان تکلیف (نه نزدیک به قیامت) را هم بر آنها می‌افزاید (حلی، ۱۴۰۹: ۴۷۴).

ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ق) با نگاه به معجزه به‌مثابه فعلی که از شخص مدعی نبوت صادر شده است، معتقد

است اولاً، فاعل معجزه، نفس مدعی نبوت و متعلق آن، امور جسمانی است؛ ثانیاً، معجزه تابع عللی و رای علل عادی است؛ ثالثاً، معجزه برخلاف کرامت، توأم با ادعای نبوت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۷۹).

به باور ملاصدرا (۱۰۴۵-۹۷۹ق) معجزه پدیده‌ای خارق عادت است که از نفس نبی صادر می‌شود و تمام قوای حسی، تخیلی و عقلی نبی در پیدایش آن مؤثرند. بنابراین، به عقیده وی، معجزه نه فعل مستقیم خداوند، بلکه برخاسته از خواص نفس انسان کامل است که به صفات الهی متصف شده است. اگرچه ملاصدرا معجزه را یکی از راه‌های شناخت پیامبران می‌داند، ولی آن را بیشتر مناسب عموم مردم می‌شمارد و معتقد است اهل یقین، ایمان خود را بر براهین عقلی و شهود باطنی استوار می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۰۰: ۴۰۸).

علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱ش) معجزه را پدیده‌ای خارق عادت می‌داند که نشان از احاطهٔ ماورای طبیعت بر طبیعت دارد و به همین دلیل، نباید به مدد علل عادی آن را تبیین کرد. همچنین، فعل معجزه باید توأم با تحدی باشد و مستلزم شر نباشد. البته، وی معتقد است معجزه تنها صدق نبی را اثبات می‌کند، نه محتوای معارف دینی را (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹).

عبدالله جوادی آملی نیز علاوه بر پذیرش شروط فوق، معتقد است معجزه (۱) در انحصار انبیا است؛ (۲) با اذن خداوند تحقق پیدا می‌کند؛ (۳) باید با فنون رایج زمان وقوع معجزه سازگار باشد؛ (۴) شکست‌ناپذیر باشد، یعنی هیچ ضدی در عالم طبیعت نداشته باشد و در نتیجه، هیچ شیء مادی نمیتواند شکستش دهد، زیرا از عامل فراطبیعی بهره می‌برد؛ (۵) از راه علم حصولی نمی‌توان بدان دست یافت و انبیا از راه علم حضوری بدان دست می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۸).

مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸ش) نیز با اشاره به استفادهٔ قرآن از واژهٔ «آیت» به جای معجزه، آن را نشانه‌ای بر صدق ادعای پیامبر و ارتباط او با عالم غیب دانسته و معتقد است شرط تحدی نشان می‌دهد که در وقوع معجزه قدرتی فوق بشری حاکم است و در نتیجه، خارج از توان بشر است (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۹-۹۶).

۲. تعاریف فیلسوفان و الاهدانان مسیحی

در سنت مسیحی قبل از دیوید هیوم، الاهدانان مسیحی تحت تأثیر تعبیر «عجیب» و «عجایب» در کتاب مقدس، معجزه را نه به عنوان پدیده‌ای خارق عادت یا ناقض قوانین جاری طبیعت، بلکه به عنوان رویدادی شگفتی‌انگیز می‌دیدند که موجب حیرت همگان شده و با حفظ سایر شرایط، به خداوند نسبت داده می‌شود (Twelftree, 2011: 16). بنابراین، معجزه صرفاً به هر حادثه شگفت‌آور گفته نمی‌شد، بلکه به حوادثی اشاره داشت که از عامل فراطبیعی برخوردار بوده و در نتیجه، معنای دینی داشته باشد (احمدی، ۱۳۷۸: ۱۲).

توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵م)، فیلسوف و الاهدان مسیحی برجستهٔ قرون وسطی، معجزه را «پدیده‌ای

فراتر از توانایی‌های همه موجودات طبیعی شمرده که خداوند آن را به‌طور مستقیم انجام می‌دهد» (Aquinas, 1952: 241). او صدور معجزه از غیر خدا، حتی موجودات خیرِ ماوراء طبیعی مانند فرشتگان، را معجزه به‌معنای حقیقی نمی‌داند.

پروسپرو لورنزو لامبرتینی^۴ معروف به پاپ بندیک چهاردهم (۱۷۵۸-۱۶۷۵م)، معجزه را کاری فوق‌العاده‌ای می‌داند که تنها با قدرت الهی یا مداخله موجودات غیرجسمانی، مانند فرشتگان، یا انسان‌هایی که برای لحظه‌ای، از قدرت جسمانی خود فراتر می‌روند، تحقق می‌یابد. او برخلاف آکوئیناس، تلاش می‌کند به‌کمک ادله‌ای، اعمال خارق‌العاده‌ها غیرخداوند را هم معجزه بداند (Swinburne, 1970: 2).

دیوید هیوم (۱۷۶۶-۱۷۱۱م) با تکیه به علوم و فلسفه جدید، معجزه را به «نقض قوانین طبیعت» تعریف کرده و معتقد بود معجزه تخلف از قانون طبیعت است که اراده خاص الهی یا یک عامل نامرئی آن را انجام می‌دهد. به‌نظر وی، معجزه اولاً، مخالف جریان معمول طبیعت است، ثانیاً، تکرارشدنی نیست و باید با دقت فراوان و تجزیه و تحلیل دقیق شواهد، آن را پذیرفت (هیوم، ۱۳۷۸: ۲۴).

جی دی براد (۱۸۸۷-۱۹۷۱م) با اشاره به هفت قاعده کلی بدیهی حاکم بر جهان طبیعت^۵ مانند عدم امکان عبور اشیاء فیزیکی از دیواره‌های بسته یا محدودیت‌های ادراک حسی انسان معتقد بود معجزه تخلف از یک قاعده یا چند قاعده بدیهی حاکم بر جهان است (Broad, 1953: 232).

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) معجزه را رویدادی در جهان شمرده که چگونگی عملکرد علل آن برای ما ناشناخته است و باید ناشناخته باقی بماند (Nuyen, 2002: 4). اگرچه وی معجزات را فراتر از حوزه تجربه می‌داند و در نتیجه، به معجزات باور ندارد، ولی دفاع از امکان معجزات را برای حفظ انگیزه اخلاقی و تحقق «خیر اعلی» می‌پذیرد (Kant, 1997: 128).

استیو کلارک (۱۹۴۵-) معجزه را نتیجه مداخله یک عامل ماورای طبیعت در طبیعت شمرده و معتقد است معجزه رویدادی است که در آن قوانین ماوراءالطبیعی بر قوانین طبیعی غلبه پیدا می‌کنند. او بر این باور است که علم پزشکی نمی‌تواند احتمال وقوع معجزه را کاملاً رد کند، زیرا دچار محدودیت است (Clark, 2013: 9). پیترو وینواگن (۱۹۴۵-) معجزه را رویدادی قابل مشاهده تعریف می‌کند که لزوماً با قوانین طبیعت ناسازگار نیست، بلکه با فهم کنونی ما از قوانین طبیعت ناسازگار است. افزون بر این نکته، وی ریشه قوانین طبیعت را در خواص ذرات بنیادین در طبیعت دانسته و معتقد است خداوند می‌تواند خواص ذرات بنیادین در طبیعت را تغییر دهد و مثلاً آب را تبدیل به شراب کند. طبق این دیدگاه، معجزه نقض قوانین طبیعت نیست، بلکه تغییر در خواص ذرات بنیادین در طبیعت است که خداوند انجام داده است (van Inwagen, 2006: 118).

آر اف هلند (۲۰۱۳-۱۹۲۳) با اشاره به داستان کودکی که بدون توجه به نزدیکی قطار به وی، کنار ریل قطار بازی می‌کند و در معرض خطر جدی است ولی راننده قطار ناخواسته و بدون توجه به کودک، ترمز

قطار را می‌کشد و کودک از مرگ حتمی نجات پیدا می‌کند، معتقد است می‌توان تحت تأثیر نوع نگاه خویش، دو تفسیر کاملاً متفاوت از این حادثه داشت؛ تحت تأثیر نگاه خداپاورانه، آن را معجزه شمرده و تحت تأثیر نگاه غیرخداپاورانه، آن را حادثه‌ای کاملاً اتفاقی قلمداد کرد. به باور وی، معجزه رویدادی است که وقوع آن هم‌زمان از نظر تجربی قطعی ولی از نظر معرفتی غیرممکن است. او می‌گوید: معجزه نتیجه ناسازگاری میان دو باور قطعی است؛ از یک‌سو، تجربه ما وقوع قطعی معجزه را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، از منظر معرفتی، وقوع معجزه ممکن نیست. به عبارت دیگر، شرط لازم (اگرچه نه کافی) برای اینکه یک رویداد بتواند معجزه محسوب شود، وجود «تضاد میان حداقل دو باور قطعی» است. بنابراین، به عقیده هلند، در یک معجزه به معنای نقض قوانین طبیعت، دو باور قطعی متضاد وجود دارند. یکی، باور قطعی تجربی همانند تبدیل آب به شراب - که حاضران با قطعیت دیده‌اند که ابتدا ظرف حاوی آب بوده و سپس تبدیل به شراب شده است. دیگری، اینکه از منظر معرفتی و قوانین حاکم بر جهان، تبدیل آب به شراب بدون هیچ فرآیند و واسطه، غیرممکن است. هلند معتقد است تضاد برخاسته از قطعیت‌های ناسازگار، شرط لازم (هرچند نه کافی) برای معجزه به معنای نقض قوانین طبیعت است (Holland, 1965: 49). بر این اساس، بر این باور است که این‌گونه رویدادها را می‌توان به دو بخش دارای تبیین طبیعی قابل دسترس و فاقد تبیین طبیعی تقسیم کرد که ظاهراً قوانین طبیعت را نقض می‌کنند. به همین دلیل، او پیشنهاد می‌کند به جای «نقض قانون طبیعت» از تعبیر «نقض تجربه ما از طبیعت» استفاده شود.

پل تیلیخ (۱۹۶۵-۱۸۸۶م) معجزه را نه دخالت خارق‌العاده در نظم طبیعت، بلکه نشانه‌ای از حضور و مداخله خداوند تفسیر می‌کند. به باور وی، معجزه رویدادی غیرعادی و حیرت‌انگیز است که به راز هستی اشاره دارد و از یک تجربه دینی عمیق حکایت می‌کند (Tillich, 1957: 71-74). به عقیده تیلیخ، معجزه لزوماً ناقض قوانین طبیعت نیست.

ریچارد سوئینبرن با پذیرش تعریف هیوم از معجزه، معتقد است معجزه پدیده‌ای فوق‌العاده یا غیرعادی است که فراتر از توانایی‌های طبیعی است و در نتیجه، خدا یا موجودی الهی آن را انجام داده و دارای معنای دینی است (Swinburne, 1970: 3-8).

استیون مامفورد (۱۹۶۵م) معجزه را پدیده‌ای طبیعی با علتی ماوراءطبیعی میداند و معتقد است معجزه لزوماً نقض قوانین طبیعت نیست، زیرا تعامل بین ماوراءطبیعت و طبیعت، منطقی است. بنابراین، به نظر وی، قوانین طبیعت همواره امکان استثنا را در خود دارند و معجزات می‌توانند به عنوان بخشی از واقعیت گسترده‌تر جهان درک شوند (Mumford, 2001: 191-194).

۳. ارزیابی

اگر بتوان با تکیه بر ادله، از یکی از تعاریف معجزه قاطعانه دفاع کرد، نوبت به ترجیح برخی از آنها

به مدد ملاک‌های پذیرفته شده نمی‌رسد، ولی اگر نتوان یک تعریف را برگزید، می‌توان با تکیه به برخی ملاک‌های مقبول، تعاریف گوناگون از معجزه را بررسی و یکی از آنها را ترجیح داد. در این بخش با تکیه بر ملاک‌های گوناگون زیر به ارزیابی تعاریف گوناگون از معجزه می‌پردازیم.

۱-۳. نگاه واقع‌گرایانه / ناواقع‌گرایانه به معجزه

در یک نگاه کلی به تعاریف معجزه، می‌توان دو نگاه واقع‌گرایانه^۶ و غیرواقع‌گرایانه^۷ به معجزه را در تعاریف معجزه دید. نگاه واقع‌گرایانه^۸ این است که معجزه پدیده‌ای واقعی است که در خارج از وجود انسان، رخ داده است و نگاه ناواقع‌گرایانه، مانند تعریف هلند، مدعی است معجزه لزوماً پدیده‌ای نیست که در خارج از نگاه انسان رخ داده باشد، بلکه تابع نوع نگاه انسان به آن پدیده است؛ به تعبیر دیگر، ما آن را معجزه می‌بینیم. اکثر قریب به اتفاق الاهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی و مسلمان، از نگاه واقع‌گرایانه به معجزه دفاع می‌کنند که با باور مؤمنان در ادیان نیز سازگار است. از این حیث، نگاه واقع‌گرایانه تعاریف معجزه را می‌توان یکی از وجوه ترجیح تعاریف معجزه معرفی کرد.

۲-۳. تعاریف حدی و رسمی

اگرچه مراد از تعریف در این مقاله، لزوماً تعریف ارسطویی نیست، اما اگر از تفکیک تعاریف ارسطویی به حدی و رسمی^۹ کمک بگیریم و تعاریف حدی را بر رسمی ترجیح دهیم - زیرا تعاریف حدی درصددند سرشت معجزات را نشان دهند - این‌گونه تعاریف ترجیح دارند، ولی هیچ‌کدام از تعاریف نتوانسته‌اند تعریف حد تام ارائه دهند. بیشتر تعاریف معجزه، رسمی‌اند، یعنی این‌گونه تعاریف چستی و سرشت معجزات را نشان نمی‌دهند، بلکه الاهی‌دانان و فیلسوفان خدا‌باور تلاش کرده‌اند با نگاه پسینی به مصادیق قطعی معجزه در کتب مقدس، نشانه‌های معجزه را به‌مثابه عرض‌های خاص آنها نشان دهند.

بر این اساس، از میان مؤلفه‌های مختلف برای معجزه، تنها مؤلفه «خرق عادت» در تعاریف سنتی، و از تعاریف جدید، تعریف هیوم^{۱۰} تا حدودی به تعبیر منطقی، تعریف حدی - البته حد ناقص - از معجزه ارائه کرده‌اند. چه‌بسا بتوان خرق عادت را جنس قریب، و نقض قوانین طبیعت را فصل قریب معجزه شمرد، زیرا خرق عادت یا نقض قوانین طبیعت، بیان‌گر سرشت معجزه‌اند و نمی‌توان آنها را از اعراض معجزه یا تعریف رسمی شمرد. از این منظر، تعاریف ناواقع‌گرایانه از معجزه، تعریف حدی و رسمی از معجزه ارائه نداده‌اند.

۳-۳. سادگی

سادگی^{۱۱} یکی از ملاک‌هایی است که در فرایند استنتاج بهترین تبیین برای انتخاب بهترین فرضیه، به‌مثابه بهترین تبیین استفاده می‌شود. استنتاج بهترین تبیین، یکی از استدلال‌های عقلی است که بر دو بخش (۱) ارائه فرضیه یا فرضیه‌هایی درباره تبیین^{۱۲} یک پدیده، که به فرضیه‌ربایی^{۱۳} شهرت دارد، و (۲) انتخاب بهترین

فرضیه به‌مثابه بهترین تبیین- استوار است که با تکیه بر ملاک‌های گوناگون مانند سادگی، انتخاب می‌شود (نصیری، ۱۴۰۲: ۵۶-۵۵).

ریچاد سویینبرن با تفکیک انواع تبیین‌ها به علمی، شخصی، تام، کامل، نهایی و مطلق،^{۱۴} بر این باور است که در تبیین علمی، یک پدیده به‌مدد اطلاعات، نظریه‌ها و الگوهای علمی تبیین می‌شود، ولی در تبیین شخصی با تکیه بر مقاصد یک شخص، یک پدیده تبیین می‌گردد. به بیان دیگر، در تبیین علمی قوانین و نظریه‌های علمی و در تبیین شخصی مقاصد اشخاص، نقش اساسی را ایفا می‌کنند (Swinburne, 2001: 74).

از سوی دیگر، سویینبرن برای ارزیابی میزان احتمال درستی پیشینی^{۱۵} و پسینی^{۱۶} تبیین‌های علمی و شخصی، دو نوع ملاک متناسب با آنها ارائه کرده است. او ملاک‌های سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای،^{۱۷} گستره کمتر تبیین،^{۱۸} و سادگی، را از ملاک‌های متناسب با میزان احتمال درستی پیشینی، و قدرت تبیینی را از ملاک‌های متناسب با میزان احتمال درستی پسینی شمرده است. البته، وی از میان ملاک‌های پیشینی، به سادگی اهمیت بیشتر داده و نقش اساسی برای دو ملاک دیگر قائل نیست، زیرا به باور وی، این ملاک‌ها درباره نظریه‌هایی کارآیی دارند که دارای گستره کمتری باشند؛ اگر گستره یک نظریه زیاد باشد، معرفت پس‌زمینه‌ای کمتری وجود دارد تا بتوان درباره سازگاری آنها سخن گفت (Idem, 2004: 58-66). بنابراین، او سادگی را مهم‌ترین ملاک معرفی کرده و معتقد است که این معیار نقش کلیدی در پیشرفت علم و ارزیابی نظریه‌ها ایفا می‌کند (Idem, 1977: 23-27).

در دوره معاصر، تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن، به تبیین‌های علمی از پدیده‌های دینی مانند معجزات، توجه شده، ولی سویینبرن بر این باور است که از معجزات نمی‌توان تبیین علمی ارائه داد و باید از آنها تبیین شخصی و درنهایت، تبیین نهایی^{۱۹} ارائه داد (نصیری، ۱۴۰۲: ۶۸-۶۷)، زیرا به‌گمان وی، معجزات سرشتی عجیب و غریب دارند و در چارچوب الگوهای علمی نمی‌گنجد تا بتوان از آنها تبیین علمی ارائه داد. اگرچه، الهیدانان و فیلسوفان خدا‌باور در دوره سنت، به مفهوم «تبیین» توجه نداشته‌اند، ولی با توجه به دیدگاه‌های ایشان، می‌توان گفت احتمالاً مانند سویینبرن از تبیین علمی دفاع نمی‌کرده‌اند.

در نگاه نخست، بنظر می‌رسد با توجه به تفکیک تعریف یک پدیده از تبیین آن، نمی‌توان ملاک سادگی را درباره تعاریف معجزه بکار برد، زیرا سادگی متناسب با ارزیابی درستی وقوع یک پدیده است، یعنی می‌تواند در انتخاب تبیین‌هایی کمک کند که درصدد علل و دلایل وقوع یک پدیده را نشان دهند، ولی در تعریف، درصدد کشف علل و دلایل وقوع یک پدیده نیستیم، بلکه در پی دستیابی به چیستی و سرشت یک پدیده‌ایم. به بیان دیگر، با تکیه بر یک تعریف، نمی‌توان مصادیق آن را تعیین کرد، چه رسد به اینکه بتوان علل و دلایل وقوع آن را تبیین نمود. به‌همین دلیل، فیلسوفان علم و دین، از سادگی به‌مثابه تنها ملاک در مقام تبیین بهره گرفته‌اند و ناظر به مقام تعریف^{۲۰} نبوده‌اند. اما به‌نظر می‌رسد می‌توان از برخی ملاک‌ها،

مانند سادگی، در ترجیح تعاریف (از جمله تعاریف معجزه) نیز کمک گرفت، زیرا دلایلی^{۲۱} را که در توجیه معرفتی سادگی در مقام تبیین ارائه شده، می‌توان در مقام تعریف نیز به کار برد. به بیان دیگر، تمایز دو مقام تعریف و تبیین، لزوماً بدان معنا نیست که نتوان از برخی ملاک‌های آن در مقام ترجیح تعاریف بهره برد.

البته اگرچه باید تعریف معجزه را از تبیین معجزه تفکیک کرد تا یکی را به دیگری فرونکاهیم، ولی تعریف و تبیین با همدیگر بی‌ارتباط نیستند، زیرا در تعریف یک پدیده مانند معجزه، درصدد شناخت سرشت و چستی حتی ناقص آن، و در تبیین، در پی دستیابی به علل و دلایل وقوع آن هستیم. بنابراین، ارائه هرگونه تبیین از معجزه، بر نوع تعریفی که از معجزه داریم، استوار است. به بیان دیگر، تعریف یک پدیده مانند معجزه، مقدم بر تبیین آن است، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان عریان با یک پدیده مواجه شد و همواره باید در پرتو شاکله‌های مفهومی و تعاریف با آنها مواجه شد، و گرنه هیچ آگاهی‌ای از آنها نخواهیم داشت. بنابراین، بدون تعریف، نمی‌توان به علل و دلایل وقوع یک پدیده دست یافت و آن را تبیین کرد.

بنابراین، اگر سادگی در تعاریف معجزه را به معنای کم بودن تعداد پیش‌فرض‌ها، فهم ساده‌تر مفاهیم اساسی، و صورت‌بندی ساده‌تر بگیریم، می‌توان گفت تعاریف متکلمان و الاهدانان مسیحی، اولاً، بر پیش‌فرض‌های پذیرفته شده کمتری استوارند، زیرا خرق عادت تنها مؤلفه اساسی در این تعاریف است که بر نظریه عادت‌الله یا طبیعت‌شناسی ارسطویی استوار است، درحالی‌که دیگر مؤلفه‌ها بر فهم عرفی استوارند. ثانیاً، مؤلفه‌های دیگر در این تعاریف مانند عجیب و شگفت‌آور بودن، غیرقابل معارضه بودن، به دست مدعی نبوت انجام شدن، هم‌زمان بودن با ادعای نبوت، مطابقت با ادعای نبی، توأم بودن با تحدی، خارج بودن از توان عموم مردم، وقوع در زمان تکلیف نه نزدیک به قیامت- پیچیدگی زیادی ندارند.

البته پذیرش ضرورت علی در متکلمان و فیلسوفان امامیه و معتزله، و انکار آن در اشاعره، از پیش‌فرض‌هایی است که تعریف آنان از معجزه بر آن استوار است و تا حدودی از سادگی فاصله می‌گیرند، ولی هر یک از آنان، باید یکی از این پیش‌فرض‌ها را بپذیرند. بنابراین، از این حیث، بر یکدیگر ترجیح ندارند، مگر پذیرش یکی از آنها را قابل دفاع‌تر بدانیم.

از سوی دیگر، اگرچه پذیرش قوانین طبیعت به‌مثابه اساسی‌ترین پیش‌فرض تعریف هیوم، و امکان یا عدم امکان نقض آنها، تعریف او در مقایسه با تعاریف الاهدانان مسیحی و مسلمان و فیلسوفان خداپاور، پیش‌فرض کمتری دارد ولی فهم آن ساده‌تر نیست و پیچیدگی بیشتری دارد. از دیگر سو، بنظر می‌رسد تعریف هیوم را ساده‌تر بتوان صورت‌بندی منطقی ریاضی کرد، زیرا مؤلفه‌های کمتری دارد، درحالی‌که صورت‌بندی منطقی ریاضی تعاریف الاهدانان مسیحی و مسلمان و فیلسوفان خداپاور، پیچیده‌تر است.

۳-۴. سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای

سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای نیز یکی از ملاک‌های تشخیص بهترین تبیین است که می‌توان از

آن برای ترجیح تعاریف کمک گرفت. البته این ملاک نیز لزوماً درستی یک نظریه را نشان نمی‌دهد، ولی می‌تواند نشانه‌ای بر درستی یک نظریه شمرده شود. استفاده از این ملاک در ترجیح تعاریف میز بدان معنا است که سازگاری یک تعریف با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای و مقبول، می‌تواند نشانه‌ای بر درستی یک تعریف شمرده شود. بنابراین، طبق این ملاک، اگرچه خرق عادت به‌مثابه اساسی‌ترین مؤلفه معجزه به عادت‌الله یا خرق رویه طبیعت، متناسب با معرفت‌های پذیرفته شده در زمان خویش بوده، ولی متناسب با معرفت‌های پذیرفته شده در دوره معاصر نیست. بنابراین، از این جهت، تعریف هیوم از معجزه، ترجیح دارد، زیرا تنها بر پذیرش قوانین طبیعت - که از معرفت‌های پذیرفته شده در دوره معاصر است - استوار است. از سوی دیگر، برغم توجه به تعاریف ناواقع‌گرایانه از معجزه در دوره معاصر، نمی‌توان از سازگاری آنها با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای دفاع کرد.

نتیجه

اولاً، به‌نظر می‌رسد تعاریف واقع‌گرایانه بر تعاریف ناواقع‌گرایانه ترجیح دارند، زیرا اگرچه تعاریف ناواقع‌گرایانه از معجزه، جذابیت دارند و چه‌بسا گستره بیشتری از معجزات را دربرمی‌گیرند، ولی نگاه ناواقع‌گرایانه به معجزات، هزینه سنگینی خواهد داشت که به‌راحتی نمی‌توان زیر بار آنها رفت و با باور مؤمنان ناسازگار است. ثانیاً، اگرچه هیچ‌یک از تعاریف معجزه نتوانسته‌اند تعریف حدی از معجزه ارائه دهند - زیرا درواقع، دستیابی به سرشت معجزات بسیار دشوار است - اما از این منظر، تعریف هیوم توانسته است تا اندازه‌ای به سرشت معجزه نزدیک شود. ثالثاً، طبق ملاک سادگی، تعاریف سنتی و هیوم، از جنبه‌های گوناگونی از سادگی برخوردارند و از این حیث، بر یکدیگر ترجیح فاحشی ندارند. رابعاً، طبق ملاک سازگاری با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای، تعاریف سنتی مانند خرق عادت، بر نظریه‌هایی مانند عادت‌الله یا طبیعت‌شناسی ارسطویی استوارند که با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای در دوره معاصر، سازگار نیستند، ولی تعریف هیوم با معرفت‌های پس‌زمینه‌ای سازگار است. اما اشکال تعریف هیوم این است که هیچ‌گاه به قوانین طبیعت دسترسی نیست و تنها از راه نظریه‌های علمی می‌توان بدان‌ها دست یافت و نظریه‌های علمی هم در تغییرند. بنابراین، به‌نظر می‌رسد نتوان تعریفی از معجزات ارائه داد که بتوان به‌مدد آن، به سرشت معجزات دست یافت و همان‌طور که قرآن توصیه کرده است، باید به معجزات به‌مثابه آیات و نشانه‌های خداوند نگریست.

یادداشت‌ها

۱. Miracle. ریشه لاتین آن miraculum و معادل یونانی آن در عهد جدید، tepas و معادل عبری آن KSP است (احمدی، ۱۳۷۸: ۴۱). در زبان عربی، «معجزه» از ریشه «عجز» به‌معنای ناتوانی گرفته شده است و به پدیده‌ای اشاره دارد که دیگران از انجام آن عاجزند. در عرف، معجزه به حوادث غیر عادی، فراطبیعی و خارق عادت اطلاق می‌شود.

۲ معجزه به معنای بینه: «وَالَّذِي نُنَادِي بِكُمْ مِنْكُمْ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ» (اعراف / ۷۳)؛ به معنای نشانه: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا» (هود / ۹۶)؛ به معنای دلیل قاطع: «فَدَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلِيئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (قصص / ۳۲)؛ به معنای دلیل محکم و قوی: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ» (مؤمنون / ۴۵)؛ به معنای پدیده عجیب: «بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ» (ق / ۲).

۳ متکلمان و فیلسوفان مسلمان تلاش کرده‌اند به مدد معجزه، صدق نبی (نه محتوای پیام نبی) را اثبات کنند، ولی الایدانان و فیلسوفان خدا باور مسیحی، کوشیده‌اند اولاً، به کمک معجزه وجود خداوند را اثبات کنند، زیرا در مسیحیت، برخلاف یهودیت و اسلام، نبوت مطرح نبوده تا درصدد اثبات صدق نبی باشند، بلکه عیسی بن مریم، خدا شمرده است. همچنین، معتقدند به مدد معجزات نه تنها می‌توان حقایق تعالیم مسیح را اثبات کرد بلکه از الوهیت او نیز میتوان دفاع کرد (Aquinas, 1952: 2248).

4 Prospero Lorenzo Lambertini

۵- ۱) یک شیء فیزیکی تا زمانی که دیواره‌های یک محیط در بسته دست نخورده‌اند، نمی‌تواند از آنها عبور کند، به آن وارد شود یا از آن خارج گردد. ۲) وزن یک جسم روی سطح زمین تغییر نمی‌کند، مگر اینکه آن را در مایعاتی با چگالی‌های مختلف شناور کنیم؛ مثلاً جسم فلزی را روی سطح آب شناور کنیم. ۳) نفس انسان نمی‌تواند فاعلیت مستقیم بر اجزای عالم داشته باشد، مگر آن اجزایی که نفس به آنها تعلق دارد؛ مثلاً نفس انسانی می‌تواند در دست خودش تصرف کند، ولی در میز روبروی خویش نمی‌تواند تصرف کند. ۴) درک حسی تنها در صورتی ممکن است که مدرک بر مدرک تأثیر بگذارد و حالات احساسی خاصی در او پدید آورد. ۵) اگر استناد به گواهی یا دلیل استنتاجی نباشد، محال است انسان به رویدادهای گذشته دسترسی داشته باشد. استنتاج به این معنا است که با استفاده از سلسله از رویدادها پی ببرد که رویدادی خاص اتفاق افتاده است؛ مثلاً، به دلیل اینکه فاصله سیارات از ما بسیار زیاد است، از نوری که الان به دست ما می‌رسد، می‌توان استنتاج کرد که چندین سال قبل چه اتفاقی برای آن ستاره رخ داده است. ۶) محال است انسان جز از طریق استنتاج، به رویدادهای آینده پی ببرد. ۷) محال است انسان حالات درونی فرد دیگری را ادراک کند، مگر اینکه خود آن فرد به حالات خویش اذعان نماید. ۸) انسانی که از دنیا می‌رود، محال است بتواند بر موجودات مادی تأثیر بگذارد (Broad, 1953: 232).

6 Realistic view

7 Unrealistic view

۸ از منظری دیگر، می‌توان تعاریف معجزه را به آفاقی (Abjective) و انفسی (Subjective) تفکیک کرد که تا حدود زیادی به نگاه واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه نزدیک است.

۹ طبق منطق ارسطویی، تعریف، به حد و رسم، و هر یک از آنها، به تام و ناقص تقسیم می‌شود. حد تام تعریف به جنس و فصل قریب است که بیان‌گر تمام ذاتیات یا چیستی و سرشت معرف است؛ حد ناقص تعریف به برخی ذاتیات مانند جنس بعید و فصل قریب است؛ رسم تام تعریف به جنس و اعراض خاص است؛ رسم ناقص تعریف به اعراض خاص است (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۳).

۱۰ براد با اشاره به هفت قاعد، کلی بدیهی حاکم بر جهان طبیعت، درصدد است مصادیق روشن قوانین طبیعت را نشان دهد.

11 Simplicity
12 Explanation
13 Abduction

۱۴ به باور سویینبرن، در تبیین تام، علل و دلایل پدیده بیان شده و در نتیجه، به مدد آن می‌توان لزوم وقوع آن را تبیین کرد. در تبیین کامل، علاوه بر توجه به علل و دلایل وقوع پدیده، وجود علل و دلایل وقوع پدیده هم تبیین می‌شود. در تبیین نهایی، هیچ تبیینی برای وجود علل و دلایل وقوع یک پدیده نداریم. در تبیین مطلق، وجود علل و دلایل وقوع یک پدیده یا نیاز به تبیین ندارند، یا خود تبیین‌گرند، یا وجود آنها منطقی ضروری است. به همین دلیل، به گمان وی، از پدیده‌های منطقی ممکن، نمی‌توان تبیین مطلق ارائه داد، زیرا در تبیین مطلق، پدیده تبیین نشده نداریم و تنها در تبیین‌های دیگر، پدیده‌های تبیین نشده وجود دارند که باید در صدد تبیین آنها باشیم (نصیری، ۱۴۰۲، ۵۸-۶۷).

۱۵ احتمال پیشینی بدان معنا است که بدون توجه به قرائن و شواهد، درباره احتمال درستی یک نظریه داوری کنیم. سویینبرن با اشاره به دو دیدگاه انفسی و آفاقی در این زمینه، با دفاع از دیدگاه آفاقی، ملاک‌های سه‌گانه فوق را ارائه کرده است.

۱۶ احتمال پسینی بدان معنا است که یک نظریه در مقایسه با نظریه‌های بدیل خویش، از قدرت تبیینی بیشتری برخوردار باشد، یعنی بتوان به مدد آن پدیده‌های بیشتری را پیش‌بینی کرد و زیر پوشش آن قرار داد، و بدون آن نظریه، نتوان آنها را پیش‌بینی کرد (Swinburne, 2004: 56-57).

۱۷ معرفت پس‌زمینه‌ای به معنای معرفت‌های پذیرفته شده در زمان ارائه یک نظریه است.

۱۸ گستره کمتر تبیین بدان معنا است که هرچه دامنه یک نظریه کمتر باشد، احتمال پیشینی آن افزایش خواهد یافت و برعکس، هرچه دامنه آن بیشتر باشد، احتمال پیشینی آن کاهش خواهد یافت.

۱۹ البته، به باور سویینبرن، از تبیین‌های شخصی می‌توان تبیین علمی هم ارائه داد، ولی از تبیین‌های شخصی که بر نیات و مقاصد خداوند استوارند، نمی‌توان تبیین علمی ارائه داد و باید آنها را تبیین نهایی شمرد (نصیری، ۱۴۰۲: ۷۲).

20 Definition

۲۱ ارزش ذاتی و الاهیاتی «سادگی»، برخوردار از پشتوانه تجربی و استقرائی، سادگی به مثابه فضیلت نظری پیشینی، گستره ابطال‌پذیری در نظریه‌های ساده‌تر، آگاهی‌بخشی بیشتر نظریه‌های ساده‌تر، و گرایش انسان‌ها به سادگی، از زمره دلایلی هستند که در توجیه معرفتی سادگی ارائه، بررسی و نقد شده‌اند (همو، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۰). اما فارغ از درستی یا نادرستی ادله فوق، بنظر می‌رسد می‌توان این ادله را درباره ترجیح تعاریف نیز به کار برد.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰) منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). النجاة، تهران: مرتضوی.

احمدی، محمدامین (۱۳۷۸) تناقض‌نمایا غیب‌نمون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (بی تا) *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: دارالکتب.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۷م) *مذاهب الاسلامیین*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰) *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) *حقیقت و تأثیر اعجاز، تحقیق و تنظیم عباس فتحیه و جعفر آریانی*، قم: اسراء.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۲۴ق) *العقیده النظامیة*، بیروت: دار السبیل الرشاد.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷) *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۴ق) *شرح علی الاشارات*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- زمنشیری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق) *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴) *الملل و النحل*، قم: شریف الرضی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲) *اعجاز قرآن*، تهران: رجاء.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق) *تجرید الاعتقاد*، تهران: مکتب اعلام اسلامی.
- عبدالجبّار، قاضی ابوالحسن (۱۴۲۲ق) *شرح الاصول الخمسه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- غزالی، محمد (۱۹۹۳م) *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالهلال.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) *نوت*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق) *المنطق، النجف الاشرف: مطبعة النعمان*.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *النکت الاعتقادیة*، قم: کنگره بین المللی شیخ مفید.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰) *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- نصیری، منصور (۱۳۹۲) «اصل سادگی و نقش آن در اثبات خدا باوری، بررسی تقریر سویینبرن»، نقد و نظر، سال ۱۸، شماره ۳.
- (۱۴۰۲) *دفاع تبیینی از خدا باوری*، بررسی دیدگاه ریچارد سویینبرن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هیوم، دیوید (۱۳۷۸) *درباره معجزات*، ترجمه محمد احمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- Aquinas, T. (1952) *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
- Broad, C. D. (1953) *Religion, Philosophy and Psychical Research*, Lonon: Routledge.
- Clarke, S. (2013) "When They believe in Miracles", *Journal of Medical Ethics*, vol. 39, no. 9.
- Holland, R. F. (1965) "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, vol. 2, no. 1, pp. 43-51.
- Kant, I. (1997) *Critique of Practical Reason*, trans. by M. J. Gregor, Cambridge University Press.
- Mumford, S. (2001) "Miracles: Metaphysics and Modality", *Religious Studies*, vol. 37, no. 2, pp. 191-202.

- Nuyen, A. T. (2002) "Kant on Miracles", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 19, no. 3, pp. 309-323.
- Swinburne, R. (1970) *The Concept of Miracle*. Springer.
- (2001) *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon Press.
- (2004) *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.
- (1977) *Simplicity as Evidence of Truth*, USA: Marquette University Press.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.
- Twelftree, G. H. (ed.) (2011) *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge University Press.
- van Inwagen, P. (2006) *The Problem of Evil*, Oxford University Press.



A Study of the Meeting Point of the Psychic Matter and the Political Matter in Julia Kristeva's Thought

Mina Jazayeri^{1,*}, Jahangir Moeini Alamdari²

1 Ph.D. Student in Political Thought, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

2 Associate Professor of Political Thought, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

| Article Info | ABSTRACT |
|---|--|
| Article type: Research Article | Psychoanalysis and semiology constitute two theoretical arms of Kristeva. Semiology is concerned with the formation of meaning. The main ideas that Kristeva developed in his psychoanalytic thought can be interestingly found useful in political theory. The research of this thinker about the formation of subjectivity shows that political matters deeply shape the inner experience of every speech. Emphasizing Freud's two main concepts - the death drive and primary narcissism - Kristeva shows how fragile it is to move from this early stage of differentiation to the development of a place in the socio-symbolic and political world. In the prehistory of every individual, there is an archaic past before entering the social realm. This archaic past lives eternally in the unconscious. Both Freud and Kristeva see this archaic past in the form of a pre-Oedipal relationship with the mother. This memory is the source of passion and desire. But Kristeva also notes how this archaic past, or semiotic Chora continues to threaten to abolish or destabilize symbolic meaning and territory. This Chora is a source of revolt. She directs his theoretical attention to the moments when this protective maternal environment is destroyed, to the abyss of meaninglessness that opens and to the crisis that leads the infant to his first social identities. How well or poorly this process is done, has deep political effects. |
| Received: 2023/12/30 | |
| Accepted: 2024/05/11 | |
| | Keywords: Julia Kristeva, the political matter, the psychic matter, semiotic chora, disobey, social identity, syndromes of ideality. |

Cite this article: Jazayeri, Mina & Moeini Alamdari, Jahangir (2023). A Study of the Meeting Point of the Psychic Matter and the Political Matter in Julia Kristeva's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 17-34.

DOI: 10.30479/wp.2024.19770.1055

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** mina.jazayeri3@gmail.com



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



بررسی نقاط اتصال امر روانی و امر سیاسی در اندیشه ژولیا کریستوا

مینا جزایری^۱، * جهانگیر معینی علمداری^۲

۱ دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲ دانشیار گروه اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۹/۱۰

پذیرش:

۱۴۰۳/۲/۲۲

دو بازوی نظری کریستوا، نشانه‌شناسی و روان‌کاوی هستند؛ نشانه‌شناسی درک اینکه معنا چگونه ساخته می‌شود را میسر می‌سازد و روان‌کاوی فرایند شکل‌گیری سوژکتیویته را روشن می‌کند. کریستوا با ادغام این دو رویکرد نظری، دیدگاهی منحصر به فرد در مورد رابطه بین امر روانی و امر سیاسی ارائه داده است. این نوشتار برای پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که در اندیشه کریستوا، پیوندهای مهمی که بین امر روانی و امر سیاسی برقرار می‌شود، در کجاست؟ در این مقاله این فرض مطرح می‌شود که مهم‌ترین سهم کریستوا در نظریه سیاسی، پژوهش در مورد سوژکتیویته است. کریستوا با بررسی پیوند بین سوژکتیویته و جامعه، مفروضات اصلی نظریه قرارداد اجتماعی که عبارت است از فردیت پیشاسیاسی را به چالش می‌کشد و با وام گرفتن از نظریه‌های فروید در توضیح چگونگی شکل‌گیری سوژکتیویته بر روند شکننده حرکت از مرحله اولیه تمایز (تمایز میان خود و دیگری)، بر کسب هویت‌های اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند. مفهوم «کورای نشانه‌ای» به‌عنوان منشأ سرپیچی، نشان‌دهنده محیط پایدار اولیه است که سوژکتیویته در آن ظهور می‌کند. کریستوا استدلال می‌کند که توهم سرشار بودن در این مرحله باید از بین برود تا منجر به آشکار شدن پوچی شود. از دست دادن این فضای محصور و ظهور تهی‌بودگی به‌مناب یک پیش‌نیاز برای رشد خود و هویت اجتماعی عمل می‌کند. درنهایت، تحلیل کریستوا از مفهوم سرپیچی، نشان می‌دهد که چگونه تجربه درونی موجود سخن‌گو، امر سیاسی را شکل می‌دهد. آراء کریستوا اهمیت سرپیچی درونی در زیر سؤال بردن هنجارهای غالب و تصور امکانات جدید به‌صورت فردی و جمعی را برجسته می‌سازد.

کلمات کلیدی: امر سیاسی، امر روانی، کورای نشانه‌ای، سرپیچی، این‌همانی اجتماعی، سندرم آرمان‌گرایی، ژولیا کریستوا.

استاد: جزایری، مینا؛ معینی علمداری، جهانگیر (۱۴۰۲). «بررسی نقاط اتصال امر روانی و امر سیاسی در اندیشه ژولیا کریستوا». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۳۴-۱۷.

DOI: 10.30479/wp.2024.19770.1055



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mina.jazayeri3@gmail.com

مقدمه

ژولیا کریستوا^۱ طیف وسیعی از موضوعات، از زیبایی‌شناسی^۲ گرفته تا زبان، سوپژکتیویته^۳ و بینامتنیت،^۴ و از روان‌کاوی تا مادرانگی^۵ را مورد بررسی قرار داده است. نوشته‌ها و بررسی‌های او در زمینه سیاست، با فرضیاتی در مورد برتری ارزش‌های جهان‌شمول روشنگری، آغاز می‌شود و با کاربست آنها در مسائلی مانند مهاجرت و حجاب، به اوج خود می‌رسد. در این مقاله، محور اصلی کار کریستوا درباب امر سیاسی در درک موجود سخن‌گو^۶ مورد بررسی قرار گرفته است: اینکه موجود سخن‌گو چگونه شکافته می‌شود و در محکمه^۷ قرار می‌گیرد؟ اینکه چگونه او با خود غریبه است؟ چرا به پرورش یک زندگی روانی نیاز دارد؟ و چگونه به‌نحو احسن می‌تواند سرپیچی^۸ کند؟

امر سیاسی در اندیشه کریستوا در رابطه بین فرد و جامعه نهفته است. اندیشه کریستوا درباره سرپیچی با تحلیل او از زبان، سوپژکتیویته و جامعه درهم‌آمیخته است. او استدلال می‌کند که افراد در فرایندی مستمر از شکل‌گیری هویت درگیر می‌شوند و زبان نقشی مهم در شکل‌دهی سوپژکتیویته ایفا می‌کند. در چارچوب اندیشه کریستوا، سرپیچی را می‌توان پاسخی به ساختارهای اجتماعی و زبانی دانست که بیان فردی را محدود می‌کنند. او از هویت‌های ثابت انتقاد کرده و سرپیچی از هنجارهایی اجتماعی که ممکن است محدودکننده خلاقیت و تنوع فردی باشند، را تشویق می‌کند. دیدگاه کریستوا در مورد امر سیاسی دربرگیرنده درکی ظریف از ذهنیت، زبان و امکانات مقاومت و دگرگونی در جامعه است.

دو بازوی نظری بسیار قدرتمند کریستوا، نشانه‌شناسی و روان‌کاوی هستند؛ نشانه‌شناسی برای درک اینکه معنا چگونه ساخته می‌شود و روان‌کاوی برای درک اینکه سوپژکتیویته چگونه به‌وجود می‌آید و چه محکمه‌هایی را از سر می‌گذراند.

کریستوا با آثار اولیه خود در حوزه نشانه‌شناسی و دلالت،^۹ نشان داد که چطور زبان شاعرانه می‌تواند زمین بایر نظم‌نمادین^{۱۰} را به لرزه افکند و ادراکات حسی و رانه‌ها را آشکار کند؛ به این معنا که زبان شاعرانه، خودش انقلابی است. چنانکه او بعداً خاطر نشان کرده، «عمل نوشتن نیز می‌تواند به امر غیرقابل ادراک دست یابد. نوشتن با آشکار کردن معنای احساسات و رانه‌ها، می‌تواند مفهوم خود را به ترتیبی پیدا کند که دیگر «نمادین»^{۱۱} نیست، بلکه «نشانه‌ای»^{۱۲} است» (Kristeva, 2014: 9).

کریستوا با روی آوردن به روان‌کاوی در دهه ۱۹۷۰، شروع به تعدیل و ترکیب برخی از مهم‌ترین جوانب نظریه روان‌کاوی میانه قرن بیستم، از جمله نظریه‌های لاکان،^{۱۳} کلین^{۱۴} و وینیکات^{۱۵} کرد که نتیجه آن به‌طوری برجسته، فرویدی است. درجایی که بسیاری از نظریه‌های روان‌کاوی معاصر، دو انگاره اصلی فروید یعنی خودشیفتگی اولیه^{۱۶} و غریزه مرگ^{۱۷} را رها کرده‌اند، کریستوا آنها را در حل معمای سوپژکتیویته انسان، اساسی می‌داند. همان‌طور که فروید و کریستوا دریافته‌اند، مسیر رشد از حالت «پیشاتفردیافته» به یکی از هویت‌های اجتماعی، سخت و پرمخاطره است. رانه مرگ می‌تواند این رشد را

به ورطه‌ها و پرتگاه‌هایی سوق دهد؛ از مالیخولیا گرفته تا سندرم‌های خود-کاذب. نظریه‌هایی که خودشیفتگی اولیه یا رانه مرگ را انکار می‌کنند، از پرداختن به این مشکلات سر باز می‌زنند. آثار کریستوا بی‌محابا در مقابل این نظریات قرار دارد.

ایده‌های اصلی که کریستوا در اندیشه روان‌کاوی خود پرورانده، بسیار در نظریه‌پردازی سیاسی سودمندند. مدعای اصلی ما در مقاله این است که درست در همین آثار او در مورد سوژکتیویته است که می‌توان مهم‌ترین سهم وی در نظریه سیاسی را مشاهده کرد. اثر کریستوا درباره سرپیچی نشان می‌دهد که تجربه درونی‌شده هر موجود سخن‌گو عمیقاً امر سیاسی را شکل می‌دهد. سرپیچی از محدودیت‌های خارجی و هنجارهای درونی‌شده و تأمل‌نشده، موجب شکوفایی قلمرو درونی آزادی می‌شود. او می‌گوید: «ما زنده هستیم زیرا زندگی روانی داریم» و «این فضای درونی، این مکان درون است که به فرد اجازه می‌دهد تا حملات صورت گرفته از درون و بیرون... و همچنین تعدی سیاسی و اجتماعی را درک کند» (Idem, 1997: 19).

کار کریستوا درباره سرپیچی نشان می‌دهد سوژه‌هایی که بیش از حد می‌ترسند هنجارهای حاکم را زیر سؤال ببرند و علیه آن حرف بزنند، راه را برای رژیم‌های تمامیت‌خواه (توتالیتار) هموار می‌کنند و در مقابل، رژیم‌های تمامیت‌خواه قصد دارند سوژه‌هایی تولید کنند که از قوانین به صورت بی‌چون‌وچرا پیروی کنند. به‌عنوان مثالی دیگر، افراد متولد شده در جوامعی که تحت تأثیر شکوه یا شرمساری گذشته‌شان قرار گرفته‌اند، در بازتولید خیالات گذشته نقش دارند. سرپیچی درونی، ذهنیتی را ممکن می‌سازد که مایل است در جهان موضع بگیرد و وضع موجود را برهم زند تا امکاناتی جدید را به صورت جمعی و فردی متصور شود. هدف ما در این مقاله بررسی پیوندی است که اندیشه‌های کریستوا میان روان و اجتماع برقرار می‌سازد و آنچه را که در کنه نظریات او به مثابه نقاط اتصال میان امر روانی و امر سیاسی می‌یابیم، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱- به چالش کشیدن فرض اصلی نظریه قرارداد اجتماعی

هنگامی که کریستوا در دهه ۱۹۷۰ از سیاست روشنفکران ساحل چپ^{۱۸} به «تجربه درونی به‌عنوان تنها قاره‌ای که هرگز ترک نکرده بودیم» (Ibid) روی آورد، در واقع سیاست را رها نکرد:

تجربه روان‌کاوانه به نظرم تنها چیزی بود که در آن تلاطم بکر سوژه سخن‌گو و زبان، به گوش می‌رسید. حوادث سیاسی، در بستر میل و نفرتی که روان‌کاوی از آن پرده برمی‌دارد، برای من نشان‌گر شیوه دگرگون کردن آنها و تغییر اوضاع با اتکای بر فاصله‌ها بود: چیزی چون قدرت وحشت، چون آلوده‌انگاری. (Ibid)

بدین ترتیب، کریستوا پژوهش درباره نحوه شکل‌گیری ذهنیت (سوژکتیویته) را آغاز کرد که ذهنیت خودمان به‌عنوان عاملان سیاسی در جهان را نیز شامل می‌شود. به‌طورکلی، کریستوا یکی از مهم‌ترین جنبه‌های مسئله‌ساز فلسفه سیاسی لیبرال را به‌چالش کشیده است. این مفهوم در مرکز هسته نظریه قرارداد اجتماعی از هابز تا رالز، قرار دارد و مدعی است که افراد را به‌نحو پیشاسیاسی می‌توان درک کرد؛ به این معنا که افراد کاملاً شکل‌گرفته، می‌توانند خارج از امر سیاسی بایستند و تصمیم بگیرند که آیا وارد روابط اجتماعی بشوند یا نه؟ و آن روابط باید چه شکلی بگیرد؟

در قرن نوزدهم، هگل این دیدگاه را زیر سؤال برد و عنوان کرد که درک انسان‌ها از خود به‌واسطه روابط اجتماعی آنها شکل می‌گیرد (هگل، ۱۳۹۳: ۲۳۵). این بینش هگلی از طریق آن دسته از نظریه‌های اجتماعی که دیدگاهی کاملاً متضاد با مفهوم انگلیسی-آمریکایی «پیشاسیاسی» که همان فردیت پیشاجتماعی است، ارائه می‌دهند، به رشد خود ادامه داد. تقریباً هر کسی که به این سنت تعلق داشته باشد، می‌پذیرد که بشر از طریق تاریخ و فرهنگ خود شکل گرفته است. آثار کریستوا در این سنت قرار دارد اما به‌واسطه تعهدات فرویدی‌اش، مسیری پر پیچ‌وخم‌تر پیموده است.

در داستان فرویدی رشد فردی، نوزادان در ارتباط با «ابژه»‌هایشان رشد می‌کنند، یعنی در ارتباط با افرادی که بسیار به آنها نزدیک هستند. اما در آغاز زندگی‌شان، آنها در حالتی که فروید خودشیفتگی اولیه می‌نامد، متولد می‌شوند. فروید در مورد مقصود خود از این امر، چندان شفاف نبود و این مسئله در جریان نظریه‌پردازی او تغییر کرد. به‌طور خلاصه، این امر به معنای یک دوره روانی اولیه است که کودک هنوز از ابژه‌هایش به‌عنوان موجوداتی جدا از خود آگاهی ندارد (مک‌آفی، ۱۳۹۸: ۶۳). درحالی‌که نظر فروید در مورد خودشیفتگی اولیه در طول سال‌ها تحول یافت، آنچه ثابت است، داستان رشد یک ایگو و روابط آن با ابژه‌هاست که از ابتدا وجود ندارند. برخی از روان‌شناسان اولیه «ایگو»، مانند رنه اسپیتز و مارگارت مالر، مفهوم خودشیفتگی اولیه فروید را با تشبیه آن به دوران اولیه هم‌زیستی نوزاد با مادر که امید می‌رود با فردیت و استقلال دنبال شود، توسعه دادند. تحلیلگر بریتانیایی، وینیکات^{۱۹} به دوره‌ای در اوایل نوزادی اشاره کرده که نوزاد احساس می‌کند دارای قدرت مطلق است. این دوره پیش از آن است که نوزاد، فردیت یابد، هنگامی که شیفتگی مادر به فرزند، این توهم را در کودک به‌وجود می‌آورد که همه نیازها برآورده شده است، بنابراین هنوز دلیلی ندارد که شک کند جهانی جدا از خودش، وجود دارد (سنت‌کلر، ۱۳۹۵: ۱۲۷).

با این حال، یک مکتب متأخرتر روان‌کاوی، معروف به نظریه «رابطه‌ای معاصر»^{۲۰} با مشاهدات علمی نوزادان استدلال کرد که هیچ مرحله خودشیفتگی اولیه‌ای وجود ندارد. برعکس، آنها معتقدند نوزادان از همان ابتدا، رابطه‌ای هستند. این مطالعات آن‌قدر برای بسیاری قانع‌کننده بوده‌اند که امروزه اکثر مکاتب روان‌کاوی، روایت فروید از خودشیفتگی اولیه را رد می‌کنند و در عوض، از دیدگاهی در مورد «خود» که

رابطه‌ای-بژه‌ای است، طرفداری می‌کنند که از ابتدا دارای جهت‌گیری اجتماعی است. کریستوا عضوی از گروه کوچکی از متفکران روان‌کاوی است که هنوز به چیزی مانند مرحله خودشیفتگی اولیه اعتقاد دارند.

۲- کورای نشانه‌ای، منشأ سرپیچی

کریستوا مرحله خودشیفتگی اولیه را در مفهوم «کورا» بازمی‌شناسد؛ اصطلاحی که برای در نظر گرفتن یک محیط نگهدارنده اولیه، از افلاطون وام گرفته، فضایی که در آن فردیت می‌تواند پدید آید، نوعی آوند برای به وجود آمدن. این اصطلاح غالباً با اصطلاح دیگری پیوند می‌یابد: امر نشانه‌ای، شکل پیشینی دلالت که به پژواک‌گویی‌ها و تبادلات غیرکلامی بین مادر و نوزاد بازمی‌گردد (Kristeva, 1984: 25).

در خودشیفتگی اولیه، نوزاد در مرحله کورای نشانه‌ای، فراوانی را تجربه می‌کند: همه نیازها برآورده می‌شوند، هنوز «غیر من» در دنیای بیرون جدا از خود، وجود ندارد و نوزاد هنوز «خود را از اکوسیستمی که به آن پیوند خورده است» (Ibid) جدا نکرده است. نوزاد کورای نشانه‌ای، هنوز اجتماعی نیست. به عبارت دیگر، کورای نشانه‌ای کریستوا مرحله اولیه ارتباط بین نوزاد و مادر را قبل از هرگونه ورود به امر اجتماعی، نشان می‌دهد. این همان چیزی است که فروید به عنوان خودشیفتگی اولیه توصیف کرده و وینیکات آن را به محیط نگهدارنده تشبیه کرد (Idem, 1987: 29).

مادر یا ممکن است بخواهیم بگوییم هر کسی که مراقب اصلی است، به پرورش توهم نوزاد در مورد سرشاری، قدرت مطلق و وفور کمک می‌کند. کریستوا به موقعیت مادر به مثابه موقعیتی که نیازها را برآورده می‌سازد، به عنوان «نگهدارنده» اشاره می‌کند. گرچه توهم فراوانی با مراقبت‌های مادر تقویت می‌شود، نوزاد هنوز این را نمی‌داند. این آگاهی با یک شوک به وجود خواهد آمد، با تجربه مادر به عنوان «غیر من»، زیرا او به شخص دیگری (چه پدر، جهان، شغل یا مشغله دیگری) نظر دارد. کریستوا می‌نویسد: «بنابراین پدر خیالی می‌تواند نشانه این باشد که مادر کامل نیست بلکه کسی یا چیز دیگری را می‌خواهد. این پرسش پاسخی به غیر از پاسخی که تهی بودن خودشیفتگی را مکشوف می‌سازد، ندارد؛ در هر سطحی این «به غیر از من»... و در نتیجه این «به غیر از من» است... که یک ایگو با مشقت بسیار می‌کوشد به وجود آید» (Ibid, 41).

فشاری که بر این محیط نگهدارنده وارد می‌شود، می‌تواند ترسناک باشد. ورطه‌ای دهان می‌گشاید و نجات نوزاد تنها به واسطه جهش به سمت این‌همانی با عشق‌های دیگر مادر (مثلاً، پدر) حاصل می‌شود. این لحظه سرکوب اولیه کورای اولیه است که به خاطر این‌همانی با جهان اجتماعی‌نمادین از آن صرف نظر می‌شود. کریستوا یکی از معدود نظریه‌پردازانی است که عمیقاً می‌فهمد گذر از این مرحله اولیه تمایز به توسعه جایگاهی در دنیای اجتماعی‌نمادین و سیاسی، چقدر شکننده است. از دیدگاهی کریستوایی، اقامت گذرای رشدی هر فرد در میانه اجتماعی شدن و شکل دادن به جهان اجتماعی و سیاسی قرار دارد. اما

حتی خود اجتماعی بودن، چیزی است که به صورت اجتماعی ساخته می شود؛ به این معنا که ما «ذاتاً» به صورت موجودات اجتماعی متولد نشده ایم، اجتماعی بودن یک دستاورد است.

در مقابل مکتب نظریه ارتباطی معاصر که شامل روان کاوی میان فردی، کارهای اخیر در روابط ابژه های بریتانیایی و روان شناسی خود است، کریستوا نشان می دهد که ما برای اجتماعی بودن و رابطه ای بودن، متولد نشده ایم؛ ما متولد نمی شویم، بلکه پرورده می شویم تا با دیگران ارتباط برقرار کنیم (Mitchel and Black, 2016)

این همانی اجتماعی که هنگام پایان یافتن محیط نگهدارنده اولیه اجتناب ناپذیر است، ما را به انسان هایی بدل می سازد که هگل در مورد آن نظریه پردازی کرده است، هرچند این اتفاق بدون مرحله ای از تنش و درد اولیه صورت نمی گیرد. بنابراین، ذکر این نکته مهم است که در تاریخ گذشته هر فرد، یک گذشته باستانی^{۲۱} قبل از ورود به قلمرو اجتماعی وجود دارد. با فروید و کریستوا می بینم که این گذشته باستانی به طور ابدی در ناخود آگاه زندگی می کند؛ همان طور که فروید رمی ابدی را در کتاب *تمدن و ملامت های آن* توصیف کرده است (فروید، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۶۴). از نظر فروید، این خاطره ابدی، ممکن است منبع توهم مذهبی باشد. این خاطره منبع اشتیاق و آرزو است. اما کریستوا همچنین به راه هایی اشاره می کند که این گذشته باستانی، یا همان کورای نشانه ای، به تهدیدی برای ملغا کردن یا بی ثبات ساختن معنا و قلمرو نمادین، ادامه می دهد.

این کورای نشانه ای منشأ سرپیچی است. کریستوا توجه نظری خود را به لحظاتی که این محیط نگهدارنده مادرانه از بین می رود، به ورطه بی معنایی که دهان گشوده و به بحرانی که نوزاد را به اولین اینهمانی های اجتماعی اش رهنمون می سازد، معطوف می کند. او می نویسد: «با این حال، این مرحله اولیه، یعنی مرحله پیش از غیر من، پرده ای بر روی بیهودگی است»، که به اعتقاد وی، روان انسان در آن ریشه دارد (Kristeva, 1987: 23).

۳- تهی بودگی به مثابه یک پیش نیاز برای اینهمانی اجتماعی

کریستوا در بخشی از کتاب *داستانهای عشق می نویسد*: برای تبدیل شدن به «من»، توهم سرشار بودن باید از بین برود که به وقش، به هر طریقی که شده، اتفاق خواهد افتاد تا مبدا شخص روان پریش شود. پس از اینکه توهم متزلزل شود، تهی بودگی آشکار می شود: «تهی بودگی که در آغاز کارکرد نمادین ضروری است به صورت اولین جدایی بین آنچه هنوز یک ایگو نیست و آنچه که هنوز یک ابژه نیست، پدیدار می شود» (Ibid, 24). خودشیفتگی پوشش تهی بودگی است، اما سرانجام باید تسلیم شود و با چیزی پایان یابد که موجب از دست دادن فضای محصور است. این تجزیه فضای محصور است که باعث به وجود آمدن «من» می شود. این ممکن است همان چیزی باشد که حتی اگر تجربه یا اندیشیده نشده، به صورت

ترک مادر برای عاشقی دیگر، احساس شده باشد.

همان‌طور که کاستوریادیس می‌گوید:

فرد اجتماعی مانند گیاه رشد نمی‌کند، بلکه توسط جامعه ایجاد/ساخته

می‌شود... این امر همیشه با گسلش شدید از چیزی که اولین وضعیت روان

و الزامات آن است، اتفاق می‌افتد. (Castoriadis, 1987: 311)

مسئولیت پایان بخشیدن به این فضای محصور، همیشه بر عهده نهاد اجتماعی است که هم منشأ نیاز به

حمله کردن به فضای محصور و هم دستاویز کودک برای زنده ماندن در برابر این حمله است.

کاستوریادیس با استفاده از زبان وینیکاتی می‌افزاید:

تازه متولد شده در نتیجه درد روان‌پریشی باید برای همیشه از دنیایش جدا

شود... تا از قدرت خیالی خود صرف نظر کند و دریابد که خواسته دیگران

به اندازه خواسته خود او مشروع است. (Ibid)

تنها راه تحمل این فقدان برای کودک این است که با هر آنچه که توجه مادر را جلب می‌کند، این‌همانی

پیدا کند. بنابراین، در مروری اجمالی، از سه مرحله می‌توان یاد کرد: خودشیفتگی اولیه، از دست دادن

توهم در ازای این‌همانی با پدر پیشاتاریخی فردی شخص، و در نتیجه، این‌همانی با یک آواتار اجتماعی.

این لحظه سرکوب اولیه، سرآغاز پدیدآیی ناخودآگاه را رقم می‌زند. به موجب عشق شهوانی

دوسوگرایانه مادر به سوی طرف سوم - یعنی پدر- مادر، کودک را از ورطه سرشاری به واقعیت، و از

پژواک‌گویی به زبان، گذر می‌دهد. با این حال، از آنجاکه این انتقال هرگز بی‌عیب و نقص انجام نمی‌شود،

خود تجربه می‌تواند از هم گسیخته شود و از دست برود. آگدن با تفسیر وینیکات، استدلال می‌کند که

این فقدان اولیه شبیه به یکی از رنج‌های اولیه است که وینیکات ذکر می‌کند؛ در درجه اول، نگرانی

رنج‌آور از بازگشت به یک وضعیت انسجام نیافته. «وضعیت‌هایی احساسی که در زمینه پیوند بین

مادر-نوزاد قابل تحمل هستند، عذاب‌های اولیه هستند که نوزاد باید آنها را به‌تنهایی تجربه کند»

(Ogden, 2014: 210).

از آنجاکه آنها غیرقابل تحمل هستند، نوزاد آنها را از هم جدا می‌کند؛ این شکاف اتفاق می‌افتد اما

تجربه نمی‌شود، و حتی کمتر به یاد می‌آید. در نتیجه، به قول کریستوا: «در همه‌جا عزاداری غیرممکن مشابهی

برای ابژه مادرانه وجود دارد» (Kristeva, 1989: 9)، زیرا لحظه از دست دادن، همان لحظه سرکوب اولیه

است؛ شقافی که ایگو و ناخودآگاه را در یک وهله ایجاد می‌کند. اینکه این فرایند چقدر خوب یا ضعیف

صورت گیرد، تأثیرات سیاسی عمیقی به‌همراه دارد. برای کسانی که این گذار را به‌خوبی به انجام

نمی‌رسانند، ممکن است روان‌کاوی درخواست شود. در واقع، بیشتر نوشته‌های روان‌کاوی کریستوا، مشحون از پروندهٔ بیمارانی است که در اوایل زندگی از این فقدان رنج برده‌اند. کریستوا وظایف اصلی مربوط به کار روان‌کاوی را توصیف می‌کند: انتقال و انتقال متقابل عاشقانه که به سوژه اجازه می‌دهد آن فقدان‌های نزیسته را به زمان حال آورده و دگرگون سازد (Ibid, 3).

وینیکات چنین استدلال می‌کند: گسست «واقعیتی است که در ناخودآگاه پنهان می‌شود» (Winnicott, 1974: 104). در واقع، برخی از گسست‌های گذشته، ناخودآگاه را آغاز می‌کند. ایگو آگاهانه به دنبال «غیر من» مادر به وجود می‌آید. هزینهٔ تبدیل شدن به من، سرکوب آن چیزی است که قبلاً بوده و از آن پس، توانایی جدا کردن هر آنچه با حس نو یافتهٔ یک خود کران‌مند سازگاری ندارد. با این وجود، کریستوا می‌پرسد: «سرکوب اولیه چیست» به جز «توانایی موجود سخن‌گو که همواره و از پیش، توسط دیگری تسخیر شده تا تقسیم، نفی و تکرار کند؟» (Kristeva, 1982: 12).

نوزاد از مادر جدا می‌شود. مادر آلوده می‌شود. نوزاد با تهی بودن رها می‌شود و خودشیفتگی در دفاع در برابر تهی بودن در مسیر این‌همانی اجتماعی قرار می‌گیرد. وینیکات نیز اشاره می‌کند که تهی بودن را می‌توان از همان دریچهٔ ترس از گسست بررسی کرد. «در بعضی از بیماران، تهی بودن باید تجربه شود و این تهی بودن مربوط به گذشته است، مربوط به زمانی قبل از آنکه درجهٔ بلوغ فرد تجربهٔ تهی بودن را امکان‌پذیر سازد» (Winnicott, 1974: 106).

به یاد آوردن تروما آسان‌تر از یادآوری تهی‌بودگی است، زیرا چگونه یک فرد باید بداند که هیچ چیز در حال وقوع نیست، درحالی‌که هنوز نمی‌داند انتظار چه اتفاقی را باید داشته باشد. وینیکات می‌نویسد: «تهی بودن پیش‌نیاز اشتیاق برای جمع شدن است». «تهی بودن اولیه صرفاً به این معناست: قبل از شروع به پرشدن... در عمل مشکل این‌است که بیمار از وحشت تهی بودن می‌ترسد» (Ibid). از نظر کریستوا پل به آن سوی ورطه تهی بودن، این‌همانی با شخص ثالث است. او می‌نویسد: از نظر فروید، «این‌همانی با پدر در تاریخ گذشته شخصی» همان «این‌همانی مستقیم و بی‌واسطه است که زودتر از هر ابژهٔ روانی صورت می‌گیرد» (فروید، ۱۳۹۴: ۳۱).

از نظر کریستوا، این‌همانی اولیه به شخص اجازه می‌دهد وارد حوزهٔ بازنمایی‌ها، نشانه‌ها، نمادها و زبان شود (Kristeva, 1987: 42). تهی بودن به خفا می‌رود؛ ظرفیت‌های نمادین و اجتماعی بودن به وجود می‌آیند. کسانی که موفق به این‌همانی با شخص سوم نمی‌شوند، در معرض خطر تبدیل به خودهای کاذب، زندگی در وضعیت‌های مرزی و بیماری‌های روان‌تنی هستند. علاوه بر این، کریستوا می‌نویسد: «تفاوت آنها هرچه که باشد، تمامی این نشانه‌های بیماری، یک مخرج مشترک دارند؛ عدم توانایی فرد برای بازنمایی»، به جای رشد طبیعی، معناسازی که توسط حالت‌های نمادین دلالت نوید داده شده است (Idem, 1997: 9).

فردیت از طریق تلاش نوزاد برای قرار گرفتن در جایگاه و این‌همانی کردن با موضوع میل مادر برای دیگری، یعنی طرف سوم، یا آنچه فروید از آن به‌عنوان پدر پیشاتاریخ فردی یاد می‌کند، صورت می‌گیرد. از نظر لیوت، کریستوا این‌همانی اولیه را به‌عنوان «درجه صفر» توصیف می‌کند که به فضای روانی شکل می‌دهد و این ظهور سوژه را به اندیشه فروید در مورد «پدر پیشاتاریخ فردی» متصل می‌کند. در این پیشاتاریخ، کودک مقدم بر تفکیک جنسی به‌واسطه یک ظرف مادرانه و پدرانه، به نوعی این‌همانی اولیه شکل می‌دهد (Elliott, 1995). از دست رفتن سرشاری (خیال قدرت مطلق که در نتیجه صمیمیت اولیه مادر پدید می‌آید) به‌واسطه نوعی این‌همانی خیالی جبران می‌شود که یک «من» یا این‌همانی با یک ابژه پیشینی را ممکن می‌سازد.

کریستوا می‌نویسد: «در نتیجه تمامی ماتریس نمادین که از تهی‌بودگی ممانعت می‌کند، در ضمیمه‌ای که مقدم بر عقده ادیپ است، قرار می‌گیرد» (Kristeva, 1987: 27). آنچه به‌عنوان انسان بودن تجربه می‌شود، تنها از طریق این ساختار این‌همانی ممکن است.

۴. این‌همانی گروهی، قومیتی و مذهبی

در مجموع، با گذار از این فضای محصور و تصور قدرت مطلق و بعدها، اگر خوش شانس باشیم، رسیدن به وابستگی متقابل، می‌توانیم به این‌همانی دست یابیم. در وهله اول با پدر پیشاتاریخ شخصی مان این‌همانی می‌کنیم؛ یعنی با هر چیزی که مادر را از توجه به ما منحرف می‌سازد، خواه کار، عشق یا قانون (پدر، تابو بودن زنا با محارم، یا نمادین). دوم، همانطور که ولکان می‌گوید: ما با این‌همانی‌های گروهی، قومیتی و مذهبی مان خود را یکسان می‌پنداریم (Volkan, 1998). این گروه‌ها برای ما آرامش، ایمنی، پناه و معنا را فراهم می‌آورند و ما را قادر می‌سازد آنچه را بخش‌های پاکیزه و مطلوب خودمان نمی‌دانیم، بزدا کنیم. هویت‌های جمعی دنباله‌هویت‌های فردی ما هستند. در واقع، به‌سختی چیزی به‌عنوان هویت فردی وجود دارد، چراکه «این‌همانی» خواه بیرونی باشد یا درونی، همواره رابطه‌ای اجتماعی یا رابطه‌ای با دیگری است.

علاوه بر این، همان‌طور که کریستوا می‌گوید، شکست در این‌همانی در طول مراحل ضروری اولیه رشد به بیماری‌های روحی شامل افسردگی، سندرم‌های مرتبط با خود کاذب و شکست در شکوفایی در عرصه نمادین، می‌انجامد. او تمامی این موارد را در آثار خود و از همه چشمگیرتر، در مطالعات موردی خورشید سیاه و بیماری‌های جدید روح توصیف کرده است.

۵. سندرم آرمان‌گرایی

شکست در این‌همانی علاوه بر مواردی که در بالا ذکر شد، ممکن است به سندرم آرمان‌گرایی^{۲۲} نیز بینجامد؛ البته نه صرفاً در سطح یک نوجوان منفرد عصیان‌گر، بلکه در سطح سیاست. کریستوا در توضیح

سندرم آرمان‌گرایی، طرح‌واره‌ای دوگانه را ارائه می‌دهد و در آن چارچوب، استدلال خود را پیش می‌برد. در این طرح‌واره، انحراف چندگون^{۲۳} کودک وابسته به لذت‌های جزئی که «می‌خواهد بداند» و فکرش به لطف نظریه‌پردازی جنسی او توسعه می‌یابد، در مقابل نوجوانی قرار می‌گیرد که رابطهٔ ابژه را تا حد تسلیم شدن به آنچه «بیماری آرمان‌گرایی» می‌نامد، آرمانی می‌سازد و او را سوق می‌دهد که هم از فانتزی یک ابژه مطلق و هم از فانتزی تحریب انتقام‌جویانه آن، لذت ببرد. به سخن دیگر، این طرح‌وارهٔ دوگانه عبارت است از: نظریه‌پرداز منحرف چندگون در برابر نوجوان باورمند (Kristeva, 2007: 716).

کریستوا انحراف چندگون را تحت سلطهٔ انگیزه‌های غریزی می‌بیند که به‌طور اجتناب‌ناپذیر، چندشکل هستند؛ از این رو به ارضای مناطق شهوانی، به رابطهٔ محارم اولیه (اغوی مادری یا بازگشت به من) و به چالش ادیبی بسیار زودرس (بازگشت مجدد) وابسته است. برانگیختگی رانه‌ها با فانتزی‌های نوع انکار («من مادر نمی‌خواهم» = «من مادر را می‌خواهم») ارضا و تحریک می‌شود و در ادامهٔ این منفیت است که فروید معتقد است زبان با پیوستگی دستوری و منطقی‌اش، ساخته می‌شود. این ساخت زبان ما را به این پرسش‌ها سوق می‌دهد که «من کیستم؟»، «از کجا آمده‌ام؟»، «چه می‌خواهم؟» (Ibid: 717).

فروید، بنیانگذار روان‌کاوی، مدت‌ها ظهور بازنمایی را به‌عنوان یک عمل رانهٔ انکار، بررسی کرد. کودک منحرف چندگون که متعجب است از کجا آمده است، نظریه‌های جنسی را بر اساس این پرسش کلیدی ایجاد می‌کند: «بچه‌ها از کجا می‌آیند؟» پرسش و تفکر در اینجا فعالیت‌های همزمان هستند. به‌طور خلاصه، چندگونگی در تقاطع حرکت خوداروتیک و جستجو برای یک رابطهٔ ابژه قرار دارد؛ ابژهٔ میل به ابژهٔ زبان و اندیشه تبدیل می‌شود. کودک منحرف چندگون، یک سوژهٔ کنجکاو معرفت‌دوست است؛ به‌عبارت دیگر، کودک منحرف چندگون جویای دانش است.

از نظر کریستوا، این امر در نوجوانی بسیار متفاوت است یا دقیق‌تر بگوییم، «سالک منحرف چندگون» تحت‌الشعاع نوعی جدید از سوژهٔ سخن‌گو قرار می‌گیرد که به وجود ابژهٔ اروتیک (ابژهٔ میل/یا عشق) اعتقاد و باور دارد؛ خواهش او تنها از این‌روست که متقاعد شده ابژهٔ اروتیک باید وجود داشته باشد. یک نوجوان، یک محقق در آزمایشگاه نیست، او یک مؤمن است. همه ما وقتی مجذوب امر مطلق می‌شویم، نوجوان هستیم. فروید به نوجوانان توجهی نداشت، زیرا خود یک ملحد سرسخت بود؛ بی‌دین‌ترین انسانی که تا به حال زیسته است. ایمان متضمن اشتیاق به رابطهٔ ابژه است: ایمان بالقوه بنیادگرا است، همان‌طور که نوجوان نیز چنین است (Ibid).

با این حال، از آنجا که ماهیت سادومازوخیستی این رانه‌ها و امیال، اجتناب‌ناپذیر است، این باور که ابژهٔ آرمانی وجود دارد، به‌طور مداوم مورد تهدید قرار می‌گیرد. بنابراین، شور و اشتیاق به رابطهٔ ابژه معکوس می‌شود و جای خود را به تنبیه و خودتنبیهی می‌دهد. آنچه نوجوان پرشور را در مسیر حرکتش همراهی می‌کند، اجتماع سه‌گانهٔ ناامیدی، افسردگی و خودکشی است یا شکلی واپس‌گرایانه‌تر و تنی، مانند

سندروم بی‌اشتهایی، یا حتی اگر به زمینه سیاسی رسیده باشد، گرایش مخرب خود با دیگری که کریستوا آن را سندروم کامیکازه^{۲۴} می‌نامد (Ibid).

کریستوا در توضیح سندروم آرمان‌گرایی می‌گوید: عقده ادیب نوجوان، شدید و خشن است، زیرا بر روی موجی از تصور آرمانی‌سازی عمل می‌کند. سوژه نوجوانی که نظامش در انحراف چندگون ریشه دارد، با جایگزین کردن مدلی جدید از والدین، جدا می‌شود. با انجام این کار، خودشیفتگی ایگو که با آرمان‌هایش گره خورده است، از ابژه سرریز می‌کند و جای خود را به شور عاشقانه که خاص پیچیدگی ایده‌آل رانه است، می‌دهد.

فریود نوشت که در آرمانی‌سازی «ابژه به‌عنوان ایگو، به‌معنی دقیق کلمه، تلقی می‌شود و بنابراین، در شور عاشقانه مقدار زیادی از میل جنسی خودشیفته، بر ابژه غلبه می‌کند» (فریود، ۱۴۰۰: ۶۹). کریستوا معتقد است شدت این رضایت به لطف چیزی است که به‌اندازه کافی در نظریه فریودی بیان نشده است؛ یعنی هم‌پوشانی رانه/آرمانی‌سازی و گنجاندن ابژه در خودشیفتگی در پوشش باور. بنابراین سوژه این اطمینان را به‌دست می‌آورد که نهاد^{۲۵} وجود دارد. نهاد، رضایتی است که با ابزار مشترک خلوص و تخطی به‌دست می‌آید؛ سرخوشی تجربه‌شده به‌عنوان یک سرنوشت مطلق که عقده اصلی ادیب را محو می‌کند، هجوم به‌سمت بهشت‌های جدید. تصاویر، ایدئولوژی‌ها، اشکال مختلف دانش و مدل‌های وجودی، همگی برای تقویت یک خودشیفتگی ایده‌آلی که بر دیگران آشکار می‌شود و از نظر قدرت از همه آرمان‌های پیشین فراتر می‌رود، وارد بازی می‌شوند (Kristeva, 2007: 718).

آرمان‌گرایی بر ناخودآگاه نوجوان چیره می‌شود. رانه نوجوانی نه‌تنها به‌عنوان یک زبان، بلکه به‌عنوان یک وضعیت آرمانی ساختار یافته است. این وضعیت به لحظه‌ای تعیین‌کننده در ساخت موجود سخن‌گو اشاره دارد که به‌موجب آن، آرمان ایگو و سوپرایگو مسیر واپس‌گرا را در پیش گرفته و در رانه‌های ناخودآگاه، تا حد تسلط بر آنها نفوذ می‌کنند. سرایت آرمان‌گرایی به رانه در آرمان‌سازی رضایت ناشی از ابژه ایده‌آل، به اوج خود می‌رسد.

ملانی کلاین خاطر نشان کرده که آرمانی‌سازی از همان اوایل زندگی دفاعی است، زیرا «خوب» را از «بد» جدا می‌کند تا از خود در برابر دومی و پرخاشگری ایگو که آن را همراهی می‌کند، دفاع کند. کریستوا می‌افزاید: آرمانی‌سازی اوایل زندگی، گرچه ممکن است تدافعی باشد، ایده‌آل‌سازی نوجوانان نوعی انحراف از لذت تصاعدی را برمی‌انگیزد. در واقع، پویایی فزاینده آرمانی‌سازی، لذتی را که سوژه در هر دو طرف احساس می‌کند، تحریک کرده و افزایش می‌دهد. سندروم آرمانی‌سازی می‌گوید: «از خوب و بد لذت خواهید برد» (Ibid: 719).

نوجوان معتقد است دیگری که دیگری والد را پشت سر می‌نهد، نه‌تنها وجود دارد بلکه رضایت مطلق را برای او فراهم می‌کند. به‌عبارت بهتر، دیگری بزرگ وجود دارد و خود لذت است. کوچک‌ترین ناامیدی

از این سندرم، وضعیت آرمانی او را به ویرانه‌های بهشت می‌اندازد و او را به سمت رفتارهای بزهکارانه سوق می‌دهد. در اینجا، سوژه منحرف چندشکل، کنترل را پس می‌گیرد، اما «زیر تازیانه لذت، آن شکنجه‌گر بی‌رحم». به تعبیر بودلر، تمام معصومیت کودکانه لزوماً جای خود را به رضایت سادومازوخیستی می‌دهد که خشونت خود را از شدت سندرم آرمان‌گرایی می‌گیرد و به نوجوان دستور می‌دهد: «لذت تو نباید محدودیتی داشته باشد» (Ibid).

می‌توان موضوع را چنین خلاصه کرد: با خروج از تکامل بیولوژیکی و شناختی، کودک منحرف چندگانه قادر به یک جهش تعیین‌کننده است. این نقطه تلاقی بین رانه‌های لیبیدویی و فانتزی رضایت لیبیدویی مطلق، ناشی از ابژه جدیدی است که بر مبنای آن، او خودشیفتگی خود را که از ناحیه آرمان ایگو پشتیبانی می‌شود، فرامی‌افکند. این پیوند با این باور همراه است که باید والدین، پشت سر نهاده شده و یا حتی از میان بروند تا سوژه نوجوان بتواند به درون گونه‌ای آرمانی و بهشتی از رضایت مطلق، بگریزد.

نوجوانی که توسط آرمانی‌سازی ساختاریافته، هنوز دچار بیماری آرمان‌گرایی است، یا فاقد آرمان‌گرایی است یا آرمان‌گرایی او در یک زمینه معین نمی‌تواند با رانه پس از بلوغ خود، سازگار شود و در نتیجه، باید با ابژه کاملاً رضایت‌بخش و قابل قبول، سهمیم شود. آرمان‌گرایی نوجوان همواره در چالش و وضعیت بحرانی است، زیرا پیچیدگی رانه/آرمان‌گرایی دائم در خطر از هم پاشیدگی است. باور نوجوان به طور اجتناب‌ناپذیری با نیهیلیسم نوجوان آمیخته می‌شود (Ibid: 720).

این درآمیختگی به این دلیل صورت می‌پذیرد که نوجوان وقتی از دوران کودکی می‌گریزد که سوژه خود را متقاعد کرده باشد که آرمان دیگری برای او وجود دارد. این آرمان می‌تواند شریک زندگی، همسر/شوهر، یا یک آرمان سیاسی، ایدئولوژیکی یا مذهبی باشد؛ وضعیتی آرمانی که قبلاً در ناخودآگاه ایجاد شده است. ناخودآگاه نوجوان یک وضعیت آرمانی است. ایمان و شور ناخودآگاه نوجوان چنین می‌گوید: «یک دیگری کاملاً رضایت‌بخش و قابل قبولی باید وجود داشته باشد؛ و وجود دارد» (Ibid). اما در واقعیت نمی‌تواند یک دیگری تمام و کمال رضایت‌بخشی وجود داشته باشد.

بدیهی است که تعصب نوجوان در برابر آزمایش‌های واقعیت، یا حمله انگیزه‌های خود نوجوان، مقاومت نمی‌کند که در بهترین حالت، باعث تضعیف باور و در بدترین حالت، برعکس آن رخ می‌دهد. چون آرمان ذهنی (برای ناخودآگاه) وجود دارد، اما افراد معین (در واقعیت) انتظار من را برآورده نمی‌سازند، بنابراین، من چاره‌ای جز عصبانی شدن از «آنها» و انتقام گرفتن ندارم، و تخریب‌گرایی، آن چیزی است که در پی دارد. یا در حالتی دیگر، چون وضعیت آرمانی (در ناخودآگاه) وجود دارد، اما افراد معین انتظارم را برآورده نمی‌کنند، یا در مورد آنها احساس فقدان می‌کنم، بنابراین، چاره‌ای ندارم جز اینکه این احساس منفی را به گردن خودم بیندازم. این توضیح می‌دهد چرا خودزنی و رفتارهای خود ویرانگر،

به دنبال آن رخ می‌دهند. این باور تعصب‌آمیز به وجود شریک مطلق و رضایت مطلق، سوژه را تثبیت می‌کند و در عین حال، حرکت بازنمایی‌های روانی را در میان فهرست‌های متنوع روانی که مشخص‌کننده آنچه من «ساختار باز» نوجوان نامیده‌ام، خنثی می‌کند. به این دلیل ساختار باز می‌ناممش که سوپرایگو تحت فشار امیال، ملایم می‌شود.

با این حال، این تثبیت بسیار خطرناک است. اگر به گفته کانت، درست باشد که «باور شکلی از رضایت کافی فقط از منظر ذهنی است، اما ما آن را از دیدگاه عینی ناکافی می‌دانیم» (کانت، ۱۳۹۴: ۳)، این بسیار شبیه به این است که بگوییم یک باور، یک فانتزی رضایت حداکثری و یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، باور که میانه راه بین سناریوی خیالی ایجاد شده توسط میل و جنون قرار دارد، به خودی خود هذیان‌آور نیست، بلکه دیوانگی را به عنوان یک امر بالقوه در خود، جای می‌دهد. از هم‌گسیختگی رانه و آرمان‌گرایی تحت فشار افزایش ناامیدی، این پتانسیل برای جنون را تشویق می‌کند. جای تعجب نیست که نوجوانی که بر اساس این گرایش، به ساختار باور یافته است، به راحتی تحت تأثیر اشتیاق، رمانتیسیم و حتی تعصب قرار می‌گیرد. او می‌تواند قربانی انفجار تدافعی گفتار و اعمال جنون‌آمیز شود، که منجر به اسکیزوفرنی می‌شود؛ نه تنها به دلیل این آرامش اقتدار روانی، بلکه حتی بیشتر، به دلیل تحریک رانه ناشی از سندروم آرمان‌گرایی. با وجود این، در حالی که ما می‌توانیم شاهد شکست پیوستگی آرمان‌گرایی رانه باشیم، معمولاً نوجوان بر این پیوستگی سرمایه‌گذاری کرده و از آن استفاده می‌کند.

کریستوا معتقد است باور نوجوان به آن ابژه ایده‌ال، مانند سنگ استوار است. هیچ‌کس بیشتر از او باور ندارد که ابژه آرمانی وجود دارد. نوجوان سالک آن ابژه است. هنگامی که این فانتزی نتواند سوژه را به سمت فرایند تعالی (مدرسه، حرفه، شغل) سوق دهد، شکست سندروم بهشت، ناگزیر به افسردگی منجر می‌شود که به شکل کسالت عمومی در می‌آید - «اگر همه چیز را نداشته باشم، ملول می‌شوم» - و راه را برای رفتار بزهکارانه باز می‌کند که ریشه در انحراف چندشکلی دارد و سعی می‌کند رفع ملال کند. بنابراین، انحراف چندشکلی، حقوق خود را «زیر شلاق لذت آن شکنجه‌گر بی‌رحم» که رفتار بزهکارانه را تحریک می‌کند، باز می‌یابد (Kristeva, 2007: 721). اما این رفتار صرفاً طرف دیگر بیماری آرمان‌گرایی است، زیرا نیاز به آرمان‌گرایی پابرجاست و از رفتار پرخاشگرانه حمایت می‌کند. این به هیچ وجه، نشانه لغو یا نابودی همیشگی آن نیست.

نتیجه و جمع‌بندی

گرچه کریستوا برای تمرکز بر روان، از سیاست روی‌برگرداند، اما ایده‌های اصلی که در اندیشه روان‌کاوی خود پروراند، به نحوی قابل توجه در نظریه‌پردازی سیاسی سودمندند. کریستوا پژوهش درباره نحوه شکل‌گیری ذهنیت (سوبژکتیویته) را آغاز کرد، که ذهنیت خودمان به عنوان عاملان سیاسی در جهان

را نیز شامل می‌شود. در روند شکل‌گیری ایگو، مشخص شد که فرد پیشاسیاسی نیست و چگونه با تأثیر از جهان پیرامون و اجزای اجتماعی و سیاسی آن، از وضعیت نخستین خود -تحت عنوان خودشیفتگی یا فضای نگهدارنده- فاصله می‌گیرد. نوزاد، ابتدا تفاوت میان خود و دیگری را تشخیص نمی‌دهد و همه چیز را در پیوستگی با خود می‌یابد. در این مرحله، میان نیاز و برآورده شدن آن، فاصله‌ای نیست؛ که از آن به آوند و فضای نگهدارنده و خودشیفتگی تعبیر شده است. ثبات فضای نگهدارنده، با مادر یا شخص مراقب از نوزاد است. تا زمانی که در این فضای نگهدارنده بی‌ثباتی ایجاد نشود، نوزاد به غیریت مادر یا هر امر دیگری پی نخواهد برد. حضور پدر یا هر دل‌مشغولی دیگر مادر، نوزاد را متوجه جدایی خود از این فضای نگهدارنده می‌کند و این وضعیت، باعث شکل‌گیری ایگو و ابژه‌ها در نوزاد خودشیفته می‌شود. این شروع زوال خودشیفتگی، و وارد شدن نوزاد به تهی‌بودگی است. روند شکل‌گیری دیگری، و متعاقباً بروز تهی‌بودگی، یادآور بحث خدایگان و بنده است که در آن، مواجهه با دیگری، خود را و حدود خود را تعیین می‌کند، و در این جدال خود و دیگری، آگاهی به سوی خودآگاهی سیر می‌کند. این آگاهی به گذار از آگاهی شوربخت به خودآگاهی، سیر می‌کند.

در فرایند این شکل‌گیری و پس از آن، در جدا شدن بخش خودآگاه و از ناخودآگاه، نوزاد پا به عرصه اجتماعی شدن می‌گذارد. شناختی که از این روند و اختلالات ممکن در پیمایش آن محتمل است، برخی رفتارها و گرایش‌های اجتماعی، دینی و سیاسی را توضیح می‌دهد. این شناخت، ضمن توضیح پدیده‌های سیاسی، می‌تواند بر عمل سیاسی تأثیر بگذارد. از سوی دیگر، سندروم آرمان‌گرایی، عوامل مؤثر در سوژه را پس از شکل‌گیری ایگو در دورانی که برخی از آن غفلت نموده‌اند، توضیح می‌دهد؛ عواملی که تأثیری قابل توجه بر آگاهی سوژه داشته و منجر به کنش‌ها و سوگیری‌های سیاسی معین می‌شود. همانطور که بیان شد، گذار مناسب از این دوران، اهمیتی ویژه در سلامت فرد و اجتماع می‌تواند داشته باشد.

بر اساس دیدگاه کریستوا، اغلب سیاست‌های مانوی نیز به واسطه تمسک به آرمان‌های کمال و همچنین انگاره‌های شیطانک نیرو می‌گیرند. هر دوی این حالات، نمودی از سیاستی هستند که در اندیشه کریستوا در مورد سندرم آرمان‌گرایی نوجوانانه، جای می‌گیرد، که مرحله جستجوی نیروانا یا سقوط در ورطه نیهیلیسم است. با این حال، برخلاف کریستوا که مفهوم سندرم آرمان‌گرایی را در مورد جوانی منفرد به‌کار می‌بندد که نشان داده می‌تواند اشتباه و مشکل‌آفرین باشد، می‌توان آن را همچون پدیده‌ای دید که با گذارهای دشوار و اولیه، به اجتماعی بودن مرتبط است. هنگامی که «جامعه‌ای» بر مبنای آرمان‌های خیالی قرار داده می‌شود، بدخیم شده و به پدیده‌ای جمعی سوق می‌یابد که وینیکات از آن به‌عنوان ترس از فروپاشی یاد می‌کند.

اشباح و همچنین زخم‌ها و تروماهایی که برای آنها سوگواری نشده، ترس از فروپاشی و دفاع‌های ملازم آن را فعال می‌کنند، که شامل آرمانی‌سازی و اهریمن‌سازی است و هر دوی آنها از شکست در

پرداخت موفق به فقدان و ناکامل بودن، ناشی می‌شوند. نکته‌ی حائز اهمیت در اینجا این است که اوج‌گیری پدیده‌های قطبی‌ساز، به یک مشکل سیاسی اشاره دارد؛ فقدان ابزارهایی عمومی و مشترک برای پرداختن به مسئله‌ی ابهام و فقدان و درک بیگانگان در میان‌مان، یعنی همان پرداختن به سندرم آرمان‌گرایی. کریستوا در آثار خود، درباره‌ی سرپیچی و سندرم نوجوانی آرمان‌گرایی، خواهان چنین کاری است. کار بر روی این سندرم‌ها نیازمند فرایند سیاسی عمومی انتخاب و سوگواری است، که می‌توان آن را چند برابر کردن صحنۀ معروف اتاق درمان دانست: بیمار بر روی تخت، تحلیل‌گر پشت سر، و طرف سوم، در این ارتباط دو سویه، انفکاک‌های مانوی هستند که می‌توانند به طیف‌های خاکستری تبدیل شوند؛ جایی که شیاطین فرافکنی شده، می‌توانند بازگردند و دگرگون شوند.

نکته‌ی آخر اینکه، ما زمانی می‌توانیم رشد کنیم که دریابیم جهان از قدیسین و گناهکاران ساخته نشده، بلکه متشکل از افراد پیچیده و ناکامل است، و مهم‌تر از همه، اینکه راه‌حلی کامل وجود ندارد که تمام مشکلات‌مان را حل کند. آنگاه، تکلیف این است که چگونه این میکروپولیتیک را به سطح کلان آن تبدیل کنیم یا چگونه به سوی سیاست سوگواری و کار بر روی آن، حرکت کنیم. کریستوا معتقد است برای پرداختن به سندرم آرمان‌گرایی نوجوانانه، در وهله‌ی اول، تحلیل‌گر باید نیاز انسان‌ها به داشتن باور را درک کرده و آن را نادیده نگیرد، زیرا در حقیقت، این آرمانی‌سازی، منبع لذت بی‌نهایت است. در نظر گرفتن این امر، امکان انتقال مثبت را فراهم می‌آورد و تحلیل‌گر به واسطه‌ی آن می‌تواند شیوه‌ی دیگری از اندیشیدن را الگوسازی کند، که آن نیز لذت‌بخش است. به عبارت دیگر، برای فائق آمدن بر سندرم آرمان‌گرایی، نیاز داریم که نیاز به داشتن باور را به نیاز به اندیشیدن و پرسش‌گری تبدیل کنیم؛ به این معنا که از دیدن جهان در قالب سیاه و سفید، به سوی مشاهده‌ی آن در طیف‌های متنوع و پیچیده، حرکت کنیم. در دوگانه‌ی تحلیل‌گر و تحلیل‌شونده، این امر به واسطه‌ی انتقال، امکان‌پذیر است.

هنگامی که سندرم نوجوانی، گستره‌ی وسیعی از مردم را همچون خوشه از زمین برمی‌چیند، قیاس روان‌کاوی گفتمان عمومی در چارچوبی اندیشیده شده و مؤثر است. منظور از این سخن، چیزی است که حتی اگر شده به صورت ناکامل، به «گفتگو درمانی» نزدیک است، به این معنا که سوگواری برای فقدان آرمان‌گرایی را از طریق نوعی تأمل که مزایا و معایب هر گام را شفاف می‌سازد، دربرمی‌گیرد. در تمام تأملات‌مان، عمومی یا خصوصی، باید آنچه بدست آورده و آنچه از دست می‌دهیم را بر روی یک مقیاس بسنجیم. هنگام انتخاب برای رفتن به این یا آن جهت، نیاز داریم که از پیش، فقدان را هضم کنیم تا به خود این اراده را بدهیم که به این یا آن جهت، حرکت کنیم. در غیر این صورت، در جای خود ثابت می‌مانیم و نمی‌توانیم در بزنگاه، تصمیم بگیریم. نظریه‌های ژولیا کریستوا نشان می‌دهد که مسیر به اجتماعی شدن تا چه اندازه می‌تواند ناهموار باشد؛ پس باید بر روی فقدان، کار کرده و آن را هضم کنیم.

یادداشت‌ها

- 1 Julia kristeva
- 2 Aesthetics
- 3 Subjectivity
- 4 Intertextuality
- 5 Maternity
- 6 Speaking being
- 7 Trial
- 8 Revolt
- 9 Signification
- 10 Poetic language
- 11 Symbolic
- 12 Semiotic
- 13 Lacan
- 14 Klein
- 15 Winnicott
- 16 Primary Narcissism
- 17 Death drive
- 18 Left bank
- 19 Donald Woods Winnicott
- 20 Relational psychoanalysis
- 21 Archaic Past
- 22 Syndrome of Ideality
- 23 Polymorphous Perversity
- 24 Kamikaze Syndrome
- 25 Id

منابع

سنت کالر، مایکل (۱۳۹۵) درآمدی بر روابط موضوعی و روانشناسی خود، ترجمه علیرضا طهماست و حامد علی‌آقایی، تهران: نشر نی.

فروید، زیگموند (۱۳۸۳) تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران: نشر ماهی.

----- (۱۳۹۴) ایگو و اید، ترجمه امین پاشا صمدیان، تهران: پندار تابان.

----- (۱۴۰۰) روانشناسی توده‌ای و تحلیل ایگو، ترجمه سایرا رفیعی، تهران: نشر نی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴) نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.

مک‌آفی، نوئل (۱۳۹۸) ژولیا کریستوا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: نشر مرکز.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۳) عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: قطره.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Massachusetts: MIT Press.

Elliott, A. (1995) "The Affirmation of Primary Repression Rethought: Reflections on the State of the Self in its Unconscious Relational World", *American Imago*, vol. 52, no. 1, pp. 55-79.

Kristeva, J. (1982) *Power of Horror*, New York: Columbia University Press.

----- (1984) *Revolution in Poetic Language*, trans. by Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.

----- (1987) *Tales of Love*, trans. by Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.

----- (1989) *Black Sun*, New York: Columbia University Press.

- (1997) *New Maladies of the Soul*, trans. by R. Guberman, New York: Columbia University Press.
- (1997) *The Portable Kristeva*, ed. by K. Oliver. New York: Columbia University Press.
- (2007) "Adolescence, a Syndrome of Ideality", trans. by M. Marder & P. I. Vieira, *The Psychoanalytic Review*, vol. 94, no. 5, pp. 716-725.
- (2014) "New Forms of Revolt", *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. XXII, no. 2, pp. 1-19.
- Mitchel, A. S. & Black, J. M. (2016) *Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytic Thought*, New York: Basic Books.
- Ogden, T. (2014) "Fear of Breakdown and the Unlived Life", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 95, pp. 205-224.
- Volkan, V. (1998) *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Colorado: Westview Press.
- Winnicott, D. W. (1974) "Fear of Breakdown", *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 1, no. 1-2, pp. 103-107.



The Fleeting Disappearance of Suffering and the Unstable Appearance of Pleasure in the Philosophical Apparatus of Schopenhauer

Payam Jahandar Lashaki¹, * Majid Mollayousefi²

1 MA in Philosophy of Religion, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

2 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/05/19
Accepted:
2024/06/29

The concept of the will in the philosophical apparatus of Schopenhauer can be a result of his profound thinking about the concept of the thing in itself in Kant's philosophical system; the concept, despite its prominent position in Kant's transcendental method, was not explained. Although Schopenhauer, by asking what is the truth behind this world, ties the essence and institution of every phenomenon in the world of representation, which he understood through the principle of sufficient reason and its four forms, to the concept of the will, but by passing from the scope of the world as representation and by revealing the will as things in itself and the understanding of this will through the body, successive the will in the phenomena and in the container of life (which is the fundamental characteristic of the will) have shown themselves; On the one hand, it has led to continuous striving and the birth of stable suffering, and on the other hand, to unstable pleasure, and as a result, such an attitude has revealed the partial existence of pessimism in this world, and it can be considered as a tragic and sadness of life. In the following article, an effort is made to reveal that Schopenhauer called suffering a positive and stable thing, and on the other hand, pleasure a negative and unstable thing, and in this case, can suffering be considered as a part of the precondition for achieving any kind of pleasure and how does the result of the aforementioned concepts lead to a pessimistic attitude in the world.

Keywords: Arthur Schopenhauer, the Will-to-Live, the Pervasive Nature of Suffering, unstable Pleasure, Philosophical Pessimism.

Cite this article: Lashaki, Payam Jahandar & Mollayousefi, Majid (2023). The Fleeting Disappearance of Suffering and the Unstable Appearance of Pleasure in the Philosophical Apparatus of Schopenhauer. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 35-52.

DOI: 10.30479/wp.2024.20400.1082

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University





فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



ناپیدایی گذرای رنج و آشکارگی ناپایدار لذت در نظام فلسفی شوپنهاور

پیام جهاندار لاشکی^۱، * مجید ملایوسفی^۲

۱ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۲/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۹

مفهوم اراده در نظام فلسفی شوپنهاور را می‌توان برآیند ژرف‌اندیشی وی در باب مفهوم شیء فی‌نفسه در نظام فلسفی کانت قلمداد کرد؛ مفهومی که به‌رغم جایگاه برجسته‌اش در روش استعلایی کانت، تبیینی بایسته از آن ارائه نگردید. اگرچه شوپنهاور با پرسش از چیستی/چه‌بودی حقیقت موجود در پس‌پشت این عالم، درون‌مایه و نهاد هر پدیدار موجود در جهان تصور را که به‌واسطه اصل دلیل کافی و صورت‌های چهارگانه‌اش دریافت، به مفهوم اراده گره می‌زند، اما با فراروی از گستره جهان تصور و با آشکار شدن اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه و فهم این اراده به‌واسطه کالبد، اراده‌ورزی‌های پیاپی در پدیدارها و در ظرف حیات (که ویژگی بنیادین اراده است) خود را به‌نمایش می‌گذارد که از یک‌سو به تقلایی همواره ادامه‌دار و زایش رنج پایدار، و از سوی دیگر به لذت ناپایدار می‌انجامد. در نتیجه چنین نگرشی، از وجود نوعی بدبینی در این جهان پرده برداشته می‌شود که می‌توان آن را به‌مثابه وجه تراژیک و مصیبت‌بار زندگی در نظر گرفت. در نوشتار پیش رو تلاش می‌کنیم آشکار سازیم که شوپنهاور با ارائه چه مقدماتی، رنج را امری ایجابی و پایدار، و در دیگر سو، لذت را امری سلبی و ناپایدار شمرده است. در این صورت، آیا می‌توان رنج را به‌مثابه قسمی شرط‌مقدم برای دست‌یابی به هرگونه لذت به‌شمار آورد؟ برآیند مفاهیم یادشده چگونه به نگرش بدبینانه در عالم منتج می‌گردد؟

کلمات کلیدی: اراده معطوف به حیات، سرشت ایجابی رنج، ناپایداری لذت، بدبینی فلسفی، آرتور شوپنهاور.

استناد: جهاندار لاشکی، پیام؛ ملایوسفی، مجید (۱۴۰۲). «ناپیدایی گذرای رنج و آشکارگی ناپایدار لذت در نظام فلسفی شوپنهاور». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۳۵-۵۲.

DOI: 10.30479/wp.2024.20400.1082



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: payam.jahandar.lashaki@gmail.com

مقدمه

شوپنهاور به‌رغم ستایش روش استعلایی^۱ کانت، معتقد بود این روش تبیینی کافی و وافی از شیء فی‌نفسه^۲ به‌دست نداده و درنهایت، منجر به بروز پاره‌ای ابهامات شده است. از این‌رو، خودش کوشیده با پالایش خطاهای برآمده در شیوهٔ رویارویی کانت با شیء فی‌نفسه به‌روش استعلایی، آن را سامان بخشد. برآیند این پالایش منجر به ظهور مفهوم اراده^۳ گردید که به‌مثابه درون‌مایه و نهاد اشیاء عالم، در نظر گرفته می‌شود. در واقع، شوپنهاور برخلاف کانت، بر این باور بود که شیء فی‌نفسه امری قابل شناخت است که برآیند این شناخت، یکی شمردن نومن^۴ یا شیء فی‌نفسه با اراده است؛ هرچند یکی شمردن نومن و شیء فی‌نفسه نیز همواره محل بحث بوده که در اینجا قصد واکاوی آن را نداریم.

نظام فلسفی شوپنهاور با دقت‌ورزی در قلمرو پدیدارها و بحث‌تصور،^۵ و به‌واسطهٔ اصل دلیل کافی^۶ و تبارشناسی این اصل و طرح صورت‌های چهارگانهٔ آن، آغاز می‌شود، و در ادامه، با بسط اصل مذکور و موکول‌نمودن تصور به این اصل، می‌کوشد بنیاد هرگونه طرح‌وارهٔ این جهان در سطح پدیدارها^۷ را به تصورات ارجاع دهد. اما در ورای سطح پدیدارها، با آشکار شدن اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه، و فهم آن به‌واسطهٔ کالبد^۸ در عالم، سرانجام، انسان را گرفتار ورطهٔ اراده‌ای دانست که اراده‌ورزی خصیصهٔ بنیادین آن تلقی شده و ردپای آن را می‌توان در پس هر امری در این عالم، یافت. درنهایت، شوپنهاور به جهان‌رنجی ناشی از استیلائی اراده در عالم، منظری متفاوتی یکی بخشیده است. در این میان، می‌توان ماهیت رنج‌زایندهٔ این عالم که منتج به بدبینی گشته را برآیند بنیادین اندیشهٔ وی دانست.

روی‌هم‌رفته، شالودهٔ نظام فلسفی شوپنهاور بر یک اصل حیاتی استوار است که با صورت جهان‌شمول اراده و نفوذ آن در تمام ذرات عالم، جایی برای عقل و عقلانیت -که مدنظر هگل و دیگر هم‌عصرانش بوده- در عالم باقی نمانده و این ما هستیم که عقل و عقلانیت را چونان روگرفتی بر این عالم می‌نهیم، حال آنکه در ورای امر، هرچه هست چیزی جز نفوذ بی‌چون‌وچرای اراده نیست، که خود را در حیات غیرآلی تا آلی -که در بالاترین مرتبه‌اش، انسان در مقام فاعلی اراده‌ورز قرار دارد- آشکار ساخته و اساس آن نه در عقل، بلکه در اراده، به‌ویژه ارادهٔ معطوف به حیات،^۹ تقرر یافته است. از این وجه می‌توان با عنوان تقدم اراده بر عقل، و به‌نوعی زدایش خرد از کانونش نام برد. این رویکرد، یک انقلاب در حوزهٔ اندیشه و برخلاف جهت فلسفهٔ رایج اروپا بود، چراکه شوپنهاور با تنزل معرفت عقلی و برجسته نمودن کالبد به‌مثابه شناخت بی‌واسطهٔ فرد از خود و همچنین، آشکارگی اراده به‌عنوان نیرویی چیره‌شونده در جای‌جای این عالم، فلسفهٔ بدبینی^{۱۰} خود را بنیان نهاد. از این‌رو، بیراه نیست اگر وی را نخستین فیلسوفی قلمداد کنیم که از منظر فلسفی و به‌شکلی نظام‌مند، ماهیت این عالم و زندگی را فاقد هرگونه معنا تلقی نموده و پاسخ را در درون انسان و از دریچهٔ کالبدش که به‌مثابه انباشتگاهی از خواهش‌هاست، بی‌جویی نموده است. برآیند این رهیافت، چیزی جز پیدایش وجوه هولناک این عالم که دربردارندهٔ ماهیتی رنج‌آور است، نخواهد بود.

اراده معطوف به حیات

به‌زعم شوپنهاور، می‌توان هرگونه کنش در این عالم را ناشی از مفهوم اراده و از تعینات آن شمرد؛ بدین معنا که نمی‌توان از پدیداری در این عالم سراغ گرفت که اراده در وجود آن دخیل نباشد. از این رو، اراده بر هر امری/چیزی در این عالم، تقدم داشته و بر آن تأثیر می‌گذارد. از نظر وی، اراده «حتی بدون هرگونه شناخت، فعال است» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۳۱) و این نکته را می‌توان در همه سطوح طبیعت عام از حیات غیرآلی و آلی - مشاهده نمود؛ این بیان‌گر گستره کنش‌گری و نمایش اراده در همه پدیدارهای عالم است. هرچند شوپنهاور تأکید می‌کند که عینیت‌یابی اراده در همه پدیدارهای عالم، نباید به‌نوعی منتج به تکرار اراده در عالم گردد، چراکه به‌زعم وی، ما تنها یک اراده واحد داریم که به‌تناسب و ضرورت‌اش، خود را در پدیدارها و در جهان تصور، به مرحله آشکارگی می‌رساند؛ بدین معنا که اراده مشعر بر آن چیزی است که «موجود در خود همه چیزهای جهان» (همان، ۱۳۵) بوده و «یگانه شالوده هر پدیدار» (همانجا) است.

به‌زعم شوپنهاور، اراده شالوده درونی خودآگاهی انسان است؛ او اساس وجود درونی انسان را در اراده‌ورزی می‌داند، چراکه اراده به‌مثابه امری/چیزی مقدم برای انسان انگاشته شده و هرگونه شناختی «صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای متعلق به پدیدار اراده، به آن علاوه می‌شود» (همان، ۲۹۲) و از آن‌جایی که خودآگاهی صورتی بی‌واسطه به‌خود داشته و انسان نیز به‌شکلی بی‌واسطه از خویش‌شناسی و آگاهی حاصل می‌نماید (که تنها از دریچه کالبد است)، سرانجام خاستگاهش را نمی‌توان در چیزی جز اراده و اراده‌ورزی یافت (همو، ۱۳۹۶: ۴۳). از این رو، شوپنهاور اذعان می‌کند که انسان «آنچه را اراده می‌کند، می‌شناسد» (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۲)؛ در اینجا است که تعقل رنگ باخته و پای اراده و اراده‌ورزی به‌میان می‌آید. این نگرش شوپنهاور را می‌توان بزنگاهی مهم دانست که بیان‌گر مرکزیت‌زدایی عقل از کانونش بوده و پس از چند دهه تأخیر و بی‌اعتنایی، توسط فلاسفه بعدی مورد واکاوی قرار گرفت.

اساساً کوشش شوپنهاور بر این بوده تا با تعمیم اراده در ظرف حیات، کنشگری‌های موجود در حیات غیرآلی و آلی - که در رأس همه آنها، انسان قرار دارد - را نشان دهد. از این وجه، بی‌راه نخواهد بود اگر آشکارگی اراده واحد و عینیت‌یافته در عالم را در انسان و در ظرف حیات خلاصه نموده و اراده را اراده معطوف به حیات نام نهمیم. به‌زعم وی، پدیدارهای این عالم جایگاهی جز در راستای آشکارگی و عینیت یافتن اراده نداشته و از آن منظر که پدیدارهای عالم اساساً در ظرف زندگی در حال وقوع‌اند، می‌توان اراده را معادل اراده معطوف به حیات شمرد و در نتیجه، شالوده فلسفه شوپنهاور را بر پایه یک اصل حیاتی دانست. کوتاه سخن آنکه، اراده معطوف به حیات در جای‌جای طبیعت به‌صورت فراگیر حضور داشته و «در سراسر طبیعت می‌توان این کشاکش را یافت، درواقع، تنها به‌واسطه آن است که طبیعت وجود دارد...» (همان، ۱۶۱). شوپنهاور عمل تولید را از ویژگی‌های اراده معطوف به حیات دانسته و علت تأکید بر این نکته را به کور و بی‌هدف بودن اراده موکول می‌نماید (همو، ۱۴۰۰: ۷۰)؛ آنچه جانوی آن را «صورت مشترک هستی

ما...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹) خطاب می‌نماید، چراکه اراده در ظرف زمان، مکان و علت جای نگرفته و ریشه‌های چهارگانه اصل دلیل کافی بر آن حاکم نیست و به تعاقب آن، ماهیت اراده نه در عالم پدیدارها و ادراکات، بلکه از نوعی درون‌نگری و باطن فرد که بی‌واسطه‌ترین درجه آگاهی است، نشئت گرفته است. به‌زعم شوپنهاور، اراده «همچون لفظی جادویی، ذات درونی همه چیزهای در طبیعت را بر ما آشکار...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۲۹) نموده و از آن‌جایی که عینیت یافتن اراده در ظرف کالبد رقم خورده و در هر فرد برحسب ضرورتش نمود می‌یابد، بی‌راه نخواهد بود اگر کالبد را تعبیری از اراده فردی تلقی کنیم. ویکس در این باره می‌گوید:

شوپنهاور بر آن است تا لایه‌به‌لایه آنچه را که کیفیات عرضی کالبد خود پنداشته، جدا ساخته و در نتیجه، اراده را به‌مثابه جنبه ذهنی بنیادین کالبد خود، بازشناسی می‌نماید. این مفهومی از اراده را برای او آشکار می‌سازد که فاقد هرگونه عقلانیت یا هدفی خاص است. به تعبیر کانتی، شوپنهاور به شکلی جامع و فراگیر از اراده می‌رسد که همه اراده‌ها، لزوماً دربرگیرنده آن هستند. همان‌طور که خواهیم دید، این نیز شکلی انتزاعی از رنج است... در مجموع، می‌توانیم شیء فی‌نفسه شوپنهاور را نه تنها به‌عنوان شکل همه اراده‌ها، یا به‌عنوان نوعی هدفمندی بدون هدف، بلکه به‌عنوان نمایش شکل عریان اراده‌ورزی، یا شکل عریان آگاهی توصیف نماییم. (Wicks, 2008: 86-87)

به‌زعم ویکس، شوپنهاور با واکاوی خصایص کالبد و ازهم‌گشایی ویژگی‌های مرتبط با آن، به شکلی لایه‌لایه اقدام به گذار از این کیفیات کالبد نموده و سرانجام به‌وجهی از کالبد گسیل می‌یابد که اراده خوانده می‌شود؛ اساساً این وجه از کالبد، وجهی مرتبط با ذهن تلقی گشته و تهی از هرگونه تعقل است. از این رو، بی‌راه نخواهد بود اگر اراده استحصال‌یافته از لایه‌برداری‌های شوپنهاور از خصایص عارض شده بر کالبد را مساوی با وجه ذهنی و البته بنیادین کالبد بشماریم. از دیگر سو، این اراده برون‌آوری شده از کالبد را می‌توان به هرگونه اراده‌ای تعمیم داد، چراکه با دقت‌ورزی در تفسیر ویکس از اراده شوپنهاور، چنین اراده‌ای شکلی کلی و البته عام، از هرگونه اراده‌ای را در خود دارد. به‌زعم شوپنهاور، در اینجا می‌توان از قسمی اراده در عالم سراغ گرفت که مشتمل بر هرگونه اراده و اراده‌ورزی بوده و اراده‌ای است که در ورای هرگونه اراده تقرر یافته است. در تفسیر تایشمن نیز مرکز ثقل نظام فلسفی شوپنهاور، بر نوعی اراده در معنای متافیزیکی‌اش استوار است که با رد ایدئالیسم حاکم، این اراده به نیرویی کور، ازلی و البته غیرعقلانی، منتهی گشته و هرگونه رویدادی در عالم، نمودی از این نیرو خوانده شده و به آن ختم می‌گردد؛ نیرویی که وی آن را اراده متافیزیکی خطاب نموده و حقیقت فرجامین این عالم است. بدین نحو، شوپنهاور برخلاف کانت که واقعیت نهایی این عالم را ناشناختنی می‌شمارد، این حقیقت نهایی را امری/چیزی شناختنی تلقی

می‌نماید (Teichman & White, 1995: 41-43).

اما از نظر یانگ، شوپنهاور در مورد کور و بی‌هدفی اراده، دست‌کم به دو علت، بر خطا رفته و از نتوانسته تبیینی بایسته درباره مفهوم اراده به‌دست دهد. به باور یانگ، علت اول ریشه در این دارد که موجودی کور و بدون هرگونه شناخت، نمی‌تواند امکانی برای وجود داشته باشد؛ او اساس چنین خطایی را در نوعی مصادره به مطلوب اخلاقی شوپنهاور دانسته است. علت دوم، این است که از منظر شوپنهاور، اراده درچیننده هر چیزی است که در عالم تقرر داشته و دارای عقل و اراده‌ورزی است (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۲۴). خطای اخیر بیان‌گر آن است که نمی‌توان بین کور و بی‌هدفی اراده و البته ذی‌عقل بودن و اراده‌ورزی آن، تعادل ایجاد نمود و به‌نوعی، چنین خصیصه‌ای با ذی‌عقل بودن اراده منافات دارد.

به‌زعم یانگ، شوپنهاور به اراده به‌مثابه یک اشباع‌کننده میان آنچه محرک و عمل خوانده می‌شود، نگریسته است. ناگفته نماند که این محرک را در نظر شوپنهاور، می‌توان با تصور یکی دانست. به‌دیگر سخن، اراده را می‌توان آن چیزی دانست که تأثیر و تأثر علت را تبیین نموده و مبرهن می‌سازد که چرا علتی خاص، اثری خاص را موجب می‌گردد. اما به‌نظر می‌رسد شوپنهاور ساختار درونی یک فعل را تنها در اراده جستجو می‌نماید، نه چیزی بیشتر (همان، ۱۲۷-۱۲۵)، همچون سببی که روی میزی بوده و از بین دو نفر، تنها یک نفر دست دراز کرده و سیب را برمی‌دارد؛ بدین علت که شخصی که سیب را برداشته، گرسنه بوده و برای رفع گرسنگی و در نتیجه گرفتن سیب، اراده ورزیده است. وقوع چنین فعلی تنها محدود به حضور اراده بوده، حال‌آنکه یانگ جدای از اراده، به عنصر شناخت در وقوع این فعل نیز معتقد است؛ چیزی که شوپنهاور آن را نادیده گرفته و تنها به کوری و بی‌هدفی اراده اشاره می‌نماید. این در حالی است که عنصر شناخت، علتی بدیهی است و به‌واسطه انعکاس تابش نور از سوی سیب بر چشم شخص است که فرد اقدام به برداشتن سیب می‌نماید. به‌نظر می‌رسد یانگ کوشیده بگوید شوپنهاور در تبیین مکانیسم درونی یک فعل، تنها اراده را وارد میدان کرده و به عنصر شناخت، التفاتی نداشته و از آن غفلت ورزیده است. اما باید این نکته را نیز مفروض داشت که از نظر شوپنهاور، فرد از آن‌جهت که دارای فردیت است، تنها شخصی است که به کالبد خود به‌مثابه یک آگاهی بی‌واسطه دسترسی داشته و شناخت پیدا می‌کند و از این رو، پای نوعی آگاهی و شناخت مستقیم فرد از خویشتن در میان است.

نزاع مدام به‌مثابه سرشت ذاتی پدیدارها

با واکاوی نکات یادشده، بی‌تردید رد پای کشمکش همه‌جانبه و بی‌امان در پدیدارهای عالم آشکار می‌گردد که از نظر شوپنهاور «زمینه اصلی تمامی اعمال گوناگون و متعدد اراده، ارضای نیازهای غیرقابل افتراق از هستی جسم سالم است...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۲۳) و جانوری آنجا که می‌گوید: «ما چون زنده‌ایم باید تقلا کنیم...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹)، از این جهت است که شوپنهاور در باب امیال نامحدود و مطالبات پایان‌ناپذیر، و همچنین در این باره که حصول به هر خواستی، در کنه خویش، مولد خواستی دیگر است

(شوینهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۱۱)، بحث می‌نماید که به دو نکته مهم اشاره دارد. اول آنکه، اراده معطوف به حیات، در عمل و فعلیت بخشی، خود را به شکلی آگاهانه و عقلانی نشان داده، حال آنکه در نمود خود از موجودات غیرآلی تا آلی، غیرعقلانی و ناآگاه و به شکلی کور، بی‌هدف، بی‌جهت و بدون زمینه است. نکته دوم را می‌توان در سکنی‌گزینی اراده معطوف به حیات در درونمان به شکلی پیشینی و به دور از هرگونه ادراک دانست؛ از این رو که «زندگی هدف غیرانتخابی تقلائی ماست» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹)، بدین معنا که ما به شکلی پسینی و در جریان تجربه زیست خود، به شکلی مرموز و درونی، درمی‌یابیم که به نوعی از تعلق به زندگی رسیده و آهنگ زیستن را در سر می‌پروانیم.

اما از دریچه تفسیر جانوی، اراده معطوف به حیات، به شکلی پیشینی و قبل از آنکه با اندیشه خود دریابیم که در خواش زیستن هستیم، در ما حضوری پررنگ و بنیادین داشته است (همانجا). از وجهی دیگر، شوینهاور معتقد است اساساً اراده در همه مراتب خود، فاقد هرگونه هدفی غایی بوده (یا دست کم برای ما این گونه به نظر می‌رسد) و کوشش دائمی تنها مؤلفه اراده بوده و هیچ‌گونه خواهشی، خواش واپسین آن نخواهد بود (شوینهاور، ۱۳۹۳: ۳۰۶). به زعم جانوی، وجود هرگونه خیر مطلق در اندیشه شوینهاور، منتفی تلقی شده و هر آنچه وی نیکش می‌پندارد، چیزی جز برآورده ساختن هدفی را در پی نداشته و بدین معنا «برای او هر چیزی تنها به واسطه اینکه ما اراده‌اش می‌کنیم، خوب است...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۰). از این رو، حقیقت نهفته در همه پدیدارهای این عالم را نمی‌توان در چیزی جز اراده جست، و کلیت پدیدارهای این عالم، از طبیعت غیرآلی تا آلی، چیزی جز عنینت‌یابی درجات متعدد اراده نیست. با وجود نزاع بی‌امان در پدیدارهای عالم که منتج به خودستیزی گشته و بخشی از ماهیت اراده تلقی می‌گردد، به نظر می‌رسد هر یک از این اراده‌های تعین‌یافته در عالم، با توجه به مراتب موجود در پدیدارها، برای بدست آوردن ماده، زمان و مکانی دیگر، در ستیز بوده و بدین سان هر ماده‌ای به شکلی بی‌وقفه، در حال دگرگونی است و تمایل دارد تا مثال خویش را در عالم به منصفه ظهور رسانده و متجلی سازد؛ این چنین که «ماده پایدار باید مداوم تغییر شکل بدهد» (همان، ۱۶۱)، چراکه هر پدیدار در تقلائی همواره ادامه‌دار برای متجلی ساختن خویش در عالم بوده تا به مرحله آشکارگی برسد. از این رو، ما در ورطه‌ای مداوم از گونه‌گونه شدن بوده و می‌توان این نزاع و دگرگونی حاصل از آن در پدیدارهای غیرآلی و آلی را، همچون دخالت نیروهای شیمیایی، فیزیکی و نیز جانوران و انسان رؤیت نمود، چراکه «ماده هستی خود را تنها از کشاکش نیروهای متنازع دارد» (همان، ۱۶۴). بدین نحو وجود طبیعت از نظرگاه وی، در گرو حضور و بروز نزاعی بی‌پایان بنا شده (شوینهاور، ۱۳۹۳: ۱۶۱) و «خود این نزاع تنها ابزار آن خودستیزی ذاتی اراده است» (همانجا) و پیدایی چنین نزاعی را در گستره حیوانات بسیار پررنگ‌تر از گستره گیاهان می‌شمرد. یانگ در این باره به دو استدلال اشاره کرده که یکی بر برهان رقابت^{۱۱} و دیگری بر برهان استرس یا ملال^{۱۲} استوار است. در این بخش تنها به برهان رقابت پرداخته و بررسی برهان دیگر را به بخش‌های

آتی وامی گذاریم. بر اساس آنچه یانگ آن را برهان رقابت نام می‌نهد، اراده حاکم بر کل عالم هستی که خود را در ظرف حیات نمود بخشیده و آن را اراده معطوف به حیات می‌نامد، همواره در پی اراده‌ورزی‌هایش برای ارضای خود بوده و میان موجودات عالم که به‌مثابه پدیدارهای اراده هستند، نزاعی همه‌جانبه در جریان است و همه موجودات غیرآلی و آلی جملگی در تلاش‌اند تا در عالم باقی بمانند؛ تنها موجود باقی، کسی/چیزی خواهد بود که پیروز این نزاع باشد. از این رو، اراده معطوف به حیات انتخاب دیگری جز اینکه اراده معطوف به حیات موجودی دیگر را نابود سازد، ندارد (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۴۵-۱۴۲).

به‌نظر می‌رسد شوپنهاور با بیان اینکه قماری بالاتر از قمار میان زندگی و مرگ نیست (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۹۲۴)، اشاره به برهان رقابت داشته و به‌زعم ژاکت، اراده معطوف به حیات خودخواه، گرسنه و خودخورنده بوده که به‌شکلی خودخواهانه در تلاش است با ایجاد نزاعی گسترده، بر عینیت‌بخشی خود در پدیدارهایش صحنه بگذارد، چراکه گزینه‌ای جز خودخواری و انهدام خویش در موجود دیگری ندارد. این امر در جهان تصور رقم می‌خورد، جایی که پدیدارهای اراده در نزاعی بی‌امان برای بقا، در تقابل با یکدیگر قرار گرفته و رهایی از این نزاع بی‌وقفه، امری اجتناب‌ناپذیر است، چراکه این بخشی از ویژگی اراده بوده تا خود را بدین‌صورت در پدیدارهایش در جهان تصور، عینیت ببخشد و همین عینیت‌بخشی اراده است که ما را در چرخه‌ای بی‌پایان از خواهش‌ها، رنج‌ها و ملال و لذت^{۱۳} ناپایدار، گرفتار کرده است (Jacquette, 2005: 108-109).

این خودستیزی اراده حاکی از قربانی نمودن اراده معطوف به حیات در پدیدارهای سلسله مراتبی آن است؛ بدین‌معنا که گستره گیاهان منبعی برای تغذیه گستره حیوانات است و در گستره حیوانات نیز برخی حیوانات شکار دیگری می‌شوند و به‌نظر می‌رسد که حیوانات با حذف یکدیگر، به‌شکلی متوالی و مستمر، برای ابقای خود در طبیعت، در تقلایی بی‌امان هستند. در این فرآیند، انسان به دهشتناک‌ترین حالت ممکن، اراده را به مرحله آشکارگی رسانده است (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۶۱). بر همین اساس است که شوپنهاور انسان را گرگ انسان می‌خواند (همان، ۱۶۲). این بیان‌گر نوعی شرط بقا به‌شکلی سلسله‌وار در تمام هستندگان موجود در حیات غیرآلی و آلی در این عالم است. او این سلسله درجات تعیین‌یافته اراده در طبیعت را تا پیش از ورود به گستره حیوانات یعنی گستره حیات غیرآلی و گیاهی که به‌مثابه یک حرکت کور و یک تمایل شدید ناآشکار که به‌دور از هرگونه شناخت بی‌واسطه است - دانسته و معتقد است با ورود به گستره جانوری و در مراتب بالاتر آن، یعنی حیات انسانی، هرگونه کنش مبدل به کنشی از جنس انگیزه‌ها می‌گردد (همان، ۱۶۴-۱۶۳) و اینجاست که «شناخت ضروری می‌شود» (همان، ۱۶۵)؛ بدین‌معنا که در اینجا ضرورت شناخت، عالم را به قلمروی گسیل می‌دهد که علاوه بر اراده مطلق که کور و بی‌هدف بود، اکنون به‌شکلی توأمان، هم اراده و هم «تصور، یعنی عین ذهن شناسنده...» (همانجا) است. این تنها روگرفت وجود درونی اراده است.

رنج به مثابه امری فراگیر و همه جا حاضر

دیدیم که اراده خود را به شکل کوششی مدام، به مرحله آشکارگی رسانده و ردپای چنین امری را تنها می توان در بطن تمایلات نامتناهی ما برای دستیابی به خواهش های گوناگون جست، چراکه در نظر شوپنهاور، نیل به هر خواهشی را می توان در لذت نسبی برآمده از آن خواهش جستجو کرد و از آنجایی که این لذت، صورتی پایدار ندارد، می توان لذت نهایی را اساساً و «صرفاً صوری» تلقی نمود (همان، ۲۰۴). اما از آنجایی که ما با ذهن اراده ورز مواجهیم، بار دیگر پای خواهشی جدید به میان می آید و بدین نحو، حصول یا عدم حصول هرگونه لذت، نقطه آغاز زایش خواهشی جدید می گردد گشته و این فرآیند، بی پایان و مدام در حال وقوع است. از این رو، بی راه نخواهد بود اگر ورای کور و بی هدف بودن اراده، زاینده گی را نیز یکی از ویژگی های اراده قلمداد کنیم.

به عقیده جانوی، هرگونه کوشش یا عدم کوشش، هر دو به شکلی متناظر، منجر به تولید رنج می گردند؛ بدین نحو که زندگی ما در بنیادش، نمودی از اراده معطوف به حیات بوده و نمی توان نقطه ای غایی را برای کوشش در راستای رسیدن به خواهش مورد نظر، متصور شد. بدین سان، ما همواره به وضعیتی رنج آور رجعت می نماییم (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۲)، چراکه «رنج فقط یک ویژگی تصادفی از زندگی نیست که شاید بتوان آن را ریشه کن نمود، بلکه رنج خصیصه ای بنیادین از معنای وجودی انسان است» (Hannan, 2021) و با تحقق هر خواست اراده، امیال بسیار دیگری سربرمی آورند که هنوز ارضا نشده اند، چراکه در کنه امر، نمی توان به لذتی پایدار دست یافت. البته شوپنهاور تأکید می کند که تا زمانی که آگاهی در بند اراده قرار گرفته باشد و ما در مقام یک فاعل اراده ورز، به خواست های اراده سر تعظیم فرود آوریم، از هیچ گونه لذتی بهره مند نمی شویم (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

جانوی، جایگاه رنج را نه به عنوان جزئی بسیار خرد از این حیات، بلکه بسیار گسترده و وجهی ضروری، ناگزیر، همه جا حاضر، جهان شمول و پایدار تلقی می نماید، چراکه به باور شوپنهاور، اساساً رنج ناشی از نرسیدن به امیال، رویدادی احتمالی در حیات زیسته یک هستنده بوده که در اینجا به صورت یک فاعل اراده ورز، در طلب دستیابی به خواهش های بسیار است. از نگاه وی، شاید همین امر باعث شود بتوان در خوش بینی^{۱۴} نسبت به این عالم، تردید کرد. اما مراد شوپنهاور در این نکته نهفته است که اساساً اراده ورزی ریشه در کمبود، احتیاج و خواهش داشته که جملگی منتج به رنج می گردند (همانجا)، و وضعیتی که با عدم لذت همراه باشد، طبعاً از یک کمبود سربرآورده و حاکی از ناخرسندی است و رنج نتیجه فرجامین آن است (همان، ۳۰۷). جان کلام شوپنهاور این است که اگر کسب لذت را نیز دنبال نماییم، از آنجاکه رضایت نهایی نیز شکلی صوری و ناپایدار دارد، بار دیگر به ورطه رنج کشیده می شویم. از نظر شوپنهاور، رنج امری ناگزیر در ماهیت زندگی است و نمی توان حضورش در زندگی را کتمان نمود، تا بدانجا که او زندگی را عمیقاً فرورفته در رنج دانسته و معتقد است رنج چنان با این زندگی درهم آمیخته که

نمی‌توان از چنگال آن گریخت. بدین‌سان، وی گذرگاه زندگی را در اساسش تراژیک خوانده (همو، ۱۴۰۱: ۹۱) و بنابراین، «رنج کشیدن را ذاتی زندگی...» (همانجا) دانسته است. به عقیده وی، هر انسان انباشتگاهی «از رنج را در بطن خود دارد و همه‌جا حملش می‌کند» (همانجا)؛ «هر تاریخچه زندگی، یک تاریخچه رنج است» (همان، ۹۲). بدین ترتیب، او حیات انسان را از وجه کلی‌اش و تا هنگامی که به مثابه یک هستنده و به شکل یک فردیت در این جهان حضور دارد، به صراحت اشتباه می‌خواند (همو، ۱۳۹۴: ۳۱۲).

تعلیق زندگی در گستره رنج و ملال

به‌زعم شوپنهاور، با حضور اراده و برآیند آن، یعنی رنج فراگیر و همه‌جا حاضر در عالم، در دیگر سو، با مفهوم ملال نیز مواجهیم. وی فرض را بر این می‌گذارد که اگر انسان با ورود به آرمان‌شهری که امیالش بی هیچ گونه فوت وقت، برآورده گردد، آیا در این صورت ملال سربرنیورده و این ملالت، انسان را به نابودی نمی‌کشاند؟ (Schopenhauer, 2000: 293) جانوی ادعان می‌دارد که تلاش در راستای حصول به هر خواهش، امری کلیدی است، چراکه اگر خواهشی برای کوشیدن نباشد، با وضعیتی روبرو خواهیم شد که حاکی از فقدان خواهش بوده و در این صورت، «ما به‌شکلی دردناک دلمان برای وضعیت دردناکی که در آن چیزی داریم که برایش تقلا کنیم، تنگ می‌شود» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۶). در واقع، آنچه شوپنهاور آن را ملال می‌خواند، چیزی جز شورمندی بیهوده برای وجود خواهشی جدید نیست (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۲۶۳). در برهان استرس یا ملال نیز یانگ زندگی را در همین خواهش‌ها خلاصه می‌نماید، چراکه با عدم تحقق یک خواهش، صریح‌ترین چیزی که با آن روبه‌رو می‌شویم، رنج است و در دیگر سو، با محقق شدن یک خواهش، حداکثر مدت‌زمانی کوتاه را به لذت گذرانده و به سرعت، ملال و پوچی دهشتناک گریبان‌گیرمان شده و تمام وجود ما را دربرمی‌گیرد؛ همچون ارضای میل جنسی که لاجرم با ملال همراه خواهد بود (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۴۵).

محبوبی نیز معتقد است در وضعیت ملالت‌بار، از آن‌جایی که چیزی توجه ما را به خود جلب ننموده و هر چیزی را عاری از معنا و پوچ می‌یابیم، زندگی را به‌سان طفیلی نگریسته که فاقد هرگونه ارزش است. هرچند صحیح است که در وضعیت ملال‌انگیز هیچ‌گونه خواهشی نداشته باشیم که در پی ارضای آن باشیم، اما این بدین معنا نیست که در حالتی بسر می‌بریم که تهی از هرگونه خواهش باشیم (محبوبی، ۱۳۹۲: ۲۶۵-۲۶۴).

از سوی دیگر، آتول انسان را تخته‌بند چیزی دانسته که می‌توان آن را تأیید اراده نامید (Atwell, 1995: 15)، و آن چیزی جز حضور و پذیرش اراده به‌مثابه امری انکارناپذیر در عالم نیست. انسان در طلب چیزی است که اراده آن را اراده‌ورزی نموده و سراسر این زندگی، چیزی جز نزاع همیشگی برای بقا و در درجه بالاتر، گسترش آن نیست. اما درنهایت، آنچه انتظار انسان را می‌کشد، به‌شکلی تدریجی تنها در ناامیدی و وازدگی، و در صورت نهایی و گریزناپذیرش، در مرگ خلاصه می‌شود. از این رو، دست‌یابی به لذت‌های ناپایدار، جای خود را به خواهش‌های نو یا به ملال و دل‌زدگی داده و باعث می‌شود انسان بهره‌ای از لذت پایدار نبرد. گویی، با تولد انسان، او را به جهانی تبعید کرده‌اند که گستره‌ای از رنج‌هاست و رهایی از این

تنگناها، تنها پس از مرگ برایش رقم می‌خورد. بنابراین، با توجه به حضور همه‌جانبه اراده و تأیید آن، می‌توان به لذت‌گرایی و آنچه خودپرستی بشری خوانده می‌شود، اشاره کرد که بازتاب اندیشه‌های انسان در راستای اراده‌ورزی‌های اوست؛ درنهایت همین نکته منتج به مفهوم بدبینی گشته که شوپنهاور آن را به حیات بشری گره زده است (Atwell, 1995: 15).

به‌هرروی، از نظر شوپنهاور، ارضای هرگونه خواهش، بلافاصله احساسی از دل‌زدگی در ما پدید می‌آید و در زمانی کوتاه، بار دیگر خواهش‌ها سربرمی‌آورند و اگر چنین نشود، آنگاه ملال، وحشت،^{۱۵} پوچی^{۱۶} و تهی بودن به سراغ‌مان خواهد آمد؛ و دست‌وپنجه نرم کردن با این‌ها، دست‌کمی از قرار گرفتن در چالش خواهش‌ها ندارد (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۱۱).

اما چرا عکس نکات یادشده، صادق نیست و نمی‌توانیم برآیند وضعیتی که برایمان لذت به‌همراه دارد، قسمی به فراموشی سپردن رنج بدانیم؟ این پرسشی است که جانوی مطرح نموده و پاسخش به آن، درخور توجه است. از نظر شوپنهاور، پذیرش رنج، برهم‌زننده هرگونه تعادل در زندگی انسان است و باید خاستگاه آن را در نگرش سلبی وی درباره رضایت بی‌جویی نمود (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۶)، بدین‌معنا که شوپنهاور کوشیده با آشکار ساختن نسبت میان رنج و پذیرش بی‌قیدوشرط آن از یک‌سو، و یکی شمردن نگرش سلبی‌انگارانه لذت که برآیندی جز ایجاد اختلال در آنچه ترازینه موجود در حیات بشری نیست، در سوی دیگر، از یکی به دیگری نقب بزند (همانجا).

زیمل چنین نگرشی را نمایانگر تزلزل استدلال شوپنهاور دانسته و برآیند چنین استدلالی را به بدبینی حاکم بر نظام فلسفی وی گره زده و می‌گوید: «نباید لحظه‌ایجایی شادی را - که آن را به‌مثابه واقعیتی روان‌شناختی، از خواب و مرگ متمایز می‌کند، یعنی از دو حالت دیگری که رنج را پایان می‌دهند- نادیده می‌گرفت» (زیمل، ۱۴۰۱: ۲۳۰). اما استدلال زیمل نیز متقاعدکننده به‌نظر نمی‌رسد، چراکه خواب تا حدودی، و مرگ به‌صورت دائم، این ظرفیت را فی‌نفسه در خود دارند که مانع تقلای‌های مدام ما شوند، اما در این میان دست‌یابی به لذت، چنین امری را شامل نشده و متوقف‌کننده رنج نخواهد بود؛ یا دست‌کم، می‌توان لذت را با توقف ناشی از خواب و مرگ متفاوت دانست.

به‌زعم زیمل، مادامی که فرد در مسیر هدفی که در سر دارد، گام برمی‌دارد، در کوششی بی‌وقفه بوده و در موقعیتی است که حسرت هدفش را می‌خورد. همین پیشرفت فرد در راستای نیل به هدفش، بیشتر احوالی آمیخته با لذت را با خود به‌همراه دارد تا رنج، و از منظر روان‌شناختی، چنین اندیشه‌ای غلط پنداشته می‌شود که هرگونه خواهشی را درآورد بدانیم؛ آن‌هم تنها به این دلیل که خاستگاه این یا آن خواهش را موقوف به نوعی بی‌بهرگی از آن خواهش بدانیم. این فقدان با خواهش مذکور، تا زمان رسیدن به هدف با ما همراه خواهد بود. از این منظر، زیمل معتقد است حتی اگر این بی‌بهرگی را از منظر متافیزیکی‌اش، «خواست» نام نهمیم و این‌چنین به آن بنگریم، بازهم این خواست به‌شکل کنشی در راستای مرتفع ساختن و پایان دادن به این فقدان، نگریسته می‌شود. بدین‌سان، نمی‌توان به‌شکلی فی‌نفسه، بر آن برچسب درآوری زد.

بدین ترتیب، زیمل خواهش را در نگرش مفهومی‌اش نوعی فقدان تلقی می‌نماید، اما از منظر واقعی، به آن به‌صورت یک گذرگاه که به‌نوعی کارکرد حد وسطی دارد نگریسته؛ بدین معنا که این مسیر، گذرگاهی از بی‌بهرگی به سوی بهرمندی تلقی می‌گردد. همچون افلاطون که عشق را حد وسطی میان داشتن و نداشتن می‌شمرد (همان، ۲۱۸-۲۱۷)؛ بدین معنا که «بدون هیچ فریبی، امید به شادمانی به شادمانی ناشی از امید بدل می‌شود» (همان، ۲۱۸). به‌نظر می‌رسد زیمل احوال ناشی از لذت را در هنگام دست‌یابی به هدف تلقی نموده، بلکه پیش از دست‌یابی به هدف مذکور، احساس لذت را نزد مان حاضر می‌داند؛ یعنی هنگامی که فرد در حال گذار از بی‌بهرگی به بهره‌مندی قرار دارد. اما نکته در اینجا است که اگر ما دست‌یابی به لذت را هم در رسیدن به هدف و هم در گذار و مسیر رسیدن به هدف معنا کنیم؛ به چه نحو می‌توان به این پرسش پاسخ داد که فقدان و در نتیجه رنجی که به‌شکل تقلاهای پی‌درپی در مسیر رسیدن به هدفمان می‌پذیریم؟ چگونه چیزی بوده؟ و آیا می‌توان در طی مسیر هدف و دست‌یابی به آن، در آن واحد هم لذت را داشت و هم تقلا می‌مدام در راستای دست‌یابی به هدف را که با رنج همراه است، پذیرا شد؟ اگر این آلام دارای صورتی حد وسطی بوده که ما را در جهت نداری به داری سوق می‌دهند؛ باز هم صورت مسئله که رنج است، کماکان حضوری پررنگ داشته و نمی‌توان آن را کتمان نمود.

اینجاست که شوپنهاور زندگی انسان را بسان رودخانه‌ای می‌داند که در جایی میان خواهش‌ها و دست‌یابی به آن، در سیلان بوده و چنین است که هرگونه خواهشی در کنهش چیزی جز رنج را تولید نموده و با دست‌یابی به هر خواهش، دل‌زدگی در لوای احوال ملالت‌بار به سراغمان خواهد آمد (شوپنهاور، ۱۴۰۱: ۷۲). از نظر او، هرگونه کامیابی، در کنه خود امری سلبی تلقی می‌شود و نمی‌توان به‌شکلی پایدار، لذتی را به‌چنگ آورد. این همان چیزی است که وی آن را ذات این عالم وابسته به زندگی می‌شمرد (همان، ۷۸-۷۷). در نتیجه آنچه شوپنهاور کوشیده تا به‌شکل یک برآیند کلی، به تمامیت دستگاه فلسفی‌اش تعمیم دهد، ارجحیت نبودن بر بودن فرد، از وجه جزئی و ارجحیت نبودن بر بودن این عالم، از وجه کلی است، زیرا وجود هرگونه لذت، هرگز از رنج‌های گذشته من‌نکاسته و از این منظر که اگر وجود هرگونه رنج، کمتر از آنچه برای مان ملموس است نیز می‌بود، باز هم چنین امری برای اثبات وجه پایدار رنج در عالم کفایت می‌کرد. این همان مدخلی است تا وی اثبات نماید که «نیستی جهان بر هستی آن برتری...» (همان، ۲۶) داشته و بهتر می‌بود که این عالم وجود نمی‌داشت؛ چراکه ماهیت این عالم بر پایه رنج و ملال بنا شده و از این رو، هرگز نمی‌توان رنج را به‌واسطه لذت اندکی که برایمان حاصل گشته، نادیده گرفت و هرگونه لذتی که در آینده نصیبمان خواهد شد، یارای آن را ندارد که ذره‌ای از به‌وقوع پیوستن رنج موجود در آینده را نیز زایل نماید.

آنچه از نظر گذشت بیان‌گر این است که گستره زندگی، سراسر معلق میان رنج و ملال بوده و تا لحظه مرگ، به‌شکلی پاندول‌وار در میان این دو در نوسان خواهد بود، چراکه رنج، ذاتی این زندگی تلقی شده و از خارج بر ما وارد نشده، و هر شخص به‌مثابه یک فردیت، سرمنشأیی همیشگی از این رنج است (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۵). از نگاه

استلینو، اراده مبین این امر است که انسان تا چه حدی محکوم به یأس بوده و چیزی جز عدم رضایت‌مندی و رنج بی‌پایان، انتظارش را نمی‌کشد (Stellino, 2020: 92)؛ این اراده «به‌منزله فرد ظاهر می‌شود» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۰۸) و برآیند هرگونه رنج و لذت، تنها در یک فرد واحد رقم می‌خورد. استعاره چرخ ایکسون^{۱۷} (همان، ۲۰۴) نیز حاکی از آن است که انسان همواره در چنگال اراده قرار داشته و راه گریز دائمی جز مرگ، نمی‌توان برایش متصور شد. این مسئله نمایان‌گر وجه مصیبت‌بار این حیات است، چراکه رنج و به تعاقب آن ملال، به‌شکلی ایجابی و پایدار، با ماهیت این زندگی گره‌خورده و شالوده آن تلقی می‌گردد؛ نکته‌ای که پینکار از آن با عنوان مستتر شدن «حفره‌ای تراژیک در قلب متافیزیکی خود جهان...» (پینکار، ۱۴۰۲: ۵۱۷) یاد می‌کند.

از نظر هانان شاید بتوان در وهله نخست این نگرش شوپنهاور مبنی بر اینکه زندگی در ماهیتش تماماً رنج‌آور است را مغالطه‌آمیز خواند، زیرا رنج کشیدن نشان‌دهنده وضعیتی است که همراه با درد بوده، اما اغلب در زندگی شرایطی همراه با درد ایجابی وجود ندارد، چراکه ارضای خواهش‌ها همواره با رضایت‌مندی همراه است. حتی اگر احساس رضایت‌مندی پایدار نباشد و بار دیگر با امیالی دیگر روبه‌رو شویم و حتی در برخی موارد، جستجوی وضعیت همراه با خرسندی از حصول به هدف بزرگ، آرزویی بلندمدت باشد، دشواری حصول به این خواهش، خود خوشایند خواهد بود و می‌تواند احوالی همراه با رضایت را در پی داشته باشد؛ به‌زعم بعضی فلاسفه، یادگیری و فهم در چالش‌های رنج‌آور می‌تواند برای شخص لذت به‌ارمغان آورد. اما آنچه در جان کلام شوپنهاور نهفته است، نشان‌دهنده احوالی است توأمان با بیماری، تنهایی، اندوه، دل‌زدگی، شکست و... که بخشی از تجربه زیسته هر فرد است و نمی‌توان منکر رنج‌هایی شد که از لحظه تولد تا مرگ، گریبان‌گیر شخص‌اند. بدین‌سان، حتی اگر معتقد باشیم که زندگی در کنه‌اش رنج‌آور نیست، می‌توان آن را مشتمل بر رنج دانست و حتی در اشخاص بهره‌مند از زندگی مساعد نیز همین امر، خود احوالی ملالت‌بار را به‌همراه خواهد داشت (Hannan, 2009 122-123). به‌نظر می‌رسد هانان با قرار گرفتن در نقطه موافق شوپنهاور، کوشیده حضور رنج را در صورت پایدارش نشان دهد؛ بدین‌معنا که اگر ماهیت این زندگی فی‌نفسه رنج‌آور نباشد، دست‌کم مشمول رنج بوده و در نتیجه نمی‌توان برآیند مصیبت‌بار زندگی را کتمان نمود.

نگاه اسونسن در این‌باره صورتی‌گزینشی دارد، زیرا انسان در اندیشه شوپنهاور، همواره در حال‌گزینش میان رنج و ملال است و از این‌دو، یکی را برمی‌گزیند و می‌کوشد با تقلایی بی‌وقفه و ایجاد دگرگونی در زندگی‌اش، از رنج -که به‌متابه امری همه‌جا حاضر تلقی می‌شود- بگریزد. اما درنهایت، اگر شرایط زندگی‌اش مهیا شود، رنج سرکوب شده و ملال برجای می‌ماند و با درهم‌شکستن ملال نیز، بار دیگر باید در انتظار رنج باشیم. از این‌رو، اسونسن اهداف برآورده نشده را سرمنشأ رنج، و اهداف برآورده‌شده را سرمنشأ ملال دانسته و حتی پیدایش هر مذهب را نیز کوششی برای‌گریز از ملال به‌وجود آمده در زندگی، تلقی می‌نماید (اسونسن، ۱۴۰۰: ۶۷). از این نظرگاه شاید انسان در میان انباشتی از خواهش‌ها و انتخاب‌ها تقرر یافته باشد، اما برآیند آن درنهایت، میان دو مفهوم رنج و ملال خلاصه شده و می‌توان به‌صورت رجعتی مکرر به آن نگریست که

جز آن میسر نمی‌گردد؛ مگر در اندک زمانی که با ناپیدایی کوتاه‌مدت رنج، به لذت دست یابیم، اما دیری نمی‌پاید که ملال و به‌تعاقب آن خواهشی نو، سر برمی‌آورد.

از نظر شاوکس نیز ارضای نهایی اراده امری ناممکن است، از سویی ما مصمم هستیم که در مسیری بی‌پایان، به‌سوی شادکامی گام برداشته و در مسیر لذت‌گرایی قدم نهیم، پس اگر مسیر ارضای اراده مسدود گردد، احساس رنج، و اگر امیال برآورده شوند، ملال گریبان‌گیرمان خواهد شد. بدین‌سان ما محکوم به تعلیق میان رنج و ملال بوده و ترس از مرگ، مانع از گزینش مسیری برای پایان دادن به رنج و ملال از طریق مرگ خودخواسته است (Schalkx & Bergsma, 2007: 380). به‌نظر می‌رسد شاوکس حیات ما را در گرو اراده‌ورزی‌های بی‌پایان می‌داند؛ جایی که هرگز رضایت نهایی برای اراده میسر نمی‌شود. همچون تردمیلی که خط پایانی ندارد، چراکه ما همواره در تقلا برای حصول به لذت بوده و در اغلب چیزی جز رنج و ملال، نصیب‌مان نمی‌شود. همین امر حاکی از آن است که اساساً به چنگ آوردن رضایت نهایی برای اراده در پس‌پشت خود، رضایتی دیگر را در راستای خواهشی دیگر طلب نموده و بدین‌سان، تقلا برای کسب لذت نیز پایانی نداشته و درنهایت، رنج یا ملال به سراغ‌مان می‌آید که جملگی این‌ها بازگویندهٔ عدم دست‌یابی به لذت پایدار را به ما گوشزد می‌نمایند. اما نکتهٔ درخور توجه دیگر این است که بیزر ملال را نیز قسمی دیگر از مفهوم رنج می‌شمرد؛ بدین‌معنا که رنج، مسیری از بی‌بهره‌گی به‌سوی بهره‌مندی در راستای ارضای امیال است و تقلایی بی‌وقفه را می‌طلبد، در نقطهٔ مقابل، ملال فاقد هرگونه کوشندگی بوده و از نوعی دل‌زدگی و عدم‌تلاش سربرمی‌آورد که قسمی ملالت را به‌همراه داشته و می‌توان آن را منبعی از نمود رنج قلمداد کرد. از این‌رو، آنچه ما به‌عنوان مرارت و ملالت در زندگی ادراک می‌نماییم، ریشه در این دارد که ما تا چه اندازه آهسته یا به‌سرعت، برای مرتفع ساختن اراده‌ورزی‌های خود در کوشش‌ایم. طبعاً هر چه آهسته این امر صورت پذیرد، رنج بیشتر می‌شود و هرچه به‌سرعت میسر گردد، آورده‌ای جز ملال نخواهد داشت. این نکته همان تقرر زندگی در گسترهٔ مرارت و ملالت است و چه اساس را بر تلاش زیاد و حصول به رنج و چه بر عدم تلاش و حصول به ملال، قرار دهیم، خود را گرفتار ورطهٔ دوسویه و همواره ادامه‌داری می‌یابیم که رنج‌زیندگی جزء جدانشدنی آن خواهد بود (Beiser, 2016: 50).

به‌نظر می‌رسد بیزر کوشیده تا نشان دهد رنجی که برآیند اراده‌ورزی و تقلای فاعل شناسا در راستای ارضای خواهش‌های خویش است، رنجی است پویا، و در دیگر سو، ملال، چیزی جز وازدگی و عدم کوشندگی به‌همراه نداشته و رنجی است فاقد هرگونه پویندگی که می‌توان آن را رنجی ایستا تلقی نمود.

بدبینی

آنچه از نظر گذشت، آشکار می‌سازد که هرگونه فقدان را می‌توان منشأیی برای خواست در نظر گرفت و می‌توان آن را به‌مثابه شرطی مقدم برای دست‌یابی به هرگونه لذت در زندگی معنا کرد، چراکه هر لذتی تنها به‌واسطهٔ یک بی‌بهرگی رقم خورده است و ریشهٔ هر خواهشی را تنها می‌توان در فقدان بی‌جویی نمود. در

اینجاست که رنج به مثابه امری ایجابی و پایدار و لذت به مثابه امری سلبی و ناپایدار در فلسفه شوپنهاور نمایان می‌گردد. این همان نقطه‌ای است که می‌توان بدینی حاکم بر اندیشه شوپنهاور را در آن ردیابی نمود. استلینو فهم این دکترین بدینانه در فلسفه شوپنهاور را کاملاً موجه می‌شمرد (Stellino, 2020: 95). موجه دانستن چنین نگرشی از سوی استلینو، بیان‌گر پدیدآوری وضعیت‌های رنج‌آور و ملال‌انگیز است که به سوی وضعیت‌های رنج‌آور و ملال‌انگیز دیگری در حرکت است و تا زمان مرگ، همواره ادامه داشته و ویژگی بنیادین و گریزناپذیر حیات است. از این رو، نگرش بدینانه شوپنهاور که از اصل دلیل کافی آغاز و تا بدینی امتداد یافته است، موکول به ساختاری رنج‌زاینده در عالم می‌گردد که نمی‌توان در آن تغییری ایجاد نمود. در این مورد، یانگ فلسفه شوپنهاور را بازگوینده وجهی از ساز مخالف نواختن دانسته که ردپای چنین مخالفتی در بدینی وی نسبت به این عالم آشکار گشته (یانگ، ۱۳۹۹: ۲۴۹) و وجود هر آن چیزی که به مثابه جزئی از طبیعت شمرده می‌شود، مستلزم دریافت و وصول انواعی از مخاطرات و تقلا کردن در گستره حیات و مرگ است (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۳۹).

درواقع، شوپنهاور نزاع بی‌امان میان موجودات و دریدن یکدیگر برای بقای خود در عالم را نوعی بی‌بهرگی، اضطراب و وحشت دانسته که زمینه پذیرندگی رنج را تا زمان مرگ هر موجود به وجود می‌آورد. بدین سان، این عالم نه تنها الهی نبود، بلکه اهریمنی و شیطانی به نظر می‌رسد (همان، ۸۱۷). دقت در آثار شوپنهاور نیز نشان می‌دهد که خطمشی وی در باب عالم، از اساس نمایانگر نوعی بدینی بوده و خود نیز به صراحت بیان می‌کند که خوش‌بینی افزون بر اینکه نگرشی غلط است، روشی بسیار رذیلاانه نیز هست (همان، ۳۲۳).

محبوبی این بدینی را به بدینی توصیفی و ارزش‌گذارانه تفکیک می‌کند. بر اساس بدینی توصیفی، کلیت حیات چیزی جز رنج نبوده و آنچه آن را لذت می‌نامیم، غیرقابل حصول است (محبوبی آرانی، ۱۳۹۲: ۲۵۴-۲۵۲). بدینی ارزش‌گذارانه بازگوینده سرشت همه‌جا حاضر و پایدار رنج است که به واسطه ماهیتش قابل زدودن نیست (همان، ۲۷۲-۲۷۰)؛ بدین معنا که هر خواهشی در درون و بنیادش، رنج را به صورت جزئی ذاتی یدک می‌کشد و این دو با یکدیگر درهم تنیده‌اند. نیچه نیز این نکته را از زبان سیلنوس این گونه بیان می‌دارد: «انسان، ای نژاد مصیبت‌زده فانی؛ بهترین چیزها برای شما از دسترس‌تان به دور بوده و آن چیزی نیست جز زاده نشدن، نبودن و هیچ بودن و پس از آن، هرچه زودتر به کام مرگ فرورفتن» (نیچه، ۱۳۹۶: ۶۲). به زعم بیزر، فلسفه شوپنهاور «در نهایت ما را با نیستی رها می‌کند» (Beiser, 2016: 66).

بر این اساس، نیچه تحت تأثیر مبنی برهم‌بندی بسیار نوآورانه شوپنهاور در باب روش استعلایی کانت و نگرشش به فلسفه حیات بوده، هرچند در یک بزنگاه تاریخی، با جای‌گیری در نقطه مقابل فلسفه شوپنهاور، موضع وی در واگذاری زندگی و نفی اراده و تأیید پارسامنشی را با آری‌گویی تراژیک به زندگی و به نفع حیات، جایگزین نمود (میشلمن، ۱۳۹۸: ۲۴۸).

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، آیا می‌توان زندگی را به مثابه امری خیر تلقی نمود؟ به یقین، پاسخ شوپنهاور منفی است، چراکه «در زندگی همه‌چیز فریاد می‌زند که شادمانی زمینی ناگزیر باید از میان برود،

یا وهم و چشم‌بندی از آب درآید. زمینه‌های این امر در اعماق خود ماهیت امور نهفته‌اند...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۱۱)؛ «زندگی خود را همچون فریبی مداوم، در امور کوچک و بزرگ، نمایان می‌سازد و اگر وعده داده باشد، به آن عمل نمی‌کند، جز اینکه نشان دهد غایت مطلوب تا چه حد بی‌ارزش است. از این رو، گاهی امید ما را فریب می‌دهد و گاهی آنچه به آن امید داشته‌ایم» (همان، ۱۰۱۲). بدین ترتیب، هرگونه خوش‌بینی، برداشتی غلط از زندگی و ماهیت آن به‌همراه دارد و این برداشت که

وجود انسان به‌مانند نوعی خطا تلقی می‌شود، از این مشاهده ساده آشکار می‌گردد که انسان انباشتگاهی از تمناها و خواهش‌هاست و مرتفع ساختن این خواهش‌ها، به‌سختی میسر می‌گردد و با این حال، چیزی جز احوال دردناک برایش فراهم نمی‌آورد که در آن نیز انسان همواره در چنگال ملال گرفتار است. این دلیلی است اثباتی بر اینکه وجود در کنه‌اش، فاقد هرگونه ارزش است، چراکه ملال تنها همان احوال پوچی وجود است. بنابراین، اگر این زندگی با توجه به اشتیاقی که در وجود ما برای زیستن در آن هست، دارای ارزشی مثبت و به خودی‌خود، یک ارزش ذاتی حقیقی می‌بود، احتمالاً نباید هیچ‌گونه ملالیتی در آن وجود می‌داشت. (Schopenhauer 2000: 278)

به‌نظر می‌رسد شوپنهاور در عبارات بالا کوشیده هرگونه ارزشی را از زندگی بزدايد و علت آن را در زنجیره اراده‌ورزی‌ها و آشکارگی رنج به‌مثابه صورتی ایجابی و پایدار می‌جوید، زیرا ارزش مند شمردن زندگی، با وجود وضعیت‌های توأمان با رنج که صورتی گریزناپذیر و دائمی برای ما دارد، در منافات است. حتی اگر ما در وجود خویش میلی عمیق‌تر برای زیستن داشته باشیم، باز هم صورت مسئله همچنان پابرجا خواهد بود.

نتیجه

شوپنهاور انسان را در اساسش موجودی رنجور و ملول می‌شمارد که مدام و به‌واسطه اراده‌ورزی‌هایش، در ورطه مرارت و ملالت گرفتار است. در این میان، می‌توان مرارت را وجهی پویا و ملالت را وجهی ایستا از پذیرش رنج به‌حساب آورد، که جملگی رویه غالب این جهان بوده و انسان همواره در میان این دو در آمدو شد است. از این رو بایسته است تا پذیرش رنج در شکل پویا و ایستایش را قسمی شرط مقدم بر حصول هرگونه لذتی بدانیم که تنها از دریچه خواست و اراده‌ورزی رقم خورده و برآیندی جز پایداری رنج و ناپایداری لذت را به‌همراه ندارد، و کوشش‌های مستمر برای واپس‌زدن رنج و استحصال لذت پایدار، به جایی نمی‌رسد؛ تقلای مداوم ما تنها صورت رنج را دگرگون می‌کند، اما اساس آن، همواره شکلی پایدار خواهد داشت.

حتی اگر ما به‌علت عدم آگاهی از مرگ خود، بتوانیم خود را متقاعد سازیم که هر فعلی را با حض نفس و اشتیاق هرچه تمام‌تر، انجام دهیم، چنین نگرشی نیز صورت مسئله حضور رنج را نمی‌زداید، چراکه خواهش و اراده‌ورزی و سپس حضور همواره رنج، مستوجب چنین نگرشی گشته و نمی‌توان با چنین اندیشه‌ای، حضور

رنج را به صورت دائمی از بین برد. از وجهی دیگر، اینکه پذیرش رنج را نوعی شرط مقدم بر آغاز هرگونه تغییر به سوی بهینه خویش تصور کنیم که ما را در وضعیتی بحرانی قرار می دهد، و بکوشیم تغییری در وضعیتی که در آن گرفتار آمده ایم، ایجاد نماییم و از رنج حاصله کاسته و آن را از میان برداریم و پس از طی کردن این فرآیند، تبدیل به آن چیزی شویم که پیش تر نبوده ایم، نیز نادرست به نظر می رسد، زیرا صورت مسئله تغییر و رسیدن به بهینه خویش و گریز از وضعیت توأمان با رنج، نیست بلکه مقصود حضور حتمی رنج است، و به تعاقب آن، نگرش بدبینانه که خود را نمایان می سازد. آنچه اهمیت دارد تنها عبارت است از درک و دریافت هرچه ژرف تر بدبینی و آنچه وجه تراژیک این زندگی انگاشته می شود، تا بدین سان از هرگونه سرپوش نهادن بر آگاهی مان ممانعت نماییم. تنها در این صورت است که می توانیم از مفاهیمی همچون حقیقت، شجاعت، صداقت و آزاداندیشی بی طرفانه و... سخن به میان آوریم. از منظر شوپنهاور، نگرش خوش بینانه شاید بدین علت که صفات اخیر در نگرش خوش بینانه، به معنایی محصل نینجامیده اندیشه ای رذیلانه معرفی می گردد.

به هر روی، ما انتخابی جز گزینش و پذیرش رنج نداریم، زیرا حصول لذت، پایانی ندارد و نمی توان با کسب لذت، ولع لذت جویی را متوقف نمود و از تردمیل لذت گرایی پایین آمد. از این رو می توان حیات بشر را ممزوج در آوردگاهی از رخدادهای خرد و کلان یافت که برای بقای خویش در عالم، تلاش می کند و با خواهش ها درآمیخته و با اراده ورزی فاعل شناسا، بدل به تاریخی مصور از رنج می گردد که خاستگاه آن را نه در عقل، بلکه در اراده ای باید یافت که معطوف به حیات است. با وجود رنج فراگیر در عالم، دستیابی به لذت و نیل به ساحل امن خوش بختی، برای انسان همچون سراب است که تنها راه رهایی از آن، مرگ خواهد بود. از این رو می توان در باطنی ترین لایه های نظام فلسفی شوپنهاور، مفهوم مشق مرگ را بی جویی نمود.

یادداشت ها

- 1 transcendental
- 2 thing in itself
- 3 the will
- 4 noumenon
- 5 representation
- 6 principle of sufficient reason
- 7 phenomenon
- 8 body
- 9 will-to-live
- 10 pessimism
- 11 competition argument
- 12 stress or boredom argument
- 13 pleasure
- 14 optimism
- 15 horror
- 16 emptiness
- 17 wheel of ixion

منابع

- اسونسن، لارس (۱۴۰۰) فلسفه ملاله. ترجمه افشین خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو.
- پینکارد، تری (۱۴۰۲) فلسفه آلمانی ۱۷۶۰-۱۸۶۰ میراث ایدئالیسم، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس.
- جانوی، کریستوفر (۱۳۹۵) راهنمای شوپنهاور، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- زیمل، گئورگ (۱۴۰۱) شوپنهاور و نیچه، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر علم.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۳) جهان همچون اراده و تصور، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۹۴) متعلقات و ملحقات، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۹۶) دو مسئله بنیادین اخلاق، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۴۰۰) ترس‌ها و مزخرفات ذهنی، ترجمه مهدی احشمه، تهران: روزگار نو.
- (۱۴۰۱) هنر زنده ماندن، ترجمه علی عبداللهی، تهران: نشر مرکز.
- محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۲) نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، تهران: نشر مرکز.
- میشلمن، استفن (۱۳۹۸) فرهنگ اگزیستانسیالیسم، ترجمه ارسطو میرانی، تهران: پارسه.
- نیچه، فردریش (۱۳۹۶) زایش تراژدی و چند نوشته دیگر، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۶) فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: حکمت.
- (۱۳۹۹) شوپنهاور، ترجمه حسن امیری‌آرا. تهران: ققنوس.
- Atwell, J. E. (1995) *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*, University of California Press.
- Beiser, F. C. (2016) *Weltschmerz: pessimism in German philosophy, 1860-1900*, Oxford University Press.
- Hannan, B. (2009) *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press.
- Hassan, P. (2021) "Striving as Suffering: Schopenhauer's a priori Argument for Pessimism", *Philosophia*, vol. 49, no. 4, pp. 1487-1505.
- Jacquette, D. (2015) *The philosophy of Schopenhauer*, London: Routledge.
- Schalkx, R. & Bergsma, A. (2008) "Arthur's Advice: Comparing Arthur Schopenhauer's Advice on Happiness with Contemporary Research", *Journal of Happiness Studies*, vol. 9, pp. 379-395.
- Schopenhauer, A. (2000) *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, vol. 2, UK: Oxford University Press.
- Stellino, P. (2020) *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*, Springer.
- Teichman, J. & White, G. (eds.) (2016) *An introduction to modern European philosophy*, Springer.
- Wicks, R. L. (ed.) (2008) *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, USA: Oxford University Press.



An Explanation of the Scope of Human Epistemology and its Educational Implications in Immanuel Kant's Thought

Khodakram Kohan¹, Ahmad Hashemi²,* Abbas Goltash³, Aliasghar Mashinchi⁴

1 Ph.D. Student, Department of Educational Philosophy, Lamerd Branch, Islamic Azad University, Lamerd, Iran.

2 Professor, Department of Educational Philosophy, Lamerd Branch, Islamic Azad University, Lamerd, Iran.

3 Associate Professor, Department of Educational Philosophy, Marvdasht Branch, Islamic Azad University, Marvdasht, Iran.

4 Associate Professor, Department of Educational Philosophy, Lamerd Branch, Islamic Azad University, Lamerd, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

2024/03/27

Accepted:

2024/08/16

This study aimed to clarify the aspects of human epistemology and its educational implications within Immanuel Kant's philosophical framework. The researchers utilized descriptive qualitative content analysis, specifically employing MAYRING's inductive model to collect information. After analyzing the data, the obtained findings revealed that regarding human epistemology and its educational implications, Kant emphasizes the role of consciousness, senses, experience, and reason as sources of knowledge. The research highlights the recognition of human beings' capacity for change, aiming to improve individuals within the process of societal transformation. It underscores the role of experience as a source of knowledge and the contribution of successive generations' experiences in human upbringing, gradual habit formation instead of abrupt elimination, the elimination of rewards and punishments in education, skepticism towards them, equality and sameness of human freedom and nature, resistance against elitism and human exploitation, and the non-influence of values in education. It emphasizes the responsibility of individuals in their educational journey. Kant's perspective on the philosophy of education is based on fulfilling one's duty, which essentially stems from the practical reason and pure conscience of every human being. Regarding education, Kant believes in the elevated position of education and the potential and educability of human beings. It is important to note that Kant's perspective on human beings is humanistic and non-religious. He does not consider humans as inherently valuable or religious beings. Therefore, his educational orientation cannot be interpreted solely through ethical approaches.

Keywords: Human epistemology, educational implications, Kant, recognition.

Cite this article: Kohan, Khodakram; Hashemi, Ahmad; Goltash, Abbas & Mashinchi, Aliasghar (2023). An Explanation of the Scope of Human Epistemology and its Educational Implications in Immanuel Kant's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 53-72.

DOI: 10.30479/wp.2024.20144.1066

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: hashemi@iau.ac.ir



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه امانوئل کانت

خداکرم کهن^۱، احمد هاشمی^۲،* عباس قلناش^۳، علی اصغر ماشین‌چی^۴

۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

۲ استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

۳ دانشیار گروه علوم تربیتی، واحد مرودشت، دانشگاه آزاد اسلامی، مرودشت، ایران.

۴ دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

این پژوهش با هدف تبیین ابعاد و مؤلفه‌های معرفت‌شناسی انسان و دلالت‌های تربیتی آن بر اساس اندیشه و آراء امانوئل کانت انجام شده است. در پژوهش، برای گردآوری اطلاعات از تحلیل محتوای کیفی و الگوی استقرایی مایرینگ استفاده شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که در مورد معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن، کانت بر مؤلفه‌های زیر تأکید دارد: نقش آگاهی، حواس، تجربه و فاهمه به‌عنوان منابع شناخت، توجه به ظرفیت تغییرپذیری انسان‌ها برای بهبود و تغییر وضع جامعه، نقش تجارب نسل‌های متوالی در تربیت انسان‌ها، شکل‌دهی عادات به‌طور تدریجی (نه دفعی)، حذف پاداش و تنبیه در تربیت و عدم اعتقاد بدان‌ها، اعتقاد به آزادی و طبیعت یکسان انسان‌ها و مخالفت با نخبه‌پروری و استثمار انسان‌ها، عدم نقش ارزش‌ها در امر تربیت، و مسئول دانستن انسان در مسیر تربیت خویش. نگرش کانتی به فلسفه تعلیم و تربیت، نگاهی مبتنی بر عمل به وظیفه است که نوعاً امری برخاسته از سرشت عقل عملی و وجدان پاک انسانی است؛ او به جایگاه رفیع تربیت و اینکه انسان‌ها دارای ظرفیت و استعداد تربیت شدن هستند، اعتقاد دارد. البته نگاه کانت به انسان، نگاهی انسان‌مدارانه و غیردینی است؛ او انسان را موجودی ارزشی و دینی به حساب نمی‌آورد و بنابراین، جهت‌گیری تربیتی وی را نیز نمی‌توان در قالب رویکردهای ارزشی تفسیر کرد.

دریافت:

۱۴۰۳/۱/۸

پذیرش:

۱۴۰۳/۵/۲۶

کلمات کلیدی: معرفت‌شناسی انسان، استلزامات تربیتی، کانت، شناخت.

استناد: کهن، خداکرم؛ هاشمی، احمد؛ قلناش، عباس؛ ماشین‌چی، علی اصغر (۱۴۰۲). «تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه امانوئل کانت». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۷۲-۵۳.
DOI: 10.30479/wp.2024.20144.1066



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: hashemi@iau.ac.ir

مقدمه

پرسش از خدا، انسان و هستی، همیشه سه پرسش اساسی انسان بوده است. در این میان، توجه به انسان و چگونگی شناخت حقایق توسط او، از اهمیت ویژه برخوردار است، تا آنجا که دعوت به کشف این جنبه از توانایی‌های انسان به‌عنوان مخلوقی پیچیده، از تعالیم اصلی بسیاری از مکاتب فلسفی، عرفانی و ادیان بوده و از سوی دیگر، عدم شناخت این مسئله، جهل به همه چیز دانسته شده است. شاید دلیل این همه تأکید این باشد که انسان بدون شناخت از چگونگی دست‌یابی به حقیقت، هرگز از زندگی انسانی خود بهره‌ای نخواهد برد، هرچند از لذات مادی برخوردار باشد (خسروپناه و میررضایی، ۱۳۸۹: ۳۵). در توصیفی کلی، معرفت‌شناسی را می‌توان چنین تعریف کرد: شاخه‌ای از فلسفه که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی و میزان اعتماد به آن می‌پردازد (مشکی‌باف و همکاران، ۱۴۰۲: ۵). از آن سو، در انسان‌شناسی به دنبال شناخت انسان هستیم و از آنجا که انسان موجودی بسیار پیچیده و دارای ابعاد و شئون وجودی مختلف است که بررسی و پژوهش همه آنها در یک شاخه علمی، امری ناممکن به نظر می‌رسد، هر شاخه‌ای از معرفت که به‌گونه‌ای ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مورد بررسی قرار دهد، شایسته عنوان انسان‌شناسی خواهد بود (آقاسی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۵۵).

از طرف دیگر، موضوع تعلیم و تربیت با وجود آدمی و ابعاد مختلف هستی او ارتباط دارد. لازمه عمل تربیتی شناخت طبیعت آدمی، به‌ویژه طبیعت روانی و اخلاقی و قوا و استعدادهایی است که مربی می‌خواهد آنها را پرورش دهد؛ هرچه شناخت ابعاد گوناگون وجود انسان و مراتب حیات جسمانی و روانی و اجتماعی او دقیق‌تر باشد، تأثیر اقدامات و اعمال تربیتی بیشتر خواهد بود (باقرزاده مشکی‌باف، ۱۴۰۱: ۱۳). چنانکه شفیع‌ی سروستانی (۱۳۷۵) بیان می‌کند، برای دگرگون ساختن یک ملت هیچ راهی سریع‌تر، ساده‌تر و هموارتر از دگرگون ساختن نظام تعلیمی و تربیتی آن ملت نیست. به‌همین دلیل، جایگاه تعلیم و تربیت بس رفیع‌تر از جایگاه همه مناسبات و معاملات مدنی و فرهنگی به حساب می‌آید.

در میان متفکران مغرب‌زمین، یکی از اندیشمندانی که در حوزه معرفت‌شناسی انسان و مباحث تربیتی، اندیشه‌های درخور تأمل دارد، امانوئل کانت است. کانت در فاصله سال‌های ۱۷۲۴ تا ۱۸۰۴ در شهر کونیگسبرگ زندگی می‌کرد که زمانی بخشی از قلمرو امپراتوری پروس بود و امروزه در قلمرو روسیه واقع شده است. درباره تأثیرگذاری وی بر روند فلسفه گفته شده است که رویکرد نظام‌های فلسفی قبل از او «هستی‌شناسانه» بود ولی بعد از او «معرفت‌شناسانه» شدند و به‌همین خاطر است که فلسفه او به فلسفه نقدی^۱ معروف است. بسیاری از اندیشمندان کانت را بزرگ‌ترین فیلسوف اروپا پس از ارسطو دانسته‌اند و درحقیقت می‌توان فلسفه او را مبدأ تاریخ تفکر جدید دانست؛ به‌همین سبب، پژوهش درباره تاریخ فلسفه جدید نمی‌تواند بی‌تفاوت نسبت به کانت باشد (ماهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۷۸). کانت در فلسفه به معنای متافیزیک، تأثیر قطعی نهاده و معرفت‌شناسی را به کلی متحول کرده است (Kant, 2002: 71).

به دلیل شیوه‌ای که کانت تلاش کرده یک چارچوب فلسفی را برای معرفت علمی ما از جهان صورت‌بندی کند که هم شرایط واقعی حاکم بر آن را شرح دهد و هم استقلال و تنوع علوم خاص مختلف را حفظ کند، فلسفه‌اش مورد علاقه فیلسوفان علم معاصر واقع شده است. کانت فلسفه‌ای علمی را بسط داد که هم با فلسفه‌های علم تجربه‌گرایانه محض و هم با فلسفه‌های علم عقل‌گرایانه محض، متفاوت بود. او مدعی بود که قوانین علمی دربردارنده ضرورت‌اند، اما این ضرورت ناشی از روابط ضروری در جهان نیست، بلکه متکی بر شرایط ذهنی پیشینی (مقولات فاهمه) است که ما به واسطه آنها، مدرکات را در زمان و مکان تجربه می‌کنیم (Watkins, 2009).

حال با توجه به تلاش روزافزون بشر و کاربست شیوه‌های تعلیم‌وتربیت با هدف دست‌یابی به انسان متعالی (Xu & Wang, 2021)، بررسی معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از جهات گوناگون و از منظر متفکران مختلف این حوزه، حائز اهمیت است. در صورتی که با بررسی پژوهش‌های متمرکز بر اندیشمندان مغرب‌زمین و فهم و درک دقیق اندیشه و آرای متفکران این مکتب، مشخص می‌شود که معرفت‌شناسی در غرب گستره‌ای وسیع و تاریخی پرفراز و نشیب داشته و از منظر همین گستردگی، تنوع و قرائت‌های مختلفی از معرفت‌شناسی پدید آمده است. بنابراین، پژوهش حاضر در پی آن است که معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن را از دیدگاه کانت مورد بررسی قرار دهد و به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه کانت در زمینه معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن، چیست؟

مبانی نظری

۱- بررسی گستره معرفت‌شناسی انسان از دیدگاه کانت

رشد آدمی از جمله موضوعاتی است که مکاتب گوناگون فلسفی در طول تاریخ بشری، نسبت به آن بی‌اعتنا نبوده و به آن اندیشیده‌اند. نتیجه این اندیشه خود را در پیدایش نحله‌های مختلف تربیتی نشان داده است (بهشتی و نیکویی، ۱۳۸۸: ۲۷). کانت در فقره‌ای از *درس‌گفتار منطق*، رسالت اصلی فلسفه به معنای عام را پاسخ‌گویی به پرسش‌های چهارگانه زیر می‌داند: چه می‌توانم بدانم؟ مابعدالطبیعه به این پرسش پاسخ می‌دهد. چه باید بکنم؟ علم اخلاق متکفل پاسخ به این پرسش است. به چه چیز می‌توانم امید داشته باشم؟ این پرسش مربوط به حوزه دین است. انسان چیست؟ پاسخ به این پرسش کار انسان‌شناسی است (Kant, 2002: 67). سپس ادعا می‌کند که همه این پرسش‌ها را می‌توان درون حوزه انسان‌شناسی قرار داد، زیرا هر چهار پرسش مرتبط با انسان‌شناسی است. با این حال، باید به این نکته مهم توجه داشت که انسان‌شناسی کانت، انسان‌شناسی از منظری پراگماتیک است (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۹۰: ۱۶). گفته می‌شود کانت مبانی ظهور معرفت‌شناسی را در نقد نخست خویش پی‌ریزی کرد. او در *نقد عقل محض* کوشید حدود قلمرو و شناخت و فهم ما از وجود عالم خارجی را روشن نماید. او در اینجا

پیش فرض های اساسی متافیزیک جزمی را به چالش می کشد (Wilson, 2007: 38).

کانت در قوانین اصلی طبیعت همواره به دو جنبه تاریخی و فلسفی توجه داشته است. این رویکرد در واقع همان روشی است که در انسان شناسی پراگماتیک مورد استفاده قرار می گیرد. فرد ابتدا یاد می گیرد که چه اتفاقی در واقعیت رخ داده و سپس می تواند بر اساس این دانش، مسیر و موقعیت خود در جهان را فرا بگیرند (روحانی راوری و طالبزاده، ۱۳۹۰: ۷۳). کانت معتقد است تمامی انسان ها از انسانیت ذاتی یکسان و واحد برخوردارند (Wilson, 2007: 29).

به گفته کانت، انسان دارای دو بعد وجودی است؛ بعد طبیعی و بعد عقلانی. از جانبی به عنوان یک موجود طبیعی، وظایف و کارکردهای خاصی دارد که به عالم طبیعت مرتبط می شود و از جانب دیگر، به عنوان یک موجود صاحب عقل، به عالم معقولات مرتبط می شود (فاضل زاده و صمدیه، ۱۴۰۱: ۷۱). از آنجاکه انسان به جهان حس وابسته است، نیازهایی دارد و عقل او وظیفه ای دارد که نمی توان آن را نادیده گرفت. این وظیفه شامل توجه به بعد حسی و مدیریت امور عملی، با در نظر گرفتن سعادت در زندگی است (صبری و علوی، ۱۳۹۵: ۱۰۱).

از نظر کانت، معرفت انسان به معرفت حسی و عقلانی تقسیم می شود. معرفت حسی به حسیات و معرفت عقلانی، فطری نیستند، بلکه آنها را باید در خود ماهیت عقل، جستجو کرد. معرفت انسان نسبت به مفاهیم متعالی از حس یا مابعدالطبیعه نیز صرفاً رمزی و تمثیلی است. بنابراین، شناخت انسان در حوزه طبیعت، قابل قبول ولی در حوزه فوق آن، به صورت تمثیلی است.^۲ پس به نظر می رسد کانت طبیعت و معقولات را به عنوان منبع و قوه شناخت قبول دارد (روحانی راوری، ۱۳۹۹: ۱۴۷). در این باره کانت از یک سو سخت تحت تأثیر هیوم قرار داشت -چنانکه گفته: من آشکارا اذعان می کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار سال ها پیش مرا از خواب جزمی مذهبیان بیدار کرد- و از سوی دیگر نمی توانست بپذیرد که شناسایی آدمی یکسره معلول تجربه حسی است. از این رو معتقد بود شکی نیست که همه شناخت با تجربه حسی آغاز می شود، اما از این لازم نمی آید که شناخت یکسره از تجربه ناشی شود (کانت، ۱۳۷۰: ۸ و ۹).

لودن در مورد انسان شناسی کانت می گوید: او این هنر یا فن را به انسان می آموزد که چگونه می توان بر دیگران تأثیر گذاشت و آنها را مطابق با نیت و غرض خود راهنمایی و تربیت کرد؛ ضمن اینکه کانت انسان را در اصل، حیوانی می داند که گرایش به تنهایی و انزوا دارد و از همسایگان خود می رمد، ولی چون حس منفعت طلبی و خویش کامی و خویشتن خواهی در ذات انسان است، همان سرشت و گرایش به تنهایی و انزوا و سائق مصلحت اندیش عقل و لذت جوی نفس، او را وامی دارد که به حیوان اجتماعی تبدیل شود (Louden, 2006: 378).

در اندیشه کانت انسان شناسی یک علم تجربی در نظر گرفته می شود. او به صراحت اعلام می کند که

برای شناخت انسان، آگاهی و حواس باید ما را راهنمایی کنند. او در کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق* تفاوت بین اخلاقیات محض که بخش عقلی علم اخلاق است و انسان‌شناسی کاربردی که بخش تجربی آن است، را به‌خوبی بیان می‌کند (هوشنگی، ۱۴۰۱: ۱۵). او باور دارد که تنها راه ما برای شناخت انسان، استفاده از روش‌های تجربی است. با این حال، به‌دلیل تمایل ما به یافتن قواعد و قوانینی عام برای دانش انسان، مشاهده تنها به‌خودی‌خود کافی نیست، بلکه مشاهده‌ای که همراه با تأمل باشد، قادر است قواعد و قوانینی عام برای ما فراهم آورد (روحانی راوری و طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۱).

به‌گفته فریرسون، کانت در کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق* توضیح می‌دهد که در زمینه انسان‌شناسی، باید تمرکز اصلی را بر طبیعت ویژه انسان قرار داد که تنها از طریق تجربه قابل فهم است. او در کتاب *انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک* بیان می‌کند که پژوهش‌های انسان‌شناسانه باید بر اساس مشاهدات تجربی انجام شود، نه بر اساس نظریه‌پردازی‌های پیشین. او در ملاحظات انسان‌شناسانه بر تجربه و مشاهده تأکید می‌کند. همچنین، در اندیشه کانت، ماهیت تجربی بودن انسان‌شناسی نیز آنجا که مشکلات روش‌های انسان‌شناسی و وجوه آن را برشمرده، آشکار می‌شود. کانت درباره مشکلات مشاهده در انسان‌شناسی می‌گوید: (۱) کسی که متوجه شود مورد مشاهده است، نمی‌تواند آن‌گونه که هست، رفتار کند. (۲) اگر انسان‌شناس بخواهد خودش را مورد مشاهده قرار دهد، نمی‌تواند در زمانی که انگیزه‌های ناگهانی فعال هستند، خودش را مشاهده کند و زمانی که خودش را مورد مشاهده قرار می‌دهد، انگیزه‌های آرام گرفته‌اند؛ بنابراین، او نمی‌تواند رفتارهای لحظه‌ای خود را مشاهده کند. (۳) شرایط زمانی و مکانی عادت را به‌وجود می‌آورند و طبیعت ثانویه‌ای را برای انسان شکل می‌دهند که قضاوت شخص درباره خودش را سخت‌تر می‌کند. تمامی این مشکلات به‌دلیل وابستگی انسان‌شناسی به مشاهده دقیق است و وابستگی این علم به یک مشاهده دقیق، تنها به‌خاطر تجربی بودن آن است (Frierson, 2011: 34).

می‌توان گفت بر اساس دیدگاه کانت، انسان موجودی عاقل، به‌طبع فضیلت‌گرا و اخلاق‌گراست که همواره عقل عملی در او فعال بوده و او آزاد، مختار و در برابر تکلیف قرار دارد. این اهتمام به فضیلت‌طلبی و جستجوی عصمت، هرگز انسان را رها نمی‌کند، اما جبر ناشی از طبیعت نفسانی، وی را به‌سوی تن دادن به اجبارهای ناشی از تمایلات پست سوق می‌دهد. انسان برای دستیابی به عصمت و کمال مطلق و سیراب نمودن تشنگی فضیلت‌خواهی خود، باید از قیدها و محدودیت‌های طبیعت رهایی یابد. در این صورت، با دور کردن جسم از خود و کنار زدن حجاب عقل، در عالم ابدیت به‌سوی فضیلت و عصمت پرواز می‌کند و از مزایای کمال مطلق بهره‌مند می‌گردد (زالی و اخگر، ۱۴۰۰: ۸۷).

۲- تعلیم و تربیت و استلزامات آن از دیدگاه کانت

به‌طور کلی، شهرت کانت عمدتاً از حیث نظریات فلسفی اوست و کمتر به آرای تربیتی وی پرداخته

شده است. این در حالی است که او برای تعلیم و تربیت منزلتی رفیع قائل است و آن را برای پیشرفت بشر ضروری می‌داند (هشیار و کلیدری، ۱۴۰۱: ۲۸۹). ماهرزاده معتقد است فلسفه تربیتی کانت از دو جهت حائز اهمیت است؛ یکی از لحاظ معرفت‌شناسی و دیگری از حیث ارزش‌شناسی و فلسفه اخلاق. در واقع، دیدگاه کانت در زمینه معرفت‌شناسی، از تصور او از عقل نظری، و تربیت اخلاقی او از عقل عملی یا فلسفه اخلاق، نشئت گرفته است. در نظر کانت، تعلیم و تربیت مبتنی بر ایمان است و ایمان ریشه‌دارتر از علم است. او معتقد است تعلیم و تربیت بر ارزش‌ها تکیه دارد و ارزش‌ها بر بایدهای اخلاقی (ماهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۷۸). کانت تعلیم و تربیت را فرایندی دوسویه می‌داند که در یک طرف، مربی قرار دارد که فردی رشدیافته است و در طرف دیگر، متربی است که فعال و در حال ساختن خویش است (Yarali et al., 2023: 21).

کانت می‌گوید تعلیم انسان باید در جهت خیر و خوبی باشد. او به اشکال گوناگون، از اهمیت تعلیم و تربیت سخن به میان آورده است: «آدمی تنها مخلوقی است که به تعلیم و تربیت نیازمند است»؛ «بشر تنها با تعلیم و تربیت آدم تواند شد و آدمی چیزی جز آنچه تربیت از او می‌سازد، نیست»؛ «در بین ابداعات بشر، دو تا از بقیه مشکل‌ترند: هنر حکومت و هنر تعلیم و تربیت»؛ «مسئله تعلیم و تربیت، بزرگ‌ترین و دشوارترین مسئله‌ای است که انسان با آن درگیر است»؛ «هر چیزی در جهان زاینده تعلیم و تربیت خوب است»؛ «رمز بزرگ بهبود طبیعت آدمی در تربیت وی نهفته است» (کانت، ۱۳۸۶).

با توجه به دیدگاه کانت، انسان دارای ظرفیت و قابلیت تربیت است. او هرگز انسان را به‌عنوان یک موجود مجبور و غیرقابل تغییر در نظر نمی‌گیرد. از این رو، در فلسفه اخلاق و گفتمان‌های تربیتی با مفاهیمی مانند تکلیف، غایات انسانی، اختیار و آزادی، پیشرفت تدریجی به سوی هدف، و همچنین مفاهیم تربیتی از قبیل تربیت منفی و مثبت، تأدیب، تربیت اخلاقی، بدنی، علمی و... روبرو می‌شویم. بدیهی است که هر یک از این مفاهیم در زمینه اضطرار و اجبار، که امیدی به تغییر انسان نمی‌رود، نمی‌توانند مفهومی منطقی داشته باشند. بنابراین، با نگاهی اجمالی به دیدگاه‌های کانت، وضوح این مسئله که انسان یک موجود قابل تغییر و تربیت است، به‌طور کامل آشکار می‌شود. علاوه بر این، کانت با صراحت بیان می‌کند که انسان تنها مخلوقی است که به تعلیم و تربیت نیازمند است. او باور دارد که انسان از طریق تعلیم و تربیت به موفقیت دست می‌یابد و صرفاً تعلیم و تربیت است که رفتار انسان را در قالبی متناسب شکل می‌دهد (کانت، ۱۳۸۶: ۵۷).

پیشینه پژوهش

راموز و شریف‌زادگان (۱۳۹۸) اصول تربیت از دیدگاه کانت را شامل: اصل تشکیل عادات مطلوب، اصل حذف پاداش و محدودسازی تنبیه، اصل تدریجی بودن تربیت، اصل توجه به آینده، اصل انضباط و آزادی می‌دانند.

به‌زعم پژوهش‌گری دیگر، کانت به‌سختی و اهمیت بحث تعلیم و تربیت آگاه است و بیان می‌کند که بزرگ‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسئله‌ای که انسان‌ها می‌توانند خود را وقف آن کنند، تعلیم و تربیت است. اهمیت این بحث در آن است که تنها از طریق تعلیم و تربیت، انسان‌ها به‌واقع انسان می‌شوند (Wilson, 2007: 21). همچنین کانت تکامل مستمر جامعه انسانی را به‌اندازه تکامل آمادگی‌های ذاتی افراد انسانی، با هدف و غایت آنها می‌داند. رشد آمادگی‌های ذاتی و تکامل مستمر جامعه، راه‌هایی هستند که تمام انسان‌ها برای پیش بردن نوع انسان به‌سوی سرنوشتش، در آن همکاری می‌کنند. به‌همین دلیل، در نظر کانت تعلیم و تربیت در زمینه انسان‌شناسی پراگماتیک، نه تنها به تربیت آمادگی پراگماتیک محدود نمی‌شود، بلکه تربیت آمادگی اخلاقی و حکمت را نیز در بر می‌گیرد، زیرا تنها از این طریق می‌توان سرنوشت افراد انسانی را با سرنوشت نوع بشر گره زد و آنها را با یکدیگر مرتبط ساخت (روحانی راوری و طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۱).

دیدگاه کانت نسبت به انسان، رویکردی انسان‌باورانه و غیردینی است. او انسان را موجودی ارزشی و دینی نمی‌داند. بنابراین، جهت‌گیری تربیتی وی را در قالب رویکردهای ارزشی تفسیر نمی‌کنند. کانت باور دارد که انسان از حیث طبیعت، یک موجود اخلاقی نیست و دست‌یابی به اخلاق، صرفاً از طریق تمسک به عقل و پرورش جوانب آن امکان‌پذیر است. کانت تربیت را فنی می‌داند که با جمع شدن تجارب نسل‌های متوالی کامل می‌شود تا استعدادهای ذاتی افراد به‌طور همه‌جانبه رشد یابد و نوع بشر به‌سوی مقصود خود هدایت گردد (راموز و شریف‌زادگان، ۱۳۸۹: ۷۹).

بهشتی و نیکویی (۱۳۸۸: ۳۱-۳۰) اصول تعلیم و تربیت مبتنی بر نظریه کانت را شامل: یادگیری از راه فعالیت، رعایت اصل اعتدال، پرهیز از تشکیل عادات نامطلوب، ضرورت حذف پاداش و تنبیه، اصل تدریجی‌بودن تعلیم و تربیت، آینده‌نگری در تعلیم و تربیت می‌دانند.

کاردان (۱۳۸۱) معتقد است با بررسی آرای کانت در حوزه تربیت، می‌توان گفت وی از دو جهت بر فلسفه تعلیم و تربیت تأثیر گذاشته است؛ یکی از حیث معرفت‌شناسی و دیگری از لحاظ اخلاقی. اهمیت نظام تربیتی کانت در آن است که اخلاق را ارج نهاده و آدمی را متوجه وجدان خود کرده است.

به‌گفته ماهرزاده کانت انسان را موجودی آزاد و صاحب اختیار می‌داند، به‌همین سبب، او را مسئول دانسته تا به ساختن خویش همت گمارد و بدین ترتیب حس مسئولیت را در او برانگیخته است؛ ضمن اینکه وی هدف غایی تعلیم و تربیت را تکوین منش آدمی می‌داند که جز در سایه آزادی ممکن نخواهد بود (ماهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۷۸).

عبدالله‌نژاد و رفیقی در پژوهشی با عنوان «نقش انسان‌شناسی در فلسفه اخلاق کانت»، بیان می‌دارند که اکثر کسانی که به پژوهش درباره فلسفه اخلاق کانت مشغول‌اند، کانت را به‌دلیل مباحث موجود در بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق و نقد عقل عملی، به‌عنوان فیلسوفی می‌شناسند که مخالف این دیدگاه است

که «انسان‌شناسی و مطالعه تجربی ماهیت انسان، نقش مهمی در اخلاق دارد». به این دلیل، آنها فلسفه اخلاق کانت را به سبب عدم توجه به امور تجربی، صوری یا محض تلقی کرده و به انتقاد از آن می‌پردازند؛ ولی آیا می‌توان به جد ادعا کرد که کانت در مباحث اخلاقی خود هیچ نقشی برای تجربه قائل نشده است؟ نگاهی دقیق بر کل آثار کانت نشان می‌دهد که فلسفه اخلاق کانت کاملاً محض نیست، چراکه او در برخی از آثار خود، از جمله *متافیزیک اخلاق*، *انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک* و *درس‌گفتارهایی درباره اخلاق*، از ضرورت وجود پایه‌های تجربی در اخلاق سخن گفته و از آن به عنوان انسان‌شناسی اخلاقی یاد کرده است (عبدالله‌نژاد و رفیعی، ۱۳۹۳: ۳۳).

وب در پژوهشی با عنوان «تفسیر کانت در تربیت و آموزش: حل دوگانگی‌ها و تجسم ذهن»، معتقد است کانت یکی از تأثیرگذارترین متفکران فلسفه مدرن است، اما انتقادات شدیدی از سوی نظریه‌پردازان تعلیم و تربیت به دلیل روشنفکری، قطع ارتباط بین ذهن و واقعیت، و ایجاد ذهنیت جدا و تحمیل معنا دریافت می‌کند. این پژوهش تصویر معمولی کانتی را که در آموزش و پرورش گسترده است، به چالش می‌کشد و حاکی از آن است که برخی فرضیات عمیق در مورد ذهن و جهان، که ریشه در معرفت‌شناسی تجربه‌گرایی دارند، تفاسیر را شکل داده‌اند. با استناد به ادبیات معاصر از فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی، استدلال می‌شود که می‌توان کانت را به طریقی متفاوت به عنوان غیردوگانه‌گرا، با ذهن مجسم، پاسخگو و حساس به متن خواند (Webb, 2019: 1501).

روش‌شناسی

رویکرد پژوهش حاضر اکتشافی است. در این پژوهش، پژوهش‌گر برای گردآوری اطلاعات از تحلیل محتوای کیفی با الگوی استقرایی مایرینگ استفاده نموده است. مایرینگ در راستای توصیف روش تحلیل محتوای کیفی، سه رویکرد برای تحلیل محتوا پیشنهاد نموده است: نخست، رویکردی که در آن پژوهش‌گر با حفظ ساختار متن می‌کوشد داده‌ها را تا جای ممکن، خلاصه کند؛ دوم، رویکردی که پژوهش‌گر در عین خلاصه کردن، به سطحی از تفسیر دست می‌زند؛ سوم، رویکردی که در آن کوشیده می‌شود ساختار حاکم بر متن بیرون کشیده شود. از طرف دیگر، باید گفت این پژوهش از طرح پدیدایشی پژوهش‌های کیفی بهره‌مند است؛ بدین معنی که جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها به صورت هم‌زمان انجام می‌پذیرد (Mayring, 2004: 167).

در این پژوهش برای استفاده از روش تحلیل استقرایی، ابتدا پرسش پژوهش مطرح، و سپس با بهره‌گیری از مبانی نظری موجود، جنبه‌های تحلیل و مقوله‌ها مشخص شد. در نهایت، با کدگذاری مقوله‌ها، پژوهش‌گر در مسیر پاسخ‌گویی به پرسش پژوهش قدم برمی‌دارد. از طرف دیگر، حوزه پژوهش حاضر مشتمل بر تمامی مقالات منتشر شده در دسترس، در حوزه معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن

از دیدگاه کانت، در شبکه جهانی وب (پایگاه‌های معتبر ارائه مقالات، شامل: امرالد اینسایت، ساینس دایرکت، انتشارات آنلاین وایلی، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، به‌نشانی sid.ir و بانک اطلاعات نشریات کشور، به‌نشانی magiran.com) است که در بازه زمانی ۲۳ سال اخیر منتشر شده‌اند. در ضمن، ملاک انتخاب مقالات بر اساس اشباع نظری داده‌هاست، به‌صورتی که در ادامه تحلیل، پژوهش‌گر به این نتیجه رسید که دیگر مقالات، تکراری هستند و مطلب جدیدی ندارند.

در این پژوهش، کدگذاری موضوعی و با استفاده از نظام مقوله‌بندی استقرایی بوده، بدین معنی که داده‌های مورد مطالعه به‌تدریج خلاصه می‌شوند تا درنهایت به اصلی‌ترین مفهوم مرتبط با موضوع برسد. در تحلیل استقرایی پژوهش‌گر از به‌کارگیری طبقات از قبل تعیین شده اجتناب نموده و در عوض، اجازه داده می‌شود طبقات و نام آنها از درون داده‌ها برآیند. این روش مناسب مطالعاتی است که به مقایسه گروه‌ها درباره یک موضوع خاص می‌پردازد و هدف آن تشریح تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان گروه‌های مذکور است. بدین صورت که ابتدا اطلاعات جمع‌آوری شده، با توجه به اهداف و پرسش‌های، ویژه طبقه‌بندی و کدگذاری شده و کدواژه‌های مرتبط به‌هم، دوباره طبقه‌بندی و میان آنها ارتباط مفهومی برقرار گردد؛ درنهایت، مفاهیم کلیدی که همان مفاهیم، عناصر و مؤلفه‌های اساسی هستند، در دسترس قرار می‌گیرند که شامل سه مرحله کدگذاری است (بهرامی فارسانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۲-۲۱):

۱. کدگذاری باز، بر مبنای مقولات استخراج شده از مطالعه مقدماتی مبانی نظری تحقیق.
۲. کدگذاری محوری، ایجاد رابطه بین مقوله‌های تولید شده (در مرحله کدگذاری باز). اساس ارتباطدهی در کدگذاری محوری بر بسط و گسترش یکی از مقوله‌ها استوار است.
۳. کدگذاری انتخابی. کدگذاری انتخابی عبارت‌است از فرآیند انتخاب دسته‌بندی اصلی، مرتبط کردن نظام‌مند آن با دیگر دسته‌بندی‌ها، تأیید اعتبار این روابط و تکمیل دسته‌بندی‌هایی که نیاز به اصلاح و توسعه بیشتر دارند. کدگذاری انتخابی بر اساس نتایج کدگذاری باز و کدگذاری محوری، مرحله اصلی نظریه‌پردازی است؛ به این ترتیب که مقوله محوری را به‌شکل نظام‌مند به دیگر مقوله‌ها ربط داده و آن روابط را در چارچوب یک روایت، ارائه کرده و مقوله‌هایی را که به بهبود و توسعه بیشتر نیاز دارند، اصلاح می‌کند.

پرسش پژوهش

حوزه معرفت‌شناسی انسان و شناسایی استلزامات تربیتی آن از دیدگاه کانت چیست؟

یافته‌های پژوهش

در این بخش پرسش اصلی پژوهش بررسی و تحلیل‌های مرتبط ارائه شده است.

جدول ۱. کدگذاری باز

استخراج بنیادهای معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه کانت

| کد مربوطه | مؤلفه‌های اولیه استخراجی | منبع سند | داده‌ی مربوط مستخرج از مبانی نظری |
|-----------|---|---------------------------|--|
| C1 | تأکید بر تمایلات اصیل انسانی | Wilson, 2007 | کانت در مورد طبیعت انسانی، معتقد است تمامی انسان‌ها از انسانیت ذاتی واحد برخوردارند. به عبارت دیگر، در شرایط مختلف محیطی، آنچه دستخوش تغییر می‌شود، انحاء مختلف بقا است نه تمایلات اصیل انسانی و قوای تولید مثل انسان‌ها. |
| C2 | تأکید بر جنبه طبیعی یا حسی انسان | هوشیار و کلیدری، ۱۴۰۱ | به گفته کانت، انسان دارای دو بعد وجودی است؛ بعد طبیعی و بعد عقلانی. از جانبی، به عنوان یک موجود طبیعی، انسان وظایف و کارکردهایی خاص دارد که به عالم طبیعت مرتبط می‌شود و از جانب دیگر، به عنوان یک موجود صاحب عقل، با عالم معقولات مرتبط می‌شود. |
| C3 | تأکید بر جنبه عقلانی انسان | | |
| C4 | تأکید بر طبیعت و معقولات به عنوان منبع شناخت | همان | کانت طبیعت و مقولات را به عنوان منبع و قوه شناخت قبول دارد. |
| C5 | تأکید بر آگاهی و حواس به عنوان منبع شناخت انسان | روحانی و طالب‌زاده، ۱۳۹۰ | کانت انسان‌شناسی را به عنوان یک علم تجربی در نظر می‌گیرد و به صراحت اعلام می‌کند که برای شناخت انسان، آگاهی و حواس باید ما را راهنمایی کنند. |
| C6 | تأکید بر بهبود انسان‌ها در مسیر تغییر وضع جامعه | راموز و شریف‌زادگان، ۱۳۹۸ | هدف از تربیت باید بهبود وضع آدمی باشد. به عبارت روشن‌تر، انسان را به گونه‌ای پرورش دهیم که وقتی بزرگ شد بتواند وضع جامعه را بهتر کند، نه اینکه خودش را با وضع جامعه سازگار نماید. |
| C7 | تأکید بر روش‌های تجربی برای شناخت انسان | روحانی و طالب‌زاده، ۱۳۹۰ | کانت باور دارد که تنها راه ما برای شناخت انسان، استفاده از روش‌های تجربی است. با این حال، به دلیل تمایل ما به یافتن قواعد و قوانینی عام برای دانش انسان، مشاهده به تنهایی کافی نیست، بلکه مشاهده‌ای که همراه با تأمل باشد، چنین قواعدی را برای ما فراهم می‌آورد. |
| C8 | تأکید بر مشاهده مبتنی بر تأمل برای شناخت قوانین و قواعد | | |

| | | | |
|-----|---|------------------------------------|--|
| C9 | تأکید بر تجربه در شناخت طبیعت ویژه انسان | Frierson, 2011: 34 | به‌زعم کانت، در انسان‌شناسی باید تمرکز اصلی را بر طبیعت ویژه انسان قرار داد که تنها از طریق تجربه قابل فهم است. او در کتاب <i>انسان‌شناسی از منظری پراگماتیک</i> می‌گوید پژوهش‌های انسان‌شناسانه باید بر اساس مشاهدات تجربی انجام شود، نه بر اساس نظریه‌پردازی‌های پیشینی. |
| C10 | عدم اعتقاد به پاداش و تنبیه در امر تربیت | بهشتی و نیکویی، ۱۳۸۸ | کانت در امر تربیت به پاداش و تنبیه اعتقاد ندارد و قلب فلسفه وی «عمل به وظیفه» است. |
| C11 | تأکید بر ظرفیت و استعداد انسان‌ها برای تربیت‌شدن | مظاهری و اعوانی، ۱۴۰۱ | از نظر کانت، انسان ظرفیت و استعداد تربیت دارد. او هرگز انسان را موجودی مضطر و غیرقابل تغییر نمی‌داند. |
| C12 | تأکید بر تغییرپذیر بودن انسان‌ها | | |
| C13 | تأکید بر ایجاد عادات مطلوب در گذر زمان | راموز و شریف‌زادگان، ۱۳۹۸ | کانت ایجاد عادات را تا مرحله تأدیب لازم می‌داند. به عقیده وی از همان سال‌های اولیه زندگی باید به کودک انضباط را آموخت و از آزادی بیش‌ازحد خودداری نمود. |
| C14 | تأکید بر حذف پاداش و تنبیه در تربیت | همان | از نظر کانت، پاداش دادن به کودکان خوب نیست، پاداش آنان را خودخواه بار می‌آورد. اگر بیش‌ازاندازه بر پاداش دادن تکیه کنید، به‌صورت شرطی‌شده چیزهایی را می‌آموزند که پشتوانه ندارد. یادگیری مؤثر آن است که از انگیزه درونی استفاده کنیم. همچنین او مخالف تنبیه است، به‌ویژه تنبیه مادی. |

در مجموع بررسی‌های انجام شده، ۱۴ کد شناسایی شد. سپس از کدهای مکشوفه، مؤلفه‌ها و مقوله‌ها، به‌شرح زیر استخراج شدند.

جدول ۲. کدگذاری محوری

امتزاج کدهای مستخرج از کدگذاری باز مرتبط با معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن دیدگاه کانت

| مؤلفه‌های اولیه استخراجی حاصل تجمیع کدها | مقوله‌ها (حاصل از ترکیب مؤلفه‌های اولیه) |
|---|---|
| تأکید بر تمایلات اصیل انسانی + تأکید بر جنبه طبیعی یا حسی انسان + تأکید بر آگاهی و حواس به‌عنوان منبع شناخت انسان + تأکید بر مشاهده مبتنی بر تأمل برای شناخت قوانین و قواعد + تأکید بر آگاهی و حواس | تأکید بر نقش آگاهی و حواس به‌عنوان منبع شناخت |
| تأکید بر ظرفیت و استعداد انسان‌ها برای تربیت شدن + تأکید بر تغییرپذیر بودن انسان‌ها + تأکید بر بهبود انسان‌ها در مسیر تغییر وضع جامعه + توجه به استعداد پراگماتیک انسان | تأکید بر ظرفیت تغییرپذیری انسان‌ها |

| | |
|---|--|
| تأکید بر نقش تجربه به عنوان منبع شناخت | تأکید بر تجربه در شناخت طبیعت ویژه انسان + تأکید بر روش‌های تجربی برای شناخت انسان + تأکید بر نقش تجارب نسل‌های متوالی در تربیت انسان‌ها + تأکید بر مشاهدات تجربی در مسیر انسان‌شناسی + عدم اعتقاد به نظریه‌پردازی‌های پیشین در مورد انسان |
| تأکید بر شکل‌دهی عادات به‌طور تدریجی، نه دفعی | تأکید بر ایجاد عادات مطلوب در گذر زمان + توجه به آینده‌نگری در امر تربیت + توجه به استمرار فرایند تربیت |
| تأکید بر نقش نداشتن پاداش و تنبیه در تربیت | تأکید بر حذف پاداش و تنبیه در تربیت + عدم اعتقاد به پاداش و تنبیه در امر تربیت |
| تأکید بر آزادی و طبیعت یکسان انسان‌ها | تأکید بر طبیعت یکسان انسان‌ها + مخالفت با نخبه‌پروری و استعمار انسان‌ها + تأکید بر آزاد و صاحب اختیار بودن انسان + توجه به مساوات و رفع تبعیض‌ها در مقوله تربیت + توجه به فراهم‌ساختن فرصت‌های تربیتی در جامعه برای همگان + جدا شدن انسان از قید طبیعت در مسیر فضیلت‌خواهی + گرایش اولیه انسان به تنهایی و انزوا |
| تأکید بر عدم نقش ارزش‌ها در امر تربیت | عدم تأکید بر اخلاقی نبودن طبیعت انسان + عدم توجه به رویکردهای ارزشی در تربیت |
| تأکید بر نقش عقل به عنوان منبع شناخت | تأکید بر نقش عقل در پرورش اخلاقیات + تأکید بر طبیعت و معقولات به عنوان منبع شناخت + تأکید بر جنبه عقلانی انسان + تأکید بر مسئول دانستن انسان در مسیر تربیت خویش |
| تأکید بر مسئولیت انسان‌ها | مسئول دانستن انسان در غایتش + توجه به جنبه‌های اخلاقی انسان + توجه به تکلیف‌مندی انسان‌ها + تمایز و برتری انسان نسبت به سایر موجودات |
| تربیت انسان‌ها لازمه تربیت جامعه | توجه به تربیت انسان‌ها در مسیر تربیت جامعه + گره خوردن سرنوشت انسان‌ها در کنار یکدیگر + توجه به دوسویه‌بودن فرایند تربیت + گرایش انسان‌ها به اجتماعی شدن به علت مصلحت‌اندیشی و خودخواهی |

درنهایت، اعتباریابی مقولات مشخص‌شده درباب معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه کانت، به‌شیوه مایرینگ، به شرح جدول زیر، ارائه گردید.

جدول ۳. اعتباریابی مقولات مشخص‌شده در حوزه معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن از دیدگاه کانت به‌شیوه مایرینگ (کدگذاری انتخابی)

| مقوله | ویژگی | توضیحات |
|---|-------|--|
| تأکید بر نقش آگاهی و حواس به‌عنوان منبع شناخت | تعریف | انسان‌شناسی کانت از حیث روش یک علم تجربی به حساب می‌آید. کانت معتقد است آگاهی و حواس باید به ما بگویند که انسان چیست (روحانی راوری و طالب‌زاده، ۱۳۹۰). |
| | نمونه | تأکید بر مشاهده مبتنی بر تأمل برای شناخت قوانین و قواعد |
| | قواعد | ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر تمایلات اصیل انسانی + تأکید بر جنبه طبیعی یا حسی انسان + تأکید بر آگاهی و حواس به‌عنوان منبع شناخت انسان |

| | | |
|---|-------|---|
| طبق نظر کانت، انسان یک موجود قابل تغییر و تربیت‌پذیر است و از طریق تعلیم و تربیت به سطح موفقیت دست می‌یابد. به تعبیر او، تنها تعلیم و تربیت است که رفتار انسان را در قالبی متناسب شکل می‌دهد (هوشیار و کلیدری، ۱۴۰۱). | تعریف | تأکید بر ظرفیت تغییرپذیری انسان‌ها |
| تربیت در مسیر بهبود وضع آدمی در راستای بهبود جامعه، نه سازگاری صرف با آن | نمونه | |
| ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر ظرفیت و استعداد انسان‌ها برای تربیت - شدن + تأکید بر تغییرپذیر بودن انسان‌ها + تأکید بر بهبود انسان‌ها در مسیر تغییر وضع جامعه | قواعد | |
| کانت باور دارد که تنها راه ما برای شناخت انسان، استفاده از روش‌های تجربی است. با این حال، به دلیل تمایل ما به یافتن قواعد و قوانینی عام برای دانش انسان، تنها مشاهده کافی نیست، بلکه مشاهده باید همراه با تأمل باشد (روحانی راوری و طالب‌زاده، ۱۳۹۰). | تعریف | تأکید بر نقش تجربه به‌عنوان منبع شناخت |
| هدایت پژوهش‌های انسان‌شناسانه با ابتدا بر مشاهدات تجربی، نه نظریه‌پردازی‌های پیشینی | نمونه | |
| ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر تجربه در شناخت طبیعت ویژه انسان + تأکید بر روش‌های تجربی برای شناخت انسان + تأکید بر نقش تجارب نسل‌های متوالی در تربیت انسان‌ها | قواعد | |
| از نظر کانت تشکیل عادات در کودکان ضرورت دارد، اما این سخن به معنای لزوم وجود عادت در تمامی مراحل زندگی نیست. کانت ایجاد عادات را تا مرحله تأدیب لازم می‌داند و این روندی مستمر است (راموز و شریف‌زادگان، ۱۳۹۸). | تعریف | تأکید بر شکل دهی عادات به‌طور تدریجی، نه دفعی |
| انتظارهای بیش‌ازحد و غیرواقع‌بینانه از کودک، رشد کودک را با اختلال مواجه می‌سازد | نمونه | |
| ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر ایجاد عادات مطلوب در گذر زمان + توجه به آینده‌نگری در امر تربیت | قواعد | |
| از دید کانت یادگیری مؤثر آن است که از انگیزه درونی نه انگیزه‌های بیرونی همچون پاداش و تنبیه - استفاده کنیم (راموز و شریف‌زادگان، ۱۳۹۸) | تعریف | تأکید بر نقش منفی پاداش و تنبیه در تربیت |
| پاداش دادن به کودکان خوب نیست، پاداش آنان را خودخواه بار می‌آورد؛ اگر بیش از اندازه به پاداش دادن تکیه کنید، به‌صورت شرطی چیزهایی را می - آموزند که پشتوانه ندارد. | نمونه | |
| ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر حذف پاداش و تنبیه در تربیت + عدم اعتقاد به پاداش و تنبیه در امر تربیت | قواعد | |

| | | |
|--|--------------|---|
| <p>کانت انسان را موجودی آزاد و صاحب اختیار می‌داند. به همین جهت او را مسئول دانسته تا به ساختن خویش همت گمارد و بدین ترتیب حس مسئولیت را در او برانگیخته است. ضمن اینکه وی هدف غائی تعلیم و تربیت را تگون منش آدمی می‌داند که جر در سایه آزادی ممکن نخواهد بود (ماهرزاده، ۱۳۸۹).</p> | <p>تعریف</p> | <p>تأکید بر آزادی و طبیعت یکسان انسان‌ها</p> |
| <p>آزاد و طبیعت یکسان فرض نداشتن انسان‌ها مغایر با شأن و منزلت آن هاست و منجر به انواع و اقسام امتیازات خانوادگی و طبقاتی می‌شود.</p> | <p>نمونه</p> | |
| <p>شامل ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر طبیعت یکسان انسان‌ها+ مخالفت با نخبه‌پروری و استعمار انسان‌ها+ تأکید بر آزاد و صاحب اختیار بودن انسان</p> | <p>قواعد</p> | |
| <p>دیدگاه کانت نسبت به انسان رویکردی انسان‌باورانه و غیردینی است. او انسان را موجودی ارزشی و دینی محسوب نمی‌کند. بنابراین جهت‌گیری تربیتی وی را در قالب رویکردهای ارزشی تفسیر نمی‌کند.</p> | <p>تعریف</p> | <p>تأکید بر نقش نداشتن ارزش‌ها در امر تربیت</p> |
| <p>تمسک به عقل و پرورش جوانب آن در مسیر اخلاقی کردن انسان</p> | <p>نمونه</p> | |
| <p>ترکیب مؤلفه‌هایی چون: عدم تأکید بر اخلاقی نبودن طبیعت انسان + عدم توجه به رویکردهای ارزشی در تربیت</p> | <p>قواعد</p> | |
| <p>بر اساس دیدگاه کانت، چون انسان موجودی عاقل است، بالطبع فضیلت‌گرا و اخلاق‌گرا است. به‌عنوان یک موجود اخلاقی، همواره عقل عملی در او فعال بوده و او آزاد، مختار و مکلف است (مظاهری و اعوانی، ۱۴۰۱).</p> | <p>تعریف</p> | <p>تأکید بر نقش عقل به عنوان منبع شناخت</p> |
| <p>تمسک به عقل و پرورش جوانب آن در مسیر اخلاقی کردن انسان</p> | <p>نمونه</p> | |
| <p>ترکیب مؤلفه‌هایی چون: تأکید بر نقش عقل در پرورش اخلاقیات + تأکید بر طبیعت و معقولات به‌عنوان منبع شناخت + تأکید بر جنبه عقلانی انسان + تأکید بر مسئولیت انسان در مسیر تربیت خویش</p> | <p>قواعد</p> | |
| <p>بر اساس دیدگاه کانت، چون انسان موجودی عاقل است، بالطبع فضیلت‌گرا و اخلاق‌گرا است. به‌عنوان یک موجود اخلاقی، همواره عقل عملی در او فعال بوده و او آزاد، مختار و مکلف است (مظاهری و اعوانی، ۱۴۰۱).</p> | <p>تعریف</p> | <p>تأکید بر مسئولیت انسان‌ها</p> |
| <p>توجه به عقلانی‌بودن انسانی در مسیر تربیت خویش و اینکه وی در سرنوشت و غایت خویش مسئول اصلی است و تربیت عقلانی در این مسیر معنا پیدا می‌کند.</p> | <p>نمونه</p> | |

| | | |
|--|--------------|---|
| <p>ترکیب مؤلفه‌هایی چون: مسئول‌دانستن انسان در غایتش + توجه به جنبه‌های اخلاقی انسان + توجه به تکلیف‌مندی انسان‌ها + تمایز و برتری انسان نسبت به سایر موجودات</p> | <p>قواعد</p> | |
| <p>از نظر کانت تعلیم و تربیت در انسان‌شناسی پراگماتیک، تنها منحصر به تربیت آمادگی پراگماتیک نیست بلکه تربیت آمادگی اخلاقی و حکمت نیز مد نظر است، زیرا تنها از این طریق است که می‌توان سرنوشت اشخاص انسانی را به سرنوشت نوع بشر گره زد و آنها را با یکدیگر مرتبط ساخت (روحانی راوری و طالب‌زاده، ۱۳۹۰).</p> | <p>تعریف</p> | <p>تربیت انسان‌ها لازمه تربیت جامعه</p> |
| <p>توجه به اهمیت تربیت هر یک از انسان‌ها برای تبدیل استعدادهاى آنها به فعل‌شدن که نوعاً می‌تواند به رشد و توسعه جامعه بینجامد.</p> | <p>نمونه</p> | |
| <p>ترکیب مؤلفه‌هایی چون: توجه به تربیت انسان‌ها در مسیر تربیت جامعه + گره خوردن سرنوشت انسان‌ها به یکدیگر + توجه به دوسویه‌بودن فرایند تربیت + گرایش انسان‌ها به اجتماعی‌شدن به‌علت مصلحت-اندیشی و خودخواهی</p> | <p>قواعد</p> | |

نتیجه

این پژوهش با هدف تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی انسان و استلزامات تربیتی آن در اندیشه امانوئل کانت انجام گرفت. طی رویکرد پژوهشی اکتشافی، از تحلیل محتوای کیفی استقرایی مایرینگ برای گردآوری اطلاعات استفاده شد. یافته‌ها نشان داد که در معرفت انسان و استلزامات تربیتی آن، کانت بر مؤلفه‌های زیر تأکید داشته است: نقش آگاهی، حواس، تجربه و عقل به‌عنوان منابع شناخت؛ توجه به ظرفیت تغییرپذیری انسان‌ها برای بهبود انسان‌ها در مسیر تغییر وضع جامعه؛ نقش تجارب نسل‌های متوالی در تربیت انسان‌ها؛ شکل‌گیری عادات به‌طور تدریجی است؛ حذف پاداش و تنبیه در تربیت و عدم اعتقاد بدان‌ها، آزادی و طبیعت یکسان انسان‌ها؛ مخالفت با نخبه‌پروری و استثمار انسان‌ها، عدم دخالت ارزش‌ها در امر تربیت، مسئول‌دانستن انسان در مسیر تربیت خویش. این یافته‌ها با پژوهش‌های زیر هم‌سوست و مطابقت دارد: وب (۲۰۱۹) در تأکید بر شناخت از طریق ذهن، تأکید بر حل دوگانگی‌ها و تجسم ذهن در بحث تربیت و آموزش؛ راموز و شریف‌زادگان (۱۳۹۸) در تأکید بر شکل‌دهی عادات به‌طور تدریجی؛ روحانی راوری و طالب‌زاده (۱۳۹۰) در تأکید بر نقش آگاهی و حواس و تجربه به‌عنوان منابع شناخت؛ هوشیار و کلیدری (۱۴۰۱) در تأکید ظرفیت تغییرپذیری انسان‌ها و تأکید بر نقش عقل به‌عنوان منبع شناخت؛ ماهروزاده (۱۳۸۹) در تأکید بر آزادی و طبیعت یکسان انسان‌ها؛ بهشتی و نیکویی (۱۳۸۸) در توجه به آینده‌نگری در امر تربیت؛ فریرسون (۲۰۱۱) در تأکید بر تجربه در شناخت طبیعت ویژه انسان. در جمع‌بندی، نقد و تبیین یافته‌های به‌دست آمده از اندیشه کانت در حوزه معرفت‌شناسی و استلزامات

تربیتی آن، می‌توان گفت: کانت با درک اهمیت موضوع شناخت انسان، هم به جنبه طبیعی و هم به جنبه عقلانی وی توجه دارد و هر دو را برای شناخت انسان لازم می‌داند. انسان‌شناسی کانت از حیث روش، یک علم تجربی است و مباحث ارزشی، معنوی و ماوراءالطبیعه در دیدگاه وی جایگاهی ندارند. حتی او معتقد است پژوهش‌های انسان‌شناسانه باید مبتنی بر مشاهدات تجربی باشد، نه نظریه‌پردازی‌های پیشینی؛ بنابراین، توجه ویژه وی به شناخت انسان از منظر تجربه که نوعاً تداعی‌کننده نگاه پراگماتیک است، قسمت قابل توجه دیدگاه وی است.

در بحث شناخت انسان، کانت بیش از هر نظریه‌پردازی دیگر، به نقد عقل پرداخته و در عین حال، خود را همچون اندیشمندانی که در زنجیر اصالت عقل گرفتار آمده‌اند، گرفتار نکرده است. او به شدت معتقد به مابعدالطبیعه بود، البته نه از راه مرسوم و توسل به دین و ارزش‌های آن، بلکه از طریق توسل به وجدان انسان. کانت از جمله کسانی است که درصدد بازگرداندن کرامت ازدست‌رفته انسانی به وی است. او با تأکید بر اینکه انسان موجودی دارای حرمت است، اصرار دارد که ارزش و کرامت مرتبط با ذات انسانی را در هیچ موجودی نمی‌توان یافت. به نظر وی، نیروی عقل به هر کس کرامت می‌دهد نه مقام اجتماعی یا استعداد ویژه. به‌زعم کانت، خود انسان سازنده ارزش‌های اخلاقی است، آن‌هم به‌مدد عقلش؛ عقل به‌عنوان قوه‌ای عملی، به انسان ارزانی شده تا بر اراده وی تأثیر بگذارد. پس، عقل انسان‌ها است که منشأ قانون، نظم و ضرورت و الزام اخلاقی است.

نگاه کانت در مکانیسم فعلیت‌یافتن و بهره‌برداری از کرامت انسانی در راستای ترسیم حیات معقول انسانی، با نگاه ما مسلمانان اختلاف دارد، چراکه حیات معقول انسانی از دید اسلام زیربنایی است برای ترسیم حیات الهی انسانی، و چنین مهمی در دیدگاه کانت دیده نمی‌شود. نگاه کانت به فلسفه تعلیم و تربیت، نگاهی مبتنی بر عمل به وظیفه است که نوعاً برخاسته از سرشت عقل عملی و وجدان پاک هر انسان است. کانت به جایگاه رفیع تربیت و اینکه انسان‌ها دارای ظرفیت و استعداد تربیت‌شدن هستند، اعتقاد دارد. او بر شکل‌دهی عادات مطلوب در فرایندی تدریجی تأکید دارد و در این مسیر حذف پاداش و محدودسازی تنبیه را مطرح می‌سازد، چراکه عملی را واجد ارزش و اهمیت می‌داند که به‌منظور ادای تکلیف انجام شود، نه انگیزه‌ای دیگر.

کانت در بحث تعلیم و تربیت قائل به مراحل و مراتبی است که کمتر اندیشمند غربی با چنین رویکردی تیزبینانه، آن را مطرح کرده است. این مرتبه‌های چهارگانه، به‌زعم کانت، از نزولی به صعودی عبارت‌اند از: پرورش، تأدیب، آموزش و تربیت اخلاقی. البته او مشخص نمی‌کند که تربیت اخلاقی به‌عنوان مهم‌ترین مرحله تربیت، دقیقاً از کی آغاز می‌شود؟ اینکه کانت هرگونه پاداش و تنبیه را در تربیت مردود می‌داند نیز جای تأمل دارد، چراکه اگر پاداش سنجیده و متناسب با رفتار کودک، باشد می‌تواند تأثیر مطلوب داشته باشد. کانت اصل و اساس تربیت کودک را بر ادای تکلیف یا فعل مطابق تکلیف می‌داند و تربیت را حوزه‌ای

قلمداد می‌کند که با عمل سروکار دارد، نه فقط تئوری. این نکته‌ای است مبهم، چراکه دقیقاً نمی‌توان دانست بر اساس چه معیار و سنجه‌ای می‌توان تکالیف را شناسایی کرده، آنها را به متریبان انتقال داد تا آنها این تکالیف را از کودکان تحت تعلیم خود بخواهند. باید به این نکته توجه داشت که دیدگاه کانت نسبت به انسان، رویکردی انسان‌باورانه و غیردینی است. او انسان را یک موجود ارزشی و دینی نمی‌داند. با عنایت به نتایج به‌دست آمده، پژوهش‌گر نکات زیر را پیشنهاد می‌کند: اینکه موضوع انسان و تربیت وی در صدر اندیشه‌های کانت قرار دارد، حکایت از آن دارد که این مقوله چه جایگاهی ویژه برای تربیت انسان‌ها در غرب البته با ارزش‌های حاکم بر نظام فکری آنها دارد. پس توصیه می‌شود پژوهش‌گران حوزه تعلیم و تربیت، بیش از گذشته نظام تربیتی کشور را در بوتۀ نقد غیرمغرضانه و منصفانه قرار دهند تا بتوان از فراگرد آن، به خروجی‌هایی متقن در راستای پیشبرد و اعتلای نظام تعلیم و تربیت کشور دست یافت. کانت به هدفمند بودن تربیت، به طرق مختلف اشاره کرده که باید مدنظر متولیان مربوطه کشور ما نیز قرار گیرد، زیرا نظام تعلیم و تربیتی که نتواند به‌خوبی هدف‌گذاری نماید، خروجی قابل‌ذکری نیز نخواهد داشت. نگاه تجربه‌گرایانه کانت در امر تربیت و مخالفت وی با به‌کارگیری علوم مجرد و انتزاعی، و از آن طرف، توجه به کسب دروس عملی از طریق تجربه، می‌تواند ملاک نظر برنامه‌ریزان در طراحی برنامه‌های درسی کاربردی با امکان تعامل و تجربه‌گرایی بیشتر دانش‌آموزان باشد.

یادداشت‌ها

1 critical philosophy

۲ بر این اساس، انسان نمی‌تواند خداوند را آن‌طور که هست، بشناسد.

منابع

- آقاسی، آناهیتا؛ بنی‌هاشمی، سیدمحسن؛ عقیلی، سیدوحید (۱۴۰۰) «تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای»، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال ۱۱، شماره ۲، ص ۱۷۶-۱۵۵.
- باقرزاده مشکباف، محسن (۱۴۰۱) «نسبت فلسفه اخلاق کانت با زوال اندیشه سیاسی در فلسفه او»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال ۲۴، شماره ۱، ص ۱۳۶-۱۱۳.
- بهرامی فارسانی، علی؛ شمشیری، محمدرضا؛ سعادت‌مند، زهره (۱۴۰۱) «پیامدها و موانع دستیابی به فضیلت اخلاص از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری»، سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، سال ۶، شماره ۳، ص ۲۸-۱۹.
- بهشتی، سعید؛ نیکویی، روشنگر (۱۳۸۸) «تحلیل و نقدی بر فلسفه تربیتی کانت، با تأکید بر نظریه تربیت اخلاقی وی»، نشریه علوم تربیتی، سال ۵، شماره ۳، ص ۸۵-۶۸.

خسروپناه، عبدالحسین؛ میررضایی، رضا (۱۳۸۹) «چیستی انسان شناسی»، انسان‌پژوهی دینی، شماره ۲۴، ص ۳۵-۶۷.

راموز، محبوبه؛ شریف‌زادگان، حسین (۱۳۹۸) «بررسی تطبیقی مبانی تربیتی کودکان از دیدگاه روسو و کانت»، فلسفه تحلیلی، شماره ۳۵، ص ۷۵-۹۴.

روحانی راوری، مرتضی (۱۳۹۹) «رابطه ایمان و معرفت در اندیشه کانت»، متافیزیک، شماره ۳۰، ص ۱۴۷-۱۵۲.

روحانی راوری، مرتضی؛ طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۹۰) «انسان‌شناسی در اندیشه کانت»، متافیزیک، شماره ۱۱، ص ۷۳-۸۸.

زالی، مصطفی؛ اخگر، بهنام (۱۴۰۰) «اراده نیک و واقع‌گرایی اخلاقی در فلسفه اخلاق کانت»، هستی و شناخته سال ۸، شماره ۲، ص ۸۷-۱۰۷.

سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۰) «ارزیابی انتقادی از انسان‌شناسی پراگماتیکی کانت»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵، شماره ۸، ص ۱۶-۵۷.

شفیعی سروستانی، اسماعیل (۱۳۷۵) «تعلیم و تربیت»، ماهنامه موعده، شماره ۱، ص ۷-۲۳.

صبری، علی؛ علوی، محمدکاظم (۱۳۹۵) «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۶، ص ۱۰۱-۱۱۴.

عبدالله‌نژاد، محمدرضا؛ رفیقی، سمیه (۱۳۹۳) «نقش انسان‌شناسی در فلسفه اخلاق کانت»، تأملات فلسفی، شماره ۱۳، ص ۳۳-۵۲.

فاضل‌زاده، فاطمه؛ صمدیه، مریم (۱۴۰۱) «تبیین رویکرد کانت نسبت به مفهوم وجود در دوره پیش از نقادی»، فصلنامه فلسفه غرب، شماره ۱، ص ۹۵-۷۴.

کاردان، محمدعلی (۱۳۸۱) سیر آراء تربیتی در غرب، تهران: سمت.

کانت، امانوئل (۱۳۷۰) تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

----- (۱۳۸۶) تعلیم و تربیت، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران: دانشگاه تهران.

ماهروزاده، طیبه (۱۳۸۹) فلسفه تربیتی کانت، تهران: سروش.

مشکی‌باف، فاطمه؛ خزاعی، زهرا؛ لگنهاوزن، محمد (۱۴۰۲) «بخت معرفتی و معرفت‌شناسی ضدبخت از منظر دانکن پریچارد»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال ۲۵، شماره ۲، ص ۵-۳۲.

مظاهری، رقیه؛ اعوانی، شهین (۱۴۰۱) «مناسبات «کرامت» و «آزادی انسان» از منظر کانت»، حکمت و فلسفه، شماره ۷۱، ص ۱۸۵-۲۰۸.

هشیار، یاسمن؛ کلیدری، اکرم (۱۴۰۱) «کانت و عمل اخلاقاً نادرست؛ جمع بین رأی حکیمین»، غرب‌شناسی بنیادی، سال ۱۲، شماره ۲، ص ۲۸۹-۳۰۵.

هوشنگی، حسین (۱۴۰۱) «جایگاه رساله‌ استادی در فلسفه نقدی کانت»، کاوش‌های عقلی، شماره ۱، ص ۱۵-۲۵.

Frierson, P. R. (2011) *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press.

Kant, I. (2002) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. by J. B. Schneewind, Yale University Press.

Louden, R. B. (2006) "Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology", in G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell, pp. 350-363.

Mayring, P. (2004) "Qualitative Content Analysis", *A Companion to Qualitative Research*, vol. 1, no. 2, pp. 159-176.

Watkins, E. (2005) *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press.

Webb, S. (2020) "Interpreting Kant in Education: Dissolving Dualisms and Embodying Mind-Introduction", *Journal of Philosophy of Education*, vol. 54, no. 6, pp. 1494-1509.

Wilson, H. L. (2007) *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press.

Xu, K. & Wang, X. (2021). "John Dewey vs. Confucius: Similarities and Differences in Their Educational Thoughts". *3rd International Seminar on Education Research and Social Science*, ISERSS, 2020.

Yarali, B., Fahim, M. & Jafari, M. (2023) "Free Will as a Fundamental Basis of Moral Action According to Mulla Sadra and Kant", *International Journal of Ethics and Society*, vol. 5, no. 1, pp. 13-19.



A Philosophical and Social Analysis of the Role of Higher Education Charities in Realizing Academic Independence and Social Responsibility of University

Reza Mahoozi*

Professor of Philosophy, Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: In recent decades, detailed philosophical and social literature on the social responsibility of universities has been produced in the world and in Iran. According to some of the same data, Iran's state-oriented university, especially in recent decades, has been accused of being a state-owned institution for issuing degrees rather than an academy in a true sense, and as a result, it has not rendered direct service to its local and national community and has not been responsible for them. What has not been asked is whether such a university had the necessary freedom and independence in adopting its policy towards society or not. The fact is that our non-independent university has seen and sometimes supported society through the government. The government's solutions in this regard have been presented and implemented mainly under centralism and through the government bureaucracy. This article, with a social-philosophical approach, tries to define and explain an intermediary called "higher education charities" between the university, the state, and society, and show how one of the pillars of the university's independence from the state and society, and the establishment of the academy on the independent logic of its scientific activism, can be used to understand the existential capacity of these charities to achieve the two fundamental pillars of the university, namely its independence and its social responsibility towards the society and, in turn, the responsibility of the society towards the university. This solution proposes a model of knowledge management and the university according to which the government can be free from many of its previous obligations to the university. At the end of this paper, some solutions are proposed in order to implement this idea in Iran.

Received: 2024/06/15
Accepted: 2024/06/29

Keywords: social responsibility of the university, higher education charities, government, society, Iran.

Cite this article: Mahoozi, Reza (2023). A Philosophical and Social Analysis of the Role of Higher Education Charities in Realizing Academic Independence and Social Responsibility of University. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 73-94.

DOI: 10.30479/wp.2024.20518.1089

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: mahoozi@iscs.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تحلیلی فلسفی و اجتماعی از نقش خیریه‌های آموزش عالی برای تحقق استقلال آکادمی و مسئولیت اجتماعی دانشگاه

رضا ماحوزی*

استاد مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|---|---|
| نوع مقاله: | در دهه‌های اخیر ادبیات فلسفی و اجتماعی مفصلی پیرامون مسئولیت اجتماعی دانشگاه در جهان و ایران تولید شده است. بر اساس برخی از همین داده‌ها، دانشگاه دولت‌محور ایران، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، در معرض این اتهام بوده که بیش از آن که آکادمی در معنایی راستین باشد، بنگاه دولتی صدور مدرک بوده و در نتیجه، خدمتی مستقیم به جامعه محلی و ملی خود نکرده و مسئولیتی در قبال آنها نداشته است. آنچه در این میان پرسیده نشده این است که آیا چنین دانشگاهی در اتخاذ مشی خود در قبال جامعه، از آزادی و استقلال لازم برخوردار بوده است یا نه؟ واقعیت آن است که دانشگاه نامستقل ما از آغاز، جامعه را از معبر دولت و به‌نحو غیرمستقیم، دیده و گاه پشتیبانی کرده است. راه‌حل‌های دولت نیز در این‌باره عمدتاً ذیل مرکزگرایی و از معبر بروکراسی دولتی ارائه و اعمال شده است. این نوشتار با رویکردی فلسفی-اجتماعی، تلاش دارد با تعریف و تبیین واسطه‌ای به‌نام «خیریه‌های آموزش عالی» در میانه دانشگاه و دولت و جامعه، نشان دهد که چگونه می‌توان ضمن تبیین یکی از ارکان استقلال دانشگاه از دولت و جامعه، و استقرار آکادمی بر منطق مستقل کنشگری علمی خویش، از ظرفیت وجودی این خیریه‌ها برای نیل به دو رکن بنیادی دانشگاه، یعنی استقلال و مسئولیت اجتماعی آن در قبال جامعه و متقابلاً، مسئولیت جامعه در قبال دانشگاه، استفاده کرد. این راه‌حل، الگویی از مدیریت دانش و دانشگاه را پیشنهاد می‌دهد که بر اساس آن، دولت می‌تواند از بسیاری از تکالیف پیشین خود در قبال دانشگاه، آزاد شود. در پایان این نوشتار نیز چند راهکار به‌منظور اجرایی‌سازی این ایده در ایران پیشنهاد می‌شود. |
| دریافت: | |
| ۱۴۰۳/۳/۲۶ | |
| پذیرش: | |
| ۱۴۰۳/۴/۹ | |
| کلمات کلیدی: مسئولیت اجتماعی دانشگاه، خیریه‌های آموزش عالی، دولت، جامعه، ایران. | |

استاد: ماحوزی، رضا (۱۴۰۲). «تحلیلی فلسفی و اجتماعی از نقش خیریه‌های آموزش عالی برای تحقق استقلال آکادمی و مسئولیت اجتماعی دانشگاه». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۷۳-۹۴.

DOI: 10.30479/wp.2024.20518.1089



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

*نشانی پست الکترونیک: mahoozi@iscs.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

دانشگاه در ایران، از آغاز تاکنون، به دلایل متعدد، از جمله ابتدای وجودی بر دولت، همواره در خدمت برنامه‌ها و خواسته‌های دولت بوده و به میزان خدمتی که به آن کرده، از مقبولیت و مشروعیت دولتی برخوردار بوده، یا مورد غضب قرار گرفته است؛ هرچند در همین دوران نود ساله، کوششی درونی برای فراتر رفتن از چارچوب‌های قانونی و فعالیت مورد نظر دولت انجام گرفته است. به‌دیگر سخن، از سال ۱۳۱۳ تاکنون، دولت‌ها نظامی از انتظارات متعدد را بر دانشگاه و کنشگران دانشگاهی تحمیل کرده و بر اساس میزان تحقق این انتظارات، دانشگاه را تشویق یا تنبیه کرده‌اند.

بدین ترتیب، در اولین دوره، حکومت وقت، دانشگاه تهران را برای تحقق برنامه‌های دولت متمرکز ملی، به‌ویژه برای مقاصد پزشکی، امور فنی، بروکراسی دولتی، ترسیم ارکان هویت ملی و اجرای طرح مدرنیته ایرانی به‌کمک جمعیت بیشتری از صرف محصلان اعزامی به مدارس عالی و دانشگاه‌های خارجی تأسیس کرد (مناشری، ۱۳۹۷: ۱۵۳-۱۵۰). در این دوره هفت‌ساله، رؤسای دانشگاه، وزیر وقت معارف بودند تا بتوانند سریع‌تر و دقیق‌تر خواسته‌های دولت و حاکمیت را در دانشگاه پیش ببرند؛ دانشگاهی که نه در پی گفتگو و تساهل با جریان‌های مخالف گفتمان رسمی حکومت بود و نه می‌توانست در مقابل سیاست‌های رسمی ابلاغی وزارت معارف، و دولت و حکومت، به‌نحو مستقل موضع‌گیری کند. اخراج معترضان به طرح راه‌آهن و همچنین حذف تقی ارانی و جریان موسوم به مرام اشتراکی از دانشگاه تا قبل از شهریور ۱۳۲۰، نمونه‌هایی از این واقعیت‌اند. در هر صورت، روح کلی حاکم بر دانشگاه تهران در هفت سال نخست، پشتیبان سیاست‌های حاکمیت بود و به‌انحای مختلف، از جمله عضویت مدیران دانشکده‌ها و استادان در کانون پرورش افکار و فرهنگستان و دیگر کانون‌های رسمی حکومت، از آن سیاست‌ها حمایت می‌کرد و حتی بیش از آن، خود دانشگاه و استادان، پیشنهاددهنده بسیاری از آن برنامه‌ها بودند (آدمیت، ۱۳۵۱: ۴۵۶؛ توفیق و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۴-۵۰).

پس از شهریور ۱۳۲۰ و اشغال کشور توسط نیروهای متفقین از یکسو و فضای باز سیاسی از سوی دیگر، شاه جوان نیز همچنان انتظار داشت دانشگاه حامی سیاست‌های رسمی حکومت باشد؛ چنانکه در مراسم بازگشایی دانشکده معقول و منقول، رسالت این دانشکده را در نسبت با برنامه‌های ترقی کشور تعریف کرد (ماحوزی، ۱۴۰۰ الف). در این دهه، طبق خاطرات علی اکبر سیاسی، رئیس دانشگاه تهران در دهه بیست، دانشگاه همچنان وابسته به دولت بود، هرچند تلاش می‌کرد استقلال خود را به‌دست آورد. در این سال‌ها و حتی در دهه‌های سی تا پنجاه، بارها بر وظیفه دانشگاه در قبال برنامه‌های عمران و سازندگی تأکید می‌شد و برای این منظور، علاوه بر توسعه آموزش عالی و تأسیس دانشگاه‌های توسعه‌محور، بارها دانشگاهیان منتقد به برنامه‌های حکومت و متمردها، مؤاخذه می‌شدند؛ تا آنجا که می‌توان فصلی مستوفی از حملات و تعرض‌های نظامیان و دولت به دانشگاه‌ها در دوره پهلوی دوم را تقریر کرد (آبراهامیان، ۱۳۹۶؛ فراستخواه، ۱۳۸۸).

پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز به‌رغم تفاوت گفتمانی، دانشگاه‌ها همچنان به‌منابه دستگاهی برای تحقق برنامه‌های رسمی حکومت، این بار معطوف به اهداف انقلابی و حکومت دینی، منظور شدند؛ نگاهی که البته در دهه‌های سوم تا پنجم، متناسب با تحولات گفتمانی در دولت‌ها، به انتظارات دیگری همچون مشارکت مدنی و اندکی بعد، ایجاد ثروت، کارآفرینی، ارتباط با صنعت، توسعه پژوهش و نمایش توسعه کمی علمی در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی نیز مواجه شد.

در سه دوره فوق‌الذکر، به‌رغم اختلاف در نوع انتظارات و گفتمان‌ها، و تفاوت در کمیت و کیفیت کارکرد واحدهای دانشگاهی، به‌استثنای دو دوره کوتاه یکی بعد از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و دیگری در نیمه دوم سال ۱۳۵۷- این قدرت بیرونی حکومت بوده و هست که نظام‌نامه درونی و بیرونی دانشگاه‌ها را تدوین کرده و با انتخاب رؤسای همراه و تعیین سیاست‌های اجرایی معین، اراده حاکمیت را در میدان دانشگاه به‌اجرا درآورده است. اجرای فرامین متعدد معطوف به جذب و پذیرش استادان و دانشجویان، تدوین برنامه‌های درسی و تعیین محتوای دروس، تعیین سطح روابط دانشگاه‌ها با نهادهای درون‌سرزمینی و برون‌سرزمینی، تدوین آیین‌نامه‌های متعدد تبدیل وضعیت و ارتقا، تعیین میزان آزادی آموزش و پژوهش استادان و دانشجویان، و تعریف و اجرای برنامه‌های فرهنگی و هویتی بسیار توسط انجمن‌ها و نهادهای متعدد درون دانشگاه‌ها که روابطی دائمی با نهادهای هم‌تراز خود در بیرون از دانشگاه دارند، و... همگی مصادیقی از اراده دولت در مدیریت و فعالیت نهادی است که باید از بنیاد، منطق عملکردی متفاوتی با منطق عملکردی دولت و حکومت داشته باشد (وبر، ۱۳۹۰: ۹۸ و ۱۴۷). بدین ترتیب، آنچه در این نود سال تحقق نیافت، دانشگاه و نهاد علمی مستقل بود که باید بر اساس منطق علم‌ورزی و تعامل آزاد با هم‌تایان خود در داخل و خارج کشور، و با دولت و جامعه، راه خود را بیابد و به‌اقتضای پیشرفت علم و فناوری، به‌سمت آینده حرکت کند.

تاریخ مناسبات دانشگاه و دولت و حکومت در ایران و کنترل جریان مالی و اداری و آموزشی و پژوهشی آن در این نه دهه، گویای فقدان حیات فی‌نفسه و مستقل آموزش عالی در کشوری است که تا قبل از حوالی دولت متمرکز پهلوی، برنامه‌های علمی و آموزشی مدارس عالی آن عمدتاً به‌نحو غیرحکومتی و از راه کمک‌های مردمی و معاونت خاندان‌های بزرگ ایرانی اداره می‌شد؛ گذشته‌ای نه چندان دور، که قابلیت آن را دارد که برای نجات علم و دانش در ایران از وضعیت آشفته فعلی و برقراری ارتباط مؤثر با قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و دیگر زیست‌بوم‌های پیرامونی، بار دیگر به‌شیوه‌ای نوین بازخوانی شود. در همین آغاز، باید به این نکته توجه داشت که تأکید بر استقلال دانشگاه و تثبیت تمایز آن از نهادهای بیرونی‌ای همچون دولت، اقتصاد، جامعه و...، به‌معنای دور نگه داشتن دانشگاه از آن حوزه‌ها و قطع هرگونه ارتباط و همکاری با آنها نیست؛ چنین چیزی از اساس غیرممکن است. این تأکید بیش از همه به‌معنای آگاهی از منطق انحصاری و متمایز کنشگری دانشگاهی از دیگر نهادها و سازمان‌های بیرونی است؛ منطقی

که اگر به رسمیت شناخته نشود، نمی‌تواند به درستی به دولت، اقتصاد، جامعه، محیط زیست، دین، خانواده، فرهنگ، نهادهای مدنی و... نیز سود برساند. بنابراین، در قدم نخست باید تلاش کرد این منطق را درست شناخت و در گام بعد، زمینه‌های عینیت (بارنت، ۱۴۰۰) آن را فراهم آورد. در این نوشتار، از ظرفیت‌های وجودی و هویتی خیریه‌های آموزش عالی در نسل جدید مدیریت دانشگاه‌ها، برای تثبیت چنین استقلالی بهره خواهیم برد. این استقلال، می‌تواند شرط لازم تحقق ایده مسئولیت اجتماعی دانشگاه تلقی شود.

طبیعی است در نهادهای علمی‌یی که استقلال برنامه‌ریزی، مدیریتی و مالی وجود نداشته باشد و کنشگران دانشگاهی نتوانند به اقتضای خرد خودبنیاد درون آن نهاد فعالیت کنند و بر اساس تصمیمی درونی، چگونگی ارتباط خود با بیرون از نهاد را تعریف و تنظیم کنند، آن نهاد نه تنها در فعالیت‌های درونی خود با کژکارکردی روبه‌رو می‌شود - چنانکه همینک چنین است - بلکه نمی‌تواند به نحو مؤثر با جامعه پیرامونی خود ارتباط برقرار نماید و همچون یک مرکز، در تعامل با مسائل و مشکلات بیرون از نهاد خود جلوه‌گر شود. بیش از آن، چنین دانشگاهی نمی‌تواند در سطح استانداردهای بین‌المللی با مراکز رقیب، که آنها نیز بر اساس منطقی مستقل عمل می‌کنند، رقابت و همکاری کند. به این معنا برای زیستن در فضای بین‌المللی دانش و مشارکت در تولید و توسعه علم و دانش و فناوری و بهره‌گیری از این دانش‌ها در سطح جامعه محلی و تحقق مسئولیت دانشگاه در قبال جامعه، در گام نخست باید دانشگاهی مستقل داشت که بر پای خود ایستاده باشد و به تعبیر هیدگر، نوعی خوداظهاری داشته باشد. این ایستادن به معنای مدیریت خودخواسته تمامی اموری است که در حیات دانشگاهی جریان دارند؛ مدیریت اموری که نحوه فعالیت درونی و بیرونی دانشگاه را مشخص می‌کنند.

با این توضیح، مقاله پیش رو در صدد است تصویری روشن از اکنونیت دانشگاه در ایران و نسبت آن با زمان گذشته و حال و آینده علم و فناوری در ایران و جهان، به دست دهد تا ابتدا بدانیم کجا ایستاده‌ایم، و سپس از ظرفیت خیریه‌های آموزش عالی برای ارتقای کیفیت کاری و فعالیت‌های علمی محلی و ملی و بین‌المللی دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی، استفاده کنیم. برای این کار، استفاده از داشته‌های گذشته و حال می‌تواند تصویری از وضعیت مطلوب فراهم آورد؛ آینده‌ای که البته در عمل ممکن است با موانع بسیاری مواجه گردد. اگر چنین است، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که خیریه‌های آموزش عالی برای تأمین استقلال دانشگاه، به عنوان یکی از لوازم ارتقای کیفی نهادهای آموزش عالی و ارتباط مؤثر با جامعه، صنعت، دولت، تجارت و...، چگونه می‌تواند مقوله مسئولیت متقابل دانشگاه و جامعه را در عمل محقق سازد، بی‌آنکه منطق استقلالی دانشگاه مخدوش گردد؟

دولت و نهادهای دانش عالی در ایران

طی چند دوره اصلاحات سیاسی و اقتصادی و دیوانی در دوره قاجار، موسوم به اصلاحات عباس میرزایی،

قائم‌مقامی، امیر کبیری، مظفری، سپهسالاری و احمدشاهی، به‌منظور رفع نیاز وزارتخانه‌ها یا دیوان‌های اداری وقت، مدارس عالی‌ای همچون دارالفنون، مدرسه سیاسی، مدرسه حقوق، مدرسه فلاحیت، مدرسه تجارت، مدرسه بانکداری و... تأسیس شدند تا از ظرفیت فرنگ‌رفتگان و مدرسان اروپایی حاضر در ایران، برای تربیت نسل بیشتری از اشراف قجری و متمولان شهری استفاده شود. در آن دوران، تعداد این مدارس محدود و راه‌یافتگان به آنها هم محدود بود (یغمایی، ۱۳۷۵: ۹۵-۸۶). از این رو، این مدارس به‌معنای دقیق کلمه، در خدمت دیوان مربوطه قرار داشتند و طبیعی است که ساختار و نظام آموزشی و فحوای درسی آنها نیز متناسب با نیاز دستگاه مربوطه تنظیم می‌شد. دستگاه مربوطه هم نیازهای مادی و اداری مدارس مزبور، شامل هزینه‌های مکانی و استخدام استادان و مدیریت مجموعه را تقبل می‌کرد.

با فتح تهران و لزوم کادرسازی برای تثبیت نظم نوین سیاسی و اجتماعی در دوره احمدشاهی، موضوع تکلیف دولت در قبال آموزش محصلان و تربیت متخصصان به‌جای سنت پیشین و تاریخی مشارکت خاندان‌های ایرانی در توسعه علم و فرهنگ، مطرح شد. بدین ترتیب، این بار از حکومت و دولت انتظار می‌رفت که در امر آموزش عمومی و عالی به‌صورت جدی ایفای نقش کند و علاوه بر تأمین زیرساخت‌ها شامل ساختمان، استادان، تدوین مقررات و منابع مالی - نحوه به‌کارگیری فارغ‌التحصیلان در دستگاه دولت را نیز معین کند. تا قبل از این دوره، سطح دخالت حکومت‌ها در آموزش، محدود به مدارس معدود شاهی بود و در نتیجه، بخش عمده امور مربوط به تعلیم و آموزش عمومی و عالی، خواه میزبانی از معلمان و حکیمان، خواه تدارک امور زندگی محصلان، خواه کتابت نسخ قدیمی و...، همگی اغلب بر عهده جامعه یا خاندان‌های بزرگ ایرانی، و گاه حکام محلی‌ای قرار داشت که در واقع در زمره همان خاندان‌های بزرگ محلی محسوب می‌شدند (غنیمه، ۱۳۷۷). اینک حسب تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، دولت می‌بایست با تأسیس شورای عالی معارف و تصویب قانون ساخت مدارس متحدالشکل و متحدالرویه در مجلس شورای ملی و تأسیس دارالمعلمین و بعدها دارالمعلمیات و دانشسراهای عالی، آموزش معطوف به اهداف مشخص را خود در اختیار می‌گرفت (زرگری‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۸۷).

این وضعیت با تأسیس دانشگاه تهران و انتقال و ادغام مدارس عالی‌ای که به‌تازگی به سطح دانشکده ارتقا یافته بودند، در چارچوب دانشگاهی جامع که می‌بایست بیش از صرف آن مدارس و دانشکده‌ها باشد، توسعه یافت (همان، ۲۲۴-۲۲۲)؛ با این تفاوت که این‌بار دانشگاه تازه‌تأسیس تهران باید بیش از خدمت‌رسانی به وزارتخانه‌ها، مأموریت تعمیق و تثبیت گفتمان رسمی ملی و مدرن مورد نظر حکومت را نیز بر عهده می‌گرفت. بدین ترتیب، آموزش عالی و همبسته آن، آموزش عمومی شامل ابتدایی، متوسطه، اکابر و مطبوعات - همگی به‌گونه‌ای سازمان‌یافته و مدیریت‌شده در خدمت دولت و حکومت مستقر قرار گرفتند. تأسیس ساختمان‌های دانشگاه، استخدام نیروی انسانی مورد نیاز، اعم از استادان و کارکنان، تعریف نظام‌نامه‌های آموزشی و پژوهشی و رفتاری، فرایند جذب و به‌کارگیری دانشجویان و ده‌ها موضوع دیگر،

همگی از جمله شئونی بودند که این بار حاکمیت، طبق قانون جدید، باید بر عهده می‌گرفت؛ وظیفه‌ای که به‌زعم آبراهامیان، در نهایت، تأمین‌کننده یکی از سه رکن مشروعیت‌بخش حکومت، یعنی تهیه و اجرای بروکراسی گسترده دولتی در سطح کشور، در کنار دربار و ارتش می‌شد (آبراهامیان، ۱۳۹۶: ۴۰۳).

این موضوع اگرچه دانشگاهیان ایرانی را ذیل گفتمانی واحد - که از قضا در سطح جهانی نیز طرفدارانی بسیار داشت - گرد هم آورد و توانست زمینه درخشش تاریخی آنها را در ایجاد هویتی کم‌وبیش واحد، فراهم آورد و به یک معنا، تکلیف کنشگران دانشگاهی و دانشکده‌ها را برای همفکری با یکدیگر و فعالیت علمی و دانشگاهی، حول موضوع یا موضوعاتی مورد توافق روشن سازد، اما همین موضوع از وجهی دیگر، یعنی وابستگی نظام دانش مدرن به نظام قدرت عام از قدرت هژمونیک یا قدرت سیاسی و اقتصادی - لحظه تولد سبک جدیدی از آموزش عمومی و عالی در تاریخ ایران بود که از اساس، با هر بدیل تاریخی در گذشته این سرزمین، تفاوت داشت؛ معضلی بزرگ به‌نام از دست رفتن استقلال علم و آموزش، که تنها معدودی از متفکران زمانه به معایب آن التفات داشتند.

بنابراین، می‌توان گفت روح کلی حاکم بر جامعه ایران در سال‌های معطوف به تأسیس دانشگاه تهران، این نهاد را برای رفع نیازهای مشخص وزارتخانه‌ها و تبیین ایدئولوژی جدید ملی و مدرن ایرانی مطالبه می‌کرد و از دولت می‌خواست هرچه سریع‌تر، این کارخانه انسان‌سازی را تأسیس و بهره‌برداری کند. در آن دوران، کمتر کسی به این نکته توجه داشت که سیطره حکومت بر دانشگاه که در دولت دوم ذکاءالملک و دولت متین‌دفتری، به اسم همکاری با «سازمان پرورش افکار» - که متعهد بود در قالب‌های متعدد آموزشی، تبلیغاتی (رادیو و مجالس وعظ و سخنرانی)، هنری و مهارتی، اندیشه مدرنیته ایرانی با سه پایه ایرانیت، اسلام و علوم و فنون غربی، و پروژه دولت‌مملت مدرن ایرانی را با سرعت بیشتری در سراسر ایران عمومیت بخشد و افکار ایرانیان را پرورش دهد (یغمایی، ۱۳۷۵: ۳۵۰) - شکلی تمامیت‌گرایانه و ملی و حکومتی به خود گرفته بود، چه عواقب سوئی برای خود دانشگاه، به نفع تثبیت اقتدارگرایی حکومتی داشت و باعث قطع ارتباط مستقیم و متقابل دانشگاه با جامعه شد و بدین ترتیب، دانشگاه و دانشگاهیان را در حد حقوق‌بگیران دولت فروکاست.

تنها پس از شهریور ۱۳۲۰ بود که برخی از فعالان سیاسی و استادان دانشگاه، که با تأمل به دخالت‌های حکومت در همین چند سال حیات دانشگاه در ایران نگرینسته بودند، خواهان استقلال دانشگاه شدند. پیش‌تاز این گروه، دکتر علی‌اکبر سیاسی، وزیر وقت معارف و رئیس دانشگاه تهران بود، که البته خود نیز ردای دولت بر تن داشت. او و دوستانش، از تدوین و تصویب لایحه استقلال دانشگاه، استقلال سیاسی و اندکی اداری آن را موردنظر داشتند، نه استقلالی همه‌جانبه که بر منطق عملکردی ویژه دانشگاه تأکید داشته باشد. با همه این احوال، و در زمانه‌ای که دانشگاه و جامعه به تسخیر نیروهای تندرو چپ و ستیزه‌جوی خیابانی افتاده بود و ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه و چپ و مذهبی فضا‌سازی‌های فرهنگی و اجتماعی را در

اختیار داشتند، همین اندک، توانست برای یک دهه جلوی بسیاری از دخالت‌های دولت در امور داخلی دانشگاه را بگیرد (سیاسی، ۱۴۰۱).

شکست این استقلال، بیش از آنکه قابل تقلیل به یک فرد و عامل، همچون شاه یا رئیس دولت یا هر فرد دیگر باشد، ناشی از ساخت رسمی حاکمیت و برخی از زمینه‌های قدرتمند اجتماعی آن روزگار بود که نقض چنین استقلالی را روا می‌داشت. ساخت دولت جدید پهلوی بر دیوان‌سالاری حداکثری و کنترل‌گری اجتماعی مبتنی بود و اساساً طرح چنان استقلالی، با این ساخت قدرتمند اداری و اقتصادی و سویه‌های تاریخی بسیاری که اقتدارگرایی حکومتی را مجال می‌داد، در تقابل بود و در نتیجه، حکومت و دولت وقت، این استقلال را بر نمی‌تافت، چراکه خارج کردن یکی از عرصه‌های حساس اجتماعی از میدان کنترل سیاسی حکومت به نام «لایحه استقلال دانشگاه»، چیزی نبود که در حکومت پهلوی اول و حتی دوم بتواند دوام بیاورد.

وجه معرفتی و اجتماعی دیگری که آن مصوبه را در نهایت نادیده گرفت و دخالت دولت و حکومت در امور دانشگاه را روا داشت، تقلیل مفهوم «استقلال دانشگاه» به شأن سیاسی و تصمیم‌گیری‌های اداری دورن‌سازمانی این مفهوم بود. در معنای موردنظر مصلحان دهه بیست ایران، در این مفهوم به مؤلفه‌های دیگری همچون استقلال آموزش و پژوهش و ارتباط این دو، استقلال مالی و استقلال برون‌سازمانی دانشگاه یا همان مناسبات دانشگاه با نهادهای بیرونی‌ای که بعضاً دارای قدرت‌های بسیارند، اندیشیده نشده بود. طبق آن مصوبه، و به‌گواهی تاریخ دانشگاه در دهه بیست ایران، رئیس و اعضای شورای دانشگاه در تمامی تصمیمات و مواجهات دانشجویی و علمی، از این قانون برای صرف مدیریت درونی دانشگاه در مواجهه با دو جریان سیاسی قدرتمند وقت، یعنی حزب توده - که دفاتری قدرتمند درون دانشگاه داشت - و دولت، استفاده می‌کردند نه برای تنظیم روابط بیرونی دانشگاه با نهادهایی همچون جامعه، دولت، اقتصاد آزاد، خانواده و...، بر اساس منطق ویژه دانشگاه (همانجا). به عبارت دیگر، در فاصله مصلحان دهه بیست، «لایحه استقلال دانشگاه» مفهومی حداقلی داشت. همین حداقلی دیدن این مفهوم، سبب شد دانشگاهیان هیچ‌گاه از دو وجه کم‌رنگ اداری و سیاسی ناظر بر آن قانون، فراتر نروند و نتوانند از آن برای یافتن میدان کنش‌ورزی علمی و ترسیم منطق عملکردی خود، در تمایز با سیاستمداران و نظامیان و بازاری‌ها و روحانیون، به‌نحو صحیح استفاده کنند.

حکایت چند ماه پایانی حکومت پهلوی دوم و تلاش برخی از مدیران وزارت علوم و رؤسای دانشگاه‌ها و استادان برای تصویب و اجرایی‌سازی قانون استقلال دانشگاه‌ها بر اساس الگوی هیئت امنا، و خارج کردن دانشگاه‌ها از مدیریت دولت‌محور نیز چندان متفاوت از سابقه پیشین نبود، زیرا از یک‌سو متأثر از فضای باز سیاسی سال‌های آخر حکومت پهلوی، عده‌ای خواهان تصویب و اجرایی کردن چنین چیزی بودند و از سوی دیگر، حکومت تمامیت‌خواه وقت، در نهان همچون گذشته، خواهان کنترل

دانشگاه‌ها و سرکوب جنبش‌های دانشجویی و اعتراضات استادان بود؛ چنانکه طبق اسناد و خاطرات اسدالله علم، شاه و دولت، روزانه امور دانشگاه‌ها و اعتراضات دانشجویی را در تمام سال‌های دهه پنجاه کنترل می‌کردند (علم، ۱۳۹۸: جلد‌های ۴-۶). در هر حال، آن اندیشه مبارک نیز در دهه پنجاه هرگز مجال بروز نیافت.

می‌توان علاوه بر دو دلیل فوق، دلیلی دیگر هم برای شکست این‌دو فرصت برشمرد. نفس وابستگی مالی و اداری و هویتی دانشگاه به دولت و حکومت، اساساً امکان تحقق ایده استقلال دانشگاه به‌عنوان لازمه ضروری ارتباط مستقیم دانشگاه و جامعه، و تحقق ایده مسئولیت اجتماعی دانشگاه را منتفی می‌کرد. استقلال دانشگاه از دولت و بازار و نهادهای ذی‌قدرت بیرونی، نیازمند منابع مالی کافی، برنامه‌ریزی مستقل، داشتن اهداف بلندمدت، جامعه دموکراتیک پشتیبان و از همه مهمتر، داشتن فلسفه‌ای برای حیات هلمی اهالی دانشگاه، متناسب با میدان علم‌ورزی دانشگاه و ترسیم خطوط ارتباط دانش و دانشگاه با محیط بیرون است. در این‌باره سوابقی منسجم و متعدد درباره سرشت فلسفی دانشگاه و کارویژه‌های آن، وجود دارد که می‌تواند راهنمای اندیشمندان و سیاست‌گذاران حوزه آموزش عالی باشد (کانت، ۱۴۰۰؛ یاسپرس، ۱۴۰۰).

در دو برهه‌ای که موضوع استقلال دانشگاه در ایران مطرح شد، به‌ویژه در برهه نخست، تنها به سوبیه اداری و منع مداخلات سیاسی دولت و حکومت در اداره دانشگاه توجه شده بود، در نتیجه از تدارک مقدمات و مقومات این مهم، به‌ویژه استقلال مالی دانشگاه غفلت شده بود. استقلال مالی دانشگاه مقتضی جامعه‌ای است که بتواند به‌جای دولت، دانشگاه را پشتیبانی کند و دانشگاه را همچون جامعه و شهری کوچک، درون خود میزبانی کند. چنین جامعه‌ای در صد سال اخیر ایران وجود نداشته است. جامعه ایران در سده اخیر، وابسته به دولت بوده است. چنین جامعه‌ای به‌دلایل متعدد، از جمله توسعه دولت متمرکز ملی با ابزارهای قدرتمند مالی و نظامی و دیوانی، نتوانسته جای دولت را در برقراری ارتباط با دانشگاه‌ها بگیرد.

همین رویه در دهه‌های بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز ادامه یافت. در این دوره نیز دولت و حکومت تمامیت‌خواه، دانشگاه‌ها را به‌لحاظ اداری و مالی، وابسته به خود نگه داشته و آنجا که از درآمدزایی دانشگاه‌ها سخن گفته و برای آن قانون و بخشنامه صادر کرده و در این نهاد، دفتر حامیان دانشگاه تأسیس کرده است، چگونگی مشارکت خیرین و نیکوکاران را مدیریت کرده و اندک درآمد حاصل از کمک آنها را نیز به‌انحای گوناگون در اختیار گرفته است.

پرسش مهم کنونی این است که در وضعیت فعلی، چگونه می‌توان این ساختار را تعدیل کرد یا تغییر داد؟ ساختاری که از یک‌سو به‌دلیل بروکراسی تمامیت‌گرا، سایه دولت را بر سر خود بلند می‌یابد و دولت سعی دارد با شیوه‌نامه‌ها و تشویق و تنبیه‌های متعدد، آن را کنترل کند، و از سوی دیگر، حیات همین دانشگاه‌ها به دولت و منابع مالی آن به‌حدی وابسته است که اگر دولت حمایت خود را از آنها بردارد، به نهادهایی ضعیف تبدیل می‌شوند؛ چنانکه در مورد دانشگاه‌های غیرانتفاعی و مشابه آن - که دولت تنها به‌اجرای مقررات

اداری ابلاغی خود رضایت داده و حمایت مالی خود را از این مؤسسات برداشته است. عملاً با کلاس‌های درس کم‌کیفیت و با حداقل ارتباط و تعامل با جامعه و صنعت و همچون جزایری تنها و دور افتاده از دنیای تعامل‌های علمی و دانشگاهی، روبه‌رو هستیم. در هر دو حالت، دانشگاه‌های ما ذیل بروکراسی حداکثری و یک‌شکل دولتی به سر می‌برند و فاقد ساختاری درون‌نهادی ویژه خود هستند. به دیگر سخن، ساختار اجتماعی و دولتی موجود، با تدارک ابزارهای متعدد مقرراتی و انضباطی، از جمله ضوابط تعیین بودجه دانشگاه‌ها، آیین‌نامه‌های متعدد استخدام، ارتقا، پاداش و تنبیه، فرصت‌های مطالعاتی داخل و خارج، تعیین سرفصل‌های آموزشی، حمایت از برخی کانون‌ها و نهادهای دانشجویی و استادی، اعطای جوایز در قالب جشنواره‌ها و رویدادها، و... تلاش می‌کند همواره کنترل اوضاع را در دست داشته باشد؛ رویکردی که به نوعی از خودبیگانگی دانش و دانشمند در ایران نیز منجر شده است (نوذری، ۱۳۹۸: ۳۱۸).

سویه دیگر داوری در باب حضور دولت در دانشگاه ایرانی، کارنامه مثبت دانشگاه در تعامل با دولت‌های توسعه‌گرا و اجرای بسیاری از طرح‌های معطوف به ارتقای جامعه و سرزمین بوده است. دانشگاه ایرانی از بدو تأسیس تاکنون، کارنامه مثبتی در نسبت با مطالبات دولت و به‌نحو غیرمستقیم، مطالبات جامعه از معبر دولت داشته است. این دانشگاه با لحاظ همه تنوعات و فعالیت در متن گفتمان‌های ملی‌گرا، توسعه‌گرا و اسلام‌گرای سیاسی، جزیره‌ای دور افتاده از کارفرمای اصلی خود، یعنی حکومت و دولت، نبوده و همواره تلاش کرده خواسته‌های دولت را برآورده کند؛ هرچند به اقتضای دوران و قابلیت‌ها، گاه تمام آنچه موردنظر بوده را محقق نساخته است. از سوی مقابل، دولت نیز همواره دانشگاه‌ها را توسعه داده و بدان اعتبار داده است؛ هرچند برخی از واحدهای دانشگاهی، آنگاه که برخلاف خواسته‌های دولت و حاکمیت عمل کرده‌اند، مؤاخذه و تنبیه شده‌اند. از این لحاظ، در مجموع، عملکرد دانشگاه در ایران به‌عنوان نهادی نوپا و نه‌چندان باسابقه، در همکاری با دولت قابل دفاع بوده است (حکمت، ۱۳۵۵: ۸۲۶).

با این حال، همان‌گونه که گفته شد، این دانشگاه، به استثنای مواردی اندک و در دوران‌هایی کوتاه همچون مرکز مطالعات مدیریت ایران یا تا حدی، دانشگاه پهلوی (شیراز) و دانشگاه آریامهر (صنعتی شریف) - دولت‌بنیاد بوده و هست، و کنشگران آن در اکثر موارد، بر اساس خواست سیاست‌مداران و بر پایه منطق عملکرد دولت که بر «تعهد به یک اندیشه و قبول مسئولیت در قبال عمل برای نیل به هدف موردنظر» مبتنی است، فعالیت کرده‌اند، نه بر اساس منطق عملکرد دانشگاه که مقتضی «آزادی پژوهش و بیان یافته‌های علمی و پژوهشی» است. آنچه در دانشگاه و مراکز آموزش عالی باید راهنمای استاد و دانشجو و پژوهشگر باشد، کنجکاوی و جستجوی حقیقت است، نه عمل و تعهد به خواسته‌های دولت و بازار و نهادهای قدرت بیرونی، یا یک مرام و مسلک خاص (وبر، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۱۰).

اما اینک که هم دولت، پیر و خسته و ناتوان‌تر از گذشته شده، هم تعارضات درون دانشگاه وابسته، خود را در هیئت پیکره‌ای بیمار و رنجور نمایان ساخته، و هم سرعت تحولات فناوری و جولان داده‌های

اطلاعاتی و ارتباطی هرگونه مشروعیت را از دانشگاه‌های کلاسیک ایرانی و غیرایرانی متمرکزگرا و بعضاً دولتی، سلب کرده است، چگونه می‌توان دانشگاه‌هایی قدرتمند و مؤثر داشت و از توان آنها برای عبور از بحران‌ها و خدمت به جامعه، دولت، بازار، محیط‌زیست و... استفاده کرد؟ آنچه اینک شاهد آن هستیم، شکاف میان دانشگاه و جامعهٔ مجهز به فناوری‌های هوشمند، به‌ویژه نزد نسل‌های جدید و جوان ایرانی و غیرایرانی از یک‌سو، و شکاف میان دانشگاه ایرانی و دانشگاه‌های معتبر بین‌المللی، از سوی دیگر است (پایا، ۱۳۹۸: ۴۲۵). گام نخست برای عبور از این شکاف‌ها، تأیید و اذعان به وجود چنین مشکلات و شکاف‌هایی است.

چنانکه گذشت، هدف این نوشتار، بهسازی دانشگاه‌ها از مسیر «استقلال» آنها به‌منظور ارتقای دانش و فناوری از یک‌سو، و از سوی دیگر، بهره‌گیری از آنها برای پاسخ به نیازهای جامعه و دولت و بازار و خانواده و نهادهای مدنی، و بطور خلاصه عمل به مسئولیت اجتماعی دانشگاه و متقابلاً بهره‌مندی دانشگاه از جامعه است. نیل به این اهداف مقتضی درکی جامع از منطق فعالیت علمی در دانشگاه است؛ درکی که باید هم‌زمان هم به سازمان درونی دانشگاه و هم به سازمان بیرونی آن، یعنی روابط دانشگاه با نهادهای بیرونی، توجه داشته باشد. فعالیت خیریه‌های آموزش عالی در دنیای جدید، یکی از راه‌حل‌هایی است که می‌تواند ما را در مسیر این مطلوب قرار داده و دانشگاه‌های ما را برای دست یافتن به اهداف خود توانا سازد.

خیریه‌های آموزش عالی و دانشگاه مستقل

آموزش عالی کنونی ایران از بحران‌های متعددی از جمله بحران کیفیت، مالی، نارسایی و کم‌کاری در تدریس و پژوهش، رفتار غیرآکادمیک، انتصاب‌های سیاسی افراد غیرشایسته، ضعف ارتباط با صنعت و بازار و جامعه، عدم توجه کافی به مؤلفه‌های فرهنگ شهروندی، عدم استقلال، عدم تعامل با هم‌تایان داخلی و خارجی، مهاجرت متخصصان، فقدان ارتباط نظام‌مند با فرهنگستان‌ها و نهادهای علمی و معرفتی داخلی و خارجی، عقب‌افتادگی از فناوری‌های هوشمند آموزشی و پژوهشی و جزیره‌وارگی در دریای علم و فناوری جهان، رنج می‌برد (ماحوزی، ۱۴۰۰: مقدمه). این بحران‌ها با گذر زمان، شدیدتر و دامنه‌دارتر شده و می‌شوند. می‌توان به این بحران‌ها، مشکل از دست رفتن اعتماد اجتماعی و در نتیجه، جایگزینی صورت‌هایی ضعیف از مفاهیم امید و سرمایه را نیز اضافه کرد. در شرایط فعلی، به دلیل سیطره دولت ناکارآمد بر دانشگاه‌ها و ناتوانی دانشگاه‌ها در برقراری ارتباطات چندسویهٔ درون‌سازمانی و برون‌سازمانی برای گسترش تعاملات علمی بین‌المللی، و غلبهٔ گفتمان متمرکزگرایی یک‌ریخت، با وضعیتی شکننده در جامعهٔ علمی روبه‌رو هستیم که برای جلوگیری از فروپاشی بیشتر مفاهیم و ساختارهای اجتماعی و علمی آن، باید هرچه سریع‌تر دست به‌کار شد.

اما این تنها دانشگاه نیست که از تحمیل منطق فعالیت دولت و سازمان‌های همبستهٔ آن بر خود، رنج

می‌برد، بلکه دولت، و به تبع آن، جامعه نیز از وجود دانشگاه‌های ضعیف و فاقد خلاقیت و بینش آینده‌نگرانه در این دهه‌ها متضرر شده است. دولت همواره دانشگاه‌ها را یک‌شکل (یونیفرم) خواسته و نتوانسته تنوع اقلیم‌ها، نیازها، استعدادها و ظرفیت‌های محلی آنها را برای یافتن راه‌حل‌هایی معطوف به رفع آن ضعف‌ها، به رسمیت بشناسد. این میل به یکسان‌سازی، امروزه خود را به صورت دانشگاه توده‌ای و بی‌ارتباط با جامعه و دولت و صنعت، و مشحون از تعارضات درونی و سازمانی نشان داده است؛ دانشگاهی با شعبات متعدد که هیچ‌گونه تمایز بارزی میان آنها دیده نمی‌شود؛ چه در رشته‌ها، چه در فرایند پذیرش و جذب استاد و دانشجو، چه در نحوه کسب بودجه، چه در بی‌سامانی اخلاقی و رفتاری، چه در نوع زندگی ضعیف دانشگاهی، چه در فقدان تعاملات بین‌المللی، چه در نحوه دریافت پاداش‌ها و تنبیه‌ها و چه در انجام تکالیف صوری دانشگاهی توسط استادان و دانشجویانش.

حال چه باید کرد؟ آیا می‌توان طرح دیگری را برای خروج از این وضعیت و تغییر مناسبات دانشگاه با دولت و جامعه در نظر گرفت؟ آیا خیریه‌ها و حامیان غیردولتی آموزش عالی در بافت اجتماعی جدید، می‌توانند فضایی مناسب را در اختیار جامعه علمی و شهروندان دانشگاهی قرار دهند تا به جای ابتنا و تکیه دانشگاه بر دولت، رابطه‌ای آزاد بین دانشگاه و جامعه برقرار شود و بدین طریق، دانشگاه‌ها مؤثر و قدرتمند شده و بنیان‌های آسیب‌دیده آنها ترمیم شود؟ پاسخ مثبت است. با توجه به سابقه فعالیت‌های خیرخواهانه در سطح جوامع محلی ایران، این ظرفیت در کشور ما وجود دارد که بتوان به کمک این خیریه‌های تخصصی، دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی را با رعایت ظرافت‌های این حوزه و تأیید منطق متمایز دانشگاه از جامعه و دولت و اقتصاد و غیره، بهسازی کرد.

چنانکه گفته شد، علاوه بر دولت، جامعه نیز سال به سال، از دانشگاه‌های ضعیف و از فقدان ارتباط مؤثر دانشگاه با خود، متضرر شده و به‌نحو تصاعدی و مضاعف، از فقر دانش و فرهنگ و فناوری‌های منسجم و هماهنگ رنج می‌برد. در این وضعیت آشفته، علاوه بر تراکم مشکلات، تعادل میان زیست‌بوم‌ها نیز از دست رفته و دو یا سه زیست‌بوم مستظهر به پشتیبانی دولت و بازار و نهاد دین، بر دیگر زیست‌بوم‌ها مسلط شده و آنها را موضوع رفع نیازها و خواسته‌های خود قرار می‌دهند.

پیش از این، دولت به‌انحای گوناگون، از جمله خصوصی کردن آموزش عمومی و عالی، و کمک گرفتن از خیرین، تلاش‌هایی در راستای کم کردن بار مالی دولت در حوزه آموزش، در پیش گرفته اما به دلایل متعدد، این تلاش‌ها به‌رغم رضایت نسبی در آموزش‌های فوق‌برنامه و بیشتر، کتاب‌های درسی حوزه آموزش عمومی، هنوز به ارتقای کیفیت آموزش عالی منجر نشده است. جنبش خیرین مدرسه‌ساز و مدارس غیرانتفاعی در سه دهه اخیر توانسته تا حد بسیار زیادی دولت را در آموزش کودکان لازم‌التعلیم، به‌نحو سراسری یاری رساند و این قلمرو گسترده را تا حدی قابل توجه در دست بگیرد. با این همه، این کمک‌ها و تلاش‌ها در سطح مدارس ابتدایی و متوسطه، در هیئت یک‌شکل و تحت نظارت وزارت آموزش

و پرورش با برنامه‌های آموزشی یکسان و ملی، باقی مانده و نتوانسته به‌لحاظ برنامه و اهداف، از زیر سایه بلند دولت خارج شود و در نتیجه، بیشتر همچون یار مالی دولت، ظاهر شده است، بی‌آنکه اراده و اجازه‌ای برای تغییر وجود داشته باشد (پایانی فر و همکاران، ۱۴۰۱).

افزون بر این، مقوله مدارس از اساس با مقوله ورود خیریه‌ها به میدان دانشگاه و آموزش عالی متفاوت است. باید توجه داشت که حسب تفاوت استعدادها و ظرفیت‌های محلی و محیطی و انسانی و تنوع نیازها و سنخ متفاوت دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها که مقتضی اتخاذ منطق ویژه نهاد آموزش عالی است، و دیگر ضرورت‌ها، حکمرانی آموزش عالی مقتضی لحاظ پیچیدگی‌ها و تنوعی است که آن را از اساس، از آموزش و پرورش - که آن هم محل اختلاف است - متمایز می‌کند. به‌دیگر سخن، در این میدان، متحدالشکل بودن آموزش عالی اگر روزگاری موجه بود، امروزه به‌دلایل متعدد، کاملاً ناموجه است. تجربه شکست‌خورده یک‌شکلی نود سال آموزش عالی در ایران، به‌ویژه در نیم قرن اخیر، بدون حساسیت نسبت به نیازهای محلی و فناوری‌های روز و تنوع مراکز دانشگاهی و تعدد مأموریت‌ها، نه‌تنها بسیاری از مراکز فعلی را به بنگاه‌های کم‌بازده محلی و اعطاکننده مدرک تبدیل کرده و راه را بر ایفای نقش‌هایی مهم همچون ارتباط مؤثر با جامعه و صنعت و محیط زیست و بسیاری حوزه‌های دیگر بسته است، بلکه خیرین محلی را نیز از هرگونه عنایت و التفات مؤثر و سیاست‌گذارانه به این حوزه دور می‌دارد.

برکنار از فعالیت‌های گسترده خیرین در امور دینی همچون ساخت و بهسازی مساجد و حسینیه‌ها و کمک‌های خیریه خرد و کلان به حوزه بهداشت و پوشاک و غیره - نظام حکمرانی کشور در این دهه‌ها به‌دلایل متعدد، از جمله تولید امور وقف‌شده توسط دولت، از ظرفیت خیریه‌ها عمدتاً برای ساختن مدارس استفاده کرده و سرمایه فرهنگی کشور را به‌نحو گسترده بدین سو هدایت کرده است (مسلمی و همکاران، ۱۳۹۱؛ «خیرین مدرسه‌ساز»، ۱۳۸۴). در عرصه آموزش عالی نیز خیریه‌ها و خیرین خوش‌نام و بزرگ، اقداماتی ارزشمند در راستای توسعه این عرصه مبذول داشته‌اند،^۱ اما زحمات این عده و مؤسسات نیز یا به تملک دولت درآمده و ذیل مقررات و ضوابط سراسری و یکریخت آموزش عالی قرار گرفته است، یا به‌طور موردی، در راستای حل مشکلات دانشگاه‌های مستقر بوده و بنابراین، به تغییر رویه‌ای در رفتار متناسب با نیازهای محلی آن دانشگاه، منجر نشده است.

این رویه به‌ویژه در سال‌هایی که دانشگاه‌ها با مشکلات مالی روبه‌رو بوده‌اند بیشتر دیده می‌شود. گویی نظام حکمرانی حاکم بر آموزش عالی ایران، خیریه‌ها و خیرین آموزش عالی را صرفاً به‌عنوان نسخه‌های موقتی عبور از بحران‌های مالی می‌بیند و اندیشه به خدمت گرفتن خیرین، استراتژی و برنامه‌ای پایدار برای مدیریت جدید و اجتماعی مراکز آموزش عالی نبوده است آن‌هم با اهدافی مثل تضمین استقلال دانشگاه‌ها، ارتقای علم و فناوری در ارتباط با جامعه محلی، حضور در میدان علم و فناوری جهان و حکمرانی آموزش عالی بر اساس ظرفیت‌های محلی و جامعه میزبان. از همین‌رو است که خیرین و

خیریه‌های آموزش عالی در سیاست‌گذاری و مدیریت دانشگاه‌ها جایگاه و شأنی ندارند و میدانی برای فعالیت آنها در توسعه علم و فناوری اختصاص داده نشده است.^۲ به‌دیگر سخن، حضور خیرین در عرصه آموزش عالی، همواره بیرون از دایره تعیین خط و مشی سیاست‌گذاری و حکمرانی دانشگاه و آموزش عالی انجام گرفته است. این نگاه مسلط با رویه حاکم بر خیریه‌های مدرسه‌ساز شباهتی بسیار دارد.

مسلماً آنچه مطلوب است و می‌تواند به استانداردهای دانشگاه‌های ما و تحقق برنامه مسئولیت متقابل دانشگاه و جامعه، کمک کند، نه این رویه، بلکه اتخاذ مشی متفاوت است. مدیریت دانش عالی به‌دلایل متعدد از جمله زیستن دانشمندان و استادان و محققان در متن دانش جهانی و کوشایی مستمر و دسته‌جمعی برای فهم درست و دقیق یافته‌های علمی و کاربست آنها در محیط‌های بومی، و از همه مهمتر، ارتباط انضمامی میان دانش عالی و محیط پیرامون- مقتضی استقلال دانشگاه و عمل این نهاد بر اساس منطق ویژه خود است؛ موضوعی که با هدایت انگیزه‌های خیرخواهانه به این عرصه به‌نحو تخصصی، بهتر از الگوهای زعامت دولت و اقتصاد و تجارت بر دانشگاه، می‌توان بدان دست یافت.

این موضوع مقتضی بینشی چندلایه است. امروزه بسیاری از دانشگاه‌های برتر جهان، از جمله ده دانشگاه برتر، در متن جامعه مدنی مشارکت‌خواه، قوت مالی، هویتی، اداری، علمی و ارتباطی خود را نه از راه ارتباط مستقیم با دولت، بلکه از مجرای ارتباط مستقیم با متن جامعه محلی و حتی بین‌المللی بدست می‌آورند. در این دانشگاه‌ها، خیرین از خرد تا کلان- از طریق نمایندگان رسمی خود در هیئت‌های امنای دانشگاه‌ها، در متن تحولات و تصمیم‌گیری‌های درونی و بیرونی دانشگاه قرار می‌گیرند و سمت‌وسوی فعالیت‌ها را معین می‌کنند؛ بی‌آنکه دانشگاه به محیطی اجتماعی همچون جامعه شهری- که بر اساس توافق عمل می‌کند- فروکاسته شود. دانشگاه نیز در ازای کمک حامیان غیردولتی و مشارکت آنها در سیاست‌گذاری و مدیریت آن نهاد، مسئولیت خود را در قبال جامعه محقق می‌سازد. این رابطه متقابل، ضامن بقای اتصال دانشگاه و جامعه، بهره‌مندی مستمر و دقیق دانشگاه از کمک‌های محلی از یک‌سو، و حرکت استاندارد و ضابطه‌مند بر مدار نیازهای محلی، از سوی دیگر است.

بیش از آن، از این طریق می‌توان دموکراسی مورد نیاز جامعه مدنی در راه رفاه و توسعه فناوری و خدمات را نهادینه کرد و به‌جای دولت، از قدرت جامعه و دانش عالی برای توسعه طبقه متوسط و مشارکت در عرصه‌های محلی و ملی و بین‌المللی کمک گرفت. خیرین محلی در همکاری با مطبوعات و سمن‌ها و تشکل‌های سازمان‌یافته و جامعه مدنی قدرتمند، می‌توانند دانشگاه را در تشخیص درست و دقیق مشکلات و سطح سرمایه‌گذاری علمی و نوع بهره‌برداری از دانش و فناوری موجود در آن دانشگاه و دانشگاه‌های دیگر، یاری کنند. برای این کار، خیرین و خیریه‌های آموزش عالی با دریافت سهمی مشخص از تصمیم‌گیری در هیئت امنای دانشگاه‌ها، می‌توانند در مرکز مدیریت دانشگاه‌ها ایفای نقش کنند.

با توجه به ساخت اجتماعی اقتدارگرای دولت دیوان‌سالار ما در سده اخیر، و همچنین سابقه تاریخی

کمک‌های خیرین به سوی مقاصد عمدتاً دینی و اجتماعی و آموزشی، تحقق مطلوب فوق در گام نخست، مقتضی احیا و بازخوانی میراث گذشته و هدایت آن به سمت تخصص‌گرایی حوزه آموزش عالی است؛ مسیری قدیمی اما جدید، که مقتضی تغییر بینشی در هر دو سویه دولت و جامعه است. بنابراین، از یک سو دولت باید نسبت به نوع حکمرانی مشارکتی و بطور خاص، نسبت به جایگاه خیرین و کمک‌های غیردولتی به مراکز آموزش عالی، دیدگاه خود را تغییر داده و ارتقا بخشد و از سوی دیگر، جامعه نیز ضمن بازخوانی میراث فرهنگی گذشته این سرزمین، و بهره‌گیری از دانش و مهارت و تخصص خیریه‌های جهانی حوزه آموزش عالی، قدیم و جدید را به هم پیوند داده و به نحو تخصصی در مدیریت مراکز آموزش عالی ایفای نقش کند. تغییر در هر دو بینش باید همزمان انجام گیرد. طبیعی است اگر توسط مطبوعات و منتقدین محلی و امثالهم، تغییر بینشی عمده در جامعه انجام گیرد، اما تغییر رویه‌ای در مورد نقش و جایگاه این قبیل کمک‌ها در مدیریت آموزش عالی صورت نگیرد، حتی در صورت توفیق نسبی، طرح هدایت کمک‌های مردمی به سمت دانشگاه‌ها دوامی نخواهد داشت.

تمامی این مقدمات، لازمه تحقق استقلال دانشگاه، به‌عنوان بستر تعریف و تثبیت ارتباط مؤثر دانشگاه و جامعه و عملی‌سازی ایده مسئولیت اجتماعی دانشگاه است. بدین معنا، تحقق استقلال دانشگاه‌ها در شئون متعدد اداری، مالی، هویتی، علمی، ارتباطی و برقراری نسبتی معقول میان نهاد علم و محیط پیرامونی و زیست‌بوم‌های بیرونی، در گام نخست مقتضی تغییر نگاهی دو سویه در جامعه و حکمرانی دولتی است، چراکه رشد و توسعه خیریه‌های آموزش عالی جز از راه تحول در نگاه جامعه و دولت، تعریف جایگاه دقیق این خیریه‌ها در مدیریت دانشگاه، و تعیین استراتژی‌های آموزشی و پژوهشی و رفتاری دانشگاهیان، محقق نخواهد شد. به‌دیگر سخن، تعریف مسیرهای ارتباطی و ایجاد ساختارهای مورد نیاز برای برقراری ارتباط مؤثر میان جامعه و دانشگاه، و آموزش‌های تخصصی خیرین و مدیریت دانشگاه، قبل از هر چیز نیازمند همسویی و هماهنگی جامعه مشارکت‌جو، دانشگاه و دولت حامی جامعه مدنی است. این سه با همکاری هم، می‌توانند قوت و اعتبار علمی و هویتی دانشگاه و توسعه جامعه و دولت را در عرصه ملی و بین‌المللی حاصل آورند و از قبل این اعتبار، به حل مشکلات و مسائل جامعه محلی، ملی و منطقه‌ای کمک کنند.

نیل به استانداردهای علمی و زیستن در متن دانش و فناوری جهان برای دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی، در گام نخست مقتضی استقلال آکادمی و استقلال مالی، مدیریتی و ارتباطی آنها است که تمامی این‌ها نیازمند تأیید جامعه و دولت از یک سو، و خودآیینی و خودالزامی دانشگاه از سوی دیگر است. یک جامعه و دولت مشارکت‌طلب، حضور خیرین در میدان مدیریت و تصمیم‌گیری دانشگاه‌ها را برمی‌تابد و بقای آن را تأمین و تضمین می‌کند. در فقدان چنین نگاه و بینشی است که خیرین آموزش عالی همچون مسکن‌هایی موقتی، مورد استفاده قرار می‌گیرند و در ایام قدرت مالی و اداری دولت، به‌حاشیه رانده می‌شوند. امروزه بنیادهای نیکوکاری مردمی در بسیاری از کشورها، نه بخشی مکمل دولت‌ها، بلکه در

بسیاری از حوزه‌ها، جایگزین دولت‌اند. کار دولت‌ها در تعامل با این خیریه‌ها، نهایتاً سیاست‌گذاری حمایتی است، نه اجرا و یا رقابت. این حمایت و عدم دخالت، می‌تواند فضا را برای طرح و اجرای انواع ارتباطات میان جامعه و دانشگاه باز کند (ماحوزی، ۱۳۹۸؛ Hyndman, 1990).

نکته‌ای که بار دیگر باید مورد تأکید قرار گیرد، اینکه مدیریت بنیادهای حامی دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی، و حضور خیرین در میدان تصمیم‌گیری‌های دانشگاه، نه از سنخ مدیریت بنیادهای خیریه عمومی، بلکه به دلیل هویت ویژه دانشگاه، منطق ویژه آکادمی، ضرورت پاسداری از آزادی‌های علمی و ارتباطات علمی گسترده ملی و بین‌المللی، از سنخی متفاوت است و دانش و مهارت و سیاست‌گذاری خاصی را می‌طلبد. بنابراین، صرف تحصیلات مذهبی و فقهی و حتی دانشگاهی، برای مدیریت یک مجموعه آموزش عالی گشوده به روی خیرین و اجرای حکمرانی‌های نوین دانشگاهی - که امروزه مطالعات مربوط به آن تحت عنوان مطالعات پسادانشگاهی نیز شناخته می‌شود - برای این مقوله کفایت نمی‌کند. برای این کار، لازم است مدیران کارآزموده و تسهیل‌گر و آشنا به برنامه‌های توسعه و نظام پایش و آمایش آموزش عالی، مدیریت مراکز آموزش عالی را معطوف به مشارکت جامعه در امور دانشگاه و تحقق برنامه مسئولیت اجتماعی دانشگاه از مجرای خیریه‌های تخصصی آموزش عالی، در دست گیرند؛ موضوعی بسیار مهم که باید اختیار آن در دست هیئت امنای مستقل و کارآمد دانشگاه‌ها باشد، نه دولت.

ترکیب هیئت امنای این قبیل دانشگاه‌ها، متشکل از جمعی از مدیران مالی و اداری خبره دانشگاهی، استادان مبرز و مورد تأیید جامعه علمی، خیرین محلی آگاه به سازوکارهای فعالیت علمی در دانشگاه، و نمایندگان از دولت است. این ترکیب همواره از اعضای موقت نیز برای مشورت و راهنمایی بهره خواهد گرفت. رئیس دانشگاه، منتخب هیئت امنا، در هماهنگی با دولت و با بنیادهای حامی مراکز آموزش عالی - که در رأس آنها نیز افرادی با سابقه‌های صنعتی، آموزشی، مدیریتی و اجتماعی مستقر هستند - پیوندی منظم را میان دانشکده‌ها و گروه‌های علمی، با جامعه و دولت برقرار می‌کند (ماحوزی، ۱۳۹۸).

هیئت امنای این دانشگاه‌ها، مجلس شوری است که به صورت مستمر، بر اساس پیشنهادیه‌های خیرین و دولت و ظرفیت‌های داخلی و قابلیت‌هایی که می‌توان در پیوند با همتایان داخلی و خارجی به دانشگاه افزود، تصمیم‌های مقتضی را اتخاذ می‌کند تا توسط رئیس دانشگاه و رؤسای دانشکده‌ها و گروه‌های علمی، به اجرا درآید. چنین دانشگاهی یک جامعه علمی مدنی است که اعضای آن نه بر اساس توافق و قرارداد، بلکه بر اساس اصل آزادی آکادمیک و حقیقت‌پژوهی، گرد هم آمده و خواسته‌های جامعه و دولت را در میدان دانشگاه، صورت‌بندی می‌کنند و مطالبات بیرونی را تجزیه و تحلیل می‌نمایند و برای آنها راه‌حل ارائه می‌دهند. این دانشگاه، یک دانشگاه مستقل است؛ دانشگاهی که هم در علم‌ورزی و تنظیم سازمان درونی خود آزاد است و هم در ارتباطات و سازمان بیرونی‌اش می‌تواند بگونه‌ای نظام‌مند با دیگر دانشگاه‌ها و با جامعه و اقتصاد و بازار و دولت و نهادهای مدنی و... مرتبط شود (بارنت، ۱۴۰۰، فصل ۱).

سیاست‌های عملی حضور خیرین در مدیریت دانشگاه

- برای عملی کردن اهداف فوق، لازم است در گام نخست بنیادهایی تخصصی که واسط جامعه و دانشگاه باشند، تأسیس شوند تا علاوه بر صورت‌بندی مطالبات و مشکلات جامعه، نحوه دریافت کمک‌های مالی و غیرمالی خرد و کلان مردمی و حضور خیران داوطلب در ترکیب هیئت امنای دانشگاه را سامان‌دهی کنند. این بنیادهای واسطه، زبان ارتباطی میان دانشگاه و جامعه خواهند بود، درست همان‌گونه که مؤسسات پژوهشی سیاست‌گذار باید واسط میان دولت و دانشگاه باشند و با هدف حفظ استقلال دانشگاه از دولت و ممانعت از دخالت مستقیم دولت در امور دانشگاه، انتقال سریع‌تر و دقیق‌تر مطالبات دولت از دانشگاه و انتقال دستاوردهای دانشگاه به دولت را میسر سازند (ماحوزی، ۱۴۰۱: ۱۷-۱۶). طبیعی است چنانکه گفته شد، این موضوع مقتضی تغییر بینش حکومت و دولت در موضوع حکمرانی جامعه و به‌طور خاص، حکمرانی آموزش عالی است.

- علاوه بر این، لازم است قوانین مانع و بازدارنده‌ای که راه را بر پیوند جامعه و دانشگاه سد کرده‌اند نیز تغییر کند و به‌جای آنها، قوانین مالی و اداری و حقوقی پشتیبان کنشگری بنیادهای خیریه بطورکلی، و بنیادهای خیریه آموزش عالی بطورخاص، تصویب شود. در این باره لازم است بین دولت و مجلس هماهنگی‌های متعددی انجام گیرد، چراکه ارتقای کیفی و کارکردی دانشگاه‌ها در بستر ارتباط با هم‌تایان داخلی و خارجی، و با حمایت خیرین محلی و ملی و بین‌المللی، نیازمند بستر قانونی و حقوقی پیچیده‌ای است که می‌بایست در هماهنگی میان مجلس و دولت فراهم آید. بیش از آن، قوانین مزبور می‌توانند در کنار تسهیل‌گری، شأن مشوق نیز داشته باشند و صاحبان صنایع و حرف را نیز به‌سمت آموزش عالی هدایت کنند. مجلس می‌تواند قانون فعلی ناظر به معافیت مالیاتی بنیادهای خیریه ماده ۱۳۹، اصلاحی ۱۳۹۴/۴/۳۱ که می‌گوید: آن قسمت از درآمد موقوفات عام که طبق موازین شرعی به مصرف اموری از قبیل تبلیغات اسلامی، تحقیقات فرهنگی، علمی، دینی، فنی، اختراعات، اکتشافات، تعلیم و تربیت، بهداشت و درمان، بنا و تعمیر و نگهداری مساجد و مصلاها و حوزه‌های علمیه و مدارس علوم اسلامی و مدارس و دانشگاه‌های دولتی و... از پرداخت مالیات معاف است- را به‌کمک تبصره‌ها یا ماده‌های جدید، تکمیل کند. در قوانین حکومتی مالزی شیوه‌های مناسبی برای هدایت صاحبان صنایع و مشاغل خصوصی و حتی حقوق‌بگیران دولتی، به این‌گونه فعالیت‌های حمایتی منظور شده است (www.commonwealthofnations.org).

- اگرچه فلسفه وجودی بنیادهای غیردولتی حامی علم و فناوری، علاوه بر برقراری راه‌های ارتباط مستقیم میان جامعه و دانشگاه، کاهش تصدی دولت در این حوزه است و دولت‌ها نیز باید خود را ملزم به آزادی این قبیل بنیادها بدانند،^۳ اما در مواضعی موقت، دولت‌ها می‌توانند در مراحل اولیه، حمایت‌هایی از این بنیادها منظور دارند. در برخی از موارد، این کمک‌ها می‌تواند شکل سرمایه‌گذاری دولت برای تقویت وجوهی از علوم و فناوری باشد؛ چنانکه برخی از بنیادهای علمی آمریکا بصورت سالانه یا چند

سال یک‌بار، کمک‌هایی را با ردیف هزینه‌های مشخص از دولت دریافت می‌کنند. باید دوباره تأکید کرد که دولت پس از اعطای این قبیل کمک‌ها، هیچ‌گونه حقی در مدیریت بنیادهای خیریه نخواهد داشت.

- اصل بنیادی حاکم بر بنیادهای حامی علم و فناوری در جهان، تنوع است. این بدان معناست که نمی‌توان با یک قانون یا آیین‌نامه، از تمامی بنیادها انتظار داشت به‌گونه‌ای واحد عمل کنند. این تنوع به بنیادهای حامی دانشگاه‌ها کمک می‌کند بهترین و سریع‌ترین راه ارتباط میان جامعه و دانشگاه را بیابند و آن را اجرایی سازند تا دانشگاه راه درست ایفای مسئولیت‌های خویش در قبال جامعه را بیابد. بنابراین، شیوه‌نامه اجرایی همکاری دانشگاه با بنیادهای خیریه محلی یا ملی و بین‌المللی، می‌تواند شکلی درون‌دانشگاهی یا درون‌خیریه‌ای داشته باشد. هیئت امنای دانشگاه‌ها فرصتی برای تطابق این دو شیوه مدیریت با یکدیگر از یک‌سو، و توجه به قوانین بالادستی دولتی و حکومتی، از سوی دیگر است.

- برندسازی دانشگاهی، امروزه یکی از مؤلفه‌های بنیادی جذب کمک‌های مردمی و صنایع برای دانشگاه‌ها است. لازم است دانشگاه‌ها برای جلب خیرین محلی و غیرمحلی، از ارکان برساننده برند دانشگاهی در نسبت با مختصات جغرافیایی و هویتی و فرهنگی شهر و منطقه میزبان، و همچنین مأموریت‌هایی مشخص که دانشگاه میزبان متعهد بدان است، استفاده بهینه ببرند. در گام بعد، تبلیغات مؤثر و متنوع می‌تواند به مدیریت دانشگاه در این باره کمکی شایان بکند. تغییر در ساختار مدیریت دانشگاه‌ها، معطوف به ارتباطات متنوع و مؤثر با جامعه، و همچنین اطلاع‌رسانی شفاف درباره مأموریت‌ها، فرایندها، فعالیت‌ها و کلان‌برنامه‌های آینده، از زمره مواردی است که می‌تواند در این باره مؤثر باشد. علاوه بر این، می‌توان از ظرفیت انجمن فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها نیز برای استمرار هویتی دانشگاه و کمک‌های علمی و مالی و اداری و فناوری آنها در راستای توسعه برنامه‌های دانشگاه استفاده کرد. دانشگاه پرینستون شهرت زیادی به‌خاطر درخواست کمک مالی از فارغ‌التحصیلان خود دارد. این دانشگاه در سال ۲۰۰۸ بالاترین میزان کمک، معادل ۵۹/۲ درصد از بودجه خود را، در میان دانشگاه‌های ملی جمع کرده است. در همان سال، بیش از ۳۳ هزار فارغ‌التحصیل مقطع لیسانس آن دانشگاه، چیزی حدود ۴۳/۶ میلیون دلار به دانشگاه پرینستون کمک کرده‌اند. به دلیل مهارت بالای دانشگاه در جمع‌آوری کمک مالی، بیشتر از ۵۰ درصد از بودجه عملیاتی آن از خیرین و صندوق پشتوانه مالی تأمین می‌شود. این موضوع در مورد بسیاری از دانشگاه‌های قدرتمند جهان نیز قابل طرح است.

- وجه دیگری که بنیادهای خیریه حوزه آموزش عالی و همچنین دانشگاه‌ها می‌توانند بدان توجهی جدی داشته باشند، درخواست کمک از سازمان‌ها و نهادهای علمی و غیرعلمی بین‌المللی، برای اعطای بورسیه و کمک‌هزینه‌های پژوهشی معین، یا اجرای طرح‌های پژوهشی و علمی مشترک، یا حتی تبادل علمی استاد و دانشجو است. در شرایط فعلی، سالانه میلیاردها دلار کمک مالی و تسهیلاتی اعطایی از جانب این‌گونه نهادها برای اجرای طرح‌های علمی یا توسعه دانش عمومی، و همچنین تسهیل زمینه‌های فعالیت اجتماعی زنان و

کودکان و توسعه روابط علمی فی مابین، به دانشگاه‌های متقاضی اعطا می‌شود که می‌توان با فراهم کردن مقدمات حقوقی و مالی، از این گردش مالی و تسهیلاتی و علمی بزرگ بین‌المللی بهره برد. دفاتر بین‌المللی دانشگاه‌ها و همچنین رایزنان علمی حاضر در کشورهای مختلف، می‌توانند این ظرفیت‌ها را شناسایی کرده و زمینه بهره‌مندی از آنها را برای تقویت بنیه مالی و ارتباطی دانشگاه‌ها فراهم آورند.

- علاوه بر سایر موارد فوق، لازم است دانشگاه‌ها صندوق‌های مالی شفافی برای دریافت و هزینه کمک‌های غیردولتی داشته باشند. این صندوق‌ها خود یکی از شئون برندسازی دانشگاه در نشان دادن میزان ارتباط دانشگاه با جامعه و صنعت است. «صندوق بنیاد حامیان دانشگاه تهران» یکی از این نمونه‌ها است که با شفاف‌سازی بیشتر می‌تواند الگویی برای دیگر دانشگاه‌های ایرانی باشد. نحوه دسترسی به این صندوق‌ها نیز باید متنوع و آسان باشد. این صندوق‌ها باید به صورت مستمر، نحوه هزینه‌کرد کمک‌های دریافتی را در قالب طرح‌های علمی خرد و کلان، متناسب با نیازهای و تقاضاهای جامعه محلی و ملی، بورسیه‌های تحصیلی، اعزام به خارج، توسعه روابط علمی داخلی و بین‌المللی، کمک به اجرای طرح‌های مورد تقاضای هیئت امنا، انتشار کتاب و عمومی‌سازی دانش و... به اطلاع حامیان بیرون از دانشگاه برسانند. این اعتمادآفرینی می‌تواند ایرانیان خارج از کشور و دیگر حامیانی که بیرون از مرزها مایل به کمک به اجرای طرح‌های علمی و فناوری دانشگاه هستند را نیز به خیل حامیان خود بیفزاید.

- از نیمه دوم قرن بیستم تاکنون، اتحادیه‌های دانشگاهی یکی از شیوه‌های استانداردسازی دانش و هماهنگ شدن دانشگاه‌های معتبر به منظور اجرایی‌سازی مسئولیت اجتماعی دانشگاه و بسط و تعمیق ارتباط دانشگاه با جامعه است. این اتحادیه‌ها نه تنها در شیوه‌های آموزش و پژوهش، بلکه در شیوه‌های مدیریت و تعامل با ذی‌نفعان اجتماعی نیز هم‌سوئی‌هایی دقیق را دنبال می‌کنند. خیریه‌های حامی دانشگاه‌ها در این اتحادیه‌ها، حمایت خود را به بیش از صرف برنامه‌های یک دانشگاه تعمیم داده و این بار در سطحی بزرگ‌تر، برنامه‌های یک اتحادیه (لیگ) را پشتیبانی می‌کند. وقت آن است که چند دانشگاه معتبر ایرانی نیز با استانداردسازی روش‌های آموزش و پژوهش و تعامل با ذی‌نفعان، یک اتحادیه معتبر را تشکیل داده و با سخت‌گیری و دقت لازم در اجرای شاخص‌های موردنظر از یک‌سو، و تعامل سازنده با خیریه‌های آموزش عالی محلی و ملی از سوی دیگر، تصویری از دانشگاه باکیفیت ایرانی عرضه نمایند. این اتحادیه کوچک می‌تواند در گام‌های بعد، خود را به اتحادیه‌های دانشگاهی دیگر کشورها مرتبط سازد و از خدمات علمی و فناوری آن اتحادیه‌ها برای بهسازی اتحادیه خود، استفاده کند. در اجرای این برنامه، خیریه‌های بین‌المللی طرف اتحادیه‌های دانشگاهی دیگر کشورها می‌توانند اتحادیه دانشگاهی ایران را یاری رسانند.

نتیجه

دانشگاه‌های قدرت‌مند و نام‌دار فعلی جهان به‌پشتوانه راه‌های آزموده قبلی، به الگویی از ارتباط دانشگاه و جامعه دست یافته‌اند که در آن نه تنها هر دو طرف سود می‌برند، بلکه دولت و زیست‌بوم‌های پیرامونی از جمله اقتصاد و بازار و محیط زیست و فرهنگ و خانواده و آموزش و جامعه مدنی - نیز از قبل آن نفع می‌برند. برکنار از همه این مزیت‌ها، دانشگاه‌ها می‌توانند اصلی‌ترین خواسته خود، یعنی «استقلال دانشگاه» را حسب تجربه‌های تاریخی به‌دست آورند. در الگوی اخیر، خیرین آموزش عالی واسطه بین دانشگاه و جامعه هستند تا انتظارات جامعه از دانشگاه را صورت‌بندی کرده و حمایت‌های مورد نظر از دانشگاه را به بهترین شکل ممکن، به دانشگاه برسانند و مسئولیت متقابل دانشگاه و جامعه را محقق سازند. مسئولیت اجتماعی دانشگاه، موضوعی دستوری و آیین‌نامه‌ای نیست و تا اطلاع ثانوی نمی‌توان از این راه، شاهد خیرات دانشگاه برای جامعه و متقابلاً، حمایت‌های جامعه از دانشگاه بود. بیش از این‌ها، دغدغه تحقق استقلال درونی دانشگاه و تعیین منطق مواجهه آن با نهادهای قدرت بیرونی و زیست‌بوم‌های پیرامونی، پس از یک سده حکمرانی دولتی بر دانشگاه و مشاهده ضعف‌های آن، در دنیای جدید از مجرای جامعه مدنی و خیریه‌های آموزش عالی و حامیان دانشگاه، قابل تصور و تحقق است. بنیادهای خیریه آموزش عالی، فعالیت‌های علمی و فناوری دانشگاه‌ها را معطوف به نیازهای مورد نظر جامعه هدف‌مند کرده و آنها را به شیوه‌های درست و دقیق، به مصرف‌کننده آن می‌رسانند. این سبک از حکمرانی، خیریه‌های آموزش عالی را نه نسخه‌ای موقت، بلکه به‌مثابه یک استراتژی بنیادی و طولانی‌مدت برای تحقق مسئولیت اجتماعی دانشگاه، تحقق استقلال آکادمی، کم‌نیازی دانشگاه به دولت و ممانعت از تعرض جامعه و دولت به دانشگاه، منظور می‌کند.

یادداشت‌ها

۱ در این مورد می‌توان به بزرگ‌ترین واقف آموزش عالی، مرحوم دکتر علیرضا افضل‌پور و همسر نیک‌نهاد ایشان، خانم فاخره صبا، در بنیان‌گذاری دانشگاه کرمان و تجهیز تمامی دانشکده‌های آن (مصطفوی و صرفی، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۵؛ ماحوزی، ۱۳۹۸: فصل دوم)، همچنین اقدامات سیدحسین فلاح نوشیروانی در تأسیس دانشگاه نوشیروانی بابل (باستانی، ۱۳۹۶: ۸۳)، بنیاد حامیان علم و فناوری ایران، بنیاد دانشگاهی فردوسی، بنیاد حامیان دانشگاه تهران، بنیاد شریف، بنیاد خیرین حامی دانشگاه علامه طباطبائی، مؤسسه غیرتجاری بنیاد حامیان دانشگاه بیرجند، بنیاد فرهنگی مصلی‌نژاد، بنیاد نیکوکاری جمیلی، بنیاد نخبگان سعیدی، بنیاد قلم‌چی، گروه صنعتی گلرنگ، بنیادهای دانشگاهی اصفهان، رفسنجان، یزد و... اشاره کرد (ماحوزی، ۱۳۹۸: فصل سوم).

۲ به‌عنوان مثال، بنیاد دانشگاهی فردوسی در سال‌های ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۶، که دولت با کسری بودجه مواجه بود و سیاست کاهش بودجه وزارتخانه‌ها، از جمله وزارت «عطف» را در پیش گرفته بود، به‌ترتیب مبالغی حدود دو میلیارد و ششصد میلیون تومان، دوازده میلیارد تومان، شش میلیارد و صد میلیون تومان، چهار میلیارد تومان، یک میلیارد و

سیصد میلیون تومان و یک میلیارد و هشتصد میلیون تومان کمک‌های مردمی جذب کرده است. این روند دریافت کمک‌های نقدی، گویای فراز و فرود فعالیت این بنیاد، متناسب با سال‌های خوش و ناخوش اقتصادی دولت است؛ فراز و فرودهایی که گویای عدم لحاظ جایگاه معین و تثبیت شده این بنیاد در جریان سیاست‌گذاری‌های اصلی دانشگاه فردوسی است (بنگرید به گزارش مجامع عمومی بنیاد فردوسی در نشریه همیاران). همین وضعیت در مورد دیگر بنیادها نیز صدق می‌کند.

۳ این نکته منافاتی با حسابرسی مالی و حقوقی این قبیل بنیادها توسط دولت یا نمایندگان مشترک دولت و خیریه‌ها ندارد.

منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۶) ایران بین دو انقلاب، از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز.

آدمیت، فریدون (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران: خوارزمی.

بارنت، دونالد (۱۴۰۰) دانشگاه بوم‌شناختی، ترجمه جبار رحمانی و سینا باستانی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

باستانی، ربابه (۱۳۹۶) زندگینامه و خدمات اجتماعی سیدحسن فلاح نوشیروانی، ناشر مؤلف.

پایا، علی (۱۳۹۸) «جایگاه دانشگاه در جامعه ایرانی در قرن بیست و یکم؛ تأملی انتقادی درباره کارکردهای تازه یک تکنولوژی نه‌چندان جدید»، در فلسفه دانشگاه، به‌اهتمام رضا ماحوزی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

پایانی‌فر، ناصر؛ صداقت‌زادگان، شهناز؛ موسوی، میرطاهر؛ رفیعی، حسن (۱۴۰۱) «بررسی ارتباط تعاملات نهادی و شاخص‌های سرمایه اجتماعی (مطالعه موردی: خیریه‌ها و کمیته امداد امام خمینی (ره) در ایران)»، فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۴۲، ص ۵۴۵-۵۶۷.

توفیق، ابراهیم؛ حسینی، سیدمهدی؛ حیدری، آرش (۱۳۹۷) مسئله علم و علم انسانی در دارالفنون عصر ناصری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

حکمت، علی‌اصغر (۱۳۵۵) سی خاطره از عصر فرخنده پهلوی، تهران: پارس.

«خیرین مدرسه‌ساز» (۱۳۸۴) خبرنگار سازمان نوسازی، توسعه و تجهیز مدارس کشور.

زرگری‌نژاد، غلامحسین؛ صفت‌گل، منصور؛ وثوقی، محمدباقر (۱۳۹۷) تاریخ دانشگاه تهران، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.

سیاسی، علی‌اکبر (۱۴۰۱) یک زندگی سیاسی؛ خاطرات دکتر علی‌اکبر سیاسی، تهران: نشر ثالث.

علم، اسدالله (۱۳۹۸) یادداشت‌های امیر اسدالله علم، به‌اهتمام علینقی عالیخانی، تهران: معین.

غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۷۷) تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کساوی، تهران: دانشگاه تهران.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸) سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران، تهران: مؤسسه رسا.
کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰) نزاع دانشکده‌ها، ترجمه رضا ماحوزی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
«گزارش مجمع عمومی»، همیاران، خبرنامه بنیاد دانشگاهی فردوسی، سال‌های ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۷.
ماحوزی، رضا (۱۳۹۸) حامیان علم و فناوری در ایران و جهان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

----- (۱۴۰۰ الف) از مدارس نوین تا دانشگاه در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۴۲)، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

----- (۱۴۰۰ ب) از آموزش عالی کلاسیک به آموزش عالی الکترونیک، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

----- (۱۴۰۱) «دانشمند، سیاستمدار و سیاست‌گذار؛ گذر از دو گانه افلاطونی-وبری»، جستارهای سیاسی معاصر، دوره ۱۴، شماره ۲، ص ۳۰-۱.

مسلمی، سیدباقر و همکاران (۱۳۹۱) جلوه‌های عشق و ایثار، یادنامه خیرین مدرسه‌ساز کشور، تهران: تکویر.
مصطفوی، علی؛ صرفی محمدرضا (۱۳۸۴) تلاش پرفضیلت در میراث افضل‌پور، گزارش عملکرد دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

مناشری، دیوید (۱۳۹۷) نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن، ترجمه محمدحسین بادامچی و عرفان مصلحی، تهران: سینا.

نوذری، حسینعلی (۱۳۹۸) «ماکس وبر، سیاست و دانشگاه مدرن»، در فلسفه دانشگاه، به‌اهتمام رضا ماحوزی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

وبر، ماکس (۱۳۹۰) دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: علم.

یاسپرس، کارل (۱۴۰۰) ایده دانشگاه، ترجمه مهدی پارسا و مهرداد پارسا، تهران: ققنوس.

یغمایی، اقبال (۱۳۷۶) وزرای علوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Hyndman, N. (1990) "Charity Accounting: An Empirical Study of the Information Needs of Contributors to UK Fundraising Charities", *Financial Accountability & Management*, vol. 6, no. 4, pp. 295-307.

www.commonwealthofnations.org > Asia > Malaysia > Education.



Aristotle on Phronesis

Milad Nouri*

PhD in Comparative Philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/05/09
Accepted:
2024/06/24

The Greeks, like Heraclitus, considered the being to be the arena of war, and they understood that life is the struggle between forces. The Greek equivalent of “War” is the word “polelos” (πόλεμος) which has common roots with the words “pallō” (πάλλω) which means “I give order”, “plemitzō” (πελεμιζώ) that means “I’m shivering” and “psallō” (ψάλλω) that means “I am sculpting”. Therefore, life in its most Greek sense is to fight with fear and trembling to balance the forces in order to achieve harmony. This meaning is essentially connected with the concept of “phronesis” (φρόνησις) which means to look at the situation and choose the best work that can be done among the struggle between forces. This is what brings a person to his special goodness or “aretē” (ἀρετή/arete). Areti is from “Aretaō” (ἀρετάω) meaning to be appropriately and to do appropriately. The force that establishes this appropriateness and proportion in human works and actions is the same thing that is interpreted as planning of human life or “phronēsis”. Meanwhile, Aristotle, following the Greek tradition, believes that “phronēsis” is the basis of justice or “dikaiosynē” (δικαιοσύνη) which is the foundation of all goodness and leads the individual or the society to happiness or “Eudaimonia” (εὐδαιμονία).

Keywords: prudence, goodness, appropriateness, practice, happiness.

Cite this article: Nouri, Milad (2023). Aristotle on Phronesis. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 95-110.

DOI: 10.30479/wp.2024.20501.1087

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: nourimilad79@yahoo.com

فرونیسیس به روایت ارسطو

میلاد نوری یالقوزآغاجی*

دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|---------------|---|
| نوع مقاله: | هراکلیتوس و دیگر یونانیان، هستی را عرصه ستیز می دانستند و زندگی را با کشاکش نیروها می فهمیدند. معادل یونانی «ستیز»، واژه «پولموس» (πόλεμος) است که با واژگان «پالو» (πάλλω) به معنای «نظم می‌بخشم»، «پلمیتسو» (πελεμίζω) به معنای «می‌لرزم» و «پسالو» (ψάλλω) به معنای «می‌نوازم»، هم‌ریشه است. بنابراین، زندگی در یونانی‌ترین معنای آن، چیزی جز تقلایی همراه با ترس و لرز برای متعادل کردن نیروها در راستای وصول به هماهنگی نیست. این معنا در ذات خود، با مفهوم «فرونیسیس» (φρόνησις) پیوند دارد که به معنای موقعیت‌نگری و گزینش بهترین کاری است که می‌توان در کشاکش نیروها انجام داد. این همان چیزی است که آدمی را به‌خوبی خاص وی یا «آرتی» (ἀρετή) می‌رساند. آرتی از «آرتائو» (ἀρετᾶω) به معنای مناسب و به‌جا بودن است. آن نیرویی که در کار و کش آدمی، این به‌جا بودگی و تناسب را برقرار می‌سازد، همان چیزی است که از آن به تدبیر زیست انسانی یا فرونیسیس تعبیر می‌شود. در این میان، ارسطو نیز به پیروی از سنت یونانی، باور دارد که فرونیسیس اساس عدالت یا «دیکایوسونی» (δικαιοσύνη) است که بنیاد تمام خوبی‌هاست و فرد یا جامعه را به نیک‌بختی یا «اودایمونیا» (εὐδαιμονία) رهنمون می‌شود. |
| دریافت: | ۱۴۰۳/۳/۲۳ |
| پذیرش: | ۱۴۰۳/۵/۱۰ |
| کلمات کلیدی: | ستیزه، تدبیرگری، خوب بودن، به‌جا بودن، نیک‌بختی. |

استناد: نوری یالقوزآغاجی، میلاد (۱۴۰۲). «فرونیسیس به روایت ارسطو». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۹۵-۱۱۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.20501.1087



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

درآمد

اخلاق در معنای ارسطویی‌اش، در دوران معاصر با مقاله مهم الیزابت آنسکوم با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن» (Anscombe, 1958) بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. این توجه در آثار ارزشمندی چون در پی فضیلت، اثر السدر مک‌این‌تایر (MacIntyre, 1981) و فضایل ذهن، اثر لیندا زگزیسکی (Zagzebski, 1996) نمود یافته است. در این میان، آثار اخلاقی ارسطو و افلاطون در زیست‌جهان ایرانی و نزد اندیشمندان مسلمان نیز بسیار مورد توجه بوده است. آنها درحالی‌که مانند افلاطون، خوبی‌های اخلاقی را بر مبنای تمایز قوای نفسانی در چهار گونه حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت طبقه‌بندی می‌کردند (ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶: ۹۶-۹۷؛ فارابی، ۱۳۷۱: ۴۹-۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲)، با اثرپذیری از ارسطو، برای مفهوم میانه‌روی و مواجهه عقلانی با عواطف، نقش محوری قائل بودند (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۶-۳۸؛ ابن‌سینا، ۱۹۹۸: ۳۵۵-۳۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳-۸۱).

با این همه، درحالی‌که اندیشمندان معاصر از افق مدرنیته و مسائل آن به اخلاق ارسطویی نگریسته‌اند، متفکران مسلمان نیز اندیشه یونانی را چنان به فهم دینی گره زده‌اند که معنای آن به‌طور کامل دگرگون گشته است. آنها که حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کردند، مدعی شده‌اند حدود حکمت عملی بر مبنای شریعت الهی تعیین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۶). اما روشن است که با فهم و تبیین حکمت عملی در چارچوب شریعت الهی، معنای فرونیسیس به‌طور کامل دگرگون می‌گردد، زیرا ویژگی ذاتی فرونیسیس نزد یونانیان، تدبیرگری و چاره‌اندیشی در امور انضمامی و این‌جهانی است، درحالی‌که پیروی از شریعت به‌مثابه امر الهی، تدبیرگری انسانی را با عمل به تکلیف جایگزین می‌کند؛ چنانکه به‌گفته ابن‌خلدون: «در مذهب اسلام و در دوران خلافت، احکام شریعت درباب مصالح عمومی و خصوصی و آداب زندگانی، ما را از سیاست و تدبیر عقلی امور بی‌نیاز می‌کند» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۱/ ۵۹۱-۵۹۰).

این همه در حالی است که نزد ارسطو، چنان‌که نزد دیگر یونانیان، فرونیسیس ویژگی ذهنی انسانی است که در عرصه بی‌قرار هستی و حیات برای خوبی و نیک‌بختی‌اش چاره‌اندیشی می‌کند. او باید «چگونه؟» را بر مبنای «کجا؟» و «کی؟» در انضمامی‌ترین وجه دریابد. ارسطو می‌نویسد: «به کسانی می‌گوییم بهره‌مند از فرونیسیس‌اند که برای وصول به مقصودی ارزشمند به‌خوبی چاره‌گری و محاسبه نمایند، چنانکه انسان دارای فرونیسیس به‌طور کلی، همانی است که در تأمل کردن خوب باشد» (Aristotle, 1954: 1140a30).^۱ آنچه در اینجا به «تأمل کردن» ترجمه می‌شود، واژه «بُئولُئووساستای»^۲ است که در معنای «برنامه ریختن»، «تعیین مسیر کردن»، «توافق کردن» یا «با خود به گفتگو نشستن» به کار رفته است (Liddle & Scott, 1996: 325-326). با این حال، تأمل کردن و برنامه ریختن برای اموری که تغییر نمی‌پذیرند یا ربطی به شیوه‌های وصول به اهداف انسانی ندارند، بی‌معنا است (Aristotle, 1954: 1141b5-10).

این شیوه اندیشه به کار و کنش انسان و تدبیرگری‌های او در متن زندگانی مردمانی شکل گرفته است

که تفسیرشان از خوبی و نیک‌بختی نه بر قواعد انتزاعی، نه بر احکام شرعی و نه بر سود و زیان شخصی، بلکه بر فهمی از زیست‌جهان انضمامی استوار بوده است که با دگرگونی‌های همیشگی‌اش، انسان را به موقعیت‌های گوناگون رهنمون می‌شود تا هارمونی و هماهنگی زندگانی فردی و اجتماعی به‌چالش کشیده شود؛ چالشی که برای فائق آمدن بر آن باید همواره به فکر بود و دمی از تدبیرگری نیاسود. از این رو، فهم اندیشه ارسطو در باب مفهوم «فرونیسیس»، بدون فهمی از زمینه و زمانه‌ای که او در آن زیسته و اندیشیده است، بی‌معناست. در افق نگاه یونانی، فرد انسانی هرگز از نیروهای انضمامی هستی جدا نیست و زندگی فردی‌اش در پیوند با طبیعت و در متن هم‌زیستی با دیگر مردمان شکل می‌گیرد. در این افق، خوبی و نیک‌بختی در گرو نوعی تلاش همیشگی است برای فائق آمدن بر نیروهایی که می‌خواهند هماهنگی را به ناهماهنگی بدل سازند و خوبی را به بدی تبدیل کنند.

سرشت یونانی زندگی

اگر با عبور از اندیشه مفهومی به واقعیت انضمامی زندگی نظر کنیم، روشن می‌شود که نه تنها هر چیز در پیوندهای بی‌شمار با تمام واقعیت است، بلکه همچنین هیچ چیز نیست که دو دم بر یک قرار بماند. در کشاکش میل‌ها و نفرت‌ها، در ستیز نیروهای هستی و نیستی است که زندگانی برقرار می‌شود. هر چیز هویت خود را در این ستیز بنیادین فراچنگ می‌آورد؛ چنانکه به‌گفته هراکلیتوس: «ستیز پدر همه چیز و پادشاه همه چیز است؛ ستیز است که برخی را چون خدایان و برخی را چون آدمیان می‌نماید، ستیز است که برخی را بندگان و برخی دیگر را آزاده می‌سازد» (Heraclitus, 1979: 67). واژه یونانی که در این پاره‌گفتار به «ستیز» ترجمه می‌شود، «پولموس»^۳ است که با واژگان «پاللو»^۴ به‌معنای «نظم می‌بخشم» یا «متعادل می‌کنم»، «پلمیتسو»^۵ به‌معنای «می‌لرزم» یا «تقلا می‌کنم»، و «پساللو»^۶ به‌معنای «می‌نوازم» یا «موزون می‌کنم»، هم‌ریشه است (Beekes, 2010: 1218-1219).

در متن این ستیز پر کشاکش، زندگی جز تقلایی همراه با ترس و لرز برای متعادل کردن نیروهای هستی و نیستی نخواهد بود تا مگر هماهنگی میان احساس و عقل، میان عاطفه و اندیشه، و میان خواست فردی و سعادت جمعی برقرار شود. در داستان / اودیسه، هومر تصویری به‌دست می‌دهد تا نشان دهد در طوفان رویدادهای به‌هنگام یا نابه‌هنگام جهان، چگونه می‌توان با موقع‌نگری و تدبیرگری از زندگی، آگاهی و نیروی خویش صیانت کرد. آن تصویر چنین است:

کشتی استوار زود به جزیره سیرن‌ها می‌رسید، [موجوداتی افسانه‌ای با صدایی
جادویی که ملوانان را با آوازهای خود طلسم می‌کردند و آنان را به کام مرگ
می‌کشاندند]... من با شمشیر برنده خود گرده بزرگی از موم بریدم و پاره‌های
آن را با دست زورمندم در هم سرشتم... پی در پی گوش‌های همه همراهانم

را بستم. ایشان روی کشتی دست و پای مرا با هم بستند... [آنگاه] نشستند و پاروب‌های خود را بر دریایی که از کف، خاکستری‌رنگ شده بود فروردند... کشتی که بر روی خیزابه‌ها جست‌وخیز می‌کرد، در دیدگان سیرن‌ها پدیدار شد، زیرا از نزدیک ایشان می‌گذشت و ایشان آوازی خوش آغاز کردند... من در آرزوی شنیدن بانگ‌شان بودم و به همراهانم با جنبش ابروهای خود فرمان می‌دادم که مرا بکشایند، اما ایشان بر روی پاروب‌های خود خم شده بودند و پاروب می‌زند... همان دم برمی‌خاستند و بندهای بیشتری بر من می‌بستند و آنها را بیشتر می‌فشردند. سپس چون سیرن‌ها دور شدند و دیگر بانگ و آوازشان را نشنیدیم، همراهان درست‌پیمان من مومی را که با آن گوش‌هایشان را بسته بودم بیرون کشیدند و بندهای مرا گشودند... چون از جزیره دور می‌شدیم همان دم بخار خیزابه‌های بلند را دیدم و هیاهوی آنها را شنیدم. کسانم هراسان شدند، پاروب‌ها از دست‌شان در رفت و چون همه بر روی آب افتادند بانگ برآمد. کشتی جا به جا ایستاد، زیرا دست‌شان دیگر بر پاروب‌های نوک‌تیز کارگر نبود. من از سوویی به آن سوی کشتی می‌رفتم. نزد هر کس جای می‌گرفتم و با سخنان چرب و شیرین همراهان خود را دل می‌دادم... «دوستان، ما در رنج‌دیدگی ورزیده‌ایم. این بدبختی که ما را بیم می‌دهد، هر آینه سخت‌تر از آن روزگاری نیست که سیلکوب [غولی با یک چشم در وسط پیشانی] با همه نیروی زورورزی‌اش ما را در فرورفتگی غار خویش گرفتار کرده بود. اما از آنجا هم با دل‌آوری‌ای که من به‌کار بردم و اندرزا و چاره‌جویی من که می‌پندارم آنها را به یاد داشته باشید، رهایی یافتیم. اینک نیز دلیر باشید و هر فرمانی که به‌شما می‌دهم بپذیرید... باشد که زئوس [خدای خدایان] درباره‌ ما مهر بورزد و از این خطر نیز برهیم و از مرگ جان به در بریم. (هومر، ۱۳۸۶: ۲۷۳-۲۷۱)

آنچه در این تصویر اهمیت دارد، تدبیرگری و چاره‌اندیشی اودیسه است که پروای خود و همراهانش را دارد و آنان نیز در پیروی از دستورهای خردمندانۀ وی، تردید به دل راه نمی‌دهند. چنین تصویری را می‌توان به‌عنوان نمودی از فرونیسیس مورد توجه قرار داد. اما چنین نیست که آدمی همواره یارای این هوشیاری را داشته باشد، زیرا خرد اغلب در انس یا پدیده‌ها دچار نسیان می‌شود و از دیدار آنچه پیش چشم اوست، ناتوان می‌گردد. به‌گفته‌ هراکلیتوس: «آدمیان فراموش می‌کنند که راه به کجا رهنمون می‌شود... و با چیزی که آشنای همیشگی آنان است، بیگانه‌اند و چیزی که هر روز با آن دیدار می‌کنند، برایشان غریب می‌نماید... شایسته نیست شبیه به مردمان خواب‌آلود کاری کردن یا مانند ایشان سخن گفتن»

(Heraclitus, 1979: 31). رهایی از این خواب‌آلودگی در گرو هوشیاری همیشگی نسبت به موقعیت انضمامی برای برگزیدن بهترین کار و کنش در «اینجا» و «اکنون» است.

با این همه، به سبب دگرگونی همیشگی در زندگی انضمامی، این موقعیت‌نگری و چاره‌اندیشی نیز باید همیشگی باشد. به بیان دیگر، نمی‌شود یک بار برای همیشه برنامه‌ریزی کرد و آن را به فرجام رساند، بلکه باید هر دم از نو به مسیر طی شده و مسیر پیش رو اندیشه کرد تا آشکار شود آنچه انجام گرفته یا می‌گیرد، تا چه میزان مناسب و به‌جا بوده است. فقط با این تلاش و زورآوری مداوم است که می‌توان نیک‌بخت بود؛ به تعبیر ارسطو: «همانا نیک‌بختی به خوب عمل کردن مربوط می‌شود»^۷ (Aristotle, 1954: 1100b10). اما خوب عمل کردن چیزی جز انجام کار و کنشی درخور و شایسته نیست؛ چنانکه واژه آرْتی^۸ خود از ریشه «آرتائو»^۹ «در جای مناسب هستم» معنا می‌دهد (Liddle & Scott, 1996: 238). کسی که در ارزیابی و سنجش بهترین است، همانی است که می‌تواند بسنجد و دریابد که کار و کنش مناسب به‌فراخور موقعیت کدام است (Aristotle, 1954: 1141b12-20). عنوان نیرویی در ما که به چنین سنجشی توانا است، فرونیسیس است که در واقع به‌معنای پروامندی و مترصد بودن است که بر مبنای نوعی تیزنگری جامع‌نگرانه، در پی راه‌یابی و راه‌گشایی است.

در این میان، وقتی یونانیان از هستی سخن می‌گفتند، از وحدتی هارمونیک سخن می‌گفتند که در آن، هر جزء با کل خود پیوند دارد، چنانکه هر فرد نیز با پولیس^{۱۰} یا آنچه امروزه به دولت‌شهر ترجمه می‌شود، درهم‌تنیده است؛ هر فرد تنها در متن هم‌زیستی و در هم‌سخنی با همگان خود می‌تواند در زندگی انسانی مشارکت جوید. همان‌طور که هراکلیتوس می‌نویسد: «هرگاه بخواهند از روی فهم سخن گویند، به‌ضرورت باید آنچه میان ایشان مشترک است را تصدیق نمایند؛ چنانکه چه بسا دولت‌شهری به قانون خود بسی استوارتر چنگ زند» (Heraclitus, 1979: 43) و این وحدت فراگیر هستی و طبیعت است که میان ایشان مشترک است. یونانیان هارمونی حاکم بر هستی را لوگوس^{۱۱} می‌نامیدند که در گفتار و سخن انسانی به ظهور می‌رسد و بدین سبب، سخن انسانی نیز مادام‌که هستی را آشکار می‌سازد، لوگوس نام می‌گیرد. اما به‌دلیل درهم‌تنیدگی و پیوندی که میان هر کس با دیگران برقرار است و بدین سبب که لوگوس چونان نظم طبیعت، همگان را در بر گرفته است، فرونیسیس نیز نمی‌تواند امری شخصی باشد. به بیان هراکلیتوس: «اگرچه لوگوس امری همگانی است، بیشتر ایشان [از روی فراموشی حقیقت] چنان زندگی می‌کنند که گویی فرونیسیس خاص خود را دارند [درحالی‌که چنین نمی‌تواند باشد]» (Ibid). انسان نیک‌بخت بهره‌مند از لوگوس و فرونیسیس، از دیدگاه یونانیان امری ناممکن است؛ چنانکه ارسطو می‌نویسد:

به‌وضوح روشن است که پولیس به‌شکلی طبیعی، بر فرد مقدم است، زیرا درحالی‌که فرد نمی‌تواند به‌تنهایی خودکفا باشد، باید با پولیس در پیوند باشد؛ همان‌گونه که تمام اجزاء با کل خود پیوند دارند. اما کسی که قادر

به هم‌زیستی با دیگران نیست، یا چنان مستغنی است که به دیگری نیاز ندارد، به طوری که بیرون از متن هم‌زیستی است، یا حیوانی پست‌تر است، یا خدایی برتر. (Aristotle, 1984: 1253a1-4)

انسان دارای فرونیسیس، با زیستن بر بنیاد لوگوس نظر می‌ورزد و چاره‌اندیشی می‌کند تا از هارمونی زندگی پاسداری کند و زندگی فردی و جمعی را چنان سامان بخشد که هماهنگی نیروها به آشوب دچار نشود. در معنای اخلاقی‌اش، او باید در جایی که هست، به فراخور موقعیت، حد خویش را بشناسد، بدون آنکه از حق خود چشم‌پوشد یا به حق دیگری تجاوز نماید. از لحاظ سیاسی نیز باید بر دو نیروی آشوب‌زافائق آید؛ نخست، نیروی کسانی که با زورتوزی، استبداد می‌ورزند و خواهان چیرگی بر همگان خود هستند؛ دوم، نیروی گسیختگی نیروهای بی‌بنیاد عواطف و امیال توده‌هایی که نمی‌خواهند مسئولیت هم‌زیستی را بر عهده بگیرند. بنابراین، هدف از فرونیسیس چیزی جز پاسداشت هارمونی میان نیروها نیست و این هارمونی میان نیروها تناسبی زیبایی‌شناختی رقم می‌زند که یونانیان از آن به «دیکِ»^{۱۲} تعبیر کرده‌اند و پاسداشت آن را دیکائیسونی^{۱۳} نامیده‌اند. هزیود می‌نویسد:

به عدل و داد گوش بسپار و بیداد را مپرو. بیدادگری برای انسان‌های میرای بیچاره، رنج و اندوه به‌ارمغان می‌آورد. حتی انسان شادکام دارای جایگاه نیز نمی‌تواند بار بیداد را به‌آسانی تاب آورد، و حتی آنگاه که پندار تاب‌آوردن آن را دارد، همچنان بار بیداد بر دوشش سنگینی خواهد کرد. خوش‌تر است که از ستم‌پیشگی به دادگری روی آوریم، زیرا وقتی فراز و فرود کشاکش‌ها به پایان رسد، در فرجام کار، این دادگری است که بر بیدادگری پیروز خواهد شد. باین‌حال، شخص نادان و وقیح، این را تنها زمانی درمی‌یابد که رنج بسیار برده باشد. (Hesiod, 2017: 118)

در گفتار هزیود، آنچه دیکِ یا داد و دهش را نابود می‌کند و به بیداد ترجمه می‌شود، «هوبریس»^{۱۴} است، و شخصی که بیدادگر است، «هوبریستوس»^{۱۵} نامیده می‌شود. هزیود می‌گوید: «به عدل و داد گوش بسپار و بیداد را مپرو».^{۱۶} اگر بتوان «دیکائیسونی» را به دادگری، داوری، هماهنگ ساختن، به‌جا بودن، میزانی و موزونی بازگردانی کرد، هوبریس را باید به‌معنای هوس‌بازی، وقاحت، ناسپاسی، توهین، گستاخی، بی‌احتیاطی و نابه‌جا بودن فهم کرد. هوبریستوس کسی است که به‌سبب فقدان خویش‌داری، نمی‌تواند در خدمت هارمونی هستی و حیات باشد و زندگی فردی و جمعی را به آشوب دچار می‌سازد. بدین سبب گفته می‌شود «سُفرُئین»^{۱۷} - که به خویش‌داری ترجمه می‌شود- بالاترین فضیلت است (Heraclitus, 1979: 42). سُفرُئین با حالت وصفی سُفرُن،^{۱۸} به‌معنای هشیاری، نیک‌اندیشی و پالودگی است (Liddle & Scott, 1996: 1751).

کسی که با نیک‌اندیشی و تدبیرگری به دادگری نکوشد، با ایجاد آشوب خود را نابود خواهد ساخت؛ چنانکه گفته می‌شود: «عدل و داد گریبان کسانی را خواهد گرفت که ناراستی می‌آفرینند و پیمان‌شکنی می‌کنند» (Heraclitus, 1979: 42).

در تصویر یونانی از زندگی، تنها شخص دارای فرونیسیس که قدر است با موقعیت‌نگری و چاره‌اندیشی، راه درست را برگزیند، می‌تواند نیک‌بختی را برای خود و دیگران به‌ارمغان آورد. نیک‌بختی برآمده از داد و دهش، فرجام زندگی انسانی است که می‌خواهد در سکون برآمده از آن، نظرورسی کند و به هستی بیندیشد و زندگی آراسته به خوبی‌های اخلاقی را به اندیشه و دانش نیز بیاراید. این فرجام برای خودش خواستنی است و هر چیز دیگری برای آن خواسته می‌شود. این نیک‌بختی فراهم نمی‌آید مگر آنکه فرد با هشیاری به لوگوس گوش بسپارد و با موقعیت‌نگری، چاره‌اندیشی کند تا هر چیز در جای خودش باشد و نیروهای پرکشاکش هستی و نیستی، به هماهنگی برسند. این همان دادگری است که به گفته ارسطو، تمام خوبی‌ها در آن نهفته است: «إن دِ دیکائیسونی سولیبیدین پاس آرتی اینی» (Aristotle, 1954: 1129b30). بدین معنا، دادگری بنیاد هر شکلی از نیک‌بختی خواهد بود و از آن جایی که نیک‌بختی تنها در متن هم‌زیستی ممکن است، دیکائیسونی به اصل بنیادین هم‌زیستی بدل خواهد شد. ارسطو می‌نویسد: «عدالت (دیکایوسونه) عنصری از هم‌زیستی (پولیتیکوس) است، زیرا فرآیند عادلانه یا تصمیم عادلانه، تنظیم مشارکت سیاسی است» (Ibid, 1253a).

فرونیسیس در اندیشه ارسطو

خردورزی در یونان باستان فی‌نفسه عملی است؛ بدین معنا که اندیشه به هستی نیز در متن زندگی انضمامی مردمانی شکل می‌گیرد که می‌کوشند امور مربوط به هم‌زیستی را از طریق گفتگو پیش ببرند؛ از این رو، آنها تنها در افق پولیس به آنچه هست می‌اندیشند. هایدگر می‌گوید: «پولیس نامی است برای جایگاه^{۱۹} «اینجا» که «اینجا-وجود» در متن آن و به‌مثابت آن به‌لحاظ تاریخی موجود است. پولیس جایگاه تاریخ، همان اینجاست که تاریخ «در» آن، «از» آن و «برای» آن حادث می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۶: ۲۴۱). در آنجاست که آدمی به «فوسیس»^{۲۰} به‌عنوان یک کل فراگیر -که چونان هستی به ظهور رسیده است- می‌اندیشد و تنها در متن این کل عیان می‌گردد که کدام کار و کنش، شایسته‌ترین و درخورترین است. از این رو، هراکلیتوس می‌گوید: «حکمت همانا گفتن حقیقت، و عمل کردن مطابق با فوسیس، ضمن گوش سپردن بدان است» (Heraclitus, 1979: 42).

آدمی آنگاه می‌تواند به خوبی و نیک‌بختی برسد که با خردمندی و هشیاری جوانب امور را بسنجد و ضمن شناسایی آنچه پیرامون اوست، بهترین و شایسته‌ترین کار ممکن را برگزیند. فوسیس که اغلب به طبیعت ترجمه می‌شود، در اصل به‌معنای وحدت هارمونیک نیروهایی است که در کشاکش و ستیزشان، به

یکایک اشیا هویت می‌بخشند و با فراگیری‌شان، آدمی را در بر گرفته و سرنوشت او را تعیین می‌نمایند. حال، اگر حکمت گوش سپردن به فوسیس و عمل کردن مطابق با آن است، از پیش باید با کشف آن همراه بوده باشد؛ چنین حقیقتی در پاره‌گفتار هراکلیتوس با اصطلاح «آلثیا لگئین»^{۲۱} به آن اشاره شده که در اصل به معنای «سخن گفتن آشکارساز» است. بنابراین، خوب بودن و نیک‌بختی تنها بر اساس کشف حقیقت ممکن است. این نکته‌ای است که سقراط و افلاطون و ارسطو نیز به پیروی از فرهنگ یونانی پذیرفته‌اند، اگر چه در این مورد اختلاف نظر داشته‌اند که آیا فضیلت خودش همان شناختن است یا فقط با شناختن همراه است؛ چنانکه ارسطو می‌نویسد: «درواقع، به‌گفته سقراط خوبی‌ها بر لوگوس (خردمندی و تبیین) استوارند؛ بدین‌اعتبار که تمام آنها همان دانایی‌اند؛ اما از دید من، خوبی‌ها فقط با لوگوس (خردمندی و تبیین) همراه هستند [و خود آن نیستند]»^{۲۲} (Aristotle, 1954: 1144b28)، زیرا ممکن است کسی دارای شناخت و تبیین باشد، ولی به‌سبب فقدان عزم کافی یا به‌سبب ضعف نفس، از انجام کار درست ناتوان باشد (Ibid, 1105a35-1105b1).
باین‌همه، آنها در این نکته همدلی دارند که خوبی اخلاقی بر اصول عینی استوار است و بی‌بنیاد نیست، و بدین‌سبب در مقابل نسبی‌باورانه‌ای جای می‌گیرند که به‌عنوان مثال، توسط پیروان پروتاگوراس ترویج می‌شد. ایشان مدعی بودند که هستی چیزهایی که هستند، مبتنی بر شیوه پدیدارشدنشان است؛ چنانکه به‌عنوان مثال،

برای شمایی که اینجا هستید پدیدار است که من نشسته‌ام، ولی برای کسی که اینجا نیست، پدیدار نیست که من نشسته‌ام. معلوم نیست که من نشسته‌ام یا نشسته‌ام. آنها می‌گویند همه چیزهایی که هستند مبتنی بر پدیدارشدن هستند. برای نمونه، من ماه را می‌بینم و دیگری نمی‌بیند؛ معلوم نیست که ماه وجود دارد یا نه، درکی از عسل که شیرین است هنگامی پدید می‌آید که من تندرست باشم، ولی برای دیگری اگر تب داشته باشد، تلخ پدیدار خواهد شد. از این‌رو، معلوم نیست که عسل شیرین است یا تلخ است. و این‌گونه ایشان می‌خواهند از نبودن یک فهم بدیهی جزم‌انگارانه پشتیبانی کنند. (گراهام، ۱۳۹۹: ۶۱۶)

لازمه این دیدگاه، همانی است که تروسیماخوس می‌گوید:

اگر مردمان از بی‌عدالتی ابا دارند، نه از ترس انجام این کار، بلکه از ترس عواقب آن است. بنابراین، سقراط! بی‌عدالتی به‌قدر کافی قوی‌تر، آزادانه‌تر، شادمانه‌تر از عدالت است و چنانکه پیش‌تر گفتم، این مزیت شخص ظالم بر شخص عادل است. (Plato, 1998: 139a)

این لازمه‌ای است که ارسطو نیز همچون سقراط، با آن مخالفت می‌ورزد.

به‌باور ارسطو، خوبی و نیک‌بختی معنایی مشترک دارند. هر کس می‌کوشد بر ضعف نفس خود فائق آید و با تقلا و تلاش، خودش را میزان و موزون کند؛ در واقع می‌خواهد زندگانی فردی و جمعی را در پیوند با هستی و طبیعت سامان بخشد. در این سامان، هر جزء باید کار خاص خود را انجام دهد، که بر اساس جایگاه آن در نسبت با دیگر اجزاء تعیین می‌شود. اینکه هر جزء در جای مناسب باشد، همان «خوبی» است که باید در پی‌اش بود. ارسطو می‌نویسد: «اگر فرجامی باشد که آن را برای خودش و هر چیز دیگری را برای آن بخواهیم، روشن است که آن، همان خوب و البته خوب‌ترین است» (Aristotle, 1954: 1094a17-20).

واژه یونانی «آگاسُس»^{۲۳} که به «خوب» ترجمه می‌شود، در اصل به‌معنای مناسب، درخور، شایسته و به‌جا است و «خوب‌ترین» معادلی برای صفت تفضیلی «آریستُس»^{۲۴} است که در اصل به‌معنای مناسب‌ترین و درخورترین است (Liddle & Scott, 1996: 241). اما درخورترین فرجام که مردمان درباب آن اتفاق نظر دارند، چیزی جز نیک‌بختی نیست، که همانا خوب زیستن، خوب کنش کردن یا خوب بودن است (Aristotle, 1954: 1095a16-19). اما در باب انسان، آنچه این خوب‌ترین فرجام را تعیین می‌کند، همین است که آدمی شکل خاصی از حیات را برگزیند، که همانا سامان بخشیدن به کار و کنش انسانی بر مبنای لوگوس است (Ibid, 1098a11-15). برای اینکه بتوان گفت شخصی نیک‌بخت است، باید این کار و کنش طبق قاعده‌ای عقلانی، برای همیشه برقرار بماند، زیرا به‌تعبیر ارسطو، «با آمدن یک پرستو تابستان نمی‌شود» (Ibid, 1098a17-18).

حال، اگر نیک‌بختی آدمی در گرو آن است که او کار و کنشی مطابق با خوبی رقم بزند، نتیجه می‌شود که خوبی نه یک وضعیت، بلکه نوعی فعالیت است؛ فعالیتی که در آن، آدمی با اندیشه به خوبی‌اش، خود را میزان و موزون می‌کند. به‌گفته ارسطو: «از آنجایی که موضوع قصد، چیزی است که در حیطه قدرت ما است که پس از تأمل در پی‌اش هستیم، پس خود قصد، خواست همراه با تأمل است که در حیطه توان ماست، زیرا ما نخست می‌اندیشیم، آنگاه برمی‌گزینیم و سرانجام، خواست خود را بر اساس تأمل مان تثبیت می‌نماییم» (Ibid, 1113a10-15). مراد از «قصد» یا «پروآیروتوس»^{۲۵} از ریشه «پروآیروتو»،^{۲۶} امری را بر امور دیگر مقدم داشتن و به‌سوی آن راه جُستن است (Liddle & Scott, 1996: 1466-1467). این قصد بر اساس تأمل روی می‌دهد که ذات فرونیسیس است. خوب بودن یعنی راه جُستن و روی به هدفی داشتن و عزم آن کردن، با تدبیرگری و چاره‌اندیشی که بر شناخت واقعیت و تبیین آن استوار گشته است. این همه، به هارمونی در زندگی می‌انجامد که ذات عدالت است و تمام خوبی‌ها در آن نهفته‌اند (Aristotle, 1954: 1129b30).

به این ترتیب، «فرونیسیس» با موضوعات تغییرپذیر سروکار دارد؛ از آن حیث که شامل کارها و کنش‌های انسانی‌اند (Ibid, 1140a1-20). مقصود از کار، «پراکسیس»^{۲۷} است که چیره گشتن، مشغول

رفتار کردن، انجام دادن، در موقعیت بودن و تدبیر کردن معنا می دهد (Liddle & Scott, 1996: 2041). این غیر از «پوئیسس»^{۲۸} است که در اصل به معنای آفریدن، ساختن، ابداع کردن و صنعت‌گری است (Ibid, 1429). ارسطو می‌نویسد:

اینکه نشانهٔ مرد دارای فرونیسیس آن است که بتواند در مورد آن چیزی که برای وی خوب و سودمند است، نه فقط در شأنی از شئون حیات، چنانکه به‌عنوان مثال درباب سلامتی یا نیرومندی، بلکه در باب آنچه برای زندگی او به‌طور کلی خوب و سودمند است، به نیکی تأمل نماید. این امر با این واقعیت اثبات می‌شود که ما افرادی را خردمند و دارای تدبیر می‌نامیم که بتوانند برای وصول به مقصودی ارزشمند، به‌خوبی چاره‌گری و محاسبه نمایند؛ چنانکه انسان دارای فرونیسیس به‌طور کلی همانی است که به‌خوبی تأمل نماید. (Aristotle, 1954: 1140a30)

از سوی دیگر، فرونیسیس به امور انسانی مربوط است و با چیزهایی سروکار دارد که موضوع تأمل‌اند و درواقع، تأمل خوب، بارزترین کارکرد شخص دارای فرونیسیس است. با این حال، هیچ کس در باب امور تغییرناپذیر و چیزهایی که ابزاری برای وصول به فرجام امور نیستند، تأمل نمی‌کند. در اینجا، مراد از فرجام ارزشی است که از طریق کار و کنش ما می‌تواند محقق گردد. تأمل درست و مبتنی بر فرونیسیس را کسی دارد که روی در والاترین فرجام داشته باشد؛ آنچه می‌توان از طریق تأمل بدان اصل گشت (Ibid, 1141b5-10). در این جا، «تلوس»^{۲۹} را به «فرجام» ترجمه می‌کنیم، زیرا در اصل به معنای به «پایان یک رویه» و «تمامیت یافتن یک موجود» است که چه‌بسا هدف، به معنای انسانی، نباشد. درواقع، تلوس نه «ما لأجله الحركة» بلکه «ما الیه الحركة» است؛ اگرچه در مورد کار و کنش انسانی، فرجام کار، موضوع قصد و خواست آگاهانه او نیز هست.

در این میان، فرونیسیس نمی‌تواند بدون زیرکی وجود داشته باشد؛ نیرویی که ویژگی‌اش همین است که آدمی را توانمند سازد تا کارهای لازم برای وصول به مقصود را انجام دهد، که اگر فرجام کار نیک باشد، این نیرو درخور ستایش است و اگر فرجام کار بد باشد، درخور نکوهش خواهد بود (Ibid, 1144a8). «زیرکی» در این عبارت، ترجمانی است از واژه «دینوتیسی»^{۳۰} که در اصل به معنای غریب و رعب‌آور است (Liddle & Scott, 1996: 375-376). چه‌بسا کاریست این واژه برای زیرکی، از آن جهت است که این ویژگی با سرعت رقم می‌خورد و موجب نوعی شگفت‌انگیزی ناگهانی می‌شود، که ویژگی امر غریب است. در این میان، باید دانست که فرونیسیس، معرفت نظری صرف نیست، زیرا با انضمامی‌ترین امور جزئی سروکار دارد؛ همچنین نیروی شهود عقلانی که به بنیادهای امور می‌نگرد هم نیست (Aristotle, 1954: 1142a8-13).

به این ترتیب، شخص دارای فرونیسیس که شناختی از پیرامون خود دارد، در نوعی فعالیت همیشگی، می‌کوشد از طریق تدبیرگری، خوب‌ترین زندگی را رقم بزند و بدین شیوه، نیک‌بختی همیشگی را فراهم آورد. روشن است که کارهای چنین شخصی تنها بدین سبب که به شیوه‌ای خاص انجام می‌گیرند، خوب نخواهند بود، بلکه اینها باید نشان‌گر حالت درونی خاصی در خود شخص باشند. آن شخص در وهله نخست، باید آگاهانه عمل کند؛ در وهل، دوم، کار و کنش خود را به شکلی هدف‌مند برگزیند و آن را به‌خاطر خودش انجام دهد؛ و در وهله سوم، رفتار و کردارش از منشی همیشگی و پایدار ناشی شود (Ibid, 1105a35-1105b1).

زیست هارمونیک

انسان برای آنکه به معنای راستین نیک‌بخت باشد، باید به جستجوی دو گونه خوبی بر آید؛ نخست، «دیانونیا»^{۳۱} که آموختنی است و با تعلیم فراچنگ می‌آید؛ دیگری، «ایکیکی»^{۳۲} که آزمودنی است و از طریق تربیت حاصل می‌شود (Ibid, 1103a14-15). در واقع، آن وجه نفس که بهره‌مند از لوگوس است، گاه به موجودات تغییرناپذیر نظر دارد تا آنها را بشناسد و گاه به موجوداتی تغییرپذیر دارد تا آنها را تدبیر کند؛ گاه پذیرای دانایی است و گاه در کار چاره‌گری و محاسبه است (Ibid, 1139a7-11). هر گاه در نفس آدمی، وجه بهره‌مند از لوگوس، به چاره‌گری و محاسبه بپردازد، آن را «لوگستیکوس»^{۳۳} یا محاسبه‌گر می‌نامند که با فرونیسیس در پیوند است. این محاسبه‌گری به لذت‌ها و دردهایی نظر دارد که خوبی اخلاقی بدان‌ها مربوط می‌شود، زیرا «با لذت‌ها و دردهای نامناسب، در زمان نامناسب، نفس آدمی به فساد می‌گراید... از این رو، خوبی اخلاقی را باید شیوه بهترین مواجهه با لذت‌ها و دردها در نظر گرفت (Ibid, 1104b1-25). بنابراین، خوبی اخلاقی در واقع توانی در آدمی است برای محاسبه درست در باب لذت‌هایی که برمی‌گزیند و دردهایی که تاب می‌آورد، تا از این طریق، به تعادلی میان نیروهایی که او را در بر گرفته‌اند، دست یابد. قاعده این محاسبه‌گری همان «مسوس»^{۳۴} یا «در میانه بودن» است که آن را به «حد وسط» نیز بازگردانده‌اند. ارسطو می‌نویسد:

اگر خوبی اخلاقی نیز مانند طبیعت، از هر هنری دقیق‌تر و بهتر باشد، آنگاه خوبی اخلاقی از ویژگی «در میانه بودن» برخوردار است. من نظر به خوبی اخلاقی دارم، زیرا به عواطف و اعمالی مربوط می‌شود که در آنها می‌توان زیاده‌روی یا کوتاهی کرد، یا در میانه ایستاد. به‌عنوان مثال، می‌توان ترسید یا جسور بود، می‌توان احساس میل، خشم یا ترحم کرد، یا به‌طور کلی، لذت و درد را بسی بسیار یا بسی کم، تجربه کرد؛ درحالی‌که احساس کردن در زمان مناسب، در موقعیت مناسب، نسبت به افراد مناسب، برای

هدف مناسب، به شیوه مناسب، یا در حالتی میانه و با بهترین مقدار، همواره نشانه خوبی است... کارها و احساس‌ها همان چیزهایی هستند که خوبی اخلاقی به آنها مربوط است و در این امور، کمبود یا زیاده‌روی بد است، درحالی‌که حد میانه خوب است و به کامیابی و ستودگی می‌انجامد. (Ibid, 1106b6-20)

چنین می‌نماید که ترجمه «مسوس» به «حد وسط»، ناشی از این باشد که آن را وصفی برای کار انجام‌شده در نظر گرفته‌اند. با این حال، در افق یونانی حیات، کار نمی‌تواند حد میانه داشته باشد، مگر آنکه خود آدمی، نخست در جایگاه میانه قرار گرفته باشد؛ ارسطو می‌نویسد:

به باور ما، ملاک در این امور همانی است که به نظر انسان خوب می‌رسد. اگر این قاعده درست باشد و ملاک هر چیز خوب، انسان خوب، از جهت خوبی‌اش باشد، آنگاه آن چیزهایی که برای او لذت‌بخش‌اند، لذت‌بخش خواهند بود و آن چیزهایی که وی از آنها برخوردار می‌شود، خواستنی خواهند بود. (Ibid, 1176a15-25)

بنابراین، بهتر است واژه «مسوس»، با نظر به ریشه‌های یونانی‌اش، به «در میانه بودن» ترجمه شود تا بتواند به‌عنوان وصف فاعل، نه وصف فعل، مورد توجه قرار گیرد (Beekes, 2010: 439). آدمی مدام باید بکوشد تا در جایگاه درست و مناسب قرار گیرد و نیروهای طبیعی و اجتماعی را به‌شکلی هماهنگ سامان بخشد. پس «مسوس»، دیگر یک قاعده اخلاقی نخواهد بود، بلکه یک شیوه وجودی و نوعی مهارت خواهد بود که آدمی را یاری می‌کند در موقعیت‌های گوناگون، مناسب‌ترین شیوه رفتار و کردار را برگزیند. این تفسیر با سخن ارسطو نیز سازگارتر است:

کلیت نظریه رفتار وظیفه‌ای جز عرضه یک طرح کلی ندارد و ضرورتی وجود ندارد که یک سیستم دقیق پرورده شود که اغلب نظریه‌های فلسفی می‌باید در موافقت با موضوع مطالعه‌شان بدان واصل شوند. در مسائل مربوط به سلوک و مصلحت هیچ چیز ثابتی وجود ندارد، درست چنان‌که در مسائل مربوط به سلامتی چنین است. (Aristotle, 1954: 1104a1-5)

شخص دارای فرونیسیس که می‌تواند با تعقل بسنجد و بهترین کارهای قابل انجام را دریابد، صاحب نوعی تیزنگری جامع‌نگرانه است که در میان تلاطم و تقابل نیروهای سیال حیات، بهترین و به‌جاسترین کار و کنش را برمی‌گزیند و از درست‌ترین میل خود تبعیت می‌کند، که ظهور درونی‌اش، خوبی اخلاقی و ظهور بیرونی‌اش، به‌جا بودن است. از این‌رو، تمام خوبی‌ها در مسوس بنیاد دیکائوسونه نهفته‌اند، زیرا از

سویی، عدالت مستلزم به کار بستن تمام خوبی‌ها است و از سوی دیگر، آدمی آن را نهنها در پیوند با خودش، بلکه در پیوند با دیگران نیز محقق می‌سازد. در واقع، اگر عدالت همان میزانی و موزونی نیروها است که به هارمونی می‌انجامد، این هارمونی گاه در درون است که همان خوبی یا «آرتی» است، و گاه در برون است که همان قانون یا «نوموس» است. در اینجا می‌توان رد پای افلاطون را مشاهده کرد که گفته بود: «بگذارید نخست چیستی عدالت را در شهر بررسی کنیم و تنها پس از آن به بررسی‌اش در افراد بپردازیم و در پی تشبیه بزرگ‌تر به کوچک‌تر برآیم» (Plato, 1998: 369a).

نتیجه

تبیین ارسطو از معنای فرونیسیس، در افق یونانی‌ترین تفسیر از سرشت زندگی، عرضه گشته است. در افق اندیشه یونانی، خوبی و نیک‌بختی برآمده از برکشیده شدن آدمی به ساحت هماهنگی نیروهایی است که او را در بر گرفته‌اند. نتیجه این برکشیدن، چیزی جز تناسب و به‌جابودگی نیست، که خوبی را رقم می‌زند و این خوبی در تمام جوانب آن، فرجامی است که برای خودش خواسته می‌شود. به این ترتیب، نیک‌بختی که همگان خواهان آنند، چیزی جز خوب زیستن، خوب کنش کردن، یا خوب بودن نیست که با «در میانه بودن» تعیین می‌شود. نیک‌بختی تنها با چاره‌اندیشی و تدبیرگری همیشگی فراچنگ می‌آید، زیرا اگر انسان در عرصه کشاکش نیروها، دمی دچار ضعف نفس و بی‌ارادگی گردد، آنچه رقم زده است، زائل خواهد شد. از این‌رو، فرونیسیس نیروی بازگشت همیشگی به عرصه کنش اخلاقی است. اندیشه اخلاقی ارسطو به‌طور کلی در امتداد اندیشه یونانی است که فرجام زندگی را بهره‌مندی از خوبی اخلاقی می‌داند. با این حال، خوبی اخلاقی نیز جز در پیوند با پولیس و در متن هم‌زیستی فراچنگ نمی‌آید، چنان‌که پولیس نیز جز با خوبی اخلاقی شهروندان، آراسته و خوب نمی‌شود. اما از آنجایی که ذات هم‌زیستی با پویایی هستی پیوند دارد، اخلاق نیز با این پویایی مرتبط است. در متن شدن که سرشت هستی است، نیک‌بختی آن است که آدمی با زورآوری و جدوجهدی مدام، در میانه بایستد. عشق و نفرت، میل و اجتناب، لذت و الم، غم و شادی، نیروهایی هستند که انسان در میان آنها تقرر یافته و برای خوبی و نیک‌بختی‌اش، باید بتواند به‌جا و مناسب رفتار کند. نیرویی که مناسب و به‌جا بودن کار و کنش آدمی را تعیین می‌کند، همان فرونیسیس است که در اصل به‌معنای پروامندی است، و نبود آن به نوعی خواب-آلودگی و کرختی می‌انجامد که حاصلش، غلبه آشوب بر نظم و رنج بر خوشی است.

یادداشت‌ها

۱ نسخه‌ای از/خلاق نیکوماخوسی که در این مقاله به آن ارجاع داده می‌شود، همانی است که توسط هریس رکهام (Harris Rackham) به زبان انگلیسی بازگردانی شده و همراه با اصل یونانی کتاب ارسطو، نخستین‌بار در سال ۱۹۲۶م. توسط انتشارات دانشگاه هاروارد چاپ شده است. همچنین نسخه یونانی ویرایش شده توسط اینگرام باواتر

(Ingram Bywater) نیز مورد توجه بوده که در سال ۱۸۹۴م. توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد به طبع رسید است. دو منبع مورد اشاره را می‌توان در این آدرس‌های الکترونیکی مشاهده کرد:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054>

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0053>

هم در این دو اثر و هم در مقاله حاضر، ارجاعات به فقراتی است که ایمانوئل بکر (Immanuel Bekker) شماره‌گذاری کرده است. در ارجاع به دیگر آثار ارسطو، از مجموعه تک‌جلدی آثار ارسطو که جانانان بارنز و ویرایش کرده و توسط انتشارات دانشگاه پرینستون در ۱۹۸۴م. منتشر شده، استفاده شده است.

2 βουλευασθαι/ bouleusasthai

3 πόλεμος/ polemos

4 πάλλω/ pallō

5 πλεμίζω/ plemitzō

6 ψάλλω/ psallō

۷ دِ یسین های کات آرتین آنرگتیا تیس اینودایمونیا.

8 ἀρετή/ aretē

9 ἀρετάω/ aretaō

10 πόλις/ polis

11 λόγος/ logos

12 δίκη/ dikē

13 δικαιοσύνη/ dikaiosynē

14 ὕβρις

15 ὑβριστος/ hubristos

۱۶ سو د اکنوئ دیکي مید هوبرین افله.

17 σωφρονεῖν/ sōphronein

18 σώφρων/ sōphrōn

19 stätte

20 φύσις/ physis

21 ἀληθέα λέγειν/ alētheia legein

۲۲ سکرآتیس من اُون لوگووس تاس آرتاس اوتو اینای؛ ایستیماس گار اینای پاساس؛ هنیس د متا لگوو.

23 ἀγασός/ agasos

24 ἄριστος/ aristos

25 προαιρετός/ proairetos

26 προαιρέω/ proaireō

27 πράξις/ praxis

28 ποίησις/ poēsis

29 τέλος/ telos

30 δεινότης/ deinoteis

31 διάνοια/ dianōia

32 ἠθική/ ēthikē

33 λογιστικός/ logistikos

34 μέσος/ mesos

منابع

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۶) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م) عیون الحکمة، بیروت، دارالقلم.

- (۱۹۹۸م) «رسالة فی البر و الاثم»، المذهب التربوی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، تحلیل و تحقیق عبدالامیر شمس‌الدین، بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق) تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بی‌جا، طلعه نور.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳ق) اخلاق ناصری، تهران: اسلامیه.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴) فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: الزهرا.
- (۱۳۷۱) التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- گراهام، دانیل دابلیو (۱۳۹۹) پاره‌نوشته‌های پیشاسقراطی، ترجمه بهناز دهکردی، تهران: امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۶) درآمد به متافیزیک: متن و شرح، ترجمه و تحقیق انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- هومر (۱۳۸۶) اودیسه، ترجمه سعید نفیسی، تهران: علمی و فرهنگی.

- Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, no. 33, pp. 1-19.
- Aristotle (1894) *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford: Oxford University Press.
- (1954) *Nicomachean Ethics*, ed. & trans. by H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.
- (1984) *Complete Works*, ed. by J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- Beekes, R. S. P. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, ed. by A. Lubotsky, Leiden: Brill.
- Heraclitus (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*, ed. by C. H. Kahn, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesiod (2017) "Works and Days", in *The Poems of Hesiod Theogony*, trans. by B. B. Powell, California: University of California Press, pp. 109-145.
- Liddle, H. G. & Scott, R. A. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plato (1998) *Complete Works*, by J. M. Cooper & Ds. Hutchinson, Cambridge: Hackett Publishing.
- Zagzebski, L. T. (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.