بسم الله الرحمن الرحيم

نشریه علمی (دو فصلنامه) «فلسفه تحلیلی»

سال بیستم، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

به استناد مصوبات کمیسیون بررسی و تأیید نشریات علمی دانشگاه آزاد اسلامی در هجدهمین جلسه مورخ ۸۴/۲/۲۲، این مجله حائز شرایط دریافت درجه علمی پژوهشی شناخته شد.
این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه می‌شود.

صاحب امتیاز: دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: شهلا اسلامی — **سردبیر: شمس الملوک مصطفوی**

مدیر اجرایی: مهدی ابوطالبی یزدی

هیأت تحریریه

علی پایا : دانشیار مرکز تحقیقات علمی کشور
سید محمد علی حجتی : دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
محمد سعیدی مهر : استاد دانشگاه تربیت مدرس
هادی صمدی: استادیار گروه فلسفه، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی
سید صدرالدین طاهری : استادیار گروه فلسفه، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی
سعیدعدالت نژاد: دانشیار بنیاد دایره المعارف اسلامی
علی مرادخانی: دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی.
شمس الملوک مصطفوی: دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی
حمید وحید : استاد پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی
حسین هوشنگی: دانشیار دانشگاه امام صادق(ع)

مقالات مندرج در این فصلنامه بیانگر نظریات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران نیست و مسئولیت صحت مطالب و نتایج به عهده نویسندگان است.

آدرس پستی فصلنامه:

تهران. انتهای بزرگراه ستاری. میدان دانشگاه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

دسترسی به مقالات از طریق سایت https://pi.srbiau.ac.ir امکان‌پذیر می‌باشد.

فراخوان پذیرش مقاله جهت نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی

۱. معرفی و اهداف فصلنامه

نشریه «فلسفه تحلیلی» توسط دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، به عنوان دانشگاه پیشرو در حوزه فلسفه و علوم پایه در ایران منتشر می‌شود. این نشریه در راستای پیشرفت‌های صورت گرفته در حوزه فلسفه انتشار یافته و هدف آن انتشار مقالات با کیفیت که یافته‌های مرتبط با موضوعات مهم فلسفی را گزارش می‌دهند، می‌باشد.

به استناد مصوبات کمیسیون بررسی و تأیید نشریات علمی دانشگاه آزاد اسلامی در هجدهمین جلسه مورخ ۸۴/۲/۲۲، این مجله حائز شرایط دریافت درجه علمی پژوهشی شناخته شد. بنابر مجوز شماره ۱۲۴/۲۸۶۸ مورخ ۱۳۸۶/۶/۲۶ مدیریت کل امور مطبوعات و خبرگزاری‌های داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از برهان و عرفان به پژوهش‌های فلسفی تغییر نام یافت. هم‌چنین بنابر موافقت مندرج در نامه‌ای به شماره‌ی ۸۷/۱۶۹۰۲۸ مورخ ۱۳۹۰/۵/۱۹ نام این نشریه از پژوهش‌های فلسفی به جستارهای فلسفی تغییر کرد. سپس در جلسه ۱۴۰ کمیسیون بررسی مجله‌های علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱ در راستای تخصصی شدن مجلات نام این مجله به فلسفه تحلیلی تغییر عنوان داد.

۲. شرایط پذیرش مقاله‌ها و نحوه ارسال آن

الف) مقالات از لحاظ محتوی شرایط زیر را داشته باشند:

۱. موضوع مقاله در یکی از محورهای زیر باشد:
فلسفه، فلسفه اسلامی، فلسفه حقوق، فلسفه علوم سیاسی، فلسفه هنر، فلسفه روانشناسی و...

۲. در مقالات از آخرین آمارها و اطلاعات که متناسب با عنوان مقاله باشد، استفاده شود.

۳. مقالات در هیچ‌یک از کنفرانس‌ها وسمینارها و سایر نشریات داخلی و خارجی جهت چاپ ارسال نشده باشد.

ب) نحوه ارسال مقالات

مقالات ازطریق سایت فصلنامه به نشانی الکترونیکی https://pi.srbiau.ac.ir ارسال گردد.

۳. راهنمای تدوین مقالات

۱. متن فارسی مقاله قلم زر (zar) فونت ۱۳ در برنامه word تایپ شود. معادلات و نماد متغیرها و زیرنویس‌های انگلیسی با قلم Times New Roman و با فونت ۱۰ تایپ شوند.

۲. تهیه چکیده با حداکثر **۲۵۰** کلمه به زبان فارسی و انگلیسی به همراه حداکثر ۵ واژه کلیدی.

۳. در آخرین پاراگراف مقدمه، نحوه سازماندهی مقاله تبیین شود.

۴. عنوان‌ها و زیر نویس‌ها کوتاه باشند و منابع در صفحه مستقل و در انتهای مقاله ذکر شوند.

۵. مأخذ داده‌ها به‌طور دقیق بیان گردد و در صورت نیاز داوران یک نسخه از آن به دفتر مجله ارسال گردد.

۶. ذکر معادل انگلیسی واژه‌های تخصصی مورد استفاده در مقاله در پانوشت همان صفحه ارائه شود.

۹. ضرورت دارد فایل جداول و نمودارها به‌گونه‌ای ارائه شوند تا امکان اصلاحات جزئی و تغییر اندازه آن امکان پذیر باشد. یادآوری می‌شود جداول وسطچین، فارسی و دارای عناوین و مأخذ باشند. مقیاس‌ها در بالای جدول و در

سمت چپ آن قید شود. در صورت تنوع مقیاس‌ها، پیشنهاد می‌شود هریک از آنها در بالای ستون مربوط ذکر شود. علاوه بر این، عنوان نمودارها در زیر آنها قید شود و واحدها مشخص باشند.

۱۰. صفحه‌آرایی مقاله در Word به صورتTop: 7, Bottom: 3, Left: 4/2, Right: 4/2 باشد.

۱۱. فرمول‌ها، جداول و نمودارها به صورت عکس نباشند.

۱۲. اعداد جداول و داخل متن، فارسی (BZAR قلم ۱۰) باشد و برای ارقام اعشاری از ممیز استفاده شود.

۱۳. مقالات ارسالی حتماً دارای چکیده انگلیسی باشد.

۱۴. منابع مقاله اعم از کتاب یا مقاله، به ترتیب الفبایی بر حسب نام خانوادگی نویسندگان مطابق مثال‌های زیر تنظیم شود.

نمونه کتاب:

رضویان، تقی (۱۳۸۳)، *تمرکززدایی مالی در کشورهای در حال توسعه و ایران*، تهران: انتشارات شروین، چاپ دوم.

نمونه مقاله:

فرج‌زاده، زکریا و بهاء الدین نجفی (۱۳۸۳)، "آثار کاهش یارانه مواد غذایی بر شاخص‌های فقر"، *فصلنامه بانک و کشاورزی*، شماره ۳، صص ۱۹۰-۱۷۷.

نمونه مجموعه مقاله:

نوری، کیومرث و سعید یزدانی (۱۳۷۹)، "جهانی شدن اقتصاد و آثار آن بر بخش کشاورزی ایران (مطالعه موردی برنج و خرما) "، *مجموعه مقالات سومین کنفرانس اقتصاد کشاورزی ایران*، دانشگاه فردوسی مشهد.

نمونه انگلیسی کتاب:

Gramlich,Edward. (1998), *Is It Time to Reform Social Security*?, New York, University of Michigan Press.

نمونه انگلیسی مجموعه مقاله:

Diamond,Peter,A. (2000). ”Administrative Costsand Equilibrium Charges with Individual Accounts”,in *Administrative Costs and Social Security Privatization* John Shavened. Chicago: University of Chicago Press, Chapter 4.

نمونه انگلیسی مقاله در مجله:

Erosa, Andres and Mattin Gervais (2002), “Optimal Taxation in Life-Cycle Economies” *Journal of Economic Theory*, Vol. 105, No. 2, PP. 338-69.

یادآوری: ۱. چنانچه مقالات در چارچوب پیشنهادی تنظیم نشود مقاله قابل بررسی و ارجاع به داوری نخواهد بود.

۲. مقاله حداقل توسط سه نفر داوری می‌شود و در نهایت پس از تأیید هیأت تحریریه چاپ خواهد شد.

داوران این شماره: مریم بختیاریان، علیرضا دارابی، شهلا اسلامی، بابک عباسی، علی مرادخانی، مالک حسینی، شمس الملوک مصطفوی، مهدی ابوطالبی یزدی.

نشانی الکترونیکی: **analyticphilo@gmail.com**

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی

سال بیستم، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

تبیین و بررسی وجوه تمایز مشاوره فلسفی با مشاوره روان شناختی ۷

سیّد حسام حسینی، سید سالار حسینی، اکبر رهنما

بررسی دیدگاه آوروم استرول در باب دو برداشت متفاوتِ ویتگنشتاین از مبانی باورهای یقینی ۴۵

محمد سعید عبداللهی، محمد علی عبداللهی

عشق در نگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور ۶۹

علی حاجی موسائی، دکتر راضیه شهرآبادی

سهم هگل در تاریخ معرفت شناسی پست مدرنیسم (با رویکرد انتقادی) ۱۰۳

محمد تعمیرکاری، مهدی منفرد

نقد و بررسی دلیل نظم بر اثبات وجود خدا متکی بر نقدهای هیوم و ارزیابی پاسخ‌های استاد مطهری به همراه تبیین آرا آیت الله جوادی آملی ۱۲۱

محمدحسین عباسی

مؤلفه‌های راهبردی برای حضور مؤثر در نظم جهانی ۱۴۹

حسن حاجی زاده اناری، مهدی ابوطالبی یزدی

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی شماره ۴۳
فلسفه روانشناسی / علمی‌پژوهشی
سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۴۴ - ۷

تبیین و بررسی وجوه تمایز مشاوره فلسفی با مشاوره روان شناختی

سیّد حسام حسینی
دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد تهران (نویسنده مسئول)
s.hesam_h@yahoo.com
سید سالار حسینی
دانش آموخته مدیریت دولتی دانشگاه پیام نور مرکز سقز
salar1252.h@gmail.com
اکبر رهنما
دانشیار، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شاهد، تهران
rahnama@shahed.ac.ir

بهبود مشکلات زندگی در دوران باستان نقشی منحصر به فلسفه بود. این نقش محوری به واسطه سلطه علم در عصر مدرن به فراموشی سپرده شد. امّا در دوران معاصر فلسفه به خود آمده و درصدد احیای دوباره جایگاه خود در زندگی به واسطه فعالیت‌هایی عملی همچون مشاوره فلسفی است. تحقق این مهم مستلزم تبیین مرزهای تمایز این رویکرد نوظهور با سایر اشکال مشاوره روانشناختی است. لذا این پژوهش با هدف تبیین وجوه تمایز مشاوره فلسفی با مشاوره روان شناختی صورت گرفت. نوع پژوهش از حیث هدف، کاربردی و از لحاظ رویکرد، کیفی می‌باشد و جهت تبیین هدف از روش تحلیل مفهومی و از نوع تفسیری بهره گرفته شد. براساس یافته‌های پژوهش، وجوه تمایز این دو حوزه را می‌توان از حیث تفاوت در تعریف، نقش درمانی، موضوع، وظیفه و نقش، مهارت‌ها، اهداف و رابطه میان مراجع و مشاور تبیین نمود. نتایج پژوهش نشان داد این دو حوزه می‌توانند به عنوان مکمل، همدیگر را پشتیبانی نموده و جهان بینی و وضعیت روانی مراجعان را توأمان مد نظر قرار دهند.

واژگان کلیدی: مشاوره فلسفی، مشاوره روانشناختی، درمان، جهان بینی.

❀ تاریخ دریافت: ۱۸ / ۱ / ۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۲۰ / ۲ / ۱۴۰۳

۱. مقدّمه

در دنیای مدرن امروز، انسان در جهانی از معرفت‌های شخصی و واقعیت‌های متعدد زندگی می کند و بسیاری از تهدیدها و بحران‌های روانی، ناشی از عادت‌های غلط تفکر است. پیچیدگی علوم، گسترش دانش بشری، وجود معرفت‌های مختلف، مفاهیم تکه تکه شده، اندیشه‌های ناهمگون و تضادهای فکری میان انسان‌ها، روز به روز بر دامنه این مشکلات افزوده است. در چنین فضایی انسان به جای آنکه بتواند به مدد فکر و اندیشه، خویشتن را از بحران‌های گریبان‌گیر بشر آزاد سازد، خود گرفتار بحران اندیشه شده است (مک اینتایر[۱]، ۱۹۹۷؛ بوهم[۲]، ۱۹۹۶). تضاد، کشمکش و کج فهمی بین آدم‌ها، نفی دیگری و تأیید بی چون و چرای معرفت خویشتن از ویژگی‌های بارز انسان مدرن و از آفت‌های شناختی بشر در عصر معاصر است. این عوامل رنج فراوانی را بر وی وارد نموده، او افسرده و قهقرا است، و نیازمند تأمین وجود انسانی خویش و رهایی خود از افسردگی و هدایت به سوی پیشرفت است. در چنین فضایی علوم مختلف درصدد ارایه راه حل‌هایی برای کاهش آلام بشری برآمده‌اند که فلسفه نیز به عنوان خاستگاه علوم بشری از این امر مثتنی نبوده است. شاید بارها از خود پرسیده باشیم آیا فلسفه دارای وجهی عملی برای پاسخگویی به چالش‌ها و نیازهای روانی زندگی امروز می‌باشد؟ و یا صرفاً در عرصه دانش نظری باقی مانده و کارکردی در زندگی شخصی افراد ندارد. فلسفه که با توسعه پوزیتیویسم منطقی[۳] در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از حوزه علم کنار گذاشته شده، و متهم به ارائه گزاره‌های پیشینی و آزمایش‌ناپذیر بود، به‌عنوان رشته‌ای بدون حوزه کاربردی در نظر گرفته شد. این درحالی است که بسیاری از اندیشمندان برخلاف این دیدگاه، فلسفه را حوزه‌ای کاربردی در زندگی انسان‌ها تلقی نموده‌اند. از جمله ساویج[۴] (۱۹۹۷) معتقد است

---

1. MacIntyre
2. Bohm
3. Logical positivism
4. Savage

که بسیاری از مکاتب فلسفی یونان باستان مانند کلبیان[1]، رواقیون[2]، اپیکوریان[3] و فیلسوفانی چون سقراط[4] فلسفه را به عنوان رشته ای عملی و آموزش هنر زندگی می‌دانستند که در آن تفکر عامل حرکت در انسان و مشاوری است که زایش اندیشه را بدنبال دارد (ساویج، ۱۹۹۷: ۴۰). ویتگنشتاین به نقل از مارتین[5] (۲۰۰۱) فلسفه را به عنوان شیوه‌ای از زندگی تعریف می کند (ویتگنشتاین به نقل از مارتین، ۲۰۰۱: ۲۰۱). از منظر هایدگر[6] (۱۴۰۱) فلسفه مسیری است که فرد در زندگی ضمن برقراری ارتباط با دیگری طی می کند(هایدگر، ۱۴۰۱: ۳۶). راب[7] فلسفه را بخش جدایی ناپذیر شرایط اجتماعی و فرهنگی زندگی انسانی تلقی نموده (راب، ۲۰۰۲) و مارینوف[8](۲۰۰۵) نیز فلسفه را حکمتی پویا می‌داند که واقعیت‌های زندگی، کیفیت و چگونگی زندگی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد (مارینوف، ۲۰۰۵: ۱۱).

در پاسخ به همین نیازها بود که در پایان قرن بیستم فلسفه به خود آمد و سعی نمود تا رویکردی عملی اتخاذ نماید. این چرخش توسط یک جنبش فلسفی هدایت می‌شود که تلاش دارد معنای اصلی فلسفه را بازیابی نموده و فلسفه را به روشی برای زندگی و مواجه با چالش‌های آن تبدیل کند. در این راستا مشاوره فلسفی[9] به عنوان زمینه‌ای که این امر را در عینی‌ترین شکل آن ترسیم می‌نماید سعی نمود خود را به عنوان پارادایم جدیدی در عصر حاضر برای حل مشکلات انسان مطرح نماید. گوتکنخت[10] (۲۰۰۶) جنبش جهانی مشاوره فلسفی را واکنشی به سرگردانی انسان معاصر و شیوه زندگی وی در نتیجه سیاست زدگی و سلطه فناوری بر ابعاد زندگی وی تلقی می‌نماید(گوتکنخت، ۲۰۰۶: ۴۲). در واقع مشاوره فلسفی تلاشی برای پیوند فلسفه و واقعیت‌های زندگی انسانی است که پیش از آن در حوزه اخلاق کاربردی مورد استفاده قرار می گرفت. بنابراین فلسفه امروز نیز همچون

---

1. Cynics
2. Stoics
3. Epicureans
4. Socrates
5. Wittgenstein quoted by Martin
6 . Hideger
7 . Rabe
8. Marinoof
9. Philosophical counselling
10. Gutknecht

گذشته می‌تواند راهنمای فرد در غلبه بر اضطراب، رنج و دغدغه‌های زندگی روزمره باشد. اما فلسفه با جنبه مفهومی و نظری گسترده خود چگونه می‌تواند با مشکلات زندگی عملی مانند «مشکلات ازدواج» یا «تضادهای خانوادگی» همراه شود؟

به عقیده مشاوران فلسفی، آنچه باید انجام شود این است که فلسفه را به زندگی روزمره نزدیک کنیم. زیرا فلسفه در طول سالیان به یک رشته کاملاً آکادمیک تبدیل شده و تلقی آن به عنوان یک سبک زندگی و در عین حال جنبه شفابخش آن نادیده گرفته شده است. بدین منظور، باید فلسفه را که از دیرباز عمدتاً بر مطالعات نظری متمرکز بود، جدای از اضطراب، گرفتاری‌ها و هنجارهای روزانه فرد، از «برج عاج[۱]» پایین کشید و به زندگی عینی فرد آورد.

از منظر مشاوره فلسفی، اندیشه فلسفی و زندگی عینی جدایی ناپذیرند. علاوه بر تلاش برای ایجاد ساختارهای نظری در مورد زندگی و واقعیت، فلسفه باید این نکته که وجه عینی زندگی و واقعیت وجود دارد را نیز مدنظر قرار دهد. بنابراین مشاوران فلسفی همواره بین گفتمان نظری فلسفی و خود فلسفه دومی را ترجیح می‌دهند (لاهاو، ۱۹۹۷).

مشاوران فلسفی «فلسفه» را ارائه نظریه‌ها، جست و جوی راه‌حل‌هایی برای حل مسائل تاریخ فلسفه یا ادامه بحث‌های آکادمیک نمی‌دانند. بلکه آنها فلسفه را جستجویی در جهان معنا و اندیشه افراد تلقی می‌کنند. آنها ارزش‌ها، مفاهیم، باورها، رفتارها، نگرش‌ها و تصمیماتی را که به زندگی معنا می‌بخشند را بررسی نموده و جهان بینی انسان‌ها را فرآیندی متغیر، که بایستی از نو بررسی گردد تلقی می‌نمایند (لاهاو، ۱۹۹۶ الف، ۲۷۶-۲۷۷). به این ترتیب، مشاوران فلسفی از ارائه نسخه‌های آماده در مورد چگونگی زندگی دوری نموده و هدف آنها آغاز فهم فلسفی جدید در افراد است (لاهاو، ۱۹۹۶ الف: ۲۶۰).

---

۱ . برج عاجی لفظی است نشأت گرفته از غزل‌های سلیمان در کتاب مقدس که بعدتر به عنوان لقبی برای مریم مورد استفاده قرار گرفت. از قرن نوزدهم این اصطلاح در اشاره به جهان یا محیطی به کار می‌رود که اندیشمندان در آن مشغول پی جویی هایی منفک از دغدغه های عملی زندگی روزمره می‌شوند.

فلسفه از آغاز پیدایش و در دوران باستان به عنوان یک رشته شغلی، سبکی از زندگی و روشی برای درک معنای زندگی تلقی می‌شد. مثلاً از نگاه رواقیون فلسفیدن تمرینی عملی برای آزادانه و آگاهانه زیستن است. یعنی فلسفه در اصل نه یک رشته آکادمیک بلکه‌روشی برای زندگی بود. تنها در قرن‌های اخیر است که بر بنیانی نظری استوار گشته و از عمل بی‌بهره بوده است (مارینوف، ۲۰۰۵: ۲۰). هایدگر به نقل از مارتین (۲۰۰۱)، ضمن تحسین فلسفه یونان باستان از منظر کاربرد عملی فلسفه در زندگی، عنوان می‌دارد: « فلسفه گرایشی است که باید امکان دیدن موجود را بر حسب آنچه هست فراهم آورد». به این ترتیب فردی که با بحرانی مواجه است بنا بر فلسفه عملی باید به جای زیر سؤال بردن «من» در یک فرایند ذهنی با پرسش‌های «چه کاری می‌توانم انجام دهم؟» یا «چه تدبیری باید بیاندیشم؟» به راه حل نزدیک شود (مارتین، ۲۰۰۱: ۹).

در راستای این نقش مهم فلسفه در زندگی بود که مشاوره فلسفی به صورت رسمی در سال ۱۹۸۱ میلادی و به واسطه تلاش‌های فیلسوف آلمانی گرد آخنباخ[1] و با تأسیس اولین کلینیک فلسفه در کلن آلمان آغاز شد. اینکه آخنباخ را بنیانگذار این رشته جدید نامیده‌اند به سبب مسیری است که وی پس از تأسیس اولین کلینیک مشاوره فلسفی طی نمود و بدینسان به ارتقای این حوزه جدید یاری رساند. آخنباخ در سال ۱۹۸۲ «انجمن تمرین فلسفی»[2] و در سال ۱۹۸۷ اولین شماره «مجله تمرین فلسفی»[3] را منتشر کرد. انجمن تمرین فلسفی متشکل از اعضایی از کشورهای اتریش، سوئیس، هلند، نروژ، ایتالیا، کانادا، اسرائیل و آفریقای جنوبی بود که فعالیت‌های این انجمن و همچنین مجله تمرین فلسفی در اشاعه این رویکرد جدید در سطح جهانی بسیار حایز اهمیت بود (تیلماز[4]، ۲۰۱۸: ۶).

آخنباخ به نقل از میلز[5] (۲۰۰۱) معتقد است که تمایز آشکاری بین مشاوره فلسفی و سایر اشکال مشاوره وجود دارد و تنها شباهت میان آنها تعامل و گفتگویی است که میان مشاور و مراجع شکل

---

1. Gred Achenbach
2. Society for Philosophical Practice
3. Journal of Philosophical Practice
4. Tillmanns
5. Mills

می‌گیرد و هرگونه رابطه درمانی میان مشاور و مراجع را رد می‌کند (میلز، ۲۰۰۱: ۲). آخنباخ ایده اصلی حامی مشاوره فلسفی را دیالوگ‌های سقراطی و بهره‌گیری از روش‌ها و نظریه‌های فلسفی برای بهبود تصمیمات و انتخاب‌های بهتر در مراجعان تلقی می‌کند. از نظر وی مشاوره فلسفی صرفاً یک تلاش منطقی برای به اشتراک گذاشتن ایده‌ها و تئوریهای محض فلسفی نیست بلکه مشاوره فلسفی نوعی فلسفه ورزی سقراطی برای مواجهه و غلبه بر مشکلات عملی زندگی است (شوستر[1]، ۲۰۰۵: ۷). ابتکار آخنباخ یک رویداد منحصر به وی نبود و فیلسوفانی در کشورهایی مانند فرانسه، ایالات متحده، هلند، اسپانیا، آرژانتین و غیره به این فعالیت پیوستند. در حال حاضر، این جنبش - و تنوع بیانی که در آن به کار رفته است - به یک جنبش بین المللی و جهانی بدل گشته و مورد استقبال بسیاری از متفکران قرار گرفته است (بارینتوس[2]، ۲۰۰۵: ۲۰). پیش زمینه‌های فکری نظریه آخنباخ به فعالیت‌های فلاسفه‌ای چون جان ون وین[3]، پاول شارکی[4]، مایکل راسل[5] و لوئیس سانسیلو[6] برمی‌گردد.

جان ون وین در سال ۱۹۶۷ فعالیت فلسفی خود را در مشاوره و در زمینه مشکلات وجودی و روانی آغاز نمود و در سال ۱۹۷۳ مرکز فلسفه برای تعلیم و تربیت خود و والدین[7] را با هدف افزایش آگاهی پدرانه در مواجه فرزندان با تجارب زندگی افتتاح نمود (رومرو[8]، ۲۰۱۰: ۱۴۹).

پاول شارکی در سال ۱۹۷۴ به عنوان مشاور فلسفی در بیمارستان عمومی شهرستان فارست[9] شروع به فعالیت نمود. وی سعی داشت نوعی فلسفه آمیخته با پزشکی بالینی را برای مراجعان خود ارائه نماید بعدها، در سال ۱۹۹۲، شارکی همراه با فیلسوف آمریکایی الیوت دی. کوهن[10]، اولین

---

1. Schuster
2. Barrientos
3. John van Veen
4. Paul Sharkey
5. Michael Russel
6. Luis Cencillo
7 . Education of Self and Parenthood(
8. Romero
9. Forest County
10. Eliot. D. Cohen

انجمن مشاوره فلسفی در ایالات متحده تحت عنوان «انجمن ملی مشاوره فلسفی»[1] را تأسیس کرد (بارینتوس، ۲۰۰۵: ۲۰).

مایکل راسل نیز فعالیت فلسفی خود را از دهه ۱۹۶۰ آغاز نمود. وی درخصوص نحوه گرایشش به مشاوره فلسفی ابراز می‌دارد: «دیدن دانشجویانی که مشکلات شخصی خود را با من در میان می‌گذاشتند و نتایج ضعیفی که آن‌ها از روش‌های مشاوره روانشناختی دریافت نموده بودند من را به این اندیشه که از فلسفه برای بهبود معانی زندگی دانش‌جویانم بهره گیرم رهنمون نمود» (راسل[2]، ۲۰۰۱: ۷-۶).

در اسپانیا نیز در دهه ۱۹۷۰ فعالیت‌های فلسفی سانسیلو در سطح جهانی قابل توجه است. وی در خصوص گرایشش به فعالیت‌های مشاوره فلسفی ابراز می‌دارد: « گرایش به فلسفه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی که هیچ کاربردی در زندگی عادی مردم نداشت مایه شرمساری بود، امّا اعتبار ایجاد شده توسط مارینوف به من این امکان را می‌دهد که دوباره خود را فیلسوف معرفی کنم، و با فلسفه (نه پزشکی یا حتی روانشناسی) من مؤثرترین ابزار و بینش را برای روش درمانی خود به دست آورده‌ام» (رومرو، ۲۰۱۰: ۱۴۹). در ادامه سازمان‌هایی در راستای ترویج و توسعه مشاوره فلسفی و به منظور برقراری پیوند دوباره فلسفه، انسان و زندگی در بسیاری از نقاط جهان تأسیس شد. در اولین گام ایده‌های آخنباخ به سرعت مورد توجه گروهی از دانشجویان فلسفه در دانشگاه آمستردام قرار گرفت. این دانشجویان ایده‌های آخنباخ را مورد مطالعه قرار داده و کارگاه‌هایی به منظور تمرین فلسفی برگزار نمودند. آدریان هوگندیک[3] یکی از این دانشجویان بود. بعدها وی با افتتاح مطب خود در سال ۱۹۸۷ و ارایه مشاوره‌های فلسفی در سطح سازمانی و فردی و تأسیس «انجمن تمرین فلسفی» در سال ۱۹۸۹ بنیانگذار مشاوره فلسفی در هلند لقب گرفت. مجله «عمل فلسفی» در هلند اولین بار در سال ۱۹۸۷و دو سال قبل از تأسیس انجمن منتشر شد. در سال ۱۹۹۸، هلند بیست و پنج فیلسوف مشاور عملی داشت. که هتل فیلسوف[4] در آمستردام، پاتوق جنبش هلندی مشاوره فلسفی

---

1. National Philosophical Counselling Association
2. Russel
3. Adrian Hogandyk
4. Philosopher Hotel

تلقی می‌شد. انجمن هلندی ماهی یک بار در آن هتل تشکیل جلسه می‌داد و اعضا سمپوزیوم‌ها[1] یا رویدادهای دیگر مرتبط با فلسفه و کاربردهای آن در زندگی روزمره را مورد بررسی قرار می‌دادند.

در سال ۱۹۸۹ شولمیت شوستر یکی از معروف‌ترین و تأثیرگذارترین نمایندگان مشاوره فلسفی، مرکز سوفون[2] (مؤسسه زندگی جدید برای تمرینات فلسفی، مشاوره و روانکاوی) را در اورشلیم افتتاح نمود. شوستر(۱۹۹۹) در مشاوره فلسفی معتقد به ترکیب فلسفه و مشاوره روانی بود. وی در رویکرد خود تحت عنوان «روانکاوی فلسفی» ضمن تلفیق روانشناسی وجودی و مبانی فلسفی اگزیستانسیالیسم استدلال می‌نماید که بهره‌گیری مشاوره فلسفی از این روش به مراجع یاری می‌رساند تا با آگاهی کامل از آزادی وجودی خود، بدون محدود شدن در تجربیات گذشته، قادر به خلق خود واقعی فرد در زمان حال و آینده باشد (شوستر، ۱۹۹۹ الف: ۶۸).

در سال ۱۹۹۲ «انجمن آمریکایی فلسفه، مشاوره و روان درمانی» (ASPCP) با هدف تبیین ارتباط فلسفه و سایر رشته‌های مرتبط با مشاوره و با مدیریت مارینوف دایر گردید.

در سال ۱۹۹۸، مارینوف که مدیر «انجمن آمریکایی فلسفه، مشاوره و روان درمانی» بود انجمن را ترک نموده و «انجمن پزشکان فلسفی آمریکا» (APPA) را تأسیس نمود و مأموریت اصلی خود را به صورت مجموعه‌ای از فعالیت‌های مبتنی بر فلسفه تعریف و این رویکرد که مشاوره فلسفی هیچ سنخیتی با روانشناسی یا روانپزشکی ندارد را ترویج نمود (دوگان، ۲۰۰۰: ۵۸). مارینوف (۲۰۰۵) با وجود اینکه خود را از پیروان و حامیان نزدیک ایده‌های آخنباخ معرفی می‌کند مشاوره فلسفی را نوعی روان درمانی و گزینه‌ای برای افرادی تلقی می‌کند که از درمان‌های روانی و روان پزشکی سرخورده شده‌اند. از نظر وی نوع نگاه این رویکردها به مراجع به عنوان یک بیمار منجر به روی آوردن آن‌ها به مشاوره فلسفی گشته است. وی معتقد است که انسان‌ها برای مقابله و غلبه بر مشکلات زندگی درصدد بهره‌گیری از کمک‌های حرفه‌ای و تخصصی بودند و بدین منظور راه‌های بسیاری از روحانیون مذهبی تا روانشناسان را امتحان کردند. روان پزشکان در تلاش برای تشخیص بیماری درصددند بفهمند که چه سندرم یا اختلالی باعث مشکلات مراجع شده است. اما برخلاف این تلقی

1. Symposium
2. Centre *Sophon*

همه می‌خواهند به صورت یک انسان عادی پذیرفته شوند و هیچ کس نمی‌خواهد به دلیل نقص‌هایش غیرعادی دیده شود. اکنون آنها از کمک‌های حرفه‌ای رویکرد نوینی به نام مشاوره فلسفی بهره می‌گیرند تا بینش جدیدی از نیروی شفا بخش فلسفه را تجربه نمایند. مشاوره فلسفی با بهره‌گیری از حوزه‌های منطق، ارزش‌های اخلاقی، معنای زندگی و عقلانیت تمامی چالش‌های ملال‌آور زندگی را مورد بررسی قرار می‌دهد و به انتخاب‌های بهتر و تصمیمات منطقی‌تر، به افراد در زندگی یاری می‌رساند. وی ابراز می‌دارد که انسان‌ها برای رفع نگرانی‌های خود در زندگی نیاز به تشخیص بالینی بیماری خود ندارند، بلکه نیازمند گفتگویی عمیق و هدفمند برگرفته از سنت سقراطی برای ادراک فلسفه شخصی زندگی خود می‌باشند (مارینوف، ۲۰۰۵: ۱۱).

این رویکرد از آغاز توسعه به عنوان نوعی جایگزین مشاوره روانشناختی مورد توجه مشاوران فلسفی قرار گرفت. این واقعیت که برخی از جنبش‌های فلسفی نقش مهمی در توسعه رویکردهای مختلف روان‌درمانی دارند مشاوران فلسفی را ترغیب نموده است که فلسفه می‌تواند نوعی جایگزین برای مشاوره روانشناختی باشد (شفچیک، ۱۹۹۵: ۷۵). الیوت کوهن (۱۹۹۵) نقش فلسفه در توسعه مشاوره روانشناختی را از برخی جهات با تأثیراتی که والدین بر فرزندان خود دارند مقایسه می‌کند. همانگونه که کودکان تحت تأثیر والدین خود بزرگ می‌شوند، مشاوره نیز در طول زمان با تأثیرپذیری از فلسفه توسعه یافته است. به عنوان مثال، می‌توان منبع درک روح سه گانه‌ی فروید[1] را در تمثیل ارابه ران که افلاطون[2] در دیالوگ فیدروس[3] ارائه کرد، ریشه‌های اگزیستانسیال درمانی[4] را در فلسفه وجودی، گشتالت درمانی[5] را در مبانی پدیدارشناختی[6] و رفتار درمانی عاطفی منطقی را در مبانی فلسفه رواقی مشاهده نمود (کوهن، ۱۹۹۵: ۱۲۱).

بنابراین در راستای آنچه بیان گردید، فلسفه آکادمیک و حوزه روان درمانی دو بخش مهمی بودند که فیلسوفان عملی می‌خواستند حدود فعالیت‌های خود را از آن متمایز نمایند و بدین ترتیب

---

1. Freud
2. Plato
3. Phaedrus
4. Existential therapy
5. Gestalt therapy
6. Phenomenology

یکی از مهمترین مشکلاتی که فیلسوفان عملی هنگام مشخص کردن تفاوت‌های مشاوره فلسفی و روان‌درمانی با آن مواجه شدند، عدم یافتن معیارها و تعریف مشترکی بود که جنبه‌های اساسی فعالیت آنها را توضیح دهد. بنابراین، اگر بخواهیم جنبه‌های متمایز مشاوره فلسفی و روان‌درمانی را مشخص نماییم، اولین سؤالی که باید پاسخ داده شود روشن نمودن قلمرویی است که آن را از دیگر اشکال مشاوره متمایز می‌سازد. یعنی تصمیم بگیریم که آیا به طور کلی با دنیای روان درمانی مقابله نماییم؟ یا آن را با یکی از مهم‌ترین جریان‌های آن مقایسه کنیم و یا با توجه به مکتبی خاص این مقایسه را انجام دهیم.

از این رو با توجه به آنچه در مبانی نظری در باب ضرورت تبیین جایگاه مشاوره فلسفی در میان دیگر حوزه‌های مشاوره بیان گردید مسئله اساسی این پژوهش بررسی تفاوت‌های حوزه‌ی مشاوره فلسفی که مدعی شکلی متفاوت از فلسفه ورزی و نوع جایگزینی از مشاوره است، با مشاوره روانشناختی یا روان درمانی که قبلاً با موفقیت اجرا شده و در انحصار مطالعات مشاوره است می‌باشد. پاسخ به این پرسش بدون شک به فهم بهتر مشاوره فلسفی و تبیین جایگاه این رویکرد نوظهور در میان سایر اشکال مشاوره یاری خواهد رساند.

با بررسی‌های صورت گرفته در مبانی نظری و پیشینه پژوهش‌های خارجی و داخلی می‌توان اذعان نمود که مبانی نظری این رویکرد به خوبی تبیین گردیده و از ساحت‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. با این وجود پژوهشی که به صورت مستقیم در تبیین وجوه متمایز مشاوره فلسفی و مشاوره روانشناختی گام مؤثری برداشته باشد یافت نشد و جنبه متمایز و نوآورانه پژوهش حاضر از این منظر قابل توجّه است.

در باب اهمیت نظری پژوهش باید خاطر نشان ساخت که پژوهش‌هایی از این دست با تبیین مبانی، نظریات و رویکردهای جدید بستر نظری مناسبی را برای نظام مشاوره و افرادی که در جستجوی شفایی به جز درمان‌های روانشناختی هستند فراهم می‌آورد. و اهمیت کاربردی پژوهش، شامل پاسخگویی به سؤالات مشاوران در تفکیک مرزهای مشاوره فلسفی با سایر اشکال مشاوره در

مواجه با مشکلات متعدد مراجعان با شرایط خاص و پژوهش‌گران و علاقه‌مندان به مشاوره فلسفی و فراهم سازی بستر مناسب برای پژوهش‌های تطبیقی و کاربردی در این زمینه است.

لذا با توجه به آنچه در بیان مسئله، ضرورت و اهمیت موضوع عنوان گردید هدف کلی این پژوهش « تبیین و بررسی وجوه تمایز مشاوره فلسفی با مشاوره روان شناختی » می‌باشد و دستیابی به این هدف و برجسته نمودن وجوه تمایز مشاوره فلسفی از سایر اشکال مشاوره در نهایت می‌تواند به توسعه نظری و عملی این رویکرد یاری رساند.

۲. روش پژوهش

از آنجا که هدف پژوهشگر توسعه دانش نظری در یک زمینه خاص تحت عنوان مشاوره فلسفی است نوع این پژوهش از حیث هدف، نظری یا بنیادی و از لحاظ رویکرد کیفی می‌باشد. جهت جمع‌آوری داده‌ها و برای تبیین مسئله پژوهش از روش تحلیل مفهومی و از نوع تفسیری و مفهوم پردازی و تحلیل عقلانی بهره گرفته شد. در روش تحلیل مفهومی، کاربرد کلمات به منزله روش اساسی تحلیل در نظر گرفته می‌شود. بدین‌صورت که عناصر دو مفهوم، درکنار هم گذاشته شده و سپس مقایسه بین آنها صورت می‌گیرد (باقری، ۱۳۸۹، ج۱: ۱۳۴). از آنجا که مشاوره فلسفی و روانشناختی دو مفهوم محوری این پژوهش می‌باشند لذا روش تحلیل مفهومی جهت تحلیل عناصر، جستجوی ارتباط بین مفاهیم مختلف و بازشناسی روابط آن‌ها مورد استفاده قرارگرفت.

منابع جمع‌آوری داده‌های پژوهش شامل تألیفات و آثار دسته اول در خصوص مشاوره فلسفی، پایان‌نامه‌ها، مقالات، آثار و نوشته‌ها و روایت‌های تاریخی مرتبط با موضوع تحقیق بوده است. بدین منظور برای جمع‌آوری اطلاعات، نمونه‌های مناسب از منابع مرتبط با موضوع پژوهش به صورت هدفمند انتخاب و برای ثبت داده‌ها از فرم فیش برداری استفاده شد و داده‌های بدست آمده در طول تحقیق به طور مستمر تحلیل و تفسیر گردید.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. تفاوت در تعریف

نداشتن تعریف واحدی از مشاوره روانشناختی و مشاوره فلسفی که بتوان با استناد به آن تفاوت میان آنها را برجسته نمود یکی از مهمترین چالش‌های آخنباخ و ران لاهاو در تبیین مرزهای مشاوره فلسفی و مشاوره روانشناختی تلقی می گردد. آخنباخ (۱۹۹۷) در این خصوص بیان می‌دارد: « از آنجا که مشاوره فلسفی در مراحل اولیه توسعه قرار دارد و مفهوم روشنی از مشاوره روانشناختی نیز وجود ندارد نمی‌توان مرزهای مشخصی برای تعیین رابطه آنها ترسیم نمود (آخنباخ، ۱۹۹۷: ۶۲). آخنباخ معتقد است که وقتی کسی سعی دارد تعریفی حداقلی از فعالیت‌های مشترک مشاوره روانشناختی ارائه نماید فقط با یک برچسب توخالی روبرو می‌شود که هیچ کمکی به فرمول بندی رابطه آن با مشاوره فلسفی نمی‌کند. وی تعریف هانس استروتزکا[1] از مشاوره روانشناختی که بر مبنای آن «مشاوره روانشناختی تعامل هدفمندی میان یک یا چند بیمار و یک یا چند درمانگر، بر اساس نظریه رفتار عادی و نابهنجار، به منظور درمان اختلالات رفتاری یا رنج، با ابزارهای روانشناختی و با تکنیک‌های قابل آموزش است» را مورد نقد قرار داده و بیان می‌دارد که در این تعریف به جز مفهوم «تعامل» (در مشاوره فلسفی تعامل میان دو فرد و در روان درمانی میان دو نقش: درمانگر-بیمار) مفهوم مشترکی میان مشاوره فلسفی و روان درمانی وجود ندارد و این تعریف هیچ ارتباطی با فعالیت انجام شده در مشاوره فلسفی ندارد. بنابراین آخنباخ هرگونه ادعایی مبنی بر درمان اختلالات مراجعان را رد نموده، و این نکته را که مشاوره فلسفی دارای تکنیک‌های قابل آموزش، اهداف از پیش تعریف شده و تفکیک مراجعان به عادی و بیمار را نیز نمی‌پذیرد (آخنباخ، ۱۹۹۷: ۶۲). به این ترتیب، بنیانگذار مشاوره فلسفی هرگونه تلاش برای یافتن شباهت‌های بین این دو حوزه را مردود انگاشته و تأیید می‌نماید که مشاوره روانشناختی و فلسفی در همه موارد ذکر شده در تعریف دارای تفاوت‌های بنیادی به شرح زیر هستند:

---

1 . Hans Strotzka

- در راهبرد مشاوره: آموزش استاندارد در مقابل آموزش فلسفی.
- در نوع رابطه میان مشاور و مراجع: درمانگر-بیمار در مقابل فیلسوف-میهمان.
- در جهت گیری: درمان از پیش تعیین شده و فرایند گرا در مقابل شفاف سازی فلسفی.
- در مورد ابژه و موضوع مشاوره: فرآیندها و معانی روانشناختی در مقابل ایده‌های فلسفی.
- در نحوه تفسیر اختلالات روانی و رنج‌های انسانی: درمان در مقابل رویکرد فلسفی ـ هرمنوتیکی.
- در روش شناسی: تکنیک‌های قابل آموزش در مقابل گفتگوی فلسفی.
- در اهداف: درمان و بازگشت به حالت عادی در مقابل توسعه و پیشرفت یک بینش فلسفی(آخنباخ، ۱۹۹۷: ۶۳).

لاهاو (۱۹۹۶) نیز بیان می‌دارد که از آنجا که هیچ توصیف و تعریف واحدی از مشاوره روانشناختی وجود ندارد نمی‌توان رابطه آن را با مشاوره فلسفی تبیین نمود (لاهاو، ۱۹۹۶: ۲۶). لاهاو(۱۹۹۵) معتقد است که توصیف آخنباخ و پیروان او از مشاوره روانشناختی بر اساس مدل درمانگر-بیمار که در آن نقش درمانگر تشخیص بیماری مراجعان، درمان و بازگرداندن آنها به حالت عادی است، ساده انگارانه و غیرواقعی بوده است (لاهاو و تیلماز، ۱۹۹۵: ۷). وی معتقد است که در این توصیف برخی از نظریه‌ها و رویکردهای روان‌شناختی نوین (که از روش‌های فلسفی بهره می‌گیرند) نادیده گرفته شده است. وی بیان می‌دارد که روانشناسان معاصر از طیف وسیعی از رویکردها از جمله درمان اگزیستانسیال، شناخت درمانی[1]، درمان عقلانی-هیجانی[2]و معنادرمانی[3] بهره می گیرند که دارای سطوح متنوعی از شباهت به تحقیقات فلسفی و تفسیر جهان بینی مراجعان هستند(لاهاو و تیلماز، ۱۹۹۵: ۱۱). به عقیده لاهاو، در بحث نظری در مورد تفاوت‌های بین مشاوره فلسفی و مشاوره روانشناختی باید به جای تمرکز بر دیدگاه‌های روانشناسان در مقابل فیلسوفان بر تمایز میان اصول اولیه روان‌شناسی و فلسفه تمرکز نمود. لاهاو معتقد است که مشاوره فلسفی

---

1. Cognitive therapy
2. Rational-emotive therapy
3. logo therapy

برخلاف مشاوره روانشناختی که به تفسیر همه جزئیات زندگی مراجع علاقه مند است به دغدغه‌های فلسفی زندگی مراجعان احترام گذاشته و از روانشناسی همه مشکلات آنها خودداری می کند (لاهاو و تیلماز، ۱۹۹۵: ۱۲).

۲-۳. تفاوت در نقش درمانی مشاوره فلسفی و مشاوره روانشناختی

از تحلیل و تبیین موضع فیلسوفانی که به شباهت‌ها و تفاوت‌های مشاوره فلسفی و روانشناختی پرداخته اند می‌توان دیدگاه آنها را به سه دسته تقسیم نمود:

دسته اول: کسانی که معتقدند فلسفی و روانشناختی دو حوزه کاملاً مستقل و متمایز هستند.

دسته دوم: کسانی که معتقدند که نمی‌توان مرزهای روشنی بین این دو حوزه ترسیم نمود.

دسته سوم: کسانی که آشکارا اعلام می کنند که مشاوره فلسفی نوعی درمان جایگزین روانشناختی است.

در دسته اول که از جدایی رادیکال بین این دو حوزه دفاع می کنند، می‌توانیم به دیدگاه آخنباخ اشاره نماییم که معتقد است تنها نقطه مشترک این دو حوزه «تعامل»میان مشاور و مراجع است. شوستر (۱۹۹۹) نیز ضمن نقد رویکرد مشاوره روانشناختی، از استقلال مشاوره فلسفی در برابر رویکردهای بالینی و درمانی به شدت دفاع می کند، و بیان می‌دارد که علیرغم گرایش فلسفی نیرومند برخی از رویکردهای مشاوره روانشناختی، مشاوره فلسفی نگاه نوینی است که سهم غیر بالینی فلسفه در بهزیستی مراجعان را بسیار مهم می‌داند (شوستر[1]، ۱۹۹۹ ب: ۳). شوستر موضع خود را به این صورت بیان می کند که «مشاوره فلسفی نوع جدیدی از درمان یا جایگزینی برای مشاوره روانشناختی نیست بلکه نوعی «فرادرمانی»[2] است، که گرچه موجبات بهزیستی مراجعان را با کشف راه‌های نوین ادراک هستی، توسعه و تغییر خودآگاهی و در نهایت اصلاح تفکر و رفتار آنان فراهم می‌آورد امّا درمان نیست. از نظر وی مشاوره فلسفی زمانی به هدف اصلی خود، که نوعی بهبود را نیز در خود مستتر دارد، دست خواهد یافت که خارج از موسسات پزشکی انجام شده و تلقی مراجع به عنوان

1. Schuster
2. Trans therapeutic

بیماری که نیازمند خدمات درمانی و مراقبتی است دگرگون شود» (شوستر، ۱۹۹۹ ب: ۹). وی معتقد است که حتی تأثیر فلسفی زیاد برخی از درمان‌ها همچون درمان شناختی، اگزیستانسیال درمانی، روانشناسی فلسفی بالینی، روان درمانی عقلانی و سایر ترکیبات درمان و فلسفه به آنها این حق را نمی‌دهد که فعالیت خود را فلسفی بنامند. روانشناسان بالینی با مدرک تکمیلی فلسفه، نباید صرفاً با بهره‌گیری از فلسفه در درمان مراجعان خود، فیلسوف عملی نامیده شوند زیرا آنها در حرفه و فرایند درمانی خود علاوه بر دانش فلسفی به تحوّلی فلسفی نیز نیاز دارند(شوستر، ۱۹۹۹ ب: ۱۹). در نتیجه، شوستر قاطعانه بیان می‌دارد که مشاوره فلسفی از مشاوره روانشناسی سرچشمه نمی‌گیرد. این رویکرد قبلاً توسط روانشناسان یا درمانگران انجام نمی‌شد و نتیجه یک رویکرد ترکیبی از روانشناسی و فلسفه نیز نیست بلکه مبدأ و سنت مشاوره فلسفی، فلسفه و گفتگوی مستقلی میان مراجع و مشاور فیلسوف است.

دسته دوم، معتقدند که با توجه به روابط نزدیک این دو رویکرد، نمی‌توان تمایز دقیقی میان آنها قایل شد و این دو حوزه دانشی، سهم بسزایی در توسعه یکدیگر دارند. در حمایت از این موضع لاهاو(۱۹۹۵) معتقد است: «از آنجا که مشاوره روانشناختی ویژگی‌های مشترکی با مشاوره فلسفی دارد، این دو حوزه می‌توانند از نوعی همکاری متقابل بهره جویند. مشاوران فلسفی می‌توانند به روانشناسان در بهره‌گیری از عناصر فلسفی یاری رسانده و از دیگر سو روانشناسان نیز می‌توانند به فیلسوفان مشاور در شناخت فرایندهای روانشناختی جلسات مشاوره خود کمک کنند» (لاهاو و تیلماز، ۱۹۹۵: ۱۲).

در همین راستا دیورزن[1](۲۰۰۱) معتقد است: «مشاوره فلسفی و روان درمانی دو حرفه به هم پیوسته می‌باشند که فعالیت آنها همپوشانی نزدیکی با یکدیگر دارد. مشاوران فلسفی در جلسات مشاوره جنبه‌های شخصی و عاطفی زندگی مراجعان را که قبلاً روان درمانگران آنها را با جزئیات بیشتری مطالعه کرده‌اند، بررسی می‌نمایند. لذا برای فیلسوفان ضروری است که ثمره یک قرن تجربه مشاوره روانشناختی را در کار خود بکار گیرند (دیورزن، ۲۰۰۱: ۳۵). وی معتقد است که فلسفه

---

1. Deurzen

نقش تعیین‌کننده‌ای در بهبود افرادی که دچار بحران عمیق وجودی هستند عهده دار است، امّا به تنهایی کافی نیست و بایستی با تلفیق با سایر عناصر درمانی، نقش سازنده‌تری را در کمک به مراجعان ایفا نماید. گفتمان فلسفی، باید با تمایلی که به گفتگو بیش از شنیدن دارد، با سکوت مشاور روانشناس، که علاقه بیشتری به شنیدن تجارب شخصی مراجعان دارند به تعادل برسد. از دیگر سوی روان درمانی با سوگیری تفسیری‌اش، باید با سکوت فلسفه و بی‌طرفی مشاور و عدم اتخاذ موضع از سوی وی تکمیل شود، جایی که شگفتی و تردید در مورد وجود انسان می‌تواند بار دیگر جایگاه شایسته خود را بدست آورده و جستجوی خردمندانه جایگزین جست و جوی صرف سلامت روان گردد (دیورزن، ۲۰۰۱: ۳۶). این دو رویکرد بایستی به محدودیت‌های خود آگاه، و با این بینش که هیچکدام به خودی خود نوشدارویی برای تسکین مراجعان نیستند، از تجارب یکدیگر نهایت بهره‌گیرند. ما به عنوان روان درمانگر یا فیلسوف، زمانی می‌توانیم بهترین خدمات را به مراجعان خود ارائه دهیم که دانش و تجربه خود را مورد بازبینی قرار داده و تجربیات نوینی را در کار خود به کار گیریم. از این رو فیلسوفان و روان درمانگران بیشتر از همکاری سود می‌برند تا رقابت و چنانچه بخواهند با یکدیگر تعامل داشته باشند و ایده‌های یکدیگر را بشنوند، می‌توانند چیزهای زیادی از یکدیگر بیاموزند و در نهایت مراجعان نیز از این همکاری و هم افزایی منتفع خواهد شد(دیورزن، ۲۰۰۱: ۴۰).

مایکل راسل[1] (۲۰۰۱) نیز در خصوص مرزهای مبهم تمایز روان درمانی و مشاوره فلسفی بیان می‌دارد: «چنانچه بخواهیم به تفاوت مرزهای این این دو رویکرد بپردازیم بایستی تفاوت آنها را از منظر اهداف و نوع فعالیت بررسی نماییم. اما با بررسی دقیق این دو حوزه درمی‌یابیم که در زمینه نوع فعالیت، هیچ فهرستی دقیقی از فعالیت‌ها را نمی‌توان یافت که از انحصار مرزهای یک گروه به نفع حذف گروه دیگر حمایت نماید. فیلسوفان نیز می‌توانند روان درمانگران خوبی باشند و تنها چیزی که فعالیت آنها را متفاوت می‌سازد پیش‌زمینه‌های فکری آنها درخصوص فلسفه است که این امر درخصوص روان درمانگران نیز صادق است. از منظر اهداف نیز استدلال بر این است که روان

1. Michel Russel

درمانی بر تشخیص و درمان تکیه دارد و همه مشاوران روانشناس تلاش می‌کنند نوعی مشکل روان‌شناختی چه واقعی و چه صرفاً درک شده را در مراجعان حل نمایند. به عبارت دیگر، همان‌طور که از نامش پیداست، نوعی درمان است که هدف آن ارتقای وضعیت فرد بر اساس مدل حرکت از بیماری به سوی بهبود می‌باشد. امّا علیرغم پیامدهای ظاهری واژه روان درمانی این امر بدان معنی نیست که این رویکرد همواره مسئله محور است. بلکه برخی از درمانگران انسان‌گرا[۱] همچون کارل راجرز[۲]، آبراهام مازلو[۳] و دیگران در مواجهه با مراجعان خود از زبان «رشد» بهره می‌گیرند و زبان «بیماری» را نفی می‌نمایند. در گشتالت درمانی فریتز پرلز[۴] نیز «تجربه اینجا و اکنون»[۵] بیش از هر تلاشی برای رفع مشکل مراجعان مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین از نظر راسل هیچ تفاوت آشکاری بین این دو رشته چه از نظر فعالیت‌هایی که انجام می‌دهند و چه از نظر اهدافی که دنبال می‌کنند وجود ندارد» (راسل، ۲۰۰۱: ۸-۱۲). بنابراین فقدان تفاوت‌های مبرهن و آشکار بین مشاوره فلسفی و روان درمانی، با توجه به چگونگی و چرایی آنچه انجام می‌دهند، استدلال انحصار روانشناسان در فعالیت‌های مرتبط با درمان و حذف فیلسوفان را تضعیف می‌کند.

در نهایت، در دسته سوم و در تقابل با موضع آخنباخ و شلومیت شوستر، برخی از نظریه پردازان از جمله پیتر راب و جان میلز[۶] آشکارا و قاطعانه تأیید می‌نمایند که مشاوره فلسفی نوعی درمان از نوع فلسفی است.

راب (۲۰۰۱) در پاسخ به پرتکرارترین سوال فیلسوفان عملی که «آیا مشاوره فلسفی نوعی درمان است؟» می‌گوید: «بله، امّا مشاوره فلسفی درمان به معنای سنتی آن یعنی تشخیص بیماری مراجع، آسیب شناسی و برخی از برنامه‌های درمانی تلقی نمی‌گردد. باید توجه داشته باشیم که مشاوره فلسفی بر بنیان روابط علت و معلولی استوار نبوده، بلکه بر اساس روابط عقل/عمل انجام می‌شود. شکی نیست که درمان به معنای تسهیل در بهبود وضعیت مراجع (چه در وضعیت ذهنی، چه در وضعیت

---

1. Humanistic therapists
2. Carl Rogers
3. Abraham Maslow
4. Fritz Perls
5. Here-and-now experience
6. Jon Mills

عاطفی) در بسیاری از موارد مشاوره فلسفی وجود دارد. مثلاً یک گفت و گوی ساده در مورد احساس ناراحتی مراجع، گشایش یک مشکل پیچیده اخلاقی، یا یک تحقیق چند وجهی در مورد معنای وجود انسان، در همه این موارد، در صورتی که نیازهای ضمنی مراجع را برآورده سازد می‌توان عملکردی درمانی را ملاحظه نمود. واژه درمان از واژه یونانی (Therapeia) به معنای «خدمت» مشتق شده است. درمان در این معنا صرفاً به‌کارگیری مهارت تکنیکی پزشکان در معالجه بیماران تلقی نمی‌گردد. بلکه در معنای درمان، نوعی رابطه و مشارکت متقابل بین پزشک و بیمار نهفته است. اگر درمان به این معنا درک شود، یعنی به‌عنوان یک عمل مشارکتی بین دو فرد، یکی آموزش‌دیده و دیگری آموزش ندیده، در آن صورت مشاوره فلسفی بدون شک نوعی درمان است (راب، ۲۰۰۱: ۲۰۵-۲۰۶).

میلز (۲۰۰۱) نیز در پاسخ به این سوال که آیا مشاوره فلسفی نوعی درمان است؟ بیان می‌دارد: «برخلاف باور کنونی بسیاری از مشاوران فلسفی، من معتقدم که مشاوره فلسفی نوعی روان درمانی است و چنانچه بخواهد به عنوان رویکردی مناسب برای درمان بیماری روانی توسعه یابد نیازمند ساختار و جهت گیری منحصر به خود می‌باشد. برای اینکه مشاوره فلسفی نقش تعیین کننده‌ای را درحوزه مشاوره عهده دار باشد، باید مؤلفه روان‌شناختی تعارضات و مسائل زندگی مراجعان را مدنظر قرار دهد. وی بیان می‌دارد که اگر قرار است مشاوره فلسفی در میان مشاغل یاری دهنده‌ی مراجعان به رسمیت شناخته شود، باید از یک الگوی نظری و عملی فلسفی که بر التقاط گرایی فلسفی تأکید دارد پیروی نماید. لذا مشاوره فلسفی به عنوان یک حرفه، باید از یک الگوی فلسفی-روانشناختی پیروی نماید» (میلز، ۲۰۰۱: ۲-۳). لذا میلز نتیجه می‌گیرد که هرگز نمی‌توان فلسفه را از روانشناسی جدا کرد، زیرا فلسفه یک فعالیت روانی و مشاوره فلسفی با دارا بودن ویژگی‌های زیر یک حرفه عملی درمانی تلقی می‌شود:

- مشاوره فلسفی رابطه‌ای حرفه‌ای میان مشاور و مراجع است که در آن یک متخصص فلسفی خدمات مشاوره‌ای ارائه می‌دهد.
- مشاوران فلسفی در ازای دریافت خدمات مشاوره‌ای هزینه دریافت می‌کنند.

- در مشاوره فلسفی مراجعان به سمت رشد شخصی، همسویی، خودمختاری، رفاه، سلامت روانی بیشتر، یا درک خود هدایت می‌شوند.
- مشاوره فلسفی یک درمان مبتنی بر تعقل و درک است که فرض می‌کند که پیروی از خرد، ایده‌آل ارزشمندی برای مراجعان است. روان درمانی به طور سنتی با غم و اندوه و بهبودی، تعارض و حل، معنا و شک سروکار دارد و این همان چیزی است که اکثر فیلسوفان عملی، خواه ناخواه، در کار واقعی خود با مراجعان با آن مواجه می‌شوند.
- مشاوره فلسفی فرآیندی است که ادعا می‌کند نقش مؤثر و سودمندی در زندگی مراجعان ایفا می‌کند بنابراین ناگذیر باید جنبه درمانی داشته باشد(میلز، ۲۰۰۱: ۶-۷).

بنابراین بر اساس استدلال این گروه، از لحظه‌ای که فرد فرایند مشاوره را پذیرفته و مشاور را به عنوان فیلسوف می‌پذیرد، درگیر یک رابطه درمانی می‌شود. وقتی فردی هویت حرفه‌ای مشاور فلسفی را عهده‌دار می‌شود، بایستی مسئولیت حرفه‌ای خود را برای ارائه معیارهای استاندارد، مراقبت و خدمات با کیفیت به مراجعینی که به دنبال خدمات وی هستند احساس نماید. بررسی سه موضع پیشین در تبیین نسبت مشاوره فلسفی با مشاوره روانشناختی نشان داد که متخصصان امر در پاسخ به این پرسش که آیا مشاوره فلسفی را می‌توان نوع جدیدی از درمان تلقی نمود؟ با طیف وسیعی از دیدگاه‌ها روبرو هستند. برخی در مقام نفی برآمده و از استقلال این دو حوزه سخن گفتند و برخی نیز مشاوره فلسفی و روانشناختی را همسو و در راستای درمان مراجعان تلقی نمودند. برخی نیز موضع میانه اتخاذ نموده و هم نقاط همگرایی و هم نقاط تمایز این دو حوزه را توصیف نمودند. اکنون بررسی دقیق‌تری از عواملی را که فیلسوفان عمدتاً در تلاش خود برای ایجاد تفاوت بین این دو حوزه بر آنها تمرکز نموده‌اند ذکر خواهیم کرد.

۳-۳. تفاوت در موضوع

از نظر شفچیک[۱] (۱۹۹۵) موضوع مشاوره فلسفی در تضاد با موضوع روانکاوی است. وی با الهام از اصطلاح فرویدی «فراز و نشیب‌های غریزی[۲]»، مفهوم جدید «تغییرات مفهومی[۳]» را پیشنهاد می‌دهد که نشان دهنده تفاوت موضوعی مشاوره فلسفی با روانکاوی است. وی عنوان می‌دارد که روانکاوی به ما آموخته است که اعمالی که هیچ دلیل آشکاری ندارند را می‌توان بر حسب زمینه روانی - زیستی افزاد رمزگشایی نمود. بر اساس این ایده، روان‌درمانی از روش‌های مختلفی برای کمک به دستیابی به شرایط لازم برای خودشکوفایی بهره می‌جوید و درصدد رهایی افراد از نیروهای ناخواسته‌ای است که آن‌ها را به سمتی سوق می‌دهد که خودشان هیچ حس یا دلیلی برای آن پیدا نمی‌کنند. فروید از مفهوم تغییرهای غریزی برای توصیف این نیروهای روانی که رشد فرد را معین می‌سازد استفاده می‌کند. تغییرات مفهومی شفچیک فراز و نشیب‌های مفهومی در مورد نحوه‌ی زندگی کردن هستند که شخص به طور صریح یا ضمنی آنها را پذیرفته است. این مفاهیم هنجاری لزوماً دربردارنده باورهایی نیست که فرد آگاهانه یا ناآگاهانه آنها را پذیرفته است بلکه ممکن است فرضیات غیرقابل بیانی باشند که توسط جامعه و از طریق فشارهای اجتماعی مختلف بر شیوه زندگی فرد تأثیر می‌گذارد (شفچیک، ۱۹۹۵: ۷۸). این واقعیت که انسان‌ها اغلب از فراز و نشیب‌های مفهومی خود بی اطلاع هستند، شکاف احتمالی بین روش واقعی زندگی آنها و روش زندگی بالقوه‌-ای که می‌تواند آنها را به تحقق خود و شادی برساند بیشتر می‌کند. هنگامی که فردی مفاهیمی که هویت وی در زندگی را تشکیل داده است را زیر سوال می‌برد، وارد فرآیند تأمل فلسفی می‌شود که می‌تواند پیشینه زندگی شخصی او را عمیق‌تر سازد. غالباً دشوار است که افراد تغییرات مفهومی زندگی خود را بررسی و اصلاح نمایند. از این روست، که کمک به آنها برای بررسی انتقادی مفاهیم زندگی و همچنین کمک به کسانی که قادر به ادراک و رهایی از مشکلات جهان بینی خود نیستند، وظیفه اساسی مشاوره فلسفی است (شفچیک، ۱۹۹۵: ۸۰).

1. Schefczyk
2. Instinctive vicissitudes
3. conceptual changes

میجوسکوویچ[1] (۲۰۲۱) نیز در خصوص موضوع مشاوره فلسفی معتقد است که اصول و باورهایی که افراد آنها را پذیرفته‌اند در نتیجه تصمیمات فردی بدست می‌آید. این اصول و پیش فرض‌های اساسی پس از انتخاب، به عنوان پایه‌های فلسفی نظام اعتقادی افراد عمل می‌کنند و این اصول همان زمین حاصلخیزی است که مشاوره فلسفی در آن رشد و نمو می‌یابد (میجوسکوویچ، ۲۰۲۱: ۲۹).

لذا برخی از استدلال‌هایی که در باب وجوه تمایز مشاوره روانشناختی و فلسفی از سوی نظریه‌پردازان ذکر می‌گردد، تفاوت در موضوع روان‌درمانی و مشاوره فلسفی را بیان نموده و بر این نکته تأکید دارند که مشاوره روانشناختی بیشتر بر جنبه‌های ناخودآگاه تمرکز دارد و دغدغه‌های فردی هدف اساسی فرآیندهای درمانی را تشکیل می‌دهد.

میجوسکوویچ (۲۰۲۱) در این خصوص بیان می‌دارد که روانکاوی، رفتارگرایی، و حتی شناخت درمانی بر این پیش فرض استوارند که بیمار به طور منفعلانه تحت تأثیر نیروهای خارج از کنترل قرار گرفته است. وی بر این باور است که علیرغم نبوغ فروید، و سهم ارزشمند او در روانشناسی، «تصور این که همه افسردگی‌ها و اضطراب‌ها نتیجه تجارب آسیب‌زای گذشته‌اند، تحریف آشکار شرایط انسانی است». میجوسکوویچ برخلاف دیدگاه فروید از این ایده دفاع می‌کند که ریشه سؤالات فلسفی مربوط به زندگی مردم نه در گذشته بلکه در زمان حال ریشه دارد. وی ضمن انتقاد از روان درمانی آمریکایی، که تحت تأثیر پارادایم اولیه فروید در تلاش برای توضیح علائم و اثرات بیماری بر حسب علل گذشته محدود می‌شود بیان می‌دارد که مضامین فلسفی بنا به ماهیت خود با تبیین علّی و معلولی ارتباطی ندارند، بلکه با درک عقلانی که منجر به تصمیمی در زمان حال می‌شود و معنا و ارزش‌ها را در زندگی فرد تنظیم می‌نمایند، سروکار دارند. بسیاری از سؤالات بی پاسخ فلسفی ما در زندگی، به سردرگمی، دغدغه‌های فلسفی، بی معنایی، تولید غم‌واندوه، اضطراب، و رنج می‌انجامد. این اشتباه است که استنباط نماییم همه این موارد اختلالات روانپزشکی هستند و بدین ترتیب دغدغه‌های فلسفی انسان‌ها را نادیده بگیریم(میجوسکوویچ، ۲۰۲۱: ۳۲-۳۴).

1. Mijuskovic

لاهاو(۱۹۹۵) معتقد است که روانکاوی فروید با پیروی از قوانین علّی و تفسیر مشکلات زندگی روزمره انسان‌ها، در ذیل باورها، دغدغه‌ها، امیال، ترس‌ها و سایر فرآیندهای ذهنی شکل می‌گیرد. وی همسو با میجوسکوویچ معتقد است که مشاوره فلسفی ارتباطی با آشکار نمودن فرآیندهای روانشناختی پنهانی که به طور علّی بر زندگی فرد تأثیر می‌گذارد ندارد. مشاوره فلسفی به معانی و مفاهیم فلسفی رویدادهای زندگی مربوط می‌شود و نه مکانیسم‌ها و فرآیندهای علّی پنهان(لاهاو و تیلماز، ۱۹۹۵: ۱۲).

در تحلیل دیدگاه‌های فوق، شفچیک (۱۹۹۵) بیان می‌دارد که انسان‌ها در زندگی روزمره، تصورات مختلفی را در خصوص روش صحیح هدایت زندگی خود دنبال می‌کنند. چنین مفاهیمی، به طور صریح یا ضمنی، مبتنی بر تفاسیر هنجاری است که مقبولیت آنها موضوعی فلسفی و مستقل از فرآیندهای روانی است (شفچیک، ۱۹۹۵: ۱۰۷).

راب (۲۰۰۱) ضمن انتقاد به دیدگاه لاهاو بیان می‌دارد این تعبیر، که زندگی دارای جنبه‌های فلسفی مهمی است و نمی‌توان آن را به مکانیسم‌ها و فرآیندهای روان شناختی صرف تقلیل داد، به «تز مرکزی» جنبش مشاوره فلسفی تبدیل شده است. به نظر او «وقتی پرسشگری فلسفی با توصیفات مختلف درمان روانکاوی یا سایر اشکال روان درمانی مقایسه می‌شود ملاحظه می‌گردد که حوزه روان درمانی بسیار فراتر از حوزه تخصصی روانکاوی است و همه رویکردهای روان درمانی منحصراً مبتنی بر رویکرد روانکاوی نیستند. وی خاطرنشان می‌سازد که انواع مختلفی از روان درمانی وجود دارد که نیازی به تشخیص اینکه علل ناخودآگاه زیربنای مشکل فرد هستند را ندارد و در مکاتب انسان‌گرایانه درمانگران توانایی برخورد با نگرانی‌ها و مشکلات مراجع را در سطح آگاهانه دارند و بنابراین می‌توان گفت ماهیت آنها بیشتر استدلالی و فلسفی است تا علی و ناخودآگاه(راب، ۲۰۰۱: ۸۳–۸۸).

میلز(۲۰۰۱) همسو با راب و در نقد دیگاه لاهاو در تمایز میان فعالیت‌های تحقیق فلسفی و فرایندهای روانشناختی بیان می‌دارد که جهان بینی فلسفی فرد به شدت توسط متغیرهای روانشناختی مانند تمایلات شخصی و همذات پنداری و دلبستگی به یک فلسفه خاص که توجیهات عقلانی و فلسفی را آگاه و تقویت می‌نمایند، شکل می‌گیرد، در پس همه موقعیت‌های فلسفی همبستگی‌های

روان‌شناختی که فلسفه فرد را بخشی پیچیده از هویت و شخصیت او در نظر می‌گیرد وجود دارد. بنابر این از منظر میلز، نمی‌توان مرزی بین فرآیندهای روانشناختی و فلسفی ترسیم نمود (میلز، ۲۰۰۱: ۵).

۴-۳. تفاوت در وظیفه و نقش

برخی از فیلسوفان عملی در پاسخ به چالش شناسایی تفاوت‌های حوزه‌های روان‌درمانی و مشاوره فلسفی به نقش و وظیفه‌ی متمایز مشاوره فلسفی در مقابل روان درمانی اشاره می‌نمایند.

به اعتقاد ویل گربرز[۱] (۱۹۹۵) وظیفه و نقش مشاوره فلسفی ارائه پاسخ‌ها و نظریه‌های فلسفی به مراجعان نیست، بلکه مهمترین نقش وی کمک به آنها برای تأمل انتقادی در مورد مشکلات خود و روشن کردن معنای آن برای خودشان است. وی در ادامه بیان می‌دارد که « نقش من به عنوان مشاور فلسفی این است که به مراجع خودگوش فرا دهم، در صورت لزوم پیش نیازهای لازم برای تفکر را فراهم آورده و در گفتگو تمرکز مراجع را بر روی موضوع حفظ نمایم. سؤالات من در جریان دیالوگ‌ها آشکار می‌گردد. هدف من این است که به مراجع اجازه دهم بیاندیشد و زمانی که آنها احساس نمایند ایده‌هایی که بیان می‌کنند متعلق به خودشان است، جلسه موفقی را برگزار خواهم کرد. در پایان جلسه، ایده‌ها و نتایج مهمی را که در طول گفتگو ذکر شده است را تحلیل خواهم کرد»(گربرز، ۱۹۹۵: ۱۵۵).

سگال[۲] (۲۰۰۷) در این زمینه معتقد است که نقش یک فیلسوف عملی توسعه ادراک مراجعان شامل مفروضات، گمانه‌زنی‌ها و بینش‌های آنان در لحظاتی از زندگی است، که احساس بی‌معنابودن زندگی را در آنها تقویت می‌نماید. با این حال، مشاوره فلسفی تنها به این مشکلات محدود نبوده و شامل همه دغدغه‌های زندگی روزمره مراجعانی است که رفتار خود را بر اساس باورها، ارزش‌ها و فرضیاتی که زندگی آنها را تحت شعاع قرار داده است تنظیم می‌نمایند. باید توجه نمود که همه تجارب، اعمال و تعاملات، علایق و عدم علایق انسانی، تصور ما از ازدواج و طلاق و .. به واسطه‌ی نوع نگاه و لنزهایی که در تفسیر فرضیات و باورهای خود بکار می‌بریم تعیین می‌شود. امروزه بسیاری

---

1. will Gerbers
2. Segal

از انسان‌ها از چگونگی شکل گیری تجاربشان بر اساس فرضیات خود بی اطلاع هستند. و این وظیفه فیلسوف مشاور است که مفروضاتی را که مردم بدیهی می‌دانند با تجربیات روزمره‌شان مرتبط نماید، و به آنها امکان دهد تا درک بیشتری از خود و موقعیت‌هایی که در آن قرار دارند، داشته باشند(سگال، ۲۰۰۷: ۴۷).

بوئل[1] (۱۹۹۵) مشاوره فلسفی را مبتنی بر ایده مامای سقراط باستان، یعنی مامایی اندیشه و کمک به مراجعان در زایش خرد تلقی می‌نماید. در این تلقی نقش فیلسوف مشاور ترغیب مراجعان به اعمال تفکر، استفاده از قضاوت و به عهده گرفتن مسئولیت ایده‌های خود است. جلسات مشاوره به روشن شدن ایده‌های واقعی مراجعان یاری می‌رساند. مهمترین چالش فیلسوف مشاور یافتن نقطه عطفی میان ناآگاهی و عدم شناخت مراجع از خود است که تفکر وی را جهت شناخت خود به اندازه کافی تحریک نمی کند(بوئل، ۱۹۹۵: ۳۷).

پرینس باکر[2] (۱۹۹۵) معتقد است که قدرت خلاقیت افراد در زندگی را بایستی در سوالات باز پاسخی که در هویت، اهداف، روابط و غیره نهفته است جستجو نمود. از این رو وی منبع خلاقیت را در یافتن پاسخ‌ها و راه‌حل‌های شخصی که نشان‌دهنده نگرش فلسفی افراد نسبت به زندگی است در نظر می گیرد. وی بیان می‌دارد که : « نقش من به عنوان یک فیلسوف مشاور ترغیب مراجعانم در کشف سؤالات اساسی آنها در زندگی است. در این راستا ترجیح می‌دهم به جای تلاش برای رسیدن به یک پاسخ فوری، بر روی بیان مجدد سؤال و توضیح بیشتر مراجع تمرکز نمایم. مراجعان من باید بتوانند مشکلات و سؤالات خود را در خصوص کیفیت زندگی خود فرموله نمایند. و قادر باشند در تمام مراحل مشاوره مسئله خود را تبیین نمایند در غیر این صورت، فیلسوف مشاور در مقام متخصص قرار می گیرد. چنین وضعیتی مناسب روان درمانی است و نه فلسفه(پرینس باکر، ۱۹۹۵: ۱۳۵–۱۳۶).

تودیو[3] (۱۹۹۸) در خصوص نقش فیلسوف مشاور بیان می‌دارد که وی فردی است که که به مراجعان یاری می‌رساند تا یاد بگیرند که به صورت مؤثر در افکار و واکنش‌های درونی خود حرکت نمایند.

---

1. Boele
2. Prins-Bakker
3. Tuedio

کلیدی‌ترین استراتژی در این رویکرد این است که مشاور سؤالاتی طرح کند که مراجع را وادار نماید تا ابعاد ضمنی مفروضات انتزاعی که در حال اجرا هستند را بررسی نماید. اما هدف این فرآیند شکل گیری یک استدلال برتر، ترویج روش‌های درمانی یا شناسایی و پاسخ به دغدغه‌های مراجعان در زندگی نیست بلکه کمک به مراجعان برای تشخیص و روشن کردن روابط میان مفاهیمی است که زندگی آنها را هدایت می‌کند و در جریان جلسات مشاوره فلسفی به وجود می‌آیند (تودیو، ۱۹۹۸: ۱۶۷).

در نتیجه یکی از وظایف اساسی یک مشاوره فلسفی، زیر سوال بردن ادراک مراجع از معانیِ رفتارها یا رویدادهای مهمی است که در زندگی او حایز اهمیت است. فیلسوف مشاور باید تلاش نماید تا به مراجعان خود یاری رساند اهداف، تصاویر، ارزش‌ها، احساسات یا باورهای ناکارآمد را شناسایی و بازسازی نمایند. وی باید یک محیط مفهومی امن را فراهم آورد تا در آن مراجعان بتوانند وارد فرآیند بازسازی مفاهیم ناکارآمد اساسی جهان بینی خود شوند(تودیو، ۱۹۹۸: ۱۶۸).

بنابراین در جمع‌بندی دیدگاه‌های فوق باید خاطرنشان نماییم که مهمترین نقش و وظیفه فیلسوف مشاور این است که به مراجعان خود کمک کند تا جنبه‌های فلسفی نظام اعتقادی یا جهان‌بینی خود که شامل مسائل معرفتی، متافیزیکی، ارزشی و منطقی می‌گردد را روشن، بیان، کاوش و درک نمایند.

۵-۳. تفاوت در مهارت‌ها

بحث و گفتگو در مورد مهارت‌هایی که بایستی یک فیلسوف عملی در پیشبرد جلسات مشاوره فلسفی داشته باشند نیز در مراحل توسعه رویکرد مشاوره فلسفی به طور گسترده مورد توجه متخصصان بوده است.

جونگسما[1] (۱۹۹۶) در این خصوص معتقد است که یک مشاورِ فلسفی علاوه بر دانش و آموزش آکادمیک، به مهارت‌های دیگری مانند مهارت‌های شنیداری، مهارت‌های ارتباطی، تجربه و دیدگاه وسیع نسبت به زندگی و همچنین تأمل در خود نیاز دارد. علاوه بر این ویژگی‌ها، یک فیلسوف عملی باید بتواند معین کند که آیا مشکل مطرح شده توسط مراجع یک موضوع فلسفی

1. Jongsma

است و می‌توان آن را به عنوان یک موضوع فلسفی تعبیر کرد یا اینکه بهتر است یک متخصص روانشناس به آن موضوع رسیدگی کند (جونگسما، ۱۹۹۶: ۳۲).

راب (۲۰۰۱) معتقد است آنچه مشاوره فلسفی را از روان درمانی متمایز می‌سازد به بررسی و توسعه مهارت تفکر انتقادی که مشاور فیلسوف از آن برخوردار است باز می‌گردد(راب، ۲۰۰۱: ۹۰).

لاهاو (۱۹۹۶) بیان می‌دارد که تفاوت مشاوره فلسفی با روان‌درمانی از آن جهت است که مشاور فلسفی از فلسفه برای کمک به مراجعان خود در بررسی انتقادی ایده‌های اساسی که زیربنای زندگی آنها را شکل داده است بهره می‌گیرد. و این مهارتی است که اصولاً روان درمانگران برای آن آموزش نمی‌بینند. روان‌درمانی، ماهیت خود، به‌عنوان حوزه‌ای از دانش را مبتنی بر نظریه‌ها و مفروضات خاصی در مورد عملکرد ذهن (مانند فرآیندها و مکانیسم‌های احساسی، شناختی، یا رفتاری)، در مورد روش‌های مداخله و در مورد آنچه مراجع را بصورت فردی عادی، «سالم» یا غیرعادی در زندگی تشخیص می‌دهد در نظر می‌گیرد (لاهاو، ۱۹۹۶: ۲۶۱).

بوئل (۱۹۹۵) در مورد ظرفیت‌ها و مهارت‌های مورد نیاز فیلسوفان عملی بیان می‌دارد که بایستی آنها از توانایی بالقوه‌ای در گفتگوهای فلسفی برخوردار باشند و همچنین حساس بودن، داشتن هوش طبیعی، توانایی خواندن بین سطرها، ابراز و بیان تفاهم نسبت به طرف مقابل، درک ناگفته‌ها و مدارا با سایر رویکردهای زندگی مهارت‌های مهمی برای آنها محسوب می‌گردد. یکی از بزرگترین مشکلات در تربیت فیلسوفان مشاور این است که آنها باید از تفکر در قالب نام‌ها، کتاب‌ها، نظریه‌ها و اصطلاحات فلسفی سنتی خودداری کنند. باید توجه نمود که نگرانی‌های یک فرد در مورد یک موضوع شخصی در درجه اول به هگل[1] یا نیچه[2] مربوط نمی‌شود. بلکه به سؤالات اولیه‌ی فلسفی آنها در زندگی بازمی‌گردد. فیلسوفان آموزش دیده آکادمیک با این مهارت‌ها آشنا هستند و از آنها عمدتاً برای ساختن و بحث در مورد متون مکتوب استفاده می‌کنند. امّا بسیاری از فیلسوفان به سختی می‌توانند تجربه فلسفی خود را به چارچوب مسائل عینی و شخصی تغییر دهند. این درحالی است که در یک جلسه مشاوره سودمند، مشاور باید مهارت‌های خود را در زمینه گفت‌وگو و پرسش‌گری

---

1. Hegel
2. Nietzsche

فلسفی بکار گیرد و خود را از پیش زمینه‌های فکری پیشینی رها سازد. این بدان معنا نیست که فلسفه را به طور کامل به قابلیت‌ها تقلیل دهیم. آشنایی با رویکردهای مختلف تاریخی می‌تواند افزوده ارزشمندی بر توانایی‌های مشاور باشد با این حال وی باید قادر باشد آنها را به زبان روزمره ترجمه نماید (بوئل، ۱۹۹۵: ۳۸-۳۹).

کوهن (۱۹۹۵) که روشی مبتنی بر منطق (LBT) را ارایه نموده است بیان می‌دارد که مشاوره فلسفی با ادغام ابزارهای رسمی و غیررسمی تفکر انتقادی غنی می‌شود. منطق حوزه خاصی از فلسفه است، که در برنامه آموزشی روانشناسی اتفاق نمی‌افتد. بنابراین فیلسوفان، آمادگی بیشتری نسبت به روانشناسان برای انجام پرسشی دارند که مستلزم منطق است. علاقه فیلسوفان به استفاده از ابزارهای منطق برای حل مسائل زندگی، پیشنهاد بدیعی نیست و ایده پرسش‌گری فلسفی به سقراط بازمی‌گردد (کوهن، ۱۹۹۵: ۱۳۱).

تودیو (۱۹۹۸) مهارت‌های فیلسوف مشاور را اینگونه توصیف می‌کند: «در حالی که هر مراجعی فردی منحصر به فرد است، فیلسوف باید شنونده خوبی باشد و همیشه با پیوندها و تضادهای تاریخ روایی او هماهنگ باشد. یک فیلسوف با پرسیدن سؤالات دقیق می‌تواند میزان هماهنگی مراجع با شخصی که در راه تبدیل شدن به آن است را بهبود بخشد. در طول فرآیند، لازم است تمرکز مراجع از نگرانی در مورد شکل مشخصی که نگرانی‌های زندگی او به حساب می‌آید، به سمت روشن شدن پیشینه‌ای که این نگرانی‌ها از آنها سرچشمه می‌گیرد، تغییر یابد (تودیو، ۱۹۹۸: ۱۶۵).

۶-۳. تفاوت در اهداف

در تبیین تفاوت میان اهداف لازم است به این سؤال که هدف جلسات مشاوره فلسفی چیست؟ پاسخ دهیم. پاسخ‌های ارائه شده در این خصوص نشان می‌دهد که بارزترین تفاوت در بین دیدگاه‌های مختلف در این است که گفت‌وگوی فلسفی را به عنوان یک هدف یا وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی که معمولاً حل مسائل مراجعان است تلقی می‌کند.

از این منظر، لبون[1] (۱۹۹۹) معتقد است که جهان بینی سقراطی دلالت بر این امر دارد که حقیقت و خیر(واقعی) موازی هم هستند، بنابراین امکان سنجی مشاوره فلسفی در گرو این هدف بنیادی است که مشاور به دنبال جستجوی حل مسئله مراجع نباشد بلکه در جریان گفت‌وگوی فلسفی وی را با خطاهای اندیشه خود روبرو سازد (لبون، ۱۹۹۹: ۳۴).

در همین خط از رویکردهای مشاوره فلسفی که معتقد نیستند مشاوره فلسفی باید به سمت حل مسئله حرکت نماید، گربر(۱۹۹۵) بیان می‌دارد که «هدف این شکل خاص از گفت‌وگوی فلسفی یافتن راه حل نیست. در واقع، مراجعان من از من انتظار ندارند که مشکلات آنها را حل کنم، بلکه می‌خواهند به آنها یاری رسانم تا وضعیت و مشکلات خود را روشن‌تر سازند. وقتی معنی و پیامدهای اعمال خود را عمیقاً درک کرده باشند احساس توانایی حل مشکلات خود را خواهند داشت. این شکل از گفت-وگوی فلسفی، گفت و گویی باز است که با بی طرفی مشاور زمینه را برای رشد اندیشه مراجع فراهم می‌کند. من به عنوان یک فیلسوف عملی، به ایجاد گفت‌وگویی تأملی و شفاف سازی اندیشه مراجعان کمک می‌کنم اما به هیچ وجه ارائه دهنده پاسخ یا حقیقت نیستم(گربر، ۱۹۹۵: ۱۵۸).

لاهاو (۱۹۹۵) معتقد است که برخلاف اهداف مشاوره روانشناختی که بر درمان و بهبود مراجعان تأکید دارد، مشاوره فلسفی بر این واقعیت که مراجع منبعی از حکمت و معنا است تکیه دارد. بر این اساس منطقی است استدلال کنیم که زندگی عاقلانه و معنادار، زندگی است که شبکه‌ای غنی از تفاسیر درباره جهان بینی فرد ایجاد می‌کند. توسعه و غنی‌سازی این گونه تفاسیر دارای ارزش ذاتی است و به خودی خود یک هدف را تشکیل می‌دهد، حتی اگر به راه‌حل‌های مشخص برای مسائل خاص منجر نشود. مشاوره فلسفی به دنبال توسعه و پالایش احساسات فلسفی از طریق گفتگو در مورد معانی مختلف است که در زندگی روزمره ایجاد شده است. چنین غنی‌سازی احتمالاً دارای اثرات درمانی نیز می‌باشد- احساس کامل بودن یک احساس کلی از رفاه و سلامت در مراجع ایجاد می‌کند، اما این هدف اولیه مشاوره فلسفی نیست. از نظر منطقی کاملاً مشهود است که توانایی سازمان‌دهی جنبه‌های مهم زندگی در یک تصویر بزرگ و معنادار که ساختار، الگوها و ارتباطات

---

1. Lebon

متقابل را ترسیم می‌کند، به فرد یاری می‌رساند تا با مشکلات کنار بیاید و برای تغییر خود تلاش کند. تفسیر جهان بینی یک سیستم مختصاتی را به مراجعان ارائه می‌دهد که به واسطه آن می‌توانند مشکلات خود را ادراک نموده و برای مدیریت آنها تلاش کنند (لاهاو، ۱۹۹۵: ۱۵-۱۶).

تودیو (۱۹۹۸) معتقد است که تحلیلِ تأملی جلسات مشاوره فلسفی بر دو هدف متکی است: از یک سو، تحریک آگاهی تأملی و تأثیر طرح‌های تفسیری مراجع بر مسئله. این هدف می‌تواند به او کمک کند تا ببیند این طرح‌ها چگونه برشکل‌گیری ارزش‌ها و باورهایی که زندگی وی را هدایت می‌کند تأثیر می‌گذارند. این مهم به نوبه‌ی خود منجر به هدف دوم می‌شود، که شامل کمک به مراجع برای تشخیص و تنظیم جنبه‌های ناکارآمد مفاهیمی است که زندگی وی را تحت تأثیر قرار داده است. به عقیده تودیو بیشتر مفاهیمی که زندگی ما را هدایت می‌کنند تمایلی به تعریف مجدد ندارند، زیرا در طول زمان درونی شده و توسط تأثیرات فرهنگی و رابطه‌ای تقویت شده‌اند و برخی از جنبه‌های این مفاهیم اغلب تا جایی تقویت می‌شوند که در رفتار ما تثبیت می‌شوند. این مفاهیم بر نحوه نگرش ما در زندگی، واکنش به دغدغه‌ها و فرصت‌های زندگی تأثیر گذار است. بنابراین گفت‌وگوی فیلسوف مشاور با مراجع اولین گام مهم برای باز کردن این روند شهودی و تأملی است. توقف و سردرگمی ما در نتیجه تأمل انتقادی از خود به این دلیل است که ما احساس می‌کنیم که از مسیر طبیعی زندگی‌مان جدا شده‌ایم و دچار آسیب خواهیم شد. چنانچه نگاه انتقادی به زندگی خود نداشته باشیم و به نوساناتی که هدایت‌گر زندگی ما هستند توجه کافی نداشته باشیم بعید است سرنخ‌هایی برای فرضیات ناکارآمد خود در زندگی پیدا کنیم. بنابراین برای تغییر تصورات خود باید نگاه جدیدی نسبت به شرایط زندگی خود به دست آوریم و این همان جایی است که گفتگوی فلسفی آغاز می‌شود. در واقع، به نظر تودیو آنچه بسیاری از افراد را مجاب می‌سازد که به سراغ یک فیلسوف بروند، این است که بتوانند نگاه خود را نسبت به امور تغییر دهند یا مسیر زندگی خود را متحول سازند. اکثر افرادی که به دنبال فیلسوفان عملی هستند، به دنبال دیدگاه‌های جدید در زندگی خود می‌گردند. آنها می‌خواهند زندگی را متفاوت ببینند، و مسئولیت فیلسوف مشاور این است که به آنها کمک کند تا در مورد معنا، تمرکز و دیدگاهی که زندگی آنها را شکل داده است بیاندیشند. به طور کلی، فیلسوفان مشاور می‌توانند به مراجعان خود

کمک کنند تا به طور مؤثرتری در برابر فشارهای متعددی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار داده است ایفای نقش نمایند(تودیو، ۱۹۹۸: ۱۶۶).

در جمع‌بندی این بخش باید خاطرنشان ساخت که فیلسوفان مشاور می‌توانند تفکر فلسفی مراجعان را با آشکار ساختن تأثیر عینی مفاهیم انتزاعی که زندگی روزمره آنها را هدایت می کند، تسهیل کنند. بدین منظور دیالوگی میان مشاور و مراجع شکل می گیرد که هدف کلی آن درمان مراجعان نیست، بلکه گفتگو در زیست جهان آنها در سطحی است که نقش عینی و انتزاعی مفاهیم مؤثر بر زندگی آنها آشکار شود. از این منظر، مشاوره فلسفی دریچه‌ای به سوی واقعیت‌های انتزاعی است که تجربیات زندگی روزمره مراجع را تحت تأثیر قرار داده است. هدف فیلسوف مشاور پرسیدن سؤالاتی است که به مراجع کمک می کند فضایی مفهومی را باز کند تا در آن بر چگونگی تأثیر مفروضات انتزاعی بر دغدغه‌های زندگی تمرکز نماید. بنابراین جریان طبیعی زندگی همیشه یک هدف متحرک و متغیر خواهد بود. مطمئناً برخی از موانع کلیدی در برابر جریان طبیعی ما در زندگی ناشی از فرضیات ناکارآمدی است که قضاوت‌ها و رفتار خودکار ما را موجب می گردد. چنانچه بخواهیم جریان طبیعی زندگی را در چارچوبی از پیامدها تجربه کنیم، باید بر تصاویر و فرضیاتی که موجب تحریف جریان نرمال زندگی می‌شوند نظارت کنیم و در پالایش یا تجدیدنظر مداوم فرضیه‌هایی که تفکر ما را سازماندهی می کنند ماهرتر شویم.

۷-۳. تفاوت در رابطه مراجع و مشاور

رابطه میان فیلسوف عملی و مراجع، بر اساس معیارهای مختلفی از جمله تعیین وضعیت برابری یا تقارن رابطه مذکور مورد بحث قرار گرفته است.

پرینس باکر (۱۹۹۵) معتقد به رابطه مشارکتی میان آندوست و بیان می‌دارد: «یک گفتگوی فلسفی واقعی مستلزم آن است که افراد مشارکت کننده با هم برابر باشند و هر دو از نظر وزن آراء، یکسان عمل نمایند. در اوایل این فرآیند، این برابری به ندرت اتفاق می‌افتد، زیرا بیشتر مراجعان در شروع کار به مشاوران فلسفی تکیه دارند. به عنوان یک فیلسوف عملی، باید تلاش کرد تا این وابستگی را از بین ببرد. من این کار را با نشان دادن این موضوع که اگرچه ممکن است دانش فلسفی

بیشتری داشته باشم، اما من نیز در زندگی مشکلات و سؤالاتی دارم انجام می‌دهم. وقتی احساس کردم که این رویکرد مفید است، با مراجعانم در مورد مشکلات و تجربیات خودم صحبت می‌کنم. بیان دیدگاه‌های شخصی مشاور، مراجع را ترغیب می‌نماید تا دیدگاه‌های خود را کشف و تفسیرهای متنوعی از زندگی خود ارائه دهند و در نهایت نوعی گفتگوی مشارکتی میان مشاور و مراجع شکل می‌گیرد»(پرینس باکر، ۱۹۹۵: ۱۳۷).

با این حال بوئل (۱۹۹۵) دیدگاه متفاوتی را در مورد عدم تقارن مشاور فیلسوف و مراجع مطرح می‌کند. به اعتقاد وی توجه به این نکته حائز اهمیت است که جلسه فلسفی یک بحث متقارن میان مشاور و مراجع نیست که در آن دو طرف از همان نوع مشارکتی که در گفتگوی میان دوستان انجام می‌شود، بهره جویند بلکه آنچه مورد سؤال است، مشکل مراجع است، نه تفسیرهای فیلسوف. برای اینکه در جلسه مشاوره فلسفی یک بحث واقعی شکل گیرد، بایستی فیلسوف مشاور ایده‌های خود را بیان کند. در غیر این صورت، فرایند گفتکو به ضبط منفعل سخنان مراجع تبدیل می‌شود. اما چقدر می‌توانید در این مسیر پیش بروید؟ چه ایده‌هایی را می‌توانید مطرح کنید، چه زمانی و به چه روشی؟ توانایی تمایز بین نگرانی‌های فیلسوف مشاور و مراجع، مستلزم خودآگاهی و توانایی ادراک عمیق مشاور از تأثیرات بالقوه رفتار و سخنان خود بر شخصی است که با او گفتگو می‌کند. به عقیده بوئل یکی از مهمترین جنبه‌های مشاوره فلسفی خودمختاری مراجع است. و ترغیب مراجعان به تفکر مهمترین هدف مشاوره فلسفی است(بوئل، ۱۹۹۵: ۳۸). فیلسوف عملی به جای مراجع نمی‌اندیشد. مراجعان در قبال خود، مشکلاتشان و راه‌های برخورد با آنها مسئول هستند. فیلسوف عملی می‌تواند با تفکر انتقادی همراه با پرسش‌گری کمک حال وی باشد، اما این کار باید بدون برنامه‌ای پنهان و بدون ادعای مرجعیت در مسئله‌ی مراجع انجام شود. بوئل ادامه می‌دهد که مراجعه کننده فرایند مشاوره فلسفی به معنای تفویض اختیار نیست و فیلسوف متخصصی نیست که مسئولیت مراجع را از بین ببرد، بلکه کسی است که به وی کمک می‌کند تا توانایی خود را برای یافتن راه حلی برای مشکل توسعه دهد. جستجوی فلسفی مشاور را باید به منزله شناخت این واقعیت دانست که مراجع به عنوان یک فرد متفکر خودمختار، می‌تواند با دیگری وارد گفتگو شود - بدون اینکه از استقلال

فکری خود دست بردارد. در نتیجه مشاوره فلسفی به معنای پرداختن به مشکلات بر اساس گفتگو با شریک است (بوئل، ۱۹۹۵: ۴۷).

یکی دیگر از موضوعاتی که در مورد کیفیت رابطه مشاور فیلسوف و مراجع بسیار مورد بحث قرار گرفته، نقش معلم - شاگردی در فرایند مشاوره فلسفی است. میجوسکوویچ (۲۰۲۱) در این زمینه معتقد است که برخلاف مشاوره روانشناختی فیلسوف عملی نه معلم است و نه درمانگر، و مراجع نیز نه شاگرد است و نه بیمار. در مشاوره فلسفی مراجع باید نقطه کانونی باشد که با آشکار شدن بیشتر و بیشتر اصول و باورها - یا جهان‌بینی وی و بازخوانی آنها معانی و دیدگاه‌های فلسفی زندگی‌شان تقویت و گاهی به چالش کشیده می‌شود (میجوسکوویچ، ۲۰۲۱: ۳۵).

پرینس باکر (۱۹۹۵) در این خصوص بیان می‌دارد که: «حرکت به عقب و جلو بین امر انتزاعی و عینی، جزئی و کلی، جزییات و کلیات، نیازمند مهارت‌های فلسفی است. این فرآیند به آشکار کردن فلسفه زندگی فرد کمک می کند. من در جلسات مشاوره خود دریافتم که آشنایی مراجعان من با ابزارها و فرآیندهای فکری یک تحقیق فلسفی چقدر دشوار است. به نظر من، یادگیری فرایندهای فکری در مشاوره فلسفی بسیار حایز اهمیت است. هدف اصلی آن برآوردن خواسته‌های مشتری برای پاسخ به سؤالات و راه‌حلی برای مشکلات نیست، بلکه توسعه توانایی آنها برای پرسیدن سؤالات خود، تجزیه و تحلیل مشکلات و دانستن چگونگی برخورد با آنهاست. به همین دلیل، به نظر من هدف از مشاوره فلسفی در درجه اول این است که به مراجعین خود به اندازه کافی فلسفه ورزی را بیاموزیم تا بعداً آنها بتوانند به تنهایی روند شناخت خود را ادامه دهند(پرینس باکر، ۹۹۵: ۱۴۰).

تودیو (۱۹۹۸) در مورد شرایطی که در آن رابطه بین فیلسوف و مشاور باید ایجاد شود بیان می‌دارد: «مشاوره فلسفی می‌تواند به افراد کمک کند تا در شفاف‌سازی مفهوم زندگی خود گام‌های موثری بردارند، اما این کمک تنها زمانی که در گفتگو میان مشاور و مراجع نقش فیلسوف به عنوان شریک مطرح باشد بیداری واقعی را در این جلسات ترویج می‌کند. باید شاخص‌های محاوره‌ای روشن و قابل اعتمادی وجود داشته باشد که اعتماد فیلسوف را در آماده‌سازی مراجع خود برای پذیرش چالش بازسازی مفاهیمی که زندگی او را هدایت می‌کند، برانگیزد. در صورتی که مراجع

تمایل خود را برای شرکت در این چالش نشان دهد، باید مراقب بود که هم‌جهت با او حرکت کرد. همیشه این خطر وجود دارد که گفت و گوی بازسازی باعث ایجاد انقلاب وجودی در تاریخ روایی مراجع گردد. برای جلوگیری از دست دادن اعتماد مشتریان در فرآیند گفتگو، فیلسوفان باید مراقب باشند که هماهنگی خود را با جریان نمایشی هر جلسه حفظ کنند. همیشه این خطر وجود دارد که فیلسوف شروع به هدایت جریان گفت وگو کند. آنها قبلاً به ارزش افشای مفاهیم ناکارآمدی که زندگی مشتریان را هدایت می‌کند، تأکید نموده‌اند. اگر مراقب نباشند، این احتمال وجود دارد که به محور اصلی جلسه فلسفی تبدیل شوند. فیلسوفان هرگز نباید از اعتماد ارزشمند به ماهیت ممتاز بینش فلسفی غافل شوند و باید مراقب باشند که این اعتماد بر حق مراجع برای حفظ کنترل رویکرد حل مسئله در جلسه مشاوره غلبه کند. مسئله مراجع باید محور گفت‌وگو به سمت فراز و نشیب‌های مفهومی باشد. همیشه خطر تبدیل شدن به یک فیلسوف فعال وجود دارد. مسیر بازسازی باید با هماهنگی فلسفی مراجع سازگار باشد. هر حرکت فعالانه‌ای که انجام می‌دهیم باید نهایت احترام را به استقلال مشتری نشان دهد. به همین دلیل، فیلسوفان باید به این نکته توجه نمایند که به مراجعان کمک کنند تا با جریان طبیعی زندگی خود "ارتباط" پیدا نمایند (تودیو، ۱۹۹۸: ۱۶۹-۱۷۰).

۴. بحث و نتیجه گیری

هدف از این پژوهش بررسی وجوه تمایز مشاوره فلسفی از مشاوره روانشناختی به منظور ارائه زنجیره‌ای از ادله و شواهد در توجیه جایگاه مهم مشاوره فلسفی در میان اشکال متنوع مشاوره است. مشاوره فلسفی به عنوان رویکرد نوینی در عرصه فلسفه عملی، مبتنی بر این اصل اساسی است که ابعادی از طبیعت انسانی عمیق‌تر از آنچه مد نظر روانشناسی است وجود دارد و اشتباهات و دغدغه‌های ما در زندگی به این علّت است که ارزیابی ما از واقعیت و خودمان فاقد وضوح، وسعت و عمق کافی است. در نتیجه آنچه بیان گردید و با بررسی تفاوت‌های بین مشاوره فلسفی و روان‌درمانی نمی‌توان این ادعا را که مشاوره فلسفی مانند روان‌درمانی است توجیه نمود، اما این ادعا را هم که اساساً متفاوت هستند - هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ رویه‌ای توجیه نمی‌کند. باید توجه داشته باشیم که مشاوره فلسفی نه تنها در موضوع خود به برخی از مدل‌های روان‌درمانی شباهت

دارد، بلکه شباهت‌هایی نیز در ظرفیت‌ها و استعدادها دارد، چیزی که برخی آن‌ها را مهارت‌ها و ابزارهایی می‌نامند که افرادی که به هر دو رشته اختصاص دارند باید داشته باشند.

اگر فراتر از محدوده‌های باریک روانکاوی به مسئله بنگریم، مهارت‌ها و گرایش‌های مورد نیاز در همه اشکال مشاوره و درمان همپوشانی اساسی وجود دارد. برخی از رویکردها در حوزه روان درمانی، در واقع، آشکارا فلسفی هستند و کسانی که آنها را تمرین می‌کنند، ظرفیت فلسفه ورزی مشترک دارند. در مقابل، اکثر فیلسوفان عملی به خوبی از امکان تأثیرات عمیق روانی بر مراجعان خود و در رابطه فیلسوف و مشاور آگاه هستند، که ممکن است از طریق یک تحقیق صرفاً فلسفی قابل دسترس نباشد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که اگر لازم بدانیم که بین مشاوره فلسفی و حوزه وسیع روان‌درمانی تمایز قائل شویم، نمی‌توان این کار را از طریق مقایسه مستقیم موضوع یا مهارت‌ها و تمایلات مورد نیاز هر دو انجام داد. چنین تمایزی تنها از طریق توضیح پایه و سطح تخصص امکان پذیر است که در نهایت روش رویه‌ای و محتوای جلسات متخصصان مختلف فعال در زمینه‌های مربوطه را نشان می‌دهد. حوزه مشاوره فلسفی به واسطه ملاحظات فلسفی منجر به درک انسان سالم می‌شود، چیزی که روان درمانگران معیاری برای هدف قرار دادن آن در نظر نمی‌گیرند. هنگامی که دریافتیم که اعتبار چنین ملاحظاتی را نمی‌توان با روان درمانی تعیین کرد، اهمیت تأمل فلسفی آشکار می‌شود. در نتیجه، باید این فرضیه را که مشاوره فلسفی باید به موقعیت‌هایی بپردازد که در آن مشکلات مراجع ناشی از بیماری نیست، بلکه ناشی از عدم وضوح تصورات درباره زندگی در جهان است بپذیریم.

بر اساس یافته‌های پژوهش می‌توان ده تفاوت اساسی بین مشاوره فلسفی و روان درمانی را به شرح زیر فهرست نمود:

- مشاوره روانشناختی بر اساس علائم بیمار و بر اساس (DSM-III-R)[۱] مشکلات مراجع را تشخیص می‌دهد و این درحالی‌است که فیلسوف مشاور از چنین تشخیصی فاصله می‌گیرد.
- برخلاف مشاوران روانشناختی محور درمان فیلسوف مشاور علائم بالینی مراجعان نیست، بلکه جهان‌بینی، اصول و نظام فکری مراجع محور فعالیت‌های وی محسوب می‌گردد.
- برخلاف مشاوره روانشناختی که در آن مشاور کارگردان و محور اساسی جلسات مشاوره است، در جلسات مشاوره فلسفی تعامل فلسفی میان مراجع و مشاور، به طور نامتقارن و با محوریت مراجع هدایت می‌شود و آنچه جهت «درمان» را تعیین می‌کند، خواسته‌ها وعلایق مراجع است.
- فیلسوف مشاور به هیچ نظریه ی پیشینی که بخواهد به مراجع تحمیل نماید متعهد نیست.
- در مشاوره فلسفی، مراجع به عنوان عاملی فعال‌تر از مشاور در نظر گرفته شده و تحت تأثیر روش‌های درمانی مشاور قرار ندارد.
- در حالی که در روان درمانی ملاک تشخیص علائم بیمار است، معیار اعتبار در مشاوره فلسفی سازگاری و ارتباط بین الاذهانی میان مراجع و مشاور است.
- هدف روان درمانی بهبود علائم بیماری مراجع با هر روش و ابزاری است، در حالی که در مشاوره فلسفی هدف اولیه تسکین عاطفی مراجع و این بهبود تابع نوعی رضایت مفهومی است.
- مواضع فلسفی، اگرچه از نظر شناختی مطلق هستند امّا همواره در در معرض سؤال باقی می‌مانند.
- روان درمانی با مطالعه گذشته مراجع علائم ناشی از تجربیات ناکارآمد را درمان می‌کند، در حالی که مشاوره فلسفی از این منظر خود مفهومی و بدون وابستگی به زمان است.
- علائم روانپزشکی همچون اعتیاد به الکل غالباً باعث نگرانی شغلی یا اجتماعی مراجعان می‌گردد، و این در حالی است که دغدغه‌های فلسفی عملکرد اجتماعی یا شغلی مراجع را مختل نمی‌کنند.

---

۱. کتاب راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی مجموعه‌ای است که به طور گسترده توسط پزشکان و روانپزشکان در ایالات متحده برای تشخیص اختلالات روانی استفاده می‌شود. DSM که توسط انجمن روانپزشکی آمریکا [APA]منتشر شده است، شامل تمام گروه‌های اختلالات روانی در بزرگسالان و کودکان است.

منابع

Achenbach G.B. (1997). "On Wisdom in Philosophical Practice". Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines, Vol. XVII, No 3, primavera.

Bagheri Noaparast Kh. (1389). *An Introduction to the Philosophy of Education in the Islamic Republic of Iran,* first volume, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]

Barrientos J. (2005). *Introduction to Counseling and Philosophical Orientation*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.

Boele, D. (1995). *The Training of a Philosophical Counselor*. In R. Lahav & M.

Bohm, D. (1996) *On Dialogue*. London: Routledge.

Cohen, E. D. (1995). *Philosophical Counseling: Some Roles of Critical Thinking,* Essays on Philosophical Counseling University Press of America.:121-131

Deurzen Van E. (2001). *Speech is Silver, Silence is Golden: Psychotherapy and Philosophical Consultancy, Thinking Through Dialogue: Essays on Philosophy in Practice, Surrey*, Practical Philosophy Press.

Dogan S. (2000). A Contemporary approach to School Guidance and Counseling, Comprehensive Guidance Program model, 2(13), 56-64.

Gerber W. (1995). *Philosophical Practice, Pastoral Work and Suicide Survivors, en Essays on Philosophical Counseling,* New York: University Press of America: 153-158.

Gerebers, Will. (1995). *Philosophical Practice, Pastoral Work and Suicide Survivors,* en Essays on Philosophical Counseling: 154-157.

Gutknecht Thomas (2006) *Philosophical Counseling in Germany,* Hamburg, Psychological Researching.

Jongsma I. ([1996). *Philosophical Counseling in Holland: History and Open Questions, in Essays on Philosophical Counseling,* New York: University Press of America.

Lahav R. & M. Tillmans (1995). *A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation.*, Essays in Philosophical Counseling University Press of America. pp. 3-24.

Lahav R. (1996a). "What is Philosophical in Philosophical Counselling?", *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 13, No. 3, 259-278. https://www. jstor .org /stable/24353958

Lahav R. (1997). "Philosophical Counseling and Existential Therapy: On the Possibility of a Dialogue between the Fields", *Journal of the Society For Existential Analysis*, No. 9, pp. 129-145.

Lahav R. (1996b). "Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding", *Journal for Chinese Philosophy*, No. 23, pp. 259-276.

Lebon Tim. (1999). Socrates, Philosophical Counseling and Thinking Through Dialogue, enThinking Through Dialogue: 31-42.
https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjNtMPbkraCAxVQtqQKHfhhDyMQFnoECBgQAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.timlebon.com%2FWas%2520Socrates%2520a%2520Philosophical%2520Counsellor%2520LeBon.pdf&usg=AOvVaw1597VMpEnzq2DWwaDu1Fnd&opi=89978449

MacIntyre Alisdair (1977). "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science". *The Monist,* 60(4), pp. 453-472.

Marinoff L. (2005). *Philosophical Therapy*. Istanbul: Gendas Culture.
Martin W.M. (2001). “Ethics as Therapy: Philosophical Counseling and Psychological Healthy”. *Journal of Applied Philosophy*. www.aspcp.org/ijpp/html/vol1no1.html
Mijuskovic B. (2021). “Philosophical Counseling and Loneliness: An Interdisciplinary Approach, Interdisciplinary Research in Counseling”, *Ethics and Philosophy*, 1(1), pp.28-37. https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=994752
Mills Jon. (2001). “Philosophical Counseling as Psychotherapy”, *International Journal of philosophical Practice*, 1(1), pp. 1-28.
Prins-Bakker A. (1995). *Philosophy in Marriage Counseling. In: LAHAV, R.; TILLMANNS, M.V.* Essays on Philosophical Counseling. New York: University Press of America, Inc. pp: 135-152.
Raabe P. (2001). *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Westport: Prager.
Raabe P. (2002). *Issues Philosophical Counseling*. NewYork: Prager Torrey Publishers.
Raabe P.B. (1999). Philosophy of Philosophical Counseling. Thesis (PhD in Philosophy) – Faculty of Graduate Studies, University of British Columbia, Vancouver. Available at: http://hdl.handle.net/2429/9926.
Romero J. (2010). “Philosophical advice in the international and Ibero American. Historiographic note”. HASER. International Journal of Applied Philosophy, No.1, pp.149-162.
Russel J. (2001). “Philosophical Counseling is not a Distinct Field: Reflections of A Philosophical Practitioner”. *International Journal of Philosophical Practice*, 1(1), pp.4-35.
Savage P. (1997). “Philosophical Counseling”. *Nursing Ethics Dergisi*, 4(1), pp. 32-49.
Schefczyk M. (1995). “Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions”, en Essays on Philosophical Counseling.
Schuster C.S. (1999a). *Philosophy Practice: an alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, Prager.
Schuster C.S. (2005). *Philosophical Counseling Not Personal New Age Terapy. Radical Psychology*. Vol.4. www.radpsynet.org/journal/vol1-2/phillc1.html.
Schuster S.C. (1999b). “Philosophy Practices as Alternative Ways to Well-being”. *Journal of Radical Psychology*, 1(1). Available online: http://www.radpsynet.org/journal/vol1-1/Schuster.html.
Segal S. (2007). *Disrupted Conventions or Diseased Selves: The relationship between philosophical and psychotherapeutic forms of questioning*, Publisher Taylor & Francis Group: 41-55. https://doi.org/10.1080/17428170600900624
Tillmanns M. (2018). “The Early Days of the Philosophical Practice Movement”, *Practical Philosophy*, 3(13), pp. 5-14. http://philopractice.org/web/history-maria-tillmanns.
Tuedio J.A. (1998). *Philosophical Counseling as a Window on the Abstract Realities of Everyday Life. Department of Philosophy*, California State University, Stanislaus.

Explaining and Examining the Differences between Philosophical Counselling and Psychological Counselling

Seyed Hesam Hosaini
Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Educatin, Faculty Educational Sciences, University of Shahed, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
s.hesam_h@yahoo.com
Seyed Salar Hosaini
A graduate of Public Administration, Payam Noor University, Saqqez Center
salar1252.h@gmail.com
Akbar Rahnama
Assistant Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences, University of Shahed, Tehran, Iran.
rahnama@shahed.ac.ir

Improving the problems of life in ancient times was a unique role of philosophy. This central role was forgotten due to the dominance of science in the modern era. But in the contemporary era, philosophy has come to its senses and is trying to revive its position in life through practical activities such as philosophical counselling. Achieving this goal requires clarifying the boundaries of differentiation between this emerging approach and other forms of psychological counselling. Therefore, this research was done with the aim of explaining the differences between philosophical counselling and psychological counselling. The type of research is applied in terms of purpose and qualitative in terms of approach, and conceptual analysis method and interpretive method were used to explain the purpose. Based on the findings of the research, the differences between these two areas can be explained in terms of the difference in definition, therapeutic role, topic, task and role, skills, goals and the relationship between client and consultant. The results of the research showed that these two areas can support each other as a complement and consider the worldview and mental state of the clients together.

Keywords: Philosophical Counselling, Psychological Counselling, Ttherapy, World view.

Reccived: 2024/04/06 Accepted: 2024/05/09

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی شماره ۴۳
سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۶۸ - ۴۵
فلسفه / علمی‌پژوهشی

بررسی دیدگاه آوروم استرول
در باب دو برداشت متفاوتِ ویتگنشتاین از مبانی باورهای یقینی

محمد سعید عبداللهی
دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران.
m.saied.abdollahi@ut.ac.ir
محمد علی عبداللهی
دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
abdllahi@ut.ac.ir

از زمان ارسطو به بعد عده‌ای از فیلسوفان بر این نکته اصرار ورزیده‌اند که بخشی از معرفت مبنایی‌تر از بخش‌های دیگر آن است. شکل‌های مختلفی از مبناگرایی در معرفت‌شناسی، اخلاق و منطق وجود داشته است و هرکدام امر خاصی را به عنوان مبنا در نظر گرفته‌اند. آوروم استرول بر این باور است که ویتگنشتاین یک مبناگرا است اما مبناگراییِ او یکسره با رویکردِ مبناگرایانِ سنتی تفاوت دارد و تمایزِ هوشمندانه‌ی ویتگنشتاین میان معرفت و مبانیِ آن، دامنِ مبناگرایی‌اش را از مشکلاتی که گریبان گیر مبناگرایانِ سنتی است دور می‌دارد. استرول نُه شرط برای مبناگرایی بر شمرده و معتقد است این شرایط در نظامِ معرفتیِ ویتگنشتاین وجود دارد. به باورِ استرول، ویتگنشتاین دو برداشتِ متفاوت از مبنایِ باورهایِ یقینی به دست می‌دهد: مبناگراییِ نسبی(گزاره‌ای) و مبناگراییِ‌مطلق(غیرگزاره‌ای) و به مرور از مبناگراییِ نسبی فاصله و به سمت مبناگرایی مطلق متمایل می‌شود. در این مقاله پس از روشن ساختن استدلال استرول در باب مبناگرا بودن ویتگنشتاین و تفاوت این مبناگرایی با تقریرهای سنتیِ آن، به بررسی تمایز استرول میان دو برداشتِ ویتگنشتاین از مبناگرایی می‌پردازیم و نشان می‌دهیم هرکدام از این دو برداشت چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه ویتگنشتاین مبناگرایی‌مطلق را ترجیح داده و بسط و توسعه می‌دهد.

واژگان کلیدی: ویتگنشتاین، مبناگرایی سنتی، مبناگرایی نسبی و مطلق، آوروم استرول، مبانیِ باورهای یقینی.

تاریخ دریافت: ۱۷ / ۲ / ۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۵ / ۳ / ۱۴۰۳

۱. مقدمه

نظریه‌ی مبناگرایی[1] رویکردی پرطرفدار در قلمروِ معرفت‌شناسی است. در اندیشه‌یِ بسیاری از فیلسوفان اعتبار معرفت‌های آدمی در گرو اعتبار این نظریه است. برای پرداختن به این دیدگاه نخست باید به مسئله «توجیه» توجه کنیم. در نگاهی کلان شاید بتوان شکاکیت را به دو دسته تقسیم کرد: «شکاکیت در باب علم»[2] و «شکاکیت در باب توجیه»[3 و 4] شکاکیت در باب علم، علمِ آدمی پیرامون حقیقت‌ها را انکار کرده و شکاکیت در باب توجیه نیز این نهیب را می‌زند که ما هیچ دلیلی برای آنچه علم می‌نامیم، نداریم. با نگاهی به آثار ارسطو در می‌یابیم که شکاکیت در باب توجیه چگونه رخ می‌نمایاند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۲۹) ارسطو مطالبی را طرح کرده و بدان‌ها پاسخ داده است که امروزه از آن با عنوان «تسلسل معرفتی»[5] یاد می‌کنند.

بنابراین می‌توان پاسخِ ارسطو را قدیمی‌ترین نظریه در باب توجیه قلمداد کرد. در این مجال به دنبال توضیح تسلسل معرفتی و نحوه‌یِ پاسخ ارسطو بدان نیستیم، اما باید دقت کنیم که نظریه‌ی

---

1. Foundationalism
2. Knowledge Skepticism
3. Justification Skepticism
۴. مایکل ویلیامز، شکاکیت در باب علم را «شکاکیت دکارتی» و شکاکیت در باب توجیه را «شکاکیت آگریپایی» نام می‌نهد. بنگرید به:
Williams, Micheal (2001) Contextalism, Externalism and Epistemic Standards, philosophical studies, 103
5. Epistemic Regress
تسلسلِ معرفتی با تسلسل وجودی نباید اشتباه گرفته شود. سخن از تسلسل وجودی در زمینه علت و معلول طرح می‌شود. ارسطو به این مسئله نیز در کتاب متافیزیک خود اشاره کرده است و در رد آن نیز کوشیده است و برهان آورده که تقریر ابن سینایی از آن با نام برهان « وسط و طرف » مشهور است. بنگرید به
ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ : ۳۹۹
ابن سینا، الشفاء الهیات، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، تحقیق جرج قنواتی و سعید زائد، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳ : ۳۲۷- ۳۲۹

برآمده از این پاسخ با عنوان مبناگرایی سنتی مطرح می‌شود. ارسطو بر این باور بود که توجیه در جایی پایان می‌پذیرد و ما می‌توانیم در آن نقطه محکم و استوار بایستیم.[۱]

بنابر آنچه آمد می‌توان گفت دسته‌ای ازگزاره‌ها نیازمند توجیه‌اند و برای موجه نمودنشان نیاز به استدلال داریم و پاره‌ای ازگزاره‌ها به خودی خود موجه‌اند. آن دسته از گزاره‌هایی که فی نفسه موجه‌اند و برای موجه بودن نیازی به استدلال ندارند را گزاره‌های پایه[۲] می‌نامند. در ادبیات و سنت منطقی فلسفی مسلمانان نیز به این گونه گزاره‌های پایه،گزاره‌های بدیهی و یا غیر اکتسابی گفته‌اند. اکنون برای روشن‌تر شدن محل نزاع و آشنایی بیشتر با مفهوم مبناگراییِ سنتی[۳] پاره‌ای از ویژگی‌های آن را بر می‌شماریم:

۱. در ساختار معرفتی دو نوع باور وجود دارد: باورهای پایه و باورهای استنتاجی.

۲. هرگزاره‌ای را نمی‌توان به عنوان گزاره‌پایه تلقی نمود.

۳. مبناگرایان سنتی شرط پایه بودن یک باور را یقینی بودن آن دانسته‌اند.

۴. پذیرش یک گزاره استنتاجی بر اساس هرگزاره پایه‌ای امکان پذیر نیست. هر باور پایه‌ای نمی‌تواند موجه کننده باورهای استنتاجی باشد.

۵. میان باور پایه و باور استنتاجی چه رابطه‌ای بر قرار است؟ به بیان دیگر از کدام روش استنتاجی می‌توان برای گذر از باورهای پایه به باورهای استنتاجی بهره برد؟ در پاسخ به این پرسش، مبناگرایان سنتی متفاوت رفتار کرده‌اند. فیلسوفان و منطق دانان مسلمان بر این باورند که تنها باید از روش استدلالی قیاسی استفاده کرد. از این رو تنها صناعتی که نتیجه آن معرفتی یقینی است، برهان است. دکارت نیز همنوا با فیلسوفان مسلمان تنها راه استنتاجی معتبر را قیاس می‌داند.

---

۱. ویتگنشتاین نیز در کتاب *در باب یقین* می‌گوید، گزاره‌هایی که نزد من ثابت اند (Stand Fast) ...(ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : ۸۹)

2. basic statements

۳. رابرت آئودی فیلسوف و معرفت شناس برجسته در مقاله‌ای نظریه مبناگرایی سنتی را مستدل و صورت بندی می‌کند. بنگرید به:

Robert, Audi, (1993) Fallibillist Foundationalism and Holistic Coherentism, In: The Theory of Knowledge, classic and Contemporary Reading, ed, by Louic p. pojman 263- 279

۶. میان گزاره‌های موجود در هر زنجیره معرفتی روابط علی بر قرار است (اکبری، ۱۳۸۶ : ۱۹۵-۲۰۶).

اکنون و با توجه به نکات گفته شده می‌توانیم تعریف روشنی از مبناگرایی به دست دهیم و همنوا با رابرت آئودی بگوییم، مبناگرایی نظریه‌ای است مبنی بر اینکه:

«معرفت و توجیه معرفتی ساختاری دو رتبه‌ای دارد: پاره‌ای از موارد توجیه و معرفت، مبنایی یا غیر استنتاجی‌اند و بقیه موارد غیر مبنایی یا استنتاجی‌اند بدین شکل که نهایتا از معرفت یا توجیه مبنایی نتیجه می‌شوند.» (Audi, 1999 : 321)

از نظر تاریخی شکل‌های مختلفی از مبناگرایی در معرفت‌شناسی، اخلاق و منطق وجود داشته است و هرکدام به فراخور رشته مورد بحث، امر خاصی را به عنوان مبنا در نظر می‌گیرند. برای نمونه در معرفت‌شناسی گونه‌ای خاص از معرفت گزاره‌ای که صادق بودن‌اش بی‌واسطه درک می‌شود را مبنا می‌دانند. دکارت گزاره «من فکر می‌کنم پس هستم» را نمونه چنین معرفتی می‌دانست و تلاش می‌کرد که بنای بقیه معرفت را بر مبنای این گزاره بنا سازد. در اخلاق نیز اصل فایده‌گراییِ[1] میل چنین پایه و جایگاهی دارد. در منطق ریاضی نیز اصل موضوع پایه است. مبناگرایی سنتی گرفتار مشکلات بسیاری است و از این رو منتقدانی بسیار در دوره معاصر پیدا کرد. برای نمونه پلانتینگا سه اشکال اساسی بدان وارد می‌کند[2] که توضیح و بررسی آن در حوصله و ارتباط با این مقاله نیست. فیلسوفانی دیگر نیز به شیوه خویش به این‌گونه از مبناگرایی انتقادهایی وارد ساخته‌اند. در این مقاله با توجه به دیدگاه آوروم استرول، مبناگرا بودنِ ویتگنشتاین و منحصر بفرد بودن این مبناگرایی را می‌کاویم و سپس روشن خواهیم ساخت که استرول چگونه دو برداشت متمایز از مبناگرایی (نسبی و مطلق) را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد وتفاوت‌ها وشباهت‌های آنها را می‌سنجد و در نهایت از کدام دفاع می‌کند.

---

1. Principle of utility

۲. برای آشنایی با این سه اشکال بنگرید به

Plantinga, Alvin (2000) Warranted Christian Belief, New York, Oxford University press, 94–95

۲. مبناگراییِ ویتگنشتاین از منظر آوروم استرول

استرول از مدافعان برجسته و دو آتشه‌ی مبناگراییِ ویتگنشتاین است. مبناگرایی‌ای که استرول به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد گونه‌ای منحصر به فرد از مبناگرایی است که با مبناگرایی سنتی تفاوت دارد. بنابراین علاقه‌مندان به ویتگنشتاین که در وهله‌ی نخست با شنیدن مبناگرا بودن ویتگنشتاین و آمدن نام فیلسوفِ اتریشی در کنار نام فیلسوفانِ مبناگرایی مانند دکارت، لاک و .. متعجب می‌شوند، درادامه درخواهند یافت که چگونه استرول مسیر ویتگنشتاین را از دیگر مبناگرایان که فلسفه آنها نیز مورد پسند او نبوده است، جدا می‌سازد.

استرول که در آثار ویتگنشتاین به دنبال نشانه‌هایی برای مبناگرا خواندن او می‌گردد، ادعا می‌کند که بیش از شصت مورد در کتاب «*در باب یقین*» یافته است که می‌توان از آنها مبناگرایی ویتگنشتاین را اثبات نمود[1]. او در کتاب خود تمامی این موارد را سیاهه کرده و با این همه اعتقاد دارد اگر آن موارد ضمنی را نیز بر آنها بیافزاییم، به روشنی خواهیم دانست که رگه‌های مبناگرایی در اندیشه‌ی ویتگنشتاین تا چه اندازه پر رنگ است (Stroll, 1994, :142).

۲-۱ شرط‌های نه گانه مبناگرایی

استرول بر این باور است که اگر نظریه‌ای بخواهد مبناگرایانه باشد باید استانداردها و شروطی در آن رعایت شده باشد: (Stroll, 1994, : 148-156)

۲-۱-۱. لایه بندی[2]

به این معنا که معرفت‌های مختلف طبقه‌بندی و لایه‌بندی‌های گوناگونی دارند. برخی از این طبقه‌ها مبنایی‌اند و برخی چنین نیستند. فیلسوفِ مبناگرا باید به این نکته تفطن داشته باشد که ضروری است

---

1. I have discovered more than sixty places in which Wittgenstein uses explicitly foundational language …to be found in the following passages: 87-88; 94; 103; 110; 112, 162; 166; 167; 204-205; 211; 225; 234; 245-246; 248; 253; 295-296; 307-308; 337; 341; 343; 347-348; 353; 358-359; 370-371; 380; 403; 411; 414-415; 449; 474; 475; 477; 492; 509; 512; 514; 516; 519; 558-560; 614; 670.
2. Stratification

که برخی از لایه‌های معرفتی ما جایگاه مبنایی‌تری داشته باشند و این لایه‌های معرفتی با هم تفاوت‌دارند.

۲-۱-۲. انحراف[۱]

استرول اعتقاد دارد اشتباه کردن در باب یک گزاره‌ی مبنایی چیزی غیر از اشتباه‌های متعارف در باب دیگرگزاره‌ها است، این اشباه نوعی انحرافِ مفهومی است. به این بیان که برای نمونه کسی که بگوید« زمین ۲/۵ میلیارد سال دارد» در حالی که پاسخ درست ۲/۷ باشد. در این صورت، شخص اشتباه متعارف مرتکب شده است اما کسی که می‌گوید عمر زمین چند دقیقه است اشتباه نکرده است، بلکه نسبت شناخت‌اش به جهان دچار یک انحراف و مشکل اساسی شده است. [۲]

۲-۱-۳. عدم وابستگی[۳]

باید توجه داشت که آنچه مبنا است خود نمی‌تواند بر چیز دیگری مبتنی باشد.

۲-۱-۴. جزئی گرایی یا روش گرایی[۴]

برخی از فیلسوفان مانند دکارت و یا هیوم معتقدند در راستای تلاش برای از بین بردن چالش شکاکیت و پاسخ به شکاکان، به هر شکل ممکن یقین حاصل می‌شود. چنین افرادی را می‌توان «روش‌گرا» نامید. برخی نیز مانند ویتگنشتاین ادعا کرده‌اند که به شکل یقینی می‌دانند که برخی ازگزاره‌ها صادق‌اند. این افراد «جزئی‌گرا» بوده‌اند.

۲-۱-۵. عمومیت[۵]

برای احراز این شرط باید گزاره مبنایی یک نحوه عمومیتی داشته باشد و متعلق به حوزه‌ای عینی باشد. برای نمونه اینکه شخص بگوید در نظر من چنین است که... (مثلاً «من فلان چیز را به این رنگ

---

1. Aberrancy

۲ . در جایی دیگر استرول این مطلب را « شرط ابهام » می‌خواند .(Stroll, 1987, : 294)

3. Non-dependence

4. Particularism or Methodism

5. Publicity

می‌بینم») پذیرفتنی نیست. اما اگر کسی بگوید که «زمین از سال‌ها قبل بوده است» شرط مورد نظر احراز گشته است.

۶-۱-۲. بی معناییِ سلب[1]

گزاره‌هایی هستند که اگر ابطال شوند مجموعه نظام باورهای ما از بین می‌رود. برای نمونه گزاره «زمین از سال‌ها قبل وجود داشته است» چنین گزاره‌ای است. اما گزاره‌های دیگری هستند که اگرچه آنها نیز بسیار روشن و پذیرفتی و قانع کننده‌اند اما چنین جایگاهی را ندارند. برای نمونه این گزاره که «من اکنون در ایران هستم و نه در آمریکا» اگر با انکار رو به رو شود بنیاد باورهای ما و یا جهان- تصویر[2] ما را از بین نمی‌برد.

۷-۱-۲. جذب[3]

نکته اصلی استرول در این استاندارد این است که گزاره‌هایی مبنایی و یقینی گونه‌ای از معرفت‌اند که آموختنی نیستند. این گزاره‌ها محصول عقل، تأمل، آزمون و خطا یا آزمایش نیستند.

۸-۱-۲. ثابت بودن[4]

یکی از استعاره‌هایی که ویتگنشتاین در کتاب «*در باب یقین*» از آنها بهره می‌گیرد «ثابت بودن» است. اگر گزاره‌ای مبنایی است باید یکسره ثابت باشد. باری، استرول این استاندارد را بیان می‌کند و اگرچه به نظرش این معنا در ادبیات ویتگنشتاین ابهام دارد اما از آنجایی که به برداشت مبناگراییِ مطلق ویتگنشتاین اعتقاد دارد، تفسیری مطابق با آن ارائه می‌کند. استرول می‌گوید ویتگنشتاین از طرفی به امکان تغییر نقش گزاره‌های مبنایی و گزاره‌های غیر مبنایی و رو بنایی اشاره دارد و از سویی عبارت «ثابت بودن برای ما» را دارد. استرول در همین نقطه مسیر تفسیر دوم را انتخاب می‌کند و این امر را

---

1. Negational Absurdity
2. Word-picture
3. Absorption
4. Standing Fast

به موروثی بودن تصویر ما از جهان گره می‌زند و اینکه ویتگنشتاین می گوید، زندگی ما نشان می‌دهد که یقین داریم و این مطلب تغییر کردنی نیست.

۹-۱-۲. یقین و اطمینان[1]

به باور استرول، هیچ کس نمی‌تواند گونه‌ای از مبناگرایی را داشته باشد در حالی که وجود یقین و اطمینان را انکار کند، دست کم هیچ فیلسوف برجسته‌ای چنین نکرده است (Stroll, 1994, : 148-156).

در اندیشه استرول مجموعه این شروط باید کنار یکدیگر جمع آیند تا بتوان مبناگرا بود و مبناگرایی ویتگنشتاین دارای این شروط است. تاکید استرول بر داشتن مجموعه این شروط به این دلیل است که برخی از فیلسوفان مانند کواین[2] یا پوپر[3] در نظریه‌های خود برخی از این شروط را دارند اما به هیچ رو نظریه‌های آنان مبناگرایانه نیست.

۲-۲. تفاوت مبناگراییِ ویتگنشتاین با مبناگراییِ سنتی

استرول معتقد است مبناگراییِ سنتی را می‌توان «مبناگرایی همگن»[4] نامید و دلیلش برای این نام‌گذاری چنین است که در مبناگرایی سنتی یا همگن آنچه بر مبانی مبتنی می‌شود و خودِ آن مبانی، همه از یک مقوله هستند و هر دو از تبار معرفت‌اند. این نکته همان چیزی است که ویتگنشتاین آن را نمی‌پذیرد. او مرتبط بودن خود معرفت و مبنای آن را رد می کند. برای روشن‌تر شدن این معنا به فقره ۳۰۸ در باب یقین نگاه می کنیم:

«معرفت و یقین به مقولات مختلفی تعلق دارند. آنها دو «وضع ذهنی» مثل «حدس زدن» و «مطمئن بودن» نیستند. (در اینجا فرض می کنم برای من با معناست که بگویم «می‌دانم واژه شک یعنی چه» و فرض می کنم این جمله به واژه شک نقش منطقی می‌دهد.) آنچه حال محل توجه ماست مطمئن بودن نیست بلکه معرفت است».

---

1. Certitude
2. Quine
3. Popper
4. Homogeneous foundations

یقین (مبنای معرفت) از یک مقوله است و خود معرفت از مقوله دیگر. آنچه یقینی است با آنچه دانستنی است تفاوت دارد. بنابراین این نکته یعنی تمایز میان معرفت و مبانیِ آن از برجسته‌ترین اندیشه‌های معرفت شناختی ویتگنشتاین است و استرول از همین رهگذر به مقایسه میان مبناگراییِ سنتی و مبناگرایی ویتگنشتاین می‌پردازد و معتقد است مشکلاتی که برسر راه نظریه‌های سنتی است برای نظریه ویتگنشتاین پیش نمی‌آید. استرول برای توضیح این تمایز از تحلیل مبناگرایی دکارت بهره می‌گیرد. او می‌پرسد، آیا واقع چنین است که کوگیتویِ دکارتی بر چیزی مبتنی نیست؟ برای نمونه آیا این کوگیتویِ دکارتی بر این نکته مبتنی نیست که کسی آن را به روشنی ادراک کرده و خود آن ادراک نیز بر وجود زبانی. دکارت در پاسخ می‌گوید، سخن بر سر ابتناء شناختی است، مبتنی بودن شناختی بر شناختِ دیگر و این کوگیتو بر هیچ شناخت دیگری مبتنی نیست (Stroll, 1994 : 144).

از سویی پرسشی که همواره مبناگرایان را آزار داده است این نکته است که ما از کجا می‌دانیم که آن مبانی یقینی‌اند؟ آیا یقینی‌تر از آنها وجود ندارد؟ پاسخ به چنین پرسشی دشوار است یا دست‌کم مخاطب می‌تواند قانع نشود. اکنون به مدل مبناگرایی ویتگنشتاین نگاه کنیم. برای او چنین مشکلاتی پیش نمی‌آید، چراکه در اندیشه وی اصلا این پرسش پا نمی‌گیرد، در نگاه او این مبانی به هیچ رو دانستنی نیستند، بنابراین نمی‌توان پرسید چگونه دانسته می‌شوند؟ آنچه می‌توان برایش دلیل آورد، معرفت است (Stroll, 1994 : 144-145).

اما پرسش مهمی که استرول در بحث مبناگرایی ویتگنشتاین باید بدان پاسخ دهد مسئله‌یِ سازگاری مبناگراییِ ویتگنشتاین با فلسفه توصیفی‌اش است. برای مخاطب آشنا با اندیشه فیلسوفِ وینی این پرسش پیش می‌آید که آیا ویتگنشتاین نظریه‌ای فلسفی در باب کنش و فعالیت انسان و شرط‌هایی که آن را ممکن می‌سازد، به دست داده است و اگر چنین است، این امر با فلسفه توصیفی او چگونه جمع می‌شود؟ توضیح آنکه در فلسفه متاخرِ ویتگنشتاین، دیدن رابطه‌ها اهمیت بسیار دارد. دیدن، نوعی فهمیدن است که بدون آن فلسفه ویتگنشتاین ناقص می‌شود. در فلسفه او تامل در باب رابطه میان فکر کردن و دیدن مهم است. ما ارتباط میان واژه‌ها و کاربردشان را از رهگذر تبیین و

نظریه درک نمی‌کنیم، بلکه در عمل و کاربرد می‌یابیم. اینکه قاعده‌ها و استعمال آنها چه پیوندی با یکدیگر دارند، چیزی است که باید دیده شود. ویتگنشتاین می‌گوید، فکر نکن، نگاه کن! (wittgenstin, 1998 : 66). بنابراین ما به‌وسیله دیدن، تصاویری می‌یابیم که برای بلد بودن نیاز داریم، کار ویتگنشتاین توصیف گری است نه تبیین.(wittgenstin, 1989 : 495) در باب مسئله توصیف و نه تبیین، خواندن این جملات از ویتگنشتاین تا اندازه زیادی روشنگر است:

«فیلسوفان پیوسته روش علوم طبیعی را پیش چشم دارند و در این وسوسه مقاومت ناپذیرند که به شیوه علوم طبیعی سوال مطرح کنند و پاسخ بگویند. این گرایش سر چشمه واقعی ما بعد الطبیعی و فیلسوف را به تاریکی کامل می‌کشاند. در این جا می‌خواهم بگویم که هیچ گاه نمی‌تواند کار ما باشد که چیزی را به چیزی برگردانیم یا چیزی را تبیین کنیم، فلسفه صرفا توصیفی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

جمله‌هایی که آمد روشن می‌سازد که منظور ویگنشتاین از تبیین چیست. او هنگامی‌که تبیین در فلسفه را منکر می‌شود، روش خود را تنها توصیف گرانه می‌داند و توصیف‌های داده شده را متفاوت با اشاره‌های تبیینی می‌داند. ویتگنشتاین در «*پژوهش‌های فلسفی*» می‌نویسد هر تبیینی باید به کنار رود و فقط توصیف جای آن را بگیرد. هنگامی که پرسش «چرا» را نادیده می‌انگاریم متوجه واقعیات مهمی می‌شویم (wittgenstin, 1998, p.55). تبیین در مقایسه با تأثیری که امر وصف شده بر ما می‌گذارد غیر قطعی است، چون هر تبیینی فرضیه است (wittgenstin, 1995 : 31).

در فلسفه ویتگنشتاین، نظریه جایگاهی ندارد، طبق برداشت ویتگنشتاین ما می‌بینیم، توصیف می‌کنیم و بعد متحیر می‌شویم (wittgenstin, 1989 : 497). همچنین ویتگنشتاین در کتاب گرامر فلسفی، فکر کردن را فعالیت می‌خواند. پیوند میان کارِ فلسفی و فعالیت، موضوعی نیست که محدود به یک دوره تفکر ویتگنشتاین شود، به طور کلی او فلسفه را آموزه نمی‌داند بلکه فعالیت می‌داند (wittgenstin, 1998 : 56).

او میان تفکر و عمل ارتباط برقرار می‌کند و تغییر در مفاهیم را تنها تغییر در سخن نمی‌داند، بلکه تغییر در عمل هم می‌داند (حسینی،۱۳۸۹: ۱۱۰) برای ویتگنشتاین عقلانیت، کاربستِ حکمت در تمامی‌زمینه‌هاست.

پاسخ استرول به سازگاری مبناگرایی ویتگنشتاین و توصیفی بودن فلسفه او، در همین تحلیل و دقت در توصیفی بودن اندیشه او نهفته است. همین نگرش است که باعث می‌شود مبناگرایی او دچار مشکلات مبناگرایی سنتی نشود. او رفتار ابتدایی و غریزی انسان‌ها را همانگونه که هستند به عنوان مبنای باورها توصیف می‌کند نه معرفت مصون از خطا را. ویتگنشتاین در «در باب یقین» می‌گوید، می‌توانیم در تک تک واقعیت‌ها شک کنیم، اما نمی‌توانیم در همه آنها شک کنیم. آیا درست‌تر نیست بگوییم اینکه در همه آنها شک نمی‌کنیم صرفا نحوه حکم کردن و بنابراین عمل کردن ما است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۲۳۲). نکته‌ای که آمد بیانگر التزام ویتگنشتاین به توصیف است. باید توجه نمود که او نمی‌گوید برای اینکه چیزی معرفت باشد باید بر فلان مبانی استوار شود، بلکه معتقد است ما یک چیز را معرفت می‌نامیم چون بر این مبانی استوار است.

۳. دیدگاه استرول در باب مبناگراییِ نسبی(گزاره ای) و مبناگراییِ مطلق (غیرگزاره‌ای)

استرول در کتاب مهم خود «*دیدگاه مور و ویتگنشتاین در باب یقین*»[1] توضیح می‌دهد که ویتگنشتاین نه یک برداشت، بلکه دو برداشتِ متمایز از مبنایِ یقین به دست می‌دهد. یکی (نسبی یا گزاره‌ای) و دیگری (مطلق یا غیرگزاره‌ای). تبیین یا برداشت نخست، خصلتی گزاره‌ای دارد و برخاسته از پاسخ و تأملات ویتگنشتاین در باب سه مقاله مهم مور است.[2] این برداشت پاسخی جانانه به جی. ای. مور[3] است، چراکه مور تصور می‌کند یقینی بودن و اینکه ما «می‌دانیم» یک گزاره یقینی است، در مورد مجموعه‌ای ازگزاره‌های تجربی که آنها را صادق می‌داند، کاربرد دارد. درست مخالف او،

---

1 .Avrum Stroll (1994)

۲. این سه مقاله عبارتند از

‘**A Defence of Common Sense**’ in J. H. Muirhead (ed.) Contemporary British Philosophy (2nd series), Allen and Unwin, London: 1925, 193-223. Reprinted in Philosophical Papers and in G. E. Moore: Selected Writings106-33.

‘**Proof of an External World**’ Proceedings of the British Academy 25 (1939) 273-300. Reprinted in Philosophical Papers and in G. E. Moore: Selected Writings 147-70.

‘**Certainty**’ in Philosophical Papers 226-251. Reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings 171-96.

3. G. E. Moore

ویتگنشتاین بر این باور است که «گزاره‌های لولایی» اگرچه گزاره‌هایِ عادیِ تجربی به نظر می‌رسند، اما چنین نیستند. گزاره‌های تجربی یا صادق‌اند و یا کاذب یا تایید پذیرند و یا تایید ناپذیر و...، اما «گزاره‌های لولایی» چنین نیستند. ویتگنشتاین این گزاره‌ها را به شیوه‌های گوناگونی ازگزاره‌های تجربیِ استاندارد متمایز می‌کند، برای نمونه در کتاب *در باب یقین* می‌گوید:

«سؤال‌هایی که مطرح می‌کنیم و شک‌های ما بر این امر متکی‌اند که برخی گزاره‌ها از شک مستثنی هستند، گویی لولاهایی هستند که سؤالها و شک‌های ما بر آنها می‌چرخند.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۳۴۱)

«وقتی مور می‌گوید فلان چیز را می‌داند، در واقع گزاره‌هایی صرفا تجربی را بر می‌شمارد که ما بدون آزمون ویژه‌ای تصدیق شان می‌کنیم، یعنی گزاره‌هایی که نقش منطق خاصی در نظام گزاره‌های تجربی ما بازی می‌کنند.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۱۳۶)

بنابر آنچه آمد،گزاره‌های لولایی ویتگنشتاین اصلا رنگ و بوی گزاره ندارند، چراکه آنها نقشِ منطقیِ خاصی را ایفا می‌کنند. او این گزاره‌ها را « قواعد دستور زبانی[1] » می‌نامد. بنابراین دیدگاه «گزاره‌ای» او تنها اسم گزاره را یدک می‌کشد و بهتر است بگوییم این برداشت در باب عبارت‌هایی است که شبیه گزاره به نظر می‌رسند، اما به شکل انواع مختلفی از قاعده‌ها عمل می‌کنند (استرول، ۱۳۹۴ : ۱۷۵).

به باور استرول، دومین برداشت ویتگنشتاین که در پیِ برداشت نخست می‌آید به روشنی غیرگزاره‌ای است. وی اصولِ یقین را مرتبط با گزاره‌ها نمی‌بیند، چه رسد به گزاره‌هایی که می‌توانیم صادق بودن آنها را ببینیم. در این برداشت آنچه مبنایی خوانده می‌شودگزاره نیست بلکه امور غیرنظری مانند عمل کردن، تحت تعلیم قرار گرفتن، غریزه و مانند این موارد است. استرول برای روشن‌تر شدنِ این معنا به فقره ۲۰۴ *در باب یقین* اشاره می‌کند:

---

1. Grammar rules

«اما دلیل آوردن، توجیه شواهد، به پایان می‌رسد، ولی پایان این نیست که پاره‌ای گزاره‌ها بی واسطه به ما صادق بنمایند، یعنی نوعی دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بن بازی زبانی واقع است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : ۱۱۱).

۱-۳. مبناگراییِ نسبی (گزاره ای)

پس از بیان مقدمه‌ای در باب این دو برداشت، اکنون باید شاخصه‌های آنها و وجوه اشتراک و افتراق‌شان را بررسی نماییم. به عقیده استرول، مبناگراییِ نسبی یا گزاره‌ای دو ویژگی دارد:

۱. گزاره‌هایِ مبنایی یک نظام را تشکیل می‌دهند.

۲. چنین مبناهایی به شکل نسبی محرزاند، نه به گونه‌ای مطلق. (استرول، ۱۳۹۴ : ۱۷۴)

برای ویژگیِ نخست که استرول بر می‌شمرد می‌توان فقره‌های زیر را به عنوان موید از کتاب *«در باب یقین»* آورد:

«وقتی شروع می کنیم چیزی را باور کنیم، نه گزاره‌های واحد، بلکه نظام کاملی از گزاره‌ها را باور می کنیم.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۱۴۱)

«نه تک تک اصول متعارفه، بلکه نظامی برای من بدیهی جلوه می کند که در آن نتایج و مقدمات متقابلا به یکدیگر متکی اند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۱۴۲).

«کودک باور کردن انبوهی از چیزها را می‌آموزد. یعنی عمل کردن مثلاً مطابق این باورها را می‌آموزد. کم کم نظامی از باورها شکل می گیرد و در آن برخی چیزها به نحو تزلزل ناپذیر ثابت‌اند و برخی کمابیش در حرکت. آنچه ثابت است، به این علت نیست که فی نفسه روشن یا بدیهی است، بلکه آنچه در اطرافش قرار دارد آن را ثابت نگه می‌دارد.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۱۴۴)

«آنچه من سخت پای‌بند آنم یک گزاره‌نیست، بلکه شبکه‌ای از گزاره‌هاست» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۲۲۵).

همان گونه که در چهار فقره بالا به روشنی دیده می‌شود، گزاره‌های لولایی در نگاه ویتگنشتاین یک نظام را پدید می‌آورند، این درست خلاف چیزی است که جی. ای. مور بدان اعتقاد

داشت،گزاره‌های فهم عرفیِ[1] مور هیچگاه یک نظام را تشکیل نمی‌دهند. ویتگنشتاین در این بزنگاه با کسانی مانند دکارت نیز زاویه پیدا می‌کند، چراکه برای دکارت نیز کوگیتو تنها گزاره‌یِ مبنایی است و نظامی از گزاره‌ها وجود ندارد.

از سویی، برای دومین ویژگی‌ای که استرول بیان می‌کند می‌توانیم این فقرات از کتاب *در باب یقین* را بیاوریم:

«می‌شود تصور کرد که گزاره‌هایی با شکل گزاره‌های تجربی صلب باشند و کار مجرای گزاره‌های تجربی غیرصلب و سیال را انجام دهند؛ و این نسبت با زمان تغییر کند، به این صورت که گزاره‌های سیال، صلب شوند وگزاره‌های صلب، سیال» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۹۶).

«اسطوره ممکن است بار دیگر به جریان بیفتد، بستر رودخانه اندیشه‌ها جابه‌جا شود. اما من میان حرکت آب در بستر رود و جابه جایی خود بستر فرق می گذارم؛ اگرچه میان این دو تفکیک دقیقی وجود ندارد.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۹۷)

«اما اگر کسی بگوید: «پس منطق هم علمی تجربی است »، خطا کرده است. ولی این درست است که می‌شود گزارهای واحد را زمانی چیزی تلقی کرد که به محک تجربه در می‌آید، و زمانی قاعده محک» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۹۸).

«آری، بخشی از ساحل آن رودخانه از صخره سختی است که در معرض هیچ تغییری نیست یا در معرض تغییری نامحسوس است و بخشی دیگر از شن و ماسه‌ای که اینجا و آنجا شسته و ته نشین» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۹۹).

با توجه به چهار فقره‌ی بالا نیز مشخص می‌شود که این مبانی یکسره نسبی‌اند. باری، یک گزاره زمانی محرز است و زمانی دیگر چنین نیست و تنها زمانی که محرز است آن را « لولایی » می‌خوانیم. مثالِ صخره و شن به فهم بهتر این معنا کمک می کند. همچنین می توان به این نکته اشاره کرد که در زمانی ویتگنشتاین معتقد بود «کسی پا به ماه نگذاشته» اما اکنون این گزاره دیگر لولایی و یقینی نیست.

---

1. Common sense

در پرتو این نکات، تفاوتِ دیگرِ مبناگراییِ کسانی مانند مور و دکارت با ویتگنشتاین روشن می‌شود، ویتگنشتاین بر خلاف آن دو که تصور می‌کردندگزاره‌های مبنایی‌شان بدون در نظر گرفتن شرایط تصدیق شدن محرزند، این گزاره‌ها را نسبی می‌داند. از این رو، محرز بودن یک گزاره در گروِ بازی زبانی است که در آن نقش ایفا می‌کند، و به همین دلیل هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان ذاتا یقینی دانست.

راجر گیبسون[1] در مقاله خود با اشاره به رویکرد استرول در باب مبناگرایی نسبی ویتگنشتاین و همچنین سخنان ویتگنشتاین در کتاب «*در باب یقین*» بیان می‌دارد که، آنچه سخت و مقاوم در برابر شک می‌ایستد یک گزاره نیست، بلکه نظامی ازگزاره‌هااند. چنین گزاره‌هایی به صورت گزاره‌های تجربی‌اند، ولی گزاره‌های تجربی نیستند، چراکه نه به مثابه گزاره‌های قابل آزمون تجربی بلکه به مثابه قواعد چنین آزمونی به کار گرفته می‌شوند. نکته محوریِ مثالِ بسترِ رود این است که میان گزاره‌های تجربی وگزاره‌هایی که تنها شکل گزاره‌های تجربی دارند تفاوت است و اینکه در شرایط مختلفی امکان داردگزاره‌ای نقش گزاره‌ای متفاوت را بپذیرد (93:Gibson, 1996).

۲-۳. مبناگراییِ مطلق (غیرگزاره‌ای)

این دیدگاه برخلاف رویکرد و برداشت نخست، مطلق است و دارای نظامی مشخص نیست. استرول معتقد است ویتگنشتاین به مرور و هرچه در نوشتن فقره‌های گوناگون «*در باب یقین*» پیش می‌رفت از برداشت اول فاصله می‌گرفت. نگرش جدید ویتگنشتاین از سه جهت بسط پیدا می‌کند:

۱. یقین، امری بدوی، غریزی و حیوانی است.[۲]

۲. یقین، کنش است.[۳]

۳. یقین، برخاسته از تربیت عادت گونه در رویه‌های کنش اجتماعی است.[۴] (استرول، ۱۳۹۴ : ۱۷۴ و 138: Stroll, 1994).

---

1. Roger gibson
2. That certainty is something primitive, instinctual, or animal
3. That it is acting
4. That it derives from rote training in communal practices

آنچه از موارد بالا بر می‌آید این نکته است که در رویکردِ دوم، دیگر محرز بودن یک گزاره نتیجه استدلال یا تفکر نیست. برای روشن‌تر شدن نکات استرول به کتاب *در باب یقین* مراجعه می‌کنیم:

«ما به آن کاملاً مطمئنیم، فقط به این معنا نیست که تک تک افراد به آن یقین دارند، بلکه: ما به جمعی متعلقیم که با علم و تعلیم و تربیت به یکدیگر پیوند خورده اند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۲۹۸).

«در اینجا می‌خواهم انسان را حیوان تلقی کنم، موجودی ابتدایی که برایش غریزه قائلیم اما تعقل نه. موجودی در وضعی ابتدایی. آخر، لازم نیست از بابت هر منطقی که ابزار کافی برای تفاهم ابتدایی است، شرمنده باشیم زبان از نوعی تعقل پدید نیامده است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۴۷۵).

«می‌خواهم بگویم، کودک می‌آموزد فلان طور واکنش نشان دهد و با چنین واکنش نشان دادنی هنوز چیزی نمی‌داند. دانستن تازه در مرتبه بعد آغاز می‌شود» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره ۵۳۸).

غریزه، کنش، تربیت این سه اصلی که استرول روی آنها تأکید می‌کند با یکدیگر تفاوت دارند و هرکدام به شکلی خاص در استعاره بازی‌های زبانی ویتگنشتاین نقش خود را پیدا می‌کنند. شاید به همین دلیل است که استرول توجه می‌دهد که ویتگنشتاین زمان کافی پیدا نکرد که هر کدام از این امور را تحلیل کرده و بدین نکته پی برد که این سه می‌توانند حتی با یکدیگر کشمکش پیدا کنند. اما به هر رو، ویتگنشتاین این سه را بخشی از یک ایده می‌دانست و در پی آن بود این موارد را در مقابل برداشت نسبی یا گزاره‌ای قرار دهد.(استرول، ۱۳۹۴ : ۱۷۷) به باورِ استرول، یقین و مبنای آن در برداشتِ نخست (نسبی یا گزاره ای) محصولِ استدلال و تعقل است اما در برداشت دوم که مطلق است غیر استدلالی است و کاری به تعقل ندارد (Stroll, 1994 : 157).

بنابر آنچه آمد استرول برداشتی مطلق و غیرگزاره‌ای از اندیشه ویتگنشتاین به دست می‌دهد که یکسره اجتماعی است. منظورِ ویتگنشتاین، سیما و تصویری از جهانِ پیرامون است که همه انسان‌ها به عنوان اعضای اجتماعی آن کنش گر هستند. این کنش گری با تولد انسان آغاز می‌شود و نحوه تربیت ما انسان به گونه‌ای است که بی هیچ دلیل و اندیشه‌ای تصویری واقع گرایانه از جهان را قبول کنیم. زمانی که ما به روی یک صندلی می‌نشینیم و لختی استراحت می‌کنیم، این کنش ما است و

زندگی و نحوه تربیت مان به ما آموخته که چنین کنیم. درست به همین دلیل یقین امری نیست که در باب آن نظریه پردازی کنیم. یقین روشی است بدون اندیشه و کنشی است یکسره غریزی. تاکید ویتگنشتاین در نمونه‌هایی که در باب کودکان می‌آورد را می‌توانیم تاکیدی از جانب او بر غریزی بودن یقین در نظر بگیریم. بسیاری از میراث ما برخاسته از تربیت دوران کودکی مان است.

«باید چیزی به عنوان مبنا به ما آموخته شود» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : ٤٤٩).

«ما به کودک می‌آموزیم «این دست توست»، نه «شاید یا احتمالا این دست تو باشد». این گونه است که کودک بی شمار بازی زبانی مربوط به دست‌اش را می‌آموزد. تحقیق و سؤالی از نوع «آیا این واقعا دست است» برای او پیش نمی‌آید. از طرف دیگر این را هم نمی‌آموزد که می‌داند این دست است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : ۳۷۴).

بنابر برداشت دوم (مبناگراییِ مطلق) مبانی هیچ جایگاه و پایگاهِ استدلالی ندارند، آنها غیر استدلالی نیز نیستند، آنها نتیجه عقل نظر ورز ما نیستند. آنها را نمی‌توان از پیچ و خمِ براهین به چنگ آورد. تنها باید بگوییم که این مبناهایِ یقینی مانند زندگی ما وجود دارند.

استرول پس از تحلیل دو نوعِ مبناگراییِ ویتگنشتاین در گام بعدی به این نکته اشاره می‌کند که در نهایت مبناگرایی ویتگنشتاین از نوعِ مطلق و غیر نسبی است. او می‌گوید از نمونه‌هایی که ویتگنشتاین در کتاب «در باب یقین» می‌آورد روشن می‌شود که دیدگاه او در نهایت غیرنسبی است. گزاره‌هایی مانند « وجود زمین و جامعه‌هایی که انسان‌ها را می‌پرورانند»، همچون اموری نیستند که بتوانیم آنها را تعویض کنیم و یا تغییر دهیم. مگر می‌توان وجود زمین را منکر شد؟ مگر می‌توان در وجود زمین تجدید نظر کرد؟ مواردی این گونه یکسره محرزاند. در اندیشه ویتگنشتاین باید به شک پایان داد و درست به همین دلیل فرضیه رویای دکارت و شک برآمده از آن بی معنا هستند (استرول، ۱۳۹۴ : ۱۷۸).

تلاش استرول برای به کرسی نشاندن برداشتِ مبناگراییِ مطلق بی دلیل نیست. او می‌داند چه انتقادهایی متوجه برداشت نخست است، اگرچه بدان‌ها نیز پاسخ می‌دهد. به بیان دیگر، استرول توضیح داد که چگونه مبناگرایی ویتگنشتاین با مبناگرایی سنتی تفاوت دارد، حال اگر برداشت نخست ویتگنشتاین را بپذیریم منتقد می‌گوید، اگر مبناهای معرفت، «گزاره‌های لولایی»اند، از

آنجایی که آن‌ها نیزگزاره‌اند بنابراین با دیگر معرفت‌ها از یک مقوله هستند و به همین دلیلی مبناگرایی ویتگنشتاین نیز به گونه‌ای مبناگرایی‌ای همگن است و آن نکته‌های تمایز را ندارد. استرول به این نکته توجه دارد و بر این باور است که منتقد از نکته‌ای غفلت نموده است و آن اینکه گزاره‌های لولایی گزاره‌های معمولی نیستند و ویژگی‌های گزاره‌های معمولی را ندارند. از این رو، پرسش از موجه یا نا موجه بودن، درست یا نادرست بودن برای این گزاره‌ها خطا است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که این گزاره‌های لولایی اصلا گزاره نیستند (Stroll, 1994 : 146) .

ویتگنشتاین می گوید:

«اگر این (گزاره‌های لولایی) کاذب است، دیگر صادق و کاذب کدام هستند؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : ۵۱۴)

این گزاره‌ها خود ملاک صدق و کذب هستند و اگر این گزاره‌ها را کاذب در نظر بگیریم اصلا دیگر نمی‌دانیم صادق و کاذب کدام‌اند. ویتگنشتاین برای «گزاره‌های لولایی» شان منحصر به فردی قائل است. او در «*در باب یقین*» بر این باور است که ما انسان‌ها با وجدان خویش گزاره‌هایی را می‌یابیم که خطا و اشتباه در آنها راه ندارد. آنها گزاره هایی‌اند که یکسره از شک مصون‌اند. اهمیت این گزاره‌ها تا بدان جا می‌رسد که حتی امکان فکر و و حکم و زبان نیز در گرو اعتبار این گزاره‌ها هستند. گویی باید باوری بدون هیچگونه چون و چرا به این گزاره‌ها داشت تا اندیشه پا بگیرد، گزاره‌هایی که بنیان اعمال اندیشه‌اند و هرگونه تفکر و پژوهش بر پایه آنها رخ می‌دهد. گزاره‌هایی که داربست تفکر ما هستند، شالوده بازی‌های زبانی[1] ما را تشکیل می‌دهند. این گزاره‌های لولاهایی‌اند که پرسش‌ها و شک هایمان به روی آنها می‌چرخند. پس زمینه به ارث رسیده ما هستند که با یاری آنها میان صدق و کذب تمایز می‌گذاریم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ : فقره‌های ۴۰۱-۴۰۳ و ۱۶۲ و ۳۴۱-۳۴۳).

در باب اهمیت و یا درستی و نادرستی گزاره‌های لولایی در نگاه ویتگنشتاین نقدها و دفاع‌های مهمی صورت گرفته که سخن از آن در این مقاله نمی‌گنجد، اما تا این اندازه می‌توان گفت که برخی ویتگنشتاین پژوهان با عنوان «*معرفت شناسی لولایی*» کتاب و مجموعه مقاله نگاشته‌اند و

---

1. Language Games

نکته‌ها در باب اهمیت این ابتکار گفته‌اند.[۱] پیرامونِ دیدگاه استرول در باب به دست دادن تبیین یاد شده از دو برداشت ویتگنشتاین، واکنش‌های مختلفی نشان داده شده است. برخی این دیدگاه را قانع کننده و همسو با کتاب در باب یقین دانسته‌اند و گفته‌اند، بحث مبناگرایی مطلقی که استرول به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد بسیار جدید و مجاب کننده است (Gibson, 1996 : 95). و برخی نیز تمایز میان این دو برداشت و تحلیل‌های استرول را یکسره بی اساس خوانده‌اند (Li, 1999 : 9). کسانی نیز بر خلاف دیدگاه استرول از پایه و بنیان مبناگرایی ویتگنشتاین را زیر سوال برده و بر این باورند که اگرچه ویتگنشتاین در برخی موارد در کتاب در باب یقین چون یک مبناگرا رفتار می‌کند اما به هیچ رو نمی‌توان او را مبناگرا دانست چراکه رسالت او در کتاب در باب یقین توجه دادن به این مطلب است که معرفت بشر در عمق خود در ارتباط با کنش‌های آدمی است و از این رو به نظریه کنش‌گرایی قائل شده‌اند (Shiner, 1980 : 33).

۴. نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله آمد، نکات زیر را می‌توان به عنوان نتیجه بر شمرد:

۱. استرول بر این باور است که بیش از شصت مورد در کتاب «در باب یقین» وجود دارد که می‌توان از آنها مبناگراییِ ویتگنشتاین را اثبات نمود. وی معتقد است اگر نظریه‌ای بخواهد مبناگرایانه باشد باید استانداردها و شروطی در آن رعایت شده باشد و این مهم در نظام معرفتی ویتگنشتاین وجود دارد.

۲. مبناگرایی‌ای که استرول به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد گونه‌ای منحصر به فرد از مبناگرایی است که با مبناگرایی سنتی تفاوت دارد. مبناگراییِ سنتی را می‌توان «مبناگرایی همگن» نامید. در مبناگرایی سنتی یا همگن چیزی که بر مبانی مبتنی می‌شود و خودِ مبانی هر دو از یک مقوله هستند. این نکته همان چیزی است که ویتگنشتاین آن را نمی‌پذیرد. او مرتبط بودن خودِ معرفت و مبنایِ آن را رد می‌کند. یقین یا همان مبنایِ معرفت از یک مقوله است و خودِ معرفت از مقوله

---

۱. بنگرید به:

Annalisa Coliva and Danièle Moyal-Sharrock (2016) ***Hinge Epistemology***, Brill Academic Pub
Coliva, A (2015) ***Extended Rationality: A Hinge Epistemology***, Palgrave Macmillan

دیگر. آنچه یقینی است با آنچه دانستنی است تفاوت دارد. این نکته یعنی تمایز میان معرفت و مبانیِ آن از برجسته‌ترین اندیشه‌های معرفت شناختی ویتگنشتاین است. پرسشی که همواره مبناگرایان را آزار داده است این نکته است که ما از کجا می‌دانیم که آن مبانی یقینی اند؟ آیا یقینی‌تر از آنها وجود ندارد؟ برای ویتگنشتاین چنین مشکلاتی پیش نمی‌آید چراکه در اندیشه وی اصلا این پرسش پا نمی‌گیرد، در نگاه او این مبانی به هیچ رو دانستنی نیستند بنابراین نمی‌توان پرسید چگونه دانسته می‌شوند؟

۳. استرول بر این باور است که ویتگنشتاین نه یک برداشت، بلکه دو برداشت متمایز از مبنای یقین به دست می‌دهد. یکی نسبی یا گزاره‌ای و دیگری مطلق یا غیرگزاره‌ای. تبیین یا برداشت نخست خصلتی گزاره‌ای دارد و برخاسته از پاسخ و تاملات ویتگنشتاین در باب سه مقاله مهم مور است. دومین برداشت به روشنی غیرگزاره‌ای است. ویتگنشتاین اصول یقین را مرتبط با گزاره‌ها نمی‌بیند، در این برداشت همینطور که متن جلو می‌رود رو به گسترش می‌گذارد و وقتی متن پایان می‌یابد بر آن حاکم و سایه گستر می‌شود. آنچه مبنایی خوانده می‌شود گزاره نیست بلکه امور غیر نظری مانند عمل کردن، تحت تعلیم قرار گرفتن، غریزه و مانند این موارد است. مبناگرایی نسبی دو ویژگی دارد، گزاره‌های مبنایی یک نظام را تشکیل می‌دهند و دوم اینکه چنین مبناهایی به شکل نسبی محرزاند نه به گونه‌ای مطلق. رویکرد دوم مبناگرایی مطلق است و دارای نظامی مشخص نیست. ویتگنشتاین به مرور و هرچه در نوشتن فقره‌های گوناگون در باب یقین پیش می‌رفت از برداشت اول فاصله می‌گرفت. نگرش جدید ویتگنشتاین از سه جهت بسط پیدا می‌کند، نخست، یقین امری بدوی، غریزی و حیوانی است. دوم اینکه، یقین کنش است. و سوم، یقین برخاسته از تربیت از روی عادت در رویه‌های کنش اجتماعی است. در رویکرد دوم، دیگر محرز بودن یک گزاره نتیجه استدلال یا تفکر نیست.

۴. استرول در نتیجه برداشت مطلق و غیرگزاره‌ای را از مبانی باورهای یقینی در اندیشه ویتگنشتاین به دست می‌دهد که یکسره اجتماعی است. آنچه ویتگنشتاین از مبنا در این برداشت مراد می‌کند، سیما و تصویری از جهان پیرامون است که همه انسان‌ها به عنوان اعضای اجتماعی آن کنش‌گر

هستند. این کنش‌گری با تولد انسان آغاز می‌شود و نحوه تربیت ما انسان به گونه‌ای است که بی هیچ دلیل و اندیشه‌ای تصویری واقع گرایانه از جهان را قبول کنیم. زمانی که ما به روی یک صندلی می‌نشینیم و لختی استراحت می‌کنیم، این کنش ما است و زندگی و نحوه تربیت مان به ما آموخته که چنین کنیم. درست به همین دلیل یقین امری نیست که در باب آن نظریه پردازی کنیم. یقین روشی است بدون اندیشه و کنشی است یکسره غریزی. از نمونه‌هایی که ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین می‌آورد روشن می‌شود که دیدگاه او در نهایت غیر نسبی است.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۳). *الشفاء الهیات، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور*، تحقیق جرج قنواتی و سعید زائد، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.

ارسطو (۱۳۶۶). *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.

ارسطو (۱۳۷۸). *منطق ارسطو*، ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: نشر نگاه.

استرول، آوروم (۱۳۹۴). *ویتگنشتاین*، ترجمه محسن طلایی ماهان. تهران: نشر حکمت.

اکبری، رضا (۱۳۸۶). *ایمان گروی*، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حسینی، مالک (۱۳۸۹). *ویتگنشتاین و حکمت*. تهران: نشر هرمس.

ویتگنشتاین، لودیگ (۱۳۸۷). *در باب یقین*، ترجمهٔ مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.

ویتگنشتاین، لودیگ (۱۳۸۵). *کتاب آبی*، مالک حسینی. تهران: نشر هرمس، تهران.

Annalisa Coliva and Danièle Moyal-Sharrock (2016) *Hinge Epistemology*, Brill Academic Pub.

Stroll Avrum (1987). “Foundationalism and common sense”, *philosophical investigation*, pp 279-298.

Stroll Avrum (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press.

Coliva A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*, Palgrave Macmillan

Gibson R. (1996). *QUINE, WITTGENSTEIN AND HOLISM In:WITTGENSTEIN AND QUINE*, Edited by Robert L.Arrington and Hans-Johann Glock

Li puqun (1999). “Is Wittgenstein a Foundationalist in on certainty”, *Contemporary philosophy*, pp. 9-15.

Moore G.E. (1925). *A Defence of Common Sense, in J. H. Muirhead (ed.) Contemporary British Philosophy*, Allen and Unwin, London:193-223. Reprinted in Philosophical Papers and in G. E. Moore: Selected Writings106-33.

Moore G. E. (1939). *Proof of an External World*, Proceedings of the British Academy 25 273-300. Reprinted in Philosophical Papers and in G. E. Moore: Selected Writings pp.147-70.

Moore G. E. (1941). *Certainty*, in Philosophical Papers 226-251. Reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings 171-96.

Plantinga Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University press.

Robert Audi (1993). *Fallibillist Foundationalism and Holistic Coherentism*, In: The Theory of Knowledge, classic and Contemporary Reading, ed, by Louic p. pojman.

Robert Audi (1999). *The Cambridge Companion of Philosophy*, Cambridge University Press

Shiner Roger (1980). “Foundationalism, Coherentism and Activism”. *philosophical investigation*, pp. 33-38.

Williams Micheal (2001). Contextalism, Externalism and Epistemic Standards, philosophical studies.

Wittgenstein L. (1989). *Culture and Value*, Trans. P. Winc, Basil Black Well

Wittgenstein L. (1995). *Remark on frazer golden bought*, Humanities Press; First Edition.

Wittgenstein L. (1998). *philosophical investigation*, Blackwell.

Examining Avrum Stroll's point of view about Wittgenstein's two different understandings of the foundations of certain beliefs

Mohammad Saied Abdollahi
Ph.D Student at Moral Philosophy, University of Qom, Iran.
m.saied.abdollahi@ut.ac.ir
Mohammad Ali Abdollahi
Associate Professor, Department of Philosophy, College of Farabi,
University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author)
abdllahi@ut.ac.ir

Since the time of Aristotle, some philosophers have insisted on the point that a part of knowledge is more fundamental than other parts. There have been various forms of foundationalism in epistemology, ethics and logic, and each of them has considered a certain matter as the basis according to the field under discussion. Avrum Stroll believes that Wittgenstein is a fundamentalist, but his fundamentalism is completely different from the approach of traditional fundamentalists, and Wittgenstein's intelligent distinction between knowledge and its foundations keeps his fundamentalism away from the problems that traditional fundamentalists have. Stroll enumerates nine conditions for fundamentalism and believes that these nine conditions exist in Wittgenstein's epistemological system. He believes that Wittgenstein gives two different understandings of the basis of certain beliefs, one is relative (propositional) fundamentalism and the other is absolute (non-propositional) fundamentalism, and over time Wittgenstein moves away from relative fundamentalism and leans towards absolute fundamentalism. In this article, after clarifying Stroll's argument about Wittgenstein's fundamentalism and the difference between this fundamentalism and its traditional interpretations, we examine Stroll's distinction between Wittgenstein's two conceptions of fundamentalism and show what characteristics each of these two conceptions has and how Wittgenstein prefers the absolute fundamentalism and expands it.

Keywords: Wittgenstein, Traditional fundamentalism, Relative and absolute fundamentalism, Avrum Stroll, Foundations of certain beliefs.

Reccived: 2024/05/06 Accepted: 2024/05/25

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی شماره ۴۳

فلسفه / علمی‌پژوهشی　　　　سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۱۰۱ - ۶۹

عشق در نگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور

علی حاجی موسائی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران، (نویسنده مسئول)

dr.r.shahrabadi@gmail.com

دکتر راضیه شهرآبادی

استادیار درجه ۴ گروه آموزش زبان فارسی، دانشگاه فرهنگیان قزوین، ایران، قزوین.

alihajimousaei@gmail.com

جماعت صوفیان و متصوفه جهت درک راز آفرینش و تبیین حقیقت ذات خود، همواره طریق عشق را برگزیده‌اند. عطار نیشابوری، از جمله سالکان طریقت عشق، معتقد است با فانی شدن در دریای آتشین و بیکران عشق، می‌توان به بقای مطلق و لاوجود رسید. فلاسفهٔ اگزیستانسیالیسم دینی نیز بنای فلسفهٔ خود را بر عشق نهاده‌اند. کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیسم و متألّهٔ مسیحی، عشق را نهایت ایمان و ایمان را تنها عامل رسیدن به خدا می‌داند. نتایج حاکی از آن است این دو اندیشمند، گذشتن از عشق‌های مجازی را مهم‌ترین عامل دستیابی به عشق حقیقی و سرمدی می‌دانند و هر دو معتقدند درد و رنج، اضطراب و دلهره، انزوای مطلق، ترجیح عشق بر عقل، و رسیدن به بقا و جاودانگی از ویژگی‌های اصلیِ عشقِ حقیقی و سرمدی است. در این پژوهش با شیوهٔ کتابخانه‌ای و با رهیافتی تطبیقی و تأویلی، اشتراکات فکری این دو متفکر شرق و غرب در حوزهٔ عشق بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، فلسفهٔ غربی، عشق، عطار نیشابوری، سورن کی‌یرکگور.

۞ تاریخ دریافت: ۲۰ / ۳ / ۱۴۰۳　　　　تاریخ پذیرش: ۱۵ / ۴ / ۱۴۰۳

۱. مقدّمه

عشق در لغت به حدّ افراط دوست داشتن، دوستی مفرط، محبّت تام و شوق مفرط است. عشق در معنای عام خود حالتی از احوال عاطفی انسان است که عبارت است از هیجان و شوق جنسی و همچنین غلبه محبّت نسبت به محبوبی که وصال او مطلوب است.[۱] طبق این تعریف، داستان عشق از برآیند کنش و واکنش میان دو فرد صورت می‌گیرد؛ خواه این عشق، «عشق مجازی» یا «عشق صورت» باشد، خواه «عشق حقیقی» یا به تعبیری «عشق جان». در مورد مفهوم عشق نظرات متفاوتی وجود دارد و هر کسی از ظنّ خود برداشتی از این معنا اختیار کرده است. به اقرار بزرگان، عشق تعریف ندارد؛ زیرا، حد و مرز ندارد و آن را پیشینه‌ای است به درازای خلقت آدمی.

عشق، مهم‌ترین مقولهٔ ادبیات عرفانی است؛ به‌طوری‌که، اغلب اندیشه‌های متعالی عرفا به‌ویژه عرفای اسلامی، بیان عشق و صفات آن است. متصوفه معتقدند عشق، مهم‌ترین رکن طریقت و مشکل‌ترین وادی‌یی است که سالک در آن گام می‌نهد. گسترهٔ معنایی عشق عرفانی، فراتر از چهارچوب پدیدارهای هستی و عالم حسی است به همین جهت، وصف عشق نه به عبارت بیان می‌شود و نه در خبر و نشان می‌گنجد و تعریف و سخن گفتن از آن کاری است بس دشوار.

نزد فلاسفه نیز عشق عبارت از شدّت محبّت دانسته شده که در اصطلاح به دو معنی به‌کار می‌رود؛ عشق غریزی و عشق الهی. عشق غریزی همان میل طبیعی موجودات، نسبت به کمال خود است و عشق الهی جوهری است الهی که هرگاه در وجود انسان قرار بگیرد وجود او را از آلودگی‌ها می‌آلاید.[۲] در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم نیز «عشق» از جمله مسائلی است که مورد توجه و بحث قرار گرفته است. در تمام قرون وسطی، نگاه به مقولهٔ عشق، نگاهی است تحت تأثیر آموزه‌های مسیح و

---

۱. مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۵۶ش، مدخل عشق

۲. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ش، مدخل عشق

بزرگ‌ترین مروّج این نگاه، آگوستین قدّیس است. نگاه او قرابت و شباهت بسیاری به نگاه عارفان شرقی دارد و یادآور الهام و اشراق در سیر و سلوک عارفانه است.

همین مطلب، بیانگر نقطهٔ اتصال عشق عرفانی و عشق فلسفی است. دو رویکرد مهم عرفانی و فلسفی، طیف‌هایی از شهود و اندیشهٔ خود را جهت تبیین و تشریح مقولهٔ عشق به‌کار بسته‌اند. در این میان، عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور از نمونه‌های شاخص طیف‌های عرفانی و فلسفی هستند که در دو حوزهٔ متفاوت فکری، زمانی و جغرافیایی؛ تمام تلاش و همت خود را در تبیین عشق و تأثیر آن در کمال انسان صرف کرده‌اند.

عشق در آثار عطار نمودی فراوان دارد و یکی از بنیادی‌ترین اصول عرفان و اندیشهٔ وی را تشکیل می‌دهد، تا آن‌جا که محور و مدار اصلی سخن عطار در تمام آثارش، بیان عشق و صفات آن است. حدیث عشق در سخنان شیخ نیشابور، شرح احوال سالک و مشکلات آن در وادی سیر و سلوک است. آن‌گاه که پیرِ اسرار از عشق سخن می‌گوید، از لفظِ معنی‌پرورَش، دُر می‌چکد و در باب این‌گونه سخنان بی‌همتا است. عطار، عشق را موهبتی الهی می‌داند که درک‌کردنی، دریافتنی، آموختنی و قابل تعریف و تفهیم به دیگران نیست. این عشق است که به زندگی عارف، جهت درست می‌دهد و او را به منتهای حقیقت و معرفت می‌رساند. او، معتقد است عشق آن است که عاشق را به وادی حیرت بکشاند و عاشق کسی است که پیوسته در سوز و گداز باشد و مجذوب عشق گردد و آن‌گاه محو و فانی شود یا به دیگر سخن، به بقای لاوجود برسد. از نظر عطار، عقل قادر نیست پی به شیوهٔ سودای عشق برد و در وادی عشق برای توسن عقل، جولانگاهی وجود ندارد. به همین دلیل او، تنها پیر و انسان کامل را شایستهٔ امانت عشق می‌داند. سیطرهٔ عشق بر احوال عطار و حضور برجستهٔ آن در کلام و آثار شیخ، او را در حوزهٔ فلسفه، به فیلسوف بزرگ غربی، کی‌یرکگور نزدیک می‌کند.

سورن کی‌یرکگور، نخستین فیلسوف بزرگ مکتب اگزیستانسیالیسم و یک الهی‌دان قرن نوزدهم به‌شمار می‌آید. او فیلسوف متألّهی است که بنیان فلسفهٔ خود را بر عشق نهاده است. عشق یکی از دغدغه‌های اصلی کی‌یرکگور است، چنان‌که یکی از آثار مهم خود را بدان اختصاص داده و «آثار عشق» نام نهاده است. در سراسر آثار او تلفیق عشق و ایمان دیده می‌شود. در دیدگاه کی‌یرکگور، عشق

همان خداست و خدا، عشق بی‌بدیل و مطلقی است که در کنه وجودی خود به آن دست یافته، عشقی دست‌نیافتنی و دوست‌داشتنی. او معتقد است جهت رسیدن به عشق سرمدی باید از عشق‌های مجازی گذشت. خود او نیز تمام هر آن‌چه را که داشت از دست داد تا در عشق خود به خدای بزرگ سرافراز باشد و در این عشق ثابت قدم ماند، فقط برای این‌که خداوند به او حتی برای چند ثانیه نظری بیفکند. در واقع، کی‌یرکگور، متکلّم، فیلسوف و عارفی است که درک حقیقت ایمان را در سایهٔ عشق سرمدی می‌داند و لازمهٔ رسیدن به عشق حقیقی و حقیقت ایمان را در ترک تعلّقات و پذیرش رنج‌ها و اضطراب‌هایی می‌داند که در مسیر عشق، فراروی عاشق قرار می‌گیرند، البته او معتقد است عاشق یا مؤمن در نهایت به سبب همین ابتلا و آزمون به جاودانگی خواهد رسید. کی‌یرکگور نیز بسان عطار، تنها انسان کامل را شایستهٔ عشق سرمدی می‌داند. او عاشق حقیقی را انسانی مؤمن، استوار، متواضع، صبور، دیررنج، باگذشت، بی‌ریا، قانع، هشیار، آرزومند و شادمان معرّفی می‌کند؛ از این‌رو، در نظر او، ابراهیم، قهرمان بی‌بدیل عشق است. زیرا، ابراهیم با قربانی‌کردن فرزند خود، دشوارترین آزمون‌ها را از سر می‌گذراند و به بالاترین درجهٔ عشق که همان ایمان است، می‌رسد.

در ادامه شباهت‌های روایی و محتوایی نظریه و رهیافت‌های شیخ فریدالدّین عطار نیشابوری، شاعرِ عارفِ ادب پارسی و سورن کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستاسیالیسم دینی، در باب عشق بیشتر کاویده می‌شود.

۲. عشق در عرفان و فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم

عرفا معتقدند، آفرینش عالم هستی بر پایهٔ عشق نهاده شده و جوششی که سراسر وجود را فراگرفته به‌همین مناسبت است پس کمال واقعی را باید در عشق جست‌وجو کرد.[۱] عشق در اصطلاح عرفا و حکمای اسلامی غالباً مرادف و معادل «حب» و «ود» به‌کار می‌رود و آن را عبارت می‌دانند از میل طبیعی شدید به آن‌چه مطبوع و لذّت‌بخش است.[۲] در رسالهٔ فی حقیقه‌العشق آمده: «عشق را از عَشَقه

۱. ر.ک: معین، محمد، فرهنگ معین، ج۲، چاپ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ش، مدخل عشق

۲. همان

گرفته‌اند و عشقه گیاهیست که در باغ پدید آید در بن درخت، اول بیخ در زمینی سخت کند، پس سربرآورد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کند که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به‌واسطهٔ آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌رود تا آنگاه که درخت خشک شود. همچنان در عالم انسانیّت که خلاصهٔ موجود است، درختی است منتصب‌القامه که آن به حبّهٔ‌القلب پیوسته است و حبّهٔ‌القلب در زمین ملکوت روید و هرچه در اوست جان دارند... و چون این شجرهٔ طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بردارد و خود را در او پیچد تا به‌جایی برسد که هیچ نمِ بشریّت در او نگذارد و چندانکه پیچ عشق بر تن شجره زیادتر می‌شود آن شجرهٔ منتصف‌القامه، زردتر و ضعیف‌تر می‌شود تا به یکبار که علاقه منقطع گردد پس آن شجره روان مطلق گردد و شایستهٔ آن شود که در باغ الهی جای گیرد».[۱]

اهل تصوف، عشق را به دو درجهٔ عشق حقیقی و عشق مجازی تقسیم‌بندی نموده و در تعریف آن آورده‌اند: «عشق حقیقی، الفت رحمانی و الهام شوقی است و ذات حق که واجد تمام کمالات است و عاقل و معقول بالذّات است، عاشق و معشوق است. بالجمله عشق حقیقی، عشق به لقاء محبوب حقیقت است که ذات احدیّت باشد، مابقی عشق‌ها مجازی است».[۲]

نزد فلاسفهٔ اگزیستانسیالیسم نیز عشق، مقوله‌ای مهم و درخور توجه است. آنان معتقدند تنها به یاری عشق تمایز میان «آن‌چه در من است» و «آن‌چه صرفاً در برابر من است» از میان برمی‌خیزد و در عشق می‌توان ناپدید شدن این مرز را به بهترین شکل مشاهده کرد و حتی شاید بتوان نشان داد که حوزهٔ امر فرامسئله‌ای با حوزهٔ عشق منطبق می‌شود و عشق یگانه نقطهٔ شروع برای فهم رازهایی است از قبیل راز جسم و روح که به نحوی جلوهٔ آن است.[۳]

---

۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، رساله فی حقیقه‌العشق، ترجمه علی محمد صابری، تهران، علم، ۱۴۰۰ش، صص۶-۷
۲. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۵ش، ص۵۸۲
۳. مارسل، گابریل، فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۵ش، ص۶۲

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم به دو بخش اگزیستانسیالیسم غیردینی یا ملحدانه و اگزیستانسیالیسم دینی یا خدا انگارانه تقسیم می‌شود. عشق در دیدگاه اگزیستانسیالیسم خداناباور، قایم به ذات و مستقل و در وجود خود آدمی است. این نگاه به عشق، اولویّت را بر استقلال فردی قرار می‌دهد و عشق به دیگری را تهدیدی بر سر راه آزادی مطلق می‌داند؛ از این‌رو، تمامی روابط فرد را منوط به حفظ وجود و بدون دیگری، تعریف می کند. در دیگر سوی، در اگزیستاسیالیسم خداباورانه –که از پدر معنوی اگزیستاسیالیسم، کی‌یرکگور– نشأت می گیرد، عشق و ایمان به خدا به یک معنا و لازم و ملزوم یکدیگرند. تسلیم به ارادهٔ الهی، باعث ایجاد نوعی کنش عاشقانهٔ آرمانی در نهاد انسان می‌شود و این‌چنین جان آدمی با ذات الهی پیوند می‌خورد. به دیگر سخن، از یک سو، شرط طلب عشق الهی، ایمان قاطع به جزم‌ها و آموزه‌های دینی است و از دیگر سوی، عشق الهی، واسطه و سبب ایمان است. در واقع، در نظر آنان عشق والاتر از آن است که خاستگاه آن تنها طبیعت ناکامل و نااستوار آدمی باشد، بلکه عشق خاستگاهی دوسویه دارد یعنی انسان با تسلیم کاملِ نفْس، به خدا عشق می‌ورزد و خدا به سبب این ایثار، عشق خود به آدمی را آشکار می کند.

۳. عشق در نظر عطار و کی‌یرکگور

عطار، در تعریف عشق از قول شیخ حسن خرقانی، آورده: «عشق بهره‌یی است از آن دریا که خلق را در آن گذر نیست و آتشی است که جان را در او گذار نیست[۱]» و در ذکر حال حلاج می گوید: «نقل است که درویشی از او پرسید که: عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی. آن روز بکشتندش و دیگر روز بسوختندش و سیوم روزش به باد بردادند یعنی عشق این است.»[۲] شاعر عارف، در تعریف و توصیف عشق، غزل‌های نغز و مثنوی‌های دل‌انگیز سروده است:

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، تذکره‌الاولیاء، (ج۱)، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دهم، تهران، سخن، ۱۴۰۲، ص ۵۹۱

۲.همان، (ج۲)، ص ۵۰.

عشق چیست؟ از خویش بیرون آمدن غرقه در دریای پر خون آمدن[۱]

نزد کی‌یرکگور نیز عشق، اهمیت ویژه‌ای دارد و معتقد است که «عشق همه چیز را باور دارد، ولی با این همه هرگز فریب نمی‌خورد و خدا از هیچ‌چیز در حق ما مضایقه نکرد، زیرا اعطای عشق، یعنی اعطای همه چیز.»[۲] از نظر او عشق چیزی است که خودش به‌وسیلهٔ عشق در دیگری شناخته و فهمیده می‌شود و بر این باور است که دوست داشتن با دوست داشتن شناخته می‌شود. تنها کسی که عاشق است می‌تواند عشق را درک کند و به همین ترتیب عشقش شناخته می‌شود.[۳] عشق محتوای زندگانی انسان تحوّل‌یافته است و انسان تحوّل‌یافته، فردی است که به این درجه از وحدت، بار یافته باشد. از نظر کی‌یرکگور، کسی که قلبش از پراکندگی پاک شده و ساحت نامتناهی وجودش را در آنات وجودش سریان داده است در پاکی دل جز خیر هیچ نمی‌خواهد و بروز این خیر، نسبت به خدا- که همواره همراه با نفی خویشتنِ خویش است، عشق است. بنابراین، عاشق کسی است که خود را نخواهد و در میان خواست‌های متعدد و متفرق خود پراکنده نباشد؛ بلکه تنها یک چیز را بخواهد، عشق را بخواهد، عشق سرمدی را که تابع غریزه و طبیعت نیست و ورای احساس و عاطفه است.

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص ۶۰۱

۲.صابر،غلام، کییرکگارد و اقبال؛ فیلسوفان عشق، چاپ اول، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، یادآوران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۸

۳. Kierkegaard, S. 1962, p:33

۴. انواع عشق در نظر عطار و کی‌یرکگور

۱-۴. عشق مجازی یا طبیعی

عطار، عشق مجازی را موقّت و زودگذر می‌داند و صاحب این نوع عشق را در بند رنگ و رخسار معشوق می‌داند. وی در مصیبت‌نامه در حکایت جوان باهوش و جویای علم، عشق جوان به کنیزک استادش را از نوع عشق‌های مجازی می‌داند. حکایت از این قرار است که جوانی، عاشق کنیزک زیباروی استاد خویش شده بود. عشق این کنیزک، آرام و قرار را از جوان گرفته، چنان‌که شب و روز در فکر او بود و خواب و خوراک نداشت. استاد به فراست، پی به عشق پوشالی جوان برد و به تدبیر، دستور فَصد کنیزک را داد. کنیزک در اثر فصد، پژمرده و رنگ‌پریده شد. جوان با دیدن چهرهٔ بی‌رنگ و روی او چشم از وی فرو بست؛ آن‌گاه استاد گفت: تو عاشق خون و نجاست بودی که در نبود آن، شعله‌های عشقت فروکش کرد:

چون جدا گشت از کنیزک آن همه	سرد شد عشق تو اینک این همه
تو به ره در، بی‌فراست آمدی	عاشق خون و نجاست آمدی[1]

در منطق‌الطیر نیز، شاهد عشقی از نوع مجازی هستیم. هنگامی‌که یکی از پرندگان در مقابل هدهد، بهانهٔ عاشقی می‌آورد و خود را بی‌تابِ معشوق نشان می‌دهد، عشق مجازی نمود پیدا می‌کند:

دیگری گفتش که‌ای مرغ بلند	عشق دلبندی مرا، کرده‌ست بند
عشق او آمد، مرا در پیش کرد	عقل من بربود و کار خویش کرد
شد خیال روی او، رهزن مرا	وآتشی زد در همه خرمن مرا
یک نفس بی او نمی‌یابم قرار	کفرم آید، صبر کردن زان نگار...

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، مصیبت‌نامه، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ویرایش دوم، چاپ هفتم، تهران، سخن، ۱۳۹۷ش، ص ۲۳۱

من زمانی، بی‌رخ آن ماه‌روی — چون توانم بود هرگز رازجوی؟
دردم از دارو و درمان درگذشت — کارمن از کفر و ایمان درگذشت...
من چو بی‌طاقت شدم در کار او — یک نفس، نشکیبم از دیدار او[۱]

و هدهد هادی، در حالی که به کمال جمال الهی اشاره می‌کند، مرغ دلداده را عاشق خلط و خون و در بندِ صورت مانده، می‌خواند و با آوردن حکایاتی، ضمن بیان صفات عشق و معشوق مجازی، ارزش عشق حقیقی و صفات معشوق حقیقی را عنوان می‌کند و عدم شناخت از معشوق حقیقی را دلیل بی‌صبری مرغ معرفی می‌کند:

از قدم تا فرق نعمت‌های اوست — عرضه‌ده برخویش‌نعمت‌های‌دوست
تا بدانی کز که دور افتاده‌ای — در جدایی بس صبور افتاده‌ای[۲]

دلیل ناپایداریِ عشق مجازی در نظر عطار، ارتباط آن با نفس شیطانی است. از این‌رو، آن را مردود می‌داند و طالبان عشق را به عشق حقیقی فرا می‌خواند:

حق ترا پرورده در صد عزّ و ناز — تو ز نادانی به غیری مانده باز؟!
پای در عشق حقیقی نِه ناتمام — نوش کن با اژدها، مردانه جام[۳]

از نظر کی‌یرکگور نیز عشق طبیعی یا زمینی عبارت از عشق شهوانی است که بر پایهٔ لذّات جسمانی باشد. او معتقد است در عشق طبیعی، عاشق به نحو انعکاسی با خودش هم، نسبت می‌یابد یعنی به خودش هم توجه دارد و هر عشق طبیعی، به خودِ عاشق هم، معطوف است. کی‌یرکگور، عشق طبیعی و زمینی را عشقی خودمحورانه و بر پایهٔ خودپرستی می‌داند و به همین جهت آن را

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۳۳۲

۲.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۱۲۶

۳.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۱۲۷

مردود می‌شمارد. در باور او عشق زمینی انسان را از دیدن خدا که منبع حقیقی عشق است، منع می‌کند. به‌همین‌جهت، معتقد است عشق زمینی مقدمه‌ای است برای رسیدن به عشق الهی که باید از آن فراتر رفت تا به زندگی عاشقانه با خدا که شادمانی ابدی را به همراه دارد، دست‌یافت. رأی کی‌یرکگور این است که این‌گونه زندگی همیشه تازگی و طراوت دارد. هیچ سرمایی آن را سرد نمی‌کند و همواره گرم است و هیچ حرارتی آن را خشک نمی‌کند؛ اما پنهان است. «چه زیباست آن‌چه که عمیق‌ترین فقر را نشان می‌دهد، همان‌گونه که بزرگ‌ترین غنا (پرمایگی) را».[۱] او معتقد است عشق زمینی، خودنگر[۲] است و اگر کسی دیگری را دوست بدارد برای خاطر خودش است. به همین جهت، وقتی هدف حاصل شد؛ شور و شوق چنین عشقی فرو می‌نشیند. انگیزهٔ این عشق، از نظر کی‌یرکگور، نخست بر حبّ نفس است و طرف مقابل فقط هدفی است برای سوءاستفاده و لذّت بردن. بنابراین، اگر کسی دیگری را دوست دارد برای آن است که خودش را دوست دارد ولی او معتقد است که این قضیه در مورد ازدواج فرق می‌کند، زیرا ازدواج شخص را اخلاقاً ملزم می‌سازد که عشق و محبّتش را محفوظ بدارد. مردی که پیمان ازدواج می‌بندد، متعهد می‌شود و قول می‌دهد زنی را که به همسری برگزیده است به‌عنوان معشوق در همه عمر دوست بدارد. این‌جاست که از نظر کی‌یرکگور عشق از حبّ نفس به از خودگذشتگی تبدیل می‌شود و آن‌گاه وظیفه‌ای دلپذیر زن و شوهر را بر آن می‌دارد که تمام عمر را به پای هم سر کنند و به یکدیگر عشق بورزند. این چنین است که عشق زناشویی برای همیشه جذاب، فریبنده و نشاط‌انگیز باقی می‌ماند.[۳]

کی‌یرکگور، عشق انسانی را با رگینه اولسون[۴] تجربه کرد. اگرچه، رگینه از زندگی طبیعی کی‌یرکگور حذف شد اما همواره در گوشه‌های پنهان ذهن او، یاد و خاطرهٔ این زن باقی ماند تا جایی‌که وصیت کرد همهٔ اموالش بعد از مرگ به رگینه برسد. این‌گونه است که کی‌یرکگور از عالی‌ترین وابستگی روحی خود به منظور رسیدن به عشق حقیقی می‌گذرد و عشق زمینی را برای

---

1. Kierkegaard, S. 1962, p:28
2. Egosistic
3. Slok, J. n.d, 1983, p:75
4. Regine Olsen

رسیدن به عشقی متعالی و مطلق فرو می‌نهد. سورن، همواره ابراهیم را الگوی خود می‌دانست. از این‌رو، از خوانندگانش می‌خواهد تا مانند ابراهیم دست به هجرت بزنند و به وادی رنج و محنت گام نهند. اگرچه این سفر از نظر او صعب و طولانی است، اما آن سرزمین، سرزمین ابدیّت و عشق است که تا پا را در آن می‌نهند سفر سختی‌ها و رنج‌ها به پایان خواهد رسید.[۱] در واقع، کی‌یرکگور عشق زمینی را مقدمهٔ عشق حقیقی و سرمدی می‌داند و معتقد است تا زمانی‌که انسان، عشق زمینی و این‌جهانی نداشته باشد، نمی‌تواند عاشق خدا باشد. عشق انسانی، زمینی است و زمانی که عمیق‌تر می‌شود عشق خدایی است. اگر در عشق، هیچ سرزندگی و شادابی نباشد و اگر عشق، خدایی نباشد در این صورت، عشق زمینی خواهد بود... اما عشق انسانی به‌طور اسرارآمیزی در عشق خدا موجود است.[۲] اگرچه، کی‌یرکگور عشق زمینی را مقدمه و لازمهٔ عشق الهی می‌داند اما معتقد است باید توجه داشت که نباید به یک فرد، بیش ازخداوند مهر ورزید؛ چنین مهرورزی از نظر او کفر است؛ یعنی اگر کسی به فردی بیش از خداوند مهر بورزد و عاشق او باشد، نه تنها چنین عشقی پوچ و نامعقول بلکه اهانت به خداست.

۲-۴. عشق الهی یا سرمدی

منظور از عشق الهی عطار- که در مقابل عشق مجازی قرار می‌گیرد- عشقی است عمیق و پایدار که عاشق را در دام عاشقی و سوز و گدازهای آتشین عاشقانه قرار می‌دهد و خواب و خوراک از او می‌گیرد طوری‌که، نه تنها جهان، که خود را نیز در میان نمی‌بیند. چنان‌چه در داستان شیخ صنعان و دختر ترسا دیده می‌شود:

هم دل از خود هم ز عالم برگرفت — خاک بر سر کرد و ماتم درگرفت
یک دمش، نه خواب بود و نه قرار — می‌طپید از عشق و می‌نالید زار[۳]

---

1. Kierkegaard, S. 1993,a,. pp:101-104
2. Kierkegaard, S. 1962, pp:59-60
۳. همان، ص۲۸۸

از نظر عطار، «صبر»، لازمهٔ اصلی عشق حقیقی است. از این‌رو، وی همواره از صبر و عشق در راه پر خطر سلوک می‌گوید:

علاج عشق، اشک و صبر باید   گُل ار چه تازه باشد، ابر باید[1]

اگرچه پیر ما، سالک را به صبر دعوت می‌کند ولی خود پاسخ می‌دهد که اهل درد را صبری نیست:

در طلب، صبری بباید مرد را   صبر خود کی باشد اهل درد را؟

صبر کن گر خواهی و گر نه بسی   بو که جایی راه یابی از کسی

زیرا، معتقد است که هیچ‌کس را یارای تاب و مقاومت در برابر رؤیت جمال الهی نیست و عاشق ناگزیر است به «صبر مع‌الله»:

چون کسی را نیست‌چشم آن‌جمال   وز جمالش هست صبر لامحال

با جمالش عشق نتوانست باخت   از کمال لطف خود آیینه ساخت[2]

عطار معتقد است در کنار کشش غیبی، خواست و ارادهٔ شخصی سالک نیز در طی سیر و سلوک و گذر از وادی‌های سخت و صعبناک طریقت، لازم و ضروری است. از این‌رو، تنها پیر و انسان کامل را شایستهٔ امانت عشق می‌داند:

نشاید عشق را هر ناتوانی   بباید کاملی و کاردانی

شگرفی باید و پاکیزه بازی   که آید از هر اندوهیش، نازی[3]

«یکی از مایه‌ها و مضامین عرفانی که انگیزهٔ به‌وجود آمدن رمزهایی چند در غزل‌های صوفیانه شده است، مسألهٔ حبّ الهی و احساس عشق نسبت به معشوق حقیقی یعنی حق یا مظاهر آن، مرد

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن، ۱۳۹۲ش، ص۱۱۱

۲. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن، ۱۳۹۲ش، ص۲۸۱

۳.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن، ۱۳۹۲ش، ص۳۵

کامل یا پیر و ولی کامل است. عشق الهی که از کوشش صوفیه برای رابطهٔ فردی و شخصی با حق، مایه گرفت»[۱] در سراسر آثار عطار، به‌ویژه در انواع غزلیات وی وجود دارد. غزل‌های عطار به سه دستهٔ غزل‌های عاشقانه، عارفانه و قلندری تقسیم شده است. اگرچه، در غزل‌های عاشقانهٔ عطار، سخن از زلف و رخ و چشم و لب و سایر زیبایی‌های معشوق است اما این معشوق، سایهٔ معشوق حقیقی است. به دیگر سخن، در این غزل‌ها همهٔ زیبایی‌ها و تناقض‌ها در ذات عشق حل شده‌اند و عاشق در نگرش به هستی، جز زیبایی آفریده‌ها و مخلوقات حق را نمی‌بیند. عشق عطار در این غزل‌ها، امری روحانی و لطیف است، عشقی واقعی که تجربهٔ قلب و روح اوست. او در عاشقانه‌های خود، عشق عادی را به امری ماورایی و روحانی تبدیل می‌کند:

شمع رویت ختم زیبایی بسست　　　عالمی پروانه، سودایی بسست[۲]

عشق لب لعل تو هزار آتش　　　در جان گدا و شاه افکنده[۳]

عشق در این مرحله به عاشق، برتری و منش والا بخشیده و مورد ستایش عقل واقع شده است:

چون لبش، درج گهر باز کند　　　عقل را حاملهٔ راز کند[۴]

در عارفانه‌های عطار که موضوع آن بر پایهٔ عشق است، عشق موهبت الهی است که معشوق با زیبایی‌های خویش بر جان عاشق شعله می‌افکند. در این غزل‌ها از برتری عشق و طریق عاشقانه بر عقل و مشرب زاهدانه، بسیار سخن به میان آمده است:

---

۱. پورنامداریان، محمدتقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش، ص۸۴

۲.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۹۸

۳.همان، ص۶۷

۴.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۵۶

ره عاشق خراب اندر خرابست   ره زاهد غرور اندر غرورست[1]

نصیب زاهدان، اظهار راهست   نصیب عاشقان، دایم حضورست[2]

قلندریات عطار نیز نمونهٔ کاملی از تغییر و تحول عرفان از مشرب زاهدانه به عرفان عاشقانه است. او در این غزل با روندی داستانی در تقابل زهد و عشق، اصالت را به عشق می‌دهد و با گزینش طریق درست سلوک یعنی در پیش گرفتن راه عشق، به معرفت و عشق حقیقی دست می‌یابد:

تا کی از صومعه، خمار کجاست   خرقه بفکندم، زنّار کجاست

سیرم از زرق فروشی و نفاق   عاشقی محرم اسرار، کجاست[3]

عظمت عشق حقیقی نزد عطار چنان است که او همواره عشق عرفانی را از نظرگاه پیر و یا انسان کامل بیان می‌کند و در روایت‌های خود، پیوسته سخن از ترسا بچه، نگار، بت، پیر و... سخن به میان می‌آورد که همگی در مرتبهٔ انسان کامل قرار دارند:

نیم‌شبی سیم‌برم نیم‌مست   نعره زنان آمد و در در نشست

جام می، آورد مرا پیش و گفت   نوش کن این جام و مشو هیچ مست

چون دل من بوی می‌عشق یافت   عقل زبون گشت و خِرد، زیردست

نعره برآورد و به میخانه شد   خرقه به خُم در زد و زنّار بست[4]

در جهان‌بینی کی‌یرکگور نیز عشق الهی و سرمدی جایگاهی رفیع دارد. او عشق الهی را چنین تعریف می‌کند: «در مرگ و در تصمیم به مرگ، عشقی متولّد می‌شود که موقتاً زبانه نمی‌کشد، دو پهلو نیست... و در ورای اقلیم مرگ منزل می‌کند. در اندرون چنین عشقی و در زیر خیمه اشتیاق، فرد با تصمیم به رنج‌کشی با خیر مطلق همنشین می‌شود.»[5] او معتقد است بنیان همهٔ ویژگی‌های عشق الهی

۱.همان، ص۱۳۹

۲.همان، ص۱۳۹

۳. همان، ص۱۰۳

۴. همان، ص۵۹

5.Kierkegaard, S.1993,a, p:101

بر این ایده استوار است که عشق طبیعی با عشق الهی بسیار متفاوت است، آثاری که در عشق به خدا متجلّی می‌شود در عشق‌های طبیعی قابل یافتن نیست. در نظر کی‌یرکگور، سه اصل بنیادین در عشق الهی وجود دارند. ۱- غیرقابل تغییر بودن معشوق، یعنی خداوند؛ ۲- داوری و قضاوت نکردن و بخشیدن؛ ۳- بی‌توقعی و انتظار نداشتن؛ چرا که هر عملی تنها برای معشوق حقیقی یعنی خداوند صورت می‌گیرد.

این عشق است که توان دارد در اوج یأس، انسان‌ها را امیدوار و پابرجا نگاه دارد و آن حقیقت ایمان و عشق بی‌قید و شرط به خالق است. از این‌رو، در باور او، عشق الهی، عامل اصلی برای تقرّب به ذات یگانهٔ خداوند است. او معتقد است «تنها عشقی که نجات‌دهنده است، عشق به خداست و باید خدا را بیش از خویشتنِ خویش دوست داشت و تنها چنین عشقی می‌تواند از درد و رنج آدمیان بکاهد.»[۱] از این‌رو، توصیه می‌کند که خداوند را نباید مانند خویش دوست داشت، بلکه باید به او از صمیم قلب، از ته دل و جان و با همهٔ وجود عشق ورزید. از نظر او هنگامی می‌توان فردِ عاشقِ خدا را شناخت که آن شخص مطیع و تسلیم امر الهی باشد. چنین شخصی را می‌توان عاشق واقعی خداوند به‌شمار آورد.[۲]

کی‌یرکگور، همواره به دنبال آن بود تا ارزش و اعتبار روحانی عشق الهی را نشان دهد. برای او، ابراهیم نمایندهٔ تمام عیار انسانی است که در عشق الهی ذوب شده و عشق او نمونهٔ عشقی روحانی است که به انسان شیوهٔ عشق‌ورزی را می‌آموزد. درحقیقت، تصویری که کی‌یرکگور از عشق ابراهیم به خداوند دارد، به‌گونه‌ای است که خود را فراموش کرده و هرگز چشمداشتی به آن‌چه که عاشقان امر زمینی به‌دنبال آن هستند، ندارد. چنین عشقی در باور کی‌یرکگور برای دیگران شناخته شده نیست و کسی نمی‌تواند آن را بفهمد.[۳] او معتقد است که عشق زمینی میل به زندگی است و با مرگ انسان پایان می‌گیرد؛ حال آن‌که، عشق الهی و واقعی با مرگ پایان نمی‌پذیرد. این عشق «چشمه‌ای

1. Kierkegaard, S. 1962, p: 19
2. Kierkegaard, S. 1962, p: 19
3. Pool, n.d, 1989, p:163

است که در حیات جاودان جاری می‌شود در حقیقت، عشق الهی همان محبّت شدید به خداوند و فنا شدن در ذات اوست و خاص کسانی است که به درگاه او راه یافته و مورد فیض و رحمت الهی واقع می‌شوند. در منظر کی‌یرکگور، فردی که فیض[1] الهی به او برسد به درک حقایقی دربارهٔ هستی نائل می‌شود؛ حقایقی که ممکن است به تمامی ادراک نشوند.»[2] به دیگر سخن، کی‌یرکگور معتقد است اگر انسان به سطح بالایی از عشق و ایمان به خدا برسد؛ آن‌گاه عنایت و فیض الهی شامل حال او خواهد شد.

۵. رویکرد عطار و کی‌یرکگور به عشق

در نظر عطار و کی‌یرکگور، عشق حقیقی، صاحب خود را به وادی‌های مختلفی می‌کشاند تا با ابتلا و آزمودن او، عشقش را محک بزند. همچنین عشق در نظر آن‌ها دارای صفات و ویژگی‌هایی است که عاشق با آمیخته شدن به آن‌ها از دیگر افراد، متمایز می‌شود. این رهیافت و نظریهٔ مشترک، موجب شده رویکرد این دو اندیشمند نسب به عشق در بسیاری موارد یکسان و مشابه باشد. در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۵-۱. توصیف‌ناپذیری

عطار، عشق را مقوله‌ای توصیف‌ناپذیر می‌داند که در عبارات و اشارات نمی‌گنجد:

در عبارت همی نگنجد عشق   عشق از عالم عبارت نیست[3]

حدیث عشق در دفتر نگنجد   حساب عشق در محشر نگنجد[4]

این‌که زبان عطار از وصف عشق قاصر است، دلیل عدم وقوف وی از حدیث عشق نیست بلکه، زبان او از فرط کمال عشق و صفات آن، یارای بیان نداشته و مُهر سکوت بر لب نهاده است:

1. Caritas.

2. L.Perkins,n.d,1998, p:188

۳.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۱۰۰

۴.همان، ص۱۳۲

اسرار صفات جوهر عشقت می‌دانم و در زبان نمی‌گنجد
خاموشی به که وصف عشق تو اندر خبر و نشان نمی‌گنجد[۱]

و جایگاه این موهبت الهی، دل پردردِ عاشقانِ سوخته‌جان است:

عشق در دل بین و دل در صدجهان صدجهان در صدجهان در صدجهان[۲]
عشقی که اندر خزانهٔ دو جهان نیست در بن صندوقِ سینهٔ گنجِ خزانه‌است[۳]

کی‌یرکگور نیز معتقد است هیچ لغتی در زبان بشری وجود ندارد، حتی یک واژه وجود ندارد که بتواند دربارهٔ ماهیت عشق و چگونگی آن سخن بگوید و تأکید می‌کند تنها یک چیز وجود دارد و باید به او باور داشت و آن چیز خداست. عشق، غیرقابل وصف است، چرا که خداوند خود عشق است و چون خدا غیرقابل دستیابی است،[۴] عشق نیز با هیچ بیانی قابل توضیح نیست. او معتقد است عشق مسیحی ماندگار است و به همین دلیل نیز هستی دارد. آن‌چه نابودشدنی است شکوفا می‌شود، اما آن‌چه هستی دارد را نمی‌توان سرود، بلکه باید آن را باور کرد، باید آن را زندگی کرد.[۵] در باور کی‌یرکگور زندگیِ عشق از عمیق‌ترین جایی که درون انسان‌ها وجود دارد، آغاز می‌شود. به دیگر سخن، جریان عشق از قلب (دل) آغاز می‌شود و جایگاهی که عشق از آن صادر می‌شود نیز مانند خود عشق، قابل رؤیت نیست.[۶]

۱.همان، ص۱۹۸

۲.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن، ۱۳۹۲ش، ص۳۴۶

۳.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۷۴

4 .Kierkegaard,S.1962, p:32

۵. همان، ص۷–۸

۶. همان، ص ۴۰

۵-۲. تقلیدناپذیری

عشق در نظر عطار، موهبتی است الهی و دادنی، نه آموختنی و کسب‌کردنی:

عشق جز بخشش خدایی نیست این به سلطانی و گدایی نیست...

هرچه گوید عطار از سرّ عشق به‌یقین می‌دان که جز عطایی نیست[1]

کی‌یرکگور نیز در مورد تقلیدناپذیری مقولهٔ عشق با عطار هم‌رأی و هم‌نظر است. همان‌طور که می‌دانیم در اندیشهٔ کی‌یرکگور، «فردیّت» و «انتخاب» از مقولات و مفاهیم مهم هستند. در فلسفهٔ این فیلسوف عارف، فردیّت در معنای «وجود بودن» و «اگزیستانس داشتن»، به کار رفته است یعنی این‌که هر فرد انسانی، آزادانه و از روی آگاهی ارزش‌ها و معیارهای زندگی خود را انتخاب کند. براین اساس، حقیقت وجودی هر فرد در تفرّد و فردانیّت اوست نه در قیاس با جماعت و جمعیّت و هر فرد را باید جدا و متمایز از جمع تصوّر و درک کرد. از این‌رو، کی‌یرکگور معتقد است ماهیّت عشق و ایمان با انتخاب شخصی هر کسی که آن را دنبال می‌کند، گره خورده و تقلیدناپذیر است.[2] عشق که نهایت ایمان است، امری موروثی نیست که از اجداد و گذشتگان به ارث رسیده باشد، برخاسته از مسائل اجتماعی نیست، جزء آداب و رسوم هم نمی‌باشد بلکه گونه‌ای فعالیت و تلاش و کوشش همراه با شور و شوق است، کششی است دوسویه میان انسان و خدا، یک رابطه و پیوند الهی است که فقط به‌وسیلهٔ اتّصال انسان با خداوند حاصل می‌گردد. به دیگر سخن، در اندیشهٔ کی‌یرکگور، عشق، حرکت به سوی خداست و درست به همین دلیل است که در قلمرو عشق، شخص به وجود یا اگزیستانس خود واقف می‌شود. عشق ناب در تنهایی و خلوت فرد برای او حاصل می‌شود و انتخابی کاملاً شخصی است که قابل آموختن و تقلید کردن نیست. اینجاست که

---

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۲۱۹

۲. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۱۲۳-۱۳۰

کی‌یرکگور، عشق را در قالب داستان ابراهیم به تصویر می‌کشد و یادآور می‌شود که تنها «با عشق و ایمان است که می‌توان ابراهیم‌گونه شد نه با قتل فرزند.»[۱]

۳-۵. موهبت ازلی

شیخ عطار در آثار خود بارها به ازلی بودن عشق اشاره می‌کند و معتقد است که جان ما به‌واسطهٔ عهد الست عاشق ازلی است:

ما ز خرابات عشق، مست الست آمدیم — نام بلی چون بریم، چون همه مست آمدیم

پیش ز ما جان ما خورد شرابی ز عشق — ما همه زآن یک‌شراب مست‌الست آمدیم[۲]

در ازل پیش از آفرینش جسم — جان به عشق تو مایل افتاده است[۳]

کی‌یرکگور نیز بر این باور است که تاریخ حیات انسان با عشق آغاز می‌شود و در گور پایان می‌یابد. به دیگر سخن، فرآیند آفرینش با حرکت عشق ادامه دارد. این تاریخ، بخشی از تاریخ ابدی است. او می‌گوید «تاریخ عشق ابدی بسیار زودتر شروع شد، از زمانی‌که زندگی را آغاز کردیم، زمانی که از عدم به‌وجود آمدیم و از آن‌جا که به‌طور مسلّم به عدم باز نمی‌گردیم، در گور هم پایان نمی‌گیرد.»[۴]

۴-۵. درد و رنج

شیخ نیشابور، معتقد است عاشق کسی است که پیوسته در سوز و گداز باشد به‌طوری که گداختهٔ حرارت عشق و محو و فانی ذات محبوب گردد:

از عشق تو صد هزار آتش — در سینه، همی زند زبانه[۵]

---

۱. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۵۵

۲. همان، ص۱۰۲

۳. همان، ص۷۶

4 . Kierkegaard,S. 1962,p:150

۵.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص ۵۸۳

علّت جایگاه والای عشق در جهان‌بینی عطار، همراهی آن با درد است. عطار معتقد است عشق با آن همه عظمت و والایی، به تنهایی سبب برتری آدمی نیست، آن‌چه به عشق کمال می‌بخشد، درد است:

عشق را دردی بباید بی‌قرار — آن چنان دردی که خود درمان بود[1]

مرد راه کسی است که خواهان درد است و آن‌که خواهان درد نیست، بهره‌ای از درخت عشق نمی‌یابد:

هر که او خواهان دردِ کار نیست — از درخت عشق برخوردار نیست
گر تو هستی اهل عشق و مردِ راه — درد خواه و درد خواه و درد خواه[2]

در جهان‌بینی عطار، نه تنها درد و عشق ملازم یکدیگرند که «ذرّه‌ای عشق با همراهی درد، بر تمام آفاق برتر است و ذرّه‌ای درد از همهٔ عشّاق بالاتر»[3] و همین درد است که عشقِ انسان را به مغز کائنات مبدّل کرده و آن را در مرتبه‌ای برتر از عشق قدسیان و فراتر از محبّت جهانیان می‌نشاند:

درد و خونِ دل، بباید عشق را — قصهٔ مشکل بباید عشق را
عشق را دردی بباید پرده‌سوز — گاه جان را پرده‌در، گه پرده‌دوز
ذرّه‌ای عشق از همه آفاق بِه — ذرّه‌ای درد از همه عشاق بِه
عشق مغز کائنات آمد مدام — لیک نبود عشق بی‌دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست — درد را جز آدمی در خورد نیست[4]

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمد رضاشفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص ۷۸

۲.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، مصیبت‌نامه، تصحیح محمد رضاشفیعی کدکنی، ویرایش دوم، چاپ هفتم، تهران، سخن، ۱۳۹۷ش، ص۲۷۵

۳.اوجاق‌علی‌زاده، شهین، «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»، پژوهش‌نامه‌فرهنگ‌وادب، شماره۳، سال‌دوم، پاییز و زمستان، ۱۳۸۵ش، ص ۱۵۰

۴.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمد رضاشفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۲۸۵

کی‌یرکگور نیز بسان عطار، معتقد است کسی که واقعاً عاشق دیگری باشد، عشق او علّت اصلی می‌شود و رنج‌ها، دردها، مرارت‌ها و بیماری‌ها را به‌خاطر آن علت، تحمّل می‌کند و چون علّت، علّتی دلپذیر است، رنج و سختی‌های پیامد آن نیز ناچیز شمرده می‌شوند. در نتیجه، عاشق، هر رنجی را به خاطر عشق به جان می‌خرد و خود را به خدمت عشق درمی‌آورد؛ نه عشق را در خدمت خویش.»[۱] او معتقد است در هر صورت ورود در وادی رنج به خطرش می‌ارزد، زیرا «هرقدر که پرخطر باشد محصولش عظیم‌تر خواهد بود، عظیم‌ترین و مهم‌ترین محصول آن وصول به ابدیّت و آرامش نهایی است.»[۲] انسان با رنج خویش اطاعت و تسلیم را یاد می‌گیرد، و به‌واسطهٔ این اطاعت و تسلیم به ایمان و نهایت عشق می‌رسد و پای در ابدیّت می‌نهد. اگرچه، اطاعت از رنج جدا نیست و تسلیم با رنج معنا پیدا می‌کند ولی به هر ترتیب با تسلیم و رنج کشیدن است که انسان به آرامش ابدی دست پیدا می‌کند. انسان به یاری عشق که همان ایمانِ حقیقی به خداوند است به ابدیّت نزدیک شود و به یاری عشق است که همه تلخی‌ها نزد انسان رنجکش خوشایندتر خواهد شد... در نظر او هرچه عشق حقیقی‌تر و واقعی‌تر باشد، درد و رنج آن نیز افزون‌تر خواهد بود.[۳] اگرچه، در باور کی‌یرکگور، عشق با درد و رنج همراه است ولی این رنج و محنت، تسلّی‌بخش است. «کسی که به خداوند عشق می‌ورزد محتاج اشک نیست و چنین انسانی رنج خویش را در عشق الهی آن‌چنان فراموش می‌کند که اگر خداوند دوباره او را از درد خویش آگاه نسازد، کوچک‌ترین اثری از رنج در او باقی نمی‌ماند.»[۴]

۵-۵. اضطراب و دلهره

عطار عشق را همراه با اضطراب و دلهره می‌داند و معتقد است تنها عاشق سوخته‌دل می‌تواند این اضطراب و دلهره را پشت سر نهد. او در داستان شیخ صنعان بازگو می‌کند زمانی که شیخ در نخستین

1. Kierkegard, S. 1993,b, p:317
2. Kierkegard, S. 1987, P: 76
3. Kierkegaard, S. 1993,b, P:101
۴. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۱۵۴

شب اقامت خود در کوی دختر ترسا تصمیم گرفت دین، معرفت، دانش، اعتبار و جایگاه خود را ترک کند و یکباره راه کفر را در پیش گیرد و خوکبانی کند و زنّار بر کمر بندد، دچار اضطرابی سهمگین بود و آرام و قرار نداشت و همچون شمع می‌گداخت:

یک دمش نه خواب بود و نه قرار — می‌تپید از عشق و می‌نالید زار
گفت یارب امشبم را روز نیست — یا مگر شمع فلک را سوز نیست!...
همچو شمع از سوختن‌خوابم نماند — بر جگر جز خونِ دل، آبم نماند...
جمله شب درخون‌دل چون مانده‌ام — پای تا سر، غرقه در خون مانده‌ام
هرکه را یک شب چنین روزی بود — روز و شب کارش جگرسوزی بود[1]

کی‌یرکگور نیز معتقد است قهرمان عشقش- ابراهیم-، زمانی که قرار بود میان فرزند و خواست الهی، دست به انتخاب بزند، اضطرابی جانکاه را تجربه می‌کند؛ اما «آن‌چه از داستان ابراهیم فراموش می‌شود، همین اضطراب اوست در برابر امر خدا. ابراهیم پدر است، چگونه می‌توان عاطفه و مسؤولیت پدری را نادیده انگاشت؟ در حالی‌که طبیعت و فرهنگ، عالی‌ترین و مقدّس‌ترین وظایف را در برابر فرزند بر دوش پدر نهاده است. بیان اخلاقی عمل ابراهیم این است که می‌خواست اسحاق را به قتل برساند؛ بیان مذهبی آن این است که می‌خواست اسحاق را قربانی کند، در همین تناقض، اضطرابی که می‌تواند انسان را بی‌خواب کند، نهفته است، اما ابراهیم بدون این اضطراب ابراهیم نیست.»[2]

۶-۵. ابتلا و آزمون

عطار معتقد است ابتلا و آزمون از جمله شرایط اثبات عشق حقیقی است. از این‌رو، در سراسر آثار وی، سالک حقیقت، پیوسته در جایگاه امتحان و اجرای عملی طاقت‌سوز قرار می‌گیرد، عملی که عرف و اخلاق، آن را نه تنها جایز نمی‌داند، بلکه به شدّت در برابرش موضع‌گیری می‌کنند. از باب مثال، آن‌گاه

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۸۷

۲. کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۱۲۲

که زاهد پیر، چند شب پیاپی در خواب می‌بیند که از مکّه به روم رفته و مدام بر بتی، سجده می‌کند، پی‌می‌برد که مانعی در سر راه سلوکش پیش آمده و زمان ابتلا و سختی و دشواری فرا رسیده است. «شیخی با این جایگاه وارد آزمون الهی شده و باید هر آن‌چه را اندوخته است در طبق اخلاص نهد و تقدیم معشوق کند؛ زیرا دانش دینی، عبادات و ریاضت‌ها و نیز خدمت به خلق کم‌کم برای او حسن شهرت و اعتباری به وجود آورده است که همین امر، حایل بین شیخ و خدا گشته است.»[۱] از این‌رو، «ابتلا به آزمونی دشوار و حیرت‌زا لازم است تا پرده‌ها را از میان بنده و حق بردارد و بنده در ارتباط با خداوند به کمال حقیقی برسد و زاهدی ناپخته و خام به عارفی دلسوخته مبدل گردد».[۲] بنابراین، مطابق فرمانی که در خواب به او داده شده است به همراه مریدان رهسپار سرزمین روم می‌شود:

شیخ صنعان پیر عهد خویش بود — در کمال از هر چه گویم بیش بود
شیخ بود او در حرم پنجاه سال — با مریدی چارصد صاحب کمال
هم عمل هم علم با هم یار داشت — هم عیان هم کشف هم اسرار داشت
خود صلوه و صوم بی‌حد داشت او — هیچ سنّت را فرو نگذاشت او...
گرچه خود را قُدوه اصحاب دید — چند شب برهم چنان در خواب دید
کز حرم در رومش افتادی مُقام — سجده می‌کردی بتی را بر دوام
چون بدید این خواب، بیدارِ جهان — گفت: دردا و دریغا این زمان!
یوسف توفیق در چاه اوفتاد — عاقبت‌های دشوار در راه اوفتاد[۳]

۱.طاهری، قدرت‌الله، «شهسوار ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور» فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال۷، شماره۲۷، ۱۳۸۹ش، ص۵۱

۲. ر.ک: پورنامداریان، تقی، در سایهٔ آفتاب، تهران، سخن، ۱۳۸۰ش، ص۹۰

۳.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ‌هفدهم، تهران، سخن، تهران، صص۱۴۰۲-۱۴۰۴.

در باور کی‌یرکگور نیز خداوند ابراهیم را مورد آزمون قرار داد و از ابراهیم خواست تا یگانه فرزندش، اسحاق را که عزیزترین او بود بر فراز کوهی در موریه ببرد و او را در راه خدا قربانی کند اما ابراهیم ایمان داشت. ایمان ابراهیم از آن سنخ نبود که بر این باور باشد که با این قربانی در جهان دیگر آمرزیده خواهد شد و در زندگی اخروی شادمان خواهد بود بلکه ایمان داشت که باید تسلیم امر خدا باشد، می‌دانست آزمونی دشوار پیش آمده، آزمونی که اخلاق و همهٔ آموزه‌های آن را به تعلیق درآورده است. کی‌یرکگور بر این باور است که ابراهیم در برابر آزمایش و امتحان دشواری که خدا برای او مقدّر کرده بود، سربلند شد. از نظر او ابراهیم می‌دانست که خداوند، قادرِ متعال است و می‌دانست که در برابر دشوارترین آزمون الهی قرار گرفته است ولی در عین حال یقین داشت که هیچ آزمونی هنگامی که از سوی خدا باشد چندان دشوار نیست، به همین جهت فرزند را به قربانگاه برد.[۱]

۷-۵. انزوای مطلق

عطار معتقد است عشق، صاحب خود را به انزوایی خوشایند می‌کشاند. انزوایی که مقدمهٔ وصال است، زیرا برای رسیدن به خدا باید از غیر خدا بُرید. در مکتب عطار، این انزوا برای عاشق نه تنها اندوهناک نیست بلکه تنهایی‌ای است سرفرازانه همراه با دردمندی، دردی لذّت‌بخش که ثمرهٔ آن بی‌نیازی از خلق و بی‌اعتنایی به صاحبان قدرت و مکنت است:

هست خلقی بی‌نمک بس بی‌خبر — لاجرم زان می‌خورم تنها جگر
چون ز نان خشک گیرم سفره پیش — تر کنم از شوروای چشم خویش
از دلم آن سفره را بریان کنم — گه گهی جبرئل را مهمان کنم
چون مرا روح‌القدس هم‌کاسه است — کی توانم نان هر مدبر شکست
من نخواهم نانِ هر ناخوش منِش — بس بود این نانم و آن نان خورش...
هر توانگر کاین چنین گنجیش هست — کی شود در منّت هر سفله پست؟
تا ز کار خلق آزاد آمدم — در میان صد بلا، شاد آمدم

---

۱. کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۵ش، صص۳۵-۴۴.

فارغم زین زمره بدخواه نیک خواه نامم بد کنند و خواه نیک
من چنان در درد خود درمانده‌ام کز همه آفاق دست افشانده‌ام[1]

کی‌یرکگور نیز بر این باور است که شهسوار ایمان یا همان عاشق دلباخته در جهان اشیا و اشخاص یک بیگانه و غریب است.[2] از نظر او درک تنهایی و غربتی که ابراهیم در آن واقع بود، کار آسانی نیست. «یک شهسوار ایمان نمی‌تواند به یک شهسوار ایمان دیگر کمک کند»[3] یعنی یک شهسوار ایمان حتی نمی‌تواند خود را برای شهسوار ایمان دیگر توضیح دهد. همین که ابراهیم نمی‌توانست با اطرافیانش در مورد قربانی کردن اسحاق سخن بگوید باعث شد تا او سکوت کند و این سکوت اجتناب‌ناپذیر، این عدم توانایی برای قابل فهم کردن دانایی خود در برابر دیگران، باعث شد تا ابراهیم هر چه بیشتر از دیگران جدا بماند و بر تنهایی او بیفزاید.[4]

۸-۵. عشق برتر از عقل

عطار در بیان تعارضِ عقل و عشق، عقل را از دایرهٔ شناخت سرّ معمای عشق بیرون می‌داند و آن را در مقابل عظمت دنیای عشق ناچیز می‌شمارد. گرچه، او هنگام سخن گفتن از شرایع، از برخی از محاسن عقل به دیدهٔ لطف یاد می‌کند، اما هرگز آن را با عشق برابر و هم‌سنگ نمی‌داند. در سراسر آثار عطار، عشق بر عقل برتری دارد و عقل در برابر کمال عشق، سرنگون است:

سرنگون شد اساسِ محکمِ عقل در کمال اساسِ محکمِ عشق[5]

---

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی‌کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، سخن، ۱۳۹۸ش، ص۱۱۲

۲. رک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰

۳. همان، ص۴۷

۴. کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۵ش، ص۹۹

۵.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۳

در عشق تو عقل سرنگون گشت　　جان نیز خلاصهٔ جنون گشت[۱]
وزن عشق تو عقل کِی داند؟　　عشق تو، عقل مختصر نکشد[۲]

عظمت عشق نزد شیخ چنان است که هنگام قدم نهادن به دنیای عشق، عقل را چون قلم سر می‌زند:

تا به عشق تو قدم برداشتیم　　عقل را سر چون قلم برداشتیم[۳]

عطار برای بیان برتری عشق بر عقل و تأکید قدرت لایتناهی عشق در برابر عجز عقل در دریافت سرّ معمای عشق، عقل را بسان قطره‌ای در برابر دریای عشق می‌داند:

عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق　　باز نیابی به عقل سرّ معمای عشق
عقل‌تو چون‌قطره‌ایست، مانده ز دریا جدا　　چند کند قطره‌ای فهم ز دریای‌عشق[۴]

کی‌یرکگور نیز معتقد است با عشق و ایمان، عقل به صلیب کشیده شده است[5] و عشق و ایمان دقیقاً جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد.[6] در فلسفهٔ کی‌یرکگور، عشق فاقد توجیه عقلی است و تمام دغدغهٔ او نیز نزاع بین عقل و عشق است. عقلی که به نامتناهی نظر دارد و عشقی که ترک نامتناهی می‌کند و خواست خداوند را به هر خواستی ترجیح می‌دهد. عقل در برابر عشق و ایمان، هویت خود را از دست می‌دهد. زیرا، انسان قرار است فردیّت و خویشتنِ خویش را نمایان کند و در این آشکار شدن، عقلِ خودبنیاد نقشی ندارد و این امر در گرو رهایی از بند امور عقلانی است، او باید تمامی موازین عقلانی را کنار زند و یکسره تسلیم محض اراده‌ای مطلق باشد. از نظر کی‌یرکگور، نهایت ایمان، عشق به خداست و خدا عشق

۱.همان، ص۲۱۳

۲.همان، ص۲۱۲

۳.همان، ص۱۱۴

۴.همان، ص ۳۰۱

۵. مصلح،علی اصغر، «تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس»، تهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش، ص۱۵۴

۶. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۸۱

مطلق است. این عشق که توکل، اعتماد، ایمان و راه نجات انسان از جهل است، نه از روی عقل و منطق که به‌وسیلهٔ نور ایمان در جایی پنهان شعله‌ور می‌شود.[۱] وقتی به حضرت ابراهیم فرمان ذبح اسماعیل داده شد این امر به‌نظر، متناقض و نامعقول می‌آمد و کشتن یک فرد اصلاً یک فعل نیک اخلاقی نبود، اما ابراهیم، شهسوار ایمان که بر مبنای عشق می‌زیست هیچ اعتراضی نکرد. زیرا، در چنین رابطه‌ای حکم معشوق یا خداوند بر عقل و منطق و قاعدهٔ اخلاقی ارجحیت دارد. طبق نظر کی‌یرکگور، ابراهیم قادر نیست با عقل این فرمان الهی را برای خودش تبیین کند. لذا ... به جای این‌که از عقل خود پیروی کند باید مطیع فرمان الهی باشد. باید گفت که شهسوار ایمان استاد تفکر نیست.[۲] در اندیشهٔ کی‌یرکگور، عشق، همان فراتر از زمان بودن است و این فراتر از زمان بودن یعنی خلاف عقل و منطق عمل کردن و شکستن قواعد عرفی جامعه. خداوند یک‌بار برخلاف عرف به ابراهیم در سن پیری فرزندی عطا کرد و یک‌بار نیز برخلاف عقل و منطق از او خواست تا فرزندش را قربانی کند. ابراهیم فرزندش را به قربانگاه برد و با این کارش عشق و تسلیم واقعی به خداوند را به همگان نشان داد و توجه و رضایت خداوند را کسب کرد.[۳]

۹-۵. رسیدن به بقا و جاودانگی

عطار، در برخی از اشعار خود، جمال مطلق حق را در چهرهٔ معشوق بی‌نهایت زیبا و رعنایی به تصویر کشیده و رابطهٔ عاشقانه، میان انسان و خدا را با نماد عاشق و معشوق، بیان نموده است. در واقع، عطار با این عناصر «ظرافت‌های زیبایی‌شناختی وحدت الهی را شرح می‌دهد و سیمای نمادینی از معشوق روحانی که در قالب انسانی رخ می‌نماید، ترسیم می‌کند»[۴] زیرا، تصاویر مربوط به عشق و عاشقی در سنّت شعر تغزّلی فارسی وجود داشته و درک آن برای عموم آسان بوده است. مانند نمونه‌های زیر:

---

۱. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، ص۱۵۶
۲. مستعان، مهتاب، کی‌یرکگور متفکر عارف‌پیشه، تهران، روایت، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش، ص۱۱۶.
۳. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۸۵ش، صص۱۳۳-۱۳۹
۴.لویزن، لئوناردو، شیخ محمود شبستری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹ش، ص۲۶۸

عاشقا هستی خود در ره معشوق بباز		زانکه با هستی‌خود می‌نتوان آنجا شدن[۱]
عاشقان چون بهوش آیند		پیش معشوق در نماز آیند[۲]
اگر تو عاشقی، معشوق دور است		اگر تو طالبی، مطلوب حور است[۳]
عاشقی تردامنی گر تا ابد		دامن معشوقت اندر چنگ نیست[۴]
سوز معشوق از پس پرده		عاشقان را طریقت‌آموز است[۵]

از این‌رو، او عشق را سبب بقا و جاودانگی می‌داند و معتقد است عشق زمانی به کمال می‌رسد که عاشق در ذات معشوق فانی می‌شود و در سایهٔ این وحدت، عشق و عاشق و معشوق یکی می‌شوند:

آن بقا از جان نبود از عشق بود		ز آن که عشق جان‌فزایی یافتیم[۶]
چشمه و کاریز و بحر و جوی یک آبست		عاشق و معشوق و عشق، جمله بهانه است[۷]

در فلسفهٔ کی‌یرکگور نیز -که بنای آن بر عشق به خداست- این عشق و فرجام آن از بسترهای لازم برای توصیف گذشتهٔ انسان و تشریح سرنوشت اوست؛ در واقع، در نظر این فیلسوف عارف، عشق به خدا، زمینه‌ای برای ترسیم فرایند جاودانگی است. از دید کی‌یرکگور آن‌چه عشق ناب و روحانی عطا می‌کند، جاودانگی است. این نوع عشق، همان عشق الهی است، چراکه از هر

۱.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص ۲۱۰

۲.همان، ص۱۶۵

۳.همان، ص۹۵

۴.همان ص۹۸

۵.همان، ص۷۶

۶.عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش، ص۳۱۲

۷.همان، ص۲۰۰

خودخواهی بری است. تنها عشقی است که برای خاطر عشق است.[1] به دیگر سخن، عشق مانند چشمه‌ای است که وقتی در حیات انسان جاری شود او را به فنا شدن در ذات خدا و جاودانگی سوق می‌دهد. او چگونگی این جاودانگی را در فاصله گرفتن از دنیا و تعلّقات دنیوی و انجام تکلیف الهی و اطاعت محض از فرامین خداوند می‌داند. در نگاه کی‌یرکگور، آزمون و ابتلای فرد عاشق از سوی خداوند که در نهایت به انزوای تلخ، بدنامی میان خلق و عمل کردن برخلاف عقل و منطق می‌انجامد، جزئی از ارکان ایمان و عشق واقعی است. همین آزمون‌ها که به نوعی، تسلیم محض و ارادهٔ مصمم فرد عاشق را به تصویر می‌کشد، سبب جاودانگی و بقای او می‌شود و خاص کسانی است که به درگاه او راه یافته و مورد فیض و رحمت الهی واقع می‌شوند.[2]

۶. نتیجه‌گیری

در جهان‌بینی عطار و کی‌یرکگور، عشق موهبتی الهی و بارقه‌ای ازلی است که از عدم با روح انسان عجین شده و تا ابد در جان او خواهد بود. اگرچه، هر دو معتقدند که عشق مقوله‌ای است غیرقابل وصف و تقلیدناپذیر، اما این بدان معنا نیست که دیگران نمی‌توانند پای در میدان عشق نهند، بلکه در نظر آنان، رفتار واصلان حقیقت و ره‌یافتگان عشق حقیقی می‌تواند الگو و سنجشی باشد برای دیگران که فراخور حال و مقام و متناسب با نوع تعلّقات خود، بتوانند در جریان آزمون الهی، موانع و حجاب‌ها را از میان بردارند. زیرا، هر دو معتقدند علی‌رغم این‌که عشق، موهبت الهی و کشش غیبی است ولی ارادهٔ شخصی نیز در پشت سر نهادن موانع و وصول به ذات مطلق، دخیل است.

ویژگی‌های مشترکی که عطار و کی‌یرکگور برای عشق قائل شده‌اند، حوزهٔ فکری آن دو را بیش از بیش به یکدیگر نزدیک می‌کند که از آن میان می‌توان به همراهی عشق با درد و رنج، اضطراب و دلهره و انزوای خوشایندِ عاشق سوخته‌دل اشاره نمود. در نظر آنان، حقیقت عشق، دل کندن از غیر خدا و تسلیم بی‌چون و چرا در برابر خواست الهی است و معتقدند که در این راه، هر چیزی که میان بنده و

---

1. Kierkegaard,S. 1962,p:94

۲. ر.ک: کی‌یرکگور، سورن، تکرار، ترجمه صالح نجفی، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۹۶ش، ص۵۶

خدا فاصله اندازد، مانع و حجاب راه است و باید از میان برداشته شود؛ خواه آن حجاب، فرزند و ثمرهٔ زندگی چندین سالهٔ پیامبری باشد، خواه دانش و جایگاه و اعتبار دینیِ شیخی والامقام.

عطار و کی‌یرکگور، عشق را عامل اصلی در مراحل سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت ایمان و تنها راه وصال به ذات معشوق حقیقی می‌دانند که لازمهٔ آن گذشتن از عشق‌های مجازی و ترک تعلّقات دنیوی و طی مسیر خطرناک و صعبناک عشق است؛ عاشق باید بین معشوق و داشته‌های خود یکی را برگزیند و در جریان آزمون الهی، حتی از باارزش‌ترین داشتهٔ خود دست شوید. همین رویکرد موجب شده که هر دو عشق را برتر از عقل بدانند و از همین‌روی، در دیدگاه آنان عقل و منطق راهی به ساحت عشق ندارند و همواره در مقابل عشق منکوب و مقلوب‌اند. آن‌چه که این دو اندیشمند را به یکدیگر پیوند می‌دهد، رسیدن به بقا و جاودانگی از طریق عشق است، ثمره‌ای است که خاصّ واصلان حقیقت و قهرمانان راه‌یافته به درگاه الهی است یعنی فنا شدن در ذات معشوق و وحدت عاشق و معشوق.

منابع

اوجاق علی‌زاده، شهین (۱۳۸۵). «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، شماره۳، سال دوم، پاییز و زمستان، ۱۳۸۵ش، صص ۱۴۳-۱۶۲.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰). *در سایهٔ آفتاب*، تهران، سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.

سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ سوم. تهران: طهوری.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۴۰۰). *مونس العشاق یا رساله فی حقیقه‌العشق*، ترجمه: علی محمدصابری، چاپ دوم. تهران: علم.

شجیعی، پوران (۱۳۸۷). *مسافر سرگشته: سیری در جهان اندیشه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: سیمای دانش.

صابر، غلام (۱۳۸۸). *کی‌یرکگارد و اقبال؛ فیلسوفان عشق*. ترجمه: محمد بقایی‌ماکان، چاپ اول. تهران: یادآوران.

صلیبا، جمیل (۱۳۹۳). *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ چهارم. تهران: حکمت.

طاهری، قدرت‌الله (۱۳۸۹). «شهسوار ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال۷، شماره۲۷، ۱۳۸۹ش، صص۳۷–۵۸.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۴). *دیوان*، به اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی، چاپ یازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۷). *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی‌کدکنی، ویرایش دوم، چاپ هفتم. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۸). *منطق‌الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ هفدهم. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۲). *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۴۰۲). *تذکره‌الاولیاء*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی‌کدکنی، (ج ۱و۲)، چاپ دهم. تهران: سخن.

کی‌یرکگور، سورن (۱۳۹۶). ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم. تهران: نی.

کی‌یرکگور، سورن (۱۳۹۶). تکرار، ترجمه: صالح نجفی، چاپ دوم. تهران: مرکز.

لویزن، لئوناردو (۱۳۷۹). *شیخ محمود شبستری*، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.

کارسل، گابریل (۱۳۹۵). *فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم*. ترجمه: شهلا اسلامی، ویراسته مصطفی ملکیان، چاپ سوم، تهران: نگاه معاصر.

مستعان، مهتاب (۱۳۸۹). *کی‌یرکگور متفکر عارف‌پیشه*، چاپ سوم. تهران: پرسش.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۳). *دایره‌المعارف فارسی*، (ج ۲)، چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۷). *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*، چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معین، محمد (۱۳۸۸). *فرهنگ معین*، (ج ۲)، چاپ بیست و ششم. تهران: امیرکبیر.

Kierkegaard S. (1962). "Works of Love". Trans: Howard and Edna.
Kierkegaard S. (1987). "EITHER/ OR, Edited". Translated: Howard v. hong Edna H.Hong with Introduction and nates, New York: United States of America by Cambridge University Press.
Kierkegaard S. (1993.a). "An Occasional Discourse". Part 1 of Upbuilding Discourses in Various Spirits; eds. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
Kierkegaard S. (1993.b) "The Gospel of Suffering". Part 3 of Upbuilding Discourses in Various Spirits. eds. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton and New Jersey:Princeton University Press.
L.Perkins R.(n.d). (1998) "Internatinoal Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety". Mercer: University Press.
Pool, R. & Henrik S. (1989) "A Kierkegaard Reader". Ed: (n.d). London: Fourth Estate Ltd.
Sløk, , J.(n,d). (1983) "Kierkegaard's universe, en ny guide til geniet", institute Danish Cultural. published: Kenneth tindall.

Love in the perspective of Attar Neishaburi and Soren Kierkegaard

Ali Haji Mousaei
Master's student in Western Philosophy, Islamic Azad University, Tehran Science and Research Unit, Tehran, Iran, Tehran (Corresponding Author)
dr.r.shahrabadi@gmail.com
Razieh Shahrabadi
4th Grade Assistant Professor of Persian Language Teaching Department, Farhangian University of Qazvin, Iran Qazvin.
alihajimousaei@gmail.com

Love is a state of human emotional state which is interpreted as excessive enthusiasm and Strong desire for something. Attar Nishaburi, one of the followers of love, believes that by Becoming Mortal in the fiery sea of love, one can achieve absolute survival. the philosophers of Religious existentialism have also based their philosophy on love. Kierkegaard, existentialist Philosopher and christian theologian, considers love as the ultimate faith and the faith is only Means of reaching God. the results indicate that these two thinkers consider moving away from Virtual love as the most important factor in achieving true love. and both of them believe that Pain and suffering, anxiety and apprehension, absolute isolation, preferring love over reason, and Achieving survival and immortality are the main characteristics of divine love. in this research, The intellectual contributions of two thinkers in the field of love are investigated with a library Approach and with a comparative and interpretive approach.

Keywords: Islamic mysticism, Western philosophy, Love, Attar Nishaburi, Søren Kierkegaard.

Reccived: 2024/06/09 Accepted: 2024/07/05

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی شماره ۴۳
سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۱۲۰ - ۱۰۳
فلسفه محض/ علمی‌پژوهشی

سهم هگل در تاریخ معرفت شناسی پست مدرنیسم (با رویکرد انتقادی)

محمد تعمیرکاری
دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول)
m.tam744@gmail.com
مهدی منفرد
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم، ایران.
mmonfared86@gmail.com

یکی از این مهم‌ترین گرایش‌های پساکانتی، فلسفه خردستیز وایدئالیستی، هگل است. فلسفه هگل، یکی دیگر از حملات بنیادین ضد روشنگری به خردگرایی و فردگرایی در تاریخ فلسفه غرب محسوب می‌شود. او یقیناً فیلسوفی است که مهم‌ترین و شدیدترین گام‌ها را به سمت پست مدرنیسم برداشت. لذا توانست ایدئالیسم سیستمی را در تفکر پست مدرنیسم بنیان‌گذاری کند. کانت با پیشینی دانستن سوژه، گامی فراتر از همه فیلسوفان قبل از خود برداشت و خردستیزی را به طور سیستماتیک و جامع، کلید زد؛ اما هگل معتقد بود کانت این گام را ضعیف برداشته است. لذا او چهار گام اصلی را حتی افراطی‌تر از کانت، در شکل‌گیری پست مدرنیسم برداشت تا پروژه ایدئالیسم را در تاریخ پست مدرنیسم به نهایت و اوج خود برساند. آن چهار گام اصلی عبارتند از: ۱. سوژه به تنهایی کل واقعیت را خلق می‌کند.۲. تناقض، یک امر ممکن، واقعی و موجب تکامل است. ۳. از آن جا که شاکله اصلی واقعیت، تناقض‌آمیز است، حقیقت یک امر نسبی و متغیر است. ۴. جهان، دارای عملکرد جمعی است نه فردی. هگل با این چهار تز اصلی، سهم بسیار کلیدی و جدی را در انسجام و تثبیت مبانی ایدئالیستی و شکاکانه پست مدرنیسم برداشت.

واژگان کلیدی: کانت، هگل، پست مدرنیسم، سوژه، خردستیزی.

❀ تاریخ دریافت: ۱۶ / ۱۲ / ۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۳ / ۱ / ۱۴۰۴

۱. مقدمه

کانت[1] به عنوان محرک اصلی جریان پست مدرنیسم، میراثی ارزش مند برای نسل بعد خود بر جا گذاشت و آن گسسست بنیادی «سوژه و ابژه» است؛ به همین جهت، دستگاه او طلیعه مواضع تند واقعیت ستیزی و خرد ستیزی برای جریان پست مدرنیسم به شمار می‌رود ؛ از این رو، گرایش‌های فلسفی پساکانتی به گونه‌های مختلفی، ظهور پیدا کردند و دغدغه اصلی آنها درباره اختلاف اصلی سوژه و ابژه بود. هگل[2] نیز فیلسوفی است که با این ادعای کانت که «واقع گرایی و عینیت گرایی به بن بست رسیده است» موافق است، اما گام‌هایی که او برای شکل گیری جریان پست مدرنیسم برداشته است، قطعاً شدیدتر و به نوعی افراطی‌تر است.

این دو فیلسوف، تأثیر بسیار جدی در شکل گیری جریان مدرنیسم داشتند؛ با این تفاوت که کانت به عنوان محرک اولیه این جریان شناخته می‌شود و هگل، همان مدعیات کانت را به نهایت خود رساند و شاید بتوان گفت: نمی‌توان افراطی‌تر از آن یافت. به طوری که کانت فقط محتوای معرفت را ذهنی کرد و نومن را به عنوان ماده و منبع معرفت منکر نشد؛ اما هگل حتی نومن را وارد ذهن نموده و همه واقعیت را از آن سوژه کرد.

لذا قبل از پرداختن به مبانی فکری هگل، لازم است مبانی معرفتی پست مدرنیسم بیان شود تا میزان تأثیرگذاری هگل بر این جریان، کاملاً تبیین گردد. آنچه که در این بخش به آن می‌پردازیم،

---

۱. ایمانوِل کانت زاده ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ و درگذشته ۱۲ فوریه ۱۸۰۴؛ چهره محوری در فلسفه جدید است. وی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی ابتدایی مدرن را درهم ریخت، و تا به امروز تأثیر مهم در مابعد الطبیعه، معرفت شناسی، اخلاق، فلسفه سیاسی، زیباشناسی و دیگر حوزه‌ها ادامه دارد.

۲. هگل در ۲۷ اوت ۱۷۷۰ میلادی در اشتوتگارت در خانواده‌ای مؤمن به تعلیمات مسیحی شاخه لوتری به دنیا امد. او یک فیلسوف بزرگ المانی و به وجود اورنده ایدالیسم المانی بود. او با فلسفه‌اش نظریه ایدالیسم مطلق را بنا نهاد و توانست انقلاب بزرگی در المان به‌وجود آورد.

شاکله اصلی معرفتی جریان پست مدرنیسم است که به نوعی می‌توان این مبانی را از متفکران مختلف این جریان به دست آورد.

۲. اصل اولیه در معرفت شناسی پست مدرنیسم

باید دانست که تمامی مبانی پست مدرن نه فقط در زمینه معرفت شناسی بلکه در همه علوم انسانی (اقتصاد، مدیریت، جامعه شناسی و...) بر محور یک نقطه اساسی می‌چرخد. همان‌طور که اثبات همان نقطه مرکزی، موجب تمایز عصر مدرن از پست مدرن شناخته می‌شود؛ آن نقطه مرکزی همان محور «حقیقت» یا «واقعیت» است؛ چون پست مدرنیسم به هیچ وجه واژه حقیقت را قبول ندارد. آنها قائل هستند که هیچ واقعیتی ورای نظریات معرفتی و علمی وجود ندارد. پست مدرن‌ها، مصرانه می‌گویند: «حقیقت افسانه است» (استیون[1]، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

در مقابل، عصر سنت و مدرن، حقیقت ثابت و لایتغیر را به عنوان اصل محوری و ضروری پیش‌فرض تمامی نظریات خود می‌دانند. اما پست مدرن به شدت این امر ثابت را طرد می‌کند؛ همچنان که استیون در کتابش بعد از بیان اسامی برخی متفکران برجسته پست‌مدرن، آورده است که میشل فوکو[2] اهداف اصلی پست مدرن را این‌گونه تعیین کرده است: «همه تحلیل‌های من علیه ایده الزامات کلی، هستی بشری هستند» (فوکو، ۱۹۸۸: ۱۱).

این متفکران نیز معتقدند: «پست مدرنیسم به دنبال یافتن بنیان و شرایط حقیقت نیست، بلکه سعی دارد به منظور ایجاد تغییرات اجتماعی،اعمال قدرت کند» (Lentricchia, 1983: 12).

---

۱. استیون رونالد کریگ هیکس متولد ۱۹ آگوست ۱۹۶۰ ، فیلسوف کانادایی-آمریکایی است. وی در دانشگاه راکفورد تدریس می‌کند و در آنجا مرکز اخلاق و کارآفرینی را نیز هدایت می‌کند.

۲. میشل فوکو در ۱۹۲۶ میلادی در پوآیته، یکی از شهرهای فرانسه به دنیا آمد. او یک نظریه‌پرداز اجتماعی، مورخ اندیشه و منتقد ادبی فرانسوی است که بیشتر به خاطر نظریه‌اش درباره نسبت دانش و قدرت در جهان شهرت دارد. فوکو که به عنوان متفکری پست مدرن و پساساختارگرا شناخته می‌شود، این عنوان‌ها را رد می‌کرد و خود را منتقد تاریخ مدرنیته می‌خواند.

حال که روشن شد اصل اولیه در معرفت شناسی پست مدرن، انکار حقیقت ثابت و کلی است، اکنون باید بیان کنیم تمامی مبانی معرفتی که برای پست مدرن، متصور است از لوازم این اصل کلی برآمده است؛ به این معنا که وقتی حقیقت کلی انکار شود، این مبانی نیز به عنوان لوازم این اصل به سادگی قابل تصور است. همان طور که در تفکر مدرن، هنگامی که حقیقت کلی ثابت به عنوان اصل کلی مورد قبول واقع می‌شود، لوازم آن به عنوان مبانی ایدئالیسمی قابل تصور است. بنابراین؛ اصل اولیه معرفت شناختی پست مدرن، عدم وجود حقیقت ثابت و کلی است.

مبانی شناخته شده به عنوان لوازم این اصل در معرفت شناسی پست مدرن عبارتند از:

۲-۱. شالوده‌شکنی

جریان شالوده‌شکنی یکی از مهم‌ترین مبناهای اساسی تفکر پست مدرن، محسوب می‌شود. ژاک‌دریدا[۱] به عنوان موسس اصلی شالوده‌شکنی، شناخته می‌شود. تفکر او غالباً با جریان ساختارشکنی و شالوده‌شکنی است. آرای او نخست تأثیری شگرف در نقد ادبی و فلسفه ادبیات گذاشت، اما بعد به عنوان فیلسوفی بسیار مهم در تاریخ فلسفه معرفی شد (موفه، ۱۳۸۵: ۱۰).

در اصل روش ساختارشکنی، روشی است که در مقابل اندیشه ساختارگرا قرار دارد؛ به این معنا که ساختارشکن به دنبال حذف تمامی نگرش‌ها و ساختارهای از پیش مفروض گرفته در متن است. لذا برخی از آثار دریدا به وظیفه از هم گشودن مفهوم «ساختار» اختصاص یافته‌اند، مفهومی که در راستای متوقف کردن بازی معنا در متن و تقلیل دادن آن به یک محدوده مهارنشدنی عمل می‌کند (نوریس، ۱۳۸۰: ۶).

بحث اصلی دریدا از این جا شروع می‌شود که می‌گوید در تاریخ بشر، همیشه دوگانگی‌ها و دو قطبی‌ها وجود داشته است؛ مانند دوگانگی جوهر و عرض یا علت و معلول، زن و مرد، آسمان و

---

۱. ژاک دریدا متولد ۱۵ ژوئیه ۱۹۳۰ و متوفای ۸ اکتبر ۲۰۰۴ است. فیلسوف الجزایری‌تبار فرانسوی که به خاطر کار روی نوعی نشانه شناسی مبتنی بر فلسفه واسازی به شهرت رسید. او در این زمینه متن‌های بسیاری را تحلیل کرد و آنها را در چهارچوب پدیدارشناسی گسترش داد. نظریات وی بر فلسفه پسا مدرن و نقد ادبی معاصر تأثیر فراوانی گذاشت. ژاک دریدا را عده‌ای برجسته‌ترین فیلسوف پایان قرن بیستم نامیده‌اند.

زمین، مکتوب و شفاهی و... این‌ها اساس تفکر بشر هستند. در فلسفه‌های مختلف، این دوگانگی‌ها، شالوده تفکر را تشکیل می‌دهند و هر فلسفه‌ای یکی از این دوگانگی‌ها را پذیرفته است. لذا این دوگانگی وجود دارد. اما دریدا می‌گوید: بشر باید به مقامی برسد که از این دوگانگی‌ها آزاد شود. چرا فلسفه در عصر جدید، نتوانسته پیشرفت کند؟ چون اسیر این دوگانگی‌ها بوده و همه چیز را در قالب علت و معلول، ماده و غیرماده، جوهر و عرض و امثال این‌ها می‌بیند.

دریدا با ساختارشکنی که می‌توان صورت دیگر نقد متافیزیک دانست، می‌خواهد با حذف ساختارها، در حقیقت «کشف حجاب» کند. در این مسیر، نقش مرکز مقتدر، مسلط و متعالی را در ساختارمندی خود ساختار آشکار سازد.

شالوده‌شکنی، فرایندی است برای نشان دادن این که چگونه پیام‌های آشکار و صریح مؤلف یک متن یا خالق یک اثر، در نتیجه دیگر جنبه‌های عرضه آن اثر تضعیف و محو می‌گردد و در نهایت پیام اصلی مؤلف یک اثر، تحت الشعاع جنبه‌های فرعی آن قرار می‌گیرد و به فراموشی سپرده می‌شود (نوذری، ۱۳۸۰: ۲۲-۱۹).

دریدا با این کار، خود را وارد مرحله‌ای کرد که به آن دوره «پساساختارگرایی» می‌گویند و در واقع او بود که با طرح رویکرد شالوده‌شکنی، نخستین مباحث مقدمات و مبانی گفتمان پساساختارگرایی را پی‌ریزی نمود (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۰۹). یعنی همان دوره‌ای که فیلسوف به کلی از هرگونه ساختار و مبانی و نگرشی تهی است؛ این همان سبک و رهیافتی است که اصل تفکر پست مدرنیسم را تشکیل داده است.

پس معلوم شد که یکی از روش‌های کلیدی و اصلی تحلیل در پست مدرنیسم، شالوده‌شکنی یا ساختارشکنی است که هدف اساسی آن، حذف و از بین بردن بنیادها و ساختارها و مبانی تلقی می‌شود و از آن جایی که لازمه وجود حقیقت ثابت و کلی، وجود ساختار و مبانی کلی است و هنگامی که پست مدرنیسم، حقیقت ثابت و کلی را نفی کنند، بالطبع وجود ساختار و شالوده را نیز اساساً طرد می‌نمایند.

۲-۲. محوریت زبان

هنگامی که حقیقت به عنوان یک امر کلی و ثابت در نزد پست مدرن معنایی ندارد، در این صورت دیگر عقل به عنوان قوه‌ای که مدرک کلیات است، وجود نخواهد داشت و تنها چیزی که باقی می‌ماند، صرفاً زبان است. به عبارتی، وقتی در ورای زبان، حقیقتی وجود نداشته است، در این صورت خود زبان عین حقیقت شناخته می‌شود و زبان صرفاً یک ابزار نخواهد بود، بلکه زبان موضوعیت پیدا می‌کند؛ به همین جهت است که پست مدرنیسم معتقد است جهان را صرفاً از راه زبان می‌توان شناخت. متفکران پست مدرن بارها بیان کرده‌اند که متافیزیک چیزی جز بازی‌های زبانی نیست، در حالی که متفکران عصر سنت و مدرن معتقدند که زبان فقط یک ابزاری برای توصیف واقع است نه این که خود موضوع و حقیقت است. از نظر آن‌ها، آگاهی، شناختی و کارکردی است و این دو باهم در آمیخته هستند. اما پست مدرنیسم، آگاهی را صرفاً کارکردی می‌داند تا شناختی. به همین جهت، ابزاری و کاردکرد بودن زبان، هیچ ربطی به شناخت ندارد (استیون، ۱۳۹۱: ۲۰۹).

ژاک دیریدا بیان می‌کند: «احتمالاً واقعیت زبان در اصل؛ یعنی واقعیت مقاومت در برابر پرانتزگذاری محض» (Dryda, 1978: 37).

ریچارد رورتی[1] نیز در این باره آورده است: «من طبق اصول اخلاقی‌ام، قصد ندارم چیزی غیر از واژگانی را که به کار می‌گیرم بیان کنم؛ بلکه قصد دارم با به‌کارگیری آنها برای توصیف موضوعات گوناگون، بر گیرایی آنها بیفزایم» (Rorty, 1989: 9).

بنابراین، زبان در سیستم فکری پست مدرن، هیچ نوع ماهیت و نقش شناختی ندارد. لیوتار[2] نیز معتقد است که موقعیت دانش بعد از ورود دنیا به جوامع پسا صنعتی و ورود فرهنگ‌ها به دوره پست

---

۱. ریچارد مک کی رورتی، زاده ۴ اکتبر ۱۹۳۱ – درگذشته ۸ ژوئن ۲۰۰۷ از مهم‌ترین فیلسوفان تحلیلیِ معاصر و به عقیده برخی بزرگ‌ترین فیلسوف آمریکایی است. وی نظرات بدیعی در سنت پراگماتیستی ارائه کرده است.

۲. ژان فرانسوا لیوتار، زاده ۱۰ اوت ۱۹۲۴ در ورسای – درگذشته ۱۳ آوریل ۱۹۹۸ در پاریس، فرانسه است. متفکر، ادیب معروف و از پیشگامان فلسفه پست مدرن در دنیای امروز به شمار می‌رود. با وجود این‌که ژان–فرانسوا لیوتار، اهل فرانسه و فعال سیاسی بود، اما تفصیل فلسفه پست‌مدرن و ارائه تأثیر پست‌مدرنیته بر وضعیت هستی، مهم‌ترین دلیل شهرت وی محسوب می‌شود.

مدرن تغییر یافته است. او می گوید: این پروسه که اواخر دهه پنجاه در اروپا آغاز شده در هر کشوری شکل خود را دارد. او معتقد است که ماهیت معرفت در عصر جدید، زبان است. مباحثی؛ مانند آواشناسی و نظریه‌های زبان شناسی، مشکل ارتباطات، نظریه‌های جدید جبر و انفورماتیک، رایانه و زبان‌های آن، مشکلات ترجمه، دشواری‌های ذخیره اطلاعات و داده‌ها و تغییرات در فناوری، اساس دانش را متحول کرده است. علم و دانش در عصر جدید، مانند کالا تولید و فروخته می‌شود. در عصر جدید علم و قدرت دو روی سکه هستند؛ یعنی حقیقتی ورای علم نیست و هر دولتی دانش را در اختیار خود گرفته است. لیوتار زبان را بازسازی کرده و آن را ابزاری برای بازی زیباشناختی می‌داند (استیون،۱۳۹۱: ۱۰۴).

دورکین[۱] و کاترین مک کینون[۲] نیز بر اساس مواضع پست مدرن‌شان، معتقدند که واقعیت‌های اجتماعی صرفاً بر اساس زبان شکل می گیرند و صور قبیحه، شکلی از زبان است که یک واقعیت بی‌رحمانه و سلطه‌جویانه را برای زبان شکل می‌دهد که باید تسلیم آن شوند. بنابراین صور قبیحه زبان آزادی نیست، بلکه زبان سرکوب سیاسی است (مکینون، ۱۹۹۳: ۲۲).

نیچه[۳] نیز که از مهم‌ترین متفکران پست مدرن به شمار می‌رود، مفهوم را استعاری معرفی می کند و سپس به نقد آن می‌پردازد؛ لذا جزو متفکرانی است که مفاهیم کلی را قبول نمی‌کند و وقتی مفهوم کلی وجود نداشته باشد، در آن صورت تنها چیزی که از دانش و علم باقی می‌ماند، صرفاً لفظ و زبان خواهد بود. او معتقد است که جهان مرموز و اسرارآمیزی از مفاهیمی که در محتوای ذهن من ایجاد می‌شود که به طورکلی از داده‌های حسی متمایز است و حتی واضح‌تر از جهان عینی جلوه

---

۱. رونالد مایلز دورکین زاده ۱۱ دسامبر ۱۹۳۱و متوفای ۱۴ ۲۰۱۳ حقوقدان، فیلسوف، وکیل و استاد دانشگاه نیویورک اهل ایالات متحده آمریکا بود. او سهم بزرگی در پیشبرد فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی داشت.

۲. کاترین مک کینون زاده ۱۷اکتبر ۱۹۴۶ فمنیست رادیکال، وکیل و کنشگر امریکایی است.

۳. فریدریش نیچه شاعر، متفکر، منتقد فرهنگی و فیلسوف آلمانی است که آثارش در نقد فلسفه‌ی مدرن تأثیر بسیار عمیقی بر جریان فلسفی و روشنفکری پس از خود گذاشت. کتاب‌های «چنین گفت زرتشت» و «غروب بت‌ها» از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آثار وی هستند.

می‌کند. نیچه به نقد جهان غیرواقعی می‌پردازد و بر اصیل‌ترین ثروت عقل و فلسفه متافیزیک که حقیقت دائمی و کلی است، به شدت می‌تازد.

نیچه می‌گوید: «اگر مفهوم به دست آمده از یک استعاره؛ یعنی اتصال غیر واقعی با هستی است، پس چگونه ممکن است حقیقت علمی یا فلسفی یا زبانی را نشان دهد یا اصلا ابزار فهم حقیقت باشد؟» (صادقی،۱۳۹۱: ۵۵).

۳-۲. نسبی گرایی

مضمون نسبی گرایی، آن است که هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که دارای ارزش «فی نفسه» مطلق باشد و دیگر قضایا ارزش‌شان، وابسته به این قضیه اصل باشد. همان‌طور که مبناگرایان اصل تناقض را به عنوان قضیه پایه و مطلق قرار می‌دهند.

فوکو نیز صرف نظر از وجود هرگونه حقیقتی بنیادین، به هر مؤلفه‌ای یا رویدادی با عینک سیاسی و اجتماعی نظر می‌کند: «من به هر چیزی که به تضاد طبقاتی مربوط می‌شود برچسب سیاسی و هر چه از آن نشأت گرفته و پیامد آن که در قالب مناسبات انسانی و نهادها بروز می‌کنند، برچسب اجتماعی می‌زنم» (Foucault, 1989: 104).

پیروان پست مدرنیسم نیز نسبی‌گرایی را اساس اعتقاد خویش قرار داده‌اند. همه جا موضوعات انتزاعی و مساوات طلبی و نسبیت باوری در آن به گوش می‌رسد؛ چون قبلاً بیان کردیم که اصل اولیه در معرفت‌شناسی پست مدرنیسم، انکار حقیقت مطلق است. در این صورت، دیگر قضیه پایه‌ای وجود ندارد تا صدق و کذب‌شان با آن سنجیده شود، بلکه ارزش هر قضیه، نسبی خواهد شد؛ به این معنا که متفکران پست مدرن، مبنای ارزش هر قضیه را شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، محیطی و... می‌دانند؛ از آن جایی که هر جامعه‌ای شرایط خاص خود را دارد، پس هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند دارای ارزش ثابت و مطلق است.

هر چه بیش‌تر تعبیر کنیم، کم‌تر به محتوای یک متن یا معنای هستی می‌رسیم و تنها الفاظ دیگری را بیان می‌کنیم. این عبارت‌ها را نه ذات حقیقی اشیاء، بلکه انسان‌های دیگر ساخته و تحمیل کرده‌اند. دل‌خواهانه بودن ذاتی تعبیر و تفسیر، در همین کشف اندیشه بی‌بنیادی امور و اشیاء آشکار

می‌شود. زیرا اگر چیزی برای بیان وجود ندارد، در این صورت، هر چیزی قابل ذکر است؛ تنها تعاریفی متصور الفاظی هستند که خودسرانه ایجاد می‌شوند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۰۷).

با این فرض، دیگر اصطلاحاتی هم چون «صدق و کذب» یا «درست و اشتباه» یا «حق و باطل» به‌کلی از گفتمان پست مدرنیسم محو می‌شوند و هیچ معنایی نخواهند داشت. دیگر نمی‌توان ادعای کسی را متصف به کذب یا صدق کرد؛ چون آن شخص با مبنای خود سنجیده می‌شود و در این جا مبنای یکسانی برای همه وجود ندارد.

۴-۲. پلورالیسم

پلورالیسم در لغت به معنای کثرت‌گرایی است. اما در اصطلاح به این معنا است که در عالم هستی هیچ کس و هیچ ادعا یا آیینی نمی‌تواند بگوید من حق هستم و دیگران غیرحق. به عبارتی دیگر، چون بر مبنای اولیه در پست مدرن بیان کردیم (عدم وجود واقعیت عینی)، در این صورت، حقی وجود نخواهد داشت تا بتوان یکی را درست و دیگری را اشتباه دانست، بلکه همه نظریات و ادیان می‌توانند درست و حق باشند و هرکدام سهمی داشته است.

در حقیقت، پست مدرنیسم آن سوی سکه پلورالیسم است و پلورالیسم ماهیت اصلی پست مدرنیسم را تشکیل می‌دهد و همه این‌ها از پیامدهای منطقی معرفت شناسی زبانی پست مدرن است. آن‌ها تمام حمایت خود را از همه جنبش‌ها و فرقه‌هایی هم چون فمینیستی، هم جنس‌گرایی، جنبش‌های طرفدار محیط زیست، جنبش‌های طرفدار صلح و خلع سلاح هسته‌ای و تمامی ادیان و مکاتب به کار می‌گیرند. این نظرات پیامد رویکرد معرفت شناسی آن‌ها در انکار واقعیت است.

بنابراین در پست مدرنیسم، تمامی ادیان و مکاتب و تفکرها به نوعی درست هستند و به هیچ وجه نباید در این حوزه پای الفاظی، مانند حق و باطل را وسط کشید.

مطابق این تفکر، دیگر تمایزی میان واقعیت و تخیل نیست. علم با جادو، هیچ فرقی نخواهد داشت. هیچ تمایزی بین فرقه‌های خرافه پرستی و ادیان توحیدی نخواهد بود. دیگر هیچ مرزی میان اوهام و واقعیات وجود ندارد، حتی در سینما، فیلم‌های تخیلی به عنوان فیلم‌های واقعی هستند. کلماتی؛ مانند «کشف، تفسیر و یا افشا» دیگر در گفتمان پست مدرن معنا نخواهد داشت؛ چون

کشف متفرع بر وجود واقعیتی است. در حالی که بنابر فرض، واقعیتی وجود ندارد، بلکه در عصر پست مدرن علم ساخته و پرداخته دست انسان است. (استیون،۱۳۹۱، ص ۲۱۰)

بنابراین پست مدرن، عامل اصلی تشکیل معرفت را شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... می‌دانند. اما نیچه و به پیروی از او فوکو نیز نظریه افراطی را برگزیدند. آن‌ها قائلند که اساساً معرفت مساوی با قدرت است.

۵-۲. عدم امکان تعریف

بعد از انکار وجود حقیقت مطلق از سوی متفکران پست مدرن، باید دانست که این انکار هم شامل تصورات می‌شود و هم شامل تصدیقات؛ یعنی آن‌ها قائلند که نه قضیه مطلقی وجود دارد که دارای ارزش مطلق برای همه قضایای دیگر است و نه مفهوم مطلق و بسیطی که تمام مفاهیم مرکب دیگر به آن برگردند.

بنابراین اگر مفهوم بسیط و مطلق موجود نیست، دیگر نمی‌توانیم تعریفی حقیقی از اشیاء ارائه بدهیم و اصلاً ممکن نیست بتوانیم اشیاء را تعریف کنیم و اگر بخواهیم شیء‌ای را تعریف کنیم، صرفاً تعریفی لفظی و شرح اسمی خواهد بود.

بی‌شک، فوکو و تبارشناسی‌اش، نام انگار هستند؛ زیرا هیچ اصالت غیرتاریخی برای پدیده‌ها قائل نبودند. براساس تبارشناسی، پدیده‌ها در طول تاریخ تعریف و در طول تاریخ هم تعریف آن‌ها دگرگون می‌شود. به همین دلیل، نیچه تبارشناسی را در مطالعهٔ تاریخ به کار گرفت تا نشان دهد تعریف مفاهیم بر مبنای ذاتی آن و توصیف مفاهیم با صفت خوب یا بد، ریشه در خاستگاهی تاریخی دارد که به فراموشی سپرده شده است (سایمونز،۱۳۹۰: ۵۰). بنابراین، تبارشناسی نوعی رویکرد نام انگارانه به شمار می‌رود (شرت، ۱۳۸۷: ۱۸۹-۱۸۴).

به علاوه بسیاری از متفکران پست‌مدرن؛ مانند هایدگر، نیچه، فوکو، قائلند که تاریخ و زمان، عنصر اصلی و ذاتی برای اشیاء است. به این معنا که اشیاء دائماً در حال سیلان و حرکت هستند و هیچ ماهیت ثابتی ندارند. اساساً اشیاء، عین تحول و تغییرند و در این صورت، تعریف اشیاء، ممکن

نخواهد بود؛ چون در حالی که اشیاء دائماً در حال تغییرند و هیچ صفت ثابتی ندارند، پس ماهیت ثابتی ندارند تا بتوان بر اساس آن خصوصیت ثابت آن شیء را تعریف کرد.

کل آرمان‌های ما در زمینه حقیقت و زیبایی، پیکرهای خودمان، غرایز و احساسات‌مان ممکن است ورای نسبیت به نظر برسند، اما تاریخ نگار بالفعل درپی درهم شکستن چنین توهم آرامش بخشی درباره هویت، استحکام و انسجام است. از دیدگاه تبارشناس امور ثابت و پایدار وجود ندارند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۱۲). «در انسان هیچ چیز، حتی جسمش به اندازه کافی پایدار نیست که مبنایی برای خودشناسی و یا شناخت دیگران باشد» (فوکو، ۱۹۷۷: ۱۵۳).

نیچه نیز به همین جهت، تبارشناسی را در مطالعه تاریخ به کار گرفت تا نشان دهد تعریف مفاهیم بر مبنای ذاتی آن و توصیف مفاهیم با صفت خوب یا بد، ریشه در خاستگاهی تاریخی دارد که به فراموشی سپرده شده است (سایمونز، ۱۳۹۰: ۵۰).

فوکو نیز در توصیف تبارشناسی خود می‌گوید: «یافتن تبار، بنا نهادن یک بنیاد نیست، بلکه به عکس، زدودن توهم ثابت بودن است. تکه تکه کردن آنچه بیش از این واحد به نظر می‌رسید. یافتن تبار، ناهمگن بودن آن چیزی را نشان می‌دهد که همگن به شمار می‌آمده، است» (شرت، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

در نتیجه، پست مدرنیسم در اساس به دنبال حذف هرگونه ثبات و کلیت و هر دیدگاه ذات انگارانه است. بنابرین اصل اولیه که تمامی مبانی معرفتی پست مدرن بر محور آن می‌چرخد، انکار حقیقت و واقعیت است. پست مدرنیسم با انکار حقیقت و واقعیت، نسبی‌گرایی و دیگر لوازم معرفتی را اساس تفکر خویش ساختند و سیر تفکر غرب را از واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی وارد عرصه ذهن‌گرایی کردند.

۳. پیوند فلسفه هگل با کانت به عنوان دو محرک اصلی پست مدرنیسم

کانت به عنوان محرک اصلی جریان پست مدرنیسم، میراثی ارزشمند برای نسل بعد خود بر جا گذاشت و آن گسست بنیادی «سوژه و ابژه» است. بدین جهت، دستگاه او، طلیعه مواضع تند واقعیت‌ستیزی و خردستیزی برای جریان پست‌مدرنیسم به شمار می‌رود. در حقیقت او است که بذر اصلی پست‌مدرنیسم را با انقلاب کپرنیکی و ایدئالیسم استعلایی خود در زمین فکری غرب کاشت

و آبیاری کرد. کانت با ناشناختنی معرفی کردن واقعیات و اعیان خارج از انسان زمینه‌ای فراهم کرد که فلسفه غرب وارد ذهن‌گرایی و پدیدارگرایی شود.

کانت می‌گوید: «هر چیزی که در مکان یا زمان قابل مشاهده باشد؛ یعنی همه ابژه‌هایی که قابل تجربه کردن باشند، صرفاً جلوه یا بازنمایی‌هایی هستند که در شکل بازنمایی خود به عنوان موجودات ممتد یا مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها، بازنمایی می‌شوند و خارج از محدودهٔ تفکرات ما هیچ موجودیت مستقلی ندارند» (Kant, 1781: A/519, B/ 491).

لذا کانت، نقش بسیار مهمی را در این داستان ایفا کرد. به همین جهت، گرایش‌های فلسفی پساکانتی به گونه‌های مختلفی،ظهور پیدا کردند و دغدغه اصلی آنها، درباره اختلاف اصلی سوژه و ابژه‌ای است که کانت مطرح کرد و از طریق خرد، حل نمی‌شود.

۴. فلسفه خرد ستیز هگل

یکی از این مهم‌ترین گرایش‌های پساکانتی، فلسفه خرد ستیز هگل است. فلسفه هگل یکی دیگر از حملات بنیادین ضد روشنگری به خرد و فردگرایی محسوب می‌شود. هگل با این ادعای کانت که «واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی به بن بست رسیده است» موافق است. چون به اعتقاد کانت، شناخت اعیان استعلایی، غیرممکن است و شناخت ما فقط در حوزه تجربی، ممکن خواهد بود و این شناخت نیز به نمود و پدیدار اشیا است نه به خود اشیای فی‌نفسه؛ زیرا اشیای فی‌نفسه ذاتاً ناشناختنی هستند (Ibid, A/ 238-9, B/298).

بنابراین، کانت با پیشینی دانستن سوژه، گامی فراتر از همه فیلسوفان قبل از خود برداشت و خردستیزی را به طور سیستماتیک کلید زد؛ اما هگل معتقد بود که کانت این گام را ضعیف برداشته است. به باور کانت، سوژه فقط می‌تواند به پدیدارها و نمودهای تجربی، دست پیدا کند و به هیچ‌وجه نمی‌تواند به ذات نومن شناخت پیدا کند. اما هگل با این قسمت از ادعای کانت موافق نیست، چرا که هدف فلسفه اصلی فیلسوف دست یافتن به اصل واقعیت است. باید دانست که هگل در تاریخ پست‌مدرنیسم، گامی فراتر از کانت برداشت. گرچه کانت نومن را «مجهول مطلق» دانست، اما تا حدودی واقع‌گرایی خود را حفظ کرده و نومن را به عنوان منبع می‌داند و آن را منکر نمی‌شود و به

عنوان ماده شناخت می‌پذیرد و سوژه را محتوای معرفت معرفی کرد. در حالی که هگل، پروژه خردستیزی را تکمیل کرده و واقع‌گرایی را کاملاً طرد می‌کند. او معتقد است که نه تنها محتوای معرفت مخلوق سوژه است، بلکه کل واقعیت محصول سوژه است و سوژه به هیچ وجه از واقعیت خارجی تأثیر نمی‌پذیرد.

بنابراین، هگل برخلاف کانت، هم محتوا و هم منبع معرفت را از آن سوژه می‌داند و همه چیز فقط سوژه می‌شود. او بیان می‌کند: «همه چیز حول درک و بیان حقیقت، نه تنها در قالب جوهر بلکه در قالب سوژه، جریان دارد» (Hegel, 1807: 17).

سوژه به اعتقاد هگل، تفاوت ویژه‌ای با سوژه در نگاه واقع‌گرایی دارد. به اعتقاد او، سوژه علاوه بر این که دارای ماهیتی خلاق‌گونه است، بلکه جهان در حکم کل به شمار می‌رود.

واقع‌گرایان، جهان را در حکم یک کل یا مجموعه‌ای از ابژه‌ها می‌دانند که سوژه در آن وجود دارد. در حالی که هگل به عکس این قضیه، اعتقاد دارد. او جهان در حکم یک کل را یک سوژه می‌داند که سوژه‌ها در آن قرار دارند.

نگاه هگل به سوژه دو لازمه اصلی به دنبال دارد:

الف) هگل می‌تواند به کلیت و ضرورتی بیش‌تر از آنچه که کانت به دنبال آن بود، دست یابد؛ چون کلیت و ضرورت در دستگاه کانت، محذور به دنبال دارد و آن ذهن‌گرایی و ایدئالیسم محض بودن آن است؛ چون او معتقد بود که نمی‌توان به واقعیت نومن دست پیدا کرد. لذا سوژه فقط امکان دسترسی به محتوای معرفت را فراهم می‌کند.

پس هگل با کانت موافق است که کلیت و ضرورت زاییده ذهن است؛ اما هگل مسلکی افراطی‌تر برمی‌گزیند و کل واقعیت را زاییده ذهن می‌داند. بر این اساس، چون تمام واقعیت از خود ما نشأت می‌گیرد، می‌توانیم به کل واقعیت توأم با ضرورت آن، آگاه شویم.

ب) هگل معتقد است که الگوهای واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی با جدا کردن سوژه و ابژه، نتوانسته‌اند تبیینی درست از انسان ارائه دهند. آن‌ها سوژه را صرفاً به عنوان یک ابزار، معرفی کرده‌اند وتفسیری تقلیل‌گرایانه از آن ارائه کرده‌اند و معرفت را از ابژه آغاز کرده‌اند. در حالی که اگر از

سوژه، شروع کنیم و آن را ملاک همه چیز قرار دهیم، در آن صورت می‌توان کل واقعیت را در درون خود، به طور حضوری و بی‌واسطه بیابیم؛ به عبارت دیگر، اگر سوژه را نمونه کوچکی از یک کل بدانیم، می‌توانیم با تعمیم خصوصیات آن به کل، به یک الگوی کلی و ضروری از جهان، دست پیدا کنیم.

پس می‌توان به نحوی، هگل را خردگراتر از کانت دانست؛ چرا که مطابق تفسیر هگل، کل واقعیت در نزد ما حاضر است.

۵. خرد گرایی نزد هگل

هگل تصویری جدیدی از خرد ارائه داده است که دقیقا در مقابل خرد روشنگری است. مطابق تفسیر هگل از سوژه، خرد دارای چهار ویژگی اساسی است:

۵-۱. خرد خلاقانه غیر شناختی

خرد در نزد هگل یک عملکرد خلاقانه است و واقعیت را خود او به‌وجود می‌آورد. بدین معنا، این طور نیست که سوژه صرفاً به ابژه شناخت پیدا کند و نسبت به آن جنبه انفعالی نداشته است، بلکه جنبه سازنده دارد و آن را خلق می‌کند؛ درحالی که خرد در دوره مدرن، صرفاً نسبت به ابژه جنبه انفعالی داشته است و دارای ویژگی شناختی است.

۵-۲.خرد دیالکتیک

هگل در مقابل خرد روشنگری، خردی دیگر طراحی کرد که آن را خرد دیالکتیکی نامید. بر اساس این، او اصل محال بودن تناقض ارسطویی را منکر است. «این همانی به همانستی و ناهمانستی بستگی دارد» (Hegel, 1812: 16-74).

او مدعی است علاوه بر این که تناقض محال نیست، بلکه اساس تکامل است. در تقابل علم و دین در دوره روشنگری که مدعیات دینی از جمله مسیحیت به ظاهر مملو از تناقضات علمی بوده، هگل بر اساس ایمان یهودی- مسیحی خود، تناقض را ممکن می‌داند. او می‌گوید: «تاکنون نیستی بوده است و قرار است چیزی شود.آغاز، یک نیستی ناب نیست، بلکه یک نیستی است که قرار است

چیزی شود. از این رو، هستی نیز از آغاز وجود داشته است. بنابراین، آغاز شامل هست و نیست می‌شود، وحدت هست و نیست است، ناهستی است که همزمان، هست است و هستی است که همزمان، ناهست است» (Hegel, 1812: 16-73).

لذا خردی که هگل مطرح می‌کند بر تناقض استوار است و دقیقاً در مقابل خرد مدرنیسم است.

۳-۵ خرد نسبیت باور

مطابق آنچه گفتیم، خرد هگلی، مبتنی بر تناقض است. هگل هرگونه ثبات را طرد می‌کند، چون دیالکتیک در هر لحظه و دوران‌های مختلف، تضاد را به درون واقعیت تزریق می‌کند. از حیث معرفت شناختی، می‌توان این گونه تفسیر کرد که هر آن چه الان صادق است «تز» محسوب می‌شود و لحظه بعدی نقیض آن صادق است که «آنتی‌تز» می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت «صدق مطلق» منتفی است.

۴-۵. خرد جمعی

ویژگی خاصی که خرد هگلی دارد، کارکرد جمعی آن است. هگل عنصر فردی بودن را از ساحت انسان حذف می‌کند و معتقد است که شخص صرفاً یک ساحت نوظهوری از کل جهان هستی است و حتی انسان و کل جهان هستی، ظهور عملکرد نیروهای بنیادی‌تر جهان است. براساس این، فرد فقط مطابق فرهنگ‌ها و نیروهای اطراف خود ساخته می‌شود. او می‌گوید: «این خرد نیک، در ملموس‌ترین شکل ممکن، جلوه خدا است. خدا،جهان را اداره می‌کند، این اداره کردن واقعی جهان به دست او و اجرای برنامه اش، تاریخ جهان است» (Hegel, 1830-31: 35-36).

۶. نتیجه‌گیری

می‌توان چهار عنصر اصلی سیستم فکری هگل در شکل گیری جریان پست مدرنیسم را به این ترتیب نام برد:

۱. سوژه،کل واقعیت را خلق می‌کند.

۲. تناقض، یک امر ممکن و موجب تکامل است.

۳. از آنجا که شاکله اصلی واقعیت تناقض‌آمیز است، حقیقت یک امر نسبی و متغیر است.

۴. جهان، دارای عملکرد جمعی است نه فردی.

همان طور که مبانی اصلی جریان پست مدرنیسم را توضیح دادیم، به سادگی می‌توان نحوه تأثیر هگل در شکل گیری این جریان را فهمید. هگل حتی به نحو افراطی‌تری نسبت به کانت، واقعیت را کاملاً ذهنی کرد و به نوعی می‌توان او را حقیقتاً یک ایدئالیست محض نامید؛ چون او کل واقعیت را مخلوق ذهن قرار داد و حتی برخلاف کانت، نومن را نیز به ذهن انتقال داد و از طرفی با امکان تناقض در واقعیت، ثبات را به طور کلی از دایره معرفت بیرون ساخت و نسبی گرایی را تثبیت کرد. هم چنین او، عنصر فردیت را از ساختار معرفت حذف کرده و تأثیرپذیری مطلق سوژه از نیروهای اطراف خود را مدعی شد.

منابع

استیون هیکس (۱۳۹۱). *توضیح پست مدرنیسم: شک آوری و سوسیالیسم از روسو تا فوکو*، مترجمان: خاطره ظهرابی. فرزانه احسانی. تهران: پژواک.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۴). گذر از مدرنیته؟؛ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا. تهران: انتشارات آگه.

دریفوس، هیوبرت، و پل رابینو، میشل فوکو (۱۳۸۴). *فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، مترجم: حسین بشریه. تهران: نشر نی.

سایمونز، جان (۱۳۹۰). *فوکو و امر سیاسی*، مترجم: کاوه حسین‌زاده. تهران: رخداد نو.

شرت، ایون (۱۳۸۷). *فلسفه علوم اجتماعی قاره ای؛ هرمنوتیک و تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

صادقی فیروزآبادی، مصطفی (۱۳۹۱). «زبان در اندیشه نیچه»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال‌هفتم، شماره ۱۲.

موفه، شانتال (۱۳۸۵). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگریان. تهران: گام نو.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰). *پست مدرنیته و پست مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربست‌ها*، چاپ دوم. تهران: انتشارات نقش جهان.

نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰). *شالوده‌شکنی*، ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر شیرازه.

Derrida, Jacques (1987). *Writing and Difference*. Translated by Ian Bass. University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1989). *Foucault Live (interviews 1961-1984).* Edited by Sylvere Lotringer. Translatered by Lysa Hochroth and John Johnston. New York: Semiotext(e).

Hegel, G.W.F. (1977). *phenomenology of sprit* [1807]. Translated by A. V. Miller. Oxford University Press.

------------------- (1991). *Philosophy of history* [1839- 1831]. Translated by J. Sibree Prpmetheus.

------------------- (1989). *Hegel's science of logic* [1812-1816]. Translated by A.V. Miller. Humanities Press international.

Kant. Immanuel (1929). *Critique of pure reason* (1781), translated by: Norman Kamp Smith, New York, Macmillan.

Machkinnon, Catharine (1993). Only Words. Harvard University Press.

----------------------- (1977). *Discipline and Punish*. Translated by Alan Sheridan. Pantheon.

--------------------- (1988). *Truth, power, Self: An Interview with Michel Foucault* (1982). In Luther H. Martin, Huck Gutman, and Partrick H. Hutton, editors, Technologies of the Self. University of Massachisetts Press,

Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambrige university Press.

Two Quarterly Journals of Analytical Philosophy Vol. 20, No. 43, Spring & Summer 2023

Hegel's Contribution to the Epistemological History of Postmodernism (with a Critical Approach)

Mohammad Tamerkari
PhD student, Qom University, Department of Comparative Philosophy.
(Corresponding Author)
m.tam744@gmail.com
Mehdi Monfared
Associate Professor and Faculty Member, Qom University.
mmonfared86@gmail.com

One of most important post-Kant attitudes is philosophy of Hegel's non-rationalism and idealism. Hegel's philosophy considers other one of fundamental attacks of non-modernism to rationalism and individualism in history of western philosophy. He is certainly philosophers who took most important and strongest steps to postmodernism. Hence, he could establish systematic idealism in thought of postmodern actually. Kant by knowing of subject as a prior matter, took more step than previous philosophers and he started non-rationalism systematically and generally, but Hegel believed that Kant had taken the step weakly. Hence, he took four major steps even more extreme than Kant, in forming of postmodernism which could reach program of postmodern to itself final. The four steps are as following: 1.subject creates whole reality. 2. Contradiction is a possible matter and cause perfection. 3. Whereas main frame of reality is contradictive, truth is a relative and variant matter. 4. World concludes collective operation not personal. Hegel by these four major theses, has massive share and very key and serious in solidarity and conformation of idealism and skeptical foundations of postmodernism.

Keywords: Kant, Hegel, Postmodernism, Subject, Non-rationalism.

Reccived: 2025/03/06 Accepted: 2025/3/23

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی شماره ۴۳
سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۱۴۷ - ۱۲۱
فلسفه دین / علمی‌پژوهشی

نقد و بررسی دلیل نظم بر اثبات وجود خدا متکی بر نقدهای هیوم و ارزیابی پاسخ‌های استاد مطهری به همراه تبیین آرا آیت الله جوادی آملی

محمدحسین عباسی
دانشجوی فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
abbasi.mhmdhossein@gmail.com

برهان نظم، از گذشته تا به امروز، یکی از استدلال‌های پرکاربرد در فلسفه و کلام برای اثبات وجود خدا بوده است. سادگی ساختار و فهم پذیری بالای این استدلال، موجب شده تا هم در میان عوام و هم در نزد متفکران، جایگاهی ویژه پیدا کند. از سوی دیگر، نقدهایی از سوی فیلسوفانی همچون دیوید هیوم، اعتبار این استدلال را با چالش مواجه کرده است. این پژوهش با روشی تحلیلی-تطبیقی، ابتدا به معرفی و بررسی دلیل نظم و تحلیل نقدهای هیوم می‌پردازد و سپس بر روی پاسخ‌های استاد مطهری به نقدهای هیوم تمرکز کرده و آن‌ها را ارزیابی می‌کند. و در نهایت به آرای آیت الله جوادی آملی در باب حدود و کاربردها و میزان اعتبار این برهان، به صورت اجمالی اشاره می‌کند. این پژوهش کوشش می‌کند با بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها، حدود اعتبار دلیل نظم را بررسی کرده و تبیین کند این دلیل به تنهایی راه مناسبی برای اثبات وجود خدا نیست و نمی‌توان آن را یک برهان فلسفی محض دانست.

واژگان کلیدی: دلیل نظم، اثبات وجود خدا، هیوم، مطهری، جوادی آملی.

❀ تاریخ دریافت: ۳۱ / ۱ / ۱۴۰۴ تاریخ پذیرش: ۹ /۲ / ۱۴۰۴

۱. مقدمه

دلیل نظم را می‌توان ساده‌ترین، پرکاربردترین و رایج‌ترین دلیلی دانست که از گذشته تاکنون، برای اثبات وجود خدا مورد استفاده قرار گرفته است. سادگی این استدلال و فهم‌پذیری بالای آن برای عموم مردم، باعث شده است همواره در میان مردم و حتی متفکران، از محبوبیت بالایی برخوردار باشد. به‌گونه‌ای که فیلسوف بزرگی همچون کانت، با وجود اینکه راه عقل نظری را بر اثبات وجود خدا مطلقاً بسته می‌داند، قائل است استدلال از طریق نظم برهانی است که همواره باید با احترام از او یاد شود. این استدلال در طول تاریخ هم درمیان فلاسفه غربی و هم در میان متکلمان و اندیشمندان اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار بوده است و همواره هر دو گروه به آن پرداخته‌اند. از سوی دیگر فیلسوفانی همچون هیوم با وارد کردن نقدهایی بر این استدلال آن را به چالش کشیده‌اند.

هدف این پژوهش عبارت است از اینکه با رویکرد تحلیلی-تطبیقی ابتدا به معرفی و بررسی ساختار دلیل نظم بپردازد و نقدهای وارد شده توسط هیوم بر این استدلال را تحلیل کند و سپس پاسخ‌های داده شده توسط استاد مطهری به ایرادهای هیوم را ارزیابی کند و نیز ضمن تحلیل اجمالی آراء آیت الله جوادی آملی در این باره، در نهایت مشخص کند اولاً پاسخ‌های استاد مطهری به نقدهای هیوم، قابل نقد است و دوماً بیان کند که استدلال از طریق نظم، از اعتبار علمی و فلسفی کافی برخوردار نیست و نمی‌تواند راهی مفید برای اثبات وجود خدا باشد.

۲. معرفی و تبیین دلیل نظم

قبل از تبیین مقدمات و نتیجه دلیل نظم، به معروف‌ترین تقریر آن که توسط ویلیام پیلی (William Paley) به شکل سنتی ارائه شده است می‌پردازیم. پیلی می‌گوید: «اگر در عبور از علفزاری پایم به سنگی اصابت کند و در آن حال بپرسم که آن سنگ چگونه آنجا آمده است؟! احتمالاً می‌توانم پاسخ دهم تا جایی که می‌دانم این سنگ همواره در اینجا بوده است؛ پاسخی که شاید پوچی آن را

به راحتی نتوان نشان داد. اما اگر ساعتی را در آن مکان بیابم و بخواهم وقوع آن را در مکان مذکور تبیین کنم، به سختی می‌توانم همان پاسخ قبلی را مطرح کنم؛ یعنی، بگویم تا جایی که می‌دانم این ساعت در همین جا بوده است. حال چرا این پاسخ درمورد ساعت مانند سنگ مناسب نیست؟ چرا این پاسخ در امر دوم مانند امر اول جایز نیست؟ زیرا وقتی ساعت را مورد بررسی قرار می‌دهم در می‌یابم که اجزا آن برای وصول به هدفی کنار هم قرار گرفته و باهم مرتبط شده اند؛ مثلاً، به گونه‌ای ساخته و پرداخته شده‌اند تا حرکتی را ایجاد کنند و از این طریق ساعت روزمره را نشان دهند، به‌طوری که اگر اجزای آن شکل و اندازه دیگری جز این می‌داشتند، یا به نحو دیگری غیر از این کنار هم قرار می‌گرفتند، یا اصلاً حرکتی در این ماشین به وجود نمی‌آمد و یا حرکتی که متناسب با کار فعلی باشد در آن حاصل نمی‌شد (Paley W., 1802).

در ادامه، پیلی به مقایسه ساعت با جهان می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد جهان مانند یک ساعت عظیم است که دارای پیچیدگی‌های بیشتری نسبت به یک ساعت معمولی است. پس همان طور که ساعت نیاز به ساعت‌ساز ماهر دارد، نظم و پیچیدگی جهان نیز باید کار خدایی قادر و نیکخواه باشد.

ساختار دلیل نظم دارای دو مقدمه است. این استدلال در مقدمه اول خود به این موضوع می‌پردازد که با مشاهده و رجوع به جهان خارج، می‌توان به نظم موجود در آن پی برد. اما منظور از نظم چیست؟ در تعریف نظم می‌توان گفت: «نظم یعنی هماهنگی و پیوستگی میان اجزا برای رسیدن به یک هدف مشخص».

برای مثال؛ با مشاهده چشم انسان می‌توان به منظم بودن آن پی برد. ساختار چشم انسان به گونه‌ای است که باعث می‌شود انسان ببیند. اما اگر این ساختار به گونه دیگری بود هدف بینایی تحقق پیدا نمی‌کرد. پس می‌توان نتیجه گرفت چشم انسان دارای صورت‌بندی منظمی است، تا دیدن برای انسان محقق گردد. مثالی دیگر در حیطه کیهان شناسی می‌گوید: پذیرفته شده‌ترین مدل کیهان شناختی بدین صورت است که عالم هستی تقریباً ۱۴/۵میلیارد سال پیش بر اثر مه بانگ پدید آمده است. اندک زمانی پس از مه بانگ، جهان یک تورم کیهانی را پشت سر گذاشت که طی آن، فقط در کسری از ثانیه با سرعتی بسیار زیاد گسترش یافت. اگر شتاب انبساط در این دوره فقط به اندازه

۱ از ۱۰ به توان ۶۰ متفاوت می‌بود، جهان هستی یا از گسترش باز می‌ماند و بر اثر نیروهای گرانشی درونی خود در هم می‌پاشید، یا با چنان سرعت زیادی منبسط می‌شد که ذرات بنیادین نمی‌توانستند به صورت خوشه‌ای در کنار هم جمع شده یا به هم بپیوندند و لذا امکان شکل‌گیری هیچ ماده‌ای فراهم نمی‌آمد (مایکل جی، ماری و مایکل سی، ری، ۱۳۹۸: ۲۲۶).

مثال بالا بیان می‌کند چنین احتمال کمی برای شکل‌گیری ماده در جهان به قدری کم است که نمی‌توان آن را حاصل اتفاق دانست. زیرا اگر جهان ذره‌ای متفاوت‌تر از حالت کنونی خود بود و یا به نحو دیگری شکل می‌گرفت، امکان تحقق حیات نیز به کلی از بین می‌رفت. پس ساختار کنونی جهان حاصل یک تدبیر و طبقه‌بندی مشخص است. حرکت منظم سیاره‌ها، گردش منظم زمین به دور خود و خورشید، گردش منظم ماه به دور زمین، قاعده‌مندی نظام طبیعت و مثال‌های دیگری از این دست، این مسئله را تأیید می‌کنند؛ پس می‌توان نتیجه گرفت جهان از نظم برخوردار است.

تاکنون مقدمه نخست دلیل نظم مشخص شد و آن عبارت بود از اینکه جهان هستی دارای غایت مشخصی است و غایت نیز مستلزم نظم است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت جهان منظم است. نکته قابل توجه در مقدمه اول دلیل نظم این است که منظور از نظم در این مقدمه، نظم غایی[1] است و نه نظم فاعلی[2]. استاد مطهری در اهمیت این موضوع می‌گوید: «اختلاف الهیون و مادیون بر سر علت غایی است و نه علت فاعلی؛ نظم مورد نظر الهیون نظم ناشی از علت غایی است به این معنا که در معلول نظمی حاصل از انتخاب وجود دارد. یعنی می‌توانست به گونه دیگری باشد اما به دلیل انتخاب آگاهانه و شعورمند به این شکل فعلی است و به گونه‌ای دیگر نیستد (مطهری، ۱۳۸۷).

---

۱. نظم غایی (Teleological Order) به ساختاری از جهان اشاره دارد که در آن پدیده‌ها نه تنها بر پایه علل مادی، صوری، یا فاعلی، بلکه مبتنی بر«هدف و غایت نهایی» (علت غایی) سازمان یافته‌اند. این نظم بر این ایده استوار است که هر موجود یا پدیده، در راستای تحقق یک «کمال ذاتی» یا «هدف غایی» آفریده شده و حرکت هستیِ آن، جهتدار و هدفمند است.

۲. نظم فاعلی (Efficient Order) نظمی است که مبتنی بر علت فاعلی یا به تعبیری علت ایجاد کننده است و در آن پدیده‌ها بر اساس زنجیره علت و معلول‌های مادی و پیشینی شکل می‌گیرند. در این نظام هر رویداد یا موجود، نتیجه مستقیم عملکرد علت‌های پیشین خود است و ساختار جهان از طریق کنش عوامل فیزیکی، شیمیایی یا زیستی قابل شناسایی، سازمان می‌یابند.

مقدمه دوم دلیل نظم عبارت از این است که هر نظمی ضرورتاً دارای ناظمی است و هیچ ساختار منظمی بدون داشتن یک ناظم قابل تحقق نیست. برای تبیین بهتر این موضوع به سراغ تقریر توماس آکویناس در این باب می‌رویم که می‌گوید: «پس آشکار است که آن‌ها، نه به نحو تصادفی، بلکه به نحو طراحی شده به غایتشان دست می‌یابند. اما آنچه فاقد معرفت است اصلًا نمی‌تواند به جانب یک هدف حرکت کند، مگر آن که به واسطه موجودی که از نعمت معرفت و شعور برخوردار است هدایت شود؛ همان طور که تیر به وسیله تیرانداز هدایت می‌شود. بنابراین موجودی شعورمند وجود دارد که به واسطه او همه اشیاء طبیعی به سوی هدفشان هدایت شده اند؛ و ما این موجود را خدا می‌خوانیم (Aquinas, T. 1274).

طبق استدلال آکویناس جهان و اجزای آن به دلیل اینکه فاقد شعور و معرفت هستند نمی‌توانند فی‌نفسه به سمت غایت خودشان حرکت کنند پس باید ناظمی وجود داشته باشد تا به آن‌ها نظم بدهد و آن‌ها را به سمت غایتشان رهنمود سازد. حال می‌توان ساختار دلیل نظم را دارای دو مقدمه دانست. صغری آن عبارت است از «جهان منظم است» و کبری آن عبارت است از «هر نظمی ناظمی دارد».

سرانجام از دو مقدمه خود نتیجه می‌گیرد که به دلیل اینکه جهان منظم است و هر پدیده منظمی که انسان مشاهده می‌کند بالطبع، دارای ناظم است و هیچ پدیده منظمی همچون ساعت نمی‌تواند بدون ناظمی باشعور پدید آید. پس جهان هستی نیز باید دارای ناظمی باشد که از قدرت و شعور بسیار بالایی برخوردار است و آن ناظم، خدا خوانده می‌شود.

۳. نقدهای هیوم بر دلیل نظم

دیوید هیوم فیلسوف تجربه گرای اسکاتلندی (۱۷۱۱–۱۷۷۶) جدی‌ترین نقدها را به این برهان وارد کرده است. به گونه‌ای که پس از او عده‌ای از متفکران به کلی دلیل نظم را کنار گذاشتند و عده دیگری نیز کوشیدند با بازنگری مجدد در مبانی دلیل نظم، اشکال‌های وارد شده هیوم به این برهان را پاسخ دهند.

هیوم در کتاب خود تحت عنوان «گفتگوهایی درباره دین طبیعی» که پس از مرگ او منتشر شد به دلیل نظم پرداخته است و از طریق یکی از شخصیت‌های کتاب به نام «فیلو» نقدهای خود را بیان کرده است.

۱-۳. نقد اول

هیوم دلیل نظم را یک استدلال پسینی (a posteriori) می‌داند. زیرا در این دلیل، سوژه برای دریافتن صدق مقدمه، باید به تجربه رجوع کند و جهان خارج را مشاهده کند تا ببیند آیا جهان خارج دارای نظم است یا نه. اما از نظر هیوم گزاره‌های پسینی دارای ضرورت نیستند؛ برای مثال: اینکه آب در صد درجه به جوش می‌آید؛ دارای ضرورت پیشینی نیست. ممکن است روزی آب به صد درجه برسد اما به جوش نیاید و این مستلزم هیچ تعارضی نیست. به تعبیری درمورد گزاره‌های پسینی می‌توان گفت آن‌ها صرفاً تا به امروز به شکلی مشخص رخ داده‌اند اما ممکن است بعداً به گونه دیگری عمل کنند. در واقع شکل عمل کردن آن‌ها دارای هیچ ضرورتی نیست و همواره احتمال خطاپذیری و رخ دادن مقارن آن جایز است.

هیوم در نخستین نقد خود معتقد است؛ اشکال اصلی این دلیل، تمثیل تجربی نادرست، بین جهان هستی و مصنوعات بشری است که در واقع مبنای اصلی دلیل نظم محسوب می‌شود. در استدلال از طریق نظم، سوژه در ابتدا مصنوعات ساخت دست بشر را مشاهده می‌کند و با مشاهده نظم آن پدیده، آن شباهت را به جهان هم تعمیم می‌دهد و نتیجه می‌گیرد جهان هم باید دارای نظم باشد. اما از نظر هیوم، وجه شباهت مصنوعات با طبیعت به گونه‌ای نیست که ما بتوانیم آن دو را بهم تشبیه کنیم. زیرا اولاً در مصنوعات، هدف، مشخص است و طبق آن هدف و مشاهده پیوستگی همه اجزا آن می‌توان حکم کرد که آن پدیده دارای نظم است. اما هدف جهان چیست؟ اولاً به نحو روشنی هدف کلی جهان مشخص نیست و نمی‌توان فهمید اجزای جهان فی نفسه و به صورت کلی چه هدفی را دنبال می‌کنند و ثانیاً آیا اصلاً اجزای جهان هدفی را دنبال می‌کنند یا نه.

برخی در این باب، هدف جهان را تحقق حیات دانسته‌اند و گفته‌اند هدف جهان این بوده است که به شکلی باشد تا حیات بر روی آن محقق شود؛ اما در نقد این استدلال می‌توان گفت اگر هدف

جهان تنها تحقق حیات بوده باشد؛ پس این هدف محقق نشده است؛ زیرا اولاً طبق مشاهده همین بخش کوچک از جهان، مشخص شده است فضای قابل توجهی از آن قابلیت حیات ندارد و اگر هم هدف، حیات انسان بر روی زمین بوده باشد؛ چندین میلیارد سال نوری از هستی بدون کاربرد واقع شده است که علت وجود آن‌ها نیازمند تبیین است. دوماً ما هیچ‌گاه تمام اجزا جهان را مشاهده نکرده‌ایم تا بتوانیم حکم کنیم تمام اجزا به نحو پیوسته با یکدیگر عمل کرده و هدف مشخصی را دنبال می‌کنند. بلکه ما تنها بخش کوچکی از جهان طبیعت را مشاهده کرده‌ایم و حتی با منظم بودن همان بخش جهان طبیعت نیز نمی‌توانیم به شکل کلی حکم به منظم بودن جهان کنیم و قوانین بخش کوچک از هستی را به کل آن تعمیم دهیم. زیرا در این صورت مرتکب مغالطه تعمیم کلی ناروا[1] و ترکیب فصل[2] می‌شویم.

در ادامه اشکال دیگری که به این مسئله می‌توان گرفت این است که این استدلال، نظم را یک پدیده مطلق در نظر گرفته است. در صورتی که نظم یک پدیده نسبی است. برای مثال اگر فردی تنها یک ساعت را مشاهده کرده باشد نمی‌تواند به منظم بودن یا نبودن آن پی‌ببرد زیرا ملاکی برای مقایسه ندارد؛ اما اگر انواع مختلفی از ساعت‌ها را در اختیار داشته باشد، می‌تواند با مقایسه، به منظم بودن یا نبودن آن‌ها پی ببرد. به طور مثال می‌تواند بگوید ساعت الف دارای نقص‌هایی است که در ساعت ب وجود ندارد. پس ساعت ب منظم و ساعت الف دارای نقص و بی‌نظمی است. حال باید پرسید انسان چند جهان را مشاهده کرده است؟ چه معیار مقایسه‌ای در اختیار دارد تا حکم کند که جهانی که در آن زیست می‌کند دارای نظم است؟ اگر یک کتاب شعر را به یک فرد کم سواد بدهند او بی‌شک تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت، اما اگر همان کتاب را به یک فرد با سواد و

---

۱. مغالطه تعمیم کلی ناروا (Hasty Generalization) خطایی استدلالی که در آن، نتیجه‌گیری کلی بر پایه شواهد ناکافی و محدود انجام می‌شود. برای مثال با بررسی رفتار ده فرانسوی حکم می‌شود تمام مردم فرانسه دارای فلان رفتار هستند.

۲. مغالطه ترکیب فصل (Fallacy of Division) فرض نادرست که ویژگی‌های اجزا یک کل، لزوماً به خود آن کل منتقل می‌شود. برای مثال با مشاهده ریشه داشتن درختان حکم شود تمام جنگل نیز دارای ریشه است. در اینجا ویژگی اجزا یک کل به خود آن کل منتقل شده است.

متخصص بدهند، به دلیل اینکه فرد متخصص معیار مقایسه دارد، می‌تواند آن کتاب شعر را بررسی کند و بفهمد آیا آن کتاب واقعاً اثر فاخر و بی اشکالی است یا دارای بی‌نظمی و نقص است. هیوم با بیان این نقد می‌گوید نمی‌توان با نظم صناعی، نظم طبیعی را نتیجه گرفت و احکام و قواعد نظم صناعی را به نظم طبیعی اعمال کرد. بدون مشخص کردن هدف، امکان حکم کردن درمورد منظم بودن یا نبودن چیزی قابل قبول نیست و اهداف معین شده برای نظم‌های طبیعی نیز تاکنون همگی مبتنی بر انسان مداری بوده‌اند و قابل دفاع و تبیین منطقی و فلسفی نیستند زیرا با ارائه هدف‌های گوناگون برای چیزی می‌توان آن را بی نظم و یا منظم تلقی کرد. در نتیجه مقدمه اول دلیل نظم یقینی و خطاناپذیر نیست.

پاسخ استاد مطهری به نقد اول

استاد مطهری در کتاب علل گرایش به مادیگری به نقدهای هیوم پرداخته است. ایشان در ابتدا عقیده هیوم مبتنی بر تجربی بودن دلیل نظم را نمی‌پذیرد و نقدهای دیگر هیوم را نیز حاصل اشتباه فهمیدن دلیل نظم توسط او می‌داند و برعکس هیوم، دلیل نظم را یک دلیل عقلی می‌داند. لذا می‌گوید: «اینکه آقای هیوم پنداشته است که برهان نظم ماهیت تجربی دارد مانند همه برهان‌های تجربی دیگر، اشتباه است. براهین تجربی در موردی است که بخواهیم رابطه یک پدیده محسوس را با یک پدیده قابل احساس دیگر کشف نماییم. به عبارت دیگر، برهان تجربی تنها درمورد کشف رابطه میان دو جز از طبیعت می‌تواند جاری باشد. نه درمورد کشف رابطه میان طبیعت و ماوراء طبیعت. به عبارت دیگر، تجربه آنجا میسّر است که پدیده‌ای را در طبیعت مشاهده می‌کنیم و می‌خواهیم علت یا علل آن پدیده را با آزمایش کشف کنیم و یا می‌خواهیم آثار و نتایج و معلولات آن را بدست آوریم. مثلاً با تجربه، رابطه میان حرارت آب و بخار شدنش و یا رابطه سردی آب و منجمد شدنش را می‌یابیم. وقتی که دو عامل را در پی یکدیگر دیدیم و از دخالت عاملی دیگر هم مطمئن شدیم، حکم می‌کنیم که یکی از این دو، علت دیگری است. پس شرط تجربی بودن یک رابطه، این است که هر دو طرف رابطه قابل احساس و تحت تسلط مشاهده حسی ما باشد (مطهری ۱۳۷۲:۱۲).

برای تحلیل پاسخ استاد مطهری، در ابتدا لازم است تعریف برهان و اینکه به چه نوع استدلالی برهان گفته می‌شود را مشخص کرد و سپس بررسی کرد معیار عقلی و تجربی بودن یک برهان چیست. ابن سینا در کتاب النجاه گفته است: برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد که ضرورتاً به نتیجه یقینی منتهی می‌شود. حال یقین یعنی چیزی در تقابل با نقیضش؛ به این معنا که اگر گزاره الف ب است درست باشد؛ مقارن آن یعنی گزاره الف ب نیست محال باشد و یا به اصطلاح فلسفی ممتنع باشد. با این تعریف، قیاس یا بدیهی و ضروری است و یا نظری است که به قضیه‌ای یقینی و ضروری تبدیل می‌شود. حال اگر محتوای این برهان از قضایای پیشینی تشکیل شده باشد می‌توان به آن برهان عقلی گفت. اما اگر از قضایای پسینی تشکیل شده باشد تجربی خواهد بود (یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۵). حال در نقد پاسخ استاد باید اشاره کرد، مقدمات دلیل نظم از مقدمات یقینی تشکیل نشده‌اند زیرا تصور مقارن آنها محال و ممتنع نیست و احتمال وقوع خطا در آن‌ها وجود دارد و همان طور که اشاره شد مقدمات دلیل نظم، از گزاره‌های پسینی تشکیل شده‌اند زیرا برای دریافتن نظم جهان نیاز به رجوع به تجربه و مشاهده جهان خارج است و نمی‌توان به صورت مستقل از هر تجربه‌ای به نحو پیشینی نظم را از جهان استخراج کرد تا بتوان ادعا کرد که مقدمات این برهان، عقلی و یقینی هستند.

در ادامه اینکه استاد می گوید برهان تجربی کشف رابطه بین دو پدیده محسوس و قابل مشاهده و آزمایش است. بر چه مبنایی است؟ برای مثال اشعه x یک پدیده محسوس نیست بلکه ما از آثار آن به آن پی می‌بریم و آن نیز یک رویکرد تجربی محسوب می‌شود. به‌نظر می‌رسد پاسخ اول استاد به نقد هیوم، از نظر منطقی دارای ابهام و اشکال است زیرا معیار ایشان درمورد عقلی و تجربی بودن برهان، معیار دقیقی به‌نظر نمی‌رسد و همچنین ایشان پسینی نبودن مقدمات دلیل نظم را نیز به نحو منطقی تبیین نکرده‌اند تا در ادامه بیان کنند که دلیل نظم یک استدلال عقلی است.

استاد در ادامه بیان می کند پی‌بردن به هوش و عقل انسانی از روی مصنوعات ساخت دست آن‌ها بر خلاف باور هیوم، یک برهان عقلی است. سپس مثال می‌زند که وقتی انسان قلم به دست می گیرد و شروع به نوشتن می کند از میان هزاران خطوطی که ممکن است رسم شود احتمال کمی وجود دارد

که آن حرف «م» باشد. سپس احتمال کمتر می‌شود اگر حرف بعدی «ن» باشد و اگر حروف بعدی به شکلی کنار یکدیگر قرار بگیرند که عبارت «منّت خدای را عزوجّل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت» احتمال آن که حروف به صورت تصادفی و نه از روی انتخاب آگاهانه کنار یکدیگر قرار گرفته باشند به قدری ضعیف است که یک ذهن عاقل آن را قبول نمی‌کند. در نهایت این گزینش همان قدرت اراده و عقل است و به همین دلیل است که استدلال به هوش و عقل انسان از روی مصنوعات ساخت دست او را برهان عقلی می‌نامیم و به برهان نظم هم به همین دلیل است که یک برهان عقلی است و نه برهان تجربی و تمثیل. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲)

در نقد این سخن باید گفت اولاً فرموده ایشان متکی بر احتمالات است که مجدداً بر مبنای استقرا و تجربه بیان شده است و دوماً یقینی و ضروری نیست زیرا احتمال آن، صرفاً به سمت صفر افزایش پیدا کرده است، اما هرگز به صفر نرسیده است و نمی‌توان گفت فرض مقارن آن محال عقلی است.

۲-۳. نقد دوم

طبق مقدمه دوم اگر هر نظمی ناظمی دارد، نظام‌مند بودن ناظم جهان که قطعاً نظم پیچیده‌تری از جهان دارد ناشی از چیست؟ اگر بگویم ناظم خود علت منظم بودن خود است و به صورت ذاتی عامل نظم را در درون خود دارد، چرا همین پاسخ را درمورد جهان ندهیم؟ چرا نگوییم که ماده به صورت ذاتی می‌تواند موجب نظم خود شود؟ هیوم در این باب می گوید: «چرا در همین جهان مادی باز نایستیم؟ بنابراین، بهتر بود که هرگز به فراتر از جهان مادی حاضر نمی‌نگریستم. با این فرض که جهان مادی حاضر اصل نظم‌اش را در دل خود دارد. اگر بگوییم آن ایده‌های متفاوتی که عقل هستی برین را به ترکیب می‌آورند، از خودشان و با طبیعتِ خویشتن به نظم در می‌آیند، در واقع سختی گفته‌ایم که هیچ معنای دقیقی ندارد. و گر معنایی داشته باشد، مشتاقم بدانم که چرا این سخن نیز معنایی به همان اندازه خوب نداشته باشد که بگوییم اجزای جهان مادی از خودشان و با طبیعت خویش به نظم در می‌آیند؟ آیا آن نظر می‌تواند فهمیدنی باشد و این یک نه؟ به واقع ما تجربه داریم از ایده‌هایی کز خودشان و بی علّتی شناخته شده به نظم در می‌آیند: لکن مطمئنم از چنین چیزی در

ماده تجربه‌ای بس پهناورتر داریم؛ مانند آنچه در همه نمونه‌های زایش و رویش شاهدیم، یعنی در آنجا که تحلیل صحیح علّت، از همه دریافت آدمی در می‌گذرد. نیز تجربه داریم از نظام‌های خاص اندیشه و ماده که هیچ نظمی ندارند؛ در دیوانگی از اولی تجربه داریم و در تباهی از دومی. پس چرا باید چنین اندیشیم که نظم برای یکی ذاتی‌تر است تا دیگری؟ فقط کافیست بگوییم که چنین است طبیعت اعیان مادی؛ کافی‌ست بگوییم که همگی آن‌ها از آغاز دارای یک قوّه نظم و تناسب بوده‌اند. (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۳).

هیوم در اینجا با وجود اینکه قبل از نظریه تکامل داروین از دنیا رفت، به گونه‌ای، مسئله انتخاب طبیعی را بیان می‌کند[1]. برای مثال وقتی دو خرگوش تولید مثل می‌کنند، بدون انتخاب آگاهانه ساختار بدن فرزند آنها به شکلی منظم خواهد بود که او می‌تواند به زندگی ادامه دهد و این به دلیل قوه ذاتی نظام‌مندی هست که در درون وجود آن دو خرگوش وجود دارد و نه به دلیل انتخاب آگاهانه آن دو خرگوش. انتخاب طبیعی مقدمه دوم دلیل نظم را به چالش می‌کشد زیرا در آن صورت دیگر هر نظمی احتیاج به ناظم نخواهد داشت. فرض کنیم در جزیره «الف» پرندگانی با منقار باریک و بلند وجود دارند و در جزیره «ب» دیگر پرندگانی با منقار پهن و کوتاه وجود دارند؛ میوه‌های درختان جزیره «الف» به‌گونه‌ای هستند که پرندگان با منقار باریک توانایی تغذیه از آن‌ها را دارند اما جزیره «ب» دارای میوه‌هایی با پوسته سخت است که پرندگان با نوک باریک توانایی تغذیه از آن‌ها را ندارند. رویکردی که به دلیل نظم و انتخاب آگاهانه قائل هستند؛ عقیده دارند خداوند با توجه به محیط‌های گوناگون پرندگان با ویژگی‌های متناسب با همان محیط را خلق کرده است؛ اما رویکرد انتخاب طبیعی استدلال می‌کند پرندگان با نوک باریک به علت عدم توانایی تغذیه کردن از میوه‌های درختان جزیره «ب» در آنجا نتوانستند به حیات خود ادامه دهند و پرندگان با نوک پهن و کوتاه نیز نتوانستند از میوه‌های درختان جزیره «الف» تغذیه کنند و در آنجا منقرض شدند، اما به علت دارا بودن نوک پهن خود توانستند از درختان جزیره «ب» تغذیه کنند و در آنجا به حیات

---

1. Darwin’s theory of evolution posits that species evolve over generations through the process of “natural selection”, where traits enhancing survival and reproduction become more common in populations. This theory emphasizes variation, adaptation, and common ancestry among organisms (Darwin, 1859/1964).

خود ادامه دهند. در رویکرد انتخاب طبیعی، حیات، نه حاصل هدیه و یا انتخاب عامل بیرونی، بلکه حاصل بقا و سازگاری و مقاومت بوده است. هزاران موجود و گونه جانوری از میان رفته‌اند تا گونه دیگر بتواند به حیات ادامه دهد. به تعبیری روشن، طبیعت به علت اینکه انسان بتواند حیات داشته باشد به این شکل در نیامده است بلکه چون طبیعت به این شکل است انسان توانسته است در آن بقا پیدا کند و به حیات خود ادامه دهد. بدین شکل هر نظم موجود در طبیعت احتیاج به یک ناظم بیرونی ندارد و می‌تواند حاصل یک مکانیزم و یک فرایند تدریجی باشد. به علاوه هیوم بیان می‌کند اولاً نظم‌های طبیعی مانند نظم‌های مصنوعات ساخت دست بشر نیستند و دوماً تمام نظم‌های طبیعی نیاز به ناظم ندارند و سوماً فقط تجربه می‌تواند علت راستین هر پدیده را مشخص کند در غیراین‌صورت علت هرچه باشد نافهمیدنی و نامشخص باقی می‌ماند. با این وجود انسان چند جهان را تجربه کرده است که نظم آنها توسط یک ناظم به وجود آمده باشد؟ اگر انسان چندین جهان را مشاهده کرده بود که اولاً به صورت یقینی منظم بود و دوماً نظم آن حاصل کار یک ناظم باشعور و آگاه بود، آنگاه می‌توانست حکم کند این جهان نیز دارای ناظمی است. اما انسان جز این جهان را تجربه نکرده است. پس می‌توان نتیجه گرفت مقدمه دوم این قیاس نیز بر مبنای یک تمثیل با مصنوعات بشری است و نمی‌تواند ضروری و یقینی واقع شود.

پاسخ نقد دوم

در پاسخ به این نقد باید گفت دلیل نظم ذاتاً توانایی پاسخگویی به این نقد را ندارد و برای پاسخ دادن به این نقد باید به براهین دیگری از جمله براهین علیت و وجوب و امکان متوسل شد. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «برهان نظم به دلیل محدودیتی که از ناحیه کبری قیاس بر آن تحمیل می‌شود، نظیر برهان حدوث و حرکت، ناقص است و در هر محدوده‌ای که بخواهد نتیجه بدهد، به برهانی دیگر نیازمند است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱۰).

پاسخ دیگری که الهیون به این نقد داده‌اند این است که برای مثال در همان مورد خرگوش‌ها اگر این سلسله را عقب ببریم در نهایت به دو خرگوش اولیه می‌رسیم که حتماً باید یک علت بیرونی وجود داشته باشد تا به آن‌ها نظم مورد نیازشان را بدهد. اما در نقد این پاسخ باید گفت حتی اگر این

سلسله را به عقب ببریم و به عامل اولیه که خدا باشد برسیم؛ بعد از آن را که نظم به صورت ذاتی انتقال می‌یابد و نیاز به آگاهی ندارد را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ با این استدلال توحید افعالی[1] که یکی از رکن‌های اصلی توحید در تفکر اکثریت دین‌داران هست تحت الشعاع قرار می‌گیرد، زیرا این استدلال نشان می‌دهند خداوند صرفاً یک عامل اولیه بوده و موجودات پس از آن به شکل تنظیم شده و مطلوبی به حیات خود ادامه داده‌اند؛ در این صورت خدا به عاملی تبدیل می‌شود که صرفاً طبیعت را به نوعی کوک کرده است. با این برداشت صرفاً می‌توان عقیده دئیسم[2] را نتیجه گرفت که کمکی به الهیون نمی‌کند. از طرفی الهیون طبق احتمالات می‌گویند: «به دلیل اینکه اگر جهان به شکل دیگری به وجود می‌آمد حیات در آن به شکل کنونی میسّر نمی‌شد پس احتمال وجود عاملی بیرونی که به وسیله انتخاب جهان را به این شکل رقم زده است بسیار بالاتر و معقول‌تر است».

در پاسخ به این مطلب نیز باید گفت اگر جهان به شکل دیگری به وجود می‌آمد صرفاً وجود حیات به گونه‌ای که در حال حاضر وجود دارد منتفی می‌شد اما چه بسا اگر جهان به شکل دیگری بود، حیات نیز می‌توانست به شکل دیگری که قابل تصور ما نیست به وجود آید. از طرفی با فرض جهان‌های متعدد به هر میزانی که تعداد جهان‌ها بیشتر باشد، احتمال وجود حیات به این شکل در یکی از آن‌ها به صورت تصادفی نیز بیشتر می‌شود. برای روشن شدن این مطلب می‌گوییم اگر ده مهره را در کیسه‌ای بریزیم و بخواهیم یکی از آن‌ها را به طور تصادفی استخراج کنیم احتمال استخراج هر کدام از آن‌ها یک از ده می‌شود که باهم برابر هستند. حال اینکه الهیون می‌گویند احتمال وجود جهان به این شکل در میان حالت‌های دیگر یک در میلیارد بوده است. باید اشاره کرد احتمال وجود جهان به شکلی غیر از صورت کنونی نیز یک در میلیارد است و احتمال تمام آن‌ها با یکدیگر برابر است.

---

۱. توحید افعالی به این باور اشاره دارد که همه افعال و رویدادهای جهان، چه در حوزه طبیعت و چه در اعمال انسانی، تنها به اراده و مشیت الهی محقق می‌شوند و هیچ کنشگری جز خداوند تأثیر مستقلی در جهان ندارد.

۲. دئیسم (Deism) به باوری فلسفی- دینی اشاره دارد که خدایی را به عنوان آفریننده جهان هستی می‌پذیرد، اما دخالت مستقیم او در امور جهان (از طریق معجزه، وحی یا ارسال پیامبران) را رد می‌کند. دئیست‌ها جهان را همچون ساعتی می‌دانند که پس از آفرینش، بر پایه قوانین طبیعی و بدون نیاز به مداخله الهی به کار خود ادامه می‌دهد.

۳-۳. نقد سوم

هیوم در ادامه می‌گوید حتی با فرض صدق دو مقدمه دلیل نظم، نتیجه آن نیز دارای اشکال است. مبنای دلیل نظم تمثیل است و از طرفی معلول‌های همسان علت‌های همسان را اثبات می‌کند. به تعبیری هرچقد معلول‌ها شبیه به یکدیگر باشند؛ علت‌های آن‌ها نیز شبیه به یکدیگرند. طبق این معیار، هیوم تبیین می‌کند همان طور که مقدمات برهان نظم حول انسان مداری و قیاس با مصنوعات بشری است؛ به تبعیت از آن، نتیجه به‌دست آمده نیز حول انسان‌مداری است. بدین ترتیب نقدهای بعدی هیوم متمرکز بر نتیجه دلیل نظم است.

یکی از اشکال‌های نتیجه استدلال از طریق نظم، مسئله تعدد ناظم‌ها و عدم توانایی اثبات یگانگی آن‌ها از طریق نتیجه دلیل نظم است. هیوم در این باره می‌گوید:

> فیلو در ادامه گفت: و از دل پیش گزارده‌ات چه شبه حجّتی می‌توانی در اثبات یگانگی ایزد اقامه کنی؟ شمار فراوانی از انسان‌ها در ساختن یک خانه یا کشتی و برپا کردن یک شهر و تشکیل یک کشور شرکت می‌جویند: چرا نشود که ایزدان متعدّد در به ابتکار آوردن و ساختن یک جهان به هم بپیوندند؟ اگر ببینیم که جسمی در کفه‌ای بالا آمده است، مطمئن می‌شویم که وزنه‌ای همسنگ و برابر با آن هست در کفه مقابل، هر چند از دید ما پنهان باشد: اما این همچنان شکی پذیرفتنی ست که آن وزنه آیا انباشتی از چندین جسم جداگانه است یا توده‌ای متحّد و هم صورت وارد (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۳).

برای روشن شدن این موضوع می‌توان به سراغ مثال ساعت پیلی رفت. همان‌گونه که در ساخت ساعت چندین عامل وجود دارد و حتی ممکن است چندین ساعت‌ساز به کمک یکدیگر وجود داشته باشند که یک ساعت را به وجود آورند، چرا نگوییم که جهان هستی، با پیچیدگی بیشتری که دارد نتواند دارای چندین ناظم باشد که با کمک یکدیگر نظم را به وجود آورده‌اند؟

۴-۳. نقد چهارم

اشکال دیگر نتیجه دلیل نظم، عدم اثبات کمال، مهارت مطلق و حکمت ازلی خداوند است. به این معنا که، حتی اگر یک ناظم مسئول نظم دهی به جهان بوده باشد؛ از کجا می‌توان قادرمطلق بودن و

حکیم و باشعور بودن او را نتیجه گرفت؟ همان طور که ساعت‌ساز دارای محدودیت‌ها و نواقصی است، ناظم جهان نیز ممکن است دارای نقص‌های فراوانی باشد. یا همان طور که ساعت‌ساز ممکن است پس از ساخت ساعت از دنیا برود، ناظم جهان نیز ممکن است موجودی متناهی بوده باشد؛ که پس از پروسه خلقت از بین رفته است. و نیز همان طور که ساعت ممکن است حاصل نبوغ ساعت‌ساز نباشد بلکه حاصل تقلید او از ساعت‌سازان دیگر و یا پروسه تکرار و تمرین فراوان باشد؛ جهان نیز ممکن است حاصل کار موجودی باشد که از ناظم‌های دیگری کپی‌برداری کرده است و یا با تکرار و تمرین و آزمون و خطاهای فراوان توانسته است جهان را به این شکل درآورد و نه از روی قدرت و هوش و توانایی خود.

چقدر باید به شگفت آییم اگر وی را تعمیر کار خرفتی بیابیم کز دیگران تقلید کرده و هنری را نسخه برداشته است که پس از امتحان‌ها و اشتباه‌ها و اصلاح‌ها و سنجش‌ها و کشمکش‌های متعدد، آرام آرام، طی توالی طولانی اعصار، بهبود می‌یافته است؟ شاید جهان‌هایی بسیار، در ازلیتی پیش از آنکه این نظام به راه افتد، به زور وصله‌های ناجور، خام دستانه برپا شده باشند. بسی کارگری‌ها به شکست انجامیده باشد. بسی امتحان‌های بی‌ثمر انجام گرفته باشد و بهبودی آهسته اما پیوسته‌ای، طی اعصار نامتناهی، در هنر متعلّق به جهان_ساز دنبال شده باشد. این جهان، در قیاس با معیاری بالاتر، معیوب و ناقص است؛ و هیچ نبوده است مگر نخستین تلاش خام ایزدی نوباوه؛ هم او که بعدها از عملکرد ضعیف‌اش به شرم آمد و زان تلاش دست کشید. جهان کاری‌ست صرفاً برآمده از ایزدی وابسته و دون پایه؛ و اسباب خنده مافوقان‌اش. محصول سالخوردگی و پیرذهنی ایزدی فرتوت؛ و از هنگام مرگ او، به موجب تکانه و قوت فعال نخستینی کز وی گرفته، به ماجراجویی‌ها ادامه داده است... علّت فقط باید متناسب با معلول باشد، و معلول، تا آن جا که در صلاحیت معرفت ما است، نامتناهی نیست؛ پس، بر پایه فرض‌های تو، ما دیگر چه ادعاهایی می‌توانیم داشت در باب نسبت دادن آن صفت به هستی الهی؟ (هیوم ۱۳۹۶:۱۳).

۵-۳. نقد پنجم

مسئله مهم دیگری که هیوم در نتیجه استدلال از راه نظم، بیان می‌کند، مسئله وجود شر در عالم است. به این معنا که به همان میزانی که در طبیعت نظم و زیبایی مشاهده می‌شود؛ به همان میزان بی‌نظمی و زشتی و بدی را هم می‌توان در آن یافت. چرا دلیل نظم فقط بر چشم‌هایی که از ساختار منظمی برخوردار هستند تأکید می‌کند؟ در صورتی که چشم‌هایی با ساختار نامنظم نیز وجود دارد که نمی‌توانند دیدن را محقق کنند؛ و یا چرا فقط ساختار آناتومی‌های جسمی منظم مورد اتکا قرارمی‌گیرد؟ در صورتی که کودکان بسیاری به صورت ناقص‌الخلقه متولد می‌شوند. و یا چرا در دلیل نظم فقط بر امکان حیات داشتن عده‌ای از گونه‌ها تاکید می‌شود؟ در صورتی که گونه‌های زیادی به علت شر طبیعی از جمله سیل، زلزله و شرایط بد محیطی برای ادامه حیات، منقرض شدند؟ مثال‌هایی از این دست نشان می‌دهد نتیجه دلیل نظم نمی‌تواند نیکخواهی ناظم را ثابت کند؛ زیرا اگر ناظم جهان دارای قدرت و خیرخواهی نامتناهی بود می‌توانست جهانی بهتر خلق کند که این نقص‌ها در آن وجود نداشته باشد. به عبارتی خدای قادر و نیکخواه، نظام احسن را به وجود می‌آورد که بهتر از آن جهان را نتوان تصور کرد؛ اما انسان به راحتی می‌تواند جهانی کامل‌تر و بهتر از این جهان را تصور کند که نقص‌ها، بی‌نظمی‌ها، زشتی‌ها و بدی‌های این جهان در آن وجود ندارد. آیا حقیقتاً تصور چنین جهانی کامل تر از جهان فعلی نیست؟ هیوم در این باره می‌گوید: «اصلاً چرا فلاکتی در جهان هست؟ صد البته از صدفه نمی‌تواند بود. پس علّتی دارد. آیا از نیّت ایزد است؟ امّا او کاملاً نیکخواه است. آیا خلاف نیّت او ست؟ امّا او که قادر مطلق است (هیوم ۱۳۹۶:۱۳).

استدلال هیوم در این مورد این است که خداوند اگر قادر و خیر مطلق باشد باید نظام احسن را خلق کند؛ اما با کمی تامل می‌توان دریافت این جهان نمی‌تواند مصداق نظام احسن باشد زیرا تصور جهانی بهتر و کامل‌تر از آن ممکن است. حال خدا اگر قادر است و می‌تواند جلوی نقص‌ها و بدی‌ها و زشتی‌ها را بگیرد اما نمی‌گیرد؛ نتیجه این می‌شود که او نیکخواه نیست. اما اگر نیکخواه است و می‌خواهد جلوی آن هارا بگیرد اما نمی‌تواند، پس قادر نیست.

۶-۳. نقد ششم

در نهایت هیوم بیان می‌کند دلیل از راه نظم، حتی اگر دارای مقدمات و نتیجه درستی باشد؛ صرفاً یک ناظم را برای جهان اثبات می‌کند و نه خدای ادیان ابراهیمی که مورد نظر متدینین است. متکی بودن دلیل نظم به تمثیل با مصنوعات بشری باعث می‌شود ناظم جهان نیز همچون یک انسان در نظر گرفته شود و دارای محدودیت‌هایی شود که انسان دارای آن محدودیت‌ها است زیرا همان‌گونه که بیان شد معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه را در پی دارند و همچنین معلول بیشترین سنخیت را با علت خود دارد؛ لذا با وجود متناهی بودن معلول، علت نیز متناهی فرض می‌شود و دلیلی بر نامتناهی فرض کردن علت در این باره وجود ندارد. نتیجه استدلال از راه نظم نه خدا با ویژگی‌های ابراهیمی آن، بلکه یک ناظم انسان انگارانه[1] را اثبات می‌کند.

چرا به تأکید نگوییم که ایزد یا ایزدان جسمانی‌اند و چشم و بینی و دهان و گوش و جز آن دارند؟ ... به محض آنکه صفت‌های ایزد متناهی فرض شوند، همه این‌ها رخ می‌دهند و من به سهمِ خود نمی‌توانم بیندیشم که نظامی چنین افسارگسیخته و بی سامان از الهیات اصلاً از جهتی بر هیچ نظامی قابل ترجیح باشد (هیوم ۱۳۹۶:۱۳).

پاسخ استاد مطهری به نقد سوم، چهارم، پنجم و ششم و بررسی آن

هیوم می‌گوید: «فرضاً جهان ما، کامل‌ترین جهان ممکن باشد، از کجا که صانع جهان آن را از جای دیگر کپی نکرده باشد؟!» این اشکال ناشی از آن است که هیوم از حدود کاربرد برهان نظم غافل است. او پنداشته همه مسائل الهیات را از یک برهان استنتاج می‌کنند و آن برهان نظم است... هیوم می‌گوید: «فرضاً با این برهان ثابت شود که صانع جهان، از عقل و هوش انسان برخوردار است. مدعا که اثبات کمال نامتناهی خداوندی است اثبات نشده است». اشتباه آقای هیوم در این جا این است که پنداشته کسانی که خداوند را کمال مطلق و نامتناهی دانسته‌اند با اتکا به برهان نظم که به قول او یک دلیل تجربی بوده است چنین اعتقادی یافته‌اند ... ارزش برهان نظم تنها در این حد است

---

۱. خدای انسان انگارانه (Anthropomorphic God) مفهومی از خدا که در آن ویژگی‌های انسانی مانند شکل ظاهری، عواطف، نیات یا رفتارهای مشابه انسان به ذات الهی نسبت داده می‌شود.

که ما را تا مرز ماوراء الطبیعه سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخّر آن ماوراء است ... اما اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود توانایی این برهان خارج است... حقیقت این است که تصور هیوم و همه فلاسفه غرب از قدیم الایّام تا عصر حاضر از برهان نظم همان تصور کودکانه عوامانه است بر اساس اینکه خدا را صانعی مانند صانع‌های بشری فرض کرده و در اطراف نفی و اثبات چنین صانعی است که به هیچ وجه خدا را اثبات نکرده ایم، مخلوقی در حد انسان اثبات کرده ایم... اینکه آقای هیوم می گوید این برهان از نظر ماهیت نوعی تشبیه است و منظور اثبات کمال مشابهت میان صنع صانع طبیعت و میان صنع انسان است، اشتباه است. محال است که صنع صانع طبیعت (خدا) شباهت کامل به صنع انسان داشته باشد. بلکه صانع طبیعت هم چنان که از نظر ذات و صفات منزه است از این که شبیه انسان باشد، از نظر فعل و صنع نیز منزه از شباهت است (مطهری ۱۳۷۲:۱۲).

در ادامه استاد مطهری وجود شرور در عالم را که یکی دیگر از نقدهای هیوم بوده است، به اثر دیگر خود یعنی عدل الهی ارجاع می‌دهد و اشاره به وجود شر در عالم توسط هیوم را حاصل برداشت اشتباه او از برهان نظم و کاربردهای او می‌داند. ایشان همچنین دلیل نظم را نه بر مبنای تمثیل، بلکه بر مبنا سنخیت میان علت و معلول می‌داند.

در نقد پاسخ‌های استاد ابتدا باید گفت هیوم هرگز معتقد نبوده است که تمام مسائل الهیاتی از برهان نظم استنتاج می‌شود. بلکه اولاً باید به این نکته توجه داشت که هیوم در زمانی نقدهای خود را بیان کرده است که جامعه الهی‌دان‌ها و مؤمنان غرب از برهان نظم به عنوان استدلالی برای اثبات خدای مسیحی استفاده می کردند و به این دلیل هیوم با نقدهای خود نشان داد برهان نظم توانایی اثبات چنین خدایی با چنین ویژگی‌هایی را ندارد و در نهایت فقط می‌تواند یک ناظم را اثبات کند که استاد مطهری با نظر هیوم در این باره به نوعی هم رای است. دوماً اشکال دیگری که به پاسخ استاد وارد می‌شود این است که: بر چه مبنایی برهان نظم ما را به مرز ماوراء الطبیعه می‌برد و ما را از عامل طبیعی به عاملی ماوراء الطبیعی رهنمود می‌سازد؟ چگونه استاد نتیجه گرفت عامل نظم دهنده

به طبیعت باید حتماً یک علت و ناظم ماوراء الطبیعی و خارج از مرزهای طبیعی باشد؟ ممکن است ناظم نیز مانند جهان از ماهیتی طبیعی برخوردار باشد و نه ماهیتی ماوراء الطبیعی و یا با فرض جهان‌های دیگر ممکن است جهانی دیگر علت وجود جهان کنونی باشد. سوماً برداشت استاد از منظور هیوم مبتنی بر تمثیلی بودن دلیل نظم اشتباه است. زیرا هیوم مانند استاد مخالف تشابه میان صنع انسان و صنع خالق است. و می‌گوید اگر صنع این دو به یکدیگر تشبیه شود نتایج و ایراداتی را به دنبال دارد؛ از جمله اینکه بر فرض اگر خدایی اثبات شود آن خدا بنا بر تمثیل نظم انسان گونه است. و مبنای دلیل نظم به گونه‌ای است که غیرمستقیم وارد حیطه‌های خارج از توان خود می‌شود و باعث می‌شود انتقاداتی به آن حیطه‌ها نیز وارد شود زیرا اگر طبق نظر استاد، مبنای دلیل نظم سنخیت میان علت و معلول باشد، این سنخیت هم طبق تمثیل با مصنوعات بشری بدست آمده است. طبق قاعده سنخیت هر مقدار معلول‌ها شبیه به یکدیگر باشند، علت‌ها نیز شبیه به یکدیگر خواهند بود و با یکدیگر تناسب خواهند داشت لذا اگر بخواهیم با دلیل نظم به نتیجه‌ای برسیم باید تبعات آن را نیز بپذیریم و اگر می‌گوییم فعل خدا شباهتی به فعل انسان ندارد پس چگونه دریافتیم ناظم جهان نیز فعل آگاهانه، عاقلانه و شعورمند دارد؟

در باره مسئله شر نیز اگه منظور هیوم را درمورد کاربردهای دلیل نظم بدانیم، پاسخ استاد وارد است. اما به نظر می‌رسد مقصود هیوم اشاره به مقدمه اول دلیل نظم دارد مبتنی بر اینکه جهان قابل مشاهده ما آن گونه که به نظر می‌رسد منظم نیست و دارای نواقص بسیاری است.

در ادامه باید به این نکته اشاره کرد که هرچند استاد در ابتدا نظراتی مخالف با نظرات هیوم دارد اما در آثار دیگر خود به آرا هیوم درمورد دلیل نظم نزدیک شده‌اند. ایشان در جلد پنجم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم سه راه برای اثبات و رسیدن به خدا بیان می‌کند:

۱. راه دل و فطرت

۲. راه حس، علم و طبیعت

۳. راه عقل، استدلال و فلسفه

استاد، برهان نظم و برهان هدایت، که تقریری متفاوت‌تر از برهان نظم است را در بخش راه‌حس، علم و طبیعت قرار می‌دهد و بیان می‌کند این دو برهان با وجود اینکه به دلیل سادگی و قابل فهم بودنشان بهترین راه برای عموم مردم هستند و وجدان آن هارا به سمت خدا و نیرویی فراتر از طبیعت و جهان مادی هدایت می‌کنند شرایط و ویژگی‌های لازم برای یک برهان عقلی و فلسفی را ندارند.

۴. آیت الله جوادی آملی و برهان نظم

آیت الله جوادی آملی دیگر متفکر معاصر، در کتاب خود تحت عنوان *تبیین براهین اثبات خدا* به بررسی دلایل و براهین مختلفی که برای وجود خداوند مطرح شده است پرداخته‌اند و در این میان نظرات خود درمورد برهان نظم را نیز بیان کرده‌اند.

ایشان نیز برهان نظم را برهان کافی و مورد اعتماد برای اثبات خدا متعال نمی‌داند و معتقد است این برهان برای نتیجه بخش بودن باید از برهان‌های فلسفی تر کمک بگیرد. از نظر آیت الله جوادی آملی هرچند برهان نظم، برهانی حسی محض نیست و به صورت مستقیم و غیرمستقیم به مفاهیم عقلی وابسته است اما از طرفی مقدمات آن به مفاهیم تجربی و مشاهده طبیعت وابسته‌اند لذا نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود در همان محدوده نظم خاص معتبر است و نتیجه آن نیز نهایتاً توانایی اثبات یک علت نخستین را دارد که ممکن است آن علت نخستین یک امر ممکن، حادث یا متحرک باشد و نه خدای مورد نظر متدینین. از نظر ایشان یک فردی که فقط به شناخت تجربی و حسی بها می‌دهد توانایی پی بردن به نظم جهان را ندارد و این برهان برای او در هر صورتی به بن بست منتهی می‌شود. از طرفی استفاده از احتمالات برای اثبات ناظم نمی‌تواند به نتیجه یقینی منجر شود زیرا احتمال تصادف همچنان بر قوت خود باقی است و هیچ وقت احتمال عدم وقوع رخدادی به صفر نمی‌رسد و فقط می‌تواند به سمت صفر بودن افزایش پیدا کند. لذا برهان نظم درهرصورتی به یک برهان عقلی محتاج است و نمی‌تواند خود به عنوان برهانی مستقل محسوب گردد.

برهانی که با استفاده از هماهنگی عناصر یک نظام شکل می‌گیرد، در صورت تمامیت، به غایت بالذات که همان فاعل نخست است، راه نمی‌برد و فقط مبدا و علّتی را اثبات می‌کند که عهده‌دار هماهنگی معیّن بوده و نسبت به آن آگاه است؛ چنین فاعلی می‌تواند یک امر ممکن، حادث یا متحرک باشد، حتی اگر نظم عمومی مجموع هستی مدار استدلال قرار گیرد، ناظم آن می‌تواند یک موجود مجرّد عالم و قدیر که خارج از مجموع هماهنگ است باشد و در عین حال واجب نباشد ... برهان نظم در هر محدوده‌ای که بخواهد نتیجه بدهد، به برهانی دیگر نیازمند بوده و هرگز نمی‌تواند یک برهان مستقل محسوب شود... حساب احتمالات احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می‌دهد؛ لیکن هرگز به صفر نمی‌رساند، به همین دلیل تنها برای اطمینان عرفی و یقین روانشناختی مفید است و هیچ گاه یقین علمی را به همراه ندارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱۰)

در نهایت آیت الله جوادی آملی استفاده از برهان نظم را در کنار براهین عقلی مفید می‌داند و بیان می‌کنند برهان نظم پس از اثبات ذات واجب و توحید، موجب یقین روانشناختی می‌شود. ایشان درمورد استفاده قرآن و پیامبر از برهان نظم نیز عقیده دارد برهان نظم نه دارای ارزش علمی و فلسفی بلکه بیشتر دارای ارزش جدلی است و علت استفاده قرآن و پیامبر نیز این بوده است که مشرکان مکه به خدا، ذات واجب و توحید ذاتی او باور داشتند. لذا پیامبر و امامان برهان نظم را به عنوان راهی برای اثبات بخشی از کمالات و ویژگی‌های دیگر خداوند به کار می‌گرفته‌اند.

۵. دیگر انتقادات

همان طور که بیان شد دلیل نظم به هر روشی که بیان شود بر مبنا تجربه و تمثیل است و یا به صورت غیر مستقیم به آن‌ها وابسته است. همچنین بیان شد اثبات نظم در هر پدیده‌ای نیازمند آگاهی نسبت به هدف آن پدیده است. حال اولاً نظمی که در مصنوعات بشری مشاهده می‌شود بر مبنا غایتی هست که فاعل در ذهن خود دارد و این غایت نشان دهنده نقص اوست. زیرا داشتن غایت از نقص سرچشمه می‌گیرد. برای مثال: ساعت‌ساز به این علت تصمیم به ساختن ساعت می‌گیرد که از ساختن آن ساعت به هدفی برسد. به تعبیری او می‌خواهد از انجام فعل خود به چیزی دست پیدا کند که در حال حاضر ندارد و آن عدم آگاهی او نسبت به ایام روز و شب است. ساعت‌ساز، ساعت را می‌سازد تا بتواند به

غایت مد نظر خود برسد و نسبت به زمان و گذر ایّام در روز و شب آگاهی پیدا کند. در غیر این صورت اگر او این نقص عدم آگاهی را نداشت، تصمیم به ساختن ساعت نمی‌گرفت.

طبق این تعبیر، مجدداً مقدمه اول دلیل نظم را بررسی می‌کنیم. در مقدمه اول دلیل نظم برای پی بردن به منظم بودن جهان ابتدا باید هدف آن را مشخص کرد. اما شیوه تعیین هدف جهان، به شکل تبیین هدف در مصنوعات بشری است و غایت، امری زائد بر فعل تصور می‌شود و این مسئله نه تنها منجر به اثبات ناظمی با کمال مطلق نمی‌شود بلکه ناظمی را به تصویر می‌کشد که دارای نقص است که از فعل خود هدفی را جستجو می‌کند. در نتیجه اگر ناظمی اثبات شود آن ناظم نمی‌تواند امری ماوراء الطبیعی باشد زیرا امر ماوراء الطبیعی دارای نقص نیست و نمی‌تواند غایت زائد بر فعل داشته باشد. برای حل شدن این اشکال طبیعت باید فی نفسه دارای غایتی باشد و غایت امری زائد بر آن نباشد. اما همان طور که بیان شد اثبات چیستی غایت فی نفسه طبیعت چندان راه و روش روشنی از طریق استدلال نظم ندارد.

اشکال اساسی دیگری که می‌توان درمورد دلیل نظم بیان کرد این است که: یکی از شروط تشخیص نظم این است که برای فهمیدن منظم بودن یا نبودن پدیده‌ای، باید از ابتدا تا انتهای آن پدیده مشاهده شود. برای فهم بهتر این مطلب به سراغ یک مثال می‌رویم:

«برج x با مصالح بی کیفیت ساخته می‌شود. این برج در ابتدا به دلیل معماری زیبا و نظم ظاهری به کار رفته در آن مورد تحسین قرار می‌گیرد اما پس از گذشت ده سال به علت نداشتن کیفیت لازم در مواد اولیه، در آستانه خرابی قرار می‌گیرد. حال قبل از اینکه این برج به فرسودگی کامل برسد و از بین برود؛ یک مورچه‌ای متولد می‌شود که فقط هفت روز عمر می‌کند. این مورچه در طول عمر خود فقط هفت روز از طول عمر این برج را می‌بیند و از قضا این برج در آن هفت روز در اوج نظم و زیبایی خود بوده است. در نتیجه مورچه متوجه بی نظمی موجود در باطن آن برج نمی‌شود و حکم می‌کند که این برج از نظم برخوردار است. در حالی که برج با مصالح بی کیفیت ساخته شده است و هرچند از نظر بیرونی دارای معماری زیبایی است؛ اما به صورت تخصصی ایرادات فنی در معماری

آن وجود دارد و به صورت فی نفسه دارای نظم نیست بلکه فقط در برهه زمانی کوتاه منظم به نظر می‌رسد» (بر گرفته از استاد مصطفی ملکیان).

طبق مثال بالا می‌توان همین فرض را درمورد جهان نیز به کاربرد برد زیرا عمر تخمین زده شده برای جهان حدود ۱۴/۵میلیارد سال است و از سوی دیگر اگر عمر هر انسانی را صد سال در نظر بگیریم خواهیم دید هر فردی حتی ۱٪ از عمر جهان را تجربه نخواهد کرد و همین طور از زمان حضور انسان در جهان، که چندین هزار سال از آن می‌گذرد باز هم نمی‌توان حتی از نظر آماری در مورد چندین میلیارد سال نظر کلی داد. بنابراین نمی‌توانیم درمورد منظم بودن یا نبودن جهان طی این مدت طولانی به طور کلی اظهار نظر کنیم. به طور مثال کهکشان‌ها و منظومه‌های مختلفی در عالم هستند که میلیون‌ها سال دارای ساختار منظم بوده‌اند اما سپس ساختار نظام مند آن‌ها از بین رفته است و به کلی از هم پاشیده است. نیز انفجار ستارگان و نابودی بخش‌های زیادی از کیهان به دلیل مشوش شدن کیهان و از همه مهم تر آرا کیهان شناسان مبتنی بر اینکه جهان رو به بی نظمی می‌رود مثال‌هایی از این دست هستند که می‌توان آن‌ها را مصداقی برای این نقد در نظر گرفت.

عده‌ای در پاسخ به این نقد گفته‌اند: خود این نقد نیز بیان می‌کند گیتی دارای ناظمی بوده و در برهه از از زمان دارای نظم بوده است و از ابتدا منظم خلق شده است و دوماً اگر چیزی می‌تواند در زمانی منظم باشد و سپس بی نظم شود پس نتیجه می‌شود نظم ذاتی آن چیز نیست و امری عرضی است که باید توسط عامل بیرونی به آن داده شده باشد و در نهایت بیان می‌کنند مصنوعات بشری نیز پس از مدتی کهنه می‌شوند و از بین می روند. اما این ایرادی به نبوغ سازنده آن‌ها وارد نمی‌کند.

در پاسخ به مطالب بالا ابتدا باید طبق نقد بیان شده به این نکته اشاره کرد که بر فرض اگر ناظمی به این جهان نظم بخشیده باشد؛ آن ناظم دارای نقص است زیرا همان طور که بیان شد اگر نظم را امری زائد بر فعل در نظر بگیریم هدف داشتن و در نتیجه نقص ناظم را به دنبال دارد. نکته بعدی که باید به آن دقت کرد کهنه شدن و از بین رفتن مصنوعات بشری نشان دهنده کمال و مهارت مطلق نداشتن بشر است و بی توجهی کردن آن‌ها نسبت به مصنوعات خود. زیرا اگر بشر دارای توانایی و آگاهی مطلق بود اولاً صنع خود را به گونه‌ای خلق می‌کرد که هرگز به سمت نابودی و بی‌نظمی

نرود و دوماً به علت آگاهی خود از صنع خود به گونه از حفاظت می‌کرد که کهنه نشود و رو به بی‌نظمی و نابودی نرود. حال طبق این استدلال اگر زمانی گیتی منظم بوده است و اکنون به سوی بی نظمی می‌رود یا نشان دهنده بی توجهی ناظم به جهان است و یا نشان دهنده عدم کمال و نامتناهی بودن قدرت و توانایی او.

۶. نتیجه گیری

در این پژوهش سعی شد با نگاهی تحلیلی-تطبیقی، دلیل نظم از منظر فلسفه غرب و فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. از یک سو این دلیل با رویکردی تجربه گرایانه توسط هیوم و از سوی دیگری با رویکردی عقلی توسط استاد مطهری و آیت الله جوادی آملی بررسی شد. در این پژوهش نشان داده شد پاسخ‌های استاد مطهری به نقدهای هیوم که طبق پیش فرض‌هایی مانند وحدت وجود در فلسفه اسلامی و بدیهی بودن قانون علّیت تنظیم شده‌اند؛ با وجود نقاط قوت، از اعتبار منطقی کافی برخوردار نیستند و نمی‌توانند پاسخ تجربه‌گرایی همچون هیوم را بدهند. زیرا پیش فرض‌های موجود نزد هر کدام متفاوت است. برای مثال: مفاهیمی مانند قانون علّیت که در نزد استاد بدیهی هستند؛ در نزد هیوم دارای هیچ ضرورت پیشینی نیستند و صرفاً عادت ذهنی و حاصل در پی هم اتفاق افتادن پدیده‌ها محسوب می‌شوند. در ادامه باید گفت اگر نقدهای وارد شده به پاسخ‌های استاد که در این پژوهش به آن‌ها پرداخته شد به نحو منطقی جواب داده شوند؛ همچنان نمی‌توان از دلیل نظم به عنوان یک استدلال عقلی و مستقل در مسائل الهیاتی بهره برد. زیرا مهم‌ترین محدودیت این استدلال این است که به هیچ عنوان توانایی اثبات وجود خدا را ندارد و ما را نهایتاً به یک ناظم مبهم و نامشخص می‌رساند. هرچند به این مطلب نیز نقدهایی وارد است که به بخشی از آن‌ها مانند نظریه انتخاب طبیعی به صورت مختصر اشاره شد. به علاوه دلیل نظم نمی‌تواند مهم‌ترین کمالات خدا از جمله قادرمطلق بودن و یگانگی و حتی خالق بودن او را اثبات کند زیرا بر مبنای تمثیلی سست بنا شده است نتایجی را به دنبال خواهد داشت که حتی می‌توان از آن به عنوان دلیلی بر ضد خدای متعال استفاده کرد. این استدلال به این دلیل قدرت اثبات خالق بودن ناظم را ندارد که در آن صرفاً درمورد عامل نظم دهنده جهان صحبت می‌شود و هیچ صحبتی از امکان ماده و خالق بودن علاوه بر

ناظم بودن را نمی‌توان در این دلیل مطرح کرد. برای مثال اگر ساعت‌ساز را به عنوان عامل نظم دهنده به ساعت معرفی می‌کنیم؛ حال باید بپرسیم قطعات آن ساعت ابتدا از کجا آمده‌اند؟ به همین دلایل است که این استدلال به تنهایی هیچ کمکی به الهیات نمی‌کند و باید مکمل براهین عقلی و فلسفی دیگری واقع شود زیرا در علوم تجربی مدرن قوانین طبیعی به خوبی توانایی تبیین نظم موجود در جهان و پدیده‌های طبیعی را دارند و لذا نیازی به دخالت دادن عنصری خارجی در این باره نمی‌بینند.

در آخر باید به این نکته نیز اشاره کرد که دلیل نظم هرچند برای اثبات خدا به یک شخص خداناباور کاربردی نیست اما می‌تواند برای فرد خداباور و مومن بسیار کمک کننده باشد. به نوعی می‌توان این برهان را از نه از جنبه فلسفی، بلکه از جنبه جدلی و یقین روانشناختی آن مفید و کاربردی دانست.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۴). *النجاه الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ریچارد پاپکین/آوروم استرول (۱۳۸۹). *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی. تهران: حکمت.

علامه طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

آن جوردن/نیل لاکیر/ادوین تیت (۱۴۰۰). *فلسفه‌ورزی درباره دین*، ترجمه: مهدی خسروانی، تهران: نشر نی.

مایکل جی.ماری/مایکل سی.ری (۱۳۹۸). *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه: سعید عابدی. تهران: نشرنی

نایجل واربرتون (۱۳۹۴). *الفبای فلسفه*، ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس.

نایجل واربرتون (۱۴۰۳). *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه: مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس.

برایان دیویس (۱۴۰۲). *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه: دکتر ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: نشر سمت.

جان هیک (۱۳۹۸). *وجود خدا*، ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر علم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: انتشارات اسرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *توحید*. قم: نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). علل گرایش به مادیگری، قم، نشر صدرا

هیوم، دیوید (۱۳۹۶). *گفتگوها درباره دین طبیعی*، ترجمه: حمید اسکندری. تهران: نشر علم.

الیوت سوبر (۱۴۰۳). *برهان نظم*، ترجمه: سارا بغدادی. تهران: نشر نگاه معاصر.

یزدانی، عباس (۱۳۸۹). *نقدهای هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم و ارزیابی پاسخ‌های استاد مطهری*. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

فتح طاهری، علی (۱۳۹۱). «برهان نظم از منظر فلسفه نقادی کانت»، پژوهش نامه علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲). *سلسله جزوات درسگفتاری براهین اثبات خدا*، موسسه امام صادق(ع).

Critical Analysis of the Teleological Argument for God's Existence: Hume's Critiques, Motahhari's Responses, and Javadi Amoli's Perspectives

Mohammad Hossein Abbasi
Student of Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.
abbasi.mhmdhossein@gmail.com

The argument of order has been one of the most widely used arguments in philosophy and theology to prove the existence of God from the past to the present. The simplicity of the structure and high comprehensibility of this argument have caused it to find a special place among both the common people and thinkers. On the other hand, criticisms from philosophers such as David Hume have challenged the validity of this argument. This research, using an analytical-comparative method, first introduces and examines the argument of order and analyzes Hume's criticisms, and then focuses on Professor Motahari's responses to Hume's criticisms and evaluates them. Finally, it briefly refers to the views of Ayatollah Javadi Amoli on the limits, applications, and validity of this argument. This research attempts to examine the limits of the validity of the argument of order by comparative examination of these views and explain that this argument alone is not a suitable way to prove the existence of God and cannot be considered a pure philosophical argument.

Keywords: Argument of order, Proof of the existence of God, Hume, Motahari, Javadi Amoli

---

Reccived: 2025/ 4 / 20 Accepted: 2025/ 4 / 29

نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی / شماره ۴۲
فلسفه سیاسی / علمی‌پژوهشی
سال بیستم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۱۷۰ - ۱۴۹

مؤلفه‌های راهبردی برای حضور مؤثر در نظم جهانی

حسن حاجی زاده اناری
استادیار گروه معارف اسلامی پردیس شهید چمران تهران، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
hajizadeanari@gmail.com
مهدی ابوطالبی یزدی
استادیار گروه معارف اسلامی پردیس شهید چمران تهران، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
aboutaleby@gmail.com

جهانی شدن به معنای فرآیندی بلندمدت و چندوجهی است که با نوعی خودآگاهی مشترک جهانی در حال شکل‌گیری است. پرسش اصلی این است که در این فرایند چگونه باید عمل کنیم تا از سرعت پیشرفت و تحولاتی که در دنیای انسانی در حال وقوع است عقب نمانده و جایگاه کشور خود را در نظام بین‌الملل حفظ کرده و ارتقاء دهیم؟ با عنایت به اهمیت و ضرورت حضور در نظم جهانی، وظیفه‌ای خطیر بر عهده حاکمان و مدیران و سیاستگزاران قرار گرفته است. اگر تعلل و سستی در پیش گیرند و به جای تمرکز بر مؤلفه‌هایی که موجب افزایش قدرت کشور در معادله جهانی می‌شود، راه ستیز و اختلافات داخلی را بپیمایند، آینده جامعه را به مخاطره انداخته، زمینه برای رشد رقبا فراهم می‌گردد. مقاله پیش‌رو، ضمن بررسی اجمالی تاریخچه جهانی شدن، مؤلفه‌هایی راهبردی برای حضور اثربخش و ارتقاء جایگاه کشور در نظام بین‌الملل ارائه می‌نماید تا علاوه بر بهره‌مندی از مزایای جهان متجدد، نقایص و کاستی‌هایی که مانع حضور تأثیرگزار در جامعه جهانی می‌شود، مرتفع گردند .

واژگان کلیدی: جهانی‌شدن، جامعه جهانی، تمدن اسلامی، مدرنیته، نظام بین‌الملل.

❁ تاریخ دریافت: ۱۰ / ۱ / ۱۴۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۱ / ۲ / ۱۴۰۴

۱. مقدمه

جهانی شدن (Universalism)، تاریخچه مشخصی در ادبیات سیاسی دارد. جهانی شدن به معنای فرآیندی بلندمدت و چندوجهی، مبتنی بر قلمرو زدایی، همپیوندی، تحرک اجتماعی، پیچیدگی و در هم‌تنیدگی امور جامعه بشری است؛ به گونه‌ای که با توجه به پیچیدگی روابط بین‌الملل و وابستگی متقابل جامعه جهانی به یکدیگر، نوعی خودآگاهی مشترک جهانی در حال شکل‌گیری است (دهشیری، ۱۳۹۶: ۲۸).

منشا جهانی‌شدن در دوران معاصر را می‌توان در قرن ۱۸ و ۱۹ به دلیل پیشرفت در فناوری حمل و نقل و ارتباطات جستجو کرد. در نتیجه انقلاب ارتباطات، در دهه ۱۹۹۰ میلادی، جهان روزبه روز کوچک‌تر و انسان‌ها به هم نزدیک‌تر شده‌اند. روابط افراد و جوامع دقیق‌تر، عمیق‌تر و بسیار گسترده‌تر از پیش شده تا حدی که می‌توان گفت، جهان به یک دهکده تبدیل شده است. اگر بخواهیم چشم‌گیرترین و برجسته‌ترین تأثیر این تحول بی‌مانند را بر زندگی سیاسی و اجتماعی بشر به تصویر بکشیم، بی‌گمان می‌توان آن را در «تضعیف حاکمیت دولت» و کاستن از اهمیت آن دنبال کرد. عمده‌ترین ویژگی این فرایند، جهان شمولی آن است و همین خصیصه مستلزم اقتضائات جهانی است (رجایی، ۱۳۸۰ : ۱۶۵).

در حال حاضر، موضوع جهانی‌سازی بر بنیادهای ایدئولوژیک غربی بنا شده و محور آن بر تقدس‌زدایی از دین استوار است. با عنایت به اینکه امعان نظر پیرامون نحوه مواجهه با جهانی‌شدن به مسأله‌ای اجتناب‌ناپذیر بدل شده، اسلام به عنوان دین جهانی باید نقش سازنده‌ای در فرایند جهانی شدن ایفا کند. موضوعی که در این مقاله بررسی خواهد شد، به نقش مسلمین در فرایند جهانی‌سازی بازمی‌گردد. پرسش اصلی این است که جایگاه اسلام در مسأله جهانی شدن کجاست و مسلمانان، به عنوان پیروان دومین دین بزرگ جهان، چگونه باید عمل کنند که از سرعت پیشرفت و تحولاتی که در دنیای انسانی در حال وقوع است عقب نمانده و جایگاه این دین بزرگ را در نظم نوین جهانی ارتقاء داده و نقش آفرینی کنند؟ در جنبه‌های فکری و عملی چه راه‌کارهایی را باید در پیش‌گرفت

تا این اهداف محقق شود و علاوه بر بهره‌مندی از مزایای جهان متجدد، نقایص و کاستی‌های آن برطرف گردد و جهانی انسانی مطابق الگوی اسلام شکل بگیرد؟

آموزه‌های اسلامی قابلیت‌های فراوانی برای جهانی‌شدن دارند. این مهم، در نظرات اندیشمندان مسلمان و آیات قرآن به چشم می‌خورد. به عنوان مثال؛ مبحث «مدینه فاضله» فارابی، «اصالت وجود» و «وحدت در عین کثرت» ملاصدرا و آثار بزرگانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌سینا و شارحان آثار ایشان مؤید این موضوع است. به منظور نشان دادن رابطه اسلام و جهانی‌شدن، بایستی مختصات جهانی‌شدن موجود و مطلوب را از نظر بگذرانیم. آن‌گاه با بررسی ابعاد مختلف جهانی‌شدن موجود و مقایسه با جهانی‌شدن حقیقی، پرده از راز سازگاری یا ناسازگاری با جهانی‌شدن واقعی برمی‌داریم و سپس با مروری بر برخی از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های ادیان به ویژه اسلام، میزان انطباق آن را با جهانی‌شدن واقعی بررسی خواهیم کرد.

۲. پیشینه پژوهش

از بدو پیدایش، مفهوم جهانی شدن، الهام بخش تعاریف و تفاسیر رقابتی بوده است. مارتین آلبرو و الیزابت کینگ، جهانی شدن را مجموعه فرایندهایی توصیف می‌کنند که از طریق آن مردم جهان در یک جامعه جهانی واحد ادغام می‌شوند(Albrow and king, 1990: 245).

اگرچه بسیاری از محققان منشأ جهانی شدن را دوران مدرن می‌دانند، اما عده‌ای دیگر تاریخ آن را به مدت‌ها قبل از عصر اکتشافات (Age of Discovery) و سفرهای اروپاییان به دنیای جدید و برخی حتی تا هزاره سوم پیش از میلاد به عقب بازمی‌گردند(Frank, 1998: 126).

جهانی شدن در مقیاس بزرگ، در دهه ۱۸۲۰ آغاز شد و در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ موجب گسترش سریع ارتباط اقتصادها و فرهنگ‌های جهانی شد. اصطلاح شهر جهانی توسط جامعه‌شناس «ساسکیا ساسن» (Saskia Sassen) در اثرش «شهر جهانی: نیویورک، لندن، توکیو» (۱۹۹۱) رایج شد(Sassen, 1991).

در زبان انگلیسی، کلمه جهانی شدن، در اوایل دهه ۱۹۳۰ فقط در زمینه آموزش و پرورش استفاده شد، و این اصطلاح نتوانست مورد توجه قرار گیرد. در طول چند دهه بعد، این اصطلاح

گهگاه توسط سایر محققان و رسانه‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما به وضوح تعریف نشده بود. یکی از اولین کاربردهای این اصطلاح به معنای مشابه کاربرد متأخر، توسط اقتصاددان فرانسوی «فرانسوا پروگس» (François Perroux) در مقالات خود از اوایل دهه ۱۹۶۰ بود (او در آثار فرانسوی خود از اصطلاح «جهانی‌سازی ادبی» (mundialization) استفاده می‌کرد که به عنوان جهانی‌سازی نیز ترجمه شده است(James and Steger, 2014: 423).

در سال ۱۸۴۸، کارل مارکس متوجه سطح فزاینده وابستگی متقابل ملی ناشی از سرمایه‌داری شد و ویژگی جامعه جهانی مدرن را پیش بینی کرد. وی می‌گوید: «سرمایه‌داری از طریق استثمار بازار جهانی، به تولید و مصرف در هر کشوری خصلت جهان وطنی بخشیده است و متأسفانه ارتجاع گرایان، از زیر پای صنعت، زمین ملی را که بر آن ایستاده بود، بیرون کشیده‌اند. تمام صنایع ملی قدیمی از بین رفته یا هر روز در حال نابودی است... و به جای خودکفایی محلی و ملی، گرفتار وابستگی متقابل جهانی ملت‌ها شده‌ایم» (Marx, 2017: 86).

آنتونی گیدنز در «پیامدهای مدرنیته» می‌نویسد: «جهانی شدن را می‌توان به‌عنوان تشدید روابط اجتماعی در سراسر جهان تعریف کرد که مکان‌های دور را به‌گونه‌ای به هم پیوند زده است که رویدادهای محلی با رویدادهایی که مایل‌ها دورتر اتفاق می‌افتند شکل می‌گیرند و بالعکس»(Giddens, 1990: 64). در سال ۱۹۹۲، رولاند رابرتسون، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه آبردین و نویسنده اولیه در این زمینه، جهانی شدن را به عنوان «فشردگی جهان و تشدید آگاهی جهان به عنوان یک کل» توصیف کرده است (Robertson, 1992:).

مک گرو (Anthony McGrew) درزمینه تعریف جهانی شدن می‌گوید: «جهانی شدن یعنی افزایش شمار پیوندها و ارتباطات متقابلی که فراتر از دولت‌ها (و در نتیجه، فراتر از جوامع) دامن می‌گسترانند و نظام جدید جهانی را می‌سازند. جهانی شدن به فرایندی اطلاق می‌شود که از طریق آن، حوادث، تصمیمات و فعالیت‌های یک بخش از جهان می‌تواند نتایج مهمی برای افراد و جوامع در بخش‌های بسیار دور کره زمین داشته باشد» (ویلیام، ۱۳۷۹ : ۱۳۷).

در متون فلسفی ایران، موضوع جامعه آرمانی این جهانی با عنوان «مدینه فاضله» توصیف شده است. در نقطه درخشش فرهنگ ایرانی – اسلامی، ابونصر فارابی، اندیشه شهر آرمانی را در کتاب «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» مطرح کرد و جامعه‌ای آرمانی بر اساس اندیشه‌های فلسفی و در قالب مفاهیم اسلامی پی‌افکند. مدینه فاضله در اندیشه فارابی، از معموره زمین آغاز شده و در کوچکترین حد خود، به «شهر» اطلاق می‌گردد. چنین نگرشی، علاوه بر اینکه از مفهوم اسلامی «دارالاسلام» نشأت می‌گیرد، بسیار فراتر از محدوده جغرافیایی ملت‌هاست. دریافت فارابی از جامعه کامل، جامعه‌ای بزرگ شامل بسیاری از ملت‌هاست و چنانچه زمام امور در دست رهبری آرمانی قرار گیرد «مدینه فاضله» در آن محدوده تحقق می‌یابد (شعبانی، ۱۳۸۴: ۳۶۶).

خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف مدینه فاضله می‌گوید: «اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدم بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آراء و دوم افعال...» (طوسی، ۱۳۸۶: ۲۸) بنابر تعریف طوسی، مردم در مدینه فاضله، در جستجوی خیرات هستند و جویای کمال و در آن شهر عدالت حاکم است. وی درباره ویژگی‌های مدینه فاضله به موارد ذیل اشاره می‌کند: ۱. الفت و محبت ۲. امنیت و عدم تعاند ۳. صداقت ۴. عدالت.

ملاصدرای شیرازی مدینه فاضله را طوری ترسیم می‌کند که همه شهرهای آن دارای امتی است که برای رسیدن به خیر حقیقی و سعادت، یکدیگر را یاری می‌کنند. در دیدگاه سیاسی ـ اجتماعی ملاصدرا، خداوند منزه از تعلقات و دنیا منزلگاه سالکان الهی است که برای سفر به سوی حق تلاش می‌کنند. انسان در این مدینه، دارای ویژگی‌های: ممتاز از سایر مخلوقات، مختار بودن، نیازمند به اجتماع و تمدن، دارای سیاست و شریعت می‌باشد. از دیدگاه ملاصدرا ارکان این مدینه: قانون الهی، حکومت و مردم و سعادت آنان می‌باشد که هر یک شرایط خاص خود را دارد. خدا محوری، حضور گسترده شریعت، حضور ولایت، عدالت در جامعه و تعاون برای نیل به سعادت از وجوه مدینه فاضله ملاصدرا است (شعبانی، ۱۳۸۴: ۳۶۶).

۳. تاریخچه جهانی شدن

اقتصاددان تاریخی و جامعه‌شناس آلمانی «آندره گاندر فرانک» (Andre Gunder Frank) می‌گوید که شکلی از جهانی شدن با ظهور پیوندهای تجاری بین سومر و تمدن دره سند در هزاره سوم پیش از میلاد آغاز شد (Frank, 1998: 25).

تجارت در جاده ابریشم عامل مهمی در توسعه تمدن‌های چین، شبه قاره هند، ایران، اروپا و عربستان بود و باعث گشودن تعاملات سیاسی و اقتصادی درازمدت بین آنها شد. علاوه بر تجارت اقتصادی، جاده ابریشم به عنوان وسیله‌ای برای انجام تجارت فرهنگی در میان تمدن‌های موجود در شبکه آن عمل می‌کرد (Jerry, 1993: 33).

از قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی، با گسترش شهرها در اروپا، تحولی آغاز می‌شود که اگرچه در یک دوره منجر به تشدید منازعات در اروپا و ایجاد درگیری‌های شدید میان مدعیان قدرت‌سیاسی و نیروهای مذهبی می‌شود، ولی در درازمدت منجر به حذف بخش عمده‌ای از مدعیان و کنار رفتن آنها به نفع مجموعه‌ای از دولت‌های قدرتمند است. در نتیجه این تنازعات، اندک اندک قدرت‌های کوچک در یکدیگر هضم و کشور بزرگتری شکل می‌گیرد. سرانجام با رسیدن به قرن هجدهم میلادی، پراکندگی به نوعی وحدت می‌انجامد به گونه‌ای که در آغاز قرن هجدهم با عهدنامه «وستفالیا» (Westphalia) صدها گروه مدعی در اروپا تبدیل به ۲۴ یا ۲۵ دولت ملی می‌شوند و دولت ملت‌ها (Nation - States) شکل می‌گیرند. دولت‌های ملی از چهار عنصر سرزمین، جمعیت، حاکمیت و حکومت تشکیل می‌شدند و مهمترین عنصر، سرزمین بود که دولت‌ها مایل بودند تا آنجا که ممکن است بر گستره آن بیفزایند (جعفری، ۱۳۸۹: ۸۶). اهمیت عهدنامه وستفالیا در روابط بین‌الملل، به عنوان نخستین معاهده صلح چند جانبه در قرون اخیر، از این جهت است که این عهدنامه و کنفرانس آن، مبنای اقدامات بعدی و راهنمای کشورها در گسترش روابط بین الملل شد. این معاهده سپس به پیمان‌های بزرگ مشابهی میان کشورها انجامید، و در نهایت به قانون بین‌الملل منتهی شد و پایه و اساس جامعه ملل و سپس سازمان ملل متحد گردید.

این آغاز در واقع پایانی بر بی‌ثباتی شدید دوران پس از قرون وسطی، عصر رنسانس و جنگ‌های مذهبی بود. اما نکته مهم در فرایند دولت‌سازی جدید، سکولار شدن قوانین است. در این دوران برخلاف قرون وسطی که منشأ قانون تفسیر کتاب مقدس و قوانین برگرفته از نهادهای کلیسایی بود، قوانین بر اساس مفاهیم دنیوی سکولار تدوین می‌شوند و اگر قرار شود که مفاهیم دینی در قانون گنجانده شوند، باید از مجرای قانون‌گذاری سکولار عبور کنند. در نتیجه در دوران جدید، قانون‌گذاری از سیطره نهادها و سازوکارهای دینی خارج شده و قانون پارلمان جایگزین آن می‌شود.

در قرن نوزدهم، رشد سریع جمعیت زمینه ایجاد تقاضای پایدار برای کالاها و صنعتی شدن امکان تولید اقلام خانگی استاندارد را فراهم کردند. کشتی‌های بخار هزینه حمل و نقل بین‌المللی را به میزان قابل توجهی کاهش دادند و راه آهن حمل و نقل داخلی را ارزان‌تر کرد (O'rourke et al, 2002: 34).

پس از جنگ جهانی دوم، کار سیاستمداران منجر به توافق نامه‌های کنفرانس برتون وودز شد، که در آن دولت‌های بزرگ چارچوب سیاست‌های پولی، بازرگانی و مالی بین‌المللی را تعیین کردند و چندین نهاد بین المللی را با هدف تسهیل رشد اقتصادی از طریق کاهش هزینه‌ها ایجاد کردند. در ابتدا، موافقت نامه عمومی تعرفه‌ها و تجارت (GATT) منجر به مجموعه‌ای از موافقت نامه‌ها برای حذف محدودیت‌های تجاری شد. جانشین گات، سازمان تجارت جهانی (WTO) بود که چارچوبی را برای مذاکره و رسمیت بخشیدن به توافقات تجاری و فرآیند حل اختلاف فراهم کرد و صادرات از ۸/۵ درصد کل تولید ناخالص جهانی در سال ۱۹۷۰ به ۱۶/۲درصد در سال ۲۰۰۱ (تقریباً دو برابر) شد (Kheeshadeh, 2012: 1753).

از دهه ۱۹۷۰، حمل و نقل هوایی به طور فزاینده‌ای برای طبقات متوسط در کشورهای توسعه یافته مقرون به صرفه شد و سیاست‌های آسمان باز و شرکت‌های هواپیمایی کم‌هزینه به ایجاد رقابت در بازار کمک کردند. در دهه ۱۹۹۰، رشد شبکه‌های ارتباطی کم هزینه، مخارج ارتباط بین کشورها را کاهش داد و با رشد فناوری، انجام بیشتر کارها با استفاده از رایانه بدون توجه به مسافت،

امکان‌پذیر شد. با مرور زمان، به برکت پیشرفت فناوری، هر روز جهان کوچک و کوچک‌تر شد تا جایی که امروزه با یک گوشی تلفن همراه می‌توان با هر شخصی در هر جای جهان در ارتباط بود و از آخرین اتفاقات با جزییات مطلع شد و در وقایع اجتماعی اثرگذار بود.

۴. انواع جهانی شدن

سه نوع جهانی شدن وجود دارد: اقتصادی، سیاسی، فرهنگی.

- جهانی شدن اقتصادی، تمرکز بر ادغام بازارهای مالی بین‌المللی و هماهنگی مبادلات مالی است. شرکت‌های چند ملیتی که در دو یا چند کشور فعالیت می‌کنند، نقش بزرگی در جهانی شدن اقتصاد ایفا می‌کنند.
- جهانی شدن سیاسی کشورها را از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گرد هم می‌آورد. سازمان‌هایی مانند ناتو و سازمان ملل بخشی از تلاش‌های جهانی‌سازی سیاسی هستند.
- جهانی شدن فرهنگی این جنبه از جهانی شدن تا حد زیادی بر عوامل تکنولوژیکی و اجتماعی متمرکز است که باعث همگرایی فرهنگ‌ها می‌شود. اینها شامل افزایش سهولت ارتباط، فراگیر شدن رسانه‌های اجتماعی و دسترسی به حمل و نقل سریعتر و بهتر است.

این سه نوع بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. به عنوان مثال، سیاست‌های آزادسازی تجارت ملی، جهانی شدن اقتصاد را به پیش می‌برد. سیاست‌های سیاسی همچنین بر جهانی‌شدن فرهنگی تأثیر می‌گذارد و مردم را قادر می‌سازد تا آزادانه‌تر با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و در سراسر جهان حرکت کنند. جهانی شدن اقتصادی همچنین از طریق واردات کالاها و خدماتی که مردم را در معرض فرهنگ‌های دیگر قرار می‌دهد، بر جهانی شدن فرهنگی تأثیر می‌گذارد.

قدرت، ثروت و تمامیت‌خواهی؛ بنیاد نظام‌های استبدادی را تشکیل می‌دهند. در نقطه مقابل؛ حکومت، ثروت، مردم و علم، ارکان اصلی قدرت در نظام‌های متجدد هستند.

- حکومت: به عنوان نهاد قانون‌گذار و مسئول نظارت بر اجرای آن، با در اختیار داشتن مجموعه سازمان‌ها و تشکیلات اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... به عنوان یکی از مهمترین عوامل قدرت محسوب می‌شود، لذا افراد حاضر در حاکمیت، از صاحبان قدرت به شمار می‌آیند.

- قانون: در دنیای جدید، قانون منشأ قدرت است که توسط مردم به نمایندگان ملت تفویض شده و حکومت به عنوان مجری زمام امور را در دست می گیرد. افرادی که با سوء استفاده از قانون، قدرت را در اختیار می گیرند، یا با استفاده از قوانین موجود و یا با جعل قوانینی که منفعت شخصی و گروهی آنان را تأمین کند، مرتکب دو سوء استفاده از قانون می‌شوند.
- ثروت: تأثیر ثروت در سیاست، اقتصاد، فرهنگ، قانون و سایر امور یک حکومت غیرقابل انکار است. در کشورهای سرمایه‌داری و کمونیستی اساس بیشتر تحولات بر مبنای اقتصاد است.
- مردم: افراد مهمترین عنصر به وجود آورنده جامعه و اساس قدرت‌ها و جریانات موجود هستند. برای اینکه جامعه‌ای شکل بگیرد، باید مردم از قانون خاصی تبعیت کنند. اگر حاکمان قوانین را تعیین و برای اجرا به مردم ابلاغ کنند، افراد در این جامعه تابع حکومت هستند، اما اگر مردم در تعیین قوانین سهیم و شریک باشند و با انتخاب نمایندگان و مجریان قانون، حق خود را به حکومت واگذار نمایند و همگی در تدوین و اجرای قانون شراکت داشته باشند، مردم «شهروند» این جامعه هستند. لذا در حکومت‌های مردمی، قدرت حاصل از حکومت و ثروت نیز مرهون قدرت مردم است. در این گونه جوامع، علیرغم برخورداری از تنوع افکار و اندیشه‌ها و سبک‌های زندگی، احساس همدلی و مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی موج می‌زند و حاکمیت با خطر مخالفت‌های مردمی و انقلاب مواجه نخواهد شد در حالی که در حکومت‌های استبدادی که مردم را تابع حاکمیت می‌دانند، هر روز با خطر خیزش حرکت‌ها و مخالفت‌های مردمی برای تغییر ساختار سیاسی و اجتماعی مواجه هستند.
- علم و دانایی: دانش نیز یکی از ابزارهای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی است. حکومت بدون علم و دانش دوام و قوام نخواهد داشت و لذا شاهد هستیم در جوامعی که حاکمان دانشمند زمام امور را در دست دارند، نظام اجتماعی با موفقیت به سوی رشد و شکوفایی به پیش می‌رود و جوامعی که از رهبری اندیشمندان بهره‌ای نبرده، گرفتار مشکلات عدیده اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است. البته در اینجا تفاوت مهمی در نوع علم وجود دارد. در دنیای تکنولوژی و اطلاعات، کسی که از توانایی علمی در زمینه‌های علمی در حوزه‌های مختلف از قبیل ساخت و

تولید مواد و محصولات بهره‌مند است سهم بیشتری در حاکمیت دارد. در حالی که در جوامع اسلامی علمی مفید است و توانایی بر مسند نشاندن صاحب آن را دارد که همراه با تهذیب نفس باشد در غیر این صورت، چنین علمی حجاب اکبر است و رسوایی به بار آورده و عالم را به فساد می‌کشاند. از این رو، حاکم عالم که قدرت را در جامعه اسلامی در دست دارد، باید خود عامل و مکلف در برابر قوانین باشد تا مردم نیز احساس تکلیف کرده و از آن پیروی نمایند.

۵. اثرات جهانی شدن

اثرات جهانی شدن را می‌توان در سطح محلی و جهانی احساس کرد و زندگی افراد و همچنین جامعه گسترده‌تر را به روش‌های زیر تحت تأثیر قرار داد:

- اشخاص حقیقی: در اینجا، انواع تأثیرات بین المللی بر مردم عادی تأثیر می‌گذارد. جهانی شدن بر دسترسی آنها به کالاها، قیمت‌هایی که می‌پردازند و توانایی آنها برای سفر یا حتی نقل مکان به کشورهای دیگر تأثیر می‌گذارد.
- جوامع: این سطح تأثیر جهانی شدن بر سازمان‌ها، مشاغل و اقتصادهای محلی یا منطقه‌ای را در بر می‌گیرد. این موضوع بر افرادی که در جوامع زندگی می‌کنند، جایی که کار می‌کنند، برای چه کسی کار می‌کنند، توانایی آن‌ها برای نقل مکان از جامعه خود و به کشور دیگری در کشور دیگر، تأثیر می‌گذارد. جهانی شدن همچنین نحوه رشد فرهنگ‌های محلی در جوامع را تغییر می‌دهد.
- موسسات شرکت‌های چند ملیتی: دولت‌های ملی و سایر سازمان‌ها مانند کالج‌ها و دانشگاه‌ها همگی تحت تأثیر رویکرد کشورشان نسبت به جهانی شدن و پذیرش آن هستند. جهانی شدن بر توانایی شرکت‌ها برای رشد و گسترش، توانایی دانشگاه برای تنوع بخشیدن و رشد بدنه دانشجویی و توانایی دولت برای پیگیری سیاست‌های اقتصادی خاص تأثیر می‌گذارد.

اگرچه اثرات جهانی شدن را می‌توان مشاهده کرد، اما تجزیه و تحلیل تأثیر خالص پیچیده‌تر است. طرفداران اغلب نتایج خاص را مثبت می‌بینند و منتقدان جهانی شدن همان نتایج را منفی

می‌دانند. رابطه‌ای که به نفع یک نهاد است ممکن است به دیگری آسیب برساند، و اینکه آیا جهانی شدن به طور کلی به نفع جهان است یا خیر، همچنان محل مناقشه است.

۶. مزایا و معایب جهانی‌شدن

جهانی شدن کشورها را قادر می‌سازد تا به منابع طبیعی ارزان‌تر و هزینه کمتر نیروی کار دسترسی داشته باشند. در نتیجه، آنها می‌توانند کالاهای کم‌هزینه‌تری تولید کنند که می‌توانند در سطح جهانی فروخته شوند. طرفداران جهانی شدن استدلال می‌کنند که این جهانی شدن وضعیت جهان را به طرق مختلف بهبود می‌بخشد، مانند موارد زیر:

- مشکلات اقتصادی را حل می‌کند. جهانی شدن مشاغل و سرمایه را به مکان‌هایی منتقل می‌کند که به این منابع نیاز دارند. این امر به کشورهای ثروتمند امکان دسترسی به منابع کم‌هزینه و دسترسی به نیروی کار و کشورهای فقیرتر به مشاغل و صندوق‌های سرمایه‌گذاری مورد نیاز برای توسعه را می‌دهد.
- تجارت آزاد را ترویج می‌کند. جهانی شدن کشورها را برای کاهش تعرفه ها، یارانه‌ها و سایر موانع تجارت آزاد تحت فشار قرار می‌دهد. در نتیجه این باعث رشد اقتصادی، ایجاد شغل، رقابتی‌تر شدن شرکت‌ها و کاهش قیمت‌ها برای مصرف کنندگان می‌شود.
- توسعه اقتصادی را تحریک می‌کند. از لحاظ نظری، جهانی شدن به کشورهای فقیرتر امکان دسترسی به سرمایه و فناوری خارجی را می‌دهد که در غیر این صورت نمی توانستند داشته باشند. سرمایه گذاری خارجی می‌تواند منجر به بهبود استاندارد زندگی برای شهروندان آن کشورها شود.
- روندهای مثبت در حقوق بشر و محیط زیست را تشویق می‌کند. طرفداران جهانی شدن به افزایش توجه به حقوق بشر در مقیاس جهانی و درک مشترک از تأثیر مردم و تولید بر محیط زیست اشاره می‌کنند.
- درک فرهنگی مشترک را ترویج می‌کند. طرفداران افزایش توانایی سفر و تجربه فرهنگ‌های جدید را به عنوان بخش مثبتی از جهانی شدن می‌دانند که می‌تواند به همکاری بین المللی و صلح کمک کند.

بسیاری از طرفداران، جهانی شدن را راهی برای حل مشکلات اقتصادی سیستماتیک می‌دانند، اما منتقدان آن را «نابرابری جهانی» نامیده‌اند. از جمله نقدهای جهانی شدن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- بازارها را بی ثبات می کند. منتقدان جهانی شدن حذف موانع تجاری و حرکت آزادتر مردم را عامل تضعیف سیاست‌های ملی و فرهنگ‌های محلی می‌دانند. بازارهای کار به ویژه زمانی تحت تأثیر قرار می گیرند که مردم به دنبال مشاغل با درآمد بالاتر از مرزها حرکت می کنند یا شرکت‌ها کار و مشاغل را به بازارهای کار با هزینه کمتر برون سپاری می کنند.
- به محیط زیست آسیب می‌رساند. حمل و نقل کالا و انسان در بین کشورها باعث تولید گازهای گلخانه‌ای و تمام اثرات منفی آن بر محیط زیست می‌شود. سفر و تجارت جهانی همچنین می‌تواند، گاهی اوقات به طور ناخواسته، گونه‌های مهاجم را به اکوسیستم‌های خارجی معرفی کند. صنایعی مانند ماهیگیری و چوب‌برداری به جایی می‌روند که کسب‌وکار سودآورتر است یا مقررات سخت‌گیری کمتری دارند، که منجر به صید بیش از حد و جنگل‌زدایی در برخی از نقاط جهان شده است.
- استانداردهای زندگی را پایین می‌آورد. زمانی که شرکت‌ها برای به حداقل رساندن هزینه‌ها، فعالیت‌های خود را به خارج از کشور منتقل می کنند، چنین اقداماتی می‌تواند مشاغل را از بین ببرد و بیکاری را در بخش‌هایی از کشور خود افزایش دهد.
- رکودهای جهانی را تسهیل می کند. بازارهای جهانی که به شدت یکپارچه شده‌اند، خطر بیشتری برای رکود جهانی دارند. بحران مالی ۲۰۰۷-۲۰۰۹ و رکود بزرگ نمونه خوبی از این است که چگونه بازارهای جهانی در هم تنیده هستند و چگونه مشکلات مالی در یک کشور یا منطقه می‌تواند به سرعت بر سایر نقاط جهان تأثیر بگذارد. جهانی شدن توانایی تک تک کشورها برای استفاده موثر از سیاست‌های پولی و مالی برای کنترل اقتصاد ملی را کاهش می‌دهد.
- به هویت فرهنگی آسیب وارد می کند. منتقدان جهانی‌سازی از بین رفتن هویت‌های فرهنگی و زبان‌های منحصربه‌فرد ناشی از حرکت بین‌المللی کسب‌وکارها و مردم را محکوم می کنند. در

عین حال، اینترنت و رسانه‌های اجتماعی حتی بدون رفت و آمد مردم و تجارت، این روند را هدایت می‌کنند.

- احتمال همه‌گیری را افزایش می‌دهد. منتقدان می‌گویند افزایش سفر، پتانسیل افزایش خطر همه‌گیری را دارد. شیوع H1N1 (آنفولانزای خوکی) در سال ۲۰۰۹ و ویروس کرونا در سال‌های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ دو نمونه از بیماری‌های جدی هستند که به سرعت به چندین کشور سرایت کردند.

با آشکار شدن تأثیر جهانی شدن، دولت‌های ملی نیز از آن متأثر شده‌اند. ظهور رسانه‌های ارتباطی جدید و تبادلات فرهنگی از طریق آن‌ها، به وجود آمدن مسائل مشترک جهانی همچون گرم شدن کره زمین، مبارزه با ایدز و...، ظهور بازی‌گران فراملی مانند موسسات مردم‌نهاد محیط زیست و حقوق بشری، سازمان‌های فراملی مانند سازمان تجارت جهانی، کمتر شدن فاصله‌های جغرافیایی از طریق پیشرفت فناوری‌های حمل و نقل، هم‌چنین به صحنه آمدن بازیگران و مفاهیم جدید، موجب کمرنگ شدن قدرت و نفوذ دولت‌های ملی شده است.

کاهش وفاداری شهروندان به حکومت ملی و انتقال وفاداری‌ها به نهادهای فراملی از دیگر جلوه‌های تحولات و دگرگونی‌ها در چارچوب دولت‌های ملی به شمار می‌رود که طی آن رابطه شهروندان و دولت تغییر می‌یابد و ملی‌گرایی کم رنگ می‌شود (قوام، ۱۳۷۹ : ۳۴).

بنابراین مرزها، دیگر صرفاً مرزهای سرزمینی نیستند، بلکه مرزهای فرهنگی، قومی، اقتصادی و... که منجر به هویت‌های جدید فرهنگی، قومی، اقتصادی و... می‌شوند، نیز وجود دارند. روند تحولات در عصر حاضر به نحوی است که در عرصه‌های بین‌الملل تفسیرهای جدیدی از موضوع حاکمیت در حال شکل‌گیری هستند (شریفیان، ۱۳۸۰ : ۸۰۴).

در بستر جهانی شدن، کارکرد افراد، دولت‌ها و نهادهای جهانی در حال رصد شدن توسط جهانیان است. اگر دولت‌ها به حقوق افراد دیگر جوامع توجه نکنند، نمی‌توانند به‌گونه‌ای متقاعدکننده ادعای تضمین حقوق شهروندان خودشان را داشته باشند. به همین دلیل است که بعضی از نویسندگان استدلال می‌کنند که حقوق بشر به عنوان ضمانت اصلی استقلال فرد در حال جایگزینی به جای شهروندی است (فالکس، ۱۳۸۱ : ۱۷۹).

۷. مبانی نظری جهانی شدن از دیدگاه اسلام

اسلام با اندیشه جهانی‌شدن متولد شد و مسلمانان برای تحقق این اندیشه تلاش بسیار کردند. گسترش تمدن اسلامی در قرون اولیه شاهد بر این مدعاست، لیکن شیوه گسترش اسلام با آنچه در قرآن و سیره رسول اکرم(ص) بود، مغایرت داشت و به همین دلیل جنبه جهانی شدن دین اسلام با وقفه‌ای طولانی روبرو شده است.

اصول فکری تمدن اسلامی ره‌آورد وحی الهی، نبوت انبیاء و امامت اولیاء است که فطرت و عقل بشری صحت آن را تأیید می‌نماید. این مبانی، نوید دهنده جهانی شدن تمدن اسلامی در سیر تاریخی بشر است. تاریخ انسان، پیش از همه، مجموعه واقعیت‌هایی است درباره آنچه انسان‌ها انجام داده و متحمل شده‌اند که پژوهش عقلی پیرامون آن، نیازمند یافتن نوعی معقولیت است. برنامه اسلام مبتنی بر امیدها و اهداف عقلی خاصی برای رشد روشنگری، پیشرفت اخلاقی نوع انسان، صلح جاودانه میان ملت‌هاست و این مهم را از طریق تلألو عصر سعادت بشریت با تأسیس حکومت جهانی پیگیری می‌کند.

آیاتی از قرآن به مسأله جهانی شدن اسلام اشاره دارند، از جمله:

- «ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم و حکومتشان را در زمین پابرجا سازیم و به فرعون و هامان و لشگریانشان، آنچه را از آنها (بنی‌اسرائیل) بیم داشتند، نشان دهیم!».[1]
- «او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند».[2]

---

۱. «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)

۲. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۲۳)

- «در زبور بعداز ذکر (تورات) نوشتیم که بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد».[۱] «یرثها» جنبه جهان شمولی دارد؛ یعنی همه حاکمان زمین، بندگان صالح خدا خواهند شد.
- «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان‌گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آنچنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت و کسانی که پس از آن کافر شوند، فاسقند».[۲]

شکی نیست که اسلام در پرتو رسالت اخلاقی و آموزه‌های دینی مبتنی بر آن، به جهانی شدن نگریسته است؛ مثلاً، صلح جاودانه میان ملت‌ها، که ایده‌آل محض برترین خیر اجتماعی است، از راه به کارگیری اصول عملی برای شرایط تجربی زندگی انسان تبیین شده است. بنابراین وضع این غایت‌ها تا حدی مبتنی بر پیشنهادهایی پیرامون جهانی شدن است که باید از راه کاویدن فلسفه اجتماعی – سیاسی اسلام بدان‌ها دست یافت. اسلام، آزادی انسان را منبع عمده این حرکت ذکر می‌کند که مردم را از قواعد غریزه حیوانی می‌رهاند و آنان را در جهان پدیداری، پذیرای قرارگرفتن تحت قوانین ضروری عقلی الهی نظم می‌بخشد. در این اندیشه، رفتار انسان‌ها به عنوان موجودات سازمند (Organized Bing)، صرفاً تحت قوانین علّی و معلولی قرار نمی‌گیرد و رفتارشان نشان‌دهنده مفهوم‌سازی توسط خودشان است و لذا آینده آنان قابل پیش‌بینی نیست و این نشان از آزادی انسان از دیدگاه اسلام دارد. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید: «خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند».[۳]

---

۱. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵).

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵).

۳. «إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

نگرش اسلام به مقوله جهانی شدن، با دیگر مکاتب امروز متفاوت است. بر خلاف نگاه سایرین که برگرفته از مادی‌گرایی و تفرعن انسان است، در تفکر اسلامی، انگاره تمدن اسلامی با نظر به ربوبیت‌الهی، عدالت جهانی و حفظ کرامت انسان بنیان شده و در حدود آن، تفسیر می‌شود. تحقق عدالت، توحید، علم و حکمت، رشد عقل، رفاه و آبادانی، امنیت و آرامش، فراوانی و برکت و... از ویژگی‌های تمدن اسلامی در آیات قرآن و روایات است.

در اسلام، انسان به لحاظ معنوی و مادّی می‌تواند رشد کرده، زندگی خوب و عزّتمندی داشته باشد و به نتایج مطلوبی که خدای متعال او را برای آنها خلق کرده، برسد. انسان عزیز؛ انسان دارای آزادی، قدرت، اراده، ابتکار و سازندگی است. در این تعریف، ابعاد گوناگون فرهنگ و تمدن مادی و معنوی بشر، مطرح شده است که منجر به تکامل و قرب به پروردگار می‌شود.

۸. نتیجه‌گیری

برخورداری از برترین‌ها، مهمترین ابزار برای حضور در عرصه‌های جهانی است. با تدبر در آموزه‌های قرآنی در می‌یابیم که موضوع دستیابی به برترین‌ها و سرآمد بودن، با صراحت در کلام الهی و سیره پیامبر طرح شده است. مطابق این آموزه‌ها، نظام جهانی اسلامی باید در تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی جوامع مختلف سرآمد باشد و این امر جز با برخورداری از برترین اندیشه‌ها و امکانات، قابل دسترس نیست.

برای نیل به این مقصود، بایستی در جنبه‌های مختلف سرآمد ملت‌های جهان گردیم تا زمینه‌های نقش آفرینی مؤثر در نظام جهانی فراهم گردد. برخی از مهمترین عناوینی که بایستی نسبت به آن همت‌گماشت، به شرح ذیل می‌باشد:

۱. دستیابی به برترین مرحله شعور و کمال عقلانی: از نظر ملاصدرا «خیر، سعادت و کمال، و همچنین شعور و ادراک به «وجود» است. وجودها در کمال و نقص متفاوت هستند. پس هر زمانی که وجودها اتمّ و از عدم خالص‌تر باشند، کمال و سعادت برتر و بالاتری دارند (حسینی شاهرودی و پورافغان،۱۳۹۴: ۵۷). مقارنت کمال عقلانی با سعادت انسان، بیانگر این حقیقت است که لازمه برخورداری از تمدن نوین، برتری و کمال عقلانیت انسانی است. این حقیقت متناسب با پیشرفت

فکر بشر در کشف و شناخت حقایق معنوی و ارتباطات فردی و اجتماعی و به موازات رشد اخلاقی و علمی محقق خواهد شد.

۲. دستیابی به برترین مرحله از رشد علم: رشد و شکوفایی علمی، یکی از نکاتی که اسلام نسبت به آن تأکید دارد و آموختن علم را حتی از غیرمسلمین واجب و ضروری می‌داند. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «علم‌آموزی بر هر زن و مرد مسلمان واجب است»[۱] (مجلسی، ۱۳۶۸: ج ۶۷، ص ۶۸). اسلام نه‌تنها به پیروان خود، بلکه حتی به مخالفین خود نیز توصیه می‌کند که در جستجوی آموختن حکمت و علم باشند، زیرا بدیهی است انسانی که از حکمت و علم برخوردار باشد، سخن حق را درک کرده و به سوی حقیقت رهنمون خواهد شد. از سوی دیگر، گسترش علم در جامعه موجب تولید وسایل و ایجاد امکانات بیشتر برای آسایش مردم خواهد شد و همین، موجب جلب توجه و گرایش انسان‌ها خواهد شد.

۳. ایجاد عدالت اجتماعی: عدالت اجتماعی، به معنی رعایت مساوات و پرهیز از ظلم و تبعیض، از مهمترین خواسته‌های فطری و به حق بشر است که از دیرباز مصلحان اجتماعی در اندیشه تحقق آن بوده‌اند. هنگامی که عقلانیت، شعور و آگاهی انسان به اوج کمال برسد، و علم بسترهای لازم برای رشد و شکوفایی انسان‌ها را فراهم کند، شرایط تحقق عدالت در جامعه انسانی فراهم می‌آید.

۴. تأسیس برترین و صالح‌ترین قدرت اقتصادی: عوامل اقتصادی همواره از مهمترین ابزار اداره جوامع بشری به شمار می‌روند. کمیت و کیفیت اداره جوامع بشری، به این بستگی دارد که این عوامل و ابزار در اختیار چه شخصیت‌ها و حکومت‌هایی باشد. اگر مصلحان واقعی بر این عوامل دست یابند، در مسیر آبادانی و تأمین مصالح مادی و معنوی بشر حرکت می‌کنند. اما چنانچه این ابزار در خدمت سیاست‌بازان نااهل و خودخواه قرار گیرد، از آن‌ها برای تأمین منافع شخصی، گروهی و حزبی بهره‌برداری می‌کنند. در نتیجه شمار بسیاری از آحاد مردم از حقوق مسلّم خود محروم می‌شوند و در نتیجه، عدالت پیش پای خواسته‌های گروهی اندک و فرصت طلب قربانی

---

۱. «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ»

می‌شود. در معادلات جهانی، قدرت اقتصادی نقش تعیین کننده‌ای دارد، لذا کشورهایی که قصد حضور در جامعه جهانی را دارند باید نظام اقتصادی قدرتمند و عادلانه‌ای تأسیس کنند.

۵. برترین نظام حقوقی و سیاسی: قدرت حقوقی و توانمندی سیاسی با پشتوانه شکوفایی علمی، عقلانی و اقتصادی حاصل می‌شوند و به نحوی جدایی‌ناپذیر از اساسی‌ترین واژگان در حقوق عمومی محسوب می‌شوند. این امر از آنجا سرچشمه می‌گیرد که حقوق عمومی و سیاست وظیفه غایی خود را تعیین قواعد و اصول لازم‌الاجرا برای محدود کردن قدرت فرمانروایان، تضمین آزادی‌های فردی و ترسیم مرزهای روابط میان قوای حکومتی قرار داده‌اند. لذا می‌توان گفت که حقوق و سیاست از یک سو، ابزار حقانی‌سازی قدرت و از سوی دیگر، سدی در برابر افسارگسیختگی قدرت محسوب می‌شوند. بر این اساس، در اندیشه دینی، قدرت حقوقی و سیاسی وسیله‌ای برای وصول به اهداف حکومت اسلامی است که به امانت در اختیار حاکمان قرار شده است (حبیب زاده و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۳: ۳۶۵). اگر مسلمانان عزم آن دارند که در نظام حقوقی و سیاسی جهانی، سخنی برای گفتن داشته باشند، می‌بایست نظامی حقوقی و سیاسی را تبیین کنند که متناسب با نیازهای جامعه بین‌الملل، تأمین کنند امنیت سیاسی و حقوقی بشریت باشد.

۶. بهره‌مندی از کارآمدترین فنون و تجهیزات نظامی: برخورداری از استطاعت نظامی و تسلیحاتی، همچنین آشنایی با فنون پیشرفته نظامی و دفاعی، پشتوانه عظیمی برای حفظ استقلال و تمامیت کیان یک حاکمیت به شمار می‌رود. نظامیان مجهّز به ادوات، تجهیزات و فنون رزمی و دفاعی پیشرفته، مایه امنیت و سربلندی هر حکومتی هستند و چشم طمع دشمنان را کور می‌کنند. بدیهی است برخورداری هر حاکمیتی از فنون و تجهیزات نظامی و دفاعی باید با قلمرو حاکمیت آن کشور متناسب باشد، لذا تمدن نوین اسلامی که داعیه جهانی شدن دارد، باید توان نظامی و تسلیحاتی‌اش وسعت جهان را دربرگیرد تا بتواند امنیت خود و سایر ملت‌ها را در سطح جهان تأمین کند.

با عنایت به اهمیت موضوع جهانی شدن و ضرورت حضور در نظم جهانی، وظیفه‌ای خطیر بر عهده حاکمان و مدیران قرار گرفته است. اگر تعلل و سستی در پیش گیرند و به جای تمرکز بر وحدت و قدرت بخشیدن به نیروها، راه ستیز و اختلافات داخلی را بپیمایند، آینده جامعه را به مخاطره انداخته، با توجه به اینکه جهانی‌شدن معاصر بر محور انسان بنا شده است، زمینه برای رشد اندیشه‌های رقیب فراهم می‌گردد. امید است سیاستگزاران، صاحب‌نظران و فرهیختگان با اندیشه و سعه‌صدر، با محوریت آموزه‌های الهی، جامعه جهانی را از فلاکت ظلم و استکبار نجات داده زمینه سعادتمندی تمام ابناء بشر را فراهم آورند.

منابع

جعفری، انوش (۱۳۸۹). «جهانی شدن و وستفالی‌زدایی از متغیرهای دولت»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، نشریه علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج*. شماره ۱۳، صص ۱۱۴-۸۳.

حبیب‌زاده، توکل و علی فتاحی زفرقندی (۱۳۹۳). «قدرت سیاسی؛ مطالعه تطبیقی در اندیشه لیبرال و اسلامی»، *دو فصلنامه مطالعات حقوق تطبیقی*، دوره ۵، شماره ۲، صص ۳۷۸-۳۵۹.

حسینی شاهروی، سید مرتضی و عظیمه پورافغان (۱۳۹۴). «نسبت کمال عقلانی (اتحاد با عقل فعال) با کمالات اخلاقی از نظر ملاصدرا. فصلنامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ششم، شماره دوم، صص ۵۷-۴۳.

خمینی، روح اله (۱۳۶۸). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.

دهشیری، محمد رضا (۱۳۹۶). «انقلاب اسلامی و جهانی شدن؛ از نظریه تا عمل»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۱۴، صص ۴۵-۲۸.

رجایی، فرهنگ (۱۳۸۰). پدیده جهانی شدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر آگه، تهران.

شریفیان، جمشید (۱۳۸۰). بین المللی شدن حقوق بشر «، فصلنامه سیاست خارجی، سال چهارم، پاییز ۱۳۸۰ ، شماره ۳.

شعبانی، غلام محمد (۱۳۸۴). «ویژگی‌های مدینه فاضله از دیدگاه اسلام»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر علی عباسی، استاد مشاور: حجت الاسلام حمید رضا رضانیا. تهران: مرکز جهانی علوم اسلامی (مدرسه عالی امام خمینی).

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: قدیانی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). آراء اهل مدینه فاضله، تهران: گیسوم.

فالکس، کیث (۱۳۸۱). شهروندی، ترجمه: محمدتقی دلفروز. تهران: نشر کویر.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۸). بحارالانوار, بیروت: لبنان. جلد۶۷, صفحه۶۸.

ویلیام، مارک (۱۳۷۹). *بازاندیشی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت دولت*، ترجمه اسماعیل مردانی، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، مرداد و شهریور ۱۳۷۹، شماره ۱۵۵ و ۱۵۶ .

Albrow, Martin and King, Elizabeth (1990). Globalization, Knowledge and Society. London: Sage. ISBN 0-8039-8323-9. OCLC 22593547

Frank, Andre Gunder (1998). Reorient: Global economy in the Asian age. Berkeley: University of California Press. ISBN 978-0-520-21474-3

Frank, Andre Gunder. (1998). ReOrient: Global economy in the Asian age. Berkeley: University of California Press. ISBN 978-0-520-21474-3

Giddens, Anthony (1990). The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press. p. 64. ISBN 0-7456-0793-4. OCLC 22305142

O'Rourke, H., Kevin G. and Williamson, Jeffrey (2002). "When did globalization begin?". *European Review of Economic History*. 6 (1): 23–50. doi:10.1017/S1361491602000023. ISSN 1361-4916

Heinrich Marx Karl (2017). "Manifesto of the Communist Party", *The Communist Manifesto*, Pluto Press, pp. 47–103, 2017, doi:10.2307/j.ctt1k85dmc.4, ISBN 978-1-78680-025-1, S2CID 53056560, retrieved 18 October 2020

James, Paul and Steger, Manfred B. (2014). "A Genealogy of globalization: The career of a concept". Globalizations. 11 (4): 417–34. doi:10.1080/14747731.2014.951186. S2CID 18739651

James, Paul and Steger, Manfred B. (2014). "A Genealogy of globalization: The career of a concept". *Globalizations*. 11 (4): 417–34. doi:10.1080/14747731.2014.951186. S2CID 18739651

Jerry Bentley (1993). Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times (New York: Oxford University Press, 1993), 33.

Kevin H., O'rourke, Leandro Prados de la Escosura and Guillaume Daudin (2018). Trade and empire (Chapter 4) – The Cambridge Economic History of Modern Europe. Cambridge Core. pp. 100–01. doi:10.1017/CBO9780511794834.006. ISBN 9780521882026. Archived from the original on 3 March 2018. Retrieved 2 March 2018

Kheeshadeh Maryam (2012). “EFFECTS OF GLOBALIZATION ON MASS MEDIA IN THE WORLD”. *International Journal of Asian Social Science*. 2(10), pp. 1742-1763.

Klein, Naomi (2008). The Shock Doctrine. Canada: Vintage.

Lourdes, Benería; Deere, Carmen Diana; Kabeer, Naila (2012). "Gender and International Migration: Globalization, Development and Governance". *Feminist Economics*. 18 (2): 1–33. doi:10.1080/13545701.2012.688998. S2CID 144565818.

Lourdes, Benería; Gunseli, Berik and Maria S., Floro (2016). *Gender, Development, and Globalization: Economics as if all people mattered*. New York: Routledge. p. 95. ISBN 978-0-415-53748-3

Lourdes, Benería; Gunseli, Berik; Maria S., Floro (2016). *Gender, Development, and Globalization: Economics as if all people mattered*. New York: Routledge. p. 95. ISBN 978-0-415-53748-3

Martell, Luke (2010). *The Sociology of Globalization*. Policy Press.

O'Rourke, Kevin H. and Williamson, Jeffrey G. (2002). "When Did Globalization Begin?". *European Review of Economic History*. 6 (1), pp. 23–50. doi:10.1017/S1361491602000023. S2CID 15767303

Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Reprint. ed.). London: Sage. ISBN 978-0-8039-8187-4. OCLC 28634687

Sassen, Saskia (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Archived 16 March 2015 at the Wayback Machine (1991) - Princeton University Press. ISBN 0-691-07063-6

Varghese N.V. (2008). *Globalization of Higher Education and Cross-Border Student Mobility*, India Higher Education Report. Available at: https://www.researchgate.net/publication/44839105_Globalization_of_Higher_Education_and_Cross-Border_Student_Mobility

Strategic Components for effective presence in the Global order

Hassan Hajizadeh Onari
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Chamran Campus, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author)
hajizadeanari@gmail.com
Mahdi Aboutalebi Yazdi
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Chamran Campus, Farhangian University, Tehran, Iran
aboutaleby@gmail.com

Globalization means a long-term and multifaceted process that is being formed with a kind of shared global self-awareness. The main question is how should we act in this process so as not to lag behind the pace of progress and changes that are taking place in the human world and to maintain and enhance our country's position in the international system? Given the importance and necessity of being present in the global order, a serious task has been placed on the shoulders of rulers, managers, and policymakers. If they hesitate and take the path of internal conflict and disagreements instead of focusing on the components that increase the country's power in the global equation, they will jeopardize the future of society and pave the way for the growth of competitors. The following article, while briefly reviewing the history of globalization, presents strategic components for an effective presence and enhancing the country's position in the international system, so that in addition to benefiting from the benefits of the modern world, the shortcomings and shortcomings that prevent an effective presence in the global community can be overcome.

Keywords: Globalization, Global society, Islamic Civilization, Modernity.

Reccived: 2025/03/30 Accepted: 2025/05/01

Scientific journal (bi-quarterly)

Analytic Philosophy

Vol.20 , No. 43 , Spring & Summer 2023

Explaining and Examining the Differences between Philosophical Counselling and Psychological Counselling 44

Seyed Hesam Hosaini, Seyed Salar Hosaini, Akbar Rahnama

Examining Avrum Stroll's point of view about Wittgenstein's two different understandings of the foundations of certain beliefs 68

Mohammad Saied Abdollahi, Mohammad Ali Abdollahi

Love in the perspective of Attar Neishaburi and Soren Kierkegaard 101

Ali Haji Mousaei, Razieh Shahrabadi

Hegel's Contribution to the Epistemological History of Postmodernism (with a Critical Approach) 120

Mohammad Tamerkari, Mehdi Monfared

Critical Analysis of the Teleological Argument for God's Existence: Hume's Critiques, Motahhari's Responses, and Javadi Amoli's Perspectives 147

Mohammad Hossein Abbasi

Strategic Components for effective presence in the Global order 170

Hassan Hajizadeh Onari, Mahdi Aboutalebi Yazdi

Bi-Quarterly Journal of “Analytic Philosophy”

Vol. 20, No. 43, Spring & Summer 2023

Concessionair: Tehran Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
Editor in Chief: Shams al-Maluk Mostafavi
Deputy of Editor in chief: Shahla Islami
Administration Manager: Mahdi Abutalebi Yazdi

Editorial Board

- **Ali Paya** (Associate Professor at Iran's Scientific Research Center).
- **Seyyed Mohammad Ali Hojjati** (Associate Professor of Tarbiat Modares University).
- **Mohammad Saeedi Mehr** (Professor of Tarbiat Modares University).
- **Hadi Samadi** (Assistant Professor, Department of Philosophy, Research Sciences Unit, Tehran, Islamic Azad University).
- **Seyed Sadruddin Taheri** (Assistant Professor, Department of Philosophy, Research Sciences Unit, Tehran, Islamic Azad University).
- **Saeed Adalat Nejad** (Associate Professor of the Islamic Encyclopedia Foundation).
- **Ali Muradkhani** (Associate Professor, Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University).
- **Shams-ul-Molok Mostafavi** (Associate Professor, Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University).
- **Hamid Vahid** (Professor of Analytical Philosophy Research Institute of Basic Knowledge Research Institute).
- **Hossein Hoshangi** (Associate Professor of Imam Sadegh University).

Editor: Mahdi Abutalebi Yazdi
layout & Professional Affairs: Takamul. ir

- The views expressed in this volume are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the University.
- Material in this Publication may be freely quoted of reprinted, but acknowledgment is kindly requested.

Adress: Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Unit, University Square, The end of Sattari Highway, Tehran, Iran. **https://pi.srbiau.ac.ir**

نشریه علمی (دو فصلنامه)

فلسفه تحلیلی

Analytic Philosophy

Scientific journal (bi-quarterly)