

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## نشریه علمی (دو فصلنامه) «فلسفه تحلیلی»

سال نوزدهم، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

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

سر دبیر: شمس الملوک مصطفوی

مدیر مسئول: شهلا اسلامی

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

سعید عدالت 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 آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات،

دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

دسترسی به مقالات از طریق سایت <https://pi.srbiau.ac.ir> امکان پذیر 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 ۱۳۸۶/۲۸۶۸ 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 و سمینارها و سایر نشریات داخلی و خارجی جهت چاپ ارسال نشده باشد.

#### ب) نحوه ارسال مقالات

مقالات از طریق 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 پانویست همان صفحه ارائه شود.
۹. ضرورت دارد فایل جدول و نمودارها به‌گونه‌ای ارائه شوند تا امکان اصلاحات جزئی و تغییر اندازه آن امکان پذیر باشد. یادآوری می‌شود جدول 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 هر یک 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 صورت Top: 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 (قلم ۱۰ BZAR) 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 بهاء‌الدین 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 Costs and 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.

## نشریه علمی (دو فصلنامه) فلسفه تحلیلی

سال نوزدهم، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

- ۷ هویت و خیر از نظر چارلز تیلور  
شهلا اسلامی
- ۳۱ نقش «مفهوم آزادی» در صدور احکام و ارزش‌های اخلاقی  
با تکیه بر روش هستی‌شناسی پدیدارشناختی سارتر  
نگار اظهاری جنکانلو، زینب السادات میرشمسی، منیره سیدمظهری
- ۵۷ تحلیل مفهومی عکاسی‌های صمد قربان‌زاده بر مبنای آرای فروید  
فیروزه شیبانی رضوانی
- ۷۷ سیمون دوبوووار و زیباشناسی پدیدارشناسانه  
سعیده گل‌محمدی، شمس‌الملوک مصطفوی
- ۹۷ مسئولیت اخلاقی از دیدگاه اخوان الصفا  
مریم عباس آباد عربی، محمود فریمانه
- ۱۱۹ کمال انسان در تطبیق نظریات سعادت فارابی و خودشکوفایی آبراهام مزلو  
ریحانه داودی کهکی



## هویت و خیر از نظر چارلز تیلور

شهلا اسلامی

استادیار گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول)

shahla.eslami78@gmail.com

چارلز تیلور جایگاه ویژه‌ای در میان فلاسفه معاصر دارد. دغدغه او، هویت انسان مدرن و فقدان معناست. تیلور فلسفه اخلاق مدرن را واجد ارزش‌های قوی برای هویت انسان نمی‌داند. به عقیده او، در دوره مدرن، دیدگاه طبیعت‌گرایانه حاکم شده است و از بین رفتن معنا در زندگی بشر، محصول آن است؛ فردگرایی و عقل‌ابزاری هم، از تبعات چنین دیدگاهی است. تیلور با بررسی سیری تاریخی، بر آن است فردگرایی، آرمان اصالت را شکل می‌دهد و به نسبی‌گرایی می‌انجامد. به زعم او، هویت شخص، همان فهم اوست از اینکه کیست و خصوصیات است که از او یک انسان متمایز می‌سازد. همچنین، آنچه هویت ما را شکل می‌دهد، ویژگی گفتگویی و اجتماعی ماست؛ مفاهیمی مانند خیر نیز، در گفتگو و تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. یکی از دغدغه‌های تیلور، بازگرداندن معنا به زندگی انسان است؛ به این منظور، او از چارچوب‌هایی نام می‌برد که معنا را به زندگی انسان باز می‌گرداند. اینکه آیا می‌توان با توجه به بنیادهای تفکر تیلور، میان هویت و خیر نسبت برقرار کرد، از موضوعات مطرح در این مقاله است. نقد اساسی به تیلور این است که شان گفتگویی مورد ادعای تیلور با آنچه او خیر می‌نامد همخوانی ندارد. به عبارت دیگر نمی‌توان هم به دیدگاه دیدگاه تیلور درباره شکل‌گیری هویت قایل بود و هم از شهودهای اخلاقی یکسان سخن گفت.

واژگان کلیدی: چارلز تیلور، هویت، خیر، طبیعت‌گرایی، اصالت، فردگرایی

## ۱. مقدمه

هویت در حوزه‌هایی همچون فلسفه، علوم سیاسی، علوم اجتماعی و روانشناسی مورد توجه قرار گرفته است که خود نشان از اهمیت این موضوع دارد. در میان فیلسوفان سده بیست و یکم، تیلور به مفاهیمی چون هویت<sup>۱</sup>، خود<sup>۲</sup>، زبان<sup>۳</sup>، محدودیت‌های معرفت‌شناسی<sup>۴</sup>، اخلاق<sup>۵</sup> و سیاست‌های دموکراتیک می‌پردازد. به عقیده او، انسان دوران مدرن مفاهیمی نظیر اخلاق و معنویت را کنار گذاشته و اشتیاق به معنا را انکار کرده است؛ او، اما بر ورود این مفاهیم در حوزه علوم انسانی تأکید می‌کند. تلاش تیلور بسیار گسترده است و مسائلی اساسی را بیان می‌کند. از جمله آثار مهم تیلور که در این مقاله بر آن تأکید شده است، دو کتاب *اخلاق اصالت* و *سرچشمه‌های خویشتن* و مقاله «سیاست شناسایی» است.

تیلور در کتاب *سرچشمه‌های خویشتن*<sup>۶</sup>، درباره شکل‌گیری هویت مدرن و سرچشمه‌های آن بحث می‌کند و به جدایی اخلاق مدرن از سرچشمه الهی در دوره جدید می‌پردازد. او جهان‌بینی ناتورالیستی را کاملاً ناموجه می‌داند و در این زمینه، متأثر از فلاسفه‌ای چون هایدگر است. تیلور در این کتاب، از واژه‌های «خود» و «هویت» استفاده کرده است؛ اما، تحلیلی روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی از این مفاهیم عرضه نمی‌کند. به زعم او، مسائلی که بر هویت مدرن تأثیر گذاشته است، عبارت‌اند از: توجه به طبیعت، به عنوان منبعی برای اخلاق و هویت، گرایش به باطن و درون و تأیید زندگی عادی. تیلور در این کتاب به نظریات فلاسفه‌ای نظیر افلاطون، اگوستین، دکارت، کانت، آدورنو و نیچه نیز، می‌پردازد. او بر آن است به منابعی که بیشتر اخلاقی هستند، دسترسی پیدا کند؛ از دیدگاه او، این منابع دور از مفاهیم

- 
1. Identity
  2. Self
  3. language
  4. Limit of epistemology
  5. Ethics
  6. Sources of the self



خداپرستی نیستند. تیلور از طرفی، تأکید می‌کند که «خود» در اجتماع ساخته می‌شود، و از طرف دیگر معتقد است منابع اخلاقی مدرن از «خود» فاصله گرفته‌اند.

تیلور در کتاب *اخلاق اصالت*<sup>۱</sup>، به یکی از مفاهیم مهم فلسفه، یعنی اخلاق و معیار اخلاقی می‌پردازد. او همچنین، معضلات مدرنیته را بررسی می‌کند. از نظر او فقدان معنا در زندگی مدرن، مسئله مهمی است که باید ریشه‌یابی شود و برای آن راه حلی پیدا کرد.

در مقاله «سیاست شناسایی» تیلور به تحلیل ویژگی گفتگویی «خود» می‌پردازد و اهمیت فرهنگ در ساختار بخشی به هویت انسان را نشان می‌دهد. او در این مقاله شناختن تفاوت‌های فرهنگی را یک ضرورت اخلاقی و سیاسی می‌داند. پرسش اساسی در این مقاله چگونگی نسبت میان دو مفهوم مهم «هویت» و «خیر» است. به نظر می‌رسد از نظر تیلور شناخت «خود» اهمیت اساسی دارد و «خیر» شکل دهنده هویت است. به منظور پاسخ به پرسش مطرح شده، در مرحله اول این دو مفهوم را توصیف می‌کنیم و پس از آن این نسبت را نشان می‌دهیم.

## ۲. جایگاه تیلور

در فلسفه سیاسی غرب دو رویکرد مهم وجود دارد: لیبرالیسم و جامعه‌گرایی.<sup>۲</sup> جامعه‌گرایی در تقابل با لیبرالیسم است؛ البته، آراء جامعه‌گرایانی همچون مکین تایلر، در تقابل کامل با لیبرالیسم است و نظریاتی، همچون نظریه عدالت جهان‌شمول جان رالز، کاملاً در مقابل آن نیست. تیلور هم، معیارهای عدالت را در ارتباط با اشکال زندگی و سنت‌های جوامع خاص می‌بیند؛ بنابراین، به زعم او، عدالت در زمینه‌های مختلف، صورتی متفاوت دارد. مکین تایلر و چارلز تیلور در این زمینه معتقدند: «داوری‌های سیاسی و اخلاقی، مبتنی بر زبان، دلایل و چارچوب تفسیری هستند که درون آن فاعلان دنیای خود را می‌بینند» (بل، ۲۰۱۳، ص ۲). به طور کلی، جامعه‌گرایان، فرهنگ را مهم‌ترین عامل سازنده هویت افراد می‌دانند. انسان‌ها موجوداتی هستند پدید آورنده فرهنگ، و زمینه‌های فرهنگی، نقش مهمی در بنیاد هویت آنها دارد (بهشتی، ص ۲۹۳).

1. The ethics of authenticity  
2. Communitarianism

### ۳. مدرنیته

برای پرداختن به مفهوم خیر و هویت، در ابتدا، سه موضوع ملال آور مدرنیته را از دیدگاه تیلور بیان می‌کنیم. چرا که فهم این مفاهیم در گرو تفسیر تیلور از مدرنیته است. این سه موضوع ملال آور، همان جنبه سلبی فلسفه تیلور، یعنی نقد مدرنیته است. تیلور در کتاب *اخلاق اصالت* به طور مفصل، به این موضوع می‌پردازد. منظور او از موضوعات ملال آور، «بخش‌هایی از فرهنگ و جامعه معاصر است که مردم در مورد آنها، به رغم پیشرفت تمدن، احساس فقدان و یا انحطاط دارند» (تیلور، ۱۹۹۲، ص ۱).

با آنکه انحطاط و زوال، در چند دهه اخیر، هر از گاهی، احساس شده است، تیلور معتقد است این فقدان و انحطاط تاریخ طولانی‌تری، از قرن هفدهم تاکنون، دارد. در کتاب *اخلاق اصالت*، تیلور به طور مشخص، به دو مورد ملال آور مدرنیته می‌پردازد، مورد سوم نیز به گفته او از دل دو مورد دیگر بر می‌آید (همان‌جا). موارد نگران کننده مذکور را بارها شنیده‌ایم و همواره برای آنها دلایلی آورده شده است؛ به همین دلیل، تیلور معتقد است دیگر نباید درباره آنها بحث کنیم و در کتاب *اخلاق اصالت* به این موارد می‌پردازد: اولین موردی که موجب ملالت ما می‌شود فردگرایی<sup>۱</sup> است؛ به نظر تیلور، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مدرنیته فردگرایی است. «در دوران جدید، هر فرد عقاید خود را دارد و نحوه زندگی خویش را انتخاب می‌کند. مردم دیگر خود را فدای امری مقدس و برتر از خود نمی‌کنند. افراد کمی از شرایط به وجود آمده در عصر جدید ناراضی‌اند و یا می‌خواهند به عقب برگردند؛ حتی بسیاری می‌گویند آزادی‌های فردی هنوز کامل نشده و ما هنوز خودمان نیستیم» (همان، ص ۲).

در گذشته، مردم خود را جزیی از یک نظام بزرگ‌تر می‌دیدند. در این نظام جهان‌شمول، انسان، خدا و فرشتگان، هر کدام در مقام خود قرار داشتند و این جایگاه، از قبل معین شده بود. چنین نظام‌هایی آزادی انسان را محدود می‌کردند؛ ولی در عین حال، به جهان معنا می‌دادند. از بین رفتن

---

1. Three malaises  
2. Individualism

اعتبار این نظام‌ها، مورد دیگری است که تیلور آن را «سرخوردگی»<sup>۱</sup> می‌نامد. سرخوردگی وقتی اتفاق می‌افتد که موجودات در این عالم، بخشی از جادوی خود را از دست می‌دهند. او به فقدان شور و اشتیاق در این نوع زندگی اشاره می‌کند. دیگر مردم هدف والایی ندارند که بخواهند برای آن بمیرند. تیلور در این زمینه، به فلاسفه‌ای مانند کی‌یر کگور و نیچه استناد می‌کند. کی‌یر کگور عصر حاضر را این‌گونه می‌بیند (همان، ص ۳). دغدغه تیلور این است که آیا چنین تحوّل آشکاری خوب است؟ او به نتایج و لوازم این تحوّل در زندگی و معنای آن می‌پردازد. با این تحوّل، مردم دید وسیع خود را از دست می‌دهند؛ زیرا، فقط زندگی فردی خود را می‌بینند.

تیلور از موضوع نگران‌کننده دیگری با عنوان عقل ابزاری<sup>۲</sup> نیز، نام می‌برد. منظور او از عقل ابزاری، عقلی است که برای ما بیشترین سود را کسب می‌کند. به نظر او، جامعه‌ای که ساختاری مقدّس ندارد، عقل ابزاری در آن گسترش پیدا می‌کند؛ در چنین جامعه‌ای، امور بر اساس اراده خداوند شکل نمی‌گیرد. او نگران این است که قلمرو عقل ابزاری به اموری که قابل محاسبه نیستند، راه پیدا کند. این، همان غلبه رویکرد تکنولوژی است. با غلبه تکنولوژی، انتخاب‌های انسان به شدت محدود می‌شود و این وضعیّت، به شکل جدیدی از استبداد می‌انجامد که او آن را استبداد نرم<sup>۳</sup> می‌خواند. (همان، ص ۸).

به طور کلی، تیلور جهان‌بینی مدرن را طبیعت‌گرایانه<sup>۴</sup> می‌داند. در دیدگاه طبیعت‌گرایانه وجه معنوی زندگی انسان بی‌معناست. به نظر تیلور با اینکه این دیدگاه موجب پیشرفت انسان شده است، در حوزه معنا جایگزینی ارائه نمی‌کند و این نوع جهان‌بینی باعث از بین رفتن توجه انسان‌ها به مسأله «هویت» شده است.

- 
1. Disenchantment
  2. Instrumental reason
  3. Sacred structure
  4. Soft despotism
  5. Naturalistic

## ۴. هویت

تأملات فلسفی درباره ماهیت تغییر و مسئله «همانی»، تحت عنوان مسئله هویت شکل می‌گیرد. در این مقال، این واقعیت مورد بررسی قرار می‌گیرد که در تمام تغییرات، چیزی ثابت می‌ماند؛ این همان چیزی است که با عنوان «همانی» از آن یاد می‌شود و در دیدگاه کلاسیک، با لفظ ثبات یا «وحدت»<sup>۲</sup> از آن نام برده می‌شد (تیموتی، ۱۹۹۸، ص ۳).

مراد تیلور از پرداختن به مفهوم هویت، ورود به مباحث فلسفی در زمینه وحدت و تغییر نیست؛ او معتقد است مردم در دوره قبل از تجدد، از هویت صحبت نمی‌کردند، چون مسئله آنان نبود. از نظر او، هویت و خیر از هم جدا نیستند. هویت شخص همان فهم اوست از اینکه کیست و خصوصیتی است که از او یک انسان می‌سازد (تیلور، ۱۹۹۲، ص ۲۸).

او در بخش دوم کتاب سرچشمه‌های خویشتن، به سئوالاتی اساسی در مورد «خود» می‌پردازد. مهم‌ترین پرسش این است که «من کیستم؟». پاسخ به این پرسش، آگاهی از این است که من کجا ایستاده‌ام. هویت من به واسطه تعهدات و تشخیص‌هایی تعریف می‌شود که چارچوب و یا افقی را ترسیم کند تا به واسطه آن موضعی را انتخاب کنم (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۲۷).

اگر انسان‌ها نسبت به هویت خود شناختی نداشته باشند و یا این شناخت درست نباشد، در موارد ضروری زندگی، نمی‌توانند انتخاب‌های درستی داشته باشند. همچنین، فرد امکان ارتباط با دیگران را هم از دست می‌دهد.

از نظر تیلور، انسان موجودی است خود تفسیرگر. «خود» یک تفسیر است و فقط مربوط به یک فرد، به عنوان موجودی مستقل نیست؛ بلکه، مربوط به روابط شخص با جهان اطراف اوست. از این جهت، تیلور به تمایز انسان و حیوان هم، قائل است. انسان‌ها در بعضی از انفعالات شبیه حیوانات هستند، مانند رسیدن از یک چیز؛ ولی حیوانات نمی‌توانند درکی از غرور داشته باشند یا شرمندگی را احساس کنند. این احساسات زمانی معنا دارند که شخص، برداشتی از «امر خیر» داشته باشد.

1. Permanence

2. Unity

بنابراین، انسان‌ها وضعیّت خود را در آنچه تیلور «فضای اخلاقی»<sup>۱</sup> می‌نامد، مشخص می‌کنند. این مطلب، با آنچه تیلور ارزیابی قوی می‌نامد، در ارتباط است که به برداشت شخص از زندگی خوب بر می‌گردد. از نظر تیلور، ما با ترجیحات اخلاقی به دنیا نمی‌آییم؛ بلکه، آنها را از فرهنگ خود می‌گیریم و این ارزیابی‌ها برداشت ما را از «خود» شکل می‌دهند (همان، ص ۲۸). برای فهم بهتر مفهوم هویت، باید مفاهیم دیگری همچون: اتمیسم، اخلاق اصالت، زبان و مفهوم شناسایی را در نظر داشته باشیم تا بتوانیم نسبت میان «هویت» و «خیر» را نشان دهیم.

#### ۱-۴. اتمیسم

تیلور به بحران هویتی اشاره می‌کند که علت آن را اتمیسم می‌داند. دیدگاه مدرن در مورد انسان، مبتنی بر هستی‌شناسی اتمیستی از جهان است؛ بر اساس این دیدگاه، جامعه جز افرادی که با هم در تعامل اند، نیست. اتمیست‌ها انسان را جدا از جامعه می‌دانند و احساسات افراد را کاملاً فردی می‌دانند (نک: تیلور، ۱۹۸۵، ص ۸)؛ در صورتی که، به نظر تیلور، فهم انسان، بر اساس ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد و اصلاً یک‌طرفه و فردی نیست (نک: تیلور، ۱۹۹۷، ص ۱۷۲). او این مفهوم را با توجه به آموزه قرارداد اجتماعی تعریف می‌کند؛ نظریه‌ای که می‌کوشد به وجهی، اولویت فرد بر جمع را بیان کند. همه نظریه‌های قرارداد اجتماعی بر دستاوردهای بزرگی تأکید کرده‌اند که انسان در نتیجه وارد شدن به اجتماع کسب کرده است (رجایی، ص ۱۱۷).

انسان، تنها در اجتماع می‌تواند ویژگی انسان بودن خود را تحقق بخشد. زندگی اجتماعی شرط لازم توسعه صورتی خاص از عقلانیت است. تیلور بر آن است که آموزه تقدّم حقوق، آن اندازه که طرفدارانش ادعا می‌کنند، از توجه به سرشت آدمی و شرایط اجتماعی مستقل نیست و انسان‌ها نمی‌توانند استعداد‌های خود را خارج از اجتماع شکل دهند.

در جهان جدید، حقوق فردی اهمیت پیدا کرده است. آنچه در اینجا مهم است، حقوق است نه خود فرد. تیلور در مقاله خود با عنوان «اتمیسیم»، به این مطلب اشاره می‌کند که فرد آزاد در غرب،

1. Moral space

2. Atomism

به این دلیل به آزادی رسید که کلّ جامعه چنین چیزی را می‌خواست. اگر این تمدن لیبرالی از بین برود معلوم نیست بتوانیم خودآیینی خود را حفظ کنیم. ما به نوع خاصی از جامعه سیاسی نیاز داریم. تعهد عضویت در چنین جامعه‌ای، شرط تأیید آزادی است. نهادهای سیاسی که در آنها زندگی می‌کنیم، اجزای تعیین کننده برای تحقق هویت ما به عنوان موجودی آزاد است.

در اینجا، تیلور این سؤالها را مطرح می‌کند: آیا هویت ما چیزی است که خود قادر به تحقق آن هستیم و یا به واسطه بیان عمومی و اعتباربخشی برآمده از زندگی اجتماعی شکل گرفته است؟ در پاسخ به این پرسشها، تیلور شکل‌گیری هویت را در اجتماع و از طریق گفتگو می‌داند (نک: تیلور، ۱۹۹۱، ص ۵۳). این ویژگی، اعتباربخشی را نیز به دنبال دارد. «هویت ما از طریق اعتباربخشی یا عدم آن، یا حتی کژتعبیری<sup>۱</sup> اما توسط دیگران شکل می‌گیرد. کژتعبیری می‌تواند صدمات زیادی به بار آورد، اگر افراد دیگر، تصویری پست از ما برایشان منعکس کنند» (تیلور، ۱۹۹۲، ص ۲۵).

تیلور از تغییراتی صحبت می‌کند که موجب نگاه جدید به هویت شده‌اند؛ اولین تغییر فروپاشی ساختار سلسله مراتبی بود که زیربنای تأکید بر حرمت<sup>۲</sup> را تشکیل می‌داد. در مقابل این مفهوم، تیلور مفهوم عزت<sup>۳</sup> را به کار می‌برد. مفهوم حرمت در معنایی که در نظام کهن<sup>۴</sup> استفاده می‌شد، در ذات خود، با مفهوم نابرابری مرتبط است. برای اینکه افرادی حرمت داشته باشند، نباید همه افراد از آن برخوردار باشند. اما، مفهوم عزت را در معنای همه‌شمولی، استفاده می‌کنیم. این مفهوم، با جامعه مردم‌سالار هماهنگ است. در اینجا، می‌توانیم از هویت شخصی شده صحبت کنیم؛ هویتی که ویژه من است و تیلور به پیروی از ترلینگ، آن را اصالت<sup>۵</sup> می‌نامد. او به توصیف تحول این مفهوم می‌پردازد (رجایی، ص ۱۵۳).

- 
1. Recognition
  2. Misrecognition
  3. Honor
  4. Dignity
  5. Ancient regime
  6. Authenticity

## ۲-۴. اخلاق اصالت

تیلور در بخش سوم کتاب *اخلاق اصالت*، به مفهوم اصالت می‌پردازد. اخلاق اصالت، نسبتاً جدید و خاص فرهنگ مدرن است. این مفهوم، بر اساس صور مختلف فردگرایی شکل می‌گیرد؛ از قبیل فردگرایی برآمده از عقلانیت رها که دکارت پیشگام آن است یا فردگرایی سیاسی نزد جان لاک که فرد و خواسته‌هایش را مقدم بر تعهد اجتماعی قرار می‌دهد. همچنین، اصالت از بعضی جهات، در تقابل با اشکال اولیه آن است. در این قسمت، او به سرچشمه قرن هجدهمی اصالت اشاره می‌کند که انسان را موجودی اخلاقی تصور می‌کرد که بلاواسطه باید و نباید را درک می‌کند. این را می‌توان با نگرش‌های اخلاقی قدیمی‌تر مقایسه کرد که در آنها تماس با منبع خاصی ضرورت داشت. اما، منبعی که اکنون باید با آن در تماس باشیم، در درون ما قرار دارد (تیلور، ۱۹۹۱، ص ۲۵).

برای توصیف تحوّل در آرمان اصالت، تیلور از ژان ژاک روسو نام می‌برد. روسو به کرات مقولهٔ هنجاری - اخلاقی را به معنای دنبال کردن صدای طبیعت در درون می‌داند. بعد از روسو، مفهوم اصالت تغییراتی کرد که تیلور آن را با نام هردر<sup>۱</sup> قرین می‌داند. مطابق این نظر، هر یک از ما روش بدیعی برای انسان شدن داریم. من دعوت شده‌ام که مثل خود زندگی کرده و از زندگی فرد دیگری تقلید نکنم. این آرمان، به من یک هویت اخلاقی می‌دهد که مرا با طبیعت درونی خویش در تماس قرار می‌دهد؛ طبیعتی که به دلیل فشار همرنگ شدن از یک سو و گوش دادن به ندای درون از سویی، در معرض از بین رفتن است. هر یک از ما صداهای خاص خود را دارد که اصل یگانه بودن<sup>۲</sup> خوانده می‌شود. البته هر در این اصل را برای مردم تابع یک فرهنگ نیز به کار می‌برد. به نظر تیلور، این آرمان، برآمده از انحطاط جامعهٔ سلسله مراتبی بود. آنچه ما امروزه هویت می‌خوانیم، با موقعیت فرد مرتبط است؛ اما از نظر هردر، آرمان اصالت، از فرد می‌خواهد که راه یگانه بودن خود را کشف کند و این نحوه از بودن از اجتماع گرفته نمی‌شود. (رجایی، صص ۱۵۶-۱۶۰).

تیلور گفتگو را در دو سطح تبیین می‌کند: گفتگوی با نزدیکان و گفتگو در اجتماع؛ افرادی در زندگی ما نقش اساسی دارند، مانند افراد خانواده و هویت ما در ارتباط با آنها شکل می‌گیرد. در

---

1. Herder  
2. Originality

اجتماع، گفتگو اهمیت بیشتری دارد و فرد یک «شخص» خوانده می‌شود. این ارتباطی ضروری است؛ چرا که، از طریق ارتباط با افراد جامعه، می‌توانیم مطمئن شویم آنچه می‌گوییم معنادار است. تیلور این نوع ارتباط را شرط استعلایی شخص بودن می‌داند (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۳۸).

### ۳-۴. زبان

مبحث دیگری که در اینجا اهمیت پیدا می‌کند «زبان»<sup>۱</sup> است. خصوصیت کلی زندگی انسان خصوصیت گفتگویی است. ما انسان کامل می‌شویم، وقتی قادر به فهم خودمان و بنابراین، قادر به تعریف هویتمان از طریق استفاده از زبان‌های بیانی غنی انسانی شویم. در این بحث، تیلور «زبان» را در معنای وسیعی به کار می‌برد که هم کلمات را شامل می‌شود، و هم شیوه‌های بیان را در بر می‌گیرد؛ مانند زبان‌های هنر، اشاره، عشق و از این دست (تیلور، ۱۹۹۲، ص ۳۳).

ما زبان مورد نیاز برای بیان هویتمان را از خود یاد نمی‌گیریم، بلکه از طریق ارتباط با دیگرانی که برای ما مهم هستند، می‌آموزیم؛ آنچه ج. ه. مید<sup>۲</sup> آن را «دیگری مهم»<sup>۳</sup> می‌نامد، در اینجا، ذهن انسان با منطقی یک طرفه و یا مستقل ایجاد نشده است، بلکه با منطق «گفتگویی»<sup>۴</sup> ایجاد می‌شود. این حقیقتی در مورد «پیدایش»<sup>۵</sup> نیست که بعداً فراموش شود. ما زبان‌ها را یاد نمی‌گیریم که صرفاً برای خودمان استفاده کنیم. ما همیشه هویت خود را در گفتگو، و گاه در مشاجره با چیزهایی درک می‌کنیم که «دیگری مهم» در ما تشخیص می‌دهد. حتی پس از اینکه بعضی از افراد مهم، نظیر والدین، از زندگی ما خارج می‌شوند تا زمانی که زنده‌ایم، به گفتگو با آنها ادامه می‌دهیم. بنابراین، همیشه «دیگری مهم» در زندگی ما سهم دارد، حتی اگر فقط مدت کوتاهی با ما باشد (همان، ص ۳۴). همان‌طور که گفته شد به نظر تیلور ما هویت خود را از طریق گفتگو با دیگران کشف می‌کنیم. این گفتگو دو سطح دارد:<sup>۶</sup> گفتگو با افرادی که به ما نزدیک هستند مانند پدر یا مادر و یا حتی معلمان

- 
1. language
  2. George Herbert Mead
  3. Significant others
  4. Dialogical
  5. Genesis
  6. Intimate and social



و گفتگو در سطح وسیع که البته اهمیت بیشتری دارد چرا که فرد در ارتباط با دیگران زبان را در سطح وسیعی یاد می‌گیرد تا «خود» را تعریف کند. فرد فقط در میان جمع است که یک «خود» به حساب می‌آید. به همین دلیل است که تیلور ارتباط با دیگران «شرط استعلایی»<sup>۱</sup> «خود» می‌نامد، زیرا از این طریق است که اطمینان می‌کنیم آن چه می‌گوییم برای حتی برای خودمان معنا دار است (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۳۸ به نقل از تقوی ۱۳۸۸). تیلور بر اهمیت اخلاقی و ویژگی گفتگویی نیز تأکید می‌کند. اما او ارتباط میان این دو را نشان نداده است.

بعضی از لذت‌های ما از طریق ارتباط با دیگران به دست می‌آید. هویت به ما می‌گوید که هستیم و از کجا آمده‌ایم. هویت، پیش‌زمینه‌ای است که علائق، دیدگاه‌ها و آرزوهای من در مواجهه با آن معنا پیدا می‌کند. علاقه من به چیزی ممکن است به خاطر علاقه‌ام به شخصی باشد. بنابراین، هویت من در تنهایی شکل نمی‌گیرد و در گفتگو - بخشی به صورت آشکار و بخشی پنهانی - شکل می‌گیرد (تیلور، ۱۹۹۲، ص ۳۵).

#### ۴-۴. شناسایی<sup>۲</sup>

تیلور در مقاله خود با عنوان «سیاست شناسایی» میان هویت و شناسایی نسبت برقرار می‌کند. جایی که هویت بیانگر امری مانند فهم فرد از کیستی خود و نیز از ویژگی‌های تعیین کننده بنیادین‌اش در مقام انسان است. در این جا فرض بر آن است که هویت ما تا حدودی از رهگذر شناسایی و یا عدم شناسایی و اغلب گزینشی<sup>۳</sup> دیگران شکل می‌گیرد. عدم شناسایی می‌توند شکلی از سرکوب باشد و شخص را در هیاتی تحریف شده، باژگونه و تقلیل یافته از هستی‌اش محصور کند» (چند فرهنگ‌گرایی، ۱۳۹۰، ص ۳۵).

تیلور سرمنشأ بحث شناسایی را هگل و روسو می‌داند. هگل می‌گوید خودآگاه در اشتیاق رسیدن به یقین به خود است. زیرا میان آن چه «خود» مدعی است که هست و آنچه در دنیای بیرون است کشاکشی در جریان است (تقوی، ۱۳۸۸، ص ۳۳).

1. A transcendental condition

2. Recognition

3. Misrecognition

به نظر تیلور اهمیت شناسایی از اواخر قرن هجدهم آغاز شده است. ممکن است ما از هویتی «فردی شده» سخن بگوییم، هویتی که خاص من است و من آن را در «خود» کشف می‌نمایم. این مفهوم در کنار آرمان «روراستی با خود من»<sup>۱</sup> شروع می‌شود. تیلور مساله شناسایی را در آرمان اصالت مطرح می‌کند. او یکی از راه‌های تشریح این مساله را نگرستن به نقطه آغازین آن می‌داند و آن را به مفهوم خیر پیوند می‌زند (همان، ص ۳۸).

تیلور در ابتدای بخش اول کتاب سرچشمه خویشتن می‌گوید باید بدانیم که بدون درکی روشن از نحوه پیدایش و تکامل مفهوم خیر، نمی‌توانیم در مورد مفهوم هویت سخن بگوییم و هر چه پیشتر رویم، بیشتر متوجه در هم تنیدگی مفاهیم «خیر» و «خود» می‌شویم (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۳). بنابراین، برای درک بهتر مفهوم هویت باید به مفهوم خیر هم بپردازیم و نسبت این دو را نشان دهیم.

## ۵. خیر

به نظر تیلور، فهم خیر، به عنوان یک سرچشمه اخلاقی، در اخلاق مدرن غرب کنار گذاشته شده است. منظور تیلور از مفهوم خیر در این جایگاه - یا همان چیزی که گاهی آن را «ارزیابی قوی»<sup>۲</sup> می‌نامد - آن چیزی است که در یک تمایز کیفی، به عنوان امر برتر و قیاس ناپذیر، شناخته می‌شود. در این جایگاه، خیر به مفهوم وسیعی به کار رفته است و نشان دهنده هر چیز ارزشمند و قابل ستایش است (همان، ص ۹۲).

از انتقادات تیلور به فلسفه اخلاق مدرن این است که، در فلسفه اخلاق مدرن بیش از آنکه چگونه خوب بودن مساله باشد، تعریف وظیفه موضوعیت دارد. از نظر تیلور، رویه حاکم بر فلسفه اخلاق مدرن، مطالعه فلسفه اخلاق به عنوان فلسفه حق است. پیدایش چنین نظریه‌های مبتنی بر حقی، به دلیل رشد اتمیسم در دوره معاصر است. تیلور تعریف ماهیت زندگی مبتنی بر خیر و روشن‌تر کردن تصویر پیش‌زمینه‌ای شهودهای اخلاقی و معنوی را، از اهداف پژوهش اخلاقی می‌داند. او پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌کند: چه چیزی موجب ارزشمند شدن زندگی ما انسان‌ها

---

1. Being true to myself  
2. Strong evaluation

می‌شود؟ معنای حرمت انسانی چیست؟ چه چیزی باعث معنادار شدن زندگی ما می‌شود؟ این پرسش‌ها، با مفهوم «خود» و با آنچه که تیلور ارزیابی قوی می‌نامد در ارتباط است (همان، ص ۴). برای بررسی پرسش‌های مطرح شده، به بیان خلاصه‌ای از نظریات تیلور در مورد خیر، در بخش اول کتاب *سرچشمه‌های خویشتن* می‌پردازیم. تیلور در بررسی خود از مفهوم خیر، از شهودهای اخلاقی نام می‌برد که بسیار عمیق، قدرتمند و جهان‌شمول هستند. به نظر او، این مفاهیم آنچنان عمیق‌اند که وسوسه می‌شویم آن‌ها را غریزی بدانیم، در صورتی که به نظر می‌رسد سایر اعمال اخلاقی برخاسته از تعلیم و آموزش هستند. آدمی از آزار رساندن به دیگران پشیمان می‌شود و یا وقتی فرد معروchi را می‌بیند، به او کمک می‌کند و این، امری ذاتی<sup>۱</sup> است. اینکه مراد از دیگران<sup>۳</sup> چیست را فرهنگ<sup>۴</sup> مشخص می‌کند. تیلور می‌گوید به همین دلیل است که متفکران قرن هجدهم و به طور مشخص روسو، معتقدند که حس همدردی و دلسوزی نسبت به دیگری حساسیت طبیعی<sup>۵</sup> است. حس احترام به حیات و عزت دیگران چنان ریشه عمیقی در انسان دارد که می‌توان آن را یک حساسیت طبیعی دانست و این صفات جهان‌شمول است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند. به گفته تیلور، این، امری شهودی در وجود ماست که وجدان می‌کنیم. دیگران آفریده‌های خدا هستند، یا روح انسان‌ها جاودانه است و یا همه انسان‌ها موجوداتی ملکوتی و دارای قوه تعقل‌اند و به همین دلیل، سزاوار عزت و احترام هستند. فرهنگ‌هایی که این احترام در آنها کم‌رنگ است، به واقع، این توصیفات را تضعیف کرده‌اند. اندیشه غالب در این فرهنگ‌ها، به عقیده تیلور فاقد روح یا قوه تعقل بودن انسان و باورهایی از این دست است (همان، ص ۵).

واکنش اخلاقی ما در این موارد دارای دو جنبه است: یکی اینکه این نوع رفتارهای اخلاقی در درون ما جنبه غریزی دارد، درست مثل تمایل ما به دوست داشتن چیزهای خوب یا تنفر ما از چیزهای بد و زشت؛ دیگر اینکه، به نظر می‌رسد این رفتارها شامل ادعاهای آشکار و یا پنهانی درباره طبیعت

- 
1. Instinct
  2. Inborn
  3. Others
  4. Culture
  5. Natural susceptibility

و وضع انسانی باشند. این وجه دوم، یک عکس‌العمل اخلاقی، و یا اثباتی بر هستی‌شناسی مفروض انسان است. اکنون، پرسش این است که چرا یک خصوصیت که جزء ذات شیء است، سبب می‌شود آن را منجر کننده بدانیم و با آن دور از احترام برخورد کنیم. این نگاه جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی و یا بیرونی، با آنچه انسان در حیات اخلاقی خود از آن سخن می‌گوید، متفاوت است. انسان‌ها در مواجهه با مسئله احترام به زندگی و حریم دیگران اتفاق نظر دارند و با وجود این، خصوصیات فیزیکی نباید در حرمت به انسان‌ها تأثیری داشته باشد. تاریخ بشر نشان می‌دهد تفاوت‌های فرهنگی هیچ اصلتی در برتری انسان‌ها ندارند. به عقیده تیلور، عکس‌العمل‌های اخلاقی ما یکدست هستند (همان، ص ۷).

## ۶. هویت و خیر

با توجه به مباحث مطرح شده در مورد هویت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان از یکدستی شهودهای اخلاقی سخن گفت و در عین حال، از خصوصیت گفتگویی هویت انسان هم دفاع کرد؟ تیلور شکل‌گیری مفهوم خیر را در اجتماع و در تعامل با دیگران می‌داند.

تیلور به دنبال هستی‌شناسی اخلاقی<sup>۱</sup> است که شهودهای اخلاقی را تبیین می‌کند. آن تصویری که ماهیت و حالات معنوی انسان را شکل می‌دهد، چیست؟ در اینجا، معنا بخشیدن یعنی تبیین آنچه این عکس‌العمل‌ها را در خور و شایسته می‌سازد که عبارت است از شناسایی عامل شکل‌دهنده این واکنش‌ها در درون ما و اینکه موقعیت ما چه پیش‌فرض‌هایی را ایجاد می‌کند.

آنچه در این مقال تبیین می‌شود، پیش‌زمینه مفروض ما و نزدیک شدن به هر ادعا در مورد حق است. این تبیین، بسیار دشوار و مجادله برانگیز است. وقتی از کسی پرسیده می‌شود چرا نسبت به حیات، حس احترام دارد، پاسخ او ممکن است از بعد خداپرستانه باشد و یا بعد سکولار. مسأله این است که پیش از هر چیز، هستی‌شناسی اخلاقی در پس ذهن هر انسان، نهفته است و تا چالشی پیش نیاید، پنهان می‌ماند. یک انسان معمولی، درباره چستی مبنای حس مشترک احترام میان انسان‌ها،

1. A given ontology of human

2. Moral ontology

نمی‌پرسد؛ به این دلیل که امروزه حسّ احترام به یک اصل انسانی تبدیل شده است. البته، شکاف است میان آنچه مردم به طور رسمی قبول دارند و آنچه برای معنادار کردن بعضی از واکنش‌های اخلاقی نیاز دارند؛ شکافی همانند دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه که اذعان می‌کنند هستی‌شناسی اخلاقی را باید کنار گذاشت، در حالی که در جای دیگر، به اصل مطلوبیت اعتقاد دارند. نتیجه این است که، چنین توجیهی با جنبه اجتماعی زیستی، خود را به جای هستی‌شناسی اخلاقی می‌گذارد. بسیاری از متفکرین معاصر، خود خواسته کمر به نابودی هستی‌شناسی اخلاقی بسته‌اند و چه بسا، ماهیت پلورالیستی معاصر، راه را برای آنان هموار کرده است. البته، تبیین هستی‌شناسی، به دلیل ماهیت آزمایشی و ناپایدار بسیاری از عقاید ما انسان‌ها درباره اخلاق دشوار است. بسیاری از معاصران ما، گرایشی به دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه ندارند، اما برداشت هستی‌شناسی را هم رد می‌کنند؛ و وقتی از آنها می‌پرسیم مبنای واکنش‌های اخلاقی چیست، گیج و مبهوت می‌شوند. بسیاری از مردم نیز، وقتی با مسئله حرمت انسان روبرو می‌شوند و به دو راهی الوهیت یا سکولاریسم می‌رسند، نمی‌دانند کدام راه را انتخاب کنند و مبنای این حرمت قرار دهند. این، از جمله چالش‌های عصر جدید است که تیلور به آن توجه می‌کند (همان، ص ۹). موضوع با پاسخی که مردم در درون خود بدان واقف‌اند، حل نمی‌شود. راه حل تیلور این است که هستی‌شناسی اخلاقی مبنای کافی برای اعمال اخلاقی ماست. یک ایده نظیر این را داستایوفسکی مطرح کرد و کولاکوفسکی در کتاب اخیرش آورد که: «اگر خدا وجود نداشته باشد، هر کاری جایز است». ویژگی خاص تمدن امروز غرب، سنجش احترام انسان‌ها بر اساس حقوق افراد است. این نگاه، در نظام قضایی غرب گسترش پیدا کرده است و چه بسا، از غرب به سایر نقاط جهان تسری یافته و رفته رفته، به حوزه اخلاق نفوذ پیدا کرده است (همان، ص ۱۱).

در نظام‌های حقوقی کشورهای غربی، مراد از حق، که با عنوان «حق شخصی»<sup>۱</sup> نیز خوانده می‌شود، امتیازی قانونی است که به فرد دارای استحقاق داده می‌شود. در بدو امر، این حق در هر جا متفاوت از جای دیگر بود، تا اینکه در انقلاب سده هفدهم در تئوری قانون طبیعی<sup>۲</sup>، این نگاه تا حدی

1. Subjective right

2. Natural law

در مباحث هنجارهای اخلاقی به وجود آمد و به مصادیقی همچون حیات و آزادی هم راه پیدا کرد. به یک معنا، حق بهره‌مندی از حیات گزاره جدیدی نیست، بلکه آن چه جدید به نظر می‌رسد، صورت قضیه است. شکل اولیه قضیه به این صورت بود: کسی حق سلب حیات از دیگری را ندارد. به نظر می‌رسد هر دو شکل قضیه یک چیز را نهی می‌کنند؛ اما، تفاوت در این است که این نهی در کجا باید صورت پذیرد. همه باید از قانون پیروی کنند، چون منافی دارد که یکی از آنها احترام به حق حیات است. سخن از حقوق طبیعی و جهان‌شمول انسانی، موضوع حرمت حیات انسانی و خودآیینی<sup>۱</sup> را در پی دارد؛ به تعبیر دیگر، تصور انسان به عنوان یک عامل فعال در استقرار حق، حرمت حق حیات اوست. (همان، ص ۱۲). تیلور بر آن است که دو خصوصیت درهم‌تنیده با واژه احترام را بیان کند. اولین خصوصیت، اهمیت دوری کردن از رنج است، که ظاهراً، جز در تمدن‌های مدرن سابقه ندارد. تردید نداریم که ما در این مورد، از پدران خود حساس‌تریم؛ مثلاً، برخی از مجازات‌هایی را که پیشینیان روا می‌داشتند، مذموم می‌دانیم و «نظام اخلاقی جهانی»<sup>۲</sup>، دیگر برای ما رنگ باخته است. با غروب این عقیده، اخلاق پررنگ‌تر شده است و از نظم عالم خلقت رهایی یافته است (همان، ص ۱۳)؛ رهایی از نظم خلقت به این معناست که، انسان دیگر نقشی در نظام جهانی یا تاریخ الهی<sup>۳</sup> ندارد. به عقیده تیلور، این نوع نگاه به انسان در تاریخ غرب، موجب توجه به رفاه انسانی شده است. البته، تأکید بر رفاه انسانی ریشه دینی دارد و برآمده از انجیل است. نکته مهم دیگر اینکه، فایده‌گرایی مدرن در حقیقت، شکل سکولاریزه شده تأکید بر رفاه انسانی است. امروزه، فایده‌گرایی از عناصر اصلی فرهنگ عصر مدرن است و بر زندگی عادی<sup>۴</sup> تأکید دارد. مسئله اساسی در این میان، چگونگی بنا نهادن زندگی است، خواه در سایه عبادت و ترس از خدا باشد، یا غیر آن. تصدیق زندگی عادی، تأکید بر رفاه و تولیدکنندگی انسان، از جمله ایده‌های قدرتمند امروزی است.

از آنچه گفته شد، بر می‌آید در دوران مدرن مفهوم خاصی از حرمت انسانی وجود دارد که در آن عناصری نظیر آزادی و کنترل بر خود، و مسائلی همچون ضرورت خودداری از ایجاد مصائب

- 
1. Autonomy
  2. Cosmic moral order
  3. Divine history
  4. Ordinary life

در زندگی انسان و ایجاد زمینه‌های مناسب برای تشکیل خانواده اولویت دارند. علاوه بر این، از نظر تیلور، شهودهای اخلاقی دیگری نیز وجود دارد.

اخلاقیات را بر پایه احترام به دیگران تعریف می‌کنند که از نظر تیلور درست هم هست؛ اما، اگر این را بپذیریم، پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه، چطور باید خوب زندگی کنیم؛ مبنای احترام به دیگران چیست؛ و نظایر آن. این مسائل از هم جدا نیستند و با همدیگر هم‌پوشانی دارند. افزون بر حس احترام و تعهد انسان‌ها به یکدیگر و درک ما از زندگی خوب، طرز برخورد ما با دیگران هم، مهم است. تیلور برای پاسخ به این پرسش‌ها، به مقایسه دو عالم قدیم و جدید بر پایه نگاه به نظام هستی می‌پردازد. پاسخ پرسش‌های بالا از دیدگاه مدرن، رسیدن به نسبی‌گرایی اخلاقی است. مطابق این دیدگاه، مردم «خود»، به تعریف حیات سعادت‌مندانه خود می‌پردازند. به عقیده تیلور، چنین دیدگاهی به ذهنی‌گرایی اخلاقی<sup>۲</sup> می‌انجامد؛ بر مبنای ذهنی‌گرایی اخلاقی، موضع اخلاقی بر اساس عقل و یا طبیعت چیزها نیست، بلکه به این دلیل است که به آنها گرایش داریم (تیلور، همان، ص ۱۸).

تیلور بر آن است که برای اتخاذ مواضع اخلاقی دلایل عقلانی ارائه کند. نظر او در مقابل ذهنی‌گرایی اخلاقی است. تیلور به سه مورد مهم می‌پردازد که البته به زعم او، مناقشه برانگیز نیز هستند: الف) اصالت آرمانی معتبر است؛ ب) می‌توان به صورت عقلانی، راجع به این ایده‌آل‌ها سخن گفت؛ ج) این استدلال‌ها می‌توانند موجب تغییر شوند؛ او معتقد است، برخلاف گزارش مدرنیته ما زندانی‌های فرهنگ مدرن نیستیم که درون «سیستم»<sup>۳</sup> حبس باشیم (همان، ص ۲۳).

تیلور در مورد استدلال اخلاقی می‌گوید: «استدلال در موضوع اخلاقی، به معنای استدلال کردن با کسی است» (همان، ص ۳۱). نمی‌توان اهمیت گفتگو را نادیده گرفت؛ تصور انسان از خوب و بد نیز در گفتگو با دیگران شکل می‌گیرد. به نظر او، فراتر از خواسته‌های انسان، معیاری عام در مورد خوب و بد وجود دارد. به این ترتیب، تیلور خود را از اتهام نسبی‌گرایی اخلاق می‌رهاند.

---

1. Relativism  
2. Moral subjectivism  
3. System

خصوصیت گفتگویی نشان از وجود معیار خوب و بد دارد (همان، ص ۳۶). تیلور معتقد است، آنچه امروزه در حوزه اخلاق اتفاق افتاده است، موجب اتمیسم اجتماعی شده است و انسان محوری<sup>۱</sup>، به بی معنایی و نیهیلیسم ختم می شود. در چنین موقعیتی، انسان در عالمی ساکت، احساس تنهایی می کند (همان، ص ۶۸).

واقعیت این است که در عصر مدرن افق‌ها گم شده است؛ پدیده‌ای که بعضی‌ها وقوع آن را پیش‌بینی کرده بودند. البته، به نظر می‌رسد در این مورد هم، نگاه ناتورالیستی در میان است. دلیل آن، کنار رفتن هستی‌شناسی و اتکا بر نگاه علمی است؛ دلایل دیگری هم وجود دارد که به نوع نگاه مردم به اخلاق مربوط می‌شود (همان، ص ۱۷).

تیلور با بررسی دوره مدرن و پیش از آن، به این نتیجه می‌رسد که باید افق‌های معنا را به زندگی بازگرداند. البته، به نظر او، ما نمی‌توانیم به دوره قبل از مدرن بازگردیم، چرا که، دستاوردهای مدرنیته، مانند فردگرایی و مسئولیت فردی، پذیرفتنی است. منظور تیلور از افق، زمینه‌ای از عقلانیت است که اشیاء در آن معنا پیدا می‌کنند؛ بنابراین، هدف او، ارائه دفاعیه‌ای است بر ضرورت چارچوب‌ها، و تأکید بر اینکه افق‌ها باید شامل «تمایزات مهم کیفی»<sup>۲</sup> امر برتر باشند. در اینجا، پیوستگی خیر و هویت را می‌توان دید (همان، ص ۲۶). همان طور که در بخش هویت گفتیم، در پاسخ به پرسش «انسان کیست؟»، به خصوصیات پرداخته می‌شود که برای او اهمیت اساسی دارد. افراد از طریق «ارزیابی‌های قوی» در مورد آنچه که خوب است، به درکی از «خود» دست می‌یابند و این درک، به زندگی آنان جهت می‌دهد. در واقع، دیدگاه ما در مورد «خیر» با درک ما از «خود» پیوند خورده است. بنابراین، میان «هویت» و جهت‌گیری اخلاقی ارتباط وجود دارد (همان، ص ۱۰۵).

## ۷. نقدهای وارده به دیدگاه تیلور

تعریفی که تیلور از هویت بیان می‌کند، پیچیدگی این مفهوم را نشان نمی‌دهد. توجه نکردن تیلور به این پیچیدگی سبب می‌شود که بدون توجه به اهمیت هر بعد از هویت، تمامی ابعاد هویت را

---

1. Anthropocentrism  
2. Strong qualitative discrimination



سیاسی کند. تیلور میان آن بخش از هویت که شخص مایل است خصوصی بماند و دیگر بخش‌ها تمایزی قایل نمی‌شود. هویت یک ویژگی مهم یعنی تعلق داشتن دارد، مثل تعلق داشتن به گروه و یا جامعه فرهنگی خاص که دیدگاه تیلور فاقد آن است. هویت در برگیرنده ارزش‌ها و اصولی جهان شمول و نیز معیارها و دلبستگی‌های محلی است که ریشه در تعلق به یک جامعه خاص دارند. نه تمامی ابعاد هویت، اعم از جهان شمول و محلی، دارای اهمیت یکسان هستند و نه تمامی این ابعاد مستلزم آنند که به طور سیاسی شناخته شوند.

یکی از نکات مبهم در بحث‌های تیلور این است که اگرچه او ویژگی گفتگویی را یک «شرط استعلایی»<sup>۱</sup> زندگی آدمی می‌داند، اما گاهی بر اهمیت اخلاقی آن تأکید می‌کند، برای مثال می‌گوید: «مردود شمردن مطالباتی که از بیرون از خویش سرچشمه می‌گیرند دقیقاً به منزله نقض شرایطی است که به مهم تلقی شدن امور و در نهایت سخیف شمردن آن‌ها می‌انجامد. به نظر می‌رسد که منظور تیلور آن است که اهمیت اخلاقی روابط دو سویه از ویژگی دو سویه، یا گفت و گویی هویت آدمی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که او اثبات نمی‌کند که ارتباط مستقیمی بین این دو وجود دارد» (تقوی، ۱۳۸۸، ص ۳).

وقتی که تیلور شکل‌گیری هویت ما را از طریق گفت و گو می‌داند به آن معنا است که روابط ما با دیگران نمی‌تواند ایزاری تلقی شود. نفی ایزاری روابط توسط تیلور به دو صورت انجام می‌گیرد، اگرچه، او خود میان این دو تمایزی قایل نمی‌شود. از طرفی او روابط ایزاری با دیگران را نفی می‌کند و از طرف دیگر می‌گوید که مفهوم روابط ایزاری اصولاً بی‌معناست. تیلور باید این تمایز را روشن‌تر بیان کند و به لوازم آن پایبند باشد.

یکی از پیامدهای نظریه تیلور را سوزان ولف بیان می‌کند. او در مقاله‌ی خود با عنوان «حاشیه‌ای بر تیلور» در ابتدا به شرح نگرش تیلور در مورد شناسایی می‌پردازد. او می‌گوید: تیلور بر آن است که شناسایی ما را ناگزیر می‌سازد تا این فرضیه را در حق همه فرهنگ‌ها جاری سازیم. این فرض که همه جوامع دارای مسایل مهمی برای گفتن هستند. این مساله ما را نسبت به مطالعه این فرهنگ‌ها

---

1. A transcendental condition

و گشودن ذهن مان متعهد می‌سازد تا خود را در جایگاهی قرار دهیم که بر اساس قادر به درک چیزهایی باشیم که در این فرهنگ‌ها ارزشمند است. ولف معتقد است این خط فکری ما را در سمت و سویی تاسف بار قرار می‌دهد و منجر به دور گشتن از یکی از مسائل حساسی می‌شود که سیاست شناسایی توجّه ما را به آن جلب می‌کند. «چرا که دست کم یکی از آسیب‌های مهمی که عدم شناسایی آن را همیشگی می‌سازد، ارتباط چندانی با این مساله ندارد که آیا مردم و فرهنگ‌هایی که شناسایی نشده باقی مانده اند، چیز مهمی برای گفتن خطاب به کل بشریت دارند یا نه. بنابراین جبران این آسیب‌ها به این فرض یا تصدیق آن متکی نیست که یک فرهنگ خاص دارای ارزش قابل توجّه باشد» (چند فرهنگ گرای، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

یکی از مشکلات اصلی مفهوم شناسایی در تیلور آن است که، برخلاف ادعای وی، نیاز به آن از ویژگی گفتگویی زندگی بشری استنباط نمی‌شود. این حقیقت پدیدارشناختی که هویت آدمی از طریق تعامل در شبکه‌های هم سخنان<sup>۱</sup> و با آموختن زبان شکل می‌گیرد وجود وظیفه‌ای اخلاقی تحت عنوان شناسایی را اثبات نمی‌کند. این وظیفه مستقل از آن ویژگی استعلایی است که طبق آن نظرهای اخلاقی ما در باب خوب و بد به گونه‌ای گفت و گویی ساخته شده است. باید یادآوری کرد که شناسایی، به عنوان یک وظیفه اخلاقی، ممکن است به شکل‌های مختلف صورت گیرد، بسته به آن که چه چیزی باید به شناخته شود و از چه کسی انتظار شناسا شدن می‌رود. این تنوع توسط تیلور نادیده گرفته شده است، زیرا همان گونه که پیش تر یاد آور شدیم، او از درک پیچیدگی و تنوع ابعاد مختلف هویت غفلت می‌ورزد. هویت از لایه‌ها و اجزای مختلفی تشکیل شده است که هر کدام مستلزم شکل خاصی از شناخته شدن توسط گروهی خاص از مردم است (تقوی ۱۳۸۸، ص ۴).

تیلور در بحث هویت از حقوق بنیادینی مثل حق حیات و حق بیان سخن می‌گوید ولی معیاری برای تشخیص آن‌ها ارائه نمی‌کند. او همچنین معیاری برای داوری میان حقوق مورد پذیرش جوامع مختلف که منجر به شکل گیری هویت می‌شود ارائه نمی‌کند.

## ۸. نتیجه‌گیری

چارلز تیلور یکی از نظریه‌پردازان مهم در حوزه فلسفه سیاسی است. او در مقابل نظریه طبیعت‌گرایی موضع می‌گیرد؛ نظریه‌ای که بر اساس آن، همه فعالیت‌های انسانی، و به تبع آن، همه ارزش‌های انسانی به قانون طبیعت تقلیل پیدا می‌کند. او، از بین رفتن معنا در زندگی انسان مدرن را علت بحران هویت مدرن می‌داند. رشد اتمیسم موجب تقدّم حقّ بر خیر می‌شود که به عقیده تیلور، ریشه‌های آن را می‌توان در نظریه قرارداد اجتماعی دید. تیلور برای ریشه‌یابی این بحران به دو مفهوم مهم هویت و خیر می‌پردازد. از نظر او، این دو مفهوم به هم پیوسته‌اند و باید هر دو را با هم بررسی کرد؛ هویت، افقی است که می‌توان در آن موضعی را انتخاب کرد. انسان فقط در میان دیگر موجودات، می‌تواند ویژگی انسان بودن خود را تحقّق بخشد. زندگی اجتماعی، شرط لازم صورتی خاص از عقلانیت است؛ بنابراین، توانایی‌های انسانی، خارج از اجتماع شکل نمی‌گیرد. خصوصیت کلی زندگی انسان، خصوصیت گفتگویی است. ما از طریق استفاده از زبان انسانی، کامل می‌شویم، و شیوه بیان را از طریق ارتباط با دیگران می‌آموزیم. ما زبانی را که برای بیان هویت نیاز داریم، نزد خود یاد نمی‌گیریم. برداشت از امر خیر نیز فقط در زبان انسانی معنا دارد. بنابراین، انسان‌ها وضعیّت خود را در «فضای اخلاقی»، مشخص می‌کنند. این امر، نشان دهنده پیوستگی مفهوم خیر و هویت نزد تیلور است.

تیلور معتقد است فلسفه اخلاق مدرن، به جای تأکید بر زندگی خوب، بر تعریف محتوای وظیفه تأکید دارد. به زعم او، در فلسفه اخلاق مدرن، جایگاهی برای دیدگاه‌های اخلاقی در مورد مفهوم خیر وجود ندارد. در کتاب سرچشمه‌های خویشتن، سرچشمه‌های اخلاقی خارج از «خود» مورد نظر است. از نظر او، بعضی از خیرها از بقیه مهم‌تر هستند، که به آنها خیر برتر می‌گویند؛ اما، خیرهای برترینی نیز وجود دارند که به انسان برای داوری و انتخاب معیار می‌دهند. به دلیل غلبه دیدگاه طبیعت‌گرا، این مباحث، به تدریج، در حوزه فلسفه اخلاق مطرح نمی‌شود و این، یکی از ایرادات تیلور به فلسفه اخلاق مدرن است.

تیلور تاریخ فلسفه اخلاق را در مواردی نظیر فاعل اخلاقی، فرد و مفهوم خیر بررسی می‌کند. او می‌خواهد توجه ما را معطوف کند به اینکه که هستیم، یا اینکه در موقعیّت‌های گوناگون و در

کلّ زندگی چه کاری انجام دهیم. افزون بر این، زندگی در دیدگاهی که انسان در آن اشرف مخلوقات نیست، مستلزم شناخت دقیق نقش فاعل اخلاقی است. به نظر او، ما باید در نظام مفهومی روزمره، جایی را برای «سیطره مفهوم خیر» بگشاییم. او تأکید می‌کند، چیزی با عنوان عینیت اخلاقی وجود دارد.

در این جا، دو حرکت وجود دارد: اول، حرکت از این پرسش که «چه کاری باید انجام دهیم»، به سوی این پرسش که «چه چیزی برای زندگی انسان‌ها خوب است». دوم، حرکت از این پرسش که «چه چیزی برای زندگی انسان‌ها خوب است»، به سوی در نظر گرفتن «خیری که فراتر از زندگی است». تئوری‌های ذهنیت‌گرا ما را از دیدن چگونگی سیطره امر خیر، محروم می‌کنند.

نقد اساسی به تیلور این است که چگونه می‌توان هم به برابری انسان‌ها قائل شد و هم به هویتی که به زعم او، در اجتماع شکل می‌گیرد. در ایده برابری، انسان‌ها جدای از وضعیت اجتماعی خود در نظر گرفته می‌شوند و این، با شأن گفتگویی مورد ادعای تیلور، همخوانی ندارد. به عبارت دیگر، ایده گفتگویی هویت، به نابرابری انسان‌ها می‌انجامد. از طرف دیگر، اگر بخواهیم به معیاری برتر در داوری‌های اخلاقی برسیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که، آیا می‌توان با توجه به خصوصیت گفتگویی هویت انسان، به عینیت مفاهیم اخلاقی قائل بود و معیاری خارج از انسان برای آن تعیین کرد؟ همچنین، تیلور از شهودهای اخلاقی همسان سخن می‌گوید؛ با توجه به دیدگاه تیلور درباره شکل‌گیری هویت در تعامل با دیگر افراد، باید پرسید آیا می‌توان از شهودهای اخلاقی همسان سخن گفت؟ همان‌طور که در بخش انتقادات به دیدگاه تیلور گفته شد، تیلور به این مباحث نپرداخته است و پاسخ به این پرسش‌های اساسی در فلسفه‌ی او همچنان بی‌پاسخ مانده است.

## منابع

تیلور، چارلز (۱۳۹۳). *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات آگاه، تهران.  
 تیلور، چارلز؛ هابرماس، یورگن و ولف سوزان (۱۳۹۰). *چند فرهنگ گرای*، ترجمه طاهر خدیو و سعید ریزوندی. تهران: انتشارات رخداد نو.  
 حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). *بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی*. تهران: انتشارات بقعه.

- Bell, Daniel** (2013). "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism>.
- Taylor, Charles** (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles** (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: CUP.
- Taylor, Charles** (1991). *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles** (1992). "The Politics of Recognition". in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Guttman (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73
- Taylor, Charles** (1997). *Philosophical Argument, Cambridge Massachusetts*, Harvard University Press.
- Williamson, Timothy** (2016). 'Identity'. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 1998: Accessed (February 28, 2016). <https://www.rep.routledge.com/articles/identity/v-1/>

# Identity and Goodness According to Charles Taylor

**Shahla Islami**

Assistant Professor, Department of Philosophy, Tehran Science and Research Unit,  
Islamic Azad University (Corresponding Author)  
shahla.eslami78@gmail.com

Charles Taylor has a distinctive status among contemporary philosophers. Taylor's important concerns are "identity" and the "lack of meaning". He thinks that modern moral philosophy is lacking in strong evaluation of "identity". What is dominant in the modern age is a naturalistic view, which, as Taylor puts it, destroys the meaning of life; individualism and instrumentalism are consequences of this view. In his historical account, Taylor shows that individualism leads us to authenticity and relativism. Taylor thinks that "identity" is to know who I am and where I stand. Our identity is defined by commitments and identifications. Moreover, identity is formed by our dialogical and social character. Also the Good is shaped in association and dialogue. One of Taylor's concerns is restoration the meaning to our life. He speaks of frame or horizon within which human beings receive meaning for living. According to Taylor, it is possible to make a relation between "identity" and "good". One major criticism against Taylor's thought is that there is an inconsistency between "identity" and "good" in it. In other words, we cannot believe in an identity as formed by dialogue and, at the same time, speak of similar moral intuitions.

Keywords: Charles Taylor, Identity, Naturalism, Authenticity, Individualism.

## نقش «مفهوم آزادی» در صدور احکام و ارزش‌های اخلاقی با تکیه بر روش هستی‌شناسی پدیدارشناختی سارتر

### نگار اظهاری جنکانلو

دانشجوی دکتری تخصصی الهیات، فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

ezharinegar20@yahoo.com

### زینب السادات میرشمسی

استادیار، هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج. (نویسنده مسئول)

zsmirshamsi@gmail.com

### منیره سیدمظهری

دانشیار، هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

msayyidmazhari@yahoo.com

هدف از اخلاق در نگرش اگزیستانسیالیستی شرح بهتری از انسان بودن است. سارتر فیلسوف اگزیستانسیالیستی معتقد است، از آنجایی که آدمی آزاد و مختار است، لذا در اخلاق به هیچ عنوان با قانونی کلی روبرو نیست، از این رو ارزش‌های ثابتی وجود ندارد و انسان صرفاً سرچشمه ارزش‌ها و ضوابط اخلاقی است. مطابق چنین تفکری، ملاک انجام یک فعل و نیز حکم اخلاقی مربوط به آن، خود فرد است. چراکه خود فرد به واسطه آزادی که دارد، آفریننده ارزش عمل‌اش است. سارتر نیز همچون هم‌مسلمانان اگزیستانسیالیستی خود اخلاق مطلق را که همگان معتبر می‌دانند، رد کرده و آن را با اخلاقی که به تنهایی برای فرد معتبر است، جایگزین می‌کند. در مقاله حاضر برآنیم با روشی توصیفی-تحلیلی، به بررسی ماهیت ارزش‌های اخلاقی با تکیه بر مفهوم آزادی از منظر سارتر بپردازیم تا از قیل آن بتوانیم نقش ارزش‌های اخلاقی را در چگونگی صدور احکام اخلاقی مشخص نماییم.

واژگان کلیدی: ارزش‌های اخلاقی، احکام اخلاقی، سارتر، آزادی.

## ۱. مقدمه

همان‌طور که می‌دانیم اخلاقیات جایی مطرح می‌گردد که قاعدتاً عملی رخ دهد. بدون تردید، هر انسانی در طول حیات خود همواره به دنبال زیستی خوب، سالم و در نهایت رسیدن به غایت مطلوب یعنی سعادت و کمال و به یک معنا غایتی اخلاقی است. برای حصول چنین آرزویی همواره نیازمند فرامینی است تا بتواند با عمل به آن‌ها، به آنچه که خود و دیگران می‌خواهند، جامه عمل بپوشاند. از این رو، من انسان همیشه محتاج الگویی از ارزش‌ها هستم؛ الگویی که برای من تعیین می‌کند عملی که انجام می‌دهم بدان حکمی اخلاقی همچون خیر تعلق می‌گیرد. بنابراین فراگیری چنین الگویی لازمه حیات انسان است (جعفری، ۱۳۸۶: ۳).

حال این پرسش مطرح است که، انسان به عنوان موجودی مختار، آن هنگام که عملی را انجام می‌دهد، می‌داند عمل‌اش حامل ارزش‌هایی است که از قبل خلق چنین ارزش‌هایی، حکمی اخلاقی بر آن عمل مترتب می‌شود. آنچه که نقطه ابهام است، این است که، آیا من انسان می‌دانم که ارزش چیست؟ چه می‌شود که عملی دارای ارزش اخلاقی می‌شود؟ یا به تعبیری نسبت میان ارزش‌ها و احکام اخلاقی چیست؟ در این جا لازم است ابتدا ماهیت ارزش‌ها مشخص گردد تا در ادامه بتوان فرآیند صدور حکم اخلاقی را از منظر سارتر فیلسوف اگزیستانسیالیستی آشکار کرد.

## ۲. ماهیت ارزش

بحث از «ارزش» و ماهیت آن از جمله موضوعاتی است که در حوزه‌های مختلف فکری، توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است، به گونه‌ای که هر یک در تلاش هستند تا به معیارهایی معین از قضاوت‌ها و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی دست یابند. ارائه تعریف روشنی از ارزش‌ها مبهم است و در مورد ماهیت ارزش اتفاق نظری وجود ندارد. در حقیقت ارزش‌ها به روش‌های مختلفی مفهوم سازی شده‌اند، مثلاً به عنوان نیازها، انگیزه‌ها، اهداف، مطلوبیت‌ها، نگرش‌ها، علایق و... لذا چنین عدم توافقی باعث ایجاد مشکلاتی در تفسیر نتایج مطالعات مختلف شده است (Narasimhan & Bhaskar & Prakhya, 2010: 370).



بدون تردید همهٔ انسان‌ها هنگامی که عملی انجام می‌دهند، در پس آن عمل، انگیزه‌ای نهفته است که همین امر موجب می‌گردد تا برخی از آن‌ها را ارزشمند و اخلاقی بدانیم و یا برعکس برخی را فاقد ارزش در نظر بگیریم. حال پرسشی که ایجاد می‌شود این است که، معیار اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن عمل چیست؟ (Warnock, 1967: 3, 23) یا به تعبیری دیگر، وقتی بحث از ارزشمندی عملی در اخلاق می‌شود و می‌گوییم فلان کار به لحاظ اخلاقی ارزشمند است یا خیر است، چنین جنبهٔ تقدس و ارزشی چگونه حاصل می‌شود و منعکس کننده چه معنایی است؟ اصطلاح «ارزش» حداقل به سه روش مختلف در فلسفه به کار می‌رود. در گسترده‌ترین معنای آن، «ارزش» یک برچسب فراگیر است مثلاً گاهی واژهٔ «ارزش» در نظریه اخلاقی هنجاری مورد توجه نتیجه‌گرایان قرار می‌گیرد و تقریباً مترادف با «ارزش‌شناسی» است. ارزش‌شناسی را می‌توان در درجه اول به طبقه‌بندی این که چه چیزهایی خوب هستند و چقدر خوب هستند، در نظر گرفت (Schroeder, 2021: 1).

در حوزه‌ای از فلسفه اخلاق، ارزش با پرسش‌های نظری در مورد فضایل، خیر و خوبی مرتبط است. اصطلاح ارزش وقتی به این معانی تفسیر شود، آن‌گاه ارزش‌شناسی را در بر می‌گیرد، یعنی شامل بسیاری از موضوعات دیگر در باب ماهیت ارزش و ارتباط آن با سایر مقولات اخلاقی نیز می‌شود (Ibid, 2021: 2).

بحث فلسفی در مورد ارزش‌های انسانی بر این پرسش متمرکز شده است که آیا ماهیت انسانی وجود دارد یا خیر؟ مسأله دیگر این است که آیا می‌توان با تأمل عقلانی به این مسأله که چه چیزی برای انسان خیر است، پرداخت؟ در واقع تمرکز شدیدی بر این موضوع در ساختار اندیشه فلسفی معروف به اگزیستانسیالیسم وجود دارد که در آن به تجربه انضمامی شخصی فرد اهمیت داده می‌شود. در تلقی اگزیستانسیالیستی شخص هیچ ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد؛ از این رو چیزی به نام ارزش وجود ندارد. فرد ارزش‌های خود را خلق می‌کند و با اعمال خود به زندگی معنا می‌بخشد (Bhaskarand& Prakhya& Narasimhan, 2010: 371).

از این میان سارتر اگزیستانسیالیستی، یکی از بارزترین اصول فلسفه‌اش این است که، انسان با انتخاب هایش ارزش‌ها را خلق می‌کند (Sartre, 1984: 50).

این آموزه بعد از مطرح شدن از سوی سارتر، طرفدارانی پیدا کرد، مثلاً پاتنام یکی از طرفداران این نظریه می‌گوید، من هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسم که واضح‌تر از سارتر تأکید کند که ما نمی‌توانیم از ایجاد ارزش‌ها فرار کنیم (این کار را هر زمان که بخواهیم می‌توانیم انجام دهیم، حتی زمانی که تصمیم به انجام عملی نداریم، باز هم در حال انجام عملی هستیم). درحقیقت این ما هستیم که ارزش‌ها را اختراع می‌کنیم، نه بیشتر و نه کمتر. در نگرش سارتری هیچ معنایی در زندگی پیشینی وجود ندارد و زندگی تا زمانی که زندگی نشود، هیچ است. وی معتقد است این با ماست که برای زندگی معنایی بیابیم. وقتی معنا یافتیم، این همان نقطه‌ای است که ارزش‌ها خلق می‌شوند، همان کاری که هنر انجام می‌دهد یعنی تولید ارزش می‌کند. در واقع با یافتن معنا، فاعل اخلاقی متوجه می‌شود که اوست که ارزش‌ها را خلق می‌کند (Harris, 2014: 53).

نکته‌ای که در این جا لازم به یادآوری است، این است که در تفکر غالب، مفهوم اخلاق و ارزش اغلب به گونه‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرند که گویی قابل تعویض هستند، اما با بررسی بیشتر آن‌ها می‌توان گفت که آن‌ها واقعاً متفاوت هستند. چنان‌چه بسیاری از فلاسفه، اخلاق را مجموعه‌ای از قوانین می‌دانند که رفتار یک فرد را تعیین می‌کند، در حالی که ارزش‌ها آن دسته از باورهای فردی و شخصی هستند که انگیزه می‌دهند. پذیرش چنین تحلیلی حاکی از آن است که اخلاق و ارزش‌ها، انگیزه‌های متفاوتی را بر زندگی ما اعمال می‌کنند (Evans, 2019:1).

در واقع وقتی بحث از ارزش‌های اخلاقی می‌شود می‌بینیم که محمول جملات اخلاقی، مفاهیم ارزشی هستند که حامل بار ارزشی و فضیلتی نظیر، مفهوم خوبی، خیریت، صواب و موارد این‌چنینی هستند. به اعتقاد سارتر، چنین مفاهیمی با مفاهیمی همچون آزادی و وجود بی‌قید و شرط، گره خورده است، چنان‌چه خود نیز در تعریف ارزش بیان می‌کند که ارزش عبارت است از، «وجودی غیر شرطی فراتر از همه مافوق‌ها» و در نتیجه «فراتر از وجودی که از خود فراتر می‌رود»، یعنی خودِ خود؛ وجودی که دست نیافتنی است، وجودی که پر از امکان نیست (Klaus, 1925: 79).

در معنای بهتر، ارزش عبارت است از کلِ غایب، خودِ مطلق، در یک کلام، خود، برای خود. براین اساس حتی روابط متقابل انسان‌ها نیز در محدودهٔ یک آزادی بی‌قید و شرط و واقعیتی مشخص قرار می‌گیرد (Klaus, 1925: 79).

در چنین معنایی «مفاهیم ارزشی» دقیقاً معادل «مفاهیم اخلاقی» قرار می‌گیرند. در نگرش اخلاق گرایانه سارتر، ارزش هستی دارد، وجود آن ارزش بودن است. ارزش غیرقابل درک به نظر می‌رسد. به عنوان موجودی همچون سایر موجودات در نظر گرفتن آن، به معنای درک نادرست آن است، همان طور که جامعه‌شناسان در تلقی خود از مفاهیم ارزشی، آن‌ها را الزام واقعی در میان دیگر حقایق واقعی قلمداد می‌کنند که همین امر اقتضای بودن ارزش را از بین می‌برد. در مقابل اما، اگر فقط به ایده آل بودن مفاهیم ارزشی نگاه کنیم، آن گاه هستی را از آن‌ها استخراج می‌کنیم. البته، همان طور که شلر بیان کرده است، ما می‌توانیم به نوعی درک شهودی از ارزش‌ها بر حسب مثال‌های عینی دست یابیم. مثلاً من می‌توانم نجابت را در یک عمل شریف درک کنم که این خود می‌تواند نشان دهد، ارزش فراتر از اعمال و بودن است. بنابراین باید بدانیم، ارزش امری که فراتر از هستی است، حداقل به نحوی دارای وجود است (Sartre(a), 1965: 175).

### ۳. استدلال سارتر بر ماهیت ارزش‌ها

سارتر در هستی و نیستی صراحتاً بیان می‌کند که، انسان «موجودی است که ارزش‌ها توسط او حاصل می‌شود» و به‌طور دقیق‌تر «آزادی او منبع منحصر به فرد ارزش‌ها» است. او می‌نویسد: «آزادی من تنها پایهٔ ارزش هاست» و بنابراین «هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز مرا در پذیرش این یا آن ارزش خاص توجیه نمی‌کند». در واقع در نگرش سارتری، من نمی‌توانم برای توجیه اعمالم به هیچ ارزش عینی متوسل شوم، زیرا هیچ اخلاقی وجود ندارد و هر اخلاقی که بخواهد هنجارهای عینی رفتار انسانی را بیان کند، محکوم به محکومیت است (Anderson, 2013: 198). استدلال سارتر برای این موضع به شرح زیر است:

ارزش‌ها به عنوان الزامات یا هنجارها تجربه می‌شوند. به این ترتیب آن‌ها وجود ندارند، بلکه «فراتر از هستی» هستند. آن‌ها چیزی نیستند که هست، بلکه چیزی هستند که باید به وجود بیایند.

ارزش‌ها به عنوان الزامات و هنجارها، ارزش هستند نه به عنوان امری واقعی، بلکه به عنوان الزامات و خواسته‌هایی که باید واقعی شوند. از آنجائی که ارزش‌ها فراتر از آن چه هست هستند، واقعیت آن‌ها را فقط می‌توان ناشی از موجودی دانست که قادر است از آن چه هست فراتر رفته و آن چه نیست را مطرح کند. چنین موجودی البته واقعیت انسانی است و ارزش‌ها دقیقاً همان چیزی است که هر انسانی نسبت به آن چیزی که هست پیشی می‌گیرد یا فراتر می‌رود (Ibid, 2013: 199).

با توجه به موضع سارتر در باب ماهیت ارزش در این جا لازم است دقیقاً مشخص نماییم که مرادمان از ارزش‌ها چه نوع ارزشی است. از این رو لازم است تا به انواع ارزش‌ها اشاره کنیم و بعد به بررسی این پرسش پردازیم که آیا ارزش تأثیری بر صدور حکم اخلاقی در باب اعمال آدمی دارد یا خیر؟

#### ۴. انواع ارزش

در یک دسته بندی کلی ارزش‌ها را به ارزش‌های ذاتی یا درونی (وجودی) و ارزش‌های ابزاری یا اخلاقی تقسیم می‌کنند. فلاسفه برای چنین ارزش‌هایی از اصطلاحات گوناگونی استفاده می‌کنند. بسیاری از فیلسوفان ارزش ذاتی را برای انواع احکام و قضاوت‌های اخلاقی حیاتی می‌دانند. برای مثال، بر اساس تئوری‌های موجود در نتیجه‌گرایی، درست یا نادرست بودن یک عمل اخلاقاً به این بستگی دارد که آیا پیامدهای آن عمل، ذاتاً بهتر از هر عمل دیگری است که می‌توان در آن شرایط انجام داد. بسیاری از نظریه‌های دیگر نیز بر این باور هستند که، که درستی یا نادرستی عملی، تا حدودی با ارزش ذاتی پیامدهای اعمالی که فرد می‌تواند انجام دهد، مرتبط است. این نوع از ارزش‌ها و قضاوت اخلاقی از زمان طلوع فلسفه غرب در یونان باستان موضوع بحث بسیاری از فلاسفه بوده است. خود یونانی‌ها به طور خاص، به پرسش‌هایی در باب خیر و شر، فضیلت و رذیلت توجه داشتند، چنان که می‌توان مفهوم ارزش ذاتی را از آن زمان در نوشته‌های آن‌ها و در نوشته‌های فیلسوفان اخلاق یافت. علی‌رغم این واقعیت، و به طرز شگفت‌انگیزی، در حدود یکصد سال گذشته نیز این مفهوم خود موضوع بررسی مداوم بوده است (Zimmerman, 2019: 1). در حقیقت فلاسفه و به طور خاص فلاسفه اخلاق، اغلب ما را ملزم به ترویج ارزش‌ها می‌کنند، هر چند که چنین امری ممکن است متضمن تعهداتی برای ترویج تمامی انواع ارزش‌ها باشد اما تنها تا جائی که این تعهد در خدمت حصول و ارتقای ارزش‌های غایی یا نهایی در اخلاق باشد،

اهمیت دارد (Dorsey, n.d: 2). حال پرسش این است که، ماهیت هر یک از این ارزش‌ها چیست؟ و کدام یک از این ارزش‌ها بر سایر ارزش‌ها ارجحیت دارد؟

• **ارزش ذاتی یا وجودی:** این که ارزش ذاتی چیست اساسی‌تر از سؤال «چه چیزی ارزش ذاتی دارد؟» است. از نظر تاریخی به نظر می‌رسد فلاسفه به طور معکوسی به این دو پرسش پرداخته‌اند. برای مدت طولانی فیلسوفان فکر می‌کردند که مفهوم ارزش ذاتی به اندازه کافی روشن است و نیازی به تحلیل دقیق آن نیست، لذا همین امر به آن‌ها این امکان را داد تا مستقیماً به سراغ این سؤال بروند که چه چیزی ارزش ذاتی دارد. به طور سنتی هنگامی که بحث از ارزش ذاتی می‌شود، تصور غالب این است که ارزش ذاتی در قلب اخلاق نهفته است. در حقیقت مراد از ارزش ذاتی این است که آن چیز «فی نفسه» یا «به خاطر خود» یا «در حق خود» ارزشمند یا به تعبیری دارای ارزش است (Zimmerman, 2019:1-3) لذا ارزش ذاتی، همان ارزشی است که، یک موجودیت به خودی خود، برای آن چه که هست، دارد (Sandler, 2012: 2).

• **ارزش ابزاری یا اخلاقی:** نوع متضاد و نقطه مقابل ارزش ذاتی، ارزش ابزاری است. ارزش ابزاری، ارزشی است که چیزی به عنوان وسیله یا ابزاری برای رسیدن به هدفی مطلوب استفاده می‌شود، لذا از این جهت ارزشمند تلقی می‌شود. چنین ارزشی همیشه مشتق از مقدار چیز دیگری است و مشروط بوده و بر اساس تغییر در مطلوبیت هدفی که ارزش ابزاری به عنوان وسیله‌ای برای حصول آن استفاده می‌گردد، آن نیز دچار نوسان می‌شود. یعنی اگر ابزاری کارآمدتر جایگزین آن شود، آن گاه در خود آن ارزش ابزاری نیز تغییر حاصل می‌گردد. به عنوان مثال، چوب ماهیگیری فقط در صورتی که شخصی بخواهد ماهی بگیرد، ارزش ابزاری دارد. اما ممکن است ارزش آن دستخوش تغییر نیز گردد و مثلاً ارزش‌اش تقلیل یابد، اگر شخصی به تور ماهیگیری بسیار مؤثری که نوعی دیگر از ابزار ماهیگیری است، دسترسی پیدا کند (Ibid, 2012: 2).

در حقیقت آن چه که اغلب در استدلال‌های اخلاقی در مرکز توجه قرار می‌گیرد، ارزش‌های ذاتی است که دلیل محکمی برای استدلال در مورد چگونگی زندگی و عمل ما که مربوط به حوزه اخلاقیات است، فراهم می‌کند. در مقابل، ادعای این که چیزی دارای ارزش ابزاری یا اخلاقی است به معنای در

درجه دوم بودن آن تلقی می‌شود، زیرا ارزش اخلاقی به خودی خود محلی از اعراب نداشته، و فقط در یک رابطه علی با چیزی که ارزش ذاتی یا نهایی دارد، ارزش دارد (Baard, 2019: 184-185).

در واقع سارتر نیز با مطرح کردن خلق ارزش‌های اخلاقی توسط انسان برای حصول معنا در زندگی، بر همین موضع استدلال می‌کند و می‌گوید، با انتخاب ماست که ارزش‌های ابزاری در جهان ایجاد می‌شوند، لذا به خودی خود محلی از اعراب ندارند. هیچ قاعده‌ای از اخلاق نمی‌تواند به شما نشان دهد که چه کاری باید انجام دهید یا ندهید و به عبارتی هیچ نشانه‌ای در این دنیا تضمین کننده خیر و شر یا خوبی و بدی اعمال ما نیست. در حقیقت اخلاقیات یا به تعبیری اصطلاحات اخلاقی همچون، آزادی، خیر، تصمیم‌گیری، مسئولیت و... همه به نوعی ارزش‌های اخلاقی و اصطلاحات کلی هستند که به وسیله آن‌ها خودمان را توصیف می‌کنیم. همچنین این اصطلاحات، خود به نوعی توصیف کننده ارزش انسانیت به طور کلی هستند. پس سارتر بر این باور است که، انتخاب‌هایی که ما انجام می‌دهیم همگی نماینده‌ای هستند که تصویری ارزشمندانانه از انسان به عنوان یک کل ارائه می‌دهند لذا چنین اصطلاحاتی به معنای ارزشمند دانستن دیدگاه خاصی از انسانیت است (sartre, 2012, 1-3).

## ۵. استیلاي ارزش ذاتي بر ارزش ابزاري يا اخلاقي با تکیه بر «آزادی»

با نگاهی به آراء سارتر می‌توان از طریق مولفه «آزادی» که تنها منشاء ارزش‌ها تلقی می‌شود به نسبت میان ارزش ذاتی و ابزاری پی برد. از نظر وی آزادی تنها مؤلفه برای ارزشمندی است، یعنی وی آزادی را تنها ارزش بالذات و واقعی قلمداد می‌کنند و می‌گویند، این آزادی است که بنیان تمامی ارزش‌ها است، زیرا آدمی وانهاده شده و در درون و بیرون از خود هیچ نقطه اتکائی ندارد و به همین دلیل در طول حیات خویش با توسل به آزادی‌اش باید به پیش رود. سارتر با کنار زدن و انکار تمامی ارزش‌ها به آزادی می‌رسد و آن را با سایر ارزش‌ها ناسازگار می‌داند چراکه در نظر او آزادی تنها ارزش ذاتی است که سایر ارزش‌ها را خلق می‌نماید، چنان چه می‌گوید، ارزش‌ها به وسیله اختیار و انتخاب آدمی حاصل می‌شوند، لذا از این جهت با انتخاب ماست که امری ارزشمند می‌گردد. بنابراین چیزی به نام خیر یا خوب و بد ذاتی وجود ندارد (کتابی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۶۱).

در واقع به اعتقاد سارتر انسان هنگامی که با آزادی و اراده خویش ارزش‌های خود را خلق می‌کند، آن گاه به موجودی برای خود تبدیل می‌شود که در وجودی اصیل و خالی از تأثیرات جامعه و خدا زندگی می‌کند. با توجه به این مفهوم از آزادی است که، اخلاق ممکن می‌شود، زیرا انسان نمی‌تواند فقط انتخاب کند اما مسئول انتخابی که می‌کند، نباشد بلکه برعکس وقتی دست به انتخاب زد، آن گاه اخلاقیات و سایر ارزش‌ها ایجاد می‌گردد و در برابر تک تک آن‌ها مسئولیت خواهد داشت (Oyeshile, 2004: 122).

بنابراین آن چه که می‌توان از سخنان سارتر دریافت این است که، به اعتقاد وی آزادی تنها ارزش ذاتی است که سایر ارزش‌ها یعنی ارزش‌های اخلاقی یا ابزاری را خلق کرده و به آن‌ها معنا می‌بخشد، لذا از این جهت است که بر سایر ارزش‌ها ارجحیت و برتری دارد. با توجه به چنین مطلبی پرسش اینجاست که اولاً اگر آزادی تنها ارزش ذاتی است، می‌توان گفت که این مفهوم خیر اخلاقی را نیز پوشش می‌دهد یعنی آزادی، خیر اخلاقی را ایجاد می‌کند؟ و ثانیاً اگر آزادی به اعتقاد سارتر چنین جایگاهی دارد، آن گاه تکلیف وجود و واقعیت چه می‌شود به عبارتی نسبت میان آزادی و واقعیت چگونه تعلیل می‌گردد؟

### ۱-۵. نسبت خیر اخلاقی و آزادی

بحث را با این پرسش آغاز می‌کنیم که، آیا آزادی مفهوم خیر اخلاقی را می‌آفریند یا این که این دو مفهوم با یکدیگر مساوقت دارند؟ ارتباط آن‌ها با یکدیگر چگونه است؟ در حقیقت در آراء سارتر به تکرار می‌بینیم که او با تأکید بر آزادی و پیوند آن با آگاهی در ادراک ما از جهان، کمکی منحصر به فرد به اندیشه‌های فلسفی مان می‌کند، زیرا چنین موضعی او را قادر می‌سازد تا مهم‌ترین اصل اخلاقی خود را پیش ببرد، اصلی که می‌گوید: برای زندگی «اصیل»، باید از آزادی خود در انتخاب آگاه باشیم و به تأثیری که انتخاب ما بر همه انسان‌ها خواهد گذاشت، توجه داشته باشیم. زیرا آزادی ما کاملاً به آزادی دیگران بستگی دارد و آزادی دیگران به آزادی ما بستگی دارد. در عین حال که من آزادی خودم را می‌خواهم، بایستی دیگران هم آزادی داشته باشند. تنها زمانی می‌توانم آزادی را هدف خود قرار دهم که هدف دیگران را نیز هدفم بدانم. چرا که تنها از طریق تعهد کامل به

انتخاب خویش و حس مسئولیت و نیز آگاهی به آن و از طریق تلاش مستمر برای رسیدن به یک هدف است که، به «خیر و رستگاری» می‌رسم (Sartre (b), 1965: 8,58).

به واقع هنگامی که بحث از خیر می‌شود اغلب انسان‌ها علی‌الخصوص دین‌داران، چه در اخلاق و چه در سایر حوزه‌های فکری، آن را با سرچشمه همه هستی و ارزش‌ها می‌شناسند. افلاطون فکر می‌کرد که خیر، رازی متعالی و غیرقابل تعریف، سرچشمه همه هستی و ارزش‌ها است. پیرو افلاطون، فیلسوف کمبریج، جورج ادوارد مور، الگوی افلاطونی را اصلاح کرد و آن بُعد متعالی را حذف کرد. او فکر می‌کرد که خیر یک ویژگی غیرطبیعی و غیرقابل تعریف است. این منبع همه واقعیت‌ها نبود، فقط اخلاق و واقعیت زیبایی شناختی را شامل می‌شد. از سوی دیگر، جرمی بنتام، ویلیام جیمز و ریچارد تیلور نیز وجود امر مرموز یا متعالی در باب خیر را انکار کردند. به باور آن‌ها خیر یک ویژگی طبیعی و قابل تعریف است. یعنی وصفی که به لذت اشاره دارد، لذتی که در هنگام ارضای درونی احساس می‌کنیم (Pojman, 2000: 18).

در مقابل چنین تفکراتی سارتر فیلسوف آگزیستانسیالیستی می‌گوید، سؤال اساسی این است که آیا می‌توان گفت فلان امر خیر است و فلان امر دیگر، خیر نیست؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توان گزاره‌های اخلاقی را مستقیماً از نظر صدق و کذب ارزیابی کرد تا مصداق خیر اخلاقی واقع شوند؟ مثلاً گفت که، «x (از نظر اخلاقی) خوب است، بنابراین برچسب خیریت بر آن زد و گفت: x خیر است»؟ در واقع اگر بگوییم بله، آن گاه می‌توان اقرار کرد که چنین اموری، گزاره‌هایی درباره جهان هستند، یعنی این احتمال وجود دارد که جهان خود نیز دارای اوصافی اخلاقی همچون خیریت به علاوه کیفیات دیگری باشد یا حداقل آن اصطلاحات اخلاقی را می‌توان به طور کامل با مجموعه‌هایی از توصیف‌های غیرقابل اعتراض تعریف کرد. از این رو می‌توان گفت چیزی وجود دارد که می‌توان آن را معرفت خلاتی نامید (Arthur C, 1991: 122).

چنین معرفت اخلاقی ریشه در انسان‌شناسی و نگاه اومانستی سارتر دارد، یعنی او با توسل به انسان‌شناسی و نگاه اومانستی که دارد، معتقد است که حتی سرچشمه خیر نیز خود انسان است. به عبارتی دیگر با طلوع انسان در جهان است که خیر، سکوت کردن، بچه دار شدن و موارد بسیار دیگری حاصل می‌شود.



البته در این جا هم پای انتخاب و آزادی انسان در میان است، یعنی آدمی همواره در عمل خود بین دو احتمال در حال انتخاب است و وقتی دست به انتخاب زد آن هنگام است که ارزشی همچون خیر اخلاقی حاصل می‌شود، زیرا در پس انتخاب‌اش به دنبال غایتی مطلوب است که وقتی آن غایت حاصل گشت، برای‌اش ارزشی به نام خیر نیز حاصل می‌گردد (Sartre, 1995: 28).

این خط کلی استدلال سارتر در واقع بیان‌گر این امر است که، صرف باور به خیریت کافی نیست، زیرا صرف باور داشتن یعنی پذیرش اینکه،  $x$  درست به همان شکلی که من معتقد هستم  $x$  است، خیر است، درحالی که ما در اخلاق چیزی بیش از داشتن نگرش لازم داریم. به عبارتی در اخلاق، باور همراه با عمل معنادار است. زیرا اگر صرف باور برای خیریت امری کافی بود، پس چرا انسان‌ها برای آن چه که معتقدند خیر است، می‌جنگند؟ در صورتی که تنها چیزی که معتقد بودند، این بود که خیریت فقط در باورها و نگرش‌ها است؟ بالاخره چه چیزی برای زندگی مهم‌تر از دنبال کردن ارزش هاست؟ لذا بدین خاطر است که سارتر معتقد است، ارزش‌ها پایه و اساس می‌طلبند و جز آزادی، هیچ پایه و اساسی برای آن‌ها وجود ندارد (Arthur C, 1991: 126).

## ۲-۵. نسبت واقعیت و آزادی

ادعای سارتر مبنی بر این که ما محکوم به آزادی هستیم، در واقع دلالت بر این دارد که ما مجبوریم از میان تمامی گزینه‌های موجود در فرآیند حیات و واقعیت هستی، یکی را انتخاب کنیم، با چنین کاری درحقیقت ما حتی برای انتخاب‌های واقعی خود هم محدودیت‌هایی را اعمال می‌کنیم و به یک معنا محدودیت‌های انتخاب مان را نیز رعایت می‌کنیم. در نتیجه سارتر آزادی را برحسب واقعیت‌های موجود تعریف می‌کند. به واقع هنگامی که بحث از نسبت میان واقعیت و آزادی می‌شود، اساساً این نسبت به دنبال تبیین این موضوع است که بگویید، فرد نمی‌تواند در انتخاب آزاد نباشد، زیرا انسان محکوم به آزادی است. آزادی در قبال چه چیزهایی؟ آزادی در ارتباط با اشیاء، پدیده و انسان‌ها، جهان و موقعیات خاص و همه و همه، هر آن چه که واقعیتی در هستی دارد. در این مفهوم گسترده، واقعیت به این معناست که فرد نمی‌تواند در آن آزاد نباشد (Olivier, 2018: 4-5).

بنابراین، واقعیت برحسب آن چه سارتر آن را «وضعیت یا موقعیت» می‌نامد، آشکار می‌شود. او آن چه را که از یک موقعیت درک می‌کند با استفاده از مثال چنین توضیح می‌دهد، می‌گوید، صخره یا کوهی را در نظر بگیرید، یک کوهنورد آزاد است که از آن صعود کند، اما این بستگی به محدودیت‌هایش در انتخاب خویش دارد. شخص آزاد است که از آن کوه بالا برود یا فقط از دور آن را نگاه کند. بسته به انتخاب فرد است که چه کاری انجام دهد. در حقیقت صخره و کوه محدودیت‌های خاصی را به ما نشان می‌دهد، یعنی نشان می‌دهد چگونه آزادی فرد به شرایط بستگی دارد. من به دلیل انتخابی که می‌کنم، شرایطی پیش می‌آید که همه چیز مرا محدود می‌کند و حد و حدودم را به من نشان می‌دهد، اما از درون همین حد و حدود است که به آزادی خودم پی می‌برم. یعنی تا وقتی من محدودیت‌ها را از طریق واقعیات درونی یا بیرونی درک نکنم، پی به آزادی خودم نمی‌برم (Ibid, 2018: 5). در واقع از نظر سارتر رابطه میان واقعیت با آزادی رابطه‌ای دو سویه است زیرا به گفته وی آزادی فقط در یک موقعیت وجود دارد، و موقعیت نیز تنها از طریق آزادی حاصل می‌گردد. از این رو است که وی نتیجه می‌گیرد، واقعیت انسانی موانع و محدودیت‌های زیادی دارد که توسط من انسان ایجاد نشده است، بلکه تنها از طریق انتخاب آزادانه که واقعیت انسانی است معنا یافته‌اند (Sartre, 1956: 511-512).

## ۶. ارزش به عنوان مؤلفه تأثیرگذاری

در حقیقت پدیدارشناسی ارزش که سارتر مطرح می‌نماید، پیوند وثیقی با میزان تأثیرگذاری آن دارد. سارتر با بیان کردن دو ویژگی عمده در خصوص پدیدارشناسی ارزش، از میزان تأثیرگذاری آن پرده برمی‌دارد.

- اولین ویژگی ارزش، عینیت تجربه شده آن‌هاست. در این جا سارتر بر مشاهدات پدیدارشناختی تأکید کرده و می‌گوید، ارزش‌ها به عنوان حس‌های درونی که در جهان نمایان می‌شوند، تجربه نمی‌شوند، بلکه بیشتر به عنوان ویژگی‌های اشیا تجربه می‌شوند. چنین ادعایی بیان گر این نیست که ارزش‌ها ارکان اساسی جهان هستند. این ادعای سارتر صرفاً به دیدگاه تجربی سوژه (فاعل شناسا) مرتبط است. آن چه که از شواهد بر می‌آید این است که برای درک مفهوم عینیت سارتر، می‌توان آن را مشابه عینیت

کیفیات ثانویه (زیرا کیفیات ثانویه همچون اصوات یا لون صرفاً برای آدمی حاصل می‌شوند و چون ارزش‌ها نیز این گونه هستند از این حیث شبیه کیفیات ثانویه اند) در نظر گرفت. در حقیقت این نوع عینیت همان چیزی است که ما آن را «عینیت پدیداری» می‌دانیم، یعنی یک ویژگی زمانی که ادراک کننده آن را تجربه می‌کند، به عبارت دیگر، ارزشی که تجربه می‌کنیم، این تجربه چیزی نیست که با یک تجربه خاص دیگر از بین برود (Vanello, 2019: 7).

در این بخش لازم است برای تفتیح بهتر مطلب درباب مسأله عینیت ارزش‌ها قدری بیشتر سخن بگوییم. همان طور که می‌دانیم هنگامی که وارد حوزه اخلاق می‌شویم و می‌خواهیم درباب مباحث اخلاقی سخن بگوییم به طور متداول این مباحث در سه دسته کلی قرار می‌گیرند: الف) فرا اخلاق؛ ب) اخلاق هنجاری؛ ج) اخلاق توصیفی. از میان این سه دسته در حقیقت مهم‌ترین مباحث اخلاق یعنی تحلیل گزاره‌های اخلاقی، معرفت‌شناسی و نیز معناشناسی مفاهیم اخلاقی، در بخش اول، یعنی فرا اخلاق قرار دارند. در این بین بحث از عینیت و صدق و کذب ارزش‌های اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاقی جای می‌گیرد (زمانی و تقیان ورزنه، ۱۳۹۴: ۹۸).

در حقیقت عینیت اخلاقی عبارت است از این که، محکمی معمول گزاره‌های اخلاقی (همچون، خیر و شر یا خوب و بد) خواص و اوصاف واقعی اشیاء هستند که در این جا در خصوص اوصاف یا خواص اشیاء چند حالت متصور است: اولاً یا این خواص اخلاقی، اوصافی مجزای از سایر ویژگی‌های دیگر شیء است، ثانیاً یا این که خواص اخلاقی متمایز از سایر اوصاف نیستند بلکه عین همان اوصاف اولیه و عادی هستند. ثالثاً و در نهایت این که، تئوری وجود دارد مبنی بر این که، این اوصاف اخلاقی شبیه کیفیات ثانویه هستند مطابق آن چه که لاک بدان اعتقاد داشت. براساس چنین تئوری (دسته سوم) کیفیات ثانویه همان توانائی یا استعداد و پتانسیلی در اشیاء هستند برای این که آثاری را در آگاهی و ادراک کنش‌گر یا به تعبیری فاعل شناسا و مشاهده‌گر ایجاد کنند (ریچلز و احمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۸) برای مثال، لون یک کیفی ثانوی است که بر یک جعبه که دارای خواصی مثل شکل و جرم است، زده می‌شود. این شیء فیزیکی (جعبه) که با تمام آثارش مستقل از وجود مشاهده‌گر است، حتی اگر هیچ مدرکی در عالم نبود هم دارای همین شکل و جرم بود. آن چه که مبهم است این است که، این مسأله آیا در مورد رنگ هم

موضوعیت دارد؟ پاسخ خیر است، زیرا این رنگ همچون هر رنگ دیگری، آن رنگ واقعی جعبه نیست، بلکه صرفاً نوعی پتانسیل برای آن در یک شرایط معینی است تا نوعی تجربه دیداری برای مشاهده‌گر حاصل گردد. بنابراین این که گفته می‌شود اوصاف و خواص اخلاقی شبیه کیفیات ثانویه اند، مراد همین موضوع است زیرا خواص اخلاقی می‌توانند پتانسیلی باشند جهت خلق عواطف یا باور و نگرش‌های خاصی در انسان (همان، ۱۳۸۳: ۱۴۹).

- دومین ویژگی اساسی پدیدارشناسی ارزشی که توسط سارتر بر آن تأکید شده است، این است که، ارزش‌ها همان تمایلات و خواسته‌های درونی‌اند که مبنای حیاتی، ضروری و یا پتانسیل و قوه‌ای هستند که باید محقق شوند. سارتر، همچون شلر استدلال می‌کند که چگونه ارزش‌ها را می‌توان هم به‌عنوان ویژگی عینی اشیا و هم به‌عنوان اعمال درونی یا به تعبیری خواسته‌ها و تمایلاتی که به طور بالقوه موجب تحریک انسان می‌شوند (Elpidorous, n.d: 13).

و ی جهت تنقیح بهتر مطلب، مثال تحسین را می‌زند و می‌گوید: هنگامی که انسان کار نیکی انجام می‌دهد، نخست در درونش یک تمایل یا به اصطلاح انگیزشی رخ داده است، البته این تمایل نیز به اعتقاد سارتر با انتخاب خود انسان اتفاق می‌افتد، در این معنا انگیزه‌ای از پیش در درون او وجود نداشته، در گام بعدی آدمی نسبت به چنین تمایل و خواسته درونی آگاهی اولیه یافته و به تعبیری از چنین آگاهی متأثر شده است و در نهایت همین امر منجر به تحریک او شده و به واسطه آزادی که داشته دست به عمل خیر زده است و به سبب آن از سوی دیگری یا حتی از جانب خود تحسین می‌شود و ارزشی مثبت یعنی حس بزرگی یا عظمت می‌کند. این تحسین و احساس رضایت درونی، نوعی از حالات عاطفی-احساسی و یا به عبارتی نوعی تجربه عاطفی است که برای انسان، ارزش مثبتی به نام عظمت را به دنبال دارد. چنین ارزیابی از حالات عاطفی از نظر سارتر ناشی از نوعی تأثیرپذیری آگاهانه است که این تأثیرپذیری ممکن است از پدیده‌ها، رویدادها و موقعیات واقعی یا ممکن حاصل شود. در حقیقت سارتر می‌خواهد بگوید که ارزش مثبتی که به این فرد داده شده است تحت عنوان «عظمت»، از طریق نوعی تجربه عاطفی یعنی تحسین در برابر انجام کار نیک حاصل شده است. بنابراین عاطفه که خود امری درونی و جزء اعمال جانحی انسان محسوب می‌شود،

با نوعی از پدیدارشناسی عاطفی مشخص می‌گردد و در واقع آن عمل ارزشیابی که دخیل در تأثیرپذیری آگاهانه است، ارزیابی عاطفی-احساسی است که از یک باور ارزشی صرف متمایز است (Vanello, 2019: 8-9).

در چنین تلقی که سارتر از یک سو تجربه‌ای درونی را معرفی می‌کند (علی‌الخصوص تجربه درونی که وابسته به خلق و خوی انسانی است) و از سوی دیگر بر شناختی تجربه‌گرایانه براساس مشاهده و مطالعه تجربی انسان‌ها تأکید می‌ورزد (Humphreys, 2018: 76).

بنابراین می‌توان به چنین نتیجه‌گیری دست یافت که، هنگامی می‌توان از میزان تأثیرگذاری ارزش‌ها سخن گفت که اولاً آدمی به واسطه انتخاب ارزشی درونی، که توسط عمل‌اش حاصل گشته، تحریک گردد تا از قبیل چنین محرکی بتواند تجربه‌ای را از سر بگذراند. ثانیاً، از سخنان سارتر چنین برمی‌آید که حتی تجربه درونی که برای انسان حاصل می‌گردد در حقیقت از نوعی آگاهی اولیه برخوردار بوده که این آگاهی به انتخاب خود انسان حاصل آمده است که در نهایت منجر به حصول تجربه‌ای عاطفی گشته است. در واقع ارزش‌ها در این جا واسطه تأثیرپذیری برای عمل قرار گرفته‌اند، چراکه کنش گر یا فاعل اخلاقی قطعاً مادام که ارزشی در درونش حاصل نگردد و با انتخاب و آزادی خود دست به انجام فعلی (خواه جوارحی و خواه جوانحی) نزند، تأثیرگذاری حاصل نگشته و قطعاً تجربه‌ای صورت نمی‌گیرد تا ارزشی اخلاقی بدان تعلق گیرد.

## ۷. نسبت ارزش و عمل

در نگرش سارتری مفهوم عمل یا کنش چه اخلاقی باشد و چه غیراخلاقی، حاوی مفاهیم فرعی متعددی است که باید آن‌ها را در یک سلسله مراتب سازماندهی و مرتب کنیم، زیرا عمل در این تلقی به معنای تغییر شکل جهان است. همان‌طور که می‌دانیم برای ساماندهی و ایجاد یک مجموعه سازمان‌یافته، تک تک اجزاء یک مجموعه نیز دخیل هستند، به گونه‌ای که یک تغییر جزئی روی یکی از اجزاء، منجر به ایجاد تغییر در کل مجموعه است. لذا انسان که خود جزئی از عالم هستی است به محض انجام یک عمل هر چند جزئی منجر به تغییراتی در کل هستی می‌شود. آن چه که در این جا مهم است در واقع ارزش درونی آن عمل انسانی است که منجر به ایجاد تغییرات در اجزاء

و نیز در کل مجموعه است. بنابراین در وهله اول برای حصول عمل، برابر کردن نتیجه با نیت که یک امر درونی است و حامل ارزش است، ضروری است زیرا از قبیل چنین تلازم و برابری است که می‌توانیم از عمل صحبت کنیم. به عبارتی چنین امری ثابت می‌کند که فعل الزاماً مستلزم تشخیص یک امر درونی به نام «میل» است. (Sartre, 1956: 433).

سارتر می‌گوید من درگیر دنیایی از ارزش‌ها هستم، ارزشی که وجودش را از ضرورت‌اش می‌گیرد و نه ضرورت‌اش را از وجودش، این ارزش‌ها مطالبات، خواسته‌ها و تمایلات درونی بشر هستند که درک آن‌ها به واسطه آزادی من، در وجود من حاصل می‌شود، بنابراین یک پدیده ثانویه و با واسطه‌اند و در این دنیایی که خودم را درگیر می‌کنم، اعمالم باعث می‌شود ارزش‌ها مانند کبک خود را نشان دهند. از همین جا مشخص می‌گردد که رابطه ارزش و اعمال یک رابطه دو سویه است. مثلاً افرادی که خود را «شهروندان محترم» می‌نامند، در نتیجه تأمل در ارزش‌های اخلاقی قابل احترام نمی‌شوند، بلکه از لحظه ظهور در جهان آن هنگام که در یک الگوی رفتاری قرار می‌گیرند و اعمالی را انجام می‌دهند، معنای احترام برای آن‌ها قابل درک می‌شود و در این صورت است که محترم بودن موجودیت پیدا می‌کند. سارتر همچنین اذعان می‌کند، ارزش‌ها در مسیر حیات آدمی به عنوان هزاران خواسته واقعی کوچک کاشته می‌شوند، مانند نشانه‌هایی که راه را نشان می‌دهند (ibid, 1956: 38). لذا از این حیث اهمیت دارند.

## ۸. منشأ تعیین ارزش‌های اخلاقی

تصور سارتر از ارزش‌ها با یک مؤلفه اساسی در تلقی ایشان از انسان گره خورده است. این مؤلفه چیزی نیست جز آزادی و اختیار در آدمی. به اعتقاد سارتر، آزادی یگانه مؤلفه خلق ارزش‌هاست و به یک معنا منشأ و مبنای همه اصول ارزشمدارانه و اخلاقی در انسان است. همان‌گونه که ایشان در کتاب هستی و نیستی خود انسان را فاعلی اخلاقی قلمداد کرده که آزادی‌اش در ساختن قانون اخلاقی برای صدور احکام اخلاقی درباب تمامی رفتارهای درونی و بیرونی، دخیل است (Wilcocks, 1988: 30-31).

لذا مفهوم آزادی جایگاه مهمی در فلسفه سارتر و اومانسیم اگزیستانسیالیستی او دارد. او بیان می‌کند که انسان محکوم به آزادی است. انسان آزاد به دنیا می‌آید، زیرا معتقد است که وجود ما کاملاً آزاد است و توسعه زندگی ما در آزادی کامل رخ می‌دهد (Rajakhowa, 2018: 875).

سارتر در حقیقت بر این باور است که آدمی هیچ‌گونه اصول اخلاقی از پیش تعیین شده‌ای ندارد، زیرا در غیر این صورت آزادی‌اش زیر سؤال خواهد رفت. انسان با اختیاری که دارد دست به خلق ارزش‌ها می‌زند، آن هم ارزش‌های خیر و خوب زیرا ما همواره به دنبال انتخاب چیزی هستیم که برای ما کمال و خیریتی به دنبال داشته باشد. آزادی برای سارتر به معنای آزاد بودن در انجام کاری نیست. بلکه هنگامی که می‌گوید «شما آزاد هستید» زیرا همیشه یک انتخاب دارید، «پس انتخاب کنید»، در حقیقت مرادش این است که، آزادی مفهوم تجربی و عمومی که توسط شرایط تاریخی، سیاسی و اخلاقی ایجاد شده است، یعنی «توانایی دستیابی به اهداف انتخاب شده» نیست، بلکه معنایی کاملاً تخصصی و فلسفی است یعنی «خودمختاری در انتخاب» به عبارتی «آن چه خواهان آنم». البته این بدان معنا نیست که بگوییم سارتر «مفهوم تجربی و عمومی آزادی» را کنار می‌نهد، بلکه وی معتقد است، نخست بایستی درک درستی از «مفهوم تخصصی و فلسفی آزادی» داشته باشیم تا بعد بتوانیم آن را در سایر حوزه‌ها بکار ببریم (Manzi, 2013: 3).

## ۹. صدور احکام اخلاقی

بعد از این که نسبت میان عمل و ارزش‌ها و نیز منشأ حصول ارزش‌ها مشخص گردید، حال پرسش این است که، هنگامی که عملی از فردی سر زد، این عمل که در پس خود ارزشی درونی دارد، چگونه بر آن حکمی اخلاقی می‌شود؟ مثلاً گفته می‌شود آن عمل به لحاظ اخلاقی خیر است یا برعکس.

در تلقی رایج هنگامی که بحث از صدور حکم اخلاقی می‌شود، اصولاً مبنا بر این است که حکم برای یک رویداد ذهنی استفاده می‌شود یعنی برای یک تصمیم‌گیری مناسب که فرد بعد از تحلیل دقیق یک رویداد یا موضوع آن را اتخاذ می‌کند. این تصمیم‌گیری یا به عبارتی صدور حکم، یا صرفاً در ذهن فرد می‌ماند (باور) و یا فرد آن را بیان (عمل) می‌نماید. چنین تصمیم‌گیری چه ذهنی باشد و چه قابل بیان، در حقیقت بدان حکم اخلاقی می‌گویند. البته ناگفته نماند که شخص هنگام تصمیم‌گیری ذهنی و عملی

آن وجه درستی عمل مدنظرش است، از این جهت است که آن را اخلاقی می‌نامند، چون آن حکم دربردارنده خیر یا درستی فعل است و یا اجتناب از امر نامطلوب. هنگامی که فرد می‌گوید فلان کار به لحاظ اخلاقی خیر یا درست است یا برعکس اجتناب از آن درست است، در حقیقت مرادش این است که، اولاً باور دارد آن فعل آن گونه است و ثانیاً چنین باوری نشان از حیثیت شناختی آن حکم دارد. لذا می‌توان حکم و باور را معادل هم و به یک معنا در نظر گرفت. اما گاهی نیز برخی معتقد می‌شوند که، احکام اخلاقی صرفاً جنبه انگیزشی دارند و چون بیان‌گر نگرش‌های هر فردی هستند لذا باور تلقی نمی‌شوند و معادل باور نیستند (شریفان، ۱۳۹۴: ۱۰). در این جا بیان توضیح مطلبی ضروری است و آن این که، هنگامی که بحث از انگیزش، باور و ارزش‌ها می‌شود و اصولاً چنین مؤلفه‌هایی اموری درونی تلقی می‌شوند، مراد امور درونی که صرفاً تکیه بر منافع فردی یا به تعبیری خودمحوری و خودپرستی دارد، نیست، بلکه دقیقاً برعکس این موضوع صدق می‌کند، زیرا فقدان انگیزه‌های نفسانی است که یک عمل را به خودی خود اخلاقی می‌کند، یعنی حذف انگیزه‌های خود محوری، منجر می‌شود تا اخلاق شروع به رشد نماید (7: Heinrichs & Oser & Lovat, 2013).

در واقع در فرآیند صدور احکام اخلاقی نظیر خیر اخلاقی، بایستی میان چهار چیز تمایز نهاد: نخست احکام اخلاقی دوم، انگیزش اخلاقی سوم، بینش اخلاقی و چهارم، خود اخلاقی.

**الف) خود اخلاقی:**<sup>۱</sup> انسان با شخصیت اخلاقی شکل گرفته و شخصیت کاملاً رشد یافته وارد دنیا نمی‌شود. او با گرایش‌های غریزی خاصی که آن‌ها را به ارث برده است و تجاربی که در دنیا از سر می‌گذراند، شخصیت‌اش را شکل می‌دهد. از منظر اخلاقی، دغدغه اصلی انسان تبدیل خود اصلی یا موروثی‌اش به خود اخلاقی است. این کاری است که او هر روز به آن مشغول است. هر تجربه، هر پاسخی به محیط، چه در قالب کنشی متفکرانه و یا غیرمتفکرانه، اثری را بر خود اصلی می‌نهد. در حقیقت خود انسان در هر لحظه نتیجه انباشته شدن چنین تجربیات، باورها، افکار و اعمالی است و از قبل چنین اموری ارزش‌گذاری‌هایی صورت می‌پذیرد که به تدریج خود اخلاقی آدمی را شکل می‌دهد (White, 1923: 94).

---

1. Moral self



**ب) بینش یا حکمت اخلاقی:**<sup>۱</sup> در حقیقت بینش اخلاقی سارتر در بردارنده گزارشی

هستی‌شناختی از معنای انسان بودن، و نسبت ادراک و آگاهی با خود هستی، و نیز آگاهی در خواسته‌های عملی زندگی است (Goldstrom, 2017:1).

درک و بینش اخلاقی از نظر سارتر در درجه اول درک چگونگی عمل است، یعنی بینش به شفاف بودن استراتژی‌ها و انگیزه‌های مان برای عمل کردن. به عبارتی دیگر «آگاه بودن از آن چه که در حال وقوع است» (Due, 2000: 63-64).

همان طور که گفتیم بینش اخلاقی سارتری وابسته به درک برخی از مؤلفه‌ها در نگاه هستی‌شناسانه اوست. یکی از این مؤلفه‌ها نسبت میان آگاهی و هستی است. در حقیقت اهمیت کشف ترابط میان این دو مؤلفه، کلید حل معمای تمامی مؤلفه‌های موجود در بینش اخلاقی وی است. در واقع برای کشف این نسبت بایستی از آموزه وجودی سارتر مطلع شویم. لذا نخست باید ما بین دو قلمرو هستی، یعنی هستی در خود و هستی برای خود تمایز قائل شویم. البته باید خاطر نشان کنیم که، هستی برای خود با عنصر ایده آلیستی و هستی در خود با عنصر واقع‌گرایانه در هستی مطابقت دارد. هستی برای خود، در ساده‌ترین معنای آن، همان آگاهی است. از نظر سارتر، حدس و گمان در ذهنیت آغاز می‌شود یا در معنای بهتر، به طور خاص، با Cogito دکارتی آغاز می‌شود، که به عنوان ریشه همه قضاوت‌ها و همه شناخت‌ها در نظر گرفته می‌شود. این «حقیقتی مطلق است که بر درک بی‌واسطه‌ای که آگاهی از خود دارد، بنا شده است، و به این ترتیب، مبنایی برای تمام حقایق معین دیگر است.» با این حال، سارتر اذعان می‌کند که یک اندیشه‌گریزی و نیز یک Cogito بازتابنده وجود دارد، که با بررسی Cogito‌گریزی، ممکن است به یک درک کلی از قطب دیگر هستی یعنی هستی در خود برسیم. علاوه بر این، Cogito‌گریزی مبنایی برای واقعیت آگاهی است. زیرا در جایی که اشاره‌ای به یک شیء وجود ندارد، هیچ آگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. آگاهی به اندازه‌ای که «ظهور یا نمود» دارد وجود دارد، و مطلق بودن شعور، عبارت است از هویت ظهور و وجود آن. بنابراین، توسل سارتر به کوگیتوی‌گریزی، او را قادر می‌سازد تا از پس رفت نامتناهی «آگاهی

شناخته شده» بگریزد. زیرا «انطباق وجود و ظهور یا نمود نشان می‌دهد که کوگیتو پیش از تأمل مطلق در مرتبه وجود بوده و شرط معرفت و بینش است» (Natanson, 1951: 21-22).

**پ) انگیزش اخلاقی:**<sup>۱</sup> در زندگی روزمره ما با انبوهی از مسائل اخلاقی روبرو هستیم. هنگامی که در مورد خیر یا شر، خوب یا بد بودن اعمال و اندیشه‌های مان تصمیم‌گیری می‌کنیم، چنین تصمیم‌گیری یا به تعبیری احکام اخلاقی بر ما تأثیر می‌گذارند. در حقیقت در دل این احکام اخلاقی انگیزه‌ای درونی وجود دارد که معمولاً ما را تا حدی برمی‌انگیزد تا براساس آن‌ها عمل کنیم. به واقع انگیزه اخلاقی نمونه‌ای از یک پدیده کلی‌تر است، از این حیث به آن انگیزه هنجاری نیز گفته می‌شود، زیرا سایر قضاوت‌های هنجاری ما نیز معمولاً دارای نیروی محرک هستند. در واقع وقتی قضاوت هنجاری می‌کنیم و حکمی صادر می‌کنیم و می‌گوییم که چیزی برای ما خیر یا خوب است، دلیلی داریم که به شیوه‌ای خاص عمل می‌کنیم، این‌ها بیان‌گر این موضوع هستند که ما نیز تمایل داریم که حرکت کنیم (Rosati, 2016:1).

از این رو گفته می‌شود که هسته اصلی نظریه انگیزش سارتر در واقع تمایز نهادن میان دو چیز است: محرک و متحرک. در واقع درک این دو مفهوم ارتباط مستقیمی با ارزش‌های عاطفی، اعمال، انتخاب و تعهد و نیز آگاهی انسان دارد. سارتر برای تبیین این موضوع از تمایز میان محرک و متحرک آغاز می‌کند و می‌گوید؛ به طور کلی متحرک که به عنوان یک واقعیت ذهنی در نظر گرفته می‌شود، دربردارنده مجموعه‌ای از امیال، عواطف و احساسات است که او را به انجام یک عمل خاص ترغیب می‌کنند. به تعبیری دیگر آن‌ها حالت‌های روانی هستند که عامل در آن قرار دارد و یا به عنوان عامل و تحریک کننده عمل تصور می‌شوند. در مقابل، محرک‌ها همان کنش‌ها یا ویژگی‌های عینی یک موقعیت هستند که عامل یا متحرک آن را به گونه‌ای که نفعی داشته باشد به شیوه‌ای خاص به عمل درمی‌آورد (Vanello, 2019: 14).

البته وی استدلال می‌کند که وضعیت‌های واقعی امور به خودی خود و مستقلاً نمی‌توانند ارزش‌هایی را ایجاد کنند که مستلزم عمل باشد زیرا هیچ انگیزه‌ای قبل از عمل کشف نمی‌شود، بلکه توسط عمل شکل می‌گیرد (Wang, 2008: 14-15).

تمایز بین محرک و متحرک از نظر سارتر منعکس‌کننده همان تمایزی است که در فلسفه معاصر بین دلایل تبیینی (یا انگیزشی) و توجیهی (یا هنجاری) مطرح شده است. در حقیقت به اعتقاد سارتر ویژگی‌های برجسته یک موقعیت که دلیل عمل یک متحرک است، رابطه مستقیمی با هدف متحرک دارد. به عبارت دیگر پرسش این جاست که، آیا ویژگی‌های عینی یک موقعیت که به عنوان دلیلی برای عمل محسوب می‌شود، بستگی به هدفی دارد که عامل دنبال می‌کند؟ چنین ادعایی دقیقاً با مفهوم ارزش مرتبط است، ارزشی که از نظر سارتر با کنش‌های انسان و نیز با هدف و نیت موجود در پس چنین کنش‌هایی، ارتباط مستقیمی دارد. در نتیجه همین امر گواه این مطلب است که، این ویژگی‌های عینی یک موقعیت هستند که به عنوان ویژگی‌های دارای ارزش به حساب می‌آیند (Vanello, 2019: 14).

حال سؤالی که پیش می‌آید این است که، مطابق با چنین تفاسیری از سارتر پس منبع انگیزه یک عامل اخلاقی چیست؟ طبق نظریه انگیزش سارتر، در حقیقت آن چه عامل را برمی‌انگیزد تا به شیوه‌ای خاص عمل کند، درک عاطفی (غیر موقعیتی) از یک شی یا وضعیت امور است اما این که آیا ارزشی بر ما تأثیر می‌گذارد یا خیر، به این معنا که ما را به انجام دادن انگیزه می‌دهد، بستگی به تعهد ما نسبت به هدفی دارد که در پس اعمال مان نهفته است. مفهوم «وضعیت» دقیقاً به معنای درک این ایده سارتر است که از دیدگاه اول شخص و پدیدارشناختی محیط اطراف ما برای ما انگیزه ایجاد می‌کند، اما آن‌ها فقط تا آن جا می‌توانند این کار را انجام دهند که ما از تعهد به اهداف ذاتی (خود) و نیز اعمالی که انجام خواهیم داد، آگاه باشیم. از این رو سارتر می‌گوید که «وضعیت و انگیزه واقعاً یکی هستند» (Ibid, 2019: 22).

**ج) احکام اخلاقی:**<sup>۱</sup> در واقع می‌تواند به یک فعالیت، یک حالت، یک محتوا، یک ظرفیت یا یک فضیلت اشاره کند. به طور کلی حکم اخلاقی عبارت است از، اندیشیدن به این که آیا امری

ویژگی اخلاقی دارد یا خیر. آن موضوع یا امری که ارزیابی می‌شود ممکن است یک عمل، شخص، نهاد یا وضعیتی از امور باشد و این ویژگی ممکن است کلی (مانند خیر یا شر) یا خاص (مانند وفاداری یا بی‌عدالتی) باشد (Craig, 1998:1).

در واقع براساس نگرش اومانستی سارتر می‌توان چنین گفت که، انسان تمامی ارزش‌های خود را از طریق اعمال‌اش تعریف می‌کند و مسئول انتخاب‌هایی است که می‌کند. به عبارتی تا مادام که آدمی نسبت به اعمال و انتخاب‌ها و اهداف موجود در پس آن‌ها تعهد ذاتی داشته باشد همواره انگیزه‌ای موجود است تا حرکت کند. یعنی این انسان است که خودش تصمیم می‌گیرد، خودش نشانه‌ها را معنا می‌کند. این فیلسوف اگزیستانسیالیستی بر این باور است که «هیچ کد یا اصول کلی در اخلاق نمی‌تواند به شما بگوید که چه کاری باید انجام دهید، چه کاری خوب یا بد است». ما خود انتخاب می‌کنیم، متعهد می‌شویم و ارزش‌ها و احکام اخلاقی را خلق می‌کنیم. به گفته این فیلسوف فرانسوی، انسان‌ها در قبال کاری که انجام می‌دهند کاملاً مسئول هستند و با ارائه نظریه جبرگرایانه، سخن خویش را توجیه می‌کند. سارتر تأیید می‌کند که ایده سوپژکتیوای که اگزیستانسیالیسم مطرح می‌کند به این معنی است که «انسان از یک سنگ یا یک میز کرامت بیشتری دارد» یعنی «انسان، قبل از هر پدیده دیگری، چیزی است که خود را به آینده‌ای فراقنی می‌کند و از تمام کارها و اعمال و نیات درونی خویش آگاه است. انسان در واقع پروژه‌ای است که وجودی ذهنی دارد، این ذهنیت برای انتخاب همیشه با اوست (Casali, 2020: 2,4).

## ۱۰. جمع بندی

براساس تعریف ارزش‌های وجودی و اخلاقی می‌توان به چنین دستاوردی رسید که، مطابق با شواهد موجود در حوزه نگرش اگزیستانسیالیستی سارتر می‌توان گفت که، تمام ارزش‌ها خواه ارزش ذاتی باشند و خواه اخلاقی، توسط خود انسان ایجاد می‌شوند و امری از پیش تعیین شده نیست. در این دیدگاه ارزش ذاتی امری ذهنی است. به عبارتی چیزی ارزش ذاتی دارد که، برای آن چه هست ارزش گذاری شود. درحقیقت ارزش ذاتی ذهنی توسط ارزش‌گذاران (خود فرد) از طریق نگرش‌ها یا قضاوت‌های ارزیابی‌کننده‌شان ایجاد می‌شود، لذا از این جهت است که گفته می‌شود این ارزش‌ها از

پیش تعیین شده نیستند. به همین دلیل، مانند ارزش ابزاری، مشروط هستند. در واقع انسان‌ها به طور ذاتی برای طیف وسیعی از چیزها ارزش قائل می‌شوند (مانند یادگاری‌های شخصی، آثار فرهنگی و مذهبی، مراسم و آیین‌ها، دستاوردها، نمایش‌ها، و مکان‌های تاریخی و...) و این کار را به دلایل مختلفی انجام می‌دهند (مثلاً برای این که نشان دهند این امور مثلاً موجودیت چه چیزی را نشان می‌دهند). از آنجایی که ارزش‌گذاری درونی یا ذاتی و ذهنی مبتنی بر عقل است، به این ترتیب از ترجیحات یا سلیقه‌های صرف و حتی ارزش‌های اخلاقی متمایز می‌شود. از آن چه که گذشت می‌توان چنین دریافت که سارتر در واقع آزادی را مبنای تمام چیزهایی می‌داند که در تعامل با انسان است، از بحث در هستی او گرفته تا اخلاقیات اش. مطابق با چنین اندیشه‌ای، اولاً: می‌توان به این نتیجه دست یافت که حتی در باب خیریت اخلاقی به عنوان یکی از ارزش‌ها، ایشان بر این باور هستند که، انتخاب و آزادی انسان، آن را می‌آفریند، آن هنگام که باوری همراه با عمل در انسان حاصل می‌شود که در پس آن باور هدفی نهفته است که مطلوب انسان است. ثانیاً: از طرفی شاید بتوان این طور نیز گفت که، آزادی در دل خود، از نظر سارتر به معنای نوعی مطلوبیت مطلق نیز است. اطلاق در این تعبیر آدمی را از هر قید و بندی رها می‌سازد و به نوعی آن چه به اصطلاح همواره «خواهان آنم» را برای انسان به دنبال دارد. قاعدتاً انسان همیشه آن چه را که برایش لذت آفرین است می‌خواهد و از مطلوبیت جز این معنا نمی‌توان چیز دیگری برداشت کرد، لذا از این جهت است که می‌توان خیر و آزادی را به یک معنا و مساوق یکدیگر نیز دانست، چرا که خیر نیز به معنای مطلوبیت و ملایم طبع بودن، معنا می‌شود. مختصر این که سارتر در روش هستی‌شناسی پدیدارشناسی خویش اذعان می‌کند که اولاً آزادی پایه تمامی ارزش‌هاست یعنی خالق سایر ارزش‌ها از جمله خیر اخلاقی است و ثانیاً ارزش‌ها فراتر از آن چه هست بوده و تنها واقعیت انسانی است که قادر به درک آن هاست تا از قبل چنین درک و معرفتی بر تمامی اعمال و رفتار خود در جهان در قبال پدیده‌ها برچسبی اخلاقی بزند.

## منابع

- جعفری، مهدی (۱۳۸۶). *نیاز انسان به اخلاق*. مجله خُلق، شماره ۱.
- ریچلز، جیمز؛ احمدی، ایرج (۱۳۸۳). «عینیت اخلاقی»، نشریه ناقد، فلسفه و کلام، شماره ۴، صص ۱۲۷-۱۵۴.
- زمانی، مهدی؛ تقیان ورزنده، رضا (۱۳۹۴). «عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبارگرایی جان رالز و توصیه گرایی هیر»، حکمت و فلسفه، سال ۱۱، شماره ۳، صص ۹۷-۱۱۲.
- شریفیان، فاطمه (۱۳۹۴). *تأثیر باور بر انگیزش اخلاقی*، دانشگاه قم، دانشکده الهیات.
- کتابی، میرزا علی؛ شیروانی، علی و سیدمهدی سجادی فر (۱۳۹۹). «بررسی ابعاد وجودی انسان از دیدگاه شهید مطهری و ژان پل سارتر»، آیین حکمت، صص ۱۶۸-۱۴۵.

- Arthur C, Danto (1991). Sartre. Publisher, hammersmith/ London: fonton a press. pp.122-126.
- Baard, Patrik (2019). "The Goodness of Means: Instrumental and Relational Values, Causation, and Environmental Policies". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 32 (1), pp. 183-199.
- Anderson C. Thomas (2013). Sartre's Second or Dialectical Ethics/@ Marquette. Philosophy Faculty Research and publications. Marquette University/ Philosophy, Department. Pp: 198-199.
- Casali, Luisa (2020). "Morality Existentialism in Tim O'Brien's and Cormac McCarthy's ne Country for old men according to principles by jean-paul Sartre". *Marcel de Lima Santos. Scripta Alumni union draden*. pp. 23, 2, 4.
- Craig, In Edward (Ed.). (1998). Moral Judgement. The Routledge Encyclopedia of Philosophy London.
- Evans, WG. (2019). EThics, values and Practice. The South African Dental an association (SADA) private Bag 1. Houghton, Johannes burg, Gauteng ZA. S. Afr. den. J. South African Dental Journal. Vol: 74, P: 1.
- Harris, N.G.E. (2014). "Creating Values: Sartre and archbishop William King", *history of philosophy quarterly*. Vol 4, No: 1 (Jan, 1987) university of Illinois press. P. 53.
- Humphreys, Julian (2018). *Whose Values are you Living when you're Living your vales? An Existential approach to values clarification Coaching*. Toronto, Canada philosophy of Coaching: an international Journal / JOL: 3 / No: 2. Pp: 73-87.
- Klaus, hartmann (1925). *Sartre's Ontology, a Study of Being and Nothingness in The Light of Hegel's Logic*. Publisher: Evanston, north western university press. Trent-University. P: 79.
- Manzi, Yvonne (2013). "Jean-paul Sartre: Existential "freedom" and Political". E- International relation. University of Kent. Pp: 1,9.

- Narasimhan, Niranjan; Bahskar, Kumar; Prakhya, srinivas** (2010). Existential Belife and Values. *Journal of Business Ethics*. Pp: 369-382.
- Olivier, Abraham** (2018). the freedom of fasiticity, fort have university. Article in religions.mdpl, p: 4-5.
- Oyeshile Alabi, olatunji** (2004). Freedom and Human Value in Sartre's Existentialism an appraisal. University of Ibadan. P: 122.
- Pojman, Lowsp** (2000). *The Moral life: an Introductory reader in Ethics and Litterscture*. Publisher newyork: oxford university press. P: 18.
- RajKhowa, Pelly** (2018). "Concept of freedom in Sartre's philosophy. Research scholar", *Center for studies in philosophy Dibrugarh University, Assam /Volume 6/ issue21*.
- Sandler, Ronald** (2012). In Trinsic Value, Ecology, and Conservation/ Knowledge project/ nature Education knowledge, 3(1).4. P: 2.
- Sartre (a), Jean-paul** (1965). *The philosophy of Jean-paul Sartre*. New York, random house. The modern Library, New York. P: 122, 175.
- Sartre (b), Jean-paul** (1965). *Essays in Existentialism*. Publisher; Secaucus, N.j: Citadel press. P: 8, 58, 413.
- Sartre** (1956). *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*. philosophical Library New York.
- Sartre** (1995). *Truth and Existence*. Publisher: The University of Chicago press. Chicage and London. P: 28.
- Sartre** (1984). *The war diaries of Jean-Paul Sartre. November 1939-March 1940*. Publisher New York: Pantheon Books, Collection inlibrary; printdisabled; internetarchivebooks, Digitizing. Sponsor Kahle/Austin Foundation. Pp: 21, 103, 50.
- Sartre** (2012). Existentialism is a humanism, being and nothingness (excerpts)/ Phil 101/prof.oakes/ mark givegory oakes, Pp: 1-3.
- Schroeder, mark** (2021). Value Theory, the Stanford Encyclopedia of philosophy. Department of philosophy, Stanford University Library of Congress. Catalog. Pp: 1, 20.
- Vanello, Danie** (2019). *Sartre's Theory of Motivation / the southern journal of philosophy*. University College Dublin. Final Draft. Forthcoming in southern Journal of Philosophy.
- Wilcocks, Robert** (1988). *Critical Essays on jean-paul Sartre*. Boston, Massa chusetts, G.K. Hall & Co. Pp: 30-31.
- Zimmerman, michaelj** (2019). Intrinsic. Extrinsic Value. The Stanford Encyclopedia of philosophy /Library of Congress catalog /Stanford University. Department of philosophy.
- Warnock, Mary** (1967). *Existentialist Ethics*. New York: Palgrave Macmillan Secaucus: Springer. Collection inlibrary; printdisabled; internetarchivebooks, Internet Archive.

## **The Role of “Concept of Freedom” in Issuing Sentences and Moral Values by Relying on Sartre's Phenomenological Methodology**

**Negar Ezhari Jankanlou**

PhD student in theology, philosophy and Islamic theology, Islamic Azad University, Karaj branch.

ezharinegar20@yahoo.com

**Zainab Al-Sadat Mirshamsi**

Assistant Professor, Faculty of Philosophy and Islamic Theology,  
Islamic Azad University, Karaj branch. (Corresponding Author)

zsmirshamsi@gmail.com

**Monireh Seyed Mazhari**

Associate Professor, Faculty of Philosophy and Islamic Theology,  
Islamic Azad University, Karaj branch.

msayyidmazhari@yahoo.com

The purpose of ethical view in existentialist is a better description of being human. Sartre philosopher of existentialist philosophers, as human is free and autonomous, so in ethics there is no general rule, so there is no fixed value and human is simply the source of value and moral code. According to such a view, the criterion for doing a verb as well as moral judgment is the individual himself, since the individual himself is the creator of his deeds because of his freedom. As well as his existentialist themes, Sartre also rejects the absolute morality that everyone is valid and replaces it with a moral that alone is valid for the individual. In the present article, we intend to study the nature of ethical values by relying on the concept of freedom from the perspective of Sartre in order to determine the role of moral values in how ethical judgments are issued.

Keywords: Ethical values, Ethical precepts, Sartre, Freedom.



## تحلیل مفهومی عکاسی‌های صمد قربان‌زاده بر مبنای آرای فروید

فیروزه شببانی رضوانی

استادیار گروه هنر، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران.

sheibani@iiu.ac.ir

این پژوهش می‌کوشد بر مبنای مفاهیم و آرای برگرفته از روانشناسی فروید چهار اثر منتخب از آثار عکاسی صمد قربان‌زاده عکاس معاصر ایران را مورد واکاوی و تدقیق قرار دهد. روش این پژوهش به صورت کیفی است که بر مبنای مفاهیم روانشناسی فروید به توصیف و تحلیل موردی اثر هنری مبتنی بر داده‌های برآمده از اطلاعات کتابخانه‌ای و اینترنتی می‌پردازد. علت انتخاب آثار صمد قربان‌زاده رویکرد سورئالیسم ایشان در عکاسی است که با تکیه به مفاهیمی چون ضمیر ناخودآگاه، رؤیا، ساز و کار دفاعی در رویکرد روانشناختی فروید به صورت دلالت‌های نمادین توانش خوانش و تحلیل دارد. اگرچه تحلیل روانشناختی معضلات و مشکلات را به فرد و خصوصیات و ویژگی‌هایش فروکاهش می‌دهد، اما از آن‌رو اهمیت دارد که در نهایت به دنبال تبیین ساخت‌های اجتماعی پیش می‌رود. این آثار ملهم از موضوعاتی چون تنهایی، بی‌هویتی، از دست رفتن ایمان و در نهایت مرگ است که به نحوی انسان و جوامع را درگیر کرده و ماهیت وجودی انسان در نظام امروزی جهان به چالش می‌کشد. در خوانش روانشناسی از آثار مورد نظر، مخاطب ضمن تجربه تازه از مواجهه با اثر هنری، به درک و شناخت درونمایه اثر و ارتباط نمادین عناصر هنری با آسیب‌های فردی و جمعی دست می‌یابد.

واژگان کلیدی: تحلیل مفهومی، زیگموند فروید، سورئالیسم، صمد قربان‌زاده، عکاسی.

## ۱. مقدمه

آثار صمد قربانزاده را می‌توان تحت تاثیر جریان هنری سوررئالیسم و در ردهٔ عکاسی سورئال قرار داد. به‌طور کلی روش‌های متأثر از سوررئالیسم، اثر هنری را به مفاهیم فرویدی چون بحث رؤیا و ناخودآگاه نزدیک می‌کند. عکاسی‌های قربانزاده با تکنیک فتومونتاژ<sup>۱</sup> کار شده است. مطالعهٔ این آثار جهت درک آسیب‌های اجتماعی موجود در زندگی معاصر و شناخت لایه‌های زندگی فردی، توانش نقد روانشناسی را فراهم می‌کند. روانشناسی هنر می‌تواند پیدایش یک اثر را از طریق زندگی‌نامه و تجربهٔ زیسته هنرمند بازسازی کرده و همچنین می‌تواند به بررسی عناصری از گذشته، چون ضمیر ناخودآگاه و حتی رؤیاهای هنرمند بپردازد. این پژوهش می‌کوشد تا با اهتمام به بخشی از برنامهٔ روانشناسی فروید و با تأکید بر مفاهیم و آرای او به رمزگشایی مفاهیم و نمادهای بازتاب یافته از آسیب‌های فردی و اجتماعی در اثر هنری پرداخته و به دلالت‌های تازه در آثار هنری منتخب دست یابد. در این مطالعه آن بخش از برنامه روانشناسی فروید مطرح است که می‌توان آن‌ها را در افکار و دیدگاه‌های جریان سوررئالیسم مشاهده نمود. دیدگاه‌هایی که شروع جنبش سوررئالیسم را در سال ۱۹۲۴ توسط آندره برتون<sup>۲</sup> رقم زد.

چهار اثر عکاسی منتخب از دو مجموعهٔ خواب روزانه و موقعیت منجمد از آثار صمد قربانزاده شامل عناصر خیالی و فضایی ماورائی است، که با کنکاش در لایه‌های پنهان آن می‌توان به‌طور مفروض با تکیه بر مفاهیمی چون ناخودآگاه، رؤیا و ساز و کار دفاعی<sup>۳</sup> در برابر تنش‌های بیرونی اثر را واکاوی کرد. «مطالعه اثر هنری به عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی می‌تواند راهگشای متفکران و پژوهشگران علوم اجتماعی در فهم حیات اجتماعی روزگار خود باشد. حوزه‌ای که متفکران آن تلاش دارند تا آنچه

۱. فتومونتاژ یعنی فن دستکاری تصاویر عکاسی و چسباندن عکس‌های مختلف به انتخاب و سلیقه طراح در کنار یکدیگر و تا حدودی روی هم تا ایجاد هم‌جواری‌های ناهماهنگ و آمیزش‌های تصادفی پیام یا منظور را منتقل کند.

2. André Breton

3. Defense mechanism

را که ساخته تخیل است در حیطه آگاهی بشر از واقعیت جای دهند.» (دوونینو، ۱۳۹۷، ص ۶) در اینجا نقد روانکاوانه از طریق تفسیر مفاهیم و عناصر نمادین، و تبیین متن تصویری به مخاطب امکان می‌دهد تا درکی تازه و پربار از مواجهه خود با اثر هنری پیدا کرده و معضلات فردی انسان را که در جامعه منجر به معضل و آسیب‌های اجتماعی می‌شود را شناخته و بدنبال راه برون رفت از آن برآید. به این ترتیب پژوهش حاضر در پی پاسخ دادن به سوالات زیر برمی‌آید:

- بطور اجمالی آرای فروید در باب مباحثی چون ضمیر ناخودآگاه، رؤیا، ساز و کار دفاعی چیست؟
- عناصر و نمادهای موجود در آثار صمد قربان‌زاده بر مبنای مفاهیم فوق را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

## ۲. پیشینه پژوهش

مقالات گوناگونی در حیطه روانکاوی هنر متکی بر آرای فروید صورت گرفته است. اما در خصوص تحلیل آثار تجسمی و به ویژه عکاسی فتومونتاژ معاصر در ایران از منظر فروید، پژوهشی کامل و جامع صورت نگرفته است که این خود دلیلی بر ضرورت انجام این تحقیق است. شاید بتوان نزدیک‌ترین تحقیق به این پژوهش را مقاله‌ای با عنوان «سورنالیسم و تأثیر آن در آثار کافکا» نوشته گلاره مقدم و فردوس حاجیان در مجله کتاب صحنه زمستان ۱۳۹۲ شماره ۹۵ معرفی کرد. در این مقاله ویژگی‌های سورنالیسم همچون طنز، امر شگفت و خارق العاده، نگارش خودکار، خواب و رؤیا، تصادف عینی، اشیاء سورنالیستی و... در آثار منتخب ادبی کافکا بررسی شده است.

## ۳. زیگموند فروید و علم روانکاوی

زیگموند فروید ۱۸۵۶-۱۹۳۹ عصب‌شناس برجسته اتریشی و بنیانگذار دانش روانکاوی شناخته شده است. روانکاوی شامل کلیت نظام روانشناسی است که فروید به تدریج توسعه داد، ضمن آنکه او در زمینه روان رنجوری و سایر اختلالات روانی نیز کار می‌کرد. درمان روانکاوانه با نظریه‌هایی راجع به ناخودآگاه و راه‌های تعامل آن با ذهن خودآگاه سرو کار دارد (اسنودن، ۱۴۰۱، ص ۱۰). روانکاوی یکی از تدابیر موثر و پویا به شمار می‌آید که فراخور حال جامعه پرتلاطم امروزی است و از روش

ساده پالایش روانی<sup>۱</sup> تا تداعی آزاد افکار در جهت کاستن از فشارهای روزافزون عصبی نقش اساسی ایفا می‌کند. روانکاوی عبارت است از اقدام به ترجمه گفتار و بیان بیمار مطابق با قواعدی در خصوص معانی، انگیزه‌ها و ساختارهای افکار ( فروید، ۱۴۰۰، ص ۹). روانکاوی فروید شامل مباحثی چون سطوح و اجزای شخصیت، ضمیر ناخودآگاه، رؤیا، سازو کار دفاعی است که این پژوهش در ارتباط با تحلیل مفاهیم در آثار مورد نظر بر آن تأکید دارد.

### ۱-۳. سطوح و اجزای شخصیت

سه سطح خودآگاه، نیمه خودآگاه و ناخودآگاه آبرداشت اولیه فروید از تقسیم‌بندی شخصیت است. سطح خودآگاه همچنان که از واژه آن پیداست آگاهی فرد را از تمامی احساس‌ها و تجربیات فرد در لحظه خاص توضیح می‌دهد. از نظر فروید سطح خودآگاه را به عنوان بخش محدودی از شخصیت می‌توان در نظر گرفت. در منابع مختلف معروف است که فروید ذهن را به کوه یخی تشبیه کرده که خودآگاه تنها بخش کوچک بالای سطح آب است؛ یعنی فقط نوک کوه یخ. در واقع بخش مهمتر شخصیت از نظر فروید، ناخودآگاه است که قسمت بزرگتر و نادیدنی زیر آب است. نظریات و مباحث روانکاوی بر این سطح ناخودآگاه تأکید دارد. ناخودآگاه نیروی محرک مهمی در پس‌اعمال و رفتارهای انسانی است، و منبع آن نیروهای سوق دهنده‌ای است که از نظر پنهان و غیر قابل کنترل است. سطح نیمه خودآگاه از شخصیت، مابین دو سطح فوق قرار دارد. جایی که خاطرات، ادراک‌ها و افکار انسان به صورت آگاهانه در لحظه وجود ندارد؛ ولی نیمه خودآگاه را به راحتی می‌توان به سطح هشیاری انتقال داد (شولتز و دیگران، ۱۴۰۲، صص ۸۲-۸۳).

در سال ۱۹۲۲ فروید الگوی تازه‌ای از ذهن ارائه داد. این الگو کوششی بود در توصیف کل نظام ذهن که توضیح چگونگی کارکرد آن و انگیزه‌ها و محرک‌های اصلی آن را بیان داشت. این الگو شامل سه بخش نهاد، خود، فراخود<sup>۳</sup> می‌شود. بدیهی است که این موارد بخش‌های مغز نیستند. بلکه فقط به عنوان نماینده جنبه‌های گوناگونی از شیوه تفکر ما مطرح می‌شوند، که در مورد جدال

1. Catharsis

2. Self-conscious, semi-conscious, unconscious

3. Id, Ego, SuperEgo

آشکار بین سطوح مختلف خودآگاهی توضیح می‌دهند. نهاد کهن‌ترین این بخش‌ها یا نمایندگی‌های روانی را شامل می‌شود. نهاد هر چیزی است که از بدو تولد در سرشت انسان نهاده شده است (فروید، ۱۴۰۱، صص ۵-۱۰).

بر اساس نظر فروید در کتاب *روانشناسی تحلیلی*، این سه بخش نهاد، خود، فراخود در شخصیت انسان سالم به صورت نظامی یکپارچه و هماهنگ عمل می‌کند و شکل هماهنگی و نظام یافته این سه بخش، موجب می‌شود شخص سالم در روابط میان فردی ارتباطات مؤثر و رضایت بخش داشته باشد. اهمیت این روابط در جهت تحقق نیازهای ضروری فرد، و سوانق و آرزوهای اوست. در تقابل اگر این سه بخش از شخصیت مغایر با بخش دیگر باشد، فرد مورد نظر از نظر اجتماعی ناسازگار تلقی می‌شود. چنین شخصی از خود و دنیا ناراضی است و عملکرد او برای انجام امور و حل مسائل کاهش خواهد یافت.

## ۲-۳. ناخودآگاه

فروید معتقد بود بسیاری از امور بی‌دلیل و توضیح‌ناپذیر دارای دلیل و توضیح پذیرند. در واقع بخش عمده‌ای از رفتار ما علل ناخودآگاه دارند. از نظر او ناخودآگاه شامل تمام امیال سرکوب شده‌ای است که در اختیار ذهن آگاه نیست و درک محتویات ناخودآگاه با تفکر خودآگاه غیرممکن است (اسنودن، ۱۴۰۱، ص ۷۱).

فروید با روش تجربی و علمی ثابت نمود که ناخودآگاه اساس و محرک اصلی و شعور ظاهر ما را تشکیل می‌دهد و در مقابل آن خودآگاه تنها بخش کوچکی از این دنیای بزرگ شخصیت انسان است. فروید دو نوع ناخودآگاه را معرفی می‌کند: یکی آن که به صورت پنهانی امکان بروز در سطح خودآگاه دارد، و دیگری آن که سرکوب شده و به‌طور معمول قابلیت بروز در خودآگاه را ندارد (فروید، ۱۳۹۴، ص ۱۶).

فروید دریافت که رؤیا یکی از راه‌هایی است که می‌توان به‌وسیله آن به‌طور غیرمستقیم به ناخودآگاه دسترسی یافت.

مشاهدات روانکاوی نشان می‌دهد، در عالم رؤیا، افراد به نوعی تشویش و به هم ریختگی دچار شده و سپس از خواب بیدار می‌شوند. در واقع خواب‌سازی قدم اول از یک پروسه پنهان تغییر و تبدیل احساسات در دستگاه روانی است که توسط فرد کشف می‌شود. پروسه‌های دیگری از انتقال و تبدیل انرژی روانی وجود دارند؛ علائمی مانند اضطراب، وسواس و توهم و اوهام و الخ که در پروسه‌های علائم روانی فوق باعث بروز نشانه‌های شبیه به «روان‌رنجوری»<sup>۱</sup> می‌شوند. ولی اصلاح و دستکاری برای یک نمایش بصری خاص کار خواب‌سازی است. اشتباه گرفتن موضوعات و تعداد قابل ملاحظه‌ای از خطاها، سرچشمه رخ دادن آنها شبیه به همانی است که در خواب اتفاق می‌افتد و نیز در اختلالات روحی ذکر شده دیده می‌شود (ص ۶۴).

### ۳-۳. رؤیا و نمادهای آن

رؤیای روز در برابر رؤیا در شب یکی از مفاهیم مورد مطالعه فروید است. به اعتقاد او در خیال‌پردازی‌های افراد بالغ که شکل بازی به خود می‌گیرد، همان رؤیایی که در روز اتفاق می‌افتد. رؤیای روز بر خلاف رؤیای شب به مخاطرات ورود نمی‌کند و تنها خوشایندی‌ها را برمی‌گزیند. رانه یا آنچه که خیال‌پردازی را به حرکت وامی‌دارد، بخشی از شوق و خواست‌های ارضاء نشده و سرکوب شده است، هر چند که این محرک‌ها بنا به جنسیت، تربیت و موقعیت‌های اشخاص تفاوت می‌کند. به نظر فروید این محرک‌ها در کل به دو دسته هستند: دسته ابتدایی خواست‌های بلند پروازانه که موجب تعالی شخصیت فردی است؛ و دسته دیگر امیال اروتیک هستند. در مجموع امکان خیال‌پردازی برای افراد و به عبارت دیگر رؤیای روز زمانمند و محدود هستند (مدر، ۱۴۰۲، صص ۱۵-۲۵).

سرچشمه خیالی که امروز صورت می‌پذیرد، به گذشته ارجاع دارد. همچنان که خیال‌پردازی‌های امروز که همان رؤیای روز است، وضعیتی را می‌سازد که به آینده مربوط می‌شود، آینده‌ای که آرزو و خواست فردی محقق می‌شود. از منظر فروید رؤیاهای شبانه یعنی خواب‌های ما نیز متأثر از اشتیاق‌هایی است که به گذشته افراد ارجاع داشته و همچنان فرد آرزومند تحقق آن‌ها در آینده است. در رؤیاهای شبانه، نشانه به گونه‌ای نمادین در کنار هم قرار دارند و دلالت‌هایی ویژه می‌باشد. معنای کلی آن بیش تر

از رؤیای شبانه جنبه آگاهانه دارد. کار نویسنده و هنرمند به کار آفریننده‌ای رؤیا همانند است (ص ۳۵). در واقع خیالبافی راه بازگشت به سوی واقعیت دارد و آن راه هنر است. هنرمند نیز گرایشی درون‌گرایانه دارد و فاصله زیادی با نوروتیک شدن ندارد (ماتسن تامسون، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳).

از منظر فروید نمادهای رؤیا در برخی شرایط انسان را قادر می‌سازند که شخصیت رؤیابین، شرایط زندگی وی و تاثیراتی را که پیش از وقوع رؤیا در ذهن او بوده تحلیل و شناسایی کرده، و در موقعیتی تفسیر رؤیا قرار بگیریم. تحلیل نمادهای رؤیا مهم‌ترین بخش از نظریه فروید در تفسیر اثر هنری است.

فروید پس از کتاب *تاویل رؤیاها* که در نخستین سال سده بیستم به چاپ رسید کشف کرد که تحلیل مفهومی هر نماد به معناهای ضمنی، فرعی و به ظاهر بی‌اهمیتی ارجاع دارد و با دلالت مستقیم و سراسر قابل تفسیر نیست. از منظر فروید رؤیاها، زبان‌های نمادینی را صورت می‌بخشند که واقعیت‌های پنهان در شخصیت افراد را تبیین کرده و این بر خلاف واقعیت‌های صریحی است که در مواجهه نخست با افراد شکل می‌گیرد.

#### ۳-۴. ساز و کار دفاعی

عموم مردم تصور می‌کنند که خواسته‌ها و امیال سرکوب شده پس از گذشت زمان از یاد و خاطر زدوده می‌شوند، اما از منظر فروید به طور معمول خواسته‌ها و امیال انسانی از بین نمی‌روند، بلکه تنها برای مدت کوتاهی و در ضمیر ناخودآگاه محبوس شده تا در هنگام ضرورت، به سطح خودآگاه نفوذ کرده و در مواجهات و رفتارهای فرد تاثیر بگذارد. با توجه به ویژگی سطح ناخودآگاه، خواسته‌ها و افکار گذشته همواره در ناخودآگاه باقی است. تنها برخی از خاطرات و افکار به دلیل تلخی و آزار دهنده بودن به طور موقت فراموش می‌شوند. این شکل از سرکوب همیشه به طور کامل صورت نمی‌پذیرد و برخی عناصر و نشانه‌ها از خاطرات تلخ در خودآگاه قابل یادآوری است. در چنین شرایطی احساسات مبهم، پوچ، عذاب وجدان و حس ناامنی و گناه که نتیجه سرکوب ناقص از وقایع تلخ است، در شخص ایجاد شده و دخالت مداوم این افکار در رؤیاها امکان بروز و ظهور

پیدا می‌کند. به عبارت دیگر امیال عقب‌رانده شده از طریق سازو کارهای دفاعی می‌توانند ارضاء شوند (فروید، ۱۴۰۰، ص ۲۰).

به اعتقاد فروید روان انسان برای رهایی از بحران‌ها و فشارهای روانی می‌کوشد تا از ابزارهایی که در اختیار دارد بهره‌جسته و به مدد این ابزارها که همان ساز و کار دفاعی نام دارند از آشفته‌گی روانی فرار کند. بررسی چنین سازو کارهای، دلایل برخی رفتارها و گفتارها را در اشخاص مشخص می‌سازد؛ و در اثر هنری به صورت بازتاب شرایط فردی و شرایط اجتماعی هنرمند قابل رمزگشایی و تحلیل مفهومی است. «سازو کارهای دفاعی خود واقعیت را در سطح ناهوشیار انکار می‌کند. اگرچه استفاده آگاهانه از سازو کارهای دفاعی می‌تواند در کاهش فشارهای روانی ارزشمند باشد، ولی استفاده زیاد از آن موجب جدایی فرد از واقعیت موجود خواهد بود.» (شارف، ۱۳۸۱، ص ۶۰)

از طبقه‌بندی سازو کارهای دفاعی تلاش‌های چشمگیری صورت گرفته که نتایج یکسانی را در بر نداشته است. سیموندر<sup>۱</sup> بر اساس نوع فعالیت، این سازو کارها را به چهار گروه تقسیم کرده است. بر اساس نوع فعالیت که البته چندان دقیق نیست (به این دلیل که از نظر رفتاری مشابهند و ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند)، و شاید فرد در یک لحظه از سازو کارهای دفاعی مختلفی استفاده کند. با اینحال می‌توان این چهار گروه را به صورت زیر خلاصه کرد. فعالیت‌هایی چون: جلوگیری از افشای خواسته‌ها؛ ممانعت از ایجاد شرایط تحریک‌کننده؛ مخفی ساختن و از بین بردن؛ دگرگون ساختن نوع ایجاد این خواسته‌ها. متناظر با این چهار گروه فعالیت فوق، چهار نوع ساز و کار دفاعی مطرح است: سرکوب؛ توهمات، ترس، انکار، فراموشی؛ جایگزینی، درون‌فکنی، شبیه‌سازی، توجیه؛ و تصعید، واکنش، جبران (ص ۱۴).

### ۵-۳. جریان هنری سورئالیسم

همزمان با گسترش سریع آموزه‌های روانشناسی فروید، جریان هنری سورئالیسم در فرانسه ظهور کرد. آندره برتون و لویی آراگون<sup>۲</sup> از رهبران جریان سورئالیسم و هر دو روانپزشک و روانکاو بودند، از این رو

6. Symondr  
2. Louis Aragon



اعتقاد داشتند که هنرمند باید خلاقیت را با جریان سطح ناخودآگاه شخصیت همسو کرده و بدون رعایت چارچوب‌ها و قواعد سنتی هنر و ادبیات مطابق میل خود آنچه را می‌خواهد خلق کند. از نظر یرتون یگانه هدف سورئالیسم، همانا آشکار کردن امور غیرعقلانی و حیرت‌انگیز و خیالی است که آن را هم فقط از راه تعلیق مقاصد نرمال و هرگونه نظارت خود میسر است (پاکباز، ۱۴۰۱، ص ۳۱۵).

از نظر سورئالیست‌ها جهان واقعی مبتنی بر عادات و رفتارهای مبتدل و تکرارهای ملال‌آور است به همین جهت می‌کوشند تا مطابق با تصاویر شاعرانه آگاهی و ادراک‌شان را از واقعیت تازه نمایند. به اعتقاد ایشان باید حقیقت را در جهانی فراسوی واقعیت جستجو کرد. برای رسیدن به آن قلمرو ناشناخته نباید به جهان خودآگاه اکتفا کرده، و باید به جریانی ورود پیدا کرد که در آن عقل تعطیل و نیروهای ناشناخته درون فعال می‌شوند. این جریان که منبع شناخت روان به شمار می‌رود مانند دروازه‌هایی هستند که به جهان مجهول ماورای عقل و خودآگاه وارد می‌شوند. مفاهیمی چون ناخودآگاه، رؤیا، جنون، عشق، و خلسه از آن جمله هستند و در این جریان هنری سرچشمه‌های اصلی حقیقت به حساب می‌آیند.

#### ۴. خوانش آثار صمد قربان‌زاده

صمد قربان‌زاده عکاس معاصر متولد ۱۳۶۳ از ارومیه، کارشناس ارشد گرافیک از دانشگاه هنر تهران و کارشناس ارشد عکاسی از شورای ارزشیابی هنرمندان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است. بیشتر آثار او پیرامون تعریف انسان شکل گرفته است. تعریفی که گاهی انسان را در زمان و مکان‌های بی‌نام و نشان قرار می‌دهد. انسان‌هایی درون جامعه و علیرغم چالش‌های فردی و اجتماعی که با آن درگیر هستند، تلاش دارند به تعریفی از انسانیت برسند. این هنرمند نگاهی آزاد و بی‌طرف به مضامینی چون مرگ، تنهایی، بی‌هویتی، از دست رفتن ایمان دارد. قربان‌زاده متأثر از روش سورئالیسم و با تکنیک عکاسی فتومونتاژ به خلق آثاری می‌پردازد که همانند بسیاری از هنرمندان دیگر سعی در به چالش کشیدن ماهیت وجودی انسان در نظام امروزی جهان دارد.

## ۱-۴. مجموعه خواب روزانه

در این مجموعه که دو اثر برای تحلیل در نظر گرفته شده، هنرمند پیکره انسانی را در مکان‌هایی ناشناس قرار داده که برهوتی بیش نیست و دنیایی از دست رفته را به مخاطب نشان می‌دهد. در این آثار زمان مشخص نیست و آنچه بازنمایی شده فارغ از زمان و مکان مشخص و شناخته شده است. این بی‌زمانی و بی‌مکانی به‌علاوه هندسه ساده در ترکیب‌بندی آثار، مخاطب را با راز و رمز درون اثر مواجه می‌کند. «اجرای ماهرانه آثار آنقدر مخاطب را به واقعیت نزدیک می‌کند که علی‌رغم یقین از تصویرسازانه بودن آن‌ها باعث می‌شود مخاطب به یک واقعیت ذهنی و ملموسی نزدیک شود و مثل پاندول ساعتی بین خیال و واقعیت در نوسان باشد» (رفاهی، ۱۳۹۲، ص ۱).

مجموعه خواب روزانه نگاهی ویژه به اشیایی دارد که خارج از نقش‌های صرفاً ابژکتیو آن‌ها به نظر می‌رسند. اشیاء به چیزی فراتر از خودشان تبدیل می‌شوند. هنرمند با این ابژه‌ها نقشی تازه می‌سازد و از این طریق در ارتباطی غیرعادی و فراواقعی با انسان قرار می‌گیرند. مفهوم تنهایی انسان و گم‌گشتگی او، بیشتر از هر چیز دیگر به چشم بیننده می‌آید.



تصویر ۱. بدون عنوان ۱۳۹۲-<https://heptagallery.com>



تصویر ۲. رؤیای روز ۱۳۹۲ - <https://sib.gallery>

(تصویر ۱) یک عکس فتومونتاژ با طیف رنگ خاکستری، یک ترکیب‌بندی ساکن است که از تقاطع خط افق (آسمان و زمین) و یک پیکره انسانی دست به به سینه و ایستاده درون بطری تشکیل شده است. هر چند در بیابان خطوط منحنی شکلی دیده می‌شود ولی محور ترکیب ایستا و غیرمتحرک است. در این تصویر سگی در پس‌زمینه دور می‌شود.

عنصر مورد تأکید در این تصویر ظرف شیشه‌ای است که انسان بالغی در آن پناه گرفته و سگی که شاید به نشانه وفاداری از آن محیط دور می‌شود. از دید روانکاوی فروید می‌توان ظرف شیشه‌ای را نماد زهدان مادر در نظر گرفت که کودک انسان در ابتدای راه زندگی در آن محافظت شده و در آن رشد می‌کند. در تصویر بیرون ظرف شیشه‌ای دنیایی نامعلوم و پر رمز و راز است، همچون وضعیتی که برای جنین انسان پس از تولد می‌توان متصور شد. بازنمایی هنرمند از دنیای بیرون قدری تاریک به نظر می‌رسد.

اتفاقی که در روایت تصویر در حال وقوع است بر اساس نوعی فعالیت و متناظر آن شکلی از ساز و کار دفاعی قابل تبیین است. بدین صورت که انسان نگران از مخاطرات زندگی و جامعه ترجیح می‌دهد به زهدان مادر بازگشت داشته باشد، تا در آن‌جا مورد حمایت و محافظت قرار گیرد. فروید می‌گوید: «نخستین تجربه اضطراب در اثر تولد رخ می‌دهد. نوزاد از رحم که جایی امن برای اوست جدا شده و وارد یک موقعیت نو و ناآشنا می‌شود.» (دادستان، ۱۴۰۱، ص ۴۷) سازوکار

بازگشت زمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که فرد قادر نیست تا در شرایط موجود با محرومیت‌ها و فشارهای روانی مقابله کند. از نظر فروید «اگر موضوعی که نهاد را ارضا می‌کند در دسترس نباشد، فرد آن را با چیز دیگری جایگزین می‌کند... به این ترتیب نوعی تخلیه عواطف فروخورده با اهداف بی‌خطرتر ایجاد می‌شود.» (فروید، ۱۳۹۳، ص ۶۰) در این تصویر مفهوم این ساز و کار نوعی تحریف و تغییر رفتار به صورت بچگانه است که به امنیت و آرامش پیش از تولد ارجاع دارد.

در (تصویر ۲) مشابه اثر قبل بیشترین فضا به بیابان اختصاص یافته که بیحاصل، خشک و تاریک است. نقطه کانونی تصویر پسری است که در حال دویدن به سمت بیرون از کادر است. در سمت راست پسر، قفسی تیره قرار دارد که ابر سفیدی در آن محبوس شده است. می‌توان ابر را نماد خیال و خیالبافی فرد فرض کنیم که درون قفس جای گرفته و محبوس مانده است. اما در عین حال در نمادشناسی فروید ابر سفید به مسائل معنوی و اخلاقی دلالت دارد. بر این اساس می‌توان عنصر ابر را به منزله اخلاقیات و امور معنوی تفسیر کرد که پسر نوجوان آن را دریند کرده و از آن به سمت بیابانی تاریک و یا به عبارت دیگر آینده نامعلوم و سخت می‌گریزد. علاوه بر آن بیابان نماد احساس فقدان و تسلیم شدن است.

در سطوح شخصیتی فروید امور اخلاقی و معنوی به فراخود مربوط است. در این تصویر محبوس شدن اخلاقیات در قفس و فرار پسر، تعارض میان نهاد و فراخود را نشان می‌دهد. بنابراین در تبیین عناصر درون تصویر براساس شخصیت می‌توان گفت نهاد بر فراخود غلبه کرده و شاید در پی امیال گریزان است. به عبارت دیگر این گریز و لغزش ساز و کار مخفی‌سازی و انکار متناظر با فعالیت جایگزینی را نشان می‌دهد.

## ۲-۴. مجموعه موقعیت منجمد

در این مجموعه قربانزاده از آسمان و بیابان و ساختمان‌های نیمه‌ساز، مخروبه و شخصیت‌هایی منفعل که بیشتر پشت به مخاطب دارند استفاده کرده است. هنرمند در خصوص نمایش این مجموعه چنین توضیح می‌دهد: موقعیت منجمد روایتی است شخصی، از انگاره‌هایی که پس از گذشت سال‌ها در پس ذهن تبدیل به کابوس شده، و برای رهایی از آن‌ها راهی به جز به تصویر کشیدن نبوده است. این مجموعه

روایتی است آزاد از موقعیتی که در آن افراد همچون ناظرانی ناتوان، شاهدِ منفعل رخدادهایی باشند که دور و برشان، دور و نزدیک اتفاق افتاده و از شدت تشویش مسخ شده‌اند. قربان‌زاده در ادامه توضیح می‌دهد که معلوم نیست چقدر در رخ دادن این موقعیت‌ها سهم بوده‌ایم. موقعیت‌هایی منجمد که در آن‌ها تمام هستی در یک لحظه و در یک موقعیت منجمد مسخ شده است.<sup>۱</sup>



تصویر ۳. بدون عنوان ۱۳۹۴ - <https://mohsen.gallery>



تصویر ۴. بدون عنوان ۱۳۹۴ - <https://mohsen.gallery>

---

1. <https://mohsen.gallery/fa/series/frozen-situation>

در (تصویر ۳) ترکیب‌بندی قرینه شامل دو دیوار مخروطی است که در یک پرسپکتیو تک نقطه‌ای در مرکز کادر به هم نزدیک شده‌اند. در نزدیک‌ترین لایه‌ی تصویر در مقابل بیننده سه قفس پر از پرندگان محبوس روی زمین قرار دارد. در مرکز تصویر چند نفر در حال مشاهده دودی هستند که از پشت دیوار سمت راست به چشم می‌خورد. استفاده از خطوط هدایتگر پرسپکتیو دیوارها تأکیدی بر آن چند پیکره در مرکز تصویر دارد که از حادثه‌ی آتش‌سوزی و دود ناشی از آن در حیرت و یا ترس قرار گرفته‌اند.

کبوترهای در قفس واضح‌ترین نماد تنگنا و فقدان آزادی است و می‌تواند آینده‌ای باشد که امید انسانی چندان در آن راه به جایی نمی‌برد. از سوی دیگر در نمادشناسی فروید پرنده‌های در قفس، می‌تواند به ناخودآگاه فردی اشاره داشته باشد: افکاری که محبوس و سرکوب شده و توان حرکت و دستیابی به اهداف را از دست داده است. دود برخاسته شده از سمت راست دیوار می‌تواند نمادی از تعارضات سه بخش ذهن باشد. سه شخصیتی که به دود نگاه می‌کنند، می‌تواند نمادی از خودآگاه، نیمه خودآگاه و ناخودآگاه باشد که با گفتگو، بحث و مجادله سعی در به تعادل رساندن این سه بخش دارند. مطابق با روانکاوی فروید مادامی که این سه بخش در هماهنگی نبوده و مطابق با اثر تصویر پرندگان محبوس در قفس، ناخودآگاه سرکوب شده و با توجه به این فقدان و سرکوب، دود نمادین از این تعارض از جهان ذهن افراد برخاسته است. در این تصویر ساز و کار دفاعی سرکوب متناظر با در قفس نگه داشتن ناخودآگاه است.

در ترکیب‌بندی (تصویر ۴) تعادل نامتقارن از ساختمان‌های نیمه‌ساز در طرف چپ کادر و جمعیت انسانی یک ساختمان کوچک مخروطی در سمت راست توسط یک لوله (شلنگ) که از پایین وارد شده کادر را به دو قسمت تقسیم می‌کند. اگر نمای این تصویر را به سه لایه تجزیه کنیم؛ لایه اول سطح زمین و شلنگ، لایه دوم و در مرکز کادر کودک بادکنک به دست، و لایه سوم جمعیت آدم‌ها و دودی که در اغلب آثار مجموعه موقعیت منجمد وجود دارد.

عنصر قابل تفسیر در لایه اول همان لوله یا شلنگ است که همچون ماری خزیده و تا نزدیک پای کودک بادکنک به دست آمده است. این شکل نسبت به حضور کودک متعرض است. مطابق

با نظر فروید این شکل متعرض همچون قضیب نسبت به کودک معصوم متعرض است. کودک به بادکنک سفید پناه برده و این شکل می‌تواند به عنوان نماد سینه مادر در نظر گرفته شود. آغوش و سینه مادر بعد از زهدان که اولین جایگاه انسان است، دومین مکان امن و آرامش کودک به حساب می‌آید. خانه‌های نیمه‌ساز و بدون سقف، بی‌پناهی افراد را در برابر ترس و تنش‌های محیطی را تبیین می‌کند. ازدحام آدم‌ها و جدا بودن کودک از آنها می‌تواند به عنوان نماد غربت فردی و حس متفاوت بودن افکار و باورها با سایرین باشد که منجر به تنهایی و طرد شدن و درک نشدن از سوی دیگران است. اتاقک قدیمی و فرسوده در تصویر نشان نماد یک محل امن قدیمی مثل مادر است. از نظر فروید «هنگامی که فرد در کسب تمایلات درونی با ناکامی مواجه می‌شود، از واقعیت تلخ موجود به سوی الگوهای رفتاری گذشته مراجعه می‌کند، یعنی دورانی که شرایط فرد بدون تلیخی و اضطراب بوده است.» (شولتز، ۱۴۰۲، ص ۶۷). در اینجا گویی شخصیت درون (تصویر ۴) که گویی با نیت ورود به اجتماع پیش آمده است، دوباره به تنها جای امن یعنی مادرش بازگشت می‌کند. در تجزیه و تحلیل و تفسیر چهار اثر مورد مطالعه از صمد قربان‌زاده، با عناصر و موقعیت‌هایی مواجه شدیم که وضعیت فرد را از نقطه نظر روانشناسی فروید درون اجتماع نشان می‌دهد. به طور خلاصه تفسیر نماد و تبیین فعالیت‌ها در جدول زیر آمده است:

جدول ۱. خلاصه تحلیل (نگارنده)

تصاویر مورد مطالعه	عناصر نمادین	مفهوم نماد	نوع فعالیت	نوع ساز و کار دفاعی
	بیابان خاکستری شیشه سگ	محیط و اجتماع زهدان مادر وفاداری، پشتیبانی	ممانعت از شرایط محرک	جایگزینی و بازگشت
	بیابان خاکستری ابر سفید در قفس فرار پسر	محیط و اجتماع اخلاقیات در حبس گریز از فراخود	مخفی سازی و انکار	جایگزینی و فرار
	بیابان خاکستری قفس پرندگان سه فرد در مرکز دود	محیط و اجتماع تنگنا و فقدان آزادی خودآگاه، نیمه خودآگاه و ناخودآگاه آسیب‌های اجتماعی	مخفی ساختن و از بین بردن	سرکوب
	بیابان خاکستری کودک بادکنک به دست لوله (شلنگ) خانه کوچک جمعیت دود	محیط و اجتماع تنهایی و معصومیت تعرض مادر افراد اجتماع آسیب‌های اجتماعی	ممانعت از شرایط محرک	جایگزینی و بازگشت

مأخذ: یافته‌های پژوهش



## ۵. نتیجه‌گیری

بر کسی پوشیده نیست که «هنر تجربه فرهنگی و هنرمند تسهیلگر این تجربه است.» (تقی‌زادگان، ۱۳۹۹، ص ۳) اگرچه تحلیل مفاهیم روانشناختی معضلات و مشکلات را به فرد و خصوصیات و ویژگی‌هایش فرو کاهش می‌دهد، اما در نهایت این شناخت به دنبال تبیین ساخت‌های اجتماعی پیش می‌رود. در واقع شناخت مفاهیم و ویژگی‌های عناصر در آثار هنری، جهانی‌بینی هنرمند و تا حدودی جامعه‌ای را توصیف می‌کند که هنرمند در آن زیسته است. متخصصین روانشناس ضمن مطالعه اختلال‌های رفتاری و انحراف‌های اجتماعی، به این نتیجه رسیده‌اند که ریشه بسیاری از اختلال‌ها و آسیب‌ها در ناتوانی افراد برای تحلیل صحیح مسائل شخصی، عدم احساس کنترل و کفایت هنگام رویارویی با موقعیت‌های دشوار و عدم آمادگی برای حل مشکلات و مسائل زندگی به شیوه مناسب است (مریدی، ۱۳۹۸، ص ۲۵).

اکثر ناقدان و نظریه‌پردازان معتقدند که معنا و مفهوم، زاده عناصر ناخودآگاه بوده و به همین دلیل کشف تمامی مفاهیم کاری دشوار به نظر می‌رسد. اما مسأله اینجاست که مفاهیم هم‌زاده خودآگاه و هم ناخودآگاه است. با روانکاوی فروید این نکته روشن می‌شود که مفاهیم به این دلیل تا حدودی قابل تبیین است که به آگاهی ارتباط و وابستگی دارد؛ و به این دلیل ناشناخته است که به ناخودآگاهی نیز وابستگی دارد. این نکته در مورد مفاهیم در رؤیا، خیال‌پردازی و اثر هنری نیز یکسری صادق است. در حالی که در خیال‌پردازی تصویر واقعیت مطرح می‌شود، در تحلیل مفهومی رؤیا زبانی نمادین از راه رمزگان به نسخه دیگری از واقعیت شکل می‌دهد و از این جهت کار رؤیا تا حدودی همانند کار اثر هنری است و ما هر دو را به گفته فروید تاویل می‌کنیم. بسیاری از هواداران فروید به این نکته پرداختند که هنر در نهایت گونه‌ای پالایش روان یا همخوانی با گفته مشهور ارسطو شکلی از کاتارسیس است.

از این‌رو در تحلیل مفاهیم آثار عکاسی با تکنیک فوتومونتاژ صمد قربان‌زاده، مخاطب با ترکیب‌بندی‌های خلاقانه مواجه است که حاصل بینش و اندیشه سازنده اثر از شرایط افراد انسانی در

جامعه معاصر بوده است. به کارگیری روش سورنالیسم در عکاسی فتومونتاژ، مفهوم اثر را از نمایش ابژه صرف فراتر می‌برد. از این رو درک ویژگی‌ها و مفاهیم روانشناسی، جذابیت آثار را دوچندان می‌کند. در چهار اثر مورد مطالعه بیابان متروک و خاکستری به صورتی نمادین، محیط و اجتماع معاصر را توضیح داده و انسان محاط در این فضا عمدتاً با سردرگمی، تنهایی، ترس، گناه، بی‌هویتی و... به تلخی دست و پنجه نرم می‌کند. انسان معاصر با تبیین‌های روانکاوانه با کمک ابزارهای ساز و کار دفاعی، و بیشتر در پی بازگشت به مکان امن کودکی و جایگزین کردن دوران کودکی به جای موقعیت کنونی در دوران بزرگسالی و اجتماع است.

در این میان مخاطبان هنر با درک و ارتباط با اثر هنری نیز در زنجیره و فرایند خلق هنر سهیم هستند. هنرمند و مخاطب در ارتباط با یکدیگر به صورتی اثر بخش، تجربه فرهنگی را آزموده و به شناخت می‌رسند. این امر نه تنها در جهت رفع معضلات روانشناختی فردی موثر است، بلکه در جهت بهبود ساخت اجتماعی به دور از آسیب‌های آن گام برمی‌دارد.

## منابع

- اسنودن، روث (۱۴۰۱). *خودآموز فروید*، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- پاکباز، رویین (۱۴۰۱). *دایره المعارف هنر*، تهران: فرهنگ معاصر.
- تقی‌زادگان، معصومه (۱۳۹۹). *نقش فرهنگ و هنر در کاهش آسیب‌های اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دادستان، پریوخ (۱۴۰۱). *روانشناسی مرضی تحولی، جلد اول: از کودکی تا بزرگسالی*. تهران: سمت.
- دوونینو، ژان (۱۳۹۷). *جامعه‌شناسی هنر*، ترجمه مهدی سهایی. تهران: مرکز.
- شارف، ریچارد (۱۳۸۱). *نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره*، ترجمه مهرداد نیرو بخت. تهران: آگاه.
- شولتز، دوان پی و سیدنی ان شولتز (۱۴۰۲). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- فروید، آنا (۱۴۰۰). *من و ساز و کارهای دفاعی*، ترجمه محمد علی‌خواه. تهران: نشر مرکز.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۴). *ایگو و اید (من و نهاد)*، ترجمه امین پاشا صمدیان. تهران: پندار تابان.
- فروید، زیگموند (۱۴۰۰). *تاریخ روانکاوی*، ترجمه سعید شجاع شفتی. تهران: ققنوس.
- فروید، زیگموند (۱۴۰۱). *روانشناسی تحلیلی*، ترجمه ابوالحسن گونیلی. تهران: جامی.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۳). *روانکاوی و زندگی من به همراه توت‌م پرستی*، ترجمه محمود نوایی و محمد علی خنجی. تهران: جامی.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۴). *رؤیا*، ترجمه شاهرخ علیمرادیان. تهران: هاشمی.
- ماتسن تامسون، جیمز (۱۳۹۲). *نظریه‌های هنری قرن بیستم*، ترجمه داوود طبایی. تهران: افکار.
- مَدِر، جرج (۱۴۰۲). *روانشناسی هنر*، ترجمه سه‌نسلطان‌دوست. تهران: ققنوس.
- مریدی، محمدرضا (۱۳۹۸). *هنر اجتماعی: مقالاتی در جامعه‌شناسی هنر معاصر ایران*. تهران: انتشارات دانشگاه هنر.
- رفاهی، هدی (۱۳۹۲). «یادداشتی بر مجموعه خواب روزانه»، *مجله چیدمان*. سال دوم، شماره ۲. صص ۱-۲.

# **Conceptual Analysis of of Samad Ghorbanzadeh Photographs based on Freud's Opinions**

**Firoozeh Sheibani Rezvani**

Assistant Professor of Art Department, Islamshahr Branch,  
Islamic Azad University, Islamshahr, Iran.

sheibani@iaau.ac.ir

This research tries to analyze and scrutinize four selected works of photography by Samad Ghorbanzadeh, a contemporary Iranian photographer, based on the concepts and opinions derived from Freud's psychology. The method of this research qualitatively describes and analyzes the case of the artwork based on data obtained from library and internet information. The reason for choosing Samad Ghorbanzadeh's works is his surrealism approach in photography, which is able to be read and analyzed by relying on concepts such as unconscious mind, dream, and defense mechanism in Freud's psychological approach. Although psychological analysis reduces the problems to the individual and his characteristics, but ultimately this understanding seeks to explain social constructions. These works are inspired by topics such as loneliness, absence of identity, loss of faith and ultimately death, which somehow involve humans and societies and challenge the nature of human existence in today's world system. In the psychological reading of the works in question, the audience, while having a new experience of encountering the work of art, gets to understand and recognize the content of the work and the symbolic connection of artistic elements with individual and collective injuries.

Keywords: Conceptual Analysis, Sigmund Freud, Surrealism, Samad Ghorbanzadeh, Photography

## سیمون دوبووار و زیباشناسی پدیدارشناسانه

سعیده گل محمدی

فارغ التحصیل دکتری رشته فلسفه هنر دانشگاه آزاداسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران (نویسنده مسئول)

saeide.golmohamadi@gmail.com

شمس الملوک مصطفوی

دانشیار فلسفه دانشگاه آزاداسلامی واحد تهران شمال، تهران

sha\_mostafavi@yahoo.com

در فلسفه امروز، امکان مؤانست، نزدیکی و درهم آمیزی حوزه‌های مختلف، از جمله حوزه ادبیات و فلسفه فراهم شده است. هدف از تقریر این مقاله، بررسی زیباشناسی پدیدارشناسانه آثار سیمون دوبووار، فیلسوف و نویسنده مشهور قرن بیستم و تبیین پیامدهای مثبت این نگرش خلاق است. در واقع دوبووار فیلسوفانه می‌نویسد و در قالب نوشتن رمان متافیزیکی، حوزه ادبیات و فلسفه را به یکدیگر نزدیک می‌کند. وی بیش از آنکه نویسنده باشد هنرمندی است که از طریق متون اندیشمندانه و آثار داستانی‌اش، به پرورش اندیشه‌ها درباره هنر و ادبیات می‌پردازد. سیمون دوبووار پدیدارشناس نیست اما اندیشه‌هایش استعداد خوانش پدیدارشناسانه را دارد. چنانکه توجه وی به قصدیت، رابطه بیناسوژگی، فرد، تجربه، دیگری و خود-تنها‌انگاری، آثار او را درخور بررسی و پژوهش پدیدارشناسانه کرده است. مقاله حاضر بر آن است که با مرور اجمالی مفاهیم مطرح شده در آثار دوبووار، امکان چنین خوانشی از آثار وی را فراهم آورد.

واژگان کلیدی: سیمون دوبووار، زیباشناسی پدیدارشناسانه، خود-تنها-انگاری، رابطه بینا سوژگی، دیگری

## ۱. مقدمه

پدیدارشناسی مشرب و روشی فلسفی است که با ادموند هوسرل تأسیس شد و نه تنها فلسفه‌های پس از خود را تحت تأثیر قرار داد، بلکه در حوزه‌های غیرفلسفی مانند روان‌شناسی، دین‌شناسی، علوم انسانی و... نیز مؤثر بود. آموزه‌هایی مانند اپوخه (تعلیق)، تحویل، حیث التفاتی و آگاهی از جمله اندیشه‌های اساسی هوسرل در پدیدارشناسی می‌باشد. هوسرل بر آن بود که با توصیف آگاهی، چگونگی معنی‌یافتن و قوام یافتن معنای جهان را در آگاهی نشان دهد و طریق شهود و ذوات را آشکار سازد.

از طرفی هوسرل پدیدارشناسی را به مثابه یک روش و شیوه فلسفه‌ورزی معرفی کرد و بدین ترتیب امکان تحلیل پدیدارهای هنری را در جریانات پدیدارشناسی پس از خود فراهم نمود. تا آنجا که پدیدارشناسی چون دوفران، کافمن، اینگاردن، هایدگر و سارتر با شیوه‌های خاص خود در این حوزه، دستاوردهای قابل توجهی داشته‌اند و اندیشمندانی چون دوبووار و مرلوپوتی نیز ضمن آگاهی از اصول پدیدارشناسانه به نحو غیرمستقیم تابع چنین رویکردی بوده‌اند.

سیمون لوسی ارنستین ماری برتراند دوبووار<sup>۱</sup>، (۹ ژانویه، ۱۴/۱۹۰۸ آوریل ۱۹۸۶) نویسنده، فمینیست و فیلسوف اگزستانسیالیست فرانسوی قرن بیستم است.<sup>۲</sup>

### 1. Simone-Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir

۲. سیمون دوبووار در ۹ ژانویه ۱۹۰۸ در پاریس متولد شد. وی دختری پرشور و با استعداد بود. تا سال ۱۹۲۹ در رشته فلسفه دانشگاه سوربن تحصیل کرده و فارغ التحصیل شد. در همین سال با ژان پل سارتر آشنا شد و این آشنایی موجب رابطه‌ای شد که تا مرگ سارتر دوام داشت. دوبووار تا ۱۹۴۳ به مدت ۱۵ سال در شهرهای مارس، روان و پاریس به تدریس فلسفه پرداخت و با شرکت در کنفرانس‌های مختلف جهت ایراد سخنرانی به کشورهای متعدد سفر نمود؛ گرچه فعالیت ادبی هدف اول و جزء لاینفک همیشه زندگی وی بود. اگرچه در ایام جنگ هوادار حزب کمونیست بود و در جنبش سوسیالیست‌ها فعالیت کرد، لیکن هیچگاه در مقام یک عضو فعال حزبی یا به عرصه سیاست نگذاشت. سرانجام در ۱۴ آوریل ۱۹۸۶، جهان شاهد خاموشی وی شد و در کنار بهترین دوست هم فکرش، ژان پل سارتر به خاک سپرده شد.

از میان سه عنوانی که دوبووار برای آن شناخته شده است، براساس آثار وی، نویسندگی را می‌توان شایسته‌ترین عنوان دانست، هرچند ذهن مستقل، پویا و استدلال‌اتی بی‌نقص و منسجم وی در آثار فلسفی‌اش، گواه فیلسوف بودن دوبووار است.

«جنس دوم»<sup>۱</sup> مشهورترین اثر اوست که در سال ۱۹۴۹ نوشته شده و به عنوان مانیفست فمینیسم شناخته شده است. وی در این کتاب براساس آموزه‌های اساسی تفکر اگزیستانسیالیستی چون اصالت وجود، اهمیت انتخاب و آزادی، اهمیت فرد و تجربه و مفهوم کلیدی «دیگری» به بررسی جایگاه ارزشی و تاریخی زن می‌پردازد و پس از نقد اندیشه‌های رایج، برای بازسازی و اعتلاء آن تلاش می‌کند. از این رو است که وی را «مادر فمینیسم» نامیده‌اند.

## ۲. مضامین اگزیستانسیالیستی آثار سیمون دوبووار

سیمون دوبووار فیلسوفی اگزیستانسیالیست است. مهم‌ترین مؤلفه این جنبش نقد سنت فلسفی عقل محور و اعتراض به غفلت از وجود انسان و حضور انضمامی وی در جهان است. این نویسندگان و فیلسوفان برآن بودند تا تصور انسان را به مثابه موجودی عقلانی و ساختمان‌د در سیستم فلسفی به آمیزه‌ای از شهود، تخیل، غریزه و احساس تعدیل کنند و انسان را نه همچون ابژه بلکه سوژه‌ای فعال در جهان زیسته در نظر آورند. بنا بر این مشرب فکری و بن مایه‌های تفکر اگزیستانسیالیستی دوبووار را می‌توان در توجه به اصالت وجود، اهمیت انتخاب و آزادی، مسأله دیگری، اهمیت فرد و تجربه انضمامی دانست که به هریک از این مضامین به اختصار اشاره می‌شود.

«اصالت وجود»، بنیانی‌ترین اصل از اصول این مکتب است؛ که براساس آن انسان چیستی مشخصی ندارد و ماهیت وی از طریق شکلی که به وجود خود می‌بخشد، تعیین می‌یابد. انسان با طرح‌های مشخص می‌شود، با آینده‌ای که در پیش و رو دارد و نه با گذشته‌ای که پشت سر او ساکن و راکد ایستاده است. اگزیستانس، از خود برون شدن است، پرتاب خود به سوی آینده است. انسان با طرح ریزی و از خود بیرون شدن، ماهیتش را می‌سازد.

«آزادی و انتخاب»، دو اصل دیگری هستند که موضوع ثابت آثار سیمون دوبووارند که وی آنها را در آفریده‌های ادبی و پژوهش‌های فلسفی‌اش مورد بررسی قرار داده است. ماهیت انسان به واسطه انتخاب‌های آزادانه‌اش ساخته می‌شود. چنین توجهی به آزادی از سوی دوبووار اهمیت اصولی و اساسی این مقوله را برای وی نشان می‌دهد. او ما را متوجه موقعیت‌های انسانی می‌کند، متوجه این مسأله که نمی‌توان و نباید موضوع آزادی را جدا از شرایط در نظر گرفت. هرچند انسان اسیر موقعیت‌های زندگی است ولی در نهایت آزاد است و انتخاب می‌کند.

«دیگری»، نیز از اصول مهم فلسفه اگزیستانسیالیسم است که فیلسوفان مختلف هر کدام از آن معنایی را مراد کرده اند؛ چنانچه ژان پل سارتر، در نخستین نوشته‌هایش از آن به «جهنم» و «شرم» و گابریل مارسل به «راز» تعبیر کرده‌اند. اما می‌توان «ثنویت خویشتن در مقابل دیگری» را به مثابه اصل در مقابل فرع، من/غیر من، یگانه/بیگانه، اول/دوم، فاعل شناسا/متعلق شناسا و مثبت در مقابل منفی، ویژگی اندیشه سارتر و دوبووار دانست کما اینکه دوبووار در یکی از مهم‌ترین آثارش، «جنس دوم»، جنس اول (مرد) را در مقابل جنس دوم (زن) می‌گذارد و درباره آن استدلال می‌کند.

توجه به «فرد» از موارد دیگر است. سورن کرکگور، نوشته روی سنگ قبرش را «آن فرد» انتخاب کرد. در فلسفه‌های سنتی از انسان به طور کل و به نحوی انتزاعی بحث می‌شد اما در فلسفه‌های وجودی و به طور خاص فلسفه سیمون دوبووار از «فرد جزئی» و «وجود منحصر به فرد و خاص» او بحث می‌شود. انسان‌ها در جمع یا در نقش‌های کلیشه‌ای خودشان را برحسب مفاهیم می‌شناسند. اما درک فرد در سیستم مفهومی درکی ناپسند است که راه به وجود خاص او نمی‌برد. اما در مورد اهمیت تجربه انضمامی (در مقابل عقل انتزاعی) می‌توان گفت که چون دوبووار حاکمیت انتخاب فردی و اهمیت موقعیت انضمامی را به رسمیت می‌شناسد، در قالب فلسفه سنتی و دستگاه‌های مفهومی با مخاطب ارتباط برقرار نمی‌کند. به نظر وی، واقعیت با سیستم مفهومی قابل درک نیست، بلکه افراد در عمل و با تجربه است که ماهیت خود را می‌سازند.

درک واقعیت ترس، عشق، رنج و دلشوره، شناخت مسئولیت و محدودیت، برخورد با دیگری، درک قابلیت تخیلات و توهمات، همگی از طریق تجربه و به واسطه شیوه عمل است که معنی



می‌یابد و چون همه اینها براساس ظرفیت و آزادی انسان تبیین می‌شود، شیوه بیانی مناسب آن بازنمایی هنری است که در مقابل نظریه پرداززی خشک و سیستماتیک فلسفی به شیوه‌ای سیال و خلاقانه به بیانگری پردازد.

### ۳. زیباشناسی پدیدارشناسانه در آثار دوبوواری

پس از معرفی اجمالی بن مایه‌های اندیشه دوبوواری به عنوان فیلسوفی اگزیستانسیالیست، اکنون به بررسی عقاید و اندیشه‌های وی در باب هنر و زیباشناسی پرداخته و آموزه‌های پدیدارشناختی در آثار وی را، ذیل چند عنوان پی می‌گیریم.

#### ۳-۱. اهمیت هنر

سیمون دوبوواری نویسنده‌ای نظام مند یا آکادمیک نیست و هیچ‌گونه نظریه هنری یا خط مشی از تجربه زیباشناسانه ارائه نمی‌کند. با این حال، وی به عنوان یک فیلسوف، در آثار خود به وظیفه خطیر هنرمند و رمان نویس اشاره دارد. چنانچه وی نه تنها در برخی از مقالاتش بلکه در رمان‌های ارزشمندی نظیر میهمان<sup>۱</sup> (۱۹۴۳) و ماندارن<sup>۲</sup> ها (۱۹۵۴) نیز به بسط این اندیشه‌ها می‌پردازد (Heinämaa, 2010: 41).

رمان «ماندارن‌ها»، معروف‌ترین و مهم‌ترین رمان دوبوواری است. وی با این رمان برنده جایزه مهم گنکور شد.

رمان «ماندارن‌ها»، داستان روشنفکران چپ بعد از جنگ دوم جهانی است و به چالش تعهد نویسندگان و روشنفکران در مواقع بحران می‌پردازد، که با این مسأله مواجه هستند که آیا باید تنها به کار ادبی و هنری ادامه دهند و یا وارد مبارزات عملی شوند. او به این سؤالات نه به عنوان یک فیلسوف بلکه به عنوان یک رمان نویس پاسخ می‌دهد (ماندارن‌ها، ۱۳۸۲).

وی با نوشتن خاطرات خود که شامل بحث‌های فلسفی در مورد ماهیت داستان و ادبیات نیز هست و به زعم برخی ناقدان بهترین اثر ادبی او به شمار می‌رود، به کاری سترگ دست می‌یازد.

1. L'invitee

2. Les mandarins

خاطرات سیمون دوبووار تنها زندگی نامه او نیست بل تحلیل روانی نویسنده در خلال سال‌های زندگی‌اش از زمانی که دختر بچه‌ای است، تا هنگامی که دنیای قرن بیستم او را به عنوان متفکری بزرگ به رسمیت می‌شناسد و خاطرات سیمون دوبووار آینه تمام‌نمایی است از زندگی هنری-ادبی فرانسه و بسیاری از برگزیدگان دنیای ادب و هنر معاصر چون ژان پل سارتر، آلبر کامو، موریس مرلوپوتی، پیکاسو، جیاکومتی، رومن گاری، کوستلر، همینگوی، کولت اودری و... (دوبووار، ۱۳۷۹).

### ۲-۳. اهمیت بازنمایی هنری

دوبووار، اندیشه‌های فلسفی‌اش را در قالب فرم هنری بیان می‌کند. این دیدگاه که دوبووار هنر را انتخاب کرد و طرح اندیشه‌های فلسفی را بر عهده ژان پل سارتر نهاد، اشتباهی رایج است.<sup>۱</sup> به عقیده دوبووار اندیشه‌های فلسفی و ساختارهای هنری با هم در تضاد نیستند بلکه هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن هدف چیزی نیست جز بیان حقیقت متافیزیکی شرایط انسانی. دوبووار به «فلسفه نظام مند» معتقد نیست. منظور وی از فلسفه نظام مند، تلاشی است در جهت ساخت سیستمی مفهومی که کلیت زندگی، معرفت و هستی را در بر گیرد؛ فیلسوف می‌تواند به جای ساختن یک نظریه یا خط مشی، از طریق تجربه به آزمایش پرداخته و تغییرات و محدودیت‌های آن را مطالعه نماید. علاوه بر این، تفکر فلسفی و ساختارهای ادبی می‌توانند با هم ترکیب شوند تا «رمانی متافیزیکی»<sup>۲</sup> آبه وجود آورند. نمونه مثالی چنین فرم‌های دورگه‌ای، دیالوگ‌های افلاطونی، آثار سورن کرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، فنودور داستایوسکی (۱۸۲۱-۱۸۸۱) و فرانتس کافکا (۱۸۸۳-۱۹۲۴) است (Heinämaa, 2010: 14).

۱. چنانچه در همین ارتباط، دوبووار در آخرین سال‌های حیاتش زبان به اعتراض گشود که منتقدین همواره در آثارش تنها بر روابط میان دو جنس تکیه کرده‌اند و سایر جنبه‌ها و به ویژه مسائل فلسفی و اجتماعی مطرح شده در آنها را نادیده گرفته‌اند. تصویر دوبووار فیلسوف اگزستانسیالیست همواره در سایه سارتر رنگ می‌بازد در حالی که برخی معتقدند که ایشان شاگرد سارتر نیست، بلکه در واقع خالق اگزستانسیالیسم فرانسوی است (نجم عراقی، ۱۳۸۲، ۲۳۱).

2. Metaphysical novel

دیدگاه دو بووار در مورد رابطه بین ادبیات و فلسفه، مدیون اندیشه‌های هم دوره‌هایش مانند ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) و موریس مرلو پونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) و بیشتر از همه آثار فلسفی-ادبی کرکگارد است. او به تأسی از کرکگارد انسان را سنتزی می‌داند از پایان‌پذیری و پایان‌ناپذیری، زمان‌مندی و جاودانگی، آزادی و ضرورت. وی رویکرد اگزیستانسیالیستی‌اش را در این دوسویگی، در کتاب «اخلاق ابهام»<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد (همان).

دو بووار هم به موقعیت نظر دارد، هم به آزادی و دریافته است که نمی‌توان تنها با اراده حصار موقعیت را درهم شکست. آزادی، آزادی در موقعیت است و موقعیت‌هایی وجود دارد که امکانی برای آزادی نمی‌دهند. هیچ افقی گشوده نمی‌شود تا بتوان طرحی افکند که از موقعیت فراتر رود. هستی انسان دوسویه است، سویه‌ای آزاد دارد و سویه‌ای اسیر موقعیت. انسان از یک سو روشنایی‌ست، چون آگاهی‌ست و از سوی دیگر جزئی از جهان است که تاریک است. از طبیعت فراتر است، چون آزاد است و با خودانگیختگی‌اش جهان‌شمولی علیت را نفی می‌کند، از طرف دیگر مهم‌ترین واقعیت زندگی‌اش این است که می‌میرد، یعنی از قوانین طبیعی پیروی می‌کند و مقهور آنها می‌شود. پایان‌ناپذیر است و هم هنگام پایان‌پذیر (de Beauvoir, 1948: 7).

مرلوپونتی در *ادبیات و متافیزیک*<sup>۲</sup> (۱۹۴۶)، استدلال می‌کند که ادبیات و فلسفه، هر کدام به روش خاص خود شرایط متناقض وجودی انسان را درک می‌کنند. هدف یک اثر فلسفی، به تسخیر در آوردن ساختارهای اساسی حیات انسانی است در حالی که یک اثر داستانی، هدفش آشکار کردن و باز کردن زندگی‌های فردی و منظره‌های دیگر در حقیقت کامل، خاص و لحظه‌ای آنهاست. با این حال، برترین آثار در سنت فلسفه و ادبیات به هر دوی این اهداف نائل می‌آیند: آنها موفق می‌شوند تا گوهر ماهیت را در جوهر هستی به چنگ آورند (Heinamaa, 2010: 41).

هنر برای فلسفه مفید است. نظریه پردازان فلسفی برای بسط دیدگاه‌های خود در مورد آنچه که می‌توان تجربه کرد و چگونگی تجربه کردن آن، به داستان نیاز دارند. نظریه پرداز، با استفاده از نتایج تصورات خود شروع به اندیشیدن می‌کند و در حالی که تلاش می‌کند شکل‌های ناشناخته تجربه را

1. Pour une morale de l'ambiguite

2. Litterature et metaphysique

کشف کند، با محدودیت‌های ظرفیت‌های خود رو به رو می‌شود. دوبوواری استدلال می‌کند که خاطرات، رؤیاهای و مشاهدات شخصی، هنگامی که با قدرت ادبیات مقایسه می‌شوند، منابع ضعیف و محدودی به شمار می‌روند. تنها داستان نوشته شده است که دنیایی از تجارب را به روی ما می‌گشاید؛ تجاربی که بر آنچه می‌بینیم و به خاطر می‌آوریم فائق می‌آیند. بدین ترتیب، رمان‌های کافکا و کتاب داستان‌های لوئیس گرول<sup>۱</sup> و همچنین نوشته‌های خاص مارکی دو ساد،<sup>۲</sup> همگی در خدمت اهداف فلسفی هستند. رمان‌ها و دیگر آثار داستانی کمک می‌کنند تا بر محدودیت تجارب، خاطرات، تصورات و رویاهای واقعی غلبه نماییم (Heinamaa, 2010: 42).

بنابراین آنچه گذشت آثار داستانی دوبوواری را به زعم نظر برخی منتقدین، نمی‌توان تنها گزارش تجربه شخصی وی دانست. دوبوواری در آثار داستانی نیز به مانند آثار غیرداستانی تلاش می‌کند تا درباره مسائل اساسی فلسفه، اخلاق، سیاست و زیباشناسی اظهار نظر کند. وی در قالب ادبیات و به ویژه رمان و به واسطه تجربیات شخصی درباره بسیاری از مسائل و راه حل آنها سخن می‌گوید (نجم عراقی و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰).

### ۳-۳. اهمیت فرد و تجربه و قصدیت

دوبوواری معتقد است کار رمان نویس به خودی خود یک اقدام مهم تجربی است. نویسنده از پیش نمی‌داند که چه اتفاقی در رمان می‌افتد. داستان، حاصل آزمایش زبان، استدلال و تخیل است. رمان نویس بیش از آنکه صحنه را برپا داشته و طرح کلی شخصیت‌ها را تعیین کند، آنها را خلق می‌کند، با آنها زندگی می‌کند، بحث می‌کند، از آنها جانبداری می‌کند و خود را به مخاطره می‌اندازد. بنابراین، با جلو رفتن اثر، رمان نویس با حقایق جدید رو به رو می‌شود و پرسش‌های جدید مطرح می‌شوند (Heinamaa, 2010: 42).

تفاوت اصلی نویسنده و فیلسوف نظریه پرداز، رابطه آنها با زبان است. نظریه پرداز از طریق تعریف و تحدید معانی زبان متعارف، مفاهیم انتزاعی را شکل می‌دهد و هدف او در اختیار گرفتن

---

1. Lewis Carroll  
2. Marquis de Sade

ساختارهای ذاتی کل تجربه است. اما رمان نویس اصطلاحات و بیانگری زبان روزمره را با تمام غنا و ابهامی که دارند می‌پذیرد و از تمامی توش و توان آن‌ها برای ارتباط برقرار کردن با پیچیدگی زندگی‌های خاص، برغم استقلال و وابستگی دوطرفه شان استفاده می‌کند. هدف از این کار این نیست که زندگی یا تجربه‌ای خاص به صورت ایده آل در آید، بلکه هدف برقراری ارتباط با یکتایی و شگفتی اجتناب ناپذیر خود زندگی است (Heinamaa, 2010: 42).

هم چنین خواننده رمان نیز به واسطه این رسانه که با زبان روزمره و براساس موقعیت‌های انضمامی تنظیم شده، واقعیت و موقعیت‌های مختلف را تجربه می‌کند. در واقع رمان، درحد فاصل واقعیت و انتزاع، تجربه جهان و خلق جهانی است که به واسطه حضور خوانندگان و التفات و توجه آنان گشوده شده و معنا می‌یابد.

چنین برداشتی از قصدیت در آثار دوبووار به واسطه باورهای پدیدارشناسی قابل توجیه است. پدیدارشناسی در تقابل با روان‌شناسی تداعی‌گرا، که باور و احساسات را در چارچوبی کاملاً طبیعت‌گرایانه تبیین می‌کند، معتقد است که باور همواره باور به چیزی و خشم همواره خشم از چیزی است. ابژه باور یا احساسات و عواطف، ابژه یا وضعیت امور در جهان خارج نیست. می‌توان به خطایی باور داشت یا از چیزی که در واقع روی نداده خشمگین بود. بنابراین ابژه باور یا عواطف و احساسات نسبت به آنها درونی است. به تعبیر پدیدارشناسی ابژه، قصدی است و در توجه و التفات حاضر شده و مورد توجه قرار می‌گیرد (Paul Edwards, 1967: 148).

به این ترتیب رمان آنگاه رمان است و تجربه‌گری می‌کند که با التفات خواننده و خوانندگان به خود امکان حیات و روشنگری پیدا کند.

به اعتقاد سارا هیناما،<sup>۱</sup> که مطالعات گسترده‌ای درباره اندیشه‌های دوبووار دارد، آثار دوبووار، مجال مناسبی را برای خوانش زیباشناسی پدیدارشناسانه فراهم می‌کند (Heinamaa, 2010).

۱. پروفیسور سارا هیناما (۱۹۶۰) در دانشگاه هلسینکی فنلاند در رشته فلسفه نظری کرسی تدریس دارد. پدیدارشناسی، رابطه ذهن و بدن، تاریخ فلسفه و فلسفه فمینیستی، زمینه‌های تخصص وی هستند. عنوان پایان نامه دکتری ایشان بررسی پدیدارشناسی بدن و ارتباط آن با مسأله تفاوت جنسی از نظر دوبووار و مرلوپونتی بوده است. از آثار هیناما

«شادی تماشا را آرزو می‌کنم. این شادی نیز به من وهم الحاق به هستی را می‌دهد. خود را با شیئی که نگاهش می‌کنم در می‌آمیزم، دوام و ضخامت واقعیتش را با خود می‌برم. در لحظه‌ای که ابدیت را در خود جای می‌دهد زندگی می‌کنم. وقتی جلوی تابلویی، مجسمه‌ای، محراب کلیسایی - آنچه که اثر هنری خوانده می‌شود - می‌ایستم، می‌کوشم که نیت خالق آن را درک کنم و پی‌برم که او با چه وسایلی به آن تحقق بخشیده است؛ بنابراین باید موضوع را در مجموعه تاریخی و اجتماعی‌اش قرار دهم و در جریان تکنیک‌های به کار برده شده قرار داشته باشم. فرهنگ خود را که این تجربه نو استتیک غنی‌اش می‌گرداند، ندا در می‌دهم. به نحوی گریزان‌تر که تعریفش هم دشوارترست، مناظر محتمل در اختیارم قرار گرفته‌اند؛ چشم اندازه‌ها، خیابان‌ها، توده‌های جمعیت و خود آثار هنری وقتی که آنها را به عنوان عوامل یک صحنه در نظر می‌گیرم. در این مورد هیچ قصد و نیتی این مجموعه که مرا تسخیر می‌کند سازمان نداده است؛ من هستم که... به آن معنایی می‌بخشم...» (دوبووار، ۱۳۷۹: ۲۷۱).

تلقی پدیدارشناسانه را در آثار دیگر دوبووار هم می‌توان شاهد بود چنانچه در رمان همه می‌میرند چنین می‌گوید:

«در بخاری دیواری آتش می‌سوخت. پرده‌ها بسته بود. از ورای آباژورهای پوستی نوری کهربایی بر صورتک‌های آفریقایی و اشیاء زینتی اتاق تابید و چنین می‌نمود که همه آنها در انتظار نگاهی‌اند تا کاملاً زنده و حقیقی شوند (دوبووار، ۱۳۸۴، ص ۵۱).»  
 «هرآنچه را که از ورای میکروسکوپ‌ها و دوربین‌ها می‌دیدم با چشم خودم می‌دیدم. اشیاء تا زمانی برای ما وجود داشت که آنها را می‌دیدیم و حس می‌کردیم. اشیائی که در زمان و مکان و میان اشیاء دیگر به حالتی رام و سربریزر جا گرفته

---

می‌توان به حیرت و عشق: مقالاتی در پدیدارشناسی جسم و جنس (۲۰۰۰)، مرگ، تولد و زنانگی: فلسفه تجسم (۲۰۱۰)، زن ضروری: دلایل فلسفی زنان (۱۹۸۳) اشاره کرد.

بود... هرگز طبیعت رازهای خود را برای ما افشاء نمی کرد. راز و رمزی در کارش نبود. این ما بودیم که مسائل را اختراع می کردیم» (دوبووار، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳).

#### ۳-۴. اهمیت دیگری و رابطه بیناسوژگی

از نظر دوبووار، ادبیات و فلسفه، هر کدام به نوعی تجربه گری هستند. در حالی که فیلسوف نظریه پرداز از قالب نظریه، برای درک ویژگی های ساختارهای اصلی تجربه استفاده می کند، رمان نویس از داستان، واقعیت و زبان برای نشان دادن زندگی ها - به تعبیر آگزیستانسیالیستی دوبووار - به مثابه «کل های منحصر به فرد»<sup>۱</sup> استفاده می کند. این طور نیست که رمان تنها به توصیف واقعیتی درونی یا جهانی بسته از موضوعی نفس گرایانه و خود - تنها - انگارانه<sup>۲</sup> می پردازد. برعکس، جهان و دیگران به طور ضمنی در زندگی های فردی، خصوصی و خودمحمور، بیان می شوند. حتی زندگی گره گوار سامسا، شخصیت اصلی رمان مسخ<sup>۳</sup> (۱۹۱۵) کافکا، هم زندگی با دیگران است؛ منتها زندگی ای محقر و مطرود (heinamaa, 2010: 42).

رمان مسخ از آنجایی آغاز می شود که گره گوار سامسا از خواب آشفته ای بیدار می شود و خود را در حالی می یابد که به حشره ای تمام عیار تبدیل شده است. سامسا با این وضعیت در اتاقش منزوی می شود. شبی می شنود، گرت، خواهرش، خطاب به پدر و مادر می گوید که می بایست از دست گره گوار راحت شوند. گره گوار هنگامی که متوجه می شود که در آن خانه برای دیگران سربار است و از طرفی به دلیل فشار گرسنگی، از فرط اندوه همان شب می میرد (کافکا، ۱۳۸۲). داستان غم انگیز زندگی گره گوار سامسا حاکی از این بیگانگی با دیگری است. بنابراین نه تنها رابطه در ارتباط با دیگری معنا می یابد بلکه بی ارتباطی هم حاصل تلاشی ناکام در برقراری ارتباط با دیگری است.

---

1. Singular universals  
2. Solipsistic  
3. Die Verwandlung

مرلو پونتی در *رمان و متافیزیک*<sup>۱</sup> (۱۹۴۵) بحث می‌کند که رمان «میهمانی» دوبوووار، یک نمونه مثالی است از رمان متافیزیکی که با در کنار هم قرار دادن سه نفر به نام‌های فرانسواز (زن)، پی‌یر (شوهر) و گزاویر (معشوقه پی‌یر)، به ساختارهای بنیادین بینادهنیتی می‌رسد. این کتاب تنها داستان دو یا سه رقیب نیست، بلکه از سه زوج ناسازگار و در عین حال هم زمان به نام‌های فرانسواز و پی‌یر، فرانسواز و گزاویر و پی‌یر و گزاویر تشکیل شده است. در این رمان، تجربه‌های عشق، حسادت و فریب، نه برای اهداف روانشناسانه، که به خاطر درک این مسأله که همه ما به دیگران وابسته‌ایم طرح می‌شوند. مرلو پونتی بحث می‌کند که رمان دوبوووار، تنشی را بین زوجی که جهانی مشترک دارند و بینادهنیتی کامل که دنیا را به عنوان محیط پیرامون خود دارد، آشکار می‌کند. اثر دوبوووار نشان می‌دهد که مسأله دیگری تنها موردی خاص از مسأله دیگران در صیغه جمع است (heinamaa, 2010: 42).

*رمان میهمان* به نوعی داستان مقطعی از زندگی خود دوبوووار به حساب می‌آید که با دغدغه‌های فلسفی و اخلاقی او آمیخته شده است. این رمان داستان زوجی هنرمند است که فرد سومی به این زندگی راه می‌یابد. گرچه ورود او در ابتدای ماجرا براساس توافق است ولی پس از کنار هم قرار گرفتن رویدادهای مختلف در پایان داستان گزاویر (معشوقه پی‌یر) توسط فرانسواز (همسر پی‌یر) به قتل می‌رسد. عنوان برگزیده این رمان به «میهمان» نیز مبین اهمیت دیگری است. دوبوووار در این کتاب برای اولین بار به مفهوم «دیگری» و نسبت آن با خود می‌پردازد. در این رمان، «دیگری» برای زن قهرمان داستان، نه تنها زن دیگری است که وارد زندگی او شده است بلکه دیگرانی هستند که او را متوجه خودش می‌کنند (میهمان، ۱۳۸۲).

پرسید: «من کیستم؟» به پل نگریست. به گزاویر که چهره‌اش از اعجاب و ناشرمگینی می‌درخشید. آن دو زن می‌دانستند که کی هستند. هریک از آنان خاطراتی خوب و ذوق و اندیشه‌ای معین داشتند. خوشی‌هایی آشکار که پیش از هر چیز بر چهره شان پیدا بود. اما فرانسواز در درون خویش هیچ شکل روشنی را تشخیص نمی‌داد. این گفته گزاویر که «او حتی یک بار



هم به خویشتن نمی‌نگرد» درست بود. فرانسواز هیچ‌گاه به چهره خویش نمی‌نگرد جز برای آنکه در زیبایی‌اش خیره شود. گذشته‌اش را برای یافتن صحنه‌ها و افراد و نه برای یافتن خویش می‌جوید... فرانسواز با خود اندیشید: «من هیچ کس نیستم...» این قضیه‌ای بود که شبی در لابریری با الیزابت و گزاویر احساس کرد. طی مدت کوتاهی یک وجدان عریان در روبرو شدن با جهان خود را چنین تصور می‌کرد (دوپووار، ۱۳۸۲: ۲۰۲).

از آنجا که مطابق آموزه‌های اگزیستانسیالیستی وجود مقدم بر ماهیت است. بنابراین انسان هویتی ندارد. هیچ است. تنها در محدوده‌ای که با ایجاد رابطه‌ای پایدار با اشیاء و دیگرانی که بیرون از او هستند برای خود هویتی خلق می‌کند (باتلر، ۱۳۸۲: ۲۴).

فرانسواز با آنکه در میانسالی است و تجارب قابل توجهی را پشت سر گذاشته وقتی در برابر اتفاقات و دیگری‌های تازه قرار می‌گیرد متوجه می‌شود که درک و شناخت درست و روشنی از خود ندارد. «اما چه بخواد چه نخواهد در این جهان و بخشی از آن است. زنی در میان دیگر زنان (دوپووار، ۱۳۸۲: ۲۰۲).

جایی از رمان میهمان می‌خوانیم: وقتی به زندگی دیگران نگاه می‌کنیم، پل، الیزابت، اینیس، حس عجیبی به ما دست می‌دهد. از خود می‌پرسیم ما چگونه می‌توانیم زندگی خود را از بیرون ببینیم (دوپووار، ۱۳۸۲: ۲۱۴).

سارتر نیز به اهمیت دیگری واقف است و به آن اندیشیده است:

برای اینکه بتوانیم نگاهی بیرونی بر خود بیفکنیم، وابسته دیگران هستیم. دیدگاه دیگری جامع‌تر از دیدگاه خویشتن است و می‌تواند در عمق بی‌صدافتی خویشتن نفوذ کند، دوز و کلک‌های آن را رو کند و خویشتن را به نمود بیرونی‌اش تقلیل دهد... انسان‌ها فاصله‌ای ناظرانه از همدیگر دارند؛ یعنی آنقدر از هم جدا هستند که بتوانند یکدیگر را با وضوحی بیشتر از آنچه هر شخص می‌تواند خویشتن را ببیند، ببینند (باتلر، ۱۳۸۲: ۳۷). هگل می‌گوید آگاهی تا از دیگری نگذرد به خود آگاهی تبدیل نمی‌شود.

بانوی شکسته<sup>۱</sup> عنوان رمان دیگری است که دوبروار در سال ۱۹۶۷ نوشت. این رمان موضوع زنی را مطرح می‌کند که تمام توش و توان و شادابی‌اش را وقف همسری کرده که در پی رابطه با معشوقی جوان وی را ترک می‌کند. مونیک، قهرمان اصلی داستان، چهل ساله است. وی در ابتدا می‌کوشد تحمل کند و نقش زن عاشق و سرشار از تفاهم را بپذیرد و امیدوار باشد که موریس به سویش بازگردد اما در جریان داستان روشن می‌شود که چنین نخواهد شد.

در این رمان هم چون رمان میهمان مثلث روابط مونیک، موریس و نیلی قابل توجه و بررسی است. در جای جای این رمان نیز وابستگی‌های ما به دیگران دغدغه نویسنده است:

دیگران مرا چگونه می‌بینند؟ از دیدگاهی کاملاً عینی من چگونه آدمی هستم؟ کم‌هوش‌تر از آنی هستم که بتوانم تصور کنم؟ این سؤالی است که مطرح کردنش بیهوده است. هیچ کس جرأت نمی‌کند بگوید من احمق هستم. پس چطور بفهمم؟ همه مردم خود را باهوش می‌پندارند حتی آدم‌هایی که به نظر من کودن هستند. زن‌ها همیشه به تعریف و تمجیدهایی که از ظاهرشان می‌شود حساس‌تر هستند تا به تحسین‌هایی که از ذهن و روحشان می‌شنوند. برای آنچه مربوط به ذهنشان می‌شود آنها دلایل درونی خود را دارند که همه آدم‌ها دارند، دلایلی که هیچ چیز را ثابت نمی‌کند. برای شناختن حدود خود باید از آنها گذشت یعنی از روی سایه خود پرید (دوبروار، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۹).

مونیک می‌پرسد «از دیدگاهی کاملاً عینی من چگونه آدمی هستم؟»

ما نمی‌توانیم به طور کامل به خودمان جنبه عینی بدهیم به ناگزیر برای آنکه بتوانیم نگاهی بیرونی بر خود بیفکنیم، وابسته دیگران هستیم. به اعتقاد سارتر خویشتن فقط زمانی خود را می‌شناسد که موضوع یا عینی خارجی برای خودش بشود. از جمله موارد محدودی که خویشتن به صورت موضوع یا عینی خارجی خود را می‌شناسد هنگامی است که خویشتن در اثر ادبی وصف می‌شود و به بیان درمی‌آید (باتلر، ۱۳۸۲: ۳۷). این دغدغه در آثار فیلسوفان اگزیستانسیالیست مشخص است. از این رو

۱. «زن وانهاد» ترجمه دیگری از این رمان است که ناهید فروغان در نشر مرکز منتشر کرده است.

است که اندیشه‌هایشان را بیش از سیستم فلسفه پردازی نظری، در قالب آثار هنری بیان نموده‌اند. سیمون دوبووار در خلال شخصیت پردازی داستان‌هایش می‌کوشد خودش و روابطش را بفهمد. در اغلب موارد وجود و حضور خودهای دیگری است که به خویشتن، عینیت و موضوعیت می‌بخشد. بانوی شکسته از نظر اهمیت متفاوت دیگری در شناخت خود نیز آموزنده است:

باید به حقیقت دست یافت. بهتر است بلیط هواپیمای نیویورک را بگیرم و بروم حقیقت را از لوسین بپرسم. لوسین مرا دوست ندارد و حقیقت را خواهد گفت. این چنین خواهم توانست همه آنچه را که بد است، همه آنچه مرا به تباهی می‌کشاند از وجود خود بزدایم و دوباره رابطه بین خود و موریس را سروسامان ببخشم.

دیگری با استفاده از قدرت عینیت بخشی‌اش می‌تواند معنایی را که خویشتن برای خودش قائل است چون دروغ و دغلی بنماید. سارتر در هستی و نیستی وقتی که از دیگری صحبت می‌کند مرادش دیگری عام است. یعنی هرکسی که از بیرون به خویشتن نگاه می‌کند. هرکسی که بتواند نگاهی عینیت بخش داشته باشد. دیگری عامی موافق یا مخالف با خود!

در مجموع این رمان به دنبال نشان دادن وابستگی‌های اجتناب ناپذیر چندجانبه ما به دیگران است.

تصاویر زیبا، عنوان رمان دیگری است که دوبووار در سال ۱۹۶۶ آفریده است. در جای جای این اثر دغدغه و اهمیت دیگری را می‌توان پی گرفت که از زبان لورانس شخصیت اصلی داستان بیان می‌شود:

آیا من غیرعادی هستم؟ زنی مضطرب، پریشان و هراسان... چه چیزی در وجودم هست که دیگران ندانند؟ (دوبووار، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

... متوجه شده بود که میل به خوش گذرانی و جاه طلبی‌های مادر را نادرست تعبیر کرده بود. اینها نشانه‌های سرزندگی و طبع پرجنب و جوش او بودند و پدر دقیقاً به همین احتیاج داشت. لازم بود آدم پرتحرکی در کنارش باشد. کتاب‌ها، موسیقی و

فرهنگ، چیزهای با ارزشی هستند ولی نمی‌توانند زندگی را پر کنند  
(دوبووار، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

رمان‌های میهمان و خون دیگران پیام آور نوعی فردگرایی نامحدود هستند. ماجراهای رمان خون دیگران در پاریس اشغال شده می‌گذرد. شخصیت‌های آن در اتخاذ تصمیمات اخلاقی فردی بسیار توانمندند. بسیاری از محدودیت‌ها و کاستی‌های اگزیستانسیالیسم در مقام نظامی اخلاقی در این دو رمان جلوه گر شده است. بحران حاصل از تمایل فرد به آزادی و رویارویی آن با حقوق دیگران در واقع درون مایه اصلی دو رمان اگزیستانسیالیستی دوبووار، خون دیگران و همه می‌میرند، (علاوه بر میهمان) است. رمان همه می‌میرند فراخوان دوبووار است به تعهد اجتماعی و بیان آنکه انسان در مقام فرد تنها هنگامی آزاد است که حاضر باشد برای حقوق دیگران مبارزه کند. اما دوبووار در خون دیگران مشکلات این تعهد را بیان می‌کند. از جمله آنکه مبارزه در راه آزادی دیگران گاه می‌تواند باعث تهدید و نابودی زندگانی همان دیگرانی شود که به دفاع از حقوقشان کمر بسته‌ایم (نجم عراقی، ۱۳۸۲: ۲۳۲).

دیگری به تدریج در آثار دوبووار معنایی فلسفی‌تر پیدا می‌کند تا سرانجام در جنس دوم زن به مثابه «دیگری» در برابر مرد به عنوان «خود» ظاهر می‌شود.

در کتاب «جنس دوم» دوبووار استدلال می‌کند که زنان، همواره «دیگری» مردان به حساب آمده‌اند، و چنین ادراکی را در هویت خود درونی ساخته‌اند. بنابراین مردان کنش‌گرا، و زنان کنش‌پذیر هستند. وی بر این باور است که با وجود ساختارهای فرهنگی موجود همچون ازدواج، مادری و روابط زن و مرد، زنان، بختی برای آزادی یا برابری ندارند. با وجود این، دوبووار خوش‌بین بوده و عقیده دارد که زنان می‌توانند زمینه آزادی خود را فراهم کنند. آن‌ها می‌توانند افسانه‌های فرهنگی را به چالش کشند و می‌توانند استقلال اقتصادی بیشتری را تجربه کنند و بر تصور اشتباه پایین دست بودنشان در هنر و ادبیات فائق آیند (دوبووار، ۱۳۸۰).

با نگاهی به آثار دوبووار می‌بینیم که تحلیل دوبووار در مورد رابطه میان شخصیت‌های زن و مرد آثارش مبتنی بر کلیشه سنتی احقاق زنان و ناحق بودن مردان نیست؛ بلکه بیشتر طرحی پیچیده

را به نمایش می‌گذارد که در آن مردان و زنان متقابلاً یکدیگر را نابود می‌کنند. زنان همه چیز را در راه مردانی که دوست می‌دارند فدا می‌کنند. مردان نیز این خاکساری خودگزیده زنان را می‌پذیرند. اما این رابطه متضمن بهای سنگینی برای هر دو جنس است. به این ترتیب زنان هرگز توانایی تفکر خودسالارانه و مستقل را نخواهند داشت و مردان نیز تحت تأثیر احساس گناه و فشار اجتماعی روابطی را حفظ می‌کنند که دیگر بارور نیست (نجم عراقی، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۴۲).

بنابراین دوبوواری در شخصیت پردازی رمان هایش و به همان اندازه در آثار فلسفی تری چون جنس دوم اهمیت چند بعدی دیگری در کشاکش آزادی و اسارت را پیش کشیده و به طور مفصل به بحث می‌گذارد.

#### ۴. نتیجه گیری

از مؤلفه‌های اساسی زیباشناسی پدیدارشناسانه توجه به هنر و بازنمایی هنری، دیگری و بینا سوژگی و قصدیت و... است. این نوشتار سیمون دوبوواری را به عنوان هنرمند، نویسنده و فیلسوفی معرفی کرد که آثارش استعداد خوانش پدیدارشناختی دارد و به این نتایج دست یافت:

- اندیشه‌های پدیدارشناسانه دوبوواری را می‌توان از طریق تامل در دیدگاه‌های وی درباره اهمیت هنر، بازنمایی هنری و وظیفه خطیر هنرمند در آثارش پیگیری کرد.
- مسأله دیگری و رابطه بینا سوژگی نیز از محورهای مهم و اساسی در مبحث پدیدارشناسی است که این توجه را از سمت دوبوواری می‌توان در چگونگی شخصیت پردازی در رمان‌ها و توجه به جنسیت و بدن، به نحو فلسفی، مشاهده کرد.
- آموزه قصدیت از دیگر آموزه‌های اساسی پدیدارشناسی است که طبق آن ابژه قصدی همواره در ارتباط با جهان واقعی و دیگری‌ها شکل می‌گیرد. به عقیده دوبوواری رمان، جهانی بسته یا واقعی درونی نیست. بلکه مواجهه با رمان، خلق جهانی است که به واسطه حضور خوانندگان و التفات و توجه آنان گشوده شده و معنا می‌یابد.

## منابع

- سیمون دوو بووار (۱۳۸۰). جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی. تهران: توس.
- سیمون دوو بووار (۱۳۷۹). *خاطرات*، ترجمه قاسم صنعوی. تهران: توس.
- سیمون دوو بووار (۱۳۸۲). *ماندارن ها*، ترجمه پرویز شهدی. تهران: نشر دنیای نو.
- سیمون دوو بووار (۱۳۸۲). *میهمان*، ترجمه امیر سامان خرسند. تهران: جامی.
- سیمون دوو بووار (۱۳۸۴). *همه می میرند*، ترجمه مهدی سجایی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیمون دوو بووار (۱۳۷۹). *تصاویر زیبا*، ترجمه کاوه میرعباسی. تهران: هاشمی.
- سیمون دوو بووار (۱۳۸۷). *بانوی شکسته*، ترجمه الهام دارچینیان. تهران: فردوس.
- فرانتس کافکا (۱۳۸۲). *مسخ*، ترجمه صادق هدایت. تهران: آزاد مهر.
- جو دیت باتلر (۱۳۸۲). *ژان پل سارتر*، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر ماهی.
- مرسده صالح پور و نسترن موسوی (۱۳۸۲). *زن و ادبیات: سلسله پژوهش های نظری درباره مسائل زنان*، گزینش و ترجمه از منیژه نجم عراقی. تهران: نشر چشمه.

Hans Rainer Sepp, Lester E. Embree (eds) (2010). *Handbook of Phenomenological Aesthetics, Contributions to Phenomenology*, Sara Heinämaa, Simone de Beauvoir, Simone de Beauvoir (1948). *the Ethics of Ambiguity, Translated from the French by Bernard Frechtman*, Kensington publishing corp, Paul Edwards (1967). *Encyclopedia of philosophy*, Alasdair MacIntyre, existentialism, Macmillan publishers, volume three.

## **Simone de Beauvoir and Phenomenological aesthetics**

**Saeide Golmohammadi**

PhD graduate of Philosophy of Art, Islamic Azad University, Department of Science and Research, Tehran (Corresponding Author)

saeide.golmohamadi@gmail.com

**Shamsul-Muluk Mustafavi**

Associate Professor of Philosophy, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran

sha\_mostafavi@yahoo.com

In today's philosophy, the possibility of concordance, closeness and intermingling of different fields, including the field of literature and philosophy, is presented. The purpose of this article is to examine the phenomenological aesthetics of the works of Simone de Beauvoir, a famous philosopher and writer of the 20th century, and to explain the positive messages of this creative attitude. In fact, de Beauvoir writes philosophically and in the form of writing a metaphysical novel, he brings the field of literature and philosophy together. More than this, he is a writer and an artist who cultivates ideas about art and literature through the texts of thinkers and his fictional works. Simone de Beauvoir is not a phenomenologist, but his thoughts have the talent of phenomenological reading that his attention to intentionality, inter-subjective relationship, individual, experience, otherness and loneliness, has made his works worthy of phenomenological study and research. The present article is based on the fact that by briefly reviewing the concepts raised in the works of de Beauvoir, it provides the possibility of such a reading of his works.

Keywords: Simone de Beauvoir, phenomenological aesthetics, Solipsism, Intersubjectivity, Other





## مسئولیت اخلاقی از دیدگاه اخوان الصفا

مریم عباس‌آباد عربی

دکتری حکمت متعالیه از دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

mabasabadarabee@yahoo.com

محمود فریمانه

دانشجوی دکتری تخصصی رشته جمعیت‌شناسی دوره روزانه

mahmoodfarimaneh@yahoo.com

مسئولیت اخلاقی یکی از مباحث دامنه دار علم اخلاق محسوب می‌شود. گروهی از جبرگرایان طبیعی معتقدند که قوانینی در طبیعت وجود دارد که مسئولیت اخلاقی شخص را زیر سؤال می‌برد. کشفیات حوزه ژنتیک نیز در سالیان اخیر به این دیدگاه دامن‌زده است. هدف اصلی در این پژوهش این است که دیدگاه اخوان الصفا را درباره جبر طبیعی استخراج کند. در قرون گذشته و سالها پیش از کشفیات جدید، اخوان الصفا در ابتدای رساله اخلاق خود تأثیر عوامل زیستی را بر اخلاق تایید می‌کنند، اما در ادامه با طرح تقسیم بندی اخلاق به اخلاق مرکوزه و مکتسبه، نشان می‌دهند که این عوامل منجر به جبر و بی‌اختیاری نمی‌شود و مسئولیت اخلاقی همچنان برقرار است. پرداختن به نقش عوامل زیستی از طرف اخوان الصفا ما را به چند نکته مهم رهنمون می‌سازد از جمله اینکه مسئولیت اخلاقی امری تشکیکی است و شرایط جسمانی (مزاجی یا ژنتیکی) هر فرد می‌تواند شدت مسئولیت اخلاقی را افزایش یا کاهش دهد. نکته بعد این است که در مباحث اخلاقی و به هنگام ارائه راهکار جهت رشد اخلاقی نباید تنها به بعد روحانی وجود انسان متوجه بود بلکه تدبیر صحیح بدن نیز باید در نظر گرفته شود. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش کتابخانه‌ای بوده و در بررسی دیدگاه اخوان الصفا از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: اخلاق، مسئولیت اخلاقی، اخوان الصفا، جبر طبیعی.

## ۱. مقدمه

«اخوان‌الصفاء و خلائان‌الوفا» نام جماعتی از متفکرین مسلمان است که در زمینه بسیاری از علوم و معارف دوران خود به ارائه نظر پرداختند. رساله نهم از مجموعه رسائل آنها درباره اخلاق است. در ابتدای این رساله پیرامون تأثیر عواملی مانند مزاج و طبع، آب و هوا، احکام نجوم و... بر نحوه اخلاق و رفتار آدمی بحث شده است. بحث‌های مطرح شده در این رساله این سؤال را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا این گروه از متفکران شیعی به مسئولیت اخلاقی آدمی در قبال رفتار و عملکرد خود، قائل نیستند، آیا با ذکر عواملی چند که خارج از اراده آدمی است مانند مکان تولد، زمان تولد و... در پی اثبات این امر هستند که جبر طبیعی، مسئولیت اخلاقی را خدشه‌دار می‌کند؟ و یا آنها نیز مانند سایر فلاسفه، متکلمین و علمای اخلاق شیعه به مختار بودن و مسئول بودن انسان‌ها معتقدند و از طرح این مباحث اهداف دیگری داشته‌اند و می‌توان از این توضیحات آنان استفاده‌های دیگری در حوزه اخلاق داشت؟

## ۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

امروزه با کشفیات علمی به خصوص در زمینه «ژنتیک» و با مطرح شدن نقش ژن‌ها در ساختن شخصیت انسان، مباحث مربوط به «جبر طبیعی» رواج بسیار یافته است و شبهات بسیاری در رابطه با اراده و اختیار انسان ایجاد کرده است.

این موضوع که علوم تجربی با یافته‌های جدید خود، پیامدهایی در حوزه دانش‌های غیرتجربی دارند و این دانش‌ها را متأثر می‌سازند، موضوع جدیدی نیست و پیش از این و به خصوص با نظریه تکامل داروین، به اوج خود رسیده بود. اما مسائل مربوط به ژنتیک و تعیین ژنوم انسانی و تأثیر این یافته‌ها بر علم اخلاق، اگرچه توجهات بسیاری را به خود جلب کرده است اما به نظر می‌رسد، این مسأله در آراء اندیشمندان کهن اسلامی پیشتر مورد کنکاش قرار گرفته است و پاسخ‌های متقن و

مرزبندی‌های دقیقی که در کتب آنان وجود دارد، هنوز هم به همان قوت می‌تواند پاسخگوی مسائل مربوط به اثبات مسئولیت اخلاقی انسان در قبال عملکردش باشد.

در این میان بررسی آراء اخوان الصفا از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ زیرا خود این گروه، ابتدائاً توجه ویژه‌ای به نقش عوامل زیستی بر اخلاق داشته و در مباحث اخلاقی کتاب خود، توضیحات مفصلی در این باره ارائه داده که در دیگر کتب اخلاقی کمتر به چشم می‌خورد.

### ۳. پیشینه پژوهش

محققان و پژوهشگران برای پژوهش پیرامون اندیشه‌های اخوان الصفا تنها مجموعه «رسائل» را در اختیار دارند و آثار دیگری از این انجمن در دسترس نیست. رسائل اخوان الصفا همچون دایرةالمعارفی است که درباره شاخه‌های مختلف معرفت بشری در آن روزگار توضیحات جامع و جذابی را ارائه داده است.

محققان در مقالات و آثار خود این آراء و نظریات را در حوزه‌های مختلف از جمله اخلاق، مورد بررسی قرار داده‌اند که برخی به شرح زیر است:

#### ۳-۱. مقالات

مقاله «برخی از دلالت‌های تربیتی در رسائل اخوان الصفاء (قرن چهارم)» (نشریه تربیت اسلامی، سال ۱۳۸۹، دوره ۵، شماره ۱۱) نوشته آقای بهروز رفیعی. مؤلف در این مقاله ابتدا ماهیت تربیت، امکان، ضرورت، اهداف و سپس اصول، مراحل و روش‌های تربیت از نظر اخوان الصفاء را مورد تحلیل قرار داده است.

مقاله «فلسفه تربیتی اخوان الصفا (نشریه تربیتی، سال ۱۳۹۰، دوره ۱۸، شماره ۱) نوشته آقای عباسعلی رستمی نسب». این مقاله نیز تنها به جنبه تربیت توجه کرده است و پس از توصیف فلسفه تربیتی اخوان الصفا نظریات آنان را با نظریاتی که از قرن بیستم به بعد مورد شناخت و توجه فلاسفه قرار گرفته را، مورد مقایسه قرار داده است.

مقاله «اخلاق و سیاست در آموزه‌ها و اندیشه‌های اخوان الصفا (نشریه جستارهای سیاسی معاصر، سال ۱۳۹۲، دوره ۴، شماره ۹) نوشته آقای سیدمحمدرضا احمدی طباطبایی. در این مقاله به بررسی

آراء اخوان‌الصفاء درباره اخلاق سیاسی پرداخته شده است و پیوستگی اخلاق و سیاست در اندیشه آنان به اثبات رسیده است.

## ۲-۳. کتب

کتاب «اخوان‌الصفاء... فلسفتهم و غایتهم» نوشته فؤاد معصوم در چهار باب تألیف شده که هر باب دارای فصولی است. این کتاب به بررسی دیدگاه‌های فلسفی اخوان‌الصفاء می‌پردازد.

کتاب «فلسفه اخلاق در اندیشه اسلامی» نوشته دکتر احمد محمود صبحی است. او در این کتاب جریان‌های مختلف اندیشه اخلاق در جهان اسلام را بررسی کرده و در یکی از جذاب‌ترین فصول کتاب، اندیشه‌های اخلاقی اخوان‌الصفاء را مطرح کرده است. این کتاب با نگاهی کلی، مبانی و نظریات اخوان‌الصفاء را در حوزه اخلاق مطرح کرده و وارد جزئیات نشده است.

## ۴. تعریف مسئولیت اخلاقی

گاهی درباره مسئولیت گفته‌اند که مسئولیت به معنی «در معرض مجازات بودن» است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۰) و برخی نیز آن را به معنای «اقرار شخص به افعال صادره از خویش و آمادگی برای تحمل نتایج آن» تعریف کرده‌اند (بدوی، ۱۹۷۶: ۲۲۲).

این تعاریف از لوازم مسئولیت اخلاقی هستند نه خود مسئولیت اخلاقی. مثلاً مدح و ذم یا در معرض مجازات بودن وقتی مطرح می‌شود که مبنایی به نام مسئولیت اخلاقی مطرح باشد و این‌ها از توابع و لوازم مسئولیت اخلاقی هستند و نه خود مسئولیت اخلاقی (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

به هر حال مسئولیت یا مسئول بودن به معنی خواسته شدن چیزی از کسی است و در مواردی به کار می‌رود که خواهان (سائل) بتواند خواسته خود را از خواننده (مسئول) پیگیری نماید و حداقل وی را درباره رفتار مطابق یا مخالف خواسته خود و پیامدهای آن پاسخگو دانسته، مورد سؤال و بازخواست بعدی قرار دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

## ۵. شرایط مسئولیت اخلاقی

تقریباً همه فلاسفه و اندیشمندان اتفاق نظر دارند که در صورتی می‌توان شخصی را مسؤول اخلاقی کار خویش دانست که سه شرط در مورد او تحقق یافته باشد که این سه شرط عبارت‌اند از: اول، علم و آگاهی، دوم اختیار و اراده آزاد و سوم قدرت و توانایی.

علم و آگاهی: علم و آگاهی نسبت به شیء مورد تکلیف یعنی اینکه انسان، شیء مورد تکلیف را بشناسد و وظیفه خود را در قبال آن بداند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). اینکه کودکان خردسال نسبت به اعمال شیطنت‌آمیز خود مسئولیت اخلاقی ندارند، به خاطر نبود همین شرط است.

اختیار و اراده آزاد: طبق نظر ارسطو شخص تنها وقتی مسؤول کارهایش است که علت آن نسبت به وی درونی باشد. یعنی شخص یا چیز خارجی او را مجبور به عمل نکرده باشد و انجام کار غیراختیاری او، معلول انتخاب قبلی‌اش نباشد (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۸).

اختیار گاهی در مقابل اضطرار، گاهی در مقابل اکراه و گاهی در مقابل جبر به کار می‌رود. در اینجا منظور از اختیار، اختیار در مقابل جبر است.

در عمل جبری، مبدأ و علت عمل خارج از ماست (ارسطو، ۱۳۵۶: ۶۰). پس عمل جبری یعنی عملی که اختیار و اراده آزاد انسان در تحقق آن دخالتی نداشته باشد، بلکه تحقق آن به دلیل فشار نیروهای درونی یا بیرونی بوده است. منظور از اختیار و اراده آزاد در این بحث این است که انسان توانایی انتخاب بین انجام دادن یا ندادن کاری را داشته باشد. اگر شخص کاری را بر اثر یک عامل درونی مانند بیماری یا عامل بیرونی مانند فشار از ناحیه شخص دیگر یا اجبار از ناحیه طبیعی یا اجتماعی انجام دهد، قطعاً علت اصلی این کار همان عوامل هستند نه خود او و در نتیجه او مسئولیتی در قبال این کار ندارد.

در این که این شرط از شروط مسئولیت اخلاقی است، توافق وجود دارد. ولی نکته مورد اختلاف این است که آیا انسان دارای چنین اختیار و اراده آزادی هست؟ آیا انسان می‌تواند بر عوامل بیرونی و درونی که او را وادار به انجام کاری می‌کند، مقاومت کند و یا این فشار تا حد اجبار است؟

منکران اختیار دلایل متفاوتی را برای مجبور بودن انسان ارائه داده‌اند. برخی قائل به جبر فلسفی، برخی قائل به جبر کلامی و برخی به جبر طبیعی قائل هستند. قائلان به جبر فلسفی از قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» استفاده کرده و قائلان به جبر کلامی از قدرت مطلق و علم مطلق الهی و مسأله قضا و قدر بهره می‌برند، که این نظر توسط اکثر فلاسفه و متکلمان شیعه مردود است و آنها قائل به داشتن اختیار و اراده و قدرت تصمیم‌گیری در انسان هستند.

جبر طبیعی نیز دسته‌ای دیگر از نظریات است. این دسته از جبرگرایان معتقدند که قوانینی در طبیعت وجود دارد که باعث می‌شود انسان‌ها در مسیری قرار بگیرند که تنها کارهای مخصوصی که در همین مسیر وجود دارد را می‌توانند انجام دهند. البته در این موارد شاید شخص گمان کند که این اعمال را به اراده خود انجام می‌دهد. ولی در حقیقت عواملی از درون یا بیرون شخص را به انجام فعل خاصی وادار کرده است. این عوامل ممکن است به محیط اجتماعی، عوامل زیستی، عوامل ژنتیکی و وراثتی و ... مربوط باشند. این دسته از دیدگاه‌های جبرگرایانه، یعنی جبر طبیعی، امروزه با قوتی به مراتب بیش‌تر از پیش مطرح شده است و در گذشته رونق کنونی را نداشت. البته در آثار برخی از اندیشمندان اسلامی نظیر اخوان‌الصفاء، ابن‌خلدون و ... مباحثی در زمینه نقش تأثیرگذار عوامل محیطی و زیستی و ... بر روح و روان آدمی مطرح شده بود که در ادامه به بررسی این موضوع از دیدگاه اخوان‌الصفاء می‌پردازیم.

## ۶. اخوان‌الصفاء

اخوان‌الصفاء عنوان گروهی از متفکران برجسته قرن چهارم است که در بصره ظهور کردند و سپس در بغداد و سایر نواحی سرزمین‌های اسلامی گسترش یافتند. این گروه سری که دارای تشکیلات مخفی بودند به طور پنهانی به فعالیت‌های خود ادامه می‌دادند. به همین دلیل نام آن چنانی از آنها باقی نمانده و هویت آنها مورد تردید مورخان قرار گرفته است (نصر، ۱۳۵۹: ۱۵۲). این گروه نام خود را «اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء و اهل‌الحمد و أبناء‌المجد» نامیدند و بدون شک تشکیل این گروه یکی از مهم‌ترین رویدادهای فرهنگی تاریخ اسلام است و توانسته تأثیرات زیادی بر جامعه زمان خود بگذارد (شریف، ۱۳۶۲: ۴۰۷).

اخوان الصفا دارای تألیفات زیادی بودند، اما به علت مجهول بودن نویسندگان آن و مخفی نگه داشتن اسامی شان، اکثر آثار آنها از بین رفته است و تنها اثری که امروزه از آنها باقی مانده کتاب «رسائل» آنان است. این کتاب را می توان همچون دایرةالمعارفی دانست که از همه علوم زمانه در آن یافت می شد. این کتاب شامل چهار بخش عمده است و هر بخشی چندین رساله و هر رساله چندین فصل را در بر می گیرد. در این میان رساله نهم به موضوع اخلاق پرداخته است.

## ۷. عوامل طبیعی موثر بر اخلاق

در ابتدای رساله اخلاق اخوان الصفا آمده است که اخلاق مردم از چهار جهت با هم تفاوت پیدا می کند.

- از جهت اخلاط بدن و مزاج اخلاط.
- از جهت خاک سرزمین و آب و هوای محل زندگی.
- از جهت تربیت و تأدیبی که والدین و استادان انجام می دهند.
- از جهت احکام نجوم در هنگام شکل گیری نطفه و هنگام تولد نوزاد (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۱/۲۹۹).

### ۷-۱. تأثیر طبع و مزاج بر اخلاق

بر اساس طب قدیم، بدن موجودات از عناصر اولیه تشکیل شده اند که عبارت اند از: آب، خاک، هوا و آتش. جسم موجودات همگی از این عناصر تشکیل شده، اما این عناصر، خود بسیط هستند و قابل تقسیم به اجزای جدید دیگر نیستند. آب عنصری سرد و مرطوب می باشد. خاک سرد و خشک است، هوا گرم و مرطوب و بالاخره آتش عنصری گرم و خشک است (ابن سینا، ۱۳۶۳).

این عناصر چهارگانه که تشکیل دهنده بدن موجودات هستند، به اجزای بسیار کوچکی تقسیم شده و سپس این اجزاء با هم ترکیب یافته و بر یکدیگر تأثیر می گذارند. از ترکیب، آمیزش و تأثیر متقابل این عناصر، کیفیتی جدید به دست می آید که «مزاج» نامیده می شود. پس «مزاج» کیفیتی برآمده از تأثیر متقابل عناصر اربعه است و مزاج از این چهار نوع خارج نیست: گرم و خشک، گرم و تر، سرد و خشک و سرد و تر (ابن سینا، ۱۳۶۳).

اصطلاح دیگری که در طب قدیم به کار رفته است، «خلط» است. «خلط» ماده‌ای است مرطوب و روان که غذا در نخستین مرحله به آن تبدیل می‌شود و از آمیزش اخلاط با هم، اندام‌های بدن تشکیل می‌شود. اخلاط دارای دو نوع نیک و بد هستند. خلط نیک آن خلطی است که می‌تواند به تنهایی یا با خلطی دیگر ترکیب شده و جزیی از غذای مزاج شود و خود را با آن همانند سازد و مواد تحلیل یافته مزاج را جبران کند. اما خلط بد، خلطی فاسد، زائد و بی‌مصرف است که باید از بدن دفع گردد. اخلاط چه نیک و چه بد، چهار نوع هستند: خون، بلغم، سودا و صفرا. مزاج خون، گرم و مرطوب و بلغم، سرد و مرطوب است. سودا نیز سرد و خشک و صفرا گرم و خشک است. قوام بدن به وسیله اخلاط دانسته شده و علت حدوث اکثر بیماری‌ها را در زیادی و کمی اخلاط جستجو می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۳).

بسیاری از حکما و اطباء قدیم با استفاده از روش استقرایی به تأثیرات مزاج بر خلق انسان پی برده و برای هر مزاجی مجموعه‌ای از ویژگی‌های جسمانی، رفتاری و اخلاقی مطرح کرده‌اند. بنا به نظر اخوان‌الصفاء، طبع و مزاج تأثیر به‌سزایی بر اخلاق آدمی دارد. از نظر آنان، محروران (گرم‌مزاجان) ویژگی‌های اخلاقی خاصی چون دلاوری، بی‌باکی، کم‌ثباتی، سرعت خشم، کمی کینه و تیزهوشی را دارا می‌باشند. مبرودان (سردمزاجان) بلادت و غلظت طبع دارند. مرطوبان هم به بلادت، بزرگواری، فراموشکاری، اخلاق خوش و بی‌باکی مشهوراند. خشک‌طبعان هم در اکثر امور صابر و ثابت‌رأی هستند ولی حقد و بخل و امساک در آنها غلبه یافته است (حلبی، ۱۳۶۰: ۱۵۴).

شاید نزدیک‌ترین بحث به «تأثیر اخلاط بر رفتار و اخلاق آدمی» در حال حاضر، مباحث مربوط به «ژنتیک» باشد. امروزه و با کشفیات جدید در حوزه این علم، نگاه‌ها به اختیار و اراده آزاد آدمی دستخوش تردیدهای جدی گردیده است و این کشفیات، شرایط را برای جولان دیدگاه‌های جبرگرایانه فراهم کرده است.



## ۲-۷. جبرگرایی ژنتیک

براساس جبرگرایی ژنتیک، ماده وراثتی یا مزاج طبیعی بدون آن که تغییری بکند، مسئول همه ویژگی‌های خلقی و خلقی انسان محسوب می‌شود. در نتیجه انسان از حیث اخلاقی فاقد آزادی و اختیار خواهد بود. جیمز واتسون (زیست‌شناس مولکولی آمریکایی و برنده جایزه نوبل) می‌گوید: «ما فکر می‌کردیم، سرنوشت و تقدیر ما در اختراهای ماست. اینک ما می‌دانیم که به میزان زیادی سرنوشت ما در ژن‌های ماست» (پیترز، ۱۳۹۵: ۴۵).

طبق مطالعات ژنتیک، هر انسان بیست و سه جفت کروموزم از والدین خود به ارث می‌برد که هر یک از این کروموزم‌ها دارای هزاران ژن است. ژن‌ها از مولکول‌هایی به نام DNA ساخته شده‌اند که منجر به بیان پروتئین‌ها می‌شوند. ژن‌ها را باید منابعی از اطلاعات تصور کرد که شیوه ترکیب مولکول‌های پروتئینی را در طول خطوطی ویژه کنترل می‌کنند. این اطلاعات موجود در ژن‌ها، رشد زیستی موجود را هدایت کرده و عهده‌دار تبدیل تخم‌بارور شده به جنین می‌گردد. یعنی نوزادی کامل که بعداً به نوجوانی با ویژگی‌های جنسیتی ثانویه تبدیل می‌شود و سرانجام به صورت فرد سالخورده‌ای درمی‌آید که خصوصیات سن خود را دارا می‌باشد. در واقع میزان اطلاعاتی که در ژن‌ها موجود است، بسیار چشمگیر و فراتر از تصور است (لارنس، ۱۳۸۱: ۴۸).

پژوهش‌های نیم قرن اخیر نشان می‌دهد که مولکول DNA نقش بسیار مهمی در فیزیولوژی، خصوصیات ظاهری و حتی خلق و خوی افراد دارد. یعنی همان‌طور که صفات کمی و کیفی جسمانی مانند قد، رنگ مو، رنگ چشم و ... در مولکول DNA نهفته است؛ ژن‌ها در ایجاد رفتارها و حالاتی مانند هیجان‌طلبی، افراطی عمل کردن، افسردگی، الکلیسم و ... دارای نقش مؤثری هستند.

## ۳-۷. تأثیر طبیعت شهرها بر اخلاق

از نظر اخوان الصفا، خاک و وضعیت جوی هر سرزمین به دلایلی مانند جهت جغرافیایی، نزدیکی با عوارض طبیعی مانند کوه، دریا و کویر و سایر امور متفاوت است. مجموعه این عوامل باعث اختلاف مزاج اخلاط می‌شود و این اختلاف مزاج موجب اختلاف اخلاق می‌گردد و به همین خاطر است که مردم در هر سرزمینی از جهت زبان، صنعت، آراء، مذهب، رنگ، و عادت با دیگران متفاوت هستند

(اخوان الصفا، ۱۹۹۵: ۲۹۲). به عقیده اخوان الصفا آنان که در سرزمین‌های گرم متولد می‌شوند، گرمی و حرارت بر مزاجشان غلبه دارد و هر یک از این مزاج‌ها باعث اخلاق خاصی می‌گردد. آنان معتقدند که آب‌وهوای سرد در سرزمین‌های شمالی موجب ازدیاد شعور، شجاعت و زیرکی ساکنان آن می‌گردد و ساکنان آب‌وهوای جنوبی خلقیاتی برعکس دارند (اخوان الصفا، ۱۹۹۵: ۲۹۲).

تأکیدی که اخوان الصفا بر نقش محیط جغرافیایی بر اخلاق دارد، پیش از این توسط اندیشمندان یونانی و مسلمان ابراز شده بود، اما بعدها و در اندیشه و آثار متفکرانی چون ابن خلدون و برخی از جغرافی دانان غربی نقش عوامل جغرافیایی، بسیار اساسی‌تر در نظر گرفته شد و به نظریه جبر محیطی منجر گردید.

#### ۴-۷. جبر محیطی

جبر محیطی، نظریه‌ای است که در آن شرایط محیط طبیعی، اساس قانون علی محسوب می‌شود، به طوری که عوامل محیطی، بر فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، الگوهای زندگی و رفتارهای انسانی، مسلط می‌گردد و شرایط خود را به صورت گسترده بر مردم تحمیل می‌کند (شکوئی، ۱۳۸۶: ۲۳۴). از نظر ابن خلدون، اخلاق، بسیاری از فنون و دانش‌ها معلول اوضاع و احوال جغرافیایی است. او حتی وجود پیامبران و ادیان را نیز وابسته به این شرایط می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱۵۰-۷۰) و تا بدان‌جا پیش می‌رود که نظریه علمای انساب درباره انتقال خصوصیات از نیاکان به اعیان را نادرست می‌داند و می‌گوید: «زیرا این پندار گروهی است که از طبایع کائنات و مناطق بی‌خبراند» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱۵۶).

موضوع روابط متقابل انسان با محیط طبیعی از اواخر قرن نوزده در مغرب زمین به حوزه جغرافیا کشیده شد. یکی از پیشگامان نظریه جبر محیطی در علم جغرافیا، «فردریک راتزل»<sup>۱</sup> است که نظریه خود را در کتاب «جغرافیای مردم‌شناسی» مطرح کرد. راتزل در این کتاب به رابطه طبیعی سیاره زمین با فرهنگ انسانی تأکید بسیار می‌نماید. بعدها نظریه علمی او، جغرافی دانان مطرحی چون آلن

1. Friedrich Ratzel

چرچیل سمپل<sup>۱</sup> و السورت هانتینگتن<sup>۲</sup> را به شدت تحت تأثیر قرار داد. این جغرافی دانان معتقد بودند که شرایط جغرافیایی، تعیین کننده رفتارها، فعالیت‌ها و صفات مشخص انسانی است. آنها این شرایط جغرافیایی را در انواع آب‌وهوا، کیفیت خاک و سایر عوامل طبیعی جستجو کرده و توسعه اجتماعی و فرهنگی را با توجه به عوامل طبیعی قبول داشتند (شکویی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

در این دوره جبر محیطی آن چنان بر فضای فکری و دانشگاهی آمریکاسلطان شده بود که حتی جامعه‌شناسان معروف را نیز تحت تأثیر قراردادده بود (شکویی، ۱۳۸۶: ۲۵۰).

### ۵-۷. تأثیر احکام النجوم بر اخلاق

عالمان مسلمان، علم نجوم را با عناوین «علم التنجیم»، «صناعة النجوم» و «علم هیأت» به کار می‌بردند. این علم نزد آنان به دو بخش علم هیأت و علم احکام النجوم تقسیم می‌شد. علم هیأت به رصد و مشاهده سیارات و ستارگان، شناخت ترکیب افلاک، انواع بروج و مقادیر آنان و ساخت ابزار نجومی می‌پرداخت (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۲۰۶). در مقابل تنجیم یا احکام النجوم، هنر پیشگویی حوادث آینده از طریق رصد حرکات ستارگان و محاسبه امتزاج آنها بود. به عبارت دیگر تنجیم، تأثیرات ستارگان و سیارات را بر حسب فاصله، موقعیت و ویژگی‌هایی چون مذکر و مؤنث بودن، تری و خشکی، گرمی یا سردی و... بر موجودات زمینی علی‌الخصوص انسان بیان می‌کرد. البته در اکثر آثار گذشتگان تمایز دقیقی میان دو اصطلاح علم نجوم و احکام نجوم وجود نداشته است و این دو علم عموماً با یکدیگر آمیخته شده است (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۲).

بدین ترتیب از تعیین سرشت و ماهیت کانی‌ها (انصاری دمشقی، ۱۳۸۲: ۸۳-۸۱) و چگونگی رویش و رشد گیاهان تا تغییرات آب‌وهوایی و حوادث طبیعی چون زلزله و خشکسالی و حتی خصوصیات اخلاقی انسان در ارتباط مستقیم با انواع بروج و ستارگان موکل بر اقلیم‌های هفتگانه بود (نبی، ۱۳۷۱: ۲۷۳).

1. Ellen Churchill Semple.

2. Ellsworth Huntington.

اخوان‌الصفاء، علم نجوم و تنجیم را بخشی از علم ریاضی می‌دانند و نجوم را بر خلاف معمول به سه بخش هیأت، زیجات و استخراج تقویم و احکام نجوم تقسیم کرده‌اند. در نزد اخوان‌الصفاء، تنجیم از اهمیت بسیاری برخوردار است و دلیل آموزش و مطالعه علم نجوم را آگاهی از اقوال جهان و عالم کون و فساد دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۶: ۱۸۳).

در رسائل آمده است که افلاک نیز بر آدمیان تأثیر گذارند زیرا بر مزاج تأثیر دارند. به طور مثال کسانی که در برج‌های آتشین مانند مریخ متولد می‌شوند، در بدن‌هایشان حرارت و قوت صفرا غالب می‌شود و کسانی که در ماه‌های آبی مانند زهره متولد می‌شوند، یبوست و صفرا بر آنها غلبه یافته و بالاخره کسانی که در برج‌های هوایی مانند مشتری متولد می‌شوند، دارای بدن‌هایی هستند که دموی است و اعتدال دارد (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۶: ۳۰۴).

بنابراین آنچه تاکنون گفتیم، اخوان‌الصفاء از تأثیر سه عامل مهم (مزاج و طبع، خاک و آب‌وهوا و احکام نجوم) بر اخلاق انسان سخن می‌گویند. البته با توضیحات داده شده مشخص شد که در واقع عامل دوم و سوم نیز به عامل اول برمی‌گردد. یعنی عواملی مثل خاک یا آب‌وهوای محل سکونت و یا زمان تولد انسان بر مزاج و طبع بدن تأثیرگذار است و در مرحله بعد بدن و جسم انسان بر نفس تأثیر گذاشته و خلقی خاص را از ناحیه نفس صادر می‌کند. بنابراین در ادامه، دیدگاه اخوان‌الصفاء پیرامون رابطه نفس و بدن را بررسی می‌کنیم.

## ۸. رابطه نفس و بدن

از نظر اخوان‌الصفاء، نفس جوهری آسمانی و روحانی و درخشان است که حیات بالذات دارد و علامه بالقوه و فعال بالطبع است و دارای قابلیت آموزش و مؤثر در بدن و تکمیل‌کننده آن است (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۶: ۸۵/۴).

از نظر آنان انسان از دو جنبه متمایز یعنی جسم مادی و نفس مجرد تشکیل شده و چون نفس برخلاف جسم، از ویژگی ثبات و پایداری برخوردار است، پس اهمیت والایی دارد و جسم باید در خدمت نفس باشد و لازم است که انسان بکوشد تا کمالات و فضایل را برای نفس آماده سازد نه برای جسم (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۶: ۵۹/۲).

اما گروهی که به نفس خود آگاه نیستند و تفاوت بین نفس و جسم را نمی‌دانند، تمام تلاش خود را مصروف جسم نموده و به دنبال کسب لذت‌های دنیوی می‌باشند. از این جهت از نفس خود غافل شده و از اصلاح آن باز می‌مانند و آمادگی برای مرگ و هجرت به سرای باقی را از دست می‌دهند (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۲۸۹/۳).

اگرچه نفس دارای حیات بالذات است و استواری بدن و حیات آن منوط به وجود نفس است. اما از نظر اخوان الصفا، بدن و نفس به یکدیگر نیاز متقابل دارند و معتقدند که بدن نیز سبب کمال می‌شود و برای تبیین این ارتباط دوسویه، نسبت نفس و بدن را به رحم و جنین تشبیه نموده‌اند. زیرا وقتی که جنین، خلقتش در رحم به کمال رسید، متولد می‌شود و از نعمت‌های جدید برخوردار می‌گردد. به همین ترتیب نفس انسان به واسطه بهره‌مندی از معارف، علوم، فضایل و ریاضت‌هایی که به واسطه جسم انجام شده است، آماده ورود به عالم دیگر می‌گردد (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۵-۶). از نظر آنان استعداد‌های نهفته نفس هنگامی به فعلیت می‌رسد که در کنار بدن باشد (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۱۶).

بنابراین اخوان الصفا مانند افلاطون و نوافلاطونیان، انسان را موجودی دوساحتی می‌دانند که هر یک از این ساحت‌ها ذاتاً متباین از هم هستند، اما نفس برای مدتی در جوار بدن قرار می‌گیرد و ترکیبی که بدن و نفس با هم دارند، ترکیبی انضمامی است. این دیدگاه ما را به این نتیجه می‌رساند که می‌توان مرزبندی دقیقی میان نفس مجرد و بدن مادی قائل شد و حیطة فعالیت هر کدام را مشخص کرد. در مقابل این دیدگاه سال‌ها بعد ملاصدرا نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس را مطرح کرد و ترکیب اتحادی نفس و بدن را تبیین نمود. در داوری میان این دو دیدگاه باید متذکر شد که هرچه شواهد بیشتری از تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر یافت شود، انضمامی بودن ترکیب نفس و بدن بیشتر خدشه می‌پذیرد و ترکیب اتحادی نفس و بدن منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

بنابراین باید گفت: اولاً اخوان الصفا نتوانسته است به درستی تبیین نماید که نفس با مرتبه تجرد خود از چه جهتی برای رسیدن به کمال نیازمند همجواری با بدن است؟ و بدنی که ذاتاً فاقد حیات، فاقد علم و فاقد کمالات است، چگونه می‌تواند شرایط را جهت کمال بخشیدن به نفس مهیا سازد؟

اخوان الصفا در قسمت‌های دیگر رسائل و در ذیل مباحث دیگر مطرح کرده است که این بدن است که در کنار نفس به کمالات بالعرض دست می‌یابد.

ثانیا اینکه نفس در انجام امور غیرمادی مانند افعال اخلاقی تحت تاثیر بدن مادی باشد - چیزی که اخوان الصفا به اثبات آن اهتمام ورزیده است - نشان دهنده تداخل حیظه عمل این دو بعد در وجود انسان است. به عبارت دیگر تأکید و برشمردن نقش عوامل زیستی در مباحث مربوط به اخلاق بیش از آن که با دیدگاه‌های «تباینی» نفس و بدن قرابت داشته باشد با دیدگاه‌های «اتحادی» قابل جمع می‌باشد.

## ۹. تقسیم بندی اخلاق

از دیدگاه اخوان الصفا اخلاق دو نوع دارد:

- اخلاقی که در سرشت و طبیعت انسان قرار گرفته است.
  - اخلاقی که مکتسبه است و در اثر کثرت استعمال حاصل شده است (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۳۱۰/۱).
- اخلاقی که مرکوزه در سرشت انسان است، چیزی است که بدن انسان را آماده می‌کند تا عمل یا ادب یا صنعتی را بدون نیاز به فکر و توجه خاصی انجام دهد. در واقع اخلاق مرکوزه، زمینه و آماده کننده‌ای است که انجام عمل را آسان تر می‌کند. یعنی کسی که خلق شجاعت در نهادش سرشته شده باشد، اعمال شجاعانه را بدون نیاز به تلاش خاصی انجام می‌دهد. همچنان که کسی که خلق سخاوت در او باشد، عطا و بخشش برای او دشوار نیست (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۳۰۵).
- اما اخلاق مکتسبه این گونه نیست. مثلاً کسی که در وجودش بخل سرشته شده، انجام کارهای سخاوتمندانه برایش دشوار است، اما همین شخص می‌تواند با سعی و تلاش، خود را به انجام این کارها عادت دهد. اخوان الصفا معتقد است که دلیل بسیاری از گناهان و نافرمانی‌ها همین است یعنی وقتی شخصی، اخلاق سرشته شده در نفسش، مطابق با رذایل اخلاقی باشد، فضایل اخلاقی را تنها بعد از امر و نهی و ترغیب و تحذیرهای فراوان و تلاش و مشقت بسیار می‌تواند انجام دهد.

پس از اخوان الصفا، بزرگانی چون ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتب اخلاقی خود، خلق را به دو قسم اکتسابی و طبیعی تقسیم کرده و خلق طبیعی را به اصل مزاج مرتبط دانسته

و خلق اکتسابی را ناشی از تمرین و عادت می‌داند که به مرور زمان به شکل ملکه درآمده است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۳).

از نظر اخوان الصفا، مسأله تربیت و تأدیب جزو اخلاق مکتسبه است. با تربیت می‌توان فضایل یا رذایل اخلاقی را جزو عادات مداوم فرد کرد و به اخلاق شکل داد. در رسائل مثال زده شده است که کودکانی که از طفولیت با جنگجویان و شجاعان هم‌نشین باشند و با آنها تربیت شوند، افراد شجاعی خواهند شد (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۳۰۷/۱).

همچنین اخوان الصفا معتقدند که نوع تربیت دینی افراد نیز بر اخلاق تأثیرگذاری زیادی دارد و با ذکر داستانی درباره ماجرای رویارویی یک زرتشتی کرمانی با فردی یهودی به این نتیجه‌گیری می‌رسد که چون تربیت دینی یهودیان براساس آموزه‌های سخت‌گیرانه و متعصبانه است، رفتار آنها به سمت رذایل اخلاقی گرایش دارد (اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۳۱۰-۳۰۷).

با تقسیم‌بندی که اخوان الصفا از اخلاق ارائه می‌دهد، روشن می‌شود که هرچند تأثیرپذیری اخلاق از عواملی دیگر، امری منطقی به نظر می‌رسد، اما هیچ‌یک از این عوامل، هیچ‌کدام از شرایط مسئولیت اخلاقی را خدشه دار نمی‌کند. همه ما به علم حضوری درمی‌یابیم که تصمیم می‌گیریم و به اراده خود بین انجام دادن و انجام ندادن کاری به انتخاب و عمل دست می‌زنیم. قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب، یکی از یقینی‌ترین اموری است که ما به آن معتقد هستیم (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۱: ۱۷۳).

هنگامی که تأثیر عوامل غیراکتسابی بر اخلاق بررسی شده، اخوان الصفا از کلماتی استفاده می‌کنند که نشان می‌دهد این تأثیر به مرحله جبر نمی‌رسد. ایشان ویژگی‌هایی را که در اثر تأثیر اخلاط، آب‌وهوا و ... در انسان ایجاد می‌شود را تنها زمینه و آماده‌کننده معرفی می‌کنند. در عبارات آنان آمده است که اخلاق مرکوزه سبب تسهیل بروز اعمال اخلاقی یا غیراخلاقی می‌شود، اما شخص را مجبور نمی‌کند. از آنجایی که اراده و اختیار انسان همچنان فعال است، شخص می‌تواند برخلاف این سرشت پرورش یافته خود، عمل کند و با عادت و تمرین رفتاری دیگر بروز دهد.

البته از نظر اخوان‌الصفا کسی به خاطر داشتن زمینه منفی مجازات نمی‌شود. یعنی دسته اول از دسته‌بندی اخلاق که مربوط به سرشت و طبیعت انسان بود، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد و شخص در قبال آن مسئولیتی ندارد. اما نوع دوم از اخلاق که اخلاق مکتسبه معرفی شده و در اثر عادت و کثرت استعمال پدید می‌آید. چون شرایط مسئولیت اخلاقی در آن برقرار است، مورد سؤال و بازخواست قرار می‌گیرد و نمی‌توان با این بهانه که اخلاق نوع اول بر اخلاق نوع دوم تأثیرگذار است. اخلاق نوع دوم را نیز غیراختیاری معرفی کرد، زیرا پیشتر گفتیم که اخلاق نوع اول تنها زمینه‌ساز و تسهیل‌کننده است و اتفاقاً تصریح عبارات اخوان‌الصفا نشان می‌دهد، کسانی که زمینه منفی دارند و اخلاق مکتسبه آنها هم رذایل اخلاقی را دربرمی‌گیرد، گناهکار و نافرمان هستند.

#### ۱۰. پیامدهای دیدگاه اخوان‌الصفا

با توجه به آنچه گذشت، روشن گردید که برشمردن نقش عوامل زیستی در اخلاق آدمی در رسائل اخوان‌الصفا هرگز به معنی نفی اختیار و اراده آزاد آدمی نیست. اما توجهی که اخوان‌الصفا به این عوامل داشته است زمینه را برای طرح دو مبحث جدید در اخلاق فراهم کرده است که لازم است به آن توجه شود:

#### ۱۰-۱. تشکیکی بودن مسئولیت اخلاقی

پیش از این گفتیم که «علم و آگاهی» و «قدرت» و «اراده و اختیار» از شرایط مسئولیت اخلاقی هستند. از آنجایی که علم و قدرت و اراده، اموری تشکیکی هستند پس شدت یا ضعف این شرایط می‌تواند موجب تشدید یا تضعیف مسئولیت اخلاقی گردد.

هرچه انسان از اراده، آگاهی و قدرت بیشتری برخوردار باشد، مسئولیت اخلاقی او نیز تشدید می‌شود و هرچه از آزادی و آگاهی و قدرت او کاسته شود، مسئولیتش کمتر است. برای مثال اگر شخص عاقلی به دلیل وراثت یا امر طبیعی دیگری در حد مردم عادی دارای قدرت درک و فهم نباشد و مرتکب خطای اخلاقی شود، میزان مسئولیت او با کسی که قدرت درک بیشتری از مردم عادی دارد و مرتکب خطای اخلاقی می‌شود یکسان نخواهد بود.



مسأله مراتب مسئولیت اخلاقی از این جهت با مباحث اخوان الصفا در اخلاق پیوند می خورد که بگوییم، اگر چه، اخوان الصفا کسانی که عوامل غیرارادی آنان را به سمت اخلاق مرکوزه منفی سوق داده، مسئول کارهایشان می دانند، اما قطعاً برای کسی که اخلاق مرکوزه او، به سمت خیر و نیکی سوق دارد ولی اخلاق مکتسبه اش بدی و شر است، مسئولیت اخلاقی بیشتری قائل هستند. آنان تصریح می کنند برای کسی که سرشتش منفی است، خوب بودن و اخلاقی زیستن تنها با دشواری و مشقت به وجود می آید و شخص ابتدا باید با سرشت منفی خود مبارزه کند.

بنابراین اگرچه ما نمی پذیریم که طبع و مزاج بدن، وضعیت جغرافیایی محل سکونت و زمان تولد، مسئولیت اخلاقی ما را از بین می برد اما می پذیریم که می تواند مسئولیت اخلاقی ما را کاهش یا افزایش دهد. کودکی که در خانواده ای رشد یافته است که نه از نظر طبیعی و زیستی به مسائل اخلاقی او توجه شده و نه از نظر تربیتی به تربیت اخلاقی صحیح او پرداخته شده، مسئولیت اخلاقی کمتری نسبت به دیگران دارد. از همین روست که در آموزه های دینی، برخی از افراد را دارای مسئولیت فراتر از دیگران معرفی کرده اند: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»<sup>۱</sup>.

## ۲-۱۰. تدبیر بدن جهت رشد اخلاقی

علی رغم تصور برخی فلاسفه و اخلاقیون، بدن انسان در تشکیل واقعیت انسان، نقش به سزایی دارد. البته کسانی که نگاهی افلاطونی داشته و رابطه بدن با نفس یا روح را رابطه ای تباینی بدانند، نمی توانند سهم چندانی برای بدن مادی در زمینه رشد اخلاقی، علمی و... قائل شوند. اما همان طور که پیش از این بیان شد، برخلاف نظرات فلسفی اخوان الصفا درباره رابطه نفس و بدن، ایشان در مباحث اخلاقی خود، به طور مفصل به نقش بدن و امور مادی پرداخته اند و نشان می دهند که می توان برای تعالی روح و اخلاق در انسان، به بدن او هم توجه کرد.

اخوان الصفا ابتدای بحث اخلاقی خود را به ریشه ابتدایی شکل گیری خلق و خو، یعنی بدن، مزاج، آب و هوای محل شکل گیری نطفه، زمان تولد و... اختصاص می دهد. اگر این عوامل به کنترل

در آید و با انتخاب درست، بهترین شرایط مادی و بدنی برای شخص فراهم شود، قطعاً نتایج اخلاقی آن موجب تعالی اخلاقی بیشتر می‌گردد.

بنابراین اگر چه کسی به خاطر داشتن مزاج خاصی، مجازات یا تشویق نمی‌شود، اما خود این امور هم تا حدی قابل کنترل و اختیاری هستند و این امور اگر تحت تدبیر و مدیریت شایسته قرار گیرد، می‌تواند منجر به اخلاقی‌تر زیستن آدمی شود. اخوان‌الصفای ما را به این نکته مهم رهنمون می‌سازد که در کنار توصیه‌ها، تشویق‌ها و تحذیرهایی که روح و روان آدمی را مخاطب قرار می‌دهد باید به تدبیر صحیح جسم آدمی در جهت میل یافتن به فضایل اخلاقی هم توجه کرد.

به عبارت دیگر آنچه که از مباحث اخوان‌الصفای قابل استنباط است، جبر طبیعی و محدود شدن دایره اختیار آدمی نیست بلکه اخوان‌الصفای با روشنگری در زمینه نقش بدن در اخلاق و ذکر این نکات در لابه‌لای مباحث فصل اخلاق، این فرصت را مهیا می‌سازد تا با آگاهی بیشتر به سراغ تدبیر بدن برویم و همچنان که پرورش و رشد روح و نفس را از وظایف اخلاقی خود تلقی می‌کنیم، مسئولیت خود در قبال تدبیر بدن را نادیده نگیریم و آن را نیز بخشی از وظایف اخلاقی خود محسوب کنیم.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

- اخوان‌الصفای در برشمردن عوامل خارج از اختیار انسان که سبب تسهیل بروز رفتارهای اخلاقی خاص می‌شود (اخلاق مرکوزه)، تنها به نقش عوامل زیستی توجه داشته و عواملی مانند عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... را مورد توجه قرار نداده است. اگرچه در مبحث تربیت، اشاره‌ای گذرا به نقش دین و جامعه در شکل‌گیری اخلاق فرد داشته اما تاکید دارد که این عوامل جزو اخلاق مکتسبه هستند. حال آن که شروع تربیت از بدو تولد و در دورانی است که شخص اختیار و اراده آزادی در تعیین نوع تربیت خود ندارد، پس، این عوامل نیز در حیطه امور تسهیل‌گری هستند که می‌توانند جزو اخلاق مرکوزه محسوب شوند.
- یافته‌های علم ژنتیک، اگرچه از نظر علمی دقیق و مفید باشند و در درمان بیماری‌های روحی و جسمی مورد استفاده قرار بگیرند، اما در حوزه اخلاق باید گفت: ما به علم حضوری در می‌یابیم که دارای اختیار و اراده هستیم و البته این را نیز در خود مشاهده می‌کنیم که هر یک از ما برای

بروز برخی رفتار مستعدتریم. اما تا زمانی که نقش ژن‌ها یا مزاج یا هر عامل دیگری که شاید اکنون ناشناخته باشد، از این حد فراتر نرود و به این دریافت شهودی ما لطمه نزند، ما مسئولیت اخلاقی رفتار خود را برعهده خواهیم داشت.

- از رویکرد اخوان الصفا در برشمردن نقش عوامل زیستی سه نکته مهم قابل برداشت است: اولاً اندیشمندان پیشین نیز از نقش مؤثر بدن بر اخلاق غافل نبوده‌اند و می‌توان از آراء آنان در جهت پاسخ به مسائل اخلاقی حوزه ژنتیک استفاده کرد. ثانیاً باید به مقوله مسئولیت اخلاقی نگاه تشکیکی داشت. این نگاه تشکیکی می‌تواند ما را در مسایل آموزشی، پرورشی، حقوقی و... به دستاوردهای جدید برساند. ثالثاً توجه به بدن و تدبیر صحیح آن، جهت رشد و بالندگی در زمینه اخلاق می‌تواند در برنامه‌ریزی‌های فردی و اجتماعی مورد توجه بیشتری قرار گیرد.

## منابع

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۳۶۹). *مقدمه ابن خلدون*، محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، جلد اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). *تهذیب الاخلاق وت طهیر الاعراق*. علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن سینا (۱۳۶۳). *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، چاپ دوم. تهران، انتشارات سروش.
- احمدی طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۹۲). «اخلاق و سیاست در آموزه‌ها و اندیشه‌های اخوان الصفا»، *نشریه جستارهای سیاسی معاصر*، شماره ۹.
- اخوان الصفا (۱۳۷۶). *رسائل اخوان الصفا*، بیروت: دار بیروت.
- اخوان الصفا (۱۹۹۵). *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، تحقیق دکتر عارف تامر. بیروت: منشورات عوایدات.
- ارزانی، محمد اکبر (۱۳۸۰). *میزان الطب*. قم: انتشارات موسسه فرهنگی سماء.
- ارسطو (۱۳۵۶). *اخلاق نیکوماخوس*، ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- انصاری دمشقی (۱۳۸۲). *نخبه‌الدهمی فی عجایب البر والبحر*، حمید طیبیان. تهران: انتشارات اساطیر.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۶). *الاخلاق النظریة*. کویت: وكالة المطبوعات.
- پیترز، تد (۱۳۹۵). *بازی در نقش خدا*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، چاپ سوم. تهران: نشر نی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۰). *گزیده رسائل اخوان الصفا*. تهران: انتشارات نقش جهان.
- خوارزمی، محمد بن احمد (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*، حسن خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رستمی نسب، عباسعلی (۱۳۹۰). «فلسفه تربیتی اخوان الصفا»، *نشریه علوم تربیتی*، شماره ۱.
- رفیعی، بهروز (۱۳۸۹). «برخی از دلالت‌های تربیتی در رسائل اخوان الصفا (قرن چهارم)»، *نشریه تربیت اسلامی*، شماره ۱۱.
- شویف، میان محمد (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: نصر الله پورجوادی. تهران: نشر دانشگاهی.

- شکوئی، حسین. (۱۳۸۶). *فلسفه‌های محیطی و مکتب‌های جغرافیایی*، چاپ چهارم، جلد دوم. تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی.
- صبحی، احمد محمود (۲۰۰۶). *الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي*. قاهره: دار المعارف.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، هادی صادی. قم: کتاب طه.
- لارنس ای پروین، الیر پی جان (۱۳۸۱). *شخصیت (نظریه و پژوهش)*، ترجمه: محمد جعفر جوادی، پروین کدیور، چاپ اول. تهران: انتشارات آیین.
- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۶۵). *التنبيه والاشراف*، ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۱). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معصوم، فؤاد (۱۹۹۸). *اخوان الصفا... فلسفتهم و غایتهم*. دمشق: دار الهدی.
- موسوی بجنوردی، محمد کاظم (۱۳۷۵). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشارات حیان.
- نبی، ابوالفضل (۱۳۷۱). *هدایت طلاب به دانش اسطرلاب: آشنایی با اسطرلاب و روش کار آن*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات امیر کبیر.

## **Moral Responsibility from the Point of View of Akhwan al-Safa**

**Maryam Abbas Abad Arabic**

Hekmat Ta'alieh PhD from Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)  
masabadarabee@yahoo.com

**Mahmoud Freemane**

A specialized PhD student in the field of demography, full-time course  
mahmoodfarimaneh@yahoo.com

"Responsibility" means asking someone for something and it is used in cases where the petitioner can follow up on his request from the respondent and question him about his behavior in accordance with or against his request and its consequences. Knowledge, authority and power are considered as conditions of moral responsibility. A group of determinists believe that there are laws that question a person's moral responsibility. Discoveries in the field of genetics have fueled these views in recent years. But in the past centuries, the Akhwan al-Safa explained the influence of these natural factors such as temperament, weather, astrological rulings at the time of birth, etc. on ethics at the beginning of their treatise on ethics, but continued with the plan of dividing ethics into "centered" ethics. and "acquired", shows that these factors do not lead to predestination and lack of control and moral responsibility is still established. Addressing the impact of these issues on the part of the Brotherhood is because by planning these factors, the ground can be prepared for people to live more morally.

Keywords: Ethics and moral responsibility - Akhwan al-Safa - Natural determinism

## کمال انسان در تطبیق نظریات سعادت فارابی و خودشکوفایی آبراهام مزلو

ریحانه داودی کهیکی

پژوهشگر دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده عرفان

reihaneh.davoodi65@gmail.com

شناخت انسان در هر مکتبی بر غایت‌انگاری او تأثیر دارد که نوع زیست و نحوه حل تعارضات را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. مزلو در باب کمال انسانی، نظریه خودشکوفایی خویش را بر مبنای مکتب انسان‌گرایی بنا نهاده و بیان می‌دارد که با گذر از نیازهای اولیه مبتنی بر کمبود، می‌توان ابعاد استعدادی را که موروثی هستند، به حد اعلی به منصفه ظهور رساند. فارابی فیلسوف سعادت با اهتمام ویژه به کارکرد ذهن، تفکر و استعداد، کمال انسان را در زندگی مادی به کمال در زندگی دیگر پیوند می‌زند و نظریه جامعی را در باب کمال و سعادت در ساحت ذهن، با شکوفایی استعدادهای فطری که تابع اعطای عقول هستند، بیان می‌دارد. هر دو اندیشمند با آنکه از دو زیست جهانی متفاوت هستند، کمال و سعادت انسان انضمامی را در راستای شکوفایی و بهره‌مندی از استعدادهای فطری او می‌دانند. به همین جهت نیز موضوعات اصلی زندگی آدمی چون رنج و لذت معنای دیگری می‌یابد و مفاهیم رضایتمندی و شادی جایگزین آن می‌گردد. در این نوشتار با مطالعه‌ای تحلیلی - تطبیقی در آرای این دو اندیشمند از جهت نوع تعریفشان از کمال و سعادت، به نحوه حل تعارضات و مشکلات انسان در دنیای واقعی پرداخته‌ایم و راه‌حل آنها را در پنج مفهوم کمال جسمانی، ارتباطی، هیجانی، عقلانی و معنایی مورد بررسی قرار داده‌ایم.

واژگان کلیدی: خودشکوفایی، روان‌شناسی، سعادت، فارابی، مزلو.

## ۱. بیان مسأله

در حوزه انسان‌شناختی یکی از مهم‌ترین مسائل بحث کمال انسان است که تأثیر ژرفی در کیفیت زندگی نظری و عملی انسان دارد. اهمیت کمال در انسان‌شناسی غایتی است که برای انسان می‌توان در نظر گرفت و مهم‌تر از آن این است که به صورت عینی و حقیقی امکان وصول را داشته باشد. اینکه انسان کامل کیست، چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه به این غایت می‌توان رسید، مورد بحث مکاتب مختلف بوده است و به طور خاص در فلسفه و عرفان اسلامی بیشتر از هر نحله دیگری بدان پرداخته شده است. ادیان ابراهیمی نیز نهایت هر کمالی را منتصب به خداوند می‌دانند که در پرتو خلق عالم، تنها انسان واجد شرایط تشبه به پروردگار است و آن را یک امر دوسویه از جانب خداوند و انسان برمی‌شمارند. افلاطون<sup>۱</sup> سعادت را خیر اعلی و در گرو کمال عقلی برمی‌شمارد که نفس انسان در حالتی است که باید باشد که شامل دستیابی به فضائل است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۴۹). ارسطو<sup>۲</sup> نیز سعادت را نتیجه کل زندگی انسان می‌داند و عنوان می‌کند که سعادت بر اساس کسب فضائل اخلاقی و عقلی حاصل می‌شود که توسط عالی‌ترین قوای انسان یعنی قوه تامل و عقل به کمال می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۸).

یعقوب ابن اسحاق ابن کندی<sup>۳</sup> از فیلسوفان مسلمانی است که در بحث کمال انسان پیرو مکتب ارسطو به کمال عقلی و کمال اخلاقی پرداخت؛ اما این مبحث به پختگی کامل نرسید. فارابی<sup>۴</sup> فیلسوف و عارف مسلمان در جمع اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و اسلامی خویش بحث کمال انسان

1. Plato (۴۲۷-۳۴۸ ق.م.)

2. Aristotle (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.)

3. Yaqub Ibn Ishaq Ibn Kandi (۸۷۳-۸۰۱ م)

4. Farabi (۸۷۲-۹۵۰ م)



را به طور کامل مورد توجه قرار می‌دهد و به نحوی تمامی آثارش حول محور کمال و سعادت انسان است که به جرئت می‌توان او را فیلسوف سعادت نامید. فارابی بحث کمال و سعادت انسان را در تمامی ابعاد زندگی انسان خصوصاً در بعد ذهن، تفکر و تعقل قرار می‌دهد و سپس در ساحت زندگی اجتماعی به سیاست، اخلاق و حرفه هر شخص تسری می‌دهد. بعد از او محی‌الدین ابن عربی<sup>۱</sup> عارف مسلمان در فصوص‌الحکم، فتوحات مکیه و سایر رسائل برجای مانده از او نخست واژه «انسان کامل» را بیان می‌کند و ویژگی‌های چنین انسانی را برمی‌شمارد. اما جریان‌های فکری دیگر نیز به این موضوع پرداخته و سیر تکاملی آن را پیموده‌اند.

شروع بحث کمال انسان یا انسان کامل در روان‌شناسی - که علمی متأخر از فلسفه است - در مکتب انسان‌گرایی<sup>۲</sup> توسط گوردون آلپورت<sup>۳</sup> آغاز گشت و در نهایت در نظریات آبراهام هارولد مزلو<sup>۴</sup> و سپس کارل راجرز<sup>۵</sup> و دیگران به شکل کامل تری عرضه شد. این مکتب در مقابل دو دیدگاه روانکاوی و روان‌شناسی موجود تا آن زمان، با تأکید بر جوانب مغفول مانده در ساحت وجودی انسان شکل گرفت و زاویه متفاوتی را در شناخت انسان ایجاد کرد. مزلو با تأکید بر ارزش کمال و سیطره آن بر تمامی عرصه زندگی انسان به شناخت نیروهای بالقوه ساحت وجودی انسان پرداخت. به طوری که این نگرش در ابعاد مختلف فلسفی، نگرش‌های مذهبی، فرهنگی، روان‌درمانی و آموزش و پرورش تأثیرگذار بود.

دیدگاه‌های مختلف درباره اصالت روح یا اصالت ماده و اصالت فرد یا اصالت جامعه تحلیل‌های متفاوتی از کمال ارائه خواهند داد. اینکه رابطه کمال با سعادت انسان چگونه است، آیا سعادت ملازم با کمال است و یا کمال برای سعادت لازم است، امری است که متأثر از نوع نگرش به انسان و مؤثر در نحوه زندگی اوست. تفاوت نگرش به انسان و کمال او چگونگی مواجهه او را با مسائل و

1. Muhyiddin Ibn Arabi (۱۱۶۵-۱۲۴۰م)

2. Humanistic

3. Gordon Allport (۱۸۹۸-۱۹۶۷م)

4. Abraham Harold Maslow (۱۹۰۸-۱۹۷۰م)

5. Carl Rogers

مشکلات زندگی را مشخص می‌سازد. در این نوشتار سعی بر آن است تا ضمن مقایسه اندیشه فارابی و مزلو به انسان، کمال و سعادت او به این موضوعات پردازیم که هر کدام از نگرش‌ها چگونه می‌تواند مسائل زندگی انسان را در ابعاد جسمانی، روابطی، هیجانی، عقلانی و معنوی نسبت به کمال حقیقی پاسخ دهد و همچنین این کمال چه ارتباطی با سعادت انسان دارد و چگونه مفاهیم رنج و لذت را تعریف می‌کند و بر اساس تعریف کمال چگونگی رسیدن به کمال و سپس ویژگی‌های انسان کامل را بیان می‌دارند.

تاکنون نوشتاری با مقایسه آرای این دو اندیشمند در ساحت کمال و سعادت انسان و پاسخ‌گویی به سؤالات فوق نوشته نشده است؛ اما مقالات ارزشمندی در راستای مقایسه و تحلیل آرای هر کدام از اندیشمندان با دیگر اندیشمندان صورت گرفته است که برخی از آنها عبارت‌اند از: «نیل به کمال در نظریه‌های انسان کامل ابن عربی و انگیزش آبراهام مزلو» نوشته قدرت الله خیاطیان و صبا فدوی که به مقایسه این دو دیدگاه پرداخت است. «بررسی تطبیقی انسان کامل در روان‌شناسی و عرفان» نوشته مژگان عسلی که به مطابقت انسان کامل در دو ساحت علمی پرداخته است. «مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل» نوشته محمدمهدی شریعت باقری که در بررسی تطبیقی آرای این دو اندیشمند درباره انسان کامل پرداخته است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «انسان کامل از دیدگاه افلاطون و فارابی» نوشته زینب اسماعیلی به راهنمایی مرضیه اخلاقی نگارش شده است.

نوشتارهای دیگری به‌صورت مقایسه و یا به‌صورت اختصاصی از دیدگاه این دو اندیشمند مورد مذاقه قرار گرفته‌اند که وجه تمایز این نوشتار با نوشتارهای سابق‌براین اصل است که نخست در نوشتارهای سابق این دو اندیشمند با یکدیگر مقایسه نشده‌اند. وجه تمایز دیگر آنکه در این نوشتار با بررسی نوع نگرش به انسان در دو مکتب فکری متفاوت نظریه کمال انسان مورد بررسی قرار گرفته است و نتایج و تأثیر آن نیز برای پاسخ‌گویی به سؤال بنیادین انسان از غایت خویش مورد پژوهش قرار گرفته است. از زاویه دیگر نیز تأثیر نوع نگرش به انسان و کمال او در ساحت روان‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است که نوشتار حاضر را با سایر نوشته‌های ارزشمند دیگر به طور کامل متفاوت می‌کند.

## ۲. نظریات فارابی و مزلو و خاستگاه اندیشه آنها

فارابی معتقد است همه مکاتب فلسفی - تا آن زمان - حرف واحدی را می‌زنند گرچه از مناظر مختلفی به موضوع واحدی نگریسته‌اند. از این رو ادبیات کلامی در بیان آن حقیقت واحد، متفاوت است و ممکن است گاهی سبب برداشت‌های مختلفی گردد. به همین جهت در کتاب *الجمع بین رایب الحکیمین* به جمع آرای افلاطون و ارسطو پرداخت. همچنین در اندیشه او فلسفه و شریعت نیز از موضوع واحدی سخن می‌گویند. چون اساساً موضوع اصلی و حقیقی واحد است (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰). با این نگرش فارابی بنیان فلسفه خویش را بنا نهاد. در بحث کمال انسان نیز او ضمن پذیرش نظریات فلاسفه گذشته به بسط و جهت‌دهی اندیشه آنان و ارائه روش و مطالب جدید پرداخت.

فارابی فیلسوفی غایت‌گراست، به نحوی که تمام اندیشه و فلسفه خود را بر محور سعادت آدمی نظم می‌دهد. در این نگاه کل هستی از چرایی تا چگونگی کارکرد آن بر اساس آن غایت است. او این غایت را در بین تمام موجودات هستی برای انسان متصور است. در اندیشه فارابی انسان نیز مانند سایر موجودات مخلوق بر اساس قاعده فیض نتیجه تعشق و تعقل خداوند با ذات خویش است و تنها انسان در بین موجودات مخلوق دارای امتیاز اختیار است پس انسان بین «فیض و اختیار» قرار دارد. در نهاد انسان میلی فطری و همچنین استعدادهایی برای دستیابی به کمال وجود دارد. اما این استعدادها به‌خودی‌خود سبب کمال انسان نیستند؛ بلکه فقط هموارکننده مسیر دستیابی به آن هستند. کمال انسان با بالفعل شدن استعدادها در شکل نیکو و صحیح آن حاصل می‌شود. شخصی که استعداد نویسندگی دارد اگر نویسندگی نیکو را فراگیرد و به این امر استمرار بخشد به‌نحوی که به طور دائم این امر از او سرزند فضیلت و یا کمال در نویسندگی برای او حاصل شده است (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۱۴-۱۵).

نهایت کمال در اندیشه فارابی فعلیت یافتن تمامی قوا نیست؛ بلکه حالتی است که در نفس ایجاد می‌شود و او را از ماده و عوارض و لواحق آن بی‌نیاز می‌کند و نفس دائماً و ابداً در آن حال قرار دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۱-۱۰۰). او سعادت را نوعی کمال می‌داند؛ اما کمالی که برای چیز دیگری نیست؛ یعنی سعادت، کمال نهایی و خیر علی‌الاطلاق است و سایر کمالات اگر در راستای کسب سعادت باشند فقط هموارکننده مسیر سعادت و کمال غایی هستند. در این حالت نفس استعدادهای خویش را

فعلیت بخشیده، دارای شادی و لذت است، در تلاش است تا سایر انسان‌ها نیز به این مطلوب دست یابند چرا که با کمال هر نفس، بر شادی و بهجت او نیز افزوده می‌شود (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۲۱۲).

بدین شکل او از دیدگاه افلاطون که دنیا را به شکل شبهی از حقایق می‌دید که انسان در او هام آن غوطه ورست عبور می‌کند و نقش مهمی را به عالم مادی که انسان انضمامی متصل به آن است می‌بخشد همچنین قسم غیرمادی انسان را حقیقت اصلی و باقی او بر می‌شمارد که آدمی در پرتو شناخت و سپس کمال ابعاد مختلف آن قابلیت دستیابی به ساحت فرامادی را می‌یابد. همچنین او با پذیرش دیدگاه ارسطو درباره کسب فضیلت با تبدیل اعمال و رفتار پسندیده به ملکات نفسانی آن را گسترش می‌دهد و در ارتباط چهار فضیلت نظری، فکری، اخلاقی و صناعی تمامی ساحات زندگی مادی را با کمال انسان و سعادت او پیوند می‌دهد. از این‌رو در نگاه او بر خلاف ارسطو سعادت ملازم با کمال حقیقی است.

مزلو برای معرفی انسان کامل، ویژگی‌های او و روش رسیدن به کمال، معیار خود را آنچه انسان می‌تواند باشد قرار می‌دهد نه اینکه چه هست و یا چه بوده است و برای این مهم به بررسی ۴۹ نمونه انتخابی خود از انسان‌های کامل پرداخت. به همین سبب او به فروید و سایر اندیشمندانی که ماهیت انسان را از انسان‌های روان‌پزشک و روان‌پژند شناسایی می‌کردند، خرده گرفت. او معتقد است که میزان توانایی انسان در دوندگی را از افراد لنگ و پاشکسته نمی‌توان دریافت؛ بلکه باید بهترین دونده‌ها را بررسی کرد. به همین سبب به بررسی افرادی که به نظر او دارای سلامت روان و کمال انسانی بودند پرداخت تا بتواند به روش استقرایی تعریفی از انسان کامل و کمال انسانی ارائه دهد (شولتز، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

نقطه‌نظر اساسی مزلو در روان‌شناسی انسان‌گرا بر پایه انگیزش استوار است. او بیان می‌کند که انسان یک مجموعه واحد است و هنگامی که فرد برانگیخته می‌شود کل فرد برانگیخته می‌شود. هنگامی که فرد احساس گرسنگی می‌کند تمام وجود شخص این نیاز را درک می‌کند و به هنگام سیری این حس رضایت در کل فرد ادراک می‌گردد. بر این اساس نیازها از سطح فیزیولوژیک تا نیازهای برتر در آدمی به صورت مختلف در سطوح ادراکی، حافظه، عاطفه و قوه تفکر تغییراتی ایجاد

می‌کند. این نگرش به انسان سبب می‌گردد تا وحدتی در تمام وجود و هستی او وجود داشته باشد که او را در هر سطحی به هدفی معین سوق دهد. انگیزش<sup>۱</sup> در مکتب او یعنی تمامی وجود آدمی. این نگرش به انسان با سبک بررسی روان‌شناسی پیش از او تفاوت دارد. چرا که او معتقد است نظریه انگیزش به جای حیوان مدار بودن بهتر است انسان‌مدار باشد. در دیدگاه مزلو تعمیم بررسی روی حیوانات به انسان آزاد دارای انتخاب و همچنین با سطح نیازهای متعالی که تحت تأثیر فرهنگ و آموزش است قابل‌پذیرش نیست. او این امیال و نیازها را وسیله‌ای برای خواسته‌های دیگر عنوان می‌کند. او معتقد است انگیزش امری واحد در تمامی انسان‌هاست اما برای ارضای نیازها در هر محیطی و فرهنگی روشی متفاوت وجود دارد (Maslow, 1968: 66).

آدمی در عمق نیازهای خود انگیزه رسیدن به خودشکوفایی را دارد. او انسان را فعال می‌داند نه منفعل که تحت تأثیر جبر محیط باشد. بلکه انسان دارای اختیار و آزادی است و همچنین ماهیت و ذات انسان مثبت و یا حداقل خنثی است و در نهاد او انگیزه خوبی و بدی وجود دارد و این انسان است که بر مبنای انتخاب زندگی طبیعی خویش تصمیم می‌گیرد چه مسیری را طی کند (مزلو، ۱۳۸۶: ۲۱۲). بر اساس دیدگاه مزلو می‌توان گفت؛ چون میل به کمال یک امر فطری و درونی است پس نوع شناخت و نگرش فرد به خویش و جهان پیرامون خویش در نیل به آن مؤثر است و فرهنگ‌ها و محرک‌های بیرونی در نوع و روش آن مؤثرند و در اصل این میل تغییری ایجاد نمی‌کنند. چرا که نیاز به تحول و تکامل یک نیاز فطری است و همه انسان‌ها تمایل فطری برای تحقق خود را دارند. او معتقد است که فطرت درونی انسان دارای تمامی حقایق و ارزش‌های غایی است و در همین نقطه هم وحدت و کمال مطلوب انسان وجود دارد. در نگاه او فطرت، ارزش‌ها، حقیقت و اهداف غایی همگی یکپارچه، کامل، زیبا و زنده هستند (مزلو، ۱۳۷۴: ۴۲۷).

مزلو به دنبال هست‌ها و باید‌هاست از این‌رو الگوی خویش را بر اساس هرم سلسله نیازها<sup>۲</sup> برای خودشکوفایی<sup>۳</sup> شدن مطرح می‌سازد. از منظر او شناخت نیروهای بالقوه و یافتن راهکارهایی برای

---

1. Motivation  
2. Pyramid of the hierarchy of needs  
3. Self-actualization

رهایی و گذر از موانع محیطی، انسان را برای داشتن زندگی کمالی یاری می‌کند. انسان با فعلیت بخشیدن به استعدادهای خویش قابلیت گسترش محدوده توانایی‌ها را دارد که در مرتبه نخست شناخت این توانایی‌ها مهم است. او دنیای درونی انسان را که با فطرت او آمیخته است - مرتبط با دنیای بیرون - پیرامون و دنیای ارزش‌ها - ارزش‌های اخلاقی جمعی - می‌داند که در انسان کامل این سه دنیا در ارتباط موزون و معناداری با هم قرار دارند. به عقیده او همه انسان‌ها این سه دنیا را دارا هستند؛ اما به نظر می‌رسد نوع ارتباط و نحوه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری انسان‌هاست که کمال آن‌ها را ایجاد می‌کند.

در اندیشه فارابی قوه نزوعیه، انگیزه آدمی در میل به امری را تعیین می‌کند. گرچه او میل به کمال را بر مبنای میل فطری می‌داند که در نهاد هر انسانی وجود دارد؛ اما مسیر کسب آن را بر مبنای تعینات قوه نزوعیه برمی‌شمارد (فارابی ۱۳۹۶ ب، ۱۱). فارابی با نگاه به انسان انضمامی او را در دو ساحت متصل و متحد مادی و غیرمادی به نحوی می‌بیند که کمال او در ساحت مادی را به کمال او در ساحت غیرمادی پیوند می‌زند. آنچه در اندیشه او مطرح است گذر از نیازهای مادی با کسب کمالات مادی و رسیدن به کمال در ساحت حقیقت وجود آدمی است. نکته قابل توجه در اندیشه فارابی رفع نیازهای مادی و به کمال رساندن آنها به هر نحوی نیست؛ بلکه او دو شرط اساسی را در رفع این نیازها مطرح می‌کند و آن این است که هر اقدامی که فرد انجام می‌دهد با دو پرسش مواجه است: ۱- آیا این امر، امری نیکوست؟ ۲- از کجا به این علم رسیده است که این امر، امری نیکوست؟ (فارابی ۱۳۹۶ ب، ۵۴).

براین اساس او برطرف کردن هر نیازی در وجود آدمی را از رفع گرسنگی جسمانی تا صفات برجسته چون شجاعت و یا تبحر در صناعات‌های مختلف آدمی را با این دو پرسش اساسی مورد مذاقه قرار می‌دهد. انگیزه آدمی در انجام هر فعلی در دیدگاه او در نوع کمال قابل وصول برای آدمی تعیین کننده می‌گردد.

به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی با دیدگاه انسان‌گرایی مزلو در این نقطه به اتفاق می‌رسند که انگیزه انسان مختار از انجام هر کنشی در تمامی هستی و زندگی او تأثیرگذار است. گرچه فارابی این انگیزه

را به کمال ثانوی انسان نیز پیوند می‌زند، مزلو آن را صرفاً در رسیدن به سطح بالاتری از نیازها و در نهایت خودشکوفایی مطرح می‌کند. اما بادقت نظر در آرای فارابی متوجه این امر می‌شویم که در نگاه تشکیکی فارابی به انسان او نیز به امر قائل است که همه انسان‌ها قابلیت درک حقیقت کمال حقیقی را ندارند. لذا با هدایت شخص آگاهی در مسیر کمالی دنیای مادی قرار می‌گیرند تا در نهایت از ادراک خیالی کمال حقیقی به ادراک عقلی آن کمال برسند و بعد از آن در مسیر سعادت حقیقی قرار گیرند. مزلو نیز با طرح هرم خودشکوفایی خویش و گذر از نیازهای اولیه مسیر را برای درک نیاز خودشکوفایی مطرح می‌کند؛ اما همگان را در رسیدن به این امر مشتاق و در نهایت موفق نمی‌یابد. او در بررسی انسان‌های خودشکوفایی بیان می‌کند این افراد دارای استعداد خاصی در رسیدن به این مرحله هستند. اما سایر انسان‌ها در سایق‌های ثانوی و فرهنگی الگوی انگیزشی خویش را انتخاب می‌کنند که ممکن است آنها را به خودشکوفایی نرساند (مزلو، ۱۳۷۵: ۸۳-۸۵).

نکته قابل تأمل در اندیشه هر دو اندیشمند توجه به حقیقت کمال و هدف است. مزلو خواسته‌ها، نیازها یا مطالبات را هدف نهایی نمی‌داند؛ بلکه آنها را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نهایی برمی‌شمارد (مزلو، ۱۳۷۵: ۵۱). فارابی نیز کمالات غیر از کمال حقیقی را مسیری برای رسیدن به کمال نهایی می‌داند، حال برای انسان مدرک حقیقت کمال، کمال‌های دیگر را راه وصول می‌داند و برای سایر انسان‌ها ابتدا آن کمالات غیر را مسیر ادراک کمال حقیقی و سپس مسیر وصول عنوان می‌کند. گرچه فارابی روشی عقلی و برهانی را برای بیان اندیشه خویش مطرح می‌کند و مزلو به روش استقرایی و بررسی موردی زندگی و سیاق اندیشه افراد موفق را برای مکتب خویش برمی‌گزیند، اما در نهایت هر دو به این نتیجه می‌رسند که کمال برای انسان یعنی خروج از قوه به فعل استعدادهایی که در نهاد هر انسانی نهاده شده است. گرچه این استعدادهای هر انسانی متفاوت است؛ اما اصل وجود این استعدادهای و همچنین فعلیت بخشیدن به این استعدادهای برای رسیدن به کمال در همه انسان‌ها یکسان است.

هر دو قائل به این امر هستند که انسان ذاتاً و فطرتاً تمایل به کمال یا تحقق خویشتن دارد. اما مزلو از وجدان درون‌ذاتی<sup>۱</sup> (Maslow, 1968: 7 & 46) و فارابی از عقل دهم (واهب‌الصور) - که اهتمام به انسان دارد در میل دائم انسان به کمال و فاصله‌نگرفتن ماهیت اصیل خویش - صحبت می‌کنند. هر دو به وحدت حقیقت و کمال اذعان دارند که آن حقیقت در شکل ابتدایی در فطرت انسان به ودیعه نهاده شده و انسان در مسیر فعلیت بخشیدن به استعدادهای خویش به وجه کمال آن نیز پی می‌برد. اما تفاوت‌های اساسی در نحوه وصول به کمال، ویژگی‌های کمال و انسان کامل در دیدگاه فارابی و مزلو وجود دارد که نتیجه نوع نگاه متفاوت به وجود اصیل انسان است چرا که فارابی انسان را در دو ساحت مادی و غیرمادی می‌داند و اصالت وجودی او را متعلق به عالم غیرمادی می‌داند، در نتیجه کمال اصیل او در همان راستاست به نحوی که حتی کمالات مادی او هم در راستای رسیدن به کمال روحی اوست اما مزلو هر نوع کمالی را در ساحت عالم ماده قرار می‌دهد که در موارد زیر به آن‌ها پرداخته شده است.

### ۳. بررسی و مقایسه انواع کمال در دیدگاه فارابی و مزلو

#### ۳-۱. کمال جسمی

فارابی بر اساس نگرش دو ساحتی به انسان و دو حیات متصور برای او، دو کمال نیز در نظر گرفته است کمال در زندگی نخستین که به کمال در زندگی بعدی او پیوند خورده است؛ اما همچنان که انسان در این عالم هر دو بعد مادی و معنوی را دارد امکان سعادت در هر دو بعد نیز توأمان در همین عالم برای او متصور است (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۳۱). به این صورت از نظر فارابی هر آنچه در عالم جسمانی و مادی با انسان سروکار دارد در هر دو کمال انسان مؤثر است.

نفس که بعد فرامادی وجود انسان است در عالم ماده از طریق بدن مادی و اشیای مادی به فعالیت خود می‌پردازد از این رو او کمال جسم را سلامتی بدن می‌داند و آن مادامی است که در حالت میانه باشد؛ مثلاً اگر غذا یا خستگی در حالت میانه باشد سلامتی را ایجاد می‌کند. پس کمبود

---

1. Inner conscience



و یا زیاده‌روی در آن سبب می‌شود از تعادل خارج شده و کمال بدن حاصل نشود. او معتقد است این حد اعتدال با توجه به مزاج و شرایط بدنی، سنی و اقلیمی هر شخص متفاوت است (جابری مقدم، ۱۳۸۴: ۹۴). نیاز جنسی نیز در دیدگاه او اگر به زیادی یا کمی پاسخ داده شود باعث عدم احساس لذت درست یا کافی می‌شوند که مذموم و ناپسندند و در نتیجه به کمال تن منجر نمی‌شوند (جابری مقدم، ۱۳۸۴: ۹۷).

پایین‌ترین سطح نیازها در دیدگاه مزلو نیز نیازهای فیزیولوژیک آب، غذا، اکسیژن، استراحت و نیازهای جنسی هستند که اگر به اندازه کافی ارضا نشوند چاه روانی ایجاد می‌گردد و در نهایت به مرگ منجر می‌شود (سیف، ۱۳۹۰: ۲۳۴).

هر دو اندیشمند کمال جسمانی را در رفع نیازهای آن ضروری می‌دانند با این تفاوت که مزلو رفع نیازهای اولیه ضروری را در ایجاد زمینه بروز نیازهای سطح بعدی مؤثر می‌داند؛ اما فارابی کمال جسمانی را از جهت ارتباط نفس با بدن در جهت کمال به گونه‌ای دیگر می‌نگرد. فارابی افعال انسانی به دو قسم قابل مدح و ذم و غیر آن تقسیم می‌کند و هر دو قسم به سه بخش افعال بدنی، عوارض نفس و عوامل ذهنی تقسیم می‌شوند. در دیدگاه او هر فعلی به کمال و سعادت منجر نمی‌شود و حتماً باید شرایط مدح و ذم در آن لحاظ شده باشد.

او می‌گوید ممکن است شخصی فعلی نیکو را انجام دهد حتی ممکن است آن فعل برای او به صورت عادت و ملکه باشد؛ اما این فعل او را به سعادت نخواهد رساند چرا که شرط اساسی در دیدگاه او آن است که فرد به نیکو و زیبا بودن فعل خود آگاه باشد (جابری مقدم، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۵). از این رو اگر شخصی کمال جسم را با حفظ اعتدال در نیازهای اولیه حاصل کرد به کمال حقیقی نفس منجر نمی‌شود؛ بلکه فقط کمال جسمانی را به دست آورده است. از این رو علاوه بر شرط اعتدال در کمال، توجه به غایت آن کمال نیز مدنظر است و در نتیجه روش ایجاد کمال نیز دارای اهمیت می‌شود. فارابی دو راه را در شناسایی روش قابل مدح از روش قابل ذم بیان می‌کند. نخست فرد با کسب علم و حکمت خود به علت و روش آگاه شود و دیگر آنکه اگر بنا بر استعداد آگاهی

ممکن نبود از افراد آگاه کسب علم کند. از دیدگاه فارابی شریعت نیز برای افراد کم‌استعداد در درک حقیقت سعادت است که مسیر دستیابی به آن را فراهم می‌سازد.

گرچه مزلو درباره نحوه رفع نیازهای فیزیولوژیک مسیری را مشخص نکرده است؛ اما در بررسی انسان‌های خودشکوفاز زندگی اخلاقی را جزء ویژگی‌های اصلی آنها برمی‌شمارد که می‌تواند سیطره به این موضوع داشته باشد. در هر صورت مزلو کمال جسمانی در خودشکوفایی و کمال انسان را از جهت تبلور نیاز بعدی مطرح می‌کند در حالی که فارابی همان را اسباب کمال و سعادت حقیقی عنوان می‌کند.

### ۲-۳. کمال ارتباطی

فارابی انسان را موجودی اجتماعی می‌بیند که برای رفع احتیاجات خویش به دیگران نیاز دارد. اما کمال ارتباط انسان‌ها با یکدیگر فقط به این امر مربوط نمی‌شود، بلکه او در طرح مدینه فاضله خویش عنوان می‌کند: چون انسان‌ها استعداد‌های مختلفی دارند از جمله اختلاف در ادراک حقیقت سعادت، برای درک آن نیاز به یکدیگر دارند. در سلسله‌مراتبی که برای افراد جامعه مطرح می‌کند کمال افراد خدمتگزار را در ارتباط با نخبگان جامعه و نخبگان را در ارتباط با انسان کامل می‌داند که افراد مراتب بالاتر با توجه به استعداد ادراکی افراد به جهت‌دهی فکری و عقلی مراتب پایین‌تر می‌پردازند که همگان در مسیر سعادت باشند. این ارتباط فقط از طریق محبت ایجاد می‌گردد که نتیجه آن ایجاد عدالت در بین اعضای جامعه است. محبت حاصل شده بین انسان‌ها بر اساس ایجاد فضیلت‌هاست که منجر به کمال در زندگی مادی آنها می‌گردد و سپس این محبت در منافع مشترک ایجاد می‌گردد و در نهایت بین آنها لذت و شغفی حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۶۰). این ارتباط را فقط منحصر در عالم مادی نمی‌داند، بلکه با توجه به تأثیر کمال نخستین در پسین بیان می‌کند هر فردی از اعضای جامعه که به کمال دست‌یافت و از این عالم به عالم دیگر رفت با مشاهده پیوستن افراد بعدی در عالم دیگر بر لذت او در درک زیبایی حقیقی افزوده می‌شود. براین اساس افراد یک جامعه هم برای کمال در دنیای مادی و هم غیرمادی نیازمند به یکدیگرند (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۲۱۲).

مزلو نیز در افراد خودشکوک احساس مسئولیت در قبال سایر افراد جامعه را بیان می‌کند که با وجود اینکه آنها افرادی عزلت‌گزین هستند درک درستی از تفاوت استعدادی بین انسان‌ها دارند و بر اساس این ادراک حس برتر بینی نداشته و با احساس نوع دوستی ارتباط میان فردی درستی دارند و در خودشکوفایی انسان‌های دیگر در تلاش‌اند و به عمیق‌ترین مفهوم مردم‌دار و مردم‌گرایند. بیشتر از افراد دیگر محبت می‌کنند و این محبت برگرفته از کمبود نیست، بلکه بر اثر استغنائی درونی است و سرشار از شادمانی و خوشبختی است. افراد خودشکوک در ارتباط با دیگران دارای طنز محترمانه و فلسفی هستند که طبع شوخ و لطیف سبب سرزندگی روابط آنهاست و حالت خصمانه، برتری‌جویانه و یا خارج‌ازنراکت نیست (مزلو، ۱۳۷۵: ۲۲۴-۲۲۶).

در هرم نیازهای مزلو برای رسیدن به خودشکوفایی لازم است تا نیاز به محبت، تعلق و پذیرفته شدن مرتفع گردد تا انگیزش نیاز بعدی در او متبلور شود. مزلو این سطح نیاز را در ارتباط با معشوق، همسر و... مطرح می‌سازد. رفع این نیاز؛ چون سایر نیازهای زیستی او بر پایه نگرش حیوانی به انسان است که گویی به صرف رفع نیاز به مرحله بالاتر انگیزش دست خواهد یافت. او نیازهای انسان را در جهت کمال و تعالی انسان قرار نمی‌دهد و صرفاً رفع آن‌ها را به جهت رهایی از نیاز مطرح می‌کند. این در حالی است که فارابی چون اساس آفرینش را بر محبت و تعشق قرار می‌دهد و عالم را نتیجه این تعشق و حرکت بر مدار عشق می‌داند، از این رو هر عشقی فقط رنگ و بویی ملیح از تعشق اصیل را دارد و هدف نهایی و غایی انسان مشاهده آن معشوق حقیقی و محاکات اعمال اوست. عاشق و معشوق حقیقی همان سبب نخست آفرینش است که هر محبت غیري جز آن ارضاکننده این نیاز اصیل نیست (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۹۳).

### ۳-۳. کمال هیجانی

در دیدگاه فارابی انسان کامل چون حقایق را از منبع اصیل دریافت کرده است یا به میانجی عقل فعال به او الهام شده است اخلاق و آیین زیستی نیکو را می‌داند و بر اساس آن زندگی می‌کند؛ بنابراین همه انسان‌های کامل اخلاق و آیین یکسانی دارند (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۲۰۳). شادمانی انسان کامل در مشاهده زیبایی‌های حقیقی است و این شادی از هماهنگی روان آدمی با امور ملائم طبع

است (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۴۴). انسان کامل در تمامی امور به حفظ حد وسط در کنش‌های خود می‌پردازد؛ اما این کنش‌ها تابع زمان و مکان و شرایط خاص در هر موقعیت متفاوت هستند و به معنای درست در تمامی شرایط مسأله مدار هستند (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۲۴). او انسان کامل را دارنده خلق محمود می‌داند که در تمامی امور حد میانه دو کنش را حفظ می‌کند به طور مثال پارسایی و عفت میانه پر خوری و دریافت نکردن خوشی است، دلیری میانه بی‌باکی و بزدلی است، اظهار دوستی میانه دشمنی و چاپلوسی است و... (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۲۲). از این رو انسان کامل در تعادل رفتاری نسبت با همه امور و دیگران است که این نتیجه شناخت، پذیرش شرایط و وقایع و کنش مناسب با آن است.

در دیدگاه مزلو انسان‌های خودشکופا به افراد و فرهنگ متکی نیستند به همین جهت در برابر شرایط ناگوار از استقامت و بردباری بیشتری برخوردارند (مزلو، ۱۳۷۵: ۲۱۶-۲۳۸). در مقابل اتفاقات و حوادث بی‌قراری و بی‌تابی ندارند و در حالت پذیرش و بی‌طرفانه در پی حل مسائل و یافتن بهترین شرایط هستند. با پذیرش شرایط به ضعف خود و دیگران نیز واقف‌اند به همین جهت خودبرتربینی ندارند، ظاهرسازی نمی‌کنند و آنچه هستند را با نهایت اعتماد به نفس و عزت نفس ابراز می‌کنند و از شماتت و تحقیر دیگران نیز آزرده نمی‌شوند و تنها اندوه آنان از این است که آنچه می‌توانستند بشوند نشده‌اند (مزلو، ۱۳۷۵: ۲۵-۲۴).

بر اساس دیدگاه مزلو انسان‌های خودشکופا افرادی خودمختار که فرهنگ غالب را نپذیرفته، ولی در تعامل و تعادلی بین آنچه در درون خود به‌عنوان ارزش دارند و آنچه در جامعه وجود دارد رفتار می‌کنند. صبور، متواضع، جستجوگر، یاری‌رسان به دیگران، با همدردی زیاد و سایر صفات پسندیده اخلاقی هستند. او تبلور این صفات خلقی در آنان را از خودشناسی و سپس درک حقایق هستی می‌داند. به نظر می‌رسد فارابی و مزلو هر دو کمال هیجانی را در انسان بر اساس پذیرش فرهنگ و روابطی صحیح در نظر می‌گیرند که فرد خودشکופا از فرهنگ منحط و اشتباه جامعه کورکورانه تبعیت نخواهند کرد.

فارابی اساساً کمال انسانی را در کمال عقلی او می‌داند که با پایین‌ترین سطح ادراک یعنی حسی آغاز می‌شود و با عبور از ادراک خیالی در نهایت نفس با کمک قوای عقلی به مرحله مجرد تام دست می‌یابد که بی‌نیاز از تمامی قوا خود از جمله قوای عقلی می‌شود. عقل کمال‌یافته (عقل بالمستفاد) قادر به مشاهده حقایق در عالم مجردات است و از دیدن کنش‌های بین موجودات مجرد که سبب ایجاد موجودات شده‌اند به سعادت حقیقی، اخلاق و روش کنش‌های خویش در عالم ماده پی می‌برد. از آنجا که در دیدگاه فارابی انسان موجودی بین اختیار و فیض است برای رسیدن به کمال نیازمند فیض رسانی از سوی خداوند و موجودات عالم مجرد است. پس باید در جهتی مسیر کمال خویش را قرار دهد که در راستای این فیض رسانی قرار گیرد (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۹۳).

عقل دهم (جبرئیل) در هستی‌شناسی فارابی نقش مهمی در کمال و سعادت انسان دارد به طوری که او بیان می‌دارد که جایگاه او به نفس انسان مانند جایگاه خورشید است به چشم. همان طوری که خورشید برای دیدن به چشم روشنایی می‌بخشد عقل فعال نیز با بخشایش و فیض رسانی سبب می‌گردد تا نفس به مدد کمال قوای عقلی به کمال خویش برسد (فارابی، ۱۳۹۶ الف: ۴۵-۴۶). در دیدگاه او انسان اختیار سعادت و کمال را می‌کند و با این هدف به شناخت خویش و هستی می‌پردازد؛ اما کمال عقلی در تمامی مراتب، از توجه و اهتمام عقل دهم است. بر این اساس این توجه نفس که با میل فطری که در نهاد انسان گذاشته شده آغاز می‌گردد به تنهایی امکان شکوفایی و کمال را برای انسان ندارد، ولی لازم است تا خود را در مسیر شناخت زیبایی و نیکویی‌ها قرار دهد تا بتواند با اهتمام و فیض‌های عقل دهم به کمال برسد. فارابی عقل را در تعاریف شش‌گانه‌ای قرار می‌دهد که مراد او از کمال عقلی، عقل فلسفی است در مقابل عقل عرفی، جمعی، فطری، متفاضل و فعال (فارابی، ۱۴۱۹: ۴۹). کمال عقلی گاهی نیز با کسب تجربه و آزمودن شرایط حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۴۸). فارابی این مفهوم عقل متفاضل را در پس تجربه شخص و کارکرد عقل عملی در راستای عقل نظری بر می‌شمارد. در این مرتبه کمال عقلی انسان تصمیمات درست‌تر و مطابق‌تر با واقع را اخذ می‌کند که ممکن است در زمان و مکان مختلف، متفاوت باشد.

مزلو نیاز به شناختن، دانستن و فهمیدن را از سطح انگیزش فراتر می‌برد و آن را فراینز و فرا انگیزش<sup>۱</sup> عنوان می‌کند. در این مرتبه شخص با شناخت، تعالی پیدا می‌کند و مسیر خودشکوفایی را طی می‌کند. در سطح فرا انگیزش به دنبال وجود بخشی به خویش، غنی ساختن خود و زندگی و در نهایت انسان کمال یافته شدن است. افراد خودشکوفای از این شناخت می‌توانند به حقایق صحیح‌تری از هستی دست یابند و آن‌ها را آن‌گونه که هستند درک می‌کنند نه آن‌گونه که دوست دارند (مزلو، ۱۳۷۵: ۲۴۴-۲۴۲).

مزلو بر اساس فرا انگیزش به دو نوع کمال عقلی اشاره دارد: یک کمال عقلی با شناخت از خود، دیگران و هستی ایجاد می‌گردد که با آن نقاط ضعف و قوت خود و دیگران را می‌شناسد و به پذیرش می‌رسد. کمال عقلی دیگر این است که بر اثر شناخت خویشتن خویش بر مبنای طبیعت خود عمل می‌کند و از این رو ترس و اضطراب نخواهد داشت (مزلو، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۱) و به نظام ارزشی و اخلاقی خاص خود دست می‌یابد، خوب و بد و خیر و شر را تمییز می‌دهد و برای همین ممکن است از فرهنگ و اصول موجود در جامعه فاصله بگیرد. اهداف خویش را بشناسد و در مسیر آن گام بردارد بی‌آنکه وسائل رسیدن به هدف برای او به اندازه هدف مهم باشد.

در نظریه مزلو آنچه درباره کمال عقلی می‌توان یافت یک‌سری ویژگی‌هایی در افراد خودشکوفاست که اشاره به این موضوع دارند و این در حالی است که او معیاری مشخص ارائه نمی‌دهد که حد کمال عقلی در شناخت چه امری است؟ بر اساس کدام معیار انسان خودشکوفای نیک را از بد و خیر را از شر می‌شناسد؟ و چگونه او به این کمال دست یافته است؟ این در حالی است که فارابی معیار مشخصی را بیان می‌کند او برای جلوگیری از انحراف عقل آموزش منطقی را ضروری می‌داند و این چنین سعی دارد که راه را بر خطای عقل و ایجاد ابهام و اوهم ببندد (جابری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۱). همچنین فارابی نظام اخلاقی و ارزشی را نتیجه شناخت عقلی از مشاهده عالم مجردات می‌داند نه برداشت شخصی فرد. این نکته افتراق اساسی بین زیست اخلاقی فارابی و مزلو است.

### ۵-۳. کمال معنایی

در اندیشه فارابی انسان در جستجوی کمال به معنای آفرینش، زندگی و در نهایت سعادت خویش می‌رسد و با کسب این آگاهی زندگی او شکل دیگری می‌شود. اما کسب این آگاهی در نیل به کمال کفایت نمی‌کند؛ بلکه ممکن است این آگاهی را نیز پیدا کند؛ اما به دلیل ضعف اراده به آن عمل نکند و کمال نیابد. او راه دیگری را نیز برای کسانی که به لحاظ استعداد امکان دستیابی به این معارف را ندارند بیان می‌کند که در نهایت بتوانند به سعادت برسند. فارابی معتقد است که کمال معنایی حسب استعداد برای همه ممکن نیست؛ اما اگر شخصی طالب سعادت حقیقی باشد و توجه خود را در کسب آن قرار دهد و رفتار و افکار و اعمال خود را منطبق با مسیر کسب خوبی‌هایی که واصلان به کمال بیان داشته‌اند قرار دهد در نهایت آن اعمال و رفتار او را به کمال معنایی نیز می‌رساند (فارابی، ۱۳۹۶ ب: ۱۰۶).

مزلو معتقد است نیاز به ارزش‌های معنوی، روحانی و اخلاقی، مرکز تمام کلیساهای، ادیان و مذاهب حتی مذاهب خداناباور است چرا که او معتقد است دین و ارزش‌های والا<sup>۱</sup> ریشه در بیولوژیک انسان دارد. او نیاز به دین را مؤلفه‌ای در ژن‌ها قرار می‌دهد که در نتیجه، بخشی از طبیعت و ماهیت انسان است (مزلو، ۱۳۸۷: ۷۲).

مزلو تأکید داشت که نشان دهد ارزش‌های معنوی و دریافت‌های معنایی طبیعی زیستی دارند؛ از این رو همه انسان‌ها در هر مرتبه‌ای از نیازها باشند دارای آن ارزش‌های معنوی و تجربیات اوج عرفانی<sup>۲</sup> هستند و مذهبی بودن وجهی طبیعی از وجود انسانی است. او بنیان مشترک تمام مذاهب انسانی را طبیعی می‌داند و همچنین ارزش‌های روحانی را نیز به صورت طبیعی قابل اشتقاق بر می‌شمارد (مزلو، ۱۳۸۷: ۲۰). این نوع نگرش مزلو سبب می‌گردد هر نوع ادراک و یا تجربه وهمی و خیالی نیز جزء تجربه‌های اوج عرفانی قلمداد شود. این در حالی است که تجربیات عرفانی در دیدگاه فارابی به معنای ادراک عقلی و شهودی از عالم روحانی است. در نگاهی منطقی تجربیات

---

1. High values

2. Peak mystical experiences

اوج عرفانی مزلو با تجربیات عرفانی فارابی عموم و خصوص مطلقاً در دیدگاه فارابی تجربیات وهمی و یا تجربیات عرفانی افرادی که به کمال عقلی نرسیده‌اند و همچنین خداناباوران جایگاهی در ادراک و آگاهی ندارند که بتواند سبب کمال شخص گردد.

به عقیده مزلو اساس زندگی معنوی قسمتی از زندگی زیستی است که از بعد جسمانی جدا نیست پس هر انسانی با خودشناسی و تفکر درباره خویشتن می‌تواند به این بعد روحانی آگاه گردد (مزلو، ۱۳۸۱: ۷۹). طبیعت انسان با این بعد معنوی کامل می‌گردد و زندگی معنوی بخشی از حقیقت خویشتن، هویت، درون‌مایه و انسانیت انسان است (مزلو، ۱۳۷۱: ۱۹۸). براین اساس اگر نیاز به معنا جزء ویژگی‌های زیستی باشد پس همواره در انسان موجود است و از طرفی مزلو آن را نیز حقیقت خویشتن و عالی‌ترین نیاز انسان برمی‌شمارد. با توجه به شرایط هرم نیازهای مزلو که عنوان می‌کند تا هر نیازی رفع نشود نیاز بعدی تبلور نمی‌یابد، به نظر می‌رسد در دیدگاه مزلو کمی آشفستگی دیده شود. اما از طرفی دیگر می‌توان نیاز به معنا را در هر مرتبه از هرم به شکلی عنوان کرد. از این رو نیاز به معنا در انسانی در مرتبه نیازهای فیزیولوژیک به یک‌شکل است و معنا در انسان کامل شکل دیگری می‌یابد. در نظر مزلو عالی‌ترین نیاز انسان نیاز به معناست که در انسان کامل و خودشکوفای در بلندمرتبه‌ترین حالت خود قرار دارد.

مزلو معتقد است که انسان با تفکر درباره خویش به کمال معنایی می‌تواند دست یابد این در حالی است که این مرتبه در نظر فارابی آغاز دستیابی به کمال معنوی است. کمال معنوی از منظر فارابی در ابعاد شناختی و عملی میسر است و مسیری تناوبی بین آن دو را می‌پیماید تا در نهایت به منزل مقصود برسد.

در همین راستا دو مفهوم رنج<sup>۱</sup> و لذت برای انسان کامل و سایرین تفاوت خواهد داشت. فارابی دو شرط انسان کامل را قدرت او در تشخیص عواقب و احوالات افعال و همچنین اراده انجام امور می‌داند و هر کسی که علم تشخیص امور را دارد، اما اراده انجام افعال را ندارد برده طبیعت و آنکه اراده دارد، ولی علم و قدرت تشخیص را ندارد، اگر اراده‌اش را در راستای آن علوم قرار دهد آزاده



و اگر نافرمانی کند او را در زمره حیوانات قرار می‌دهد. در این حال انسان کامل و افراد مشابه او معنای رنج و لذت برایشان تغییر می‌کند و رنج موجود در غیر فضائل از لذت زودگذر بعد آن برایشان آشکارتر است چرا که عواقب امور را درک می‌کنند و غیر فضائل هر آن چیزی است که آنها را از مسیر فعلیت بخشیدن به ذات اصیلشان باز می‌دارد (فارابی، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۴). مزلو نیز رنج انسان کامل را در فعلیت نیافتن استعدادهايش می‌داند آنجا که آنچه می‌تواند باشد؛ ولی نشده است و لذت او دستیابی به استعدادهای خویش، یگانگی و وحدت با ارزش‌های فطری و تجربه‌های اوج است. سایر رنج‌ها و سایر لذات انسان‌های دیگر در نظر انسان خودشکوفای مزلو معنایی ندارد.

#### ۴. مقایسه اختلاف و اشتراک در مبانی انسان‌شناختی و کمال و تأثیر آن در روان‌شناسی

در یک نگاه کلی به آرای دو اندیشمند می‌توان دریافت گرچه مبادی نظری و روش دستیابی و حتی نحوه وصول به کمال در نزد آن دو تفاوت‌هایی دارد، ولی در نهایت تصویری که از انسان کامل ارائه می‌دهند نقاط اشتراک زیادی دارد. تلاش مزلو برای تغییر نگرش به انسان و قراردادن انسان کامل به عنوان نمونه قابل‌دستیابی در روان‌شناسی تأثیر شگرف و زیادی در الهام بخشیدن به روان‌شناسان بعد از او گذاشت. اما ابهامات در گفتار او به دلیل روش غیرعلمی و عدم ارائه دلایل منطقی این دیدگاه را با چالش‌هایی مواجه می‌کند که در روش فارابی به دلیل روش برهانی و منطقی کمتر با آن مواجه می‌شویم. اما دیدگاه فارابی به علت آنکه ملفوف بین آرای فلسفی و منطقی پیچیده او بیان شده است کمتر از مزلو قابل‌دستیابی به نظر می‌رسد. این در حالی است که روش غیرعلمی و تا حدی سلیقه‌ای مزلو به علت انتخاب الگو از انسان‌های خودشکوفای موجود، عینی‌تر و قابل‌پذیرش‌تر است و به نظر قابل‌دسترس‌تر است. تشابهات این دو دیدگاه را در موارد زیر می‌توان بیان داشت:

۱. مثبت دانستن ذات و فطرت انسان: هر دو اندیشمند ذات و فطرت انسان را خیر و یا در نهایت خنثی در نظر گرفته‌اند که میلی درونی و فطری به سمت کمال‌جویی دارد. هر دو معتقدند انسان انگیزه و میل به خوبی و بدی را دارد و با اختیار سمت‌وسوی حرکت خویش را تعیین می‌کند.

این نگاه مثبت به ذات انسان در روان‌شناسی در شناخت اصیل انسان بسیار مؤثر است و سبب می‌شود ریشه‌های رشد و تعالی انسان واقع‌بینانه بررسی گردد.

۲. **ریشه نیازهای انسان:** هر دو اندیشمند معتقدند که ریشه میل به کمال در فطرت انسان نهاده شده است این سبب می‌گردد که علم روان‌شناسی به دنبال ایجاد انگیزه برای نیل به کمال در انسان‌ها نباشد و تمرکز بر پرورش این پتانسیل درونی باشد. نقش جامعه و تأثیر فرهنگی بر این امر از جهت ایجاد میل بسیار کم‌رنگ و از جهت پرورش و جهت‌دهی به آن تأثیرگذار است که روان‌شناسی می‌تواند به شناخت و پرورش لذت اصیل، منافع فردی و اجتماعی، ایجاد هنجارها و رفتارهای مبتنی بر کمال‌نهایی فرد باشد. تعریف، سازوکار و نحوه دستیابی و ارتقای کیفی در نیل به کمال ارتباطی، هیجانی و معنایی می‌تواند مورد بررسی بیشتر قرار گیرد.

۳. **بی‌کراتگی میل به کمال:** به اعتقاد هر دو میل به کمال در انسان در ساحات مختلف کمالی انتهایی ندارد و انسان دائماً در طلب کمال است. این نگرش به نیاز مشترک در همه انسان‌ها امکان تبیین رفتار و عملکرد انسان‌ها را بر اساس اصولی مشترک هموار می‌سازد. در نظر گرفتن میلی سیری‌ناپذیر و نیازمندی دائمی انسان به کمال در تفسیر و توصیف انسان نیز بسیار مؤثر است.

۴. **شناخت خویشتن اصل اساسی در نیل به کمال:** هر دو در نیل به کمال و خودشکوفایی انسان به شناخت خویش اهتمام ویژه دارند. این شناخت از جهتی با شناخت قوا و استعدادها، فرد مرتبط است و از جهت دیگر با شناخت تمام هست‌ها. این امر امکان را در روان‌شناسی ایجاد می‌کند که برای رفع مشکلات فرد و همچنین سرعت بخشیدن به تعالی فردی تأکید بر استعدادیابی، ارتقای روش‌های شناسایی استعدادها، بررسی‌های دائمی و دوره‌ای برای اطمینان و تمرکز در شناخت ویژگی‌های اصلی و اصیل فرد داشته باشد.

می‌توان در مقایسه این دو دیدگاه علاوه بر تأثیرات فوق که برگرفته از نقاط اشتراک دو دیدگاه هستند به نکات حائز اهمیت دیگری نیز اشاره کرد. اگر روان‌شناسی را علمی در نظر بگیریم که در نهایت به حل مسائل انسان در دنیای واقعی می‌پردازد و روان‌شناسی انسان‌گرا و دیدگاه سعادت‌فارابی با ارائه الگوی کمال برای انسان به بهبود و یا رفع مسائل انسانی پرداخته‌اند و موفق شده‌اند

الگویی را طراحی کنند که قابل دستیابی باشد در مقایسه دو دیدگاه می‌توان به نکات دیگری نیز اشاره کرد که حاصل اختلاف بین دو دیدگاه است و این اختلاف مسیر هر کدام را در روان‌شناسی از یکدیگر جدا می‌سازد:

۱. **امکان دستیابی همگان به کمال:** در اندیشه فارابی آغاز کمال با شناخت خویشتن، هستی و دریافت جایگاه انسان در نظام آفرینش آغاز می‌شود و در همین مرحله به شناخت جنس انسان می‌رسد و در می‌یابد که انسان حسب آفرینش دارای استعدادهاى مختلف است و همه امکان دستیابی عقلی به آن را ندارند - چرا که مسیر سعادت در دیدگاه فارابی با کمال عقل نظری آغاز می‌شود - ولی انسانی که به کمال حقیقی دست‌یافت به یاری انسان‌های دیگر می‌شتابد تا بتواند با کمک قوه متخیله، خیالی از سعادت حقیقی را در ذهن او ایجاد کند و مسیر کمال جسمانی، ارتباطی و هیجانی و شبه معنایی را برای او ترسیم کند تا به فعلیت یافتن سایر استعدادها در مسیر کمال و سعادت حقیقی در نهایت به آن واصل شود.

در نگاه مزلو این رسالت بر عهده فرد خودشکوفا گذارده نشده است گرچه او رسالتی در یاری رساندن به سایر افراد در درون خود احساس می‌کند؛ ولی لزوماً در بیداری اراده‌های سایر انسان‌ها کوشا نیست. چرا که انسان خودشکوفایی که مزلو بیان می‌کند به سرحد کمالی که فارابی عنوان می‌دارد، نمی‌رسد. فارابی در نگاه تشکیکی به سیر کمال، انسان‌های کمال‌یافته - فیلسوف - را در مراتب مختلف می‌داند که کامل‌ترین آنها این مهم را بر عهده دارد. به نظر می‌رسد نظریه فارابی از جهت امید آفرینی این امکان را فراهم می‌سازد تا افرادی برای هدایت‌گری سایر انسان‌ها به سرحد کمال وجود داشته باشند و از این جهت نیز می‌تواند در روان‌شناسی کارآمدتر از نظریه مزلو باشد و دستورات و قواعد متقن و بهتری را ارائه دهد.

۲. **رهایى از سرگستگی:** در اندیشه مزلو وجدان درونی و فطری در انسان، انگیزه دائمی در جهت دستیابی به کمال ایجاد می‌کند؛ اما در اندیشه فارابی عقل دهم (جبرئیل ملک) اهتمام و التماس به انسان دارد که به مسیر کمال و سعادت برسد. در نگاه فارابی انسان اختیار کمال می‌کند و تلاش خود را در همه ابعاد مبذول می‌دارد؛ ولی در این بین به امید بخشش عقل دهم و یاری او به کمال

خواهد رسید. گرچه مزلو در انسان‌های خودشکوکفا به‌نوعی الهام در عرصه‌های مختلف قائل است که ممکن است به این امر اشاره داشته باشد؛ اما در نگاه انسان گرایانه مزلو انسان برای خویش کافی است و در این مهم گویی تنها رها شده است. از این‌رو نظریه فارابی در روان‌شناسی می‌تواند از انحرافات وهمی و خرافات با ایجاد مسئولیت‌پذیری در برابر قوانین خارج از برداشت‌های شخصی جلوگیری کند چرا که قواعد و قوانین ناظر بر عقل سبب می‌گردد تا در رفتارهای جزئی نیز این توجه به امر کلی وجود داشته باشد که توسط موجودی خارج از وجود انسان هدایت می‌شود.

**۳. نهایت کمال:** در اندیشه مزلو خودشکوفایی یعنی بالفعل شدن استعدادها که در نهایت فرد به آرامش درونی می‌رسد و نوعی سکون را تجربه می‌کند. به نظر می‌رسد مزلو در این نگاه به‌نوعی تضاد یا عدم شناخت صحیح دچار شده است. اگر میل به خودشکوفایی به‌صورت فطری در انسان نهاده شده است پس دائماً به‌سوی بی‌نهایت مطلق در تکاپوست از این روست که کمالات مادی برای او قابل‌پذیرش نیست و به دنبال بی‌نهایت زیبایی و سایر کمالات است که فارابی آن را در مشاهده سرچشمه همه زیبایی‌ها و صفات می‌داند که حتی در آن ساحت نیز برای او بهجت و شادی دارد و بی‌انتهاست. گرچه در نظر فارابی نفس کمال‌یافته به تمام فعلیت خود دست‌یافته است؛ ولی افاضات پیاپی برای او ایجاد می‌گردد. به نظر می‌رسد این تناقض در مزلو به تعریف او از فطرت باز می‌گردد که تلاش داشته آن را در ساحت فیزیولوژی وجودی انسان قرار دهد و باعث شده از ساحت غیر آن غفلت ورزد. در نتیجه نظریه فارابی امکان پاسخ‌گویی به ابعاد وجودی انسان را برای روان‌شناسی فراهم می‌آورد که در پرتوی آن علاوه بر برنامه کلی متقن برای کمال همگان روش فردی نیز برای انسان داشته باشد.

**۴. پاسخگویی به میل جاودانگی:** مزلو نهایت کمال انسان را در پیوند بین حقایق و ارزش‌های والا در انسان می‌داند؛ یعنی نوعی اتحاد و انسجام درونی انسان با خویشتن اما این انسجام فقط در ساحت وجود مادی فرد تحقق می‌یابد. گرچه فارابی نیز از این اتحاد و انسجام و هم‌سویی بین تمامی ساحت‌های زندگی سخن گفته است و کمال انسان را حتی در زندگی دنیای مادی، هم‌راستایی با زندگی در دنیای دیگر پیوند می‌زند. اما مزلو در مورد جاودانگی انسان در دنیای دیگر با ساحت

غیرمادی وجودی‌اش سخنی به میان نمی‌آورد که در نهایت این پرسش را می‌توان از او داشت که بعد از فعلیت یافتن تمامی قوا و یافتن آرامش چه خواهد شد؟ اگر تمام این تلاش‌ها برای زندگی دنیای مادی است و جاودانگی در عالم بعد از آن وجود ندارد معنای شکوفایی چیست؟ به نظر می‌رسد نگرش مادی‌گرای مزلو و عدم توجه به ساحت روح انسان، آدمی را در بیهودگی و بی‌معنایی قرار می‌دهد. اما از طرف دیگر دیدگاه فارابی به علت جامعیت بیشتر که به علت شناخت دقیق‌تر انسان و هستی است اطمینان و آرامش بیشتری ایجاد می‌کند. از این‌رو دیدگاه او در روان‌شناسی از نسبی‌گرایی در امور مطلق جلوگیری می‌کند و این امکان را فراهم می‌سازد تا در روان‌شناسی به رفتارهای کلی صحیح بر اساس تفکر و اندیشه مطلق دست‌یافت که در نهایت به میل اصیل فطری مرتبط با روح انسان پاسخی درخور داد که با نظریه مزلو امکان پاسخ‌گویی وجود ندارد.

۵. **کمال‌یابی در تمامی افعال:** در اندیشه فارابی تمام افعال زندگی روزانه اگر با توجه به مسیر سعادت باشند در کمال و سعادت انسان مؤثرند و بلکه خود فضیلت‌اند این در حالی است که در اندیشه مزلو افعال روزانه صرفاً برای تبلور نیازهای متعالی است. در نگاه مزلو بین افعال روزانه و کمال فاصله‌ای وجود دارد که اگر شخص به حسب شرایط مشغولیت به آن داشته باشد به کمال دست نخواهد یافت. دیدگاه فارابی جامعیت بیشتر داشته و همین امر سبب امیدآفرینی است و مسیر را جزئی از کمال و برای دستیابی همگان فراهم می‌سازد. نظریه فارابی این امکان را در روان‌شناسی ایجاد می‌کند که انسان را به وظیفه‌گرایی سوق دهد و از اضطراب و ترس‌های نتیجه‌گرایی رها سازد چرا که بودن در مسیر کمال حتی با اعمال ساده روزانه به سرانجام خواهد رسید.

## ۵. نتیجه‌گیری

در بررسی کمال در پنج ساحت جسمانی، ارتباطی، هیجانی، عقلی و معنایی بین دیدگاه‌های فارابی و مزلو در نحوه وصول و نتایج حاصل در انسان کامل می‌توان به این نتیجه رسید که با توجه به اینکه مبنای هر کدام از دستیابی به کمال انسان و تعریف از آن متفاوت است؛ ولی هر دو در بسیاری از نتایج ظاهری هم‌راستا هستند.

تفاوت اصلی از شناخت انسان نشئت می‌گیرد که در نتیجه آن نیز برخی از امور در ساحت علم روان‌شناسی تفاوت ایجاد می‌کند:

۱. در دیدگاه مزلو اصالت با طبیعت انسان است و میل فطری انسان به کمال در فطرت او که جزء طبیعت اوست قرار دارد. در تفکر فارابی چون اصالت وجودی انسان با روح اوست و روح بقای ابدی دارد و همچنین میل به کمال در فطرت انسان قرار دارد که مربوط به ساحت روح انسان است پس کمال اصالتاً مربوط به روح است و تمامی ساحت‌های دیگر کمالی لازم است در راستای کمال روح قرار گیرد. این دیدگاه مزلو منجر به نوعی پوچی در میل به کمال در بدو امر می‌گردد. اگر قرار است با مرگ این بدن، حیات تمام شود چه نیازی به تلاش برای شکوفایی است؟ یا اساساً می‌توان پرسید زندگی آن‌قدر بیهوده است که تمامی تلاش‌های انسان برای نیل به کمالی است که با مرگ او دیگر چیزی باقی نخواهد ماند جز نامی از او؟

۲. نهایت کمال در دیدگاه مزلو کسب آرامش روان است که می‌توان از ابتدا با دیدگاه فانی بودن انسان مورد مناقشه قرار گیرد. اینکه حیاتی بعد از مرگ وجود نداشته باشد کمال در هر مرتبه و نوعی اساساً موردی نخواهد داشت. چرا که یکی از ترس‌ها و رنج‌های بشر، ترس از مرگ است که در این دیدگاه پاسخی درخور ندارد. این در حالی است که در اندیشه فارابی انسان ابد در پیش دارد و تمامی کمالات را برای به‌دست آوردن کمال زندگی پسین طلب می‌کند.

۳. دیدگاه طبیعت‌گرایی مزلو منجر می‌گردد تا اخلاقیات، ادراکات و شناخت نیز فقط در ساحت ماده و طبیعت قرار بگیرند. این سؤال پیش می‌آید که گزاره‌های اخلاقی در انسان‌های خودشکوفای ثابت است یا خیر؟ اگر ثابت است این ثابتات اخلاقی چگونه از طبیعت به دست می‌آیند و هدف آن‌ها چیست؟ و اگر نیستند اینکه هر شخص بنا به اقتضای شناخت خویش اصولی اخلاقی برای خود انتخاب کند درست است؟ معیار این شناخت و ارزش چیست؟ نتیجه زیست اخلاقی چه خواهد بود؟ اصلاً لزومی بر زیست اخلاقی وجود خواهد داشت؟ این در حالی است که فارابی در پی مسیر هستی‌شناسی خاص خویش از ثابتات اخلاقی تحت عنوان فضائل نظری نام می‌برد که برگرفته از معلومات عالم روحانی است. زیست اخلاقی نیز به‌صورت جزئی و موردی در هر

زمان و مکان باتوجه به آن تنظیم می گردد و نتیجه آن کسب سعادت و کمال هم در زندگی نخستین و هم در زندگی پسین است.

۴. مزلو انسان را در دستیابی به کمال و سعادت متکی بر خود می داند که در این مسیر سخت بی یاور رها شده است و وظیفه اوست که به تنهایی به مقصد خویش برسد. این در حالی است که فارابی باتوجه به استعدادهای مختلف در انسان انضمامی در این کره خاک گرفته، یاورانی چون امام و عقل فعال را قرار می دهد که در رسیدن به مقصد نهایی یاری رسانند و از خطای در مسیر شناخت و وصل در امان بمانند.

در نهایت می توان گفت گرچه مزلو و فارابی در دسته اندیشمندان غیر پوچ گرا هستند و برای انسان غایتی در نظر می گیرند؛ ولی به علت تفاوت بنیادین در نگرش هر دو به انسان و هستی و همچنین روش متفاوت شناختی و معرفتی تفاوت های بنیادین در نگرش، تعریف، شناخت و دستیابی به کمال نیز دارند. مزلو اندیشمندی طبیعت گرا و فارابی اندیشمندی فراطبیعت گراست از این رو فارابی انسان در جستجوی کمال را در پی کشف حقیقت و معنای آن می داند که بعد از شناخت کنه کمال و سعادت، خود را در مسیر نیل به آن قرار می دهد و مزلو قائل به جعل معنای کمال برای هر انسان به طور شخصی است و غایتی هدفمند و مشخص برای تمامی انسان ها ندارد.

## منابع

- جابری مقدم، علی اکبر (۱۳۸۴). *سعادت از نگاه فارابی*. قم: دارالمهدی.
- سیف، علی اکبر (۱۳۹۰). *روان‌شناسی پرورشی نوین، روان‌شناسی یادگیری و آموزش*. تهران: دوران.
- شونتس، دوآن (۱۳۸۴). *روان‌شناسی کمال، الگوهای شخصیت سالم*. ترجمه: خوشدل، گیتی. تهران: پیکان.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۹۶ الف). *السیاسه المدنیه*. ترجمه و شرح: ملک‌شاهی، حسن. تهران: سروش.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۹۶ ب). *فصول منتزعه*. ترجمه و شرح: ملک‌شاهی، حسن. تهران: سروش.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *رساله فی العقل*. تصحیح: سزگین، فؤاد. مجلد ۹.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵ الف). *آراء اهل المدینه الفاضله*. تصحیح: بو ملحم، علی. بیروت: دار والمکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). *الجمع بین رایى الحکیمین*. تصحیح: البیرنصری، نادر. تهران: مکتبه الزهراء.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*. ترجمه: مجتوی، سید جلال‌الدین. تهران: سروش.
- مزلو، هارولد آبراهام (۱۳۸۴). *زندگی در اینجا و اکنون*. ترجمه: میلانی، مهین. تهران: فراروان.
- مزلو، هارولد آبراهام (۱۳۷۴). *افق‌های والاتر فطرت انسان*. ترجمه: رضوانی، احمد. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مزلو، هارولد آبراهام (۱۳۷۵). *انگیزش و شخصیت*. ترجمه: رضوانی، احمد. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مزلو، هارولد آبراهام (۱۳۸۱). *انسان سالم و خودشکوفایی*. ترجمه: ثریا، سید مهدی. تهران: آگاه.
- مزلو، هارولد آبراهام (۱۳۸۷). *مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا*. ترجمه: شاملو، علی اکبر. تهران: آگاه.

Maslow, A. H (1968). *Motivation and Personality*. N. Y.: Harper and Row



# Human Perfection: A Comparative Analysis of Fārābī's Theory of Happiness and Abraham Maslow's Self-Actualization

**Reihaneh Davoodi Kahaki**

Researcher of University of Religions and Denominations, Faculty of Mysticism

reihaneh.davoodi65@gmail.com

The understanding of humans in any philosophical school influences their ultimate purpose, affecting their way of life and how they resolve conflicts. Building on the foundation of humanistic psychology, Maslow posits the theory of self-actualization, asserting that transcending basic needs related to deficiency allows for the full manifestation of innate talents to their highest potential. Fārābī, a philosopher of happiness with a special focus on the functions of the mind, thought, and aptitudes, links human perfection in material life to perfection in the afterlife, offering a comprehensive theory on perfection and happiness within the realm of the mind through the flourishing of innate talents governed by the bestowing of intellects. Despite their different worldviews, both thinkers ultimately regard human perfection and happiness as aligned with the blossoming and utilization of innate talents. This perspective redefines primary human experiences, such as suffering and transient pleasure, replacing them with satisfaction and happiness. This paper presents an analytical-comparative study of these two philosophers' views on the definitions of perfection and happiness. It addresses how humans resolve worldly conflicts and problems and examines their solutions within physical, relational, emotional, intellectual, and meaningful perfection.

Keywords: Psychology, Happiness, Self-actualization, Fārābī, Maslow.

Scientific journal (bi-quarterly)

# ***Analytic Philosophy***

Vol.19 , No. 42 , Winter 2023

---

<b>Identity and Goodness According to Charles Taylor</b>	<b>30</b>
Shahla Islami	
<b>The Role of “Concept of Freedom” in Issuing Sentences and Moral Values by Relying on Sartre's Phenomenological Methodology</b>	<b>56</b>
Negar Ezhari Jankanlou, Zainab Al-Sadat Mirshamsi, Monireh Seyed Mazhari	
<b>Conceptual Analysis of of Samad Ghorbanzadeh Photographs based on Freud's Opinions</b>	<b>76</b>
Firoozeh Sheibani Rezvani	
<b>Simone de Beauvoir and Phenomenological aesthetics</b>	<b>95</b>
Saida Golmohammadi, Shamsul-Muluk Mustafavi	
<b>Moral Responsibility from the Point of View of Akhwan al-Safa</b>	<b>118</b>
Maryam Abbas Abad Arabic, Mahmoud Freemane	
<b>Human Perfection: A Comparative Analysis of Fārābī's Theory of Happiness and Abraham Maslow's Self Actualization</b>	<b>145</b>
Reihaneh Davoodi Kahaki	

# **Bi-Quarterly Journal of “Analytic Philosophy”**

**Vol. 19, No. 42, Autumn & Winter 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 or 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)