



فلسفه تطبیقی

دوره ۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵
شاپا الکترونیکی: ۳۰۴۱-۹۴۶۸



فلسفه تطبیقی

فصلنامه علمی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دوره سوم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر حمید حوالی شهریاری / رئیس سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت)

سردبیر: دکتر محمد محمدرضایی / فلسفه و کلام / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران

دبیر هیئت تحریریه: دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر حمید حوالی شهریاری / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمد جواد رودگر کوهر / عرفان نظری اهل بیته / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر ملیحه صابری نجف آبادی / فلسفه / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمدعلی اردستانی / مطالعات استنباطی فلسفه مطلق / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا خادمی / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر علی عسگری یزدی / عضو کمیسیون علوم انسانی - هیئت ممیزه / دانشگاه تهران

دکتر ابوالفضل محمودی / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

دکتر خداخواست عرب صالحی / منطق احکام اسلامی / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا شاکرین / منطق عقاید اسلامی / استاد پژوهشکده حکمت و دین پژوهی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی:

دکتر احمد حسین شریفی / فلسفه / هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دکتر حسین کلباسی اشتیری / فلسفه غرب / استاد دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

ویراستار: دکتر حسن شهریاری

کارشناس: مهشید محرمخانی

حروف نگار و صفحه آرا: مهشید محرمخانی

طراح جلد: معصومه رسولزاده



فهرست مطالب

- ۱۶-۱ معنویت متعالیه اجتماعی در آفاق اندیشه علامه طباطبائی، امام خمینی و استاد شهید مطهری
محمد جواد رودگر، یزدان جهاندار لاشکی
- ۳۴-۱۷ مسئله باور و خود انسانی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین)
حسین رضائی
- ۵۰-۳۵ مقایسه تطبیقی لذت و درد از دیدگاه عبدالجبار معتزلی و اپیکور و تأثیر آن بر اخلاق
کوکب دارابی، محمود صیدی، فاطمه آقاجانی
- ۶۴-۵۱ بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در دیدگاه فلسفی - اخلاقی لویناس و علامه طباطبائی و ...
مجید اعتمادی مهر، رحمت الله محمودی، مجتبی محمدی جلالی فراهانی
- ۸۰-۶۵ هرمنوتیک دیجیتال: از تطور تاریخی تا بازتعریف مفاهیم وجودی در عصر هوش مصنوعی
فاطمه عبدالله پور سنگچی، حسین رهنمائی، علی عسگری یزدی، مهران رضائی
- ۹۱-۸۱ تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت: ...
مهدی محمدرضایی، علیرضا حبیبی



معنویت متعالیه اجتماعی در افق اندیشه علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری

محمدجواد رودگر^۱ , یزدان جهاندار لاشکی^۲

۱. استاد، گروه عرفان و معنویت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: dr.mjr345@yahoo.com

۲. استاد، سطوح عالی حوزه علمیه شهید بهشتی نوشهر، نوشهر، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	تبیین معنویت متعالیه اجتماعی متناظر به نیاز انسان امروز از اهمیت و ضرورت ویژه‌ای در افق اندیشه عالمان ربانی برخوردار است. معنویت که هندسه معرفتی آن در ساحات و سطوح: ۱. بینشی/نگرشی؛ ۲. گرایشی/منشی؛ ۳. کنشی/روشی، معطوف به چهار حوزه اعتقادیات، معنویات، احکامیات و اجتماعیات قابل تعریف و تنظیم است. بدین سان پرسش محوری این است که معنویت متعالیه اجتماعی در افق اندیشه علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری چیست؟ در نوشتار حاضر بعد از استناد به اندیشه و آراء هر کدام از عالمان یادشده پاسخ به این پرسش با روش توصیفی تحلیلی داده شد که یافته‌های آن عبارت‌اند از: الف) در معنویت متعالیه «فطرت» دروازه معنویت، «ولایت» حامل معنویت، «عقلانیت» بنیاد معنویت، «شریعت» نقشه راه معنویت، «عبودیت» تجلی‌گاه معنویت، «عدالت» شاخص معنویت، «سیاست» عینیت معنویت، «توحید» غایت معنویت و «تمدن نوین اسلامی» مظهر و علامت معنویت است؛ ب) معنویت متعالیه اجتماعی مبتنی بر سه مبنای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و اصالت‌های چهارگانه: روح، فطرت، غیب و شریعت است؛ ج) معنویت متعالیه اجتماعی مترتب بر طیف‌های گوناگونی از مؤلفه‌هاست که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. توحیدی، عبودی، ولایی؛ ۲. شریعت‌گروی، اجتماعی، تمدنی؛ ۳. عدالت‌محوری، زندگی‌سازی، اعتدال و مقاومت‌مداری؛ د) شاخصه‌های معنویت متعالیه اجتماعی نیز عبارت‌اند از: ۱. ارزش‌گروی اخلاقی؛ ۲. تکلیف‌مداری؛ ۳. شجاعت‌محوری؛ ۴. ایثارگری و نثارمداری؛ ۵. استکبارستیزی.

استناد: رودگر، محمدجواد، جهاندار لاشکی، یزدان (۱۴۰۵). معنویت متعالیه اجتماعی در افق اندیشه علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۱۶-۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2079319.1066>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Transcendental Social Spirituality in the Intellectual Horizon of Allamah Tabataba'i, Imam Khomeini, and Shahid Motahhari

Mohammad Javad Roodgar¹ , Yazdan Jahandar Lashki²

1. Professor, Department of Mysticism and Spirituality, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.
Corresponding Author: dr.mjr345@yahoo.com
2. Professor, Shahid Beheshti Seminary, Nowshahr, Iran.

Article Info

History

Received: November 29, 2025
Accepted: January 28, 2026

Keywords

Transcendent spirituality
belief in the unseen
monotheism
servitude
justice

Abstract

Explaining the transcendent social spirituality corresponding to the needs of today's human being is of special importance and necessity in the horizon of the thought of the Rabbani scholars. A spirituality whose epistemological geometry can be defined and regulated in the areas and levels: 1. Visionary/Attitude 2. Tendency/Spiritual 3. Action/Method, focused on the four areas of beliefs, spirituality, rulings and sociality. Thus, the central question is what is the transcendent social spirituality in the horizon of the thought of Allameh Tabataba'i, Imam Khomeini and Master Shahid Motahhari? In this article, the answer to this question was given after citing the thoughts and opinions of each of the mentioned scholars using a descriptive-analytical method, the findings of which are as follows: a) In transcendental spirituality, "nature" is the gateway to spirituality, "wilayah" is the carrier of spirituality, "rationality" is the foundation of spirituality, "Sharia" is the roadmap of spirituality, "servitude" is the manifestation of spirituality, "justice" is the indicator of spirituality, "politics" is the objectivity of spirituality, and "monotheism" is the goal of spirituality, and "modern Islamic civilization" is the manifestation and symbol of spirituality. b) Transcendental social spirituality is based on three ontological, anthropological, and epistemological foundations and the four originalities: spirit, nature, unseen, and Sharia. c) Transcendental social spirituality consists of various ranges of components, some of which are: 1. Monotheistic, servile, wilaya 2. Sharia-oriented, social, and civilizational 3. Justice-centered, life-building, moderation, and resistance-oriented balance. D) The characteristics of transcendent social spirituality also include: 1. Moral value orientation 2...

Citation: Roodgar, M., & Jahandar Lashki, Y. (2026). Transcendental Social Spirituality in the Intellectual Horizon of Allamah Tabataba'i, Imam Khomeini, and Shahid Motahhari. *Comparative Philosophy*, 3(1), 1-16.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2079319.1066>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

بیان همه‌جانبه و تبیین جامع معنویت در منظومه معارف و حیانی از اهمیت، حساسیت و درعین حال ضرورت خاصی برخوردار است تا معنویت جزیره‌ای، جریان‌ی و بریده از حقایق ملکوتی و غیرتمدنی یا تمدن‌سوز در متن جامعه، به‌ویژه برای نسل جوان، ترویج نشود و معنویت سکولار و لیبرال با بن‌مایه‌های اومانیستی و ماتریالیستی یا معنویت متدانیه جایگزین معنویت متعالیه نگردد. معنویت متعالیه دارای هندسه معرفتی پویا و پایا در ساحت‌ها و سطوح: ۱. بینشی؛ ۲. گرایشی؛ ۳. کنشی، با مختصات هم‌چون اندیشه، انگیزه و انگیزه الهی است. معنویتی که برونداد فقه اکبر (اعتقادات)، فقه اوسط (اخلاقیات) و فقه اصغر (احکامیات) است و معنویتی مکتبی - مسلکی به شمار می‌رود. این معنویت در ساحت بینشی - نگرشی و از منظر هستی‌شناختی، مبتنی بر اعتقاد به عالم غیب و غیب عالم است که فصل‌مقوم آن «ایمان به غیب» است؛ در ساحت گرایشی - منشی و از منظر انسان‌شناختی، بر «اصل فطرت» با گرایش‌های عالی و ارتباط وجودی با خدا استوار است و در ساحت کنشی - روشی و از منظر دین‌شناختی، بر «شریعت حقه محمدی (ص)» و نقشه راه جامع آن در قالب اصول «نبوت، امامت و ولایت» تعریف، تعیین و تنظیم شده است.

به بیان دیگر، در منظومه معرفت اسلامی، معنویت متعالیه مبتنی بر مؤلفه‌هایی در طیف‌های گوناگون است: الف) طیف توحیدی، عبودی و ولایی؛ ب) طیف شریعتی، اجتماعی و تمدنی؛ ج) طیف زندگی‌سازی، آرامش‌زایی و امنیت‌بخشی. بدین‌سان، در معنویت متعالیه، «فطرت» دروازه معنویت، «ولایت» حامل معنویت، «عقلانیت» بنیاد معنویت، «شریعت» نقشه راه معنویت، «عبودیت» تجلیگاه معنویت، «عدالت» شاخص معنویت، «سیاست» عینیت معنویت، «توحید» غایت معنویت و «تمدن نوین اسلامی» مظهر و علامت معنویت است. همه این حقایق الهی در واژه قرآنی «حیات طیبه» متجلی شده‌اند.

معنویت متعالیه، اجتماعی، جهادی، تشکیک‌پذیر و ذومراتب است و دارای مؤلفه‌هایی چون زندگی‌گرایی، سیاست‌محوری و فعالیت‌های اجتماعی، شریعت‌محوری و ولایت‌محوری، روحیه جهادی - حماسی، انس و الفت با خدا و راز و نیاز با معبود محبوب و محبوب معبود است. دنیای امروز تشنه چنین معنویتی است، زیرا گرایش به معنویت امری درونی و فطری است که در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است. این گرایش عالی، همواره در اوج چالش‌های زندگی و تعارض‌های زیستی تجلی یافته است و حتی اگر انسان نسبت به آن دچار فراموشی یا غفلت شود، باز هم نیازی بالفعل و درونی برای او محسوب می‌شود، زیرا انسان حتی در بهترین شرایط رفاهی و آسایش زندگی نیز در جست‌وجوی آرامشی است که تنها از طریق معنویت فطری و متعالیه حاصل می‌شود. تجربه زیسته انسان در طول قرون متمادی، به‌ویژه در سده‌های اخیر، بیانگر همین نکته نغز و نیازمحور است که با وجود امکانات و ابزارهای رفاهی، معنویت همچنان گمشده و حلقه مفقوده زندگی اوست.

در معنویت یادشده، انقلابی‌گری با عقلانیت و معنویت درهم‌تنیده است و از معنویت تحریف‌شده، انحرافی، التقاطی و حتی تفسیرشده به مادیت و تقلیل‌گرایی منزه است. از این‌رو، در مکتب ناب اسلامی با تبیین‌های انحرافی و تحویل‌گرایانه از معنویت مبارزه شده و این‌گونه نگرش‌ها مورد نقد قرار گرفته‌اند، زیرا در این مکتب، اولاً تفسیر معنویت به مادیت مردود است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴: ۲۵۹)؛ ثانیاً معنویت منهای خدا نقد و نفی شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۲: ۴۶۶)؛ ثالثاً با تبیین‌های تحویل‌گرایانه معنویت یا تنزل معنویت به مادیت نیز مقابله شده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۸-۱۴۱). بدین‌جهت، معنویت محدودشده به مادیت و معنویت منهای خدا، که به محسوسات و نفسانیات تقلیل یافته است، «معنویت متدانیه» نام دارد، اما معنویت مبتنی بر اعتقاد و ایمان به خدا، حقایق وجودی و دربرگیرنده تمامی نیازهای مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان، «معنویت متعالیه» است.

مفهوم شناسی

یکی از نکات مهم در معنویت متعالیه اجتماعی جهادی، تعریف و تبیین معنای معنویت است، زیرا تا تصور دقیق و درستی از معنویت اصیل اسلامی نداشته باشیم، نمی‌توانیم تصدیق آگاهانه و گواهی‌های مبتنی بر معرفت از آن داشته باشیم و محمول و مسائل متکثر متناظر به معنویت را بر موضوع معنویت مترتب سازیم. افزون بر این داشتن تصور و تلقی روشن از معنویت متعالیه عامل روایت جامع و منظومه‌ای از معنویت ناب اسلامی و مانع انحراف، تحریف، التقاط و الحاداندیشی در ساحت معنویت می‌شود و جلوی بسیاری از مغالطات لفظی و معنوی را خواهد گرفت.

مفهوم معنویت

با عنایت به اینکه موضوع بحث، معنویت اجتماعی جهادی است، معنا، منزلت و ماهیت معنویت را از منظر عالمان دینی و گفتمان معرفتی اسلام‌شناسان معاصر را که در حوزه معنویت انظار صائب و آرای متقن و صادق دارند، طرح و ارائه خواهیم کرد:

مهم‌ترین رکن انسانیت در چشم و دل علامه طباطبائی (رض) «معنویت» است و ایشان «موطن» و حیات معنوی را عالم باطن و کمالات باطنی و مقامات معنوی انسان را یک‌رشته واقعیت‌های حقیقی، زنده و بیرون از واقعیت طبیعت و جهان ماده قلمداد کرده و معنویت و مقامات معنوی را واقعیت از سنخ حقیقت و موقعیت‌های حیاتی اصیل برای انسان می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۹۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۳).

علامه روش این سیر باطنی و حیات معنوی را بر کمالات باطنی و مقامات معنوی انسان که به یک‌رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت و جهان ماده مرتبط است، قلمداد کردند که انسان دیر یا زود و بالأخره در دم مرگ و روز رستاخیز، به آن‌ها اطلاع می‌یابد و برایش مشهود و مکشوف خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۳)؛ معنویتی که در زبان قرآن «حیات» نامیده شده و علامه بر این باورند که راه «ملکوت» و «معنویت» به روی همگان باز است و شهود ملکوت عالم ممکن است نه محال و در انحصار عده خاصی هم نیست، اگرچه عده خاصی به این حقیقت راه پیدا می‌کنند و راه‌یابی این عده مستعد نیز فراجنسیتی و فراطبقاتی است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۵: ۲۷۰-۲۷۱).

از نظر ایشان معنویت حقیقی انصراف از جهان ماده و انقطاع از عالم ناسوت و اتصال به غیب جهان و جهان غیب است تا انسان از انوار ربوبی و عنایات خاصه حق بهره جوید. از نظر علامه یکی از مسائل مهم زندگی انسان حرکت کمال‌گرایانه به سوی حق تعالی است که انسان را در بعد معنوی و روحانی پرورش می‌دهد و از گرداب ظلمت‌ها و حجاب‌های ظلمانی می‌رهاند و به منزل‌های امن قرب الهی وارد می‌کند و اکسیر این سیر باطنی «حب الهی» است که می‌تواند یک‌باره خرمن هستی‌ها و نیت‌ها و غصه‌ها و مشکلات را بسوزاند و از ریشه و بن قطع کند و اثری از آن در وجود سالک باقی نگذارد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱: ۱۲۵) و تنها راه محبت و مهر است که نفس محب را به واسطه انجذابی که به سوی محبوب پیدا می‌کند، مجذوب وی نموده و همه چیز، حتی خود را از لوح دل خویش محو می‌کند و شعور و ادراکش را تنها و تنها به محبوب اختصاص می‌دهد و معرفت حقیقی حق - سبحانه - جز از راه حب صورت نمی‌گیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۶۴-۱۶۵) و اهل محبت آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته، دیده به نور پروردگار پاک، روشن ساخته‌اند و با چشم واقع‌بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند، زیرا در اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۵: ۱۵۸). علامه توحید، عبودیت، ولایت‌مداری، اطاعت بی‌چون‌وچرا از خداوند و شریعت محمد مصطفی (ص) و معادباوری را از عناصر کلیدی معنویت برشمرده و معرفت، مراقبت و محاسبه نفس را مبنای سلوک معنوی به شمار آورده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۲۳۶ - ۲۳۱).

امام خمینی (ره) نیز معنویت متعالیه را مبتنی بر هستی دارای لایه‌های مادی و معنوی یا ظاهری و باطنی می‌داند (خمینی {امام}، ۱۳۷۶، ج ۸: ۲۵۴) و آن را مبتنی بر واقعیت دو ساحتی انسان: ۱. ساحت جسمانی و ۲. ساحت روحانی و معنوی (همان، ج ۵: ۲۵۴) تحلیل کرده و بر این باورند که ساحت ملکوتی، انسان‌محور و مدار حرکت تکاملی اوست (همان، ۱۳۷۷: ۴۱۷)؛ بنابراین انسان دارای دو نشئه و دو عالم است: نشئه ظاهریه مُلکیه که آن بدن اوست و نشئه باطنیه غیبیه مُلکوتیه که از عالم دیگر است (همان، ج ۵: ۱۳۷) که هرگاه آدمی به نشئات غیبی و ملکوتی‌اش توجه کرد و رو به‌سوی عالم باطن داشت معناگراست. امام معنویت را روح یک جامعه می‌داند و معتقدند اسلام در کنار مقررات اجتماعی، اقتصادی و غیره به تربیت انسان بر اساس ایمان به خدا تکیه کرده و در هدایت جامعه از این بُعد بیشتر برای هدایت انسان به طرف تعالی و سعادت عمل می‌کند (همان، ۱۳۷۶ ج ۵: ۴۱) یا می‌فرماید: «اسلام جامع تمام جهات مادی و معنوی و غیبی و ظاهری هست، برای اینکه انسان دارای همه مراتب هست» (همان، ج ۳: ۲۳۱)؛ لذا اندیشه‌های محدودگرا و تحویل‌گرایانه معطوف به معنویت محض یا مادیت صرف را مورد نقادی قرار می‌دهد (همان، ج ۴: ۹)، زیرا از دیدگاه امام خمینی (رض) معنویت اسلامی معنویتی جامع و کامل است که به عالم درون و برون، به جهان غیب و شهادت، به روحانیت و جسمانیت و ظاهر و باطن به‌صورت توأمان نظر می‌افکند و به تعبیر امام خمینی اسلام مادیات را جوری تعدیل می‌کند که به الهیات منجر می‌شود و در مادیات به نظر الهیات نظر می‌کند و در الهیات به نظر مادیات نظر می‌کند، اسلام جامع بین همه جهات است (همان، ج ۶: ۴۶۷-۴۶۸).

افزون بر این امام علم و عمل صالح را عامل کسب معنویت و معنویت را عامل رشد علمی و قبولی اعمال قلمداد می‌کرد (همان: ۳۰۰) و بر اساس تفسیر و قرائتی که از اسلام داشت معنویت را چندلایه دیده و در سطوح و ساحت‌های مختلف تحلیل می‌نمود (همان، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۷۲-۲۹۹؛ ج ۲: ۵۴-۵۶). همچنین امام میزان را در معنویت و عرفان، چه در کارهای شخصی و انفرادی و چه در فعالیت‌های اجتماعی، «قیام‌الله» می‌داند (همان: ۷۰). امام بر این باورند که تا معنویت و عقیده به توحید و معاد در کسی نباشد، محال است انسان از خود بگذرد و در فکر امت باشد (همان، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۰۴؛ ج ۵: ۳۲۶ و ۳۵۰) یا معتقدند اگر انسان در صورت اصلاح خود، می‌تواند به اصلاحات دست بزند و جامعه را اصلاح کند (همان، ج ۱۱: ۳۸۵؛ ج ۱۴: ۳۹۳؛ ج ۸: ۲۸۴) و تزکیه نفس را زیربنای خودسازی و جامعه‌سازی برمی‌شمارد (همان، ج ۹: ۱۳۵؛ ج ۱۴: ۳۹۳؛ ج ۱۷: ۵۳۱؛ ج ۱۸: ۱۶) و اکنون نمونه‌هایی چند از نقش معنویت در ساحت و سطوح گوناگون از منظر امام خمینی: ۱. تکامل وجودی انسان و قرب الهی یافتن (ر.ک: شرح چهل حدیث: ۶-۱۰)؛ ۲. نجات از هر هلاکتی (همان، ۱۳۷۸: ۲۱)؛ ۳. تحصیل سعادت در مجامع علمی (همان، ۱۳۷۶، ج ۷: ۵۳۴)؛ ۴. رشد همه‌جانبه (همان، ۱۳۷۶، ج ۱۴: ۳۹۱؛ ج ۸: ۳۱۰؛ ج ۴: ۱۸۴)؛ ۵. خودسازی و جامعه‌سازی (همان، ج ۶: ۵۳۰؛ ج ۹: ۱۱؛ ج ۱۶: ۱۳؛ همان، ۱۳۷۸: ۱۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲)؛ ۶. کارآمدسازی ساختار نظام (همان، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۵۹-۳۶۰؛ ج ۷: ۴۶۰)؛ ۷. رمز پیروزی و بقا در همه عرصه‌های جهانی (همان، ج ۱۱: ۸؛ ج ۱۴: ۲۳؛ ج ۷: ۲۴).

استاد شهید مرتضی مطهری (رض) نیز یکی از متفکران بزرگ اسلامی است که در خصوص معنویت حساسیت خاص علمی و عملی داشت و معنویت و عرفان اسلامی را بر اساس اصل عدم تفکیک معنویات از اجتماعیات و اجتماعیات از معنویات مورد بازخوانی و مذاقه قرار داده و زمینه پرسش‌گری‌های مختلفی را فراهم ساخت تا روشن شود که چرا باید در کنار بُعد اجتماعی معنویت و عرفان از معنویت و عرفان اجتماعی پرسش شود؟ (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۲۱۷-۲۲۸ و پاورقی: ۲۱۷-۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۵۰۷-۵۳۳؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۲۱-۱۲۴). از نظر آن استاد شهید معنویت به معنای «اصالت عالم معنا»، «اصالت عالم غیب» در عین اهمیت جهان ماده و عالم حق و شهادت است و ضمن بحث از «غیب» و «شهادت» (از حیث مفهوم شناختی) به رابطه انسان با جهان غیب و نقش ایمان به آن پرداخته است و باور داشت که اولین هدایت قرآن این است که به انسان ایمان به غیب می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۱۲۲)؛

همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۸-۱۴۱). در نظام فکری استاد شهید معنویت با حقیقت وجودی و ملکوت انسان و جهان ربط وجودی داشته و «فطرت»، صراط سلوک معنوی به سوی خداست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۸-۱۴۱) و بر این اعتقادند که انسان همواره دروازه معنویت و غیب و ملکوت (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۳۸۰-۳۹۹) و از نظر قرآن، معنویت پایه تکامل است (همان، ۱۳۸۵، ج ۲۴: ۲۵۸).

مفهوم معنویت متعالیه

معنویت متعالیه با حقیقت وجودی و ملکوت انسان و جهان و در ارتباط آگاهانه با مبدأ هستی یا خدای سبحان و «حقیقه الحقایق» و باور یقینی به «معاد و حیات اُخروی» از رهگذر ایمان به اصل «نبوت و امامت» است. در معنویت مبتنی بر مکتب اصیل اسلامی راه معنویت در «درون انسان» تعبیه شده و «فطرت»، «مَنْ عِلْوَى» و «خود حقیقی» صراط سلوک معنوی به سوی خداست. در معنویت متعالیه، معنویت توحیدی، عبودی و ولایی زیرساخت انقلابی بودن، انقلابی شدن، انقلابی ماندن و عمل گرایی در ساحت جهاد در جبهه‌های سخت (جهاد بیرونی - نظامی و دفاعی) و نرم (جهاد درونی - فرهنگی - فکری و تبیینی) در مدل ترکیبی و تفکیک نابردار معنویات و اجتماعیات خواهد بود. در زیست معنوی مبتنی بر معنویت متعالیه ارتباط‌های چهارگانه: ۱. ارتباط با خدا؛ ۲. ارتباط با خود؛ ۳. ارتباط با خلق خدا؛ ۴. ارتباط با خلقت در پرتو ارتباط با انسان کامل معصوم (ع) به صورت جوهری اشتدادی تحقق می‌یابد و گفتمان حاکم بران «توحید»، «عبودیت»، «عقلانیت» و «عدالت» است، معنویت متعالیه بر اساس آیات و احادیث فراوان مرتبه‌پذیر و مقول به تشکیک است؛ مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (نساء / ۱۳۶)، «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (محمد (ص) / ۱۷)، «وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (انفال / ۲) یا آیاتی که بحث «درجه» را مطرح فرمود؛ مثل: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله / ۱۱)، «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...» (بقره / ۲۵۳)، «دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء / ۹۶)، «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام / ۸۳)، «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...» (انعام / ۱۶۵) و سپس در تفسیر درجه‌پذیر بودن و درجه شدن انسان‌ها در سیر و سلوک الی الله می‌فرماید: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (انعام / ۱۳۲) یا فرمود: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُؤْفِقَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ» (احقاف / ۱۹). چنانچه معرفت و علم را امتیاز و درجه برای انسان معرفی کرد (مجادله / ۱۱) مجاهدت در راه خدا را نیز عامل امتیاز و برتری و درجه‌آفرین معرفی کرد: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء / ۹۵)؛ چنان که فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه / ۲۰) و در مجموع آیاتی از قرآن هست که دو مرحله تکاملی انسان معنوی را به صورت جامع و تمام‌عیار مطرح کرد: الف) «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (انفال / ۴)؛ ب) «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران / ۱۶۳) که ذومراتب و تشکیکی بودنش متناظر به مراتب معرفتی - معنوی آدمیان در سیر انفسی و سیورورت وجودی آنان است.

علامه طباطبایی نیز بر این اعتقاد است که ایمان عبارت از علم و عمل است و التزام به این دو شدت و ضعف می‌پذیرد و از این رو، ایمان نیز شدت و ضعف و کاهش و نقصان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۸: ۲۵۹). در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که می‌فرمایند: «المؤمنون على سبع درجات، صاحب درجة منهم في مزيد من الله عز وجل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۱۶۹)؛ مؤمنان هفت درجه دارند، خداوند عزوجل به (درجه) صاحب درجه می‌افزاید و فرمود: «إِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ بِمَنْزِلَةِ السَّلَامِ، يَصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةٌ بَعْدَ مِرْقَاةٍ... وَكَانَ الْمِقْدَادُ فِي الثَّامِنَةِ وَأَبْوَدَرُ فِي التَّاسِعَةِ وَ سَلْمَانُ فِي الْعَاشِرَةِ» (همان، ج ۶۹: ۱۶۶)؛ ایمان مانند نردبانی است که ده پله دارد و پله‌های آن یکی پس از دیگری پیموده

می‌شود... و مقدار در پله هشتم قرار دارد و ابوذر در پله نهم و سلمان در پله دهم آن. یا فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَشْهُمٍ: عَلَى الْبِرِّ وَالصَّدَقِ وَالْيَقِينِ وَالرِّضَا وَالْوَفَاءِ وَالْعِلْمِ وَالْحِلْمِ، ثُمَّ قَسَمَ ذَلِكَ بَيْنَ النَّاسِ، فَمَنْ جَعَلَ فِيهِ هَذِهِ السَّبْعَةَ الْأَشْهُمَ فَهُوَ كَامِلٌ مُحْتَمِلٌ وَقَسَمَ لِبَعْضِ النَّاسِ السَّهْمَ وَلِبَعْضِ السَّهْمَيْنِ وَلِبَعْضِ الثَّلَاثَةِ حَتَّى أَنْتَهَوْا إِلَى السَّبْعَةِ، ثُمَّ قَالَ: لَا تَحْمِلُوا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمِ سَهْمَيْنِ وَلَا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمَيْنِ ثَلَاثَةَ قُتْبُهُنَّوَهُمْ؟ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۴)؛ یعنی خداوند ایمان را بر هفت سهم تقسیم کرده است: نیکی، صدق، یقین، رضا، وفاء، علم و حلم، سپس آن را در میان مردم توزیع نمود و کسی که تمام این هفت سهم را دارد مؤمن کامل و متعهد است و برای بعضی از مردم یک سهم و بعضی دو سهم و بعضی سه سهم قرار داده، تا به هفت سهم می‌رسد. سپس امام فرمود: آنچه را وظیفه صاحب دو سهم است بر دوش صاحب یک سهم حمل نکنید و آنچه مربوط به صاحب سه سهم است بر دوش صاحب دو سهم ننهید، مبدا بارشان سنگین شود و به‌زحمت افتند. در نتیجه، مراتب ایمان، از ضروریاتی است که هیچ شکی بدان راه ندارد. در نتیجه، معنویت متعالیه در جغرافیای معارف و حیانی با اندیشه توحیدی (بینش و نگرش الهی)، انگیزه توحیدی (گرایش و منش الهی) و انگیزه توحیدی (کنش و روش الهی) معطوف به آموزه «ایمان به غیب» است که مبهجهانه، مسئولانه و مجاهدانه امتداد اجتماعی یافته است.

مفهوم معنویت اجتماعی جهادی

معنویت اجتماعی و «معنویت» انقلاب و نظام اسلامی نیز تنها به معنای دعا، نیایش و عبادت نیست، بلکه معنویتی ساری و جاری در چالش‌های روزمره و واقعیت‌های حیات انسان و زندگی فردی - اجتماعی است. معنویت، خلوت و خلصه صرف نیست و با مساوات و مواسات و رعایت حقوق شهروندی، نسبتی تام و تمام دارد، نه اینکه نسبتشان در بی‌نسبیتی و جزیره‌ای بودن آن‌ها با هم باشد، چه اینکه معنویت، معلول معرفت و مولود عبودیت و محصول تحقق عدالت فکری و اخلاقی در حوزه انسانیت انسان است و راه کسب معنویت نیز اصلاح درون و برون است. در اندیشه امام خمینی (ره) نیز معنویت یک عامل و منشأ مهم قدرت و پیشرفت است که می‌تواند در برابر همه ابرقدرت‌های مادی عالم حرفی برای گفتن داشته باشد (خمینی {امام}، ۱۳۷۶، ج ۸: ۲۲۴). از این رو، ایشان در پیام تاریخی و ماندگار خود به گورباچف نبود معنویت را باعث انحطاط مارکسیسم می‌داند (همان، ج ۲۱: ۲۲۲).

امام اصل و اساس را معنویات دانسته و بین معنویت معطوف به حکومت و سیاست با معنویات‌های بریده از سیاسیات یا سیاسیات بریده از معنویات تفاوت فاحش قائل‌اند و معنویت و عدالت اجتماعی را به هم گره زده‌اند (همان، ج ۸: ۲۵۶). ناگفته نماند که امام عبودیت الهی را منشأ کمالات و کرامات در حوزه‌های مختلف می‌داند و طریق وصول به حقایق ربوبیت (همان، ۱۳۷۸: ۱۲) که از نظر ایشان قدم عبودیت و عز ربوبیت عامل رسیدن به معراج حقیقی (همان: ۱۵) و عبادت و عبودیت آدمی را در ظاهر و باطن پاک و طاهر از هر ظلمت و ضلالتی می‌کند که انسان در خدمت خدا و خلق خدا باشد (همان: ۵۶؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۲۶) یا در خصوص ارتباط خود با خدا و اصلاح نفس مقوله تربیت معنوی و نورانیت دل را به‌وسیله احساس نیاز به خدا و خشوع و شب‌زنده‌داری مطرح کردند (همان، ۱۳۷۳: ۲۵؛ همان، ۱۳۷۶، ج ۱۴: ۳۹۱؛ ج ۸: ۴۸۷؛ همان، ۱۳۷۷: ۱۵۵؛ همان ۱۳۷۸: ۱۱).

یکی از مسائل یا چالش‌های ساحت معنویت در عرصه عمل این است که آیا معنویت با مادیت و حیات معنوی با زندگی در عالم ماده و دنیا سازگار و قابل جمع هستند یا نه؟ پاسخ به این مسئله از منظر علامه مثبت است. امت اسلام به تحقیق بین این دو کمال و سعادت را جمع نموده و مادیت و معنویت را در حد اعتدال برگزیده‌اند. پس اسلام امتی متعادل و میانه است که هر دو طرف با آن سنجیده می‌شوند؛ بنابراین، این امت شهید و گواه است بر سایر امم امروز که مادیات معنویات را تحت الشعاع قرار داده‌اند و جلب شدن حواس به‌سوی مادیت پرده ضخیمی بر روی روحانیت و

معنویت دینی زده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۲۹۴-۳۰۱؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۴۱). در معنویت مبتنی بر معرفت و عبودیت محض الهی، خود گرایی و خلوت گزینی نیست، بلکه جمع گرایی و خدمت به خلق خدا البته برای رضای خدا و در مسیر و جهت عبودیت الهی موج می زند که درد خدا و خلق خدا در دل عبادت های اسلام که مظاهر معنویت هستند تعبیه شده است؛ بنابراین در معنویت دینی هیچ کاری برای غیر خدا و دور از عبودیت و انقیاد و اخلاص نیست و انسان معنوی، انسان جدانشده از جامعه و حقوق خانوادگی و اجتماعی نیست و انسان اهل عبودیت به تدریج می تواند بر همه ابعاد وجودی خویش مدیریت کند تا از همه محدودیت ها و قیود رها و آزاد شود و با آزادی معنوی یا آزادگی بر بیرون از وجود خویش نیز تسلط یابد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۰۷-۲۹۴؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۴: ۴۶۵-۵۲۳). معنویت و توجه به حقوق اجتماعی و واقعی مردم (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۴۴۹؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۲۸۹؛ همان، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۲۱-۱۲۴) و افراط و تفریط های حوزه معنویت و عرفان و سیر و سلوک را مورد نقادی قرار می دهند (همان، ۱۳۸۲: ۹؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۲۱۶).

مبانی معنویت

معنویت متعالیه، معنویت مبتنی بر اندیشه، انگیزه و انگیزه توحیدی- ولایی است که ثمره اش حیات معنوی اسلامی در الف) فرایند کاملاً مشخص (مراحل دقیق)؛ ب) برآیند و بروندهای روشن؛ ج) مبتنی بر رشد متوازن جوهری اشتدادی در نیل به «حیات طیب» است که صورت بندی اجمالی و دایره المعارفی آن عبارت اند از:

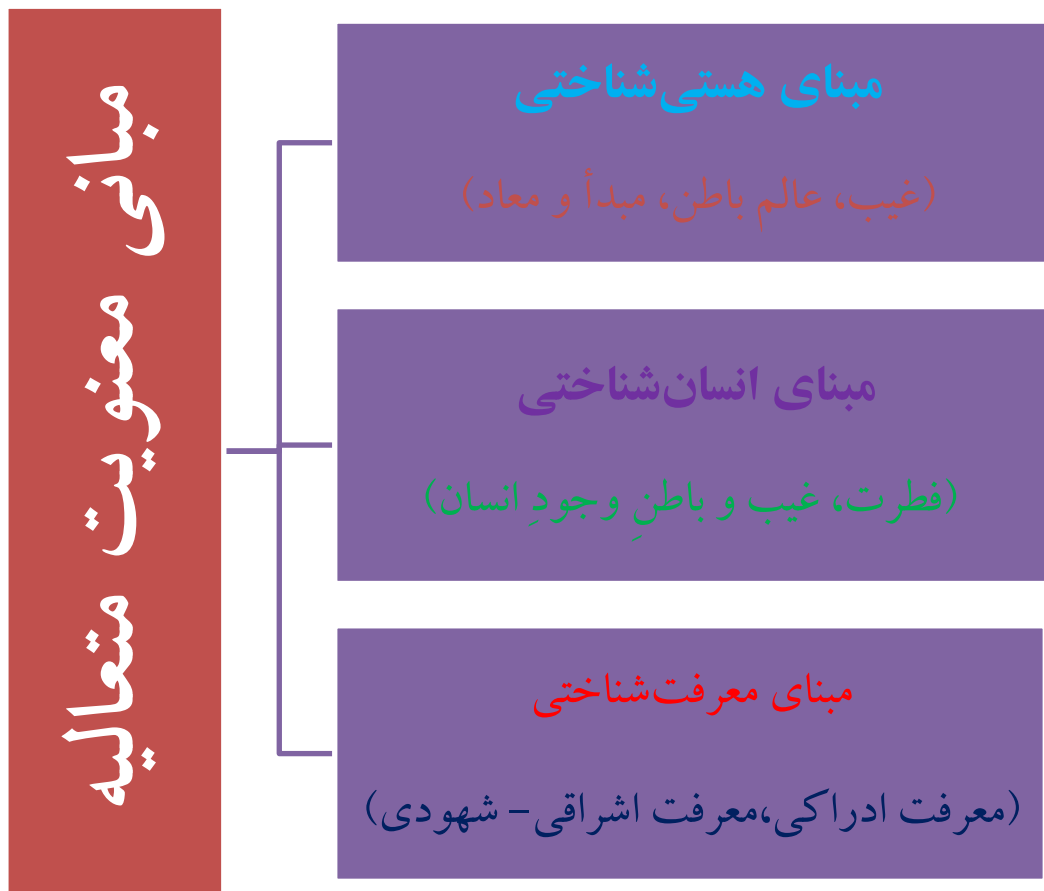
۱. مبنای هستی شناختی («غیب»، «عالم باطن»، «مبدأ و معاد») (همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۹۱-۹۰؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ۶۴۵-۶۴۰؛ همان، ۹۲-۹۱) و از نظر امام هر موجودی در عالم مظهر اسمی خاص است که ربشان به آن اسم بر ایشان تجلی کرد (خمینی {امام}، ۱۳۸۱: ۱۵۹) و بحث تجلی اول به فیض اقدس و اعیان ثابته بس از تجلی دوم به فیض مقدس را در تبیین هستی مطرح کردند (همان، ۱۳۷۶: ۱۹-۳۴)؛ چنان که برای اسم اعظم مراتب و حقایقی قائل اند که در هستی شناسی مطرح کردند (همان، ۱۳۸۱: ۸۵؛ همان، ۱۳۷۶: ۱۶) و انسان کامل را محور هستی در قوس نزول و صعود می دانند (همان، ۱۳۷۳: ۳۳۸؛ همان، ۱۳۷۸: ۴؛ همان، ۱۴۰۶: ۴۰؛ همان، ۱۳۷۸: ۳۹۵). آنچه از نگرش هستی شناسانه امام حاصل می شود این است که امام هستی را جلوه خدا و مظهر جمال و جلال الهی می بیند و در نتیجه، هستی شناسی او بر معنا و معنویت ابتناء یافت و به بیان دیگر نوع نگرش امام به هستی در معنویت و نوع معنویت امام در تفسیر هستی دخالت تام و کامل دارد و در یک نظام به هم پیوسته قابل فهم و تعبیر است. از این رهگذر هستی شناسی امام بر اصولی استوار است که عبارت اند از: ۱. هستی آئینه گردان خدا و تجلی گاه اوست؛ ۲. هستی در نگاه معنوی و عرفانی اسماء الله؛ ۳. حضرت ختمی مرتبت (ص) تجلی اعظم الهی و واسطه فیض است؛ چنان که عترت طاهره (ع) همین منزلت و نقش را دارند؛ ۴. انسان کامل که کون جامع است در قوس نزول و صعود محور و کلیددار غیب و شهادت است؛ ۵. تفسیر معنوی هستی و نگاه عرفانی به آن برترین و بهترین نوع نگاه خواهد بود (خمینی {امام}، ۱۳۷۶: ۱۹-۳۴؛ همان، ۱۳۷۸: ۴؛ همان، ۱۳۷۶: ۱۶؛ همان، ۱۳۷۸: ۳۹۵).

۲. مبنای انسان شناختی (فطرت، غیب و باطن وجود انسان) (مرتضی مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۳۸۰-۳۹۹؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۲۲: ۴۱۹؛ همان، ۵۳۹؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۴ و ۲۳؛ همان، ۱۳۸۷: ۴۲؛ همان، ۱۳۸۹: ۱۳؛ همان، ۱۳۶۲: ۱۳ و ۶۰-۶۵؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۶۳۹-۶۴۵؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۱۷۲ و ۳۱۴). چنان که در معنای معنویت مطرح شد. انسان از نگاه امام خمینی دارای ابعاد مادی - معنوی و ظاهری - باطنی و ملکی - ملکوتی است (خمینی {امام}، ۱۳۷۳: ۳۲). از نظر امام، انسان در بدو فطرت خالی از هر کمال و جمال و نور و بهجت است؛ چنان که خالی از مقابلات آن ها نیز هست؛ بنابراین استعداد کمال و ترقی و تعالی وجودی را

داراست و فطرتش بر استقامت و مخمر به انوار ذاتیه است (همان: ۲۷۲). امام کمال حقیقی را در قرب به خدا - که کمال مطلق است - می‌دانست و اگر انسان مراقب خود باشد و رشد می‌کند و وجود روحانی می‌یابد و بالاتر از ملائکه می‌رود (خمینی {امام}، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۴۴۶).

پایداری و ماندگاری فطرت، مبنای پایداری ارزش‌های معنوی مربوط به فطرت است که ریشه تمام آن‌ها (توحید و الوهیت) است. آری آدمیان بر فطرت توحید خلق شدند. به تعبیر امام فطرت توحیدی در مقامات سه‌گانه است: «واگذاری تعینات و بازگرداندن همه چیز به او اسقاط اضافات حتی اضافات اسمایی و فنا و محو جملگی در او و آن‌که بدین مقام نائل نگردد، هموست که خارج از فطرت ربانی و خائن به امانت الهی و سراپا جهل به مقام ربوبیت و سراسر ظلم به حضرت احدیت است» (خمینی {امام}، ۱۳۷۳: ۱۲۷ و ۱۸۰-۱۸۵؛ همان، ۱۳۷۷: ۲۳ و ۴۵ و ۶۸-۸۰) یا بر اساس دیدگاه امام خمینی انسان امکان ندارد به غیر کمال مطلق توجه کند و دل ببندد. همه جان‌ها و دل‌ها به سوی اویند و جز او نجویند و نخواهند جست. همه ثناگوی اویند و ثنای دیگری نتوانند کرد. ثنای هر چیز ثنای اوست، اگرچه ثناگو تا در حجاب است، گمان کند ثنای دیگری را می‌گوید (همان، ۱۳۷۸: ۱۳ و ۵۱-۶۰؛ همان، ۱۳۷۵: ۱۰ و ۶۲)؛ چنان‌که معتقدند این نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر، از قاره‌نشینان اقصی بلاد آفریقا تا اهل ممالک متمدنه عالم و از طبعیین و مادیین گرفته تا اهل ملل و نحل، بالفطره شطر قلوبشان متوجه به کمالی است که نقصی ندارد... تمام موجودات و عایله بشری با زبان فصیح یک‌دل و یک‌جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم، ما حب به جمال و جلال مطلق داریم، ما طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم (خمینی {امام}، ۱۳۷۸: ۶۸ و ۹۱؛ همان، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۷؛ همان، ۱۳۷۸: ۲۸۰)، زیرا همه عالم جلوه نام‌های خداست و اگر حسن و کمالی در چیزی باشد پرتوی از تجلی اوست که به واسطه مقام کمال انسانی یا انسان کامل، در این گوشه از عالم ظاهر شده است: «انسان به این حد حیوانی و طبیعی، محدود نیست. برای همین انبیا آمدند تا ما را با ماوراء، هماهنگ کنند و فطرت نورانی است و بر صراط مستقیم قرار دارد (همان، ۱۳۷۶، ج ۱۲: ۳۵۸؛ ج ۱۱: ۲۵۷؛ همان، ۱۳۷۵: ۱۰-۱۲ و ۶۲-۶۵). امام در نامه تاریخی خود به گورباچف نوشت: انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد. ... انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد تا فانی در خدا شود (همان، ۱۳۷۶، ج ۲۱: ۲۲۳). به تعبیر امام «انسان لا حد است در همه چیز» (همان، ج ۱۹: ۳۷۵؛ همان، ۱۳۷۸: ۸۱) یا «انسان در باطن خودش و فطرت خودش تناهی ندارد» (همان، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۲۰) و اسلام تنها مکتبی است که انسان را به سوی کمال مطلق هدایت می‌کند و تربیتش به گونه‌ای است که دنبال حداکثرها باشد نه حداقل‌ها (همان، ج ۴: ۹).

۳. مبنای معرفت‌شناختی (معرفت ادراکی (عقل)، معرفت اشراقی - شهودی (دل) (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۶۰ - ۶۷؛ همان: ۷۸ - ۶۹؛ همان، ج ۲۳: ۴۶۱؛ همان، ج ۱۳: ۳۷۶؛ همان: ۳۷۸ - ۳۷۶ و ۳۸۲ و ۳۹۱ - ۳۸۹؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۹۱ - ۹۰؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۶۴۵ - ۶۴۰؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۹۱ - ۹۰؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۶۴۵ - ۶۴۰ و ۹۲ - ۹۱) و از دیدگاه امام اگرچه تفکر رهاورد علم است، اما ایشان اصرار دارند که آگاهی‌های برآمده از شهود را معرفت بنامند و بدانند و مشاهده حضوری را که بس از ریاضت‌های معنوی حاصل‌شدنی است برترین نوع آگاهی قلمداد می‌کند (خمینی {امام}، ۱۴۰۶: ۲۷۳) و تفکر را خاستگاه کثرت و معرفت شهودی را خاستگاه وحدت برمی‌شمارد، اگرچه به عوامل خطاب‌زیر مشاهدات نیز توجه تام دارد (همان: ۵۲) و معیار مشاهده پدیده‌های غیبی را جدا شدن نفس آدمی از طبیعت و بازگشت به درون خویش می‌داند (همان) و بین مثال مطلق و مقید تفاوت قائل است (همان: ۴۹) وی همچنین تجربه‌های پیامبرانه را در تمثالات تنزیلی و مثالی در یک فرایند خاصی تحلیل می‌کند (همان: ۱۴۵ و ۳۷) و نقش باورها را در فرایند تمثل نیز می‌پذیرند (همان: ۱۲۴).



اصالت‌های معنویت متعالیه

معنویت متعالیه متقوم بر اصالت‌های وحیانی است که از پشتوانه نظری، برهانی و معارف عقلانی قویم و غنیمی برخوردار است که در متن مختصر کنونی به برخی از آن اصالت‌ها اشاراتی خواهیم داشت:

اصالت روح

اسلام انسان را جلوه و سایه اسماء جمال و جلال خدایی می‌داند که دارای سرشت و هویت متألهانه و خداگروانه است. انسان در جهان‌بینی اسلامی دارای دو بعد مادی و مجرد است. آن‌گاه که بحث روح انسان به میان می‌آید خداوند تبارک و تعالی روح را از خود می‌داند و به خود نسبت می‌دهد، نسبتی اشراقی که آن را در خلقت انسان به ودیعه نهاده است «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹).

اصالت فطرت

اگر اصل «فطرت» را از انسان منها کنیم، معنویت برای انسان از نوع سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد، چراکه محمول معنویت بر موضوع فطرت قابلیت تفسیر و تحلیل دارد. انسان معنوی انسانی است که برای او «فطرتی» اثبات شده باشد و اساساً تکامل و مسخ در حوزه «فطرت» امکان‌پذیر است و معنویت‌شناسی و معنویت‌گروی حقیقی نیز «اصالت فطرت» استوار است، زیرا با منطق فطرت می‌توان مقوله معنویت را توجیه‌پذیر و تفسیربردار کرد. علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۱) و استاد شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۳؛ همان، ۱۳۸۲: ۱۴۹) معنویت را فطری دانسته و در

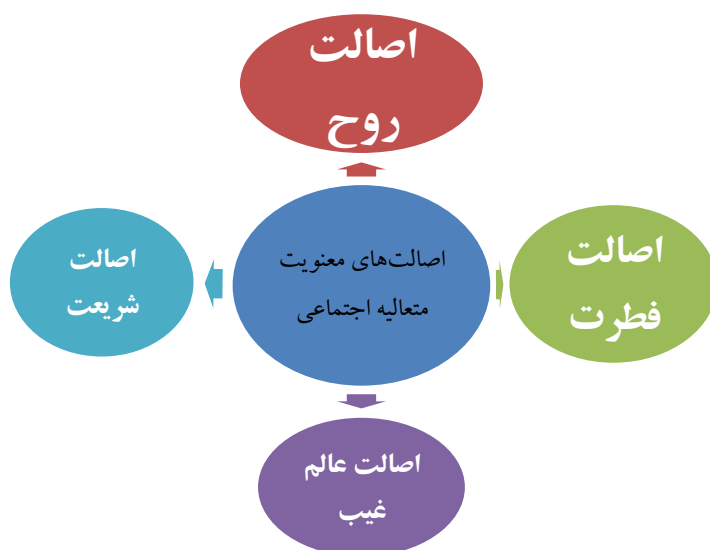
معنویت گروهی اصالت را به فطرت می‌دهند. بدین جهت از دیدگاه شهید مطهری گزاره‌های پیرامون فطرت مطرح است مانند: ۱. «با پذیرش فطرت، انسانیت، تربیت و تکامل انسانیت معنی پیدا می‌کند» (همان، ۱۳۷۳، ج ۳: ۵۳۹)؛ ۲. «در مورد انسان فطرت به کار برده می‌شود و فطرت نیز مانند غریزه و طبیعت تکوینی است؛ یعنی جزء سرشت انسان است و اکتسابی نیست» (همان، ۱۳۵۷، ج ۱: ۲۳)؛ ۳. «تا فطرتی نباشد از خود بیگانگی معنایی ندارد، آخر خود چیست که از خود بیگانه می‌شود... تا ما برای انسان یک واقعیتی، یک فطرتی، یک ماهیتی قائل نباشیم (از خود بیگانگی معنا ندارد)» (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۴)؛ ۴. «هدف از تربیت شکوفایی و به برنشانیدن ارزش‌های انسان و تعالی است در وجود او، چه این که انسان در پرتو ایمان و تحت تأثیر عوامل صحیح آموزش و پرورش، انسانیت خویش را که بالقوه و بالفعل است باز می‌یابد» (همان، ۱۳۷۹: ۴۲)؛ ۵. «در منابع اسلامی یعنی قرآن و سنت، روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است. اینکه قرآن برای انسان قائل به فطرت است، یک نوع بینش خاص درباره انسان است» (همان: ۱۳۷۵: ۱۳).

اصالت عالم غیب

فصل مَقوم معنویت متعالیه اصالت دادن به عالم غیب و ایمان به آن است. به گونه‌ای که عالم باطن و جهان غیب و غیب جهان موطن اصلی معنویت است. علامه طباطبائی بر این باور است که حیات معنوی، بر اصالت عالم غیب و معنا استوار است (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۲۳۷). استاد شهید مطهری ضمن بحث از «غیب» و «شهادت» (از حیث مفهوم‌شناختی) به رابطه انسان با جهان غیب و نقش ایمان به آن پرداخته است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۱۲۲؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۸-۱۴۱؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۱۵: ۹۱۸؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۱۲۲؛ همان، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ۱۲۲).

اصالت شریعت

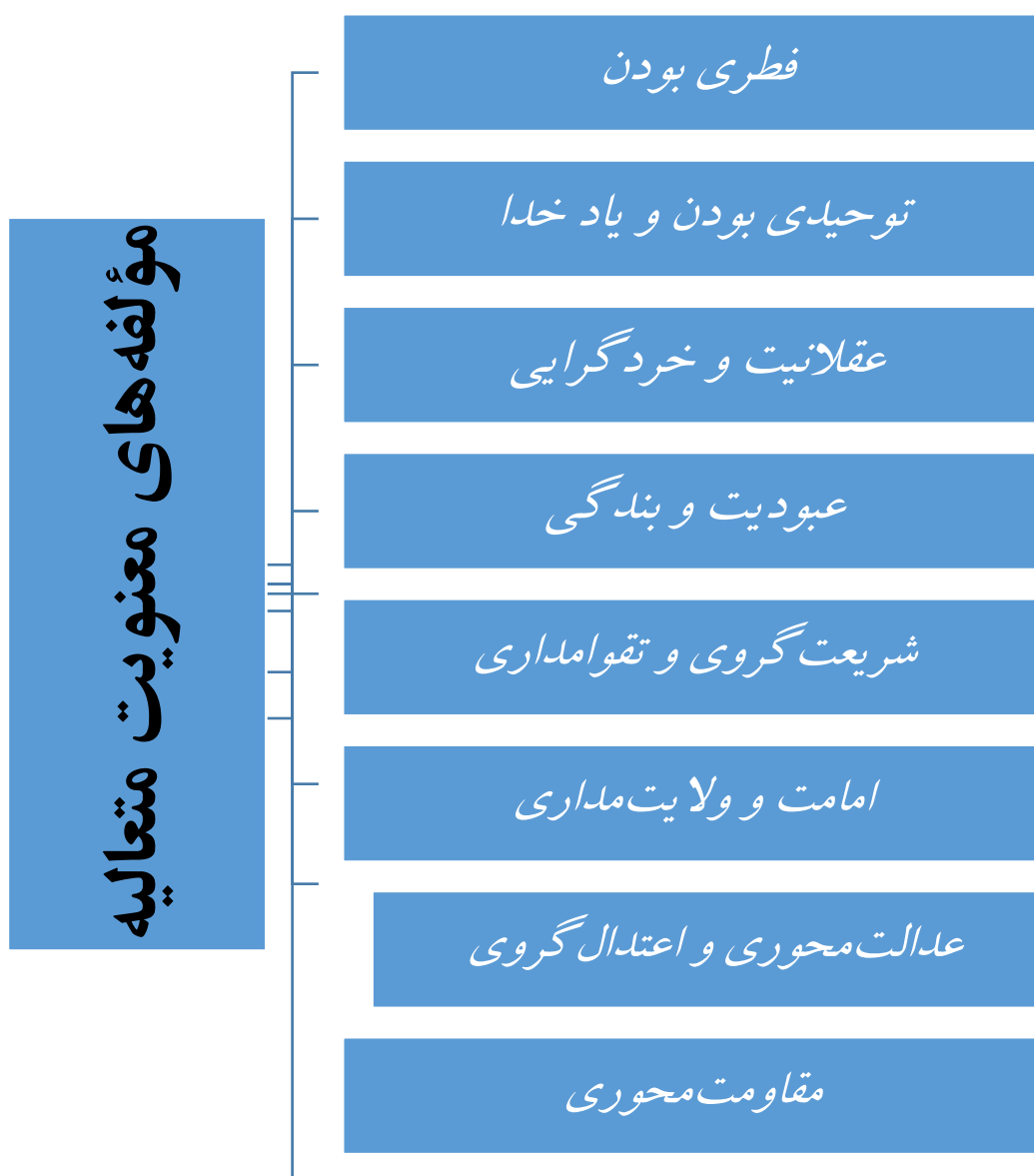
اسلام تنها راه وصول به معنویت و قرب حضرت حق را در «شریعت گروهی» می‌داند. شریعت به معنای عام «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (حاثیه / ۱۸) و خاص «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر / ۷) هر وقت با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال / ۲۴؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۴۱۷).



مؤلفه‌های معنویت متعالیه

معنویت متعالیه دارای مؤلفه‌ها و مختصات است که بیان و تبیین آن‌ها هم در معناشناسی معنویت متعالیه و هم در مصداق‌شناسی از حیث ایجابی و هم در سنجش و ارزیابی و نقد معنویت متدانیه از حیث سلبی نقش بسزایی دارد. مختصات معنویت در معارف و حیانی می‌تواند در معنویت‌سازی و نوسازی معنوی جامعه اسلامی، به‌ویژه نسل جوان معناگرا در گام دوم انقلاب اسلامی و حرکت به‌سوی دولت، جامعه و تمدن نوین و اسلامی از کارآمدی خاص و کارکردهای گوناگونی ایفای نقش کند. شرح اجمالی مؤلفه‌ها چنین است: ۱. فطری بودن: یکی از مختصات معنویت متعالیه فطری بودن، فطرت‌پذیری و فطرت‌پسندی است. معنویتی که با جان انسان عجین شده و سرشته در سرشت آدمی است. معنویت قرین روح الهی و نفخه ربانی، نفحه سبحانی و اشراق‌شده در جِلّت و فطرت اوست؛ ۲. توحیدی بودن و یاد خدا: معنویت متعالیه مترتب بر بینش و نگرش توحیدی یعنی دو گزاره: الف) جز خدا نبودن (توحید وجودی) و ب) جز خدا ندیدن (توحید شهودی) است. بدین‌سان یاد خدا در زیست الهی انسان معنوی همواره در عرصه‌های متکثر زندگی‌اش نقش‌آفرینی کرده و دارای کاربست فراوانی است. او با گرایش و منش توحیدی به کنش‌گری‌های توحیدی در زندگی فردی و اجتماعی (اعم از اجتماع منزلی و مدنی) اهتمام دارد و گفت‌وگو با حاکم بر زندگی‌اش «قیام‌الله» خواهد بود؛ ۳. عبودیت‌گرایی: روح معنویت «بندگی خدا» که خود عین حریت و آزادی حقیقی است خواهد بود تا انسان به اخلاق الهی متخلّق شود و همواره «یاد خدا» باشد که یاد خدا زنده‌کننده، بیدارگر، حرارت و حرکت‌آفرین، عشق‌زا و شوق‌انگیز است. عبودیت عین عزّت، کرامت و قرب وجودی انسان به خداست و عبادت نردبان قرب و تکامل و معراج انسان است، عامل پرواز روح و تعالی روان است؛ بنابراین با چنین تلقی و تفسیری عبادت دارای پیکر و روح، ظاهر و باطن و جسم و جان است. روح عبادت وابستگی کامل به معبود، عشق و شیدایی او و وصل به اوست و البته به میزان معرفت، محبت و خلوص عابد در عبادت و عبودیت کاملاً مرتبط است تا نحوه قرار گرفتن او در بساط قرب را نشان دهد؛ ۴. عدالت و اعتدال‌گرایی: عدالت فکری، اخلاقی و عملی از پایه‌های معنویت متعالیه است و انسان معنوی، انسان عادل در اعتقادیات/حوزه بینشی، اخلاقیات/حوزه منشی و اعمال و مناسبات اجتماعی/حوزه کنشی است، همان‌گونه که بر این اساس عدالت‌خواه و بالاتر عدالت‌گستر است. در عین حال انسان معنوی، انسان متعادل است یا باید باشد، زیرا معنویت بدون تعادل و توازن به ضد خویش تبدیل خواهد شد و آدمی را از رشد در ابعاد دیگر محروم می‌کند و ممکن است با عدم رشد در همان ابعاد معنویت حاصل‌شده گرفتار خلأ شود. از سوی دیگر معنویت نیاز روح انسان و روح محتاج تکامل و توسعه وجودی است و چنین توسعه‌ای باید همه‌جانبه و فراگیر باشد که در تربیت اسلامی به همه جنبه‌های روح انسان توجه شده است؛ ۵. عقل‌گرایی و خردباوری: در معنویت اسلامی «عقل و خرد» از اصالت و اعتبار ممتاز برخوردار است، زیرا وقتی به تعبیر استاد مطهری در آموزه‌های اسلامی «اصالت از آن عقل» باشد. معنویت که یکی از آموزه‌های بسیار مهم اسلامی است نیز بر عقل و عقلانیت نهاده شده است و اساساً انسانی که از حیث عقل تفسیر جامع و کاملی از «خود و خدا» ندارد چگونه می‌تواند بین خود و خدا رابطه حقیقی و کارآمد برقرار سازد؟ انسانی که تفسیر و تلقی معقول از «هستی» نداشته باشد، نمی‌تواند به رشد و تعالی خویش پردازد. عقل معیار فضیلت، مبنای ایمان، ملاک آرامش درونی است؛ چنان‌که دلیل مؤمن، فضیلت انسان، موهبت الهی، حجت درونی و پیامبر باطنی قرار گرفته است. حال مگر می‌شود در معنویت انسان از عقل‌گریزان باشد؟ معنویتی که منهای عقل و خرد باشد به یقین معنویت سازنده و کارگشا و گره‌گشا نخواهد بود؛ ۶. ولایت‌محوری: یکی از مؤلفه‌های اساسی معنویت صائب و صادق «ولایت» است، ولایت انسان کامل مکمل که از رهگذر معرفت به مقام و منزلت آن‌ها و محبت و عشق و دلدادگی آنان حاصل‌شدنی است و موجبات ایجاد رابطه عاطفی، عقلانی، عرفانی و عاشقانه یا رابطه وجودی با آن ذوات قدسی و الهی را فراهم می‌سازد تا عنصر ولایت همه خلأهای درونی و برونی انسان معناگرا را پوشش دهد و جدول وجودش را جلاء داده و الهی - توحیدی کند که انسان صادق در معناگرایی تنها در پرتو هدایت و حمایت و اشارت و ارشاد «انسان کامل» می‌تواند

راه به جایی ببرد و «ولایت» در اینجا بر اساس نظریه امامت انسان کامل معصوم و ولایت در همه شئون عقیدتی، اخلاقی - معنوی، احکامی - شرعی و سیاسی - اجتماعی است، چه اینکه آنان حجت‌های الهی و خلیفه‌الله و مظاهر اسماء جمال و جلال حق و پرتوهای از حقیقت محمدیه‌اند و به واسطه آنها معرفت به خدا و عبودیت الهی و در نتیجه معنویت حقیقی تحصیل می‌شود؛ ۷. شریعت گروی و تقوآمداری: معنویت مبتنی بر «تقوا» که از صیانت نفس، «خداشناسی و خداگرایی و خداپرستی» تغذیه شده و تحقق می‌یابد و بر حسب مراتب معرفت و سلوک دارای «مرتبه» خواهد شد؛ یعنی تقوای عام، خاص و اخص یا در آن خوف از جهنم و عذاب خدا تا شوق به بهشت و رحمت الهی و تا عشق به دیدار معبود حقیقی و محبوب راستین ظهور دارد. البته تقوای گریز و تقوای ستیز یا تقوای نوع اول یعنی حفظ خود از آلودگی‌های معاصی و تقوای نوع دوم یعنی قوت و قدرت روحی یافتن است تا مصونیت روحی - اخلاقی پیدا کند و تا رسیدن به مقام ولایت الهی که مقام قرب است و شهود همه عالم و آدم تحت ولایت الهیه است سیر نماید که همه این مراتب در معنا و مصداق «تقوا» نهفته است و همه تقوی و مراتب آن از شریعت‌گرایی و ریاضت‌های مشروع حکایت می‌کند؛ ۸. مقاومت‌محوری: معنویت متعالیه با مقاومت به معنای تاب‌آوری و پایداری رابطه دوسویه دارد؛ از یک‌سو معلول مقاومت درونی در جبهه جهاد اکبر و جنگ نرم درونی بین فضائل و رذائل و بالاتر عقل قیاسی و عشق الهی است و از سوی دیگر علت اشتداد معنویت و تعالی وجودی انسان معنوی است تا مقاومت را در برابر دشمن درونی و برونی معنا کند و تا مقام فتح و ظفر پیش ببرد.



شاخصه‌های معنویت متعالیه

معنویت متعالیه اجتماعی و جهادی دارای شاخصه‌هایی است که می‌توان به واسطه آن‌ها فرد و جامعه را در دارا یا ندار بودن آن‌ها مورد سنجش و ارزیابی قرار داد؛ مانند تعمیق ارزش‌های دینی که در ساحت بینشی/نگرشی قرار می‌گیرد و تعمیق ارزش‌های اخلاقی که در ساحت گرایشی و منشی قابل تحلیل و تعلیل است و تکلیف‌مداری، حضور فعال در جامعه، ایثار و نثار، شجاعت و شهامت در مبارزات اجتماعی به‌ویژه مبارزه با جبهه استکباری و نظام سلطه در ساحت کنشی/روشی بیان و تبیین خواهند شد. مجموعه شاخصه‌ها در یک منظومه معرفتی و هندسه عملی و رفتاری بر مبنای بینش، منش و کنش یا ابعاد شناختاری/زیستاری تفسیر پذیرند. بدین جهت انسان معنوی در معنویت متعالیه با توسعه و تعمیق باورهای اعتقادی و ارتباط وجودی با خدا ظرفیتی می‌یابد که به واسطه آن می‌تواند به تعالی و تحول همه‌جانبه فردی و اجتماعی در سطح جهانی دست یابد که امثال امام خمینی (رض) نمونه باهر و بارز معنویت متعالیه در جهان معاصر و دنیای کنونی بودند که هم به تفسیر معنوی جهان و هم به تغییر معنوی جهان به‌سوی توحید و عدالت اجتماعی اهتمام جهادی و جهادی ورزیده‌اند.



نتیجه گیری

معنویت متعالیه اجتماعی در شعاع اندیشه عالمان ربانی یا بینش، گرایش و کنش‌گری‌های آنان از اصالت و اهمیت بنیادین و زیرساختی برخوردار است و در سیر تکامل همه‌جانبه انسان نقش کلیدی دارد که ریشه در عالم غیب و باطن هستی دارد و بر مدار فطرت استوار است. معنویت یادشده در همه ارکان و ابعاد رشد و تکامل فردی-اجتماعی بر اساس ساحت‌های وجودی انسان متجلی است. آنچه در نوشتار حاضر دست یافتیم؛ عبارت‌اند از: ۱. معنویتی که در مقام بینش و نگرش، باور به عالم غیب (خدا، وحی و نبوت، معاد و فرشتگان) و در مقام گرایش و منش، گرایش به عالی‌ترین مراحل وجودی و تکاملی و خُلقیات الهی یا تخلق به اخلاق الهی و در مقام کنش و روش، صدور افعال و کردار خداپاورانه، معادگروانه، با رویکردهای توحیدی و مسئولیت‌مدارانه است؛ ۲. معنویت اسلامی در ساحت اندیشه «صائب»، در ساحت انگیزه «صادق» و در ساحت انگیزه «صالح» خواهد بود؛ ۳. معنویت متعالیه اجتماعی دارای مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ ۴. مؤلفه‌هایی مانند خداگرایی، عبودیت‌گرایی، یاد خدا، عقلانیت، عدالت، اعتدال، شریعت‌محوری، ولایت‌گرایی، اجتماعی بودن، جهادی و زندگی‌سازی نیز هویت‌بخش معنویت یادشده هستند؛ ۵. معنویت متعالیه اجتماعی از شاخصه‌هایی مانند: ۱. تعمیق باورهای دینی؛ ۲. توسعه و تثبیت ارزش‌های اخلاقی؛ ۳. حضور مسئولانه در متن جامعه و زندگی؛ ۴. شجاعت و شهامت؛ ۵. روحیه ایشار و نثار؛ ۵. مبارزه با استکبار و نظام سلطه برخوردار می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). شرح چهل حدیث. چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب‌الصلوة. چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۴۰۶). تعلیقات بر شرح فصوص الحکم و مصباح‌الانس. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). شرح دعای سحر. چ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶). صحیفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). سرالصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تقریر عبدالغنی موسوی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۱). المیزان فی تفسیر القرآن.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۳). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر همدانی. قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۹). رساله لب‌اللباب. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۲). شیعہ (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کربن). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۲). روابط اجتماعی در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ بدیعی، محمد. (۱۳۸۵). معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر. قم: تشیع.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). مجموعه آثار. ج ۱. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار. ج ۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار. ج ۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار. ج ۴. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. ج ۶. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار. ج ۸. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار. ج ۱۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. ج ۱۴. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار. ج ۱۵. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار. ج ۱۶. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). مجموعه آثار. ج ۲۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار. ج ۲۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. ج ۲۴. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار. ج ۲۶. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). آشنایی با قرآن. ج ۳ و ۴. تهران: صدرا.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.



مسئله باور و خود انسانی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین)

حسین رمضانی 

استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: h.ramezani@chmail.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
مقاله حاضر، دو مقوله باور و خود انسانی را به عنوان دو موضوع محوری تأملات فلسفی، از نظر هیوم، کانت و ویتگنشتاین مورد بررسی قرار داده است. بررسی تطبیقی تطور دیدگاه‌های این فیلسوفان از آن جهت مهم است که میراث فکری ایشان بخش قابل توجهی از مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن معاصر را از خود متأثر کرده است. دیدگاه‌های متفکران یادشده در پیوند با یکدیگر شکل گرفته‌اند؛ بدین معنا که در این پیوند هم اخذ ایده و دیدگاه شده است و هم نقد آراء و نظرات. در خلال بررسی دیدگاه‌ها سعی شده مشابهت‌ها و مفارقت‌های احتمالی مورد توجه قرار بگیرند و از منظر فیلسوفان موردنظر در اینجا ارزیابی شوند. ملاحظه آراء این فیلسوفان نشان می‌دهد که باور و خود انسانی در آراء هیوم با رویکردی انطباق محور مورد توجه قرار گرفته‌اند، حال آنکه کانت با نقد این دیدگاه طرح سوژکتیو خود را از این مقولات بسط داده است، درحالی که ویتگنشتاین در هر دو دوره تفکر فلسفی‌اش، با نقد هیوم و راسل و با تأثیرپذیری از کانت ارائه طرح زبانی خودش را دنبال می‌کند.	تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲
	واژگان کلیدی: باور عمل خود روح ذهن روان‌شناسی خودآگاهی استعلایی خود روان‌شناختی

استناد: رمضانی، حسین (۱۴۰۵). مسئله باور و خود انسانی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین). *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۱۷-۳۴.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078235.1063>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



The Problem of Belief and the Human Self (A Reflection on the Correlation between the Views of Hume, Kant, and Wittgenstein)

Hussain Ramazani ✉ 

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran.
Corresponding author: h.ramezani@chmail.ir

Article Info

History

Received: November 18, 2025

Accepted: April 22, 2026

Keywords

Belief

Action

Self

Spirit

Mind

Abstract

At the present essay we are surveying about two important concepts in philosophy of mind and cognition theories, namely "Belief" and "Self" in philosophical standpoints of Hume, Kant and Wittgenstein. In this article we explore correlation between viewpoints of these thinkers; and we show how Hume's impressionism and experimental knowledge theory caused to psychological explanation of Belief and Self. Therefore, we attend to subjective theory of Kant about Belief and Self; and we study Kant's critical position in this case and his appraise on Hume's viewpoint about Belief and Self. In continue, we present linguistic standpoint of Wittgenstein about Belief and Self and its relation to Hume's and Kant's viewpoint. At last, we consider to revolution of these standpoints. In conclusion, we sight how linguistic epistemology of Wittgenstein is related to Hume and Russel's empirical explanation of Self and Belief and subjective stand point of Kant and how this linguistic theory helps to contemporary philosophy of mind and cognition.

Citation: Ramazani, H. (2026). The Problem of Belief and the Human Self (A Reflection on the Correlation between the Views of Hume, Kant, and Wittgenstein). *Comparative Philosophy*, 3(1), 17-34.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078235.1063>

© 2026 Authors, *Comparative Philosophy*.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

دو مقوله «باور»^۱ و «خود انسانی»^۲ از جمله مسائل مهم تأملات فلسفی اند. اهمیت این دو مقوله از آن جهت است که نه تنها دو مؤلفه اساسی نظریه شناخت اند، بلکه دو مؤلفه اساسی در ترسیم ماهیت و چگونگی عمل انسانی نیز هستند؛ بنابراین هر گونه تلاش فلسفی در راستای فهم نسبت نظر و عمل انسان متوقف بر شناخت این دو مقوله است. از این رو، تمامی فیلسوفان تأثیرگذار در تاریخ تفکر فلسفی، دیدگاه‌های خاص به خود را در این موضوعات داشته‌اند. فیلسوفانی که در این مقاله، دیدگاه‌های ایشان مورد بررسی تطبیقی و مقایسه و ارزیابی قرار می‌گیرد، فیلسوفان شاخص و مؤثری در تاریخ فلسفه اروپایی اند. هیوم، کانت و ویتگنشتاین سه فیلسوفی اند که دیدگاه‌هایشان در تاریخ تأملات فلسفی و علوم انسانی امتداد و انعکاس‌های زیادی آفریده است. به طور خاص در باب مسئله نسبت نظر و عمل، دیدگاه‌های ایشان در باب باور و خود انسانی امتدادهای مشخصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و فلسفی به خصوص معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن یافته است.

پرسش اصلی این مقاله، بررسی چستی دو مقوله باور و خود انسانی در تطور تاریخی و پیوند انتقادی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین در نسبت با یکدیگر است. این مقصود در این مقاله، با اتخاذ روش تحلیل مضمون و با توجه به رویکردها و مبانی خاص هر یک از فیلسوفان یادشده، مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین به نقادی‌هایی که هر یک از ایشان در خصوص این موضوع به دیگری داشته، پرداخته شده است. مسئله دیگری که در این مقاله بدان توجه شده است نسبتی است که به لحاظ نظری میان دو مقوله «باور» و «خود انسانی» می‌تواند وجود داشته باشد. حسب تتبع صورت‌پذیرفته در پایگاه‌های علمی و استنادی، مقاله یا اثر دیگری که این مسئله را مورد بررسی و پژوهش قرار داده باشد، ملاحظه نشد. نوآوری و دستاورد نظری این مقاله آن است که تطور دیدگاه‌های فیلسوفان یادشده را در پیوند با یکدیگر درباره دو مقوله «باور» و «خود انسانی» آشکار ساخته و به امتدادهای آن‌ها در دوره معاصر اشاره می‌کند.

خود انسانی و باور در تفکر فلسفی هیوم

برای تبیین دیدگاه هیوم در باب باور و من انسانی، بایستی از بیان دیدگاه او درباره اقسام ادراکات و چگونگی کشف امر واقع شروع کرد. هیوم به مانند دیگر تجربه‌گرایان برای کشف واقعیت به تحلیل دستگاه شناخت دست می‌زند. نسبت ذهن و واقعیت در نظر او نسبتی انعکاسی است. این پیش‌فرض اساسی‌ای است که نزد تجربه‌گرایان پیش از هیوم نیز موجود بود. هیوم در کتاب جستاری در باب فاهمه انسانی ادراکات ذهن را به دو طبقه یا نوع تقسیم می‌کند، دو طبقه‌ای که بر اساس میزان شدت و پویایی‌شان از هم متمایزند. او آن قسمی را که دارای قوت و روشنی کم‌تری است، تفکرات یا تصورات نامیده است و نوع دیگر ادراکات را انطباعات می‌نامد. البته تذکر می‌دهد که به کار گرفتن این کلمه در یک چنین معنایی با کاربرد معمول آن متفاوت است. از این رو می‌نویسد: «با اصطلاح «انطباع» من تمامی ادراکاتی را مدنظر دارم که بیش‌تر روشن و پویا هستند، ادراکاتی همانند زمانی که ما می‌شنویم یا می‌بینیم یا احساس می‌کنیم یا عشق می‌ورزیم یا متنفر می‌شویم یا تمایل پیدا می‌کنیم یا می‌خواهیم» (Hume, 2007: 13).

مانند همین عبارات را هیوم در آغاز کتاب رساله در باب طبیعت انسان هم دارد. این بند از کتاب جستاری در باب فاهمه انسانی، عمق رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم را به خوبی به تصویر می‌کشد. آنچه در این عبارات هیوم شایان تأکید است آن است که معیار هیوم در تقسیم انواع ادراکات انسانی، میزان شدت و پویایی آن‌هاست. بر اساس این معیار، ادراکات انسان بر پایه میزان ارتباطی که میان روان انسانی با جهان خارج ایجاد می‌کنند از یکدیگر تفکیک می‌یابند. هیوم منظور خودش را

1. belief

2. self

از ادراکات پویا و روشن در همین بند توضیح داده است؛ آن‌ها ادراکاتی هستند از قبیل محسوسات حواس پنج‌گانه و گرایش‌های روانی نسبت به امور دیگر. آن ادراکاتی که از شدت و روشنی کم‌تری به لحاظ روانی برخوردارند، تفکرات و تصورات هستند و آن ادراکاتی که بیش‌ترین شدت و روشنی را پدید می‌آورند انطباعات حسی هستند.

تعبیر دیگری که هیوم از این دو گونه ادراک در کتاب *رساله در باب طبیعت انسان* دارد، نسبت‌های فلسفی ثابت و متغیر است. نسبت‌های ثابت، ناظر به تفکرات و تصورات هستند و نسبت‌های متغیر ناظر به انطباعات. در نظر هیوم انسان به‌وسیله تجربه است که با نسبت‌های متغیر آشنا می‌شود. نسبت‌های متغیر در قالب گزاره‌های ترکیبی موجب شناخت امر واقع هستند. روشن است که مراد هیوم هم از امر واقع همین گزاره‌های ترکیبی مبین انطباعات است که از طریق مشاهده و تجربه به دست می‌آیند؛ اما نسبت‌های ثابت را عقل درک می‌کند. این نسبت‌ها که دربردارنده تفکرات و تصورات هستند، در قالب گزاره‌های تحلیلی بیان می‌شوند، همانند گزاره‌های ریاضیات. گزاره‌های تحلیلی، همگی پیشینی‌اند و مستقل از تجربه و مشاهده دانسته می‌شوند.

رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم، در تبیین و تعریف او از مقولاتی همچون ضرورت، امکان، علیت، وجود ممتد و خارجی جهان، باور و هویت شخصی، نیز امتداد یافته است. هیوم تلقی رایج از مقوله علیت را به‌عنوان آنچه ثمره شناختی شهودی و مستدل است نمی‌پذیرد. او معتقد است که تصور شیء مستلزم ضرورت وجود مبدائی برای آن نیست و چنین ضرورتی قابل استدلال و شهود نیست (Hume, 2003: 57). هیوم در باب استدلال‌هایی هم که گاهی از سوی بعضی کسان نظیر کلارک و لاک شده بود، ابراز داشت که این استدلال‌ها همه مصادره به مطلوب‌اند. مبتنی بر یک چنین پنداشتی، هیوم با رویکردی تجربی و مشاهدتی به سراغ مقوله علّیت می‌رود، اما تحلیل‌های تجربه‌گرایانه او نهایتاً گرایش روان‌شناسانه می‌یابند.

هیوم بر اساس همین رویکرد مشاهدتی، دو نسبت اساسی را در مقوله علّیت می‌یابد. این دو نسبت عبارت‌اند از: مجاورت و توالی. هیوم پس از اینکه این دو نسبت را در مقوله علّیت تشخیص می‌دهد به این نکته اذعان می‌کند که این دو نسبت برای قوام مقوله علّیت کافی نیستند، زیرا «چه‌بسا شیء‌ای، هم مجاور و هم مقدم بر شیء دیگری باشد بدون اینکه به‌عنوان علت آن تلقی شود. رابطه ضروری‌ای وجود دارد که در نظر گرفته می‌شود و آن نسبت، از دو نسبتی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، بسیار مهم‌تر است» (Ibid.: 56).

دیدگاه هیوم در مورد این نسبت ضروری که وجودش برای شکل‌گیری علّیت علاوه بر دو نسبت قبلی لازم است، این است که نه به‌وسیله شهود دریافت می‌شود و نه به‌وسیله عقل مستدل می‌شود. این نسبت حاصل نوعی تعین ذهنی است که در اثر تکرار مشاهده و تداعی در ذهن ایجاد می‌شود. این تعین، انطباق جدیدی است که «در ذهن وجود دارد و نه در اشیاء خارجی ... این ضرورت چیزی نیست که ما [به‌طور پیشینی] در ذهن داشته باشیم بلکه تعینی است ناشی از تفکر گذشتن از علت‌ها به معلول‌ها و از معلول‌ها به علت‌ها، به خاطر پیوستگی تجربه آن‌ها» (Ibid.: 119)؛ بنابراین، این عادت است که سبب می‌شود ما برای هر رویدادی به دنبال علت باشیم.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که درنهایت ما در تفکر فلسفی هیوم با تحلیلی روان‌شناختی از علّیت روبه‌رویم. اکنون این سؤال پیش می‌آید که بر اساس مبانی هیوم هم‌گونگی طبیعت که موضوع باور است، چگونه بایستی باور شود؟ بدین ترتیب، می‌بینیم که مقوله باور هم مبنای متافیزیکی خود را از دست داده است.

در بررسی مقوله باور از دیدگاه هیوم، در ابتدا لازم است ببینیم این مقوله به کدامین نوع از ادراکات متعلق است. «هیوم طبقه‌بندی کاملاً سنتی‌ای را که میان معرفت و باور تفاوت می‌گذارد، می‌پذیرد. برخلاف مفهوم متداول نزد ما از معرفت تجربی به‌عنوان باور صادق موجه، در این طرح فلسفی، این دو طبقه [یعنی باور و معرفت] دارای متعلقاتی متفاوت با هم هستند. در واژه‌شناسی هیوم، معرفت در ارتباط با نسبت‌های تصورات است و باور در ارتباط با امر واقع است» (Traiger, 2006: 77).

بدین سان، باور در نظر هیوم مقوله‌ای است که بسان علّیت در ارتباط با قضایای ترکیبی و مشاهدتی بروز می‌یابد. چنان‌که پیش از نیز اشاره شد، از نظر هیوم، ما هیچ‌گونه تصور انتزاعی‌ای از هستی که متمایز و جدای از تصوراتمان از اشیای جزئی باشد نداریم. تصورات یا تفکرات هم که در واقع مبین نسبت‌های ثابت فلسفی‌اند، ارتباطات موجود میان تصورات ناشی از اشیاء جزئی را بیان می‌کنند. هیوم بیان می‌دارد که باور چیزی متمایز از ادراک است. به این معنا که چه بسا ما بسیاری چیزها را درک می‌کنیم بدون اینکه آن‌ها را باور کنیم؛ بنابراین باور چیزی است که به یک ادراک اضافه می‌شود.

اگر چنین است، باور به یک گزاره که ترکیبی از مفاهیم است، به چه معناست؟ از نظر هیوم تفاوت میان مفهوم محضی که فارغ از باور است با باور، بایستی در نحوه ادراک ما از تصویری باشد که مورد بحث است. او در ابتدا این تفاوت را بر حسب قوت و روشنی توضیح می‌دهد. باورها آن تصوراتی‌اند که با قوت و روشنی بیش‌تری ادراک می‌شوند. برای دست‌یافتنی‌تر کردن این تفاوت، او ادعا می‌کند که باور با دقت بیش‌تر این چنین می‌تواند تعریف شود که «یک تصور روشن و قوی که وابسته است با یا هم‌پیوند است با یک انطباعی که حاضر است» (T.: 1.3.7.5)؛ به عبارتی دیگر، «باور کاری نمی‌کند جز آنکه شیوه ادراک آنچه را ما درک می‌کنیم تغییر می‌دهد، باور تنها می‌تواند به تصورات ما قوت و روشنی بیش‌تری ببخشد» (Hume, 2003: 69).

دیدگاه هیوم در باب باور، در منظومه فلسفی‌اش در نسبت با دیدگاه او درباره هویت شخصی و من انسانی به عنوان عنصر باورمند بیش‌تر روشن می‌شود. مبنای تجربه‌گرایانه هیوم نمی‌تواند پذیرای جوهر نفس باشد، خواه ممتد و خواه ناممتد که متمایز از تمامی ادراکات و وحدت‌بخش آن‌ها است. از نظر او یک چنین جوهر وحدت‌بخشی به وسیله هیچ انطباع یگانه و مستمری قابل دریافت نیست، چرا که اساساً هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد و از آنجا که همه ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی‌پذیرند، در نتیجه نمی‌توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آن‌ها یافت (Ibid: 180).

تحلیل هیوم از اینکه چرا علی‌رغم نبود یک چنین مبدایی در نهاد انسان، به عنوان خود، غالب کسان به وجود یک چنین مبدایی معتقدند، رنگ و بویی روان‌شناختی دارد. او معتقد است اولاً، ادراکات ذهن انسان رشته‌ای متوالی و به هم پیوسته را ایجاد می‌کنند؛ ثانیاً، حافظه با به کار انداختن صورت‌های مخیله ادراکات گذشته، به شکل گرفتن نسبت همانندی و پیوند مستمر میان این رشته از ادراکات کمک می‌کند؛ ثالثاً، میان ادراکات ما نسبت علّی و معلولی برقرار است و این نسبت علّی و معلولی رابطه‌ای متقابل را میان ادراکات ما پدید می‌آورد، بدین شکل که انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند و این تصورات به نوبه خود انطباعات دیگری را در پی دارند. همه این عوامل باعث می‌شوند روی هم رفته با محوریت حافظه تصور «این‌همانی شخصی» و «خودی پایدار و مستقل از ادراکات» تداعی شود. درحالی که چنین چیزی اساساً وجود عینی ندارد و تنها توهم است. نکته جالبی که هیوم در پایان این فصل از نوشتارش در رساله‌ای در باب طبیعت انسان به عنوان نتیجه دیدگاهش درباره این‌همانی شخصی بدان اشاره می‌کند و ناخواسته انسان را به یاد دیدگاه‌های ویتگنشتاین می‌اندازد این عبارت است که «بنابراین کلیت این نظریه ما را به این نتیجه مهم درباره امور حاضر نزد ادراکمان می‌رساند که تمام سؤالات ظریف و گمراه‌کننده در رابطه با «این‌همانی شخصی» را بایستی به عنوان مسائلی نحوی در نظر گرفت و نه مسائلی فلسفی» (Ibid: 187).

خود انسانی و باور در نظر کانت

بیان دیدگاه کانت در باب «خود انسانی» و «باور» متوقف بر درک رویکرد کلان فلسفه انتقادی کانت است. کانت در فلسفه خود در حال بررسی ابعاد «عقل» و توان معرفتی آن است. او سعی دارد با بررسی نقادانه انضباط عقل محض در محدوده کلیت و ضرورت، امکانات ما تقدم عقل را در حوزه نظر، عمل و حکم آشکار سازد. این اقدام محدودیت‌های ذاتی و ساختار پیشینی و امکانات توسعه پسینی عقل را نشان می‌دهد، اما این محدودیت‌ها و ساختارها و فرایندها،

آن چنان که کانت تصریح می کند ناشی از ساختار و انضباط درونی نهاد عقل است.

معیار اساسی کانت در تعیین محدوده شناخت عقل محض و مرز گذاری برای خرد محض، اصول ماتقدم اند. وی در نقد عقل محض چنین می نویسد: «بنابراین تعیین مرزهای خرد ما تنها مطابق با زمینه ها و اصول ماتقدم می تواند محقق شود» (Critique, A758/ B786). کانت تصریح می کند که «عقل به واسطه کشش درونی ای که در طبیعت خود دارد، گرایش به فراروی از کاربرد تجربی دارد تا به وسیله ایده های محض در کاربردی محض به سوی دورترین مرزهای هر گونه شناختی خطر کند و تنها با تکمیل کردن سیر دوری خود در یک کل نظام مند خود پاینده به آرامش می رسد» (Critique, A797/ B825). او در ادامه، این سؤال را طرح می کند که آیا این تلاش صرفاً بر پایه تمایل نظری عقل استوار است یا اینکه تنها و به طور منفرد به تمایل عملی عقل مبتنی است؟

جوابی که دستگاه فلسفی کانت به این سؤال می دهد این است که عقل محض در اثر نقادی اصول ذاتی خود درمی یابد که نمی تواند از حدود تجربه فراتر رفته و با استفاده از ایده های محض (اختیار، جاودانگی و خدا) در کاربردی محض به هر سو که می خواهد گام بردارد، زیرا ایده های محض در هیچ تجربه ممکن به نمایش در نمی آیند و به طور پیشینی به عقل محض داده نشده اند و ما در کاربرد نظری عقل محض همه جا باید مراقبت کنیم از حدود تجربه ممکن پا فراتر نگذاریم. عقل محض در کاربرد نظری خود در حیطه اموری می تواند معرفت علمی ایجاد کند که از شهود حسی برخوردار است و تحت مقولات فاهمه فهم می شوند و این یعنی همان حوزه امور تجربی، ولی محدودیت در قلمرو تجربه و داده های حسی چیزی نیست که رضایت کامل عقل را حاصل کند، باین حال، نقادی دقیق کاربرد نظری عقل محض موجب می شود که عقل ضمن اکتفا به محدوده نظری خود، به سوی اصول عملی که امکانات بیش تری در اختیار فاعل اخلاقی می گذارد، توجه نماید.

درواقع، پس از ناکامی عقل نظری در پرداختن به ایده های محض (اختیار، جاودانگی و خدا)، کانت از توان عقل عملی برای تبیین و توجیه این ایده ها بهره می برد. کانت ابعاد اخلاقی عمل انسانی و اصول مبنایی آن را متوجه «سعادت» می یابد (Critique, A800/ B828)؛ بدین معنا که پرسش ما از ایده های محض در راستای نیل ما به سعادت است (Neiman, 1994: 104). واقعاً اگر اراده انسانی آزاد باشد و خدایی وجود داشته باشد و اگر جهانی در آینده وجود داشته باشد، ما برای نیل به سعادت چه باید بکنیم؟ کانت در ادامه متذکر می شود که پاسخ این سؤال بسیار مهم را تنها باید از اصول عملی یا همان قانون های اخلاقی بجویم و این اصول در عقل عملی ناب، مبنایی ماتقدم می یابند؛ اما این مبنای ماتقدم چیست؟

کانت در همان آغاز دیباچه کتاب *نقد عقل عملی* به این سؤال پاسخ می دهد. او متذکر می شود که اولاً عقل عملی واقعیت خود و مفاهیمش را در عمل نشان می دهد، در نتیجه هر گونه موشکافی عقلی علیه امکان عملی بودن آن بیهوده است (CPR, 5:3) (Kant, 1997: 3) و ثانیاً «با این قوه [عقل عملی] اختیار استعلایی نیز به اثبات می رسد، درواقع اختیار به همان معنای مطلق که عقل نظری در استفاده اش از مفهوم علیت، نیاز دارد پذیرفته می شود تا بدین وسیله خودش را از واقع شدن در تعارضی که چون بخواهد نامشروط را در زنجیره علت و معلول تصور کند ناگزیر در آن می افتد نجات دهد» (Ibid: 4) (CPR, 5:4).

بدین ترتیب، از آنجا که اختیار، شرط ضروری هر گونه عمل اخلاقی است، واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی اثبات می شود. اختیار در میان همه ایده های عقل محض نظری، تنها ایده ای است که به صورت ماتقدم و پیشینی می شناسیم و از همین رو، در نظام فلسفی کانت بسان یک شالوده و سنگ بنا، محکم عمل می کند. سایر ایده های عقل محض شرط ضروری تحقق قانون اخلاقی نیستند، «اما شرط ضروری عینیت یافتن اراده ای هستند که به وسیله این قانون می خواهد متعین شود» (Ibid). بدین ترتیب، گرچه به لحاظ نظری نمی توان هیچ گونه شناختی در مورد ایده های محض داشت، ولی به لحاظ عملی باید امکان آن ها را مسلم فرض کرد (Ibid).

اکنون و تا اینجا می توانیم چنین نتیجه بگیریم که معیار شناخت یقینی و متعاقب آن، باور به امور در دستگاه فلسفی

کانت، آن است که یا الف) امر مورد شناخت یا فی نفسه به صورت پیشینی به عقل اعم از نظری و عملی داده شده باشد؛ ب) یا از آنچه این چنین است استنتاج شده باشد یا ج) شرط ضروری تحقق موضوع آن چیزی باشد که به صورت پیشینی داده شده است. کانت این طبقه بندی را در کتاب *نقد قوه حکم جمع بندی* نموده است. در ادامه، ما این طبقه بندی را به اختصار متذکر می شویم.

کانت در *نقد قوه حکم* امور شناخت پذیر را سه قسم نموده است: ۱) امور مربوط به عقیده؛ ۲) امور مربوط به واقع و ۳) امور مربوط به اعتقاد.

از نظر کانت امور مربوط به عقیده آن دسته از امورند که متعلقات شناخت تجربی اند و فی نفسه تجربه آن ها ممکن است، همانند اعیان جهان محسوس، اما به دلیل ناکافی بودن توان شناخت ما، تاکنون شناخت آن ها برای ما ممکن نشده است، اما امور مربوط به واقع، متعلقات مفاهیمی اند که واقعیت عینی شان اثبات پذیر است، چه از طریق عقل محض و چه از طریق تجربه و آنچه از طریق عقل محض داده شده است فرقی نمی کند، ناشی از شهود عقل نظری باشد یا عقل عملی. با این تفاوت که شهود ناشی از عقل عملی همان طور که پیش از این اشاره شد، قابل شناخت نظری نیست و تنها ایده ای که این چنین داده شده است ایده «اختیار» است و در نهایت امور مربوط به اعتقاد، اموری اند که چه به عنوان نتایج و چه به عنوان مبانی، بالنسبه با کاربرد موافق با عقل عملی باید به نحو پیشین تعقل شوند. آنچه به عنوان مبانی و شروط تحقق موضوع اراده و قانون اخلاقی از آن یاد کردیم یعنی ایده های «خدا» و «جاودانگی» از جمله امور مورد اعتقادند و آنچه به عنوان نتیجه قانون اخلاقی در نظر است یعنی «خیر اعلی» نیز امری مورد اعتقاد است (CPJ, 5:467) (Kant, 2000: 331-2). لازم است در خصوص امور مورد اعتقاد توجه داشت که منظور کانت از آن ها فقرات ایمانی نیست، بلکه متعلقات عقل محض است. این ها ایده هایی هستند که گرچه واقعیت عینی شان به لحاظ نظری برای شناخت نظری ما محرز نیست، لیکن از حیث عملی برای ما و عمل ما حائز واقعیت اند؛ و تنها با پذیرش عملی آن ها است که انسان می تواند به غایت نهایی سرشته شده در طبیعت و نهادش نائل شود. در نتیجه تصدیق و باور امور مورد اعتقاد، تصدیق و باوری اخلاقی است (Ibid: (CPJ, 5:470) 334).

اما خود باورمند انسانی نزد کانت نیز در نسبت تام و تمام با ساختار معرفت نظری و عملی انسان تقوّم یافته و فهم می شود. در واقع، کانت از دل شهود حسی، خود آگاهی را استنباط کرده به خود انسانی قوام می دهد. مطابق نظام فلسفی کانت در حوزه عقل نظری، از آنجا که شهود حسی در زمان به عنوان شرط پیشینی حس درونی رخ می دهد، انطباعات در طی آنات مختلف پی در پی دریافت می شوند و بنابراین شهود یعنی دریافت انطباعات پی در پی و به هم پیوستن امور متکثر در قالب وحدت ناشی از استخدام مفاهیم (Critique, B103). این اتفاقی است که محصول عمل قوه حاسه و فاهمه توأمان است؛ چنان که این جمله کانت در بیان نسبت حسیات و فاهمه معروف است که «فکر بدون محتوا تهی و شهود بدون مفاهیم کور است» (Critique, B75).

بدین ترتیب، مطابق مفاد طبع اول استنتاج استعلایی، عمل شهود در سه مرحله الف) ادراک انطباعات حسی؛ ب) بازسازی انطباعات حسی در قوه خیال؛ ج) بازشناسی انطباعات حسی در صورت جدید، رخ می دهد. در واقع، این سه مرحله، سه جنبه از عمل شهودند نه آنکه سه مرحله متمایز باشند. کانت تألیف انطباعات و بازسازی آن ها در خیال و بازشناسی شان در فاهمه را مبین «وحدت آگاهی» معرفی می کند، زیرا که نتیجه این اقدام آن است که کثرت انطباعات حسی در قالب مقولات فاهمه به وحدت رسند (Critique, A103). توضیحات کانت در نقد عقل محض حداقل حاوی سه استدلال یا تبیین از این مطلب است که چگونه تألیف انطباعات می تواند مبین وحدت آگاهی باشد:

اول آنکه درک هم بستگی میان انطباعات متکثر شهود شده در آنات مختلف زمان نمی تواند ناشی از خود سازوکار شهود حسی باشد، زیرا که انطباعات و شهودات فی حدّ نفسه نمی تواند یک کل مرتبط با هم را ایجاد کند،

از آن جهت که هر کدام از این شهودات در حین ادراک حسی در جای مشخص خود قرار می گیرند بدون اینکه فی نفسه بتوانند خود را به دیگر شهودات وابسته کنند؛ در نتیجه، تنها با وجود آگاهی از وحدت تألیف و پیوستگی است که از شهودات بسیار، یک کل واحد ادراک می شود؛ بنابراین آگاهی از این وحدت ناشی از تجربه نبوده و امری پسینی نمی تواند باشد (Ibid).

دوم آنکه به نظر کانت خود واژه مفهوم می تواند ما را به «وحدت آگاهی» رهنمون سازد، زیرا «واژه مفهوم یک آگاهی است که کثراتی را که متوالیاً شهود شده و سپس بازسازی شده اند، در قالب یک بازنمایی، وحدت می بخشد» (Critique, A104).

سوم آن که توجه به مفهوم شیء نیز ما را به «وحدت آگاهی» رهنمون می کند، زیرا مفهوم «شیء» آن چیزی است که به ما امکان می دهد آنچه را دیده ایم بفهمیم، زیرا تنها با استفاده از این مفهوم است که امکان فهم واحدهای متمایز از هم کثرات شهودات فراهم می شود. به عبارت دیگر، شهودات حسی دریافت شده در طی آنات مختلف زمان، پس از بازسازی در خیال و بازشناسی در فاهمه، نمایشگر یک شیء هستند. درواقع، شیء در دستگاه فلسفی کانت آن چیزی است که مفهوماً تعین یافته باشد، نه آنچه در بیرون از فاهمه و نیروی تصور در نظر گرفته می شود (Critique, A104). بدین ترتیب، مفهوم «شیء» ضروری شناخت است و همان طور که خود کانت مطرح می کند شرط لازم انتظام و انسجام شناخت است.

بر همین اساس، مفهوم شیء این امکان را به وجود می آورد که مجموعه ای از شهودات متکثر واقع شده در زمان، وحدت ماهوی پیدا کرده و وجه بازنمایانه داشته باشند؛ و چون بیرون از شناخت پدیداری ما چیزی که متناظر با این وحدت باشد وجود ندارد و در ضمن، ما به نحو شهودی فقط با کثرتی از شهودات روبه روییم، در نتیجه این وحدت، چیزی جز وحدت صوری آگاهی نیست (Critique, A105). از آنجا که این وحدت از تجربه حسی به دست نمی آید در نتیجه به نحو پیشینی داده شده است. بدین ترتیب نتیجه می شود که این وحدت آگاهی شرط استعلایی شناخت پدیداری است و به نظر کانت این شرط اصلی و استعلایی چیزی نیست جز «خود آگاهی استعلایی».

در ادامه، کانت برای آن که منظور خودش را از خود آگاهی استعلایی روشن کرده باشد متذکر می شود که بایستی میان دو گونه آگاهی یا معرفت از خود تفاوت گذارد؛ نخست آگاهی تجربی خود، دوم خود آگاهی استعلایی. آگاهی تجربی از خود عبارت است از آگاهی از خود و حالت های روانی خود در حس درونی یا ادراک درونی که صرفاً تجربی است (Critique, A107). درواقع، تمامی «تصورهای ما به عنوان حکم و اثبات هایی که در ذهن جای می گیرند به حس درونی تعلق دارند و بدین ترتیب همه شناخت های ما در نهایت بر اساس شرط صوری حس درونی، یعنی زمان، بنا نهاده شده اند؛ چنان که در آن بایستی نظم یافته، جمع شوند و در نسبت ها آورده شوند» (Critique, A99). بدین ترتیب، تمامی حالت های بازنمایانه در حس درونی شکل می گیرند و از این جهت وابسته به حساسیت هستند.

اما خود آگاهی استعلایی، اولاً، از سنخ عمل است و نه یک بازنمایی و ثانیاً، خودانگیخته است. خود آگاهی استعلایی همان عمل تألیف است. به عبارت دیگر، «تألیف ...، به عنوان یک عمل، ... آگاهی از خود است، حتی بدون حساسیت» (Critique, B153) و بلکه آنچه به حس درونی تعین می بخشد فهم است و همان طور که پیش از این گذشت فهم یعنی آوردن شهودات کثیر ذیل خود آگاهی و این «آوردن» همان، عمل است؛ بنابراین حس درونی تحت تأثیر خود آگاهی است؛ و به تعبیری دیگر، «خود آگاهی به طور کلی بسان سرچشمه هر گونه هم بستگی بر شهودهای حسی اعمال می شود؛ و تحت نام مقولات، پیش از هر گونه شهودی، با اشیا ارتباط می یابد» (Critique, A154). بنابراین خود آگاهی با همه اندیشه های من همراه است و ما از آن به «من می اندیشم» تعبیر می کنیم؛ و چون خود آگاهی نمی تواند به عنوان یک متعلق حسی ملاحظه شود، چنان که بیان شد، در نتیجه یک فعل خودانگیخته است (Critique, B132).

لازم است برای اینکه دیدگاه کانت در باب «من انسانی» کمی روشن تر شود اندکی درباره خودآگاهی به عنوان فعلی خودانگیخته تأمل نماییم. کانت در جایی در نقد عقل محض می نویسد:

«انسان، ... طبیعت را تنها از طریق حس می شناسد، خودش را نیز تنها از طریق دریافت محض می شناسد؛ این درواقع بدین معناست که خودش را در اعمال و تعین های درونی (یا عزم های درونی) که نمی توانند به عنوان انطباعات حسی تلقی شوند می شناسد» (Critique, A546/ B574).

این عبارت تاحدودی وجه عملی خودانگیخته بودن خودآگاهی را نشان می دهد. خودآگاهی تنها با یافتن خود در اعمال و تعین های درونی مستقر می شود و نیازی به بازنمایی طبیعت یا حس برای استقرار خودآگاهی نیست.

مطلب دیگری که در اینجا بایستی بدان توجه شود تقابلی است که این دیدگاه یعنی فعلی خودانگیخته دانستن خودآگاهی با دیدگاه دکارتی و عقل گرایان دارد. در نگاه عقل گرایان، نفس یا خود انسانی از سنخ اندیشه (جوهر اندیشنده) و امری بسیط و ذاتی است که نوعی شهود و دریافت مستقیم از آن وجود دارد. درواقع، این فرض میان فیلسوفان عقل گرا رایج است که در «من می اندیشم» ما باید از چیزی آگاه باشیم؛ لذا دکارت از «من می اندیشم» نتیجه می گیرد که پس «من هستم» و به اینکه من چیستم، منتقل می شود (Descartes, 2008: 19-20). هیوم و کانت هر دو این دیدگاه را مورد انتقاد قرار داده اند. هیوم در نقدهای خود بر این دیدگاه روی این مطلب تأکید دارد که ما هیچ گونه انطباعاتی از یک چنین امری نداریم؛ او در عین حالی که اعتقاد دیگران مبنی بر داشتن یک چنین انطباعاتی را رد می کند، اما اظهار می کند که در زرادخانه فلسفی اش هیچ اسلحه ای برای مقابله با آن ها ندارد، درحالی که کانت می گوید اساساً نه تنها انطباعات و معرفتی از این خود و من انسانی وجود ندارد، بلکه نمی تواند وجود داشته باشد (Mendus, 2006: 135)، چرا که «من» یک پدیدار تجربی نیست که بتوانیم از آن انطباعات یا معرفتی داشته باشیم، بلکه عمل است (Critique, B423).

بر همین اساس، کانت، دیدگاه هیوم را نیز مورد بررسی و نقد قرار می دهد که روان شناسی عقلی هیوم هم در فهم این مطلب دچار بدفهمی شده است، زیرا دریافته است «بر وحدت آگاهی ای که مبنای مقولات فهم است نمی توان یکی از همان مقولات را یعنی جوهر را تطبیق نمود و بعد بسان شیء ای در خارج به دنبال انطباعاتی از آن بود» (Critique, B422).

به نظر کانت آنچه باعث شده است کسانی پیوسته به دنبال کشف بامعنای یک انطباعات از نفس باشند از تورم این واقعیت ناشی می شود که «من» در تمامی افکار هست و این یک فعالیت نادرست از طرف شناخت است که به صورت این بازنمایی [یعنی «من»] که همیشه در همه تفکرات حاضر است، مداخله می کند؛ به عبارت دیگر، کسانی با ملاحظه ساختار ارجاعی افکار به اول شخص، وجود یک حقیقت متمایز به لحاظ هستی شناختی و پیوسته در طول زمان را نتیجه گرفته اند، حال آنکه «شخصیت نفس نبایستی به عنوان یک امر استنباط شده تلقی شود، بلکه باید به عنوان گزاره ای کاملاً این همان خودآگاهی در زمان در نظر گرفته شود» (Critique, A363). این بدان معناست که «این همانی آگاهی از خودم در زمان های مختلف شرط صوری افکار من و ارتباط آن هاست و به هیچ وجه این همانی عددی ذهن مرا اثبات نمی کند» (Critique, A 364). شرط صوری بودن خودآگاهی بدان معناست که من تجربی انسان که برابر ایستا و متعلق حس درونی است و تمامی ادراکاتش را در قالب شرط صوری زمان درمی یابد، وحدت عددی خودش را در طول زمان از سوی وحدت خودآگاهی به دست می آورد که فعلی خودانگیخته است یعنی وابسته به حساسیت نیست (Critique, A 363).

بدین ترتیب خود یا نفس در دستگاه فلسفی کانت شرط صوری وحدت آگاهی است نه آنکه ارجاع به امری در خارج داشته باشد. «من خودم را به خاطر اینکه موجودی آگاه از خودم به عنوان تفکر هستم، نمی شناسم و نیز تحلیل آگاهی از خودم در تفکر، به هیچ وجه منتج به شناخت خودم به عنوان متعلق شناخت نمی شود» (Mendus, 2006: 138).

خود انسانی و باور در نظر ویتگنشتاین

آن گونه که مرسوم است تفکر فلسفی ویتگنشتاین به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌شود. دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دوره متأخر توسعه یافته و دربردارنده مسائلی است که در دوره متقدم نمی‌توانسته‌اند طرح شوند. ولی در خصوص مقوله خود انسانی تفاوت چشم‌گیری دیده نمی‌شود؛ یعنی ماهیت دیدگاه تغییر نکرده، گرچه موقف معرفتی و نظری ویتگنشتاین متأخر به خود انسانی تغییراتی نموده ولی در ماهیت دیدگاهش تأثیر نگذاشته است.

مسئله باور در تفکر فلسفی ویتگنشتاین در دوره متقدم، به‌طور خاص در رساله منطقی فلسفی، مبتنی بر «نظریه تصویری معنا» است. این نظریه، محور نظریه معرفت ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی است. مطابق این نظریه «ما امور واقع را بر اساس معیار پیشینی منطق، در آینه زبان به تصویر می‌کشیم» (Wittgenstein, 2002: 9) (TLP: 2.1)؛ بنابراین تنها مجرای ما برای دستیابی به واقعیت، زبان است.

گذشته از این، باید توجه داشت که دیدگاه ویتگنشتاین متقدم درباره مسئله باور در مقام نقادی دیدگاه‌های هیوم و نوهیومی‌هایی نظیر جیمز و راسل است. توجه به دیدگاه‌های هیوم، زمینه لازم را برای درک دیدگاه‌ها و نقدهای ویتگنشتاین در رساله فراهم می‌کند. بر اساس این، نخستین مطلبی که باید بدان اشاره کرد، تمایزی است که ویتگنشتاین میان فلسفه و روان‌شناسی قائل می‌شود. مشخص است که او این تمایز را در تقابل با فلسفه اصالت عاطفه هیومی اتخاذ می‌کند و همین مبنا که در تفکر دوره متقدم او به استواری ساری است و البته در دوره متأخر تفکر فلسفی‌اش تا حدودی از استواری و استحکام آن کاسته شده، او را به کانت نزدیک کرده است.

ویتگنشتاین در باب نسبت روان‌شناسی با فلسفه در ضمن فقره ۴,۱۱۲۱ رساله بیان می‌کند که «روان‌شناسی از هیچ‌یک از دانش‌های طبیعی دیگر با فلسفه رابطه نزدیک‌تری ندارد». این عبارت مبین دو مقصود اساسی است: اولاً، روان‌شناسی در نظر ویتگنشتاین از جمله دانش‌های طبیعی است؛ ثانیاً، اینکه در روان‌شناسی به مقوله «روان انسان» پرداخته می‌شود، موجب نمی‌شود به فلسفه نزدیک‌تر باشد. سپس در ضمن همین فقره، ویتگنشتاین به این نکته مهم توجه می‌کند که نظریه شناخت، مربوط به حوزه روان‌شناسی فلسفی است و نه روان‌شناسی تجربی. این نکته بسیار مهمی است که توجه به آن می‌تواند مانع از خلط فلسفه و روان‌شناسی شود. نکته مهم دیگری که ویتگنشتاین در ضمن فقره حاضر بیان می‌دارد آن است که مطالعه او درباره زبان نشانه‌ای، عبارت است از مطالعه فرایندهای اندیشه‌ای که فیلسوفان آن‌ها را در فلسفه منطق اساسی می‌شمارند؛ بنابراین مباحث مندرج در رساله از نظر خود ویتگنشتاین در زمره منطق فلسفی قرار دارند.

ویتگنشتاین در تحلیل‌های خود به دنبال آن است که نشان دهد زبان به‌عنوان تصویرنشانه‌ای واقعیت می‌تواند مفید یقین و باور به واقع باشد، اما در این حوزه همان‌طور که «فلسفه نقادی کانت راه میانه‌ای را بین شک‌گرایی و جزم‌گرایی جست‌وجو کرد، ویتگنشتاین نیز چنین کاری را انجام داد» (Nordmann, 2005: 207). به همین دلیل در فقره ۳,۲۲۱ چنین می‌نویسد: «اشیاء تنها می‌توانند نامیده شوند. نشانه‌ها بازنمایی اشیاء هستند. من فقط می‌توانم درباره اشیاء صحبت کنم، اما نمی‌توانم خود اشیاء را در قالب کلمات قرار دهم. گزاره‌ها تنها می‌توانند بگویند که چیزها چگونه‌اند، نه اینکه آن‌ها چه هستند».

این فقره خواننده را به یاد نظریه معرفت کانت و تمایز میان نومن یا شیء فی‌نفسه و فنومن یا پدیدار می‌اندازد. با این تفاوت که ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریه تصویری معنا»، بازنمایی را در بستر زبان و معرفت را در زمینه شناسایی زبان نشانه‌ای به کار برده است و از سوی دیگر، دیدگاه فلسفه تجربه‌گرای بریتانیایی را نفی می‌کند. بدین‌سان، در رویکرد ویتگنشتاین، جایی برای دریافت حقیقت تجربی اشیاء یا نظریه نسبت دوجهی باور میان چیزی ذهنی و عمل اعتقادی-و یک گزاره باقی نمی‌ماند. آنچه در اینجا شاهد آنیم این است که ما با گزاره‌های توصیفی دانش طبیعی است که می‌توانیم حقیقت جهان را بشناسیم، ولی با این گزاره‌ها نمی‌توانیم ذات اشیاء را واکاوییم. این مطلب توضیح این

عبارت ویتگنشتاین است که «گزاره‌ها تنها می‌توانند بگویند که چیزها چگونه‌اند، نه اینکه آن‌ها چه هستند». این توضیحات روشن می‌کند که ویتگنشتاین در عین پذیرش واقع‌نمایی زبان بالنسبه با واقعیت امور، از باور به مثابه امر منعکس در گزاره زبانی صحبت می‌کند و نه از خود باور به عنوان یک امر مستقل از نظام نشانه‌ای زبان.

ویتگنشتاین در ضمن فقره ۵,۵۴۱ به دیدگاه رایج نزد برخی فیلسوفان تجربه‌گرا و به‌طور خاص راسل و هیوم اشاره می‌کند و این دیدگاه را سطحی شمرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. نقد ویتگنشتاین بر این دیدگاه مبتنی بر مقدمه‌ای است که آن را در فقره ۵,۵۴ بیان کرده است. این فقره به مقوله «عملیات صدق» توجه می‌دهد. مقوله عملیات صدق بالنسبه با مقوله باور جنبه تمهیدی دارد، گرچه به‌خودی‌خود مقوله مستقلی است. فقره ۵,۵۴ از این قرار است: «صورت کلی گزاره‌ای چنان است که هرگاه گزاره در گزاره واقع شود، تنها بر مبنای عملیات صدق واقع می‌شود».

«این گزاره روایتی از تر گسترش‌پذیری است که می‌گوید تمام گزاره‌های مرکب، تابع صدق گزاره‌های تشکیل‌دهنده آن مرکب هستند و صدق هر گزاره بسیط باید منطقاً از صدق هر گزاره بسیط دیگر استقلال داشته باشد» (واله، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۱).

بنابراین گزاره مرکب «Ra . Rb» هنگامی صادق است که Ra و Rb صادق باشند.

مبتنی بر این مطلب در فقره بعد ویتگنشتاین انتقاد خودش را به دیدگاه تجربه‌گرایان و به‌ویژه راسل چنین طرح می‌کند که «در نخستین نگاه چنین به نظر می‌رسد که گویا ممکن است گزاره به روش دیگری در گزاره دیگر واقع شود» (TLP: 5.541). منظور از روش دیگر این است که گزاره بدون آنکه تابع عملیات صدق باشد در گزاره دیگری واقع شود. این گفته ناظر به این دیدگاه است که باور نسبتی دوجویی میان چیزی ذهنی ذهن یا عمل اعتقادی- و یک گزاره باشد. چنان‌که پیش‌ازین ملاحظه کردیم دیدگاه هیوم درخصوص باور متضمن چنین نسبت دوسویه‌ای میان امر ذهنی و زبانی است. مصادیق بارز این نقد ویتگنشتاین گزاره‌های روان‌شناسی دال بر اعتقاد شخصی نظیر «A باور دارد که P وضع واقع است» یا «A می‌اندیشد که P» هستند. عملیات صدق در این گونه گزاره‌ها این چنین نقض می‌شود که مثلاً در گزاره «احمد اعتقاد دارد که تیم الف برنده شد» اگر این گزاره صادق باشد، به استناد قاعده گسترش‌پذیری باید اجزای آن، یعنی «احمد معتقد است» و «تیم الف برنده شد» هم صادق باشند، اما چنین استلزامی وجود ندارد، زیرا ممکن است احمد چنین اعتقادی داشته باشد، ولی تیم الف برنده نشده باشد. اگر این امکان را منتفی بدانیم و به استناد قاعده گسترش‌پذیری قائل شویم که صدق مرکب مستلزم صدق اجزای آن است، لازم می‌آید که به دامن ایدئالیسم افراطی و سولپسیسم معرفتی بیفتیم و ملاک حقیقت را باور ذهنی شخصی قرار دهیم. این در حالی است که چنین مبنایی مردود است، اما اگر این امکان را منتفی ندانیم لازم می‌آید که قاعده گسترش‌پذیری استثناء بخورد و بدین ترتیب صدق گزاره مرکب، تابع صدق گزاره‌های سازنده‌اش نباشد و البته روشن است که استثناء خوردن قاعده گسترش‌پذیری به معنای فروپاشی بنیاد منطق است که البته این هم مردود است.

راه‌گریزِ خلاقانه ویتگنشتاین برای دفع این اشکال مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. او با تحلیل درست صورت حقیقی گزاره‌های دال بر باور سعی می‌کند تا نمونه‌ای از کج‌تابی‌های زبان را که منجر به اشتباهات فلسفی شده است تحلیل و آشکار سازد.

ویتگنشتاین در فقره ۵,۵۴۲ نظریه جالب توجه خودش را درباره باور و گزاره دال بر باور بیان می‌دارد. او می‌نویسد: «اما این روشن است که گزاره «A معتقد است که p»، و «A می‌اندیشد p را» و «A می‌گوید p را» به صورت «(p)» می‌گوید p را» هستند؛ و این قضایا دربردارنده پیوندی میان یک امر واقع و یک عین خارجی نیستند، بلکه متضمن پیوند امور واقع به وسیله پیوند اعیان خارجی‌شان هستند».

ویتگنشتاین در این فقره با صراحت تمام بیان داشته است که به‌رغم ظاهر گزاره، صورت اصیل گزاره‌های دال بر

اعتقاد به جای «A معتقد است که p»، «p می گوید که p» است و همان طور که خودش در ادامه این فقره می نویسد، صورت حقیقی گزاره های دال بر اعتقاد شخصی، متضمن پیوند و تضایفی میان یک امر واقع p و یک شیء خارجی A به عنوان شخص معتقد یا اندیشنده، نیست، بلکه درواقع متضمن پیوند میان دو امر واقع منعکس شده در زبان است که این پیوند هم تصویری از پیوند اعیان متناظرشان در خارج است. درواقع، ویتگنشتاین با ارجاع صورت گزاره ای «A معتقد است که p» به «p می گوید که p» در مقام بیان این مطلب است که مفاد گزاره «A معتقد است که p»، این است که در A امر واقع ذهنی ای وجود دارد که امر واقع p را به تصویر می کشد.

چنان که می بینیم این دیدگاه مبتنی بر نظریه تصویری معناست. آنچه ویتگنشتاین در اینجا می خواهد بگوید آن است که گزاره «p می گوید که p» بیان کننده رابطه میان اندیشه یا باور A و آنچه این اندیشه درباره آن است هست. پس p اول یعنی اندیشه یا باور A و p دوم یعنی مضمون آن اندیشه؛ به عبارت دیگر، رابطه میان اندیشه (یا باور) A و آنچه این اندیشه درباره آن است همان رابطه میان p و آنچه p می گوید است. چنان که مشاهده می شود رابطه نفسانی ذهن به عنوان یک امر عینی با امر زبانی در دیدگاه تجربه گرایانی همچون هیوم، جای خودش را به تضایف میان دو امر واقع می دهد. بدین ترتیب، اگر صورت حقیقی گزاره های دال بر اعتقاد شخصی، «p می گوید که p» باشد دیگر هیچ گزاره ای در دل گزاره دیگر به نحو غیر تابع صدقی واقع نشده است و بدین ترتیب، اصل گسترش پذیری هم نقض نشده است.

آنچه ویتگنشتاین در نظر دارد در فقره محوری این قسمت یعنی فقره ۵,۵۴۲ تبیین کند این است که گزاره «A معتقد است که p»، مستقل از اعیان خارجی ای که بازتاباننده هیئت تألیفی آن است، معنای خودش را نشان می دهد و متضمن هیچ گونه ارتباط خارجی با شخص باورمند نیست؛ در نتیجه، اگر این گزاره را فارغ از هر گونه نسبتی با عین خارجی در نظر بگیریم، صورت حقیقی آن چنین می شود: «p می گوید که p»؛ یعنی مبین نوعی نسبت درونی میان امر واقع اندیشه ساز و امر واقع تصویر شده است.

از نظر ویتگنشتاین، وقتی ما به چیزی اعتقاد داریم، مضمون اعتقاد ما بایستی دارای ساختار بامعنایی باشد و البته روشن است که مضمون اعتقاد زمانی بامعناست که در فضای منطقی شکل گرفته باشد و این مضمون بامعنا ساختارمند منطقی، فقط در ساحت زبان محقق می شود؛ بنابراین رابطه میان اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن در رساله نسبتی ذاتی و درونی است، چرا که هر دو، اموری زبانی هستند. برخلاف دیدگاه تجربه گرایانی نظیر هیوم که نسبتی بیرونی است.

پس از آنکه ویتگنشتاین در فقره ۵,۵۴۲ دیدگاه خود را درباره مقوله باور مطرح می کند، در مقام نتیجه گیری از آنچه درباره مقوله باور بیان داشته در ضمن فقره ۵,۵۴۲۱ چنین می نویسد: «این امر [کیفیت تحقق باور] نشان می دهد که چیزی به عنوان روح - سوژه و مانند آن - آن طور که در روان شناسی سطحی امروزی دریافت می شود وجود ندارد. درواقع، یک روح مرکب دیگر نمی تواند یک روح باشد».

برای توضیح آنچه ویتگنشتاین در این فقره می گوید، بایستی به این مطلب توجه داشته باشیم که در فقره ۵,۵۴۲ با ارجاع صورت گزاره ای «A عقیده دارد/می اندیشد که p» به «p می گوید که p» آنچه نفی شد تضایف میان امر واقع p با عین خارجی A بود؛ به عبارت دیگر، آنچه نفی شد این بود که اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن نسبت بیرونی داشته باشد و البته مبانی فلسفه ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی مستلزم چنین دیدگاهی است. این نسبت در رساله نسبتی درونی میان دو امر واقع است که هر دو انعکاس اعیان خارجی شان هستند، ولی با این حال A به عنوان موضوع قضیه «A عقیده دارد/می اندیشد که p»، نفی نشد؛ یعنی ارجاع این قضیه به «p می گوید که p» دربردارنده نفی امر اندیشنده نیست. امر اندیشنده بسان هر واقعیت دیگری در آینه زبان منعکس می شود، اما اکنون در ضمن فقره ۵,۵۴۲۱ ویتگنشتاین امر اندیشنده مجرد را که به روح موسوم است نفی می کند. ویتگنشتاین این نفی را به آنچه در فقره پیشین گفته است مستند کرده و توضیح این استدلال بدین شرح است که:

اولاً، مضمون اعتقاد به «a R b» این است که نشانه های «a R b» با نظم منطقی خود به ذهن یا زبان ما خطوط

می‌کنند؛

ثانیاً، تنها نشانه‌های مرکب به همراه ساختار منطقی و عناصر هم‌بسته با اعیان هستند که می‌توانند چیزی را بگویند یا به تصویر بکشند.

نتیجه آنکه هیچ ذهن، روح یا نهاد یکپارچه و مجردی تحت عنوان A وجود ندارد.

آنچه از فقره ۵،۵۴۲۱ برداشت می‌شود متضمن همین استدلالی است که در بالا بیان شد. نتیجه مستقیم استدلال فوق آن است که آنچه با عنوان A به‌عنوان «امر اندیشنده» وجود دارد آرایشی پیچیده از عناصر ذهنی است. این استدلال ما را به یاد دیدگاه هیوم از نفس می‌اندازد. در نظر هیوم هم نفس جوهر بسیط و مجردی نیست، بلکه نفس فروکاهش به ذهن یافته و ذهن هم بسان صحنه تئاتری است که ادراکات متکثر انسان در آن پیاپی می‌آیند و می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از ترکیبات ممکن با هم می‌آمیزند. ادراکات نزد هیوم و حتی راسل عناصر روان‌شناختی‌ای هستند که هویت نفس انسانی را شکل می‌دهند (راسل، ۱۳۸۷: ۱۵۰). در نظر ایشان «من» چیزی جز این بدن و تاریخچه روانی آن نیست. آیا نفی خود بسیط از سوی ویتگنشتاین با توجه به این استدلال و با توجه به سایر مبانی ویتگنشتاین که پیش‌ازین به آن‌ها اشاره کرده‌ایم، از جمله مبانی غیرروان‌شناسانه ویتگنشتاین، می‌تواند پذیرای دیدگاه هیومی درباره خود انسانی باشد؟

آنچه ویتگنشتاین در این فقره بیان داشته آن است که خود انسانی امری مجرد نیست، ولی اگر خود انسانی امری مجرد و بسیط نمی‌تواند باشد آیا بدان معناست که خود انسانی، جوهری تجربی متشکل از عناصر روان‌شناختی است؟ مطمئناً ویتگنشتاین خود انسانی و باور را اموری روان‌شناختی نمی‌داند و البته او نفی نمی‌کند که خود انسانی می‌تواند موضوع مطالعات تجربی قرار گیرد، ولی در این صورت این روان‌شناسی است که باید به بررسی چیستی و چگونگی آن بپردازد و نه فلسفه. ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی با توجه به رویکرد کلان تحلیل زبانی‌اش معتقد است، فلسفه تا آنجا متعهد است و اصلاً می‌تواند درباره خود انسانی سخن گوید که مربوط به بررسی نسبت زبان و جهان است؛ به عبارت دیگر، در فلسفه تا آنجا می‌توان درباره خود انسانی سخن گفت که در حیطه بازنمایی و حکایت‌گری فلسفه است که البته این حیطه همان بررسی نسبت زبان و جهان است. بدین ترتیب، تبیینی که او از خود انسانی نهایتاً می‌تواند به دست دهد، تبیینی معرفت‌شناختی مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. اینجاست که قرابت دیدگاه ویتگنشتاین درخصوص خود انسانی با دیدگاه کانت بیش‌تر آشکار می‌شود. چه اینکه اگر در نگاه کانت، خود آگاهی استعلایی شرط صوری شکل‌گیری تمامی افکار است و دریافتی تجربی نیست (Critique, B132)، در نظر ویتگنشتاین نیز خود انسانی در درون جهان، شرط بازنمایی جهان در آینه زبان است و لذا در فقره ۵،۶ که می‌نویسد: «مرزهای زبان من نشان‌دهنده مرزهای جهان من اند» به همین مطلب اشاره دارد.

همچنین به نظر می‌رسد همان‌طور که «کانت بر این معنا تأکید می‌کند که جست‌وجو و کشف بامعنای یک انطباع از نفس از تورم این واقعیت ناشی می‌شود که «من» در تمامی افکار هست» (Mendus, 2006: 135) ویتگنشتاین متقدم نیز چنین انگاره‌ای را مدنظر دارد. چه اینکه در فقره ۵،۶۴ رساله به این مطلب اشاره می‌کند که خود باورمند انسانی در درون جهان «به یک نقطه بی‌بعد فرو فشرده شده و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند». بدین ترتیب، ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریه تصویری معنا» ضمن تأکید بر نیل ایدئالیسم به رئالیسم، سوژکتیویسم سنت کانتی را نیز در تحلیل زبان، به‌عنوان تصویر آینه‌ای جهان و مجرای شناخت انسانی، به خدمت گرفته است. باین حال، این مطلب باعث نمی‌شود که بتوانیم سوژه ویتگنشتاین متقدم را سوژه کانتی بدانیم و همان‌طور که اسلوگا می‌نویسد من فلسفی ویتگنشتاین متقدم «شرط غیر عینی امکان جهان عینی است و نه جهان پدیداری، آن‌چنان‌که در تفکر کانت است. بر اساس این تبیین، «خود» در نظر ویتگنشتاین، نه خود هیومی و نه یک ساختار منطقی است و سوژه کانتی هم که به‌نوعی، آگاهی تجربی و آگاهی استعلایی است، نخواهد بود» (Sluga, 1996: 329-330). همان‌طور که بیان شد، ویتگنشتاین ضمن نفی خلط فلسفه و روان‌شناسی، از مقوله باور، تحلیلی زبانی به دست داده است.

دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دوره متأخر تفکر فلسفی اش، متناسب با تغییراتی که در مبانی معرفت‌شناختی او پدید آمدند تغییر کرد. مبانی‌ترین تغییر نگرش ویتگنشتاین در دوره متأخر، به تغییر نگرشی وابسته است که باعث شد، ویتگنشتاین نظریه تصویری معنا را که بر اساس آن زبان، آینه واقعیت‌های اتمی و مولکولی است مورد انتقاد قرار داده و به جای آن نظریه زبان به مثابه کاربرد را برگزیند. بر اساس این، انسان معنای واژگان را در ضمن بازی‌های زبانی یاد می‌گیرد (PI: 7; Wittgenstein, 1999: 5). بدین ترتیب، سبک‌های مختلف زندگی، بازی‌های زبانی مختلفی را به همراه دارند و بازی‌های زبانی چیزی جز کاربرد عملی واژگان نیستند؛ کاربردی که افراد در فرایند زندگی خود به‌طور طبیعی آن را تجربه می‌کنند و می‌آموزند (PI: 23). بازی‌های زبانی به تصویر کشاننده وجه فعال و تحول‌یابنده زندگی هستند؛ لذا پیوسته برخی بازی‌های زبانی به وجود می‌آیند و برخی دیگر از بین می‌روند. بدین ترتیب، در فرایند فهم زبانی، کارآموزی و عمل به صورت غریزی و طبیعی مندرج است. به نظر ویتگنشتاین، افراد در جریان حضور در فرهنگ عام زبانی، کاربردها را می‌یابند و در نتیجه هر گونه زبان خصوصی را نفی می‌کند (PI: 256) و این از توافقات انسانی در کاربرد زبان و بازی‌های زبانی ناشی می‌شود (PI: 241). توافقاتی که به صورت عمومی، هم در تعاریف و هم در حکم‌ها پیروی می‌شوند، اما این به معنای لغو شدن منطق نیست، بلکه منطق در قالب قواعدی که از عمل طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرند، حضور دارد (PI: 242).

از جمله شاخصه‌های مهم تفکر ویتگنشتاین در دوره متأخر، دیدگاهی است که در باب نسبت نظر و عمل دارد. در نگاه او عمل بر نظر دارای تقدم است و اساساً نظر، مبتنی بر عمل و باوری است که خود بخشی از عمل است (حجت، ۱۳۸۷: ۷۶). آنچه لازم است به عنوان مقدمه‌ای برای توضیح دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در خصوص باور اشاره شود، تمایزی است که وی در برخی فقره‌های دو کتاب پژوهش‌های فلسفی و در باب یقین میان سه گونه از گزاره‌ها گذارده است:

- گزاره‌های دربردارنده یقین شخصی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و شخصی‌اند؛
- گزاره‌های دربردارنده یقین غیرشخصی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و غیرشخصی‌اند؛
- گزاره‌های دانستی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و غیرشخصی‌اند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۲۰۹) (OC: 415).

به نظر ویتگنشتاین دانستن امری شخصی نیست. به خلاف یقین که می‌تواند شخصی باشد (OC: 245)، اما همه قضایای یقینی، شخصی نیستند و از این حیث شبیه گزاره‌های دانستی‌اند، ولی از آن جهت که خطاناپذیرند با گزاره‌های دانستی متفاوت‌اند. این گزاره‌ها به خلاف گزاره‌های دانستی حجیت و نفوذ خود را از تجربه و علم به دست نمی‌آورند، بلکه آن را مرهون نحوه عمل و سبک زندگی انسان‌ها هستند. در واقع، به نظر ویتگنشتاین هر انسانی در اثر تعلیم و تربیت و تجربه شرایط رشد، حائز چهارچوبی برای نگرش به عالم می‌شود، چهارچوبی که اجزای آن را گزاره‌های یقینی خطاناپذیر تشکیل می‌دهند. او از این چهارچوب به جهان-تصویر یاد می‌کند. اساساً این جهان-تصویر، پیش فرض و مقدم بر هر بازی زبانی است (OC: 446)، چرا که عمل مقدم بر نظر است (OC: 402) و اساساً عمل انسان درهم تنیده با باور است و این باور و جهان-تصویر انسان است که اولاً، زیربنای هر گونه سؤال و تفکر است (OC: 415) و ثانیاً بدان خاطر که داربست نگرش ما نسبت به عالم است، به مثابه منطق به گزاره‌های تجربی نظم و جهت می‌بخشد، اما منطقی که از طبیعت و غریزه انسان سرچشمه می‌گیرد، زیرا حتی در آموزش زبان هم کودک از طریق عمل و عکس‌العمل رفتار زبانی را می‌آموزد. مثلاً وقتی کودکی به خودش صدمه زده، گریه می‌کند، بزرگ‌ترها با او صحبت می‌کنند و با ابراز عاطفه با او به هم‌دردی می‌پردازند. بدین ترتیب، کودک ابراز کلمات و جملاتی را که نشان‌دهنده رخ دادن یک واقعه ناراحت‌کننده و هیجانی است، از ایشان می‌آموزد.

به تعبیر ویتگنشتاین در اینجا کودک درد - رفتار جدیدی را می‌آموزد (PI: 244 & Zettel: 541) و اساساً کودک به همین نحو یعنی بر اساس فرایند عمل و عکس‌العمل طبیعی، حائز جهان-تصویر شده و زبان و کاربرد واژگان و

در نهایت بازی زبانی را یاد می‌گیرد. بدین ترتیب، انواع بسیار زیادی از رفتارهای طبیعی و غریزی پیش روی انسان‌هاست و زبان تنها به مثابه وسیله‌ای برای بسط این رفتارها به کار می‌رود؛ در نتیجه، بازی زبانی ما نیز بسطی از همین رفتارهای طبیعی و ابتدایی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴: ۱۴۸) (Zettel: 545).

در نگاه ویتگنشتاین در دوره متأخر، باورهای ما یعنی جهان-تصویر ما امری جمعی است. کاربرد واژگان در مفاهیم و توافق در احکام که زمینه تفهیم و تفاهم را پدید می‌آورند، امری جمعی است، زیرا شیوه عمل انسان جمعی است. ویتگنشتاین در برگه‌ها می‌نویسد: «چگونه می‌توان شیوه عمل انسانی را توصیف کرد؟ قطعاً فقط با تشریح اعمال انسان‌های مختلف، همان‌طور که در همدیگر ازدحام می‌کنند. نه آنچه یک نفر حالا انجام می‌دهد، بلکه کل ازدحام اعمال انسانی، زمینه‌ای که بر آن هر عملی را می‌بینیم، حکم و مفاهیم و عکس‌العمل‌های ما را تعیین می‌کند» (Zettel: 567; Wittgenstein, 1980: 55) و نیز جهان-تصویر یک نظام هم‌بسته و ساختار کامل از گزاره‌هاست (OC: 141, 102, 225). بدین گونه، ما با تمامیتی کامل از مفاهیم و احکام روبه‌رویم که در جریان عمل و زندگی، آن‌ها را می‌پذیریم، قبل از آنکه تمام اجزای آن را به‌طور دقیق شناخته باشیم و هر بار گوشه کوچکی از آن را می‌بینیم (OC: 276).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما بر چه اساسی این نظام هم‌بسته و ساختار کامل را انتخاب کرده‌ایم یا به تعبیری درست‌تر چه عواملی باعث شده‌اند، مجموعه هم‌بسته‌ای از باورها را به‌عنوان جهان-تصویر A برگزینیم و نه جهان-تصویری دیگری را به‌عنوان جهان-تصویر B؟ پاسخی که ویتگنشتاین می‌دهد، عمل‌گرایانه است. گو اینکه اقتضای دیدگاه‌های او نیز همین است. او سه شاخص کارکردگرایانه «سادگی»، «تناسب» و «کارایی» را به‌عنوان علل پذیرش یک جهان-تصویر خاص معرفی می‌کند و می‌گوید: «یادت باشد که گاهی سادگی یا تناسب یک نظر، آدمی را به صحت آن معتقد می‌سازد؛ یعنی باعث می‌شود آدمی به این نظر روی بیاورد» (OC: 92) یا در فقره ۴۷۴ کتاب در باب یقین می‌نویسد: «این بازی امتحان خود را خوب پس می‌دهد. این ممکن است علت اجرا شدن آن باشد، اما دلیل آن نیست».

بدین سان، ویتگنشتاین بازی زبانی را بر بستر عمل طبیعی انسان استوار می‌کند. عملی که از نظر او به‌طور غریزی و طبیعی بر اساس معیارهای کارکردگرایانه، خود را در قالب باورهای یقینی غیرشخصی استوار می‌کند و بر پایه آن‌ها، نظر که در قالب بازی‌های زبانی مختلف تبلور پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. فقره‌ای که در کتاب در باب یقین این معنا را به آشکارترین وجه بیان می‌کند، فقره ۴۷۵ است. این فقره دو دلالت اساسی دارد؛ اول آن که مبنای زبان، فرهنگ عام زبانی و در نتیجه تکون بازی زبانی انسان مبتنی بر طبیعت غریزی انسان است؛ لذا کودک به‌طور طبیعی با رفتار و عمل، زبان را یاد می‌گیرد و قدرت ایجاد برقراری ارتباط با دیگران را به دست می‌آورد؛ دوم اینکه به‌خلاف تفکر دوره متقدم ویتگنشتاین، «منطق»، دیگر مبنایی پیشینی نیست که مبتنی بر آن و در فضای آن، واقعیت خود را نشان دهد، بلکه منطق، از عمل طبیعی و شیوه زندگی به دست می‌آید و این عمل و رفتار غریزی انسان است که منطق عمل و در نتیجه مبنای نظر کردن است.

فقره ۴۷۵ علاوه بر دو دلالتی که به آن‌ها اشاره کردیم یک دلالت مهم دیگر هم دارد که بر اساس آن ما به بحث از خود انسان وارد می‌شویم. آن دلالت برآمده از این عبارت است که «زبان از نوعی تعقل پدید نیامده است». در توضیح این عبارت باید گفت که ویتگنشتاین با نفی زبان خصوصی و در نتیجه آن، احاطه حالات درونی به رفتارهای بیرونی و با تکیه بر عمل و نحوه زندگی انسان به‌عنوان آن چیزهایی که جهان را می‌سازند به‌جای تصورات، درصدد است تا بگوید چیزی به نام تفاوت درون - برون وجود ندارد که خود را میان آنچه می‌کنم و آنچه جهان است جای دهد. نتیجه طبیعی نفی و به‌نوعی حل کردن جهان درون در عمل و شیوه زندگی آن است که ویتگنشتاین ابراز می‌دارد واقعیت، آن‌طور که خود را در زبان به ما نشان می‌دهد، به هیچ من و به هیچ یک از تجربه‌های خصوصی او وابسته نیست (فُسَنکول، ۱۳۸۵: ۶۵)؛ لذا از نظر او، نشانه

زبانی «من» که مرجع انتساب تجربه‌های خصوصی قرار می‌گیرد از زمره نشانه‌های زبانی گمراه‌کننده است و ما بایستی در بررسی‌های فلسفی‌مان متوجه این مطلب باشیم و از گرفتار شدن در دام این هیولا پرهیز دهیم.

ویتگنشتاین برای افشا کردن انحراف و سوءبرداشت فلسفی‌ای که ممکن است واژه یا نشانه زبانی «من» به دنبال داشته باشد به تحلیل زبانی آن می‌پردازد. آنچه لازم است در تحلیل زبانی واژه «من» مورد توجه قرار گیرد، تفکیکی است که ویتگنشتاین میان دو گونه کاربرد واژه «من» یا ضمیر ملکی پیوسته «م» گذارده است، او آن‌ها را کاربرد «ابژه‌ای» و «سوژه‌ای» می‌نامد. مثال‌هایی که از هر یک از این دو گونه کاربرد ارائه می‌دهد نشان‌دهنده آن‌اند که منظور او از کاربردهای ابژه‌ای آن دسته از کاربردها هستند که ناظر به ابعاد و اوصاف فیزیکی و بدنی‌اند، مثل اینکه «دستم شکست» یا «ورمی روی پیشانی‌ام دارم» و امثال این‌ها. در مقابل، کاربردهای «سوژه‌ای» ناظر به ابعاد ذهنی، روحی و شخصیتی هستند، مثل اینکه «من فلان و بهمان می‌بینم» یا «من فلان و بهمان می‌شنوم» یا «من فکر می‌کنم باران خواهد بارید» و امثال این‌ها (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

از جمله تفاوت‌هایی که ویتگنشتاین میان این دو کاربرد قائل است آن است که کاربردهای نوع اول خطاپذیرند، درحالی‌که کاربردهای نوع دوم خطاپذیر نیستند، چرا که ما به مفاد آن‌ها معرفت مستقیم داریم، به خلاف مفاد کاربردهای نوع نخستین. به نظر ویتگنشتاین وقتی ما واژه «من» را در کاربرد ابژه‌ای استفاده می‌کنیم درواقع تنها در حال اشاره به بدنمان هستیم، در چنین مواردی ما «کاربرد واژه «من» را از روی کاربرد عبارت اشاره‌ای «این شخص» یا «او» الگوبرداری کرده‌ایم» (همان: ۱۱۲)، اما وقتی واژه «من» را به منزله سوژه به کار می‌بریم به این معنا نیست که ما این واژه را در ارجاع به چیزی غیر جسمانی که جایگاهش در بدن است به کار برده‌ایم. اگر یک چنین تصویری پدید آید توهم است (همان: ۱۱۴)، بلکه درواقع واژه «من» و انواع حالات سوژکتیو وابسته به «من»، نظیر تفکر کردن، درد داشتن، خشمگین شدن، شاد شدن، آرزو کردن، ترسیدن، قصد کردن، به یاد آوردن و غیره صرفاً بیان فکر و اظهار درد، خشم، شادی، ترس، آرزو و نیت هستند و بس. لذا مفاد گزاره «من درد دارم» این است که «درد وجود دارد» و درد هم همان رفتاری است که فرد از خود بروز می‌دهد و در بازی زبانی از آن به «درد» تعبیر می‌شود.

سؤالی که در اینجا پدید می‌آید آن است که اگر «من» در چنین گزاره‌هایی به هیچ جوهر اندیشنده غیر جسمانی دلالت ندارد، چرا به کار برده می‌شود؟ پاسخ ویتگنشتاین آن است که با استفاده از واژه «من»، نشان می‌دهم که فی‌المثل این من هستم که درد دارم و نه فرد دیگری (همان: ۱۱۳)؛ بنابراین «من» در اینجا هم به نوعی وجه اشاره‌ای دارد و بس. در نتیجه، ویتگنشتاین هر گونه التفات به خود را که از طریق فرایندهای ذهنی یا درونی مبتنی بر تصورات شکل گرفته باشد رد می‌کند و التفات به خود را صرفاً توجه عملی به خود می‌داند؛ لذا عبارت «خود را دریافتن» را که حائز نوعی درون‌نگری در معنای خود است به رفتار «توجه به خود داشتن» تحلیل زبانی می‌کند (PI: 417). بدین سان، تمامی ویژگی‌های ذهنی و روانی انسان را رفتار گرایانه تحلیل می‌کند؛ لذا به نظر می‌رسد اگر در رساله منطقی فلسفی جایی برای مطالعه درون‌نگرانه روان‌شناختی خود انسانی باقی گذاشته بود در اینجا همان را هم می‌گیرد. در نتیجه، روان‌شناسی یا هر گونه فلسفه ذهنی از نظر ویتگنشتاین متأخر بایستی رفتار گرایانه تنظیم و تحقیق شود. از این رو، بیراه نیست اگر دیدگاه او را «رفتارگرایی تحلیلی» بدانیم.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بیان شد، گذری بر تطور دیدگاه‌ها در باب ماهیت خود انسانی و چیستی باور، نزد هیوم، کانت و ویتگنشتاین است. در این مطالعه، در ترتیبی زمانی و تاریخی، مواجهه انتقادی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین با یکدیگر، در باب مسئله نفس و باور، مورد عنایت قرار گرفت. هیوم مسئله شناخت و باور را در سطح فعالیت‌های روانی و انطباعات درونی تبیین کرده است، رویکردی که در دوره معاصر قرائت به‌روزتری توسط راسل پیدا کرده و در فضای مطالعات علوم عصبی، فلسفه ذهن فیزیکیستی و فلسفه علوم اجتماعی و اقتصادی تحلیلی امتداد یافته است.

کانت، با التفات به نگاه تجربه گرای هیومی، جزمی اندیشی موجود در سنت عقل گرایی دکارتی را نقادی کرد و برای شناخت و باور انسان، طرحی سوژکتیو و پیشینی ترسیم نمود. امر یقینی و مورد باور در این دیدگاه، آن امری است که یا به صورت پیشینی به عقل داده شده یا از آنچه این چنین است استنتاج شده یا برای تحقق آنچه به صورت پیشینی داده شده ضروری است. کانت با توجه به رویکرد پدیداری اش به معرفت، خود انسانی را از حیث کارکرد معرفتی اش مورد ملاحظه قرار داده، بدین معنا که خود آگاهی استعلایی به عنوان عمل خودانگیخته ذهن انسان، پیش شرط هرگونه شناختی قرار گرفته است و اما خود انسانی به عنوان جوهر یا نفس خارجی یا انطباع، آن گونه که هیوم تصویر نموده است، از آن جهت که در دایره نومن ها قرار دارد از حوزه دسترس شناخت، خارج است و لذا اصلاً به عنوان مسئله کانت طرح نمی شود.

ویتگنشتاین، طرحی زبانی بر قامت معرفت و باور پوшاند و در مواجهه ای انتقادی با هیوم و راسل و با رد هرگونه روان شناسی گرایی و درون نگری، سعی کرد ساختار غیرشخصی واقعیت را در آینه زبان، پیش روی مخاطبانش حاضر کند؛ از این رو، با اتخاذ رویکرد آسیب شناسانه در تحلیل زبان، اندیشه فلسفی خود را بر این متمرکز کرد که «خود انسانی» را از ساحت معرفت زبانی محو کند. این کار را در دوره متقدم تفکر فلسفی اش، با اتکاء به سیطره منطوق بر جهان زبانی و اندیشه تبیین کرد و در دوره متأخر تفکر فلسفی اش، با توسل به عمل طبیعی مبتنی بر غریزه انسان تشریح کرد. تمام هم او آن بود که بتواند با حذف، «من» و تجربه خصوصی از ساحت معرفت، نشان دهد چگونه ایدئالیسم می تواند با رئالیسم منطبق می شود. با حذف خود انسانی، از ساحت اندیشه، باور نیز در نگاه او، از ساحت تجربه خصوصی به ساحت تجربه عمومی انتقال یافت و از یک امر شخصی و درونی به یک امر عمومی و رفتاری تبدیل گردید. بدین روی، در نگاه ویتگنشتاین، باور همان بیان و باور داشتن همان گفتن و اظهار نمودن است. دیدگاه رفتارگرایانه ویتگنشتاین پس از او در فضای فلسفه معرفت و ذهن پیگیری شد و از این جهت بزرگ ترین کمک را به فلسفه ذهن کرد. همچنین دیدگاه های او از طریق جان سرل و پیترو وینچ در حوزه فلسفه علوم اجتماعی امتداد یافتند.

منابع

- آنسکوم، جی. بی. ام. (۱۳۸۷). مقدمه ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین. ترجمه همایون کااسلطانی. تهران: گام نو.
- حجت، مینو. (۱۳۸۷). بی دلیلی باور (تأملی در باب یقین ویتگنشتاین). چاپ اول، تهران: هرمس.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۵). «موضع ویتگنشتاین در باب علوم معرفتی». فصلنامه فلسفی؛ شماره ۱۲، پاییز و زمستان.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۷). مسائل فلسفه. ترجمه منوچهر بزرگمهر. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۷). تحلیل ذهن. ترجمه منوچهر بزرگمهر. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- فسنکول، ویلهلم. (۱۳۸۵). گفتنی ها ناگفتنی ها. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه. ترجمه امیر جلال الدین اعلم. ج ۵. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه. ترجمه داریوش آشوری. ج ۷. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. ج ۸. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- مالکوم، نورمن. (۱۳۸۷). مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین. ترجمه همایون کااسلطانی. چاپ دوم. تهران: گام نو.
- ماونس، هاوارد. (۱۳۷۹). درآمدی بر رساله ویتگنشتاین. ترجمه سهراب علوی نیا. تهران: طرح نو.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۶). افکار کانت. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واله، حسین. (۱۳۸۰). «چگونه سولیسیسم به رآلیسم می رسد». فصلنامه نامه مفید. قم، شماره ۲۸، زمستان.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۴). برگه ها. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). در باب یقین؛ ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۵). کتاب آبی. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول، تهران: هرمس.
- هارتناک، یوستوس. (۱۳۸۷). نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلام علی حداد عادل. چاپ اول، تهران: فکر روز.

- Anscombe, G. E. M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper & Row Publishers.
- Descartes, Rene. (2008). *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. translated and Introduction and notes by Michael Moriarty; Oxford and New York: Oxford University.
- Ewing, A.C. (1967). *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glock, Hans-Johann. (2008). *A Wittgenstein Dictionary*. Massachusett: Blackwell, Cambridge.
- Hagberg, Carry L. (2008). *Describing Ourselves*. New York: Oxford University Press.
- Hume, David. (2003). *A Treatise of Human Nature*. New York: Dover Publication.
- Hume, David. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Peter, Milican (ed.); New York: Oxford University Press.
- Janaway, Cristopher. (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel. (1998). *Critique of the Pure Reason*; Guyer, Pual and Allen, W. Wood (eds.); Guyer, Pual and Allen, W. Wood (trans.); New York: Cambridge University Press.
- Guyer, Pual and Allen, W. Wood. (2000). *Critique of the Power Judgment*; Guyer, Paul (ed.); Guyer, Paul & Erik, Matthwe (trans.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul & Erik, Matthwe. (1997). *Critique of Practical Reason*; Gregor, Mary (ed.); Gergor, Mary (tran.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, Susan. (2006). "Kant's Doctrine of the Self". in *Immanuel Kant Critical Assessments*; Chadwick, Ruth f. & Cazeaux, Clive (eds.), Volume II, London & New York: Routledge.
- Morris, Michael. (2006). *Wittgenstein and the Tractatus*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Mumford, Stephen (ed.). (2003). *Russell on Metaphysics (Selection from the Writings of Bertrand Russell)*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Neiman, Susan. (1994). *the Unity of Reason (Reading Kant)*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nordmann, Alfred. (2005). *Wittgenstein's Tractatus an Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Sluga, Hans. (1996). "Whose house is that?". *Wittgenstein on self in the Cambridge Companion to Wittgenstein*; Sluga, Hans and David G. Stern (eds.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Traiger, Saul (ed.). (2006). *the Blackwell Guide to Hume Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.); London and New York: Taylor & Francis Group.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Philosophical Investigations*. Anscombe, G. E. M. (tran.); Second Edition, Oxford: Blackwell Publishers.



مقایسه تطبیقی لذت و درد از دیدگاه عبدالجبار معتزلی و اپیکور و تأثیر آن بر اخلاق

کوکب دارابی^۱ ✉، محمود صیدی^۲، فاطمه آفاجانی^۳

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. نویسنده مسئول: k.darabi@umz.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

۳. کارشناسی ارشد، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی مفاهیم لذت و درد در کلام اسلامی معتزله از منظر قاضی عبدالجبار و فلسفه یونان باستان از نگاه اپیکور صورت گرفته است. مسئله اساسی، بررسی ماهیت لذت و درد و تأثیر آن‌ها بر حیات انسان و اخلاق است. روش پژوهش، تحلیل متون فلسفی و کلامی مرتبط، بازخوانی انتقادی و مقایسه تطبیقی دیدگاه‌ها در بستر دو نظام فکری است. نتایج نشان می‌دهد که این دو متفکر لذت و درد را مفاهیمی بنیادین و ادراکی در انسان می‌دانند و بر اهمیت نقش میل، نفرت، منفعت و معرفت بر کیفیت تجربیات انسان تأکید دارند و با استدلال‌هایی متفاوت، لذت و درد را به خدا نسبت نمی‌دهند و آن را خاص موجودات ناپایدار می‌دانند. در وجوه افتراق، عبدالجبار لذت و درد را کیفیات نفسانی و وجدانی می‌داند که تعریف‌ناپذیرند، درحالی‌که اپیکور آن‌ها را پدیده‌های طبیعی ناشی از ترکیب اتم‌های روح و جسم تفسیر می‌کند. عبدالجبار برخلاف دیدگاه مادی‌گرایانه اپیکور، بر برتری لذات معنوی و پایداری آن‌ها تأکید می‌ورزد، اما اپیکور در عین پذیرش برتری لذات عقلانی پایدار، تعادل و میانه‌روی میان لذات طبیعی جسم و روح در همین جهان را سرمشق زندگی می‌داند. نظام اخلاقی عبدالجبار در حسن و قبح عقلی و نسبت فعل با لذت و درد ریشه دارد، حال آنکه اخلاق اپیکوری بر لذت‌گرایی معتدل و طبیعی استوار است. پژوهش حاضر بر اهمیت فهم عمیق‌تر مفاهیم در فلسفه اخلاق و تربیت تأکید می‌کند و باور دارد که ادراک عقلانی از لذت و درد، راهنمایی مؤثر برای انتخاب‌های اخلاقی و زیست انسانی است.

استناد: دارابی، کوکب، صیدی، محمود، آفاجانی، فاطمه (۱۴۰۵). مقایسه تطبیقی لذت و درد از دیدگاه عبدالجبار معتزلی و اپیکور و تأثیر آن بر اخلاق. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۳۵-۵۰.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078952.1065>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Comparative comparison of pleasure and pain from the perspectives of Abdul Jabbar Mu'tazili and Epicurus and its impact on ethics

Kokab Darabi ¹ , Mahmood Seydi ², Fatemeh Aghajani ³

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
Corresponding Author: k.darabi@umz.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahed University, Tehran, Iran
3. M.A. in Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

Article Info

History

Received: November 25, 2025

Accepted: January 28, 2026

Keywords

Abdul Jabbar

Epicurus

Pleasure

Pain

ethics

Abstract

The present study conducts a comparative analysis of the concepts of pleasure and pain in Islamic theology, from the perspective of Mu'tazilite scholar Qāḍī 'Abd al-Jabbār, and in ancient Greek philosophy, according to Epicurus. The core issue is examining the nature of pleasure and pain and their impact on human life and ethics. The method involves analyzing relevant philosophical and theological texts through critical reading and comparative analysis within both intellectual frameworks. Results show both thinkers consider pleasure and pain fundamental, perceptual human concepts, emphasizing the role of desire, aversion, benefit, and knowledge in shaping experience. Both argue, through different reasoning, that pleasure and pain are not attributable to God but are specific to transient beings. Divergently, 'Abd al-Jabbār views them as indefinable, subjective psychological states, while Epicurus interprets them as natural phenomena from atomic interactions of body and soul. 'Abd al-Jabbār emphasizes the superiority of lasting spiritual pleasures, contrasting with Epicurus's materialist view, though Epicurus also prioritizes stable mental pleasures. 'Abd al-Jabbār's ethical system is rooted in rational good/evil and an act's relation to pleasure/pain, whereas Epicurean ethics is based on moderate, natural hedonism. The study highlights the importance of these concepts for ethical philosophy and education, positing rational understanding as a guide for ethical choices.

Citation: Darabi, K., Seydi, M., & Aghajani, F. (2026). Comparative comparison of pleasure and pain from the perspectives of Abdul Jabbar Mu'tazili and Epicurus and its impact on ethics. *Comparative Philosophy*, 3(1), 35-50.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078952.1065>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

انسان به عنوان موجودی پویا و دارای حیات روانی - جسمانی، در طول تاریخ فلسفه و کلام، همواره با دو مفهوم بنیادین و پیچیده لذت و درد مواجه بوده است؛ مفاهیمی که هم در تجربه زیستی انسان حضور دارند و هم در عرصه نظری فلسفی و اخلاقی مورد بحث و تأمل قرار گرفته اند. لذت و درد نه تنها بر رفتار فردی بشر تأثیر گذارند، بلکه در ساختار اخلاقی و نحوه قضاوت انسان در حیطه ارزش ها و اهداف زندگی نقش اساسی ایفا می کنند. از این رو، بررسی ماهیت، نسبت و پیامدهای چنین پدیده های وجودی، در گستره فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و کلام، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. از گذشته تا به امروز، متفکران در سنت های فلسفی مختلف تلاش کرده اند تا لذت و درد را به گونه ای تعریف و تحلیل کنند که بتوان معنا و کارکرد این مفاهیم را در زندگی انسانی روشن ساخت. در این مسیر، دو نگرش برجسته و متفاوت، نمایندگان دو جهان بینی فلسفی متمایز هستند: نخست، دیدگاه قاضی عبدالجبار، متکلم معتزلی که در بستر کلام اعتزالی، نگاهی وجدانی و ادراکی به لذت و درد دارد و دوم، نظام فکری اپیکور، فیلسوف یونان باستان، که با مبانی مادی گرایانه، اصالت تجربه، حس و تحلیل اتمی جهان، لذت و درد را همچون پدیده های محسوس و طبیعی توصیف می کند. هر دو دیدگاه، گرچه از لحاظ فلسفی و فرهنگی مغایرتی محسوس دارند، اما به طور مشترک نقش این دو تجربه زیستی در زندگی و اخلاق انسان را از اصول مهم به شمار می آورند. مسئله اصلی این پژوهش، شناخت ماهیت لذت و درد و جایگاه آن در ارتباط با میل، نفرت، منفعت و معرفت است؛ همچنین بررسی رابطه این مفاهیم با اخلاق و رفتار انسانی و نسبت آن با خداوند در دو نگرش معتزلی و اپیکوری از دیگر محورهای مهم پژوهش است. سؤال های فرعی دیگر از این قرار است: هر یک از این دو متفکر چه سلسله مراتبی برای لذات (جسمانی/روحانی، دنیوی/آخروی، طبیعی/غیرطبیعی) ارائه می دهند و معیار این اولویت ها چیست؟ دیدگاه عبدالجبار و اپیکور درباره نقش «عقل» و «معرفت» در تنظیم تجربه لذت و درد و دستیابی به سعادت چه اشتراکات و اختلافاتی دارد؟ چگونه می توان نظریه اخلاقی هر یک از این دو دیدگاه را - با محوریت مفهوم لذت و درد - بازسازی کرد و کدام یک رویکرد عملی تری برای زیست اخلاقی در جهان معاصر ارائه می دهد؟ استدلال هر دو اندیشمند برای نفی لذت و درد از ساحت الهی (یا خدایان) مبتنی بر چه مبانی فلسفی یا کلامی است و این اشتراک نظری چه دلالت هایی دارد؟ بررسی دقیق این مسائل، هدفی است که این مقاله به دنبال تحقق آن است تا بتواند با تحلیل تطبیقی میان دو سنت فکری شرقی و غربی، ابعاد گسترده و پیچیده لذت و درد را روشن تر سازد. این مفاهیم نه تنها به درک رفتارهای انسان در زندگی روزمره کمک می کنند، بلکه راهنمای مهمی در تربیت اخلاقی، تصمیم گیری عقلانی و ساختن زندگی معنادار انسانی هستند. این پژوهش بر آن است تا با ارائه یک چهارچوب مقایسه ای، افق های تازه ای در فهم این مفاهیم فراهم آورد و تعامل میان سنت های فلسفی مختلف را تعمیق بخشد. طبق بررسی انجام شده توسط نگارندگان در مورد لذت و الم از دیدگاه عبدالجبار مقاله ای وجود ندارد، اما مقالاتی مانند مقاله «مقایسه دیدگاه ابن سینا و اپیکوریان در خصوص رابطه لذت و سعادت» (افشار و جهرمی، ۱۴۰۳: ۲۷۷-۲۹۹) و مقاله «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور و صدر المتألهین» (غیبی و قسبات، ۱۳۹۰: ۱۴۱-۱۶۴) و مقاله «بررسی مقایسه ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری» (دهقان زاده و احمدیان، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۶۷) و مقاله «تحلیل درون دینی بر لذت گرایی اپیکور» (شاکری زواردهی، ۱۳۹۶: ۲۹-۴۴) به بررسی دیدگاه اپیکور پرداخته اند، اما هیچ یک از مقالات یادشده به مسائلی که ذکر شد، توجهی نداشتند.

چیستی لذت و درد معتزلی

با جست و جو در آثار موجود از قاضی عبدالجبار همدانی، دریافتیم که ایشان تعریف معینی از لذت و درد ارائه نداده اند. همان گونه که در ادامه پژوهش واری خواهد شد، اهتمام عبدالجبار در مورد تبیین چیستی لذت و الم، بررسی لوازم و

آثار لذت و درد است؛ به طور مثال، لذت علاوه بر شادی و درد، همواره غمناکی به خصوصی را به همراه دارد. به نظر می رسد که عبدالجبار لذت و درد را معانی وجدانی می داند که بررسی و تحلیل این معانی و مفاهیم فطری با استفاده از لوازم و نحوه بروز آثار و همچنین چگونگی پدیدار گشتن آنان در انسان ممکن می شود. به ویژه اینکه لذت و درد در نظر این متفکر معتزلی، گونه ای از ادراکات نفسانی است. در نتیجه، به دلیل وجدانی بودن این دو مفهوم اساساً ارائه تعریف جامع و مانع از لذت و درد، ممکن نیست و صرفاً می توان آثار و لوازم آن ها را بررسی و تحلیل کرد.

با وجود این، عبدالجبار به نقد تعریف لذت منسوب به زکریای رازی می پردازد. طبق تعریف ارائه شده توسط رازی (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱۰)، لذت رفع کردن و آسوده شدن از درد و الم زوال لذت است. از نظر عبدالجبار، این تعریف در موارد وجدانی بسیاری نقض می شود، زیرا در ادامه خواهد آمد که لذت تابع میل، شهوت و از سوی دیگر، ادراک است. به نسبت شدت میل، لذت نیز فزونی می یابد و الم نیز تابع نفرت است و با توجه به قوت آن تشدید می گردد؛ بنابراین هیچ کدام از لذت و الم، موجب زوال دیگری نخواهند بود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۸۰)؛ به طور نمونه، فردی که اموالی از خویش صدقه می دهد تا لذت معنوی حاصل کند، پیش از آن هیچ گونه درد و المی نداشته است^۱ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۱۱۷). با این حال در مواردی لذت، رفع الم و درد است، مانند فردی که درد گرسنگی را درک کرده و از خوردن غذای لذیذ لذت می برد یا فردی که زخمی شده و از گذاردن مرهم بر زخم لذت برده و آسوده شده است (عبدالجبار، ۱۹۷۸، ج ۲: ۶۲۴). بدین صورت، تعریف زکریای رازی تنها برخی از موارد لذت یا درد را پوشش می دهد و نمی تواند جامع و مانع باشد.

نتیجه اینکه طبق مبانی و مباحثی که عبدالجبار در مورد لذت و درد مطرح می کند، هیچ یک از این دو را نمی توان با استفاده از دیگری تعریف کرد، زیرا اساساً این دو مفهوم در وجدان انسانی مورد ادراک قرار می گیرند و تعریف ذکر شده با موارد بسیاری از ادراکات درونی لذت بخش یا دردمند انسانی سازگار نیست.

ادراک بودن لذت و الم

نکته مهم در مورد دیدگاه عبدالجبار معتزلی در حیطه لذت و درد این است که این دو، ادراکات نفسانی هستند. بدین توضیح که انسان زمانی راجع به چیزی لذت می برد که نسبت به آن میل و شهوت داشته باشد، زیرا اگر انسان امر لذیذی را ادراک کند که نسبت به آن میلی ندارد، احساس لذت نخواهد کرد، اما هنگامی که نسبت به آن میل داشته باشد، از ادراک آن نیز لذت خواهد برد؛ بنابراین در ادراک لذت، میل و شهوت داشتن ضروری است و لذا ادراک و میل شروط ضروری لذت هستند بدون نیاز به حالت دیگری در انسان. در نتیجه، ادراک امری که انسان نسبت به آن تمایل دارد، تنها در صورت لذت بردن امکان دارد. همچنین درد هنگامی حاصل می شود که انسان ادراک نفرت نسبت به امری داشته باشد. از این رو، اگر انسان چیزی را ادراک کند که ادراک منافرت نسبت به آن ندارد، دردی عارض او نمی گردد؛ برای نمونه اگر عضوی از اعضای انسان احساس خارش داشته باشد، خاریدن لذتی برای او حاصل می کند که لذیذ است، زیرا نسبت به رفع خارش تمایل دارد و از خارش حس منافرت درمی یابد. با نظر به نکات فوق، درد و لذت تنها به موجودی که میل و نفرت راجع به او صادق است، تعلق دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۶).

لذت هنگامی حاصل می شود که شخص امری لذیذ را ادراک کند و نسبت به آن میل داشته باشد. در مقابل اگر امری لذیذ را ادراک کند، ولی نسبت به آن میل و شهوت نداشته باشد و منافرت طبع نسبت به آن داشته باشد، نه تنها لذتی نمی برد

۱. البته می توان به این اشکال عبدالجبار خرده گرفت و آن اینکه طبق مبانی زکریای رازی کسی که صدقه می دهد و از بخشش لذت می برد، در درون خویش از فقیر بودن مسکینی و مشاهده حالات ناگوار او رنج می برد و با دادن صدقه درصد رنجش خویش است.

بلکه احساس الم می‌یابد. همچنین در صورت ادراک و خالی بودن از دو حس میل یا نفرت، لذت یا الم ادراک نخواهد شد؛ بنابراین همه انواع لذات یا آلام تابع میل و نفرت هستند، مانند پدر دوست‌دار فرزند که از نگاه کردن به او لذت می‌برد، ولی در صورت وجود خشم یا کینه‌ای نسبت به او احساس الم و درد خواهد کرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۳۶). به دلیل ادراکی بودن لذت و الم، ادراک و مدرک هر مقدار ارزش بیشتری داشته باشند، لذت انسان فزونی می‌یابد. در مقابل عدم ادراک آن لذت، به همان میزان موجب حسرت و الم فرد می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۳۸). به این دلیل لذات اخروی بسیار لذیذتر از لذات دنیوی هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۴۴۴) و قابل قیاس به لذات ادراک‌شده در دنیا نیستند.

لذت، ادراک اشتیهای نفسانی و الم یا درد ادراک منفور نفسانی است؛ بنابراین لذت و درد گونه‌ای از ادراک هستند که نقش اساسی در تمایل شدید نفسانی در لذت بردن و نفرت در دچار شدن به درد دارند. دلیل این مطلب این است که انسان در وصول به لذت، اشتیهای نفسانی^۱ فراوانی دارد، زیرا که خواهان دستیابی به منفعت است و لذا جهت دچار نشدن به درد، گریز از آن تعیین کننده است تا اینکه ضرری به شخص نرسد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۵). عبدالجبار مدرک در امر لذت را دو گونه می‌داند:

[الف] امری که در جسم دارای تمایل، حادث می‌گردد؛ [ب] امری که به گونه حدوث در جسم، ادراک‌کننده لذت نیست، مانند مواردی که شخص از چشیدن یا بویدن چیزی که بدان تمایل دارد، لذت می‌برد. لذت بردن انسان در هر دو قسم یکسان است و تفاوت این دو صرفاً در حادث یا باقی بودن آن‌هاست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۵). از دیدگاه عبدالجبار معتزلی دو قسم بیان‌شده در مورد لذت، در مورد درد نیز جریان دارد. حتی جریان یافتن این دو قسم در الم وضوح بیشتری از لذت دارد. بدین نظر ممکن است انسان از هر امر دردآوری لذت ببرد و گاهی نیز اشیائی برای او دردآور است که لذت بردن از آن‌ها محال می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۵).

رابطه «شادی با لذت» و «درد با غم»

شادی تابع لذت و غم نیز تابع درد است، زیرا هر کسی در رابطه با امری یقین یا ظن در زمان حال یا آینده داشته باشد، قطعاً نسبت به آن شاد می‌شود. همچنین فردی که علم یا ظن نسبت به حدوث دردی به خویشتن در آینده داشته باشد، مسلماً غمناک می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۶).

غایت انسان در انجام افعال خویش راهیابی به لذت و دوری از الم یا درد است، زیرا وصول به لذت منجر به شادی و در مقابل، دردمند شدن، سبب غمناک بودن فرد می‌گردد. باوجوداین، گاهی انسان دردهای آنی و اندک را جهت وصول به لذات بیشتر یا بلندمدت‌تر تحمل می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۴۱). مانند فرد بیماری که در راستای درمان و جلوگیری از مرگ، عضوی از اعضاء بدن او قطع می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۲۴۳). همچنین برخی از انسان‌ها ممکن است لذت و شادی زودگذری داشته باشند که منجر به درد و اندوه دائمی شود؛ به‌طور مثال، مشرکان و کافران لذت فانی دنیوی را انتخاب می‌کنند و در طی آن به عقاب و آلام دائمی آخرت دچار می‌گردند (عبدالجبار، بی‌تا: ۵۱).

یکی بودن جنس لذت و الم

لذت و درد از یک جنس واحد هستند. تفاوت موارد نام‌برده شده در این است که میل و شهوت در حیطه لذت و نفرت در گستره درد، دارای خصوصیات متمایز هستند. دلیل آنکه ممکن است انسانی نسبت به چیزی احساس لذت و دیگری

۱. مسلم است که لذت و الم عارض نفس انسانی می‌گردند و کیفیات نفسانی هستند. عبدالجبار نیز بر عرض بودن این دو تأکید می‌نماید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۵: ۲۴).

نسبت به آن احساس الم داشته باشد. گاهی نیز یک انسان نسبت به یک چیز ممکن است در دو حالت متفاوت دو احساس لذت و درد داشته باشد، مانند اینکه انسان هنگامی که در عضوی خارش احساس نماید، از خاریدن لذت می‌برد، ولی در صورت عدم وجود خارش، خاریدن برای او رنج و درد است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۵: ۳۱) یا مانند غذاها و بوها (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۵: ۳۳) که ممکن است برای فردی غذائی لذت‌آور باشد و نسبت به فردی دیگر درد و الم یا فردی از استشمام بویی لذت ببرد و دیگری رنج. به این دلیل جنس لذت و الم یکی است و تفاوت آن‌ها صرفاً در خصوصیات و حالات مختلف است. از این جهت لذت و الم حقیقت واحد هستند که تفاوت آن‌ها صرفاً در میل داشتن نسبت به لذت و نفرت داشتن از درد است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۲۵۵). بدین نظر، لذت و الم متضاد هم نیستند، زیرا که جنس واحد دارند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۹۳) و ممکن است لذت و الم فاعلی واحد داشته باشند. همچنین لذت در برخی موارد حسن و در موارد دیگری قبیح است و در مقابل الم نیز در مواردی حسن و در پاره‌ای اوقات قبیح است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۵: ۷۳). نتیجه اینکه به دلیل تفاوت لذات و آلام در حالات مختلف، این دو رابطه تضاد ندارند. عبدالجبار معتقد است که تضاد دانستن رابطه لذت و الم به شرک و ثنویت منجر می‌شود، زیرا ثنویه نیز به دو مبدأ مستقل در هستی باور داشتند که خیر، فاعل لذات و شر، فاعل آلام است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۲۹۲).

رابطه لذت و درد با منفعت و ضرر

لذت با منفعت و درد با ضرر رابطه تنگاتنگی دارد به گونه‌ای که در حقیقت ذاتی منفعت، لذت و در ماهیت حقیقی ضرر، درد اخذ شده است؛ به بیان دیگر، از جهتی منفعت وسیله‌ای جهت وصول به لذت و از جهت دیگر خود لذت است. ضرر نیز خود درد یا مقدمه‌ای جهت وصول الم است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۴: ۱۴). توضیح اینکه منفعت همان لذت و شادی است، البته در صورتی که منجر به ضرر بزرگ‌تری نشود؛ لذا امور لذت‌بخش و لذیذ دارای منفعت هستند. به شیوه‌ای که گاهی جهت وصول به لذت و شادی، مشقت‌های زیادی نیز تحمل می‌شود. البته عبدالجبار تأکید می‌کند که در همه موارد، منفعت همان لذت و شادی نیست؛ به طور مثال، فرد بیماری که دارویی مصرف می‌کند، مسلماً در تناول دارو دارای منفعت نیز هست، زیرا این اقدام منجر به سلامتی و تندرستی بیمار می‌شود. در مقابل، ضرر همان درد و غم است، البته در صورتی که منجر به منفعت بزرگ‌تری نگردد؛ به طور نمونه، فردی که معصیتی را مرتکب می‌شود، هر چند لذتی زودگذر را تجربه می‌کند، اما منجر به شقاوتی اخروی می‌گردد. به دلیل این رابطه مستحکم، از نظر عبدالجبار لذت و درد تنها در مواردی متحقق می‌شود که متصف به منفعت و ضرر می‌گردند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۴). منفعت از ارکان لذت است و لذا در مواردی که انتفاع ممکن نیست، لذت نیز تحقق نمی‌یابد. از سوی دیگر میل و شهوت نیز در تحقق لذت نقش ضروری دارد. بدین نظر گاهی انسان منفعت‌های آنی را رها می‌کند تا به لذات طولانی در زمان آینده دست یابد. همچنین سختی‌های بسیاری را در جهت وصول به لذات بعدی تحمل می‌کند. بدین جهت در وصول به برخی از لذات، انسان سختی‌های آن را نیز تحمل می‌کند، زیرا لازم وصول به برخی لذات، تحمل مشقات آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۷۸)؛ بنابراین لذتی که هیچ‌گونه مشقتی نداشته باشد، منفعت حقیقی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۷۹).

شادی هنگامی دارای منفعت است که منجر به لذت شخص شود، زیرا که شخص هنگامی شاد می‌گردد که لذتی در حال یا آینده حاصل شود. منفعت منجر به شادی، اقسامی دارد:

[۱] اسباب و عللی که منجر به حصول منفعت می‌گردد؛

[۲] اموری که طبق عرف و عادت سبب حصول منفعت به شادی می‌گردند؛ مانند تجارت و سعی و تلاش جهت

تحصیل مدارج عالی یا مانند اینکه فردی گرسنه، جهت سیر شدن غذا طلب نماید که طبق عرف و عادت (و نه ضروری بودن و ایجاب) منجر به سیر شدن فرد می‌گردد؛

[۳] امور دارای منفعتی که صرفاً استحقاق لذت از جانب فاعل دارند؛ به‌طور مثال، بنده‌ای که تکلیف عبادی خویش را با مشقت انجام می‌دهد، صرفاً مستحق لذت از جانب مولاست و اموری که استحقاق لذت از جانب مخلوق و بنده است، مانند لذاتی که شخص فوت می‌شود و خداوند عوض آن‌ها را به او در قیامت می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱: ۷۹).

عبدالجبار مانند سایر متکلمان معتزله اعتقاد به عقلی‌بودن حسن و قبح افعال انسانی دارد. بدین‌بیان که انجام دادن افعال حسن، بالذات و عقلاً نیکو و حسن است و در مقابل، انجام ندادن افعال قبیح، بالذات و عقلاً قبیح است. بدین‌نظر خداوند آمر به افعال حسن و ناهی از افعال قبیح است. با نظر به این نکته، عبدالجبار بیان می‌کند که انجام افعال حسن و امر خداوند نسبت به آن‌ها، به دلیل داشتن لذت و منفعت در آن‌هاست، اما ترک افعال قبیح و نهی الهی از این امور نشان‌دهنده درد و مضرت در آن‌هاست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۴۹۲-۴۹۳). این مسئله در نظر عبدالجبار به حدی اهمیت می‌یابد که معتقد است لذت‌آور بودن از معیارهای اساسی حسن بودن افعال و قاعده لطف الهی است و درد داشتن از ارکان اساسی قبیح بودن فعل یا امری و خروج از قاعده لطف است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۴۲). زیاده‌روی در لذت، قبیح است، زیرا ممکن است به ضرر بزرگی منجر شود، ولی زیاد بودن الم گاهی حسن محسوب می‌شود، زیرا ممکن است به وصول منفعت و دفع ضرر منجر شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۵: ۱۲۳).

محال بودن لذت و درد نسبت به خداوند

طبق تحلیلی که عبدالجبار معتزلی درباره لذت و درد ارائه کرد، می‌توان نتیجه گرفت که این دو صرفاً عارض موجودی می‌گردند که میل و نفرت نسبت به او معنا یابد. با نظر به اینکه عروض این دو نسبت به خداوند به دلیل غنی و بی‌نیازی او محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۵)؛ بنابراین احساس لذت یا درد نسبت به خداوند ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۸). علاوه‌براین، میل و نفرت صرفاً نسبت به موجودی صادق است که زیادت و نقصان در مورد او صادق باشد، زیرا با لذت بردن کمال می‌یابد و با ادراک الم و درد، نقصان می‌یابد. عبدالجبار لذت و درد نداشتن خداوند را از فروع صفت غنی و بی‌نیازی او می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۹)؛ به‌بیان دیگر خداوند ادراک‌کننده همه موجودات و لوازم آن‌ها از جمله لذت و الم است (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۳)، باوجوداین، متصف به لذت یا الم نمی‌گردد، زیرا فردی متصف به لذت و الم می‌گردد که ادراک‌کننده این دو همراه با میل یا نفرت باشد، درحالی که خداوند میل یا نفرت ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۴).

طبیعت و احساس از منظر اپیکور

در فلسفه اپیکور، اجزای بنیادین طبیعت، حاصل ماده نامتمایزی به شکل ذرات مجزا، جامد و غیر قابل تقسیم هستند که اتم نامیده می‌شوند. اتم‌ها در زیر آستانه ادراک، در فضای خالی، یعنی جایی که ماده وجود ندارد، قرار دارند (Inwood, 1981: 274). اپیکور پس از اثبات مبنای فیزیکی جهان، به توضیح ماهیت روح می‌پردازد. به عقیده او، روح نیز از اتم‌ها تشکیل شده است؛ به عبارتی هیچ چیزی وجود ندارد که از اتم‌ها و خلأ ساخته نشده باشد، در تعبیر دیگر، همه پدیده‌ها حاصل تصادفی از چیدمان اتم‌ها هستند؛ لذا یک موجود غیرمادی نمی‌تواند بر اجسام تأثیر بگذارد و توسط آن‌ها حرکت کند، اما روح با ترکیب منحصربه‌فرد اتم‌های خویش با اتم‌های ساختاری جسم، این فعل را صورت می‌دهد. اپیکور باور دارد که اتم‌های روح به‌طور خاص ظریف هستند و در سراسر بدن توزیع شده‌اند و به‌واسطه آنان ما دارای احساسات، تجربه درد و لذت هستیم که اپیکور آن را pathê می‌نامد. بدن بدون اتم‌های روح، بی‌جان است و هنگامی که اتم‌های بدن به‌گونه‌ای از هم پراکنده شوند که دیگر حیات آگاهانه وجود نداشته باشد، اتم‌های روح متفرق می‌شوند و دیگر ظرفیت احساس را حفظ نمی‌کنند (Konstan, 1972: LH64-65). در این بخش یک وابستگی دوسویه

برقرار است. انسان موجودی متشکل از جسم و روح است. در دیدگاه اتمی اپیکور، برخورد ساختار اتمی جسم مادی و روح غیرمادی، حواس پنج‌گانه را پدید می‌آورد. این رابطه دوطرفه در صورت فقدان یک طرف، هرگز شکل نخواهد گرفت و انسان از ادراک احساس ساده‌ترین مسائل بی‌بهره خواهد بود. در فلسفه یونان، ایده رابطه بین لذت و بازیابی^۱ یا حفظ حالت طبیعی ارگانسیم^۲ بود. ما این ایده را در امیدو کلس می‌یابیم که لذت را با تأثیر عناصر مشابه بر یکدیگر و (در حیطه لذت‌های ناشی از خوردن و آشامیدن) با جبران نقص چیزی یا چیزی در ارگانسیم توضیح می‌دهد (Nikolsky, 2001: 445). توصیف مشابهی از لذت توسط افلاطون در تیمایوس ارائه شده است: «تأثیری که در ما برخلاف طبیعت ایجاد می‌شود و خشن است، اگر ناگهانی باشد، دردناک است و باز هم، بازگشت ناگهانی به طبیعت خوشایند است؛ بنابراین بدن وقتی به شرایط طبیعی خود بازگردانده می‌شود، لذت را احساس می‌کند (Timeaus, 64, d, 1-9-e1-5). این ایده لذت به عنوان «بازگشت» به حالت طبیعی یا «بازیابی» آن توسط فیلسوفان بعدی پذیرفته شد.

احساس و سعادت اپیکوری

تعامل روح و جسم انتخاب‌های انسان را رقم می‌زند. محصول این مشارکت، حس است. اگرچه روح در شکل‌گیری حس، نقش غالب‌تری دارد، اما اگر آمیختگی بدن با روح رخ ندهد، هرگز چیزی به نام حس نیز، به وجود نمی‌آید؛ به عبارتی مشارکت اتم‌های روح و جسم، قوه حس را فعال می‌کنند و بلافاصله آن را در خدمت خویش می‌گیرند. در یک کلام، یک رشته اتم‌های مرتعش فاقد شعور، به نوعی پدیده کاملاً جدیدی را در طبیعت پدید می‌آورند که آن را حس می‌خوانیم (اپیکور، ۱۳۹۵: ۴۲) در نظام فلسفی اپیکور، خوشبختی انسان، وابسته به حیات حواس است. در تحلیل وسیع‌تر، حس در دیدگاه اپیکوری چنان حائز اهمیت است که او علم و معرفت را برآیند حس می‌داند. معرفت انسان حاصل تماس اتم‌های تشکیل‌دهنده روح با اتم‌های خارج است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۶۵)؛ در توصیف دقیق‌تر، هر حسی به یک تماس منجر می‌شود (Bailey, 1928: 241). حال ابزار حسی، حواس پنج‌گانه است. اتم‌ها و ذرات موجود در هوا با خاصیت‌های متفاوت به ابزار حسی برخورد کرده و فرایند احساس شکل می‌گیرد. بنابر همین علت، احساس همیشه با نوعی تصادف و تلاقی همراه است. از سوی دیگر این فیلسوف، تمامی معرفت حاصل از احساس را صادق می‌داند و تأکید می‌کند که باید معیار داوری‌های ما، احساس باشد (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۲). احساس امری غیر معقول است، به این معنا که حس مقدم بر عقل است و قوه عقل هرگز توان طرد و نفی حس را ندارد، زیرا این عقل است که مبتنی بر احساس است (برن، ۱۴۰۲: ۴۳). نمی‌توان برتری حواس در نگرش اپیکوری را موجب عدم ارزش مبانی غیر فیزیکی دانست. او مانند بسیاری از فیلسوفان به امور فراحسی باور داشت و در راستای اثبات آنان استدلال‌هایی مطرح کرد. در حقیقت اهمیت حس در دیدگاه اپیکور به این نکته بازمی‌گردد که تمام شناخت‌های انسان و ادراک او از غیر، وابسته به احساس است؛ به عبارتی هر چیزی که در قالب احساس درآید، واقعیت را برای موجودات حاضر می‌کند. اصالت حس اپیکور در تمامی زمینه‌های پژوهشی او تأثیر بسزایی داشته است. یکی از حوزه‌های بحث‌برانگیز اپیکور، دیدگاه اخلاقی اوست. در نظر او، هدف نهایی زندگی، حصول حداکثری لذت است. انسان باید به ستایش زندگی و لذت برخاسته از آن پردازد نه اسارت در امور دنیوی ناچیز (کلاین، ۱۳۹۹: ۳۰). در نتیجه، باور بسیاری از منتقدان اپیکور که او و پیروانش را افرادی بی‌بندوبار و دنیاپرست می‌نامیدند، باطل می‌شود. مفهوم لذت در این عبارت، این است که انسان برحسب ساختار ویژه خود باید بیشترین بهره را از زندگی ببرد. بهترین زندگی، حیات سرشار از شادی است و شادی زمانی کسب می‌شود که رضایت انسان را در برداشته باشد (Bergsma, 2008: 401). مهم‌ترین مسئله در تفسیر پیشین این است که کدام لذت برای

1. katāstasiw

2. organism

انسان، در معنای حقیقی خود، پایدار و رضایت‌بخش است؟ زمانی که انسان لذت برتر را کشف کند، سعادت خود را رقم می‌زند، زیرا اپیکوریان، خیر و فضیلت حقیقی را در لذت می‌یافتند (امپریکوس، ۱۳۹۹: ۵۵)؛ بنابراین سعادت مورد نظر اپیکور، انفصال لذات کاذبی چون تجمل و شهوت‌رانی و دستیابی هر چه بیشتر فضایل اخلاقی از طریق احساس مطلوب است. منظور اپیکور از لذت در حیطه فضیلت، رهایی روح از بی‌نظمی و جسم از الم است؛ لذا مجدداً احساس مقدم واقع شده است. احساس و سعادت در فلسفه اپیکور به هم تنیده‌اند و تا زمانی که نوع بشر به‌طور کامل از قوای حسی برخوردار نشود، نمی‌تواند به حقیقت اخلاق اپیکوری دست یابد.

ماهیت لذت و الم اپیکوری

در گفته‌های پراکنده اپیکور، می‌توان دریافت که او آرامش را مترادف لذت و زندگی آرام را به‌مثابه خیر اعلی در نظر داشت. به باور او، آرامش فکر و فقدان الم، بنیادی‌ترین شرطی است که از جهت آن انسان می‌تواند با فضیلت، زندگی حقیقی را از سرگیرد (احمدی و دیگران، ۱۳۴۵: ۱۴۲-۱۴۳)؛ به عبارت دیگر، لذت در سکون عبارت است از فقدان الم در دو حیطه جسم و روان. جنبه مثبت اخلاق اپیکور به لذت‌گرایی^۱ شهرت دارد که این نام را یونانیان وضع کرده بودند (اپیکور، ۱۳۹۵: ۸۲). تصور عموم مردم از واژه لذت محدود به عیاشی و توسل به خوشی‌های زودگذر دنیوی است، بنابر همین دلیل بود که مکتب اپیکور به لابی‌گری شناخته می‌شد. حال آنکه مقصود اپیکور و پیروانش، لذت عیاشی و تجمل‌گرایی نیست، بلکه لذتی مورد نظر است که جسم و روح انسان به دور از آشفتگی قرار گیرد؛ به عبارتی لذت، ابتدایی‌ترین خیر مطابق با طبیعت است (برن، ۱۴۰۲: ۱۰۵)؛ به این معنا که انسان به‌واسطه لذت نسبت به چیزی میل و یا بیزاری می‌جوید. در فلسفه اپیکور، هرگز ماهیت الم به‌طور مجزا و گسترده تبیین نشده و تعریف جامع‌ومناعی نیز از الم و درد ارائه نشده است. اپیکور ریشه الم و لذت را در ترکیب‌بندی اتم‌های در حال جنبش تفسیر می‌کند؛ بنابراین الم و لذت هر دو از یک منشأ مادی اتمی هستند.

باید توجه داشت که لذت و الم در معنا و بیان اولیه خنثی هستند. به میزان اخلاقی بودن یک فعل می‌توان شدت درد یا لذت بودن یک کنش را تعیین کرد. در حقیقت لذت، تضاد منطقی درد به شمار می‌آید؛ به عبارتی لذت برابر است با عدم درد یا در بیانی دیگر، فقدان نسبی درد در جسم و ذهن، یعنی علاوه بر سلامت جسمی، آرامش روحی را نیز در برگیرد (اپیکور، ۱۳۹۵: ۸۵-۸۲). عمر الم جسمانی کوتاه است. المی که حاد باشد، مدت زمان کوتاه و المی که خارج از حد لذت جسمانی است، چند روزی به طول می‌انجامد. آلامی که منجر به مرگ انسان شوند، کوتاه‌مدت هستند و در مقابل، آلامی که بلندمدت هستند، شدت ندارند؛ به تعبیری دیگر، آلام بلندمدت چون به درازا می‌کشند، انسان به‌شدت درد آنان عادت می‌کند و گمان می‌برد که میزان درد آن اندک است. اپیکور باور داشت که الم همواره در زندگی بروز می‌یابد، اما کسی با اختیار و آگاهی حداکثری خود، به گزینش شر نمی‌پردازد، بااین حال انسان مورد اغوای شر قرار می‌گیرد، زیرا شر به‌صورت خیر جلوه می‌کند و پیامد شرارت‌بارتری را که به بار می‌آورد، مخفی می‌دارد. عموماً شرارت‌ها از جهل و بی‌خبری انسان‌ها نشئت می‌گیرند (برن، ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۱۲). از سوی دیگر، هر لذتی یک خیر طبیعی و هر المی نیز، شر طبیعی است، اما نمی‌توان به‌طور مطلق گفت که هر لذتی مطلوب است و از هر دردی نیز باید پرهیز کرد؛ به‌طور مثال، اگر یک نوجوان بخواهد موفق شود باید عاقل باشد و مشقت و سختی چهارساله درس خواندن در دانشگاه را به جان بخرد. دردهایی که امروز متحمل می‌شود موجب آینده درخشان او خواهد بود. با این تفاسیر الم و لذت با توجه به موقعیت و معنایی که تجارب حسی انسان به آن می‌دهد، با معنا می‌شوند (اپیکور، ۱۳۹۵: ۸۷).

لذات جسمانی و نفسانی

شعار همیشگی فلسفه اپیکور، زندگی مطابق با طبیعت است. از نظر اپیکور طبیعت تنها وجه جهان است که با نظم و قانون ثابت خود در مسیر کمال قرار دارد. به باور او کسی که توجه خود را به ضروریات زندگی معطوف سازد و از امور غیر ضروری پرهیز کند، می‌تواند با طبیعت همگام شود. نحوه این توافق با طبیعت از طریق سکون ممکن می‌شود، اما این سکون و طمأنینه به معنای بروز اخلاقیات و تفکر در حیطه خلقیات مثبت است. بنابر همین ادعا، اپیکور اذعان دارد، اگر کسی با اصول اخلاقی بیان شده توسط او و هدف کسب لذت راستین گام بردارد، بدون هیچ گونه المی مانند یک خدا میان بشر خواهد زیست (لائرتیوس، بی‌تا: ۶۱۷). منشأ هر لذتی، طبیعی است و مسیر لذت داشتن و نداشتن یک امر، سیر رفت و برگشت انسان به طبیعت است. لذات روحی نوع متنوعی از لذات جسمانی هستند. روح دارای یک بخش غیر عقلانی است که در سراسر بدن پراکنده شده است و بخش دیگر آن عقلانی است که در سینه قرار دارد، همان گونه که ترس‌ها و شادی‌ها را شهود می‌کند. می‌توان نتیجه گرفت که احساسات در بخش غیر عقلانی روح قرار دارند (Konstan, 2011: 61).

الم انسان ناشی از گمان است، الم روحی از نوع بدترین آلام موجود است، زیرا جسم تنها الم کنونی را متحمل می‌شود، اما روح آلام کنونی، گذشته و آینده را به خاطر می‌آورد؛ به عبارت دیگر، الم و بدبختی زمانی پدید می‌آید که انسان به آنچه با طبیعتش سازگار است، بی‌اعتنا باشد یا از آن غفلت کند. با این حال، اگر جسم توسط روح که دارای شعور (امر مادی) است از بی‌ثباتی صیوروت، نجات نیابد، تباه می‌شود. نکته قابل توجه در این میان، عمل فهم از طریق روح است. فهم با معلومات حسی منطبق می‌شود، اما ماهیت حس را تغییر نمی‌دهد. قوه حافظه، فهم را محدود می‌کند و با بی‌حرکت ساختن آن، از صیوروت زمانی نجات می‌دهد (لائرتیوس، بی‌تا: ۵۶۸).

به این شیوه می‌توان گفت، لذات روحانی نیز در قالب جسمانی باقی می‌مانند. از سوی دیگر روح موجب یادآوری لذات گذشته می‌شود و همین امر موجب رهایی ما از رنج‌های فعلی زندگی است. علم موجب آگاهی و جهل سبب گمان و الم است. به همین دلیل بدون بررسی طبیعت نمی‌توان به لذات محض دسترسی پیدا کرد. باید به الم بی‌اعتنایی کرد، زیرا اگر الم طولانی شود، بر جسم اثر منفی خواهد داشت. اپیکور هنگام بیماری، با انسان‌ها درباره شدت آلام جسمانی بحث نمی‌کند بلکه به مسائل طبیعی که نیازمند کاوش عمیق است، می‌پردازد. همین امر موجب نادیده گرفتن الم و محو شدن آن می‌گردد. شر به سبب بداندیشی و شکاکیت مردم پدید می‌آید، لذا می‌توان نتیجه گرفت اگر قوه تعقل انسان به درستی هدایت نشود موجب شکل‌گیری آلام فکری می‌شود و پس از آن آلام جسمی را نیز به دنبال خواهد داشت (برن، ۱۴۰۲: ۱۱۲-۱۰۹). با وجود تمامی براهین موجود جهت اولویت لذت روحانی، اپیکور همچنان بر تقدم لذت جسمانی تأکید می‌ورزد.

لذات روحانی مافوق لذات جسمانی

گرچه اپیکور به اصالت حس باور دارد و لذات جسمانی را تعیین‌کننده لذات روحی واقع می‌داند، اما باید توجه داشت که تأثیر اولیه جسم بر روح به معنای برتری لذت جسمانی بر روحانی نیست. اپیکور لذت روحی را بنابر دلایل زیر برتر از لذت حاصل از جسم می‌داند:

- دوام لذت عقلانی بیشتر از لذت جسمانی است. لذت جسمانی به محض ارضا شدن میل از بین می‌رود، در حالی که لذت روحی را می‌توان از طریق تصور و یادآوری حافظه تجدید کرد؛

- لذت عقلانی کمک‌کننده به لذت جسمانی است، زیرا توسط آن می‌توان به‌طور کامل از لذت جسمانی برخوردار بود. زمانی که ذهن انسان مملو از شادی نباشد، حتی با خوردن غذا و نوشیدنی هم، لذت کامل را تجربه نمی‌کند؛

- به دلیل تغییر دائمی پدیده‌های بیرونی باید برای لذت حقیقی به پدیده درونی یعنی روح رجوع کرد. به همین سبب اگر جسم انسان درد باشد، اما روح او در آرامش سیر کند، می‌تواند لذت خیر را توسعه دهد (Masih, 2017: 129).

ذکر این نکته ضروری است که در نگرش اپیکور، لذت روح چیزی جز تفکر درباره لذت جسمانی نیست. برتری لذات روحی در این است که انسان می‌تواند به خوشی‌ها بیندیشد، به جای اینکه به رنج و مشقت ذهن خود را مشغول دارد. در این قسمت نیز اصالت حس و جسم در مکتب اپیکور عیان می‌گردد، زیرا عقل برای استنباط امر نامعلوم از معلوم نیازمند حواس است (لائرتیوس، بی تا: ۵۷۳) لذت و درد روح انسان نتیجه احساس لذت و درد جسم او است؛ به‌طور نمونه، بزرگ‌ترین الم روح، ترس است. ترس، چیزی جز انتظار الم جسمانی آینده نیست. به همین دلیل چنین باوری در این مکتب وجود دارد که اگر از لذت‌هایی که در چشیدن، مهر ورزیدن، شنیدن و دیدن وجود دارد، صرف نظر کنیم، معنی خیر را نمی‌توانیم به دیده تصور در آوریم؛ بنابراین حتی تصور بسیاری از امور نیز وابسته به ادراک لذت به‌وسیله حواس پنج‌گانه است. وضعیت انسان در دوران کودکی یک نمونه کامل از این تکوین است. زمانی که او هنوز حالت اولیه و طبیعی خود را بدون هیچ تغییری دارد. مادامی که نیازی را احساس نکند یا المی مانند گرسنگی برای او شکل نگیرد، در جستجوی لذت نخواهد بود و به محض برطرف شدن الم، دیگر چیزی طلب نمی‌کند (بریه، ۱۳۷۴: ۱۲۱)، اما این لذت‌های طولانی و پایدار هستند که با خیر ذاتی حداکثری همراه می‌شوند.

هر لذتی برحسب طبیعت خود یک خیر است و هر المی یک شر، اما این به معنای شر بودن همیشگی الم و خیر بودن دائمی لذت نیست. اگر المی مستلزم لذت باشد، باید خیر تلقی گردد و بالعکس. اپیکور از نوع انسان می‌خواهد که از لذاتی که موجب رنج و لذاتی که به‌صورت هوس پایدار درمی‌آیند پرهیز کند و به جای آن باید در جستجوی لذات آرام و ثابتی بود که رنجی را برای بدن و غذایی را برای نفس به دنبال نداشته باشند (ژکس، ۱۳۶۲: ۴۴)؛ بنابراین هیچ لذتی ذاتاً شر نیست، درحالی که علل موجدۀ برخی از لذات، رنج‌ها و درد حاصل از لذت را به همراه دارند. درنتیجه، مقصود اپیکور از لذت، لذت آنی و احساسات فردی نیست، بلکه او در جستجوی لذتی است که سراسر عمر انسان دوام یابد و زندگی دنیوی او را سرشار از کامیابی‌های مثبت نماید، تنها یک مسئله می‌تواند چنین لذتی را برای انسان به ارمغان آورد و آن آگاهی است. انسان آگاه به دلیل دانش و معرفتی که به ساختار اصولی جهان فیزیکی و غیر فیزیکی دارد با گزینش امور سعادت‌محورانه، لذت ابدی کسب می‌کند.

طبقه‌بندی لذات اپیکوری

اپیکور برحسب ماهیت لذت، ابعاد روان‌شناختی انسان و اهمیت اصالت طبیعی، لذت را بر سه قسم متمایز می‌کند:

لذات طبیعی و ضروری	لذات طبیعی غیر ضروری	لذات غیر طبیعی غیر ضروری
چنین درجه‌ای از لذات، واجبات اولیه جسمی هستند. اپیکور در این نوع لذت، قناعت را به انسان یادآور می‌شود. به این معنا که بشر باید به حداقل‌ها بسنده کند و به آنچه طبیعت در دسترس او قرار می‌دهد، قناعت ورزد. بنابر همین دلیل اگر کسی موافق با طبیعت زندگی کند، همیشه بی‌نیاز است و کسی که با گمان به سر کند، همواره محتاج و نیازمند است. توافق با طبیعت آسان است، زیرا طبیعت امور ضروری را در اختیار انسان می‌گذارد و آرامش و خیر را برای او رقم می‌زند.	این نوع از لذات، حاصل تنوع‌طلبی است؛ به‌طور نمونه میل به خوردن و آشامیدن یک امر ضروری مطابق طبیعت است، اما اینکه انسان در جست‌وجوی غذای متنوع و لذیذ و نوشیدنی‌های کمیاب باشد، غیر ضروری است. این نوع از لذت طبیعی غیر واجب، موجب آشفتگی و پریشانی است، زیرا انسان به جای سپری کردن زمان گران‌بهای زندگی خود به مسائلی که روح او را ارتقا می‌بخشد و جسم او را در حالت پایدار حفظ می‌کند، در پی رفع نیازی باشد که موجب بهبود جسم و روح نیست، دچار بحران می‌شود و در صورت عدم دستیابی، دچار الم می‌گردد.	این لذات نتیجه گمان میان تهی و بی‌حاصل است. آرزوی زندگی تجملاتی، تسلط بر جهان و در پی شهرت بودن، نه تنها مطابق طبیعت بشر نیست، بلکه ضرورتی هم ندارد. انسان اپیکوری در گمنامی زندگی می‌کند، زیرا نیازی به جلوه‌نمایی و قدرت‌نمایی ندارد؛ لذا هر چه انسان بیشتر در امیال غیر ضروری پیش رود، از اصل طبیعی و حقیقت خود دورتر می‌شود.

لذت‌های نوع اول اقتضای زندگی طبیعی انسان است و ادامه حیات به آنان وابسته است. لذات دسته دوم، گرچه طبیعی هستند، اما ضرورتی برای حیات انسانی ندارند، زیرا زائیده افراط و تفریط هستند. انسان باید برای این دسته از تنوع‌طلبی خود همواره پیامد رفع این میل و لذت را برای خویش یادآور گردد. به این شیوه که نه به‌طور تعصب گونه منکر چنین لذتی شد و نه به‌طور غیر صحیح در پی رفع این نیاز برآمد (لوچانو، ۱۳۸۴: ۳۴۱). لذات دسته سوم نه تنها طبیعی نیستند، بلکه هیچ گونه ضرورتی ندارند و انسان باید از آنان پرهیز کند؛ لذا برحسب موارد نام‌برده شده در یک تقسیم‌بندی وسیع‌تر می‌توان لذات را به فعال و منفعل معجزا کرد. لذت فعال عبارت است از دستیابی به مقصودی است که انسان بدان گرایش دارد، درحالی که لذت منفعل، حالت معتدلی است که نتیجه آن وضعی است که اگر مفقود باشد، انسان به آن گرایش پیدا می‌کند (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۶) اپیکور نوع دوم لذت را پسندیده می‌داند، زیرا این لذت معتدل و میانه است و نیازمند درد به‌عنوان محرک نیست.

ادراک لذت و الم توسط خدایان

جاودانگی ذاتی خدایان است. موجود مقدس و جاوید، هیچ گونه تمایل خشم و شری ندارد، زیرا چنین تمایلاتی حاصل ضعف است. از سوی دیگر خدایان همواره توسط خرد درک می‌شوند (لائرتیوس، بی تا: ۶۱۸)؛ لذا احساسات ما نسبت به آنان تأثیری بر آنان ندارد، زیرا آنان عاری از تأثیرپذیری هستند. تحت تأثیر رفتار شایسته و خشم قرار نمی‌گیرند. آنان در آرامش کامل، دور و جدا از دنیای ما عاری از هرگونه درد و خطر، کاملاً خودکفا و مستقل از ما هستند. این واقعیت که خدایان از درد، چه جسمی و چه روحی، مصون هستند، نشانه‌ای از فسادناپذیری آن‌هاست و سعادت و جاودانگی آن‌ها غیرقابل انکار است. فضیلت خدایان ثبات جسمی آن‌ها را تضمین می‌کند؛ بنابراین، ویگودسکی استدلال می‌کند که خدایان تمامیت جسمانی خود را به وسیله کنترل روانی بر ترشان حفظ می‌کنند (Konstan, 2011: 57)؛ به عبارت دیگر، ساختار اتمی خدایان بسیار متفاوت‌تر از انسان است و شامل اصیل‌ترین اتم‌ها و چینش بی‌مانندی است که موجب برتری آنان در صفات اخلاقی می‌شود؛ لذا واژه جسمانی به منظور ساختار جسمی بشر نیست. فسادناپذیری خدایان از درک سعادت کامل آن‌ها ناشی شود و به دلیل عدم توانایی در احساس درد و الم و ترس، همیشه جاوید خواهد ماند.

تحلیل و تطبیق استدلالی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و اپیکور درباره لذت و درد

۱. اصالت ادراک و وجدان انسانی در لذت و درد

یکی از پایه‌های اساسی در فلسفه عبدالجبار معتزلی، نگرش وجدانی و ادراکی به لذت و درد است. وی معتقد است که این مفاهیم اساساً ادراکات نفسانی هستند که در صورت فقدان میل یا نفرت به امری، تحقق نمی‌یابند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۱۶). به این معنا که ادراک لذت بدون میل به امر لذیذ و ادراک درد بدون نفرت به امر منفور غیر ممکن است. عبدالجبار تأکید دارد که این ادراک‌ها چنان پیوسته و ذاتی در وجدان انسان قرار گرفته‌اند که نمی‌توان تعریفی جامع و مانع برای آن‌ها ارائه داد، بلکه تنها می‌توان آثار و لوازم آن‌ها را بررسی کرد.

این نگاه وجدانی-ادراکی از جنبه روان‌شناختی و فلسفی بیانگر توجه عمیق عبدالجبار به حیات نفسانی انسان است، جایی که لذت و درد نه تنها به‌عنوان مفاهیم نظری و انتزاعی بلکه به‌منزله مفاهیمی احساس‌شده مطرح می‌شوند.

در فلسفه اپیکور نیز «اصالت حس» اصل بنیادینی است که معرفت و تجربه انسانی بر اساس آن شکل می‌گیرد. اپیکور با تکیه بر مدل اتمی ترکیب روح و جسم، لذت و درد را تراوشی از تعامل این اجزای مادی و طبیعی می‌داند (Konstan, 1972). (LH64-65) این تبیین مادی گرایانه نشانگر تعلق انسان به طبیعت است و تأکید اپیکور بر حس به‌منزله پایه هرگونه شناخت و احساس، با دیدگاه عبدالجبار درباره ادراک لذت و درد مطابقت دارد، گرچه دو فیلسوف از زبان و مبانی فلسفی متفاوتی استفاده می‌کنند. اصالت حس و ادراک انسانی بنیان معرفت و اخلاق است. در هر دو دیدگاه، لذت و درد نه صرفاً حالات روانی گذرا، بلکه بخش اساسی حیات انسانی و تجربه وجودی‌اند که ناگزیر به فهم آن‌ها برای راهبری عقلانی و اخلاقی است.

۲. رابطه لذت و درد با میل، نفرت، منفعت و ضرر

عبدالجبار معتقد است لذت و درد اساساً به میل و نفرت مربوط اند، به گونه‌ای که شدت میل و نفرت کیفیت و کمیت آن‌ها را تعیین می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان لذت را صرفاً به معنای رفع درد دانست و برعکس (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۱: ۸۰). این نکته اهمیت تصمیم‌گیری و اراده انسانی را در مواجهه با لذت‌ها و دردها نشان می‌دهد، زیرا انسان ممکن است برای کسب یک لذت بلندمدت، دردهای کوتاه‌مدت را متحمل شود.

همچنین عبدالجبار بر ارتباط وثیق لذت و منفعت و همچنین درد و ضرر تأکید می‌ورزد، به گونه‌ای که لذت صرفاً در مواردی که منفعت تحقق یابد، حاصل می‌شود و درد اغلب به ضرر اشاره دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۴: ۱۴). در دیدگاه اخلاقی، افعال حسن بالذات، لذت و منفعت به همراه دارند و افعال قبیح، درد و مضرت. این تحلیل فلسفی به عنوان معیار اخلاقی در نظام معتزله اهمیت فراوان دارد. لطف و حسن افعال اخلاقی از منظر عبدالجبار دقیقاً ناشی از همراهی آن‌ها با لذت و منفعت است و ترک افعال قبیح به دلیل باوری است که درد و مضرت در آن‌ها وجود دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۴۹۲-۴۹۳). این تحلیل در نگرش اپیکور نیز بازتاب دارد، البته با زبانی متفاوت. اپیکور نیز توضیح می‌دهد که لذت و درد ریشه در ترکیب اتمی دارند و اینکه همه دردها شرط طبیعی و همه لذات خیر طبیعی هستند، اما پیچیدگی موقعیت‌ها باعث می‌شود تشخیص درست آن‌ها مهم و حیاتی باشد (اپیکور، ۱۳۹۵: ۸۲-۸۷). وی تناقضات ظاهری لذت و درد را با تأکید بر دیدگاهی بلندمدت و متعادل کنار می‌زند و معتقد است در بسیاری موارد انتخاب الم کوتاه‌مدت برای دستیابی به لذت‌های پایدارتر، عقلانی است؛ مفهومی که با دیدگاه عبدالجبار در ضرورت تحمل مشقات در مسیر لذت‌های بهتر کاملاً همسو است.

۳. وحدت جنس لذت و درد و رد ثنویت مطلق

عبدالجبار معتقد است لذت و درد حاصل یک جنس مشترک هستند و اختلاف اساسی آن‌ها در میل و نفرت است و ارتباطی با تضاد مطلق، دوگانگی و ماهیت ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۲۵۵). این مسئله برای وی اهمیت ویژه‌ای دارد تا از باورهای ثنویتی که دو مبدأ خیر و شر جداگانه برای جهان قائل اند، پرهیز شود. وی تأکید می‌کند که تضاد مطلق بین لذت و درد به معنای ایجاد دو مبدأ مستقل و مقارنی است که مخالف توحید بوده و منجر به شرک و ثنویت می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۲۹۲).

مطابق فلسفه اپیکور نیز لذت و درد دو روی یک سکه طبیعی‌اند و پیچیدگی‌های آن‌ها بیشتر برحسب شدت و کیفیت است، ولی تضاد منطقی دارند (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۶). اپیکور تفکیک لذت فعال و منفعل را پیشنهاد می‌دهد که نشان از پیچیدگی‌های تجربه لذت و درد دارد.

۴. ماهیت مادی و فلسفی لذت و درد در فلسفه اپیکور

از منظر فلسفه اپیکور، جهان مادی است و از اجزای غیر قابل تقسیم به نام اتم‌ها ساخته شده است؛ اتم‌ها هم در جسم و هم در روح حضور دارند؛ به این ترتیب، لذت و درد پدیده‌های مادی-حسی و نتیجه جنبش و ارتباط اتم‌های روح و جسم هستند. هنگامی که اتم‌های روح و جسم در ترکیب ویژه‌ای قرار گیرند، حس و تجربه شکل می‌گیرد که اساس زندگی انسانی را تشکیل می‌دهد.

اپیکور اصطلاح «*pathê*» را برای توصیف تجارب لذت و درد به کار می‌برد که این تجربیات پیوسته در حیات انسان نقش تعیین‌کننده دارند. مفهوم «زمانی بودن» و کوتاه‌مدت بودن بسیاری از دردها، همچنین دوام و پایداری نسبی بسیاری از لذت‌ها در فلسفه اپیکور، بازتابی از توجه به تجربه زیسته است که تفاوت فراوانی با نگاه مجرد فلسفی عبدالجبار دارد (برن، ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۱۲؛ اپیکور، ۱۳۹۵: ۸۵-۸۷).

اپیکور با بررسی تطبیقی اینکه دردهای شدید معمولاً کوتاه‌مدت‌اند و دردهای طولانی مدت شدت کمتری دارند، راه را برای حکمت زندگی متعادل و «لذت آرام» هموار می‌کند. او لذت‌های آنی و گذرا را نقد می‌کند و به جستجوی لذت‌های پایدار و خوشایند در دل عقلانیت دعوت می‌نماید.

در مقابل نگرش اتمی و مادی اپیکور، عبدالجبار به سان یک متکلم، لذت و درد را کیفیات نفسانی و وجدانی می‌داند که ریشه در ادراک و میل/نفرت نفس انسان دارد. از نگاه او، این مفاهیم نه برآمده از جنبش اتم‌ها، بلکه معانی فطری و بی‌واسطه‌ای هستند که نفس انسان آن‌ها را در مواجهه با امور مطبوع یا منفور درک می‌کند؛ بنابراین، اساس لذت و درد، فاعلیت نفس و قوای ادراکی آن است، نه ترکیب مادی خاصی.

در باب مدت و شدت، عبدالجبار نیز -البته با زبانی کاملاً متفاوت- به تمایز میان لذت‌ها و دردهای زودگذر و پایدار می‌پردازد، اما معیار او برای پایداری، معنویت و ارتباط با آخرت است. از دید او:

- لذت‌ها و دردهای دنیوی، هر چند شدید باشند، گذرا و فانی هستند؛
 - لذت‌ها و دردهای اخروی (مانند لذت رضای الهی یا درد عذاب آخرت) به دلیل ماهیت جاودانه و ارتباط با امر متعالی، پایدارتر و به مراتب شدیدتر و عمیق‌ترند، تا جایی که با لذات دنیا قابل قیاس نیستند.
- هدف نهایی عبدالجبار از این تمایز، نه صرفاً دستیابی به یک «زندگی متعادل» زمینی، بلکه هدایت نفس به سوی سعادت ابدی است. او انسان را تشویق می‌کند که با عقل و معرفت، لذت‌های پایدار اخروی را بر لذت‌های زودگذر دنیوی ترجیح دهد و دردهای موقت (مانند مشقت عبادت یا ترک لذات حرام) را برای رسیدن به لذتی بی‌زوال تحمل کند؛ بنابراین، درحالی که اپیکور بر تعادل طبیعی و لذت آرام در همین جهان تأکید می‌ورزد، عبدالجبار بر ترجیح عقلانی لذت معنوی و ابدی تکیه می‌زند و این دو دیدگاه، دو مسیر متفاوت «حکمت زندگی» را ترسیم می‌کنند.

۵. تأثیر معرفت و عقلانیت بر تجربه لذت و درد

هر دو متفکر، بالأخص عبدالجبار معتزلی بر نقش معرفت و ادراک دقیق در افزایش کیفیت لذت‌ها و کاهش دردها تأکید دارد. عبدالجبار معتقد است که ادراک ارزشمندتر، یعنی معرفت قوی‌تر، لذت را افزایش می‌دهد و عدم ادراک آن موجب حسرت و درد می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۳۸). بر این اساس، لذات اخروی که بر پایه معرفت معنوی و وحیانی است، بسیار برتر از لذات دنیوی ادراک‌شده است.

در فلسفه اپیکور نیز آگاهی، معرفت و هندسه دقیق جهان مادی و روحی، اساس انتخاب‌های سعادت‌محور است؛ به‌طوری که هر چه انسان بیشتر به حقیقت جهان پی ببرد، بهتر قادر به گزینش لذت‌های حقیقی و پرهیز از دردهای ناشی از جهل و توهم خواهد بود؛ لذا می‌توان گفت هر دو متفکر بر تأثیر مثبت عقل و معرفت بر کیفیت و ارزش تجارب لذت و درد اتفاق نظر دارند و آن را شرط لازم برای سعادت حقیقی می‌شمارند.

۶. تقدم لذات روحانی بر جسمانی

یکی از تناقضات ظاهری میان دیدگاه‌ها در این است که عبدالجبار معتزلی، برتری لذات روحانی را نسبت به لذات مادی برجسته می‌کند و معتقد است لذات اخروی بسیار برتر و ماندگارتر هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۴۴۴). این نگاه، تأکید بر اصل معنوی وجود آدمی دارد.

در مقابل، اپیکور لذات جسمانی را پایه و منشأ همه لذت‌ها می‌داند، اما با قبول برتری لذات عقلانی و روحانی بر جسمانی، به لحاظ دوام بیشتر و امکان تجدید از طریق فکر و حافظه، بر اهمیت هماهنگی و تعادل میان لذت‌های جسمانی و ذهنی تأکید می‌ورزد.

اپیکور به وضوح بیان می‌کند که ممتد بودن لذت‌ها در اندیشه و یادآوری آن‌ها است و از لحاظ فلسفی، لذت روحی چیزی جز تفکر درباره لذت جسمانی نیست (لائرتیوس، بی‌تا: ۵۷۳). همچنین درد بزرگ روح، ترس است که به معنای انتظار درد جسمانی آینده است که نشان‌دهنده ارتباط متقابل جسم و روح در تجربه‌های لذت و درد است. دسته‌بندی سه‌گانه لذات اپیکوری نیز، بیانگر نظم و تعادل تدریجی در معنای تجربه لذت و درد و تنوع کیفی آن‌ها است که به‌خوبی با دیدگاه عبدالجبار که جنس واحدی برای لذت و درد قائل است، همخوانی دارد.

۷. حضور یا فقدان لذت و درد نسبت به خداوند

برخی از تفاوت‌های بنیادین فلسفی میان این دو متفکر، به تحلیل لذت و درد نسبت به خداوند است. عبدالجبار معتقد است که خداوند به دلیل غنی و بی‌نیازی مطلق، فاقد میل و نفرت است و از این‌رو ادراک لذت و درد به خداوند نسبت داده نمی‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۵-۱۸).

اپیکور نیز به جاودانگی و مصونیت خدایان از درد تأکید دارد که این مسئله نتیجه وجود اتم‌های ممتاز و کنترل روانی بر ترس آنان است؛ لذا آنان قادر به تجربه لذت و درد نیستند. بدین ترتیب هر دو دیدگاه تأکید بر کمال و فسادناپذیری خداوند دارند و لذت و درد را مختص موجودات ناپایدار مادی می‌دانند.

۸. رابطه اخلاق و لذت

یکی از وجوه مهم تطبیقی بین این دو اندیشه، نگرش به رابطه بین لذت و درد با اخلاق و رفتار انسانی است. عبدالجبار معتقد است که حسن و قبح اخلاقی افعال بشری ریشه در عقل و بر اساس لذت و درد دارند. به بیان او، افعال حسن به دلیل داشتن لذت و منفعت بالذات نیکو هستند و ترک افعال قبیح به دلیل متضمن بودن درد و مضرت آن‌هاست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۴۹۳-۴۹۲). همچنین، این فیلسوف معتزلی اذعان دارد که لذت‌آور بودن افعال معیار اساسی حسن بودن آن است و داشتن درد از ارکان قبیح بودن عمل محسوب می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۳: ۴۲). این نگرش نشان‌دهنده ماهیت یک دستگاه فلسفی است که در آن، تجربه‌های لذت و درد نفسانی و وجدانی، ملاک تشخیص و ارزش‌گذاری اخلاقی قرار گرفته‌اند؛ امری که در حوزه عدالت و توحید فلسفی معتزله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از سوی دیگر، اپیکور نیز اخلاق خود را با رویکردی معتدل و طبیعت‌گرا بر مبنای لذت‌گرایی استوار می‌کند. او اساس اخلاق را در دستیابی به «زندگی لذت‌بخش» که عاری از آشفتگی جسمی و روحی باشد، خلاصه می‌کند (برن، ۱۴۰۲: ۱۰۵). برای اپیکور، پرهیز از درد و رنج‌ها و انتخاب لذت‌های پایدار و طبیعی، محور اخلاق است. این نگاه او منجر به اعتدال‌گرایی و توصیه به پرهیز از لذت‌های افراطی می‌گردد. در این دیدگاه نیز انتخاب عقلانی و تحت هدایت معرفت، انسان را به سوی بهترین نوع از زندگی و لذت راهنمایی می‌کند.

رویکرد مجمل اپیکور نسبت به اخلاق، شامل طبقه‌بندی لذات با تمایز میان لذات طبیعی ضروری و غیر ضروری و همچنین تأکید بر آرامش و سکون در زندگی است که با تأکید عبدالجبار بر عقل و ملاک لذت و درد برای تعیین حسن و قبح افعال بشر هم‌راستا است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که هرچند دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و اپیکور در ماهیت و مبانی فلسفی لذت و درد تفاوت‌های چشمگیری دارند، اما هر دو بر اهمیت و نقش بنیادین این تجربیات در حیات انسانی و اخلاق تأکید می‌ورزند. عبدالجبار معتقد است لذت و درد ادراکات وجدانی‌اند که بر پایه میل و نفرت شکل می‌گیرند و ارتباط تنگاتنگی با منفعت و ضرر دارند. او بر وحدت جنس لذت و درد و رد نظریه تضاد مطلق آن‌ها تأکید می‌کند تا از باورهای ثنویت اجتناب شود. در مقابل، اپیکور با دیدگاهی مادی و تجربی، لذت و درد را نتیجه ترکیب اتم‌های روح و جسم در نظر می‌گیرد و بر اصالت حس و تجربه مادی در فهم این مفاهیم پافشاری می‌کند. علاوه بر این، تفاوت اساسی در برتری لذات معنوی و اخروی در دیدگاه معتزلی و اولویت لذت‌های عقلانی اما طبیعی در اپیکور مشاهده می‌شود. همچنین هر دو متفکر معتقدند که خداوند به دلیل کمال مطلق از لذت و درد مبرا است که این نکته بازتابی از دیدگاه توحیدی و

مادی‌گرایانه آن‌ها درباره کمال مطلق است. مطالعات تطبیقی این دو نگرش، نشان می‌دهد که فهم عمیق و دقیق لذت و درد، چه در فلسفه کلام و چه در فلسفه اخلاق، برای هدایت عقلانی انسان و تربیت اخلاقی ضروری است و می‌تواند راهنمای اساسی در انتخاب‌های عملی و زیستی باشد. در نهایت، این تحقیق پیشنهاد می‌کند که تعامل میان سنت‌های فکری شرقی و غربی می‌تواند به غنای معنایی و کاربردی مفاهیم بنیادین فلسفی-کلامی مانند لذت و درد کمک شایانی کند و مسیر پژوهش‌های آینده در حوزه فلسفه اخلاق و روانشناسی فلسفی را هموار سازد.

فهرست منابع

- افشار، مریم و رعایت‌جهرمی، محمد. (۱۴۰۳). «مقایسه دیدگاه ابن سینا و اپیکوریان در خصوص رابطه لذت و سعادت». نشریه حکمت سینوی، دوره ۲۸، شماره ۷۱، بهار و تابستان، صص ۲۷۷-۲۹۹.
- غیبی، ولی. (۱۳۹۰). «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور و صدرالمألهین». قسبات. سال شانزدهم، تابستان ۱۳۹۰، شماره ۶۰، صص ۱۴۱-۱۶۴.
- دهقان‌زاده، سجاد و احمدیان، فاطمه. (۱۳۹۵). «بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری». پژوهش‌های فلسفی و کلامی. سال هجدهم. شماره یکم. شماره پیاپی ۶۹. صص ۱۴۳-۱۶۷.
- شاکری زوردهی، روح‌الله. (۱۳۹۶). «تحلیل درون دینی بر لذت‌گرایی اپیکور». پژوهشنامه اخلاق. سال دهم. شماره ۳۵. صص ۲۹-۴۴.
- اپیکور. (۱۳۹۵). منر خوشبختی/از دیدگاه اپیکور. ترجمه فرخ بافنده. تهران: پندار تابان.
- احمدی، ع؛ صدوقی، رضا؛ آذری، هوشنگ؛ دریابندری، نجف؛ صارمی، ابوطالب و آریانپور، آ. ح. (۱۳۴۵). فلسفه اجتماعی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- امپریکوس، سکستوس. (۱۳۹۹). طرح‌های کلی شکاکیت پیرونی. ترجمه ایمان خدا فرد. تهران: زندگی روزانه.
- برن، ژان. (۱۴۰۲). فلسفه اپیکور. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه: دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ج ۲، ترجمه علی مراد داوودی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تثبیت دلایل النبوة، قاهره: الدار المصریة.
- راسل. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ژکس. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
- عبدالجبار، ابوالحسن. (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عبدالجبار، ابوالحسن. (بی‌تا). متشابه القرآن، قاهره: الدار المصریة.
- عبدالجبار، ابوالحسن. (۱۴۲۶). تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضة الحديثة.
- عبدالجبار، ابوالحسن. (۱۹۶۲). المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی. قاهره: الدار المصریة.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۸۴)، زادالمسافرین. تهران: اساطیر.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی. تهران: سروش.
- کلاین، دانیل. ام. (۱۳۹۹). سفر با اپیکور. ترجمه مهدی نمازیان. تهران: کتاب کوله‌پشتی.
- لائرتیوس، دیوگنس. (بی‌تا). فیلسوفان یونان. ترجمه بهراد رحمانی. تهران: نشر مرکز.
- لوچانو، دکرشتنزو. (۱۳۸۴). فیلسوفان بزرگ قرون وسطا. ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
- هاملین، دیوید. وی. (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

Bailey, C. (1928). *The Greek atomists and Epicurus: a study* (Vol. 1). Oxford: Clarendon Press.

Bergsma, A., Poot, G., & Liefbroer, A. C. (2008). "Happiness in the garden of Epicurus". *Journal of happiness studies*, 9(3), 397-423.

Cooper J. M. (1997). *Plato: Complete Works*. United States: Hackett Publishg Company.

Inwood, B. (1981). "The origin of Epicurus' concept of void". *Classical Philology*, 76(4), 273-285.

Konstan, D. (1972). "Epicurus on "Up" and "Down" ("Letter to Herodotus" § 60)". *Phronesis*, 269-278.

Konstan, D. (2011). "Epicurus on the Gods". *Epicurus and the Epicurean Tradition*, 53-71.

Masih, Y. (2017). *A Critical History of Western Philosophy*. Delhi: Motilal Banarasidass.

Nikolsky, B. (2001). "Epicurus on pleasure". *Phronesis*, 46(4), 440-465.



بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در دیدگاه فلسفی - اخلاقی لویناس و علامه طباطبایی و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن

مجید اعتمادی‌مهر^۱، رحمت‌الله محمودی^۲، مجتبی محمدی جلالی فراهانی^۳

۱. استادیار، گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
۲. استادیار، گروه آموزش فلسفه و منطق، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. نویسنده مسئول: r.mahmodi@cfu.ac.ir
۳. استادیار، گروه آموزش روانشناسی و مشاوره، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶	عدالت، به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه، اخلاق و تعلیم و تربیت، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که عدالت در اندیشه امانوئل لویناس و علامه طباطبایی چه ماهیتی دارد و چه دلالت‌هایی برای نظام تربیتی معاصر می‌توان از آن استخراج کرد؟ این مطالعه با روش کیفی و رویکرد تطبیقی، بر پایه تحلیل اسنادی آثار اصلی و تفسیری این دو متفکر و با استفاده از مدل چهارمرحله‌ای بردی انجام شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که عدالت در اندیشه لویناس، مفهومی اخلاق‌محور، بین‌ذاتی و پیشاسیاست است که از دل مواجهه با «دیگری» و مسئولیت بی‌قیدوشرط در برابر او زاده می‌شود. در این چهارچوب، تربیت فرایندی اخلاقی و انسانی است که بر پرورش وجدان اخلاقی، احترام به تفاوت‌ها و پاسخگویی تأکید دارد. در مقابل، عدالت در اندیشه علامه طباطبایی، مفهومی عقلانی، اعتباری و مبتنی بر فطرت انسانی است که در چهارچوب نظم اجتماعی، عقل عملی و هدایت به‌سوی سعادت تعریف می‌شود. تربیت در این نگاه، فرایندی عقلانی، اخلاقی و دینی است که هدف آن رشد همه‌جانبه انسان و تحقق کمال نهایی است. مقایسه این دو دیدگاه نشان داد که با وجود تفاوت‌های معرفت‌شناختی و غایت‌شناختی، شباهت‌های قابل توجهی در اصول تربیتی، ارزش‌شناسی و روش‌های تربیت اخلاقی میان آن‌ها وجود دارد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود الگویی تلفیقی از دو رویکرد طراحی شود که هم بر مسئولیت اخلاقی فردی در مواجهه با دیگری تأکید داشته باشد و هم بر هدایت عقلانی و اجتماعی در مسیر سعادت انسانی. این الگو می‌تواند مبنایی برای بازنگری در سیاست‌های آموزشی، تربیت معلم، و طراحی برنامه‌های درسی عدالت‌محور در نظام‌های تربیتی معاصر قرار گیرد.

استناد: اعتمادی‌مهر، مجید، محمودی، رحمت‌الله، محمدی جلالی فراهانی، مجتبی (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در دیدگاه فلسفی - اخلاقی لویناس و علامه طباطبایی و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۶۴-۵۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2077337.1060>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



A Comparative Study of the Concept of Justice in the Philosophical-Ethical Views of Levinas and Allameh Tabataba'i and the Derivation of Its Educational Implications

Majid eatemadimehr ¹ , Rahmatolla Mahmoodi ² , Mojtaba Mohammadi Jalali Farahani ³ 

1. Assistant Professor, Department of Education Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic, Farhangian University, Tehran, Iran.

Corresponding author: r.mahmodi@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Psychology and Counseling, Farhangian University, Tehran, Iran.

Article Info

History

Received: November 10, 2025

Accepted: December 17, 2025

Keywords

Justice-Centered Education

Allameh Tabataba'i

Moral Philosophy

Levinas

Abstract

Justice, as one of the fundamental concepts in philosophy, ethics, and education, has always attracted the attention of thinkers across various intellectual traditions. The present study aims to comparatively examine the concept of justice in the thought of Emmanuel Levinas and Allameh Tabataba'i and to analyze its educational implications, employing a qualitative method with a comparative approach. Data were collected through documentary analysis of primary and interpretive works of these two thinkers and analyzed using Bereday's four-stage model (description, interpretation, juxtaposition, and comparison). The findings indicate that in Levinas' thought, justice is an ethics-centered, intersubjective, and pre-political concept that arises from the encounter with the "Other" and unconditional responsibility toward them. Within this framework, education is an ethical and human process emphasizing the cultivation of moral conscience, respect for differences, and accountability. In contrast, in Allameh Tabataba'i's thought, justice is a rational, conventional concept based on human nature, defined within the framework of social order, practical reason, and guidance toward happiness. Education from this perspective is a rational, ethical, and religious process aimed at the comprehensive development of the human being and the realization of ultimate perfection. Comparing these two views shows that despite epistemological and teleological differences, there are significant similarities in educational principles, value theory, and methods of moral education. Accordingly, it is suggested that an integrative model be designed that emphasizes both individual ethical responsibility in relation to the Other and rational and social guidance toward human flourishing. This model could provide a foundation for revising educational policies, teacher training, and the design of justice-centered curricula in contemporary educational systems.

Citation: Eatemadimehr, M., Mahmoodi, R., & Mohammadi Jalali Farahani, M. (2026). A Comparative Study of the Concept of Justice in the Philosophical-Ethical Views of Levinas and Allameh Tabataba'i and the Derivation of Its Educational Implications. *Comparative Philosophy*, 3(1), 51-64.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2077337.1060>

© 2026 Authors, *Comparative Philosophy*.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

عدالت، یکی از مفاهیم بنیادین و چندوجهی در تاریخ اندیشه بشری است که همواره در کانون توجه فیلسوفان، متفکران دینی، نظریه پردازان اجتماعی و مربیان تربیتی قرار داشته است. این مفهوم، نه تنها در عرصه حقوق و سیاست، بلکه در حوزه های اخلاق، تربیت، دین و فلسفه نیز جایگاهی محوری دارد. عدالت به مثابه فضیلتی اخلاقی، ضامن نظم اجتماعی، کرامت انسانی و تحقق زیست اخلاقی در جامعه است. از این رو، فهم دقیق و عمیق از عدالت، ضرورتی انکارناپذیر برای هر نظام تربیتی و اجتماعی است (رالز، ۱۹۷۱).

در سنت های فلسفی مختلف، عدالت تعابیر متفاوتی یافته است. در فلسفه یونان باستان، عدالت به عنوان هماهنگی قوای نفس و نظم در شهر مطرح بود (افلاطون، ۱۳۸۵). در فلسفه اسلامی، عدالت به عنوان اعتدال در قوای انسانی و رعایت حقوق دیگران در جامعه دینی تعریف شده است (مطهری، ۱۳۷۰). در دوران مدرن، عدالت به مثابه انصاف و توزیع عادلانه منابع مورد توجه قرار گرفته است (رالز، ۱۹۷۱). با وجود این تنوع در تعریف، آنچه در همه این دیدگاه ها مشترک است، نقش عدالت در ایجاد تعادل، همزیستی مسالمت آمیز و رشد اخلاقی انسان هاست.

در حوزه تعلیم و تربیت، عدالت نه تنها به معنای توزیع برابر منابع آموزشی، بلکه به معنای احترام به تفاوت ها، رعایت کرامت انسانی و فراهم سازی فرصت های برابر برای رشد و شکوفایی است. در نبود عدالت، نظام های آموزشی با چالش های جدی مواجه می شوند. تبعیض های ساختاری، نابرابری های آموزشی، بی توجهی به تفاوت های فرهنگی و اجتماعی و بی عدالتی در ارزیابی و سنجش، از جمله معضلاتی هستند که در فقدان عدالت ریشه دارند (رضوانی و همکاران، ۱۳۹۸).

«عدالت آموزشی اصولاً یک اصل اخلاقی اجتناب ناپذیر برای آن دسته از جوامعی است که در آنجا آموزش و پرورش یکی از عناصر اصلی فرصت های زندگی است» (موسوی تنها و امینی، ۱۴۰۴: ۳) و این به این معناست که فقدان عدالت یکی از عوامل اصلی بحران تربیتی است، نابرابری آموزشی، تبعیض در ارزیابی، بی توجهی به تفاوت های فردی و ضعف در تربیت اخلاقی از مهم ترین معضلات آموزش و پرورش است که ریشه آن را باید در فقدان عدالت جستجو کرد.

در صورت تحقق عدالت، این معضلات قابل حل خواهند بود. عدالت، با فراهم سازی فرصت های برابر، احترام به تفاوت ها و ایجاد نظام ارزیابی منصفانه، می تواند زمینه ساز تحول در نظام آموزشی باشد. عدالت، بستری فراهم می آورد که در آن هر دانش آموز، فارغ از جنسیت، قومیت، طبقه اجتماعی یا توانایی های فردی، فرصت رشد و تعالی داشته باشد. در چنین فضایی، تربیت نه تنها انتقال دانش، بلکه پرورش انسان هایی اخلاق مدار، مسئول و متعهد خواهد بود (بی یستا، ۲۰۱۰).

با توجه به این معضلات و خلأ های موجود، وجود عدالت در آموزش و پرورش، ضرورتی حیاتی است. عدالت، نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه مبنای طراحی نظام های تربیتی کارآمد و انسانی است. این ضرورت، ما را به بازاندیشی در مفهوم عدالت و بررسی دیدگاه های مختلف در این زمینه سوق می دهد.

از طرف دیگر، عدالت، یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه و به ویژه فلسفه تعلیم و تربیت است. این مفهوم، ارتباطی تنگاتنگ با تربیت دارد، چرا که تربیت، فرایندی است که در بستر عدالت معنا می یابد. بدون عدالت، تربیت به فرایندی ناقص، تبعیض آمیز و ناکارآمد تبدیل می شود. از این رو، اندیشمندان گوناگونی به این موضوع توجه کرده اند و تلاش کرده اند تا عدالت را در بستر تربیت بازتعریف کنند.

در میان این اندیشمندان، امانوئل لویناس و علامه سید محمدحسین طباطبائی، به عنوان دو متفکر برجسته معاصر، توجه خاصی به مفهوم عدالت داشته اند. لویناس، با رویکرد پدیدارشناسانه و اخلاق محور، عدالت را در بستر مواجهه با

«دیگری» و مسئولیت اخلاقی تعریف می‌کند. در نگاه او، عدالت از دل رابطه انسانی و پاسخگویی بی‌قید و شرط به دیگری زاده می‌شود (لویناس، ۱۹۶۹). علامه طباطبایی، با تکیه بر مبانی قرآنی و عقلانی، عدالت را به عنوان نظم اعتباری در جامعه اسلامی و تعادل در قوای انسانی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴).

به نظر می‌رسد نگاه این دو اندیشمند، نقطه آغاز خوبی برای ورود عدالت به صحنه تربیت باشد. لویناس، با تأکید بر مسئولیت اخلاقی، تربیت را فرایندی انسانی و اخلاقی می‌داند که در بستر عدالت معنا می‌یابد. علامه طباطبایی، با تأکید بر عقلانیت و نظم اجتماعی، تربیت را در چهارچوب عدالت اعتباری و هدایت به سوی سعادت تعریف می‌کند. این دو نگاه، با وجود تفاوت‌های معرفت‌شناختی، می‌توانند مکمل یکدیگر باشند و افق‌های تازه‌ای را در طراحی نظام‌های تربیتی عدالت‌محور بگشایند.

البته با نگاه به تحقیقات انجام‌شده پیشین درمی‌یابیم که مطالعات متعددی به بررسی مفهوم عدالت به صورت خاص یا عدالت در اندیشه این دو متفکر پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به صورت تطبیقی و با تمرکز مفهوم عدالت و استنتاج دلالت‌های تربیتی این دو دیدگاه انجام شده است. برخی از مهم‌ترین پژوهش‌ها عبارت‌اند از: هاشمی کروی و بابایی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن»، به تحلیل عدالت اعتباری و نقش ادراکات اعتباری در نظم اجتماعی پرداخته‌اند. همچنین اخوان کاظمی (۱۳۸۷) در پژوهشی با تمرکز بر تفسیر المیزان، عدالت را به عنوان ضرورتی برای تحقق سعادت انسانی در جامعه اسلامی بررسی کرده است یا گودریچ (۲۰۲۱) در مقاله‌ای با عنوان «قانون به چالش کشیده‌شده و نقد هویت با امانوئل لویناس» به بازاندیشی در مفهوم عدالت بر اساس فلسفه لویناس می‌پردازد و عدالت را، مستلزم مقایسه چیزهای غیر قابل قیاس می‌داند؛ بنابراین، عدالت محدودیتی بر مسئولیت اعمال می‌کند؛ بر مسئولیتی نامحدود که در عین حال، شرط امکان عدالت است. عدالتی که نه بر اساس قانون و هویت ثابت، بلکه بر پایه مسئولیت بی‌قید و شرط در برابر دیگری شکل می‌گیرد. ولینگ (۲۰۱۸) در مقاله «جامعه، عدالت و رحمت در اندیشه لویناس» رابطه چهره‌به‌چهره با دیگری را اساس مسئولیت اخلاقی و عدالت اجتماعی می‌داند. همچنین بی‌ستا (۲۰۱۰) در کتاب آموزش خوب در عصر سنجش، با الهام از اندیشه لویناس، تربیت را فرایندی اخلاقی و مبتنی بر مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگری معرفی می‌کند.

از سوی دیگر، پژوهش‌های جدیدتری نیز به بررسی عدالت آموزشی در ایران پرداخته‌اند؛ برای مثال محمدی و سلیمانی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «مرور نظام‌مند عدالت آموزشی در ایران»، به تحلیل مفهومی عدالت آموزشی و چالش‌های آن در نظام تربیتی کشور پرداخته‌اند یا سرمدی و معصومی‌فرد (۱۴۰۱) در پژوهشی با تمرکز بر سازنده‌گرایی، جایگاه عدالت آموزشی را در تحول نظام تعلیم و تربیت بررسی کرده‌اند. موسوی‌تنها و امینی (۱۴۰۴) نیز عدالت آموزشی را به عنوان اصل اخلاقی بنیادین در طراحی فرصت‌های زندگی در نظام تربیتی ایران معرفی کرده‌اند.

در زمینه تطبیق دیدگاه‌های لویناس و علامه طباطبایی، خاری آرانی، رهنما و سبحانی‌نژاد (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی و لویناس»، به تحلیل تطبیقی اخلاق تربیتی در اندیشه این دو متفکر پرداخته‌اند و دلالت‌های تربیتی آن را در زمینه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی استخراج کرده‌اند.

وضعیت پژوهش‌های موجود نشان می‌دهد که تاکنون بیشتر مطالعات به صورت منفرد به عدالت در اندیشه لویناس یا علامه طباطبایی پرداخته‌اند و کمتر پژوهشی به طور تطبیقی و با تمرکز بر دلالت‌های تربیتی این دو دیدگاه انجام شده است. پژوهش‌های اخیر در ایران بیشتر بر عدالت آموزشی و چالش‌های آن در نظام تربیتی کشور تمرکز داشته‌اند، اما

هنوز ارتباط مستقیم میان مبانی فلسفی عدالت در اندیشه این دو متفکر و کاربردهای تربیتی آن به طور جامع بررسی نشده است.

در این راستا، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که برای نخستین بار عدالت را در اندیشه این دو متفکر به صورت تطبیقی بررسی کرده است و الگویی تلفیقی برای تربیت عدالت محور پیشنهاد می کند؛ الگویی که می تواند هم بر مسئولیت اخلاقی فردی در مواجهه با دیگری (در اندیشه لویناس) تأکید داشته باشد و هم بر عقلانیت و هدایت اجتماعی در مسیر سعادت انسانی (در اندیشه علامه طباطبایی). این نوآوری می تواند مبنای بازنگری در سیاست های آموزشی، تربیت معلم و طراحی برنامه های درسی معاصر قرار گیرد.

از این رو، نتایج این پژوهش می تواند به اهداف مهمی همچون بازاندیشی در مفهوم عدالت به عنوان مبنای تربیت اخلاقی و عقلانی، ارائه الگویی تلفیقی برای طراحی برنامه های درسی عدالت محور، کمک به سیاست گذاران آموزشی در رفع نابرابری ها و تبعیض های ساختاری، فراهم سازی چهارچوبی نظری برای تربیت معلم و پرورش انسان های مسئول، عقلانی و اخلاق مدار منجر شود؛ بنابراین این مقاله در پی پاسخ به این سؤال اساسی است: مفهوم و ماهیت عدالت در دیدگاه فلسفی - اخلاقی لویناس و علامه طباطبایی چیست و چه دلالت هایی برای نظام تربیتی دارد؟

سؤالات تحقیق نیز به طور مشخص عبارت اند از:

۱. عدالت در اندیشه لویناس چه ویژگی های معرفت شناختی و اخلاقی دارد؟
۲. عدالت در اندیشه علامه طباطبایی چه ویژگی های عقلانی و دینی دارد؟
۳. شباهت ها و تفاوت های این دو دیدگاه چیست؟
۴. چه دلالت هایی برای تربیت عدالت محور می توان از این دو دیدگاه استخراج کرد؟

روش تحقیق

روش تحقیق، رویکرد تطبیقی و تحلیل محتوای کیفی بود. جامعه پژوهش شامل آثار مکتوب امانوئل لویناس و علامه سید محمدحسین طباطبایی بود که با استفاده از روش های نمونه گیری در دسترس و سرشماری انتخاب شدند؛ بنابراین جامعه و نمونه ها یکسان بودند. داده ها، شامل منابع اولیه و ثانویه، با استفاده از روش اسنادی جمع آوری شدند. با توجه به ماهیت پژوهش، برای تحلیل داده ها و پاسخ به سؤال پژوهش، از تحلیل مضمون (کدگذاری باز، انتخابی و محوری) در آثار لویناس و تحلیل محتوای کیفی در آثار علامه طباطبایی استفاده شد. تحلیل داده ها با استفاده از مدل چهارمرحله ای بردی (معدن دار و کاکیا، ۱۳۹۸)، شامل توصیف، تفسیر، مجاورت و مقایسه انجام شد. آثار لویناس شامل کتاب هایی چون تمامیت و بی نهایت و غیریت و هستی و مقالات مرتبط با اخلاق و تربیت بررسی شدند. همچنین آثار علامه طباطبایی شامل تفسیر المیزان، اصول فلسفه و روش رئالیسم و دیگر آثار مرتبط با عدالت و تربیت مورد تحلیل قرار گرفتند. بخش هایی که از نظر موضوعی ارتباط بیشتری با مفهوم عدالت و تعلیم و تربیت داشتند، به صورت کامل بررسی شدند. با تحلیل محتوای به دست آمده، ابتدا کدگذاری انجام شد و سپس مقوله های اصلی به عنوان شاخص های مفهومی استخراج شدند. با توجه به تفاوت سبک نوشتاری دو متفکر، در تحلیل آثار لویناس به مفاهیم پدیدارشناسانه و در آثار علامه طباطبایی به مفاهیم عقلانی و قرآنی توجه ویژه شد. تلاش شد تا با مطالعه تطبیقی این دو دیدگاه، دلالت های تربیتی مفهوم عدالت استخراج شود و مقوله های نهایی با یکدیگر مقایسه شوند. برای این مقایسه، از مدل چهارمرحله ای بردی (توصیف، تفسیر، مجاورت و مقایسه) استفاده شد. اعتبارسنجی داده ها با استفاده از روش های اعتبارسنجی از طریق خودارزایی محققان در طول فرایند جمع آوری و تحلیل داده ها انجام شد. قابلیت اطمینان با هدایت دقیق مراحل کدگذاری، تحلیل و مقایسه مفاهیم تعیین شد. رعایت حداقل دو راهبرد در هر مرحله از تحقیق کیفی، اعتبار قابل قبولی برای پژوهش فراهم کرد.

یافته‌ها

در این قسمت به دو پرسش مطرح شده بر اساس مراحل روش بردی پاسخ می‌دهیم.

توصیف^۱

در مرحله توصیف، داده‌های مربوط به مبانی فلسفی - اخلاقی لویناس و علامه طباطبایی گردآوری و ارائه می‌شود. این داده‌ها شامل مبانی و اصول و ماهیت مرتبط با مفهوم عدالت است.

مبانی فلسفی - اخلاقی لویناس

لویناس، فیلسوف اخلاق‌گرای فرانسوی، عدالت را نه در چهارچوب قانون یا نظم اجتماعی، بلکه در بستر رابطه انسانی و مواجهه با «دیگری» تعریف می‌کند. در نگاه او، عدالت از دل مسئولیت اخلاقی بی‌قیدوشرط نسبت به دیگری زاده می‌شود. این مسئولیت، پیش از هر ساختار اجتماعی، بنیان اخلاقی عدالت را شکل می‌دهد (لویناس، ۱۹۶۹). در نگاه لویناس، عدالت از دل مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری زاده می‌شود. این مسئولیت، پیش از هر قانون یا قرارداد اجتماعی، وجود دارد و بی‌قیدوشرط است. او می‌گوید: «عدالت واقعی زمانی آغاز می‌شود که ما در برابر دیگری مسئولیت‌پذیر باشیم، حتی پیش از آنکه او از ما چیزی بخواهد» (گودریج، ۲۰۲۱: ۵۵). هستی‌شناسی لویناس بر «غیریت» و «دیگری» استوار است به‌طوری‌که از نظر لویناس انسان موجودی است که در مواجهه با چهره دیگری، به مسئولیت فراخوانده می‌شود و این، انسان موجودی اخلاقی است که در برابر دیگری مسئول است، نه صرفاً فاعل شناسا یا موجودی اجتماعی؛ پس «اخلاق فلسفه اول است» (لویناس، ۱۹۷۴)؛ بنابراین، عدالت لویناسی به مثابه پاسخگویی اخلاقی، بر کرامت انسانی و احترام به تفاوت‌هاست (بی‌یستا، ۲۰۱۰). پاسخگویی اخلاقی که در آن «برابری همه» بر «نابرابری من» استوار است (رابرتس - کدی، ۲۰۰۹).

لویناس تأکید می‌کند که «عدالت زمانی معنا دارد که دیگری به‌عنوان چهره‌ای منحصر به فرد و غیر قابل تقلیل، مورد توجه قرار گیرد» (لویناس، ۱۹۶۹: ۲۱۳). عدالت در این معنا، نوعی پاسخگویی اخلاقی است که از مواجهه با چهره دیگری آغاز می‌شود و به ساختن جامعه‌ای انسانی و اخلاق‌محور منتهی می‌شود و آن را باید عدالت به مثابه مسئولیت اخلاقی دانست.

رسیدگی به مسئله عدالت، پرداختن به مسئله‌ای است که در تاریخ اندیشه فلسفی تکرار می‌شود. مسئله عدالت ارتباط نزدیکی با مسئله مسئولیت من در قبال دیگری و مسئولیت دیگری در قبال من دارد. در نتیجه، به گفته لویناس، مسئله عدالت اساساً مسئله عدالت به نفع دیگری، در دفاع از دیگری است (گودریج، ۲۰۲۱: ۵۷). در واقع عدالت به معنای «برابری حقوقی و دادن حق هر کس به خودش نیست، بلکه به معنای پذیرش نابرابری اخلاقی است؛ یعنی من مسئول دیگری هستم حتی اگر او هیچ مسئولیتی نسبت به من نداشته باشد» (ولینگ، ۲۰۱۸: ۱۲۹).

لویناس بر این نکته تأکید دارد اخلاق و دین را باید کنار هم لحاظ کرد. او بر این باور است که «وقتی در مرحله اخلاقی هستیم به مرحله دینی ارتقا می‌یابیم» (لویناس، ۱۹۹۶: ۷۶) و این هنگام است که دین و اخلاق پیوند می‌خورند و دیگر عدالت، محصول قرارداد اجتماعی نیست، بلکه نتیجه حضور دیگری در صحنه اخلاقی است (علیا، ۱۳۸۶: ۱۶۲). او می‌نویسد: «عدالت، زمانی آغاز می‌شود که من از خود فراتر می‌روم و به دیگری پاسخ می‌دهم» (لویناس، ۱۹۷۴: ۸۹). این نگاه، عدالت را به امری بین‌ذاتی و اخلاقی تبدیل می‌کند که در مواجهه انسانی معنا می‌یابد؛ به عبارتی، عدالت لویناسی فراتر از قانون و سیاست

خواهد بود. عدالتی که برخلاف سنت‌های حقوقی و سیاسی، بر مبنای «اولویت اخلاق بر سیاست» بنا شده است و مفهومی اخلاقی و پیشاسیاست دارد؛ به عبارت دیگر، عدالت نه از دل قانون یا قرارداد اجتماعی، بلکه از مواجهه با «دیگری» زاده می‌شود. این مواجهه، فرد را به مسئولیتی بی‌قید و شرط فرا می‌خواند که پیش از هر گونه شناخت یا اراده است (لویناس، ۱۹۶۹).

در اندیشه لویناس، پیوند میان اراده الهی و اراده انسانی از مسیر «مسئولیت بی‌پایان نسبت به دیگری» به عدالت می‌رسد. عدالت زمانی معنا پیدا می‌کند که این مسئولیت فردی در برابر دیگری به سطح جمعی و اجتماعی گسترش یابد و روابط انسانی بر اساس پاسخگویی به دیگری سامان یابد (عباسی و اصغری، ۱۴۰۳) در نگاه لویناس، عدالت نتیجه هماهنگی اخلاقی میان اراده الهی و انسانی است. اراده الهی در قالب مسئولیت بی‌پایان نسبت به دیگری ظاهر می‌شود و اراده انسانی با پاسخگویی به این مسئولیت، عدالت را در سطح اجتماعی محقق می‌سازد؛ بنابراین عدالت در فلسفه لویناس نه یک قرارداد حقوقی، بلکه یک تعالی الهی در روابط انسانی است.

بنابراین، عدالت به معنای پرورش انسان‌هایی است که بتوانند به دیگری پاسخ دهند. تربیت در این چهارچوب، فرایندی اخلاقی است که بر کرامت انسانی، احترام به تفاوت‌ها و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد و معلم، نه تنها انتقال‌دهنده دانش، بلکه مسئول اخلاقی در برابر دانش‌آموزان است (بی‌یستا، ۲۰۱۰).

مبانی فلسفی - اخلاقی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، فیلسوف اسلامی معاصر، عدالت را در چهارچوب عقلانیت، نظم اعتباری و تعادل قوای انسانی تعریف می‌کند. در تفسیر المیزان، عدالت به عنوان «وضع هر چیز در جای خود» و «رعایت حقوق افراد در جامعه» معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۵). از نظر علامه نظام هستی مبتنی بر روابط علی و معلولی و وجود تشکیکی است و هستی امری فراتر از ماده است که آن را مبتنی بر توحید و وحدت وجودی باید دید. در این نظام همه موجودات با یکدیگر مرتبط‌اند و این ارتباط از سوی خداوند سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، ۲۰۱۲؛ خاری آرانی و رهنما، ۲۰۲۱: ۱۳۰۷). علامه انسان را ترکیبی متشکل از عقل، نفس و روح می‌داند. درواقع، انسان موجودی مرکب از جسم و روح است که دارای دو طبیعت اولیه و ثانویه است. طبیعت اولیه انسان، او را به سوی خیر و نفع عمومی سوق می‌دهد و باعث می‌شود که انسان به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی گرایش یابد (صالحی و یاراحمدی، ۱۳۸۷). انسان مورد نظر علامه، موجودی مدنی و آزاد است که با اراده و اختیار خود، مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۳) و این عاملی است که با کمک تربیت عقلانی و اخلاقی، او را به سوی کمال و سعادت هدایت می‌کند. عدالت در این چهارچوب، به عنوان ضرورتی برای زندگی مدنی و تحقق آزادی واقعی تعریف می‌شود، عدالتی که شرط تحقق سعادت فردی و اجتماعی است و مبنای نظم اجتماعی و تربیت اخلاقی محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰؛ هاشمی کروی و بابایی، ۱۳۹۶) و دقیقاً این همان جایی است که علامه می‌نویسد: «در اسلام، هدفی جز ایمان و توحید خدا برای آفرینش انسان و زندگی وجود ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵).

یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه علامه، «فطرت» است. فطرت انسان، او را به سوی کمال و خیر هدایت می‌کند و زمینه‌ساز شکل‌گیری اخلاق و عدالت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۸). اخلاق در این نگاه، راهی برای رسیدن به کمال انسانی است و عدالت، یکی از اصول بنیادین اخلاقی است که آثار آن هم در دنیا و هم در آخرت ظاهر می‌شود، عدالتی که از جنبه اخلاقی، مبتنی بر ادراکات عقلانی، اراده آزاد و مسئولیت‌پذیری فردی است.

با این اوصاف، علامه معتقد است که عدالت، مفهومی اعتباری است که بر اساس ادراکات عقلانی و نیازهای اجتماعی شکل می‌گیرد. این ادراکات، محصول عقل عملی هستند که انسان برای تنظیم روابط اجتماعی و تحقق سعادت به آن‌ها نیاز دارد (مطهری، ۱۳۷۰). ایشان تأکید می‌کند که عدالت، شرط لازم برای تحقق سعادت انسانی و نظم اجتماعی

است و این عدالت نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه مبنای طراحی ساختارهای اجتماعی و تربیتی است (طباطبایی، ۱۳۷۴). عدالت در اندیشه علامه، با مفاهیمی چون عقلانیت، هدایت و سعادت گره خورده است. عدالت اعتباری، به عنوان نظم اجتماعی مبتنی بر ادراکات عقلانی، نقش کلیدی در تربیت انسان دارد (هاشمی کروی و بابایی، ۱۳۹۶). بنابراین، عدالت به معنای فراهم سازی شرایطی است که انسان بتواند به کمال برسد. این شرایط شامل تعادل در تربیت عقل، نفس و روح است و این عامل باعث ایجاد فرایند تربیت می شود، فرایندی که برای هدایت انسان به سوی حقیقت گام برمی دارد، نه صرفاً آموزش مهارت های اجتماعی. این نشان می دهد که عدالت در نگاه علامه، نه تنها در سیاست، بلکه در تربیت و حکمرانی نیز نقش بنیادین دارد (عباسپور، ۱۴۰۲).

تفسیر^۱

در این مرحله، ابتدا مفاهیم عدالت در اندیشه هر دو فیلسوف تحلیل معنایی شده است و سپس چهار عنصر بنیادهای فلسفی، اهداف، اصول و روش های تربیتی در اندیشه لویناس و علامه طباطبایی تفسیر می شوند.

مفهوم عدالت

لویناس عدالت را به عنوان مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری تعریف می کند. این مسئولیت، پیش از قانون و سیاست، در سطحی متافیزیکی و بین ذاتی رخ می دهد. او معتقد است که «اخلاق، متافیزیک است» و عدالت زمانی معنا دارد که فرد از خود فراتر رود و به دیگری پاسخ دهد (گلیک، ۲۰۰۴).

در فلسفه لویناس، عدالت یعنی «مقایسه ناپذیرها را مقایسه کردن»؛ یعنی تلاش برای داوری میان انسان هایی که هر یک یگانه اند و نمی توان آن ها را در قالب معیارهای یکسان سنجید. این نگاه، عدالت را به امری اخلاقی و وجودی بدل می کند، نه صرفاً حقوقی (گودریج، ۲۰۲۱) و در واقع عدالت بر اساس مسئولیت اصیل و پیشینی در برابر دیگری است (لویناس، ۱۹۸۹؛ پو آری، ۱۹۸۷: ۱۰۴). در این نگاه، عدالت بر پایه انسان محوری و مسئولیت اخلاقی فرد در برابر دیگری بنا می شود که این امری اخلاقی و انسانی نقش بنیادین در تربیت دارد و نشان دهنده اصالت انسان و ظرفیت درونی او برای تحقق عدالت است.

علامه طباطبایی عدالت را به عنوان نظم اعتباری عقلانی می بیند که هدف آن تحقق سعادت انسانی است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷). همچنین بر این باور است که انسان دارای فطرت الهی است که او را به سوی خیر، کمال و عدالت اجتماعی سوق می دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴). بنابراین، عدالت در این معنا، محصول عقل عملی و نیازهای اجتماعی و اخلاق دینی بر مبنای فطرت است. تربیت در این چهارچوب، فرایندی عقلانی و اخلاقی است که هدف آن هدایت انسان به سوی کمال است و تربیت باید این فطرت را شکوفا سازد که بازگوکننده نوعی اصالت بخشی انسانی و ظرفیت درونی برای برپایی عدالت است.

مبانی فلسفی

در اندیشه لویناس، عدالت در اخلاق ریشه دارد و از مواجهه با «دیگری» آغاز می شود. او اخلاق را مقدم بر هستی و سیاست می داند و معتقد است که عدالت زمانی معنا دارد که فرد در برابر چهره دیگری مسئولیت پذیر باشد (لویناس، ۱۹۸۵). اخلاق در این نگاه، نه محصول عقلانیت ابزاری، بلکه نتیجه حضور دیگری در صحنه اخلاقی است. مفاهیمی چون مسئولیت، پاسخگویی، کرامت انسانی و تفاوت پذیری، عناصر کلیدی اخلاق و عدالت در اندیشه لویناس هستند (بی یستا، ۲۰۱۰).

در مقابل، علامه طباطبایی عدالت را در چهارچوب عقلانیت اسلامی، نظم اعتباری و فطرت انسانی تعریف می‌کند. او معتقد است که انسان دارای طبیعتی الهی و مدنی است که او را به‌سوی خیر، کمال و عدالت اجتماعی سوق می‌دهد. اخلاق در این دیدگاه، راهی برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است و عدالت، شرط تحقق این سعادت است (طباطبایی، ۱۳۷۳).

اهداف تربیتی

هدف تربیت در اندیشه لویناس، پرورش انسان‌هایی مسئول، اخلاق‌مدار و پاسخگو در برابر دیگری است. تربیت باید زمینه‌ساز شکل‌گیری وجدان اخلاقی و حساسیت نسبت به رنج و نیاز دیگران باشد. عدالت در این چهارچوب، به معنای فراهم‌سازی فرصت‌های برابر، احترام به تفاوت‌ها و پرورش مسئولیت‌پذیری است (لویناس، ۱۹۷۴؛ علیا، ۱۳۸۶).

در اندیشه علامه طباطبایی، هدف تربیت رسیدن به کمال انسانی و سعادت نهایی است. این هدف از طریق ایمان، عمل صالح، رعایت اخلاق و تحقق عدالت اجتماعی حاصل می‌شود. تربیت باید انسان را به‌سوی تعالی روحی، عقلانی و اجتماعی هدایت کند و عدالت، بستر تحقق این هدایت است (طباطبایی، ۱۳۷۴).

اصول تربیتی

لویناس بر اصولی چون مسئولیت اخلاقی، احترام به دیگری، تفاوت‌پذیری و پاسخگویی تأکید دارد. این اصول، تربیت را از حالت انتقال دانش به فرایندی اخلاقی و انسانی تبدیل می‌کنند. عدالت در این چهارچوب، به معنای رعایت تفاوت‌ها و پرورش وجدان اخلاقی است (رابرتس - کدی، ۲۰۰۹).

علامه طباطبایی بر اصولی چون کرامت ذاتی، آزادی حقیقی، نظارت جامع، و فطرت تأکید دارد. این اصول، تربیت را به فرایندی عقلانی، اخلاقی و دینی تبدیل می‌کنند که هدف آن رشد همه‌جانبه انسان است. عدالت در این چهارچوب، به معنای تعادل در قوای انسانی و رعایت حقوق فردی و اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲؛ نصرت‌پناه و سیفی، ۱۳۹۸).

روش‌های تربیتی

در اندیشه لویناس، روش‌هایی چون گفت‌وگوی اخلاقی، مواجهه انسانی و پرورش حساسیت اخلاقی به کار گرفته می‌شود. معلم نقش راهنما و مسئول اخلاقی را برعهده دارد و دانش‌آموز مرکز توجه اخلاقی است. در اندیشه علامه، روش‌هایی چون تغافل، احترام‌گذاری، مسئولیت‌پذیری، توجه به تفاوت‌های فردی و الگوسازی به کار گرفته می‌شود. معلم نقش مربی اخلاقی و عقلانی دارد و دانش‌آموز در مسیر هدایت به کمال قرار می‌گیرد.

مجاورت^۱

در این مرحله، ابتدا اطلاعات حاصل از مراحل قبلی بر اساس مفاهیم عدالت و عنصر بنیادها، اهداف، اصول و روش‌ها، منابع اندیشه، طبقه‌بندی شده در کنار هم قرار گرفتند تا زمینه مقایسه فراهم شود.

جدول ۱ - محور اصلی مبانی فلسفی و تربیت از دیدگاه دو اندیشمند

محور	لویناس	علامه طباطبایی
هستی‌شناسی	غیریت و دیگری	وجود تشکیکی و علیت
انسان‌شناسی	انسان مسئول در برابر دیگری	انسان مرکب از عقل، نفس و روح
ارزش‌شناسی	عدالت به مثابه پاسخگویی اخلاقی	عدالت به مثابه نظم عقلانی و اعتباری
تربیت	تربیت اخلاقی مبتنی بر مسئولیت	تربیت عقلانی و اخلاقی برای سعادت
منابع اندیشه	آثار فلسفی پدیدارشناسانه (تمامیت و بی‌نهایت، غیریت و هستی)؛ سنت فلسفه قاره‌ای (هوسرل، هایدگر)	قرآن کریم، روایات اسلامی، فلسفه اسلامی (ملاصدرا)، آثار تفسیری و فلسفی (المیزان، اصول فلسفه و روش رئالیسم)
اهداف غایی	مسئولیت اخلاقی بی‌قید و شرط در برابر دیگری؛ ساختن جامعه‌ای انسانی و اخلاق محور	هدایت انسان به سعادت نهایی و قرب الهی؛ تحقق نظم اجتماعی و عدالت اعتباری
اصول	پرورش وجدان اخلاقی، حساسیت به تفاوت‌ها، مسئولیت‌پذیری فردی در تربیت	تعادل قوای انسانی، تربیت عقلانی و اخلاقی، ایجاد ساختارهای اجتماعی مبتنی بر عدالت

مقایسه^۱

در این مرحله، دلالت‌های تربیتی عدالت در اندیشه لویناس و علامه طباطبایی با توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌ها بررسی و تحلیل می‌شود. طراحی این مقایسه بر اساس روش توافق-اختلاف جان استوارت میل صورت گرفته است. مطابق با جدول‌های تحلیلی، بیشترین شباهت میان دو فیلسوف در اصول اخلاقی و تربیتی مشاهده می‌شود، درحالی‌که تفاوت اصلی در اهداف نهایی تربیت و غایت عدالت نهفته است.

شباهت‌ها

- هر دو فیلسوف بر ضرورت پرورش توانایی پایبندی به ارزش‌های اخلاقی تأکید دارند.
- هر دو بر هماهنگی اراده انسانی با اراده الهی در تحول شخصیت اخلاقی تأکید می‌کنند.
- هر دو بر فهم و استدلال اخلاقی به عنوان هدف تربیت تأکید دارند.
- هر دو اصول عقل، شهود و معنویت را در اخلاق و رفتار تربیتی مهم می‌دانند.
- هر دو بر تربیت اخلاق فردی هم‌زمان با اخلاق اجتماعی تأکید دارند.
- هر دو بر درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی به عنوان روش تربیت اخلاقی تأکید دارند.
- هر دو بر اصالت انسان و ظرفیت‌های درونی او برای تحقق عدالت تأکید دارند.
- هر دو انسان را موجودی آزاد و مسئول می‌دانند که در فرایند تربیت باید به انتخاب آگاهانه برسد.

تفاوت‌ها

- لویناس عدالت را در بستر مواجهه با «دیگری» و مسئولیت اخلاقی تعریف می‌کند، درحالی‌که علامه طباطبایی عدالت را در چهارچوب عقلانیت، نظم اعتباری و فطرت انسانی می‌بیند.
- هدف تربیت در اندیشه لویناس، پرورش انسان مسئول و پاسخگو در برابر دیگری است، درحالی‌که در اندیشه علامه، هدف تربیت رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی و قرب الهی است.
- لویناس بر شهود اخلاقی و تجربه زیسته تأکید دارد و علامه بر ایمان، عقل عملی و اصول دینی.

- عدالت در نگاه لویناس پیشاسیاست و اخلاق محور است و در نگاه علامه، عدالت مبنای نظم اجتماعی و قانون گذاری است.
- روش تربیتی لویناس مبتنی بر گفت و گوی اخلاقی و مواجهه انسانی است و روش علامه مبتنی بر الگوسازی، احترام گذاری، تغافل و هدایت عقلانی.

جدول ۲ شباهت ها و تفاوت ها در اهداف، اصول و روش های تربیتی اخلاقی

مؤلفه ها	علامه طباطبایی	لویناس
پایبندی به ارزش های اخلاقی	✓	✓
هماهنگی اراده انسانی با اراده الهی	✓	✓
فهم و استدلال اخلاقی	✓	✓
عقل، شهود، معنویت	✓	✓
اخلاق فردی و اجتماعی	✓	✓
درونی سازی ارزش ها	✓	✓
اصالت انسان و ظرفیت درونی	✓	✓
هدف تربیت	سعادت و قرب الهی	مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری
روش ها	ایمان، الگوسازی، احترام	گفت و گوی اخلاقی، مواجهه انسانی

جدول ۳ تعداد شباهت ها و تفاوت ها در دیدگاه لویناس و علامه طباطبایی

مؤلفه	تفاوت ها	شباهت ها
مبانی فلسفی	2	6
اهداف، اصول و روش ها	4	8

این مقایسه نشان می دهد که با وجود تفاوت های معرفت شناختی و غایت شناختی، هر دو فیلسوف عدالت را به عنوان فضیلتی بنیادین در تربیت اخلاقی انسان تلقی می کنند. تلفیق این دو دیدگاه می تواند الگویی جامع برای طراحی نظام های تربیتی عدالت محور فراهم آورد که هم بر مسئولیت اخلاقی فردی و هم بر هدایت عقلانی و اجتماعی تأکید دارد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در اندیشه دو فیلسوف برجسته، امانوئل لویناس و علامه سید محمدحسین طباطبایی و تحلیل دلالت های تربیتی آن، توانست ابعاد معرفتی، اخلاقی و تربیتی این مفهوم بنیادین را در دو سنت فلسفی متفاوت آشکار سازد. عدالت، به عنوان یکی از اصول کلیدی در فلسفه تعلیم و تربیت، نه تنها در تعیین اهداف و اصول تربیتی نقش دارد، بلکه در شکل گیری روش ها، ساختارها و نگرش های تربیتی نیز تأثیرگذار است (رالز، ۱۹۷۱). در اندیشه لویناس، عدالت مفهومی اخلاق محور و بین ذاتی است که از دل مواجهه با «دیگری» و مسئولیت بی قید و شرط در برابر او زاده می شود (لویناس، ۱۹۶۹). این نگاه، عدالت را نه محصول قرارداد اجتماعی یا قانون، بلکه نتیجه حضور دیگری در صحنه اخلاقی می داند. در این چهارچوب، تربیت نیز به مثابه فرایندی اخلاقی تعریف می شود که هدف آن پرورش انسان هایی مسئول، پاسخگو و حساس به رنج و نیاز دیگران است (بی یستا،

۲۰۱۰). معلم در این نظام تربیتی، نه تنها انتقال‌دهنده دانش، بلکه راهنمای اخلاقی و مسئول در برابر دانش‌آموزان است.

در مقابل، علامه طباطبایی عدالت را در چهارچوب عقلانیت اسلامی، نظم اعتباری، و فطرت انسانی تعریف می‌کند. عدالت در این نگاه، محصول عقل عملی و ادراکات اعتباری است که برای تنظیم روابط اجتماعی و تحقق سعادت انسانی ضروری‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳؛ مطهری، ۱۳۷۰). تربیت در اندیشه علامه، فرایندی عقلانی، اخلاقی و دینی است که هدف آن هدایت انسان به سوی کمال و قرب الهی است. معلم در این نظام، مربی عقلانی و اخلاقی است که با بهره‌گیری از روش‌هایی چون الگوسازی، احترام‌گذاری، تغافل و هدایت عقلانی، دانش‌آموز را در مسیر تعالی روحی، عقلانی و اجتماعی همراهی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ صالحی و یاراحمدی، ۱۳۸۷). مقایسه این دو دیدگاه نشان داد که با وجود تفاوت‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و غایت‌شناختی، شباهت‌های قابل توجهی در اصول تربیتی، ارزش‌شناسی و روش‌های تربیت اخلاقی میان آن‌ها وجود دارد. هر دو فیلسوف بر کرامت انسانی، آزادی، مسئولیت‌پذیری، درونی‌سازی ارزش‌ها در تربیت تأکید دارند. این اشتراکات نشان می‌دهد که عدالت، در هر دو دیدگاه، بنیانی حیاتی برای تربیت انسان اخلاق‌مدار و متعهد است. تفاوت‌ها نیز، به‌ویژه در تعریف عدالت، اهداف نهایی تربیت و روش‌های تربیتی، نشان‌دهنده تنوع در رویکردهای فلسفی و تربیتی است که می‌تواند زمینه‌ساز غنای نظری و عملی در طراحی نظام‌های تربیتی باشد. لویناس بر شهود اخلاقی و تجربه زیسته تأکید دارد، درحالی‌که علامه بر عقلانیت، ایمان و اصول دینی تکیه می‌کند. این تفاوت‌ها، امکان تلفیق دو رویکرد را فراهم می‌آورد تا الگویی جامع برای تربیت عدالت‌محور شکل گیرد؛ الگویی که هم بر مسئولیت اخلاقی فردی در مواجهه با دیگری تأکید دارد و هم بر هدایت عقلانی و اجتماعی در مسیر سعادت انسانی.

از منظر تربیتی، عدالت در اندیشه لویناس، به معنای فراهم‌سازی فضایی است که در آن دانش‌آموزان بتوانند به‌عنوان «دیگری» دیده شوند، مورد احترام قرار گیرند، و مسئولیت‌پذیری اخلاقی را تجربه کنند. این نگاه، تربیت را از حالت انتقال دانش به فرایندی انسانی و اخلاقی تبدیل می‌کند که در آن معلم و دانش‌آموز در رابطه‌ای اخلاقی و متقابل قرار دارند. در این چهارچوب، عدالت آموزشی به معنای رعایت تفاوت‌ها، پرورش وجدان اخلاقی و ایجاد فرصت‌های برابر برای رشد اخلاقی است (رابرتس-کدی، ۲۰۰۹). در اندیشه علامه طباطبایی، عدالت تربیتی به معنای فراهم‌سازی شرایطی است که انسان بتواند به کمال برسد. این شرایط شامل تعادل در تربیت عقل، نفس و روح است. تربیت در این نگاه، فرایندی عقلانی و اخلاقی است که هدف آن هدایت انسان به سوی حقیقت، ایمان و سعادت اخروی است. عدالت، در این چهارچوب، شرط تحقق نظم اجتماعی، آزادی حقیقی و رشد همه‌جانبه انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴).

بر اساس یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود که طراحی نظام‌های تربیتی آینده، با تلفیق دو رویکرد اخلاق‌محور و عقلانی، به سمت عدالت‌محوری حرکت کند. این تلفیق می‌تواند در برنامه‌ریزی درسی، تربیت معلم و سیاست‌گذاری آموزشی به کار گرفته شود. به‌ویژه، بازنگری در روش‌های ارزیابی آموزشی و تربیت معلمان با رویکرد اخلاقی و عقلانی، می‌تواند به تحقق عدالت آموزشی کمک کند. همچنین، انجام پژوهش‌های تجربی در محیط‌های آموزشی برای بررسی اثربخشی اصول تربیتی استخراج‌شده از این دو دیدگاه، ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش‌ها می‌توانند به اصلاح سیاست‌های آموزشی و ارتقای کیفیت تربیت انسانی کمک کنند. در سطح نظری نیز، گسترش مطالعات تطبیقی در فلسفه تربیت، می‌تواند زمینه‌ساز توسعه نظری و تعمیق فهم از مفاهیم بنیادین مانند عدالت باشد (هاشمی کروی و بابایی، ۱۳۹۶؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۷).

در مجموع، پژوهش حاضر نشان داد که عدالت، مفهومی چندلایه و چندبعدی است که در سنت‌های فلسفی مختلف، تعابیر متفاوتی یافته است، اما در تربیت، نقش بنیادین و غیرقابل انکاری دارد. تلفیق رویکردهای اخلاق‌محور و عقلانی، می‌تواند به طراحی نظام‌های تربیتی انسانی، اخلاقی و عدالت‌محور منجر شود که هدف آن نه تنها انتقال دانش، بلکه پرورش انسان‌هایی مسئول، متعهد و اخلاق‌مدار است؛ انسان‌هایی که در برابر دیگری پاسخگو هستند و در مسیر عقلانی و ایمانی به سوی کمال و سعادت گام برمی‌دارند.

منابع

- افلاطون. (۱۳۸۵). جمهوری. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۷). تحلیل مفهوم عدالت و تفسیر المیزان، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان. <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/76122/1>
- رضوانی، امین؛ پریش، فریدون و کاظمی، شبنم. (۱۳۹۹). «شناسایی عوامل ایجاد عدالت آموزشی در محیط‌های یاددهی-یادگیری و موانع گسترش آن (ارائه یک چهارچوب در آموزش و پرورش)». فصلنامه پیشرفت‌های نوین در علوم رفتاری، ۵(۵۳)، ۲۵-۳۸. <https://ijndibs.com/article-1-549-fa.html>
- سرمدی، محمدرضا و معصومی‌فرد، مرجان. (۱۴۰۱). «جایگاه عدالت آموزشی در تحول نظام تعلیم و تربیت مبتنی بر سازنده‌گرایی». فصلنامه پژوهش در یادگیری آموزشی و مجازی دانشگاه پیام نور. ۱۴(۴)، ۲۵-۴۸. 20.1001.1.23456523.1394.3.10.6.9
- صالحی، اکبر و یاراحمدی، مصطفی. (۱۳۸۷). «تبیین تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه علامه طباطبائی با تأکید بر اهداف و روش‌های تربیتی». فصلنامه تعلیم و تربیت اسلامی. ۳(۷)، ۲۳-۵۰.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). بدایه الحکم. دارالفکر.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (جلدهای منتخب). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: حکمت.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۱). آغاز حکمت. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- عباسپور، ابراهیم. (۱۴۰۲). هم‌اندیشی عدالت آموزشی در حکمرانی آموزش و پرورش. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدا.
- عباسی، محمود و اصغری، محمد (۱۴۰۳). «جایگاه خداوند در زندگی اخلاقی از دیدگاه لویناس». کاوش‌های فلسفه و دین. ۳(۱)، ۱۱۹-۱۴۲.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۶). اخلاق در اندیشه لویناس. تهران: نی.
- محمدی، رضا و سلیمانی، امیر. (۱۴۰۲). «مرور نظام‌مند عدالت آموزشی در ایران: مفهوم‌پردازی، چالش‌ها و شاخص‌ها». مطالعات برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۲(۲۳)، ۱۴۵-۱۷۰. <https://doi.org/10.22080/eps.2024.26091.2220>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). عدل الهی. تهران: صدا.
- معدن‌دار آرانی، عباس و کاکیا، لیدا. (۱۳۹۸). روش تحقیق تطبیقی در علوم انسانی (با تأکید بر مطالعات علوم تربیتی و روان‌شناسی)، تهران: سمت.
- موسوی‌تنها، محمد و امینی، محمد. (۱۴۰۴). «چالش‌های عدالت آموزشی در دوره ابتدایی؛ واکاوی تجارب زیسته معلمان». فصلنامه نوآوری‌های آموزشی. 10.22034/jei.2025.494666.3110
- نصرت‌پناه، محمدصادق و سیفی، محمد مهدی. (۱۳۹۸). «کرامت ذاتی به مثابه بیان آزادی، تکیه بر آرای علامه طباطبائی». فصلنامه سیاست. ۳(۴۹)، ۸۸۱-۹۰۰.
- هاشمی کروی، محمد و بابایی، محمد. (۱۳۹۶). «نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبائی و مبانی آن». فصلنامه نقد و نظر. ۲۲(۲)، ۹۳-۱۱۷. 10.22081/jpt.2017.64520

- Biesta, Gert. (2010). *Good education in an age of measurement: Ethics, politics, democracy*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Gillick, M. (2004). "Ethics and the face of the other: Levinas and education". *Educational Philosophy and Theory*, 36(3), 233-245. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2004.00069.x>
- Goodrich, P. (2021). "The law challenged and the critique of identity with Emmanuel Levinas". *International Journal for the Semiotics of Law*, 34(1), 45-62. <https://doi.org/10.1007/s11196-021-09845-7>

- Khari Arani, M., & Rahnama, A. (2021). "A comparative study of the philosophical foundations of ethics from the viewpoints of Henri Bergson and Allameh Tabataba'i and its educational implications [In Persian]". *Iranian Journal of Comparative Education*, 4(3), 1300–1316. <https://doi.org/10.22034/ijce.2021.269727.1279>.
- Levinas, Emmanuel. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (Alphonso Lingis, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1974). *Otherwise than being or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo* (R. A. Cohen, Trans.). Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1989). *The Levinas Reader* (S. Hand, Ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- Poirié, F. (1987). *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roberts-Cady, S. (2009). "Levinas and the pedagogy of responsibility". *Studies in Philosophy and Education*, 28(6), 539–553. <https://doi.org/10.1007/s11217-009-9146-2>.
- Veling, T. A. (2018). *Emmanuel Levinas: Society, Justice and Mercy*. Coventry Press. Retrieved from https://www.academia.edu/36627762/Emmanuel_Levinas_Society_Justice_and_Mercy



هرمنوتیک دیجیتال: از تطور تاریخی تا بازتعریف مفاهیم وجودی در عصر هوش مصنوعی^۱

فاطمه عبدالله پور سنگچی^۱ ID، حسین رهنمائی^۲ ID✉، علی عسگری یزدی^۳، مهران رضائی^۴ ID

۱. دانشجوی دکتری، مدرسی مبانی نظری اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. استادیار، دانشکده اندیشه و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: h_rahnamaei@ut.ac.ir

۳. استاد، دانشکده اندیشه و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۴. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	تحولات شتابان هوش مصنوعی در دهه‌های اخیر، پرسش‌های بنیادینی درباره نسبت «فهم» و «معنا» در بستر دیجیتال پدید آورده است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی میان‌رشته‌ای، به بررسی نسبت میان تطور تاریخی هوش مصنوعی و هرمنوتیک دیجیتال می‌پردازد و نشان می‌دهد که مفهوم «فهم» در مسیر رشد این فناوری بارها بازتعریف شده است؛ از محاسبه صوری و نمادپردازی تا یادگیری ماشینی، شبکه‌های عصبی و مدل‌های زبانی عظیم. در کنار این بررسی تاریخی، تحلیل هرمنوتیکی و الهیاتی روشن می‌کند که هوش مصنوعی، علی‌رغم توانایی در بازتولید متن و شناسایی الگوهای معنایی، فاقد تجربه زیسته، افق تاریخی و نیت وجودی است. بر این اساس، مرزبندی میان «کارآمدی ابزاری» و «فهم وجودی» ضرورتی اساسی برای تبیین جایگاه هوش مصنوعی در عصر دیجیتال محسوس می‌شود. این مقاله نشان می‌دهد که هرمنوتیک دیجیتال می‌تواند بستری برای گفت‌وگوی انتقادی میان فناوری‌های نوین و سنت‌های فلسفی و دینی فراهم سازد و بدین ترتیب به بازاندیشی در مفاهیم بنیادین وجودی و معرفتی یاری رساند.
واژگان کلیدی: هوش مصنوعی هرمنوتیک دیجیتال تفسیر مفاهیم وجودی فلسفه فناوری	

استناد: عبدالله پور سنگچی، فاطمه، رهنمائی، حسین، عسگری یزدی، علی، رضائی، مهران (۱۴۰۵). هرمنوتیک دیجیتال: از تطور تاریخی تا بازتعریف مفاهیم وجودی در عصر هوش مصنوعی. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۶۵-۸۰.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2076570.1056>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Digital Hermeneutics: From Historical Evolution to the Redefining of Existential Concepts in the Age of Artificial Intelligence

Fatemeh Abdollahpour Sangchi ¹ , Hossein Rahnamaei ² , Ali Asgariyazdi ³, Mehran Rezaee ⁴

1. PhD student in the theoretical foundations of Islam, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Faculty of Islamic Thought and Education, University of Tehran, Tehran, Iran.

Corresponding Author: h_rahnamaei@ut.ac.ir

3. Professor, Faculty of Islamic Thought and Education, University of Tehran, Tehran, Iran.

4. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Article Info

History

Received: November 02, 2025

Accepted: January 28, 2026

Keywords

Artificial intelligence

digital hermeneutics

interpretation

existential concepts

philosophy of technology

Abstract

The rapid developments in artificial intelligence in recent decades have raised fundamental questions about the relationship between “understanding” and “meaning” in the digital context. Using a descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach, this article examines the relationship between the historical development of artificial intelligence and digital hermeneutics, and shows that the concept of “understanding” has been redefined many times in the course of the growth of this technology; from formal computation and symbolism to machine learning, neural networks, and large-scale language models. Alongside this historical review, hermeneutic and theological analysis makes it clear that artificial intelligence, despite its ability to reproduce text and identify semantic patterns, lacks lived experience, historical horizon, and existential intention. Accordingly, the demarcation between “instrumental efficiency” and “existential understanding” is considered a fundamental necessity for explaining the place of artificial intelligence in the digital age. This article shows that digital hermeneutics can provide a platform for critical dialogue between new technologies and philosophical and religious traditions, thereby helping to rethink fundamental existential and epistemological concepts.

Citation: Abdollahpour sangchi, F., Rahnamaei, H., Asgariyazdi, A & Rezaee, M. (2026). Digital Hermeneutics: From Historical Evolution to the Redefining of Existential Concepts in the Age of Artificial Intelligence. *Comparative Philosophy*, 3(1), 65-80.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2076570.1056>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

ظهور و گسترش هوش مصنوعی به عنوان یکی از شاخص ترین فناوری های معاصر، نه تنها عرصه های علمی و صنعتی را متحول ساخته، بلکه افق های نوینی در زمینه فلسفه، الهیات و هرمنوتیک گشوده است. توانایی سامانه های هوشمند در پردازش زبان، تولید متن و تحلیل داده ها، پرسش های تازه ای درباره ی ماهیت فهم، اصالت متن، و نسبت میان انسان و ماشین برانگیخته است. این پرسش ها به ویژه هنگامی اهمیت می یابند که هوش مصنوعی به قلمروهایی وارد می شود که پیش تر به طور انحصاری به انسان و تجربه زیسته او، از جمله تفسیر متون دینی و عرفانی تعلق داشتند.

مطالعه سیر تاریخی هوش مصنوعی نشان می دهد که هر دوره با تعریفی متفاوت از درک و عقلانیت همراه بوده است: از منطق گرایی و نمادپردازی نیمه قرن بیستم، تا یادگیری آماری و شبکه های عصبی در اواخر قرن بیستم و نهایتاً مدل های زبانی عظیم در عصر حاضر. باین حال، این تحولات فناورانه همواره با پرسش هایی فلسفی و انتقادی درباره چستی فهم و حدود آن همراه بوده اند. در این میان، هرمنوتیک دیجیتال به عنوان شاخه ای نوپا، می کوشد تا نسبت میان «معنا» و «فناوری» را بازاندیشی کند و نشان دهد که چگونه تولید و تفسیر متن در بستر شبکه ای و داده ای امروز بازتعریف می شود.

از منظر سنت اسلامی و هرمنوتیک فلسفی، فهم انسانی صرفاً حاصل پردازش نمادها یا داده ها نیست، بلکه رخدادی وجودی و مبتنی بر حضور تاریخی، فرهنگی و معنوی است؛ بنابراین، هر چند هوش مصنوعی می تواند در استخراج الگوها و تحلیل سطحی متون یاری رسان باشد، اما توانایی جایگزینی تجربه وجودی مفسر انسانی را ندارد. مقاله حاضر بر آن است تا با تلفیق رویکرد تاریخی، فلسفی و هرمنوتیکی، نشان دهد که تعامل انسان و هوش مصنوعی را باید نه در قالب جانشینی، بلکه به مثابه گفت و گویی پویا و انتقادی درک کرد. چنین رویکردی امکان بازاندیشی در مفاهیم بنیادین سوژگی، هویت و معنا را در عصر دیجیتال فراهم می آورد.

با بررسی پیشینه پژوهش ها در موضوع مورد نظر، عنوان مشابه این پژوهش یافت نشد، اما آثار علمی مرتبط با آن را می توان به عنوان پیشینه این تحقیق تلقی کرد؛ مانند: روایت افراطی از هوش مصنوعی و مسئله وضوح ناپذیری ذهن (طهماسبی، ۱۳۸۵)؛ Emotional Hermeneutics: Exploring the Limits of Artificial Intelligence from a (Picca, 2024) The Hermeneutic Turn of AI: Are Machines Capable of Interpreting? (Demichelis, 2024)؛ Diltheyan Perspective این مقاله با رویکردی بدیع، تاریخچه تحولات هوش مصنوعی را با رویکرد هرمنوتیک فلسفی و الهیاتی تلفیق کرده است. برخلاف پژوهش های رایج که به بررسی صرفاً فنی یا تاریخی AI بسنده می کنند، این مقاله نشان می دهد که هر مرحله از تحول هوش مصنوعی با بازتعریف مفاهیم بنیادین وجودی مانند فهم، سوژگی و عاملیت همراه بوده است. همچنین با طرح ایده «مرزبندی میان کارآمدی ابزاری و فهم وجودی»، مقاله چهارچوبی نو برای تحلیل نسبت انسان و ماشین پیشنهاد می دهد.

سیر تاریخی تکوین و تطور هوش مصنوعی

ضروری است برای درک عمیق تر نقش و تأثیر هوش مصنوعی بر هرمنوتیک دیجیتال، نخست نگاهی تاریخی به سیر تکوین و تطور این فناوری داشته باشیم. هوش مصنوعی، پیش از آنکه به صورت کنونی و با قدرتی فزاینده در عرصه های تحلیل زبان، معناشناسی و تفسیر متون ظاهر شود، در نیمه قرن بیستم مسیری پرپیچ و خم از مفاهیم انتزاعی ریاضی و منطق گرایانه را آغاز کرد. این مسیر با تلاش هایی در زمینه ساخت ماشین هایی که بتوانند «بیندیشند» یا «یاد بگیرند» و در پی آن مرحله به مرحله با ظهور الگوریتم های یادگیری ماشین^۱، شبکه های عصبی و در نهایت مدل های زبانی عظیم، شکل

۱. یادگیری ماشین (ML): روشی در هوش مصنوعی است که به سیستم ها امکان می دهد از داده ها الگو یاد بگیرند و بدون برنامه ریزی مستقیم تصمیم گیری کنند.

گرفت و به بلوغ رسید. فهم این تاریخچه نه تنها شناخت زمینه‌های علمی و فنی هوش مصنوعی را ممکن می‌سازد، بلکه زمینه‌ساز فهم بهتر چگونگی ورود آن به قلمروهای معرفتی چون هرمنوتیک، معناشناسی و تحلیل متن نیز می‌شود. به این ترتیب، مروری اجمالی اما دقیق بر روندهای تاریخی، نظری و فناوری این عرصه، برای بررسی رابطه میان هوش مصنوعی و هرمنوتیک دیجیتال مقدمه‌ای ضروری خواهد بود.

هوش مصنوعی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای، حاصل تلاش‌های فلسفی، منطقی، زیستی و محاسباتی است. تاریخچه این دانش را نمی‌توان صرفاً روایتی خطی از اختراعات و الگوریتم‌ها تلقی کرد، بلکه باید آن را به مثابه «افق‌های گوناگون در فهم ماهیت هوش» در نظر گرفت. در هر دوره، تصویری ویژه از فهم، زبان و یادگیری شکل گرفته که عملاً بر تصور انسان از عقلانیت و تفسیر تأثیر گذاشته است (Russell & Norvig, 2021: 63). از این منظر، مرور سیر تاریخی هوش مصنوعی تنها یک گزارش تاریخی نیست، بلکه امکانی است برای تأمل هرمنوتیکی درباره‌ی چگونگی تعریف «فهم» در بستر علم مدرن.

خاستگاه‌های فلسفی و منطقی (پیش از ۱۹۵۰)

ریشه‌های هوش مصنوعی در تلاش‌های فیلسوفان و منطق‌دانان نهفته است. فرگه، راسل و ویتگنشتاین با تحلیل زبان و منطق، عرصه‌ای فراهم ساختند تا ذهن به مثابه نظامی صوری تصور شود. آلن تورینگ در ۱۹۳۶ با معرفی «ماشین تورینگ»^۱ نشان داد که هر فرایند محاسباتی را می‌توان به زبان الگوریتمی بازنوشت (Penrose, 1991: 10). به موازات آن، رشوفسکی و سپس وارن مک‌کالک و والتر پیتس نخستین مدل‌های نورون مصنوعی را ارائه کردند (Russell & Norvig, 2021: 63). دونالد هب نیز قانون یادگیری سیناپسی^۲ را مطرح کرد که هنوز اساس یادگیری عصبی است (Hebb, 1949: 21). این تلاش‌ها، شالوده فکری هوش مصنوعی را ریختند.

دوره نمادگرایی و امید به هوش ماشینی (۱۹۵۰-۱۹۷۰)

دهه ۱۹۵۰ آغاز رسمی هوش مصنوعی بود. هربرت سایمون و جان فون نویمان نشان دادند که رایانه می‌تواند استدلال منطقی کند. جان مک‌کارتی در کنفرانس دارتموث (۱۹۵۶) اصطلاح «هوش مصنوعی» را ابداع کرد (McCarthy et al, 1955: 1). در همین سال‌ها، پروژه «General Problem Solver» طراحی شد. این پروژه‌ها بر اساس ایده «نمادپردازی» بنا شدند؛ یعنی ذهن را به منزله سیستمی در نظر گرفتند که با نمادها و قواعد منطقی فعالیت می‌کند.

تاریخچه یادگیری ماشینی (۱۹۷۰-۱۹۸۰)

رشد اولیه نمادگرایی با بحران همراه شد. منتقدانی، محدودیت پرسپترون‌ها را آشکار ساختند و باعث بدبینی نسبت به شبکه‌های عصبی شدند. «از جمله، ماروین مینسکی چندین ضعف خانواده مدل‌های خطی را مطرح کرد، از جمله ناتوانی آن‌ها در یادگیری تابع XOR که منجر به واکنش منفی علیه کل رویکرد شبکه‌های عصبی شد. یادگیری توابع غیرخطی نیازمند توسعه پرسپترون چندلایه و روشی برای محاسبه گرادیان در چنین مدلی بود» (Goodfellow et al, 2016: 218).

۱. ماشین تورینگ یک مدل ساده ریاضی برای تولید اعداد تصادفی متوالی است که هر عدد با اعمال یک عملگر خطی بر عدد قبلی به دست می‌آید. این ماشین پایه‌ای برای الگوریتم‌های تولید اعداد شبه تصادفی در محاسبات عددی و شبیه‌سازی‌ها شد.

۲. قانون یادگیری هبی می‌گوید: «اگر نورون پیش سیناپسی و نورون پس سیناپسی هم‌زمان فعال شوند، اتصال بین آن‌ها تقویت می‌شود»؛ به عبارت دیگر، «نورون‌هایی که با هم فعالیت می‌کنند، با هم سیم‌کشی قوی‌تری پیدا می‌کنند».

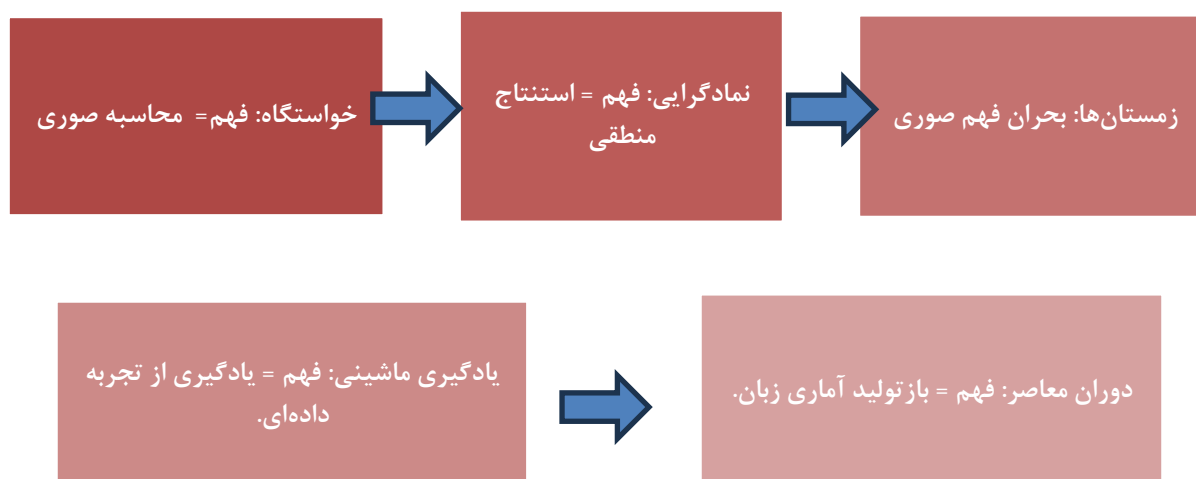
بنابراین پرسپترون‌های چندلایه امکان یادگیری روابط غیرخطی را فراهم ساختند، اما نیاز به الگوریتم‌هایی مانند پس‌انتشار برای به‌روزرسانی وزن‌ها داشتند تا شبکه بتواند مسائل پیچیده را با دقت حل کنند.

بازگشت شبکه‌های عصبی و ظهور یادگیری ماشینی (۱۹۸۰-۲۰۰۰)

از دهه ۱۹۸۰، با معرفی الگوریتم پس‌انتشار خطا، شبکه‌های عصبی دوباره احیا شدند. در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰، یادگیری ماشینی با الگوریتم‌هایی چون ماشین بردار پشتیبان^۱ و شبکه‌های بیزین رشد چشمگیری یافت. در همین زمان، راجر شنک کوشید رایانه‌ها را به سطحی از «درک زبانی» برساند (Schank, 1977: 190). فیلسوفانی چون جان سرل^۲ (۱۹۳۲) با «اتاق چینی»^۳ و پنروز نیز به نقد ادعای فهم ماشینی پرداختند (Penrose, 1991: 18).

یادگیری عمیق و مدل‌های مولد: دوران معاصر (۲۰۰۰ تا امروز)

دهه ۲۰۱۰ نقطه عطفی بود. ترنسفورمرها^۴ توسط واسوانی (Vaswani et al, 2017: 10) و نهایتاً مدل‌های زبانی بزرگ مانند GPT-3 (Brown et al, 2020: 16) انقلابی در هوش مصنوعی پدید آوردند. در این میان، فیلسوفی چون فلوریدی گفت: «فناوری فعلی ما درواقع قادر به پردازش هیچ نوع اطلاعات معناداری نیست و در برابر معناشناسی، یعنی معنا و تفسیر داده‌های دستکاری‌شده، نفوذناپذیر است. فناوری اطلاعات و ارتباطات، به اشتباه به‌عنوان "سلاح‌های هوشمند" نام‌گذاری شده‌اند» (Floridi, 2014: 136)؛ بنابراین در این دوره، فهم به «الگوبرداری از داده» تقلیل یافت. داده برای ماشین نقش بنیادینی دارد، اما افق ماشینی صرفاً بازتاب داده‌های انباشته ماشینی است. این مرور نشان می‌دهد که در طول تاریخ هوش مصنوعی، مفهوم «فهم» بارها دگرگون گشته است:



1. SVM

2. John Searle

۳. اتاق چینی، یک آزمایش ذهنی از جان سرل است که نشان می‌دهد داشتن دستورالعمل برای پردازش نمادها (مانند یک رایانه) به‌تنهایی فهم یا آگاهی واقعی ایجاد نمی‌کند. سرل با این مثال استدلال می‌کند که هوش مصنوعی نمی‌تواند صرفاً با پردازش اطلاعات معنای واقعی را درک کند.

4. Transformers

در پرتو تحولات چشمگیر سال‌های اخیر، به‌خصوص با پیدایش الگوریتم‌های یادگیری عمیق و دسترسی گسترده به داده‌های کلان، هوش مصنوعی در عرصه‌های متعدد به قابلیت‌هایی بی‌سابقه دست یافته است. این پیشرفت‌ها، به‌طور ویژه در عرصه پردازش زبان طبیعی، امکان تحلیل و فهم ژرف و دقیق‌تری از متون را فراهم کرده‌اند و زمینه‌ساز گشایش افق‌های نوینی در کاربردهای میان‌رشته‌ای شده‌اند.

نقش محوری هوش مصنوعی در عصر دیجیتال

در عصر دیجیتال، هوش مصنوعی به یکی از عناصر بنیادی تحول زیست‌جهان انسان‌ها تبدیل شده است؛ عاملی که نه تنها صنایع و فناوری‌های پیشرفته را متحول ساخته، بلکه در ساختارهای شناختی، فرهنگی و اجتماعی انسان نیز به شکل فزاینده‌ای دخیل است. این فناوری، با بهره‌گیری از الگوریتم‌های یادگیرنده و سامانه‌های هوشمند، توانسته است جایگاه خود را ارتقا دهد و از یک ابزار صرفاً محاسباتی، به کنشگری فعال در تولید معنا و تصمیم‌گیری مبدل شود.

نقش محوری هوش مصنوعی در تحلیل داده‌ها، پردازش زبان، پیش‌بینی رفتار و ایفای نقش در تعاملات انسانی نمود پیدا می‌کند؛ موضوعی که مرز میان انسان و ماشین را کمرنگ ساخته و پرسش‌های بنیادینی درباره سوژگی، فهم و حقیقت برمی‌انگیزد.

از دیدگاه فلوریدی، «کامپیوترها درواقع می‌توانند تمایزات ابتدایی را مدیریت کنند. آن‌ها می‌توانند هویت‌ها را به‌عنوان برابری‌ها و تفاوت‌ها را به‌عنوان فقدان هویت‌های ساده بین موارد مرتبط تشخیص دهند، اما آن‌ها نمی‌توانند ویژگی‌های معنایی موجودیت‌های درگیر و روابط آن‌ها را درک کنند. مسلماً، این تشخیص هویت‌ها و تفاوت‌ها در حال حاضر یک عمل پیش-معنایی است؛ بنابراین، نامیدن یک رایانه به‌عنوان یک ماشین نحوی، تأکید بر این است که تمایز فرایندی بسیار ضعیف است که نمی‌تواند چیزی شبیه به درک معنا ایجاد کند» (Floridi, 2014: 137).

در محیط‌های دیجیتال، هوش مصنوعی نقش کلیدی در ساماندهی، تحلیل و استخراج معنا از داده‌ها ایفا می‌کند. به‌ویژه در الگوریتم‌های توصیه‌گر در شبکه‌های اجتماعی، فناوری‌های تشخیص چهره، خودروهای خودران و دستیارهای هوشمند (Russell & Norvig, 2021: 80). شاخه‌هایی مانند پردازش زبان طبیعی، یادگیری ماشین و یادگیری عمیق، امکانات گسترده‌ای برای تحلیل، تفسیر و حتی تولید متون فراهم کرده‌اند (Jurafsky & Martin, 2023, 473).

با وجود توانایی‌های چشمگیر هوش مصنوعی در بازتولید رفتارهای هوشمندانه، نباید فراموش کرد که «درک» و «فهم» ژرف انسانی را نمی‌توان صرفاً از طریق الگوریتم‌ها شبیه‌سازی کرد. ادسخر دیکسترا، دانشمند نامدار هلندی علوم رایانه، بیان می‌کند که پرسش از اینکه آیا یک رایانه قادر به تفکر است، به‌اندازه پرسش از اینکه آیا یک زیردریایی می‌تواند شنا کند، بی‌معناست، زیرا عمل ممکن است با رفتار انسانی شبیه باشد، اما تجربه زیسته انسانی را ندارد (Dijkstra, 1984, 3). از منظر فلوریدی «عقل سلیم، تجربه، توانایی‌های یادگیری و عقلانی، مهارت‌های ارتباطی، حافظه، ظرفیت دیدن چیزی به‌عنوان چیز دیگر و استفاده مجدد از آن، تیزبینی استنباطی، قرار دادن خود به‌جای شخص دیگر: این‌ها تنها برخی از عناصر ضروری هستند که می‌توانند یک رفتار را هوشمندانه کنند. اگر به آن فکر کنید، همه آن‌ها راه‌هایی برای مدیریت اطلاعات ذهن هستند، نه فقط سیگنال‌ها، نمادها یا داده‌های تفسیر نشده، بلکه اطلاعات به معنای الگوهای معنادار هستند (Floridi, 2014, 131)؛ بنابراین هوش صرفاً حاصل پردازش اطلاعات نیست؛ بلکه شامل آگاهی، تجربه زیسته و تعامل‌های فرهنگی و اجتماعی نیز می‌شود.

فلوریدی می‌گوید: «من آخرین کسی هستم که می‌توانم انکار کنم که اشکال مختلف پردازش اطلاعات، خود و توانایی‌های فکری ما را شکل می‌دهند. آن‌ها این کار را می‌کنند، اما به روش‌های بی‌شماری، برای بهتر شدن و بدتر

شدن. سرزنش فناوری اطلاعات و ارتباطات برای کودن کردن فرهنگ یا کند شدن ذهنمان، کمی شبیه سرزنش ماشین‌ها برای چاقی ماست. کاملاً اشتباه نیست، اما سطحی است. این همان وسیله نقلیه‌ای است که می‌تواند شما را به سوپرمارکت کناری یا باشگاه ورزشی ببرد» (Floridi, 2014: 130). دیدگاه فلوریدی نشان می‌دهد که ابزارهای دیجیتال بر ذهنیت و توانایی‌های شناختی ما نیز تأثیر می‌گذارند، اما این اثرگذاری به صورت دوگانه است و نباید به قضاوت‌های ساده‌انگارانه درباره تأثیر فناوری‌های محدود شود.

هوش مصنوعی در دو سطح قابل بررسی است: «تحقیقات هوش مصنوعی هم به دنبال بازتولید نتیجه رفتار هوشمندانه ما و هم تولید معادل هوش ما است. هوش مصنوعی تولید مثلی به‌عنوان شاخه‌ای از مهندسی که به بازتولید رفتار هوشمندانه علاقه‌مند است، به طرز شگفت‌آوری موفق بوده است. امروزه، ما به‌طور فزاینده‌ای به برنامه‌های مرتبط با هوش مصنوعی برای انجام انبوهی از وظایف متکی هستیم که انجام آن‌ها با هوش انسانی بدون کمک یا بدون تقویت به‌سادگی غیرممکن است. هوش مصنوعی تولید مثلی به‌طور منظم از هوش انسانی پیشی می‌گیرد و در تعداد فزاینده‌ای از زمینه‌ها جایگزین آن می‌شود» (Floridi, 2014: 140). این دیدگاه میان فعل و درک تمایز نمی‌گذارد و موفقیت‌های فنی را گاه به‌صورت نادرست جایگزین فهم انسانی تصور می‌کند.

در تحلیل میان‌رشته‌ای، به‌ویژه در زمینه‌های فلسفه، الهیات و هرمنوتیک، اهمیت این تمایز روشن می‌شود: هوش مصنوعی می‌تواند رفتار هوشمندانه تولید کند، اما قادر نیست تجربه زیسته، درک زمینه‌مند و عرضه معنا در افق‌های فرهنگی - تاریخی انسان را بازسازی سازد؛ بنابراین، تعامل میان AI و سوژگی انسانی را می‌توان به‌مثابه یک گفت‌وگوی تفسیری دانست؛ گفت‌وگویی که در آن هوش مصنوعی مکمل فهم انسان است و نه جایگزین آن.

تأثیرات چندوجهی هوش مصنوعی بر حیات بشری

هوش مصنوعی تأثیراتی گسترده و چندبعدی بر زندگی انسان دارد؛ تأثیراتی که نه تنها به حوزه فناوری محدود نمی‌گردند، بلکه در سطحی بنیادین، ساختارهای زیست انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ به بیان دیگر، هوش مصنوعی تنها یک ابزار نیست، بلکه عاملی تحول‌آفرین است که مرزهای مفاهیم کلاسیک همچون کار، آموزش، هویت و حتی معنا و غایت زندگی انسان را بازتعریف می‌کند. این تأثیرات از سطح کلان تا سطح خرد گسترده‌اند.

از سوی دیگر، تأثیرات هوش مصنوعی معمولاً دوگانه‌اند: از یک‌سو، ظرفیت‌هایی بی‌سابقه فراهم می‌سازند و از دیگر سو چالش‌هایی اخلاقی، حقوقی و اجتماعی ایجاد می‌کنند. از این‌رو، بررسی نظری و تحلیلی این تأثیرات، پیش‌شرطی ضروری برای مواجهه مسئولانه با آینده‌ای است که هوش مصنوعی در آن نقش فزاینده‌ای دارد.

با این حال، گسترش هوش مصنوعی نگرانی‌هایی نیز به همراه دارد: از دست رفتن مشاغل، افزایش نابرابری، تهدید حریم خصوصی، سوگیری‌های الگوریتمی و دغدغه‌های اخلاقی درباره کنترل سیستم‌های هوشمند. تدوین چهارچوب‌های قانونی و اخلاقی مناسب قلمداد می‌گردد (O'Neil, 2017: 181; Bostrom, 2014: 6). این تحلیل‌ها همچنین در عرصه هرمنوتیک دیجیتال اهمیت می‌یابند، زیرا بررسی تأثیر هوش مصنوعی بر حیات انسانی به فهم نحوه تولید مصرف متون دینی کمک می‌کند.

درواقع هوش مصنوعی در تلاش است وظایفی را انجام دهد که پیش‌تر تنها از انسان انتظار انجام آن می‌رفت: تفکر، استدلال، یادگیری، فهم و تعامل با جهان. هدف نهایی بعضی سامانه‌ها، هوش عمومی مصنوعی است. کاربردهای هوش مصنوعی فراتر از تحلیل و پردازش داده است و در حوزه‌هایی مانند واقعیت مجازی و مدل‌های اولیه احساسی برای ربات‌های همدم نیز به کار گرفته شده است. حتی در هنر نقش دارد، هر چند در کاربردهای نظامی نگرانی‌هایی همراه خود دارد. استفاده‌های مثبت، مانند ربات‌های مین‌یاب، نمونه‌ای اخلاقی‌اند (Boden, 2001, Vol.1: 39).

نمونه‌ای روشن از کاربردهای جدی، سامانه آسیب‌شناس محاسباتی^۱ است که تصاویر بافتی را بررسی می‌کند و سرطان سینه را تشخیص می‌دهد و پیش‌بینی می‌کند که بیمار چه مدت خواهد زیست. این سامانه حتی سه ویژگی جدید را کشف کرده است که آسیب‌شناسان انسانی تاکنون به آن‌ها توجه نکرده بودند (Brynjolfsson & McAfee, 2014: 145-146).

علاوه بر پزشکی، هوش مصنوعی بر زیست‌شناسی و فلسفه نیز تأثیر گذاشته است. در زیست‌شناسی، مدل‌های حیات مصنوعی کمک می‌کنند تا رفتار حیوانات، رشد اندام‌ها و تکامل زیستی بهتر قابل فهم شود. در فلسفه، بسیاری از نظریه‌های ذهن و مسائل مرتبط با آگاهی و اراده آزاد بر پایه مفاهیم هوش مصنوعی شکل گرفته‌اند (Boden, 2001, Vol.1: 40). به این ترتیب، هوش مصنوعی نه تنها ابزار فناوریانه، بلکه یک نیروی تحولی در درک حیات، اخلاق، فلسفه و فرهنگ انسان محسوب می‌گردد.

تحلیل رابطهٔ هرمنوتیک و هوش مصنوعی

تحلیل رابطهٔ هرمنوتیک و هوش مصنوعی فرصتی فراهم می‌سازد تا نحوهٔ تولید و تفسیر معنا در انسان و ماشین مورد بررسی قرار گیرد. هرمنوتیک سنتی علمی است که بر فهم درک و معنا در بستر تاریخی، فرهنگی و زبانی تمرکز دارد، درحالی که مدل‌های زبانی بزرگ و دیگر سیستم‌های هوش مصنوعی، بازتولید متن و تولید معنا را با استفاده از الگوریتم‌ها و وزن‌های یادگیری عمیق انجام می‌دهند. از این منظر، پرسش اساسی این است: آیا ماشین‌ها می‌توانند به عنوان مفسران حقیقی معنا شناخته شوند یا صرفاً ابزارهای پردازش داده هستند؟

در سنت کلاسیک هرمنوتیک، «دایرهٔ هرمنوتیکی» نشان می‌دهد که فهم متن از طریق تعامل میان خواننده و متن تحقق می‌یابد، اما ظهور هوش مصنوعی، نیازمند گسترش این دایره به «شبکهٔ هرمنوتیکی» است، جایی که پیام‌ها و عرضهٔ معنا میان سیستم‌های دیجیتال و انسان‌ها به هم پیوند می‌خورند و معنا صرفاً از دل این تعامل حاصل می‌گردد. این بازنگری، مفهوم «آمیختگی افق‌ها»^۲ به معنای گادامری را نیز تغییر می‌دهد (Brown et al, 2020: 16). ایدهٔ گذار از «دایرهٔ هرمنوتیکی» به «شبکهٔ هرمنوتیکی» نشان از آن دارد که ظهور هوش مصنوعی، مناسبات درک و تولید معنا را از رابطهٔ دوسویهٔ متن و خواننده به شبکه‌ای چندسویه گسترش داده است و آمیختگی افق‌ها در پیوند با جریان‌های داده‌ای و سیستمی بازتعریف می‌گردد.

مدل‌های زبانی مانند GPT-4 و DeepSeek، نه تنها به تولید جملات پیچیده و منسجم توانمند هستند، بلکه سطحی از انسجام و معنا ارائه می‌دهند که تشخیص آن از متون انسانی دشوار است. این توانایی‌ها پرسش‌هایی دربارهٔ اصالت متن، خلاقیت و فهم معنا ایجاد می‌کنند. هرمنوتیک انسانی؛ همان‌گونه که گادامر بیان می‌کند، متن را رخدادی هستی‌شناختی در دل زبان و سنت تاریخی می‌داند (Moor, 2006: 4).

از منظر هرمنوتیکی، معنا نه حاصل تطابق با واقعیت بیرونی، بلکه نتیجهٔ تفسیر در بسترهای تاریخی، زبانی و فرهنگی است. در مقابل، مدل‌های یادگیری ماشین، معنا را به همبستگی‌های آماری و شبکه‌ای از الگوهای احتمالی تقلیل می‌دهند؛ بنابراین، هوش مصنوعی نمی‌تواند همانند انسان «عرضهٔ معنا»^۳ را تجربه کند و در افق‌های تاریخی و فرهنگی شریک شود. این محدودیت نشان می‌دهد که هرمنوتیک و هوش مصنوعی در درک و تولید معنا تفاوت ماهوی دارند. (Capurro, 2010: 38). تفاوت بنیادین میان فهم انسانی و پردازش ماشینی در آن است که اولی در

1. C-Path
2. fusion of horizons
3. meaning offer

افق‌های تاریخی و فرهنگی نمایان می‌شود، درحالی که دومی صرفاً همبستگی‌های آماری را بازنمایی می‌کند. این تمایز روشن می‌سازد که هرمنوتیک به مثابه «عرضه معنا» را نمی‌توان به سادگی در چهارچوب الگوریتم‌ها و داده‌ها فروکاست.

«فرض کنید داده‌ها به طور شهودی به عنوان تفاوت‌های تفسیر نشده (نمادها یا سیگنال‌ها) توصیف می‌شوند. چگونه آن‌ها معنادار می‌شوند؟ سرل (۱۹۸۰) به نسخه خاصی از مسئله پایه‌گذاری داده‌ها به عنوان مسئله معنای ذاتی یا «نیت‌مندی» اشاره می‌کند. هارناده (۱۹۹۰) آن را به عنوان مسئله پایه‌گذاری نمادها تعریف می‌کند و آن را این گونه باز می‌کند: چگونه می‌توان تفسیر معنایی یک سیستم نماد رسمی را ذاتی سیستم کرد، نه اینکه صرفاً انگلی بر معانی موجود در ذهن ما باشد؟ مسلماً، مسئله چهارچوب (چگونه یک عامل واقع شده می‌تواند یک جهان در حال تغییر را به طور رضایت‌بخشی بازنمایی و با آن تعامل کند) و زیرمسائل آن، پیامد مسئله زمینه‌سازی داده‌ها هستند. به بیان متافیزیکی‌تر، این مسئله معنابخشی به هستی است و بیشتر با این مسئله مرتبط است که آیا اطلاعات می‌توانند طبیعی‌سازی شوند» (Floridi, 2004: 16).

با وجود محدودیت‌ها، هوش مصنوعی در اکثر بافت‌های عملی می‌تواند کارآمد باشد. این وضعیت مشابه استفاده روزمره از قوانین نیوتنی است، حتی اگر فیزیک مدرن اصول پیچیده‌ای ارائه دهد، قوانین نیوتنی نیز در بافت‌های خاص پاسخگو و کارآمد هستند. به همین ترتیب، AI می‌تواند ابزار مؤثر و عملی برای حل مسائل مشخص باشد، بی‌آنکه لزوماً در افق‌های معنایی انسانی مشارکت کند (Wingorad & Flores, 1990: 8). مقایسه‌ی کارکرد هوش مصنوعی با قوانین نیوتنی نشان می‌دهد که AI می‌تواند در سطوح عملی و ابزاری علی‌رغم ناتوانی در مشارکت در افق‌های معنایی، بسیار کارآمد باشد. بدین ترتیب، مرزبندی میان «فهم هستی‌شناختی» و «کارآمدی ابزاری» به یکی از مباحث کلیدی در هرمنوتیک معاصر و فلسفه فناوری بدل می‌شود.

تاوی به عنوان متخصص الهیات و هرمنوتیک، توضیح می‌دهد که مدل‌های زبانی مانند Azure CLU^۱، با استفاده از مفاهیم «قصد» و DSL^۲، رویکردی شبیه به هرمنوتیک دنبال می‌کنند؛ یعنی یافتن ساختار و معنای پنهان در داده‌ها و بازنمایی آن‌ها به صورت گردش کار خودکار انجام می‌گیرد. معنا در این مدل‌ها به خودی خود وجود ندارد، بلکه از تعامل، قصد و بافت انسانی برمی‌خیزد (Tavi, 2024).

این دیدگاه اهمیت روش هرمنوتیکی را در تحلیل AI آشکار می‌سازد. هرمنوتیک، «هوش» را نه مفهومی ثابت و قطعی، بلکه امری وابسته به بافت، کاربرد و زمینه فرهنگی می‌داند. همان گونه که یک وکیل بسته به موقعیت، تفسیری متفاوت از قانون ارائه می‌دهد، هوش نیز در AI تابع زمینه و کاربرد است و نمی‌توان تفسیر واحد و فراتاریخی ارائه کند (Floyd et al, 1992: 287-290).

از این منظر، رابطه هرمنوتیک و AI نه تقابلی، بلکه گفت‌وگویی پویا و تفسیری است. هرمنوتیک دیجیتال دو وظیفه اساسی دارد:

۱) فهم دنیای دیجیتال: بررسی تأثیر کدها و فناوری‌های شبکه‌ای بر زندگی بشری، به ویژه زندگی اجتماعی و بازاندیشی اخلاقی درباره قواعد و هنجارهای فضای دیجیتال (Capurro, 2010: 39)؛

۱. سرویس مایکروسافت برای درک زبان طبیعی است که هدفش شناسایی «قصد کاربر» و استخراج اطلاعات کلیدی از متن گفتگوهاست.
۲. زبانی تخصصی و محدود به یک حوزه خاص است که برای ساده‌سازی و دقیق‌سازی توصیف مسائل و راه‌حل‌ها در همان حوزه طراحی می‌شود.

۲) پاسخ به چالش‌های دیجیتال: تحلیل اثر فناوری بر خود-فهمی انسان‌ها و تجربه زیسته، شامل، استقلال فردی، درک زمان و مکان، احساسات، نگاه به تاریخ، تخیل، علم و باورهای دینی است. در این چهارچوب، هرمنوتیک نه تنها ابزار تحلیل، بلکه راهنمایی برای طراحی AI مسئول و معنادارست؛ سیستمی که بتواند متن‌ها را درک کند و پاسخ دهد و هم‌زمان با اهداف و ارزش‌های انسانی همساز باشد؛ به تعبیر دیگر، اگر فرض کنیم که فقط داده‌های آماری برای یادگیری کافی هستند، آنگاه مدل‌ها به صورت ماشینی و فاقد عمق انسانی عمل خواهند کرد، اما اگر بازخورد انسانی وارد شود، آنگاه می‌توان انتظار داشت که مدل به فهمی نزدیک‌تر به عقل و فهم انسانی دست یابد (Amershi et al, 2014: 117). به تعبیر آمرشی و همکاران، ترکیب توانایی‌های انسان و ماشین موجب شکل‌گیری نظام‌های هوش مصنوعی کارآمدتر و قابل اعتمادتر می‌گردد.

جمع‌بندی

رابطه هرمنوتیک و هوش مصنوعی، چالشی برای بازاندیشی در فلسفه معنا و روش‌شناسی AI فراهم می‌سازد. این رابطه نشان می‌دهد که:

فهم معنا در AI وابسته به زمینه و تعامل انسانی است، نه صرفاً الگوریتم یا داده.
هرمنوتیک می‌تواند چهارچوبی برای طراحی AI مسئول فراهم سازد.
سنجش «هوش» و «درک» در AI نیازمند ورود به افق‌های تفسیری و فرهنگی است، نه صرفاً معیارهای علمی
ابطال‌پذیر.

به این ترتیب، گفت‌وگوی میان هرمنوتیک و هوش مصنوعی می‌تواند به تولید AI معنادار، اخلاقی و نزدیک به تجربه انسانی منجر گردد و در عین حال محدودیت‌ها و تفاوت‌های ماهوی میان درک انسانی و ماشین را آشکار کند.

هوش مصنوعی و متون عرفانی: تحلیل هرمنوتیک و تأویل

در عصر دیجیتال، هوش مصنوعی به ابزاری توانمند برای تحلیل متون تبدیل شده است، به‌ویژه در حوزه متون عرفانی که به‌وفور دارای پیچیدگی‌های زبانی و معنایی هستند. شاخه‌هایی مانند پردازش زبان طبیعی و یادگیری ماشین، امکان شناسایی الگوهای زبانی، همبستگی مفهومی و تحلیل استعاره‌ها را فراهم می‌سازند؛ برای مثال، در اشعار مولوی، استعاره «نی» نمادی از فطرت انسانی و دوری از اصل وجودی است (مولوی، ۱۳۷۰: ۱) و در آثار ابن عربی، «نور» نمایانگر حضور الهی و سطوح مختلف آگاهی انسان است. «کسانی که این مسیر را طی می‌کنند، دانش خود را کسب می‌کنند، نه اینکه آن را در وهله اول دریافت کنند. آن‌ها آن را از طریق تلاش و کوشش خود برای رسیدن به آن به دست می‌آورند» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹۳). هوش مصنوعی قادر است این استعاره‌ها را به صورت الگوریتمی شناسایی کند، الگوهای تکرارشونده و روابط معنایی میان مفاهیم را استخراج کند و به پژوهشگر تصویری از ساختار معنایی متن ارائه دهد.

با این حال، تحلیل صرفاً آماری و الگوریتمی، توان فهم عمق معنایی و تجربه وجودی انسان را ندارد. تأویل عرفانی، نه تنها به درک واژگان بلکه به تجربه زیسته، بُعد تاریخی و فرهنگی و تعمق معنوی نیازمند است؛ بنابراین، حتی اگر AI بتواند «الگوها» و «ارتباطات معنایی» را شناسایی کند، نمی‌تواند جایگزین مفسر انسانی شود که قادر است در افق وجودی و روحانی متن غور کند و معنا را دریابد.

در این راستا، هوش مصنوعی با توانمندی‌های خود در پردازش زبان طبیعی، یادگیری ماشین و تحلیل داده‌های متنی، امکان استخراج الگوهای معنایی، شبکه واژگانی و ارتباطات استعاره‌ای را ممکن می‌سازد (Jurafsky

Martin, & (473: 2023). با این حال، پرسش بنیادین آن است که آیا این تحلیل‌ها می‌توانند تأویل عرفانی و فهم وجودی انسان را بازتولید کنند؟ پاسخ منفی است، زیرا AI فاقد تجربه زیسته، افق تاریخی و فرهنگی و همچنین ظرفیت شهود و باطن‌نگری انسان است. تحلیل‌های AI، حتی اگر بسیار دقیق و آماری باشند، نمی‌توانند به‌طور کامل لایه‌های معنایی نهفته در تجربه عرفانی را فهم یا منتقل کنند. به بیان دیگر، ابزارهای هوشمند در بهترین حالت یاری‌گر مفسر انسانی هستند، نه جایگزین او.

نمونه عملی این محدودیت در تحلیل استعاره «نور» ابن عربی قابل مشاهده است. AI می‌تواند بسامد واژه‌ها، الگوهای هم‌نشینی و ارتباطات صرفی- نحوی را نشان دهد، اما درک اینکه «نور» نمادی از حقیقت مطلق، آگاهی وجودی یا وحدت هستی است، نیازمند شهود و تجربه انسانی است که در الگوریتم‌های داده‌محور قابل برنامه‌ریزی نیست (Capurro, 2010: 40). مشابه آن، «نی» در دیوان مولوی، علاوه بر تحلیل لغوی، نشانگر فراق، طلب و سفر روحانی است؛ مفهومی که بدون تجربه و حضور وجودی انسان، AI قادر به فهم آن نیست. از منظر هرمنوتیک اسلامی، این محدودیت در متون دینی نیز آشکار است، زیرا قرآن و سنت تأکید می‌کنند که فهم کامل برخی حقایق، صرفاً در دست خداوند است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...» (آل عمران: ۷). این آیه به وضوح نشان می‌دهد که فقط خداوند به جمیع ابعاد معنایی و باطنی متون عالم است و انسان، با ابزارهای محدود خود، می‌تواند تنها به عنوان واسطه یا مفسر، فهم نسبی و تدریجی از معانی ارائه دهد؛ بنابراین، AI به مثابه ابزار، نقش مکمل دارد و هیچ‌گاه نمی‌تواند اختیار تفسیر یا بینش عرفانی را از انسان بگیرد.

فلوریدی در تحلیل خود نشان می‌دهد که «فناوری‌های ارتقادهنده، ما را قادر می‌سازد تا خودمان را به عنوان نوع خاصی از ارگانیزم اطلاعاتی بهتر درک کنیم. این معادل این نیست که بگوییم ما «خودهای جایگزین» دیجیتالی داریم. این نکته پیش‌پاافتاده فقط ما را تشویق می‌کند که فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات را صرفاً با فناوری‌های ارتقادهنده اشتباه بگیریم، در حالی که ما هنوز در مرکز سپهر اطلاعاتی هستیم. ماهیت اطلاعاتی ما را نباید با «سایه داده‌ها» اشتباه گرفت» (Floridi, 2014: 96). در این چهارچوب، مسئولیت اخلاقی و معرفتی با انسان باقی می‌ماند، هر چند AI می‌تواند افق‌های نوینی برای تحلیل متون و استخراج الگوهای معنایی بگشاید؛ به بیان دیگر، ابزارهای هوشمند همانند «یاری‌گرانی» عمل می‌کنند که مفسر انسانی را در کاوش عمیق‌تر و دقیق‌تر متون یاری می‌رسانند، اما قادر به فهم و تجربه معنای عرفانی نیستند.

ترکیب تحلیل AI با روش هرمنوتیک اسلامی می‌تواند فضای تازه‌ای ایجاد کند؛ به‌طور مثال، هنگام مطالعه آثار ابن عربی و مولوی، AI می‌تواند شبکه‌های معنایی و همبستگی استعاری را استخراج کند. سپس مفسر انسانی با بهره‌گیری از تجربه زیسته و بینش عرفانی، تفسیر و تأویل واقعی را ارائه دهد. این فرایند نه تنها از نظر زمانی و پژوهشی کارآمد است، بلکه از نظر معرفتی، فاصله بین درک سطحی و درک عمیق معنوی را آشکار می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۵۵؛ مولوی، ۱۳۷۰: ۲۸).

به‌طور تحلیلی، کاربرد AI در متون عرفانی دو پیامد مهم دارد:

الف) افزایش دقت و سرعت در تحلیل‌های لفظی و آماری که می‌تواند به درک لایه‌های ظاهری و ارتباطات معنایی کمک کند؛

ب) ضرورت تبیین و تأمل انسانی در تأویل ژرف و تجربه زیسته که نقش مفسر را همچنان محوری و غیرقابل جایگزینی می‌سازد.

بنابراین اگر AI بتواند الگوهای معنایی را شناسایی کند، اما نتواند عمق تجربه عرفانی را دریابد؛ آن گاه نقش آن صرفاً یاری‌رسان است، نه جایگزین. در نتیجه، بازخوانی^۱ هرمنوتیک متون عرفانی در عصر دیجیتال نشان می‌دهد که AI می‌تواند ابزار قدرتمند و مکمل باشد، اما بدون حضور مفسر انسانی، فهم عمیق و تفسیر وجودی متون امکان‌پذیر نیست. این رویکرد چهارچوبی انتقادی و تحلیلی برای تعامل با فناوری‌های هوشمند، ضمن حفظ کرامت و مرکزیت سوژگی انسان فراهم می‌آورد.

رویکرد انسان‌محور به هوش مصنوعی نیز بر همین نکته تأکید دارد: باید کرامت و جایگاه بی‌بدیل انسان در مرکز طراحی و استفاده از سامانه‌های هوش مصنوعی قرار گیرد (High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, 2019: 37).

هوش مصنوعی و بازتعریف مفاهیم وجودی در هرمنوتیک

ورود هوش مصنوعی به عرصه هرمنوتیک، پرسش‌هایی اساسی در مورد مفاهیم وجودی انسان همچون آگاهی، مسئولیت، و نسبت مفسر با متن پدید آورده است. در سنت اسلامی، تفسیر نه صرفاً یک فعالیت شناختی، بلکه حضوری وجودی و سلوکی تلقی شده است، به گونه‌ای که علامه طباطبایی در *المیزان* تصریح می‌کند «اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات، بر انس و عادت، مقاصد آیات را در هم و بر هم نموده، امر فهم را مختل می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۱۷)؛ بنابراین فهم قرآن فقط در پرتو حضور مفسر در فضای ایمان و عمل دینی میسر است. آیت‌الله جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم بر آن است که قرآن مخاطب انسان جامع است و تفسیر حقیقی نیازمند مشارکت جمیع ساحت‌های وجودی (عقل، قلب و روح) است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۴۲۸).

امام خمینی نیز در آداب‌الصلوة تأکید می‌کند که «فهم عظمت هر چیز به فهم حقیقت آن است و حقیقت قرآن شریف الهی قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطور به اطوار فعلیه از شئون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت است و آن حقیقت «کلام نفسی» است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۱) بدین‌سان، ورود AI که فاقد تجربه زیسته، شهود معنوی و حضور قلبی است، ما را به بازتعریف نسبت وجودی مفسر و متن وامی‌دارد: آیا بدون ساحت‌های وجودی انسانی، می‌توان به معنای اصیل دست یافت؟

در عصر دیجیتال، پرسش بنیادین «ما کی هستیم؟» دیگر صرفاً یک پرسش فلسفی انتزاعی نیست، بلکه پیوندی عمیق با هویت، خودآگاهی و کرامت انسانی یافته است. در این حوزه، رسانه‌ها و فرایندهای دیجیتال، نه تنها ابزار، بلکه بخشی از وجود مفسر گشته‌اند، به گونه‌ای که انسان گاهی خود را به‌نوعی «شیء دیجیتال» بدل می‌کند (Capurro, 2010: 40). باین‌حال، کرامت انسان، امری بنیادین است که از وضعیت «بودن-در-جهان» (Heidegger) ناشی می‌گردد و هیچ سامانه‌ای، هر چند پیشرفته، نمی‌تواند معیار نهایی آن باشد. این نکته، به‌ویژه در متون دینی و الهیاتی دارای اهمیت است، زیرا انسان، حامل روح و تجربه زیسته اخلاقی و معرفتی است، همان‌گونه که در قرآن آمده است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹).

هوش مصنوعی، با همه پیشرفت‌های تکنیکی، نمی‌تواند جایگزین خودآگاهی انسانی شود، زیرا پرسش‌های بنیادینی مانند «من کیستم؟» و «ما کی هستیم؟» نه تنها شناختی، بلکه وجودی و مرتبط با تجربه تاریخی، فرهنگی و زیسته انسان هستند. در تحلیل این محدودیت، توجه به تمایز میان بازنمایی داده‌ها و تجربه واقعی معنا ضرورت دارد: درحالی‌که AI می‌تواند الگوها و روابط آماری میان داده‌ها را بازتولید کند، اما فاقد افق تاریخی و فرهنگی و درک زیسته انسانی است. (Jurafsky & Martin, 2023: 473)

فلوریدی با تأکید بر بازتعریف سوژگی انسان در عصر دیجیتال، نشان می‌دهد که سوژه معاصر دیگر در تقابل مطلق با فناوری نیست، بلکه در تعامل و پیوند با زیرساخت‌های فناورانه شکل می‌گیرد. وی می‌گوید: «مشکل معرفت‌شناختی با کلان‌داده این است که مقدار زیادی از آن وجود دارد و مشکل اخلاقی، مربوط به نحوه استفاده ما از آن‌هاست، راه‌حل مشکل معرفت‌شناختی، فناورانه است: اگر قرار باشد چیزی باشد، تکنیک‌ها و فناوری‌های بیشتر و بهتر، فقط داده‌های بیشتری تولید می‌کنند. اگر مشکل، داده‌های زیاد بود، فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات بیشتر، فقط آن را تشدید می‌کردند؛ عبارت دیگر، رشد سیستم‌های گواشی بزرگ‌تر، راه پیش رو نیست. مشکل معرفت‌شناختی واقعی با کلان‌داده، الگوهای کوچک است» (Floridi, 2014: 16).

بنابراین مسئولیت اخلاقی و عاملیت معرفتی انسان همچنان برقرار است، هر چند فناوری افق‌های جدیدی از فهم را می‌گشاید؛ به عبارت دیگر، فناوری ابزار تغییر و تسهیل در درک است، نه جانشین تجربه انسانی.

انسان، با بهره‌گیری از دانش، تجربه و ارزش‌های اخلاقی خود، قادر است افق‌های معنایی محدودشده توسط فناوری‌های دیجیتال را بازسازی یا گسترش دهد؛ یعنی اگر مفسر انسانی عاملیت خود را به کار نگیرد، تفسیر داده‌های دیجیتال ناقص و ناکارآمد خواهد بود. در اینجا، تمایز میان هرمنوتیک دیجیتال روش‌شناختی و هستی‌شناختی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، زیرا روش‌شناسی بر ابزارها و روش‌های تفسیر دیجیتال تمرکز دارد، درحالی‌که هستی‌شناسی، جایگاه انسانی و ظرفیت معناسازی انسان را برجسته می‌کند (Romele et al, 2018: 28-34).

از منظر هرمنوتیک اسلامی، این چالش‌ها می‌تواند با تأمل در آیات و سنت بازخوانی شود. انسان موجودی است که روح الهی در آن دمیده شده و تجربه او از جهان، صرفاً قابل بازتولید توسط الگوریتم‌ها نیست؛ بنابراین، هرمنوتیک دیجیتال نه تنها ابزار تحلیل متون و داده‌هاست، بلکه برای بازاندیشی در مفاهیمی چون «هویت»، «خودآگاهی» و «معنای زندگی» در پرتو مواجهه با هوش مصنوعی بستری فراهم می‌آورد (Capurro, 2010: 39).

در حوزه عملی، هوش مصنوعی به دو هدف عمده می‌پردازد: بازتولید رفتارهای هوشمند و دستیابی به خود هوشمندی. در حالت بازتولیدی، سامانه‌ها بدون آنکه «بیندیشند» یا تجربه زیسته داشته باشند، رفتارهای هوشمندانه را صرفاً تقلید می‌کنند. همان‌طور که ادسخر دیکسترا می‌گوید، پرسش از اینکه آیا رایانه قادر به فکر کردن است، به اندازه سؤال درباره اینکه آیا زیردریایی می‌تواند شنا کند، بی‌معنی است (Dijkstra, 1984: 3). این مثال، کارکردگرایی AI بازتولیدی را به تصویر می‌کشد: سامانه عملکرد دارد، اما فاقد درک و فهم و نیت‌مندی انسانی است. این بیان نشان می‌دهد که تمایز میان «عملکرد» و «فهم» در AI از حیث هرمنوتیکی بنیادین است، زیرا همان‌طور که زیردریایی شنا می‌کند، اما ماهیت زیست‌آبزی را ندارد، AI نیز فاقد تجربه زیسته و افق معنایی انسانی است؛ بنابراین، موفقیت تکنیکی AI نباید با درک وجودی یکی انگاشته شود.

در این راستا، بازتعریف سوژگی انسانی و تعامل آن با AI نیازمند رویکردی چندلایه است؛ یعنی می‌توان گفت: اگرچه AI می‌تواند متون دینی و فلسفی را پردازش کند، اما افق تاریخی و فرهنگی درک انسان را ندارد و بنابراین نمی‌تواند جایگزین تجربه وجودی انسان شود (Russell & Norvig, 2021: 80). در این بخش، افق‌های متفاوت تعامل انسان و هوش مصنوعی برجسته می‌شود، چراکه حتی با توانایی پردازش متون دینی، AI نمی‌تواند زمینه تاریخی - فرهنگی فهم انسانی را بازنمایی کند. از این رو، بازتعریف سوژگی انسانی در نسبت با AI ضرورتی وجودشناختی می‌یابد.

همان‌گونه که کمیسیون اروپا تأکید می‌کند، هوش مصنوعی نباید خود را به جای انسان جا بزند و باید مرز خود را با فهم انسانی روشن سازد (High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, 2019, 18).

در نهایت، هرمنوتیک دیجیتال به ما یادآور می‌شود که درک معنا و بازتعریف مفاهیم وجودی، نه تنها در سطح پردازش داده‌ها، بلکه در دل تجربه‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ جریان دارد. AI ابزار قدرتمندی است، اما فهم، نیت‌مندی و خودآگاهی انسانی را نمی‌تواند تقلید کند و این همان محور اصلی مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه فلسفه فناوری و الهیات است (Jurafsky & Martin, 2023: 473). در اینجا تأکید می‌شود که هرمنوتیک دیجیتال نه صرفاً تحلیل داده، بلکه بازاندیشی در تجربه انسانی و افق فرهنگی است. در این چشم‌انداز، AI ابزاری یاری‌گر است، اما فاقد نیت‌مندی و خودآگاهی است و همین محدودیت، نقطه ورود بحث‌های میان‌رشته‌ای در فلسفه فناوری و الهیات می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. این پژوهش نشان داد که سیر تطور تاریخی هوش مصنوعی همواره با بازتعریف مفاهیم بنیادین عقلانیت و فهم همراه بوده است. از منطق‌گرایی نمادین و الگوریتم‌های صوری تا شبکه‌های عصبی و مدل‌های زبانی عظیم، هر مرحله نه تنها پیشرفتی فناورانه، بلکه تغییر در تلقی ما از نسبت انسان و ماشین را رقم زده است.
۲. یافته‌ها نشان داد که گرچه هوش مصنوعی توانایی شگفت‌انگیزی در بازنمایی زبانی و استخراج الگوها دارد، اما این توانایی نباید با «فهم وجودی» اشتباه گرفته شود. فهم، امری صرفاً محاسباتی نیست، بلکه رخدادی است ریشه‌دار در افق تاریخی، فرهنگی و زیسته انسان. این تمایز برای جلوگیری از فروکاست معنا به سطح داده‌ای حیاتی است.
۳. هرمنوتیک دیجیتال به عنوان حوزه‌ای نوپا، فرصت بی‌بدیلی برای تحلیل نقادانه نسبت میان فناوری و معنا فراهم می‌سازد. این پژوهش تأکید می‌کند که هرمنوتیک دیجیتال می‌تواند پلی میان نوآوری‌های فناورانه و سنت‌های تفسیری باشد؛ پلی که در عین بهره‌گیری از ابزارهای نوین، از انحراف معنا به سطح صرفاً الگوریتمی جلوگیری می‌کند.
۴. تحلیل‌ها نشان داد که ورود هوش مصنوعی به عرصه تفسیر متون دینی و فلسفی، با چالش‌های جدی فلسفی و الهیاتی همراه است. فقدان نیت وجودی و تجربه معنوی در سامانه‌های ماشینی به این معناست که کاربرت آن‌ها در حوزه متون مقدس، تنها می‌تواند در سطح کمکی باقی بماند و جایگزین مفسر انسانی نشود.
۵. یکی از یافته‌های مهم پژوهش، برجسته کردن جایگاه غیرقابل جایگزین عاملیت انسانی در فرایند تفسیر بود. انسان با افق‌های تاریخی و وجودی خود، به فرایند معنا عمق و اصالت می‌بخشد؛ درحالی‌که الگوریتم‌ها تنها بازتولیدکننده الگوهای آماری‌اند. این تمایز باید محور راهبردهای آینده قرار گیرد.
۶. هر چند هوش مصنوعی تهدیدهایی چون ساده‌سازی و تقلیل معنا را در پی دارد، اما در عین حال فرصت‌های مهمی نیز فراهم می‌کند؛ از جمله تسهیل دسترسی به متون، تحلیل تطبیقی گسترده و کشف الگوهای پنهان. استفاده نقادانه و مسئولانه از این ظرفیت‌ها می‌تواند فهم انسانی را تقویت کند، نه تضعیف.
۷. بر اساس یافته‌ها، سه راهبرد کلیدی قابل پیشنهاد است: نخست، حفظ مرزبندی میان «کارآمدی ابزاری» و «فهم وجودی»؛ دوم، توسعه چهارچوب‌های اخلاقی و فلسفی برای هدایت کاربردهای هوش مصنوعی در علوم انسانی و سوم، تقویت سواد فلسفی و دیجیتال پژوهشگران به منظور بهره‌گیری نقادانه از فناوری‌های نوین.
۸. در نهایت، پژوهش نتیجه می‌گیرد که نسبت انسان و هوش مصنوعی را باید نه در قالب جانشینی، بلکه در چهارچوب گفت‌وگویی انتقادی و هم‌افزا فهمید. این گفت‌وگو می‌تواند به بازاندیشی در مفاهیم بنیادین وجودی، هویت انسانی و جایگاه تفسیر در عصر دیجیتال بینجامد. بدین ترتیب، هرمنوتیک دیجیتال می‌تواند نه صرفاً عرصه‌ای فناورانه، بلکه بستری برای تعمیق اندیشه فلسفی و الهیاتی باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۸). *الفتوحات المکیه*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). *تفسیر تسنیم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طهماسبی، محمدرضا. (۱۳۸۵). روایت افراطی از هوش مصنوعی و مسئله وضوح‌ناپذیری ذهن. *فصلنامه هستی و شناخت*، ش ۱۱، صص ۸۱-۹۴.
- گیلاتی، عبدالرزاق بن محمد هاشم. (۱۳۸۷). *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*. تهران: پیام حق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۰). *مثنوی معنوی*. تهران: امیر کبیر.

- Amershi, Saleema, Maya Cakmak, W. Bradley Knox, and Todd Kulesza. (2014). "Power to the People: The Role of Humans in Interactive Machine Learning". *AI Magazine* 35, no. 4 (Winter), 105–120.
- Boden, M. A. (2001). *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, Oxford University Press.
- Bostrom, Nick. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press.
- Brynjolfsson, Erik & Andrew McAfee. (2014). *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, W. W. Norton & Company.
- Brown, Tom, Benjamin Mann, Nick Ryder, Melanie Subbiah, Jared Kaplan, Prafulla Dhariwal, Arvind Neelakantan, et al. (2020), Language Models Are Few-Shot Learners, *In Advances in Neural Information Processing Systems* 33 (NeurIPS 2020), 1877–1901.
- Demichelis, Rémy. (2024). *The Hermeneutic Turn of AI: Are Machines Capable of Interpreting?*, arXiv.
- Dijkstra, Edsger W. (1984). *On the Nature of Computing Science*, Eindhoven, Technological University.
- Floyd, Christiane, Reinhard Budde, Heinz Züllighoven, and Reinhard Keil-Slawik, eds, (1992), *Software Development and Reality Construction*, Springer-Verlag.
- Floridi, Luciano. (2004). "Open Problems in the Philosophy of Information." *Metaphilosophy* 35, no. 4, 554–582.
- Floridi, Luciano. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg, (2004). *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. 2nd rev. ed, London, Continuum.
- Goodfellow, Ian, Yoshua Bengio, & Aaron Courville. (2016). *Deep Learning*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Hebb, Donald Olding. (1949) *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York, Wiley.
- High-Level Expert Group on Artificial Intelligence. (2019). *Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, Brussels: European Commission, 8 April.
- Jurafsky, Daniel & James H. Martin. (2023). *Speech and Language Processing*, 3rd ed. Draft.
- McCarthy, John, Marvin L & Minsky, Nathaniel Rochester & Claude E. Shannon. (1955). *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, Dartmouth College.
- Moor, James. (2006). "The Dartmouth College Artificial Intelligence Conference: The Next Fifty Years." *AI Magazine*, 27, no. 4: 87.
- O'Neil, Cathy. (2017). *What's at Stake*, TED Talk.
- Penrose, Roger. (1991). *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, London, Penguin Books.
- Picca, Davide. (2024). "Emotional Hermeneutics: Exploring the Limits of Artificial Intelligence from a Diltheyan Perspective." *Paper presented at the 35th ACM Conference on Hypertext and SocialMedia, Poznan, Poland, September*.
- Capurro, Rafael. (2010). "Digital Hermeneutics: An Outline." *AI & Society*, 35, no. 1: 35–42.
- Romele, Alberto, Marta Severo, and Paolo Furia. (2018). "Digital Hermeneutics: From Interpreting with Machines to Interpretational Machines." *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*.
- Russell, Stuart J & Peter Norvig. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 4th ed. Hoboken, NJ, Pearson.

- Schank, Roger C. (1977). *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*. Hillsdale, NJ, L. Erlbaum Associates; New York, Distributed by the Halsted Press Division of John Wiley and Sons.
- Tavi, Jonas. (2024). "Bridging Hermeneutics and AI: The Quest for Meaning in a Digital Age." *LinkedIn*, January 21.
- Vaswani, Ashish, Noam Shazeer, Niki Parmar, Jakob Uszkoreit, Llion Jones, Aidan N. Gomez, Lukasz Kaiser, and Illia Polosukhin. (2017). Attention Is All You Need, *In Advances in Neural Information Processing Systems* 30 (NeurIPS 2017), 5998–6008, Montréal, Curran Associates.



تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت: منطق عقلانیت در نظام‌های انگیزشی منابع انسانی

مهدی محمدرضایی^۱✉؛ علیرضا حبیبی^۲

۱. استادیار، گروه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه طلوع مهر، قم، ایران. نویسنده مسئول: m.mrezaei@tolouemehr.ac.ir
۲. استادیار، گروه مدیریت بازرگانی، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴	نظام‌های انگیزشی در مدیریت منابع انسانی اغلب بر پیش‌فرض‌هایی درباره عقلانیت کنش انسانی استوارند که کمتر به صورت صریح مورد واکاوی فلسفی قرار می‌گیرند. غلبه رویکردهای ابزاری در طراحی این نظام‌ها، پرسش‌هایی بنیادین درباره نسبت میان کارایی، خودآیینی و کرامت انسانی برمی‌انگیزد. مسئله اصلی این مقاله بررسی منطق‌های عقلانی حاکم بر نظام‌های انگیزشی و پیامدهای اخلاقی و مدیریتی آن‌هاست. هدف مقاله، تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت و تبیین دلالت‌های این دو چهارچوب برای مدیریت منابع انسانی است. پژوهش از نظر هدف بنیادی-نظری و از نظر روش تحلیلی-تفسیری با رویکرد تطبیقی است و داده‌ها از طریق مطالعه کتابخانه‌ای متون کلاسیک و ثانویه معتبر در حوزه فلسفه و مدیریت گردآوری شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که عقلانیت ابزاری عمدتاً در سطح نظام و ساختار سازمانی عمل می‌کند و معطوف به هماهنگ‌سازی کنش‌هاست، درحالی‌که خودآیینی کانتی در سطح فاعل کنش و توجیه‌های آن قرار دارد. تعمیم بی‌واسطه عقلانیت ابزاری به سطح کنش فردی، به تقلیل انگیزش انسانی و تضعیف خودآیینی می‌انجامد. مقاله استدلال می‌کند که خودآیینی می‌تواند به عنوان معیاری هنجاری برای محدودسازی مشروع عقلانیت ابزاری در طراحی نظام‌های انگیزشی به کار رود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که بازاندیشی در نظام‌های انگیزشی مستلزم توجه به مبانی فلسفی عقلانیت و پرهیز از ابزارانگاری انسان در سازمان است.

استناد: محمدرضایی، مهدی، حبیبی، علیرضا (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت؛ منطق عقلانیت در نظام‌های انگیزشی منابع انسانی. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۹۱-۸۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2084336.1076>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



A Comparative Analysis of Instrumental Rationality in Max Weber's Thought and the Concept of Autonomy in Immanuel Kant's Moral Philosophy: The Logic of Rationality in Human Resource Motivational Systems

Mahdi Mohamadrezai¹✉, Alireza Habibi²

1. Assistant Professor, Department of Public Administration, Faculty of Management and Accounting, Tolo Mehr University, Qom, Iran. Corresponding Author: m.mrezaei@tolouemehr.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Business Administration, Faculty of Economics and Management, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran.

Article Info

History

Received: February 01, 2026

Accepted: May 04, 2026

Keywords

Rationality

Autonomy

Motivation, Human Dignity

Human Resource Management

Abstract

Motivational systems in human resource management are commonly designed on the basis of implicit assumptions about human rationality that are rarely subjected to philosophical scrutiny. The predominance of instrumental approaches within these systems raises fundamental questions concerning the relationship between efficiency, autonomy, and human dignity. This article examines the rational foundations underlying motivational systems and explores their ethical and managerial implications. The aim of this study is to provide a comparative analysis of instrumental rationality in the thought of Max Weber and the concept of autonomy in Immanuel Kant's moral philosophy, and to clarify the relevance of these frameworks for human resource management. The research adopts a theoretical and foundational orientation and employs an analytical–interpretive comparative methodology. Data are drawn from a critical examination of classical philosophical texts and authoritative contemporary literature in philosophy and management. The findings indicate that instrumental rationality primarily operates at the level of organizational systems and structures, where it serves to coordinate action and enhance efficiency. By contrast, Kantian autonomy is grounded at the level of the acting subject and is concerned with the normative justification of action. Extending instrumental rationality uncritically to the level of individual action reduces motivation to external incentives and risks undermining moral autonomy. The article argues that autonomy can function as a normative criterion for ethically constraining instrumental rationality in the design of motivational systems. The study concludes that a philosophically informed rethinking of motivational systems is essential to avoid the instrumentalization of human beings within organizational contexts

Citation: Mohamadrezai, M., & Habibi, A. (2026). A Comparative Analysis of Instrumental Rationality in Max Weber's Thought and the Concept of Autonomy in Immanuel Kant's Moral Philosophy: The Logic of Rationality in Human Resource Motivational Systems. *Comparative Philosophy*, 3(1), 81-91.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2084336.1076>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

نظام‌های انگیزشی در مدیریت منابع انسانی از بنیادی‌ترین سازوکارهایی هستند که سازمان‌ها از طریق آن‌ها رفتار، تلاش و جهت‌گیری کنش کارکنان را سامان می‌دهند. در اغلب سازمان‌های معاصر، این نظام‌ها در قالب مجموعه‌ای از ابزارها، شاخص‌ها و مشوق‌ها طراحی می‌شوند که هدف آن‌ها افزایش کارایی، بهره‌وری و هم‌راستاسازی رفتار فردی با اهداف سازمانی است. در نگاه رایج مدیریتی، انگیزش اغلب به‌مثابه مسئله‌ای فنی تلقی می‌شود که می‌توان آن را از طریق طراحی مناسب پاداش‌ها، نظام ارزیابی عملکرد و سازوکارهای کنترلی مدیریت کرد. این تلقی، هر چند در عمل کارکردهایی قابل مشاهده دارد، اما به‌ندرت به پیش‌فرض‌های عقلانی و فلسفی‌ای که چنین نظام‌هایی بر آن‌ها استوارند، توجه می‌کند. در سطحی عمیق‌تر، مسئله انگیزش صرفاً به «چگونگی تحریک رفتار» فروکاستنی نیست، بلکه مستقیماً به این پرسش بنیادین بازمی‌گردد که کنش انسانی بر چه مبنایی معقول، موجه و قابل انتظار تلقی می‌شود. هر نظام انگیزشی، آگاهانه یا ناآگاهانه، برداشتی خاص از عقلانیت انسان را مفروض می‌گیرد؛ برداشتی که تعیین می‌کند آیا انسان موجودی واکنش‌گر به محرک‌های بیرونی است یا فاعلی است که کنش او ریشه در داوری عقلانی، معنا و التزام درونی دارد. از این منظر، انگیزش نه صرفاً یک متغیر مدیریتی، بلکه مسئله‌ای در حوزه فلسفه عملی و نظریه کنش انسانی است؛ مسئله‌ای که بدون واکاوی مبانی عقلانی آن، تحلیل‌های مدیریتی از سطح توصیف‌های ابزاری فراتر نمی‌روند.

اهمیت این مسئله زمانی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم بخش قابل توجهی از رویه‌های رایج در مدیریت منابع انسانی - نظیر نظام‌های پاداش مبتنی بر عملکرد، هدف‌گذاری‌های کمی، شاخص‌سازی رفتار و ارزیابی‌های استاندارد - بر پیش‌فرضی مشترک استوارند: اینکه کنش انسانی قابل محاسبه، پیش‌بینی و هدایت از طریق تنظیم مشوق‌ها و پیامدهاست. چنین برداشتی از کنش، با آنچه در سنت جامعه‌شناسی مدرن با عنوان «عقلانیت ابزاری» صورت‌بندی شده، هم‌خوانی دارد؛ عقلانیتی که در آن، انتخاب کارآمدترین وسایل برای دستیابی به اهداف از پیش تعیین‌شده در مرکز تحلیل قرار می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۹). در این چهارچوب، انسان شاغل بیش از آنکه به‌مثابه فاعلی خودآیین تلقی شود، به‌صورت عنصری قابل تنظیم در یک نظام هدف‌محور فهم می‌شود.

این منطق عقلانی، اگرچه امکان اداره کارآمد سازمان‌های پیچیده را فراهم می‌آورد، اما هم‌زمان پرسش‌های جدی درباره نسبت میان انگیزش، اختیار و اخلاق برمی‌انگیزد. هنگامی که انگیزش صرفاً به پاسخ به پاداش یا اجتناب از تنبیه تقلیل می‌یابد، کنش انسانی از سطح داوری اخلاقی و معنا فاصله می‌گیرد و به رفتاری ابزارمند فروکاسته می‌شود. در چنین شرایطی، مسئله اصلی دیگر صرفاً اثربخشی نظام انگیزشی نیست، بلکه مشروعیت عقلانی و اخلاقی آن نیز محل تردید قرار می‌گیرد؛ تردیدی که در ادبیات انتقادی مدیریت و جامعه‌شناسی سازمان به‌صورت فزاینده‌ای برجسته شده است.

در برابر این تلقی ابزارمحور از عقلانیت، فلسفه اخلاق تصویری متفاوت از کنش انسانی ارائه می‌دهد. در اخلاق ایمانوئل کانت، عقل نه ابزار تحقق اهداف بیرونی، بلکه بنیان خودقانون‌گذاری و خودآیینی اخلاقی انسان است. در این چهارچوب، انسان موجودی است که به‌واسطه عقل عملی، خود را ملزم به اصولی می‌کند که قابلیت تعمیم جهان‌شمول دارند و مستقل از پیامدهای سودانگاران عمل می‌کنند. اصل بنیادین این اخلاق آن است که انسان همواره باید به‌مثابه غایت فی‌نفسه و نه صرفاً وسیله تلقی شود (کانت، ۱۳۸۶). این برداشت از عقلانیت، افقی هنجاری برای نقد رویکردهای ابزاری به انگیزش انسانی فراهم می‌آورد.

از این منظر، مسئله انگیزش دیگر صرفاً در سطح «طراحی ابزارهای تشویقی» باقی نمی‌ماند، بلکه به پرسشی درباره امکان کنش خودآیین در بافت‌های نهادی بدل می‌شود. اگر کنش کارکنان به‌طور کامل در چهارچوب محرک‌های بیرونی تعریف شود، آیا هنوز می‌توان از مسئولیت اخلاقی، تعهد معنادار و کرامت انسانی سخن گفت؟ این پرسش، نقطه

تلاقی فلسفه اخلاق و مدیریت منابع انسانی است و نشان می‌دهد که تحلیل نظام‌های انگیزشی بدون توجه به خودآیینی انسانی، تحلیلی ناقص و تقلیل‌گرایانه خواهد بود.

هدف این مقاله آن است که با اتخاذ رویکردی تحلیلی - تطبیقی، منطق عقلانیت حاکم بر نظام‌های انگیزشی منابع انسانی را از دو افق فلسفی متمایز بررسی کند: عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت. مقاله در پی آن است که نشان دهد این دو چهارچوب نه تنها دو تفسیر متفاوت از کنش انسانی ارائه می‌دهند، بلکه به دو منطق متمایز در طراحی، توجیه و ارزیابی نظام‌های انگیزشی سازمانی منجر می‌شوند. بر این اساس، مسئله پژوهش صرفاً مقایسه دو نظریه فلسفی نیست، بلکه واکاوی بنیان‌های عقلانی و اخلاقی سیاست‌ها و رویه‌هایی است که به‌طور روزمره رفتار انسان در سازمان‌ها را شکل می‌دهند و پیامدهای بلندمدتی برای معنا، تعهد و کرامت انسانی در محیط کار دارند.

پیشینه پژوهش و مبانی نظری

عقلانیت به مثابه چهارچوب فهم کنش انسانی

در ادبیات فلسفی و علوم اجتماعی، عقلانیت همواره به عنوان مفهومی بنیادین برای تبیین کنش انسانی مطرح بوده است. با این حال، این مفهوم نه یک معنا، بلکه طیفی از معانی و کارکردها را در برمی‌گیرد که بسته به سنت نظری، به گونه‌ای متفاوت صورت‌بندی شده‌اند. در فلسفه عملی، عقلانیت اغلب با امکان داوری اخلاقی، مسئولیت‌پذیری و خودقانون‌گذاری پیوند می‌خورد، در حالی که در علوم اجتماعی مدرن، عقلانیت بیشتر به عنوان الگویی تحلیلی برای تبیین نظم اجتماعی و پیش‌بینی رفتار کنشگران به کار می‌رود (Coleman, 1990; Rose, 2014).

از منظر تحلیلی، می‌توان دست کم سه صورت‌بندی متمایز از عقلانیت را از یکدیگر تفکیک کرد: عقلانیت ابزاری، عقلانیت ارزشی و عقلانیت هنجاری. عقلانیت ابزاری بر کارآمدی وسایل در دستیابی به اهداف متمرکز است و کنش را تابع محاسبه سود و زیان می‌داند. عقلانیت ارزشی، کنش را بر اساس پایبندی به ارزش‌ها و باورهای معنادار برای فاعل تبیین می‌کند، حتی اگر این کنش از منظر ابزارمحور کارآمد نباشد. عقلانیت هنجاری - که در فلسفه اخلاق برجسته است - به امکان توجیه کنش بر اساس اصول عام، الزام‌آور و قابل تعمیم می‌پردازد. این تفکیک نشان می‌دهد که «عقلانی بودن» کنش، مفهومی بدیهی و یک‌دست نیست، بلکه وابسته به سطح تحلیل و چهارچوب هنجاری مورد نظر است. (وبر، ۱۳۸۹؛ Callinicos, 2007)

در بستر سازمان، این تمایز اهمیت مضاعف می‌یابد. سازمان‌ها ناگزیرند برای هماهنگ‌سازی کنش‌های فردی، نوعی عقلانیت مسلط را مفروض بگیرند؛ عقلانیتی که در قالب قواعد، شاخص‌ها، ساختارها و نظام‌های ارزیابی نهادینه می‌شود. از این رو، عقلانیت در سازمان نه صرفاً یک مفهوم نظری، بلکه مبنایی عملی برای طراحی سیاست‌ها و رویه‌های مدیریتی است. بررسی مبانی عقلانیت، پیش‌شرط فهم منطق درونی نظام‌های انگیزشی منابع انسانی به شمار می‌آید، زیرا این نظام‌ها دقیقاً در نقطه تلاقی میان کنش فردی و اهداف سازمانی قرار دارند (Scott, 2015; Armstrong, 2020).

عقلانیت ابزاری و منطق اداره سازمان در اندیشه ماکس وبر

عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر به نوعی کنش عقلانی اشاره دارد که در آن فاعل با فرض ثبات اهداف، به صورت محاسبه‌گرانه کارآمدترین وسایل را برای دستیابی به آن اهداف انتخاب می‌کند. در این منطق، ارزش کنش نه بر اساس ملاحظات هنجاری یا اخلاقی، بلکه بر مبنای میزان موفقیت آن در تحقق هدف سنجیده می‌شود. وبر نشان می‌دهد که این نوع عقلانیت زیربنای شکل‌گیری بوروکراسی‌های مدرن و سازوکارهای رسمی کنترل، پاداش و تنبیه است و امکان پیش‌بینی و اداره سازمان‌های پیچیده را فراهم می‌سازد. با این حال، تعمیم بی‌واسطه عقلانیت ابزاری به کنش انسانی

می‌تواند به فروکاستن انسان به عنصر قابل محاسبه و تضعیف معنا و آزادی کنش بینجامد؛ وضعیتی که وبر آن را با استعاره «قفس آهنین» توصیف می‌کند. در اندیشه ماکس وبر، عقلانیت ابزاری جایگاهی محوری در تحلیل مدرنیته و تحول اشکال کنش اجتماعی دارد. وبر عقلانیت را در پیوند مستقیم با فرآیند عقلانی شدن تحلیل می‌کند؛ فرایندی که طی آن، کنش انسانی به تدریج از سنت، عاطفه و ارزش‌های غیرمحاسبه‌پذیر فاصله می‌گیرد و در چهارچوب محاسبه‌پذیری، پیش‌بینی‌پذیری و کنترل عقلانی سامان می‌یابد. در این چهارچوب، کنش هدف‌عقلانی کنشی است که در آن، فاعل با محاسبه نسبت میان وسایل و اهداف، کارآمدترین مسیر را برای دستیابی به هدف انتخاب می‌کند (وبر، ۱۳۸۹/۱۹۲۲؛ Scott, 2015).

اهمیت تحلیل وبر برای فهم سازمان مدرن در آن است که او بوروکراسی را صورت نهادی عقلانیت ابزاری می‌داند. بوروکراسی، از نظر وبر، ساختاری است که در آن قواعد رسمی، تقسیم کار دقیق، سلسله‌مراتب اقتدار و ارزیابی مبتنی بر معیارهای عینی جایگزین قضاوت‌های شخصی و ارزش‌محور می‌شود. این ساختار، امکان اداره کارآمد سازمان‌های بزرگ را فراهم می‌آورد، اما هم‌زمان کنش انسانی را در قالب نقش‌هایی از پیش تعریف‌شده محدود می‌سازد. در چنین نظامی، عقلانی بودن کنش بیش از هر چیز به میزان انطباق آن با قواعد و اهداف سازمانی وابسته می‌شود (وبر، ۱۳۸۹؛ Scott, 2015).

در حوزه مدیریت منابع انسانی، این منطق به‌طور مستقیم در طراحی نظام‌های انگیزشی بازتاب می‌یابد. نظام‌های پاداش مبتنی بر عملکرد، شاخص‌سازی رفتار، هدف‌گذاری کمی و سازوکارهای کنترلی، همگی بر این پیش‌فرض استوارند که انگیزش انسانی را می‌توان از طریق تنظیم محرک‌های بیرونی هدایت کرد. از منظر وبر، این رویکرد بخشی از منطق درونی سازمان عقلانی است و نمی‌توان آن را صرفاً به سوءنیت مدیران تقلیل داد. باین حال، تحلیل وبر هم‌زمان هشدار می‌دهد که غلبه این منطق می‌تواند به‌نوعی «قفس آهنین» بینجامد که در آن، کنشگران در چهارچوب عقلانیتی محدود و ابزارمحور گرفتار می‌شوند (وبر، ۱۳۸۹؛ Lawler, 2014؛ Aguinis, 2019).

خودآیینی و عقل عملی در اخلاق ایمانوئل کانت

در نقطه مقابل صورت‌بندی وبر از عقلانیت، اخلاق ایمانوئل کانت عقلانیت را در سطح فاعل اخلاقی و در پیوند با عقل عملی تعریف می‌کند. در این سنت، عقل نه ابزاری برای تحقق اهداف بیرونی، بلکه مبنای خودقانون‌گذاری و خودآیینی انسان است. خودآیینی به این معناست که فاعل اخلاقی، قانون کنش خود را نه از بیرون، بلکه از عقل خویش اخذ می‌کند و خود را به آن ملتزم می‌داند (کانت، ۱۳۸۶؛ Wood, 2008). قانون خودمختاری اراده در اخلاق کانت به این معناست که فاعل اخلاقی باید خود قانون‌گذار کنش خویش باشد و اصل عمل را از عقل عملی خود اخذ کند، نه از امیال، منافع شخصی یا فشارهای بیرونی. خودمختاری به معنای آزادی دل‌بخواهانه نیست، بلکه به معنای تبعیت اراده از قانونی است که عقل آن را به‌صورت جهان‌شمول و الزام‌آور تشخیص می‌دهد. از این منظر، کنشی واجد ارزش اخلاقی است که از اراده‌ای ناشی شود که آگاهانه خود را مقید به وظیفه می‌داند (محمدرضایی، ۱۳۸۹).

کانت تأکید می‌کند هرگاه کنش انسانی بر پایه پاداش، تنبیه یا محاسبه پیامدها صورت گیرد، اراده در وضعیت دگرمختاری و دگرآیینی قرار دارد و ارزش اخلاقی اصیل مخدوش می‌شود؛ بنابراین، خودمختاری شرط امکان مسئولیت اخلاقی و نسبت دادن کنش به فاعل عقلانی به‌شمار می‌آید.

اصل بنیادین دیگر اخلاق کانتی لزوم تلقی انسان به‌مثابه غایت فی‌نفسه است. قانون غایت فی‌نفسه بودن انسان بیان می‌کند که هر انسان، به‌واسطه عقلانیت و توانایی خودقانون‌گذاری، دارای ارزشی ذاتی است و نباید صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف دیگران به کار گرفته شود. این اصل نفی هرگونه استفاده ابزاری از انسان نیست، بلکه نفی استفاده صرفاً ابزاری از اوست؛ به‌گونه‌ای که شأن عقلانی و ارادی فرد نادیده گرفته شود.

بر اساس این اصل، کرامت انسانی مستقل از کارکرد، سودمندی یا پیامدهای بیرونی است و نمی‌توان آن را در برابر کارایی یا موفقیت نهادی معاوضه کرد. قانون غایت فی‌نفسه بودن انسان بدین ترتیب معیاری هنجاری برای ارزیابی روابط و نظام‌هایی فراهم می‌کند که با کنش انسانی سروکار دارند. این اصل پیامدهای عمیقی برای تحلیل کنش در بافت‌های نهادی دارد. بر اساس این اصل، هیچ نظامی مجاز نیست انسان را صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف خود به کار گیرد، حتی اگر این اهداف از منظر کارکردی یا اقتصادی موجه به نظر برسند. ارزش کنش انسانی، در این چهارچوب، نه از پیامدهای آن، بلکه از انگیزه و اصل حاکم بر آن ناشی می‌شود. کنش زمانی اخلاقاً معتبر است که از اراده‌ای خودآیین و قابل تعمیم به همه فاعلان عقلانی سرچشمه گرفته باشد (کانت، ۱۳۸۶؛ O'Neill, 2013).

کاربست این منطق در تحلیل سازمان نشان می‌دهد که بسیاری از سازوکارهای انگیزشی رایج، از منظر اخلاق کانتی با چالش مواجه‌اند. هنگامی که انگیزش به پاسخ به پاداش یا اجتناب از تنبیه فروکاسته می‌شود، کنش فرد دیگر حاصل داوری عقل عملی نیست، بلکه نتیجه فشارهای بیرونی است. چنین وضعیتی، خودآیینی را تضعیف می‌کند و انسان شاغل را در معرض ابزارانگاری قرار می‌دهد؛ امری که از منظر اخلاق هنجاری قابل دفاع نیست (O'Neill, 2013؛ سندل، ۱۳۹۱).

عقلانیت، انگیزش و خلأ ادبیات میان‌رشته‌ای

مرور ادبیات نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی و رفتار سازمانی، انگیزش را یا در قالب مدل‌های روان‌شناختی فردمحور تحلیل کرده‌اند یا در چهارچوب رویکردهای ابزاری به طراحی نظام‌های پاداش و کنترل. در این مطالعات، پرسش از مبانی عقلانی و اخلاقی این نظام‌ها اغلب به حاشیه رانده شده و به‌ندرت به‌صورت نظام‌مند مورد واکاوی قرار گرفته است (Armstrong, 2020؛ Deci & Ryan, 2000).

در سوی دیگر، ادبیات فلسفی عقلانیت و اخلاق، اگرچه غنای مفهومی بالایی دارد، اما کمتر به پیامدهای سازمانی و مدیریتی این مفاهیم پرداخته است. نتیجه این گسست، شکل‌گیری خلأیی میان فلسفه و مدیریت است؛ خلأیی که موجب می‌شود نظام‌های انگیزشی بدون پشتوانه هنجاری روشن طراحی شوند و نقدهای اخلاقی نیز بدون توجه به منطق درونی سازمان‌ها باقی بمانند. مقاله حاضر در پی آن است که با اتخاذ رویکردی تطبیقی، این دو حوزه را به یکدیگر پیوند دهد و نشان دهد که تحلیل عقلانیت می‌تواند به‌عنوان پلی مفهومی میان فلسفه اخلاق و مدیریت منابع انسانی عمل کند (O'Neill, 2013).

تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری و خودآیینی: از تفاوت نظری تا پیامد سازمانی

افزودن این زیربخش تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت میان عقلانیت ابزاری در اندیشه وبر و خودآیینی در اخلاق کانتی، صرفاً تفاوتی در زبان یا سنت فلسفی نیست، بلکه تفاوتی بنیادین در نقطه عزیمت تحلیل کنش انسانی است. وبر تحلیل خود را از سطح نظم اجتماعی و الزامات اداره عقلانی جوامع مدرن آغاز می‌کند، درحالی‌که کانت نقطه عزیمت خود را فاعل اخلاقی و امکان توجه هنجاری کنش قرار می‌دهد. این تفاوت نقطه آغاز، به دو منطق کاملاً متمایز در فهم انگیزش انسانی منجر می‌شود (وبر، ۱۳۸۹؛ کانت، ۱۳۸۶).

در منطق وبر، عقلانیت ابزاری پاسخی است به مسئله هماهنگی کنش‌ها در ساختارهای پیچیده. سازمان عقلانی، از این منظر، ناگزیر است کنش انسانی را در قالب قواعد، شاخص‌ها و سازوکارهای قابل کنترل صورت‌بندی کند. انگیزش در این چهارچوب، عمدتاً کارکردی تنظیمی دارد: ابزار انگیزشی وسیله‌ای است برای هم‌راستاسازی رفتار فردی با اهداف نظام. در مقابل، در منطق کانتی، انگیزش نه ابزار تنظیم رفتار، بلکه بیان نسبت فاعل با قانون عقلانی است. کنش زمانی معنادار و موجه تلقی می‌شود که از اراده‌ای خودآیین ناشی شود، نه از فشار یا محاسبه پیامدها (کانت، ۱۳۸۶؛ Wood, 2008).

این تفاوت، خود را در نوع پرسش‌هایی که هر چهارچوب مطرح می‌کند نیز نشان می‌دهد. عقلانیت ابزاری می‌پرسد: «چه سازوکاری بیشترین کارایی را در تحقق هدف فراهم می‌کند؟» در حالی که خودآیینی می‌پرسد: «آیا کنش به گونه‌ای انجام شده که فاعل بتواند آن را از منظر عقل عملی توجیه کند؟» هنگامی که پرسش نخست جایگزین پرسش دوم می‌شود، کنش انسانی از سطح هنجاری به سطح عملکردی فروکاسته می‌شود؛ امری که پیامدهای اخلاقی مهمی در بافت سازمان دارد (O'Neill, 2013).

تفاوت سطح کنش، سطح نظام و سطح هنجار در دو منطق عقلانیت

تحلیل تطبیقی دقیق‌تر نشان می‌دهد که عقلانیت ابزاری و خودآیینی کانتی را می‌توان با سه سطح متمایز از تحلیل کنش مرتبط دانست: سطح کنش فردی، سطح نظام سازمانی و سطح هنجارهای اخلاقی. عقلانیت ابزاری عمدتاً در سطح نظام سازمانی عمل می‌کند و معطوف به طراحی سازوکارهایی است که کنش‌های فردی را قابل پیش‌بینی و کنترل می‌سازد. در مقابل، خودآیینی کانتی مستقیماً به سطح هنجار و کنش فردی پیوند می‌خورد و بر امکان مسئولیت‌پذیری اخلاقی تأکید می‌کند (وبر، ۱۳۸۹؛ کانت، ۱۳۸۶).

خط این سطوح، یکی از خطاهای رایج در ادبیات مدیریت منابع انسانی است. هنگامی که از کارکنان انتظار می‌رود هم‌زمان مطابق شاخص‌های صلب عملکرد کنند و در عین حال مسئولیت اخلاقی و تعهد درونی از خود نشان دهند، بدون آنکه امکان خودآیینی برای آنان فراهم شود، نوعی ناسازگاری عقلانی شکل می‌گیرد. این ناسازگاری، نه ناشی از ضعف اخلاقی کارکنان، بلکه پیامد طراحی نظام‌هایی است که منطق سطح نظام را به سطح کنش فردی تعمیم می‌دهند (Lawler, 2014 ; Scott, 2015).

در این چهارچوب، خودآیینی را می‌توان به‌عنوان معیاری برای ارزیابی مرزهای مشروع عقلانیت ابزاری در سازمان در نظر گرفت. عقلانیت ابزاری تا جایی موجه است که امکان داوری عقلانی و انتخاب معنادار را از فاعلان سلب نکند. فراتر رفتن از این مرز، به ابزارانگاری انسان و تضعیف کرامت انسانی می‌انجامد؛ مسئله‌ای که در اخلاق کانتی جایگاهی محوری دارد (سندل، ۱۳۹۱؛ O'Neill, 2013).

جایگاه مقاله در ادبیات تطبیقی فلسفه و مدیریت

افزودن این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که مقاله حاضر صرفاً به کنارهم گذاری دو متفکر بسنده نمی‌کند، بلکه در پی صورت‌بندی یک مسئله مشترک در دو سنت فکری متفاوت است: مسئله عقلانیت کنش انسانی در بافت‌های نهادی. در حالی که بخش قابل توجهی از ادبیات مدیریت منابع انسانی به‌طور ضمنی عقلانیت ابزاری را مفروض می‌گیرد، این مقاله نشان می‌دهد که چنین مفروضی نیازمند توجیه هنجاری است؛ توجیهی که بدون ارجاع به مفاهیمی چون خودآیینی ممکن نیست.

از این منظر، نوآوری مقاله در انتقال بحث انگیزش از سطح «کارایی ابزارها» به سطح «مشروعیت عقلانی منطقی‌ها» است. این جابه‌جایی سطح تحلیل، امکان گفت‌وگوی واقعی میان فلسفه اخلاق و مدیریت منابع انسانی را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که مسائل سازمانی را نمی‌توان بدون توجه به مبانی فلسفی عقلانیت به‌درستی فهم کرد (Scott, 2015 ; Armstrong, 2020).

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، پژوهشی بنیادی - نظری و از نظر ماهیت، تحلیلی - تفسیری با رویکرد تطبیقی است. مسئله اصلی پژوهش نه سنجش متغیرها و نه آزمون فرضیه‌های تجربی، بلکه واکاوی مبانی عقلانی و هنجاری نهفته در نظام‌های

انگیزشی منابع انسانی است. از این رو، روش‌شناسی این پژوهش بر تحلیل مفهومی و مقایسه نظام‌مند دو چهارچوب فلسفی استوار است که هر یک تلقی متفاوتی از عقلانیت و کنش انسانی ارائه می‌دهند.

در این پژوهش، داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه متون کلاسیک و ثانویه معتبر در دو حوزه فلسفه و مدیریت گردآوری شده‌اند. در بخش فلسفی، آثار اصلی و تفسیری مربوط به عقلانیت در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآینی در اخلاق ایمانوئل کانت مبنای تحلیل قرار گرفته‌اند. در بخش مدیریتی، از ادبیات نظری مدیریت منابع انسانی و رفتار سازمانی، به ویژه آثاری که به مسئله انگیزش، نظام‌های پاداش و منطق کنش در سازمان پرداخته‌اند، استفاده شده است. انتخاب منابع بر اساس ارتباط مستقیم با مسئله پژوهش، اعتبار علمی و جایگاه آن‌ها در ادبیات موضوع صورت گرفته است.

منطق تطبیق در این پژوهش از نوع تطبیق مفهومی - تحلیلی است، نه تطبیق تاریخی یا تطبیق کاربردی صرف. بدین معنا که هدف، مقایسه مستقیم دو اندیشمند در سطح نظریه‌پردازی درباره سازمان نیست، بلکه استخراج و مقایسه دو منطق عقلانی متمایز درباره کنش انسانی است که پیامدهای متفاوتی برای طراحی و توجیه نظام‌های انگیزشی دارند. در این چهارچوب، عقلانیت ابزاری وبر و خودآینی کانتی به عنوان دو «چهارچوب تفسیری» مستقل تحلیل شده و سپس نقاط افتراق و امکان‌های گفت‌وگوی آن‌ها در بافت مدیریت منابع انسانی بررسی شده است.

روش تحلیل داده‌ها در این پژوهش، تحلیل مفهومی و تفسیری است. در این روش، مفاهیم کلیدی هر چهارچوب نظری - نظیر عقلانیت ابزاری، کنش هدف عقلانی، خودآینی، عقل عملی و غایت‌بودگی انسان - ابتدا در متن اصلی اندیشه هر متفکر تبیین می‌شوند و سپس در نسبت با مسئله انگیزش سازمانی مورد بازخوانی قرار می‌گیرند. این تحلیل از سطح توصیف فراتر رفته و با هدف کشف دلالت‌های هنجاری و مدیریتی مفاهیم صورت می‌پذیرد.

برای افزایش اعتبار علمی تحلیل، سه معیار به‌طور ضمنی رعایت شده است: نخست، انسجام درونی در تفسیر هر چهارچوب نظری؛ بدین معنا که مفاهیم هر متفکر در چهارچوب منطق درونی اندیشه او تحلیل شده و از برون‌فکنی مفاهیم ناهمخوان پرهیز شده است؛ دوم، کفایت شواهد متنی؛ به این معنا که تفسیرها بر متون معتبر و شناخته‌شده استوارند و به خوانش‌های ثانویه معتبر ارجاع داده شده است؛ سوم، شفافیت در سطح تطبیق؛ بدین معنا که تفاوت‌های سطح تحلیل (نظام/فاعل) به‌صراحت مشخص شده و از خلط سطوح نظری پرهیز شده است (وبر، ۱۳۸۹؛ کانت، ۱۳۸۶؛ O'Neill, 2013).

در نهایت، باید تأکید کرد که این پژوهش در پی ارائه یک مدل اجرایی یا نسخه مدیریتی آماده نیست، بلکه هدف آن فراهم آوردن چهارچوبی مفهومی برای بازاندیشی انتقادی در منطق‌های حاکم بر نظام‌های انگیزشی است. از این رو، روش‌شناسی انتخاب‌شده با ماهیت مسئله و هدف نظری مقاله سازگار بوده و امکان گفت‌وگوی میان فلسفه اخلاق و مدیریت منابع انسانی را فراهم می‌سازد.

یافته‌های پژوهش

یافته اول: تمایز سطح تحلیل عقلانیت در نظام‌های انگیزشی

یافته نخست پژوهش نشان می‌دهد که عقلانیت ابزاری و خودآینی اخلاقی، نه صرفاً دو برداشت متفاوت از کنش انسانی، بلکه دو سطح متمایز تحلیل را نمایندگی می‌کنند. عقلانیت ابزاری عمدتاً در سطح نظام، ساختار و سازوکارهای اداره سازمان عمل می‌کند و معطوف به هماهنگ‌سازی کنش‌های فردی در راستای اهداف جمعی است. در مقابل، خودآینی کانتی در سطح فاعل کنش قرار دارد و به امکان توجیه هنجاری کنش از منظر عقل عملی می‌پردازد. خلط این دو سطح، به سوء فهم‌های نظری و عملی در طراحی نظام‌های انگیزشی می‌انجامد.

از منظر فلسفه کنش، این تمایز نشان می‌دهد که عقلانیت ابزاری به پرسش «چگونه کنش‌ها را سامان دهیم؟» پاسخ می‌دهد، درحالی که خودآیینی به پرسش «کنش چگونه می‌تواند موجه باشد؟» ناظر است. هنگامی که منطق پاسخگوی پرسش نخست، به طور مستقیم به جای پرسش دوم نشانده می‌شود، کنش انسانی از سطح داوری اخلاقی به سطح انطباق ساختاری فروکاسته می‌شود. این فروکاست، نه حاصل سوء تعبیر اندیشه وبر یا کانت، بلکه نتیجه نادیده گرفتن تفاوت سطح تحلیل در این دو چهارچوب است (وبر، ۱۳۸۹؛ کانت، ۱۳۸۶).

در حوزه مدیریت منابع انسانی، این یافته نشان می‌دهد که بسیاری از تعارض‌های عملی در نظام‌های انگیزشی - مانند تعارض میان کنترل و تعهد - ناشی از اعمال منطق عقلانیت ابزاری در سطحی است که انتظار خودآیینی از کارکنان وجود دارد. سازمان‌ها هم‌زمان خواهان تبعیت دقیق از شاخص‌ها و بروز مسئولیت اخلاقی‌اند، بی‌آنکه به ناسازگاری عقلانی این دو انتظار توجه کنند (Lawler, 2014 ; Scott, 2015).

یافته دوم: تقلیل انگیزش انسانی به واکنش ابزاری

یافته دوم پژوهش نشان می‌دهد که غلبه عقلانیت ابزاری در طراحی نظام‌های انگیزشی، به تقلیل انگیزش انسانی به واکنش نسبت به محرک‌های بیرونی می‌انجامد. در این چهارچوب، انگیزش نه به عنوان فرایندی معنایی یا هنجاری، بلکه به مثابه متغیری وابسته به پاداش، تنبیه و پیامدهای قابل محاسبه تلقی می‌شود. چنین برداشتی، اگرچه امکان پیش‌بینی رفتار را افزایش می‌دهد، اما انگیزش را از پیوند با معنا و نیت کنشگر جدا می‌سازد.

از منظر فلسفی، این تقلیل به معنای جایگزینی عقل عملی با عقل ابزاری است. در این وضعیت، کنش نه بر اساس اصل یا قاعده‌ای خودگزیده، بلکه بر اساس پیامدهای بیرونی آن ارزیابی می‌شود. اخلاق کانتی این وضعیت را نوعی دگر قانون‌گذاری^۱ می‌داند؛ وضعیتی که در آن اراده تابع عوامل بیرونی است و نه عقل خودآیین (کانت، ۱۳۸۶؛ O'Neill, 2013).

در سطح سازمانی، این منطق می‌تواند به شکل‌گیری رفتارهای حداقلی، فرصت‌طلبانه و وابسته به مشوق منجر شود. هنگامی که انگیزش صرفاً بیرونی باشد، تعهد درونی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی تضعیف می‌شود و کارکنان تمایل می‌یابند فقط آنچه اندازه‌گیری می‌شود را انجام دهند، نه آنچه معنادار یا درست است (Aguinis, 2019 ; Deci & Ryan 2000).

یافته سوم: خودآیینی به مثابه معیار هنجاری نقد نظام‌های انگیزشی

یافته سوم نشان می‌دهد که مفهوم خودآیینی در اخلاق کانتی می‌تواند به عنوان معیاری هنجاری برای ارزیابی نظام‌های انگیزشی به کار رود. بر این اساس، پرسش اصلی دیگر صرفاً «کارآمدی ابزار انگیزشی» نیست، بلکه «نسبت آن ابزار با امکان کنش خودآیین» است. این تغییر زاویه دید، افق تازه‌ای برای تحلیل اخلاقی سیاست‌های منابع انسانی فراهم می‌آورد.

خودآیینی در این معنا به معنای نفی هرگونه ساختار یا قاعده سازمانی نیست، بلکه به معنای محدودسازی عقلانیت ابزاری از طریق اصول هنجاری است. کنش سازمانی زمانی اخلاقاً موجه است که ساختارها، امکان داوری عقلانی و انتخاب معنادار را از فاعلان سلب نکنند. این قرائت، تفسیرهای ساده‌انگارانه از کانت را که اخلاق او را ناسازگار با زندگی نهادی می‌دانند، به چالش می‌کشد (Wood, 2008 ; O'Neill 2013).

از منظر مدیریت منابع انسانی، این یافته نشان می‌دهد که نظام‌های انگیزشی می‌توانند به گونه‌ای طراحی شوند که به جای تضعیف خودآیینی، آن را تقویت کنند؛ برای مثال، از طریق تأکید بر معنا، مسئولیت، شفافیت هنجاری و مشارکت در تعیین اهداف، نه صرفاً از طریق مشوق‌های مالی (Armstrong, 2020).

یافته چهارم: تنش ساختاری میان کارایی و کرامت انسانی

یافته چهارم پژوهش حاکی از آن است که میان منطق کارایی سازمانی - که عمدتاً بر عقلانیت ابزاری استوار است - و اصل کرامت انسانی - که در اخلاق کانتی برجسته است - نوعی تنش ساختاری وجود دارد. این تنش نه تصادفی است و نه صرفاً ناشی از سوءمدیریت، بلکه ریشه در تفاوت مبانی عقلانی این دو رویکرد دارد. از منظر فلسفه اخلاق، کرامت انسانی مستلزم آن است که انسان هرگز صرفاً به عنوان وسیله تلقی نشود. درحالی که عقلانیت ابزاری، به طور ذاتی، کنش ها و کنشگران را در نسبت با اهداف بیرونی ارزش گذاری می کند. این تنش، هسته اصلی چالش اخلاقی سازمان های مدرن را شکل می دهد (کانت، ۱۳۸۶؛ سندل، ۱۳۹۱). در عمل، این تنش خود را در تعارض هایی نظیر فشار برای بهره‌وری حداکثری در برابر توجه به معنا، سلامت روان و شأن انسانی کارکنان نشان می دهد. یافته پژوهش نشان می دهد که نادیده گرفتن این تنش، به فرسایش اعتماد، کاهش تعهد و بحران معنا در سازمان ها می انجامد (Lawler, 2014 ; Scott, 2015).

بحث و نتیجه گیری

یافته های این پژوهش نشان داد که نظام های انگیزشی منابع انسانی را نمی توان صرفاً به عنوان مجموعه ای از ابزارهای فنی برای افزایش بهره‌وری یا کنترل رفتار کارکنان تحلیل کرد. در سطحی بنیادین تر، این نظام ها بر منطق های عقلانی خاصی استوارند که حامل مفروضات انسان شناختی و اخلاقی مشخصی اند. تحلیل تطبیقی عقلانیت ابزاری در اندیشه ماکس وبر و مفهوم خودآیینی در اخلاق ایمانوئل کانت نشان داد که بسیاری از تنش های مشاهده شده در عمل مدیریت منابع انسانی - نظیر تعارض میان کارایی و معنا، یا میان کنترل و تعهد - ریشه در تفاوت این منطق های عقلانی دارند، نه صرفاً در ضعف طراحی یا اجرای سیاست های انگیزشی.

از منظر تحلیلی، عقلانیت ابزاری به عنوان منطق مسلط سازمان های مدرن، در سطح ساختار و نظام عمل می کند و هدف آن هماهنگ سازی کنش های فردی در راستای اهداف جمعی است. این منطق، همان گونه که وبر نشان می دهد، امکان اداره سازمان های پیچیده را فراهم می آورد و از حیث کارکردی نقشی انکارناپذیر دارد. با این حال، یافته های پژوهش حاضر نشان می دهد که تعمیم بی واسطه این منطق به سطح فاعل انسانی، به نوعی تقلیل گرایی می انجامد که در آن کنش انسانی به واکنش نسبت به محرک های بیرونی فروکاسته می شود (وبر، ۱۳۸۹؛ Scott, 2015).

در مقابل، خودآیینی کانتی افقی هنجاری برای نقد این وضعیت فراهم می آورد. خودآیینی، در این مقاله، نه به عنوان ایده ای آرمان گرایانه و ناسازگار با زندگی سازمانی، بلکه به مثابه معیاری تحلیلی برای سنجش مشروعیت اخلاقی نظام های انگیزشی صورت بندی شد. بر اساس این معیار، مسئله اصلی دیگر صرفاً اثربخشی ابزارهای انگیزشی نیست، بلکه نسبت آن ها با امکان کنش آگاهانه، مسئولانه و معنادار کارکنان است. یافته ها نشان می دهد که نظام های انگیزشی ای که به طور کامل بر محرک های بیرونی استوارند، در معرض تضعیف خودآیینی و ابزارانگاری انسان قرار می گیرند (کانت، ۱۳۸۶؛ O'Neill 2013).

نکته مهم در بحث حاضر آن است که این تحلیل به تقابل ساده انگارانه میان «مدیریت» و «اخلاق» نمی انجامد. پژوهش نشان داد که عقلانیت ابزاری و خودآیینی اخلاقی را می توان به عنوان دو سطح متمایز اما مکمل در تحلیل سازمان در نظر گرفت. عقلانیت ابزاری برای طراحی ساختارها و نظام های کارآمد ضروری است، اما این عقلانیت نیازمند محدود شدن از طریق ملاحظات هنجاری ای است که از خودآیینی انسانی ناشی می شوند. فقدان این محدود سازی، همان چیزی است که به بحران معنا، فرسایش تعهد و کاهش اعتماد در بسیاری از سازمان های معاصر انجامیده است (Lawler, 2014؛ سندل، ۱۳۹۱).

از منظر نوآوری نظری، دستاورد اصلی این مقاله در جابجایی سطح تحلیل انگیزش است. برخلاف بخش قابل توجهی از ادبیات مدیریت منابع انسانی که انگیزش را یا در سطح متغیرهای روان‌شناختی فردی بررسی می‌کند یا در قالب ابزارهای مدیریتی، این پژوهش نشان می‌دهد که بدون واکاوی مبانی عقلانی و اخلاقی حاکم بر این ابزارها، تحلیل انگیزش ناقص باقی می‌ماند. بدین ترتیب، مقاله حاضر با پیوند دادن فلسفه اخلاق و جامعه‌شناسی عقلانیت با مدیریت منابع انسانی، افقی میان‌رشته‌ای برای فهم کنش انسانی در سازمان‌ها ارائه می‌کند.

در سطح دلالت‌های نظری برای مدیریت منابع انسانی، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بازاندیشی در نظام‌های انگیزشی مستلزم پرسش از مفروضات پنهان آن‌ها درباره انسان و عقلانیت است. این بازاندیشی می‌تواند به گذار از رویکردهای صرفاً ابزاری به رویکردهایی منجر شود که در آن‌ها معنا، مسئولیت و کرامت انسانی جایگاهی محوری دارند. چنین گذاری به معنای نفی کارایی یا ساختار نیست، بلکه به معنای بازتعریف آن‌ها در چهارچوبی هنجاری‌تر است (Armstrong, 2020).

از منظر کاربردی - البته نه به معنای ارائه دستورالعمل‌های اجرایی - یافته‌های پژوهش می‌تواند برای مدیران و سیاست‌گذاران منابع انسانی به‌عنوان چهارچوبی مفهومی برای ارزیابی نظام‌های انگیزشی به کار رود. به‌جای تمرکز صرف بر این پرسش که «کدام مشوق اثربخش‌تر است»، توجه به این پرسش ضروری است که «کدام منطق انگیزشی با خودآیینی و کرامت انسانی سازگارتر است». این تغییر سطح پرسش، پیش‌شرط هرگونه اصلاح پایدار در سیاست‌های منابع انسانی به شمار می‌آید.

در پایان، این پژوهش پیشنهاد می‌کند که مطالعات آینده می‌توانند این چهارچوب تحلیلی را در دو مسیر گسترش دهند: نخست، بسط نظری آن از طریق گفت‌وگو با سایر سنت‌های فلسفی عقلانیت و اخلاق و دوم، بررسی نسبت این چهارچوب با پژوهش‌های تجربی در حوزه انگیزش، معنا و تعهد سازمانی. چنین پژوهش‌هایی می‌توانند به غنای بیشتر گفت‌وگوی میان فلسفه و مدیریت کمک کند و فهم جامع‌تری از کنش انسانی در سازمان‌های معاصر فراهم آورند.

منابع فارسی

- وبر، ماکس. (۱۳۸۹). *اقتصاد و جامعه* (جلد اول). ترجمه عباس منوچهری. تهران: نی. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۲۲)
کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۶). *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق*. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۷۸۵)
سندل، مایکل. (۱۳۹۱). *عدالت: کار درست چیست؟*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: نی. (اثر اصلی منتشر شده در ۲۰۰۹)
محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۹). *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*. قم: بوستان کتاب.

منابع لاتین

- Aguinis, H. (2019). *Performance management* (4th ed.). Chicago, IL: Chicago Business Press.
Armstrong, M. (2020). *Armstrong's handbook of human resource management practice* (15th ed.). London: Kogan Page.
Callinicos, A. (2007). *Social theory: A historical introduction* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press.
Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). "The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior". *Psychological Inquiry*, 11(4), 227–268. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104_01
Lawler, E. E. (2014). *Motivation in work organizations*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
O'Neill, O. (2013). *Between consenting adults*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rose, N. (2014). *Governing the present: Administering economic, social and personal life*. Cambridge: Polity Press. <https://www.politybooks.com/bookdetail/?isbn=9780745658213>
Scott, W. R. (2015). *Organizations and organizing: Rational, natural, and open systems perspectives* (2nd ed.). New York, NY: Routledge.
Wood, A. W. (2008). *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.