

داستان رنج؛ نقد و بررسی مقبولیت رنج از نگاه احساس‌گرایی

سامان معصومی**

مهدی انشایی*

چکیده

رنج یکی از محسوسات مهم در زندگی بشری است که بسیاری از متفکرین درباره‌ی آن از زوایای مختلفی سخن گفته‌اند. این مقاله به بررسی امکان مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن و همچنین نحوه‌ی مواجهه‌ی با آن می‌پردازد. لذا با نظریه‌ی «احساس‌گرایی هنجاری» که حامی شدید احساسات در بحث اخلاق محسوب می‌شود، آغاز نمودیم و پس از معرفی نحوه‌ی مواجهه‌ی این نظریه با رنج و استخراج ویژگی‌ها و خصایص آن در عمل؛ نقد برخی صاحب‌نظران بالاخص استاد ملکیان و طرح ایشان برای مواجهه‌ی با رنج، به‌عنوان یک امر نامطلوب را بررسی کردیم و سپس با پیگیری، نقد و بررسی نظر ایشان، ابهام اساسی این نظریه ارائه شد و در پیگیری حل این ابهام، دورنمایی از نظریه‌ی مطلوب، براساس فهم دقیق‌تر معنای «من» مطرح گردید؛ سپس معنای من مطلق و مقید به تفصیل بیشتری طرح شد و در نهایت تدقیق دوباره‌ای در احساس‌گرایی مطرح گشت.

واژه‌های کلیدی: ۱- رنج، ۲- فلسفه اخلاق، ۳- احساس‌گرایی، ۴- من مطلق و مقید.

۱. مقدمه

در مدح رنج کشیدن و مذمت راحت‌طلبی و عافیت‌خواهی در بسیاری مذاهب و مسالک فکری و فلسفی و نیز محاورات فطری عامیانه سخن بسیار است؛ به‌حدی که مخالفت با این معنا در بسیاری از فرهنگ‌ها، مخالفت با یک امر بدیهی تلقی می‌شود و حتی کسی را که معتقد باشد نباید رنج کشید، انسانی سطحی یا حتی بی‌عرضه و تنبل تلقی می‌کنند؛ اما توجه کنید، رنج در معنای خود، مشتمل بر نامطلوبی و نخواستنی‌بودن است؛ «رنج

* menshaei@gmail.com

** saman.masoomi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۳۰

* دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۷

می‌کشم»، یعنی: «با چیزی مواجهم که آن را نمی‌خواهم و برایم نامطلوب است»، رنج یعنی «خود نامطلوبی» یا لاقل «ملازم لاینفک نامطلوبی»، اصلاً ما وقتی می‌گوییم چیزی برایمان نامطلوب است، بلافاصله نتیجه می‌گیریم، و بحق هم نتیجه می‌گیریم که مصاحبت و مواجهه‌ی با آن، برایمان رنج‌آور است. حال چگونه این نقیضه را باور کنیم؟ بپذیریم که رنج نامطلوب، مطلوب است؟ و بپذیریم که باید رنج کشید؟ آیا باید در طلب نامطلوب بود؟ چرا؟ آیا این تناقض، بازی با واژگان نیست؟ آیا انسان باید به آسودگی برسد یا اینکه اساساً رنج، اوج انسانیت انسان است؟

درنهایت، ما با این پرسش مواجهیم که در عمل آیا رنج را بالکل رد یا تأیید کنیم یا نظری بین این دو برگزینیم و ملاکی برای پذیرش بعضی رنج‌ها و عدم‌پذیرش بعضی دیگر از رنج‌ها ارائه دهیم. در این زمینه نظریات فلاسفه نیز بسیار متفاوت است، مثلاً اگر تنها به یونان بنگریم، با کلیبان مواجهیم که زندگی‌ای را توصیه می‌کنند که از دید انسانی امروزی، چیزی جز رنج نیست یا رواقیان که مبارزه با عواطف را در حوزه‌ی محدودتری نسبت به کلیبان طرح می‌کنند (۲: ص ۴۵۷) و در مقابل، حوزه‌ی اپیکوری که بنابر نقل کاپلستون، لذت را غایت زندگی می‌داند، البته باز، نه لذت در هر معنی، بلکه به صورت مشروط، حکم به لذت می‌کنند و مثلاً لذتی را که ماندگار باشد مدنظر دارند (۲: ص ۴۶۷)؛ اما در نظریات لذت‌باور، هیچ نظریه‌ای آنچنان که احساس‌گرایی تمام‌قد لذت‌باور و نافی رنج است، پایبند لذت‌باوری نیست؛ لذا ابتدا از نظریه‌ی احساس‌گرایی آغاز کردیم و با شرح نقد استاد ملکیان و سپس نقد و بررسی همین نقد، به سمت نظریه‌ی مطلوب حرکت کردیم.

۲. احساس‌گرایی

آنچه در این مقاله اصالتاً درباره‌ی آن بحث می‌شود، در حوزه‌ی اخلاق هنجاری^۱ است و ما به دنبال معیاری برای درستی و نادرستی افعال انسان می‌گردیم و نظریه‌ی موردبررسی ما «احساس‌گرایی هنجاری»^۲ است؛ اما از طرف دیگر، «آراء اخلاقی هنجاری مترتب بر یک نظام فرااخلاقی»^۳ معین است یا هر نظام اخلاقی هنجاری مفروض، فقط با یک نظام فرااخلاقی خاص یا لاقل با مجموعه‌ی معینی از نظریات فرااخلاقی سازگار است» (۳، ص: ۷۹ و ۸۰)؛ به عبارت دیگر، هرچند که مستقیماً نمی‌توان از یک نظریه‌ی فرااخلاقی، اخلاق هنجاری را استنباط کرد، ولی هر نظریه‌ی هنجاری، برای امکان طرح و قبول آن، نیازمند به محدوده‌ی خاصی از نظام‌های فرااخلاقی است و همچنین تأیید یک نظریه‌ی فرااخلاقی نیز ما را در یک محدوده‌ی خاص برای انتخاب نظریه‌ی هنجاری قرار می‌دهد؛ از این رو، ابتدا به

طرح تعدادی از نظریات فرااخلاقی متناسب با «توجه به احساسات در اخلاق» و «غیر اخلاقی دانستن رنج»، می‌پردازیم تا شرایط طرح نظریه‌ی هنجاری مورد بحث فراهم شود. یکی از نظریاتی که می‌تواند زمینه را برای بحث ما فراهم کند، شخصی‌انگاری^۴ است. این نظریه معتقد است که گزاره‌ی «الف خوب است» به معنی «من الف را دوست دارم»^۵ است. (۶، ص: ۱۷). اما در بین نظریات فرااخلاقی، نظریه‌هایی که به احساسات و عواطف، نقشی بنیادین تر می‌دهند، «عاطفه‌گرایی»^۶ و «احساس‌گرایی فرااخلاقی»^۷ هستند و عده‌ای «احساس‌گرایی» را ملاک اخلاقی بودن رفتار در زندگی مدرن می‌دانند.^۸ این دو نظریه‌ی فرااخلاقی در یک دید کلی: «ارجاع مفاهیم، گزاره‌ها و احکام اخلاقی»^۹ به احساسات و عواطف^{۱۰} ماست^{۱۱} که این ارجاع، یا به‌طور کلی بوده و شامل همه‌ی مفاهیم و گزاره‌های بنیادین اخلاق می‌شود یا عمده‌ی مفاهیم و گزاره‌های بنیادین اخلاقی را دربرمی‌گیرد^{۱۲} «عاطفه‌گرایان» و «احساس‌گرایان فرااخلاقی» معتقدند که ما برای تشخیص گزاره‌های اخلاقی، باید به احساساتمان رجوع کنیم و بدیهی در اخلاق، همانا احساسات ماست؛ یعنی لذت از «الف»، دلیل اخلاقی بودن، و رنج بردن از آن، دلیل ضداخلاقی بودن الف است^{۱۳} (۹ و ۶: ص ۴۶). همچنین معتقدند که گزاره‌های اخلاقی، کاملاً یا عمدتاً، تشکیل شده از پاسخ‌های احساسی ما یا درباره‌ی پاسخ‌های احساسی ماست یا حتی معتقدند که عبارات بنیادی اخلاق را باید دقیقاً به عبارات احساسی ترجمه کرد، مثلاً: «عدالت خوب است» دقیقاً یعنی: «به‌به، عدالت!» یا «عدالت هورا!»^{۱۴} (۹ و ۶: ص ۴۶ و ۴: ص ۱۴۹).

این نکته لازم‌الذکر است که در مکتوبات فارسی مختلف، هم الفاظ «عاطفه‌گرایی» و «احساس‌گرایی» به جای هم به کار می‌رود و هم در کتاب‌های لاتین، این مباحث فرااخلاق، ذیل هر دو عنوان emotivism و moral sentimentalism آمده است. (مثلاً دانشنامه‌ی استنفورد این نظریه‌ی فرااخلاقی را ذیل عنوان moral sentimentalism درج کرده (۹) و کتاب Ethic: A contemporary introduction ذیل فصل emotivism (۶)). این مسأله شاید این اشکال را به ذهن متبادر کند که بین دو نظریه خلط رخ داده است؛ اما بنابر تفحص ما در منابع، در واقع «یک احساس‌گرایی اخلاقی مدعی است که عواطف، نقشی بنیادی در برخی موارد از یک نظریه‌ی صحیح اخلاقی، بازی می‌کنند؛ آن نقش ممکن است شناختی^{۱۵}، معناسناسی^{۱۶}، متافیزیکی^{۱۷}، ارزش‌شناختی^{۱۸} یا هنجاری باشد.»^{۱۹} حال، به میزانی که احساس‌گرا، به این مبنا معتقد باشد، تأثیر بیشتری برای عواطف در حوزه‌های مختلف در مباحث اخلاقی قائل است (۸، ص ۱ و ۲)؛ پس، در واقع واژه‌ی «احساس‌گرایی»^{۲۰}، هم در حوزه‌ی نظریه‌های فرااخلاق کاربرد دارد و هم در حوزه‌ی اخلاق هنجاری^{۲۱}، ولی بحث‌های فرااخلاق ذیل «احساس‌گرایی»، با «عاطفه‌گرایی» هم‌نظر

است. (۸، ص: ۲). البته بررسی نسبت بین «احساس‌گرایی فرااخلاقی» و «احساس‌گرایی هنجاری» مطلبی مبسوط است که نیاز به مقاله‌ای جداگانه دارد و آنچه مقاله‌ی ما در پی بحث در باب آن است، «احساس‌گرایی هنجاری» است و آنچه گفتیم، تنها در مقام طرح زمینه برای این نظریه‌ی هنجاری بود.

این سنخ نظریات می‌تواند زمینه‌ی طرح اخلاق هنجاری در «احساس‌گرایی هنجاری» را فراهم کند. در بُعد اخلاق هنجاری، «احساس‌گرایان» معتقدند که «آنچه اخلاقاً خوب یا لازم است، یا ذاتاً شامل احساسات است یا مکانیسمی عاطفی است»^{۲۲} (۸، ص: ۲). و «در نهایت... دلیل خوب یا لازم‌بودن [امری]... نهفته‌ی در رابطه با عاطفه‌ی مشخصی است»^{۲۳} (۸، ص: ۳)؛ پس «معیار درستی و نادرستی فعل، مطابقت آن با احساسات و عواطف ماست». و به عبارت دیگر، «اگر امری معارض احساسات و عواطف من است، غیراخلاقی است»^{۲۴}.

۲.۱. احساس‌گرایی و رنج

با استنباط از مفاد احساس‌گرایی هنجاری، می‌توان گفت: احساس‌گرایان هنجاری، در مقابل پرسش اصلی صدر مقاله، این‌گونه پاسخ خواهند داد.^{۲۵} رنج، نامطلوب و معارض احساساتمان است (غیراخلاقی است)، پس باید سریعاً با آمدن آن، آن را برطرف ساخت یا اصلاً امکان وقوع آن را از بین برد» و به‌طور خلاصه: «ایده‌آل این است که: رنج را حتی یک لحظه تحمل نکنیم؛ یا حداقل به نزدیک‌ترین حالت به این ایده‌آل برسیم».^{۲۶} این جواب را «احساس‌گرایی کامل»^{۲۷} نامیدیم؛ یعنی در این معنا، پزشکی عملش اخلاقی تلقی می‌شود که من را درمان کند؛ ولی به من نگوید پرهیز غذایی و رفتاری داشته باش! شهرداری این‌که نیازی باشد تغییری در زندگی‌تان بدهید! استادی باخلاق است که بدون دادن رنج تکلیف و... به شاگرد، شاگرد را تعلیم دهد! نوسنده‌ای نویسنده‌ی باخلاق است که تمام سختی فهم را از دوش مخاطب بردارد! مشاوری با اخلاق است که برای رفع یک بیماری روحی مانند خسیس‌بودن یا وسواس و... رنجی را بر بیمار تحمیل نکند! و...

۲.۲. ویژگی‌های احساس‌گرایی کامل

جان‌مایه‌ی پاسخ «احساس‌گرایی کامل» به مسأله‌ی رنج، «تحمل‌نکردن هیچ رنجی» در حالت ایده‌آل است. اگرچه تمام ویژگی‌های احساس‌گرایی توسط نظریه‌پردازان آن احصاء و شمارش نشده است؛ اما با دردست‌داشتن ملاک احساس‌گرایی، می‌توان ویژگی‌هایی را برای آن استنباط کرد:

کمینه می‌شود؛ هرچند، رنج شدیدتر، رنج ۳ درجه‌ای باشد و البته این نظریه بین حالاتی که رنج برابری دارد، تفاوتی قائل نیست؛ زیرا ملاک اصلی، رفع رنج است. $(۱+۱+۱) = ۱+۲ = ۳$.^۹ انسان معتقد به احساس‌گرایی کامل همان‌طور که از واژه‌ی احساسی و عاطفی برمی‌آید، معمولاً احساسات خود را سریع بروز می‌دهد؛ زیرا مخفی کردن احساسات نیز خود عملی رنج‌آور است

۱۰. احساس‌گرا چون برای تحمل رنج‌های زندگی‌اش دلیلی ندارد، در نتیجه آستانه‌ی رنجش نسبت به آن امور بسیار کاهش می‌یابد و با دیدن کوچک‌ترین صحنه‌ی رنج، می‌رنجد و غصه می‌خورد.

حاصل ویژگی‌های بالا ویژگی یازدهم است که:

۱۱. در مواجهه‌ی با انسان احساس‌گرا، اولین ویژگی‌هایی که به نظر می‌رسد، زود احساسی شدن و البته سریع خود را با گریه و... آرام کردن است؛ در مواجهه، بسیار مهربان و دل‌سوز^{۲۹} و نوع‌دوست^{۳۰} و اهل ترحم^{۳۱} به نظر می‌آید و لطافت و ظرافت، نمود بیرونی اوست.

۳.۲. پرسش‌هایی در برابر احساس‌گرایی کامل

در این مقام، به جای پرداختن به مبنای فلسفی و زیربنایی این نظریه، ابتدا با نگاهی همدلانه، یعنی پذیرش نامطلوبیت رنج، این نظریه را با پرسش‌هایی مواجه می‌بینیم:

- آیا رفع همه‌ی رنج‌ها، همواره ممکن است؟
- آیا توصیه به امر غیرممکن، خود رنج‌آور نیست؟
- اگر رفع همه‌ی رنج‌ها ممکن نیست، چه باید کرد؟

در ادامه، نقد دیگری نیز می‌توان در مقابل احساس‌گرایی قرار داد؛ اما این بار از برون‌گفتمان احساس‌گرایی:

- بسیاری از انسان‌هایی که با رنج سروکار داشته‌اند و با پاره‌ای از رنج‌ها انس گرفته‌اند، مدعی‌اند که به تجربه‌هایی عمیق از خویشتن دست یافته‌اند و به درکی متعالی و مقدس از خود و هستی رسیده‌اند که انسان احساس‌گرا در قیاس با آن‌ها سطحی، حقیق و کوتاه‌بین قلمداد می‌شود؛ از نظر ایشان در زندگی انسان‌ها، رنج، یک «ایستگاه تفکر» است و باعث عمق‌بخشیدن و تأمل در معنای زندگی است؛ ولی انسان احساس‌گرای کامل، به خاطر سرعت در رفع هرگونه رنج و همچنین عدم توجه به «چرایی زندگی» به عنوان سندی برتر از احساسات کنونی، روزبه‌روز سطحی‌تر خواهد شد و در رنج عمیق‌تری فرو خواهد رفت که قابل‌مقایسه با رنج‌های دم‌دستی نیست.

اگر چه ادعای موجود در این نقد، محتاج اثبات است؛ اما احساس‌گرایی باید آنچنان سامان‌مند و قوی باشد که راه را بر احتمال این اندیشه نیز ببندد؛ وگرنه همیشه این احتمال بالایی هست که احساس‌گرایی بر خلاف ادعای خود، راهکاری برای رنج‌افزایی باشد!

۳. احساس‌گرایی مشروط

به نظر می‌رسد پرسش‌هایی که در مقابل احساس‌گرایی مطرح است، موجب شده که تنی از اندیشمندان، در عین همدلی با روحیه‌ی کلی دنیای مدرن و به تبع با اصول کلی عاطفه‌گرایی و احساس‌گرایی به‌عنوان یکی از خصیصه‌های زندگی مدرن، بر اساس نقد ویژگی‌ها و اشکالات وارد بر «احساس‌گرایی کامل»، نظریات دیگری طرح کنند؛ به عنوان مثال می‌توان از «احساس‌گرایی عقلانی»^{۳۲} (۳ ص ۵۶۰) و نظر استاد ملکیان نام برد. نظریه‌ی استاد ملکیان که ما آن را «احساس‌گرایی مشروط» می‌نامیم^{۳۳} به این صورت است که: بسیاری از اموری را که برای ما رنج‌آور هستند، اگر تحمل نکنیم، دچار رنج درازمدت می‌شویم! درواقع چون ما در وضعیت مطلوب نیستیم، چیزی را می‌خواهیم که نباید بخواهیم؛ پس تحمل رنج تغییر وضعیتمان، ضروری است. در مثال پزشک، فرد در وضعیت مطلوب نیست، پس باید رنج داروی تلخ و تغییر رژیم غذایی و... را تحمل کند تا از رنج درازمدت بپرهیزد و همین‌طور در مثال شهردار و... پس اگر بخواهیم در مجموع، میزان رنج ما کمینه شود، رفع «رنج‌های اکنون من» ملاک مناسبی برای رفع رنج نیست. (۴)

ایشان درواقع احساس‌گرایی را با سه قید می‌پذیرند:

۱. پذیرش رنج اکنون برای دفع رنج درازمدت، لازم است.
۲. همه‌ی دردها از بیرون نیستند، بلکه اکثراً ریشه در درون ما (مجموعه‌ی افکار ما، احساسات ما و...) دارند؛ پس باید خود را عوض کرد.

۳. هر کس که چرایی زندگی را بداند، هر چگونگی‌ای برایش قابل تحمل است^{۳۴} (۵). این سه نکته، هم نقدی بر «احساس‌گرایی کامل» و هم بیان نظریه‌ی «احساس‌گرایی مشروط» است و به بیان دیگر، آن را هم باید نقد و هم نظریه‌ی دیگری دانست؛ زیرا بعضی ویژگی‌ها و پیش‌فرض‌های احساس‌گرایی^{۳۵} را در این سه نکته رد کرده و تغییر داده‌اند و درواقع، نشان داده‌اند که اگر بخواهیم کمترین رنج را ببریم، نباید بی‌قیدوشرط، در پی رفع رنج باشیم.

۳.۱. بررسی بیشتر احساس‌گرایی مشروط

برای فهم بهتر این نظریه، به بررسی یکایک قیود می‌پردازیم:

حتی در ظاهر نیز - بدون برهان فلسفی - اکثریت تصدیق می‌کنند که بین رفع رنج‌ها تزامم است؛ یعنی رفع رنجی باعث ایجاد رنج دیگری می‌شود که البته از لحاظ فلسفی نیز قابل پیگیری و اثبات است و واضح است که وقتی ما در پی رفع رنجیم، باید در صورت تزامم، کاری کنیم که مجموع رنجی که می‌کشیم کاهش یابد؛ پس باید رنج مقطعی را برای رفع رنج بزرگ‌تر و ماندگارتر تحمل کرد. ثانیاً از طرف دیگر، کسب لذت نیز گاهی در گرو تحمل مقطعی رنج کم‌اهمیت‌تر است. در واقع این رنج، در مقابل آن لذت ماندگار، کم‌اهمیت است. ما نمی‌توانیم چشم بر واقعیت ببندیم: من در «وضعیت مطلوب» نیستم و ممکن است اگر آنچه را اکنون برایم رنج‌آور است تحمل نکنم، نتیجه‌اش ده‌ها برابر برایم رنج‌آورتر باشد؛ بنابراین چاره‌ای جز قبول نامطلوب‌بودنِ حال فعلی و عزم خروج از آن نیست. همچنین باید توجه کرد که آیا اگر من از یک «شیء» رنج ببرم، آن «شیء» به‌خودی‌خود دارای رنج است؟ آیا اگر «من» نباشم، اصلاً «رنج از آن شیء» معنا دارد؟ یک لحظه تصور کنید که نیستید! آیا برای این فرش، میز و ... به‌خودی‌خود، دردآور و رنج‌آور بودن، معنا دارد؟ اگر موجودِ مدرکِ رنج نباشد، درد اصلاً معنا و به‌تبع وجود ندارد! پس یک رکن اساسی درد، درون ماست و حتی گاهی رنج، علت خارجی مهمی ندارد! پس تغییر خود، بسیار مهم و لازم است؛ و نیز تحمل رنج تغییر. حتی ما با تغییر خود، در بسیاری موارد، اساساً رنج را از بین می‌بریم؛ مثلاً من ممکن است با دیدن یک تار موی سفید، احساس رنج کنم، ولی فرد دیگری خوشحال شود؛ مثلاً رامانجو در آیین هندو می‌گوید: «وقتی اولین نخ مویم سفید شد خوشحال شدم؛ چون دیدم آهسته آهسته دارند مرخصی‌ام را به من می‌دهند.» (۵)

در باب قید سوم باید گفت: «اگر بدانی این چگونگی که از آن رنج می‌بری در راستای چرایی زندگی است و اگر بدانی چرا باید این کار را انجام دهی، دلیلی برای تحمل رنج خواهی داشت و دیگر از آن رنج نمی‌بری؛ همان‌طور که آن کسی که به‌خوبی می‌داند چرا باید دوا تلخ بخورد، دیگر از آن حس تلخی، رنج نمی‌برد و ... یا در مثال قید قبل، چون رامانجو، سفید شدن مو را در راستای چرایی و غایت دنیا می‌داند و نه تنها رنجی نمی‌برد؛ بلکه از مواجهه‌ی با آن احساس لذت می‌کند. پس یک کار مهم و اساسی در اخلاق، فهم و کشف جهان‌بینی‌ای است که درد و رنج را کم‌صورت و کم‌هیبت کند؛ و آن را از اهمیت بیندازد. کاری که اتفاقاً احساس‌گرایی کاملاً عکس آن عمل خواهد کرد و به‌شدت آستانه‌ی رنج ما را کاهش خواهد داد و در نتیجه، رنج ما را افزایش!

به دنبال این نکات، همان‌طور که گذشت، معلوم می‌شود که چون «احساس‌گرایی کامل» به درونی‌بودن رنج‌ها توجهی ندارد و علاوه بر این، آنچنان شیفته‌ی حذف تمامی

رنج‌های حال حاضر است که به «رنج درازمدت» هیچ توجهی ندارد؛ در نتیجه، انسان «احساس‌گرای کامل» سطحی و ظاهربین خواهد شد و عاقبت‌اندیشی را فراموش خواهد کرد؛ که نتیجه‌اش دوری از عقلانیتی است که برای فهم «وضعیت مطلوب»، «چرایی زندگی» و... لازم است. در این اشکال، نوعی هم‌عنانی با اشکال برون‌گفتمانی‌ای که پیش از این آمد، دیده می‌شود.

۴. نقدی بر احساس‌گرایی مشروط

آنچه آمد، نظریه‌ی «احساس‌گرایی مشروط» و انتقادات آن علیه «احساس‌گرایی کامل» بود. به‌نظر، جانمایه‌ی تفاوت این دو نظریه، نکات ذیل است:

۱. پذیرش حال مطلوب و برتر از حال فعلی (سند برتر) به عنوان ملاک
 - ۱.۱. نفی ملاک‌بودن احساسات فعلی
 - ۱.۲. بعضی احساساتمان، خود عامل رنج‌اند
 - ۱.۳. قبول لزوم تحمل بعضی رنج‌ها برای کاهش رنج
۲. جست‌وجو برای عقلانیت و چرایی، در جهت کشف حال مطلوب
۳. قبول ملاک و مسئول‌بودن حالات ما نسبت به هم و تأثیرگذاری انتخاب‌ اکنون برای فردا.

به‌نظر می‌رسد قیود سه‌گانه و تغییراتی که وارد شده، امور قابل‌توجهی هستند و اشکالات خوبی را به «احساس‌گرایی کامل» وارد می‌کند و ما را به نظریه‌ی مطلوب نزدیک‌تر می‌کند؛ اما این تصویر، ابهام اساسی دارد و با پرسش‌هایی مواجه است. در باب قید اول، این ابهام مطرح است: رنج بزرگ‌تر چیست؟ و در واقع ملاک اهمیت و تمایز بین رنج‌ها، برای اولویت‌بندی، کدام است؟ قاعداً پاسخ احساس‌گرایی مشروط، این است که: «هر کدام درازمدت‌تر باشد» و به عبارت جامع‌تر: «هر کدام الیم‌تر باشد»؛ ولی آیا به صرف اینکه من اکنون، از چیزی رنج درازمدت‌تر و بیشتری احساس می‌کنم یا آن را رنج‌آورتر می‌دانم، باید آن را بر دیگر رنج‌ها تقدم دهم؟ چرا؟ نه تنها من جوانی با من میان‌سالی متفاوت است و درک متفاوتی از رنج دارد، بلکه چه بسا من امروز و من فردا هم متفاوت‌اند؛ و همان‌طور که گفته شد، یک رکن اساسی رنج، درون من است؛ پس باید پرسید که بر اساس کدام من، رنج‌ها را اولویت می‌دهند؟ شاید و گاهی حتماً، رنج من امروز برای من آینده رنج نیست! و به تبع، چون برای من آینده رنج نیست، اصلاً درازمدت‌بودن برای آن اهمیتی ندارد. همان‌طور که همه دیده‌ایم در گذشته چیزهایی را رنج می‌پنداشته‌ایم، ولی امروز که به برخی از آن‌ها فکر می‌کنیم، آن‌ها را لذت می‌دانیم و از

درازمدت بودن آن‌ها خوشحال می‌شویم. مثلاً کودکی برای جلوگیری از رنج درازمدت تحصیل، از آغاز تحصیل دوری می‌گزیند؛ ولی در آینده ممکن است نه فقط تحصیل را لذت بداند و تمایلی به جداشدن از آن نداشته باشد، بلکه با آن به عنوان یک «لذت درازمدت‌تر» مواجه شود؛ یک انسان خسیس، از پول خرج کردن احساس شدیدترین رنج عالم را می‌کند، اما بعد از درمان، از پول خرج کردن، لذت شایانی می‌برد؛ و به تبع، از درازمدت بودن آن! درواقع، درباره‌ی قید اول این اشکال وجود دارد که اگر برای فهم رنج درازمدت و حال مطلوب، ملاک، درک و فهم اکنون من باشد، ارزشمندبودن این نظریه در مقابل احساس‌گرایی کامل، کاهش جدی می‌یابد. به همان دلیلی که در نقد احساس‌گرایی کامل آورده شد: «من در وضعیت مطلوب نیستم» به‌همین دلیل، ممکن است تشخیص اکنون من هم تشخیص مطلوب نباشد؛ یا به‌عبارت‌دیگر، «لذت و رنج من فعلی، لزوماً لذت و رنج من مطلوب نیست!».

به‌همین ترتیب درباره‌ی قید دوم که «من باید خود را تغییر دهم تا کمتر رنج ببرم» سؤال این است که «در جهت چه حالتی تغییر دهم؟»، ویژگی حال مطلوب چیست؟ من برای رفع امری که اکنون رنج درازمدت‌تر می‌دانم، خود را به وضعیتی دیگر، تغییر می‌دهم؛ ولی شاید حالی که خود را به آن برده‌ام، دنیای من را به سرزمین رنج تبدیل کند! همانند مثال کودکی که در قید قبل بیان شد؛ که براساس حال فعلی‌اش حال مطلوب را تعیین کرد و دچار رنج درازمدت‌تر شد! آیا تعیین حال مطلوب، براساس حال فعلی من، صحیح است؟ همانند دو قید قبلی، قید «چرایی» نیز مبهم است و باید اجمالاً بدانیم کدام «چرایی»؟ و همچنین چه کسی باید «چرایی» را تعیین کند؟ آیا آن منی که در حال تغییر و دگرگونی است این «چرایی» را تعیین کند؟ آیا جواب چنین منی، معتبر و قابل‌اعتنا است؟

۱.۴. ابهام اصلی

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که قید «درون» و «من» ابهام اساسی دارد؛ و همه‌ی ابهام‌های مطرح‌شده، یعنی ابهام ملاک «تقدم و تأخر»، «حال مطلوب» و «چرایی» نیز به ابهام معنای «من» برمی‌گردد. منظور از من و درون چیست؟ چه حالی مطلوب من است؟ محدوده و مرز درون و بیرون را چه چیز تعیین می‌کند؟ بسیاری از مواقع دیده‌ایم که چیزی را نمی‌خواهیم ولی بعدها که با «من دیگری از خود» آشنا می‌شویم، درمی‌یابیم که آن چیز مطلوب ما بوده است؛ با این نقیضه چه کنیم؟ من و درون من، حالات مختلفی دارد؛ کدام من ملاک است؟ و نظر کدام من، بر همه‌ی لایه‌های دیگر تقدم دارد؟ آن من، چه ویژگی‌ای باید داشته باشد تا بتواند ملاک باشد؟ آیا اساساً چنین منی داریم؟ نسبت این من، با دیگر من‌های من چیست؟

معضل بسیار مهم این ابهام این است که اگر کلیتی از ملاک «من» و به تبع آن «چرایی» و «تقدم و تأخر رنج‌ها» معلوم نکنیم و این ملاک را موجه نسازیم، «احساس‌گرایی مشروط»، خود با اشکالاتی مواجه است که به «احساس‌گرایی کامل» وارد می‌کند؛ چرا که هر «من»ی از «من» را مبنا قرار دهد، می‌توان با لحاظ منی دیگر و از نقطه‌نظر آن من، اشکالات بیان شده را به من قبلی وارد کرد.

۵. من مطلق و من‌های مقید

با توجه به آنچه گذشت، باید به بررسی من بپردازیم. به نظر می‌رسد هرگونه تعریف و تقسیم درباره‌ی من، موکول به تعیین تکلیف دو برداشت کلی قابل فرض درباره‌ی من است: یا قیدی وجودی را در معنای من لحاظ می‌کنیم یا هیچ قیدی را در معنای من در نظر نمی‌گیریم (لفظ «وجودی» از باب تأکید است؛ زیرا قید عدمی در واقع قید نیست).

● نگاه اول، منی است که قید و شرطی وجودی را در معنای خود دارد و در نتیجه، آن شرط مختص حالی است و نافی حالی دیگر؛ به بیان دقیق‌تر، «منی است که با نفی دیگری، معنا می‌یابد». به عنوان مثال، ما در هر لحظه و هر دوره‌ای از زندگی، یک من داریم که در لحظاتی بعد، از آن گذر خواهیم کرد؛ در این برداشت، من قبل و بعد یکی نیستند و این تفاوت در سلیقه، نظرات و سایر خصوصیات متعلق به هریک از من‌های گذرا، قابل مشاهده است؛ و این تفاوت به تضاد کامل هم می‌رسد؛ مثلاً پشیمانی یک فرد از عملی که قبلاً با رضایت کامل انجام داده‌است یا حتی نفرت فرد از شخصیت خود در دوره‌ای دیگر. ما این من‌ها را «من‌های مقید» می‌نامیم.

● نگاه دوم، منی است که قید و شرطی وجودی در آن لحاظ نشده؛ منی که نه مقید به امروز است و نه فردا. ما این من را «من مطلق» می‌نامیم. این من مطلق، در رابطه با من‌های محدود، بی‌ارزش‌انگار نیست و آن‌ها را نفی نمی‌کند؛ زیرا اگر نافی من‌های دیگر می‌بود، خود را در نفی من‌های دیگر معنا می‌کرد و منی که خود را در نفی من‌های دیگر معنا می‌کند، خود مقید به قید نفی آن من است، و به تبع، مقید است و جزء دسته‌ی اول؛ لذا من مطلق نمی‌تواند نافی حالی از من باشد؛ پس شامل و دارنده‌ی تمام من‌های محدود است؛ به عبارت دیگر، من مطلق از خود مطلق‌تر ندارد و برای فهم من مطلق، باید من را به مطلق‌ترین شکلی که می‌توان، لحاظ کرد؛ و به بیان دیگر، من مطلق جنبه‌ی اشتراکی و شمولی بین تمامی حالات من است.

با این توضیح، پرسش اساسی ما این است: آیا من مطلق، هویت اصیل من است؟ یا اینکه من حقیقی را باید تنها در من‌های مقید جستجو کرد؟ همان‌طور که اشاره شد، اگر

من مطلق، من واقعی باشد، به دلیل اطلاقش نمی‌تواند نافی من‌های مقید باشد و برای من‌های مقید حظی از وجود را قائل است؛ اما اگر فقط من‌هایی که در نافی هم معنا می‌یابند من حقیقی باشند، من مطلق تنها عنوانی اعتباری برای اشاره به من‌های مقید است و به‌خودی‌خود، واقعی نیست.

اگر فرض کنیم تنها من‌های مقید من حقیقی باشند (برداشت اول)، پرسش اساسی ما به این شکل درمی‌آید: کدام من، حقیقی است؟ من ۱۲ سالگی یا من ۲۵ سالگی، من دیروز یا من امروز، من خوشحال یا من غمگین، من این لحظه یا آن لحظه یا... و تا یکی از این من‌ها به طور معین به‌عنوان پاسخ ارائه نشود، پرسش اصلی ما پاسخ داده نخواهد شد؛ چراکه طبق تعریف، هر کدام از من‌های مقید نافی دیگری است و در نتیجه، حقیقتاً جنبه‌ی مشترکی بین آن‌ها نخواهد بود،^{۳۶} پس، بعد از گذر از آن من مقید، دیگر من، من نخواهم بود! مثلاً اگر من ۱۲ سالگی، من حقیقی من باشد، دیگر من ۲۵ سالگی همان فرد نیستم و تنها شباهت‌هایی به آن من دارم. همان‌طور که در عرف‌عام، ابوعلی سینا من نیست و فقط شباهت‌هایی با من دارد؛^{۳۷} پس در این صورت، نه‌تنها من حقیقتی ندارم و تنها عنوانی اعتباری برای موجوداتی متباین‌ام؛ بلکه نتیجتاً پرسش بی‌معناست. اگر حقیقتاً تفکری در مورد معنا و حقیقت من امکان‌پذیر است، برداشت اول از من، درست نیست.^{۳۸}

به این ترتیب، برداشت دوم از من، صحیح است؛ همچنین به‌عبارت‌دیگر: چون «من مطلق» جنبه‌ی اشتراکی بین تمامی حالات من است، ضامن «وحدت من» می‌باشد و در نتیجه اگر حقیقی نباشد، دیگر من تحقق‌ی ندارم! ولی ما بالوجدان وجود خود را در تمامی حالات، محقق می‌دانیم، پس من حقیقی همانا «من مطلق» است. حال در این فرض، پرسش ما به سؤال از هویت و معنای من مطلق تغییر می‌کند.

البته توجه شود، در حالتی که من مطلق من حقیقی است، فهم ما از حالات و من‌های مقید نیز با حالتی که تنها من‌های مقید حقیقی‌اند متفاوت است؛ زیرا من مطلق سعه دارد و شامل تمامی حالات است؛ ولی نه به شمول کل و جزء مجموعه‌ای، زیرا در این فرض، کل، عنوانی اعتباری برای اجزایی متباین است؛ ولی همان‌طور که وجدان می‌کنیم، من مطلق حقیقتاً موجود است و دربردارنده‌ی همه‌ی حالات من؛^{۳۹} پس باید در توضیح من مقید از واژه‌هایی مانند: جلوه، ظهور، شمه و... استفاده کرد. منظور از این کلمات، موجود مقید است در مقابل موجود مطلق؛ حال بر اساس هر نظریه‌ی مقبولی. شاید نزدیک‌ترین تعبیر به تبیین این نسبت، تشبیه «نسبت من‌های مقید به من مطلق»، به «نسبت بین مفاهیم جزئی و یک مفهوم کلی» است. من مطلق، هریک از من‌های مقید را همراهی می‌کند، بلکه هویت آنهاست و لذا متناسب با هر کدام، به آن‌ها ارزش و اعتبار می‌بخشد و

تمام آن‌ها را در راستای خود، معنا می‌کند و ارزش می‌دهد و درعین‌حال، همه را ناتمام می‌داند؛ با این توضیح، اگر فهم من مطلق را ملاک بگیریم، مثلاً در ملاک اخلاقی بودن رفتار و منش یک کودک با رفتار و منش یک بزرگسال تفاوت‌هایی قائل خواهیم بود؛ چون این دو، غیر هم‌اند؛ باین‌حال، یک یا چند اصل کلی را می‌پذیریم و همه، حتی آن ملاک‌های متفاوت را در آن اصول کلی تفسیر و جستجو می‌کنیم؛ چون همه‌ی من، تحت سیطره‌ی یک من مطلق است.

ادامه و تفصیل این بحث به بررسی و فهم رابطه‌ی مطلق و مقید موکول است؛ اما از رسالت این مقاله فراتر است؛ در فلسفه‌ی اسلامی، نظریاتی مانند: تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود و ...^{۴۰} عهده‌دار تبیین این بحث است. قطعاً امعان‌نظر در این مباحث، نظریه‌ی این مقاله درباره‌ی «من مطلق» را آشکار و روشن‌تر خواهد ساخت.

۵.۱. من مطلق، به‌عنوان ملاک

به‌این ترتیب، جهت‌گیری ما برای حل مسأله رنج و نقیضه‌ی آن که در صدر مقاله آمد، مشخص می‌شود؛ به دلیل اینکه ما در مسأله‌ی رنج، درصد کمینه کردن رنج من هستیم، این را که چه امری رنج و چه امری لذت است، باید بر اساس اصیل‌ترین من که من مطلق است، معنا کنیم.^{۴۱} همچنین به نظر می‌رسد ایراداتی که پس از فراز و نشیب احساس‌گرایی و احساس‌گرایی مشروط، همچنان لاینحل باقی ماند، دیگر جایگاهی ندارد. تمام آن اشکالات، به اشکال معنای من بازمی‌گشت، با ارجاع من حقیقی به من مطلق، چرایی، حال مطلوب، ملاک تقدم و تأخر و ... از تکرر و تشتت من‌های من و حالات آن رهایی می‌یابد؛ من مطلق که درعین‌حال با هرکدام همراه و هم‌دل است؛ زیرا مطلق از هر قیدی است؛ پس مقابل حالی از حالات من نیست و اگر چرایی زندگی و مطلوبیت را بر مبنای آن ارائه دهیم، حکم او در تمام حالات من جریان دارد و با نظر من دیگری نفی نمی‌شود. و به‌تبع آن، سطحی‌شدن معنا ندارد؛ زیرا حال و حالتی از من وجود ندارد که من مطلق آن را دربر نداشته باشد تا در مقایسه‌ی با آن، سطحی باشیم. بله فهم این حکم متناسب با سن و تجربه و ... عمق و دقت متفاوت می‌یابد. همچنین در جواب اینکه وضعیت مطلوب از لحاظ لذت چیست؟ خواهیم گفت: نزدیک‌شدن به من مطلق؛ چون من مطلق هیچ حالی از من را بی‌ارزش نمی‌داند و نافی آن نیست؛ در نتیجه هیچ حالی از من نمی‌تواند برای او نامطلوب باشد؛ زیرا آن حال را نیز به حکم اطلاق من مطلق، دربر دارد؛ البته توجه شود که اگر فرض رنجی برای من مطلق شود؛^{۴۲} آن رنج همیشگی است و غیرقابل‌رفع؛ زیرا همواره با ماست؛ پس باز هم من مطلق بهترین حالت از منظر لذت است.

پس ما به هر مقدار که خود واقعی خود را بهتر بشناسیم، به این من - و به تبع آن، به اخلاق این من - نزدیک تر می شویم؛ در نتیجه لذت بیشتری می بریم. در این راستا باید من مطلق و من های مقید را بیشتر شناخت.

۵.۲. شناخت من مطلق

من مطلق چون هویت اصلی من است، پس ضرورتاً با کندوکاو و کاوش در درون خود، می توان به او دست یافت؛ البته به دلیل اطلاق و سعه اش، به راحتی، تماماً به چنگ نخواهد آمد، و شاید صرفاً با کندوکاو مستمر در زندگی، فهم خود را از آن متکامل تر کنیم و به هدف خود نزدیک و نزدیک تر شویم. ما نیز در این مقال، ویژگی هایی از من مطلق را بیان می کنیم که البته کافی نخواهد بود و قطعاً طرح کامل من مطلق نیازمند تفکر مداوم و مقاله ها و کتب دیگر است؛ بلکه به نظر می رسد اساساً زندگی، جریان تدریجی کشف من است.

همان طور که گذشت:

۱. من مطلق، من واقعی و اصیل است.
۲. ضامن وحدت من است. وجه اشتراک همه ی حالات است.
۳. با همه ی حالات و من ها همراه است و نافی هیچ من مقیدی نیست.
۴. برای من، ضروری الوجود است و بدون وجود آن، «من» بی معناست.
۵. امکان ندارد که فهم نشود؛ اما در عین حال، درک کامل آن به آسانی فراچنگ نمی آید.

همچنین می توان افزود:

۶. فهمیم است؛ زیرا اگر من حقیقی فهمیم نباشد، دیگر فهم، برای من معنا ندارد.
۷. در مقابل من های مقید، بسیط و ثابت است؛ به عبارت دیگر، کثرت درونی ندارد؛ زیرا حتی اگر تغییری به عنوان حداقل کثرت، در من مطلق فرض شود، یعنی من مطلق در حال قبلی، متفاوت از من مطلق در حال بعدی است و این یعنی من دیگری باید باشد تا ضامن وحدت این دو حال باشد و در نتیجه، آن من، من مطلق واقعی است و آن منی که تغییر کرده، اصلاً من مطلق نبوده.
۸. در مقابل من های مقید، واحد است؛ زیرا در فرض کثرت برونی، حداقل دو من مطلق موجود است که در استدلالی همانند استدلال ویژگی قبل، نتیجه می شود هیچ یک در واقع من مطلق نیست.
۹. ما بالوجدان می یابیم که آنچه متباین تام از هویت من است، نمی تواند در من اثری گذارد یا از من اثری بپذیرد؛ پس اگر امری می تواند در من مؤثر افتد یا از من اثر

بپذیرد، در هویت من نقش دارد و با توجه به اطلاق من مطلق، باید من مطلق شامل آن هم باشد؛ پس به عنوان مثال، تمامی افکار و اعمال ما نیز در دایره‌ی من مطلق است.

۵. ۳. شناخت من‌های مقید

من‌های مقید، ویژگی‌های مشترکی دارند که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. با توجه به آنچه گذشت:

۱. محدودند؛ هیچ یک تماماً من را نشان نمی‌دهند.
۲. گذرا هستند؛ به هم تبدیل می‌شوند.
۳. حالی از من را از حالت دیگر متمایز می‌کنند.
همچنین می‌توان افزود:
۴. هرکدام تصویری هرچند ناقص، از من مطلق اند یا به عبارت دیگر، شمه‌ای از من‌اند؛ زیرا در غیر این صورت، من مطلق شامل آن حالت نیست که با اطلاق و شمول آن سازش ندارد؛ یا به عبارت دیگر، اگر یک من مقید، حداقل تصویری ناقص از من نباشد، من در آن حال، من نیستیم؛ درحالی که در همه‌ی حالات خودآگاه، بالوجدان می‌یابیم که من، من هستم.
۵. بعضی به من مطلق نزدیک‌ترند؛ به این معنا که بین من‌های مقید به علت غیریتشان، نسبتی متفاوت با ویژگی‌های من مطلق برقرار است؛ مثلاً یکی فهیم‌تر و یکی کمتر فهیم است یا یکی باثبات‌تر و پایدارتر و یکی بی‌ثبات‌تر است؛ پس بعضی نزدیکی بیشتری با من مطلق دارند و بعضی کمتر و به عبارت دیگر، بعضی من‌ترند و بعضی کمتر من‌اند.
۶. من‌های مقید از هم تأثیر می‌پذیرند و بر هم تأثیر می‌گذارند. ما بسیار دیده‌ایم که حالات ما، مثلاً همدیگر را ناراحت یا شاد می‌کند؛ مثلاً از عصبانیت دیروزمان ناراحت هستیم یا کاری که در گذشته کرده‌ایم، ما را شاد می‌کند.
۷. حاصل ویژگی ششم من مقید، با در نظر گرفتن آنچه در ویژگی نهم من مطلق گذشت، این است که من‌های مقید، با اینکه غیر هم‌اند، درعین حال به دلیل تأثیراتی که بر هم می‌گذارند، مثلاً رنج، شادی و... در هویت یکدیگر واردند؛ پس فرض وجود دو حال یا امر متباین در من، غلط است؛ البته با توجه به اصالت من مطلق، دیگر نیازی به این دلیل نیست و فقط برای تذکر است.
۸. حاصل ویژگی ۷ و ۲ در اینجا، این است که من‌های مقید در طول زمان، هویتشان به هم تبدیل می‌شود؛ هر من مقید با توجه به ویژگی ۷، در درون من مقید دیگر، نوعی تفرق و ریشه دارد و به عبارت دیگر، متباین از هم نیستند و نوعی وحدت دارند و در

طی گذر از من‌های مقید، من قبلی به من جدید تبدیل می‌شود؛ نه اینکه در طول زمان، من‌هایی متباین پشت‌سرهم قطار شده باشند. من، در طول زمان، طیفی از من‌های مقیدم. ۹. ویژگی نهم من مطلق در من مقید نیز معنا می‌یابد: هر امری که در من مؤثر است، من مطلق به نحوی شامل آن است و آن امر وجهی از هویت من است؛ پس به‌خودی‌خود و به‌لحاظ شمه‌ای از هویت من، من مقید محسوب می‌شود؛ پس به‌عنوان مثال، تمامی افکار و اعمال ما نیز من مقیدند.

۱۰. نکته دیگر آنکه من‌های مقید، تنها در طول زمان نیستند، بلکه در یک لحظه هم، دودلی‌ها، تمایلات و ... ی ما نشان‌دهنده‌ی وجود من‌های مقید بسیار در یک آن است.

۵. ۴. نزدیکی عملی با من مطلق

با توجه به آنچه گذشت، نشان دادیم که راه برای کسب لذتِ حداکثری، حرکت به سوی من مطلق است؛ همچنین با توجه به اینکه من‌های مقید در طول زمان در حال تبدیل به هم‌اند (ویژگی نهم مقید) و بعضی به من مطلق نزدیک‌ترند (ویژگی پنجم مقید)، پس امکان شدن و همچنین امکان نزدیکی با من مطلق در طول زمان نیز واضح است؛ اما به نظر اولین و فراگیرترین اشکالی که به نظر مخاطبان خواهد آمد این است که «این مباحث بسیار مابعدالطبیعی و کلی است؛ و بر فرض که آن‌ها را یقینی و مستدل بدانیم، باز ثمره‌ی عملی واضحی ندارند؛ پس در نهایت بی‌فایده خواهند بود»؛ اما دقت شود، با توجه به آنچه گذشت، هر نظریه‌ی صحیح و مؤثری باید بر اساس من مطلق باشد، وگرنه هرچقدر هم که توصیه‌های عملی داشته باشد، باز حقیقی نیست و اشکالات گذشته را داراست و در نتیجه سودمند نیست. همچنین «نداشتن ثمره‌ی عملی» حکمی عجولانه است و ما برای واضح کردن این امر، هرچند که موضوع این مقاله نیست، اندکی به بخش عملی نظریه نیز می‌پردازیم.

جان‌مایه‌ی توصیه‌ی عملی این نظریه، حرکت به سمتی است که نزدیک شدن به من مطلق حاصل شود و عدم حرکت به سمتی که دور شدن از من مطلق را نتیجه می‌دهد.

در نتیجه، گزاره‌هایی نفی و ایجابی، قابل طرح است که به تعدادی اشاره می‌کنیم:

- برای انتخاب در زندگی، به کل آن بنگریم؛ مثلاً آینده‌نگر باشیم و همچنین گذشته و حالی را که اکنون به عنوان مبدأ حرکت داریم، بفهمیم و مدنظر قرار دهیم.
- در جستجوی مدام برای هویت خود باشیم؛ به‌عبارت‌دیگر، به خود و حقیقت خود فکر کنیم.

- برای انتخاب در زندگی، به تمام هویت‌مان توجه کنیم و به‌عبارت‌دیگر، با خود صادق باشیم و هیچ بخشی از هویت‌مان را سانسور نکنیم.

در زندگی به هرچه که می‌دانیم عمل کنیم و علم خود را سانسور نکنیم. (علم و عمل ما جزئی از هویت ماست)

با خود صادق باشیم و متناقض تفکر یا عمل نکنیم؛ زیرا فکر و عمل متناقض، یعنی نپذیرفتن بخشی از آنچه حقیقی می‌دانیم.

چون فهم من مطلق نیازمند زمان است، پس صبور باشیم.

با تعارضات و مشکلات خود مواجه شویم؛ زیرا درگیری ذهنی و تقابل من‌ها ما را از حصار من مقید خارج می‌کند و با سعه‌ی من مطلق آشنا می‌کند و همچنین مواجه‌نشدن با مشکلات خود، یعنی نادیده‌گرفتن بخشی از هویت.

هر امر مقیدی حدودی دارد. بیش از آن حد به آن توجه نکنیم و همچنین بیش از آن، انتظاری از آن نداشته باشیم.

نپرداختن به اموری که باعث غفلت (نافی تفکر و آگاهی) می‌شود.

۶. احساس‌گرایی

حال با فهم جدیدمان، به بازخوانی احساس‌گرایی می‌پردازیم: باید تأکید کنیم که عمده‌ی مشکلات احساس‌گرایی که استنباط شد، مبتنی بر ماندن در من مقید فعلی و فراتر رفتن است که در واقع عدم‌قبول من مطلق می‌باشد؛ به عبارت دیگر، ادعای احساس‌گرایی در واقع دو گزاره است:

رنج نامطلوب است.

من اکنون، همان من مطلوب ام.

که گزاره‌ی دوم غیرواقعی و مشکل‌ساز است. همچنین نقد احساس‌گرایی مشروط علیه احساس‌گرایی کامل، ناخودآگاه توجه‌دادن آن‌ها به همین مبناست؛^{۴۳} این نکته که انسان احساس‌گرای کامل، آینده‌نگر نیست و حال فعلی را مطلوب می‌داند، خود را تغییر نمی‌دهد و...، به این خاطر است که آینده‌ی خود را جزئی از هویت خود نمی‌داند و همچنین منی ورای حال فعلی خود قائل نیست که آن را مطلوب بداند و خود را به سمت آن تغییر دهد.^{۴۴}

این مبنا باعث ضعف روحیه و ناتوانی در تحمل هرگونه سختی است؛ زیرا از من مطلق دورتر می‌شود و در نتیجه، نافی حالات بیشتری می‌شود و حالات بیشتری را نامطلوب و رنج‌آور خواهد یافت؛ به طوری که از دیدن بسیاری صحنه‌ها که برای انسان‌های نزدیک‌تر به من مطلق اصلاً رنج نیست، رنج می‌برد یا دیدن هرگونه صحنه‌ی دردآوری که انسان‌های معمولی باید تحمل آن را داشته باشند، وی را بسیار رنجور می‌کند و به عبارت دیگر، سطح

تحمل رنجش بسیار کاهش می‌یابد. شاید در نگاه اول، از این حالت، ظاهراً «نوع‌دوستی»، «ترحم» و «همدلی» برداشت شود؛ ولی چون انسان احساس‌گرا بر من مقید ماندن تأکید دارد، اصلاً نمی‌تواند حتی با آینده‌ی خود همدلی کند، چه رسد به نوع انسان. حرکت در راستای انسانیت مستلزم گذشت از وجوه مختص (من مقید کنونی) است و این حالت «نوع‌دوستی» چیزی نیست جز تلاش برای راحت کردن خود؛ نه تلاش برای «نوع انسان» و صرفاً من برای رفع رنج آن لحظه‌ی خودم به دیگران کمک می‌کنم و پرواضح است که چون روحیه‌ی ضعیفی دارم که سریعاً رنجور می‌شود، کمک خواهم کرد و در نتیجه واضح است که اگر قوی باشم، دیگر کمک به دیگران معنا ندارد!

۷. نتیجه

در این مقاله ما ابتدا با قبول این فهم عمومی که رنج امری نامطلوب است، آغاز کردیم و پذیرفتیم که نمی‌خواهیم رنج بکشیم. سپس به بررسی نظریه‌ی احساس‌گرایی پرداختیم که تلاش مشهوری برای ساخت یک نظریه‌ی اخلاقی در اصالت‌دادن به احساسات و نفی کلی رنج است و سپس ویژگی‌های احساس‌گرایی را با توجه به اصول و جان‌مایه‌های آن استخراج نمودیم؛ سپس بدون توجه به نقدهای منطقی وارد به دلایل و اصول مابعدالطبیعی احساس‌گرایی، با شرح نظریه‌ی احساس‌گرایی مشروط، نقدی بر احساس‌گرایی وارد نمودیم که ویژگی مهم نقد یادشده این بود که اصل «عدم‌پذیرش رنج» را حذف نکرده است و سعی شده که به آن تا حد امکان پایبند بماند. به نظر جان‌مایه‌ی این نقد، عدم‌توجه احساس‌گرایی به «مطلوب‌نبودن حال فعلی»، «آینده‌نگری»، «تغییر خود»، «چرایی زندگی»، و همچنین تأثیر این امور در کاهش رنج بود که در واقع بدون توجه به این سه، کمینه‌کردن رنج امکان‌پذیر نیست.

سپس با بررسی نکات اصلی این نقد، نشان دادیم که اگر ابهام معنای «من» در نکات مطرح‌شده برطرف نشود؛ نقدهای وارد بر احساس‌گرایی کامل، بر احساس‌گرایی مشروط نیز وارد است و این نظریه نیز در کمینه‌کردن رنج ما با ابهام اساسی مواجه خواهد بود. از این رو، به بررسی و کاوش «من» به عنوان یک پدیده پرداختیم و دیدیم هر فهمی از من، منطقی باید موضع خود را در قبال دو فهم از من مشخص کند: یا قیدی وجودی را در معنای من لحاظ می‌کنیم (من‌های مقید)؛ یا لحاظ نمی‌کنیم (من مطلق) و معلوم شد که من حقیقی منی است که قیدی در آن لحاظ نشود و در نتیجه، هر نظریه‌ای باید بر این من مبتنی باشد؛ سپس با استخراج ویژگی‌های من مطلق، با طرح پیشنهادهایی عملی، صرفاً انتزاعی نبودن نظریه‌ی مختار را مورد توجه قرار دادیم و در نهایت، بررسی احساس‌گرایی

واضح کرد که نه تنها برای کاهش رنج ما کاری از احساس‌گرایی بر نمی‌آید، بلکه باعث افزایش رنج و همچنین پوچ شدن مفاهیمی اخلاقی مانند همدردی و ... می‌شود.

۸. خاتمه و پیشنهاد

در این مقاله از طرح اشکالات نظری وارد بر احساس‌گرایی در حدامکان پرهیز شده که خود می‌تواند موضوع یک پژوهش دیگر باشد.

آنچه در تبیین من مطلق و نتایج آن گذشت، هر چند که با وسواس و دقت فلسفی نگاشته شده، اما به دلایلی همچون اطلاق من مطلق و دلایل دیگری که خواهد آمد، کافی نمی‌باشد و به نظر می‌رسد که تبیین من مطلق نیاز به بررسی‌های بیشتری دارد. از جمله دلایل عدم کفایت، استقرایی طرح شدن ویژگی‌های من مطلق در نوشتار کنونی است که البته ممکن است همین ویژگی‌ها کافی باشد، ولی همین کفایت نیاز به تبیین دارد، یا همین تعداد نیز قابل ارجاع به هم باشند و در واقع ویژگی‌های من مطلق کمتر باشد. همچنین چون ذهن و زبان ما معمولاً من را با نوعی قید در نظر می‌گیرد، ممکن است من مطلق و ویژگی‌های آن که گذشت، ناخودآگاه هنوز از اطلاق کافی برخوردار نباشد. بلکه نسبت به فهم یک انسان عاطفه‌گرا یا احساس‌گرا، فهم مطلق تری ارائه شده، اما باز نیاز به بررسی دارد که آیا به همه‌ی قیود توجه شده است، یا نه؛ توجه شود هر میزان که من مطلق را مقید ببینیم، همه‌ی ویژگی‌هایی را که گذشت نیز مقید معنا می‌کنیم و همچنین اگر ویژگی‌ها را مقید فهم کنیم، من مطلق را هم از اطلاق انداخته‌ایم؛ مثلاً کسی که ویژگی آخر من مطلق را بدون در نظر گرفتن گفتار فرد معنی می‌کند، من مطلق می‌فهمد، شامل گفتار نیست و در نتیجه هنوز به اطلاق کافی نرسیده است.

پس به نظر می‌رسد که هم ویژگی‌های حاضر نیاز به بررسی بیشتر دارد و هم باید بررسی کرد که آیا من مطلق ویژگی‌های دیگری دارد یا نه که با پیگیری این مطلب، من‌های مقید نیز بهتر فهم خواهند شد که خود می‌تواند موضوع پژوهش‌های دیگری باشد و در ادامه همان‌طور که گذشت، استخراج توصیه‌های عملی بر اساس من مطلق نیز به شدت مبسوط و قابل بررسی و پژوهش است.

همچنین فهم ماهیت و دلایل رنج که اشاره‌ی مختصری به‌طور ضمنی به آن شد، موضوعی بسیار مهم برای بررسی است که نتایج قابل توجهی به‌خصوص در توصیه‌های عملی دارد.

و در نهایت میزان امکان پابندی به مدرنیته در هر گونه نقد دیگر، بر اساس من مطلق بر احساس‌گرایی و نیز میزان پابندی بالفعل فلاسفه‌ی احساس‌گرا به ویژگی‌های

احساس‌گرایی کامل و امکان پایبندی به آن‌ها و همچنین میزان مطلق بودن فهم دیگر نظریات اخلاقی از «من»، موضوعات مهمی برای پژوهش‌اند.

یادداشت‌ها

- | | | |
|---------------------|-----------------------------|---------------|
| 1. normative ethics | 2. normative sentimentalism | 3. metaethics |
| 4. subjectivism | 5. like | 6. Emotivism |

۷. (Metaethical Sentimentalism). برای آشنایی بیشتر با اخلاق احساس‌گرا و عاطفه‌گرا و تاریخچه‌ی آن، به دایره‌المعارف فلسفی دانشگاه استنفورد (۹) و همچنین فصل پنجم کتاب *Ethic: A contemporary introduction* (ص: ۴۶ - ۵۳) و همچنین جلسه‌ی نهم درس‌گفتارهای استاد ملکیان باعنوان «سنت، تجدد، پساتجدد» (۵) رجوع شود؛ البته قابل‌ذکر است که مجموعه درس‌گفتار «سنت، تجدد، پساتجدد»، هرچند هیچ‌گاه به‌صورت رسمی انتشار نیافته و انتساب مطالب آن به استاد ملکیان، ممکن است از اخلاق علمی به دور باشد؛ اما دقت‌نظر و نظم استاد ملکیان در این درس‌گفتار که بعد از بررسی منابع دیگر برای ما مسجل‌تر شد، اجازه‌ی صرف‌نظر را به محققان نمی‌دهد.

۸. عمدتاً اساتیدی همچون استاد ملکیان که برای زندگی مدرن روح واحدی قائل هستند، وجوهی برای زندگی مدرن برمی‌شمارند: اومانیسیم فردگرا (individual humanism) (وجه انسان‌شناسی) رشنالیسم (rationalism) (وجه معرفتی و عقلانی) سکولاریزم (secularism) (وجه دینی) لیبرال دموکراسی (liberal democracy) (وجه سیاسی) و ... (۵).

9. moral judgment

۱۰. البته از عواطف (sentiments)، تعابیر مختلفی مطرح است که شامل گرایش‌های غیرشناختی (noncognitive) و انواع عواطف (passions, feeling, emotions) و ... می‌شود. (۹) و هر متفکری لزوماً به همه‌ی این مفاهیم توجه نکرده است.

۱۱. این تعریف، حاصل جمع منابع ارائه‌شده در پی‌نوشت ۱ است.

۱۲. دلایل مختلفی برای این امر ذکر شده؛ به‌عنوان مثال:

* عده‌ای براساس آزمایش‌های تجربی، تأثیر زیاد احساسات و تمایلات را بر تشخیص‌های اخلاقی نشان داده‌اند و این نتیجه را شاهی بر این امر گرفته‌اند (۷، ص: ۸۳-۷۶).

* و برخی با استفاده از اصول و پیش‌فرض‌های پوزیتیویسم منطقی، بر عاطفه‌گرایی دلیل آورده‌اند (۶).

* و برخی با استفاده از ویژگی «انگیزاننده‌بودن اخلاق»، و نبود آن (انگیزش) در گزاره‌ها و دلایل شناختی و همچنین بالعکس: «بودن انگیزش در عواطف و احساسات»، بر عاطفه‌گرایی دلیل آورده‌اند (۷، ص: ۷۵).

که بررسی و واضح کردن مشکلات، حتی خودمتناقض بودن بعضی از این مقدمات، از موضوع این مقاله خارج و نیازمند به مقاله‌ای دیگر است.

۱۳. پاسخ پرسش معرفت‌شناسانه (Epistemological question)

۱۴. پاسخ پرسش ساختاری (Constitutive question)

15. epistemic 16. semantic 17. metaphysical 18. axiological
19. A moral or ethical sentimentalist maintains that emotions play an essential role at some point in an adequate moral theory. That role might be epistemic, semantic, metaphysical, axiological or normative.

20. moral sentimentalism

۲۱. به عنوان مثال، کتاب «On Moral Sentimentalism»، دو بخش جداگانه به نام‌های «Sentimentalism On Metaethical» و «On Normative Sentimentalism» دارد. (۸)

22. According to the axiological or normative sentimentalist, what is morally good or morally required is, or essentially involves emotions or emotional mechanisms (۲: ص: ۸).

23. Finally, according to axiological or normative sentimentalism, the reason why certain actions, persons or states of affairs are good or required lies in their relation to certain emotions (۳: ص: ۸).

۲۴. معرفی یک ملاک روشن و ساده برای پیدا کردن گزاره‌های اخلاق هنجاری، از ویژگی‌های مهم این نظریه بوده و از نظر عده‌ای، این امر، دست‌برتر این نظریه نسبت به نظریات دیگر می‌باشد. (۶: ص: ۴۸)

۲۵. چنان‌که ملاحظه شد، این پاسخ برگرفته از سخنان احساس‌گرایان در اخلاق هنجاری است و همچنین مورد تأیید درس‌گفتارهای استاد ملکیان با عنوان «سنت، تجدد، پسانتجد» (۵).

۲۶. این ایده‌آل، تنها مورد تأیید احساس‌گرایی نیست؛ بلکه مثلاً لذت‌گرایی (ethical hedonism) نیز ایده‌آل مشابهی دارد که در نتیجه، با تأیید و تکذیب‌های مشابهی که بعد از این خواهد آمد، مواجه است. (۳: ص: ۴۲۳ تا ۴۲۶)

۲۷. به دلیل مشکلات عمده‌ی احساس‌گرایی که به بعضی از آن‌ها اشاره خواهد شد، انواع دیگری از احساس‌گرایی نیز مطرح شده است که برای تمایز، احساس‌گرایی آغازین را که به مبنای اولیه‌ی احساس‌گرایی تماماً ملتزم است، «احساس‌گرایی کامل» خواهیم خواند.

همچنین در ادامه خواهیم دید، تنوع و تعدد این نظریات، ملاک واحدی دارد و آن، فهم «من» حقیقی در سطوح مختلف آن است؛ به‌عنوان مثال، علاوه بر نظریه‌ی «احساس‌گرایی مشروط» که بررسی خواهد شد، برای یک نمونه‌ی احساس‌گرایی ارتقایافته، می‌توان به نظریه‌ی «احساس‌گرایی عقلانی» (rational sentimentalism) (۳: ص: ۵۶۰) اشاره کرد؛ البته بُعد فرااخلاق نیز از تغییرات مصون نیست و مثلاً «عاطفه‌گرایی تعدیل‌شده» (moderate emotivism) یک نمونه‌ی عاطفه‌گرایی ارتقایافته است؛ به‌طور خلاصه، این نظریه می‌گوید: «باید ابتدا احساسات معقول

(rational feeling) را بپروریم و آنگاه به آن‌ها ارجاع دهیم». منظور از احساسات معقول، احساساتی است که «آگاهانه» (inform) و «بی‌طرف» (impartial) باشند (۶: ص ۵۳). عناصر آگاهی و بی‌طرفی از عناصر من حقیقی است، ولی برای شناخت من حقیقی کافی نیست (برخی ویژگی‌های دیگر من حقیقی در ادامه بیان شده است).

۲۸. مقایسه شود با عاطفه‌گرایی تعدیل‌یافته که ابتدا احساسات را با عقل تنظیم می‌کند و سپس طبق آن‌ها عمل می‌کند (۶: ص ۵۳).

29. tenderness 30. benevolence 31. pity

32. moderate sentimentalism

۳۳. ایشان نامی برای نظر خود ننهادند (۵) و از sentimentalism نیز با لفظ «عاطفه‌گرایی» نام برده‌اند؛ ولی ما صرفاً برای یکسانی کل مقاله، در بخش مربوط به نظریه‌ی ایشان نیز از sentimentalism با لفظ «احساس‌گرایی» نام بردیم و به طبع، از نظریه‌ی ایشان با لفظ «احساس‌گرایی مشروط».

۳۴. این نکته از «نیچه» گرفته شده است: «آنگاه که آدمی چرایی/غایت چیست زندگی خویش را می‌شناسد، آنگاه است که او از هرگونه چگونگی آسوده خاطر می‌شود. آدمی، مشتاق نیک‌بختی نیست، تنها انگلیسی‌چین می‌کند.» (۱: ص ۶۸)

۳۵. و در نتیجه، بعضی ویژگی‌ها و پیش‌فرض‌های زندگی مدرن

۳۶. اگر فرض کنیم که جنبه‌ی اشتراکی، بین دو من مقید (۱) و (۲) باشد، مثلاً حیث «الف» تمام مشترکات باشد ولی (۱) حیث مختص «ب» و (۲) حیث مختص «ج» را نیز داشته باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا «الف»، «ب» و «ج» حیث مشترک دارند یا نه؟ «ب» و «ج» که به‌وضوح حیث مشترکی ندارند، وگرنه نمی‌توانند حیث مختص باشند؛ اما در مورد «الف» و یکی از حیث‌های مختص مثلاً «ب»، اگر امر مشترکی باشد، چون «الف» بین (۱) و (۲) مشترک است، آن امر مشترک، در هر دو من مقید و همچنین «ب» هست، پس باز، مختص بودن «ب» از جهتی نقض شد؛ پس «الف»، «ب» و «ج» حیث مشترک ندارند، پس در واقع دو من مقید (۱) و (۲)، عناوینی اعتباری برای اموری متباین‌اند (من (۱) عنوانی اعتباری برای دو امر متباین «الف» و «ب» است)؛ به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم دو من، همدیگر را از جهتی نفی کنند، نتیجتاً یا آن دو من حقیقی نیستند، یا دیگر وجه اشتراک حقیقی داشتن، معنی نخواهند داشت.

۳۷. که البته حتی شباهت‌ها هم واقعیت ندارد؛ چون شباهت عبارت است از اتحاد در حیثی از حیثیات و اتحاد یعنی وحدت داشتن در آن حیث؛ پس اگر آن شباهت واقعیت داشته باشد، یعنی دو شیء شبیه به هم حقیقتاً در حیثی با هم وحدت دارند و این با فرض ما ناسازگار است؛ زیرا من مشترکی بین آن‌ها لحاظ کرده‌ایم و آن دو، دیگر نافی هم نیستند؛ زیرا در هویت هم ریشه دارند.

۳۸. همان‌طور که گذشت، فرض وجود وجه اشتراک و افتراق جدا از هم، باطل است؛ اما برای معنادار شدن «من» در برداشت اول (من‌های مقید) و ممکن نشان دادن این فرض، شاید کسی این طرح را بدهد که در همان برداشت اول فرض می‌کنیم که همه‌ی هویت هر کدام از من‌های

مقید، وجه اشتراک باشند تا از اشکال در امان بمانیم؛ در این صورت پاسخ می‌دهیم: این همان برداشت دوم (من مطلق) است؛ زیرا امری به‌عنوان وجه اشتراک را به‌عنوان هویت اصلی پذیرفته که هیچ امر مختصی را خارج از خود ندارد، یعنی هیچ امر وجودی را نفی نمی‌کند و به‌عبارت‌دیگر، هیچ قیدی ندارد.

۳۹. در این فرض، من‌های مقید هیچ هویتی جز من مطلق ندارند و مفاهیمی مانند: اشتراک و افتراق و... در همان من مطلق تعریف می‌شود.

۴۰. در تمامی این نظریات، نوعی تشکیک پذیرفته شده است.

۴۱. این لزوم مبنا بودن من مطلق، نه تنها در مسأله‌ی رنج، بلکه در هر مسأله‌ای که مفاهیم اصلی آن حول محور من انسانی باشند، جاری است؛ به‌عنوان مثال، اگر بخواهیم بدانیم فضیلت چیست، چه اخلاقی برای انسان لازم است، چه قانونی بهتر روابط اجتماعی را تنظیم می‌کند، کدام علم لازم‌تر است، و... .

۴۲. البته این فرض بر اساس وحدت شخصی وجود، بی‌معناست؛ زیرا که بر این مبنا، من مطلق که همان هویت اصلی من است، همان حضرت حق است و حضرت حق در نظام عرفانی وحدت وجود، اساساً غیر و معارضی ندارد تا موجب رنج او شود؛ پس فرض رنج برای من مطلق، بی‌معناست.

۴۳. و همچنین «عاطفه‌گرایی تعدیل‌شده» (moderate emotivism) تأکید بر نامطلوب بودن عواطف فعلی ماست.

۴۴. اینجا سؤالی اساسی مطرح می‌شود که آیا استاد ملکیان در نقد خود بر احساس‌گرایی، با مبانی مدرنیته همدلانه برخورد کرده‌اند یا از ریشه‌ی اساسی مدرنیته عدول کرده‌اند؟ که پاسخ، خود نیازمند به بررسی دیگر است.

منابع

۱. نیچه، فردریک، (۱۳۸۸)، غروب بتان، ترجمه‌ی مسعود انصاری، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جامی.

۲. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتوبی، چاپ نهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳. بورچرت، دونالد ام. (۱۳۹۲)، دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ویراسته‌ی پل ادواردز، مقدمه، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: نشر سوفیا.

۴. غفاری، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، «عاطفه‌گرایی در اخلاق/ پیشینه‌ی تاریخی تا وضعیت پست مدرن»، مطالعات اسلامی، ش ۷۱، از ص ۱۴۷ تا ص ۱۹۰.

۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، «سنت، تجدد، پسانتجدد»، در:

<http://neeloofar.org/mostafamalekian/lessonhandouts/category/7-traditionalism-modernism-post-modernism.html>

6. Gensler, Harry J. (2011), *Ethics: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
7. Tiberius, Valerie, (2014), *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
8. Roughley, Neil and Schramme Thomas (Ed.) (2015), *On Moral Sentimentalism*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
9. Kauppinen, Antti, "Moral Sentimentalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-sentimentalism/>>.