



سعادت

• حافظ و مسئله سعادت

• از حیرت عرفانی تا
حیرت روانشناختی

• کیمیای سعادت:
یادداشت انسان‌شناختی
در باب بازتعریف مفهوم
سعادت در جامعه ایرانی
معاصر

• نگاه فلسفه و دین به
سعادت و شقاوت

• و ...

فهرست

دیباچه

حافظ و مسئله‌ی سعادت / صالح میرزایی ۵

اندیشه

از حیرت عرفانی تا حیرت روانشناختی؛ به بهانه‌ی ترجمه‌ی کتاب «حیرت» اثر داکر کلتنر / میلاد صلاحی
خلخالی ۱۰

آنی تاب بخور: جستاری کوتاه / جواد سیاوشی ۲۰

کیکی جسور یا فیلمی فارسی / زهرا مروارید ۲۴

گفتمان معرفت

درآمدی بر علم شادکامی / جواد حیدری ۲۷

تأملات

کیمیای سعادت: یادداشت انسان‌شناختی در باب بازتعریف مفهوم سعادت در جامعه ایرانی معاصر /

مرضیه مددی دارستانی ۳۸

در باب سعادت - ارسطو، کانت و غزالی / احسان ابراهیمی ۴۲

نگاه فلسفه و دین به سعادت و شقاوت / هادی قابل جامی ۵۷

فلسفه‌ی اخلاق فضیلت‌گرایی: ظرفیت‌ها و تنگناها / سید علی محمودی ۷۲

کنکاش

شجریان یک تفکر فرهنگی است/ تربیت شاگردانی که در آواز حرف برای گفتن دارند/ بررسی آینده

حرفه‌ای بانوان ۸۱

استاد امین‌الله خواننده‌ی پیش‌کسوت درگذشت ۸۲

وندال‌ها در آرامگاه پساه‌خامنشی ۸۳

ثبت جهانی هگمتانه نقطه عطفی برای تبلیغ در دنیا خواهد بود ۸۴

- ۸۵..... «برادر» راهی اسکار شد
- ۸۶..... باغ کتاب تهران؛ بزرگترین کتابفروشی جهان
- ۸۷..... انتخاب ناشر ایرانی به عنوان نایب رئیس شورای موسیقی یونسکو
- ۸۸..... مراسم یادبود زنده‌یاد پری صابری برگزار شد
- ۸۹..... دیدار رئیس‌جمهور و وزیر فرهنگ با استاد محمدعلی موحد
- ۹۱..... سید مهدی شجاعی مطرح کرد؛ قلم به مثابه محراب است آن را به هر قیمتی نفروشیم!
- ۹۲..... از کتابداران، اهداگران و ناشران برتر تجلیل شد
- ۹۳..... وزیر فرهنگ: اعتمادهای از دست رفته اهالی سینما را به‌زودی باز می‌گردانیم
- ۹۴..... اعضای شورای سیاست‌گذاری جشنواره فیلم فجر معرفی شدند

کتاب کوچک

- ۹۶..... سعادت
- ۹۷..... کتاب رساله مختصره - درباره‌ی خدا، انسان و سعادتش
- ۹۸..... مجموعه کتاب‌های سعادت
- ۹۹..... نظریه‌رهایی
- ۱۰۰..... ژک لکان (زندگی و نظام فکری)
- ۱۰۱..... حکایات من‌درآوردی
- ۱۰۲..... رویکردهای روانکاوانه به فقدان: سوگواری، مالیخولیا و زوجها
- ۱۰۳..... خاکستر هستی (درشناخت ادبیات فارسی و فرهنگ ایران)
- ۱۰۴..... خلاف زمان (درباره‌ی نوستالژی، آرمان‌شهر و دیگر وارونگی‌های تاریخی)
- ۱۰۵..... فتوحات صفویه در ایالت فارس و جزایر بحرین قشم و هرمز
- ۱۰۶..... صدسالگی، قضاوت تاریخ درباره جلال آل احمد
- ۱۰۷..... مکاتبات هانا آرنه و گرشوم شوپلم
- ۱۰۸..... فیلسوفان امید (گفت و گوهایی صمیمانه با اهالی سرزمین فلسفه)
- ۱۰۹..... دختران بلومزبری





حافظ و مسئله‌ی سعادت

• صالح میرزایی
ارشد جامعه‌شناسی، سردبیر کوچه

مسئله‌ی سعادت را می‌توان یکی از مهم‌ترین مسائلی که دغدغه‌ی عرفا و علمای دین بوده است دانست. اندیشیدن درباره‌ی سعادت و ملزم بودن در جهت رسیدن به آن، دری به‌سوی چگونه زیستن باز می‌کند و سبک زندگی مشخصی را پیش روی آدمی قرار می‌دهد.

سعد و سعادت به معنای نیک‌بختی، مقابل شقوه و شقاوت که به معنای بدبختی است و دوبار در قرآن، و در آیات ۱۰۵ و ۱۰۸ سوره هود آمده است: **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ** [۱۰۵] آن روز که [قیامت و زمان مجازات] فرارسد، هیچ‌کس جز به اجازه‌ی او سخن نمی‌گوید؛ گروهی از آن‌ها بدبختند و گروهی سعادت‌مند.

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ [۱۰۸] اما کسانی که سعادت‌مند شدند، تا آسمان‌ها و زمین برپاست، جاودانه در بهشت خواهند ماند؛ مگر آنچه پروردگارت بخواهد. [این] بخششی است قطع نشدنی.

قرآن به پیروان خود تلقین می‌کند که دل، به غیر خدا نبندند و به آنان این باور را می‌دهد که مالک حقیقی هر چیز خدا است، هیچ چیزی جز به وسیله خدا روی پای خود نمی‌ایستد. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ج ۱۵)

در بین صاحبان اندیشه، حافظ نیز نگاه خاص خود را به سعادت و سعادت‌مندی دارد. تکرار حدوداً ۱۴ بار واژه‌ی سعادت در غزلیات و قصاید حافظ نشان می‌دهد که ذهن او نیز درگیر این مهم بوده است.

حافظ در ابیات مختلف به مسئله‌ی سعادت پرداخته است. او اگرچه همه‌جا از واژه‌ی سعادت، سعادت‌مند و یا سعادت‌مندی استفاده نکرده است ولی با واژگان دیگری همچون بخت، اقبال و دولت، مفهوم سعادت را رسانده است. به قول استاد بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ سعادت‌مند است

و گرایش به سعادت دارد. (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۳۲۲)

اما مصادیق سعادت کلام حافظ چیست؟

۱. حافظ در بیتی ابتدا درباره‌ی اینکه سعادت چیست؟ می‌پرسد، و سپس خود پاسخ می‌هد که:

دانی که چیست دولت دیدار یار دیدن

در کوی او گدایی بر خسروی گزیدن

در نگاه حافظ وصال و دیدن یار محبوب از مصادیق سعادت‌مندی است.

کوس نودولتی از بام سعادت بزنم

گر ببینم که مه نوسفرم باز آید

۲. جان دادن در راه یار: حافظ کسانی را که در راه یار کشته می‌شوند

دارای سرانجام خیر و عاقبت نیک می‌داند.

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد

۳. زمانی که یار از مسیر حافظ گذار کند، سعادت‌ی از آن خواهی

شیراز می‌شود که می‌گوید:

همای اوج سعادت به دام ما افتد

اگر تو را گذری بر مقام ما افتد

۴. حافظ در جایی دیگر خود را سعادت‌مند و صاحب دولت می‌داند، چرا

که خدا به او زبانی شیوا و لطف سخن شیرین داده است:

حافظ ار سیم و زرت نیست چه شد شاکر باش

چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم

۵. دوری از ناهلان و عدم هم‌صحبتی با آنان از راه‌های رسیدن به

سعادت است:

بیاموزمت کیمیای سعادت ز هم صحبت بد جدایی جدایی

۶. گوش دادن به پند پیران صاحب نظر، راهی برای رسیدن به سعادت‌مندی:

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست تر دارند

جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را

و اینکه گویی پیران صاحب نظر، همان اهل دلان هستند که از نظر حافظ اگر عنایت ایشان باشد گنج سعادت حاصل می‌شود:

کلید گنج سعادت قبول اهل دل است مباد آنکه در این نکته شک و ریب^۱ کند

۷. حافظ در غزلیات خود دوبار از مفهوم گنج سعادت یاد می‌کند. یک مورد همان بیت

پیشین است و مورد دیگر درباره‌ی اینکه چطور گنج سعادت را به دست آورده است:

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود

در این بیت چند نکته وجود دارد. اول اینکه ارزش سعادت، همانند گنج فراوان است و

از این رو از ترکیب **گنج سعادت** استفاده می‌کند. دوم، حافظ سعادت را گنجی خدادادی می‌داند

که حاصل عنایت پروردگار است، و اوست که سعادت را به انسان ارزانی می‌دارد. سوم، روش

حصول سعادت و جلب رضایت حضرت حق است که حافظ آن را در شب‌زنده‌داری و دعا،

مناجات و اذکار سحرگاهی می‌داند.

۸. رفیق، اکسیر و کیمیای سعادت: حافظ در بیتی رفیق را کیمیای سعادت معرفی و به جهت

تأکید آن را دوبار تکرار می‌کند. (البته اینکه دوست و رفیق در دیدگاه حافظ چه ویژگی‌هایی

دارد، خود بحثی مجزا و مفصل است).

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

باری، دوست و رفیق همانی است که شنیدن پیامش نیز خیر و سعادت است و موجب

سعادت‌مندی:

پیام دوست شنیدن سعادت است و سلامت من المبلغ عنی الی سعاد سلامی^۲

۱. تردید

۲. کبیت که سلام مرا به سعاد یعنی معشوقه برساند. (سعاد در ادبیات عرب زنی محبوب و معشوقه است)

این مختصر به یقین حق مطلب و موضوع را در تنگنای زمان و محدودیت بیان ادا نمی‌کند، و سعادت مفهومی بسیار عمیق‌تر، ظریف‌تر و مهم‌تر از این چیزی‌ست که اینجا نوشته شده است.

منابع

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۷)، حافظ حافظه ماست، تهران: نشر

قطره

۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، ترجمه‌ی تفسیر المیزان،

ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.



اندیشه

از حیرت عرفانی تا حیرت روانشناختی؛ به بهانه ترجمه کتاب «حیرت» اثر داکر کلتنر



• میلاد صلاحی خلخالی
دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

حیرت مفهومی چندوجهی و احتمالا سیال است که ردپای آن در علوم مختلف و رهیافت‌های متفاوت به هستی به چشم می‌خورد. همین چندگونگی و حضور فراگیر می‌تواند محل تأمل در باب این واژه باشد.

ترجمه کتاب حیرت (Awe) اثر داکر کلتنر مجالی‌ست تا بتوان علاوه بر نگاهی گذرا به این اثر اجمالا به دلالت‌های این مفهوم چندشاخه توجهی دوباره کرد.

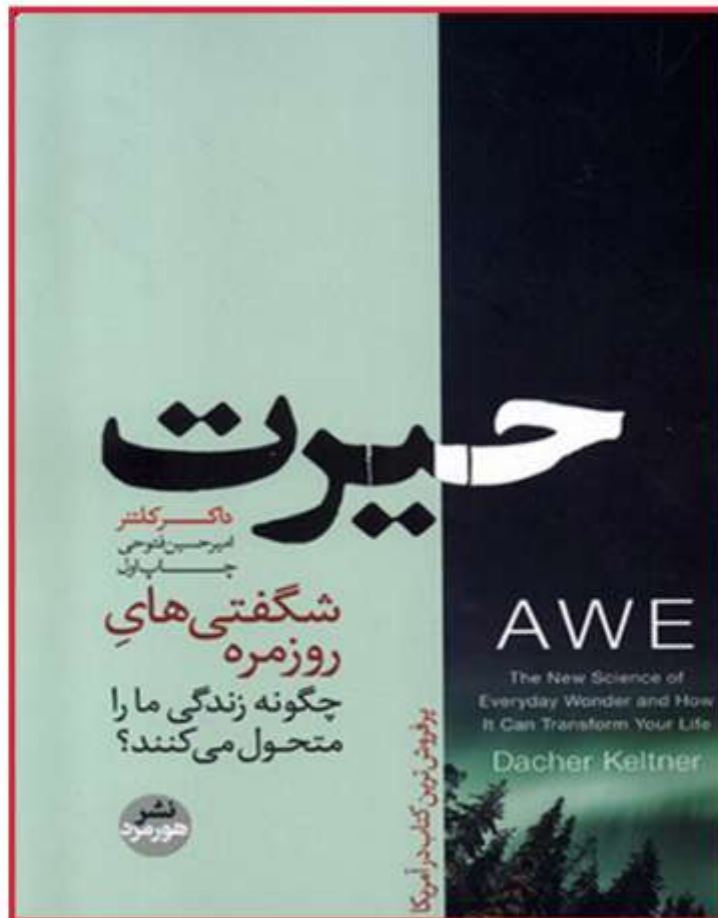
داکر ژوزف کلتنر (Dacher Joseph Keltner) روانشناس آمریکایی و استاد دانشگاه برکلی و مؤسس مرکز علمی «خیر برین» (greater good) است و در همین مرکز فعالیت‌های متنوع دیگری چون تولید پادکست «دانش شادکامی» (The Science of Happiness) را نیز برعهده دارد.

از کلتنر علاوه بر پژوهش‌های متعددی که در قالب مقالات علمی به چاپ رسیده، چندین کتاب نیز منتشر شده که از این آثار دو کتاب به زبان فارسی ترجمه گشته است. کتاب «تناقض قدرت، چگونه نفوذ/تفوق را به دست می‌آوریم و چگونه آن را از دست می‌دهیم» (۲۰۱۷) بین سال‌های ۱۴۰۲ و ۱۴۰۳ سه‌بار به فارسی ترجمه شده است. توجه به این کتاب و احیانا ترجمه‌های آن فرصتی دیگر می‌خواهد.

کتاب «حیرت، دانش جدید شگفتی‌های روزمره و این که چگونه این شگفتی‌ها زندگیتان را متحول می‌کنند» (۲۰۲۳) از سوی انتشارات پنگوئن چاپ شده است و نگاهی تازه به جایگاه این مفهوم در روانشناسی و به نحو تخصصی‌تر در احساس‌شناسی و هیجان‌شناسی دارد. در نگاه کلتنر احساس حیرت می‌تواند زندگی انسان‌ها را معنادار/معنادارتر کند، بر ذهن و همچنین بدن او تأثیر مثبت بگذارد؛ مهربانی، شفقت و دوستی را افزون کند؛ احساس تعلق به امری بیرون از

خود را تقویت کند که این امر علاوه بر رنگ الوهی و مقدسی که به زندگی او می‌بخشد زندگی انسان را به عنوان موجودی اجتماعی استوارتر کند. به طور خلاصه فردی که این توانایی را پیدا کرده تا حیرت را در زندگی خود بیابد نیک‌تر خواهد زیست. این کتاب در سال ۱۴۰۳ با نام «حیرت، شگفتی‌های روزمره چگونه زندگی ما را متحول می‌کنند» با ترجمه امیرحسین فتوحی و توسط نشر هورمزد به چاپ رسیده است.

درباره اطلاعات بیشتر راجع به کتاب می‌توان به معرفی دکتر آذرخش مگری در کانال تلگرامی‌شان مراجعه کرد. نظر در باب چند و چون ترجمه کتاب و نقاط قوت و ضعف آن هم فرصتی دیگر می‌طلبید. (اجمالاً باید گفت ترجمه کتاب در جاهایی با نوعی سهل‌انگاری یا دست‌کم سهل‌گیری همراه است).



اما از آن جا که در باب مفهوم حیرت در فلسفه، عرفان و ادبیات، علوم (تجربی)، معرفت‌شناسی و... سخنان متفاوت و گاه متناقضی گفته شده است، این یادداشت تنها بر تعریف حیرت در این کتاب تمرکز خواهد کرد و در پی آن است تا با پی‌جویی این مفهوم، ربط و نسبت حیرت در کتاب داکر کلتنر را با حیرتی که در فهم ما از طریق فلسفه و عرفان جای‌گیر شده است، نشان دهد.

تعریف حیرت در روانشناسی/احساس‌شناسی:

کلتنر از پس ده‌ها سال پژوهش دربارهٔ احساسات و هیجانات به نحو عام و هیجان و احساس حیرت به نحو خاص در صفحات آغازین کتاب خود دو تعریف از حیرت ارائه می‌دهد و بر مبنای همین دو تعریف ادامهٔ کتاب را پایه‌ریزی می‌کند. توجه او در ادامهٔ کتاب معطوف بر دو نکته است: اول این که حیرت (در معنایی که مراد کرده است) در چه مفاهیمی یافت می‌شود. او هشت شگفتی زندگی را مطرح می‌کند که می‌توان حیرت را در آن‌ها یافت. این هشت شگفتی عبارتند از: قدرت/توانایی (برای انجام کاری یا شکستن محدودیتی)، شهامت، شفقت به دیگران، حرکات جمعی در کارهایی مانند رقص‌های جمعی و یا ورزش، موسیقی، هنر و طراحی‌های بصری، مواجهه‌های عرفانی-معنوی، مواجهه با مرگ و زندگی و رسیدن به الهامات و اندیشه‌های بزرگ یا {همان} بارقه‌ها و تجلیات ناگهانی آگاهی. در درجهٔ دوم او سعی می‌کند در فصول مختلف کتابش راه‌هایی عملی و دردسترس برای نیل به حیرت از طریق این هشت شگفتی ارائه کند که گاه جنبه‌های نظری آن را نیز شامل می‌شود. اما تعریف او از حیرت چیست؟ او یکبار در صفحهٔ نخست مقدمهٔ کتابش حیرت را این‌چنین تعریف می‌کند: «حیرت هیجان/احساسی است که آن را در هنگام مواجههٔ با رازی بزرگ که نمی‌توانیم درکش کنیم، تجربه می‌کنیم» (۲۰۲۳، ۱۷) در فصل اول کتاب او تعریف دیگری را نیز به دست می‌دهد: «حیرت احساس قرار گرفتن/بودن در حضور چیزی عظیم است {که این حضور} ادراک کنونی شما از هستی را تغییر می‌دهد» (همان، ۳۲).

حیرت یا هیبت؟

یکی از تردیدها در بحث ترجمه واژه «awe» گزینش میان حیرت و هیبت بوده است. چنین به نظر می‌رسد که حیرت ترجمه دقیق‌تر،

مناسب‌تر و به‌جائتری نسبت به واژه هیبت است. هیبت در زبان فارسی علی‌العموم به معنای خوف و مخالفت آمده است. در جاهای اندکی نیز که در معنی شکوه و بزرگی آمده، در واقع به معنی: ترس برآمده از شکوه و بزرگی است. نگاهی گذرا به محور هم‌نشینی لغت هیبت، نشان‌دهنده ترس و بیم برآمده از آن است:

از آن زلازلِ هیبت که سنگ آب شود اگر تو سنگ نه‌ای آن به یاد آر مخسب

(غزلیات شمس)

شیری‌ست که غم ز هیبت او در گور مقیم همچو موش است

(غزلیات شمس)

گر فتد ذره‌ای از خشم تو بر اوج سپهر گردد از هیبت تو شیر سپهر اندر تب

(دیوان سنایی)

بنابراین هیبت بیش از آن که شگفتی بیاورد ترس می‌آورد، هم‌چنین هیبت بیش از آن که احساس یا هیجانی برای خود فرد باشد متعلق آن شیء یا موضوع بیرونی است که مواجهه با آن رخ می‌دهد. در حالی که حیرت معمولاً احساس یا هیجان خود فرد است در برابر یک موضوع بیرونی. به معنای دیگر آدمی دچار حیرت می‌شود ولی هیبت مربوط به آن چیزی است که بیرون از اوست. مفهوم یا شیء بیرونی است که هیبت‌انگیز و هیبت‌ناک است. عبارتهایی همانند «حیرت دل» نشان از همین موضوع است. بنابراین و مختصراً چنین باید گفت که ترجمه «awe» به حیرت راه‌گشا تر است.

ارتباط احساس حیرت با آموخته‌های ما در باب مفهوم حیرت

عصر مدرن را «عصر خروج از حیرت» نیز دانسته‌اند. بشر با ابزارهای مختلف و روش‌شناسی تجربی و پوزیتیویستی توانسته بود به بسیاری از ابهامات، سربستگی‌ها و تیرگی‌های دانش فائق

آید و گره‌هایی که تا پیش از این ناگشودنی می‌نمود را بگشاید. در پی این امر، فهم عرفی انسان مدرن فهم خروج از حیرت و حرکت به سوی روشن ساختن تمام نادانستن‌های پیشینی بود. هر چند این احساس بعدها در

معرفت‌شناسی پست‌مدرن رنگ باخت و ابهام و تعقید و گاه ناامیدی از فهم حقیقت اصیل جایگزین آن شد. حیرت در این ساحت تقریباً مرادف عجز، سرگردانی و ناتوانی در برابر ادراک درست و خطاناپذیر بود. این معنای حیرت البته در فهم عرفی فارسی‌زبانان جا دارد و گاه حیرت در معنی عجز از فهم و سرگردانی ناشی از جهل استفاده می‌شده است و هم‌چنان نیز استفاده می‌شود.

عصر مدرن را «عصر خروج از حیرت» نیز دانسته‌اند. بشر با ابزارهای مختلف و روش‌شناسی تجربی و پوزیتیویستی توانسته بود به بسیاری از ابهامات، سربستگی‌ها و تیرگی‌های دانش فائق آید و گره‌هایی که تا پیش از این ناگشودنی می‌نمود را بگشاید.

نگاهی به حیرت در فلسفه و ربط آن با احساس حیرت: در بسیاری از متون و پیش‌درآمدها و نقل‌قول‌ها آمده که «حیرت» را سرآغاز فلسفه دانسته‌اند و این گزاره را به بزرگان مختلفی چون افلاطون و ارسطو نسبت داده‌اند.

به نظر می‌رسد حیرت در فلسفه دست‌کم در دو معنا به کار رفته است: معنای اول که معرفت‌شناسانه است تقریباً همان عجز و ناتوانی در برابر فهم است. جهلی که فیلسوف را به تکاپو وامی‌دارد و او به دنبال ادراک دقیق راهنمایی می‌کند تا سرانجام به وسیله ابزارهای دانش خود از این حیرت رهایی یابد.

اما حیرت در فلسفه را می‌توان در معنای دیگری نیز پی‌جویی کرد. این مفهوم در واقع

وجودشناسانه است. حیرت در معنای دوم را باید: «ادراک یا احساس یا رویداد خروج از بداهت» دانست. حیرت در این معنا فهم روبروشدگی است، موقف درنگ است. گویی وقتی موجودی و موضوعی از کارویژه خودش

فاصله می‌گیرد از بداهت پیشینی جدا می‌شود و امکان دیده شدن دوباره را به دست می‌آورد و آن‌گاه امکان حیرت‌سازی می‌یابد. در نگاه هایدگر خروج از بداهت می‌تواند از سه طریق اتفاق بیفتد: ادراک غیب، فهم جابه‌جا بودن و فهم تفاوت یا اختلال در کاربرد. نباید این سه طریق را فقط مربوط به موجودات و اشیاء دانست. هر مفهوم یا برساخت فرهنگی نیز در این لحظات می‌تواند از بداهت خود خارج شود و امکانی برای حیرت و تأمل عمیق به فرد عطا کند.

حیرت فلسفی در معنای دوم ربط و نسبت ژرفی با احساس حیرت یا همان حیرت کلتوری دارد. کلتور در واقع به دنبال چنین فهمی از حیرت است. این حیرت است که می‌تواند برکننده و معنا‌ساز یا معنا‌یاب باشد. گویی غایت فلسفه در معنای اول حیرت خروج از آن است. اما در معنای دوم غایت فلسفه و فلسفی زیستن مواجهه «آن به آن» با حیرت و زیستن در سایه آن است.

حیرت فلسفی در معنای دوم ربط و نسبت ژرفی با احساس حیرت یا همان حیرت کلتوری دارد. کلتور در واقع به دنبال چنین فهمی از حیرت است. این حیرت است که می‌تواند برکننده و معنا‌ساز یا معنا‌یاب باشد. گویی غایت فلسفه در معنای اول حیرت خروج از آن است.

نگاهی به حیرت در عرفان و ربط آن به احساس حیرت حیرت در عرفان و ادبیات عرفانی بحثی درازدامن و مفهومی چندمعناست. حیرت در عرفان با مفهوم معرفت پیوندی تنگاتنگ دارد. این ارتباط تا آن‌جاست که در متون متقدم چون «التعرف لمذهب التصوف» کلابادی و «رساله قشیریه» حیرت ذیل فصل معرفت آورده شده است. معرفت

از بنیانی‌ترین وجوه تمایز عارفان با ناعارفان در تمام سنت‌ها و فرهنگ‌های عرفانی‌ست. روش‌شناسی معرفت، غایت‌شناسی معرفت، ابزارشناسی معرفت، حدود و ثغور معرفت عقلی (به عنوان پایه‌ای‌ترین راه کسب معرفت) از جمله

ممیزات اساسی عارفان بوده است. سخن در باب معرفت هرچند می‌تواند کمکی به شناخت نسبت حیرت عرفانی و حیرت روانشناسیک کند، اما سخن را به درازا می‌کشد و در «شناخت از طریق تعریف» که این نوشتار برای آن شکل گرفته مدخلیت کم‌تری دارد، بنابراین از آن صرف‌نظر می‌شود. شاید مشهورترین «حیرت» در عرفان ایرانی-اسلامی وادی ششم سلوک در منطق الطیر عطار نیشابوری است. اما این کاربرد از حیرت تنها کاربرد این واژه نیست و نه چنان‌که در ادامه می‌آید با احساس حیرت در روانشناسی ارتباط چندانی دارد.

تعریف حیرت در یک متن متقدم: ابونصر سراج (متوفای ۳۷۸) در کتاب اللمع فی التصوف تعریفی از حیرت پیش می‌کشد که شباهت تأمل‌برانگیزی با تعریف احساس حیرت نزد داکر کلتنر دارد. در بخشی از تعریف سراج آمده است: حیرت بدیهه‌ای است که بر قلب عارف فرو می‌آید و او را از تفکر و تأمل بازمی‌دارد.

بدیهه علاوه بر کاربردش در عباراتی چون بدیهه سرایی، در لغت‌نامه‌ها معانی‌ای دارد که بسیار روشن‌گر است. در تعریف آن در لغت‌نامه ناظم الاطبا این‌گونه آمده: «ناگاه، زودانداز». معین نیز آن را «نیندیشیده» نیز تعریف کرده. این تعاریف یادآور احساس یا ادراک پیش‌انعکاسی (pre-reflective) است. درک یا واکنش آنی یک فرد به موضوعی قبل از ارزیابی آگاهانه ادراکی پیش‌انعکاسی است. چیزی شبیه لحظه رودرویی با امری متعال یا تصویری شگفت‌آور یا رفتاری شفقت‌ورزانه و ... که کاملاً با لحظه حیرت تناسب دارد. بازداشتن فرد از تأمل هم خاصیت «رویدادی» آن را نشان می‌داد. حیرت در لحظه رخ می‌دهد. صحنه‌ای از طبیعت، دیدار یک دوست بعد از سال‌ها دوری، لحظه تولد نوزاد یا خواب آرام کودک و ... در یک لحظه فرد را به شگفتی وامی‌دارد و چنان‌که کلتنر گفته بود احساس کنونی ما از هستی را وسعت می‌بخشد و زندگی‌مان را معنادارتر می‌کند.

روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶) حیرت را نازله‌ای از عالم بالا می‌داند که عارف را میان رسیدن و نرسیدن، میان ادراک و عدم ادراک معلق می‌کند. ویژگی عالم بالا یادآور آن چیزی است که کلنتر آن را «احساس حضور در برابر چیزی عظیم» می‌دانست. ویژگی تعلیقِ تفکر نیز لحظهٔ حیرت را به خوبی توصیف می‌کند. تعاریف سراج و روزبهان شباهت قابل توجهی با تعریف کلنتر دارد و می‌توان راهی به سوی تطبیق و تأمل این احساس باز کند اما حیرت به مثابهٔ مقام نیز در عرفان جایگاهی ویژه دارد. شهاب‌الدین عمر سهروردی (متوفای ۶۳۲؟) در عوارف المعارف خود حیرت را بالاترین مقام یک عارف می‌داند. در منطق الطیر عطار نیشابوری (متوفای ۶۱۸) نیز حیرت واجد جایگاهی ویژه در مقامات سلوک است. در نگاه عطار پیش از رسیدن به غایت فقر و فنا (وادی هفتم) عارف به مقام حیرت (وادی ششم) می‌رسد. عطار دربارهٔ این وادی می‌آورد:

کار دایم درد و حسرت آیدت
هر دمی اینجا دریغی باشدت
روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
می چکد خون می نگارد ای دریغ
یا یخی بس سوخته از درد این
در تحیر مانده و گم کرده راه
جمله گم گردد از و گم نیز هم
نیستی گویی که هستی یا نه ای
بر کناری یا نهانی یا عیان
یا نه هر دو توی یا نه توی
وان ندانم هم ندانم نیز من

بعد ازین وادی حیرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم
ازبن هر موی این کس نه به تیغ
آتشی باشد فسرده مرد این
مرد حیران چون رسد این جایگاه
هرچ زد توحید بر جانش رقم
گر بدو گویند مستی یا نه ای
در میانی یا برونی از میان
فانی یا باقی یا هر دوی
گوید اصلا می ندانم چیز من

صعوبت راه، سرگردانی سالک، محو تمام پنداره او نسبت به عالم بالا، درک جهل مطلق نسبت به آنچه تا پیش از این فکر می‌کرد به چنگ آورده، ندانستن و ندانستن آنچه دانسته نیست و ... عطار با وصف چنین

تصویری در پی نشان دادن این نکته است که عارف در مقام حیرت تمام آنچه تا پیش از این می‌پنداشت به دست آورده را (چون فهم و حدانیت خداوند، ادراک عشق لایتناهی و ...) مطلقاً از دست رفته می‌یابد و همه آنچه کیستی او را بر ساخته بود از دست می‌دهد. تمثیل‌هایی که از پس این توضیحات می‌آید نیز مؤید همین سرگشتگی عارف است. در یکی از این تمثیل‌ها، عارفی بر گذری شخصی کلید گم کرده را می‌بیند که مضطرب و بی‌قرار است؛ عارف بر حال او غبطه می‌خورد که دست‌کم در را می‌شناسد و فقط کلید را گم کرده، در حالی که او در مقام حیرت نه در را می‌شناسد نه کلید را در دست دارد.

سخن در باب حیرت در منطق الطیر فراوان است اما به نظر می‌رسد می‌توان حیرت در عرفان را نیز همچون فلسفه دست‌کم در دو معنا یافت. معنای حیرت در تعریف سراج و روزبهان چهره‌ای متفاوت از حیرت نسبت به حیرت عطار (دست‌کم در منطق الطیر) دارد.

نتیجه

احساس یا هیجان حیرت مفهومی تقریباً تازه‌شناخته است که بنا بر ادعای داکر کلتنر می‌تواند کیفیت زندگی انسان را بهبود بخشد و به نیک زیستی بینجامد. از آنجا که مفهوم حیرت در متون فارسی و فهم عرفی ما واجد معنایی متفاوت است بهتر آن است که با نگاهی دوباره به مدلول‌های این واژه ارتباطش با مفهوم حیرت نزد کلتنر سنجیده شود. به نظر می‌رسد حیرت در فلسفه و همچنین در عرفان دست‌کم در یکی از معناهایشان با احساس حیرت ارتباطی وثیق دارند و این ارتباط می‌تواند راهگشای تأملات بیشتر در این عرصه باشد.

احساس یا هیجان حیرت مفهومی تقریباً تازه شناخته است که بنا بر ادعای داکر کلتنر می‌تواند کیفیت زندگی انسان را بهبود بخشد و به نیک زیستی بینجامد. از آنجا که مفهوم حیرت در متون فارسی و فهم عرفی ما واجد معنایی متفاوت است بهتر آن است که با نگاهی دوباره به مدلول‌های این واژه ارتباطش با مفهوم حیرت نزد کلتنر سنجیده شود.

پی‌نوشت: این کتاب در حلقه مطالعاتی دریچه در خانه فرهنگی غدیر مورد مطالعه قرار گرفته و ایده این بررسی در آن محفل ایجاد شد. پاسگذار دوستان فرهیخته‌ام در این حلقه هستم که سال‌هاست از ایشان بهره‌مندم.

آنی تاب بخور: جستاری کوتاه



بادی وزید.
برگی از شاخه جدا شد.
آنی تاب خورد
و رقصید
و بعد نشست بر گوشه‌ای.

سعادت از کهن‌ترین موضوعات درگیرکننده‌ی ذهن ما آدم‌ها بوده است. از همان موقع که متوجه خودمان و دوروبرمان شدیم، دغدغه‌ی «زندگی خوب» جای خود را در زندگی ما باز کرد، و تا به امروز هم این دغدغه با ماست. این فکرها بارها و بارها با شکل‌های مختلف در ذهن افراد گونه‌ی ما سر برآورده: «من هستم! من این‌جام! جهانی من رو احاطه کرده. زندگی من در تعامل با این جهان. زندگی کیفیت‌های مختلفی می‌تونه به خودش بگیره. کیفیت‌های بدش اذیتم می‌کنه. کیفیت‌های خوبش رو می‌خوام. اما زندگی پیچیده‌ست. اما وقتی می‌گم خوبه رو می‌خوام و بده رو نه، در واقع دقیقاً دارم چی رو می‌خوام؟ من دنبال کدوم کیفیت‌ها تو زندگیم؟ لذت؟

دارایی فیزیکی؟ پول؟ قدرت و توانایی؟ شهرت؟ منزلت؟ آبرو و احترام؟ روابط صمیمی؟ عشق؟ هوش؟ دانش؟ آزادی و استقلال؟ فضیلت اخلاقی؟ ارتباط با معبود؟ صلح و یکپارچگی درونی؟ چی مهمه؟ چی رو داشته باشیم، کجا باشیم، حالم خوبه؟ کجا جای منه؟ کجا بالاخره آروم می‌گیرم؟ اصلاً روزی خواهد رسید که من آروم بگیرم؟ ...»

درگیری ما با سعادت امری هویداست. کافی‌ست نگاه کنید. به آثار به‌جامانده از تاریخ تمدن بشری، به سیاست، به ادبیات، به هنر، به فلسفه، و حتی به علم! می‌توانیم به وضوح ببینیم که نیروی انگیزشی زیربنایی ما انسان‌ها بعد از بقا و امنیت، میل به انواع سعادت بوده. هر کسی زندگی‌اش را خرج رسیدن به یک سری مطلوب‌ها کرده. آن‌ها که در عمل برای یافتن سعادت‌شان تلاش کردند آثارشان به جا ماند و آنان که سعی کردند چیستی سعادت را بفهمند افکارشان. میلیاردها انسان آمدند و رفتند. هر کدام فرصتی برای امتحان بخت خود داشت، و هر کس در حد خودش راهی را پیش گرفت. آرام‌آرام بعضی راه‌ها شاهره شدند و افراد زیادی پا در آن‌ها نهادند؛ همه با این آرزو که تا اندازه‌ای که بتوانند در شاهره جلو رفته، به همان میزان از سعادت‌های آن بهره‌مند شوند. بعضی هم راه خود را رفتند و از میان آن‌ها هم بعضی‌ها به بی‌راهه کشیده شدند.

درگیری ما با سعادت امری هویداست. کافی‌ست نگاه کنید. به آثار به‌جامانده از تاریخ تمدن بشری، به سیاست، به ادبیات، به هنر، به فلسفه، و حتی به علم! می‌توانیم به وضوح ببینیم که نیروی انگیزشی زیربنایی ما انسان‌ها بعد از بقا و امنیت، میل به انواع سعادت بوده.

مسئله‌ی سعادت، مسئله‌ی راه است. بادی می‌وزد و برگ‌ی از شاخه جدا می‌شود. آنی می‌گذرد و برگ می‌نشیند بر گوشه‌ای. مسئله‌ی سعادت، رقص برگ از لحظه‌ی جدایی از شاخه تا نشستن بر زمین است. مسئله

این است که در آن آن ما چه می‌کنیم. کجا می‌رویم. چه تجربه‌هایی را از سر می‌گذرانیم. چه تصمیم‌هایی را می‌گیریم. چه اتفاقاتی بر ما واقع می‌شوند و ما چه واکنشی به آن‌ها داریم.

افراد زیادی در مورد سعادت فکر و بحث کرده‌اند و افرادِ حتی بیشتری آرای قبلی‌ها را جمع‌آوری کرده و نظم داده‌اند. مسئله فقط این نیست که ما راه‌ها را نمی‌دانیم. مسئله این است که این دانستن‌ها، انگار درد ما را آن‌طور که باید دوا نکرده است. انگار، به صرف دانستن نظریات سعادت کار ما راه نمی‌افتد.

این جستار کوتاه، کل حرفش، اگر در کل حرف قابل اعتنایی داشته باشد، این است که بگوید شاید مسئله‌ی سعادت بیش از یک پرسش نظری، یک دعوت عملی باشد. البته که خیلی از این خواندن‌ها بسیار مفید است و فرد آگاه از راه‌های رفته‌شده و گفته‌شده توسط گذشتگان و معاصرین چشم‌انداز و نقشه‌های بسیار روشن‌تر و مفیدتری در دست دارد. اما صحبت این است که بالاخره جایی باید حرکت کرد. بالاخره جایی باید کتاب (شما بخوانید: پیچ و کانال و توییت) را بست و زندگی را شروع کرد.

کمی تصمیم ارادی، کمی آزادی، کمی شجاعت، کمی ترس، و کمی گشودگی، فکر می‌کنم همه‌ی آن چیزی هست که برای شروع نیاز داریم. دیگر ماییم و واقعیت. بارها تاب می‌خوریم و جابه‌جا می‌شویم، تغییر می‌کنیم و ثابت می‌شویم، زخم می‌خوریم و ترمیم می‌شویم، امید می‌بندیم و ناکام می‌شویم، قطع امید می‌کنیم و شگفت‌زده می‌شویم، خود را می‌سازیم و شکسته می‌شویم، خود را می‌شکنیم و ساخته می‌شویم. زندگی به همین دلیل عجیب است. و به همین دلیل تا درگیرش نشوی، در نهایت هیچ مطلبی از دور نمی‌تواند تو را به اندازه‌ی کافی برای مواجهه با آن آماده کند. مطالب نقشه‌اند، زندگی جغرافیاست. پا در منطقه بگذار، وقتی نیاز بود به نقشه‌هایت هم نگاه کن.

و زندگی سرزمین عجایب است. هیچ نقشه‌ای تمامیتش را به چنگ نمی‌آورد. باید قدم گذاشت و حرکت کرد. ولو با قدم‌های لرزان و کوتاه. در این آنی که آن توست، کمی از برای خودت تاب بخور و مسیر خودت را بجو، باقی‌اش افسانه است دوست من.

و زندگی سرزمین عجایب است. هیچ نقشه‌ای تمامیتش را به چنگ نمی‌آورد. باید قدم گذاشت و حرکت کرد. ولو با قدم‌های لرزان و کوتاه. در این آنی که آن توست، کمی از برای خودت تاب بخور و مسیر خودت را بجو، باقی‌اش افسانه است دوست من.

پ.ن. و البته نویسنده آگاه است که محتوای این جستار هم خودش جای زیادی برای اما و اگر دارد، اما اگر این‌طور نبود که دیگر جستار نبود!

“کیکی جسور یا فیلمی فارسی”

* زهرا مروارید

کارشناس جامعه‌شناسی فرهنگی



من درس جامعه‌شناسی خوانده‌ام. لذا سوای لذت فیلم، به علت پدیده شدن یا در چشم مخاطب افتادن برخی فیلم‌ها هم فکر می‌کنم. از خواننده و بیننده‌ی مطلع هم چنین می‌خواهم. از فیلم “کیک محبوب من” هم همین انتظار را داشتم. بعد از چند دهه همه‌جور منع در سینما، هر فیلمی که از شراب، مستی و رقص صحبت کند، سر و صدا کردنش طبیعی‌ست. خواه این را شجاعت و جسارت نام بگذاریم، خواه زنده شدن فیلم فارسی.



اما به نظر من، بانوی قصه‌ی ما که بیشتر جوانی خود را در کنار همسری ارتشی سپری کرده، با مایو بیکی‌نی در سواحل دریا آفتاب گرفته، در میهمانی‌ها دکلمه پوشیده و با کفش پاشنه بلند رقصیده، حالا دیگر باید بداند دوران سالخوردگی‌اش را چگونه بزرک کند. او که هنوز فیلم‌های رمانتیک می‌بیند، مجله می‌خواند، دورهمی‌های زنانه می‌چیند، برای خوردن کافی به هتل هما

می‌رود، نباید چنان از تنهایی ترسیده باشد که در ناوایی با چسباندن خود به دیگری عشق را بجوید!

گز کردن کوچه و برزن، برای یافتن پیرمردی که دست او را بگیرد و تا داخل حمام خانه‌اش ببرد، نه تنها سبک زندگی مهین بانوی قصه‌ی ما نیست، بلکه تنزل شأن زنانگی، وقار و شعور مادران تنها نشسته در خانه است.

سكانس‌های اعتراضی کلیشه‌ای که انگار آن را با چسب اوهو به داستان چسبانده‌اند در هیچ کجای ذهن و دل من مخاطب ننشست. گشت‌ارشاد همان مار بی‌هویتی که چند سالی‌ست در زندگی مردم ما چنبره زده، حتی حال ندارد نیشش را در ذهن بیننده فرو کند. و اما پرده‌ی آخر؛ غیر واقعی‌ست. اما می‌شد پنجره‌ی باورپذیری را با آن تزیین کرد. گذاشتن یک محبوب در دهان یک مرد مرده...

خوابیدن در آغوش مرد مرده ...

چه شود... و بعد هم دفن در حیاط خانه!

اگر پرده‌ی آخر را فقط مرگ می‌توانست تکان دهد و مخاطب منتظر را به هیجان آورد، چرا این مرگ مردانه باشد؟

شاید مرگ مهین می‌توانست مرگ دلنشینی باشد. آنجا که در اوج خوشی بود. آنجا که توانسته بود شب آخر را یکبار دیگر زندگی کند. فرامرز هم که توانسته بود این خوشی را برایش به ارمغان آورد نهایتاً ملافه را بر سر مهین می‌کشید. از خانه بیرون می‌رفت و در را پشت سرش می‌بست. ذهن مرد بیچاره‌ای که گویا سال‌ها تنها بوده اگر به انسانیت باز نشود قطعاً به قرص کمک نرینگی راهی ندارد.

ظریفی از عوام می‌گفت با مرگ فرامرز حالا مادرهای سینگل برای همیشه با ترسی جدید روبه‌رو هستند؛ "تکند مهین بانوی بعدی من باشم! پس خوشا تنهایی، نه ماندن جنازه‌ای بر دوش!" اما زندگی غیر مینیاتوری یعنی جنازه‌ی زندگی را جان بدهی. زن قطعاً دریچه‌ی نجات است نه بدبباری پیرمردهای پیزوری!



گفت‌و‌مان معرفت



درآمدی بر علم شادکامی

• جواد حیدری

مترجم، استاد دانشگاه

کتاب آیا می‌توانیم شادکام‌تر باشیم؟ شواهد و اخلاق نوشته‌ی ریچارد لیارد با همکاری جورج وارد، به بررسی عمیق این پرسش بنیادین می‌پردازد: چگونه می‌توانیم شادکامی را در زندگی و جامعه خود به حداکثر برسانیم؟ لیارد، اقتصاددان برجسته، تغییر جهت از اهداف سنتی و مادی‌گرا به سوی جامعه‌ای متمرکز بر نیک‌زیستی و رضایت خاطر را ترویج می‌کند. او با تکیه بر تحقیقات علمی، نظریه‌های اخلاقی و کاربردهای عملی، شادکامی را به عنوان هدفی واقع‌بینانه و قابل اجرا برای افراد و سیاست‌گذاران معرفی می‌کند.

این کتاب به دو بخش اصلی تقسیم شده که هر کدام هدف خاص خود را دارند:

۱. انقلاب شادکامی: این بخش به تغییر فرهنگی جامعه به سمت شادی به عنوان یک ارزش محوری می‌پردازد و تاریخ، علم، و اصول اخلاقی در پس این جنبش را بررسی می‌کند.
۲. چه کسی چه کاری می‌تواند انجام دهد؟: لیارد در این بخش به مسائل عملی وارد می‌شود و اقدامات خاصی را که افراد در نقش‌های مختلف -مانند معلمان، متخصصان سلامت، والدین و سیاست‌گذاران- می‌توانند برای ساختن دنیایی شادتر انجام دهند، شرح می‌دهد. محورهای اصلی کتاب عبارتند از:

۱. هدف زندگی: حداکثرسازی شادکامی و حداقل‌سازی رنج

استدلال اصلی لیارد این است که هدف زندگی باید خلق بیشترین شادکامی ممکن و کاهش رنج باشد. این مفهوم ریشه در فلسفه‌ی فایده‌گرایی دارد، که بر اعمال و سیاست‌هایی تأکید می‌کند که بیشترین شادکامی را برای بیشترین افراد فراهم می‌کند. لیارد بیان می‌کند که هرچند این اصل ممکن است آرمان‌گرایانه به نظر برسد، اما در عین حال عمیقاً عمل‌گرایانه است. با تغییر جهت اهداف به سوی نیک‌زیستی به جای تأکید صرف بر دستاوردهای اقتصادی، افراد و

جوامع می‌توانند زندگی‌ای هماهنگ‌تر و رضایت‌بخش‌تر سپری کنند.

استدلال اصلی لیارد این است که هدف زندگی باید خلق بیشترین شادکامی ممکن و کاهش رنج باشد. این مفهوم ریشه در فلسفه‌ی فایده‌گرایی دارد، که بر اعمال و سیاست‌هایی تأکید می‌کند که بیشترین شادکامی را برای بیشترین افراد فراهم می‌کند. لیارد بیان می‌کند که هرچند این اصل ممکن است آرمان‌گرایانه به نظر برسد، اما در عین حال عمیقاً عمل‌گرایانه است.

لیارد در مقدمه‌ی کتاب به نبرد فرهنگی مدرن میان آنچه او "دو فرهنگ" می‌نامد، می‌پردازد: الف) فرهنگ رقابتی و موفقیت‌محور و ب) فرهنگی جدید که به رفاه عاطفی و پیوندهای متقابل ارزش می‌دهد. این فرهنگ قدیمی، موفقیت فردی، موقعیت اجتماعی و ثروت را به عنوان شاخص‌های اصلی زندگی موفق معرفی می‌کند. با این حال، لیارد استدلال می‌کند که این مدل در نهایت خودویران‌گر است و به بازی با حاصل جمع صفر منجر می‌شود، جایی که موفقیت فردی فقط به بهای شکست دیگران به دست می‌آید.



در مقابل، لیارد مدلی جایگزین بر اساس همکاری، دیگرگزینی و احترام متقابل پیشنهاد می‌کند، جایی که افراد با کمک به شادکامی دیگران به شادی می‌رسند. او استدلال می‌کند که این تغییر می‌تواند به سناریوی "برد-برد" منجر شود که هم به نفع افراد و هم به نفع جامعه است.

۲. نقش روانشناسی مثبت‌گرا و سلامت روان

بخش قابل توجهی از استدلال لیارد حول محور سلامت روان و اهمیت یک زندگی درونی متعادل می‌چرخد. لیارد معتقد است که شادکامی تنها نتیجه‌ی ثروت مادی نیست، بلکه به شدت تحت تأثیر سلامت روان و روابط بین‌فردی قرار دارد. او به یافته‌هایی از روانشناسی مثبت‌گرا اشاره می‌کند که نشان می‌دهد افرادی با پیوندهای اجتماعی قوی، سلامت جسمانی خوب، و تصویر مثبت از خود، عموماً شادتر هستند.

سلامت روان، به ویژه، در کارهای لیارد نقش اساسی دارد. او معتقد است که پریشانی‌های روانی، افسردگی، و اضطراب از بزرگترین منابع رنج انسانی هستند که اغلب با فشارهای مدرن مانند ناامنی اقتصادی، انزوای اجتماعی و رقابت بی‌امان تشدید می‌شوند. لیارد اشاره می‌کند که هزینه‌های سلامت روان فراتر از رنج فردی است و بر بهره‌وری، ثبات اجتماعی، و رفاه خانواده‌ها و جوامع نیز تأثیر منفی دارد.

در این زمینه، لیارد به اهمیت خدمات سلامت روان و حمایت‌های روانشناختی به عنوان عوامل اساسی برای جامعه‌ای که هدفش حداکثرسازی شادی است، تأکید می‌کند. او خواستار دسترسی گسترده به خدمات سلامت روان، هم‌تراز با دسترسی به خدمات سلامت جسمی است. او معتقد است که سرمایه‌گذاری در سلامت روان یکی از موثرترین راه‌ها برای افزایش شادکامی جامعه است، چرا که افرادی که از سلامت روانی خوبی برخوردارند، احتمالاً زندگی‌های رضایت‌بخش‌تری خواهند داشت، روابط قوی‌تری برقرار خواهند کرد و به شکلی مثبت به جامعه خود کمک خواهند کرد.

سرمایه‌گذاری در سلامت روان یکی از موثرترین راه‌ها برای افزایش شادکامی جامعه است، چرا که افرادی که از سلامت روانی خوبی برخوردارند، احتمالاً زندگی‌های رضایت‌بخش‌تری خواهند داشت، روابط قوی‌تری برقرار خواهند کرد و به شکلی مثبت به جامعه خود کمک خواهند کرد.

۳. علم شادکامی

رویکرد لیارد به شادکامی به شدت تجربی است و بر داده‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و علوم اعصاب تکیه دارد تا از ادعاهای خود را دفاع کند. کار او بر پایه‌های «علم شادکامی» بنا شده است که شامل داده‌های محکم درباره‌ی علل و عوامل مرتبط با شادکامی در جوامع و فرهنگ‌های مختلف است. این رویکرد مبتنی بر شواهد، با هدف افزودن دقت به بحث‌های پیرامون شادکامی و انتقال آن‌ها از حوزه‌ی فلسفه‌ی انتزاعی به عرصه سیاست‌گذاری ملموس انجام می‌گیرد.

تحقیقات لیارد نشان می‌دهد که شادکامی قابل اندازه‌گیری و بهبود سیستماتیک است. نظرسنجی‌های مربوط به رضایت از زندگی، مطالعات فعالیت مغزی و مطالعات مشاهده‌ای بلندمدت همگی نشان می‌دهند که شادکامی پدیده‌ای واقعی و قابل اندازه‌گیری است که پیامدهای مهمی برای سیاست‌های عمومی دارد. لیارد به پژوهش‌هایی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند دیگرگزینی، کار معنادار، روابط قوی، و مشارکت اجتماعی از عوامل مهم پیش‌بینی‌کننده شادکامی هستند. در مقابل، عواملی مانند درآمد بالا، هرچند مفید، تأثیر محدودی بر نیک‌زیستی طولانی‌مدت پس از برآورده شدن نیازهای اساسی دارند.

لیارد همچنین به باورهای نادرست رایج درباره شادکامی می‌پردازد. برای مثال، او این عقیده را به چالش می‌کشد که افراد دارای «نقطه ثابتی» از شادکامی هستند که با گذشت زمان تغییر نمی‌کند. در عوض، او معتقد

است که شادکامی تحت تأثیر عوامل محیطی، اجتماعی، و فردی مختلفی قرار دارد که می‌توان آن‌ها را با تلاش‌های آگاهانه اصلاح کرد. یافته‌های لیارد نشان می‌دهد که شادکامی برای بیشتر افراد قابل دستیابی است، مشروط بر این که به روابط حمایتی، فرصت‌های کار معنادار، و منابع کافی برای سلامت روان دسترسی داشته باشند.

۴. سیاست و شادکامی: بازتعریف اهداف دولت

یکی از پیامدهای مهم کارهای لیارد به چالش کشیدن معیارهای اقتصادی سنتی، به‌ویژه تولید ناخالص داخلی (GDP)، به عنوان شاخص اصلی موفقیت یک کشور است. او استدلال می‌کند که در حالی که رشد اقتصادی ضروری است، اما معیار ناقصی برای نیک‌زیستی محسوب می‌شود. سیاست‌هایی که به طور انحصاری بر دستاوردهای اقتصادی تمرکز دارند، اغلب از جنبه‌های اساسی زندگی انسانی مانند سلامت روان، مشارکت اجتماعی، و رضایت از زندگی غافل می‌مانند. لیارد طرفدار معیار گسترده‌تری از موفقیت است که شادکامی و نیک‌زیستی را در اولویت قرار می‌دهد.

کتاب، استدلال‌های قانع‌کننده‌ای در دفاع از سیاست‌های «متمرکز بر شادکامی» ارائه می‌دهد. لیارد معتقد است که دولت‌ها باید شادکامی را به عنوان یک اولویت ملی اندازه‌گیری کنند و سیاست‌هایی را دنبال کنند که هدف آن‌ها حداکثرسازی شادکامی باشد. او شواهدی ارائه می‌دهد که کشورهای با سطوح بالاتر شادکامی معمولاً نرخ جرم کمتر، اقتصادهای قوی‌تر، و جوامع مستحکم‌تری دارند. لیارد استدلال می‌کند که سیاست‌هایی که سلامت روان، فرصت برابر، آموزش باکیفیت، و پایداری محیط زیست را ترویج می‌دهند، به احتمال زیاد بازدهی بالایی در زمینه شادکامی اجتماعی خواهند داشت.

این تمرکز بر سیاست، لیارد را به بررسی مدل‌های مختلف حکومت و سازمان اجتماعی می‌کشاند. او کشورهای اسکاندیناوی را به دلیل سطوح بالای اعتماد اجتماعی، برابری، و حمایت از سلامت روان ستایش می‌کند

که به جایگاه آن‌ها به عنوان برخی از شادترین ملت‌های جهان کمک کرده است. لیارد پیشنهاد می‌کند که سایر کشورها می‌توانند از این مدل یاد بگیرند و سیاست‌هایی را اجرا کنند که نابرابری را کاهش دهند، انسجام اجتماعی را ترویج کنند، و از جمعیت‌های آسیب‌پذیر محافظت کنند.

۵. جنبش شادکامی و کاربردهای عملی

فراتر از بحث‌های فلسفی، لیارد به «جنبش شادکامی» در حال رشد اشاره می‌کند که شامل افراد، سازمان‌ها و دولت‌هایی است که شادی را به عنوان هدف مرکزی در نظر می‌گیرند. این جنبش حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد، از روش‌های توسعه‌ی شخصی مانند ذهن‌آگاهی و روان‌شناسی مثبت‌گرا تا ابتکارات در آموزش، بهداشت، و فرهنگ سازمانی.

در بخش دوم کتاب، لیارد گام‌های عملی برای بازیگران مختلف اجتماعی - افراد، معلمان، مدیران، متخصصان سلامت و سیاستمداران - جهت کمک به ساختن جامعه‌ای شادتر را تشریح می‌کند. هر فصل بر یک گروه متمرکز است و اقدامات خاصی را که آن‌ها می‌توانند انجام دهند، ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، او معلمان را تشویق می‌کند تا هوش هیجانی و مهارت‌های کنار آمدن را در مدارس آموزش دهند و به دانش‌آموزان کمک کنند تا از سنین پایین انعطاف‌پذیری و سلامت عاطفی خود را تقویت کنند.

مثلاً برای مدیران پیشنهاد می‌کند که محیط کاری حمایتی‌ای ایجاد کنند که رفاه کارکنان را در اولویت قرار دهد، زیرا مطالعات نشان می‌دهد که کارکنان شادکام‌تر، بهره‌ورتر، وفادارتر و خلاق‌تر هستند.

لیارد خاطر نشان می‌کند که والدین نقش اساسی در شکل‌دهی به آینده شاد کودکان دارند. او معتقد است که والدین باید بر پرورش امنیت عاطفی و مهارت‌های اجتماعی تمرکز کنند و نه تنها بر دستاوردهای تحصیلی. از نظر او، مدارس و خانواده‌ها باید با هم همکاری کنند تا محیطی

حمایتی برای کودکان ایجاد کنند، چراکه مطالعات نشان می‌دهد کودکان با سلامت عاطفی بالا، در بزرگسالی شادتر، سالم‌تر، و موفق‌تر خواهند بود.



لیارد خاطر نشان می‌کند که والدین نقش اساسی در شکل‌دهی به آینده شاد کودکان دارند. او معتقد است که والدین باید بر پرورش امنیت عاطفی و مهارت‌های اجتماعی تمرکز کنند و نه تنها بر دستاوردهای تحصیلی. از نظر او، مدارس و خانواده‌ها باید با هم همکاری کنند تا محیطی حمایتی برای کودکان ایجاد کنند، چراکه مطالعات نشان می‌دهد کودکان با سلامت عاطفی بالا، در بزرگسالی شادتر، سالم‌تر، و موفق‌تر خواهند بود.

این کتاب همچنین به نقش دانشمندان، اقتصاددانان و سیاستمداران در ترویج شادکامی در مقیاس وسیع‌تر می‌پردازد. لیارد از سیاست‌گذاران می‌خواهد که تصمیمات خود را بر پایه شواهد علمی درباره‌ی شادکامی

بگیرند، نه صرفاً ملاحظات اقتصادی. او به پژوهش‌هایی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند سیاست‌هایی که به افزایش شادی می‌پردازند - مانند بهبود خدمات سلامت روان، کاهش نابرابری و حمایت از زندگی خانوادگی - می‌توانند تأثیری تحول‌آفرین بر جامعه داشته باشند.

۶. نکات کلیدی و چارچوب اخلاقی

موضوع محوری در کارهای لیارد، الزام اخلاقی برای حداکثرسازی شادکامی، نه تنها برای خود بلکه برای دیگران نیز هست. لیارد پیشنهاد می‌کند که هر فرد مسئولیت اخلاقی دارد تا در شادکامی اطرافیان خود سهیم باشد. این چارچوب اخلاقی که او آن را «اصل شادکامی» می‌نامد، افراد را ترغیب می‌کند تا تأثیر اعمال خود بر نیک‌زیستی دیگران را در نظر بگیرند و شادکامی جمعی را در اولویت قرار دهند.

لیارد تأکید می‌کند که شادکامی هدفی خودخواهانه نیست؛ بلکه به شدت با نوع‌دوستی و دیگرگزینی و مسئولیت اجتماعی در هم تنیده است. او استدلال می‌کند که افراد نمی‌توانند با صرفاً دنبال کردن موفقیت شخصی و ثروت به شادکامی پایدار دست یابند. او پیشنهاد می‌کند که شادکامی واقعی در ساختن روابط مستحکم، کمک به دیگران، و مشارکت در نیک‌زیستی جامعه یافت می‌شود. چارچوب اخلاقی لیارد، فرهنگ غالب فردگرایی را به چالش می‌کشد و مدلی را پیشنهاد می‌کند که در آن افراد هدف و رضایت خود را در اعمال شفقت‌آمیز و همکاری می‌یابند.

۷. نقد و بازتابی بر جامعه مدرن

کتاب لیارد همچنین نقدی بر وسواس جامعه مدرن نسبت به موفقیت مادی و رقابت است. او مشاهده می‌کند که بسیاری از افراد، به‌ویژه در کشورهای ثروتمند، با وجود دستیابی به سطح بی‌سابقه‌ای از ثروت مادی، سطوح بالایی از استرس، اضطراب، و نارضایتی را تجربه می‌کنند. لیارد

استدلال می‌کند که این پارادوکس نتیجه‌ی فرهنگی است که دستاوردهای اقتصادی را بر نیک‌زیستی عاطفی و اجتماعی اولویت می‌دهد. او پیشنهاد می‌کند که با تغییر جهت ارزش‌هایمان به سوی شادکامی، جامعه می‌تواند بسیاری از چالش‌های مرتبط با زندگی مدرن، مانند تنهایی، مسائل سلامت روان و تخریب محیط زیست را کاهش دهد.

بسیاری از افراد، به‌ویژه در کشورهای ثروتمند، با وجود دستیابی به سطح بی‌سابقه‌ای از ثروت مادی، سطوح بالایی از استرس، اضطراب، و نارضایتی را تجربه می‌کنند. لیارد استدلال می‌کند که این پارادوکس نتیجه‌ی فرهنگی است که دستاوردهای اقتصادی را بر نیک‌زیستی عاطفی و اجتماعی اولویت می‌دهد. او پیشنهاد می‌کند که با تغییر جهت ارزش‌هایمان به سوی شادکامی، جامعه می‌تواند بسیاری از چالش‌های مرتبط با زندگی مدرن، مانند تنهایی، مسائل سلامت روان و تخریب محیط زیست را کاهش دهد.

نقد کتاب بر فرهنگ مصرف‌گرایی نیز بسط می‌یابد، فرهنگی که به گفته‌ی لیارد عمدتاً با رقابت برای موقعیت‌های اجتماعی و جستجوی لذت‌های کوتاه‌مدت تقویت می‌شود. او به تحقیقاتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند وقتی نیازهای اساسی برآورده می‌شوند، ثروت اضافی تأثیر چندانی بر شادی بلندمدت ندارد. لیارد استدلال می‌کند که به جای تمرکز

بر جمع‌آوری دارایی‌های مادی، افراد و جوامع باید در تجربیات، روابط، و رشد شخصی سرمایه‌گذاری کنند - عواملی که به طور مداوم با سطوح بالاتر رضایت از زندگی مرتبط هستند.

۸. نتیجه‌گیری: نقشه راهی برای جامعه‌ای شادتر

کتاب بسیار ارزشمند آیا می‌توانیم شادتر باشیم؟ فراخوانی بصیرت‌افزا برای اقدام است، هم برای افراد و هم برای جوامع و سیاست‌گذاران. بینش‌های لیارد درباره‌ی علل و عوامل مرتبط با شادکامی، چارچوبی قدرتمند برای درک معنای زندگی رضایت‌بخش فراهم می‌کند. او با ترکیب تحقیقات تجربی و تأملات اخلاقی، رویکردی جامع به شادکامی ارائه می‌دهد که هم به لحاظ علمی بنیادین و هم عمیقاً انسان‌دوستانه است. کار لیارد ما را به تجدید نظر در اولویت‌هایمان ترغیب می‌کند و نشان می‌دهد که پیگیری شادکامی نه تنها قابل دستیابی بلکه برای جامعه‌ای عادلانه و پویاتر ضروری است.



تأملات



کیمیای سعادت:

یادداشت انسان‌شناختی در باب بازتعریف مفهوم سعادت در جامعه ایرانی معاصر

• مرضیه مددی دارستانی
دکتری انسان‌شناسی، استاد دانشگاه

مفاهیمی مانند سعادت و خوشبختی بیش از آنچه تصور کنیم به فرهنگ گره خورده است و یک امر نسبی است. جوامع غربی در مقایسه با جوامع غیر غربی تعریف و درک متفاوتی از سعادت دارند. برای آن‌ها سعادت بیشتر یک امر فردی است و به رضایت فردی وابسته است. اما در جوامعی که روح جمعی نقش پررنگی را ایفا می‌کند، احساس سعادت به عواملی مانند دین، امنیت اجتماعی، اقتصاد، سیاست و سایر عوامل اجتماعی وابسته است. در دنیای امروز جدای از بحث فرهنگ‌ها و نسبی بودن احساس خوشبختی، با یک پدیده‌ی جهانی در ارتباط هستیم. در دهکده‌ی جهانی کنونی فرهنگ‌های محلی و جهانی شدن به‌طور هم‌زمان می‌توانند بر تجربه‌ی خوشبختی تأثیر بگذارند. در برخی موارد، فرهنگ مصرف‌گرایی جهانی ممکن است بر خوشبختی افراد تأثیر منفی بگذارد، در حالی که در برخی دیگر، دسترسی به امکانات جهانی و تعامل با فرهنگ‌های دیگر می‌تواند منابع جدیدی برای خوشبختی ایجاد کند. امپریالیسم فرهنگی که یکی از جنبه‌های مهم جهانی شدن است، بر نوع نگاه و برخورد ما نسبت به مفاهیمی مانند خوشبختی و شادی تأثیر می‌گذارد. اهمیت روافزون مصرف‌گرایی و توجه به مادیات به عنوان عوامل مهم در احساس سعادت موجب شده افراد به بازتعریف این مفاهیم دست بزنند. من در اینجا از نظریات مکتب انتقادی وام می‌گیرم. نظریه‌های انتقادی Critical Theories به تأثیر ساختارهای قدرت، نابرابری و سرمایه‌داری بر تعریف و دستیابی به خوشبختی می‌پردازند. به‌طور خاص، نظریه‌پردازانی مانند تئودور آدورنو و ماکس هورکه‌ایمر از مکتب فرانکفورت، مطرح می‌کنند که خوشبختی در جوامع سرمایه‌داری به‌طور سیستماتیک بازتعریف شده و به لذت‌های مصرف‌گرایانه و فردی تقلیل یافته است. در این دیدگاه، رسانه‌ها و صنعت فرهنگ از طریق تبلیغات و سرگرمی‌ها به شکل‌گیری مفهومی از خوشبختی کمک می‌کنند که با مصرف و رقابت

اقتصادی گره خورده است، در حالی که نابرابری و بی‌عدالتی اجتماعی نادیده گرفته می‌شود. اگر بخواهم مصداق بارز آن را در فرهنگ ایرانی مورد واکاوی قرار دهم، می‌شود به شبکه‌های مجازی اشاره کرد. در یک

مقایسه‌ی نسلی و تاریخی، جامعه ایرانی در گذشته سعادت و خوشبختی را بیشتر در گرو امور معنوی می‌دانست و سعادت به دین و تجربه‌های جمعی و معنوی وابسته بود که افراد از طریق پیوندهای معنوی به دست می‌آوردند. اما امروزه با نفوذ شبکه‌های اجتماعی و سوء مصرف آن در سطح جامعه، همچنین فرهنگ‌سازی‌های غلط و الگوبرداری‌های نادرست موجب شده افراد احساس خوشبختی و سعادت را صرفاً در گرو پول، تجملات، رفاه بالا و تن‌پروری بدانند. افراد برای رسیدن به سعادت که به جنبه‌ی مادی تقلیل یافته است به دنبال آسان‌ترین راه هستند به اصطلاح مایلند ره صد ساله را یک شبه سپری کنند.



جوامع غربی در مقایسه با جوامع غیر غربی تعریف و درک متفاوتی از سعادت دارند. برای آنها سعادت بیشتر یک امر فردی است و به رضایت فردی وابسته است. اما در جوامعی که روح جمعی نقش پررنگی را ایفا می‌کند، احساس سعادت به عواملی مانند دین، امنیت اجتماعی، اقتصاد، سیاست و سایر عوامل اجتماعی وابسته است.

نظریه پردازانی مانند تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر از مکتب فرانکفورت، مطرح می‌کنند که خوشبختی در جوامع سرمایه‌داری به‌طور سیستماتیک بازتعریف شده و به لذت‌های مصرف‌گرایانه و فردی تقلیل یافته است.

سخت‌کوشی، تلاش فردی و مفاهیمی که دارای بار ارزشی بودند در نسل جوان به نوعی تبدیل به ضد ارزش شده است. افراد ترجیح می‌دهند با راحت‌ترین و ساده‌ترین راه ممکن به نتیجه‌ی دلخواه خود برسند. زمانی که با نسل جوان صحبت می‌کنم همه آنها از زمانه گله دارند و مدام خودشان را با افرادی که به روش‌هایی مثل کلاه‌برداری، دلالی، ازدواج و دوستی با زنان و مردان مسن پول‌دار به ثروت هنگفت رسیده‌اند مقایسه و سعی می‌کنند از آنها الگوبرداری کنند. از طرفی در شبکه‌های مجازی با افرادی بنام بلاگر مواجه هستیم که در طول ۲۴ ساعت از شبانه روز به تبلیغ زندگی‌های لاکچری خود می‌پردازند. سبک زندگی که گردش مالی

بالایی دارد و فرد مدام تفریحات و زندگی‌های زرق و برق دار خود را به نمایش می‌گذارد. این افراد روز به روز بدون هیچ‌گونه نظارتی در حال افزایش هستند؛ و ما شاهد این هستیم که متأسفانه حتی کودکان دبستانی

و نونهالان هم به این نوع از تولید محتوا در شبکه‌های مجازی روی آورده‌اند. همچنین تولیدات فرهنگی و هنری مانند فیلم‌ها و سریال‌هایی که تولید می‌شود با مضمون‌های آبکی و الگوبرداری‌های صرف از شبکه‌های ترکیه بر این احساس دامن می‌زنند. این موضوع به یک مسئله اجتماعی بحران‌زا تبدیل خواهد شد. چون نسل جوان ما خوشبختی را در گرو پول و مادیات صرف می‌شناسند. تأثیر مستقیم آن‌ها و شست و شوی مغزی که در طول شبانه روز رقم می‌خورد، موجب می‌شود افراد جامعه به خصوص نسل جوان به مسخ شدگان تجملات و مصرف‌گرایی افراطی تبدیل شوند که مدام تشنه پیدا کردن این منبع خوشبختی باشند. منبعی که با پول بادآورده با ابتذال و ترویج فرهنگ لمپنیسم در حال گسترش است.

در جامعه‌ی امروزی، سعادت و خوشبختی معلول فرهنگ مادی است. رسیدن به سعادت که در گروه مادیات صرف باشد در جامعه‌ایی که از شکاف طبقاتی و نابرابری اقتصادی و اجتماعی رنج می‌برد می‌تواند ناامیدکننده باشد. نتیجه‌ی این امر پرورش افرادی بی‌انگیزه، ناامید و افسرده خواهد بود. سعادت متأثر از شبکه‌های مجازی یک امر بیرونی است نه یک امر درونی. امر بیرونی از اراده‌ی فرد خارج است و موانع زیادی در سطح اجتماع برای رسیدن به آن وجود دارند. در نتیجه در بعد فردی، افراد دچار یأس و ناامیدی خواهند شد و در سطح کلان شاهد افزایش بزهکاری‌ها، ناهنجاری‌ها و بروز جرم‌های نوین خواهیم شد. این آسیب‌های اجتماعی در صورت عدم کنترل موجب اضمحلال فرهنگی و فروپاشی اخلاقیات و احساس سعادت در افراد خواهد شد.

در باب سعادت ارسطو، کانت و غزالی

• احسان ابراهیمی - پژوهشگر فلسفه



آغاز سخن

مفهوم سعادت از جمله اصلی‌ترین مفاهیم در طول تاریخ بشر بوده است. شاید بپراه نباشد اگر بگوییم پرسش از چیستی و چگونگی نیل به «سعادت» در سطح زندگی فردی، در کنار پرسش از «عدالت» در سطح زیست جمعی، تاریخی‌ترین پرسش ذهن بشر است. تمام ادیان به‌نوعی پاسخگوی این نیاز بشر بوده‌اند و تمام فیلسوفان نیز کوشیده‌اند مفهوم سعادت را بازشناسند و بنا به مشارب فکری و اعتقادی خود، ضمن تعریف حدود و ثغور آن، راه‌های رسیدن به آن را به دست دهند. این مفهوم در اندیشه‌های پاسقراطی به‌ویژه در افکار ارسطو بازتابی تام داشته است و غایت اخلاق را سعادت دانسته است. قرار دادن سعادت به‌عنوان نهایت اخلاق تا زمان کانت، نظری غالب و پیشرو در اندیشه‌های اخلاقی بوده است اما پس از کانت به‌واسطه‌ی نکته‌سنجی‌ها و سنجشگری‌های او بر ابتدای اخلاق بر این مفهوم، نظریه‌ی سعادت رنگی دیگر گرفت. از سوی دیگر، این مفهوم در جهان اسلامی فلسفه، سرگذشتی دیگر دارد. فلسفه اسلامی در باب سعادت نمی‌توانست و نمی‌خواست بی‌نسبت باشد و باید مفهومی روشن از آن به دست می‌داد. آمیختگی دیانت با عقلانیت فلسفی، فیلسوفان مسلمان را وامی‌داشت تا این مفهوم را از منظر خود تعریف نمایند. نگارش کتاب‌هایی به‌نام تحصیل السعاده در سنت فکری ما امری رایج بوده است. چه، مسلمین، پرداختن به فلسفه را نیز در مسیر رسیدن به سعادت اخروی توجیه و تمام حیات دنیوی را در پرتوی رسیدن به سعادت اخروی تعریف می‌کنند. به نظر می‌رسد بررسی تطبیقی این مفهوم در میان اندیشمندان دو سوی عالم فلسفه امر نیکویی باشد. در این مقال کوتاه به بازخوانی این مفهوم در آرای سه تن از سرآمدان سنت‌های فکری غرب و اسلام یعنی ارسطو، کانت و غزالی می‌پردازیم. باشد تا از رهگذر این نگاه توأمان، درکی نسبتاً دقیق از

مفهوم سعادت در دو سوی عالم به دست آوریم. امیدوارم این گزارش کوتاه مقبول طبع مردم صاحب نظر قرار گیرد.

ارسطو و سعادت



در اخلاق نیکوماخس، ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ پیش از میلاد) درباره‌ی سعادت به نحو مستوفی فلسفه‌ورزی کرده است. بنا به باور وی، سعادت صرفاً حسی گذرا یا لذتی کوتاه‌مدت نیست؛ بل بازتاب‌دهنده هدف نهایی و غایی زیست انسانی و عالی‌ترین خیر و نیکی است. برای فهم سعادت به باور وی، فرد انسانی بایستی آن را در بافتار زیستن عالی و فضایی که در زندگی بدان‌ها مشغول است در نظر بیاورد. در هسته‌ی مرکزی سعادت در نظام اخلاق ارسطویی، تطابق و هماهنگی میان «نفس» و «فضیلت» یا به دیگر سخن، فعالیت نفسانی مطابق با فضیلت جای خوش کرده است. این نگاه وی به سعادت البته در دیالکتیکی با «لذت‌مداری» که در دوران وی بخشی از مردمان را جذب خود کرده بود شکل گرفته است. در لذت‌گرایی، سعادت و خوشی، مساوی و مساوق لذات جسمانی و بدنی و موفقیت‌ها و کامیابی‌های مادی است. در این فضا است که وی در مخالفت با این مکتب اخلاقی، درخت سعادت را ریشه‌دار در زندگی‌ای می‌داند که بر اساس فضیلت آبیاری شده باشد.

در هسته‌ی مرکزی سعادت در نظام اخلاق ارسطویی، تطابق و هماهنگی میان «نفس» و «فضیلت» یا به دیگر سخن، فعالیت نفسانی مطابق با فضیلت جای خوش کرده است. این نگاه وی به سعادت البته در دیالکتیکی با «لذت‌مداری» که در دوران وی بخشی از مردمان را جذب خود کرده بود شکل گرفته است.

فیلسوف شهیر ما در ادامه‌ی بحثش از سعادت یا شاید در مسیر برساختن کاخ بلند زیست سعادت‌مندان دو نوع فضیلت را از هم تفکیک می‌کند: یکی فضایل اخلاقی که از رهگذر عادات و رفتار ما سر برمی‌آورند و می‌بالند؛ دیگری فضایل عقلانی که از طریق آموزش و اندیشه رشد و نمو می‌یابند. از این رو، فرد سعادت‌مند کسی است که خود را درگیر فعالیت‌های فاضلانهای می‌کند که همواره در تطابق و مسیر هم‌پوشان با کنش‌های عقلانی و اصول اخلاقی آن است. حد وسط طلایی و سحرآمیز ارسطو که محصور به دو حد افراط و تفریط است در این فضا اهمیت می‌یابد. مثال آشنای این حد وسط، فضیلت شجاعت است که حد وسط بزدلی و جسارت محسوب می‌شود. در کلان ایده، باور ارسطو این است که کنش فضیلت‌ناهیانه نیازمند تعادل و توسط است. در یافتن خط و نقطه‌ی تعادل است که فرد و افراد می‌توانند به مرحله‌ی شکوفایی برسند، امری که به باور وی برای سعادت و زیست سعادت‌مند حیاتی است. اما سعادت برای وی امری ایستا و مسکون نیست بل همواره پویا و کوشاست. تلاش همیشه و بدون توقف فرد برای به فعلیت رساندن ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های اخلاقی

و رفتاری‌اش، مدخلیت تام در این موضوع دارد. به عبارت دیگر، فرد باید همواره در حال تلاش برای به فعلیت رساندن ظرفیت‌های اخلاقی و عقلانی خود باشد تا وضعیت سعادت‌مندی‌اش تداوم داشته باشد. در واقع، بحث از

قوه و فعل در نظام فلسفی‌اش، در نظام اخلاقی‌اش چنین کاربرد و ترجمه‌ای یافته است. ظرفیت‌های فرد از رهگذر کنش‌های فضیلت‌محور است که به فعلیت و منصفی ظهور می‌رسد. از این رو سعادت امر و وضعی است ناظر به سعی بلیغ و جدوجهدی به بلندای زیست و عمر یک فرد، سعی و تلاشی که محصور و متشکل از انتخاب‌ها، عادات و رشد فردی است.

نقش و تأثیر اجتماع و محیط در نظام اخلاق فردی ارسطو البته نکته‌ای نیست که وی بدان آگاه نباشد. اتفاقاً بدان نیز اشاره کرده است و کوشیده به قدر وسع حق مطلب را ادا کند. به باور وی انسان‌ها فطرتاً مدنی الطبع هستند و روابط انسانی نقش جدی در حس بهزیستی فرد ایفا می‌کند. دوستی‌های فرد با دیگران برای اقدامات و کنش‌های فضیلت‌آمیز جایی است که وی بر آن انگشت تأکید می‌نهد. حس حمایت، رشد و ارتقای متقابل را تقویت می‌کند و ظرفیت‌های فرد را برای سعادت‌مندی پیشینه می‌کند. از این رو سعادت دستاوردی تک‌نفره و ایزوله نیست بل تجربه‌ای است گروه‌محور و جمعی و با خوب بودن و زیست نیکوی دیگران درهم‌تنیده است. فیلسوف تجربی‌مشرَب یونانی متفطن این معنا نیز هست که عوامل بیرونی و خارجی مثل ثروت، سلامتی و جایگاه اجتماعی بر سعادت و بهروزی فرد تأثیرگذارند. گرچه می‌گوید این عناصر بیرونی برای ظهور و بروز زیست فردی ناکافی‌اند اما در سطح تسهیل یا مشکل‌افکنی در کنش و اقدام به عمل فضیلت‌آمیز برایشان نقش و اعتبار قائل است. ماحصل این دو تبصره این است که سطحی مشخص و حداقلی از مواد و ملزومات رفاه و آسایش برای اینکه فرد را برای پیگیری فعالیت‌های فضیلت‌مندان‌اش آماده و مهیا کند یا قادر سازد، نیاز است.

باری، پژوهش ارسطو درباره‌ی سعادت ارائه‌دهنده و دربردارنده‌ی چارچوبی جامع و فراگیر برای فهم تحقق و شکوفایی انسانی است.

پافشاری بر فضیلت، اهمیت تعادل و حد وسط، به فعلیت رساندن ظرفیت‌ها و امکانات فردی و نقش و جایگاه جامعه و محیط اطراف در مجموع، مفهوم سعادت را در نظام اخلاقی ارسطو به مفهومی چندبعدی و چندلایه تبدیل می‌کند. سعادت در نظام اخلاقی وی از لذت محض و صرف فراتر و عالی‌تر می‌رود و اهمیت زیست مطابق و در هماهنگی با عقل و ارزش‌های اخلاقی را پررنگ می‌سازد. در دنیای هم‌روزگار ما، بصیرت‌ها و بینش‌های ارسطو معتبر و مربوط است و همچنان افراد انسانی را به جست‌وجو و یافتن زندگی‌ای معتدل و فضیلت‌مدار تشویق و تهییج می‌کند. فلسفه‌ی اخلاق، ما را به تأمل و اندیشه بر اعمال و افکارمان فرامی‌خواند و راهنمای ماست به‌سوی زیست و هستی‌ای با معنای بیشتر.

نظرگاه کانتی سعادت



فیلسوف شهیر دوران روشنگری و مدرن، امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ میلادی)، که روده‌های فلسفه‌ی پیش از خود را در ذهن وقاد و جامع خویش به اقیانوسی مواج بدل ساخت، محصول

نزدیک به ۲ هزار سال تفکر فلسفی غربی بود که چونان ارسطو، به دفتر فلسفه‌ی اخلاق برگ‌ی تازه افزود. وی در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ۳ اثر نگاشت. یکی بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق در سال ۱۷۸۵، دیگری نقد عقل

عملی در سال ۱۷۸۷ و دیگری مابعدالطبیعه اخلاق در ۱۷۹۷. آنچه در زبان فارسی موجود است رساله‌ی بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق و نقد عقل عملی است. اولی را مرحوم عنایت ترجمه کرده است که در حین ترجمه ناگاه از دنیا رفت. شاگرد او علی قمصری ادامه داده است و آن را به چاپ رسانیده است. نقد عقل عملی را نیز دکتر رحمتی ترجمه و منتشر کرده است که در اختیار محققان قرار دارد. در فلسفه‌ی اخلاق کانت رسالات بسیاری نگاشته شده است. در زبان فارسی نیز از این باب منابع زیادی در دست است اما آبخور این جستار، اثر اصلی کانت یعنی نقد عقل عملی و دیگری شرحی است که دبلوی راس بر بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق کانت نوشته است.

شرحی مختصر اما حاوی بررسی اصلی‌ترین مباحث مطروح کانتی:

به نظر لازم نیست که درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق کانت بحثی شود. این، نه به دلیل سادگی یا بی‌اهمیتی آرای او، بل به خاطر آگاهی مخاطبان این جستار با آرای کانت است. اما لاجرم از بیان کلیاتی در این باره هستیم. «معمولاً در تاریخ فلسفه دو تن را بزرگترین منشأ تأثیر در کانت معرفی می‌کنند: ژان ژاک روسو و دیوید هیوم. تأثیر هیوم بیشتر جنبه‌ی منفی دارد و سراسر تر و روشن تر است. تأثیر روسو فراگیرتر، نامشخص‌تر، نافذتر، عمیق‌تر و به همین جهت نیازمند دقت بیشتر است.» (فلسفه‌ی کانت، اشتفان کورنر، عزت فولادوند)

تأثیر هیوم در مابعدالطبیعه‌ی کانت به‌روشنی هویدا است. کانت دید با نقادی‌های هیوم، چیزی از فلسفه و معرفت باقی نمی‌ماند و تلاش کرد حس‌گرایی او را سامان دهد. در باب اخلاق اما تأثیر روسو بسیار جالب بوده است. اخلاق روسو، اخلاق طبیعی است. او معتقد است اگر انسان بدون دخالت اجتماع یا دیگری، در طبیعت رشد کند، اخلاقاً انسان درستی خواهد بود. این رهیافت به اخلاق طبیعی در ذهن کانت خوش نشست.

تأثیر هیوم در مابعدالطبیعی کانت به روشنی هویدا است. کانت دید با نقادی‌های هیوم، چیزی از فلسفه و معرفت باقی نمی‌ماند و تلاش کرد حس‌گرایی او را سامان دهد. در باب اخلاق اما تأثیر روسو بسیار جالب بوده است. اخلاق روسو، اخلاق طبیعی است. او معتقد است اگر انسان بدون دخالت اجتماع یا دیگری، در طبیعت رشد کند، اخلاقاً انسان درستی خواهد بود. این رهیافت به اخلاق طبیعی در ذهن کانت خوش نشست.

وقتی که کانت، روسو را مطالعه کرد اشارت روسو درباره‌ی قدر و اعتبار طبیعت انسانی معمولی، به یک‌باره نظر او را به خود جلب کرد. کانت در عقل عملی، سه سطح از گذار را مطرح می‌کند: در گام اول گذر از معرفت عقلانی عمومی اخلاق به معرفت فلسفی آن. گام بعدی گذر از فلسفه‌ی توده‌پسند اخلاق به مابعدالطبیعی اخلاق. نهایتاً گذر از مابعدالطبیعی اخلاق به نقد عقل عملی محض. در فلسفه‌ی اخلاق کانت، دو رویکرد شکلی و محتوایی همزمان دیده شده است. از باب محتوای فعل اخلاقی، کانت بر اراده‌ی نیک تأکید می‌کند و تنها کنش‌های برآمده از اراده‌ی نیک را اخلاقی می‌داند. در شکل نیز، با به دست دادن چند آزمون از قبیل کلیت‌پذیری و قاعده‌ی زرین، صورت‌گزاره‌های اخلاقی را سامان می‌دهد. خوب، وقتی از اراده‌ی نیک، قانون تعمیم‌پذیری و قاعده‌ی زرین سخن به میان می‌آید، اخلاق به امری مطلق، کلی، فراگیر و همه‌جا‌کار ساز دیگرگون می‌شود. اقتضای اراده‌ی نیک

از یک سو، و شکل تحقق این اراده از سوی دیگر، کلیت‌سازی قاعده‌ی اخلاقی است. امر مطلق کانتی نیز اصل تکلیف است. عملی اخلاقی است که تنها، با انگیزه‌ی ادای تکلیف و منطبق با تکلیف باشد. تصور کنید

جمعی از مردم برای دفاع از قانون ممنوعیت سقط جنین قرار است راهپیمایی انجام دهند. فرد الف نیز در این راهپیمایی شرکت می‌کند. اما قصد او از این مشارکت، پیاده‌روی و دیدن دوستان قدیمی است. کنش او اگرچه مطابق با وظیفه‌ی او بوده است اما اخلاقی محسوب نمی‌شود. او نه از برای انجام تکلیف بل برای دیدن دوستان و ورزش کردن در این راهپیمایی شرکت کرده است. اگر نیت او از مشارکت در این اجتماع، تنها برآمده از احساس انجام تکلیف باشد، عمل او اخلاقی محسوب می‌شود. پس صرف انطباق با وظیفه، کنشی را اخلاقی نمی‌کند.

خوب، با این رویکرد به اخلاق که ناظر به اصل مطلق و مبتنی بر کلیت‌پذیری و قاعده‌ی زرین است، سخن گفتن از سعادت امری موهوم به نظر می‌رسد. کانت از یک تقابل سخن می‌گوید. تقابل میان تکلیف و تمایل. می‌گوید عامل محرک یک عمل می‌تواند یک تکلیف یا یک تمایل باشد. آنچه برخاسته از تمایل باشد اخلاقی نیست؛ آنچه برآمده از تکلیف است، اخلاقی است. اصلی‌ترین عنصر تمایلی را هم میل به سعادت می‌داند. «سعادت‌مند بودن، ضرورتاً خواست هر موجود عاقل ولی متناهی و بنابراین مسلماً مبدأً ایجاب قوه‌ی تمایل اوست». اما مشکل او با سعادت این است که سعادت نمی‌تواند مشخص کند «در یک مسئله‌ی عملی چه باید کرد» بلکه «این احساس لذت و الم خاص هر فرد تعیین می‌کند که سعادت وی در چیست». او ادامه می‌دهد «در تمایل به سعادت، آنچه اهمیت دارد نه صورت (مطابقت با قانون)، بلکه صرفاً ماده است».

نقد کانت بر میل به سعادت، در شخصی بودن و مشخص نبودن این مفهوم است. چیزی که نافی «اصل شدن» به‌مثابه‌ی اصلی اخلاقی می‌شود. از دید کانت حتی اگر تمام موجودات عاقل متناهی بر سر مفهوم سعادت توافق کنند و نیز راه‌های نیل به آن را نیز تعیین کنند، باز هم نمی‌توان آن را به‌مثابه‌ی اصل اخلاقی قرار داد، چراکه «این همداستانی امری امکانی خواهد بود».

در ادامه، کانت بدون نام بردن از ارسطو بر او خرده می‌گیرد که «میل به سعادت را یک قانون عملی کلی» می‌داند. دیوید راس نیز در شرح خود، دیدگاه کانت را در این باره چنین ریخت‌بندی می‌کند: «مفهوم سعادت

آن‌چنان پیچیده است که هر فرد در عین آرزوی آن، نمی‌داند که چیست. تنها عالم مطلق است که می‌تواند بگوید چه چیزی واقعاً ما را سعادت‌مند می‌کند. سعادت نه ایده‌آل عقل، بلکه ایده‌آل تخیل است که تنها بر مبنای تجربی مبتنی است». نقد کانت بر مفهوم سعادت بر این موضوع استوار است که او سعادت را امری مشروط و متغیر می‌داند که بنا به هر شخص تفاوت می‌کند. اما او به دنبال امر مطلق و تنجیزی است تا براساس آن اخلاق را سامان دهد. اما سعادت در دید کانت، امری با مدخلیت در امور اخلاقی نیست. بنا به نظر او «بدون آن [سعادت] کل مشغله‌ی اخلاق بیهوده و عبث می‌شود.»

در طول کتاب نقد عقل عملی بارها او بر مفهوم سعادت به‌مثابه‌ی مبنای قانون اخلاقی می‌تازد. بعد از اینکه در گزاره‌ی قبلی تاحدی بر حضور سعادت در اخلاق رسمیت بخشید در ادامه‌ی کتاب، سعادت را به‌عنوان مبدأ ایجادکننده‌ی اراده، ضد مستقیم اصل اخلاق می‌داند. اما اینجا اصطلاحی نو می‌آفریند که براساس آن، تفاوت را میان اصل اراده و اصل سعادت به‌روشنی بیان می‌کند. او از قواعد عام و قواعد کلی سخن به میان می‌آورد. به گمان کانت، اصل سعادت اصلی عام است اما اخلاق به اصل کلی نیاز دارد. لذا «این فرمان که هرکس باید در پی سعادت‌مند ساختن خویش باشد، فرمانی احمقانه است.»

در فصل دوم کتاب نقد عقل عملی که به موضوع عقل عملی می‌پردازد به‌روشنی درباره‌ی سعادت سنجشگری می‌کند. اصل متن کانت را در ادامه می‌خوانیم: «یقیناً به‌روزی و تیره‌روزی ما در قضاوت عقل عملی‌مان، اهمیت بسیار زیادی دارد و تا آنجا که به طبیعت ما به‌عنوان موجودات محسوس مربوط است، سعادت ما تنها چیز در خور اهمیت است. مشروط به آنکه این سعادت به اقتضای حکم عقل و نه بر مبنای احساس ناپایدار بلکه بر حسب تأثیر سعادت بر تمام هستی ما و بر خرسندی ما از آن، سنجیده شود. ولی سعادت، تنها چیز در خور اهمیت نیست.

انسان موجودی است که به دلیل تعلق به عالم محسوس نیازهایی دارد و به این اعتبار عقل وی یقیناً وظیفه‌ای دارد که نمی‌تواند از آن سر باز بزند، یعنی وظیفه دارد که مصالح طبیعت محسوس وی را بررسی کند و حتی

با نظر به سعادت این دنیا و در صورت امکان، با نظر به سعادت اخروی، دستورهایی انشا کند. ولی با این همه، این‌گونه نیست که او به صورت تمام‌وکمال حیوان باشد، که به هرآنچه عقل از جانب خویش می‌گوید، بی‌اعتنا بماند و آن را صرفاً ابزاری برای ارضای نیازهای خود [=انسان] به‌عنوان یک موجود محسوس [=متعلق به عالم حس] مورد استفاده قرار دهد. زیرا اگر انسان، عقل را برای همان مقاصدی به کار بگیرد، که در حیوانات غریزه در خدمت آن است، در آن صورت صرف بر خورداری از عقل موجب برتری او نسبت به حیوانات نمی‌شود. در این صورت، عقل فقط روش مخصوصی است که طبیعت به کار گرفته است تا انسان را برای دستیابی به همان غایتی که برای حیوانات نیز مقدر است، تجهیز کند، بدون آنکه غایت برتری برای او مقدر کرده باشد. یقیناً در نتیجه‌ی همین تمهیدات منحصر به فرد، آدمی برای منظور نظر قرار دادن به‌روزی و تلخ‌کامی خویش در همه‌ی اوقات نیاز به عقل پیدا می‌کند. علاوه‌براین او عقل را به دلیل غایتی برتر نیز واجد است تا تشخیص دهد خیر یا شر ذاتی (که در این خصوص فقط عقل محض به دور از تأثیر هرگونه مصلحت حسی، حق داوری دارد) کدام است و بتواند این ارزیابی را، به‌طور دقیق از ارزیابی حسی متمایز سازد و آن را شرط برتر خیر و شر قرار دهد.»

انسان موجودی است که به دلیل تعلق به عالم محسوس نیازهایی دارد و به این اعتبار عقل وی یقیناً وظیفه‌ای دارد که نمی‌تواند از آن سر باز بزند، یعنی وظیفه دارد که مصالح طبیعت محسوس وی را بررسی کند و حتی با نظر به سعادت این دنیا و در صورت امکان، با نظر به سعادت اخروی، دستورهایی انشا کند.

این گفتار به روشنی نشان می‌دهد که کانت، سعادت را ناتوان از مبنای اخلاق قرار گرفتن می‌داند و به جای سعادت بر اصلی پافشاری می‌کند که بتواند علاوه بر عام بودگی، همواره انسان را در غایت اعلای خود، نگاه دارد. بپراه نیست اگر کتاب نقد عقل محض کانت را در دو چیز خلاصه کرد: یکی نقد اصل سعادت و دیگر تحلیل اصل اراده‌ی نیک.

او تفاوت میان اصل سعادت و اصل اراده‌ی نیک را در ضمن یک گزاره‌ی اخلاقی روشن‌تر می‌سازد. خدا را بیش از هر چیز دوست بدار و همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار گزاره‌ای است که برآمده از اصل اراده‌ی نیک است؛ اما همین اصل در ذیل نظریه‌ی سعادت به این گزاره تبدیل می‌شود: خود را بیش از هر چیز دوست بدار و خدا و همسایه‌ات را به خاطر خودت دوست بدار. لذا اگر چنین نتیجه‌گیری شود که «سرچشمه‌هایی که سعادت برای اخلاق تأمین می‌کند منجر به انهدام آن می‌شود» کاملاً نظر کانت را تأمین کرده است.

البته باید بر این نکته اشارتی داشت که سعادت از منظر کانت امر مذمومی نیست. نقدی که کانت وارد می‌کند بر توانایی این اصل در بنیاد قرار گرفتن آن به مثابه‌ی اصل اصیل اخلاق است. یعنی او اصل سعادت را آنچنان کلی نمی‌داند که بتواند غایت اخلاق قرار گیرد. لذا اگر در ذیل قانون اخلاق قرار گیرد امر پسندیده‌ای است. «سعادت هرچند چیزی است که همیشه برای دارنده‌اش خوشایند است، ولی به خودی خود به صورت مطلق و از تمامی جهات خیر نیست، بلکه همیشه مشروط به شرط رفتار مطابق با قانون اخلاق است.»

از سوی دیگر «قانون اخلاق به خودی خود، هیچ سعادت را نوید نمی‌دهد.» یعنی «تعلیم اخلاق این نیست که چگونه باید خویش را سعادت‌مند کرد بل این است که چگونه باید شایسته‌ی سعادت شد.» سعادت نه تنها نباید غایت انسان باشد بلکه غایت خداوند نیز از آفرینش ما نیست. در انتهای این بخش، باید گفت تلاش کانت بنابر گفته‌هایش و شرح شارحان تلاش برای زدودن انگیزه‌ی سعادت از اخلاق بوده است. او با اتکای سعادت به خوددوستی و خودخواهی، آن را منهدم‌کننده‌ی اخلاق می‌داند و با این فرض که هرچه بر اساس خوددوستی باشد، نمی‌تواند

کلی باشد چراکه بنابه شرایط و اقتضات فردی و بیرونی، دیگرگون می‌شود، سعادت را یارای اصل اخلاق بودن نمی‌داند. لذا باید کوشید هرآنچه را که بتواند جزو سعادت محسوب شود از روی انگیزه‌های عمل کنار زد. در یک عبارت می‌توان نظریه‌ی اخلاق کانت را با عنایت به سنجشگری‌های او به نظریه‌ی سعادت چنین خلاصه کرد: «اخلاق کانت متضمن رهاسازی کامل اصالت سعادت است که اساساً زندگی را خواه در شکل اپیکوری یا در شکل مهذب‌تر، در نظام اخلاقی ارسطو، جست‌وجوی سعادت فردی می‌داند. نظریه‌ی کانت در اساس، بازگشتی است به فلسفه‌ی رواقی، اما تفکری است بسیار ژرف‌تر از آن.»

سعادت و غزالی



امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری قمری) به واسطه‌ی تسلطش بر بیشتر علوم زمان خویش، اندیشمندی است ذووجه. در عرفان و فقه سرآمد روزگار خویش بوده است. فلسفه‌ی

مشایی را نیز می‌شناخت و تحت تأثیر آثار جناب شیخ الرئیس بوعلی سینا با مبانی و مبادی فلسفی آشنا بوده است. همین دانش وسیع و عمیق، تصمیم‌گیری را برای تعیین او ذیل یکی از رویکردهای غالب اخلاق، سخت

می‌کند. کتاب‌های اخلاقی او را در سبک تلفیقی دسته‌بندی می‌کنند. یعنی در یک کتاب، چندین رویکرد به اخلاق و مسائل اخلاقی دیده می‌شود. غزالی در احیا و کیمیای سعادت این توجه را داشته است. هم نگاه فلسفی دارد، هم عرفانی و هم فقهی. در احیای علوم دین، تقسیم‌بندی‌های رایج اخلاق فلسفی را از قوای نفس و فضایل هر یک پذیرفته، امری که ریشه در آموزه‌های افلاطون و بعد از او ارسطو دارد، نیز قاعده توسط ارسطویی را مورد توجه قرار می‌دهد و افراط و تفریط را اصول ردائل می‌داند. نیز در بخش عبادات رگه‌هایی از فقه شافعی را در نظریه‌پردازی‌های اخلاقی وی می‌بینیم. ارجاعات بسیار او در ذیل مباحث به احادیث و اخبار وارده از معصومین، وجه دیگری است از نگاه او به اخلاق. از این رو اخلاق غزالی اخلاقی است تلفیقی و ترکیبی.

«همانا سعادت حقیقی، اخروی است و هرچه غیر از آن سعادت نامیده می‌شود، یا بر سبیل مجاز است یا خطا، مثل سعادت دنیوی که تعینی بر سعادت اخروی ندارد، یا درست است؛ اما اطلاق این اسم بر آنچه ما را به سعادت اخروی نزدیک کند و بدان ربط داشته باشد، درست‌تر است. پس هرچه ما را به خیر و سعادت می‌رساند، ما آن را خیر و سعادت می‌نامیم. هر سعادت‌تی که منجر به عمل خوب در این دنیا شود، در نزد غزالی سعادت مجازی و نسبی است. سعادت مطلق، اخروی است.»

همانا سعادت حقیقی، اخروی است و هرچه غیر از آن سعادت نامیده می‌شود، یا بر سبیل مجاز است یا خطا، مثل سعادت دنیوی که تعینی بر سعادت اخروی ندارد، یا درست است؛ اما اطلاق این اسم بر آنچه ما را به سعادت اخروی نزدیک کند و بدان ربط داشته باشد، درست‌تر است.

در کیمیای سعادت که خلاصه‌ای است از همان کتاب احیای علوم دین برای فارسی زبانان، بر سعادت اخروی تأکید می‌کند و آن را غایت اخلاق می‌داند. از آنجا که اخلاق را امری الهی و دینی می‌بیند، تبعیت از دین را

رسیدن به سعادت می‌داند. به دیگر سخن، پیروی از آیین و آموزه‌های دینی، تنها راه رسیدن به سعادت از دیدگاه غزالی است. در اولین فرازهای کتاب کیمیای سعادت با این عبارت روبه‌رو می‌شویم: «[...] و دل را که آفریده‌اند، برای آخرت آفریده‌اند. و کار وی طلب سعادت است؛ و سعادت وی در معرفت خدای - تعالی - است.»

در جایی دیگر از همین کتاب غایت اخلاق را سعادت برمی‌شمرد: «بعضی از آن اخلاق، بد باشد که وی را هلاک کند؛ و بعضی از آن، نیکو باشد که وی را به سعادت برساند.»

گفتیم رویکرد افلاطونی غزالی را. در این عبارت دقت شود: «و وی را فرموده‌اند که این خنزیر حرص و شهوت را و کلب غضب را به ادب دارد و زیردست عقل دارد تا جز به فرمان وی نخیزد و ننشیند. اگر چنین کند، وی را از این، اخلاق و صفات نیکو حاصل آید که آن، تخم سعادت وی باشد.»

می‌دانیم که افلاطون قوای انسان را به درشکه‌ای تشبیه کرده است و هادی و راننده‌ی این درشکه را عقل معرفی کرده است. در کیمیای سعادت، فصلی را به نام «متابعت شریعت، راه سعادت است» نگاشته که در مطلع همان فصل می‌گوید تمامی سعادت در معرفت حق است و سعادت آدمی در معرفت و بندگی و عبادت اوست. در ادامه بر دوست‌داری حق اشاره می‌کند و سعادت انسان را در دوست داشتن خداوند می‌داند. راه رسیدن به این سعادت از منظر غزالی، «دست کشیدن از معاصی است که باعث فراغت دل می‌گردد و به جای آوردن طاعت سبب غالب شدن ذکر است؛ و این هر دو سبب محبت است که تخم سعادت است.» در انتهای این فصل، نتیجه بحث را چنین خلاصه می‌کند: «پس به ضرورت، متابعت شریعت و ملازمت حدود احکام، ضرورت راه سعادت است و معنی بندگی آن بود.» او برای سعادت، سطوحی قائل است و سعادت نهایی را تبدیل شدن به یکی از نظارگان جمال حضرت حق می‌داند. وقتی سعادت در پیروی از

شریعت باشد، سقاوت که نقطه مقابل سعادت است در دوری گزیدن از سرزمین متابعت الهی است. «جهل و معصیت زهر آن سعادت است». به نظر می‌رسد با اشاراتی که در این باره از منظر غزالی شد، کلیت این مفهوم در آرای او آشکار گردید. در تمام آثار غزالی بنا به اجمال همین معنا و مبنا در امر سعادت دیده می‌شود و او سعادت را نهایت اخلاق می‌داند و بالاترین سعادت را ورود به عالم نظارگان جمال الهی.



نگاه فلسفه و دین به سعادت و شقاوت

• هادی قابل جامی - دین پژوه

پیش گفتار

سعادت و شقاوت یکی از دغدغه‌های اساسی هر انسان است. همچنین از مباحث مهم دین، اخلاق، فلسفه‌ی اخلاق و انسان‌شناسی فلسفی به شمار می‌آید. عالمان دینی و فیلسوفان اسلامی همواره به مطالعه و تحقیق در آن پرداخته‌اند.

یکی از ویژگی‌های سرشتی انسان طلب سعادت (خوشبختی) و پرهیز از شقاوت (بدبختی) است. سعادت در فرهنگ هر ملت و حتی هر انسان مفهوم، محتوا و تعاریف گوناگونی دارد. هر گروه، دسته و نحله‌ای سعادت و شقاوت را به شکل خاص و ذوق خود تعریف و تشریح کرده و فهم خود را از این عناوین بیان کرده است.

یکی از ویژگی‌های سرشتی انسان طلب سعادت (خوشبختی) و پرهیز از شقاوت (بدبختی) است. سعادت در فرهنگ هر ملت و حتی هر انسان مفهوم، محتوا و تعاریف گوناگونی دارد. هر گروه، دسته و نحله‌ای سعادت و شقاوت را به شکل خاص و ذوق خود تعریف و تشریح کرده و فهم خود را از این عناوین بیان کرده است.

کلمه‌ی سعادت یا خوشبختی در لغت، توسط علماء به معنای سعادت و خوش‌طالعی مورد ترجمه و تفسیر قرار گرفته است. همچنین علماء در تعریف سعادت می‌گویند: «سعادت: رسیدن به هر نوع کمال ممکن که انسان استعداد و شایستگی وصول به آن را دارد». و یا به عبارت دیگر: «سعادت عبارت از استفاده‌ی صحیح، سالم و مشروع از نیروهای مختلف مادی و معنوی است که پروردگار در تصرف و اختیار انسان قرار داده است.»

معنای سعادت و شقاوت از دیدگاه لغت‌شناسان

احمد بن فارس از لغت‌شناسان معروف (متوفای ۳۹۵ق) در کتاب

معجم مقاییس اللغة می‌گوید: «سعد، اصل یدل علی خیر و سرور خلاف

النحس والسعد الیمن فی الامور». کلمه‌ی سعد، یعنی سین و عین و دال، اصلی است که دلالت بر سرور می‌کند، برخلاف نحس. پس سعد به معنای نیکی و خوبی در کار است.» (احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۵۷) هم‌چنین می‌گوید: «السعد الیمن و الساعد ساعد الانسان.» (همو، مجمع اللغة، چاپ مؤسسه الرساله عراق).

ابن منظور افرقی در لسان‌العرب گفته است: «السعد الیمن و هو نقیض النحس، و السعوده خلاف الغوسه، و السعاده خلاف الشقاوه، یقال یوم سعد و یوم نحس، و الاسعاد المعونه، و المساعده المعونه.» سعد به معنای نیکو و خوش‌یمن و نقیض نحس، و سعادت خلاف شقاوت است، چنان‌که گفته می‌شود: روز سعد (نیک) و روز نحس و اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است.» (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، ص ۲۱۲).

فرهنگ دهخدا واژه‌ی سعادت را به معنای «خوشبختی، نیک‌بختی و اقبال» به کار برده است و در مقابلش «شقاوت و بدبختی» قرار دارد. معنای دیگر آن «میمنت، خجستگی، فرخندگی و پیروزی» است و مترادف با «فلاح، صلاح و رستگاری» نیز به کار رفته است.

در فرهنگ فارسی عمید آمده است: «سعادت: خوشبختی؛ نیک‌بختی؛ خوشبخت شدن؛ نیک‌بخت شدن؛ مترادف: بختیاری، برکت، بهروزی، بهی، خجستگی، خوشبختی، خوشی، خیر، فلاح، کامرانی، نیک‌بختی، نیک‌روزی متضادش: ادبار، شقاوت، نحوست.»

معنای اصطلاحی سعادت و شقاوت

اما معنای اصطلاحی: معنای اصطلاحی از نظر هر گروه و اندیشه‌ای متفاوت است. زیرا هر گروهی سعادت را در چیزی و شقاوت را در چیزی دیگر می‌داند. بنابراین سعادت و شقاوت براساس جهان‌بینی‌ها گوناگون می‌شوند. ولی به‌طور خلاصه می‌توان گفت که سعادت آن است که انسان به کمال مطلوبش برسد. کمال مطلوبی که استعداد و توانایی‌اش در نهاد انسان قرار

داده شده است. این معنا با معنای لغوی سعادت به معنای یاری و مساعدت هم مناسب است. بنابراین کسی که به کمال مطلوب خود برسد سعادت‌مند است. به همین جهت کمال حقیقی برای هر انسانی همان هدف واقعی و

نهایی است که به منظور رسیدن به آن آفریده شده است؛ و آن رسیدن به خیر مطلق است، چنان که فیلسوفان گفته‌اند: «همچنان که خیر مطلق مقصود و غایت همه‌ی موجودات عالم است، غایت انسان نیز همچون تمام موجودات، وصول به خیر مطلق و کمال حقیقی است. کمال مطلوبی که استعدادش را خداوند در نهاد انسان قرار داده است. هدف از افعال و گفتار و رفتار اختیاری انسان، وصول به خیر و سعادت است.»

سعادت و شقاوت از دیدگاه فلاسفه

فلاسفه‌ی بزرگ مانند ارسطو و هم‌فکرانش و فلاسفه اسلامی، گفته‌اند که: «خیر بر دو قسم است: خیر مطلق و خیر مضاف.»

خیر مطلق، هدف همه‌ی موجودات عالم است و در حقیقت، حرکت هر موجودی از انسان و غیر انسان به منظور رسیدن به خیر مطلق است. زیرا هر موجودی شوق فطری و غریزی دارد به این که خود را به خیر مطلق که غایه‌الغایات است، برساند و قطعاً غایت همه‌ی غایات، یعنی هدف نهایی هر موجودی وصول به خدای متعال است که هستی و خیر مطلق است.

خیر مضاف، عبارت است از هر وسیله‌ای که انسان و یا هر موجودی را به خیر و کمال مطلق می‌رساند. چه امور معنوی مانند علم و معرفت، و چه امور مادی، مانند مال و مکنث. اما سعادت عبارت است از این که هر فردی با اعمال و حرکت ارادی و افعال اختیاری خود، به همان کمالی که خداوند متعال در فطرت و ذات او قرار داده است برسد؛ یعنی همان کمال نوعی که مخصوص نوع انسان است. بنابراین، باید گفت که فرق بین خیر و سعادت در این است که خیر بالنسبه به افراد مختلف نیست، بلکه یکسان است؛ یعنی تمام افراد، اعم از عالم و جاهل خیر را به یک معنا می‌دانند و از این که هدف نهایی آنهاست، تفاوتی ندارد؛ اما سعادت نسبت به افراد متفاوت است، زیرا هر انسانی با روش خاص خود می‌خواهد به آن برسد و سعادت خود را در چیزی می‌داند که

دیگری سعادت خود را در غیر آن می‌پندارد.» (نراقی، ملا محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۷۰).

«این کلام از ارسطوست که: «غالب مردم درباره‌ی نام خیر اعلا توافق

دارند.» در افواه و اقوال عوام و خواص (مردم بافرهنگ) معنای بهتر زیستن و توفیق یافتن با مفهوم سعادت‌مند شدن یک چیز است، ولی درباره‌ی آنچه متضمن ماهیت سعادت است، تفاهم ندارند. جواب عوام درباره‌ی ماهیت سعادت با پاسخ دانشمندان مشابه نیست. برخی سعادت را امر ظاهری و مشهود می‌دانند و آن را در لذت، ثروت و یا در شرف می‌جویند. خلاصه این که سعادت برای یک فرد یک چیز و برای فرد دیگر چیز دیگری است. حتی فرد واحد هم در موضوع سعادت گاهی دیدگاه‌های مختلفی می‌یابد؛ هنگام بیماری سعادت را در صحت و هنگام فقر آن را در غنا می‌جوید.» (حسین بن عبدالله، بوعلی‌سینا، اخلاق نیکو ماخس، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵).

برخی سعادت را امر ظاهری و مشهود می‌دانند و آن را در لذت، ثروت و یا در شرف می‌جویند. خلاصه این که سعادت برای یک فرد یک چیز و برای فرد دیگر چیز دیگری است. حتی فرد واحد هم در موضوع سعادت گاهی دیدگاه‌های مختلفی می‌یابد؛ هنگام بیماری سعادت را در صحت و هنگام فقر آن را در غنا می‌جوید.»

سعادت از دیدگاه صدرالمتألهین

بزرگ فیلسوف اسلامی ایرانی، مرحوم صدرالمتألهین شیرازی، سعادت را عبارت از رسیدن نفس انسان به کمال، سرور و بهجتی (شادابی) می‌داند که نفس بعد از وصول به کمال به آن نایل می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «اعلم ان الوجود هو الخیر و السعادة». به نظر ایشان اصل وجود و هستی و درک آن خیر و سعادت است، لکن از آن جا که حقیقت وجود، از نظر کمال و

نقص دارای درجات و مراتب مختلف است باید گفت هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد و از عدم خالص‌تر باشد، سعادت‌مندتر است. در مقابل، هر وجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن

زیادتر خواهد بود. در این راستا، در مرتبه اول، اتم وجودات و اشرف آنها وجود باری تعالی است، و در مرتبه بعدی، وجودات مجرد و عقلیه، سپس نفوس انسانی قرار دارند که نازل‌تر از مجردات تامه‌اند، و در مراتب بعدی هیولای اولی، صور جسمیه و موجودات طبیعی و مادی قرار دارند. بر این اساس، باید دانسته شود که نفوس انسانی اصل حقیقت وجود است و برای آنها ادراک هر وجودی لذت‌بخش است، البته لذت‌بخش‌تر از آن درک خود وجود است. از آن‌جا که وجودات گوناگون و دارای درجات مختلف‌اند، سعادت و لذت نفس هم مختلف است و همان‌گونه که موجودات عقلی و مجرد از وجودات حیوانی دارای شهوت و غضب قوی‌ترند، سعادت آنها نیز قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با این بدن عنصری مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود، یعنی آفریدگار رجوع می‌کنند، آن‌گاه به قرب الی‌الله نایل شده، دارای سعادت، بهجت و سروری می‌شوند که برای کسی قابل توصیف نیست. این لذت عقلی و حقیقی از همه لذت‌ها قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و برای انسان لازم‌تر است.» (محمد بن ابراهیم، صدرالمتألهین شیرازی، اسفار، ج ۹، چاپ مصطفوی قم، ص ۱۲۱).

از مجموع سخنان این فیلسوف بزرگوار این‌گونه بهره می‌گیریم که: «حقیقت سعادت عبارت است از همان لذات و سروری که نفس کمال‌یافته‌ی انسانی به آن نایل می‌شود. کمال برای انسان هنگامی حاصل می‌شود که نفس او در دو بعد حکمت نظری و عملی به کمال برسد و در نتیجه، به معرفت خدای متعال نایل شود و در اثر معرفت و ایمان به قرب الی‌الله برسد.»

ملاصدرا در تبیین حقیقت سعادت در کتاب شواهدالربوبیه می‌گوید: «همه‌ی حکما معتقدند که حقیقت لذت و خیر و سعادت، ادراک امری است که با طبع انسان سازگار باشد و اله، شر و شقاوت، ادراک امری است که با حقیقت او ناسازگار باشد. این ادراک قوه‌ای است از قوای نفس در

انسان.» آن‌گاه وی به لذات قوای حسی و غیرحسی پرداخته و مراتب لذت‌ها را براساس مراتب وجود بیان فرموده است. (محمد بن ابراهیم، صدرالمتألهین شیرازی، شواهد الربوبیه، ص ۲۵۱).

وی درباره‌ی کمال انسان می‌گوید: «کمال ویژه‌ی نفسِ ناطقه‌ی انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد پیدا کند، به صور کلی موجودات و نظام اتمّ عالم شود و به همه‌ی طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود، علم پیدا کند و در ذات او نقش بندد. در نتیجه‌ی اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود که همه‌ی ماهیات و حقایق کلی اشیا در وجود او تحقق پیدا کند و سرانجام، به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش باز گردد.» (همان)



بزرگی کمال انسان

ملاصدرا درباره‌ی عظمت و بزرگی کمال انسان می‌نویسد: «اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانی هستند مقایسه شود، نسبت آن در عظمت، شدت و دوام مانند نسبت خود عقل با قوای حسی و وهمی و قوه غضب و شهوت در وجود انسان است.»

این متفکر بزرگ در بیان این‌که چرا انسان هنگامی که در عالم ماده زندگی می‌کند و از لذایذ آن بهره‌مند است، تمایلی به کمال حقیقی و واقعی خود ندارد و به لذایذ زودگذر و غیرواقعی توجه دارد، می‌گوید: «علت این امر آن است که نفس ناطقه‌ی انسان در این عالم وابسته به بدن است و با این عالم طبیعت ارتباط پیدا می‌کند. در نتیجه، گرفتار هوا و هوس و تمایلات خود می‌شود. قهرا این امور مادی، سبب می‌شود که انسان نتواند به امور معنوی و کمال حقیقی تمایل نشان دهد، مگر انسان‌هایی که از شهوات و تمایلات دنیایی صرف‌نظر کرده، امور مادی را از خود دور می‌کنند، شبهات علمی و معرفتی خود را برطرف می‌کنند و دریچه حقایق عالم را بر قلب خود باز می‌نمایند. (محمد بن ابراهیم، صدرالمتهلین شیرازی، اشراق ششم از مشهد سوم).

در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از کلمات صدرالمتهلین و سایر فلاسفه‌ی اسلامی و الهی می‌توان گفت که: «سعادت و لذت حقیقی انسان هنگامی تحقق می‌یابد که به کمال واقعی و هدف‌نهایی که قرب الی‌الله است، نایل شود. کمال وجودی انسان هنگامی است که در دو بعد حکمت نظری و عملی صورت گیرد. در بعد حکمت نظری، کمال وجودی انسان هنگامی تحقق می‌یابد که به خداوند و توحید ذات، صفات و افعال، اعتماد جازم و راسخ پیدا کند، خدا را به عظمت و بزرگی بشناسد، به انبیای الهی و واسطه‌های فیض تشریحی الهی ایمان و معرفت یابد، در شناخت حقایق و موجودات جهان خلقت بکوشد، آن‌ها را آن‌گونه که هستند بشناسد، و سرانجام پرده‌ی جهل و نادانی را از خود دور سازد و عالمی علمی و جهانی عقلی شود که همه‌ی عالم در او قرار گیرد؛ یعنی نمونه‌ی عالم شود. مولی العارفین، امام علی علیه‌السلام درباره‌ی عظمت و بزرگی انسان فرموده است: «أَتْرَعَمُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ، وَ أَنْتَ

الْكِتَابِ الْمُبِينِ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يُظْهِرُ الْمُضْمَرَ، دَوَائِكَ فَيْكَ وَ لَا تَعْلَمُ وَ دَائِكَ مِنْكَ وَ لَا تَشْعُرُ.» (شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، دارالکشف الاسلامیه، ج ۴، ص ۲۷۲). گمان می کنی که جرم کوچکی در

نظام آفرینش هستی، حال آن که درون تو عالم بزرگی است؛ کتاب روشنگری هستی که با حروف آن پنهانی‌ها آشکار می‌شود! داروی تو در خودت هست و نمی‌دانی و ناآگاهی، و درد تو از هم از خود هست و نمی‌اندیشی.» عالم اکبر، جنبه‌ی فراکیهانی انسان است. خدای تعالی در حدیث قدسی می‌فرماید: «وَرَوَى أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: لَمْ يَسْعِنِي سَمَائِي وَ لَا أَرْضِي وَ وَسَعِنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ.» (بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، جلد ۵۵، صفحه ۳۹) زمین و آسمانم گنجایش من را ندارند، اما قلب بنده‌ی مؤمنم مرا در بر می‌گیرد.»

کمال وجودی انسان هنگامی است که در دو بعد حکمت نظری و عملی صورت گیرد. در بعد حکمت نظری، کمال وجودی انسان هنگامی تحقق می‌یابد که به خداوند و توحید ذات، صفات و افعال، اعتماد جازم و راسخ پیدا کند، خدا را به عظمت و بزرگی بشناسد، به انبیای الهی و واسطه‌های فیض تشریحی الهی ایمان و معرفت یابد، در شناخت حقایق و موجودات جهان خلقت بکوشد، آن‌ها را آن‌گونه که هستند بشناسد، و سرانجام پرده‌ی جهل و نادانی را از خود دور سازد و عالمی علمی و جهانی عقلی شود که همه‌ی عالم در او قرار گیرد.

علاوه بر این، لازم است انسان در حکمت عملی و بعد اخلاقی به جایی برسد که اخلاق در وجود او ملکه شود و با به دست آوردن فضایل و مکارم اخلاق از قید شهوات و تمایلات نفسانی رها شده، عشق به خدا و اطاعت الهی در وجود او راسخ گردد، تا بتواند به تدریج به کمال نهایی و مقام حبّ الهی برسد و خشیت و خوف الهی به حسب معرفتش در وجود او به هم برسد. چنان که رسول خدا فرمود: «رَأْسُ الْحِكْمَةِ مَخَافَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (من لایحضره الفقیه، ج ۴،

ص ۳۷۶). اگر سرآمد حکمت خوف از خداست، این خوف وقتی برای انسان به طور کامل به وجود می‌آید که با معرفت تام، عظمت و هیئت الهی را درک کند. خداوند در قرآن فرموده است: «...إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...» (سوره‌ی توبه، آیه ۱۲۲). تنها دانایان‌اند که از خداوند می‌هراسند.» و فرمود: «و لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ...» (سوره احزاب، آیه ۳۹).



شقاوت از دیدگاه صدرالمتألهین

شقاوت نقطه‌ی مقابل سعادت و در حقیقت، ضد آن است، لذا می‌توان گفت که حقیقت شقاوت عبارت است از محروم شدن از کمال حقیقی، نرسیدن به قرب الی‌الله و دور شدن از لذات و بهجت روحی در عالم آخرت و معذب شدن به عذاب الهی.

صدرالمتألهین و بوعلی سینا دو فیلسوف نامور جهان اسلام در کتاب شواهدالربوبیه و اشارات در این باره می‌گویند: « شقاوت حقیقی برای انسان‌ها دارای اقسامی است:

۱. یا به علت نقصان و قصور فطرت شخص از ادراک مراتب عالیه وجود است، یا به علت طغیان و غلبه‌ی اوصاف و حالات مربوط به این بدن جسمانی است که از نوع معاصی و نافرمانی‌های صادره از طرف حواس ظاهری است، مانند فسق و فجور و ارتکاب ظلم و ستم به مردم.
۲. یا به علت انکار حق و حقیقت است در اثر آراء و عقاید باطل و نادرست، و نیز انکار حقایق عقلی و حکم عقل در اثر داشتن عقاید سفسطی یا جدلی، و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعضی دیگر به وسیله‌ی جدل و تقلید برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و یا کسب افتخار در میان مردم.

شقاوت در قسم اول که ناشی از نقصان غریزه و فطرت است امری است عدمی، مانند موت برای بدن؛ این امر که باعث محرومیت از درک علوم و معارف است، موجب استحقاق عذاب و عقاب در حد تبه‌کاران نمی‌شود. اما شقاوت در قسم دوم، از آن‌جا که توأم است با امری دردناک و خطرناک، مانند عضوی است از بدن که گرفتار دردی شدید شده است، زیرا اوصاف و ملکاتی که در اثر مقهور و مغلوب شدن روح و نفس انسان در اثر تمایلات و کشش‌های بدن و قوای حیوانی پدید آمده است، موجب رنج و الم نفس می‌شود، چرا که با حقیقت و فطرت اولیه او در تضادند. چون نفس همیشه طالب تسلط و استیلا بر قوای غضبیه و شهویه است، هنگامی که مغلوب تمایلات و شهوات قرار می‌گیرد و تسلیم خواسته‌های بدن می‌شود، این حالت موجب شقاوت او شده، در قیامت و جهان آخرت او را گرفتار ندامت و پشیمانی می‌کند، به‌گونه‌ای که همواره در تالم و حسرت به سر می‌برد. لکن از آن‌جا که این اوصاف و ملکات و لوازم آنها و خواهش‌های مختلف با اصل حقیقت و جوهر نفس امری غریب و بیگانه بوده‌اند، بعید نیست که بعد از مدتی رنج و عذاب، برحسب اختلاف حال افراد از حیث رسوخ و عدم رسوخ صفات رذیله، عذاب از او زایل شود. چنان‌که در حدیث آمده است: «ان المؤمن الفاسق لایخلد فی النار.»

آن کس که به خدا و رسول ایمان آورده، ولی مرتکب فسق و فجور هم شده است، در جهنم مخلد نخواهد بود.

چون نفس همیشه طالب تسلط و استیلا بر قوای غضبیه و شهویه است، هنگامی که مغلوب تمایلات و شهوات قرار می‌گیرد و تسلیم خواسته‌های بدن می‌شود، این حالت موجب شقاوت او شده، در قیامت و جهان آخرت او را گرفتار ندامت و پشیمانی می‌کند، به‌گونه‌ای که همواره در تالم و حسرت به سر می‌برد.

۳. اما قسم سوم از شقاوت در حقیقت، یک نقصان عملی است، زیرا نفس انسان در دنیا شوق و علاقه‌ای به اکتساب علوم و معارف داشته، ولی خود انسان جدیت و کوششی در راه تحصیل و طلب آنها نکرده و در نتیجه قوه و استعداد درک و فهم آنها را از بین برده است و به جای آن فعلیت شیطنت و انحراف در او پدید آمده و آراء و عقاید باطل در او رسوخ کرده است. این دردی است بسیار سخت و آزاردهنده که اطبای نفوس از معالجه‌ی آن عاجز مانده‌اند، لذا این عذاب برای او ابدی خواهد بود.» (محمد بن ابراهیم، صدرالمآلهین شیرازی، شواهد الربوبه، ص ۲۵۲ - ۲۵۳؛ حسین بن عبدالله، بوعلی سینا، الاشارات والشبهات، ج ۴، ص ۲۷ - ۳۱ نقل به مضمون، چاپ لبنان، تحقیق دکتر سلیمان دنیا).

خلاصه‌ی کلام این دو فیلسوف بزرگ این است که شقاوت ابدی مربوط به عقل نظری انسان است، در صورتی که دارای عقاید باطله باشد، حال آن که می‌توانسته عقاید حقه را کسب کند اما در این امر کوتاهی کرده است.

بقیه‌ی اقسام، هرچند دارای شقاوت هستند، شقاوت ابدی نخواهند داشت و بعد از مدتی عذاب و پاک شدن به سعادت می‌رسند و از جهنم نجات یافته، به بهشت می‌روند.

از نگاه اپیکور (اپیکور یا ابیقورس؛ نام حکیمی یونانی، مؤسس طریقه‌ی اپیکوری، متولد ۳۴۱ ق.م. (لغت‌نامه‌ی دهخدا)، چیزی جز لذت نیست و لذت، غایت مطلوب بشر است. او می‌گوید: «لذت، خیر مطلق است و تمام

افعال انسان باید در جهت کسب آن باشد. البته مقصود وی از کسب لذت، کسب فضایل و لذات روحانی است.» (تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ۵۶۱؛ لغت‌نامه دهخدا، ذیل «ابیقورس»). از منظر ارسطو «سعادت، رعایت حدّ وسط، یعنی اعتدال است.» (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۵۸) از نظر نیچه «کمال، چیزی جز قدرت نیست.» (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۵۸) و اسپینوزا «سعادت و کمال را صیانت ذات می‌داند.» (اخلاق، اسپینوزا، ص ۲۲۵) امام فخر رازی ویژگی‌ها و تقسیمات متعددی برای سعادت برمی‌شمرد. وی گاهی آن را به جای واژگانی همچون لذت و کمال به کار می‌گیرد. از نظر او، مفاهیمی همچون سعادت، کمال و لذت به دلیل بداهت و انتزاعی و غیرماهوی بودن، قابل تعریف به حدّ یا رسم نمی‌باشند. از آن جا که لذت و کمال رابطه‌ی تنگاتنگی با سعادت دارند، از این رو بهره‌گیری از مفاهیم فوق می‌تواند مفید باشد.

فخر، سعادت را امری دارای مراتب و درجات و تشکیک‌پذیر و نیز دارای اقسامی همچون نفسانی (روحانی)، بدنی و خارجی می‌داند. او سعادت دنیوی را به کمال رسیدن نفس ناطقه در قوای عملی و نظری و رسیدن به مقام عبودیت عارفانه الهی می‌داند. برترین درجه‌ی سعادت در نگاه او، دیدار حق در آخرت است که موجب رستگاری اخروی و ابدی می‌شود. از نظر ایشان برترین درجه سعادت فقط در آخرت محقق می‌گردد.» (فصلنامه‌ی علمی، پژوهشنامه‌ی اخلاق؛ ج ۶، شماره ۲۲، ص ۱۵۴ - ۱۳۳، سعادت از دیدگاه فخر رازی، حامد آل‌یمین - ابراهیم نوری، پژوهشکده ادیان و مذاهب.)

به طور کلی می‌توان گفت که در جهان‌بینی‌های مختلف، به جز جهان‌بینی اسلامی، گروهی لذایذ و کمالات معنوی را سعادت می‌دانند، و شماری لذایذ مادی را.

فخر، سعادت را امری دارای مراتب و درجات و تشکیک پذیر و نیز دارای اقسامی همچون نفسانی (روحانی)، بدنی و خارجی می‌داند. او سعادت دنیوی را به کمال رسیدن نفس ناطقه در قوای عملی و نظری و رسیدن به مقام عبودیت عارفانه الهی می‌داند. برترین درجه‌ی سعادت در نگاه او، دیدار حق در آخرت است که موجب رستگاری اخروی و ابدی می‌شود.

سعادت و شقاوت در فرهنگ اسلام

در فرهنگ اسلام که برگرفته از کتاب خدا (قرآن) و سنت پیامبر و اهل بیت علیهم السلام است، نه برخورداری از لذایذ مادی به تنهایی، و نه برخورداری از لذایذ معنوی به تنهایی سعادت کامل محسوب نمی‌شوند. بلکه برخورداری از لذایذ مادی و معنوی در دنیا و آخرت، با هم، کمال سعادت است.

امام صادق علیه السلام فرمود: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ، وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ.» (الفقيه: ۳ / ۱۵۶ / ۳۵۶۸؛ فقه الرضا علیه السلام، ص ۳۳۷) و فیه «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ، وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ.» از ما نیست کسی که دنیای خود را به خاطر آخرتش و یا آخرت خود را به خاطر دنیایش، رها کند. و یا فرمود: دنیایش را به خاطر دین و دینش را به خاطر دنیایش ترک کند.»

در مقابل سعادت، هر چیزی که از بهره‌مندی مادی یا معنوی انسان در دنیا و آخرت بکاهد، شقاوت نامیده می‌شود.

امام علی علیه السلام می فرماید: «إِنَّ حَقِيقَةَ السَّعَادَةِ أَنْ يُخْتَمَ لِلْمَرْءِ عَمَلُهُ بِالسَّعَادَةِ، وَ إِنْ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يُخْتَمَ لِلْمَرْءِ عَمَلُهُ بِالشَّقَاءِ.» (معانی الأخبار، ج ۱، ص ۳۴۵) خوشبختی حقیقی این است که فرجام کار انسان

به خوشبختی بینجامد، و بدبختی حقیقی این است که [فرجام] کار آدمی به بدبختی ختم شود. همچنین آن حضرت فرموده است: «الَّذِي يَسْتَحِقُّ اسْمَ السَّعَادَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ سَعَادَةُ الْآخِرَةِ، وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعٍ: بَقَاءٌ بِلَا فَنَاءٍ، وَعِلْمٌ بِلَا جَهْلِ، وَقُدْرَةٌ بِلَا عَجْزٍ، وَغِنَى بِلَا فَقْرٍ.» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۳۰۶، ح ۵۰۹) آنچه حقیقتاً سزاوار نام سعادت است، سعادت آخرت است، و آن چهار نوع است: ماندگاری ای که فنا ندارد، علم و دانشی که با جهل و نادانی همراه نیست، قدرتی که با عجز و ناتوانی همراه نیست، و توانگری ای که با فقر همراه نیست. بنابراین بر اساس فرهنگ دین، آنچه عامل سعادت و خوشبختی شمرده شده است معرفت، ایمان، ولایت اهل بیت علیهم السلام و ارزش های اخلاقی و عملی هستند که در واقع تأمین کننده سعادت حقیقی، یعنی سعادت اخروی هستند، ضمن آن که سعادت مادی و دنیوی انسان را نیز به بهترین وجه تحقق می بخشند. و آنچه عامل شقاوت و بدبختی معرفی شده است نادانی، کفر و ضدارزش های اخلاقی و عملی اند، که در واقع عامل شقاوت حقیقی، یعنی محرومیت از سعادت اخروی هستند، ضمن آن که زندگی مادی و دنیوی انسان را نیز با تلخی و رنج همراه می کنند.

آنچه عامل شقاوت و بدبختی معرفی شده است نادانی، کفر و ضدارزش های اخلاقی و عملی اند، که در واقع عامل شقاوت حقیقی، یعنی محرومیت از سعادت اخروی هستند، ضمن آن که زندگی مادی و دنیوی انسان را نیز با تلخی و رنج همراه می کنند.

بهره‌گیری از منابع:

- * ویکی‌فقه، دانشنامه‌ی حوزوی.
- * پرتال جامع علوم انسانی.
- * فصلنامه‌ی علمی، پژوهشنامه‌ی اخلاق.
- * جامع الاحادیث.
- * حدیث نت، پایگاه اطلاع‌رسانی حدیث شیعه.



* سید علی محمودی
استاد دانشگاه

فلسفه‌ی اخلاق فضیلت‌گرایی: ظرفیت‌ها و تنگناها

آیا مکتب فضیلت‌گرایی می‌تواند بنیان برپایی
«جامعه‌ی اخلاقی» در جهان امروز باشد؟

مقدمه

فضیلت‌گرایی یکی از دیرپاترین مکتب‌های اخلاقی در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی جهان است. این نحله‌ی اخلاقی در یونان باستان از سوی افلاطون و ارسطو سر برآورده و شناخته شده است؛ گرچه آموزه‌های سقراط، مکتب اخلاقی افلاطون را بارور کرده و غنا بخشیده است. در این پژوهش ضمن ارائه‌ی شرحی موجز از فضیلت‌گرایی در فلسفه‌ی اخلاق افلاطون و تحول و تکامل آن در آراء ارسطو، سامانه‌ی نظری این مکتب و میزان کارآمدی و تاثیرگذاری آن در جامعه‌های انسانی، مورد ارزیابی و نقد قرار می‌گیرد.

۱. افلاطون: فلسفه‌ی اخلاق «خیرمحور»

چنان‌که در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق پساقراطی آمده است، فضیلت‌گرایی از فلسفه‌ی افلاطون آغاز می‌شود، گرچه در رساله‌های افلاطون، بازتاب فلسفه‌ی سقراط را نیز می‌توان یافت. نقطه‌ی عزیمت افلاطون درباره‌ی اخلاق فضیلت‌گرا از اصل خیر سرچشمه می‌گیرد. افلاطون در جمهور که مربوط به دوره‌ی دوم رساله‌های اوست، خیر را در نظر عوام «درک خوشی‌ها» و در نظر خواص، «معرفت» می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۷۶). پرسش بنیادین این است که انسان از چه راهی می‌تواند به خیر به‌مثابه‌ی هدف غایی دست یابد؟ افلاطون در پاسخ فهرستی از فضائل و ردائل را در برابر ما قرار می‌دهد. توصیه‌ی او روی آوردن به فضائل و درک آن‌ها به گونه‌ای است که شخصیت ما را به سوی خیر دگرگون کند و صفات برتر، ملکه‌ی ذهن ما گردد و منش و کردار ما را راهبری کند. در برابر، روی آوردن به خیر، در گرو پالایش نفس از صفات رذیله و نکوهیده است.

فضایل اخلاقی در نظر افلاطون عبارت‌اند از: حکمت، خویشتن‌داری، شجاعت و عدالت. در برابر، رذائل اخلاقی نقطه‌ی مقابل فضائل اخلاقی چهارگانه است. رذائل اخلاقی عبارت‌اند از: ستمگری، ترس، غرور، تهور و مانند این‌ها. افلاطون، بدترین رذائل را ستمگری می‌داند. به باور او: «بزرگترین جنایتی که شخص بتواند نسبت به شهر خود مرتکب شود همانا ظلم است.» (همان: ۲۳۹) حکمت، در تفکر برترین است، خویشتن‌داری به معنی میانه‌روی و اعتدال در تحت مراقبت و نظارت داشتن تمایلات است و شجاعت، در کنترل و اِرسی بُعد روحی انسان شامل عواطف است. عدالت به معنی آن است که هریک از ابعاد روح انسان کار خود را به‌درستی انجام دهد و بر این اساس، بُعد اخلاقی راهنمای بُعد روحی و این دو راهنمای امیال باشند (گنسلر، ۱۳۹۵: ۲۹۹). افلاطون در رساله‌ی پروتاگوراس دو موضوع بنیادین و نوین را درباره‌ی فضیلت‌گرایی مطرح می‌کند: نخست، سرشت و طبیعت انسان که در پی خوبی می‌رود؛ دوم، صفات ناشایست همانند ترس و غرور که در برهوت نادانی بشر می‌روید (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۴۶ تا ۲۴۷).

افلاطون، بدترین رذائل را ستمگری می‌داند. به باور او: «بزرگترین جنایتی که شخص بتواند نسبت به شهر خود مرتکب شود همانا ظلم است.» (همان: ۲۳۹) حکمت، در تفکر برترین است، خویشتن‌داری به معنی میانه‌روی و اعتدال در تحت مراقبت و نظارت داشتن تمایلات است و شجاعت، در کنترل و اِرسی بُعد روحی انسان شامل عواطف است. عدالت به معنی آن است که هریک از ابعاد روح انسان کار خود را به‌درستی انجام دهد و بر این اساس، بُعد اخلاقی راهنمای بُعد روحی و این دو راهنمای امیال باشند.

از موضوع‌های نو و بااهمیتی که افلاطون در رساله‌ی قوانین مطرح می‌کند، رعایت اعتدال در زیست اخلاقی با عنوان «دستور اخلاقی» است. به باور او: «هرکسی باید از افراط در خنده و گریه بپرهیزد، و دیگران را نیز وادار کند که در برابر شادی مفرط و غم مفرط، خود را نیازند و چه در روز نیک‌بختی و خرسندی و چه هنگام یأس و نامرادی، وقار و متانت را از دست ندهند و پیوسته امیدوار باشند که خداوند مصیبتی را که به آنان روی آورده است برطرف خواهد ساخت و آنان را به‌سوی رهایی و کامیابی رهنمون خواهد شد.» (افلاطون، ۲۵۳۷: ۲۱۶۶ تا ۲۱۶۷)

پیش‌درآمد روشمند ساختن فضیلت‌گرایی و قاعده‌مند کردن آن با نام «دستور اخلاقی» در فلسفه‌ی اخلاق افلاطون، با پرهیز از افراط و تفریط و رعایت اعتدال آغاز می‌شود. این اندیشه‌ی نوآئین، نقطه‌ی عزیمت ارسطو در سامان دادن اخلاق مبتنی بر فضیلت‌گرایی در یافتن حد وسط میان صفات افراطی و تفریطی انسان، با هدف صورت‌بندی فضائل اخلاقی و متمایز کردن آن‌ها از رذائل است.



۲. ارسطو: فلسفه‌ی اخلاق «سعادت‌محور»

ارسطو در اخلاق نیکوماخس بُن‌مایه‌ی فضیلت‌گرایی را دستیابی انسان به سعادت می‌داند. او بدین سان مفهوم خیر را که سنگ بنای فلسفه‌ی

اخلاق افلاطون بود، به سعادت تحویل می‌کند. سعادت جنبه‌ی ذاتی دارد. به این معنی که ما آن را به خاطر خود سعادت طلب می‌کنیم نه به دلیل افتخار، لذت، اندیشه و مانند این‌ها (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۸). بنابراین، سعادت غایت نهایی انسان به‌مثابه‌ی موجودی برخوردار از عقل و نیروی اراده است. او در راه نیل به سعادت از خرد خویش مدد می‌گیرد تا با آراسته شدن به فضیلت، انسانی سعادت‌مند گردد و زندگی خود را به برترین شکل بر بنیان خوبی استوار سازد. از این‌رو، در میان انسان‌ها کسانی به نیک‌بختی و سعادت دست می‌یابند که دارنده و آراسته به فضیلت‌هایی شوند که نیل به آن‌ها برای انسان مقدور است (فروغی، ۱۳۶۱: ۵۵).

چنان‌که گذشت، هرچند ارسطو مفهوم اعتدال در اخلاق را از افلاطون وام می‌گیرد، آن را دست‌مایه‌ی سامان دادن به فلسفه‌ی اخلاق خویش قرار می‌دهد. ارسطو با صورت‌بندی حد وسط در میانه‌ی دو سوی افراط و تفریط، نقاط افتراق و تمایز میان فضائل و رذائل را به‌دقت و روشنی ترسیم می‌کند. به‌عنوان نمونه، شجاعت در میانه‌ی دو صفت نکوهیده یعنی ترس و تهور قرار دارد. پس باید شجاعت را به‌عنوان یکی از فضائل ستود و به آن متصف شد و از آن دو صفت ناپسند دوری گزید. همین‌گونه است سخاوت که در میانه‌ی اسراف و خست است، و ملایمت که حد وسط میان خشم و خونسردی است (ارسطو، پیشین: ۶۸ تا ۶۹؛ فروغی، پیشین: ۵۷).

ارسطو آرایه‌ی را که درباره‌ی ارتباط میان فضیلت و سعادت و اصل میانه‌روی به‌مثابه‌ی «بهترین گونه‌ی زندگی» در اخلاق نیکوماخس مطرح کرده بود، در رساله‌ی سیاست نیز بازتاب می‌دهد. اما رویکرد او در سیاست، گسترش دامنه‌ی اخلاق مبتنی بر فضیلت‌گرایی در عرصه‌ی سیاست و حکومت است. به باور ارسطو، همان‌گونه که میانه‌روی باید در حدی باشد که همه‌کس بتواند به آن دست یابد، «همین معیار باید درباره‌ی خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد؛ زیرا سازمان حکومت هر کشور، نماینده‌ی شیوه‌ی زندگی آن است.» (ارسطو، ۱۳۵۸: ۷۹)

ارسطو در رساله‌ی سیاست با تفاوت نهادن میان «فضیلت فرد» و «فضیلت شهروند»، نکات باریکی را مطرح می‌کند که نشانگر ذهن تحلیل‌گر و نوآور اوست. از دیدگاه ارسطو، یک شخص می‌تواند دارای فضائل بسیار و یگانه‌ای باشد، اما این فرض درباره‌ی شهروندان یک کشور صدق نمی‌کند؛ زیرا در یک کشور، انسان‌ها با تفاوت‌های بسیار در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و محال است یک جامعه‌ی سیاسی فقط شامل افراد نیک‌سرشت باشد.



به باور ارسطو، همان‌گونه که میان‌روی باید در حدی باشد که همه‌کس بتواند به آن دست یابد، «همین معیار باید درباره‌ی خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد؛ زیرا سازمان حکومت هر کشور، نماینده‌ی شیوه‌ی زندگی آن است.»

نقد و ارزیابی

افلاطون چنان‌که گذشت، اصل خیر را گرانیگاه اخلاق مبتنی بر فضیلت‌گرایی می‌شناسد. در نگاه او، راه رسیدن به خیر، روی آوردن به فضائل و دوری جستن از رذائل است. یافتن راه درست به سوی اخلاق در گرو یاری جستن از خرد است. در برابر، ارسطو هدف فضیلت‌گرایی را دستیابی

به سعادت می‌داند. در فلسفه‌ی اخلاق او، خیر بُن‌مایه‌ی سعادت است و جنبه‌ی ذاتی دارد. او برخلاف فطرت‌گرایان، فضائل اخلاقی همانند اعتدال و شجاعت را صفاتی نمی‌داند که در نهاد بشر نهادینه شده، بلکه دستیابی به آن‌ها را اکتسابی و در سایه‌ی ممارست و تمرین می‌داند.

ارسطو اصل اعتدال را که از افلاطون وام گرفته بود، از کلیت خارج می‌کند و با نظمی ریاضی سامان می‌بخشد. از دیدگاه ارسطو، حد وسط در میانه‌ی دو سوی افراط و تفریط، مرزهای صفات خوب و بد (فضائل و رذائل) را تعیین می‌کند. البته در نگاه ارسطو این نظم ریاضی متصلب و بسته نیست، زیرا او استثناهایی را در کنار این اصل می‌پذیرد و به آن میدان می‌دهد. براین‌اساس، خشم‌گرفتن گاه خوب است و گاه بد، ظلم و بی‌انصافی حد وسط ندارد.

می‌توان به‌روشنی دریافت که فضیلت‌گرایی در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و دیگر فیلسوفانی که این مکتب اخلاقی را تداوم بخشیده‌اند، بیش از آنکه بر پایه‌ی تعاریف، اصول، احکام و سازوکارهایی استوار باشد و نظریه‌ای بسامان عرضه کند، اغلب فهرست‌هایی از فضائل و رذائل اخلاقی به ما عرضه می‌کند. براین‌اساس، انسان در مقام شخص و در جایگاه زمامدار سیاسی، باید از سویی فضائل را ملکه‌ی نفس خویش سازد و در منش و کردار بر پایه‌ی آن‌ها رفتار کند؛ از سوی دیگر، رذائل را از نفس خود بزدايد و یا آن را به شخصیت و منش خویش راه ندهد تا انسانی بافضیلت باشد. بنابراین به باور من، فلسفه‌ی اخلاقی فضیلت‌گرایی بیشتر «شخص محور» است تا «نظریه محور»؛ به این معنی که مدرسه‌ی فضیلت‌گرایی در نهایت انسان‌های با فضیلت پرورش می‌دهد که برآیند شخصیت آنان، رفتار بر مدار اخلاق است. این انسان‌ها تا زنده هستند، می‌کوشند در هر مقامی بر مدار فضیلت اخلاقی رفتار کنند و همگان چشم به داوری‌های اخلاقی و راه‌ورسم زندگی آنان و رفتارشان با دیگران دارند. درست است که فضیلت‌گرایی، صاحب تعاریف و اصولی است، اما کالبد اصلی آن را صفات خوب و بدی تشکیل می‌دهد که با برخورداری از آن‌ها، شخص یا دارای فضائل است و یا حامل رذائل. فضیلت‌گرایی در شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته از مفهوم‌ها، اصل‌ها و حکم‌ها، همانند اخلاق مبتنی بر وظیفه‌گرایی، یک نظریه‌ی

اخلاقی ارائه نمی‌دهد که اشخاص در ظرفیت‌های حقیقی و حقوقی بتوانند داوری‌ها، تصمیم‌ها و اقدامات خویش را به آن نظریه ارجاع دهند و آن‌ها را بر بنیان حُسن ذاتی چیزها، رفتار بر پایه‌ی وظیفه فارغ از نتایج آن‌ها

ارزیابی کنند (محمودی، ۱۳۹۵). برعکس، در فضیلت‌گرایی این شخص با فضیلت است که اخلاق در او مُمَثَل شده است. هرگاه مردم از اخلاق سخن می‌گویند، به او و فضائل او اشاره می‌کنند، نه مبانی و اصولی که در چارچوب یک نظریه بتواند معیار اخلاقی زیستن و ملاک داوری‌های اخلاقی را به دست دهد. بی‌تردید فضیلت‌گرایی یک مکتب اخلاقی انسان‌ساز در تراز مدرسه‌ای است که اشخاص با فضیلت تربیت می‌کند. در درازنای تاریخ، طی سده‌ها باب مدرسه‌ی فضیلت‌گرایی همواره گشوده بوده است و در ترویج اخلاق انسانی بر مدار آراسته شدن آدمی به فضائل اخلاقی و زدودن نفس از رذائل نفسانی کوشیده است؛ اما این مکتب اخلاقی در عمل نتوانسته از جامعه‌های انسانی به‌نحو فراگیر جامعه‌ی اخلاقی به بار آورد. ممکن است این رأی، سنت‌گرایان اخلاقی را خوش نیاید، اما به باور من گرچه مکتب فضیلت‌گرایی در عرصه‌ی سیاست‌ورزی نیز چهره‌های بزرگی پرورش داده است، چنان‌که گفته شد، موجودیت آن بیشتر خود را در سلوک و راه‌ورسم اشخاص نشان می‌دهد تا در نظریه‌ای منسجم که با نظمی روشمند و منطقی بر بنیان‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی نهاده شود و شامل تعاریف، اصول و احکامی به‌هم‌پیوسته و درهم‌تنیده باشد. در نتیجه، برداشت من این است که مکتب فضیلت‌گرایی نمی‌تواند بنیان برپایی «جامعه‌ی اخلاقی» در جهان امروز باشد. آنچه در این زمینه به‌عنوان سامانه‌ی نظری و عمل‌محور از سوی این قلم ارائه شده، اخلاق فایده-وظیفه‌گرایی همراه با قاعده‌ی زرّین است (محمودی، ۱۳۹۹).

انسان در مقام شخص و در جایگاه زمامدار سیاسی، باید از سویی فضائل را ملکه‌ی نفس خویش سازد و در منش و کردار بر پایه‌ی آن‌ها رفتار کند؛ از سوی دیگر، رذائل را از نفس خود بزدايد و يا آن را به شخصیت و منش خویش راه ندهد تا انسانی بافضیلت باشد.

کتابنامه

- ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- ارسطو (۱۳۵۸)، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، چاپ سوم، تهران شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- افلاطون (۱۳۶۸)، جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۶۲)، پنج رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۲۵۳۷)، دوره‌ی آثار افلاطون، قوانین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، جلد چهارم، تهران، خوارزمی.
- فروغی، محمد علی (۱۳۶۱)، سیر حکمت در اروپا، دو جلد، تهران، انتشارات صفی علیشاه.
- گنسلر، هری جی. (۱۳۹۵)، درآمدی جدید به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی حمیده بحرینی، ویراست دوم مولف، چاپ پنجم، تهران، نشر آسمان خیال.
- محمودی، سید علی (۱۳۹۵)، فلسفه‌ی سیاسی کانت، اندیشه‌ی سیاسی در گستره‌ی فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی اخلاق، چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر.
- محمودی، سید علی (۱۳۹۹)، «اخلاق فایده-وظیفه‌گرایی به‌مثابه‌ی تمهیدی در جهت سازگاری اخلاق و سیاست»، فصلنامه‌ی سیاست، دوره‌ی ۵۰، شماره‌ی ۱، بهار، ۲۸۹-۳۰۵.



کنگاش

● شجریان یک تفکر فرهنگی است / تربیت شاگردانی که در آواز حرف برای گفتن دارند / بررسی آینده حرفه‌ای بانوان

محمد رضا شجریان خواننده موسیقی ایران در طول حیات خود ثمرات

و برکات بسیاری برای هنر موسیقی به ویژه آواز و همچنین برای مردم ایران در زمینه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی داشته است و یکی از مهمترین رخدادهای زندگی او که به ذات به آن اعتقاد داشت؛ تربیت جوانان علاقمند به آواز ایرانی بود که در این مورد از هیچ تلاشی دریغ نکرد و برگزاری کارگاه تخصصی آواز از جمله فعالیت‌های مهم و اثربخش او در زمینه آموزش و تربیت نیروی انسانی بود.

پریسا ساسان: ماه مهر، با سالروز تولد استاد شجریان آغاز می شود و در روز هفدهم همین ماه با درگذشت او نیز به پایان نزدیک می شود و این فاصله زمانی فرصت مناسبی برای بررسی زندگی و آثار این استاد مسلم آواز است، خواننده‌ای که دعای «ربنا» او هنوز زمزمه افطار مردم است. بر همین اساس خبرگزاری خبرآنلاین، در آغاز پنجمین سال هجرت شجریان بر آن شد تا کارگاه تخصصی آواز را به عنوان بخش کمتر پرداخته شده در زمینه آموزش هنر موسیقی را در گفتگو با برخی از شاگردان او و یادداشت‌هایی در این زمینه مورد بررسی قرار دهد. در واقع در این

پرونده بیش از یک دهه فعالیت استاد در زمینه آواز و کنش‌های اجتماعی او و اخلاق‌مداری او شرح داده شده است.

مشروح خبر:

<https://www.khabaronline.ir/news/1968862>



● استاد امین‌الله خواننده‌ی پیش‌کسوت درگذشت

امین‌الله رشیدی خواننده پیش‌کسوت موسیقی ایران که بیش از نیم قرن خوانندگی را در کارنامه خود دارد، دار فانی را وداع گفت. زنده‌یاد

رشیدی که آثار ماندگاری در موسیقی ایران دارد، روز جمعه ۲۰ مهر ۱۴۰۳ بر اثر کهولت سن درگذشت. به گزارش ایسنا، امین‌الله رشیدی که خبر درگذشتش شامگاه گذشته - ۲۲ مهرماه - منتشر شد، در وجودش موجی از امید و عشق به زندگی موج می‌زد؛ چراکه حتی وقتی به ۹۱ سالگی رسید، گفت: «قبول نمی‌کنم که امروز ۹۱ ساله شده‌ام اما در شناسنامه‌ام این‌گونه نوشته‌اند. شما هم مثل من با طفل درونتان بسازید و با او درخور باشید. او بی‌ریا، صاف و بی‌شیله‌پيله است.» او اما همواره در گفت‌وگوهایش می‌گفت که «در این زمانه که موسیقی بی‌سر و سامان و آشفته است و شما دیگر آهنگی را که به دلتان بنشیند، نمی‌شنوید، بیایند آثاری را که دست من باقی مانده، بگیرند تا جوانان از آن استفاده کنند. من تنها بازمانده هنرمندان دهه‌ی ۳۰ و ۴۰ هستم که دستم پر است از آهنگ‌هایی که عطر آن سال‌ها را دارند. جوان‌هایی هستند که صدایی خوب دارند و می‌توانند، این کارها را بخوانند. اصلاً یک ارکستر بدهند تا خودم انجام دهم.» با این حال، تا زمانی که این هنرمند هنوز به بستر بیماری نیفتاده بود، خواسته‌هایش برآورده نشدند، در صورتی که همان طور که خود او می‌گفت، تنها بازمانده نسل طلایی موسیقی بود و توجه به خواسته و درخواستش واجب بود.

درحقیقت رشیدی به عنوان یکی از میراث‌داران موسیقی ایرانی، خود یک تاریخ شفاهی موسیقی کشور بود که می‌شد با کمک او به دل آن دوران رفت و مستندهایی با گفته‌ها و خاطرات او ضبط کرد.



● وندال‌ها در آرامگاه پساخامنشی

ایسنا، روستای فالونک از بخش مرکزی شهرستان مرودشت در استان فارس است و در دهستان رامجردیک واقع شده است. در این منطقه، آرامگاه صخره‌ای مشابه آرامگاه شاهان هخامنشی (در نقش رستم) شناسایی شده است که به گمان باستان‌شناسان و پژوهشگران به دوره فراهخامنشی (پس از هخامنشیان) تعلق داشته باشد. آرامگاه سنگ‌نبشه یا تزئیناتی ندارد و مشخص نیست متعلق به چه شخصی بوده است.

مطالعات شاهرخ رزمجو - باستان‌شناس متخصص دوره‌ی هخامنشی - به همراه احسان احمدی‌نیا - باستان‌شناس - که در مقاله‌ای با عنوان «چشم‌انداز تدفینی دشت مرودشت در دوره فراهخامنشی با بررسی یادمان‌های دستکند تدفینی» منتشر شده است، نشان می‌دهد «تدفین‌های دست‌کند صخره‌ای قابل تاریخ‌گذاری به دوره فراهخامنشی در دشت مرودشت، مانند هر دوره یا محل دیگری، در درجه‌ی اول به عنوان گونه‌ای از تدفین‌های شأن‌زا برای اعضای خانواده‌های قدرتمند در هرم قدرت اجتماعی ساخته و استفاده می‌شدند. یادمان‌هایی که از یکسو اعتبار، مشروعیت و قدرت ایشان را در بین جمعیت بومی و سایر قدرت‌های منطقه‌ای افزایش می‌داد. از دیگر سو، سندی معتبر برای اخلاف دودمانی اشراف در جهت تملک و تداوم تسلط بر املاک اجدادی در آینده

محسوب می‌شدند».

مشروح:

<https://www.isna.ir/news/1403080302376>



● ثبت جهانی هگمتانه نقطه عطفی برای تبلیغ در دنیا خواهد بود

وزیر میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی گفت: ثبت جهانی هگمتانه نقطه عطفی برای تبلیغ این حوزه تمدنی در منطقه خلیج فارس،

آسیای میانه، خاورمیانه و دنیا خواهد بود. سیدرضا صالحی امیری پنجشنبه ۳ آبان با حضور در تپه هگمتانه و بازدید از سایت و محوطه شهر باستانی و در جمع خبرنگاران، گفت: مجموعه اقدامات وزارت میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی با استانداری و مجمع نمایندگان استان اتفاقات خوبی در آینده نزدیک شکل خواهد گرفت. وی با اشاره اینکه ایران کشور امن و همدان یکی از امن‌ترین نقاط کشور است، ادامه داد: باید فضای ایران هراسی را بشکنیم و از برنامه‌های سازمان در حوزه گردشگری این است که بتوانیم فضای ایران هراسی را از طریق معرفی آثار، تبلیغات و توسعه دیپلماسی فرهنگی مدیریت کنیم. وی در پاسخ به سوال خبرنگاران مبنی بر اینکه آیا سقف اعتبارات استانی به دلیل ثبت هگمتانه جهانی به ملی تبدیل می‌شود، گفت: با شناسایی اولویت‌های هر استان و شهرستان‌ها در بحث تسهیلات برای ۱۰ هزار میلیارد تومان توافق ایجاد شده است و تمرکز اصلی سازمان در چهار سال آینده سرمایه‌گذاری در حوزه زیرساخت‌ها و توسعه گردشگری و صنایع دستی است.



● «برادر» راهی اسکار شد

۸۵

فیلم کوتاه «برادر» با کسب جایزه از جشنواره نیوزلند، واجد شرایط حضور در اسکار شد. به گزارش خبرگزاری خبرآنلاین، فیلم کوتاه «برادر» به کارگردانی مهدیه قطب‌الدین محمدی، نویسنده یاسین پورعزیزی و تهیه‌کنندگی محدثه پیرهادی محصول باشگاه فیلم سوره توانست در نوزدهمین دوره جشنواره بین‌المللی فیلم «Show Me Shorts Film Festival» جایزه بهترین فیلم بین‌المللی را بدست آورد. هدف اصلی جشنواره «Show Me Shorts» معرفی و نمایش بهترین فیلم‌های کوتاه از سراسر جهان، حمایت از فیلمسازان و نمایش آثار برتر این حوزه برای مخاطبان است. این جشنواره که هر ساله در اوکلند برگزار می‌شود، امسال نیز با نمایش ۱۲۶ فیلم کوتاه از ۸۵ فیلمساز در ۴۰ سالن سینما، میزبان علاقه‌مندان به فیلم کوتاه است. این جشنواره نقش مهمی در ارتقای جایگاه فیلم کوتاه در نیوزیلند و معرفی استعدادهای جدید به جامعه سینمایی ایفا می‌کند. جشنواره به دنبال فیلم‌هایی است که مخاطب را تحت تأثیر قرار دهند و به آن‌ها تجربه‌ای جدید و متفاوت ارائه دهند. جشنواره بین‌المللی فیلم «Show Me Shorts»، یکی از معتبرترین رویدادهای سینمایی در نیوزیلند، از سال ۲۰۰۶ آغاز به کار کرده و امسال نوزدهمین دوره این جشنواره از ۱۱ تا ۳۱ اکتبر برابر با ۲۰ مهر تا ۱۰ آبان در شهر اوکلند کشور نیوزیلند در حال برگزاری است.



نشریه نیوزویک مطرح کرد:

● باغ کتاب تهران؛ بزرگترین کتابفروشی جهان

«باغ کتاب تهران» بزرگترین مجموعه کتاب و سرگرمی‌های علمی

کشور است که در دو طبقه با زیربنای ۶۵ هزار متر مربع و وسعت ۱۱۰ هزار متر مربع در اراضی عباس آباد احداث شده است. طول بنای باغ کتاب حدود ۵۵۰ متر و عرض آن به حدود ۷۰ متر می‌رسد. این مجموعه بزرگترین کتابفروشی ایران و بنا به برآورد نشریه نیوزویک (احتمالاً بزرگترین کتابفروشی جهان به شمار می‌رود).

به گزارش آرکوما، کارفرمای پروژه شهرداری تهران است و عملیات طراحی و ساخت آن را شرکت توسعه فضاهای فرهنگی انجام داده است.



● انتخاب ناشر ایرانی به عنوان نایب رئیس شورای موسیقی یونسکو

به گزارش خبرگزاری خبرآنلاین، اردوان جعفریان تهیه کننده و ناشر موسیقی از انتخاب خود به عنوان نماینده مجمع تهیه کنندگان موسیقی در

هیئت مدیره اجرایی شورای بین المللی موسیقی یونسکو به عنوان نایب رئیس خبر داد. او افزود: در جدیدترین جلسه هیات مدیره شورای بین المللی موسیقی یونسکو، با پیشنهاد شیلا وودوارد رئیس این شورا اردوان جعفریان به عنوان نماینده مجمع تهیه کنندگان موسیقی ایران به عنوان معاون رئیس شورا انتخاب شد. همچنین مقرر شد که مسئولیت آموزش و توسعه کشورهای جهان عرب در این شورا، تحت مدیریت بنده انجام شود. این ناشر و تهیه کننده موسیقی بیان کرد: چهلمین دوره هیئت مدیره اجرایی شورای بین المللی موسیقی یونسکو متشکل از نمایندگان کشورهای آمریکا، بلژیک، فنلاند، ایرلند، مالی، برزیل، مصر، تایلند و کنیا است. اعضای هیئت مدیره این شورا با رای مستقیم اعضا انتخاب می شوند و دوره مدیریتی هیئت مدیره هم ۲ ساله است. توضیح اینکه دوره جدید سومین دوره حضور بنده به عنوان نماینده ایران در این شورا است. جعفریان در بخش دیگری از صحبت های خود توضیح داد: تصویب کنوانسیون حقوق پنج گانه موسیقی و تلاش برای اجرایی شدن آن در مناطق مختلف، کمک به توسعه نهادهای غیردولتی موسیقی،



تعیین روز جهانی موسیقی، برگزاری کارگاه ها و رویدادهای موسیقایی برای توان بخشی به موسیقیدانان جوان و حفاظت از موسیقی مناطق در خطر آسیب، هدایت و حمایت کنفدراسیون های قاره ای از جمله مهم ترین فعالیت های سه دهه اخیر این شورا است.

● مراسم یادبود زنده یاد پری صابری برگزار شد

مراسم یادبود زنده یاد پری صابری، نمایشنامه‌نویس، مترجم و کارگردان تئاتر ایران با حضور جمعی از استادان، هنرمندان و علاقه‌مندان جمعه ۱۸ آبان در مرکز تئاتر مولوی برگزار شد.



به گزارش ایسنا به نقل از روابط عمومی مرکز تئاتر مولوی این برنامه با سخنرانی ژاله آموزگار و حسین پاکدل و با پخش بخش‌هایی از مستند «پری بانو» برپا شد. ژاله آموزگار، پژوهشگر حوزه فرهنگ و زبان‌های باستانی در این برنامه گفت: پری صابری خورشیدی بود که بر عرصه هنر ایران تابید. کارهای او مخاطبان زیادی را به سالن‌های نمایش کشاند و با الهام از گنجینه‌های ادبی ایران خالق آثار ماندگاری شد. کارهای او نماینده‌ای شدند از فرهنگ اصیل ایرانی که در خارج از کشور نیز موفقیت‌های زیادی کسب کردند. سخنران دیگر این برنامه، حسین پاکدل بود که به تمجید از این بانوی هنرمند پرداخت و افزود: پری صابری درک عمیقی از زیبایی داشت و این زیبایی را در آثارش به خوبی تکثیر می‌کرد. وی ادامه داد: صابری برای تکثیر زیبایی، تئاتر که کامل‌ترین هنر بود را انتخاب کرد و با اراده زنانه خود تلاش زیادی در این عرصه کرد و کارگردان

تاثیر گذاری شد. پاکدل به نقش مادرانه پری صابری برای جوانان تئاتر پرداخت و او را انسانی با معرفت و اخلاق مدار و صبور معرفی کرد که درون زیبایی داشت. این مدیر تئاتری صحبت هایش را با جمله ای از پری صابری که خطاب به خواهرش نوشته بود پایان داد: «زندگی یک جشن است. من با تمام آدم‌های دنیا چه فرقی دارم؟ هیچ! من هم آدمی هستم که به این جشن دعوت شده‌ام. حالا یا از این جشن لذت می‌برم یا آن را برای خودم و اطرافیانم جهنم می‌کنم. انتخاب با من است. پس چه بهتر که نهایت لذت را از این جشن ببریم».

● دیدار رئیس‌جمهور و وزیر فرهنگ با استاد محمدعلی موحد

در دومین روز از هفته کتاب و کتابخوانی، جمعه ۲۵ آبان، مسعود پزشکیان به همراه سیدعباس صالحی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی با حضور در منزل محمدعلی موحد با این مولاناشناس، عرفان‌پژوه، تاریخ‌نگار، حقوق‌دان و عضو پیوسته‌ی فرهنگستان زبان و ادب فارسی دیدار کردند.



استاد موحد پس از خوشامدگویی به مسعود پزشکیان، سه بار و با تأکید از رییس‌جمهور برای این وقتی که گذاشته است تشکر کرد و البته ادامه داد که «من متعجبم که با این همه گرفتاری‌ها لطف کردید و وقت گذاشتید». وی سپس در فضایی بسیار دوستانه که بارها شوخی‌های ملیحی با رییس‌جمهور و وزیر فرهنگ رد و بدل می‌شد.

موحد سپس رو به پزشکیان و وزیر فرهنگ گفت: ما در مقابل همین عقلی که خداوند به ما داده‌اند مسئولیم و بیشتر از آن هم مسئول نیستیم. خداوند که عقل کل را به ما نداده است. خداوند خواسته که هر کس در حوزه عقلی که به او داده شده، مسئول باشد. خدا شما را موفق کند، خیلی مشکل است، می‌فهمم. سیدعباس صالحی، پیرامون دیدار با استاد «محمدعلی موحد» نوشت:

«در دومین روز هفته کتاب ریاست محترم‌جمهور در منزل استاد «محمدعلی موحد» حضور پیدا کردند. دانش گسترده حضور ذهن و مطایبه‌های ملیح همراه ادب، فروتنی و مهمان‌نوازی ایشان چونان همیشه درس آموز بود. سایه مهر استاد بر سپهر فرهنگ و ادب ایران مستدام.»

● سید مهدی شجاعی مطرح کرد:

قلم به مثابه محراب است آن را به هر قیمتی نفروشیم!

سید مهدی شجاعی در ابتدای این نشست، ضمن اشاره به آیه‌ای از قرآن گفت: خداوند تشکر از پدر و مادر را هم ردیف تشکر از خودش قرار می‌دهد و می‌فرماید **اشْکُرْ لِي وِلْوَالِدَيْكَ** و وقتی خداوند چنین اهمیتی برای تشکر از والدین قائل است، یعنی این موضوع اهمیتی زیادی دارد و باز بین پدر و مادر، مادر جایگاه ویژه‌تر و ارزشمندتری دارد. روایت است که کسی نزد پیامبر می‌رود و می‌پرسد به چه کسی خوبی کنم پیامبر می‌فرماید به مادرت. او برای بار دوم و سوم نیز می‌پرسد به چه کسی خوبی کنم و پیامبر باز پاسخ می‌دهد به مادرت. بار چهارم که می‌پرسد پیامبر جواب می‌دهد به پدرت و همچنین اشاره‌ای که قرآن به مدت وضع حمل و شیر دادن مادر می‌کند اشاره مستقیم دارد به جایگاه بلند مادر. وی درباره رسالت اهل قلم گفت: یکی از مهم‌ترین رسالت‌های نویسندگان آگاهی بخشی است یعنی که هنرمند درد جامعه را بشناسد و جلوتر از جامعه حرکت کند. در قدیم افرادی بودند به نام «رائد قبیله» که پیش از کاروان حرکت می‌کردند تا ببینند مشکل و خطری کاروان را تهدید نکند و این رائد قبیله فرد بسیار ارزشمندی بود و به اعتقاد من هنرمند نیز چنین جایگاهی دارد و باید تشخیص مصیبت‌ها و دردهای جامعه را زودتر از دیگران بدهد و به فکر درمان باشد.

مشروح خبر:

<https://www.mehrnews.com/news/6292304>

[s.com/news/6292304](https://www.mehrnews.com/news/6292304)



● از کتابداران، اهداگران و ناشران برتر تجلیل شد

به گزارش ایلنا به نقل از روابط عمومی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، در این مراسم که با حضور محمدرضا عارف، معاون اول رئیس جمهور، سیدعباس صالحی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، حسین سیمایی صراف، وزیر علوم، تحقیقات و فناوری، و دیگر مقامات، در سالن همایش‌های این سازمان برگزار شد، از کتابداران به‌خاطر خدمات برجسته در حفظ و ترویج منابع علمی و فرهنگی، اهداگران به‌دلیل اهدای مجموعه‌های نادر و ارزشمند به سازمان و از ناشران برتر به‌دلیل مشارکت فعال در نشر آثار علمی و فرهنگی قدردانی شد.

محمدرضا عارف، معاون اول رئیس جمهور، در این مراسم با تأکید بر اهمیت جایگاه کتابداران، اهداگران و ناشران در ترویج علم و فرهنگ، از همه کسانی که در این مسیر تلاش می‌کنند، تشکر کرد و برای آنان آرزوی موفقیت بیشتر در آینده نمود.

اسامی کتابداران، اهداگران و ناشران برتر به شرح ذیل است:

کتابداران برتر: نسرین تونی، حمیده نصیری سلوشی، زهرا علی اکبری، مریم مدنی دینانی، حمیده معماری هنجی، مرجان علیزاده، طیبه نجفی کاخکی، نسرین فرنقی، معصومه صانع پرست فومنی، زهرا نبی‌پور افروزی، داور قلی‌زاده. اهداگران و ناشران برتر: موسسه تحقیقات ریاضی دکتر

مصاحب - دانشگاه خوارزمی،

شادروان مسعود گلزاری،

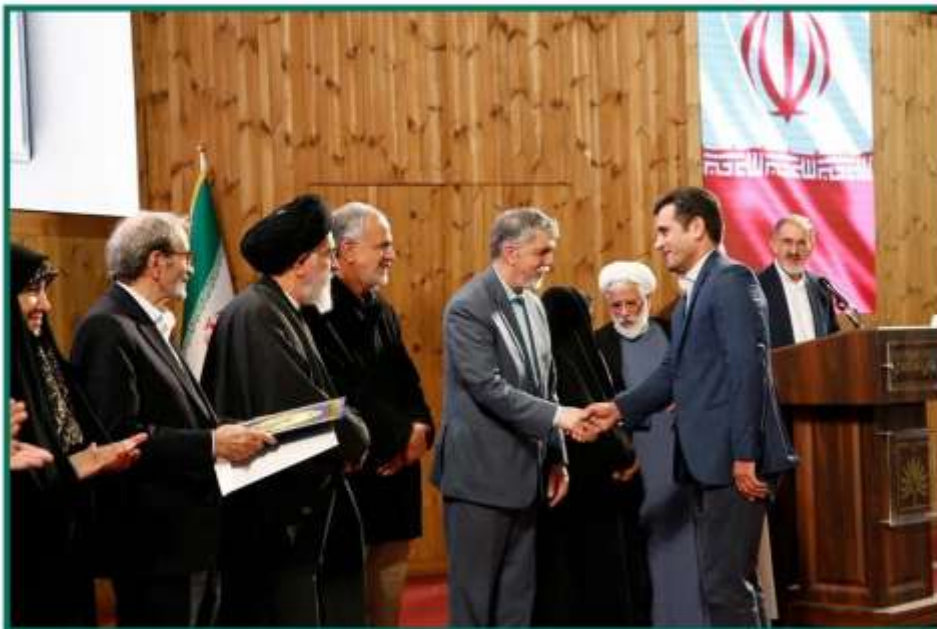
سید احمد المطهری،

سید ابوالفضل افکاری،

انتشارات نگاه،

انتشارات ابن سینا،

انتشارات مهرسا.



● وزیر فرهنگ: اعتمادهای از دست رفته اهالی سینما را به زودی

باز می گردانیم

به گزارش ایرنا از مرکز روابط عمومی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، سیدعباس صالحی روز دوشنبه در نخستین جلسه شورای سیاست گذاری چهل و سومین جشنواره فیلم فجر اظهار داشت: متأسفانه فاصله عمیقی میان جامعه سینمایی و بخش تصمیم گیر پدید آمده که کاهش بی اعتمادی را سخت می کند ولی گام هایی برداشته شده که می تواند امیدوار کننده باشد. مسیری که طی می کنیم باید به گونه ای باشد که وقتی روز ۲۲ بهمن مراسم اختتامیه جشنواره فیلم فجر برگزار می شود، با نگاه به پشت سر حس کنیم از راه رفته شرمنده نیستیم. صالحی با تاکید بر اینکه مسیر پیش رو باید با همگرایی هر چه بیشتر طی شود، بیان کرد: در ارتباط با اصل سینما، جشنواره و راجع به برخی مسائل باید بیشتر گفت و گو کرد. البته ممکن است در جشنواره امسال نتوانیم همه خواسته ها را محقق کنیم اما باید چشم انداز مشخص شود و مسیر را بر اساس آن جلو ببریم. صالحی با اشاره به نگاه های مختلف در برگزاری جشنواره فیلم فجر گفت: یک نگاه به جشنواره فجر و سایر جشنواره ها نگاه مناسبی است. مناسب کارکردهایی دارد از جمله همکاری و همبستگی جمعی، بالا بردن تاب آوری اجتماعی و... بنابراین نگاه، جشنواره فیلم فجر می تواند همبستگی سینماگران را افزایش دهد. البته با توجه به ادوار برگزاری جشنواره

فیلم فجر، نگاه دومی هم به این رویداد شکل گرفته که همان نگاه جشنواره های گلخانه ای است که از طریق آن، یک یا چند قالب و گونه تقویت می شود که در برخی دوره های جشنواره فجر چنین رویکردی را شاهد بودیم.



● **اعضای شورای سیاست‌گذاری جشنواره فیلم فجر معرفی شدند**
 به گزارش ایرنا، طی احکامی از سوی **رئیدزاده رئیس سازمان سینمایی، محمدمهدی حیدریان، سیدمحمد بهشتی، حسین انتظامی، فرهاد توحیدی، علیرضا شجاع نوری، محمدمهدی عسگرپور، علیرضا تابش، منوچهر محمدی و منوچهر شاهسواری** به عنوان اعضای شورای سیاست‌گذاری چهل و سومین جشنواره فیلم فجر معرفی شدند. در متن این احکام آمده است:

«نظر به تخصص و تجارب ارزشمند جناب‌عالی در حوزه سینما با هدف پیش‌بینی تدابیر شایسته برای برگزاری هرچه با شکوه‌تر چهل و سومین جشنواره بین‌المللی فیلم فجر و با تشکر از قبول همکاری به موجب این حکم به عنوان عضو شورای سیاست‌گذاری چهل و سومین جشنواره فیلم فجر منصوب می‌شوید. امید است با اتکال بر خدای متعال و به پشتوانه دانش و تجارب ارزنده خود، در جهت‌دهی و برنامه‌ریزی برای برگزاری جشنواره‌ای در تراز ارزش‌های والای جمهوری اسلامی ایران و در راستای تحقق سیاست‌های فرهنگی دولت چهاردهم موفق باشد».

چهل و سومین جشنواره فیلم فجر ۱۲ تا ۲۲ بهمن ماه به دبیری **منوچهر شاهسواری** برگزار می‌شود.





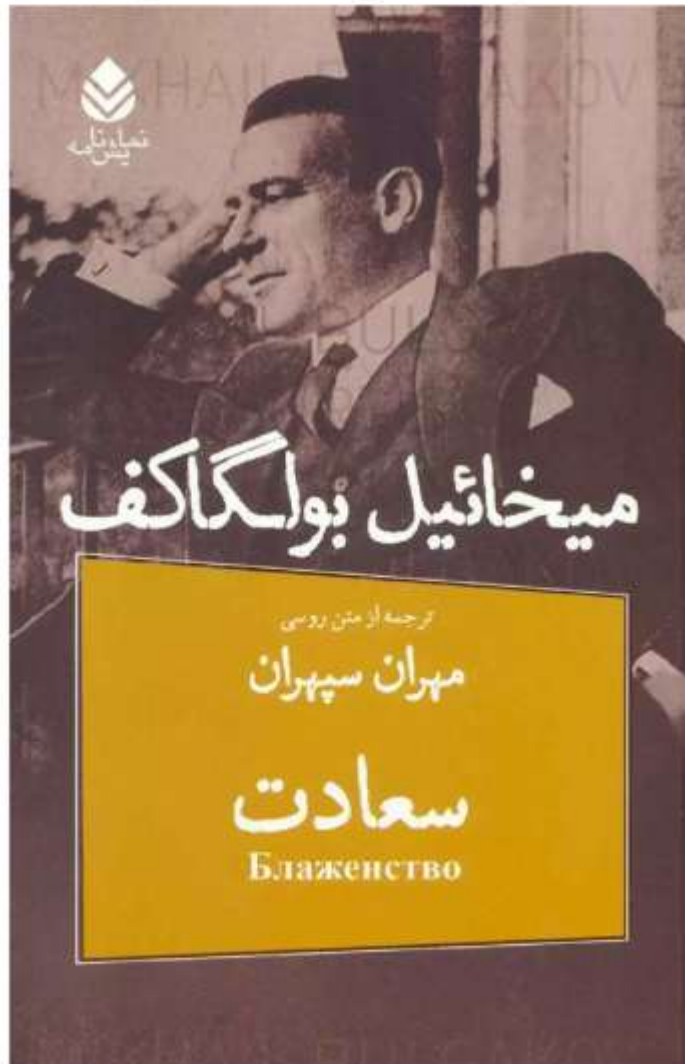
کتاب کوچہ

سعادت

نویسنده: میخائیل بولگاکف / مترجم: مهران سپهران

نشر: قطره / ۱۴۰۲

میخائیل آفاناسیویچ بولگاکوف نویسنده کتاب «سعادت»، بیشتر در مورد وحشت جنگ داخلی روسیه و در مورد سرنوشت روشنفکران روسی و افسران ارتش تزاری درگیر انقلاب و جنگ داخلی نوشت. برخی از آثار او توسط دولت شوروی و شخصا توسط استالین ممنوع شد. سعادت نمایش نامه‌ی فانتزی است که بولگاکف در سال ۱۹۳۴ نوشت. این اثر نیز هم چون دیگر آثار او امکان انتشار و اجرا در زمان حیات نویسنده را به دست نیاورد. ولی به موضوع جدید و جالبی در زمان



خود پرداخت. در سعادت بولگاکف آینده‌ی خیالی نظام کمونیستی را به تصویر کشیده است. یک مخترع از طریق ماشین زمانی که خود اختراع کرده است، به کشور آرمانی شوروی در قرن بیست و سوم وارد می‌شود. در آنجا با کمیسر خلق رادامانوف که در مقابل برجی عظیم اقامتگاهی هم چون یونانیان باستان دارد و هم چون یک تکنوکرات زندگی می‌کند، روبه‌رو می‌شود. این نمایش‌نامه برای اجرا در یکی از تئاترهای طنز مسکو تنظیم شد و برای شخصیت کمیسر خلق هیبتی هم چون خدایان یونانی با موهای طلایی و لباسی هم چون یونانیان در نظر گرفته شده بود.

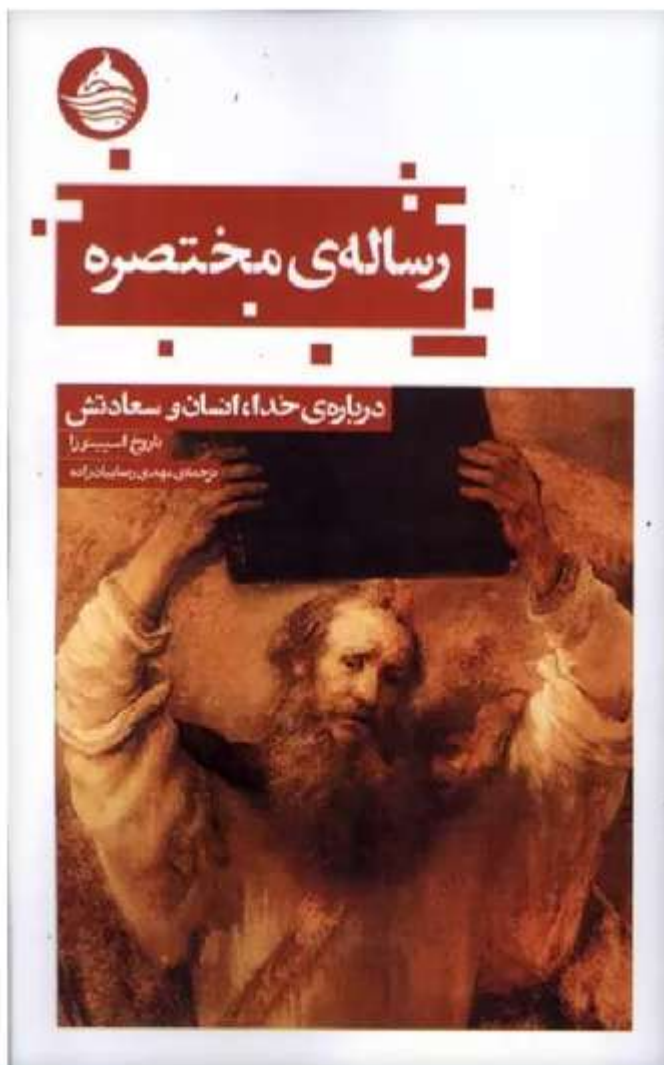
اما به هر ترتیب از اجرای آن جلوگیری شد. در صحنه‌ی پایانی این نمایش یکی از پادشاهان قرن شانزده روسیه ظاهر می‌شود که حضور این شخصیت در نمایش دستمایه‌ی نمایش فانتزی بعدی بولگاکف شد.

کتاب **رساله‌ی مختصره** درباره‌ی خدا، انسان و سعادتش

نویسنده: باروخ اسپینوزا / مترجم: مهدی رضاییان‌زاده

نشر: حکمت کلمه / ۱۴۰۳

این رساله به صورت مجموعه‌ای از گفت‌وگوها و تأملات نوشته شده است که آن را نسبت به



برخی از آثار رسمی‌تر و متأخر اسپینوزا قابل فهم‌تر می‌کند. به لحاظ ساختاری، رساله به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش اول به خدا و ماهیت واقعیت می‌پردازد و بخش دوم به انسان و سعادت او. اسپینوزا در بخش اول به بررسی ماهیت خدا می‌پردازد که آن را با طبیعت یکی می‌داند. او استدلال می‌کند که خدا جوهر واحدی است که کل واقعیت را در بردارد و دیدگاه دوگانه‌گرایانه سنتی از خدا و جهان را به عنوان جوهرهای مجزا رد می‌کند. خدای اسپینوزا یک خدای شخصی نیست، بلکه جوهری غیرشخصی و نامتناهی است که همه هستی را دربرمی‌گیرد. این دیدگاه پانتئیستی در فلسفه او نقش اساسی دارد و در تخالف با باورهای مذهبی متعارف قرار دارد.

بخش دوم به انسان‌ها، سرشت آنها و جست‌وجوی خوشبختی می‌پردازد. اسپینوزا استدلال می‌کند که انسان‌ها بخشی از نظم طبیعی هستند و مانند هر چیز دیگری تابع قوانین جبری هستند. او وجود اختیار را انکار می‌کند و معتقد است که اعمال انسان براساس ماهیت و علل بیرونی آن‌ها تعیین می‌شود. با وجود این جبر، اسپینوزا معتقد است که درک این قوانین می‌تواند به آزادی منجر شود. «رساله مختصره» به چند دلیل قابل توجه است. این رساله یک دریافت اولیه نسبت به سیستم فلسفی بالغ اسپینوزا ارائه می‌دهد که او بعداً آن را به‌طور کامل در کتاب «اخلاق» بیان کرد. این رساله همچنین ترکیبی منحصر به فرد از بینش‌های متافیزیکی و اخلاقی را ارائه می‌کند، و چشم‌اندازی از متفاوت از سعادت انسانی را ارائه می‌دهد که مبتنی بر درک عمیق از جهان طبیعی است.

مجموعه کتاب‌های سعادت

نویسنده: رندی گیج/ مترجم: نیما عربشاهی

نشر: نیما عربشاهی / ۱۴۰۲

کتاب «مجموعه کتاب‌های سعادت» نوشته‌ی «رندی گیج» توسط نیما عربشاهی به فارسی برگردانده شده است. این کتاب بر روی موضوع چالش برانگیزی تمرکز کرده است که می‌تواند برای خوانندگان جهان مدرن بسیار جذاب و در عین حال راهگشا باشد. می‌دانیم اغلب افراد سعادت را در مقوله‌های خارجی و بیشتر در ثروتمند و قدرتمند بودن می‌بینند. اما این عقیده‌ی سخیف و سبکی است، زیرا سعادت واقعی



انسان در آنچه که دارد (اموال و املاک خارجی) و آنچه نمایش می‌دهد (شهرت و مقام و جاه) نیست، بلکه در چیزی است که «هست» یعنی ذخایر وجودی و صفات باطنی در قالب تحقق تمامیت شخصیت. پس سعادت

فرایندی درونی و اکتشافی است و چیزی نیست که از بیرون اختراع شود یا توسط امکانات فیزیکی مفرح پدید آید. «مجموعه کتاب‌های سعادت» نوشته رندی گیج، مربی و سخنران صاحب‌نام حوزه موفقیت و رشد فردی است. او هر سال در هفت قاره دنیا در ارتباط با موضوع سعادت و موفقیت و مانند آن برنامه‌های زنده اجرا می‌کند و مردم از سراسر جهان در برنامه‌های آموزشی او با نام «پیشرفت و موفقیت در زندگی» و دیگر موضوع‌ها، باعلاقه و کنجکاوی شرکت می‌کنند. «مجموعه

کتاب‌های سعادت» یک مجموعه تک جلدی است که پنج کتاب درباره «سعادت» را درون خود دارد.

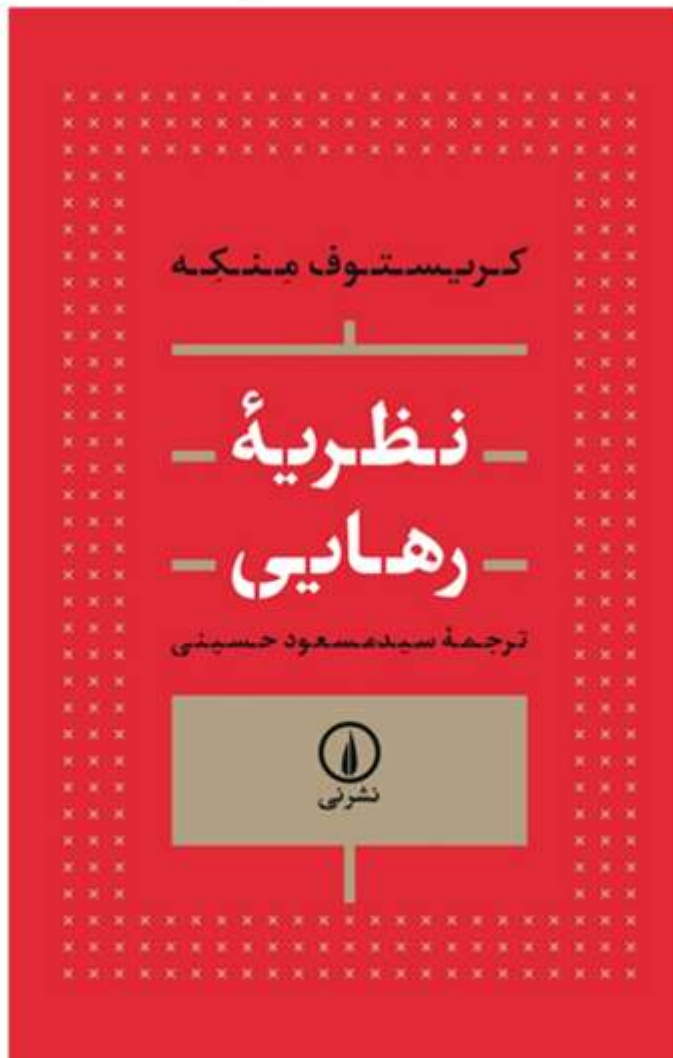
نظریه‌رهایی

نویسنده: کریستوف منکه

مترجم: سید مسعود حسینی

نشر: نی / ۱۴۰۳

هدف اصلی کتاب این است که ایده‌ی نوعی رهایی را شرح و بسط دهد که قادر است از آلوده شدن خویش به هر سلطه‌ای عبور کند. به عبارتی دیگر، این کتاب تلاشی است برای به اندیشه در آوردن رهایی در وراء تقابل‌های میان یونانیان و بربرها، میان فرهیختگان و اصطلاحاً «بدوی‌ها»، میان اروپا و دیگری‌اش، میان مغرب‌زمین و سایر نقاط



جهان. این کتاب در پی آن است که رهایی را حقیقتاً جهان شمول سازد: در پی آن است که آزادی را به نحوی به اندیشه درآورد که آزادی نه دستاورد و امتیاز برخی مناطق و فرهنگ‌ها، بلکه تجربه و پراکسیس همگان باشد.

بنابراین کتاب پیش رو در پی مفهومی حقیقتاً انسانی از آزادی است: آزادی به‌مثابه‌ی تجربه‌ای که برای هر انسانی در هر زمانی امکان‌پذیر است؛ بلکه حتی به‌مثابه‌ی تجربه‌ای که در زندگی هر انسانی، ولو محدود و سرکوب‌شده، همواره پیشاپیش بالفعل است. این همان بنیادی است که بر پایه‌ی آن می‌توان در هر زمانی نبرد بر سر رهایی را آغاز کرد.

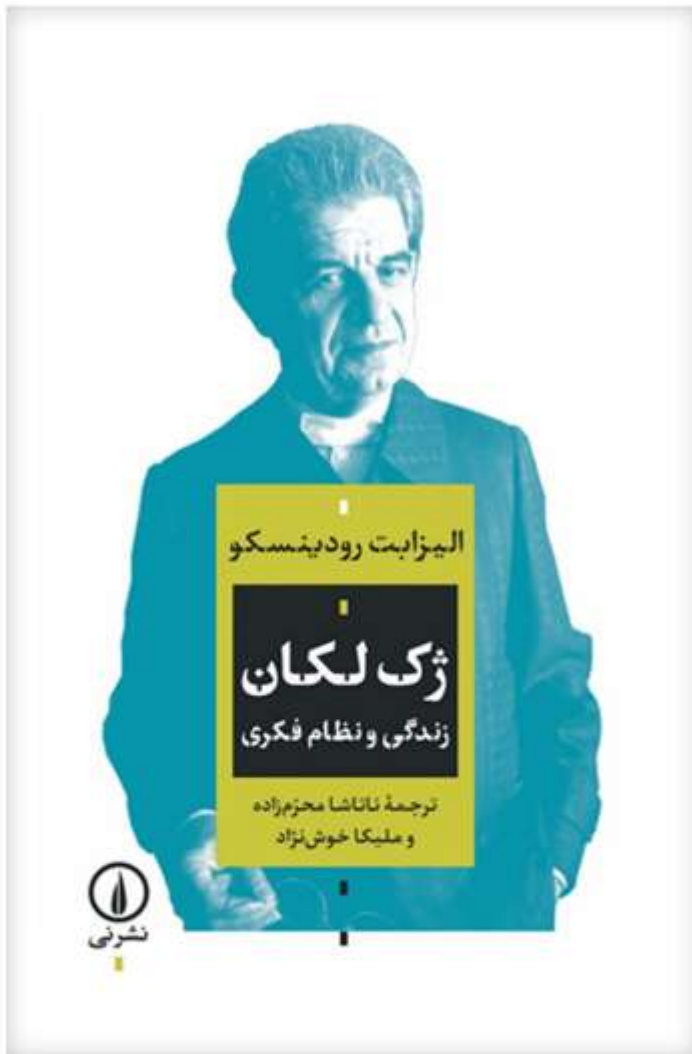
ژک لکان (زندگی و نظام فکری)

نویسنده: الیزابت رودینسکو

مترجم: ناتاشا محرم‌زاده / ملیکا خوش‌نژاد

نشر: نی / ۱۴۰۳

کتاب حاضر به بررسی سیما، کارنامه و میراث فکری ژک لکان می‌پردازد، یکی از روانکاوان تأثیرگذار و بحث‌برانگیز قرن بیستم که دلبسته‌ی حقیقت بود و نظریاتش همچنان موضوع بحث‌های داغ در عالم روانکاوی و دیگر حوزه‌های علوم انسانی است. تردیدی نیست که نویسندگانی این کتاب، الیزابت رودینسکو، برای تکمیل پروژه‌ی خود می‌بایست با بسیاری منابع ضدونقیض دست‌وپنجه نرم کند تا نتیجه‌ی تحقیق او هم شامل آرای لکانی‌های ارتدکس بشود، هم نظریات لکانی‌های میانه‌رو



را در بر بگیرد و هم به آرای آنانی که با هر دو گروه سر ستیز دارند مختصر اشاره‌ای کرده باشد. از این رو، با اثری روبه‌رو هستیم که، ضمن پرهیز از هرگونه ایدئال‌سازی خاص تذکره‌نویسان، از ارائه‌ی سیمای قدیسی پالوده از خطا پرهیز می‌کند. کتاب بلافاصله پس از انتشار با طوفان نقدهای مثبت و منفی روبه‌رو شد؛ اما امروز کمتر پژوهشگری است که به روانکاوی فرویدی‌لکانی علاقه‌مند باشد و در منابع و مآخذ به کتاب ژک لکان: زندگی و نظام فکری برنخورد، یا خود را از تورق آن یا ارجاع به آن بی‌نیاز ببیند.

حکایات من درآوردی

نویسنده: کارل چاپک / مترجم: اسد ناصحی

نشر: نی / ۱۴۰۳

بودن یا نبودن... بودن که

چیزی باشی تام و تمام: این‌ها ایند سخنان

درخور اعتنا!

بودن که بازیگر باشی. یا دست به قلم ببری؟

یا سخن برانی

و دل مردم را بشورانی؟ این یا آن؟ آخ که

خر ما از کرگی دم نداشت!

کدام‌یک؟ پس سرانجام این هملت چه باید شود؟

به چه نائل خواهیم گشت، چه چیز را به

سرانجام خواهیم رساند؟

کاش کسکی بودم، چیزکی! - آری، اما چه؟

مسئله این است!

از صفحه‌ی ۱۷۳ کتاب



رویکردهای روانکاوانه به فقدان: سوگواری، مالیخولیا و زوجها

نویسنده: تیموتی گیو، گریگوری رابرتس / مترجم: مسعود تقی‌آبادی

نشر: مروارید/۱۴۰۳

در این کتاب از ایده‌های روانکاوانه برای شناخت و حل موضوع پیچیده بالینی فقدان در زوجها و خانواده‌ها استفاده، و مدل جدیدی برای ارزیابی و درمان غم و اندوه حل‌نشده مرتبط با آن ترسیم می‌کند. در این کتاب پزشکان و روانکاوان مشهور و معتبر بین‌المللی از فقدان، از جمله فقدان بارداری، فقدان فرزند یا والدین و فقدان یک رابطه سخن می‌گویند. این زوج‌درمانگران روانکاو، خوانندگان را داخل اتاق مشاوره خود می‌برند و امکان مشاهده رویکردهایشان را برای

درمان زوج‌هایی که با تجربه فقدان و غم و اندوه حل‌نشده مرتبط با آن روبه‌رو شده‌اند، فراهم می‌کنند.

مؤلفان و ویراستاران این کتاب علمی و خواندنی عبارتند از: تیموتی گیو تحلیلگر آموزشی و ناظر و عضو اصلی انجمن روانکاو استرالیا، مدرس ارشد افتخاری دانشکده پزشکی دانشگاه سیدنی و پژوهشگر انجمن بین‌المللی روانکاو، و سینتیا گریگوری رابرتس روان‌درمانگر تحلیلی فردی، زوجها و خانواده‌ها و عضو انجمن و کالج مددکاری اجتماعی که در یک مطب خصوصی در سیدنی استرالیا فعالیت می‌کند.



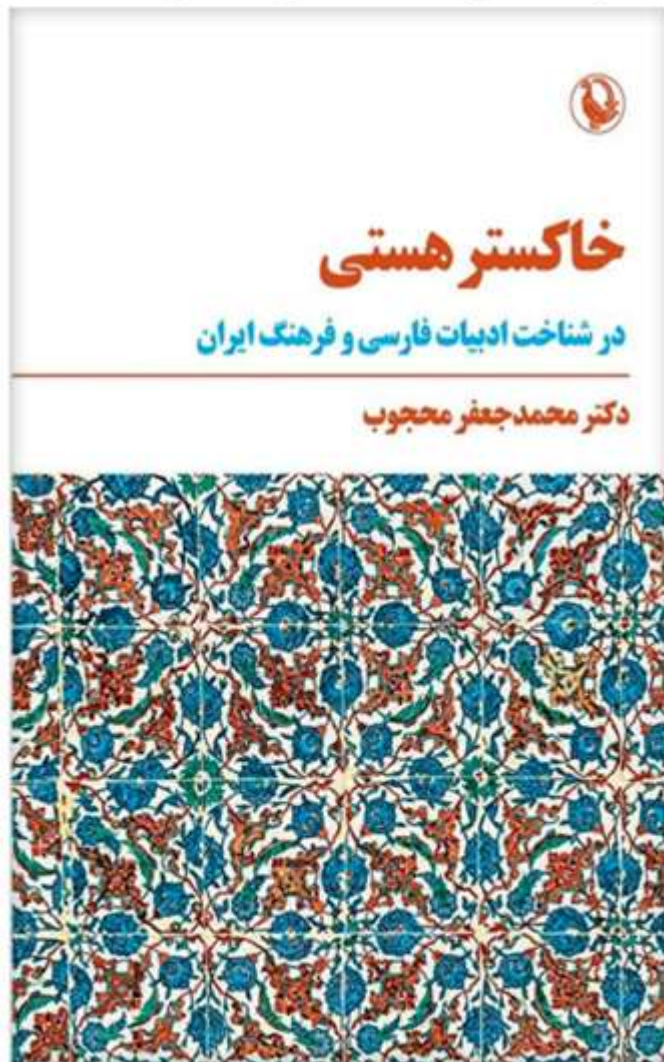
خاکستر هستی (در شناخت ادبیات فارسی و فرهنگ ایران)

نویسنده: دکتر محمدجعفر محجوب

انتشارات: مروارید / ۱۴۰۳

مجموعه حاضر مشتمل است بر سه بخش. در بخش‌های اول و دوم تحقیق‌ها و تحلیل‌های مؤلف در شرح و بیان جلوه‌هایی از ادبیات منظوم و منثور فارسی آمده است: آثار مولانا، نظامی گنجه‌ای، فخرالدین اسعد گرگانی، سعدی، جامی، وحشی بافقی، ملک‌الشعراء بهار، کیکاوس بن اسکندر، خواجه نظام‌الملک، نصرالله منشی، نظامی عروضی و شماری دیگر. در بخش سوم نیز مؤلف به نکته‌هایی درخور توجه در شناخت لحظه‌هایی از تاریخ ایران، و شرح زندگی چند تن از

استادان و فرهنگ‌اندیشان توجه کرده است. دکتر محمدجعفر محجوب (۱۳۰۳-۱۳۷۴)، استاد سرشناس و توانمند ادبیات فارسی در ۴۵ نوشته این کتاب با زبانی روان و بیانی رسا به شناخت برگ‌هایی از ادبیات فارسی و فرهنگ ایران پرداخته است. کتاب خاکستر هستی با نوشته‌ای از بزرگ علوی، نویسنده نامی درباره دکتر محجوب، و نیز گفت‌وگویی با خود دکتر محجوب آغاز می‌شود.

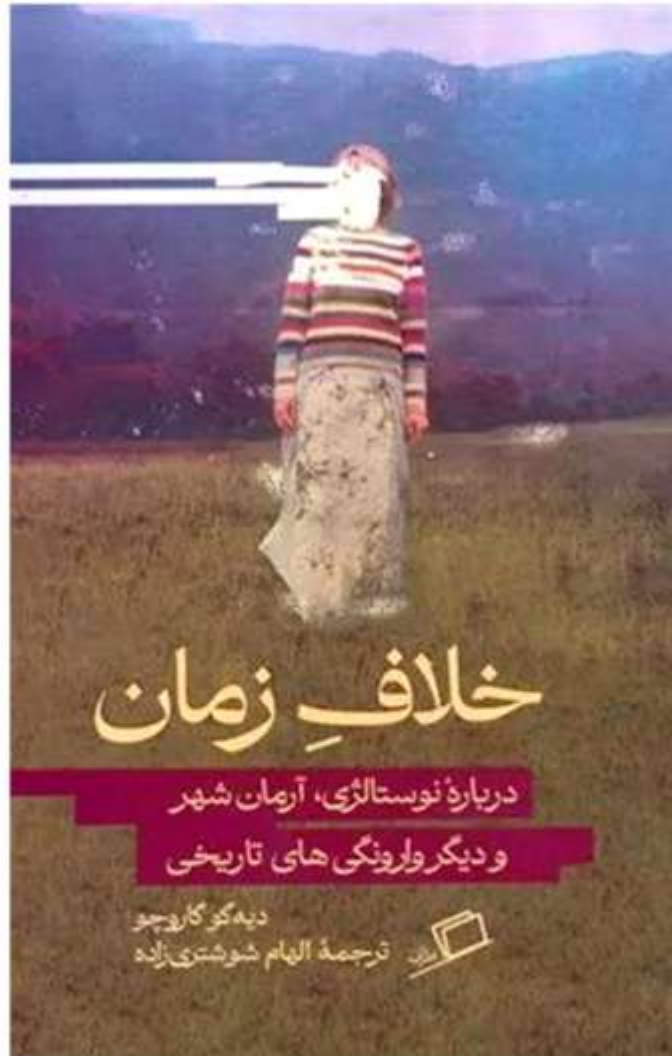


خلاف زمان (درباره‌ی نوستالژی، آرمان‌شهر و دیگر وارونگی‌های تاریخی)

نویسنده: دیه‌گو گاروچو / مترجم: الهام شوشتری‌زاده

نشر: اطراف / ۱۴۰۳

خلاف زمان تأملی فلسفی درباره‌ی زمان، خاطره و فراموشی است و مفهوم مدرن نوستالژی را با نگاهی به فلسفه‌ی کلاسیک می‌کاود. دیه‌گو گاروچو، نویسنده‌ی این جستار بلند، در سفری که از یونان باستان آغاز می‌شود و در خیابان‌های شهرهای مدرن امروزی به پایان می‌رسد، ادراک انسانی از زمان، پیوند خاطره و اسطوره و تاریخ، معنای حسرت، وجوه سیاسی و اجتماعی یادآوری و فراموشی، سرگذشت و سیر تحول «نوستالژی»، و نسبت نوستالژی، آرمان‌شهر و شهر مدرن را بررسی می‌کند.



گاروچو در خلاف زمان نشان می‌دهد آرمان‌شهری که بر پایه‌ی نوستالژی بنا شده رو به آینده ندارد. گاهی حتی رو به گذشته هم ندارد و در واقع، تکرار همین چیزی است که اکنون داریم. او می‌کوشد دریچه‌ای برایمان بگشاید تا خاطره، اسطوره، فراموشی، گذشته و تاریخ را از منظری جدید ببینیم.

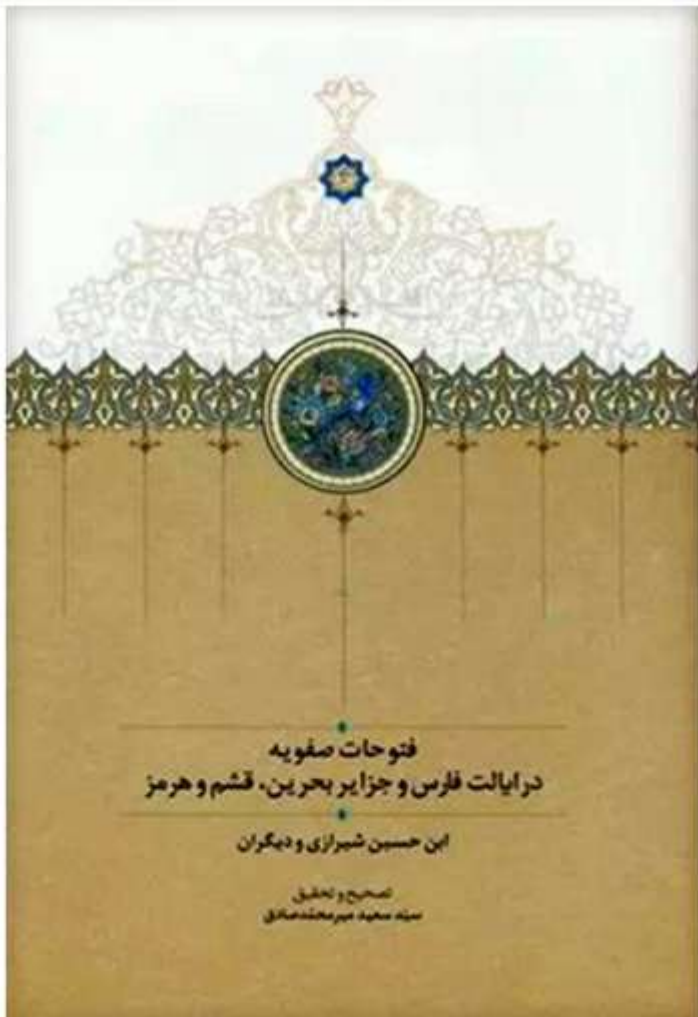
فتوحات صفویه در ایالت فارس و جزایر بحرین قشم و هرمز

نویسنده: ابن حسین شیرازی و دیگران

ناشر: سخن / ۱۴۰۳

کتاب فتوحات صفویه دربردارنده‌ی متن مصحح سه رساله‌ی منظوم از دوران شاه عباس اول صفوی است. نخست فتح‌نامه‌ی شیراز، لار، بحرین، شمیل، مینا و بنارو درباره‌ی فتوحات الله‌وردی‌خان در فارس از ابن حسین شیرازی در ۱۷۱۷ بیت، دوم فتح‌نامه‌ی کشم و هرمز از سراینده‌ی ناشناس در ۴۸۲ بیت، و سوم جنگ‌نامه‌ی کشم از شاعری ناشناخته در ۲۶۳ بیت. ارزش و اهمیت این منظومه‌ها بیش از جنبه‌ی ادبی در اطلاعات تاریخی دست‌اولی است که از

صفحات جنوبی ایران در دوره‌ی صفویدر اختیار ما قرار می‌دهد. در بخش چهارم کتاب، گردآورنده، منظومه‌ی جرون‌نامه‌ی حسن‌قدری‌شیرازی را با ایجاد ترتیبی تاریخی در محتوای آن به نشر درآورده است.



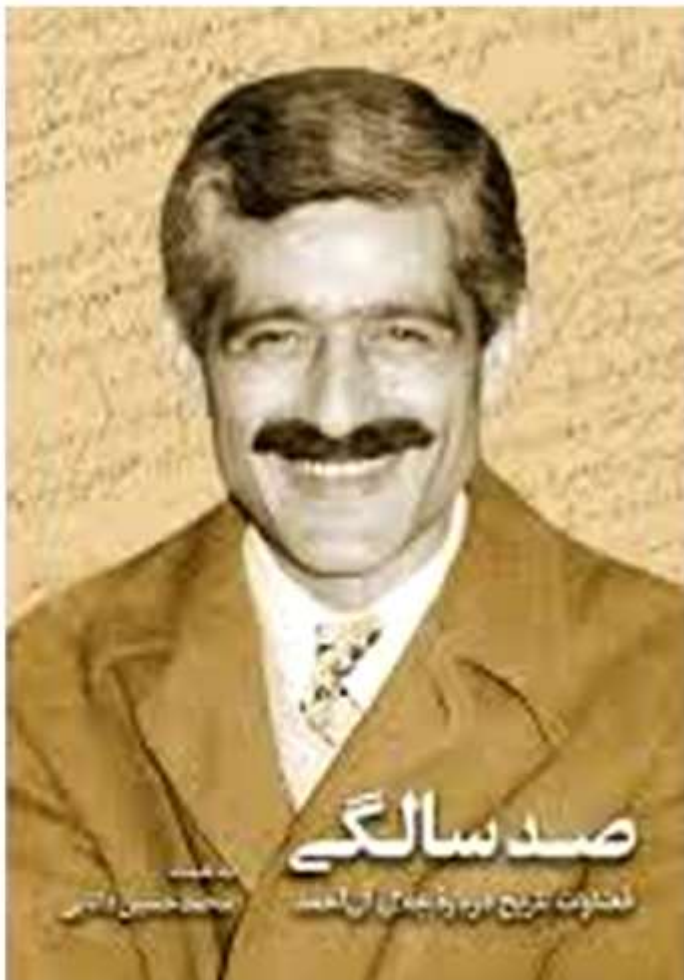
صدسالگی، قضاوت تاریخ درباره جلال آل احمد

نویسنده: محمدحسین دانایی

نشر: همرخ / ۱۴۰۳

سؤال بزرگ، و سؤال‌های کوچک‌تر!

ابتدا جلال آل احمد را مسبب معضلات خود می‌دانستند، بعد به شاملو و ساعدی و براهنی رسیدند، و نهایتاً به این نتیجه رسیدند که اصلاً «نسل پنجاه‌وهفت» مردمانی بی‌خرد و سفیه بوده‌اند. این متاستاز اگر ادامه یابد عاقبت شامل حال خودشان هم می‌شود! برای جماعتی که به‌رروی دنبال مسببی می‌گردند، هیچ فرقی نمی‌کند که واقعیت چیست، و اتفاقاً تاریخ همین‌گونه است که تکرار می‌شود.



سؤال این نیست که آیا انقلاب خوب بود یا بد، یا ناگزیر بود، زیرا سؤال‌های بزرگ پاسخ‌های گوناگون دارند. پس شاید بهتر باشد از سؤال‌های کوچک‌تر آغاز کنیم که دست‌کم پاسخی صریح‌تر دارند، مثلاً چه شد که آل احمد چنان محبوب شد؟ و چرا امروزه تصمیم گرفتن درباره‌ی او چنین دشوار شده است؟ باری نمی‌توانم بگویم که تمام مطالب این مجموعه مورد تایید بنده است، اما یقین دارم که این مجموعه خواننده را در یافتن پاسخ بعضی سؤال‌های کوچک یاری می‌رساند.

مکاتبات هانا آرنت و گرشوم شوپلم

گردآوری: ماری لوئیزنات / ترجمه: مهدی مهریار

نشر: چلچله / ۱۴۰۳

کتاب مکاتبات هانا آرنت و گرشوم شوپلم حاوی نامه‌هایی است که میان گرشوم شوپلم و هانا آرنت ردوبدل شده است. گرشام شوپلم، پیشگام دانشگاهی کابالا و هانا آرنت متفکری سیاسی بود. میان آن‌ها رابطه‌ی دوستی برقرار بود و مکاتبات گسترده‌ای داشتند. تفاوت‌های آن‌ها در شخصیت و اعتقادات سیاسی به‌طور واضح در این نامه‌ها دیده می‌شود.

در یک تقسیم‌بندی می‌توان ادبیات را به دو گونه‌ی داستانی و غیرداستانی تقسیم کرد.



مکاتبات هانا آرنت و گرشوم شوپلم
گردآوری: ماری لوئیزنات / مترجم: مهدی مهریار



ناداستان معمولاً به مجموعه نوشته‌هایی که باید جزو ادبیات غیرداستانی قرار بگیرد، اطلاق می‌شود. در این گونه، نویسنده با نیت خیر، برای توسعه‌ی حقیقت، تشریح وقایع، معرفی اشخاص یا ارائه‌ی اطلاعات و به‌دلایلی دیگر شروع به نوشتن می‌کند. در مقابل، در نوشته‌های غیرواقعیت‌محور (داستان)، خالق اثر صریحاً یا تلویحاً از واقعیت سر باز می‌زند و این گونه به‌عنوان ادبیات داستانی (غیرواقعیت‌محور) طبقه‌بندی می‌شود. هدف ادبیات غیرداستانی تعلیم هم‌نوعان است (البته نه به‌معنای آموزش کلاسیک و کاملاً علمی و تخصصی که عاری از ملاحظات زیباشناختی است)؛ همچنین تغییر و اصلاح نگرش،

رشد افکار، ترغیب یا بیان تجارب و واقعیات از طریق مکاشفه‌ی مبتنی بر واقعیت، از هدف‌های دیگر نادرستان‌نویسی است. ژانر ادبیات غیرداستانی به مضمون‌های بی‌شماری می‌پردازد و فرم‌های گوناگونی دارد. انواع ادبی غیرداستانی می‌تواند شامل این‌ها باشند: جستارها، زندگی‌نامه‌ها، کتاب‌های تاریخی، کتاب‌های علمی - آموزشی، گزارش‌های ویژه، یادداشت‌ها، گفت‌وگوها، یادداشت‌های روزانه، سفرنامه‌ها، نامه‌ها، سندها، خاطره‌ها و نقدهای ادبی.

فیلسوفان امید

(گفت و گوهایی صمیمانه با اهالی

سرزمین فلسفه)

نویسنده: سارا فرجی

ناشر: قو

کتاب شامل ۱۱ گفت‌وگوی صمیمانه با اهالی فلسفه است که اسامی آنها عبارت است از فیلسوف حکمت: گفت‌وگو با غلامرضا اعوانی، فیلسوف علم و فیزیک: گفت‌وگو با مهدی گلشنی / فیلسوف صادق و پرسشگر: گفت‌وگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی / فیلسوف دردمند زمانه: گفت‌وگو با رضا داوری اردکانی / فیلسوف محقق: گفت‌وگو با مهدی محقق / فیلسوف حوزه و دانشگاه: گفت‌وگو با احمد احمدی / فیلسوف شعر و ادب: گفت‌وگو با کریم مجتهدی / فیلسوف ورای مرزها:



گفت‌وگو با نادیا مفتونی / فیلسوف آموزش: گفت‌وگو با نجفقلی حبیبی /
عارف سالک: گفت‌وگو با منوچهر صدوقی سها و فیلسوف الهیات: گفت‌وگو
با سید مصطفی محقق داماد.

دختران بلومزبری

نویسنده: ناتالی جنر / مترجم: محمد جعفرپور

نشر: ثالث



درک‌شدن، حمایت‌شدن و قضاوت‌نشدن؛ قطعاً این سه، سنگ بنای عشق واقعی را بنا می‌کنند. عشقی که در زندگی به ما کمک می‌کند، با همه‌ی موانع، سختی‌ها و ازدست‌دادن‌ها، رو به جلو حرکت کنیم. این عشق همیشه جایی در آن بیرون وجود دارد، حتی اگر کاری از دست ما برنیاید که به‌خاطرش انجام بدهیم.

پس از اولین رمان موفق خود؛ یعنی انجمن جین آستن، این‌بار ناتالی جنر دست به نوشتن رمانی زده که رؤیای هر شخص کتابدوستی‌ست. داستان سه دختر و یک کتابفروشی با پنجاه‌ویک قانون بعضاً عجیب. و هم‌زمان با مواجه‌شدن با اشخاص ادبی زمان

خود — همچون دافنه دوموریه، ساموئل بکت، سونیا بلر (همسر جرج اورول) و... — هر سه زن با تمام پیچیدگی روابط و زندگی خود، در حال تداعی کردن آینده‌ای پربارتر و پرثمرتر از چیزی هستند که جامعه‌ی مردسالار آن زمان اجازه می‌داد.

