

The Continuum of the World and Otherworld Based on the Primacy of Existence (Isalat al-Wujud)

Milad Nouri Yalghuz-aghaji *

Ph.D. in Comparative Philosophy,
Shahid Motahari University (RA),
Tehran, Iran

Majid Ahsan 

Ph.D. in Comparative Philosophy,
Imam Sadiq(AS) University,
Tehran, Iran

Abstract

Modern thought, focusing on spatiotemporal connections of human beings and emphasizing science, technology, and earthy bliss, has ignored the idea of ultimate and otherworldly bliss as a form of asceticism. It thus filled with Nihilism and Dysphoria. It was while human beings in the classic world emphasizing the hereafter bliss were ignoring the importance of life and happiness in this world. Nowhere, neither the results of modern thought nor the classic lifestyle cut off the earthy bliss is desirable. The issue is how to achieve an attitude beyond their problems and obstructions? This article has turned its attention to this issue through a descriptive-analytical method. It seems that on the basis of the Primacy of Existence (Isalat al-Wujud), any duality is artificial and unreal. Insisting on the unity of the modes and moments of reality, we can emphasize the unity of the soul and body, saying that happiness in this world and that world are in parallel. The result according to us is that the path of heaven passes through the earth, and the prosperity of the other world as the interior of this world can be possible only through the prosperity and protection of the present one.


* Corresponding Author: Nourimilad79@yahoo.com


How to Cite: Nouri Yalghuz-aghaji, M., Ahsan, M. (2022). The Continuum of the World and Otherworld Based on the Primacy of Existence (Isalat al-Wujud), *Hekmat va Falsafeh*, 18(71), 209-230.

۲۱۰ | فصلنامه علمی حکمت و فلسفه | سال هجدهم | شماره ۷۱ | پاییز ۱۴۰۱

Keywords: Modernity, Physical Development, Primacy of Being, World and Otherworld, Tradition.

اتصال دنیا و آخرت بر بنیان اصالت وجود

میلاد نوری یالقوزآغاجی * | دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران

مجید احسن  | استادیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران

چکیده

اندیشه مدرن با نگاه به پیوندهای زمانی مکانی انسان و با تأکید بر علم، تکنولوژی و سعادت زمینی، توجه به سعادت غایی و اخروی را به مثابه گونه‌ای زهدورزی نادیده انگاشته است که از جمله نتایجش ملالت و پوچی است. این درحالی است که در زیست جهان پیشامدرن، آدمیان با تأکید بر سعادت اخروی، اهمیت حیات و سعادت این جهانی را نادیده انگاشته و زندگی را تمرین مرگ می‌دانستند. در این میان، نه نتایج ناشی از اندیشه مدرن و نه زیست دل‌بریده از حیات این جهانی مطلوب است و این هردو به انسدادهایی می‌انجامد و مسئله این است که چگونه می‌توان به نگرشی دست یافت که خالی از این انسدادها باشد؟ پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی به این مسئله عطف توجه کرده است. به نظر می‌رسد که بر بنیان اصالت وجود، دوگانه مذکور تصنعی و غیرواقعی است و می‌توان با تأکید بر وحدت شئون و دقایق هستی، بر یگانگی جسم و اندیشه و هم‌راستایی سعادت این جهانی و آن جهانی تأکید کرد. حاصل آن که به زعم نویسندگان، راه آسمان از زمین می‌گذرد و آبادانی آخرت به مثابه باطن جهان کنونی، تنها با آبادانی و پاسداشت حیات کنونی میسر است.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، حدوث جسمانی، دنیا و آخرت، سنت، مدرنیته.

مقدمه

تعارض‌ها میان دو گانه دنیا و آخرت همواره یکی از اسباب تفکر فلسفی بوده است؛ چرا که آدمی در دوراها زندگی دنیوی و سعادت اخروی ناگزیر از پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با انتخاب یکی از این‌ها دیگری را فرونگذاشت؟ تاریخ بشری گویای آن است که آدمی همواره در جمع میان این دو کامیاب نبوده و زندگی‌اش دستخوش نادیده‌گرفتن یکی از آن‌ها بوده است. مسئله این است که آیا مسیر دیگری جز نادیده‌انگاشتن دنیا یا آخرت برای عبور از این تعارض وجود ندارد؟ آیا می‌توان در افقی فراتر و در عین پاسداشت دو گانه زندگی زمینی و سعادت اخروی، تقابل آن دو را رفع کرد؟ آیا مبنای فلسفی استواری برای رسیدن به چنین افقی وجود دارد؟ برای پاسخ به چنین سؤالاتی نمی‌توان هیچ‌یک از سنت و مدرنیته را نادیده گرفت. از سویی، مسیر پیشرفت بشر ضرورت خود را در اندیشه مدرن یافته است؛ و چگونه می‌توان از مسیری که آغاز شده و در تمام شئون زندگی این جهانی انسان رسوخ کرده، بازگشت؟ از سوی دیگر، نظام اندیشه سنتی بخش جدایی‌ناپذیری از حیات تاریخی بشر است؛ اندیشه‌ای که در بن‌مایه‌هایش به این حقیقت رهنمون می‌شود که انسان در جستجوی سعادت برین است. در این میان، گرچه مقالات و کتاب‌های بسیاری در باب اندیشه مدرن یا تفکر کلاسیک نگاشته شده است که به نحو جداگانه در باب سعادت زمینی یا اخروی تبیین ارائه کرده‌اند، با این حال تا جایی که نگارندگان جستجو کرده‌اند، مقاله یا اثری که مسئله پژوهش حاضر را مورد واکاوی قرار دهد وجود نداشته است. مقاله حاضر از آن جهت نوآورانه است که ضمن واکاوی ریشه‌های تاریخی مسئله و با عطف نظر به تعارض پیش‌گفته می‌کوشد نسبت زندگانی زمینی و سعادت اخروی را با تکیه بر اصالت وجود مورد بازبینی قرار داده و بنیان متافیزیکی‌اش را استوار می‌سازد.

۱. ضرورت پرسش فلسفی در باب زندگی و سعادت

ماهیت فلسفه چیزی جز جستجوی وحدت در پس کثرت نیست. به این ترتیب، فلسفه در راستای فهم بنیادی‌ترین وحدت‌ها برآمده و کوشیده است از طریق تأمل، تعارض‌هایی را

از میان بردارد که از کثرت موجود ناشی می‌شوند. تاریخ اندیشه نشان از آن دارد که عبور از تنگنای تعارض‌ها، گاه با نادیده‌انگاشتن یکی از دو سوی تعارض در نسبت با دیگری و گاه با تلاش برای رسیدن به افقی بالاتر و یگانه‌ساختن کثرات در وحدتی فراتر رقم خورده است. در این میان، دوگانه دنیا و آخرت نیز تعارض‌انگیز است؛ زیرا انسان را در دوراها زندگی دنیوی و سرخوشی ناشی از آن، یا زندگی اخروی و سعادت ابدی‌اش جای می‌دهد؛ دوراها‌ای چنان مهم که همواره مطرح بوده و اندیشه در باب آن، تاریخی به درازای تاریخ بشری دارد.

اگر گفتگوی ما با فلاسفه، چنان‌که هایدگر می‌گوید؛ «باید به وسیله وجود موجود مورد خطاب قرار گیرد ... و گفتار ما باید در هم‌آوایی و انطباق با آن چیزی باشد که فلاسفه را مورد خطاب قرار می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۶۸: ۵۳-۵۴) و اگر به تعبیر مرلوپونتی: «نمی‌توان با فروگذاردن موقعیت انسانی فلسفه ورزید» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۸۷)، آنگاه روشن است که چرا در دوران کنونی، پرسش از معنای هستی و نسبت آدمی با وحدت و کثرت آن، می‌باید با نگاه به مسئله سعادت و معنای زندگی همراه شود. سنت و اندیشه مدرن، در عین آنکه هرکدام زیست‌جهان متناسب با خود را رقم زده‌اند، تعارض‌های درونی و انسدادهایی نیز داشته‌اند که اندیشه فلسفی را به تکاپو وامی‌دارد. برخی از سنت‌ها و اندیشه‌های بشری با نادیده‌انگاشتن زندگی زمینی و برخی دیگر با چشم‌پوشیدن بر سعادت اخروی، تلاشی برای جمع میان این دو صورت نداده‌اند. اگرچه پیش از رنسانس و دوران مدرن نیز کسانی بوده‌اند که زندگی زمینی را در تقابل با امر اخروی مهم می‌انگاشتند، با این حال، شرایط امکان و بنیان‌های متافیزیکی چنین اندیشه‌ای فراهم نبوده است و چنانکه خواهد آمد این امر در دوران مدرن فراهم آمده است. در دوران پیش از مدرن، جریان غالب اندیشه معادگرایانه بوده و آدمیان را بر آن می‌داشت تا اهمیت زندگی زمینی را ناچیز انگارند و حیات زمینی را دمی پندارند که در برابر ابدیت پیش روی ایشان، فرعی و کم‌اهمیت است.^۱ این همان اندیشه‌ای است که نیچه با تعبیر *آرمان زهد* در باب آن

۱. روشن است که انسان به جهت تنانگی و زیست این‌جهانی‌اش، نمی‌تواند نسبت به بدن و حیات جسمانی مطلقاً

می‌نویسد: «در صورتِ زندگی زاهدانه، زندگی پُلی می‌شود به‌سوی آن زندگی دیگر؛ زاهد زندگی را راهِ خطایی می‌شمارد که سرانجام می‌باید به آغازگاهش بازگشت یا اشتباهی که در عمل می‌باید رد کرد» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۵۲). این درحالی است که در دوران مدرن، زندگی زمینی و خوشنودی آدمی در حیات این جهانی‌اش بیشترین اهمیت را یافته است؛ به تعبیر بیکن: «اگر زمینی بودن علوم و فنون به شرارت، تجمل و نظایر آن بیانجامد و این امر بهانه‌ی اعتراض شود، این مدعا نباید کسی را خشنود سازد. چراکه ممکن است سخنی مشابه در باب تمام خوبی‌های زمینی، همچون شوخ‌طبعی، انگیزش، نیرو، زیبایی، ثروت، خود‌روشنایی و تمام چیزهای دیگر گفته شود. اجازه دهید آدمی حق خود را از طبیعت به‌مثابه هدیه‌ای الهی برگیرد و از نیروی آن بهره‌مند شود» (Bacon, 2008: 67). به‌این ترتیب، دوران مدرن که با شعار بهره‌مندی از طبیعت آغاز شده است، در نهایت با تشویق نیچه به آبادانی زمین همراه می‌شود که گفته است: «روزگاری انکار خدا بدترین انکار و گناه بود، اما خدا مُرد و در پی آن انکارکنندگان نیز فنا شدند و اینک انکار زمین گناهی بس عظیم است» (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۳).

نباید چنین پنداشت که تعارض‌های ناشی از مرگ خدا و وفاداری صرف به زمین، کمتر از آرمان زهدی است که سالیان دراز چشم آدمیان را به آسمان خیره ساخته و ایشان را از جهان تجربی غافل کرده بود (Hegel, 1977: 54). درست است که آرمان زهد ارمغانی جز انفعال در مقابل رنج دنیوی نداشته و تلاش برای بهبود شرایط این جهانی بشر را کم‌اهمیت می‌ساخته است؛ اما مرگ خدا نیز به‌جهت همراه‌شدنش با مرگ نفس و نفی جاودانگی آن، پوچی و ملال‌زدگی را به موضوع محوری اندیشه بشری تبدیل می‌نماید. به‌گونه‌ای که هگل مدعی شود: «اینک نیز نیرویی مشابه باید او را از غرق شدن در ابتدال

بی‌تفاوت باشد؛ بنابراین مسئله آن نیست که آدمیان به دنیا توجه نداشته‌اند، بلکه مسئله این است که در نگاه ایشان دنیا موضوعیت نداشته است؛ حتی در دوران تمدن‌های بزرگی چون مصر باستان، روم باستان، ایران پیش از اسلام و عصر طلایی تمدن اسلامی، اگرچه تمدن‌های دنیوی بزرگی شکل گرفته‌اند، اما این دنیای مدرن است که به‌معنا واقعی کلمه بُنیان فکری لازم برای چنین توجهی را فراهم آورده و با ایجاد ساختارهای این جهانی به تمدن غالب بدل شده است.

حسی نجات دهد و توجه‌اش را به مطلق جلب نماید» (ibid). اگرچه خود هگل با صورت‌بندی مدرنیته و برکشیدن اومانیته به ساحت اطلاق، شرایط امکان‌تمامیت‌یافتن سرگشتگی وجودی و غایت‌شناختی آدمی را فراهم آورده است تا ده‌ها سال بعد هایدگر بگوید: «تنها باز یک خداست که می‌تواند ما را نجات دهد» (Heidegger, 1981: 57)؛ بنابراین، برای پاسخ به مسئله پژوهش حاضر، پیش از هر چیز، باید با شناخت ضرورت‌های تاریخی اندیشه مدرن، به تبیین ماهیت آن و فهمی از انسدادهای پیش‌رویش در موضوع حاضر پرداخت؛ آنگاه با بازگشت به سنت و بازشناسی عناصر موجود در آن، امکان‌های ژرف‌نگرانه‌اش را برای رفع تعارض میان زندگی دنیا و سعادت عقبی به کار بست.

۲. ریشه‌های مدرنیته، صورت‌بندی فلسفی و لوازم آن

عنوان مدرنیته که از روح حاکم بر دوران خاصی از زندگی بشر حکایت دارد، با ریشه‌ها و ضرورت‌های تاریخی‌اش از نهضت رنسانس آغاز می‌شود. با کشف قاره آمریکا، سقوط قسطنطنیه و عوامل دیگری که در جای خود باید مورد تحلیل قرار گیرد، دورانی در تاریخ اروپا آغاز شد که به نوزایی یا رنسانس شهرت یافت، دورانی که بیش از هر عامل دیگری، قرین و وامدار جریان‌های فرهنگی همچون اومانیسم و پروتستانتیسم است. در این دوران، اروپاییان به علوم و فونونی روی آوردند که صرفاً بر قوای شناختی انسان تکیه داشت و به نظر می‌رسید که برای زندگی یک انسان آزاد کافی است. اصطلاح هیومنیتاس (Humanitas) معادل با کلمه یونانی پایدیا (παιδεία) به همین معناست (Gellius, 1927: 457; Cortius, 1948: 47). نهضت پروتستانتیسم نیز با تأکید بر مفاهیم اخلاقی و برابری انسان‌ها در بهره‌مندی از رحمت الهی، هرگونه وساطت و مرجعیت بیرونی برای سعادت‌مندی را نفی می‌کند؛ زیرا عدالت الهی مستلزم بخشش بی‌واسطه بندگان است (Luther, 1986, 151)؛ بنابراین، آموزش و سعادت انسان بیش از آن‌که وابسته به نهاد دینی باشد، مستلزم عمل اخلاقی است؛ چنان‌که به‌زعم لوتر: «باید به مسیحیان یاد داد کمک به بینوایان و قرض دادن به نیازمندان، بسی بهتر از کار کسانی است که آموزش‌نامه کشیشان را خریداری می‌کنند» (Luther, 1961: 494). این تفسیر، سعادت را امری زمینی کرده و مسئله معاد را خنثی

می‌سازد و درست نقطهٔ مقابل دیدگاه کاتولیکی است که بر اساس آن، سعادت انسانی تنها از طریق آیین‌های دینی و به‌شکل اخروی ممکن است (اونامونو، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

روح دوران مدرن بر بنیان چنین آموزه‌هایی با محوریت انسان و تمرکز بر سعادت این جهانی‌اش استوار گشت؛ بنابراین، اندیشمندان این دوران، با روی آوردن به معرفت علمی در راستای سعادت این جهانی بشر، از شناخت طبیعت و تسلط بر آن سخن گفتند؛ زیرا زندگی سعادت‌مندانه روی زمین، تنها از طریق معرفت به قوانین طبیعت و تسلط بر فرآیندهای آن رقم می‌خورد. به‌تعبیر بیکن: «آدمی می‌تواند هر چیزی را دریابد و به هر کاری توانا باشد، فقط و فقط زمانی که واقعیت را مشاهده کرده و یا اندیشه به طبیعت را مورد توجه قرار دهد؛ و اگر جز این کند، هرگز نه چیزی خواهد فهمید و نه قادر به انجام کاری خواهد بود» (Bacon, 2008: 1). با این حال، چنین شناختی نمی‌تواند بی‌هیچ مبنایی بوده باشد و با رها شدن از هر مرجعیت بیرونی معرفت، اینک مبنای شناخت نیز باید در خود انسان باشد. دکارت این مبنای جدید را در «من اندیشنده» جستجو کرد (Descartes, 17: 1995) که از مفاهیم واضح و متمایز ریاضی بهره‌مند است و به مدد آن‌ها می‌تواند به شناخت طبیعت نائل آید (48-44: *ibid*). هرچند، چنانکه نیوتن باور داشت، ریاضیات هم فقط برای توضیح چیزی مفید است که با رجوع به طبیعت حاصل می‌آید (Newton, 45: 1934). در ساحت زندگی زمینی نیز، با تأکید اسپینوزا بر یگانگی نفس و بدن بر مبنای وحدت جوهر الهی (Spinoza, 2002: 232)، فهم نوینی از چیستی انسان حاصل گشت که مطابق با آن، نفس با صیانت از بدن، از خودش صیانت می‌کند (284: *Ibid*). اصلی که بن‌مایهٔ بخش اعظم پژوهش‌های زیست‌شناختی و انسان‌شناختی دوران مدرن است. بنابر مفهوم «صیانت ذات»، موجود دارای نفس، برای حفظ هستی‌اش به جذب منافع و دفع ضررهای جسمانی روی می‌آورد و انسان هم از این قاعده مستثنا نیست. مفهوم «حق طبیعی» نیز در پیوند نفس و بدن و تلاش انسان برای صیانت از ذات خودش شکل می‌گیرد: «حق طبیعی همان آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و ارادهٔ خود، از قدرتش برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش استفاده نماید» (هایز، ۱۳۸۵:

۱۶۰)؛ و از آنجا که محافظت از چنین حقی تنها از طریق «قرارداد اجتماعی» ممکن است، اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی مدرن نیز حول این مفهوم سامان می‌یابند؛ «قرارداد اجتماعی پشتوانه احترام متقابل به حقوق طبیعی یکدیگر است» (Lock, 1988: 351). تأکید بر خودارجاعی قوای شناختی انسان، تمرکز بر سعادت این جهانی، توجه علمی به طبیعت و ناسوتی‌شدن امور، جسمانی‌شدن حیات نفسانی و زمینی‌شدن اخلاق و سیاست، همگی نمایان‌گر روح مشترک دنیای مدرن‌اند که در اندیشه متفکرانی مانند کانت و هگل به صورت‌بندی نهایی‌اش دست می‌یابد.

کانت از سوئی، مدعی است که فاهمه انسان از مقولاتی برخوردار است که فهم عالم تجربی را ممکن می‌سازند و فراروی از آن‌ها مستلزم تعارض است (کانت، ۱۳۷۰: ۱۵۸) و از سوی دیگر، با تمسک به وجدان انسانی، خودبستگی اخلاقی آدمی را با تمرکز بر اراده نیک و مفهوم تکلیف، تبیین می‌کند (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴)؛ وی همچنین شهودِ زیبایی‌شناختی از وحدت جهان به‌مثابه نظم و قاعده‌مندی پدیده‌ها را «طبیعت» می‌نامد (کانت، ۱۳۷۰: ۱۳۳). این صورت‌بندی، روح کلی حاکم بر اندیشه مدرن را نمایان می‌سازد که در آن، سوژه به‌مثابه فاعل خودبسنده علم و اخلاق، در مرکز جهان خویش ایستاده است و با وحدت‌بخشی اعیان به مدد قوانین، مفهومی از «طبیعت» را درمی‌یابد. با این حال، انقلاب کپرنیکی کانت، با شکاف‌های پرنشده میان سوژه و ابژه و عدم یکپارچگی میان سه ساحت عقل نظری، عقل عملی و قوه حکم ناتمام می‌ماند؛ و این فلسفه هگل است که با وحدت‌بخشی به این ازهم‌گسیختگی، صورت تمامیت‌یافته اندیشه مدرن به‌شمار می‌رود.

هگل می‌کوشد اندیشه‌اش را بر امر مطلق استوار است. مطلق آن سوی جهان کران‌مند نیست، بلکه درون آن حضور دارد (Hegel, 2010: 49) و جهان به‌مثابه ظهور مطلق، یک کل ارگانیک است که در حرکت تاریخی‌اش تبدیل به «سوژه» می‌شود (ibid: 48) و از مسیر دقایق (moments) درونی‌اش به مقام «روح» (Geist) دست می‌یابد که «منی است که ما است و مایی است که من است» (ibid: 110). تبیین کل‌گرایانه از جهان، طبیعت و امر اجتماعی، نهایتاً با نگاه به ساختار ارگانیک دولت مدرن به اوج می‌رسد که از منظر وی،

تجلی روح است؛ دولت مدرن همانا نماد آگاهی و آزادی سوژه است. «دولت فعلیت ایده اخلاق است؛ دولت روح اخلاق به مثابه خواست بنیادینی است که برای خودش روشن و هویدا است که خود را می‌اندیشد و می‌داند؛ و آنچه را می‌داند را تا جایی که می‌داند تحقق می‌بخشد» (Hegel, 1991: 275). نسبت دوسویه فرد و اجتماع، عنوان دیگری برای ساختار ارگانیک دولت مدرن است. در این منظر، تقابل دیالکتیکی فرد و دولت زمینه‌ساز پیوند بنیادین میان آن‌ها است که بر مبنای آن، فرد برای دولت و دولت برای فرد زیست می‌کند. این بینش مثبت نسبت به دولت مدرن، بر دست‌آورد دیگری در ساحت اخلاق تاکید می‌کند که بر مبنای آن، دولت ارگانیک امکان تحقق فضیلت فردی است که در ارتباط با جامعه به زندگی اخلاقی دست می‌یابد؛ «زندگی اخلاقی ایده آزادی است، به معنای خوب زیستن که دانش و میل به خودآگاهی دارد و تحقق آن از طریق کنش خودآگاه خواهد بود» (ibid: 189).

اندیشه مدرن در باب سوژه، نهایتاً حقیقت را در ساحت آشکارگی‌اش بازمی‌جوید و واقعیت را در پدیداری بی‌واسطه‌اش برای او تفسیر می‌کند. اگرچه هگل می‌کوشد با تبیین حضور بی‌واسطه مطلق، آدمی را از ابتذال حسی نجات دهد، اما نهایتاً این اومانیتیه است که با پیوند دادن خویش به امر مطلق، همه‌چیز را در ساحت بی‌واسطگی تفسیر می‌کند؛ بنابراین، جهان تجربی و پدیداری که در دیدگاه افلاطونی-مسیحی، جهانی پندارین و ناصیل تلقی می‌شد، در ساحت آگاهی بی‌واسطه و در اطلاق سوژه، بدل به تمام حقیقت می‌شود. به تعبیر نیچه:

جهان حقیقی - ایده‌ای که نه دیگر به کار می‌آید و نه دیگر وظیفه‌آفرین است - ایده‌ای بیهوده، بیکاره، در نتیجه، ایده‌ای رد شده؛ باید از شرش رها شد. ... از دست جهان حقیقی آزاد شدیم، دیگر کدام جهان مانده است؟ ناگزیر جهان نمود؟.. نه نه.. با آزاد شدن از جهان حقیقی از دست جهان نمود نیز آزاد شده‌ایم، زیرا دیگر چیزی جز همین جهان باقی نمانده است (نیچه، ۱۳۹۳: ۵۴).

با تبدیل شدن جهان نمود به تنها جهان و تمام حقیقت، دیگر نمی‌توان از حقیقت

برین و غیب الوهی سخن گفت. اینک، حقیقت برین و غیب الوهی که عنصر معنابخش اندیشه فلسفی و الهیاتی پیش از رنسانس بود، جای خود را به پدیداری و آشکارگی جهان تجربی داده است. بی‌واسطگی جهان پدیداری، اگرچه در بادی نظر سوژه را در خوشنودی‌اش رها می‌سازد، اما در این کشتزار میوه‌های ناخوشایندی نیز می‌روید؛ وقتی سوژه به نحو مطلق همه‌چیز را در حیطة آگاهی خویش جای داده است، دیگر امری فراسوی وی باقی نمانده تا به هستی‌اش معنا ببخشد. سوژه با فروافتادن در درون خویش، به ملالت، نیهیلیسم و درد جاودانگی مبتلا خواهد شد.

اگرچه به تعبیر ارسطو: «همگان در باب سعادت به مثابه غایت نهایی اتفاق نظر دارند» (Aristotle, 1984: 3721)، باین حال، تفسیر ایشان از مفهوم سعادت متفاوت است. انسان مدرن که از منظر زندگی به هستی چشم می‌دوزد، علم را در راستای افزایش قدرت و تسلط بر طبیعت به کار می‌برد تا رفاه و خوشنودی را در ساحت زندگی زمینی‌اش رقم زند. عقل مدرن با تلاش برای تدبیر زندگی اخلاقی و سیاسی‌اش می‌کوشد فضیلت هر فرد را نیز در راستای شادکامی این جهانی‌اش بارور سازد. اندیشه مدرن نسبتی نو با جهان برقرار کرده است که بر مبنای آن، به جای خیره‌شدن در آسمان لایزال، به پیشواز زمین رفته و کوشیده است خود آفرینش‌گر باشد. احمد فردید این دوران را دوران استیلای خودبنیانی بشر می‌نامد: «صورت غالب در تمدن کنونی جهان، صورت اومانیزم غربی است ... و این اومانیزم که ادب‌الدنیا است، حوالت تاریخی است» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۸)؛ بنابراین، فلسفه مدرن، تمهید عقلانی زیستن در دنیا است، چنانکه حتی اندیشیدن به امر دینی نیز به مثابه تجربه بشری محل توجه قرار می‌گیرد. باین همه، نگرستن به زندگی از منظر مرگ، آدمی را در مواجهه با شادکامی‌اش دچار استیصال کرده و بار ملال، پوچی و درد جاودانگی را بر وی تحمیل می‌کند. شوپنهاور می‌گوید:

دو دشمن سعادت انسان یکی رنج و دیگری بی‌حوصلگی [ملال] است. می‌توان گفت به هر اندازه که موفق شویم از یکی از این دو دور شویم، به دیگری نزدیک‌تر می‌شویم. به طوری که زندگی ما واقعاً نوسانی است با شدت بیش‌و کم میان این دو. ... نیاز و

محرومیت رنج را ایجاد می‌کنند؛ و امنیت و رفاه بی‌حوصلگی [ملال] را (شوینهاور، ۱۳۹۲: ۳۹).

ناخشنودی حاصل از رنج و ملال، مسبب احساس پوچی است، چنانکه حتی وقتی خواسته‌های کسی برآورده می‌شود باز هم دست‌کم در میان‌مدت و بلندمدت حس نارضایتی در او باقی است؛ و حتی اگر کسی بتواند به نحوی در زندگی شادمان باشد، دست‌آخر مرگ است که از راه می‌رسد و همه‌چیز را تمام می‌کند (همیلتون، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

۳. مسئله مرگ و معنای زندگی

انسان دوران پیش از مدرن، مسائلی چون ملال، نیهیلیسم و درد جاودانگی نداشت. این مسائل زاده‌ی غرق شدن در جهان تجربی است. انسان روزگار سنت، غرق زندگانی زمینی نبود و دنیا نزد وی اصالتی نداشت تا برای آبادانی آن بکوشد و از معبر خواست آن دچار چنین مسائلی شود؛ در آن روزگار «روان به چشم خواری به تن می‌نگریست و هیچ شکوه و شرفی برتر از این خوار داشتن نبود» (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۳). انسان پیش از مدرن، می‌کوشید خود را نه در نسبت با جهان زمانی-مکانی، بلکه در نسبت با ابدیت و الوهیت تعریف کند، انسان سنت، انسان قرین الوهیت، جهان حس و تجربه را نادیده می‌انگاشت؛ و به تعبیر هگل، «سالیان دراز چشم آدمیان فقط به آسمان خیره بود و بسیار طول کشید تا به زمین توجه کند و امر تجربی را جستجو نماید» (Hegel, 1977: 54).

زیستن در جهان تجربی، زیستن در «زمان» است که می‌گذرد و تصویری از غایت و انتها را به سوژه تحمیل می‌کند. سوژه به‌مثابه موجودی زنده می‌خواهد حیات خویش را تا زمانی بی‌پایان حفظ کند؛ زیرا چنانکه اسپینوزا بر اساس اصل صیانت ذات گفته است: «هر موجودی تا جایی که به خود آن مربوط باشد، می‌کوشد در هستی خویش دوام یابد. ... نفس نیز می‌کوشد تا به هستی خود در دوره بی‌انتهایی از زمان ادامه دهد و از صیانت ذات خودش آگاه است» (Spinoza, 2000: 283-284). زندگی مدرن با عطف توجه به سعادت زمینی، با مسئله‌ای به نام «مرگ» مواجه خواهد بود که تمام این سعادت را به چالش می‌کشد. این درحالی است که باورمندان به جاودانگی در دوران سنت، با چنین چالشی که

سر از ملالت و نیهیلیسم برمی آورد مواجه نبودند. مسائل متفکران دوران سنت، به تبعیت از زیست جهان‌شان، غالباً معطوف به ذات جاودان نفس و چگونگی سعادت برین بوده است. ایشان حتی آنگاه که مسئله‌ای این جهانی را مورد توجه قرار می‌دادند، نه از منظر مرگ به‌مثابه پایان زندگی، بلکه از منظر جاودانگی به‌مثابه مسیر پیش روی انسان بود. اگرچه در این میان، کسانی از این قاعده مستثنی هستند که می‌توان به اپیکوریان یا رواقیان اشاره کرد^۱. باین حال فضای غالب بر ذهن اندیشمندان یونانی، مسیحی و اسلامی، غایت‌نگرانه، آخرت‌محور و امیدمندانه بوده است؛ اما اینک تمام جهان انسانی مقهور اندیشه مدرن شده است که می‌کوشد علم، سیاست، اخلاق و فناوری را مستقل از هر نسبتی با الوهیت و آخرت و در محدوده عقل تنها، تبیین نماید. این اندیشه، انسان دل‌بسته سنت را به احاطه دستاوردها و اقتضائات خود درآورده و او را دچار مسائل دیگری ساخته که پیش‌تر مسائل او به‌شمار نمی‌آمدند.

عطف توجه انسان مدرن به زندگی زمینی چنان است که امر الوهی و اخروی جایگاه چندانی در مناسبات این جهانی او نداشته باشد. حتی اگر مباحث عقلی در باب الهیات، خدا و آخرت نیز در دوران مدرن استمرار یافته، فضای غالب بر حیات کنونی بشر به‌گونه‌ای است که گویی گوش به دستور فردریش نیچه سپرده است که گفت: «ای برادران از شما می‌خواهم به اخلاص و وفای خود در حق زمین پایبند باشید و باور ندارید کسانی را که با شما سخن از آرزوهای فرازمینی دارند» (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۳). چه بسا منشأ این امر، در گسست و شکافی است که الهیات سنتی میان دنیا و آخرت برقرار می‌ساخت، بدین نحو که جهان آخرت را امری جدا و منفصل از دنیا می‌انگاشت. اگر در چنین اندیشه‌ای، نفس و بدن و دنیا و آخرت به‌مثابه اموری گسسته و منفصل ملاحظه شده باشند، طبیعی می‌نماید که گاه

۱. - نک:

Sharples, R. W. (1996) *Stoics, Epicureans and Sceptics: an Introduction to Hellenistic Philosophy*, London & New York, Routledge; Warren, James (2004) *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford, Clarendon Press; Sellars, John (2003) *the Art of Leaving: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, London & New York, Bloomsbury.

یکی از این دو نادیده گرفته شده و یا یکی به دیگری فروکاسته شود. پرسش از نسبت این دو، اهمیت بیش از پیش خود را نمایان می‌سازد اگر توجه شود که آرمان‌های زیبا و اصیل جهان کلاسیک، حتی اگر نه در زندگی روزمره انسان مدرن، لااقل در ذهن و ضمیر و ناخودآگاه وی حضور دارند و همچنان آن آرمان‌ها برای وی خواستنی می‌نمایند. اینک مسئله این است که آیا می‌توان بنیادی فلسفی برای رفع این ثنویت و تبیین پیوستار حیات دنیوی و اخروی جستجو کرد، به نحوی که از انسدادهای نادیده‌انگاشتن یکی از آن دو برگردد و نیز هیچ‌یک را به دیگری فروکاهش ننماید.

به نظر می‌رسد سه راه پیش روی انسان معاصر باشد: راه نخست، بازگشت از مسیر رفته دنیای مدرن و سکنی گزیدن در زیست‌جهان سنت که فارغ از امر این جهانی یا کم‌توجه نسبت به آن، جستجوی سعادت غایی را مدنظر دارد. روشن است که این مسیر ناممکن است، زیرا دستاورد اندیشه مدرن به مثابه روش تدبیر انسانی امور با تکیه بر علم و فناوری، رفاه و آسودگی چشم‌گیر و روزافزونی را فراهم آورده که نادیده‌انگاشتن آن نه شدنی و نه مطلوب است. راه دوم، نادیده‌انگاشتن آرامش و رضایت‌خاطر برآمده از باورمندی به جاودانگی نفس و تکیه بر امر الهی است که زیست‌جهان سنت را معنمند و پرشکوه می‌ساخت؛ به این ترتیب، امر مدرن با تمام ملالت، پوچی و درد جاودانگی انسان معاصر برگزیده می‌شود. این مسیر نیز پاسخگوی نیاز ذاتی بشر به شادکامی اصیل نیست که تنها با حضور امر الهی و جاودانگی نفس فراهم می‌آید، زیرا بیشتر سرگشتگی انسان مدرن، ناشی از نفی همین امور بوده است. پس راه سوم می‌ماند که همانا بازاندیشیدن به مسائل مدرن و بهره‌مندی از ظرفیت‌های اندیشه سنتی است تا چه بسا از این معبر راهی پیش روی انسان معاصر گشوده شود.

آخرین نظام اندیشگانی منسجم در عالم اسلام، فلسفه صدرالمتألهین است که با ظهور خود، صورت تمامیت‌یافته اندیشه عقلانی در جهان اسلام را رقم زده و تاکنون، نفوذ و سیطره‌اش را حفظ کرده است. صدرالمتألهین، با وجود اندیشی بنیادینش که بر وحدت، اصالت و مراتب داشتن وجود تأکید می‌کند، مهم‌ترین مسئله‌اش را چگونگی معاد جسمانی

قرار داد، درحالی که اصل جاودانگی نفس برای وی محلی از تردید نداشت؛ موضوعی که در دوران مدرن در مرکز تردیدهای فکری و موجب درد جاودانگی انسان معاصر شده است. به این ترتیب، صدرالمتألهین بر خلاف اندیشمندان معاصر اروپایی اش که سودای بنیان گذاشتن دانش و اخلاق این جهانی برای رفاه بیشتر بشر و سعادت زمینی اش را داشتند، در جستجوی تبیین و تمهید راه برای سعادت جاودانه انسان بود که از دیدگاه وی، به سوی غایت الهی خویش در حرکت است. غایت الهی، بمثابة کمال حقیقی حیات و مسئله جاودانگی پس از مرگ، وی را بر آن داشت که حتی اگر از اموری چون ماده و حرکت نیز سخن بگوید، آن را ذیل امر الهی و در راستای معاد تفسیر کند. مدعای نوشتار حاضر این است که فلسفه صدرایی، با انکار گسست‌ها و فاصله‌های مذکور امکانی فراهم می‌آورد تا پیوستار حیات زمینی و سعادت اخروی به گونه‌ای تبیین شود که چه بسا راهکاری برای گشودن انسدادهای پیش روی انسان معاصر باشد، بی آن که حکم به محرومیت او از توسعه این جهانی و دست‌آورد‌های مدرن اش بدهد. بازگشت به حکمت متعالیه، بازگشت به سنتی است که چه بسا با مبانی اندیشگانی بنیان‌گذارش، امکانات نهفته‌ای را به یادگار گذاشته است تا از معبر آن‌ها به مسائل کنونی بشر اندیشیده شود، امکاناتی که شاید خود وی نیز بدان‌ها واقف نبوده باشد.

۴. رفع تعارض بر بنیان اصالت وجود

فلسفه صدرایی که عینیت وجود را آغازگاه خود می‌داند، وجود را با وحدت فراگیرش بر تمام موجودات قابل حمل می‌انگارد که همچون رشته‌ای واحد، در ذهن و عین، کثرات را به هم می‌پیوندد. وجود، در تمام مراتب و مظاهر واقعیت ظهور یافته و از امر مادی تا ذات الهی و از ساختار جسمانی بدن تا سرشت روحانی نفس، همه را در بر می‌گیرد. به تعبیر صدرالمتألهین:

بدان که وجود شایسته‌ترین امور به تحقق است و این از آن روست که هرچه جز حقیقت وجود با وجود است که از حقیقت بهره‌مند می‌شود و با وجود است که دارای هستی و باشنده‌ای در اعیان و اذهان می‌گردد؛ پس وجود که هر صاحب حقیقتی با آن به

حقیقتش می‌رسد، برای حق‌بودن و حقیقی‌بودن و صاحب‌حقیقت‌بودن مقدم است؛ پس وجود، چنان‌که پوشیدگان از حقیقت پنداشته‌اند، چگونه می‌تواند امری اعتباری یا انتزاعی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۱).

بنابراین، وجود آغاز و انجام سخن او در فلسفه است، چنان‌که توحید، آفرینش، حرکت و زمان، پیدایش انسان، جاودانگی، معاد و تمام مسائل اساسی بشر را بر مبنای آن تبیین می‌نماید. مبانی حکمت متعالیه، امکان‌بازاندیشی در پیوند نفس و بدن، فرد و اجتماع و دنیا و آخرت را فراهم می‌آورند و چه‌بسا از این طریق بتوان راهی نو در رفع انسدادهای پیش‌گفته در باب سنت و اندیشه مدرن باز کرد.

بر مبنای تشکیک وجود و حرکت جوهری، حرکت نفس انسان از پایین‌ترین مراتب ماده آغاز شده و با تحول ذاتش به ساحت تجرد راه می‌یابد. نفس وجود واحدی است که با وحدتش نه امری غیرمادی یا مادی محض، بلکه حقیقتی است ذومراتب که از جسم تا عقل خودآگاه را در بر می‌گیرد، بی‌آنکه وحدت وجودی آن خدشه‌دار شود. بدن مادی و نفس غیرمادی هر دو موصوف به وصف وجودند که آن‌ها را به هم می‌پیوندند؛ بنابراین، برخلاف بسیاری از نظام‌های فکری دیگر که با نگاه دوگانه انگارانه، دیواری میان نفس و بدن می‌کشند (نک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۸۸؛ plato, 1998: 17-20؛ Descartes, 1995)، صدرالمتهلین با مبنا قرار دادن وجود و لوازم آن، ترکیب اتحادی و این‌همانی نفس و بدن را تبیین کرده است. در این منظر، تشخص و ذات نفس به نسبت آن با بدن مربوط می‌شود؛ پس تعلق به ماده و بدن، نه امری عارضی برای نفس، بلکه ذاتی آن و نحوه تحقق آن است؛ زیرا «نفس‌های انسانی با پدید آمدن بدن‌ها است که پدید می‌آیند، زیرا روشن شده است که نفس‌های بشری از پایین‌ترین حالت‌های جوهری تا والاترین آن‌ها دگرگونی و تحول می‌پذیرند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۰/۸). بر مبنای این تعلق ذاتی، نفس حقیقت یگانه‌ای است که با گستره‌اش شامل همه مراتب عقلی، مثالی و طبیعی است؛ بدین معنا که تمام این مراتب، شئون و ظهور و نمود خود نفس‌اند. پس بدن جدا از انسان نیست، بلکه جزء انسان و مرتبه نازلی از وجود اوست. در این صورت، بدن آغازگاه جستجوی کمال

انسانی و نیز بنیاد تمام تحولات کمالی انسان در زندگانی اوست؛ چنان که به تعبیر صدرالمتألهین: «تعلق نفس به بدن امری طبیعی است که خاستگاه آن ویژگی‌های مزاج و استعداد و حرکت طبیعی در کسب کمال بعد از هر کمالی است تا جایی که در کمال به جایگاه نفس برسد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۳).

نفس به جهت تعلقی که به این ساحات دارد، شامل جهات عقلی و طبیعی است. پس اثرپذیری نفس از بدن موضوعیت داشته و معاش بدن برای نفس اهمیت می‌یابد و نیازهای بدن در حکم نیازهای نفس خواهد بود و شادکامی و سعادت نفس به شادکامی و سعادت جسمانی پیوند خواهد خورد. نمی‌توان انتظار داشت که ساحات‌های مربوط به جسم و تنانگی آدمی دچار اختلال بوده باشد و درعین حال، آدمی پروای سعادت اخروی را داشته و به آن واصل شود. به عبارت دیگر، اگر آخرت باطن دنیا و دنیا ظاهر آخرت بوده باشد، آنگاه دیگر نمی‌توان به جدایی آن‌ها حکم داده و از سعادت اخروی بدون سعادت دنیوی سخن گفت. به تعبیر صدرالمتألهین:

امر معاش در دنیا که همان پیوند نفس به بدن است از ضرورت‌های امر معاد است که همان برشدن به سوی خدا و گسست از غیر به اوست؛ و این امر محقق نمی‌شود جز آنکه بدن انسان سالم، نسل انسان دائم و نوع انسانی محفوظ باشد؛ و این‌ها تمامیت نخواهند یافت مگر با اسبابی که نگهدار وجود ایشان و برآورنده منافع ایشان و دفع‌کننده زیان‌ها و فسادهای‌شان باشد (همان: ۳۶۲).^۱

بنا بر آنچه پیش‌تر گفته شد، «بدن» زمینه و آغازگاه تمامی افعال و کمالاتی است که توسط انسان رقم می‌خورد؛ به عبارت دیگر، انسان به مثابه موجودی زمانی مکانی، با کنش آگاهانه و مبتنی بر اختیار، در بدن‌مندی‌اش زندگی می‌کند؛ بنابراین، آدمی تنها در طبیعت است که امکان کمال و رشد خواهد یافت. باین‌حال، رشد و کمال او در عرصه طبیعت

۱. اصل عبارت مورد استناد بدین شرح است: «فأمر المعاش فی الدنيا آلتی هی عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات أمر المعاد الذی هو الانقطاع إلى الله و التبطل إليه و لایتم ذلك حتی یبقی بدن الإنسان سالماً و نسله دائماً و نوعه مستحفظاً و لایتم کلاهما إلا بأسباب حافظه لوجودهما و أسباب جالبه لمنافعهما دافعه لمضارهما و مفسداتهما».

نیز، به نحو تکین و فردی میسر نیست، بلکه مستلزم هم‌زیستی و همراهی با دیگرانی است که در کنار وی حیات اجتماعی را ممکن می‌سازند؛ زیرا «خودِ انسان برای بودن و بقایش کفایت نمی‌کند، زیرا نوع انسانی در شخص او منحصر نیست؛ پس در دنیا جز از طریق تمدن و اجتماع و همکاری نمی‌زید و هستی فردی برای وی ممکن نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۵۹)^۱. در این صورت امر این جهانی منحصر در امور فردی و تنانگی شخصی نبوده و می‌تواند معنایی فراتر از حدود وجودی فرد انسانی داشته باشد، چنان که حیات زیستی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آدمیان نیز مشمول آن خواهد بود؛ بنابراین، دیگر نمی‌توان از سعادت اخروی و آن جهانی سخن گفت، بی‌آنکه به خوشنودی و سعادت این جهانی اندیشه کرد. سعادت آن جهانی تنها از طریق کسب فضایل ممکن می‌شود؛ فضایی که در پیوند ارگانیک فرد و جامعه فراچنگ می‌آید.

باین همه، خود صدرالمآلهین به جهت زیست جهان آخرت‌گرایانه‌اش به امکانات نهفته در مبانی‌اش برای حل مسائل طرح شده در جهان مدرن واقف نبوده است، اما این به معنای عدم وجود چنین امکاناتی در چنان اندیشه‌ای نیست. وی مبانی‌ای همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس را در راستای ایجاد گشایش در انسدادهای مربوط به تفکر مشائی در باب پیوند نفس و بدن و معاد جسمانی به کار گرفته است. این در حالی است طرح فکری صدرالمآلهین در تبیین اتحاد وجودی نفس و بدن، ترکیب حقیقی جهان طبیعی و نسبت فردیت با کلیت اجتماع، لوازمی روزآمد و مدرن دارد که اینک در زیست جهان مدرن می‌باید بدان‌ها اندیشید. براین اساس، می‌توان حدوث جسمانی نفس را نه صرفاً به معنای حدوث از یک جسمانیت فردی، تکین و جداافتاده، بلکه حدوث در زیست جهانی دانست که از طبیعت فیزیکی تا فضای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. چنین ملاحظه‌ای ما را درگیر تمام پیچیدگی‌های جهان مدرن و شرایط کنونی تمدن خواهد کرد که در آن از مفاهیم حقوقی و سیاسی گرفته تا

۱. عبارت مذکور در کتاب شواهد الربوبیه بدین شرح است: «إن الإنسان غیر مکتف بذاته فی الوجود و البقاء لأن نوعه لم ینحصر فی شخصه فلا یعیش فی الدنيا إلا بتمدن و اجتماع و تعاون فلا یمکن وجوده بالانفراد».

مسئله معنای زندگی و بحران‌های زیست‌محیطی را می‌توان مورد عطف توجه قرار داده و به این باور رسید که بدون چنین عطف توجهی و با عزل نظر از آن نمی‌توان به بسط اندیشه سعادت و معاد پرداخت.

ارتباط ارگانیک فرد و اجتماع، شرط امکان فضیلت به‌طور کلی است؛ زیرا فضیلت فعالیت است و فعالیت همواره در مواجهه با «دیگری» رقم می‌خورد. افراد هر ساختار اجتماعی، محدود به پیوندهای اعتباری و ذهنی نیستند، چرا که جایگاه هر فرد در این ساختار، مبتنی بر روابط حقیقی و هدف‌مندی است که از طریق تعاملات اجتماعی در راستای اهداف مورد نظر خود عمل می‌کند. آگاهی و خودآگاهی هر فرد که مولود حرکات جوهری طبیعت است، از طریق بردن به ساحت حیات جمعی، هویت جدیدی می‌یابد (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹۲، مطهری، ۱۳۷۷: ۳۳۹). از این رو هم قوانین روان‌شناختی هم قوانین جامعه‌شناختی به‌نحوی توأمان بر وی حاکم‌اند، درحالی که سرشت عقلانی‌اش امکان آگاهی به فرآیندها و تغییر آن‌ها را فراهم می‌کند. آدمیان در صورت نوعی جامعه با یکدیگر وحدت می‌یابند؛ وحدتی که فردیت ایشان را نابود نمی‌کند. این وحدت ارگانیک، زمینه‌ساز کسب فضایل فردی و اجتماعی و درعین‌حال، بنیانی برای سعادت این جهانی و آن جهانی است. آخرت استمرار دنیا است، چنان‌که نفس استمرار بدن است. بر چنین بنیانی، شادکامی و سعادت نفس به شادکامی و سعادت جسمانی پیوند خواهد خورد، چرا که نفس خود امری بدنی و برآمد از بدن است. از آن جهت که میان علت مادی و علت صوری باید سنخیت باشد، نحوه بقای روحانی نفس، باز بسته به نحوه حدوث جسمانی آن است. توجه به معنای «جسم»، به‌مثابه زمان‌مندی و مکان‌مندی، روشن‌گر این نکته است که خواست مدرن برای رفاه انسان، اخلاق زمینی و عدالت اجتماعی نباید امری جدا از مسئله معاد باشد؛ درحالی که امر مدرن نیز بدون جاودانگی نفس و معاد، به‌پوچی و ملال خواهد انجامید. دنیا و آخرت دو مرتبه از یک امر واحدند که زندگانی انسانی در ساحت آن رقم می‌خورد؛ بنابراین، زندگی دنیایی فی‌نفسه مطلوب است، اگرچه در همین مقام نیز به‌مثابه آخرت درک و دریافت می‌شود؛ زیرا «همانگونه که روح باطن جسد است،

عالم آخرت نیز باطن این عالم است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۷/۹).

نتیجه‌گیری


اندیشه مدرن، در تقابل با دیدگاهی شکل‌گرفت که با بی‌توجهی به امر این‌جهانی و فرورفتن در آرمان زُهد، آبادانی زمین را جدی نمی‌انگاشت. پس دوران مدرن زمینه‌ساز توجه بیش‌ازپیش به زندگی زمینی شد که خود را در تلاش برای رسیدن به توسعه همه‌جانبه دنیوی نمایان ساخته است. با این حال، دوران مدرن نیز آسیب‌هایی در پی داشته که چه بسا تخریب طبیعت و بحران معنا، مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار رود. چنین آسیب‌هایی مواجهه با امر مدرن را با دشواری همراه می‌کند و حکایت از نقص و ناتمامیت آن دارد. در این میان، هر امکانی که بتواند از آسیب‌های اندیشه مدرن فراتر رود، بی آن‌که باز به آرمان زُهد دچار شود، می‌تواند برای عبور از وضعیت موجود یاری‌گر باشد. از آنجایی که نفس انسانی حدود جسمانی دارد، ارتقای کیفیت زندگی دنیوی انسان در ساحت فردی و اجتماعی، در نحوه سعادت اخروی وی نقش دارد. در مقابل، چنین دیدگاهی نسبت به امر اخروی، نه تنها با عمارت دنیا‌ناسازگار نیست، بلکه تشویق بیش‌ازپیش و بنیانی مستحکم برای پاسداشت زمین و آبادانی آن را به ارمغان می‌آورد. این نگرش همچنین به جهت غایت‌باوری بنیادین‌اش در انسدادهای ملال و نیهیلیسم فرو نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود.


تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Milad Nouri
Yalghuz-aghaji
Majid Ahsan

 <http://orcid.org/0000-0002-7064-8131>

 <http://orcid.org/0000-0002-0514-7795>

منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
- اونامونو میگل د. (۱۳۸۰)، *درد جاودانگی: سرشت سوگناک زندگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید.
- شوپنهاور، آرتور، (۱۳۹۲)، *در باب حکمت زندگی*، ترجمه حمد مبشری، تهران، انتشارات نیلوفر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸ و ج ۹، با مقدمه محمد رضا مظفر، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح و تقدیم محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیه*، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، *المیزان*، ج ۴، قم، اسماعیلیان.
- فردید، سید احمد (۱۳۵۰)، «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، *فرهنگ و زندگی*، شماره ۷، صص ۳۲-۳۹.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، *تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که بخواید به‌عنوان یک علم عرضه شود*؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر مرکز.
- _____ (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قصری، تهران، خوارزمی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۸)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه.
- _____ (۱۳۸۶)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.
- _____ (۱۳۹۳)، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- مرلوپونتی، موریس (۱۳۷۵)، *در ستایش فلسفه*، ترجمه ستاره هومن، تهران، نشر مرکز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا.
- همیلتون، کریستوفر (۱۳۹۶)، *فلسفه زندگی*، ترجمه میثم محمدامینی، تهران، نشر نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۶۸)، *فلسفه چیست؟*، ترجمه مجید مددی، استکهلم، نشر آرش.

Aristotle, (1984), *the Complete Works of*, edit. by Jonathan Barnes, Princetone: Princeton University Press.
Bacon, sir Francis (2008), *New organon*, London, Dodo press.

- Curtius, Ernst Robert (1973), *European Literature and the Latin Middle Ages* [1948], trans. Willard R. Trask; Princeton: Princeton University Press.
- Descartes, Rene (1995), *The Philosophical Writings*, trans. by John Cottingham, D. Murdoch, & A. Kenny; vol. 2.; Cambridge: Cambridge University Press.
- Fardid, Seyyed Ahmed (1971), "Some questions about Eastern culture", *Culture and Life*, No. 7, pp. 32-39.
- Gellius, Aulus Cornelius (1927), *Attic nights*, trans. By John C. Rolfe; Loeb Classical Library.
- Hegel, G.W.F. (2010), *The Science of Logic*, trans. & ed. By George Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University press.
- _____ (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet. Cambridge University Press.
- _____ (1977), *Phenomenology of spirit*, trans. By A.V. Miller, with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1981), "Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview 1966", *The Man and The Thinker*, Edit. by: Thomas Sheehan, Chicago, Precedent Publishing.
- Hamilton, Christopher (2016), *Philosophy of Life*, translated by Meysam Mohammad Amini, Tehran, No Publishing House. [in Persian]
- Heidegger, Martin (1989), *What is philosophy?*, translated by Majid Madadi, Stockholm, Arash Publishing House. [in Persian]
- Ibn Sina, Sheikh al-Raees (1984), *al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom, Nashr al-Balagha.
- Kant, Immanuel (1991), *Preparations: An introduction to any future metaphysics that wants to be presented as a science*; Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran, Markaz Publishing. [in Persian]
- _____ (1990), *Ethical Metaphysics Foundation*, translated by Hamid Enayat and Ali Qasri, Tehran, Kharazmi. [in Persian]
- Locke, John (1988), *Two Treaties of Government*, Edit, by Peter Laslett, Cambridge University Press.
- Luther, Martin (1961) *Selections from his writings*, edit. & intro. By John Dillenberger, Anchor Books, New York.
- Luther, Martin (1986), *Luther's Works*, Vol. 25: *Lectures on Romans*, Ed. Hilton C.Oswald, Chapters 1 - 2, Trans. Walter G. Tillmanns, Chapters 3 -16, Trans. Jacob A. O. Preus, Philadelphia, Fortress Press,
- Merleau-Ponty, Maurice (1996), *in praise of philosophy*, translated by Setara Homan, Tehran, Markaz Publishing House. [in Persian]
- Motahari, Morteza (1998), *Collection of Works*, Volume 2, Tehran, Sadra Publishing House. [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Genealogy of Morals*, translated by Dariush Ashuri, Tehran, Agah Publishing House. [in Persian]

- _____ (2007), *Thus Said Zarathustra*, translated by Masoud Ansari, Tehran, Jami.
- _____ (2013), *The Sunset of Idols*, translated by Dariush Ashuri, Tehran, Agah. [in Persian]
- Newton, Isaac (1934), *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, translated by: A. Motte, Cambridge.
- Plato, *Complete Works*, by John M. Cooper & Ds. Hutchinson, Cambridge: Hackett Publishing, 1998.
- Spinoza, (2002), *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Inc. Indianapolis /Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Schopenhauer, Arthur, (2013), *On the wisdom of life*, translated by Hamd Mobasheri, Tehran, Nilufar publications. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1989) *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Fourth*, vol. 8 and vol. 9, with an introduction by Mohammad Reza Mozafar, Qom, Al-Mustafawi school.
- _____ (1984), *Mufatih al-Ghaib, corrected and presented by Mohammad Khajawi*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [in Persian]
- _____ (1996), *al-Shawahid al-Rubabiyyah fi Manahaj al-Salukiyya*, edited by Jalaluddin Ashtiani, vol. 1, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1371), *Al-Mizan*, Volume 4, Qom, Ismailian
- Unamuno, Miguel d. (2001), *the pain of immortality: the nature of life*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran, Nahid Publications.

استناد به این مقاله: نوری یالقوز آغاجی، میلاد، احسن، مجید. (۱۴۰۱). اتصالِ دنیا و آخرت بر بُنیان اصالت وجود، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۷۱)، ۲۰۹-۲۳۰.

DOI: 10.22054/WPH.2022.60871.1977



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.