

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۵-۱۰۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۷/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۱، No.67/1، Knowledge

## شوینهاور؛ بدینی و سرشت ایجابی شر

احمد علی اکبر مسگری\*

محسن اکبری\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۰

### چکیده

خوش بینی و بدینی نظری پی آمد تعیین نسبت وجودی و اخلاقی خیر و شر جهان بر حسب دیدگاهی خاص و ارائه ادله‌ای پسینی یا پیشینی در توجیه آن است. هرچند شوینهاور بنا به دیدگاه پیشینی‌اش بر وجود شر و نفی هر گونه تلقی وجودی خیر اصرار ورزیده و از این رو یک بدبین است، اما خوبی و خیر را در سپهر پدیداری به «مناسبت» ابژه‌ای خاص با تلاش معین اراده، و بدی و شر را به عدم چنین مناسبتی تعریف می‌کند. رویکرد شوینهاور به مسأله شر گرچه موکول به متافیزیک اراده و باز نمود او است، اما در امتداد تاریخ فلسفه، در بطن سنت مسیحی و در ربطی دوسویه با سرگذشت و اوضاع زمانه او است. از مجموع تعاریفی که شوینهاور از مفاهیمی چون رنج، لذت، سعادت، فضیلت، ستم و حق به دست می‌دهد این گونه به ذهن متبادر می‌شود که او هر یک از این مفاهیم را مصداقاً با مفاهیم خیر و شر درهم تنیده می‌داند و از هر یک به دیگری نقب می‌زند. وانگهی، وی بر آن است که به رغم خردستیزی و پوچی این بدترین جهان ممکن، می‌توان با تعمق زیبایی‌شناسانه تسلی یافت، با شفقت پرده پندار را درید، و با انکار اراده به نجات رسید.

**واژگان کلیدی:** اراده، اصل دلیل کافی، خرد، خیر و شر، رنج و لذت، ملال، ستم

\* . استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک

*a-aliakbar@sbu.ac.ir*

\*\* . کارشناس ارشد رشته فلسفه و کلام، کلام تطبیقی، (برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد) دانشگاه شهید بهشتی.

آدرس الکترونیک:

*mohsen\_e.akbari@yahoo.com*

## مقدمه

۱ به رغم اختلاف نظرهایی که در تعریف خیر و شر و در تشریح معیارهای سلبی و ایجابی هر یک وجود دارد، اتخاذ موضع در خصوص نسبت وجودی و اخلاقی خیر و شر جهان، دو رویکرد خوش‌بینی<sup>۱</sup> و بدبینی<sup>۲</sup> را مقابل هم می‌نهد. در این میان ممکن است استدلال‌ها به نفع خوش‌بینی یا بدبینی، تلاش‌هایی در جهت تعمیم تجارب خیر و شر و یا متأثر از عوامل پیشینی، تعاریف پایه و آموزه‌های کلامی یا متافیزیکی باشد. خوش‌بینی و بدبینی فلسفی از تحلیل انتقادی و ایضاح حکم به سیطره خیر یا شر، ارزیابی تجاربی که این احکام بر آن‌ها بنا شده‌اند و ارائه دلیل به منظور توجیه یا رد چنین گزاره‌هایی نتیجه می‌شوند.<sup>۳</sup> بدین‌سان، اگر فیلسوفی کیهان را به نحو کلی نسبت به اهداف و آمال انسانی مساعد تلقی کند، فیلسوفی خوش‌بین، و اگر آن را نسبت به رشد انسان، متخصصم یا بی‌تفاوت بنگرد، فیلسوفی بدبین است. در هر حال، خوش‌بینی و بدبینی توان پیش‌بینی آینده بر اساس تفسیری معتبر از وقایع گذشته و حال – آن‌سان که ممکن است طبیعتاً یا منطقیماً در آینده تکرار شوند – را مسلم فرض می‌کنند. این پیش‌بینی ممکن است از طریق استدلالی پیشینی یا پسینی محقق شود.<sup>۴</sup>

واژه «بدبینی» تنها پس از سال ۱۸۲۷ به یکی از واژگان فلسفی شوپنهاور تبدیل شد و او خود را به عنوان بدبین در جبهه مقابل لایب‌نیتس<sup>۵</sup> و همه‌خداانگاری<sup>۶</sup> معرفی نمود.<sup>۷</sup> به هر حال، برخی بر آنند که دو صفت لاتینی *optimus* و *pessimus* (با توجه به فرم عالی<sup>۸</sup>شان) را هیچ صورتی از خوش‌بینی یا بدبینی فلسفی توجیه نکرده است؛ زیرا هم لایب‌نیتس به وجود شر در بهترین جهان ممکن معترف بود و هم شوپنهاور راه‌هایی از بدترین جهان ممکن، یعنی نفی مضمون منفی جهان را تعلیم می‌داد. این پژوهش‌گران صورت‌های مقایسه‌ای بهبود باوری<sup>۹</sup> و بدی باوری<sup>۱۰</sup> را در اظهار اهداف فلسفی رساتر می‌بینند.<sup>۱۱</sup>

1. Optimism

2. pessimism

3. Loemker 2006: V7: 244, 245

4. Chang 2001: 13, 14

5. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716)

6. pantheism

7. Cartwright 2005: 125

8. superlative

۹. [Meliorism]: باور به بهبود یافتن وضعیت جهان در پیچیده به شرور توسط تلاش اخلاقی.

10. Pejorism

11. Loemker 2006: V7: 244

احمد علی اکبر مسگری، محسن اکبری

شوینهاور در آثار نوشتاری خویش مفاهیم شر و رنج را همچون مفاهیم خیر و لذت بر جای دیگری می‌نشانند و ابایی ندارد که مفهوم رنج را حاکی از همان چیزی بدانند که مفهوم شر از آن حکایت می‌کند. برخی عبارات وی نیز گویای آنند که مفهوم شر به عنوان مفهومی اعم، دربرگیرنده دو مفهوم رنج و ملال<sup>۱</sup> است. با این حال، اگر ملال به عنوان صورت ساکن رنج تعریف شود و در برابر صورت پویای آن قرار گیرد<sup>۲</sup>، همچنان می‌توان مفهوم شر و مفهوم مطلق رنج را مفاهیمی متساوی قلمداد نمود. افزون بر این، تعریف شوینهاور از مفاهیم خیر و شر یا رنج و لذت با تعریف وی از مفاهیم حق، ستم<sup>۳</sup>، سعادت و فضیلت - یعنی با همه مفاهیمی که شوینهاور سلبی یا ایجابی‌شان می‌خواند - مستقیم یا غیرمستقیم ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا از یک سو رنج پی‌آیند ستم، و سعادت برخورداری از لذت است؛ و از دیگر سو شر، رنج، ستم و سعادت در سپهر اصل دلیل کافی<sup>۴</sup>، یعنی در حدود پدیدارهای فردی<sup>۵</sup> و از قبل اراده‌ورزی اراده محقق می‌شوند. با این مقدمه، مقاله پیش‌رو درصدد است تا به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: شوینهاور چگونه به شر می‌اندیشد؟ آیا می‌توان میان مفاهیمی که شوینهاور آنها را به نحو سلبی و ایجابی تعریف می‌کند پیوندی سازگار و هم‌پوش ترسیم نمود؟

## سرشت شر

شاید نتوان به راحتی خیر و شر وجودی، معرفتی و اخلاقی را در اندیشه شوینهاور تفکیک نمود. شیئی در خود<sup>۶</sup> اراده‌ای است کور، سیری‌ناپذیر، بی‌هدف و غیرشخصی؛ اراده‌ای که هیچ‌گاه از اراده‌ورزی باز نمی‌ایستد و با به ستیز افکندن پدیدارهای فردی‌اش اراده‌ورزی خود را کامیاب می‌کند؛ اراده‌ای که در تنازع پدیدارهای فردی - که ره‌آورد صور شناختی یا اصل دلیل

### 1. boredom

۲. رنج ایستا را می‌توان به رنج پس از کامیابی و رنج پویا را به رنج پیش از کامیابی تعریف نمود. اگرچه شوینهاور خود از دو اصطلاح رنج پویا و ایستا استفاده نکرده است، اما تعریف وی از رنج و ملال در نهایت ما را بر آن می‌دارد که ملال را نیز صورتی از رنج قلمداد کنیم.

۳. [Wrong]؛ با توجه به تعریفی که شوینهاور از این واژه ارائه می‌کند، باید آن را به «ستم» یا «تعدی» ترجمه نمود.

### 4. principle of sufficient reason

۵. شوینهاور به رغم آنکه مثل را پدیدار می‌داند، اما تفرد آنها را بر نمی‌تابد. از این‌رو، قید «فردی» در «پدیدارهای فردی» احترازی است.

### 6. thing in itself

Mohsen Akbari · Ahmad Ali Akbar Mesgari

کافی است- و در کشاکش مثل<sup>۱</sup> برای تصاحب ماده مشترک، نزاع درونی خود را آشکار می-کند. بدین سان، تا آنجا که پای اراده- به مثابه شیئی در خود- در میان است می توان از شر وجودی سخن گفت و تا آنجا که ستیز و کشاکش به اصل تفرّد<sup>۲</sup> مستند می شود، می توان بر بنیاد معرفت شناسانه شر تأکید نمود. در عین حال، هنگامی که شوپنهاور راه رهایی و برچیدن غائله شرور را فرا روی از سپهر اصل دلیل کافی و فرو نهادن اراده ورزی - از طریق تعمق<sup>۳</sup> زیبایی شناسانه، شفقت<sup>۴</sup> و ریاضت پیشگی<sup>۵</sup> - معرفی می کند، بعد اخلاقی خیر و شر نیز پر رنگ تر می شود.

شوپنهاور ادعای آن دارد که وجود و فراگیری رنج یا شر را از یک موضع فلسفی و پیشینی به اثبات رسانده است؛ هرچند این استنتاج فلسفی در همه جا از تأیید تجربی و پسینی خود نیز برخوردار می شود. وی واقف است که اگر از منظر فلسفی فاصله بگیرد و تنها به بررسی نمونه های تجربی رنج اکتفا کند، سخنش به مرثیه ای از پیش تدارک شده شبیه، و به دلیل آغاز کردن از واقعیاتی خاص به یکجانبگی متهم می شود.<sup>۶</sup> از این رو، برخی بر آنند که بدبینی شوپنهاور پیامد سرشت اراده متافیزیکی او است؛ زیرا اراده به زندگی - که تعبیر دیگری از اراده به مثابه شیئی در خود است - کور و بی هدف به صورت خودخواهی، نفرت و ستیز نمایان می شود.<sup>۷</sup> البته ممکن است گفته شود که هرچند شوپنهاور اراده را به لحاظ متافیزیکی بنیادین و به لحاظ اخلاقی شر می داند، اما اراده باوری وی منطقیاً هیچ ارتباطی با بدبینی او ندارد؛ چنان که اندیش مندانی پس از او در اراده باوری و در اصل نظری اولویت اراده بر شناخت، مبنایی برای خوش بینی یافته اند.<sup>۸</sup> با این حال، ممکن است نفی عقلانیت و هدفمندی از اراده و تأکید بر تسکین ناپذیری آن، بدبینی شوپنهاور را به لحاظ متافیزیکی توجیه کند.<sup>۹</sup> از این رو، جهان به سبب ذات و سرشتی که دارد جولانگاه شرور و محکوم به رنج کشیدن است.<sup>۱۰</sup>

۱. شوپنهاور با استفاده از آموزه افلاطونی مُثل، تجلیات پایگامند اراده را مثل افلاطونی می خواند. در نگاه شوپنهاور، مُثل

باز نمودند، اما به دلیل عدم پذیرش صور حساسیت و فاهمه متفرد نمی باشند.

۲. [principium individuationis] شوپنهاور این اصطلاح را تعبیر دیگری از اصل دلیل کافی می داند.

3. Contemplation

4. compassion

۵. [asceticism]: رنج کشی خودخواسته و رد آگاهانه اراده به زندگی

6. Schopenhauer, 1969: V1: 323, 324

۷. کاپلستون ۱۳۸۲: ۲۷۸، ۲۷۱ . ۸. راسل ۱۳۵۱: ۲: ۴۶۸، ۴۵۸ . ۹. سولومون و هیگینز ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۰

۱۰. شوپنهاور رنج کشیدن را صرفاً به موجودات دارای آگاهی و شعور منحصر نمی داند.

احمد علی اکبر مسگری، محسن اکبری

در نگاه شوپنهاور، وجود رنج و تیره‌روزی مشهود در جای جای جهان، نقصان و خبث ذاتی انسان، این باور که جهان، آفریدهٔ موجودی عالم، قادر و خیرخواه علی‌الاطلاق است را مخدوش می‌کند. با این حال، شوپنهاور وجود شر و پلشتی واقع در جهان را به خود جهان و به انسان نسبت می‌دهد و جهان را به عنوان ثمره گناه آدمی درمی‌نگرد. در نگاه وی، ما همچون حرام‌زادگان، گناه‌کار به جهان آمده‌ایم و با رنجی که می‌بریم، تاوان این آلوده دامن را پرداخت می‌کنیم. این گناه، همان تأیید نیرومند اراده از طریق شهوت جنسی است که از پس تولد فرزند، زندگی و رنجی که ذاتی آن است را برای مدت طولانی‌تری تضمین می‌کند. از این رو، شوپنهاور داستان هبوط آدم که در عهد عتیق از آن سخن رفته است را تنها حقیقت متافیزیکی موجود در آن عهد معرفی می‌کند. در نگاه وی، تقابلی که بر اساس دآوری کلیسا میان عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد، گویای همان تقابل نظام اخلاقی او و دیگر نظام‌های اخلاقی اروپا است. عهد عتیق آدمی را در بند شریعتی توصیف می‌کند که راه به رهایی نمی‌برد، اما عهد جدید آدمی را از یوغ بردگی شریعت آزاد می‌سازد و به سلطنت فیض الهی - که به نیروی ایمان، با عشق به همسایه و فدا کردن خویش ظفر می‌یابد - دلگرم می‌دارد. روح عهد جدید، روح ریاضت‌پیشگی است و ریاضت انکار اراده<sup>۱</sup> زندگی، گذار از عهد عتیق به عهد جدید، از سلطه شریعت به سلطنت ایمان، از توجیه جهان به جبر و وظیفه به رستگاری و رهایی، و از دایره مرگ و معصیت به جاودانگی در مسیح است.<sup>۲</sup>

شوپنهاور در سپهر پدیدارهای فردی، واماندگی اراده از مراد به سبب وجود مانع را رنج، و دستیافت اراده به مراد را لذت یا سعادت می‌نامد. در نتیجه، لذت (سعادت) از وجود تناسب میان آنچه می‌طلبیم و آنچه به کف می‌آوریم، و رنج از عدم چنین تناسبی حکایت می‌کند. نزد شوپنهاور شادکامی چیزی جز ایستایی و ارضای گذرای یک خواهش و رنج برآمده از آن نیست. در نگاه وی، لذت مذکور به لحاظ ماهوی با لذت ناب زیبایی‌شناسانه از آن رو تفاوت دارد که لذت زیبایی‌شناسانه ره‌آورد رهایی از اراده‌ورزی و اصل تفرّد، یا به عبارت دیگر ره‌آورد رهایی از خواستن‌ها، نیازها، کوشش‌ها و کامیابی‌های پیاپی در پدیدارهای فردی است. شوپنهاور بر این باور است که هیچ لذت یا رضایتی دیر نمی‌پاید و هر لذتی آغازگاه حرمان و کوشش دوباره است. با رفع نیاز و برآوردن مراد، ملال سر برمی‌کشد؛ آن‌گاه برای رهایی از فشار ملال مرادی دیگر طلب می‌شود و از پس این نوظللی، کوشش و رنج متعاقب آن طالع می‌شود.

1. denial of the will

2. Schopenhauer 2000: V1: 291 – 305.

شوپنهاور تأکید می‌کند که هیچ کوششی نمی‌تواند به رضایتی پایدار بیانجامد؛ رنج را نهایت نیست و آدمی بسان پاندول ساعت همواره میان رنج و ملال در نوسان است.<sup>۱</sup> چنانچه برخی شارحان شوپنهاور اشاره کرده‌اند درد و لذت نامتوازنند. ملال خود نوعی درد است، اما درد برخلاف لذت هیچ‌گاه ملال آور نمی‌شود.<sup>۲</sup> در واقع شوپنهاور زندگی را رنج، رنج را شر و شر را زائیده خواهش می‌نگرد.<sup>۳</sup>

شوپنهاور پس از تعریف رنج و لذت تلاش می‌کند که لذت یا سعادت را به امری عدمی فروبکاهد. او اصرار دارد که لذت همواره باید به عنوان ارضای یک تمنا، برآورده شدن یک کمبود یا پایان یافتن رنج برآمده از تلاش در نظر گرفته شود. به باور وی، آنچه بی‌واسطه به ما داده می‌شود رنج است؛ لذت و رضایت تنها به نحو غیرمستقیم و به واسطه رنج و عسرتی که مسبوق به آن است دریافت می‌شود.<sup>۴</sup>

شوپنهاور رنج‌کشی را به همه پدیدارهای عاری از شناخت (گیاهان و جمادات) - که با مراتب بالاتر پدیداری (حیوانات و انسان‌ها) به لحاظ ذات و شیئی در خود وحدت دارند- نیز تسری می‌دهد و از آنجا که از یک سو هر تلاشی را برآمده از نقص و کمبود می‌داند و از سوی دیگر در همه پدیدارهای جهان کوششی بی‌امان را به نظاره می‌نشیند، همه پدیدارها را به رنج‌کشی مستدام توصیف می‌کند. شوپنهاور وجود رنج و کوشش مستدام را در قلمرو طبیعت آگاه یا حیات جانوری و انسانی روشن‌تر و اثبات‌پذیرتر از هر جای دیگری می‌بیند. وی بر آن است که به هر میزان پدیدار اراده کامل‌تر شود، متناسب با وضوح شناخت، افزایش آگاهی و شدت اراده‌ورزی، رنج‌کشی شدیدتر و آشکارتر می‌شود. وی زندگی سعادتمندانه را در توالی کامروایی و ناکامی با فواصلی نه چندان کوتاه و نه چندان بلند - به نحوی که رنج و ملال برآمده تا بیش‌ترین حد ممکن کاهش یابد- خلاصه می‌کند.<sup>۵</sup>

به باور شوپنهاور، درحالی که فقدان خرد، حیوان را به بازنمودهای ادراکی و ابژه‌های واقعی - که بی‌واسطه و در حال حاضر عرضه می‌شوند- محدود می‌نماید، آدمی به سبب برخوردارگی از شناخت انتزاعی می‌تواند زندگی را فراتر از آنچه حاضر و واقعی است برآورد کند و از این‌رو، در کنار زندگی

1. Schopenhauer 1969: VI: 87, 88, 309, 313, 314, 363.

۳. فیبل من ۱۳۷۵: ۲۲۵، ۲۲۴

۲. تنر ۱۳۸۳: ۴۱، ۴۰

4. Schopenhauer 1969: VI: 319

5. Ibid: 309, 310, 313, 363

احمد علی اکبر مسگری، محسن اکبری

واقعی خویش از یک زندگی ثانوی و انتزاعی نیز برخوردار شود. آدمی در زندگی واقعی‌اش همچون حیوان در خروش توفان‌های واقعیت و هجمه‌های حال رها می‌شود؛ باید همچون حیوان بجنگد، رنج ببرد و بمیرد؛ اما زندگی انتزاعی وی که روی به گذشته و آینده دارد - آن هنگام که پیش روی آگاهی عقلانی‌اش قرار می‌گیرد - باز نمود قرین آرامشی از زندگی واقعی و جهانی که در آن به سر می‌برد را به او عرضه می‌دارد. به نسبت این واپس‌نشینی به عرصه تأمل، انسان بسان بازیگری می‌شود که نقش خود را در صحنه نمایش ایفا کرده و تا هنگام دوباره بر صحنه آمدنش به خیل تماشاگران می‌پیوندد. او در جایگاه تماشاگران هر آنچه ممکن است رخ دهد - حتی اگر تمهیدات مرگ خودش باشد - را به تماشا می‌نشیند و آن‌گاه که دوباره به صحنه می‌رود آن‌گونه که باید عمل می‌کند و آن‌گونه که باید رنج می‌برد. انسان با آرامشی که از این زندگی ثانوی به دست می‌آورد، با ذهنیتی منتزع و بر اساس ضرورتی که تشخیص داده است در برابر هر رنجی تاب می‌آورد.<sup>۱</sup>

در عین حال، اندیشه انتزاعی سترگ‌ترین و گدازنده‌ترین رنج‌ها را نیز بر آدمی تحمیل می‌کند. گرچه هر رنجی به عنوان احساسی بی‌واسطه و به عنوان رویدادی واقعی، منحصر به حال حاضر و لذا ناپایدار است، اما اندیشه انتزاعی می‌تواند این رنج را به عنوان خاطره‌ای تلخ همچنان حفظ کند و اگر خاطره‌ای دردناک تحمل‌ناپذیر و بسی موحش شود، آنگاه آدمی در آخرین حالت دفاعی‌اش سر به جنون می‌نهد؛ رشته حافظه‌اش از هم می‌گسلد و شکاف وقایع را به او هام انباشته می‌سازد. حتی ممکن است آدمی خود را در معرض رنج جسمی - همچون خودزنی و خودکشی - قرار دهد تا به این طریق توجهش را از آن خاطره موحش منصرف سازد.

بدین‌سان، شوینهاور خاستگاه رنج و لذت آدمی را بیشتر در اندیشه انتزاعی جستجو می‌کند. وی تأکید دارد که کم و کیف رنج و لذت ما به نحو سوپژکتیو<sup>۲</sup> و بر اساس تلقی ما تعیین می‌شود و اسناد مسرت‌بخشی یا تشویش‌زایی به ایزه‌ها و امور بیرونی، برآمده از نوعی فریب است. به باور وی، نیاز و رنج مستقیماً و ضرورتاً از نداشتن نشأت نمی‌گیرند؛ بلکه از تمایل به داشتن و در عین حال نداشتن ناشی می‌شوند. بدین‌سان، تمایل به داشتن شرطی است که تنها تحت آن، نداشتن بدل به فقر می‌شود و درد می‌آفریند. آنچه ما را ناراحت و آزرده می‌سازد، فزونی مصائب گریزناپذیر همگانی یا انبوه نعم دست‌نیافتنی نیست؛ ناراحتی و آزرده‌گی ما به خاطر قلت چیزهای دستیافت‌پذیر است. شوینهاور بی‌طاقتی ما در مورد رنج و ملال‌ها را بیشتر ناشی از این واقعیت می‌داند که ما به آنها همچو اموری ممکن نظر می‌کنیم که به سادگی می‌-

1. Ibid: 84, 85, 87, 193, 315, 317, 298, 299

2. subjective

توانستند به نحوی دیگر رخ دهند، در حالی که بر خلاف آن، ما هیچ‌گاه از رنج و ملال‌هایی که ضرورت‌شان را پذیرفته‌ایم - مثلاً ضرورت دوران پیری و مرگ - پریشان‌خاطر نمی‌شویم. از این‌رو، اگر آدمی در اندیشه انتزاعی خویش ضرورت و چاره‌ناپذیری شر و رنج فراگیر در جهان را دریابد، به آرامش و متانت رواقی آراسته و از نگرانی و اضطرابش کاسته می‌شود.<sup>۱</sup>

شوپنهاور با تعریف و تبیینی که از آلام ذهنی به دست می‌دهد، ملال را به عنوان صورتی از رنج ذهنی معرفی می‌کند؛ صورتی که برای حیوانات، دست‌کم در حالت طبیعی‌شان ناشناخته است. انسان - برخلاف حیوان - به خاطر برخورداری از خرد - که حافظه و ملال‌اندیشی را برای وی به ارمغان می‌آورد - کامیابی‌ها و ناکامی‌های خود را خلاصه و حفظ می‌کند؛ اما حیوان هر بار که با رنج و دردی روبرو می‌شود، حتی اگر بارها آن را تجربه کرده باشد، گویی نخستین بار است که با آن مواجه می‌شود. از این‌رو، آمیزش اندیشه انتزاعی با تمامی احساسات و هیجانات برانگیزاننده، حساسیت انسان را نسبت به رنج و لذت تقویت می‌کند. بهره‌مندی از خرد و اندیشه انتزاعی افزون بر آنکه رنج و لذت بدنی - که میان انسان و حیوان مشترک است - را تشدید می‌کند رنج و لذت ذهنی را نیز همراه می‌آورد.<sup>۲</sup>

شوپنهاور مرگ‌آگاهی را به عنوان دیگر ره‌آورد اندیشه انتزاعی و به عنوان تشدید کننده رنج آدمی از نظر می‌گذراند. گرچه آدمی بر آلام ضروری تاب می‌آورد، اما گویی چنان است که نمی‌خواهد ضرورت مرگ را باور کند. حیوان بی‌خبر از مرگ و محدود به حال واقعی تنها به غریزه از مرگ می‌هراسد، اما افق دید انسان گذشته، آینده و مرگ محتومی که در انتظار او است را دربر می‌گیرد. حتی جاودانگی غیرشخصی در اراده<sup>۳</sup> نیز نمی‌تواند کابوس مرگ را از میان ببرد؛ زیرا جاودانگی شوپنهاوری جاودانگی در اراده‌ای شر است؛ اراده‌ای که همواره خود را در مُثُل و پدیدارهای فردی‌اش متجلی می‌کند.<sup>۴</sup>

شوپنهاور هدف از هستی انسان را رنج‌کشی می‌داند؛ زیرا حجم عظیم رنج نمی‌تواند از سر تصادف باشد. وی به تلقی سلبی رنج همچون یواهای مردم پسند نظر کرده و تلاش می‌کند گاه از طریق استدلال‌های فلسفی و گاه با تحلیل نمونه‌های تجربی، اصل نظری ایجابی بودن شر را به کرسی نشاند. وی خیر و لذت را صرفاً حاکی از یک تمنای به کام رسیده یا دردی از میان خاسته می‌داند و

1. Ibid

2. Schopenhauer 2000: VI. 291 – 305

۳. به باور شوپنهاور، آدمی پس از مرگ از توهم فردیش آزاد می‌شود و به اراده کلی می‌پیوندد.

۴. تنر ۱۳۸۳: ۴۶، ۴۵.



احمد علی اکبر مسگری، محسن اکبری

به هر مناسبت تأکید می‌کند که رنج تنها چیزی است که با تمام وجود دریافت می‌شود؛ اما آدمی از لذت آن گونه که سودایش را در سر می‌پرورد برخوردار نمی‌گردد. شوپنهاور حتی باور به غلبه خیر در عین اذعان به وجود شر و یا باور به توازن خیر و شر جهان را نیز بر نمی‌تابد. او آدمیان را به گوسفندانی زیر نگاه خونبار قصاب تشبیه می‌کند؛ گوسفندانی که بی‌خبر از سرنوشت شوم خویش یکایک به مسلخ می‌روند. با این حال، شوپنهاور بر این باور است که اگر زندگی، عاری از هرگونه رنج و شر و آکنده از خوشی‌ها و خیرات باشد، آدمی به نخوتی احمقانه و جنونی رقت‌انگیز درخواهد غلتید. او دلگرم به این ادعا است که اگر هیچ رنج و فلاکتی وجود نداشت، ملال از آدمی امان می‌برد.<sup>۱</sup> وی در کنار ریاضت‌پیشگی به عنوان نخستین طریق انکار اراده، از رنج‌های سرنوشت، به عنوان طریق دومی در جهت نیل به هدف مذکور یاد می‌کند. این امر منوط به آن است که نگاه از رنج جزئی به رنج کلی جهان معطوف، و از پیوند شرایط اندوه‌ساز که پی‌آیند اصل دلیل کافی است گذر شود. با این حال، شوپنهاور بر نمی‌تابد که نسبت رنج‌کشی به انکار اراده مانند نسبت ضروری معلول به علت باشد؛ زیرا این تنها موردی است که آزادی اراده (به مثابه شیئی در خود) در پدیدار فردی اش - که به صرف پدیدار بودگی اش همواره گرفتار آمده در جبر ناشی از اصل دلیل کافی است - متجلی می‌شود.<sup>۲</sup>

شوپنهاور در سپهر پدیدارهای فردی، خوبی یا خیر را حاکی از مناسبت چیزی با تلاشی معین می‌داند. به باور وی، خوب یا خیر را می‌توان نظر به حال یا آینده و به عنوان چیزی تعریف نمود که کام اراده را برمی‌آورد. بدی و شر نیز به همان اندازه نسبی‌اند که خوبی و خیر. از این رو، شاید آنچه برای پدیداری خاص خوب یا خیر است برای پدیدار دیگر بد یا شر باشد.<sup>۳</sup> در واقع، شوپنهاور مانع آگاه (حیوان و انسان) را شر و مانع ناآگاه را بد می‌خواند.<sup>۴</sup> او همچنین افرادی که بنا به اقتضای شخصیتشان نه فقط مانع از تلاش دیگران نمی‌شوند، بلکه با از خود گذشتگی به یاری دیگران می‌شتابند را به نحو کلی خیر؛ و افرادی که بنا به اقتضای شخصیتشان همواره آماده ارتکاب ستم و انکار اراده دیگران هستند را به نحو کلی شر می‌خواند. شوپنهاور در سپهر پدیداری از آن رو نمی‌تواند به خیر مطلق بیاندیشد که به ارضای نهایی اراده باور ندارد. با این حال، او در سپهر فراپدیداری از انکار اراده به عنوان خیر مطلق یاد می‌کند.<sup>۵</sup>

1. Schopenhauer 2000: V1. 291 – 305

3. Ibid: 360 362

5. Schopenhauer 1969: V1: 360, 362

2. Schopenhauer 1969: V1: 395, 396

4. Cartwright 2005: 9, 48

تعریف شوپنهاور از حق نیز همچون تعریف وی از لذت (سعادت) و خیر یک تعریف سلبی است. شوپنهاور بر این باور است که اگر ستمی وجود نداشت، هیچ سخنی از حق به میان نمی‌آمد و لذا از این منظر کل قلمرو اعمال ممکن به اعمالی که اخلاقاً ستم هستند و اعمالی که ستم نیستند تقسیم می‌شود. در نگاه شوپنهاور، بالاترین ابژگی‌یافتگی بی‌واسطه اراده (مثال انسان) بنا بر اصل تفرد در افراد پدیداری بی‌شماری تکثیر می‌شود. در حالی که هر فرد در شناختی مضاعف - به مثابه اراده و باز نمود یا به مثابه اراده‌ورز و باز نما - به خود آگاه می‌شود، افراد دیگر را یک‌سویه و صرفاً به مثابه باز نمود می‌شناسد. از این رو، حفظ ذات و باز نمود خود اولویت پیدا می‌کند و خودخواهی در حدود اصل تفرد رستن آغاز می‌کند. هر اراده فردیت یافته - ای درصد است تا خود را در برابر دیگر اراده‌های فردیت یافته محافظت کند و این امر ضدیت، تنازع، رنج و شر را رقم می‌زند. از آن جا که اراده شیئی در خود همه پدیدارها است، شوپنهاور از نزاع پدیدارها به منظور حفظ ذات و موجودیت پدیداری‌شان به عنوان نزاع درونی اراده یاد می‌کند. به باور وی، تأیید اراده، خود را از طریق به‌کارگیری توانمندی‌های بدنی - که ارضای کشش جنسی از آن جمله است - اظهار می‌کند و ستم عبارت از آن است که اراده فردی در تأیید خود از به‌کارگیری توانمندی‌های بدنی که در آن ابژگی یافته است فراتر رود و توانمندی‌های بدنی دیگران را به خدمت بگیرد. در واقع، ستمکار توانمندی‌های بدنی دیگری را از خدمت به اراده خویش منع می‌کند و محدوده خدمتگزاری به اراده خود را در ورای توان بدنی‌اش توسعه می‌دهد. شوپنهاور چنین عملی را ستم یا انکار اراده دیگری از پس تأیید اراده خود می‌خواند. ستم‌دیده، تجاوز به حوزه توانمندی‌های بدنی و انکار اراده‌اش را به شکل درد و رنج احساس می‌کند و شوپنهاور این درد و رنج را به عنوان فرجام نزاع درونی اراده می‌نگرد.

بدین‌سان، رنج‌کشی ستم‌دیده یا شری که وی تجربه می‌کند، با دو ساحت وجودی و اخلاقی پیوند می‌یابد. تا آن جا که رنج‌کشی ستم‌دیده مستند به خودخواهی ستمگر - در جهت حفظ ذات و موجودیت پدیداری‌اش از طریق انکار اراده دیگری - است، می‌توان بر شر اخلاقی تأکید نمود. اما آن جا که شوپنهاور تنازع پدیدارها را گواه بر نزاع درونی اراده با خودش می‌داند؛ نزاعی که به صورت تسخیر توانمندی‌های بدنی یک فرد از سوی فرد دیگر متجلی می‌شود، می‌توان بر شر ناگزیر وجودی انگشت نهاد. شوپنهاور بر آن است که شرارت گاه به چنان مرتبه‌ای می‌رسد که ستمگر تحمیل رنج به دیگران را نه فقط به عنوان طریقی در جهت تأیید

احمد علی اکبر مسگری، محسن اکبری

اراده خویش دنبال می‌کند، بلکه لذت بردن از رنج‌کشی دیگران به هدف فی‌نفسه وی مبدل می‌شود. در نگاه شوپنهور، ستم یا از طریق خشونت و یا از طریق نیرنگ رخ می‌دهد. در هر دو صورت، ستمگر دیگری را وامی‌دارد تا به جای خدمت به اراده خویش به اراده وی خدمت کند؛ یا به جای عمل کردن بر طبق اراده خود همسو با اراده وی عمل نماید. تعدی ستمکارانه در خشونت از طریق اجبار فیزیکی و در نیرنگ از طریق جبر انگیزش و ارائه انگیزه‌های مجعول محقق می‌شود. به باور شوپنهور، هنگامی که فرد در تأیید اراده خود تا بدان‌جا پیش - رود که به حوزه تأیید اراده دیگری وارد شود و اراده وی را انکار نماید، دفاع فردی که به او تجاوز شده، انکار آن انکار و از این‌رو، حق است.<sup>۱</sup>

شوپنهور همسو با مبانی فلسفی‌اش به نوعی عدالت تکوینی باور دارد و لذا جهان را واجد معنا و مفادی اخلاقی می‌بیند. به باور وی، هستی و زندگی به خودی خود یک اعوجاج یا همان گناه نخستینی است که کفاره‌اش از قیل رنج و مرگ پرداخت می‌شود.<sup>۲</sup> وی چنین عدالتی را *عدالت پایا*<sup>۳</sup> می‌نامد و آن را بر وحدت شیئی در خود در همه پدیدارهای فردی مبتنی می‌داند. در نگاه شوپنهور، عدالت پایا، این‌همانی تخطی و عقوبت است؛ عدالتی که تنها در نهاد جهان یافت می‌شود و بر شناختی که تابع اصل تفرد و خدمتگزار اراده است پوشیده می‌ماند.

شوپنهور با الهام گرفتن از آیین بودا،<sup>۴</sup> شناخت محدود به اصل دلیل کافی و جهانی که ره-آورد آن است را پوشیه *مایا*<sup>۵</sup> می‌خواند. کسی که گرفتار به مایا است، ناتوان از شناخت شیئی در خود، تنها به شناخت پدیدارهای مباین و ربط این پدیدارها به اراده‌اش راه می‌برد. فرد گرفتار به مایا یکی را ستمگر و دیگری را ستمدیده می‌شناسد؛ بی‌خبر از آنکه ستمگر و ستمدیده به لحاظ سرشت درونی و شیئی در خود واحدند. چنین کسی تحت فشار اراده به لذات زندگی چنگ می‌زند؛ بی‌خبر از آنکه با این عمل درد و رنج را به جان می‌خرد. چنین کسی می‌کوشد تا با شرارت و تحمیل رنج بر دیگری از شر و رنج فردی خویش برهد؛ بی‌خبر از آنکه با این عمل رنج مضاعفی را به خود تحمیل می‌کند. با نظر به ذات همگان هر کس تمام رنج‌های جهان را به دوش می‌کشد؛ گویی اراده فردی از شناختی که خدمتگزار او است فریب می‌خورد

1. Ibid: 332, 334, 335, 337, 339, 340, 342, 362, 363

۲. کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۷۸

3. eternal justice

4. Buddhism

5. the veil of *Maya*

و از تشخیص خود در پدیدارهای فردی باز می‌ماند. چنین کسی برای نیل به لذتی افزون‌تر رنج را به دیگران تحمیل می‌کند و با این عمل، اراده به مثابه شیئی در خود، دیگر بار در نزاع درونی خود خویشتن را می‌درد. اگر دیدگان ستمگر و ستم‌دیده بصیرت می‌یافت، ستمگر مشاهده می‌کرد که در هر آنچه رنج می‌برد حضور دارد و ستم‌دیده می‌دید که هر شرارتی از سرشت درونی او سر برآورده و او است که با تأیید اراده‌اش تمام رنج‌های جهان را به آغوش می‌کشد. شوپنهاور عذاب وجدان ستمگر را از یک سو به آگاهی مبهم وی از وحدت درونی ابژه‌ها و از سوی دیگر به هراس وی از آشکار شدن شخصیتش نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup>

در نگاه شوپنهاور، شناخت وحدت ذاتی پدیدارها یا گذر از اصل تفرد ما را به عدالت و تعدی نکردن به قلمرو اراده دیگران سوق می‌دهد. در عین حال، اگر چنین شناختی فزونی بگیرد مرز عدالت درنور دیده و به نیک‌خواهی یا چشم‌پوشی از تأیید اراده خود در جهت مساعدت به دیگران منتهی می‌شود. در حالی که شخص خودخواه و شرور خود را در محاصره پدیدارهای بیگانه و متخاصم احساس می‌کند، شخص از خود گذشته و نیک در جهانی از پدیدارهای آشنا سر نموده و سعادت هر پدیداری را سعادت خود می‌داند. شوپنهاور ثمره نیک‌خواهی نیک-خواهان را تسلی بخشی به آلام دیگران می‌داند. به باور وی، آنچه نیک‌خواهان را به نیک-خواهی سوق می‌دهد، آگاهی به رنج دیگران از طریق رنج خویشتن است.<sup>۲</sup>

شوپنهاور فضیلت را با سعادت بیگانه می‌داند و صراحتاً با هر نظام اخلاقی که امکان هم-آهنگی این دو را مفروض بگیرد مخالفت می‌کند. سعادت (لذت) سرابی تهی است و مرتاض در حالی فضیلت‌مند است که از سعادت بی‌بهره است. او فضیلت‌مندی و نیک‌خویی عاری از چشم-داشت را به شناختی شهودی از ذات جهان و وحدت شیئی در خود ارجاع می‌دهد. به باور وی، چنین شناختی تنها در عمل - نه در لفظ- و در طول حیات شخص متجلی می‌شود. شوپنهاور آموزه‌ها و قواعد انتزاعی را به همان میزان برای فضیلت بی‌ثمر می‌داند که برای هنر. او تنها جایگاهی فرعی به شناخت انتزاعی و مفهومی اختصاص می‌دهد و به آن همچون وسیله‌ای در جهت حفظ و پرداخت آنچه شهود شده و به عنوان تأمین‌گر انگیزه‌های رفتاری می‌نگرد. او تصریح می‌کند، به همان نحو که عقاید و باورهای درست به سختی پشتیبان فضیلت‌مندی می‌شوند، عقاید و باورهای نادرست نیز به دشواری آن را آشفته می‌سازند.<sup>۳</sup>

1. Schopenhauer 1969: VI: 297, 350 – 354, 357, 366

2. Ibid: 371, 374, 375

3. Ibid: 271, 361, 367, 368, 370

## نتیجه گیری

رویکرد شوپنهاور به مسأله شر را می‌توان برابر نهاد رویکرد اغلب فیلسوفان اروپایی درنگریست. شوپنهاور خود بر این باور بود که به دلیل غلبه خوش‌بینی در سنت فلسفی غرب، پذیرش نتایج بدبینانه فلسفه‌اش برای مخاطب اروپایی دشوار خواهد بود؛ در حالی که ذهن شرقی هیچ استبعادی در آن نتایج نخواهد یافت. به رغم آنکه بدبینی شوپنهاور و خوش‌بینی فیلسوفان دیگر را می‌توان به عوامل روانی، اجتماعی، تاریخی و حتی برداشت‌های کلامی نسبت داد، اما آنچه به لحاظ نظری بیش از هر عامل دیگری حائز اهمیت به نظر می‌رسد، خاستگاه متافیزیکی این دو رویکرد است. شوپنهاور با پی افکندن متافیزیک اراده و بازنمود، توصیف و تبیین دیگری از سرور وجودی، معرفتی و اخلاقی به دست می‌دهد.

در حقیقت، بدبینی شوپنهاور ثمره طرد عقلانیت و هدفمندی از بنیان جهان، اصرار بر اولویت اراده بر شناخت و تأکید بر نفوذ اصل دلیل کافی در شناخت اراده‌مند است. افزون بر این، دقت در آثار شوپنهاور به ما نشان می‌دهد که دیدگاه فلسفی و فرض‌های پیشینی، تا چه حد می‌تواند در تفسیر دستیافت‌های علمی، آموزه‌های دینی و آفرینش‌های هنری تأثیرگذار باشد. با این حال، اگر از بستر و بنیان متافیزیکی رویکرد هر فیلسوفی به مسأله شر چشم‌پوشی و صرفاً بر نتایج تمرکز کنیم، شوپنهاور را در رویکرد عدمی به خیر به همان اندازه از فهم متعارف دور خواهیم یافت که اکثر فیلسوفان اروپایی را در رویکرد عدمی به شر.

پژوهش پیش‌رو نشان داد که مفاهیمی به ظاهر بی‌ارتباط با نظر به یک اصل وجودی (اراده) و یک اصل معرفتی (اصل دلیل کافی)، زنجیره سازوار یک اندیشه را رقم می‌زنند. اراده به مثابه شیئی در خود و به عنوان کوششی کور، غیرعقلانی و بی‌هدف، خود را در پدیدارهای بی‌واسطه (مثل افلاطونی) و باواسطه‌اش (امور فردی) متجلی و تأیید می‌کند. مثل افلاطونی در تصاحب ماده مشترک کشاکشی بی‌امان را رقم می‌زنند. هر یک از پدیدارهای فردی، خصوصاً پدیدارهای آگاه (حیوانات و انسان‌ها) در حصار اصل دلیل کافی و شناخت اراده‌مند خویش به منظور حراست از هستی پدیداری‌اش حدود تأییدگری اراده را از امکانات بدنی‌اش فراتر می‌برد و با این کار به تیره‌روزی جهان دامن می‌زند. ستمکار و ستم‌دیده رنج می‌برند و رنج شر است. افزون بر این، هر پدیدار فردی از آن رو که تجلی اراده است و از آن رو که گرفتار آمده در سپهر اصل تفرد است، همواره میان رنج خواستن و ملال کامروایی در نوسان است. ملال صورتی از رنج است و رنج شر است. وانگهی، تأیید اراده از خفیف‌ترین تا

.....  
*Mohsen Akbari · Ahmad Ali Akbar Mesgari*

شدیدترین ظهورش تأیید زندگی، رنج و شر است. در این میان، خیر، لذت، و سعادت، فریبی  
بیش نیست. ■

## فهرست منابع:

- تنر، مایکل، *آرتور شوپنهاور*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر ماهی. ۱۳۸۳.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریا بندری. تهران: شرکت سهامی کتاب-های جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۱.
- سولومون، رابرت، *تاریخ فلسفه در جهان*. منوچهر شادان. تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۸.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۸۲.
- کرن فیبل من، جیمز، *آشنایی با فلسفه غرب*. ترجمه محمد بقائی (ماکان). تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. Translated by E. F. J. Payne. [New Yourk]: Oxford University Press Inc. 2000.

—, *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. [New York]: Dover publications. Inc. 1969.

Cartwright, David E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press. Inc, 2005.

Chang, Edward C. *Optimism & pessimism: Implications for theory, research, and practice*. Washington: American Psychological Association, 2001.

Loemker, L. E. "Pessimism and Optimism". *Encyclopedia of Philosophy*. Editor in Chief: Donald M. Borchert. New York: Thomson Gale. 2006.