

پدیدارشناسی اعتباریات و نیهیلیسم اعتباری سایبر بر اساس آرای علامه طباطبایی

علیرضا قائمی نیا*

محمد مهدی حکمت مهر**

چکیده

علامه نظریه اعتباریات را در تحلیل پدیده‌های مختلفی از قبیل معرفت، زبان دین، ارتباط ظاهر با باطن دین به کار گرفته است. به نظر علامه زبان دین اعتباری است؛ یعنی مجموعه‌ای از اعتباریات زبان دین را در بخش معارف تشکیل می‌دهد که به حقایق برمی‌گردد. بحث از اعتباری مقابل حقیقی در آثار مرحوم علامه طباطبایی به دو صورت گوناگون مطرح شده است: (۱) بحث معرفت‌شناختی؛ (۲) بحث هستی‌شناختی. افزون بر این دو از پدیدارشناسی اعتباریات نیز می‌توان سخن گفت. مراد از «پدیدارشناسی اعتباریات» بررسی چگونگی ظهور روابط انسان با عالم و اشیای دیگر در قالب امور اعتباری است. نسبت انسان با اشیای دیگر بر چهار نوع است: حقیقی - حقیقی؛ حقیقی - اعتباری؛ اعتباری - حقیقی؛ اعتباری - اعتباری. این سنخ اخیر رابطه اعتباری با چیزی است که انسان آن را بدون برگشتن به حقیقت و صرفاً بر اساس ارتباط با اعتباریات بی‌اساس دیگر می‌پذیرد. این گونه اعتباریات را «اعتباریات پوچ» نامیدیم. یکی از مهم‌ترین گونه‌های نیهیلیسم که در فضای سایبر به چشم می‌خورد، نیهیلیسم اعتباری است و صورت‌های مختلفی از آن در این فضا به چشم می‌خورد. تکنولوژی و فضای مجازی با خود انبوهی از اعتباریات پوچ را به همراه آورده است و آدمی را در سیاهچال نیهیلیسم اعتباری گرفتار کرده است. راه دست‌شستن از آنها تنها بازگشت به اعتباریات حقیقی است؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت دارند. رابطه وجودی که بشر جدید با فضای سایبر و تکنولوژی پیدا کرده، جایگزین رابطه با امر قدسی و خدا شده است.

واژگان کلیدی: اعتباریات، علامه طباطبایی، پدیدارشناسی، سایبر، نیهیلیسم.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول).

ghaemina.a@qhu.ac.ir

hekmatmehr@gmail.com

** دکتری فلسفه و مدرس دانشگاه (نویسنده مسئول).

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

مقدمه

این مقاله در نظر دارد با استفاده از یکی از نوآوری‌های علامه طباطبایی گونه‌ای خاص از نیهیلیسم را تعریف کند که در فضای مجازی هم به چشم می‌خورد. البته در عصر مرحوم علامه طباطبایی بحثی از فلسفه تکنولوژی و نیهیلیسم در کار نبوده است و این مسئله در آن دوره در فضای فکری ایران مطرح نشده است؛ از این رو طرح بحثی از ایشان به معنای این نیست که خود ایشان به طور مستقیم به این بحث پرداختند. اما این مسئله یکی از زوایای پنهان دیدگاه ایشان می‌تواند به شمار می‌آید.

برای آنکه بتوان از این بحث در تحلیل نیهیلیسم و بحث از فضای سایبر و تکنولوژی استفاده نمود، می‌بایست نگاهی «پدیدارشناختی» به آن افکند؛ به بیان دیگر باید با رجوع به برخی سرنخ‌ها که علامه در تحلیل هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی بحث اعتباریات به دست می‌دهد، نگاهی پدیدارشناختی به آن کرد. تحلیل پدیدارشناختی اعتباریات از دو جهت به ما کمک خواهد کرد:

۱. تحلیل رابطه انسان با تکنولوژی به طور عام و با فضای سایبر به طور خاص؛

۲. تحلیل نوع خاصی از نیهیلیسم در فضای سایبر و در استفاده از تکنولوژی.

نکته دیگر اینکه مخالفت با نیهیلیسم و مواجهه با آن را باید پیش از هر چیز در تفکر دینی جست. ریشه‌های طرح این مسئله در تفکر دینی موجود بوده و چه بسا اندیشمندان در طرح این بحث تا حدی از متون دینی و سنت تفکر دینی متأثر بوده‌اند. با بررسی مضامین متون دینی درمی‌یابیم در آنها کسانی که ایمان ندارند، در واقع با ویژگی‌های خاصی توصیف می‌شوند که می‌توانیم آن را گونه‌ای نیهیلیسم بنامیم.

مسئله مهم این است که توصیف فلسفی نیهیلیسم می‌بایست از حالت نظری صرف خارج شود و به برخی حقایق در زندگی انسان تکیه بزند؛ به بیان دیگر نیهیلیسم را نباید به مبانی نظری این یا آن فیلسوف برگرداند؛ باید این توصیف به برخی حقایق موجود در متن زندگی انسان تکیه بزند. هر یک از فلاسفه که در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند به برخی حقایق در جامعه بشری توجه کنند. اما باید دید تا کجا این

تحلیل‌ها می‌تواند با واقعیت‌های موجود تطابق داشته باشد.

برخی از نکات محوری درباره اعتباریات در اندیشه علامه طباطبائی عبارت‌اند از:

۱. تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری؛

۲. اتکای اعتباری به حقیقی؛

۳. پیوند زندگی انسان با اعتباریات؛

۴. پیوند دین و حقایق دینی با زبان اعتباری دین؛

در ادامه هر یک از این نکات را توضیح خواهیم داد.

الف) جنبه‌های بحث اعتباریات

در رساله اعتبار در تعریف اعتبار آمده است: «أَنَّ الإِعتبار هو إعطاء حدّ الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (الطباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶-۳۴۷). اعتبار دادن حد چیزی یا حکم آن به چیزی دیگر از راه تصرف وهم و فعل آن است. این تعریف، اعتباریات را به صورت کلی نشان می‌دهد. در اعتبار ما حد یک شیء یا یک قلمرو را به شیئی دیگر یا به قلمروی دیگر می‌دهیم.

بحث از اعتباریات در آثار علامه طباطبائی به دو صورت مختلف مطرح شده است: معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی.

۱. بحث معرفت‌شناختی: در اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ششم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» است. علامه در این مقاله ادراکات را به دو دسته ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌کند (مطهری، ج ۶، ۱۳۸۴، ص ۳۸۵-۴۵۶). ایشان در این مورد بحثی کاملاً معرفت‌شناختی را مطرح می‌کنند. همان گونه که از مقاله پیداست، ایشان با طرح این تقسیم هم از چارچوب مباحث رایج فلسفه اسلامی پا فراتر می‌گذارد و طرحی نو درمی‌افکند و هم با نگاهی انتقادی به فلسفه غرب، عدم توجه به ادراکات اعتباری و نقش آنها در معرفت‌شناسی را به صورت ضمنی به باد انتقاد می‌گیرد. همچنین ایشان در کتاب **نهایة الحکمة** این تقسیم را به گونه‌ای دیگر، با عنوان «تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری» مطرح می‌کند (الطباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

علامه نظریات اعتباریات را در مواجهه با دو جریان مهم فلسفه غرب به عنوان یک نظریه معرفت‌شناختی مطرح کرد. او اعتباریات را یک نوع ادراک می‌داند و معتقد است ما یک نوع ادراکات (اعتباری) داریم که عقل‌گراها در غرب و فلاسفه مسلمان به آن توجه نکرده‌اند. ایشان اعتباریات و نظریه معرفت‌شناختی را در مقام نقد تجربه‌گرایی را مطرح کرد که ادراکات ما دو دسته‌اند: برخی حقیقی و برخی اعتباری‌اند.

۲. بحث هستی‌شناختی: علامه بحث اعتباریات را در «رساله الولاية» به عنوان یک بحث هستی‌شناختی مطرح نموده و موجود را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. علامه این بحث را به عنوان مدخلی برای دین‌شناسی خود و تعیین نوع زبان دین پیش کشیده است. البته این دو نگاه مکمل هم بوده، با هم تنافی ندارند؛ چراکه یک پدیده را می‌توان هم از چشم‌انداز هستی‌شناختی دید و هم معرفت‌شناختی. در واقع در این صورت از دو حیث مختلف، ولی مرتبط با هم به یک پدیده نگریسته‌ایم. علامه در مقاله ششم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** از تحلیل برخی استعاره‌های زبانی برای بیان اعتباریات و اصول راجع به آنها آغاز می‌کند. ما همه روزه از استعاره‌ها و تمثیل‌ها کمک می‌گیریم:

و می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده، در به‌کاربردن این سلیقه و پیمایش این راه غرض و هدفی داریم و آن، همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره به دست می‌آید و درحقیقت عمل تشبیه به منزله یک معادله است که در میان مشبه و مشبه‌به انجام می‌گیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه و به احساسات درونی بیدار شده و یک سلسله معانی احساسی به سوی مشبه اضافه نماید، از این تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته شود؛ مثلاً رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را به روی احساس مهرآمیزی که نسبت به معشوق داریم، گذاشته، آتش مهر را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نماییم (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۸۵-۳۸۸).

علامه از تحلیل فرایندی که در استعاره و تمثیل وجود دارد، طرح دیدگاه خود را آغاز می‌کند. تحلیل ایشان مشابه تحلیل‌های شناختی است که امروزه در باب استعاره در علوم

شناختی رایج است و ایشان با تحلیل فرایند ذهنی که در این پدیده‌ها رخ می‌دهد، به طرح نظریه اعتباریات می‌پردازد.

الف) اعتباریات اجتماعی و فردی

اعتباریات از جهات مختلف تقسیماتی دارند. یکی از مهم‌ترین تقسیماتی که علامه طباطبائی مطرح می‌کند، تقسیم آنها به دو بخش است:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع (اعتباریات فردی)؛
۲. اعتباریات بعد از اجتماع (اعتباریات اجتماعی).

این تقسیم از آنجا پیدا می‌شود که ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعلی طبیعی و تکوینی انسان است و فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نیست. در این صورت اعتباریات پیش از اجتماع پیدا می‌شود؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین دستگاه تغذیه خود را به کار خواهد انداخت، خواه تنها باشد و خواه در میان دیگران. به بیان دیگر انسان اعتباریات پیش از اجتماع را می‌سازد، خواه تنها باشد یا با دیگران و ساختن آنها مشروط به بودن با دیگران نیست. اما دسته‌ای از ادراکات اعتباری بدون فرض اجتماعی صورت‌پذیر نیستند؛ یعنی ساختن آنها مشروط به این فرض است که انسان با دیگران و به صورت اجتماع لحاظ گردد. مانند افکار مربوط به مسائل اجتماعی همچون ازدواج و تربیت اطفال و مانند آنها و این دسته هم اعتباریات بعد از اجتماع نام دارند (ر.ک: همان، ص ۴۳۰).

برای نمونه اعتبار باید (وجوب) و نیز اعتبار حسن و قبح که بدون واسطه از «بایستی» ناشی می‌شود و اعتبار اجتماع و اعتبار اصل حیات اجتماعی و اعتبار واقعیت علم، همه از اعتباریات پیش از اجتماع (فردی) هستند؛ اما اعتبار ازدواج و اعتبار ملکیت، اعتبار سخن و کلام، اعتبار وضع، اعتبار ریاست و غیره همه اعتباریات پس از اجتماع (اجتماعی) اند.

اعتباریات اجتماعی مشروط به فرض اجتماع‌اند؛ ولی اعتباریات فردی مشروط به فرض اجتماع نیستند و خواه اجتماع باشد یا نباشد، فرد آنها را اعتبار می‌کند.

زندگی اجتماعی انسان بر اساس اعتباریات تنظیم می‌شود؛ از این رو آنها نقش کلیدی

در زندگی اجتماعی دارند؛ چرا که اولاً بیشتر معانی مربوط به زندگی اجتماعی انسان اعتباری‌اند. ثانیاً ارتباط درون‌گروهی این معانی مانند ملکیت، ریاست و احکام معاشرت و غیره با یکدیگر نیز اعتباری است.

قوام جامعه بشری به اعتباریات اجتماعی است و آدمیان برای اینکه در جامعه کنار همدیگر زندگی کنند، اعتباریاتی را بنا نهاده‌اند؛ برای نمونه اعتبار ملکیت یا ازدواج که رابطه و نسبت انسان‌ها با اشیا و با زوج خودشان را مشخص می‌کند. زندگی بشر در واقع در دایره این اعتباریات می‌چرخد. نه تنها این اعتباریات در اجتماع شکل می‌گیرند، بلکه به قوام آن نیز کمک می‌کنند و بدون آنها اجتماع بشری تداوم نمی‌یابد.

ب) اتکای اعتباریات به امور حقیقی

یکی از نکات کلیدی در اندیشه علامه طباطبایی به نسبت اعتبارات با امور حقیقی مربوط می‌شود. اعتباریات هرچند ساخته قوای فعاله انسان‌اند، به امور واقعی تکیه می‌زنند و بر پایه آنها استوار می‌شوند. علامه در متن **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در این باره گفته است: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسانی را «شیر» قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست» (همان، ص ۳۹۳-۳۹۴). شهید مطهری هم در توضیح گفته است:

حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است، چیزی که هست ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و درحقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم، این یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن

بر روی عناصر ادراکی می‌نماید و فرق این فعالیت و تصرفات با تصرفاتی که در مقاله پنجم شرح آنها رفت، این است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی - به طور ارادی یا غیر ارادی - واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند؛ به خلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است. علی‌هذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همان طوری که در مقاله چهارم گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطایی از صحیحی پیدا شده است، اعتبار و فرض مطلق هم نداریم؛ تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (همان، ص ۳۹۵).

ج) دین و اعتباریات

با توجه به سخنان علامه در «رساله الولایه» درباره دین دو نکته مهم به دست می‌آید:

۱. زبان دین اعتباری است.

۲. این زبان به حقیقتی تکیه می‌زند.

همه معارف دین در خصوص آفرینش و احکام و معارف مربوط به پس از دنیا با زبان اعتبار بیان شده‌اند؛ از این رو زبان دین زبان اعتباری است؛ برای مثال نماز امری اعتباری است؛ یعنی چیزی به نام نماز در خارج نیست؛ بلکه آنچه در خارج هست، اعمالی مانند ایستادن و نشستن و سخن‌گفتن و غیره است که مجموع آنها به صورت واحد تصور و اعتبار شده و نام «نماز» بر آنها نهاده شده است. دیگر عبادات از قبیل روزه و حج و دیگر امور تکلیفی نیز همه این گونه‌اند. اما هر یک از این احکام اعتباری تکیه‌گاهی حقیقی دارد. «در غیر ظرف احکام، اجتماع و تعاون مطرح نیست و در جایی که اجتماع و تعاون نباشد، عناوین اعتباری نیز نخواهد بود؛ همچنین تنها زندگی دنیایی بستر اجتماع و تمدن است. برای همین دین حقایق خود را برای اصلاح امور و اداره شئون حیات انسان در دنیا به زبان اعتبار بیان کرده است. به دیگر سخن، عوالم پیش از دنیا و قبل از وجود اجتماعی انسان و همچنین نشئه‌های پس از مرگ به دلیل اینکه هیچ اجتماع و مدنیتی در آنها نبوده و نیست،

بی‌شک هیچ یک از این معانی و امور اعتباری بیان‌شده در شریعت نیز در آن موطن‌ها مطرح نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۱).

دین معارف خاص خود را به زبان اعتباریات بیان می‌کند و این اعتباریات به حقایق تکیه می‌زنند. آدمی از طریق زبان اعتباری دین با حقایق آن ارتباط می‌یابد. این نکته اختصاص به دنیا دارد و در دنیای پس از مرگ اجتماع و مدنیتی وجود ندارد تا اعتباریاتی در آنجا باشد.

هرچند در موطن اعتباریات یعنی در این دنیا، انسان با اعتباریات رو به رو می‌شود، آنها اعتباریات پوچ نیستند؛ چراکه بر حقایق تکیه می‌زنند. خود آن حقایق در این دنیا تنها از راه این اعتباریات قابل بیان‌اند؛ چراکه نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آنها از راه علم حصولی نیست و تنها از راه ادراک غیر حصولی و فکری قابل درک‌اند. این معارف دارای مرتبه‌ای بالاتر از بیان مفهومی‌اند و از این رو به لفظ و عبارت در نمی‌آیند. به بیان دیگر اموری فراتر از عقل عادی‌اند؛ از این رو عقول عادی آنها را خلاف ضرورت و اموری نامعقول و باطل می‌پندارند و گمان می‌برند آن معارف با مقبولات عقلی آنها ناهماهنگ است. اما مشکل همین جاست که این معارف فراتر از عقول مردم‌اند. خود حضرت پیامبر □ فرموده‌اند: «نحن معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم». این سخن در صورتی نیکوست که چیزهایی بالاتر از عقول و فهم مخاطبان و شنوندگان سخن انبیا وجود داشته باشد که مردم آنها را ادراک نکنند. در نتیجه آنان تلاش کرده‌اند سخنان خود را تا حدی ساده‌سازی کنند، نه اینکه بخشی از آنها را کاهش دهند یا کتمان کنند؛ به بیان دیگر واژه «نکلم» ناظر به «کیف» است نه «کم». حقیقتی که این معارف ظاهری بر پایه آنها استوار شده‌اند، فراتر از عقل عادی است (ر.ک: همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

با سخن فوق روشن می‌شود که اجتناب‌ناپذیری زبان اعتباری در بیان معارف به غیر مفهومی و فراعقلی بودن آنها برمی‌گردد. اگر این معارف با بیان مفهومی و عقلی قابل بیان بودند، دیگر نیازی به زبان اعتباریات نبود؛ اما قصور فهم و عقل مخاطبان انبیا را به سمت زبان اعتباری سوق داده است. اعتباری بودن زبان دین بدین نکته می‌انجامد که

هرچند در زبان دین با تعدادی امور اعتباری ارتباط برقرار می‌کنیم، اما درنهایت به عالمی از حقایق وصل می‌شویم. این ارتباط دین‌دران را به عالم دیگری وصل می‌کند. ارتباط با این گونه اعتباریات به زندگی آدمی معنا می‌بخشد؛ بدین علت که او را ساکن عالمی از حقایق می‌سازد. اعتباریاتی که به حقیقت رجوع نمی‌کنند، آدمی را در وادی سردرگمی و بی‌معنایی گرفتار می‌کنند. البته علامه طباطبائی ارتباط اعتباریات را با مسئله معنای زندگی بحث نکرده است؛ اما این ارتباط از سخنان ایشان هویدا است. اعتباریات، خواه به حقیقت برگردند و خواه برنگردند، منشأ اثرند و عدمی نیستند؛ برای نمونه با دستور یک امیر، لشکر به حرکت درمی‌آید یا از حرکت باز می‌ایستد. عنوان اعتباری تأثیر دارد و بر اراده افراد جامعه تأثیر می‌گذارد؛ در حالی که اگر معدوم صرف بودند، هیچ گونه تأثیری بر جامعه نداشتند. این نکته نشان می‌دهد امور اعتباری از مرتبه‌ای از وجود، هرچند ضعیف، برخوردارند (ر.ک: همان، ص ۱۱۱).

زندگی اجتماعی بشر را هاله‌ای از اعتباریات احاطه کرده است و این اعتباریات (اجتماعی) بر تمام ابعاد زندگی او تأثیر می‌گذارند. زندگی بشر با همین اعتباریات پیش می‌رود. بسیاری از نزاع‌های بشری در تاریخ مربوط به آنها بوده است؛ مثلاً آدمیان بر سر مالکیت یک زمین یا یک سرزمین با هم نزاع می‌کردند. یا آنها بر سر ازدواج با یک زن یا برای رسیدن به مقام و غیره با هم می‌جنگیدند. زندگی بشر به دور اعتباریات می‌چرخد و آنها بالاترین تأثیر را بر زندگی او دارند.

قوام زندگی بشر به اعتباریات است. چه بسا او همه چیز را در زندگی از دریچه اعتباریات خود می‌بیند و آنها را می‌سنجد؛ به بیان دیگر اعتباریات در جهان بشر به جای امور حقیقی نشسته و بر همه چیز سایه افکنده است. اعتباریات زیست‌جهان بشر را تشکیل می‌دهند. او عالم تکوین را هم از دریچه این جهان می‌بیند و به آن معنا می‌دهد. بدین معنا انسان موجودی «اعتبارگر» است.

د) رابطه انسان با اشیا بر اساس اعتباریات

نظام اعتباری بشر قائم به یک نظام حقیقی است؛ به بیان دیگر نظام اعتباری او بر اساس

یک نظام حقیقی استوار می‌شود. در نتیجه زندگی بشر دو لایه دارد: لایه ظاهری و لایه باطنی. لایه ظاهری همان امور اعتباری و نظام اعتباری را تشکیل می‌دهند. لایه باطنی نظام حقیقی است که نظام نخست بر آن استوار می‌گردد.

شهید مطهری در خصوص ابتدای اعتباریات بر امور حقیقی به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است بعضی چنین بیندارند مفاهیم اعتباری مانند مفهوم مالکیت و مملوکیّت، از آنجا که مفاهیمی فرضی و قراردادی‌اند و مابازای خارجی ندارند، صرفاً مفاهیمی اختراعی و ابداعی‌اند. اما این نکته درست نیست؛ زیرا قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد، اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات). تا زمانی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت است از انواع تصویری که در آن تصویرات می‌نماید، از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع (ر.ک: همان، ص ۳۹۴).

روشن است که این ادعا طبیعی‌ترین و واقعی‌ترین صورت را نشان می‌دهد. ممکن است ما نظامی از اعتباریات داشته باشیم که به حقیقت تکیه نمی‌زند. در این صورت در فضایی مملو از اعتباریات زندگی می‌کنیم که هیچ پشتوانه حقیقی ندارند و همچو سرابی هستند که ما را سرگردان و تشنه می‌گذارند. می‌توان اعتباریاتی را که پشتوانه حقیقی ندارند، «اعتباریات پوچ» نامید.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که علامه در تعریف اعتباریات می‌گوید اعتباردادن حد یک چیز به چیزی دیگر در پندار و به تصرف وهم و فعل آن است. اگر این حد از حقیقتی گرفته نشود، اعتبار مذکور وهم صرف خواهد بود. اعتبار پوچ چیزی جز این نیست که وهم خودش بدون توجه به واقعیت چیزی را از پیش خود ابداع کرده است.

گفتنی است ما به «رجوع اعتباری به امر حقیقی» معنایی پدیدارشناختی بخشیدیم و علامه طباطبایی آن را در این مورد به کار نگرفته است. همان طور که گفتیم، ایشان به دو صورت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از اعتباریات بحث کرده‌اند، هرچند می‌توانیم

سرنخ‌هایی از نگاه پدیدارشناختی به اعتباریات را هم در مجموع مباحث ایشان در این باره بیابیم و آن به مجال دیگری نیاز دارد. وجود اعتباری ساحتی از وجود آدمی است که می‌توان آن را در نسبت با عالم و آدم، در نسبت انسان با اشیای عالم و با تکنولوژی دریافت. «مراد از پدیدارشناسی اعتباریات هم همین است که روابط انسان با عالم و اشیای دیگر چگونه در قالب امور اعتباری ظهور می‌کند». نسبت انسان با اشیای دیگر بر چهار نوع است:

۱. حقیقی-حقیقی؛

۲. حقیقی-اعتباری؛

۳. اعتباری-اعتباری؛

۴. اعتباری-حقیقی.

رابطه «حقیقی-حقیقی» در موردی است که انسان با چیزی رابطه حقیقی و تکوینی دارد و آن هم به یک رابطه حقیقی دیگر تکیه می‌زند؛ برای مثال نفس من مالک دست من است و می‌تواند آن را به اراده خودش حرکت دهد؛ چراکه بدن از قوای نفس است و دست هم بخشی و جزئی از بدن است. بنابراین رابطه حقیقی نفس با دست به رابطه حقیقی بدن با دست برمی‌گردد.

رابطه «حقیقی-اعتباری» در جایی است که ما با چیزی رابطه حقیقی داریم، ولی آن را به یک رابطه اعتباری کاهش می‌دهیم؛ یعنی آن را به یک رابطه اعتباری تفسیر می‌کنیم. رابطه‌ای که انسان با خدا دارد، در واقع یک رابطه حقیقی است؛ ولی در دوره جدید به یک رابطه اعتباری محض تفسیر شده است؛ چراکه انسان تقوم وجودی به حق تعالی دارد و قوام وجودی‌اش به خداوند است. این رابطه بنا به تفکر اسلامی یک رابطه حقیقی است.

رابطه «اعتباری-اعتباری» در جایی است که آدمی رابطه اعتباری با چیزی دارد و آن هم به هیچ امر حقیقی تکیه نمی‌زند. این رابطه «اعتباری اندر اعتباری» یا اعتباری پوچ است؛ برای مثال کسی خودش را مالک چیزی یا جایی می‌داند، اما در مقابل هیچ چیز دیگری که مالیت داشته باشد یا بتوان با آن خرید کرد، به مالک قبلی نداده است. در این صورت مالکیت که یک امر اعتباری است، به امر حقیقی تکیه نمی‌زند و او تنها مالکیت خودش را

اعتبار کرده، از این رهگذر خود را مالک آن می‌داند.

رابطه «اعتباری-حقیقی» هم در جایی است که رابطه انسان با چیزی اعتباری باشد و آن اعتباری هم به حقیقتی برگردد.

ه) روابط انسانی در فضای مجازی

رابطه انسان با دیگر امور در فضای مجازی هم از این چهار قسم بیرون نیست. وقتی انسان از طریق ابزارهای دیجیتال و از طریق فضای مجازی با کسی در دورست سخن می‌گوید، یک «رابطه حقیقی-حقیقی» و بدن‌مند با این فضا برقرار کرده است. فضای مجازی به مثابه بدن او در انجام این کنش گفتاری شده است. او این کنش گفتاری را انجام می‌دهد، چون ظهور سایبری با این ابزار دیجیتال پیدا کرده است.

رابطه «حقیقی-اعتباری» در جایی است که انسان رابطه حقیقی با چیزی برقرار کرده باشد، ولی آن را به یک رابطه وهمی یا مجازی برگرداند. فرض کنید کسی در واقعیت به چیزی دست می‌یابد، مثلاً ثروتمند می‌شود، اما گمان می‌برد این خود خواب و وهمی بیش نیست. در این صورت او دچار خلط شده است و به جای رابطه حقیقی، رابطه اعتباری گذاشته است.

رابطه «اعتباری-حقیقی» در صورتی پیدا می‌شود که آدمی رابطه‌ای اعتباری را حقیقی تفسیر کند. فرض کنید کسی در فضای مجازی درگیر بازی جنگی است که در آن نقش قهرمان را دارد. او واقعاً قهرمان نیست، ولی در این بازی این نقش را ایفا می‌کند. این امر حاصل یک فرایند اعتبار است. او حد قهرمان را در این بازی به خودش داده و خودش را واقعاً در این بازی قهرمان به شمار می‌آورد. بازی‌های رایانه‌ای این قدرت را دارند که کاربران در آن رابطه اعتباری-حقیقی را برقرار می‌کنند؛ آنها خودشان را شخصیت‌های حقیقی این بازی‌ها به شمار می‌آورند. گویا این بازی‌ها زیست‌جهان حقیقی آنهاست. چنان‌که پیداست، این رابطه از تقلیل زیست‌جهان اعتباری به زیست‌جهان واقعی پیدا می‌شود. به بیان دیگر فرد در این نوع رابطه جهان اعتباریات بدون پشتوانه حقیقی را به جهان حقیقی برمی‌گرداند و فرض می‌گیرد بهره‌ای از واقعیت دارد.

رابطه «اعتباری-اعتباری» در موردی است که آدمی یک رابطه اعتباری با چیزی دارد و آن را بدون برگشتن به حقیقت و صرفاً بر اساس ارتباط با اعتباریات بی‌اساس دیگر می‌پذیرد. این گونه اعتباریات را «اعتباریات پوچ» نامیدیم.

د) اعتباریات پوچ در سایبر

یکی از اعتباریات پوچ رایج در فضای سایبر «دیده‌شدن به هر نحوی» است. در فضای مجازی تمایل زیادی به دیده‌شدن به هر نحوی و «لایک» زیاد شدن است. دیده‌شدن به معنای اینکه فرد مشهور گردد و بیشتر مورد توجه قرار بگیرد، باید مبنای عینی و حقیقی داشته باشد. در غیر این صورت پدیده‌ای بی‌معنا و پوچ خواهد بود. فرض کنید کسی علم زیاد دارد و در یک زمینه واقعاً تخصص دارد و دانشمند است. دیده‌شدن او از یک واقعیت حکایت می‌کند. دیگران که در این زمینه می‌خواهند تحقیق کنند، باید با او آشنا شوند؛ اما او اگر در واقع چنین تخصصی را نداشته باشد، دیده‌شدن او اعتباری پوچ می‌شود.

تولد رسانه‌های اجتماعی و ظهور اینترنت موجب زیاد شدن تعداد بازارهای زیست‌گوشه‌ای شد که هر کدام میکروسلبریتی‌های خاص خود را داشت. اولین بار سنفت در کتابش با موضوع **دختران دوربینی** کلمه میکروسلبریتی را ابداع کرد. این زنان جوان با استفاده از اینترنت زندگی شخصی خودشان را از پشت دوربین برای دنبال‌کنندگان خودشان پخش می‌کردند. میکروسلبریتی بدین معناست که فردی در یک تکرسانه هوادار داشته باشد، مانند یک کانال یوتیوب. سنفت تاریخچه مفصلی از دختران دوربینی را در کتاب خود نمایش می‌دهد. درک ارتباط و پویایی بین دختران دوربینی و مخاطبانش مدیون کار اوست. امروزه مردم ویدئوهای ساخت خود را در موضوعات مختلف در یوتیوب پخش می‌کنند و ممکن است مدتی بعد به دلیل همان ویدئوها مشهور شوند (ر.ک: استیور، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰).

یکی از جذابیت‌های رسانه‌های اجتماعی این است که کاربر امید دارد دست کم در کنجی از جهان به مقداری از شهرت یا معروف‌شدن برسد. بهترین دلیل کاربرد دائم رسانه‌های اجتماعی در بین افراد، میل به دیده‌شدن است. این تمایل در ارتباط با کاربرد

سلب‌ریتی دیده شده است. یکی از دلایل تمایل به شهرت در جامعه ما را باید دستاوردهای مادی و اقتصادی دانست. پس افرادی که تمایل دارند جزو افراد «پولدار و مشهور» به حساب بیایند، یافتن شهرت یک هدف منطقی به نظر می‌رسد (ر.ک: همان، ص ۱۱۱).

یکی دیگر از اعتباریات پوچ رایج در این فضا، «امنیت با جماعت است». کاربران گمان می‌برند که باید هم‌رنگ جماعت شوند، چراکه این امن‌ترین راه است. گفتنی است این قبیل قواعد به دو صورت ممکن است به کار روند:

۱. به عنوان قاعده‌ای مبتنی بر یک حقیقت: برای نمونه جماعت بهتر می‌تواند یک فعالیت فیزیکی انجام دهند تا فرد -مثلاً یک سنگ بزرگ را بردارند- یا کاری اجتماعی را انجام دهند -مثلاً دست به تغییر قوانین حاکم بر یک کارخانه بزنند. چراکه ماهیت این قبیل امور با رفتار جمعی بیشتر تناسب دارد.

۲. به عنوان قاعده‌ای که در ظاهر موجه می‌نماید، اما مبتنی بر حقیقت نیست: در شبکه‌های اجتماعی این قاعده به ذهن افراد القا می‌شود که هر قدر چیزی فالوور زیادی داشته باشد، بهتر است یا اگر همه دوستانان چیزی را پیشنهاد می‌کنند یا ترجیح می‌دهند، شما هم همان طور باشید. «امنیت با جماعت است» نیز همین نقش را در این شبکه‌ها دارد. این قاعده اساس توسعه شبکه‌های اجتماعی و فضاها دیجیتالی شده است. کسانی که وارد این فضا می‌شوند، گمان می‌برند امنیت در جماعت است و این اصل را قاعده تیزهوشان تلقی می‌کنند. اگر همه دوستان شما به پایین بپرند، احتمالاً به این دلیل است که می‌دانند آب زیر پل به اندازه کافی عمیق است؛ همچنین اگر در یک گروه باشید، نسبت به زمانی که به تنهایی حرکت می‌کنید، احتمال آسیب‌پذیری شما کمتر خواهد بود. اما کاربران این فضاها و شبکه‌ها در نمی‌یابند تمام افراد یک اندازه در معرض آسیب خصوصی قرار دارند. این همان اتفاقی است که هنگام سوء استفاده برخی بدافزارها از عکس پروفایل کاربران بدون اجازه آنان و برای اهداف تبلیغاتی روی می‌دهد (ویتکاور، ۱۳۹۵، ص ۳۷).

برخی از این شبکه‌ها مانند فیسبوک، تلگرام و واتساپ به بافت‌های اجتماعی جدیدی تبدیل شده‌اند که به مثابه ویروس برای حریم شخصی عمل می‌کنند؛ برای نمونه همان

سرورهای فیس‌بوک که فرستادن پیام‌های شخصی به دوستان را آسان می‌کنند، همچنین به آن دوستان اجازه می‌دهند که کلمات شما را کپی کنند و در یک ایمیل الصاق کنند یا عکسی را با دیگران به اشتراک بگذارند. همان گزینه ساده جست‌وجوی پروفایل که یافتن دوستان جدید را امکان‌پذیر می‌سازد، شکارچیان و کارفرمایان و ماموران پلیس و غیره را نیز قادر می‌سازد که پروفایل شما را بررسی کنند و به بخشی از اطلاعات شخصی شما دست بیابند.

اعتباریات پوچ را می‌توان به «ماشین تجربه» نوزیک تشبیه کرد. رابرت نوزیک (Nozick Robert) یک آزمایش ذهنی ساده را مطرح می‌کند و با آن نشان می‌دهد ما چگونه در اعماق وجودمان واقعیت روزمره را به حقایق مهندسی شده ترجیح می‌دهیم. فرض کنید ماشین تجربه اختراع شده باشد که می‌تواند هر تجربه‌ای را که شما آرزوی آن را دارید و همه امیال شما را برآورده سازد؛ برای مثال از راه تزریق دارو و تحریک اعصاب کاری کند که شما حس کنید و فکر کنید در حال نوشتن یک رمان شاهکار هستید یا در حال مطالعه یک کتاب بسیار جالب هستید یا یک فرد فوق‌العاده ثروتمند هستید. در تمام مدت شما در یک مخزن شناوری هستید و الکترودهایی که به مغز شما متصل شده‌اند، تمام این تصاویر و احساسات را به ذهن شما القا می‌کنند. شما تصور می‌کنید واقعاً درگیر این تجربیات هستید و چیزهایی که می‌بینید و می‌شنوید و حس می‌کنید، واقعاً رخ می‌دهند و هرگز به فکرتان خطور نمی‌کند که داخل یک مخزن هستید. با این حساب آیا حاضرید باقی عمرتان را در این مخزن و در حال تجربیات لذت‌بخش در جهانی مجازی سپری کنید؟ نوزیک می‌گوید پاسخ اکثر افراد منفی است. آنها می‌خواهند انجام کارهایی را تجربه کنند، نه اینکه صرفاً احساس انجام‌دادنشان را داشته باشند. لذت‌های مجازی، لذت‌های واقعی به این معنا نیستند، هرچند ما احساس لذت‌های واقعی را از آنها داشته باشیم (ر.ک: کلاین، ۱۳۹۵، ص ۳۰).

ماشین تجربه نوزیک، مانند اعتباریات پوچ، در ظاهر انسان را به حقیقت وصل می‌کند و از این جهت مشابه هم‌اند؛ یعنی کسانی که به این ماشین وصل‌اند، واقعاً گمان می‌برند

تجاریبی واقعی دارند. کسانی هم که با اعتباریات پوچ زندگی می‌کنند، واقعا گمان می‌برند که درون امور حقیقی می‌زی‌اند؛ اما یک تفاوت اساسی میان این دو وجود دارد. اگر از دیگران بپرسید آیا واقعیت را بر ماشین تجربه ترجیح می‌دهید، بیشتر آنها واقعیت را ترجیح خواهند داد؛ اما در فضای مجازی ما اعتباریات پوچ را بر اعتباریات واقعی ترجیح می‌دهیم. این فضا ما را به گونه‌ای انسان مسخ‌شده مبدل ساخته که ترجیح می‌دهیم در اعتباریات پوچ زندگی کنیم و به آنها افتخار هم می‌کنیم.

دنایای جدید عالم اعتباریات بدون پشتوانه حقیقی است؛ عالمی است که نیهیلیسم اعتباری بر آن حاکم است. این نکته در فضای مجازی بیشتر از همه جا به چشم می‌خورد. اموری در آن اهمیت پیدا می‌کنند که اعتبار پوچ‌اند. اعتباریاتی در آن معنا پیدا می‌کنند که هیچ اساس و پایه‌ای ندارند.

تمام تفاسیر سکولار از زندگی و معنای آن در دام نیهیلیسم اعتباری یا پوچ قرار دارند؛ چراکه آنها تلاش می‌کنند تمام معنا را در ارج نهادن به برخی امور در درون زندگی بازگردانند. معناداری صرفاً با اعتباریات صرف که به حقیقتی تکیه نمی‌زنند، حاصل نمی‌آید.

(و) نیهیلیسم اعتباری نیچه

مدل دیونوسیوسی نیچه صورت دیگری از نیهیلیسم اعتباری است. نیچه با نفی ارزش‌های نهایی، نیهیلیسم را در بازگشت به ارزش‌های خود زندگی دنیوی می‌داند. او در مخالفت با مسیحیت از اساس منکر ارزش‌های نهایی می‌شود. ارزش‌های زندگی اگر به ارزش‌های نهایی تکیه نزنند، خود اعتباریات پوچ می‌شوند؛ به بیان دیگر اعتباریات زندگی هم باید اساسی داشته باشند.

اکنون تلاش می‌کنیم این نکته را بیشتر تحلیل کنیم. نخست به تحلیل راه حل نیچه برای غلبه بر نیهیلیسم به تفسیر *یائگ* رجوع می‌کنیم. او در اشاره به دیدگاه واپسین نیچه بر این نکته تأکید می‌کند که:

ما برای آنکه خالق معنا در زندگی خود باشیم، می‌بایست به قهرمان زندگی خویش مبدل شویم. «قهرمان» در اینجا به معنای «آبرقهرمان» یا «ایفاگر اعمال قهرمانانه» نیست -البته گرچه قهرمان‌گرایی ممکن است به شخصیت ماجرای خاص خود من

تبدیل شود- بلکه صرفاً به معنای آن شخصیتی است که «قهرمان رمان» یا شخصیت اصلی داستان محسوب می‌گردد. برای آنکه برای قهرمانان زندگی‌های خویش مبدل شویم، بیش از پیش می‌بایست تا به دیدن قهرمانی که خود ما هستیم، توانا گردیم؛ یعنی «قهرمانی را نظاره کنیم که در شخصیت هر روزه ما پنهان مانده است» و برای انجام این امر می‌بایست «از هنرمندان بیاموزیم در حالی که در موضوعاتی دیگر از آنها خردمندتر باشیم. اما می‌توانیم در قدرت ظریف‌شان که معمولاً آنجا که هنر به پایان می‌رسد و زندگی آغاز می‌گردد، با آنها همراه شویم؛ اما می‌خواهیم به شاعران زندگی خویش مبدل شویم» (یانگ، ۱۳۹۶، ص ۲۲۶).

این سخن از این جهت درست است که آدمی خودش زندگی خودش را می‌سازد و باید قهرمان زندگی خودش باشد. هر کسی قهرمان داستان زندگی خویش است. این امر مستلزم دیدن توانایی خود و مسیر درست در زندگی است. اما نیچه چگونه این مسیر را نشان می‌دهد؟

نخستین نکته در این مسیر آن است که باید هنر نگرستن به خود را داشته باشیم؛ یعنی از چشم‌اندازی بیرونی به خود و توانایی‌های خود بنگریم. برای اینکه به «قهرمانان» زندگی خود تبدیل شویم، باید مانند هنرمندان، هنر نگرستن به خود را بیاموزیم. هنرمند سعی می‌کند از چشم‌انداز بیرونی مناسب به شیء مورد نظر بنگرد. این چشم‌انداز که در نسبتی از فاصله‌گرفتن با واقعیت پیدا می‌شود، چشم‌اندازی وسیع‌تر است. نگرستن از دور این چشم‌انداز را وسعت می‌دهد.

به نظر نیچه ما پیش‌تر به چنین چشم‌اندازی و چنین هنری نیاز نداشتیم؛ چراکه در دوره قدیم مسیحیت تصویری از زندگی قهرمانه را به ما می‌داد. مسیحیت دورنمایی از ابدیت انسان و روایت کلانی از زندگی بشر به دست می‌داد. در این روایت معنای قهرمان و جایگاه آن در زندگی از پیش مشخص بود؛ اما در دوره جدید که نیچه آن را دوره «مرگ خدا» می‌داند، دیگر مسیحیت معنای قهرمانانه زیستن را به ما نمی‌دهد و این بر عهده خود ماست تا به خود قهرمانانه خاص خودمان شکل بدهیم.

این فاصله‌گرفتن از زندگی روزمره و داشتن چشم‌انداز مهم در نگاه نیچه اهمیت

اساسی دارد. ما زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و از این رو غرق جزئیات هستیم. به عنوان یک تمثیل، یک کوه را دو گونه می‌توان دید: الف) از نزدیک که در این صورت غرق جزئیات کوه می‌شویم؛ مثلاً اینکه کدام سنگ‌ها و با چه رنگ‌هایی و چه گیاهانی بر روی دامنه کوه هست و غیره. ب) از نمای دور که در این صورت کلیت کوه و پس‌زمینه و ارتباط آن با اطراف را می‌بینیم. همین امر درباره زندگی‌های ما نیز صدق می‌کند. ما معمولاً زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و در این صورت غرق جزئیات زندگی می‌شویم؛ برای مثال به این فکر می‌کنم ساعت بعد کجا برم، کارهای درسی‌ام را چگونه انجام بدم، کی استراحت کنم و غیره. این امور جزئیات زندگی من‌اند. اما وقتی زندگی خود را از نمای دور می‌بینم، یعنی از زندگی روزمره فاصله می‌گیرم، کلیت زندگی را می‌بینم و ارتباط آن را با گذشته و آینده می‌سنجم. ما نیازمند فاصله از زندگی هستیم تا چشم‌انداز مناسب را به دست بیاوریم.

اما با این فاصله‌گیری هنرمندانه از زندگی چه اتفاقی می‌افتد؟ ما کلیت زندگی خود را از دور ببینیم، چه تحولی در زندگی ما رخ خواهد داد؟ اگر توفیق نصیب باشد، آدمی با این کار تصویری بسیار عظیم و روایتی کلان از زندگی خود به دست می‌آورد. این روایت که مانند روایت کلان افلاطونی یا مسیحی است، سه چیز را بیان می‌کند: اول، تاریخ فرد از گذشته تاکنون؛ دوم، شرایط حال حاضر فرد؛ سوم، با توجه به دو مورد اول، طرح کلی استمرار راستین زندگی فرد به سوی آینده. فرد با این کار به «هویت» خودش پی می‌برد و علم به این هویت به زندگی او معنا و غایت می‌بخشد؛ چراکه چنین چیزی عبارت است از دانستن چگونه به پیش‌رفتن یا به زبانی دیگر، دانستن «سرنوشت» خود.

البته *یانگ* هم در این میان به تأثیر تکنولوژی و فضای مجازی در گرفتارشدن آدمی در تصویر درونی از خودش اشاره می‌کند:

تکنولوژی مدرن الکترونیکی تمایل برای زندگی‌ای را که کاملاً در «نمای نزدیک» باشد، فراسوی هر آن چیزی که نیچه می‌توانست به تصور درآورد، افزایش داده است. استفاده ما از اینترنت و خصوصاً تلفن‌های همراه، به شکل انبوهی شمار جزئیات سطحی و مبتذل در زندگی‌مان و تعداد رانه‌هایی که

ظاهراً واکنش سریع را مطالبه می‌کنند، افزایش می‌دهد و ما به آسانی به دریافت و واکنش نسبت به این رانه‌ها معتاد می‌شویم و بنا به تعبیری، متمایل بدان می‌شویم که «معتاد به نمای نزدیک» باشیم... پس چگونه است که کسی شکل اساسی زندگی خود را می‌فهمد و پی می‌برد که قهرمانش کیست؟ آنچه آدمی بدان نیاز دارد، عبارت است از «گسست» از کسب و کار و سواس گونه نسبت به زندگی روزانه. چنین چیزی کارکرد یکشنبه مسیحی بود. صرف نظر از اینکه درباره آموزه مسیحی چگونه فکر می‌کنیم، در ایده روزی عاری از کار به عنوان زمانی برای فاصله‌گرفتن و از این رو فاصله‌گرفتن برای تأمل بر شکل کلی زندگی خود، حکمتی وجود داشت. به نظر من پدران کلیسا پی برده بودند که توسل به شکل کلی آن برای زندگی‌ای سالم و «متمرکز» ضروری است؛ زندگی‌ای که با چیزهای بی‌اهمیت بی‌شکل نشده است. اینکه مسلمانان ملزم بدان هستند که در روز ۵ بار عبادت کنند، تکنیک دیگری است برای دست‌یافتن به این فاصله‌گیری و شکل‌دادن به چنین تأثیری. نیچه این کارکرد درمانی دین را به رسمیت می‌شناسد (یانگ، ۱۳۹۶، ص ۲۲۹).

درست است که آدمی با نوعی گسست از روزمرگی می‌تواند راه سعادت را دنبال کند و ادیان هم مانند مسیحیت و اسلام، در واقع با برنامه‌های خاصی متدینان را به نوعی گسست از دنیای روزمره دعوت می‌کنند. فاصله‌گیری رمز گشودن معنا در زندگی است. اما این نکته هنوز گام نخست است. دین دو گام برای معنا بخشیدن به زندگی انجام می‌دهد:

۱. ایجاد فاصله با سازوکارهای خاص؛

۲. پرکردن خلأ وجودی انسان با باورها و مفاهیم خاصی.

بدون این دو گام، معنا در زندگی انسان پدید نمی‌آید و اگر هم معنایی پیدا شود، زودگذر است؛ مثلاً دین از دنیاپرستی و غرق‌شدن از دنیا و مظاهر دنیا نهی می‌کند. اما این نکته به معنای خالی کردن درون از توجه به امور روزمره در زندگی است؛ ولی این خلأ باید در گام دوم با خدا یا امر مقدس پر شود. معنا با این دو گام در زندگی پیدا می‌شود.

عبادت صرفاً برای فاصله‌گیری نیست؛ عبادت مکانیسمی است که درون خود هم

فاصله‌گیری از دنیا و هم پرکردن خلأ وجودی را با هم دارد. در عبادت انسان وجودش را با خدا یا امر مقدس پر می‌کند. عبادت درون خود هر دو گام را دارد. به بیان دیگر از نظر پدیدارشناختی «عبادت» پدیده‌ای است که در آن، جهت وجودی خود را از دنیا و امور دنیوی به سمت خدا یا امر متعالی تغییر می‌دهد.

باید میان دو نوع معنا در زندگی فرق بگذاریم: معنای ذاتی و معنای بالعرض. برخی از امور در زندگی معنای ذاتی دارند؛ یعنی ذاتاً معنادارند. معناداری آنها به خاطر این نیست که به چیز دیگری برمی‌گردند یا به آن تکیه می‌کنند. درمقابل دسته‌ای از امور معنای ذاتی ندارند، یعنی ذاتاً برای بشر معنادار نیستند؛ بلکه از این جهت معنا دارند که به اموری دیگر که معنادارند تکیه می‌کنند یا به آنها برمی‌گردند. امور اعتباری هم در زندگی باید درنهایت به اموری حقیقی منتهی شوند. اگر امور اعتباری درنهایت به امور حقیقی منتهی نشوند، اعتباریات پوچ می‌شوند. فاصله‌گیری درنهایت باید به امور حقیقی منتهی شود. اگر آدمی تصویری کلی از زندگی خود به دست آورد، چه اتفاق خواهد افتاد؟ هدفش این است که او این تصویر را به دست بیاورد و قهرمانانه زندگی کند. باز چه اتفاقی خواهد افتاد؟ نیچه تأکید دارد که آدمی باید سرنوشت خود را به دست بگیرد. اما تنها به دست گرفتن سرنوشت برای آدمی کافی نیست. اگر در این مسیر در فضای اعتباریات پوچ قرار گیرد، در مسیر زندگی هم مشکلی را حل نخواهد کرد.

دیدگاه نیچه از جهت دیگر با اعتباریات پوچ ارتباط دارد. کنارنهادن ارزش‌های والا و بازتعریف ارزش‌ها در زندگی دنیوی یعنی بازگشتن به زندگی دنیوی، آن گونه که نیچه بر آن تأکید دارد، خود مسیری به اعتباریات پوچ باز می‌کند؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت ندارند. خود زندگی چیست و چه ارزش‌هایی بر آن حاکم است؟ این ارزش‌ها از کجا اعتبار پیدا می‌کنند؟ اگر ارزش‌های زندگی بدون تکیه‌زدن به ارزش‌های والا تعریف می‌شوند، چه پشتوانه حقیقی دارند و چرا آدمی باید آنها را دنبال کند؟ دیدگاه نیچه به نیهیلیسم اعتباری می‌انجامد و خود -چنان‌که پیش‌تر گفتیم- نیهیلیسمی دیگر در لباس مبدل بلکه مشروعیت‌بخشیدن به نیهیلیسمی بدتر در پرتو رد نیهیلیسم دیگری است.

ز) هیدگر و نیهیلیسم اعتباری

به نظر می‌آید راه حل هایدگر برای خروج از نیهیلیسم تکنولوژیک به طور کلی و نیهیلیسم سایبری را باید در برخی اندیشه‌های او دنبال کرد. به نظر هایدگر دازاین -یا وجود انسان- تنها موجودی است که هستی برایش یک مسئله است. او درباره کیفیت بنیادی زندگی‌اش با یک انتخاب مواجه می‌شود. تنها دازاین است که انتخاب می‌کند نه موجودات دیگر؛ موجودات دیگر، از قبیل گل‌ها و حیوانات، این گونه نیستند. به نظر هایدگر معناداری زندگی در اصالت (Eigentlichkeit) نهفته است و بحث هایدگر در این خصوص به تبیین معناداری زندگی مربوط می‌شود. نحوه پرداخت او به اصالت و مجموعه‌ای از موضوعات مرتبط با آن، یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین مباحث در هستی و زمان است. بی‌تردید طرح کامل این بحث باید در مجالی دیگر صورت گیرد و ما تنها به برخی نکات در این زمینه اشاره می‌کنیم (ر.ک: لیچ، ۱۳۹۸، ص ۲۷۹-۲۷۷).

ما در ساحت زندگی روزمره از توده‌ها پیروی می‌کنیم و نقش‌های اجتماعی را قبول می‌کنیم و هم‌رنگ جماعت می‌شویم؛ عرف را می‌پذیریم؛ با توده‌ها یکسان می‌شویم و آنچه را که «مردم» انجام می‌دهند، بدون فکر انجام می‌دهیم؛ همچنین از چیزهایی که مردم اجتناب می‌کنند، دوری می‌کنیم. وقتی با گزینه‌های مختلف روبه‌رو هستیم، راهی را انتخاب می‌کنم که مورد پسند مردم است. از احکام مردم پیروی می‌کنیم. این «مردم» اند و نه من که تعیین می‌کنند من چه چیزی و چه کسی باید باشم و چه انتخاب‌هایی را باید بکنم و دست به کارهایی باید بزنم. مراد هایدگر از وجود غیر اصیل این نوع وجود است. عدم اصالت بدین معناست که آدمی نمی‌تواند خودش مسیر زندگی‌اش و گزینه‌های مورد نظرش را تعیین کند و همواره دیگران برای او تعیین می‌کنند که چه بکند و چه باشد. درمقابل اصالت این است که خود انسان تصمیم بگیرد و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند.

عدم اصالت دو جنبه دارد: از یک جهت آدمی احساس می‌کند یک جای این کار اشتباه است. خود آدمی باید تصمیم بگیرد که چه بکند و چه باشد؛ اما از جهت دیگر حالتی از امینت و آرامش می‌آورد. وقتی آدمی با توده همراه می‌شود، درواقع امینتی با جماعت پیدا

می‌کند. زندگی غیراصیل حسن دیگری هم دارد. در این زندگی به گونه‌ای تلاش می‌کنیم از مرگ فرار کنیم؛ چراکه حس فناپذیری به ما می‌دهد. آدمیان می‌میرند و می‌دانند که خواهند مرد. اما «مردم» هرگز نمی‌میرند. ما از طریق همانندسازی خودمان توهم فناپذیری پیدا می‌کنیم و از این طریق مرگ خودم را فراموش می‌کنم.

به نظر هایدگر مشخصه زندگی غیر اصیل، فراموشی مرگ است و فرد اصیل کسی است که با مرگ روبه‌رو می‌شود و به آن می‌اندیشد. می‌بایست همواره به یاد داشته باشیم که مرگ من حقیقتاً «از آن من» است؛ امری است که حتماً رخ خواهد داد؛ اجتناب‌ناپذیر است و می‌تواند در هر لحظه‌ای اتفاق بیفتد. فرد اصیل همواره در انتظار مرگ است. او باید با «دویدن به سوی مرگ» در اندیشه و با «مرگ‌اندیشی» به اصالت زندگی‌اش کمک کند. این آگاهی از مرگ، او را متوجه محدودیت و تناهی وجودش می‌کند و به امکاناتی روی می‌آورد که به روی او گشوده‌اند. او به باارزش‌بودن زندگی‌اش پی می‌برد و با تباه‌کردن خودش در زندگی روزمره احساس به‌هدررفتن پیدا می‌کند. به طور خلاصه اصالت در گرو انتخاب‌های خود شخص است. خود فرد باید تصمیم بگیرد چه باشد و چگونه زندگی کند. او باید با عزمی راسخ مطابق خواسته خود زندگی کند. این به زندگی فرد شکل و وحدت می‌بخشد و تمرکز ایجاد می‌کند؛ به فرد احساسی از هدف‌داری، اهمیت و اضطراب می‌دهد و در نتیجه زندگی فرد به نحوی راستین معنادار می‌سازد.

هایدگر با طرح مسئله اصالت به پوچ‌بودن همرنگی با «مردم» توجه دارد. بی‌تردید فروافتادن فرد در جریان روزمره زندگی و در جریان تصمیمات همگان در موارد بسیاری آدمی را به سوی اعتباریات پوچ سوق می‌دهد؛ اما باید دو مفهوم را از هم جدا کنیم:

۱. زندگی غیر اصیل (به معنای هایدگری)؛

۲. اعتباریات پوچ.

نسبت این دو تساوی نیست؛ یعنی هرچه جزو مشهورات میان مردم است - که فرد آنها را پیروی می‌کند - الزاماً اعتباریات پوچ نیستند، بلکه برخی از آنها اعتباریات پوچ‌اند. در میان مشهورات مردم هم اعتباریات حقیقی وجود دارد. اموری وجود دارد که با حقایق

پیوند می‌خورد. به طور مطلق نمی‌توان گفت هرچه میان مردم وجود دارد، اعتباریات پوچ است؛ اما هایدگر اصالت را به خود شخص برمی‌گرداند و زندگی اصیل را در گرو این می‌داند که فرد خودش تصمیم بگیرد و در جریان تصمیم «مردم» نغلتد. خود فرد هم ممکن است بر اساس تصمیم خودش به اعتباریات پوچ روی بیاورد؛ از این رو زندگی اصیل به معنایی که هایدگر اراده می‌کند، ممکن است اعتباریات پوچ در بر داشته باشد. در نتیجه زندگی اصیلی که هایدگر می‌گوید، ممکن است چندان هم اصیل نباشد. امکان فرورفتن فرد در اعتباریات پوچ در این زندگی هم هست.

رویارویی با مسئله مرگ هم به زندگی انسان جهت می‌دهد و برای یک زندگی اصیل لازم است. اما فرد پس از این رویارویی چه باید بکند و چگونه زندگی کند؟ آیا هم‌رنگ جماعت نشدن در این مورد کفایت می‌کند؟ اینکه فرد خودش تصمیم بگیرد و در جریان تصمیم توده و مردم قرار نگیرد، کافی نیست. بی‌تردید دوره بعد از این آگاهی هم اهمیت دارد؛ اینکه فرد پس از این رویارویی با مسئله مرگ چه راهی را باید انتخاب کند، مهم است. در غیر این صورت، این آگاهی هم مشکلی را حل نمی‌کند. هایدگر دیگر قدمی فراتر از این در حل مسئله نمی‌گذارد.

سخن هایدگر قابل مقایسه با دیدگاه آلبر کامو است. کامو نخستین کسی بود که مواجهه و رویارویی بشر جدید با پوچی و بی‌معنایی جهان را مسئله اصلی و اساسی فلسفه اعلام کرد. او در افسانه سیزیف به این نکته اشاره کرد که هیچ‌انگاری از تضاد و ناهنجاری بین میل طبیعی انسان برای یافتن معنا در زندگی‌اش و غیرممکن بودن کشف آن معنا به شیوه‌ای منطقی و عقلانی سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌انگاری ریشه در تناقض منطقی ندارد، بلکه یک تناقض هستی‌گرایانه است؛ معمای اصلی حیات بشری است. ما برای یافتن معنا انتظار می‌کشیم و جست‌وجو می‌کنیم، اما سرانجام به آن دست نمی‌یابیم. به نظر او آدمیان در مواجهه با پوچی انسان‌ها سه واکنش و راه دارند: خودکشی؛ ایمان به خدا؛ پذیرش.

کامو سومین مورد را انتخاب کرد. پذیرش پوچی این آزادی بی‌حد و مرز را به انسان می‌دهد تا معنای شخصی خود را برای زندگی خلق کند. به نظر او آدمی نباید کاشف معنا

باشد، بلکه باید آن را خلق کند. اما اگر قرار است معنایی در کار نباشد، چگونه باید آن را خلق کرد؟ (ر.ک: کلاین، ۱۳۹۵، ص ۸۲).

اما پذیرش این وضعیت بی معنایی چگونه می تواند به زندگی انسان معنا ببخشد و آدمی چگونه می تواند معنا را خودش خلق کند؟ انسان موجودی است که تا ساکن و مقیم سرزمین حقیقت نشود، به معنا دست نمی یابد. امور اعتباری هم که به حقیقت بازگشت نمی کنند، نمی توانند معنایی به زندگی او ببخشند. معنایی که بشر برای زندگی اش خلق می کند، باید با واقعیت هم مطابقت داشته باشد، و آلا در دام نیهیلیسم اعتباری می افتد.

نکته قابل توجه در فلسفه های زندگی در قرن بیستم همین است که این فلسفه ها از سویی می خواهند مسئله بی معنایی و پوچی در زندگی بشر را حل کنند. آنها برای رسیدن به این هدف سعی می کنند از راهی غیر از ایمان به خدا آن را حل کنند. گویا این نوع فلسفه ها سخن نیچه در باب «مرگ خدا» را اساس آینده تاریخ بشر دانسته، می خواهند در همین چارچوب به زندگی بشر معنا ببخشند؛ اما همه آنها در فضای پاره ای از امور اعتباری سیر می کنند که خود با معنای زندگی بشر تهاافت دارند. زندگی بشر جدید را مجموعه ای از اعتباریات جدید احاطه کرده است. گویا این اعتباریات زندانی برای او ساخته اند که معنای زندگی او را هم از او ربوده اند.

در تفکر دینی بر این نکته تأکید می شود که تنها ایمان به خدا انسان را از پوچی می رهاند و به زندگی او معنا می بخشد. این نکته هیچ بدیل دیگری ندارد. تلاش هایی که این فلسفه ها انجام داده اند، هرگز معنایی به زندگی به بشر نداده است. تنها به گونه ای او را در برابر این وضعیت تسلیم کرده است.

بازتاب پوچی را امروزه تنها در ادبیات و سینما نمی بینیم. متفکران اگزیستانسیالیست به دنبال نشان دادن این پدیده در ادبیات و تئاتر و سینما بودند. اما امروزه این پدیده را پیش از و بیش از همه جا در فضای مجازی و در شبکه های اجتماعی می بینیم. پوچی امروزه سبک زندگی بشر در جهان روزمره و در جهان واقعی شده است. هیچ معنایی برای زندگی در او نمی یابیم. گویا انسان مجازی، همان طوری که کامو می گفت، این وضعیت را پذیرفته است.

این انسان تلاش می‌کند با همین اموری که در فضای مجازی هست، با ارتباط مجازی با دیگران و غیره معنا را در زندگی خود خلق کند.

خلق معنا هم ممکن است در فضایی آکنده از اعتباریات پوچ صورت گیرد. هرچند خود شخص آن را آفریده، ولی بر اساس اعتباریاتی آن را آفریده است که به حقیقت تکیه نمی‌زنند. این مشکل در دیدگاه کامونیزم به چشم می‌خورد. فرض کنید فردی در سرتاسر عمرش خودش را با این فرض که ثروتمندترین فرد است، خوشحال کند. این امر به زندگی او معنا نمی‌بخشد، بلکه او را در یک فضای توهمی سرگرم می‌کند. پذیرش بی‌معنایی و پوچی و خلق کردن معنا به دنبال آن، باید بر اساس اعتباریاتی صورت بگیرد که با حقیقت گره بزنند.

تأکید بر این نکته ضروری است که ما زندگی اصیل را زندگی می‌دانیم که علاوه بر اینکه فرد در آن خودش تصمیم می‌گیرد، درگیر اعتباریات پوچ هم نشود. اصالت با حقیقت ارتباط دارد. باید زندگی انسان به گونه‌ای با حقیقت ارتباط داشته باشد. فضای مجازی دو مشکل عمده برای انسان آفریده است: اولاً او را درگیر «مردم» و «توده بزرگ‌تر» کرده است. مردمی که در اینترنت حضور دارند، صرفاً عده اندکی از یک جامعه نیستند، بلکه میلیون‌ها کاربر از دهکده جهانی اینترنت‌اند؛ بنابراین، این «مردم» بسیار بزرگ‌تر از «مردم» یک جامعه‌اند. ثانیاً به اعتباریات پوچ بسیاری دامن زده است. بنابراین، این فضا از دو جهت یعنی از جهت گم‌شدن در اراده «مردم» و از جهت غلتیدن به دنیای اعتباریات پوچ، پیوند انسان را با زندگی حقیقی بریده است.

نتیجه

زندگی اجتماعی بشر با اعتباریات گره خورده است و بدون آنها این زندگی مختل می‌شود. البته نظام اعتباری بشر قائم به یک نظام حقیقی است. در نتیجه زندگی بشر دو لایه دارد: لایه ظاهری و لایه باطنی. لایه ظاهری همان امور اعتباری و نظام اعتباری را تشکیل می‌دهند. لایه باطنی نظام حقیقی است که نظام نخست بر آن استوار می‌گردد. اعتباریاتی را که بر حقیقتی تکیه نمی‌زنند، «اعتباریات پوچ» نامیدیم. نیهیلیسم اعتباری را به عنوان گونه‌ای از نیهیلیسم تعریف کردیم که بر اساس اعتباریات پوچ شکل می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین گونه‌های نیهیلیسم که در فضای سایبر به چشم می‌خورد، نیهیلیسم اعتباری است و صورت‌های مختلفی از آن در این فضا به چشم می‌خورد. تکنولوژی و فضای مجازی با خود انبوهی از اعتباریات پوچ را به همراه آورده است و آدمی را در سیاهچال نیهیلیسم اعتباری گرفتار کرده است. راه دست‌شستن از آنها تنها بازگشت به اعتباریات حقیقی است؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت دارند. رابطه وجودی که بشر جدید با فضای سایبر و تکنولوژی پیدا کرده، جایگزین رابطه با امر قدسی و خدا شده است.

فاصله گرفتن از زندگی روزمره و داشتن چشم‌انداز مهم در نگاه نیچه برای رهایی از نیهیلیسم اهمیت اساسی دارد. ما زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و از این رو غرق جزئیات‌ایم. باید هنر نگرستن به خود را داشته باشیم؛ یعنی از چشم‌اندازی بیرونی به خود و توانایی‌های خود بنگریم. برای اینکه به «قهرمانان» زندگی خود تبدیل شویم، باید مانند هنرمندان، هنر نگرستن به خود را بیاموزیم. هنرمند سعی می‌کند از چشم‌انداز بیرونی مناسب به شیء مورد نظر بنگرد.

آدمی با نوعی گسست از روزمرگی می‌تواند راه سعادت را دنبال کند و ادیان هم در واقع با برنامه‌های خاصی متدینان را به نوعی گسست از دنیای روزمره دعوت می‌کنند. فاصله‌گیری رمزگشودن معنا در زندگی است؛ اما این نکته هنوز گام نخست است. دین درحقیقت دو گام برای معنابخشیدن به زندگی انجام می‌دهد: (۱) ایجاد فاصله با سازوکارهای خاص؛ (۲) پرکردن خلأ وجودی انسان با باورها و مفاهیم خاص.

به نظر هایدگر معناداری زندگی در اصالت نهفته است. ما در ساحت زندگی روزمره از توده‌ها پیروی می‌کنیم و نقش‌های اجتماعی را می‌پذیریم و هم‌رنگ جماعت می‌شویم؛ عرف را می‌پذیریم؛ با توده‌ها یکسان می‌شویم و آنچه را که «مردم» انجام می‌دهند، بدون فکر انجام می‌دهیم. از چیزهایی که مردم اجتناب می‌کنند، دوری می‌کنیم. وقتی با گزینه‌های مختلف روبه‌رویم، راهی را انتخاب می‌کنیم که مورد پسند مردم است. از احکام مردم پیروی می‌کنیم. درمقابل اصالت این است که خود انسان تصمیم بگیرد و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند.

در نقد نظر هایدگر گفتیم هرچه جزو مشهورات میان مردم است - که فرد از آنها پیروی می‌کند - الزاماً اعتباریات پوچ نیستند؛ بلکه فقط برخی از آنها اعتباریات پوچ‌اند. در میان مشهورات مردم هم اعتباریات حقیقی وجود دارد. اما هایدگر اصالت را به خود شخص برمی‌گرداند و زندگی اصیل را در گرو این می‌داند که فرد خودش تصمیم بگیرد؛ ولی خود فرد هم ممکن است بر اساس تصمیم خودش به اعتباریات پوچ روی بیاورد. در نتیجه زندگی اصیلی که هایدگر می‌گوید، ممکن است چندان هم اصیل نباشد. امکان فرورفتن فرد در اعتباریات پوچ در این زندگی هم هست.

آلبر کامو در مواجهه با بی‌معنایی و پوچی بر پذیرش آن و خلق معنا توسط خود شخص تأکید دارد. خلق معنا هم ممکن است در فضایی آکنده از اعتباریات پوچ صورت گیرد. هرچند خود شخص آن را آفریده، بر اساس اعتباریاتی آن را آفریده است که به حقیقت تکیه نمی‌زنند.

فضای مجازی دو مشکل عمده برای انسان آفریده است: (۱) او را درگیر «مردم» و «توده بزرگ‌تر» کرده است. مردمی که در اینترنت حضور دارند، صرفاً عده اندکی از یک جامعه نیستند؛ بلکه میلیون‌ها کاربر از دهکده جهانی اینترنت‌اند. (۲) به اعتباریات پوچ بسیاری دامن زده است. بنابراین، این فضا از دو جهت پیوند انسان را با زندگی حقیقی بریده است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ برهان شفا؛ ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، ویراستار علمی هادی وکیلی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء (الالهيات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء (الطبيعات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ شفا (منطق)؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، د.
۶. —؛ عيون الحكمة مع شرح عيون الحكمة؛ شارح فخرالدین الرازی، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا؛ چ ۱، تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۷. —؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. استیور، گیل، روان شناسی شهرت؛ ترجمه احسان شاه قاسمی؛ تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۹.
۹. پارسا، محمد؛ بنیادهای روان شناسی؛ چ ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی؛ قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ مکتب های روان شناسی و نقد آن؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۷۲.

۱۲. شاملو، سعید؛ **مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت**؛ تهران: رشد، ۱۳۸۸.
۱۳. شولتسس، دوآن و پی سیدنی الن شولتز؛ **نظریه‌های شخصیت**؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی؛ ویراست ۹، چ ۲۱، تهران: ویرایش، ۱۳۹۱.
۱۴. شولتسس، دوآن؛ **روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم**؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ چ ۱۷، تهران: نشر پیکان، ۱۳۹۰.
۱۵. صدوق؛ **التوحید**؛ چ ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۶. الطباطبائی، محمدحسین؛ **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**؛ تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، ۲۰۰۷م/ ۱۴۲۸ق.
۱۷. —؛ **نهاية الحكمة**؛ قم: جامعه المدرسين، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۲ش.
۱۸. کلاین، دانیل مارتین؛ **هر بار که معنی زندگی را فهمیدم عوضش کردند**؛ ترجمه حسین یعقوبی؛ تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۵.
۱۹. لینچ، مایکل پاتریک؛ **اینترنت ما: اطلاعات زیاد و فهم کم در عصر کلان داده‌ها**؛ ترجمه حامد قدیری؛ تهران: نشر اسم، ۱۳۹۸.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ **فطرت**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۲۱. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۲۲. نای، رابرت دی؛ **سه مکتب روان‌شناسی: دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز**؛ ترجمه سیداحمد جلالی؛ چ ۱، تهران: پادرا، ۱۳۸۱.
۲۳. نصیرالدین الطوسی، محمد بن محمد؛ **شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات**؛ چ ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲۴. ویتکاور، دی. ای. (ویراستار)؛ **فیس‌بوک و فلسفه؛ در ذهن‌تان چه می‌گذرد؟**؛ ترجمه علی‌اصغر رئیس‌زاده؛ تهران: بنگاه نشر سیفتال، ۱۳۹۵.
۲۵. ویلیام هوردرن؛ **راهنمای الهیات پروتستان**؛ ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۲۶. یانگ، جولیان؛ **فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی**؛ ترجمه بهنام خداپناه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۶.

27. Arons, MIKE, and Ruth Richards; “Two Noble Insurgencies: Creativity and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
28. Polkinghorne, Donald E.; “The Self and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
29. Rogers, Carl R; **On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy**; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
30. Routh, Donald K. and John M. Reisman; “Clinical Psychology”, **Handbook of psychology**; V.1, ed. Donald K. F.