

<https://www.aftabekherad.ir>

## Hope (Part One)

Salman Safdari  
Social researcher

Hasna Tohidifar  
Social researcher

**Received: 2017/09/08**

**Accepted: 2017/10/24**

### **Abstract**

Discussions of hope can be found throughout the history of philosophy and in all Western philosophical traditions, although philosophy has not traditionally paid as much attention to hope as to beliefs and values. However, even though hope has been discussed regularly throughout history—with notable exceptions such as Aquinas, Bloch, and Marcel—almost all major philosophers have believed that hope plays an important role in human motivation, religious beliefs, or politics. Historically, discussions of the importance of hope have often been embedded in specific philosophical projects. Most recent discussions of hope offer independent assessments and explanations of the nature and relationship of hope to other mental phenomena such as desire, intention, and optimism.

**Keywords:** hope, philosophy of hope, illusory hope, hope and fear, hope and faith, hope and possibility, Christian hope, happiness and immortality, certainty, justified enthusiasm, motivation, Emmanuel Acanthe

## امید<sup>۱</sup>

### (بخش اول)

سلمان صفدری<sup>۲</sup>

حسنا توحیدی فر<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۷

### چکیده

بحث‌های امید می‌توانند در طول تاریخ فلسفه و در تمام سنت‌های فلسفی غرب یافت شوند، اگرچه فلسفه به طور سنتی به اندازه اعتقادات و ارزش‌ها به امید توجه نکرده است. با این حال، حتی اگر امید در طول تاریخ مرتب مورد بحث قرار گرفته است — جز استثنای مهم مانند آکویناس، بلوخ و مارسل — تقریباً همه فیلسوفان بزرگ معتقدند که امید نقش مهمی را در انگیزه انسانی، اعتقادات مذهبی یا سیاست ایفا می‌کند. از لحاظ تاریخی، بحث در مورد اهمیت امید، اغلب در پروژه‌های فلسفی خاص جای گرفته است. بیشتر بحث‌های اخیر درباره امید برآوردها و تبیین‌های مستقلی از طبیعت و رابطه امید با سایر پدیده‌های ذهنی مانند آرزو یا میل، قصد و نیت و خوش‌بینی را ارائه می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** امید، فلسفه امید، امید‌واهی، امید و ترس، امید و ایمان، امید و امکان، امید مسیحیت، سعادت و جاودانگی، اطمینان، شوق موجه، انگیزه، امانوئل اکانت

<sup>۱</sup> این مقاله ترجمه‌ای از مفهوم امید در دایره المعارف استنفورد چاپ شده در سال ۲۰۱۷ می‌باشد. طولانی بودن مقاله

باعث گردیده ترجمه در دو بخش منتشر گردد. ادامه مقاله در شماره آتی این فصلنامه ارائه می‌گردد.

<sup>۲</sup> پژوهشگر اجتماعی، مترجم - sn.safdari@gmail.com

<sup>۳</sup> پژوهشگر اجتماعی، مترجم

## مقدمه

در مقایسه با موضوعاتی مانند باورها و تمایلات، که بیشتر مورد بحث قرار گرفته‌اند، پدیده امید چالش‌های بی‌مانندی را هم برای نظریه‌های ذهنی یا عقلی و هم نظریه‌های ارزش ارائه می‌دهد. امید تنها گرایشی با مؤلفه‌های شناختی نیست — بلکه امید به واقعیت‌ها و حقایق مربوط به امکان و احتمال وقایع آینده مربوط می‌شود. امید همچنین دارای یک جزء انگیزشی نیز می‌باشد — امید متفاوت از انتظارات محض است تا آنجا که خواسته‌های ما را منعکس کرده و بر آنها تأثیر می‌گذارد. تحلیل کلاسیک امید — که (به اصطلاح) «تبیین استاندارد» نامیده می‌شود — امید را نگرشی ترکیبی می‌پندارد که شامل طلب یک نتیجه و باور در احتمال وقوع نتیجه است. اما همه نتایجی که باور داریم امکان‌پذیر هستند و به آنها امیدواریم در واقع اهداف امید ما هستند. به منظور ایجاد امیدواری، نه تنها فرد باید احتمال وقوع نتیجه را در نظر بگیرد بلکه باید به نحو متمایزی به شیوه‌ای مشخص با این نتیجه درگیر شود. این امر چنین پرسشی را مطرح می‌کند که آیا امید می‌تواند به باورها و خواسته‌ها تقلیل یابد یا خیر؟

در مباحث و گفتمان عمومی، امید اغلب مترادف با خوش‌بینی در نظر گرفته می‌شود، در حالی که خوش‌بینی می‌تواند به طور مؤثر و مناسب به عنوان آرزو و طلب یک نتیجه همراه با باور بر اینکه وقوع نتیجه محتمل‌تر است تا عدم وقوع آن (یا محتمل‌تر از شواهدی است که منجر به باور دیگر افراد می‌شود) آنالیز شود، بسیاری از فلاسفه معتقدند امید، درک درست و صحیح، مستقل از برآوردهای احتمال تحقق آن است. یک فرد می‌تواند برای نتایجی که خیلی بعید به نظر می‌رسد و انتظار رخداد آن را ندارد امیدوار باشد، مانند درمان معجزه‌آسای یک بیماری. در چنین مواردی، خوش‌بینی پاسخ مناسبی نیست.

یک سؤال جدی این است که سهم امید در عاملیت انسان، با آنچه تمایلات اساسی است تعریف می‌گردد و یا اینکه امید سهم مستقلی را در ایجاد انگیزه و یا مستدل کردن آن دارد؟ اگر فردی فرض کند که امید نمی‌تواند سهم مستقلی را در استدلال عملی و کاربرد برای تحقق‌اش داشته باشد اما همچنان انگیزشی ایجاد می‌کند، این امر باعث افزایش این سوءظن می‌شود که امید عاملیت عقلانی را تحریف می‌نماید. تا زمانی که بتوان چنین تبیینی در طول تاریخ فلسفه یافت شود، بسیاری از فیلسوفان گذشته و معاصر، تحلیل‌هایی از امید را ارائه می‌دهند که واجد عناصری است که بیشتر تحلیل مبتنی بر

اعتقاد آرزو را ارائه می دهد و از این عناصر برای تبیین این که چرا عمل یک فرد براساس امید، (برخی اوقات) امری عقلانی است استفاده می کند.

## ۱- تاریخ فلسفی امید

از لحاظ تاریخی، ارزیابی‌ها از امید و دیدگاه حاکم بر رابطه بین عمل انسان و آینده با هم تغییر می‌کنند. تا زمانی که شرایط بشر بعنوان شرایط اساساً غیرقابل تغییر مورد ملاحظه قرار گیرد، امید بیشتر ناشی از عدم قطعیت معرفتی و به عنوان پدیده‌ای تلقی می‌شود که اثرات دوسویه‌ای بر سعادت و خوشبختی انسان دارد. در حوزه‌های فلسفی جایی که در آن بر امکان یک زندگی آینده فراتر از این جهان یا ایده پیشرفت بشری تأکید می‌شود، امید اغلب به عنوان رویکردی مناسب و حتی گرایشی پرفضیلت دیده می‌شود که انسان‌ها را برای هدایت عاملیتشان به سوی این احتمالات توانا می‌سازد. (Miceli and Castelfranchi, 2010).

### ۱-۱- برآوردها و تبیین‌های کهن درباره امید

در اندیشه اولیه یونان، امید اغلب به عنوان گرایش کسانی در نظر گرفته می‌شد که دانش کافی نداشته و یا به سادگی با افکار آرزومندان خود زندگی می‌کردند. بدین ترتیب امید به عنوان یک گرایش (حداقل به طور بالقوه) در وهله اول دارای پیشینه منفی است که کنش‌ها و عاملیت‌ها را منحرف می‌سازد. سولون در حال حاضر بر امیدهای پوچ و واهی (امید تهی)<sup>۱</sup> تمرکز دارد (Lewis 2006: 85; Caston and Kaster, 2016). در مباحث توسیدید<sup>۲</sup> به طور مشابه به این اشاره شده است که افرادی که امیدوارند عموماً درک ضعیفی از وضعیت خود دارند و در داشتن برنامه‌های خوب شکست خورده و همه چیز برای آنها در جنگ و نزاع به بدی پیش می‌رود (The Peloponnesian War, 5.102-3, 5.113). دیدگاه نسبتاً ظریفی که اغلب دیده می‌شود در تغییر هسیود<sup>۳</sup> در داستان پاندورا منعکس شده است. هنگامی که همه شرارت‌ها از شیشه پاندورا فرار کرده بودند، تنها امید (Elpis) بود که باقی ماند. به نظر می‌رسد که این موضوع به آن اشاره

<sup>۱</sup>. Empty hopes

<sup>۲</sup>. Thucydides

<sup>۳</sup>. Hesiod

دارد که امید می‌تواند عاملیت انسان را در برابر واقعیت گسترش بدی‌ها و شرارت‌ها حفظ نماید. با این حال لازم به ذکر است که تفاسیر متفاوتی در مورد اینکه چرا امید (Elpis) در شیشه پاندورا باقی ماند، وجود دارد (Verdenius 1985: 66): آیا این امر امید را برای انسان‌ها قابل دسترس می‌سازد یا اینکه امید را از انسان دور می‌کند؟ در نهایت امید خوب تلقی می‌شود ("آسایش برای انسان در بدبختی‌هایش و انگیزشی برای ادامه زندگی‌اش"، Verdenius 1985: 66) یا بد ("امید بی‌اساسی که فرد تنبل دارد به آن اتکا می‌کند در زمانی که وی باید برای زندگی خود صادقانه تلاش کند"، Verdenius 1985: 66)؟ این تفاسیر مختلف از افسانه پاندورا در طول تاریخ فلسفه وجود دارد. (به خصوص در بین نویسندگان اگزیستانسیالیست)

در تیمائوس<sup>۱</sup>، افلاطون نیز با بازنمایی افسانه‌ای که مطابق آن موجودات غیبی و الوهی اطمینان، ترس و امید فریبنده‌ای را به انسان می‌دهند، گرایش و نگرش نسبتاً منفی‌ای را نسبت به امید اتخاذ نمود (Timaeus, 69b). در مقابل در فیلبوس<sup>۲</sup> وی دیدگاه مناسب‌تری نسبت به نقش امید در زندگی بشر را بیان کرده است. بحث مربوط به امید در متن مباحث مربوط به «لذت‌های کاذب» صورت می‌گیرد. در مقابل مخالفت پروتارک<sup>۳</sup> که معتقد است تنها عقاید و نظرات می‌توانند درست یا نادرست باشند نه لذت‌ها، سقراط مقایسه‌ای را بین نظر و لذت ارائه داد (Philebus, 36d). در این حوزه، او «لذت انتظار»<sup>۴</sup> را بیان می‌کند که به معنای انتظارات حاصل از لذت‌های آینده است که امید خوانده می‌شوند (Philebus, 39e3). همانطور که فرد<sup>۵</sup> استدلال می‌کند، در مورد چنین لذت‌های حاصل از انتظار، آنچه ما در حال حاضر از آن لذت می‌بریم تنها یک امر ذهنی است. از آنجا که بین امر ذهنی که ما از آن لذت می‌بریم و آنچه در حقیقت اتفاق می‌افتد اختلاف وجود دارد، بنابراین لذت می‌تواند درست باشد — که در این مورد مناسب است که بگوییم امید می‌تواند به طور منطقی و عقلانی تأیید شده — یا غلط باشد (Frede 1985: 174f). در فیلبوس نیز امید بنیانی برای عاملیت بشر معرفی می‌شود. به نظر می‌رسد افلاطون معتقد است که تمام تجلیات رفتاری ما مربوط به آینده‌ای است که آن‌ها را به امید مربوط می‌سازد (Vogt Forthcoming).

۱. Timaeus

۲. Philebus

۳. Protarch

۴. Anticipation

۵. Frede, 1985

یکی دیگر از تبیین‌های پیشین که به امید صرفاً نقش منفی را نسبت نمی‌دهد نظریه ارسطو است که در بررسی خود درباره فضیلت شجاعت به امید توجه خاصی داشته است (Gravlee, 2000; Lear, 2008). از سویی، ارسطو رابطه بین امید و شجاعت را یک تضاد توصیف می‌کند. او دو منبع امیدواری را که غیرشجاعانه است تعیین نمود. اول: ممکن است فرد در دریا یا در یک بیماری امیدوار باشد، اما این امید متضمن شجاعت نیست تا آنجا که با توجه به نظر ارسطو در چنین شرایطی نه فرصتی برای ابراز دلاوری وجود دارد و نه «مرگ» در این مورد با شکوه است (Nicomachean Ethics 3.6, 1115a35ff.) دوم، فرد براساس تجربیات خود از خوشبختی می‌تواند امیدوار باشد (Nicomachean Ethics 3.8, 1117a10ff.) در این مورد می‌باید به احتمال وقوع یک رخداد خوب به خوبی محقق نمی‌شود، اما با یک قیاس محض اینگونه استنباط می‌شود. هر دو نوع امیدواری عمل شجاعانه نیست. به عبارت دیگر، ارتباطی بین امید و شجاعت از طریق مفهوم اطمینان نیز وجود دارد (Gravlee, 2000). برای مثال ارسطو می‌گوید: «پس انسان ترسو و بزذل نوعی شخصیت ناامیدکننده است؛ زیرا او از همه چیز می‌ترسد»، از طرف دیگر فرد شجاع، وضعیت متضادی دارد؛ به این دلیل که اطمینان نشانه‌ای از تمایل به امید است (Nicomachean Ethics 3.7, 1116a2). بنابراین، اگرچه ممکن است شخص امیدوار شجاع نباشد، اما هر شخص شجاعی حتماً امیدوار است. امید، اطمینان ایجاد می‌کند، چراکه اگر از منابع درست و مناسبی حاصل شود، می‌تواند منجر به ایجاد فضیلت شجاعت شود. گراولی (Gravlee, 2000: 471ff.) دو مفهوم دیگر را که با ارزش امید در تفکر ارسطو مرتبط است، توصیف می‌کند. اول اینکه امید زمینه‌ساز اندیشه و تأمل است که لازمه هر عمل بافضیلتی است. دوم، امید همچنین به عنوان امری ارزشمند در ارتباط با جوانان و فضیلت مگالوپسیچیا<sup>۱</sup> (بزرگ منشی) معرفی شده است. امیدواری ما را به سوی شرافت، نجابت و خوشی<sup>۲</sup> ذاتی سوق می‌دهد. شاید جالب باشد که امید کمتر مورد توجه فیلسوفان رواقی<sup>۳</sup> قرار گرفته است. به طور خاص، سنکا<sup>۴</sup> به رابطه امید با ترس تأکید می‌کند (ایده‌ای که بعداً توسط اسپینوزا عنوان شد).

<sup>۱</sup>. Megalopsychia

<sup>۲</sup>. Noble

<sup>۳</sup>. پیروان فلسفه رواقیون (Stoic)

<sup>۴</sup>. Seneca

امید و ترس به یکدیگر مرتبط اند، همچنان که نامرتب به نظر می رسند. هرچند آنها به طور گسترده متفاوتند، اما دو تایی آنها ممکن است یکی باشند مانند یک زندانی و مأموری که به او دستبند زده است. ترس با امید همراه است. این طور نیست که حرکت و همراهی شان با هم مرا متعجب سازد. هر دو متعلق به ذهنی هستند که مرددند، ذهنی که با نگاه به آینده نگران است. هر دو عمدتاً ما را از واقعیت ها دور می کنند بجای اینکه ما را با وضعیت کنونی مطابق سازند (Seneca, Letter 5.7–8; in: 1969: 38).

با توجه به نظریه سنکا، ما باید هم از ترس و هم از امید دوری نماییم و به جای آن بر وضعیت حاضر و شرایط کنونی و تعمیق آرامش روح تمرکز کنیم.

### ۱-۲- نظر نویسندگان مسیحی درباره امید

در حالی که تبیین های پیش از مسیحیت، امید را غالباً به عنوان گرایشی به واقعیت می نگرد که مبتنی بر بینش ناقص نسبت به آنچه درست یا خوب است، بنابراین امید تنها به طور تصادفی می تواند به کنش های فضیلت مندانه کمک نماید. در مقابل، فیلسوفان مسیحی مانند آگوستین<sup>۱</sup> و توماس آکویناس<sup>۲</sup> امید را به عنوان یکی از اصلی ترین فضیلت های یک فرد معتقد تحلیل می کند. امید، دقیقاً به دلیل ظرفیتش در توجیه اقدام به شیوه ای که به دانش و آگاهی مرتبط نیست، بخشی از ایمان و باور عقلانی است.

در حال حاضر در مباحث سینت پُل<sup>۳</sup> برای توسعه جوامع مسیحیت فراتر از قانون یهودی، امید نقش مهمی را ایفا می کند. پُل معتقد است که ما تنها برای آنچه نامعین است می توانیم امیدوار باشیم (Romans 8:24; see also Augustine, City of God, book XIX, §IV, 1960:139). با این وجود، چنین امیدی می تولد محصول یک تجربه رنج آور باشد، اگر این تجربه از دریچه ایمان و باور مورد ملاحظه قرار گیرد (Romans 5:3–5) و اگر تمایل برای دور هلندن از این مصیبت با اطمینان به ناامید نبودن حمایت شود. به جای نگاه به گذشته همنوایی به قانون (که توسط پُل با مذهب یهودی ارائه شد)، این چنین امیدی (امید مسیحیت)، امیدی با نگاه به آینده است که از طریق رابطه خوب با خدا را تبیین می گردد. به عنوان مثال، پُل ابراهیم را به عنوان «امیدی

<sup>۱</sup>. Augustine

<sup>۲</sup>. Thomas Aquinas

<sup>۳</sup>. Saint Paul

در برابر امید» توصیف می‌کند (Romans 4:18) با تأکید بر شیوه‌ای که در آن امید فرای این شواهد تجربی می‌رود.

آگوستین (Augustine of Hippo) در فصل ۲ کتاب ایمان و امید و عشق خود مرتباً درباره امید بحث می‌کند (C. 420). در اینجا امید از اعتقاد متمایز می‌شود — که با واقعیت‌های تجربی انطباق ندارد — با دو ویژگی مهم: اول، اینکه امید الزاماً با وقایع آینده در ارتباط است در حالی که ایمان می‌تواند با وقایع گذشته هم در ارتباط باشد (مانند قیام مسیح). دوم، امید تنها مربوط به چیزی است که برای فرد امیدوار مناسب و خوب است، در حالی که ایمان می‌تواند با آنچه بد هست هم ارتباط داشته باشد (مانند مجازات برای گناهان فرد). در نهایت، امید، ایمان و عشق به هم پیوسته و مرتبط هستند — تنها اگر فرد به تحقق خواست خدا در «آینده» عشق بورزد و بنابراین برای آن امیدوار باشد، می‌تواند به نوع درستی از ایمان دست یابد (Enchiridion, II.7). از آنجا که عشق دورنمای هنجاری را ارائه می‌دهد که زمینه‌ساز امید و ایمان است (و بنابراین در برخی موارد، بخش مطلوب امید است)، عشق به عنوان فضیلتی بسیار مهم‌تر و اساسی‌تر از امید شناخته شده است (Enchiridion, XXX.114).

امید به زندگی بعد از مرگ نیز نقش مهمی را در فلسفه سیاسی آگوستین ایفا می‌کند. در کتاب «شهر خدا»، آگوستین شهر زمینی واقعی‌ای را از شهر بهشتی‌ای که تنها در امید به خدا موجود است متمایز می‌سازد (City of God, book XV, §XXI, 1966: 541). که این نگرش، نقطه مرجعی را برای دیدگاه سیاسی مسیحیت ارائه می‌دهد. با این حال، نه تنها امید ارائه دهنده چارچوبی از سیاست‌هایی است که بر چارچوب سیاست‌های کلاسیک برتری دارد، بلکه ارائه دهنده تئوری‌ای از امید است که شکل دهنده درک فضایل سنتی سیاست می‌باشد، زیرا مقصد خود را از شهر زمینی به شهر بهشتی هدایت می‌کند (Dodaro, 2007). مثالی از اصلاحات مبتنی بر تنبیه اینست که از طریق امید یک دولتمرد مسیحی با پرهیز از تنبیه مبتنی بر طردتلاش می‌کند (City of God, book V, §XXIV, 1963: 263).

در نهایت آگوستین در یکی از نامه‌های خود به مقدونیوس، یکی از مقامات رسمی و دولتی، بر این تأکید می‌کند که امید به زندگی آینده زمینه‌ساز تمام سعادت‌های واقعی انسان است، هم فرد و هم دولت (Letter 155, Political Writings, §4–8, pp.

91-94). بنابراین امید تنها به افراد معتقد مربوط نیست بلکه به دولتمردانی که با خوشبختی و سعادت‌های جمعی در ارتباط هستند نیز مربوط می‌شود، زیرا توجه به امید به آنها این اجازه را می‌دهد تا قانون سیاسی‌ای که منجر به فضیلت واقعی شهروندان می‌شود را ایجاد نمایند (Dodaro, 2007).

در حالی که آگوستین کم و بیش بر اهمیت امید برای دستیابی به یک زندگی مناسب مسیحی می‌پردازد، کتاب سوماتولوژیای<sup>۱</sup> توماس آکویناس شامل بحث بسیار گسترده‌ای از امید است که صورت‌های متفاوتی از امید را دربر می‌گیرد که ارتباطی با ایمان ندارند. در تحلیل چستی امید (مستقل از اهمیت الهیات آن) آکویناس معتقد است که امید یکی از «شوق و اشتیاقات آتشین»<sup>۲</sup> است (برای مثال، اشتیاقات که با انگیزش‌های ناگهانی ما مرتبط‌اند). وی معتقد است، امید، همواره با خیری در ارتباط است که در آینده به وقوع می‌پیوندد (ST I-II 40.1). با این حال، در مقابل مطلوبیت محض، تعینات و واقعیت‌های امید، نتایج محتمل یا نتایجی هستند که دستیابی به آنها دشوار اما با این وجود در قلمرو ممکنات است. همانطور که این قسمت آخر نیاز به شناخت امکان و احتمال دارد، امید نیز تاحدی ریشه در تجربه دارد (ST I-II 40.5).

با توجه به عقلانیت امید، آکویناس دیدگاه متفاوتی دارد. از یک‌سو، وی تصدیق می‌کند که فقدان تجربه می‌تواند موجب غفلت از شناخت موانع شود. این گرایش می‌تواند امید (غیرعقلانی) را ترویج کند. به عبارت دیگر، وی معتقد است که امید می‌تواند عاملیت عقلانی را ارتقا بخشد. از آنجا که امید هم آگاهی از امکان و آگاهی از احتمال (وقوع) و هم آگاهی از سختی‌ها و مشکلات پیش رو برای رسیدن به نتایج مطلوب و دلخواه را دربر دارد، بنابراین می‌تواند کنشگران را از طریق تأمین انرژی مورد نیاز برای فعالیت‌هایشان برانگیزاند.

به دلیل این دوگانگی، امید به مفهوم متداولش برای آکویناس یک فضیلت محسوب نمی‌شود. به عنوان یک شوق و اشتیاق، بشر می‌تواند حالت افراط و تفریطی از امید (زیاده‌روی و نقص و کمبود امید) را به نمایش بگذارد (ST II-II 17.5). علاوه بر این، تمایلات و اشتیاقات در تعریف فضیلت به شمار نمی‌آیند. با این وجود، این مفهوم، به محض اینکه ما امید خداشناسانه (امید الهی) را تجربه کنیم تغییر می‌کند، یعنی امیدی که

---

<sup>۱</sup>. Summa Theologiae

<sup>۲</sup>. Irascible Passions

می‌توانیم به خدا داشته باشیم. اول، چون معطوف به خداست، چنین امیدی به خوبی قابل شناخت نیست. دوم ما نمی‌توانیم امید الهی را به عنوان یک شوق و اشتیاق بدانیم بلکه ما باید آن را به عنوان عادت از خواسته تحلیل کنیم. در حالی که امید به عنوان یک شوق و اشتیاق تنها می‌تواند به وسیله خیرهای معقول ایجاد شود (و متعاقباً تا زمانی که موضوع، فرد را قادر به فهم خوبی بسازد اقدامات و اعمال وی را برای انگیزند، ما می‌توانیم به کمک خداوند در رسیدن به سعادت ابدی، امیدوار باشیم (ST II-II 17.2). از آنجا که زندگی ابدی و سعادت خیرهای محسوسی نیستند، این نوع از امید نمی‌تواند یک شوق و اشتیاق باشد بلکه باید از خواست و اراده فرد نشأت گیرد (ST II-II 18.1). تا آنجا که مربوط به عادت است، امید نمی‌تواند تحت کنترل خود فرد باشد بلکه با مرحمت داده می‌شود (ST II-II 17.1). بر اساس این تبیین، می‌توان نتیجه گرفت که یک فرد نمی‌تواند امید را در سایر افراد ایجاد کند و فرد نمی‌تواند امیدوار باشد بجز اینکه به طور غیرمستقیم - برای سعادت دیگران امیدوار باشد - فرد تنها می‌تواند به خدا امید داشته باشد.

به دلیل این دو ویژگی، امید یک فضیلت الهی است (ST II-II 17.5; see also 1 Corinthians 13). در حالی که عشق به منظور ایجاد یگانگی و وحدت به خدا معطوف می‌شود، ایمان و امید با نگاه به برخی از خیرهایی که از آن وحدت حاصل شده است به خدا معطوف می‌گردد. ایمان به خدا منبعی از آگاهی است و امید به خدا منبعی از خیر و خوبی (ST II-II 17.6).

به اعتقاد آکویناس، عقلانیت امید الهی تنها زمانی می‌تواند به درستی تفهم شود که امید توسط ایمان تصدیق شود (که پایه‌گذار اعتقاد به امکان رستگاری است)، اما با توجه به ایمان، امید برای خیر بودن رستگاری، امری عقلانی است. ناامیدی ای ای که ناشی از فقدان ایمان یا حفظ خوشی‌ها باشد، گناه است (ST II-II 20.1). از آنجا که طبق تعریف، امید معطوف به آینده است، تنها برای کسانی امکانپذیر است که به آنچه آنها را خوشبخت یا بدبخت می‌کند نامطمئن باشند در حالی که عشق می‌تواند حتی پس از اینکه سرنوشت نهایی بشر مشخص گردد نیز باقی بماند (ST II-II 18.2-3).

### ۳-۱- امید در فلسفه قرن ۱۷ و ۱۸

در فلسفه قرن هفدهم و هجدهم، امید توسط بسیاری از فیلسوفان به عنوان بخشی از نظریه‌های عمومی آنها درباره انگیزش و شناخت مورد بحث قرار گرفته است و اغلب به عنوان «یک شوق و اشتیاق» عنوان شده است، می‌توان گفت به عنوان یک گرایش اساساً غیرشناختی (حتی اگر امید بتواند بعد اعتقادی داشته باشد). این نگرش اشاره دارد به رد نظریه آکویناس درباره «تقسیم بین انواع مختلف اشتیاقات در زمینه روان‌شناسی اخلاقی که منجر به طبقه بندی احساسات و خواسته‌ها شده و به عنوان تمایلاتی که مولد کنش است در نظر گرفته می‌شود. تقریباً تمام نویسندگانی که در ادامه ذکر خواهند شد نیز تفسیری از تعریف تفکر "تبیین استاندارد" را می‌پذیرند که گویای این است که امید مبتنی بر عدم قطعیت در اعتقاد است که نشانگر واقعی است با عنوان امر مطلوب. به عنوان نتیجه، امید توسط اکثر فلاسفه در این دوره به عنوان یک عامل انگیزشی در رفتار انسانی در نظر گرفته شده است که خستی و بی‌طرفی است که می‌تواند هم به کنش‌های عقلانی و هم کنش‌های غیرعقلانی منجر شود.

با توجه به نظر رنه دکارت<sup>۱</sup>، امید صورت ضعیف‌تر اطمینان است (Passions of the Soul, [1649] 1985: 389) و شامل یک امر مطلوب (که نشاندهنده یک نتیجه خوب برای ما و یک امر ممکن است) همراه با تمایل به این تفکر است که آن امر مطلوب، محتمل اما غیرقطعی است (Passions of the Soul, [1649] 1985: 389-350f). این رویکرد به این معنی است که امید و نگرانی همیشه همراه یکدیگرند (در مقایسه با ناامیدی و اطمینان که متضادهای مطلق هستند یا با هم تضادی مطلق دارند). امید همچنین زمینه‌ساز اشتیاقات و احساسات پیچیده‌تری مانند جسارت و شجاعت است (Descartes [1649] 1985: 391). در حالی که امید می‌تواند ما را برای کسب فضیلت برانگیزاند و بنابراین ستودنی است، همچنین مانند تمامی اشتیاقات یا احساسات، حاصل «انگیزش نفس»<sup>۲</sup> بوده و بنابراین کاملاً تحت کنترل روح ما نیست (Descartes [1649] 1985: 401)، که این بدان معنا است که امید ممکن است علیه خیربودن پیوند روح - جسم عمل کند.

<sup>۱</sup>. Rene' Descartes

<sup>۲</sup>. Spirits

توماس هابز تحلیل مشابهی را ارائه می دهد: برای او، امید یک شوق پیچیده یا لذت ذهنی است؛ یعنی لذتی که ناشی از احساسات مستقیم نیست بلکه از تفکر حاصل می شود. برای هابز، ساده ترین جزء سازنده امید، آرزو<sup>۱</sup> است و آرزو همراه با عقیده به دست آوردن، امید است (Leviathan, 36, I.VI.14). همانطور که در نظریه دکارت<sup>۲</sup> آمده، امید به عنوان جزء سازنده برای پدیده های پیچیده ذهنی مانند شجاعت یا و اطمینان به کار گرفته می شود (Leviathan, 36f, I.VI.17/19). اما امید همچنین نقش مهمی را در فعالیت ذهنی اندیشیدن که به عنوان جایگزینی برای امید و ترس با عشق و نفرت تعریف شده است ایفا می کند (Leviathan, 39, I.VI.49). امید — اصطلاحی که هابز اغلب کم و بیش آن را مترادف با انتظار (موجه — تصدیق شده) به کار می برد — نقش مهمی را در کاربرد سیاسی روان شناسی اخلاقی وی ایفا می کند: نه تنها شباهت و تساوی در حالت طبیعی به عنوان تساوی امید تعریف می شود بلکه آن را برای هر فردی که در پی دستیابی به مصلحت و منافع شخصی است عقلانی و منطقی می سازد (Leviathan, 83, I.XIII.3) همچنین قوانین طبیعی، فرد را به تعقیب آرامش فرمان داده در جایی که فرد برای دستیابی به آن امیدوار است (Leviathan, 87, I.XIV.4) بنابراین هم مسأله رفتار جمعی در شرایط طبیعی و هم راه حل برای آن بستگی به این دارد که افراد چه امیدی را می توانند عقلانی بدانند.

باروخ اسپینوزا<sup>۳</sup> شوق امید را به عنوان نوعی از لذت و خوشی (Ethics III, P18, Spinoza [1677] 1985: 505) یا لذتی که با غم و اندوه آمیخته شده است تعریف می کند (به دلیل عدم قطعیت از نتیجه، نگاه کنید به کتاب (Spinoza, 1985: 113). در مقایسه با تعاریف مدرن تر، اسپینوزا خوشی های ناشی از امید را از خوشی هایی که از مطلوب بدست می آید متمایز می سازد. بنابراین، امید (در کتاب اخلاق) لزوماً به امر مطلوب مربوط نیست، بلکه بیشتر به شیوه ای که در آن ذهن با تصور پیشامدی در آینده تحت تأثیر قرار می گیرد مرتبط است.

در برابر اندیشه هابز و دکارت (Hobbes & Descartes)، اسپینوزا امید را به عنوان امری اساساً غیر عقلانی تفسیر می کند. وی استدلال می کند که امید باید نتیجه یک اعتقاد و باور غلط باشد همانطور که این موضوع نشان دهنده این نیست که هر چیزی از طریق

۱. Appetite

۲. Descartes

۳. Baruch de Spinoza

یک ضرورت تعیین می یابد. [c. (Short Treatise, book II, ch. IX, 1660) (1985: 113) به علاوه در کتاب اخلاق، اسپینوزا امید را به عنوان یکی از علل موهومات توصیف می کند، بخصوص چون همیشه با ترس همراه است (Ethics III, P50, 1985: 521) [1677]. چنین ترسی اساساً مانع این امر می گردد که امید امر مثبتی است (Ethics IV, P47, [1677] 1985: 573). این خود دلیلی است برای اینکه ما باید تلاش کنیم تا خودمان را از امید فارغ سازیم.

با این وجود اسپینوزا با هابز در اینکه امید اهمیت سیاسی دارد موافق است. همانطور که او در مقاله سیاست خداشناسانه (الهی) توصیف کرده، این واقعیت که انسان هایی که تحت تأثیر امید و ترس هستند به سادگی قربانی موهومات یا خرافات و باورهای غلط خواهند شد (Theological – political Treatise, 2002: 389)؛ با این حال، چنین قواعد خوبی می تواند متضمن مواهبی باشد که مردم را از طریق توجه به چنین نتایجی به سوی امید بر می انگیزاند (Theological – Political Treatise, 2002: 439). همچنین اهمیتی که او برای امید قائل است به طور مشابه مباحث او در زمینه قرارداد اجتماعی را نیز تعیین می کند. مانند هابز، او استدلال می کند که تنها دلیل برای اینکه چرا انسان به قرارداد اجتماعی معتقد است و یا دستورات یک فرمانروا را اجرا می کند را باید از امیدی که آنان از طریق آن خیر مناسبی را بدست می آورند استنباط کرد. (Theological – Political Treatise, 2002: 529). حتی بشر به عنوان یک کل همیشه با امیدها و ترس های مشترک به اتحاد می رسد (Political Treatise, [1675] 2002: 700) اما امید بجای ترس بیشتر در بین کسانی تداوم و تسلط دارد که انسان های آزادتری هستند. این امر منجر می شود تا اسپینوزا در کتاب «مقایسه سیاسی» خود اعلان دارد که امید و ترس اساس و پایه قدرت سیاسی است (2002: 686) [1675].

تبیین دیوید هیوم (David Hume) نمونه دیگری از تحلیل امید به عنوان یک شوق است که با رویکرد خاصی که او در روان شناسی انسان به کار گرفت، تغییر پیدا کرده است. هیوم، امید را «شوق موجهی» می داند که زمانی بروز می یابد که ذهن حوادث را بعنوان اموری می داند که بین احتمال تحقق مطلق و یا عدم تحقق مطلق قرار دارد. هیوم (Hume) باورهای احتمالی را به عنوان تأثیر ذهن بر پذیرش دوگانه حوادث و واقعیت هایی می داند که ممکن است وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند که در توالی یکدیگر قرار دارند. هر یک از این دیدگاه ها موجب پدیدار شدن شادی یا غم و لذت

می‌شود (زمانی که واقعیت‌ها خوب یا بد هستند) که نسبت به آنچه که در ذهن از وجود یا عدم وجود آن تصور می‌شود طولانی‌تر اتفاق می‌افتد. در هنگام تفکر به امری که محتمل است اما قطعی نیست، ذهن تحت تأثیر ترکیبی از شادی و غم قرار می‌گیرد که بستگی دارد به عناصر مسلطی که می‌توان آن را امید یا ترس نامید.

این امر بدین معناست که امید و ترس برخاسته از ترکیب‌های متفاوتی از شوق‌های متضاد غم و شادی بوده و حاصل اتحاد و ارتباط ناتمام و ناقص آنها است (Treatise 2007: 283 [1738]) از آنجا که هیوم امید را بعنوان تأثیر ضروری توجه به حوادث غیرقطعی تعریف می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که ما نمی‌توانیم به نتیجه مثبت آنچه که به آن اطمینان نداریم، امیدوار باشیم. عدم اطمینان در هر مسئله‌ای می‌تواند مبتنی بر عدم قطعیت واقعی به حوادث و همچنین باورهای نامطمئن باشد.

#### ۱-۴- امانوئل کانت<sup>۱</sup>

در حالی که در قرون هفدهم و هجدهم، امید در وهله اول به عنوان یک خصیصه روان‌شناسی فردی مورد بحث قرار گرفت و به عنوان یک گرایش غیرمعرفتی که اساساً نه عقلانی و نه غیر عقلانی بود در نظر امانوئل کانت که ارثه دهنده دیدگاه بنیادین و پیچیده‌ای از رابطه بین امید و عقل بود، اهمیت بیشتری یافت، دیدگاهی که نه تنها امید عقلانی را در برمی‌گیرد بلکه حتی امید را به عنوان چیزی که ممکن است در زمینه‌های مختلف، عقلانی به نظر آید در نظر دارد.

در مردم‌شناسی کانت معتقد است که امید ارائه دهنده چشم انداز یا دورنمای سعادت لایتنه‌ای است که به نظر می‌رسد که این اندیشه کماکان در گفتمان سستی در باب امید هنوز برقرار است (AE 7: 255). با این حال، کانت نهایتاً امید را در کانون نظام فلسفی خود قرار می‌دهد از طریق تمرکز بر اینکه امید به مثابه گرایشی است که اجازه می‌دهد عقلانیت بشری بتواند به پرسش‌هایی پاسخ دهد که از طریق روش‌های تجربی نمی‌توان به آنها پاسخ گفت. در کتاب نقد خرد ناب، کانت این پرسش را مطرح می‌کند که «برای چه چیز ممکن است امیدوار باشیم؟» به عنوان یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه بعد از پرسش اینکه من چه چیز را می‌توانم بدانم؟ و چه کاری باید انجام دهم مطرح می‌کند (A 805/ B 833). این سؤال تا آنجا که پاسخش به ادعاهای مربوط به پیامدهای عدالت

<sup>۱</sup>. Immanuel Kant

اخلاقی و وجود خدا بستگی دارد «هم در زمینه عملی و هم در زمینه نظری» سوالی است (A 805) که پاسخ آن را دین می دهد (AE 9: 25). در نتیجه تبیین کانت از امید به فلسفه اخلاقی وی و نگرش او نسبت به دین بستگی دارد. او بر پتانسیل عقلانی چنین امیدی تأکید دارد، وی همچنین روشن می سازد که امید عقلانی و منطقی در نهایت به باور دینی؛ برای مثال باور به خدا مربوط است.

کانت سه هدف اصلی امید را در نوشته هایش در نظر می گیرد:

۱. سعادت و خوشبختی خود فرد (به عنوان بخشی از بالاترین خیر)
۲. پیشرفت اخلاقی خود فرد (در دین)
۳. بهبود اخلاقی نژاد بشر به عنوان یک کل

۱- در کتاب نقد «انتقاد از خرد و عقل محض»، کانت به وضوح بیان می کند: «کل امید به خوشبختی و سعادت مربوط می شود» (A505/B83). به هر حال، این امید به سادگی خوشبختی خود فرد که در گرو چیز دیگری است نمی باشد، بلکه امیدی است برای خوشبختی که فرد به دلیل رفتار اخلاقی خود سزاوار آن است. کانت عنوان می کند که **رابطه ضروری ای** بین قانون اخلاقی و امید برای دستیابی به سعادت وجود دارد. با این حال، این ارتباط تنها «در تفکر و ایده خرد ناب» وجود دارد، نه در طبیعت عینی. تناسب بین سعادت و اخلاق تنها می تواند در یک دنیای اخلاقی قابل فهم ضرورت یابد، جایی که ما خودمان را از تمام موانع موجود برای عمل اخلاقی رها می سازیم.

در دنیای تجربی، هیچ تضمینی برای ارتباط ضروری بین رفتار اخلاقی و سعادت وجود ندارد. بنابراین، کانت نتیجه می گیرد که ما ممکن است از نظر عقلانی برای سعادت در انطباق با اخلاق امیدوار باشیم تنها زمانی که مفروضات غیرتجربی را به عنوان برترین **خرد** که به اجرای قوانین اخلاقی به عنوان علت ماهوی امر می کند در نظر بگیریم. به این ترتیب، کانت اخلاق و سعادت را با موضوع امید پیوند زده و امکان وقوع آن را در برترین خرد که خداست تضمین می کند. کانت رابطه بین «سعادت» با اخلاق بشری را که توسط افرادی که آن را به عنوان «خیر مطلق» ارزیابی می کنند، تعریف می کند. یک ویژگی از تلقی کانت از امید در کتاب **خرد ناب** این است که امید خیر مطلق است که ظاهراً برای انگیزش اخلاقی، ضروری به نظر می رسد نظریه ای که او در نوشته های متأخرش رد می کند تبیین کانت از امید برای سعادت نشان می دهد که امید ارتباط بسیار نزدیکی با

مفهوم ایمان از نظر کانت دارد. این موضوع «در کتاب نقد عقل عملی» به روشنی بیان شده است. کانت استدلال می‌کند که به منظور باور به امکان تحقق خیر مطلق - چیزی که ما باید به امکان آن باور داشته باشیم و آن را به عنوان مقوله ای الزام آور و قطعی بدانیم - ما باید به وجود خدا و جاودانگی روح "اعتقاد و ایمان" داشته باشیم و یا آن را "امری مسلم" فرض کنیم. خود کانت از هر دو مفهوم باور یا ایمان و مفهوم امید در جهت تبیین محتوای فرض مسلم جاودانگی استفاده می‌کند: ما باید جاودانگی را به منظور درک از خیر مطلق به عنوان یک «امکان عملی» پیش فرض بگیریم و بنابراین ما ممکن است «برای استمرار لاینقطع این پیشرفت اخلاقی، امیدوار باشیم هرچند مدت زمان موجودیت آن طول بکشد، حتی اگر فراتر از این زندگی رود. بنابراین، کانت را می‌توان به عنوان کسی تعریف کرد که درک او از امید در چارچوب سنت مذهبی قابل تعریف است، که در این سنت امید برای زندگی بعد از «مرگ» یا «جاودانگی روح» ضرورت دارد. با این حال، او تأیید می‌کند که جاودانگی، امید محض نیست (برای مثال امید به یک نتیجه زمانی که ما شواهدی را برای تحقق واقعی آن از دست می‌دهیم نیز نوعی از امید را در بر می‌گیرد) بلکه عقل آن را ضروری می‌داند و فرض می‌کند که جاودانگی امری امکان پذیر است (به عنوان نتیجه یک مقوله ضروری). این ایده که فرض قوی‌تر به نظر رسیدن برخی خیرها (احتمال تحقق بیشتر برخی خیرها) نسبت به این ادعا که ما ممکن است (یا حتی باید) برای آن امیدوار باشیم ضرورتی عقلانی است.

در حالی که برخی از مفسران کانت، بین امید و ایمان تفاوتی قائل نمی‌شوند (Rossi 1982, Flikschuh 2010)، اندرو چیگنل<sup>۱</sup> تأکید می‌کند که امید گرایشی است که از ایمان یا اعتقاد متمایز است که کانت از یک سیاست «دفاع از قوی‌تر» پیروی می‌کند: وی از قوی‌ترین گرایش موجه نسبت به P (باور موجه) دفاع می‌کند، حتی اگر فردی دارای گرایش‌های ضعیف‌تری نسبت به P باشد (امید) (Chignell 2013: 198). آنیل<sup>۲</sup> نظریه کانت را چنین تفسیر می‌کند که امید دلیلی برای باورهای مذهبی است: اعتقاد به خدا و جاودانگی «امکان محض» نیستند بلکه موضوعی هستند که نگاه امیدوارانه به سرنوشت بشر دارد (O'Neill, 1996: 281). طبق نظر آنیل، یک دلیل برای اعتقاد، امید به این است که عمل اخلاقی موفقیت آمیز است؛ بدین معنا که مقاصد اخلاقی ما می‌تواند تفاوتی را برای نظم طبیعی ایجاد نماید.

<sup>۱</sup>. Andrew Chignell

<sup>۲</sup>. O'Neil

دیگر تفسیر ممکن این است که کانت «امید» را برای توصیف نوع خاصی از اعتقاد به کار می‌برد. یک چنین باوری به این موضوع اشاره دارد که امید از نظر تئوری ممکن است اما در مورد اینکه آیا وجود دارد یا عملاً فرض وجود آن ضروریست نامعلوم می‌باشد. وی معتقد است که می‌تواند دلایل عملی (اخلاقی) می‌تواند وجود داشته باشد - اینکه بالاترین خیر باید تحقق‌پذیر - باشد آنچه که امید را می‌سازد (برای وجود خدا و جاودانگی) نه تنها ارزشمند و منطقی است بلکه حتی به صورت عقلانی هم مورد نیاز است.

۲- در کتاب دین، کانت، پیشرفت اخلاقی فرد را به عنوان موضوع امید در نظر گرفته است. او فرض می‌کند که بشر دارای گرایش به شرارت است برای مثال بشر گاهی اوقات عشق به خود را نسبت به مقاصد اخلاقی به حداکثر می‌رساند. به همین ترتیب، وظیفه ما به عنوان عاملان اخلاقی این است که با اتخاذ قانون اخلاقی به عنوان یک قاعده اصلی «انقلابی از اراده» را ایفا نماییم. این انقلاب موضوع امید است:

طبیعتاً انسان نمی‌تواند در مورد چنین انقلابی (اخلاقی) از عمق ضمیرش مطمئن باشد (اولین اصول و زمینه‌های ذهنی و اخلاقی وی) برای او «مرموز» است. از این رو هنوز او باید قادر باشد تا با تلاش‌های خود در رسیدن به راه و مسیری که به هدف هدایت می‌کند امیدوار باشد چون او باید به یک انسان خوب تبدیل شود, (AE 6:46, see also 6:48, translation from Kant [1793] 1960: 51)

کانت مدعیست که این امید، ممکن است شامل امید برای استعانت الهی برای ایفای این انقلاب باشد. اما اگر کانت آن را به عنوان این ادعا بداند که ما برای اینکه اخلاقاً به انسان خوبی مبدل شویم نیاز به حمایت خداوند داریم (Chignell, 2013: 212ff)، این ادعا با فرض بنیادین کانت که معتقد است انسان آزاد است و کاملاً برای خیر یا شر خودش مسئول است، در تناقض می‌باشد. بنابراین چنگنل فرض می‌کند که کانت ممکن است این نگرش را به عنوان یک امکان متافیزیکی برای رسیدن به حمایت الهی در حوزه‌های قابل فهم در مورد موضوعاتی که ما کاملاً مسئول آن هستیم در نظر بگیرد (Chignell, 2013: 216)

۳- کانت در نوشته‌های سیاسی و تاریخی اش، هدف دیگری از امید عقلانی را در مورد توجه قرار می‌دهد: امید برای پیشرفت تاریخی به سوی آینده اخلاقی بهتر و صلح‌آمیزتر. ما رابطه مشابهی را بین باور عقلی و امید با خدا و جاودانگی می‌یابیم: کانت،

بهبود اخلاقی نژاد بشر را هم به عنوان موضوعی از فرض یا باور عقلانی که به یک وظیفه اخلاقی مربوط است و هم به عنوان موضوع امید در نظر می‌گیرد. همانند موضوعات مفروضات عملی، که شامل خدا و جاودانگی است، فرض بهبود اخلاقی نوع بشر نمی‌تواند ثابت شود. با این وجود، ایمان و یا امید برای آن عقلانی است چون آن یک پیش‌شرط ضروری برای یک وظیفه اخلاقی است. (وظیفه‌ای که به طور اخلاقی به بهبود نسل جوان کمک می‌کند). کلنت «امید برای دوران بهتر» را کارکردی مهم برای انگیزش‌های اخلاقی بیان می‌کند از طریق این ادعا که بدون آن، تمایل برای بهره بردن از خیر و نفع عمومی «هرگز موجب گرمی قلب انسان نمی‌شود» (AE 8:309). با مشاهده تاریخ بشریت با یک «تعصب تأیید شده» (Kleingeld, 2012: 175) برای مثال با نگاهی بر تحقق مطالبات اخلاقی، تلاش برای مبارزه با شرها به جای «تسلیم شدن در برابر ناامیدی» تقویت می‌شود. فارغ از این مسائل سیستماتیک درباره امید در فلسفه کانت، برخی از اشکال کلی که کانت در مورد امید به آن اشاره کرده است به طور خلاصه بیان می‌شود. با توجه به تبیین توصیفی از نگاه کانت یک شخص می‌تواند دو شرط ضروری را که در تبیین استاندارد امید ضرورت دارد را داشته باشد: یکی اینکه موضوع امید نباید قطعی باشد و دیگر آنکه فرد باید آن را طلب کند. هر دو شرط می‌تواند در بخشی از کتاب **صلح ابدی** که در ادامه آمده یافت شود:

برای پیمایش درست و بی نقص علل پیش تعیین کننده ای که پیش بینی کننده قطعی سعادت و ناکامی فعالیت های نوع بشر در مطابقت با مکانیزم های طبیعی باشد خرد به اندازه کافی روشنگر نیست (اگرچه به ما اجازه می‌دهد تا امیدوار باشیم در این که این امر با آرزوهای ما سازگار خواهد بود).

در رابطه با شروط هنجاری که تحت آن امید امری عقلانی تعریف می‌شود، کانت در نوشته **تئوری و عمل** خود مدعیست که یک امید خاص (یا تفکر شکل گرفته براساس امید) غیرعقلانی نیست تا زمانی که غیرممکن بودن آن ثابت نشده باشد (AE 8). در کنار این معیار منفی، دلیل مثبت اساسی کانت که به امید توجه می‌کند این است که امیدهای خاص (ضرورتاً) به یک وظیفه اخلاقی مربوط هستند. بنابراین، اگرچه سؤال سوم فلسفه این است که برای چه چیز ممکن است امیدوار باشیم؟ اما کانت در بسیاری از موارد آنچه را که ما باید به آن امید داشته باشیم را مورد بحث قرار می‌دهد (O'Neill, 1996: 285).

## منابع

- Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, D. Ross (transl.) and L. Brown (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Aspinwall, Lisa G. and Samantha L. Leaf, 2002, “*In Search of the Unique Aspects of Hope: Pinning Our Hopes on Positive Emotions, Future-Oriented Thinking, Hard Times, and Other People*”, *Psychological Inquiry*, 13(4): 276–288.
- Aronson, Ronald, 2012, “Albert Camus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus/>>.
- Augustine of Hippo, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, transl. A. Outler, Grand Rapids, MI: Freebooks, 1955.
- , *City of God*, Volume VI, transl. W.C. Greene, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- , *City of God*, Volume II, transl. W.M. Green, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- , *Political Writings*, E.M. Atkins and R.J. Dodaro (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- , *City of God*, Volume IV, transl. P. Levine, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- Bernier, Mark, 2015, *The Task of Hope in Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198747888.001.0001
- Bidmon, Agnes, 2016, *Denkmodelle der Hoffnung in Philosophie und Literatur. Eine typologische Annäherung*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bloch, Ernst, [1954–1959] 1986, *The Principle of Hope*, 3 volumes, transl. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight, Cambridge: The MIT Press, 1986.
- Bovens, Luc, 1999, “*The Value of Hope*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3): 667–681. doi:10.2307/2653787
- Calhoun, Cheshire, forthcoming, “*Motivating Hope*”, in *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living*, Oxford: Oxford University Press.
- Camus, A., [1938] 1970, “*Nuptials*” [“*Noces*”], in *Lyrical and Critical Essays*, transl. E. C. Kennedy, New York: Vintage, 1970, 63–106.
- , 1955, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, New York: Vintage Books.
- Caston, Ruth R. and Robert A. Kaster, 2016, *Hope, Joy and Affection in the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190278298.001.0001
- Chignell, Andrew, 2013. “*Rational Hope, Moral Order, and the Revolution of the Will*”, in Eric Watkins (ed.), *Divine Order, Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 197–218. doi:10.1093/acprof:oso/9780199934409.003.0009
- Cobb, Aaron D., 2015, “*Hope as an Intellectual Virtue?*”, *The Southern Journal of Philosophy*, 53(3): 269–285. doi:10.1111/sjp.12112
- Day, J.P., 1969, “*Hope*”, *American Philosophical Quarterly*, 6(2): 89–102.

Descartes, René, [1649] 1985, *"The Passions of the Soul"*, in *The Philosophical Writings of Descartes, Vol I*, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 325–405.

Dewey, John, [1916] 1980, *"Democracy and Education"*, in *The Middle Works, 1899–1924, Vol 7*, JoAnn Boydston (ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dodaro, Robert, 2007, *"Augustine on the Statesman and the Two Cities"*, in Mark Vesey (ed.), *A Companion to Augustine*, Chichester: Blackwell, pp. 386–397.

Downie, R.S., 1963, *"Hope"*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2): 248–51. doi:10.2307/2104466

Fink-Eitel, H., 1988, *"Das Rote Fenster. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch"*, *Philosophisches Jahrbuch*, 95(2): 320–337.

Fishman, Stephen M. and Lucille McCarthy, 2007, *John Dewey and the Practice and Philosophy of Hope*, Urbana: University of Illinois Press.

Flikschuh, Katrin, 2010, *"Hope as Prudence: Practical Faith in Kant's Political Thinking"*, in: Jürgen Stolzenberg and Fred Rush, (eds.) *Faith and Reason. International Yearbook of German Idealism (7/2009)*, Berlin/New York: de Gruyter, pp. 95–117.

Frank, J., 1968, *"The Role of Hope in Psychotherapy"*, *International Journal of Psychiatry*, 5(5): 383–395.

Frede, Dorothea, 1985, *"Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's 'Philebus'"*, *Phronesis*, 30(2): 151–80.

Fremstedal, Roe, 2012, *"Kierkegaard on the Metaphysics of Hope"*, *The Heythrop Journal*, 51–60. doi:10.1111/j.1468-2265.2011.00714.x

Godfrey, Joseph J., 1987, *A Philosophy of Human Hope*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Gravlee, G. Scott, 2000, *"Aristotle on Hope"*, *Journal of the History of Philosophy*, 38(4): 461–477. doi:10.1353/hph.2005.0029

Green, Jeremy N., 2008, *Pragmatism and Social Hope: Deepening Democracy in Global Contexts*, New York: Columbia University Press.

Hesiod, "Works and Days", in *Theogony. Works and Days. Testimonia*, Glenn W. Most (ed. and trans.), Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998.

Hume, David, [1738] 2007, *A Treatise of Human Nature*, D.F. Norton and M.J. Norton (eds), Oxford: Oxford University Press, 2007.

James, William, [1897] 2015, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover Publications.

Judaken, Jonathan and Robert Bernasconi (eds), 2012, *Situating Existentialism*, New York: Columbia University Press.

Kant, Immanuel, 1781, *Critique of Pure Reason*, transl. and eds. P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

—, 1785, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, R.B. Louden (transl. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

—, 1795, "Toward Perpetual Peace", in P. Kleingeld (ed.) and D.L. Colclasure (transl.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, 2016.

—, 1793, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, transl. Th. Greene and H. Hudson, New York, 1960.

- Kierkegaard, Søren, [1847] 1995, *Works of Love*, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- , [1851] 1990, *For Self-Examination. Judge for Yourself*, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton: Princeton University Press, 1990.
- , [1843–1844] 1990, *Eighteen Upbuilding Discourses*, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Kleingeld, Pauline, 2012, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koopman, Colin, 2006, “Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 20(2): 106–116. doi:10.1353/jsp.2006.0020
- , 2009, *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*, New York: Columbia University Press.
- Lear, Jonathan, 2008, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, John David, 2006, *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London: Duckworth.
- Lippitt, John, 2015, “Learning to Hope: The Role of Hope in *Fear and Trembling*”, in Daniel Conway (ed.), *Kierkegaard’s Fear and Trembling: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 122–141. doi:10.1017/CBO9781139540834.008
- Lopez, Shane J., Roseanne Ciarlelli, Lisa Coffman, Marion Stone, and Lisa Wyatt, 2000, “Diagnosing for Strengths: On Measuring Hope Building Blocks”, in C.R. Snyder (ed.), *Handbook of Hope Theory, Measures and Applications, San Diego: Academic Press*, pp. 57–85. doi:10.1016/B978-012654050-5/50006-3
- Magaletta, Philip R. and J.M. Oliver, 1999, “The Hope Construct, Will, and Ways: Their Relations with Self-Efficacy, Optimism, and General Well-Being”, *Journal of Clinical Psychology*, 55(5): 539–551. doi:10.1002/(SICI)1097-4679(199905)55:5<539::AID-JCLP2>3.0.CO;2-G
- Malantschuk, G. (ed.), 1978, *Søren Kierkegaard’s Journals and Papers* (Volume 2), Indianapolis: Indiana University Press.
- Marcel, Gabriel, [1952] 2010, *Homo Viator. Introduction to the Metaphysics of Hope*, transl. E. Craufurd and P. Seaton, South Bend: St. Augustine’s Press, 2010.
- Martin, Adrienne M., 2013, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton: Princeton University Press.
- McDonald, William, 2014, “Hope”, in Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart (eds.) *Kierkegaard’s Concepts. Tome III: Envy to Incognito* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, volume 15), London: Ashgate, pp. 163–168
- McGeer, Victoria, 2004, “The Art of Good Hope”, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 592: 100–127. doi:10.1177/0002716203261781
- Meirav, Ariel, 2009, “The Nature of Hope”, *Ratio*, 22(2): 216–33. doi:10.1111/j.1467-9329.2009.00427.x
- Miceli, Maria and Cristiano Castelfranchi, 2010, “Hope: The Power of Wish and Possibility”, *Theory and Psychology*, 20(2): 251–276. doi:10.1177/0959354309354393

- Moellendorf, Darrel, 2010, "Hope as a Political Virtue", *Philosophical Papers*, 35(3): 413–433. doi:10.1080/05568640609485189
- Nietzsche, Friedrich, [1883–85] 2006, *Thus spoke Zarathustra*, Adrian del Caro and Robert B. Pippin (eds), Cambridge: Cambridge University Press.
- , [1887] 2006, *On the Genealogy of Morality*, K. Ansell-Pearson and C. Diethe (eds.), Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- , [1878 & 1886] 2008, *Human, All Too Human and Beyond Good and Evil*, H. Zimmern and P.V. Cohn (eds), Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- O'Neill, Onora, 1996, "Kant on Reason and Religion", *Tanner Lectures on Human Values*, [O'Neill 1996 available online].
- Pettit, Philip, 2004, "Hope and Its Place in Mind", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1): 152–165. doi:10.1177/0002716203261798
- Plato, *Statesman. Philebus. Ion*, transl. H N. Fowler and W.R.M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- , 2008, *Timaeus*, in *Plato: Timaeus and Critias*, transl. R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press.
- Rand, Kevin L. and Jennifer S. Cheavens, 2009, "Hope Theory", in Shane J. Lopez and C.R. Snyder (eds.), *The Oxford Handbook of Positive Psychology* (second edition), Oxford: Oxford University Press, pp. 323–334. doi:10.1093/oxfordhb/9780195187243.013.0030
- Ratcliffe, Matthew, 2013, "What is it to Lose Hope?", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(4): 597–614. doi:10.1007/s11097-011-9215-1
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, *Truth and Progress* (Philosophical Papers, Vol. 4), Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1999, *Philosophy and Social Hope*, Middlesex: Penguin Books.
- , 2002, "Hope and the Future", *Peace Review*, 14(2): 149–155. doi:10.1080/10402650220140166
- Rorty, Richard, Derek Nystrom, and Kent Puckett, 2002, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Rossi, Philip, 1982, "Kant's Doctrine of Hope: Reason's Interest and the Things of Faith", *New Scholasticism*, 56(2): 228–238. doi:10.5840/newscholas198256231
- Schlette, Heinz Robert, 1995, *"Der Sinn der Geschichte von Morgen". Albert Camus' Hoffnung*, Frankfurt: Joseph Knecht.
- Schopenhauer, Arthur, [1818] 2010, *The World as Will and Representation*, Volume I, J. Norman, A. Welchman, and C. Janaway (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- , [1818] 1958, *The World as Will and Representation*, Volume II, transl. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.
- , 1840, *The Basis of Morality*, transl. A.B. Bullock, London: George Allen, 1915.

- , [1851] 1974, *Parerga and Paralipomena*, Vol 2, transl. E.F.J. Payne, Oxford: Clarendon, 1974.
- Schulz, Ortrun, 2002, *Schopenhauers Kritik der Hoffnung*, Frankfurt: Peter Lang.
- Segal, Gabriel and Mark Textor, 2015, “*Hope as a Primitive Mental State*”, *Ratio*, 28(2): 207–222. doi:10.1111/rati.12088
- Seneca [Lucius Annaeus Seneca], [c.60CE] 1969, *Letters from a Stoic*, transl. R. Campbell, London: Penguin.
- Shade, Patrick, 2001, *Habits of Hope. A Pragmatic Theory*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Smith, Nicholas H., 2005a, “*Rorty on Religion and Hope*”, *Inquiry*, 48(1): 76–98. doi:10.1080/00201740510015365
- , 2005b, “*Hope and Critical Theory*”, *Critical Horizons*, 6(1): 45–61. doi:10.1163/156851605775009528
- Snow, Nancy E., 2013, “*Hope as an Intellectual Virtue*”, in Michael W. Austin (ed.), *Virtues in Action. New Essays in Applied Virtue Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 153–170.
- Snyder, C.R., 2002, “*Hope Theory: Rainbows in the Mind*”, *Psychological Inquiry*, 13(4): 249–275. doi:10.1207/S15327965PLI1304\_01
- Snyder, C. R., Cheri Harris, John R. Anderson, Sharon A. Holleran, Lori M. Irving, Sandra T. Sigmon, Lauren Yoshinobu, June Gibb, Charyle Langelles, and Pat Harney, 1991, “The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(4): 570–85. doi:10.1037/0022-3514.60.4.570
- Spinoza, Baruch, c. 1660, “*Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*”, in Spinoza 1985: 53–156.
- , 1670, “*Theological-Political Treatise*”, in Spinoza 2002: 383–583.
- , 1675, “*Political Treatise*”, in Spinoza 2002: 676–754.
- , 1677, “*Ethics*”, in Spinoza 1985: 408–617.
- , 1985, *The Collected Works of Spinoza* (volume 1), Edwin Curley (ed. and transl.), Princeton: Princeton University Press.
- , 2002, *Spinoza. Complete Works*, M. Morgan (ed.), S. Shirley (transl.), Indianapolis: Hackett.
- Stotland, Ezra, 1969, *The Psychology of Hope*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Thucydides, [c. 410BCE] 2009, *The Peloponnesian War*, M. Hammond (transl.), Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Treanor, Brian and Brendan Sweetman, 2016, “Gabriel (-Honoré) Marcel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/marcel/>>.
- Verdenius, William Jacob, 1985, *A Commentary on Hesiod, Works and Days*, Leiden: Brill.
- Vogt, Katja M., forthcoming, “*Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus*”, in Richard Seaford, John Wilkins and Matthew Wright (eds.), *On the Psyche*, Oxford: Oxford University Press.
- Walker, Margaret Urban, 2006, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheatley, J.M.O., 1958, “Wishing and Hoping”, *Analysis*, 18(6): 121–131. doi:10.2307/3326568

White, Patricia, 1991, "Hope, Confidence and Democracy", *Journal of Philosophy of Education*, 25(2): 203–208. doi:10.1111/j.1467-9752.1991.tb00641.x