

معنوی زیستن در جهان مدرن



ابوالقاسم فتایي

■ معنویتي که در دل جهان پیشامدرن پرورده شده و نیازهای معنوی انسان‌های دوران پیشامدرن را برآورده می کرده است، «معنویت دینی» بوده است. این معنویت گوهر ادیان سنتی است، همانگونه که معنویت قدسی گوهر ادیان ابراهیمی است. به باور برخی از متفکران، التزام به معنویت دینی/قدسی در جهان مدرن با مولعی اساسی روبه‌رو شده است. این مولع به دو دسته «مولع نظری» و «مولع عملی» قابل تقسیم‌اند. مولع نظری نیز در ذیل سه مقوله زیر صورت‌بندی می‌شوند: (۱) تعارض دین و فلسفه (۲) تعارض علم و دین (۳) تعارض دین و اخلاق. برای حل این تعارض‌ها راه‌های مختلفی پیشنهاد شده است اما انتخاب یک راه‌حل خاص برای برطرف کردن این تعارض‌ها در گرو دیدگاهی است که شخص درباره «ریشه» این تعارض‌ها مفروض می‌گیرد. در اینجا ما به سه دسته راه‌حل اشاره می‌کنیم؛ بدون اینکه در این مورد ادعای حصر منطقی داشته باشیم.

راه‌حل اول: انکار کلی یکی از طرفین تعارض

هوداران این راه‌حل بر آنند که تعارض‌های پدیدآمده میان دین یا معنویت قدسی با فلسفه، علم و اخلاق چندان گسترده است که هیچ مجالی برای آشتی و سازگاری باقی نمی‌گازد. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند: **سنت‌گرایان**: که فلسفه، علم و اخلاق مدرن و به طور کلی مدرنیته را نفی می‌کنند تا بازمزم خود جایی برای التزام به دین یا معنویت قدسی باز کنند.

گروهی از خدابالواران: که دین یا معنویت قدسی را یکپره نفی می‌شود تاکید کرد؛ در بحث پلورالیسم دینی و لوازم فلسفی، علم و اخلاقی مدرن وفادار بمانند. این خدابالواران بر این باورند که فلسفه، علم و اخلاقی مدرن همه نیازهای انسان‌های مدرن را برطرف می‌کنند. بر این اساس، انسان مدرن نیازی به معنویت ندارد. از نظر این گروه، سر رجوع به دین یا معنویت در جهان پیشامدرن عدم دسترسی آلمیان به فلسفه، علم و اخلاقی مدرن بوده است. یعنی در جهان پیشامدرن، دین یا معنویت قدسی نیاز انسان به فلسفه، علم و اخلاق را برطرف می‌کرده است و اینکه که فلسفه، علم و اخلاق از دین مستقل شده و روی پای خود ایستاده‌اند، نیازی به آن دین یا معنویت نیست. به بیان دیگر، معنویت قدسی مفروضاتی فلسفی، علمی و اخلاقی دارد که با مدرنیته ناسازگارند و انسان مدرن نمی‌تواند آن مفروضات را بپذیرد.

راه‌حل دوم: نشانند معنویت سکولار یا عرفان مدرن به جای معنویت قدسی یا عرفان سنتی
این راه‌حل در اصل از سوی گروه دیگری از خدابالواران پیشنهاد شده است، هرچند گروهی از خدابالواران نیز کوشیده‌اند با ارایه تلقی تازه‌ای از خداوند، از جمله اندای «حلول خداوند در طبیعت»، که غیر از تلقی مورد قبول ادیان ابراهیمی است، این راه‌حل را بپذیرند. هوالاران این راه‌حل بر آنند که انسان مدرن نیز به عرفان یا معنویت نیاز دارد، اما این نیاز از راه‌های دیگری قابل تأمین است؛ یعنی درست است که عرفان سنتی/معنویت قدسی به دلیل عجزین شدنش با پیش‌فرض‌های متافیزیکی، علمی و اخلاقی سنتی، یعنی بافلسفه سنتی، علم سنتی و اخلاقی سنتی برای انسان مدرن قابل پذیرش نیست، اما نیاز انسان به معنویت هنوز وجود دارد و این نیاز از طریق «معنویت سکولار» یا «عرفان مدرن» برآورده‌شدنی است. پیوند میان عرفان سنتی یا معنویت قدسی و فلسفه، علم و اخلاقی پیشامدرن، ضروری و ذاتی است، نه عرضی و اتفاقی و لذا این عرفان و معنویت بیش از این برای انسان‌های مدرن دشمن و جذابیت ندارد و التزام به آن نامعقول به نظر می‌رسد. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که نوع یا روایت دیگری از عرفان و معنویت مطرح شود که با مظاهر عقلانیت مدرن یعنی فلسفه، علم و اخلاقی جدید سازگار باشد.

معنویت سکولار/ عرفان مدرن از قیلونیدن پیش‌فرض‌های متافیزیکی عرفان سنتی یا معنویت قدسی و از جمله مهم‌ترین آنها، یعنی اعتقاد به وجود خدای ادیان ابراهیمی، آزاد است. معنویت سکولار/عرفان مدرن از نظر متافیزیکی «طبیعت‌گر است و لذا شاکان دینی، خدابالواران و ندانم‌انگاران نیز می‌توانند بدون ارتکاب تناقضی به این عرفان و معنویت ملتزم شوند. هوداران معنویت سکولار یا عرفان مدرن باورهای دینی و باب وجود عالم ماوراطبیعت و ربط و نسبت آن با عالم طبیعت را نامعقول می‌دانند، اما بر این باورند که عرفان سنتی یا معنویت قدسی جنبه‌های مثبتی دارد که قابل اقتباس و با طبیعت‌گرایی یا جهان‌بینی سکولار قابل جمع است.

راه‌حل سوم: بازسازی عقلانی معنویت قدسی

این راه‌حل می‌کوشد با اثبات دو مقدمه نشان دهد که انسان‌های مدرن در عین التزام به مدرنیته و لوازم آن و بدون ارتکاب تناقضی یا نقض قواعد عقلانیت، می‌توانند به معنویت قدسی وفادار بمانند. این دو مقدمه عبارتند از: (۱) تلقی نادرست از عقلانیت مدرن و اصلاح این عقلانیت و (۲) قابلیت عقلانیت قدسی برای بازسازی عقلانی. این راه‌حل می‌کوشد نشان دهد که معنویت قدسی با عقلانیت، به معنای درست کلمه و به تبع آن با مظاهر عقلانیت، یعنی فلسفه، علم و اخلاق مدرن سازگار است. معنویت قدسی چارچوبی عقلای دارد، به شرطی که مراد ما از عقلانیت، تلقی درست از عقلانیت باشد. در فرآیند بازسازی عقلانی معنویت قدسی، گوهر یا ذاتیات این معنویت محفوظ می‌ماند، هرچند عرضیاتی که در جهان پیشامدرن، این معنویت را همچون صدفی در بر گرفته بودند جای خود را به عرضیات تازه‌ای خواهند داد که با عقلانیت مدرن و مظاهر آن یعنی فلسفه، علم و اخلاقی جدید سازگارند.

اندیشه

«جان‌هیک» در ۴ نگاه

بررسی آرای فیلسوف دین در پژوهشگاه علوم انسانی، با حضور حمیدرضا آیت‌اللهی، قاسم پور حسن، محمد سعیدی مهر و عباس علی‌زمانی

تانیا تجلی

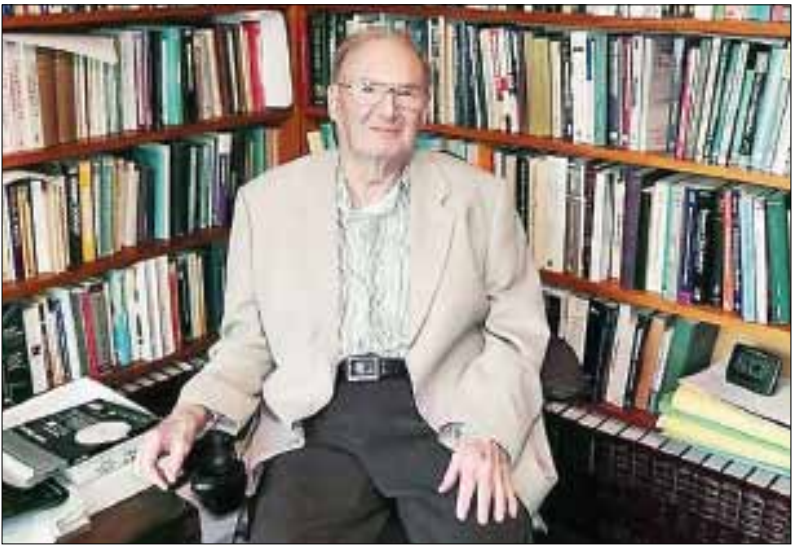


«جان‌هیک» در ایران به درستی شناخته نشده است. او را به عنوان فیلسوفی ناواقع‌گرا می‌شناسند، در حالی که کاملاً عکس این قضیه صادق است. هیک فیلسوف دین و نظریه‌پرداز تکنرگرای دینی در ۱۹۲۲ (میلادی) در «بورکشایر» به دنیا آمد و در ۱۹۴۰ به کلیسای «پروتستان» در انگلیس پیوست. ابتدا در دانشگاه «هال» حقوق خواند، پس از گذراندن خدمت سربازی برای تحصیل فلسفه به دانشگاه «ادینبورگ»، رفت و پس از آن از دانشگاه «آکسفورد» دکترای فلسفه گرفت. هیک بعدا سه سال به عنوان کنشیش خدمت کرد. در ۱۹۶۷ به استادی دانشگاه «بیرمنگام» انتخاب شد و سپس در ۱۹۸۲ به مقام استادی تمام‌وقت در مدرسه «کلارمونت» منصوب شد. هیک در سال ۱۹۵۳ با «جوا هازل باورز» ازدواج کرد. در سال ۲۰۰۹ به عضویت جامعه دینی «کوپیترکز» در بریتانیا در آمد. او در نهم فوریه ۲۰۱۲ درگذشت. از هیک کتاب‌های متعددی به فارسی ترجمه شده که از جمله آنها می‌توان به «فلسفه دین»، «مباحث پلورالیسم دینی»، «اسطوره تجسد خدا»، «کلام فلسفی» (مجموعه مقالات)، «بعد پنجم کاوش در قلمرو روحانی» و «اثبات وجود خدا» اشاره کرد. یکشنه‌ی ۱۷ اردیبهشت در «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی» آرای جان‌هیک نقد و بررسی شد. این برنامه که با یک ساعت تأخیر شروع شد با سخنرانی حمیدرضا آیت‌اللهی، قاسم پور حسن، محمد سعیدی‌مهر و عباس علی‌زمانی همراه بود.

کرده است، این است که هیک با نظریه پلورالیسم دینی زمینه بحث و تبادل نظر میان ادیان مختلف را فراهم کرده است. گفت: هیک با ارایه چند موضوع مورد توجه قرار گرفته است، از جمله آنها می‌توان به دیدگاهش در رابطه با زبان دین اشاره کرد. هیک در رد دیدگاه پوزیتیویستی و معناداری گزاره‌های دینی موفق عمل کرده است و عملاً دیدگاه پوزیتیویستی در مورد مشکل معناداری گزاره‌های دینی را از صحنه بیرون کرده است. دیدگاه هیک تب این مباحث را که از سال ۱۹۳۰ مطرح و از ۱۹۷۰ به بعد داغ‌تر شده بود خواند. آنچه هیک در این زمینه انجام داد آن است که سطح بحث را از اباط‌پذیری به تحقیق‌پذیری برد. هیک در مقام سلبی که بتواند نگاه پوزیتیویستی به معناداری گزاره‌های فلسفی را زیر سوال ببرد موفق است اما در نگاه ایجابی چندان موفق نبود.

هیک و زبان دین

سخنران بعدی این نشست «قاسم پورحسن» بود. پورحسن با بیان اینکه هیک به صراحت ادعا می‌کند زبان دین هم شناختاری است و هم صادق، تاکید کرد: هیک از سال ۲۰۰۵ نظریه‌ای را در باب تجربه اصیل دینی مطرح می‌کند که کمی با دیدگاه اولیه‌اش زاویه



کارناوال

ترجمه: حسین پروانه

اما مساله صدا، از کارناوال فراتر می‌رود. باخچین استدلال می‌کند که همه‌اداهای گفتاری، گفت‌وگویی هستند. تمامی آنها اشاره‌ای ضمنی به یک موقعیت گفت‌وگو دارند، یعنی به سوی شنونده‌ای هدایت می‌شوند. علاوه بر این، آنها تماماً چند آوایی‌اند؛ به این معنی که از چندین صدا تشکیل یافته‌اند. هنگامی که ما سخن می‌گوییم، از واژگان و عبارت‌هایی استفاده می‌کنیم که در دایره مکالمات دیگر قرار می‌گیرند؛ این واژگان و عبارت‌ها با خود نشانهایی از معنایی آن مکالمات را حمل



در تمثیل، تمثیل ارتقاعی است، یعنی اگر بگوییم خداوند خبر محض است هر آنچه در انسان است به نحو نامتناهی در خداوند وجود دارد. هیک بر این باور است چون در این دیدگاه از دید انسان به خداوند نگاه می‌کنیم نمی‌توان فهم درستی از خدا داشت. ۲- دیدگاه تجسد: اینن دیدگاه در مغرب‌زمین رشد یافت و در سنت آلمانی از زمان «اکهارت» این نظریه قابل توجه بوده است. اکهارت میان دو خداوند تمایز قابل بود: ۱- خدای الهی که مطلق و سرمد است، ۲- خدایی که می‌توان از وی طلب بخشش و کمک کرد. براساس این دیدگاه تمام صفات خداوند در مسیح تجسد یافته و از این طریق می‌توان خداوند را شناخت، اینن در حالی است که هیک مسیح‌محور نیست و خداوند را

۳- **نظریه‌های غیرشناختاری زبان دین**: در این دیدگاه سه نظریه وجود دارد و هیک هر سه نظریه را رد می‌کند. از جمله این نظریه‌ها نظریه «رنالد» است که در دیدگاه ناواقع‌گرایان دینی قرار می‌گیرد. وی در کتاب معرفت در دین غربی، دین را ردیف هنر و فرهنگ قرار می‌دهد. بر طبق دیدگاه راندال ما با وجهی از دین ارتباط داریم که عمدتاً نمادین است. هیک دیدگاه راندال را نفی می‌کند، به نظر هیک راندال از کتاب مقدس دور می‌شود. راندال تنها تجربه بشری از دین را مطرح می‌کند و با واقعیت دین جور در نمی‌آید. البته هیک تفسیر راندال را تفسیری امروزی از دین داند.

۴- **دیدگاه چهارم**: دیدگاه برسی‌وی است و با دیدگاه پیشینینان تفاوتی ندارد. در دیدگاه برسی‌وی، اخلاق در درجه اول قرار می‌گیرد. از منظر هیک در هیچ‌کدام از دیدگاه‌ها دیدگاه شناختاری وجود ندارد. محور تفکر هیک گرایش به خداست نه گرایش به دین. تمامی این دیدگاه‌ها در تلاشند که خدا را براساس دین درک کنند در حالی که هیک برعکس این دیدگاه‌ها عمل کرده است.

هیک و مساله شر

آخرین سخنران این نشست «عباس علی‌زمانی» بود. محور اصلی صحبت‌های علی‌زمانی مساله شر بود. وی گفت: تأکید که مسیحیت بر خداوند به عنوان خدای عشق دارد با آنچه اکنون در جهان با آن مواجهیم تعارض دارد. اگر خداوند عاشق فرزنداناش است و به آنها عشق می‌ورزد این عشق در آفرینش او تجلی می‌یابد. اساس دیدگاه جان‌هیک بر دیدگاه «پرتانائوس» استوار است. نگاه ایرنانائوس به انسان یک نگاه مثبت است. هیک در کتاب خود با عنوان «خدای عشق و مساله شر» که سه سال روی آن کار کرده است به نقد «آگوستین» می‌پردازد. در نگاه آگوستینی، اساس بر مبنای گناه اولیه است و مساله شر به خود انسان برمی‌گردد و کل داستان بر مبنای گناه و مجازات تبیین می‌شود. در حالی که هیک گناه اولیه را اسطوره‌ای می‌خواند، هیک معتقد است که مساله شر تنها برای مومنان نیست بلکه غیرمومنان را هم دربر می‌گیرد. هیک معتقد است نمی‌توان چیزی را به طور مطلق خیر و شر توصیف کرد. هر امری در ارتباط با غایتش خیر و شر است. از منظر هیک اگر خداوند را پدری عاشق بدانیم که خیر فرزنداناش را می‌خواهد و به طور ضمنی درجه‌ای از رفاه را برای فرزنداناش می‌خواهان است، این آن چیزی نیست که خیرخواهی اقتضا می‌کند. خیرخواهی اقتضا می‌کند که پدر عاشق و خیرخواه بخواهد که او به تمام ظرفیت‌های وجودی‌اش به تعالی و کمال برسد. هیک این تلقی را که جهان بهشت نیست قبول دارد و معتقد است که اساس نظر کسانی که به وجود شر در این جهان اشکال می‌گیرند، آن است که چرا خداوند بهشت را در زمین نیافرید. هیک وجود درد و رنج را قبول دارد اما لحظات باشکوهی را که در زندگی وجود دارد، کتمان نمی‌کند.

هیک بر این باور است که غرض خداوند پدید آوردن بهترین جهان ممکن نیست، به باور وی طرح خداوند آن است که جهانی بیافریند که در آن انسان مختار، مستقل و آزاد باشد، امکان عشق ورزیدن آگاهانه را داشته باشد و انسان را خالص کند تا به خیر نهایی برسد. براساس نظریه هیک، انسان‌ها درنهایت به خیر نهایی می‌رسند.

است، مرتباً تغییر می‌کند. آثار باخچین آشکارا به نقد رمان و همچنین به نقد سیاسی در حوزه عمومی اشارات ضمنی‌ای دارند که در آنها ایده‌هایی درباره متن به‌منابه محل درگیری عمومی مرچیت و فرهنگ عمومی مطرح می‌شود. توجه به متن همچون محل نزاع در نقد معاصر گسترش پیدا کرد: خود متن – انتقال می‌یابد. پی‌نوشت:

۱- عنوان نمایشنامه‌ای از ویلیام شکسپیر که در حدود سال‌های ۱۵۹۴ تا ۱۵۹۶ نوشته شده است

۲- عنوان اثری تاریخی از شکسپیر

منبع:-----

John peck and martin Coyle, literary

Terms and criticism, London: 2002, p148

در باب قومیت‌گرایی

عبدالقادر سواری

■ پیش از آنکه مطلب این هفته را آغاز کنم باید به اشتباهی سهوی اشاره کنم که هفته پیش در این ستون رخ داده بود. طی این اشتباه نام «هولاکوخان» به اشتباه به جای نام «تیمور لنگ» آمده بود. «ابن خلدون» نه با هولاکو که با تیمور لنگ دیدار کرده بود و آن سخنان که نقل کردیم شرح دیدار ابن‌خلدون و تیمور لنگ در جریان محاصره دمشق به سال ۱۴۰۰ میلادی بود. هر چند این قضیه چیزی از اصل ماجرا نمی‌کاهد.

نمی‌دانم آیا می‌شود از موج‌های فکری در تاریخ اندیشه معاصر عربی سخن گفت یا نه؟ نه اینکه جهان‌اندیشگی عربی جهانی آرام باشد؛ نه اینکه تنها یک نوع اندیشه با جریان‌اندیشگی بتوان در آن یافت؛ مساله چیز دیگری است. آری، می‌توان از اندیشه عربی قبل از فروپاشی دستگاه خلافت، اندیشه عربی میان دو جنگ جهانی، اندیشه عربی بعد از ۶۷ و اندیشه عربی بعد از ۱۹۹۰ سخن گفت. اما شاید سخن گفتن از موج‌های اندیشه هم از یک طرف سخنی است که خود به نوبه خویش موج و مبهم است و هم از دیگر سو اکنون بدل به نوعی کلاسیک در نگارش تاریخ اندیشه شده است. شاید بهتر باشد به دنبال نوع دیگری از نگارش یا حکایت متن ناتمام و گاه ناقص‌جام اندیشه عربی بود که در آن به جای ساده‌سازی امور آن چنان که در گونه «موج‌نگارانه» می‌توان دید، جهان‌اندیشه‌ها را به گفته فوکو در بیرون‌بودگی، بی‌نظمی و پراکندگی و کمیابی‌اش مدنظر آورد. جهانی که در آن طی یک دوره از همان دوره‌هایی که پیشتر گفتیم باز شاهد تنوع و تکثر گفتگمانی هستیم؛ جهانی که مرز تاریخی و جغرافیایی مسلمی نمی‌توان برای آن مفروض انگاشت؛ جهانی که در آن گفتمان‌ها زمانمندی‌ای متفاوت از زمانمندی تاریخ دارند؛ مدته‌ها بعد از آنکه می‌اندیشیم مرده‌اند باز از جایی سر در می‌آورند و نامی‌توان آنها را در حیاتی مشخص گرد آورد و محصور کرد.

شاید بهتر باشد به جای جریان‌های اندیشگی از گفتمان‌ها سخن گفت. گفتن این طور شاید بتوان بر ایده تاریخ‌نگارانه‌ای که در پس واژه جریان است و ناظر به گذر زمان، در پی هم‌آمدگی، پیوست و تکامل است خلاص شد؛ گفتمان‌هایی که به جای آنکه در بی هم بیایند و همدیگر را تکمیل کنند و ما بتوانیم سیرری منطقی در میان این‌بینینی با مفروض انگاریم تنها در کنار هم نشسته‌اند؛ آنکه این در این طور شاید بتوان نشان از یک نظم از پیش مشخصی داشته باشد. انسان عرب در چارچوب این گفتمان‌هاست که به‌امور می‌نگرد و در مورد آنها می‌اندیشد. در واقع با چیزها نه آن چنان که هستند بلکه آن چنان که می‌نمایند سر و کار دارد. این نمایش با بازنامه‌ای هم کار گفتمان‌های مختلفی است که میان ما و جهان حایل هستند و کار ترجمه جهان و شکل‌گیری اولویت‌ها را بر عهده دارند. بر اساس تفاوت جایگاه گفتمانی، اولویت‌های ما نیز با هم فرق خواهند کرد. در این میان مرزهای یک گفتمان متضلب و نهایی نیستند. آدمی گاه از گفتمانی به گفتمانی دیگر می‌لغزد. نمونه‌اش محمد عماره است که حسن حنفی یا طه حسین یا «فاعة طهلطوی» که هر کدام‌شان زمانی از گفتمانی به گفتمان دیگر کوچیدند.

عرصه اندیشه در جهان عرب در دوران جدید عرصه بروز گفتمان‌هایی متفاوت و متکثر بوده است؛ گفتمان‌هایی که از همان آغاز دوران جدید که در شماره‌هایی پیشین به آن اشاره کردیم در جهان عرب بروز یافتند و در کنار هم به سر بردند. گاه برخی‌ها به حاشیه رفته و گهرنگ شده‌اند و گاه به صدر آمده و عیان شده‌اند. گاه درهم غلغیده و خلقی نو آفریدند و گاه دوباره از هم گسسته‌اند تا با گفتمان‌هایی دیگر بیامیزند. و در جریان این آمیختن و گسستن است که اندیشمندان نوشته‌های خود را نوشته‌اند و با هم به گفت‌وگو پرداختند. منطق اندیشه در جهان عرب را می‌توان یک «منطق گفت‌وگویی» خواند. واقع اگرچه جغرافیای فکری جهان عرب دارای غایتی از پیش تعیین‌شده با راهکارهایی همیشگی و پرسش‌هایی جاوبیدان نیست و کاملاً زمانمند است اما این همه سبب نمی‌شود که منطقی برای برجستن گفتمان‌ها و تغییر ماهیت و جایگاه آنها وجود نداشته باشد. چنین منطقی را می‌توان همراه با برهان غلیون «منطق واکنش‌گرا» خواند. گفتمان‌های مختلف در جهان عرب در واکنش به پدیده‌ها و موقعیت خاصی (و نه صرفاً برای تفسیر آن موقعیت یا آن چنان که «هابرماس» در کتاب منطق علوم اجتماعی می‌گوید است) به‌وجود می‌آیند؛ این‌ها می‌توان آن را در چارچوب منطق «واکنش‌گرایانه» تفسیر کرد؛ عناصر اصلی آن چه چیزهایی می‌توانند باشند؟ این گفتمان چگونه تغییر شکل داده و با گفتمان‌هایی دیگر درآمیخته است و دست آخر و مهم‌تر از همه آنکه به گفته میشل فوکو چه چیزی سبب شد که گزاره‌های این گفتمان و نه گفتمانی دیگر در دوره‌ای به سطح بیایند و در مرکز بشینند؟

از جمله مهم‌ترین این گفتمان‌ها در حوزه فکری جهان عرب می‌توان به گفتمان قومیت‌گرایی اشاره کرد؛ گفتمانی که چه‌سپا یکی از حجیم‌ترین گفتمان‌ها از حیث نوشته‌های پیرامون آن در جهان عرب باشد؛ گفتمانی که برخی مقوله‌هایی که خود آورد از بس مورد اندیشیدن و بازاندیشیدن واقع شده‌اند اینک مقوله‌هایی بدیهی به نظر می‌آیند؛ مقوله‌هایی که گویی از ازل وجود داشته و نمی‌توان در آنها تردید کرد. در چند نوشته آینده می‌کوشیم این گفتمان را مورد کنکاش قرار دهیم؛ اینکه آیا می‌توان آن را در چارچوب منطق «واکنش‌گرایانه» تفسیر کرد؛ عناصر اصلی آن چه چیزهایی می‌توانند باشند؟ این گفتمان چگونه تغییر شکل داده و با گفتمان‌هایی دیگر درآمیخته است و دست آخر و مهم‌تر از همه آنکه به گفته میشل فوکو چه چیزی سبب شد که گزاره‌های این گفتمان و نه گفتمانی دیگر در دوره‌ای به سطح بیایند و در مرکز بشینند؟