



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

۱۰۸

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدیو: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



داوران این شماره

علیرضا آل بویه، حسین اترک، محمد اصغری، محمدرضا بیات، یاسر پوراسماعیل بهروز حدادی، سهراب حقیقت، جواد دانش، محمود صوفیانی، مصطفی عابدی، مهدی عباس‌زاده، حسین فقیه، عیسی موسی‌زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنفرانس** (عنوان کامل همایش یا کنفرانس، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادى که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

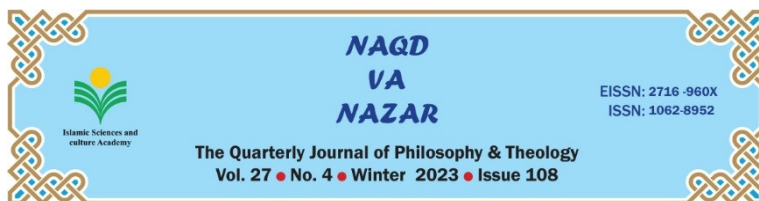
دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹ بررسی و نقد نظریهٔ تابعیت مطلق اندیشهٔ انسان
از شرایط عینی و ذهنی با توجه به آرای شهید مطهری
علی احمدپور
- ۳۷ همدلی در اخلاق؛ بررسی تأثیر همدلی بر قضاوت اخلاقی
مریم اردشیر لاریجانی - سید جابر نیکو
- ۶۰ «هویت یونانی» و «حکمت بحثی» نزد صدرالمتألهین
رحمان احترامی
- ۸۵ بررسی الهیات علمی از دیدگاه آلیستر مک گراث
جواد قلی‌پور - یوسف دانشور نیلو
- ۱۱۷ سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی در فلسفهٔ غربی
جلال پیکانی - زینب انجم‌شعاع - علی‌اکبر عدیل‌آبادی - مهدی خادمی
- ۱۴۸ مطالعه و بررسی مغالطهٔ مصادره به مطلوب
و ساختار استدلالی آن
هومن محمد قربانیان
- ۱۷۵ بازخوانی نمایشنامهٔ پایان بازی اثر ساموئل بکت
بر اساس اصول آگزیستانسیالیسم
محمدباقر انصاری - احمد کامیابی مسک - شهلا اسلامی



نظر
نقد



Research Article

A Study and Critique of the Theory of the Total Susceptibility of Human Thought to Objective and Subjective Circumstances based on Shahid Motahhari's Views

Ali Ahmadpour¹

Received: 20/06/2022

Accepted: 04/08/2022

Abstract

The problem of total susceptibility of thoughts to objective (social) and subjective (individual) circumstances is a major issue propounded by some schools of thought, such as Sophism, humanism, and existentialism. On these accounts, the human thought or mind is the criterion of the truth, and any thought is susceptible to objective (social) and subjective (individual) circumstances. This article draws on the descriptive-analytical and critical method to analyze and criticize this theory in accordance with Shahid Motahhari's works and views. It answers the following question: Is any thought fully susceptible to its subjective and objective circumstances? The results show that the theory is true of purely materialistic people whose logic or rationale is that of self-interest, and not true of those whose logic is that of innate nature (*fiṭra*) and are trained in the divine school. Furthermore, this theory denies the existence of a reality, holding that the

1. Assistant professor, Department of Islamic Teachings, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran: ali.ahmadpour@uma.ac.ir.

* Ahmadpour, A. (2022). A Study and Critique of the Theory of the Total Susceptibility of Human Thought to Objective and Subjective Circumstances based on Shahid Motahhari's Views. *Jomal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp.9-34. Doi:10.22081/JPT.2022.64235.1954

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

human thought is a product of, and susceptible to, its subjective and objective circumstances, without assigning any autonomy or freedom to human thinking, while humans have the freewill and awareness to avoid the impacts of their subjective and objective circumstances. This theory is based on materialism, skepticism (relativism), and a generalization of the principle of interaction of things and thoughts. It is subject to several objections, including the relativity of truth, denial of the possibility of error in human thoughts, invalidity of all philosophies and thoughts (both divine and material).

Keywords

Human thought, objective circumstances, subjective circumstances, Ayatollah Motahhari.

مقاله پژوهشی

بررسی و نقد نظریه تابعیت مطلق اندیشه انسان از شرایط

عینی و ذهنی با توجه به آرای شهید مطهری

علی احمدپور^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

چکیده

نظریه تابعیت مطلق اندیشه از شرایط عینی (اجتماعی) و ذهنی (فردی) یکی از مهم‌ترین مسائلی است که برخی مکاتب مانند سوفسطائیان، اومانیست‌ها و اگزستانسیالیست‌ها و ... آن را مطرح کرده‌اند و اندیشه و ذهن آدمی را معیار حقیقت پنداشته‌اند و هر اندیشه و فکری را تابع شرایط عینی (اجتماعی) و ذهنی (فردی) خودش تلقی می‌کنند. لذا به خاطر اهمیت این مسئله، هدف از نگارش این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی انجام شده است، تحلیل و نقد این نظریه با توجه به آثار و آرای شهید مطهری است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: آیا هر فکر و اندیشه‌ای تابع مطلق از شرایط ذهنی و عینی خودش است یا خیر؟ یافته‌ها و نتایج نشان داد که این نظریه درباره انسان‌های مادی‌گرای محض مصادق دارد که فکر و منطق آنان، منطق منفعت‌طلبی است، اما درباره کسانی که منطقتشان، منطق فطرت است و تربیت یافته مکتب الهی هستند صادق نیست. همچنین این نظریه، وجود حقیقت را انکار و اندیشه انسان را محصول و تابع مطلق شرایط ذهنی و عینی خودش تلقی می‌کند و هیچ استقلال و آزادی برای انسان در اندیشه و تفکر قائل نیست؛ درحالی که انسان با اراده، اختیار و آگاهی قادر است خودش را از تأثیر شرایط ذهنی و عینی دور نگهدارد. بنابراین این نظریه که بر مبنای مادی‌گرایی، شکاکیت (نسبی‌گرایی) و تعمیم اصل تأثیر متقابل اشیا به اصول و افکار شکل گرفته، ایراداتی به آن وارد است از جمله: نسبییت حقیقت، پذیرش عدم امکان خطا در افکار انسان، متزلزل شدن اندیشه و بی‌اعتباری همه فلسفه‌ها و اندیشه‌های عالم (چه مادی و چه الهی).

کلیدواژه‌ها

اندیشه انسان، شرایط عینی، شرایط ذهنی، استاد مطهری.

Ali.ahmadpour@uma.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

* احمدپور، علی. (۱۴۰۱). بررسی و نقد نظریه تابعیت مطلق اندیشه انسان از شرایط عینی و ذهنی با توجه به آرای شهید مطهری، فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۹-۳۴. Doi:10.22081/JPT.2022.64235.1954



مقدمه

مکاتب مختلف کلامی، فلسفی و اخلاقی با توجه به نگرش و جهان‌بینی خود، به قضایا و امور هستی می‌نگرند و بر اساس دیدگاه خود، آن را قضاوت، تبیین، تحلیل و یا توجیه می‌کنند. اما علت اینکه در مکاتب گوناگون، جهان‌بینی‌ها نسبت به یک موضوع مختلف است؛ برخی مثل سوفسطائیان دلیلش را وضع طبقاتی و اجتماعی (مرقه یا فقیر بودن) مطرح می‌کنند که به هر فردی نگرش و درک خاصی می‌بخشد. برخورداری از مکتب و ثروت یا تهیدستی، در درون و روح و روان انسان تأثیرگذار است و به آن شکل و رنگ خاصی می‌دهد که در این صورت اندیشه، قضاوت و ارزیابی آن را درباره اشیا و امور تحت تأثیر قرار خواهد داد.

اما آنچه برای فلاسفه و اندیشمندان مسلم و یقینی می‌باشد، این است که ریشه و اساس اختلاف جهان‌بینی‌ها را در معرفت و شناخت‌شناسی‌ها می‌دانند. استاد مطهری می‌گوید: علت اختلاف جهان‌شناسی‌ها و جهان‌بینی‌ها آن است که آرا و نظریه‌ها درباره «شناختن» متعدد است؛ یکی شناخت جهان را از راه عقل، دیگری از طریق حواس و سومی از طریق تزکیه نفس، الهام و اشراق می‌داند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۲۸).

با توجه به اختلاف نظری که در جهان‌بینی‌ها وجود دارد، میان فیلسوفان بحثی در رابطه با «حقیقت» مطرح شده است و آن اینکه آیا در عالم واقع، حقیقتی وجود دارد که ذهن انسان در اندیشه‌ها و ادراکات خود تابع آن باشد یا حقیقتی وجود ندارد، بلکه آن حقیقت از ذهن و فکر آدمی تبعیت می‌کند؟ یعنی هر جوری که انسان درک و فهم کند، آن حقیقت محسوب می‌شود. مکاتب مادی‌گرا مدعی و طراح این نظریه هستند که تنها راه تحقیق و تفحص ریشه‌ای و علمی درباره افکار و اندیشه‌های انسانی این است که باید شرایط عینی و ذهنی به وجود آمدن آن‌ها مشخص شود تا بتوان آن اندیشه‌ها را توجیه کرد؛ به عبارت دیگر معتقدند که هیچ فکر و اندیشه‌ای را بدون لحاظ شرایط ذهنی و عینی آن، نمی‌توان تحلیل و تبیین کرد. این نظریه از جهت اینکه تابع مطلق شرایط ذهنی و عینی خودش است، از یک نظر مثل تفکر افرادی مانند دکارت است که معتقد شدند در تار و پود جهان جز حرکت - آن هم حرکت انتقالی و وضعی نه انواع دیگر حرکت - چیز



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

دیگری وجود ندارد. لذا گفتند حرکت را به ما بدهید، جهان را می‌سازیم؛ جهان یعنی همین حرکت؛ حرکت باشد جهان هست، حرکت نباشد جهان هم نیست. این‌ها هم گفتند شرایط ذهنی و عینی را به ما بدهید تا هر اندیشه‌ای را بگوییم که چیست (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۴۲). اما در اصل، طراحی اصلی این نظریه در یونان شکل گرفت. در یونان قدیم اشخاصی^۱ و گروه‌هایی مثل سوفسطائیان، اندیشه و فکر انسان را مقیاس و معیار حقیقت تلقی کردند و گفتند: معیار همهٔ امور، انسان است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۸۱۸). پس از دورهٔ رنسانس نیز این نگرش در میان برخی از مکتب‌های فلسفی غرب رواج پیدا کرد. یکی از مکتب‌های معروف در این دوره، مکتب اومانیسم^۲ است که از مبانی اصلی و اساسی آن این است که انسان ملاک و معیار همه چیز است. چنان که می‌شود گفت برخی مکاتب دیگر نیز مثل اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم^۳ به نوعی مبتنی بر این دیدگاه و نگرش هستند. با توجه به مطالب فوق، سؤال اصلی تحقیق این است که از دیدگاه شهید مطهری شرایط ذهنی و عینی چه نقشی در اندیشهٔ انسان دارند؟ و چه نقدهایی بر این نظریه وارد است؟

پیرامون عنوان مقاله به صورت مستقل به ویژه با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری تحقیقی صورت نگرفته است، اما تحقیقات مرتبگی در رابطه با اندیشمندان دیگر انجام شده است؛ مانند: عارفی (۱۳۷۹) در پژوهشی به بررسی تفاعل ذهن و عین پرداخته است که ابتدا دو تقریر کانت و توماس را آورده و سپس به نقد آن‌ها پرداخته است؛ باباپور و همکاران (۱۳۹۳): مطابقت ذهن و عین در اندیشهٔ ملاصدرا؛ ایمانپور (۱۳۸۲): مسئلهٔ تطابق ذهن و عین در فلسفهٔ مشاء و حکمت متعالیه و سادات حسینی (۱۳۹۵) در پژوهشی به بررسی و نقد معرفت‌شناسی سوفسطائیان از دیدگاه افلاطون پرداخته است و نیازی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای رابطهٔ وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه استاد مطهری را بررسی کرده و

۱. پروتاگوراس، نخستین و مهم‌ترین فیلسوف سوفسطائی و یونانی، فرضیه‌ای را با این عنوان مطرح کرد که انسان وسیلهٔ اندازه‌گیری و مقیاس تمام چیزهاست (هالینگ دیل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵).
۲. اومانیسم، نگرش یا فلسفه‌ای است که با قراردادن انسان در مرکز تأملات خود، اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می‌دهد.
۳. یک رهیافت یا نظام فلسفی بود که بگانه مبدأ معرفت‌های معتبر در علوم (علوم طبیعی و اجتماعی) را تجربه‌های حسی و روش ریاضی می‌دانست (بیات، ۱۳۸۱، صص ۳۸-۵۴).





ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی وجود ذهنی را مورد کنکاش قرار داده است و طبق نظر استاد مطهری، وجود ذهنی را تنها پل ارتباطی میان ذهن و عین تلقی کرده است. پژوهش‌های پیشین بیشتر به دیدگاه دیگر اندیشمندانی غیر از شهید مطهری در حوزه فلسفه متمرکز شده‌اند یا در مقاله نیازی (۱۳۸۸) به بحث صرفاً فلسفی از دیدگاه شهید مطهری متمرکز شده است. اما وجه تمایز این تحقیق از پژوهش‌های پیشین این است که مستقلاً و به صورت جامع و با روش توصیفی-تحلیلی به دیدگاه استاد مطهری در این زمینه اشاره کرده و با ذکر مبانی نظریه فوق به نقد پرداخته است.

۱. شرایط ذهنی و عینی

لازمه تبیین و تحلیل و نقد درست از موضوع تحقیق، توضیح اجمالی درباره برخی اصطلاحات ذکر شده در پژوهش حاضر می‌باشد که در اینجا به دو مفهوم «شرایط ذهنی» و «شرایط عینی» می‌پردازیم.

۱-۱. شرایط ذهنی

منظور از شرایط ذهنی این است که برای تبیین صحیح یک فکر و اندیشه لازم است ابتدا حالات و وضعیت روحی-روانی صاحب فکر و اندیشه سنجیده شود که در چه وضعیتی این اندیشه از او سر زده است؛ چون اگر بخواهیم اندیشه و فکری را به درستی تبیین و درباره آن قضاوت کنیم، باید ببینیم آن صاحب فکر و اندیشه از نظر حالات روحی و روانی در چه وضعیتی بوده است؛ به خاطر اینکه رضایت و عدم رضایت صاحب اندیشه به وضعیتی که در آن به سر می‌برد، در اندیشه و فکر او تأثیر به سزایی (منفی یا مثبت) خواهد داشت (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۳۵). به خاطر همین برخی^۱ ذهن و اندیشه

۱. در دانش منطق، تشبیه ذهن انسان به آینه یکی از قدیمی‌ترین مثال‌ها در مباحث مربوط به شناخت است. منطق دانان معتقدند ذهن آدمی مانند آینه از اشیا بی که مقابلش قرار می‌گیرد و به آن‌ها توجه می‌کند، عکس بر می‌دارد و تصویر به وجود آمده در ذهن، مانند تصویر آینه، تمام آنچه را در شیء مقابلش وجود دارد به خوبی نمایش می‌دهد (خوانساری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵).

انسان را به آینه تشبیه کرده‌اند؛ به دلیل اینکه که آینه اگر رنگ خاصی داشته باشد، آن رنگ را به تصویری که در آن منعکس شده است، انتقال می‌دهد. روح و روان هم مثل آینه است که اگر از رنگ مخصوصی برخوردار باشد، آن را به اندیشه و فکرش انتقال خواهد داد. مانند زمانی که انسان از زندگی خود رضایت و خشنودی داشته باشد، این خودش مثل آینه، نوعی رنگ ویژه‌ای به روح و روان آدمی می‌دمد که اندیشه و افکاری مبنی بر خوش بینی و امید نسبت به دنیای اطراف از ذهن او متبلور می‌شود. اما اگر احیاناً رنگ روح و روان انسان رنگ بدبینی، محرومیت و نارضایتی باشد، افکار و اندیشه‌ای هم که از روح رنگی او به دنیای اطرافش سرازیر می‌گردد، آن رنگ مخصوص را به خود خواهد گرفت.

اما ذهن آدمی ویژگی شاخصی نسبت به آینه دارد و آن اینکه اگر به خطا می‌رود، می‌تواند اشتباهات خود را کشف و خطایابی کند و همچنین می‌تواند اشتباهات خود را تحت میزان قرار دهد و بسنجد. شاخصه دیگر ذهن این است که اگر مرتکب خطایی شد، بعد از سنجش می‌تواند آن را اصلاح و کار صحیح را انتخاب کند و انجام دهد.

در این مواقع علم منطقی به کمک انسان می‌آید که به وسیله آن می‌توان خطاها را کشف و اصلاح کرد. البته منطقی همه خطاها را اصلاح نمی‌کند، بلکه برخی خطاها را تصحیح می‌کند؛ چون منطقی، ماده قیاس را اصلاح نمی‌کند، بلکه صورت قیاس را اصلاح می‌کند. ذکر این نکته هم لازم است که منطقی زمانی کاربرد خواهد داشت که آدمی یک پایگاه آزاد از شرایط ذهنی و عینی و استقلال فکری و اندیشه‌ای داشته باشد و تحت تأثیر هواهای نفسانی و حب و بغض‌های شخصی قرار نگیرد، ولی اگر انسان آزادی و استقلال فکری نداشته باشد، منطقی هم اینجا جوابگو نخواهد بود؛ چون آدمی اگر به دور از هواهای نفسانی و غرض‌های شخصی تصمیم نگیرد و عمل نکند، همین سبب حجاب برای دل، بصیرت و نگرش انسان خواهد شد. اما این حقیقت قابل انکار نیست که انسان در برخی مواقع بر حسب حالات مختلف، متأثر از شرایط ذهنی و عینی خود قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۴) که مولوی هم در اشعارش به آن اشاره





کرده است که انسان وقتی به دور خود می‌چرخد، فکر می‌کند که همه دنیا در حال
چرخیدن است؛

خانه را گردنده بیند منظرَت گر تو برگردی و بر گردد سرت
تنگ بینی جو دنیا را همه گر تو باشی تنگدل از ملخمه
یعنی زمانی که انسان مغموم و حالش گرفته شده است، دنیای پیرامون خود را نیز
این چنین می‌بیند و قضاوت می‌کند؛
این جهان بنمایدت چون بوستان و تو خوش باشی به کام دوستان

(مولوی، دفتر چهارم، ۱۳۷۱، ص ۶۵۹)

و زمانی که انسان شاد و حالش خوب است، دنیا و پیرامون آن را هم خوب
می‌بیند.

نتیجه اینکه اندیشه و ذهن آدمی اگرچه خطا و اشتباه می‌کند، ولی ویژگی خطایابی
و خطاسنجی و اصلاح کردن خطا هم در آن وجود دارد، که تشخیص آن‌ها بر عهده علم
منطق می‌باشد.

۲-۱. شرایط عینی و اجتماعی

مقصود از شرایط عینی این است که باید مشخص شود، شخصی که اندیشه و فکری
از او صادر شده است و عده‌ای هم با اندیشه او موافقت کرده‌اند، در چه جو اجتماعی‌ای
زندگی می‌کند یا زندگی می‌کرده است و یا چه نظام سیاسی‌ای بر آن حاکمیت داشته
است. در این حوزه و زمینه باید بین سه گروه تفاوت قائل شد: اول کسی که در جایی
زندگی می‌کند که آزادی افراطی در آنجا حاکم است؛ دوم شخصی که در مکانی
سکونت گزیده که آزادی معتدل و قانونی حکم‌فرما است و سوم فردی که در یک
دوره‌ای زندگی می‌کند که استبداد در آنجا غوغا می‌کند. مادی‌گرایان معتقدند اندیشه
و فکری که در جو آزادی افراطی بروز و ظهور پیدا می‌کند، رنگ اجتماع را به خودش
می‌گیرد و بلکه نشئت گرفته از وضع سیاسی و اجتماعی خودش است. اندیشه‌ای که در
جو آزادی معتدل پیدا می‌شود، حاصل شرایط عینی اجتماعی زمان خود است و فکر و

اندیشه‌ای که در جوّ استبدادی ظهور پیدا می‌کند، رنگ جوّ سیاسی خودش را خواهد داشت (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

بنابراین بر اساس این نظریه، فکر و اندیشه‌ای که از ذهن و مغز یک متفکر و اندیشمند صادر می‌شود، اولاً به شرایط روحی و روانی او و ثانیاً به جوّ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و به عادات و آداب اجتماعی عصر او بستگی دارد. پس بدون در نظر گرفتن این شرایط نمی‌شود آن اندیشه را تبیین یا توجیه کرد.

۲. مبانی نظریه

۲-۱. اصالت مادی بودن در تفسیر هستی

مکاتب مادی برعکس مکتب الهی، انسان را پدیده‌ای صددرصد مادی می‌پندارند و عقل، وجدان اخلاقی و تمایلات عالی انسانی را معلول تصادف و اتفاق و ناشی از طبیعت می‌دانند و می‌خواهند تمام ابعاد وجود او را با معیارهای مادی توجیه و تبیین کنند. گروهی از آنان جمیع شئون روحی و جسمی بشر را وابسته به شأن اقتصادی‌اش دانسته و مردم را به منزله ابزار تولید گمان کرده‌اند و گروه دیگر غریزه جنسی را در حیات بشر مهم‌ترین پایگاه تلقی نموده و لذت‌گرایی را عالی‌ترین هدف در زندگی انسان شناخته‌اند (کانون حسنت اصفهان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۳). بنابراین یکی از مبانی نظریه تابعیت اندیشه از شرایط ذهنی و عینی، قائل به مادی بودن جهان هستی است که مکاتبی مانند مارکسیسم به این عقیده هستند. این مکتب از دو بنیاد «منطقی» و «فلسفی» تشکیل شده است. بنیاد فلسفی‌اش هم یک «بنیاد فلسفی جهانی» دارد و یک «بنیاد فلسفی اجتماعی» که قهرأ ناشی از آن بنیاد فلسفی جهانی است. بنیاد منطقی آن هم منطق دیالکتیک است. اما بنیاد فلسفی جهانی مکتب مارکسیسم، اصالت مادی بودن در تفسیر جهان هستی است و بنیاد فلسفی اجتماعی آن، اصالت مادی بودن در اجتماع و قائل به اصیل بودن جنبه‌های مادی زندگانی در تغییر و تحولات تاریخ می‌باشد و معنویات فرع و روبنا محسوب می‌شوند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۹۹). بنابراین یک فرد مادی‌گرا تمامی پدیده‌های جهان هستی را ناشی از تصادف و طبیعت می‌داند و عقیده دارد که آدمی





چند روزی در این جهان به سر می‌برد و با فرا رسیدن مرگ پروندهٔ حیاتش برای همیشه بسته خواهد شد (نصری، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲).

همچنین انسان مادی‌گرا زندگی دنیوی را هدف غایی و واقعی خود می‌پندارد و خیال می‌کند سعادت و نیک‌بختی او در برخورداری هرچه بیشتر از رفاه و نعمت‌های مادی است. بنابراین طبق این مبنا و نظریه، دو نفر که شرایط مادی و مالی متفاوتی دارند و در جای مختلف از هم، یکی در کاخ و دیگری در ویرانه، زندگی می‌کنند، طبیعتاً تفکر و اندیشهٔ متفاوتی از هم خواهند داشت؛ چون این‌ها به اصالت وجدان و اندیشهٔ بشری قائل نیستند و معتقدند وجدان فکری انسان، فقط شرایط و وضعیت زندگی مادی او را منعکس می‌کند. مانند یک آینه‌ای که بر حسب نحوهٔ قرار گرفتن اشیای مختلف، شرایط و وضعیت مکانی آن‌ها را بازتاب می‌دهد و نمی‌تواند یک گونه قضاوت داشته باشد.

۲-۲. تعمیم اصل تأثیر متقابل اشیا به اصول و افکار

مبنای دیگر نظریهٔ فوق که به نفی اصالت اندیشه و فکر می‌انجامد، بُعد منطقی، دیالکتیکی، قضیه است؛ مکتب مارکسیسم تأثیر متقابل اشیا در یکدیگر را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کنند و آن را به اصول و افکار هم سرایت و تعمیم می‌دهند. آنان در تأثیر متقابل اشیا قائل به این هستند که همهٔ اشیا نسبت به همدیگر محیط و محاط هستند؛ به این معنی که مثلاً اگر فردی در محیطی زندگی می‌کند، آن محیط در او اثرگذار است؛ متقابلاً فرد هم در آن محیط اثربخش خواهد بود و این طرز تفکر در مورد اشیا را به افکار و اندیشه نیز سرایت می‌دهند. نتیجهٔ این طرز تفکر که هر فکر و اندیشه‌ای از شرایط ذهنی و عینی خود تبعیت می‌کند، این می‌شود که فکر و اندیشه از اصالت لازم برخوردار نباشد و سوابق ذهنی و عینی هر انسانی، به ذهن و اندیشهٔ انسان رنگ خاصی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۲).

استاد مطهری برای تبیین بیشتر، در مقام تشبیه ذهن انسان به آینه، ضبط صوت و کوه را مثال زده است؛ یعنی همان‌طور که آینه هر رنگی در خودش داشته باشد صورت‌ها و اشکال را با همان رنگ منعکس می‌کند، ضبط صوت هم هر صدایی را با همان شکلی

که ضبط شده انعکاس می‌دهد؛ همچنین کوه صدا را با همان شکل خودش باز می‌گرداند؛ در فکر هم این طور قائل هستند که هر فکر و اندیشه‌ای صد در صد و به طور مطلق، مولود شرایط عینی و ذهنی فکر کننده درباره آن است.

۲-۳. ناباوری و شکاکیت

عبارتی منسوب به پروتاگوراس^۱ که وی هم متأثر از فلاسفه یونانی پیش از خود مانند هراکلیتوس^۲ و کراتیلوس^۳ و گزنفون^۴ بود، وجود دارد که معتقد بود «انسان معیار همه چیز است» (گاتلیب، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳)؛ یعنی چون همه افراد قادر نیستند در هیچ اصل مشترکی با عنوان «حقیقت» به نظر واحدی برسند، در نتیجه حقیقت جنبه فردی و حالت خصوصی دارد و هر شخصی هر چه تصور و تخیل کند، همان چیز برای او حقیقت خواهد بود. به عقیده او واقعیت و حقیقت ملاک ثابتی ندارد که با این تفکر باعث شکاکیت در حوزه علم و اندیشه شد. سقراط هم به هدف پروتاگوراس از عبارت «انسان مقیاس هر چیز است» اشاره می‌کند و می‌گوید: یعنی هر چیزی برای «من» همان است که بر «من» ظاهر می‌گردد و برای «تو» همان است که بر «تو» آشکار می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۳۶) که با این تفکر نیز تفاوتی بین انسان خردمند و عاقل و بی‌خرد و غیر عاقل وجود نخواهد داشت. سقراط در این باره پروتاگوراس را نقد و خطاب به او می‌گوید:

اگر پندار و عقیده حاصل ادراک حسی هر شخصی برای او حقیقت باشد و برای دیگران امکان‌پذیر نباشد که درباره حالات روحی و روانی و اندیشه افراد دیگر قضاوت و نقد داشته باشند و صحت و سقم آن‌ها را مشخص سازند، پس چگونه می‌توان قبول کرد که پروتاگوراس تنها دانشمندی است که این حق

1. Protagoras
2. Heraclitus
3. Cratylus
4. Xenopone





برای او وجود دارد که به دیگران درس بدهد و اجرت زیادی بگیرد و دیگران هم افراد نادانی هستند که باید شاگردی او را بکنند و در برابر او تسلیم و سر فرود آورند؟ مگر هر انسانی مقیاس و معیار دانش خود نیست؟ (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۹۲).

سقراط معتقد است اگر حرف پروتاگوراس صحیح باشد، عقیده مخالفانش نیز صحیح است؛ چون آنان نیز مانند او انسان هستند و انسان هم مقیاس و معیار درستی امور است. پروتاگوراس با عبارت خود، صحت عقیده مخالفانش را تأیید می‌کند؛ زیرا ادعا می‌کند که عقیده همه اشخاص حقیقت است و چون عقیده مخالفانش را صحیح می‌داند، در نتیجه بر ابطال عقیده خود صحه می‌گذارد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۰۶).
ارسطو هم در رابطه با عبارت پروتاگوراس می‌گوید:

اگر هر پندار و خیال هر فردی حقیقت باشد، در این صورت باید تمام احکام و امور در لحظه و آن واحد، هم مطابق حقیقت و هم برخلاف آن حقیقت باشند؛ چون خیلی از افراد عقاید و باورهای مخالف و ضد یکدیگر دارند و اعتقادشان بر این است که هر فردی با آن‌ها در این زمینه هم‌رأی و هم‌عقیده نیست در اشتباه به سر می‌برد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴).

به‌خاطر همین فیلسوف پراگماتیست^۱ به نام شیلر^۲ معتقد بود که پروتاگوراس با عبارت معروف خود، انسان را برای حقایق نمی‌دانست، بلکه باور داشت حقایق برای انسان است؛ یعنی تنها این انسان است که حقیقت را خلق می‌کند.

علاوه بر این، عبارت پروتاگوراس تأکید بر اومانیسیم و انسان‌گرایی دارد؛ یعنی این نگرش سعی می‌کند تا به انسان تلقین نماید که حجت و مطلوب پایداری وجود ندارد که انسان با آن، پیوند و ارتباط ایمانی برقرار کند، آنان صحت و درستی هر کاری را در میزان لذتی می‌دانند که انسان از آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین با این اندیشه و

۱. پراگماتیسم یا عمل‌گرایی؛ سنتی فلسفی است که کلمات و افکار را ابزارهایی برای پیش‌بینی، حل مسئله و کنش می‌داند و این ایده که کارکرد اندیشه، بازنمایی یا بازتاب واقعیت است را رد می‌کند.

2. Schiller

موضع‌گیری، فطرت پاک انسان یعنی گرایش، رغبت و دل‌بستگی به حق تعالی سرکوب و منحرف می‌شود و تنها افکار و اندیشه‌های مادی گرایانه و هوس‌بنیان، مستند عملکرد و موضع‌گیری‌های انسان می‌شود که در این صورت انسان حیاتی سرتاسر از شک، ناباوری، نسبی‌گرایی و بیهودگی را تجربه می‌کند (کریمی‌والا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۴).

بنابراین نسبی‌گرایی به‌خاطر ارتباط تنگاتنگی که با حس‌گرایی، علم‌باوری و تجربه‌گرایی دارد، سبب عدم امکان داوری درست درباره افکار و اندیشه‌های دیگران خواهد شد و کار به جایی می‌رسد که شخص جاهل خود را مانند افراد عالم پندارد که در این صورت پنداشت حقیقت به ترفندی جانشین حقیقت می‌شود (عارفی، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

بنابراین اگر جمله «انسان مقیاس همه چیزها است» را به این معنا بگیریم که واقعیات عالم هستی فقط با اراده و اختیار انسان شکل می‌گیرد و جهان هستی واقعیتی و رای اندیشه، فکر و ذهن انسان ندارد، بطلان این عقیده آشکار می‌شود؛ زیرا این همان دیدگاه و نگرش سوفسطایی‌گری و شکاکیت است. اما اگر آن را به این معنا بگیریم که انسان دارای موقعیتی شاخص و برجسته در جهان هستی است که می‌تواند مقیاسی برای حقایق و ارزش‌گذاری باشد، این مطلب درست است.

۳. بررسی و نقد

۳-۱. تعصب کورکورانه، مانع شناخت صحیح

خداوند متعال در وجود انسان دستگاهی به نام اندیشه و فکر قرار داده است که اگر روح آدمی از نظر عاطفی رنگی به خودش بگیرد، دیگر قادر نخواهد بود حقایق را آن‌چنان که هست درک و مشاهده نماید، بلکه بر طبق آن رنگ خاص خواهد دید و قضاوت خواهد کرد. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَغْشَى بَصَرَهُ وَ أَفْرَضَ قَلْبَهُ؛ فَهَوَّ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ؛ آن کس که به چیزی عشق ورزد، آن عشق، چشم او را کور و قلبش را بیمار می‌کند. چنین فردی با چشم ناسالم می‌نگرد و با گوش ناشنوا می‌شنود» (خطبه ۱۰۹). در این روایت علاقه، عشق، وابستگی و تعصب افراطی به یک چیز از مواردی است که به روح و روان انسان رنگ خاصی





می‌بخشد و زمانی که روح به خود رنگ گرفت، انسان حقیقت را آن‌چنان که هست، نخواهد دید.

یا مصداق مطلب بالا این عبارت شاعر است که: «إِنَارَةُ الْعَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطَوَعِ الْهَوَى؛ با پیروی از هوای نفسانی است که نورافشانی عقل پوشیده خواهد شد» (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۵). هنگامی که نور و خورشید عقل با سایه هوا و هواپرستی تیره و پوشیده شود، دیگر عقل، انسان را به خوبی‌ها امر و از بدی‌ها نهی نمی‌کند و هرچه از انسان صادر می‌شود، ضلالت و گمراهی خواهد بود. چنین فردی از دستاورد عقل سلیم که کسب بهشت، اطاعت و عبادت پروردگار است محروم خواهد ماند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۵، ص ۴۰).

صد حجاب از دل به سوی دیده شد چون غرض آمد هنر پوشیده شد

(مولوی، دفتر اول، ۱۳۷۱، ص ۱۹)

استاد مطهری هم به نقطه مقابل عشق هم اشاره می‌کند و از نفرت، دشمنی و کینه نام می‌برد که می‌تواند رنگ و حجابی برای روح آدمی محسوب شود و باعث شود انسان حقیقت اشیا را آن‌طور که هست نبیند. بنابراین هم عشق و هم نفرت هر دو مانعی بزرگ برای دیدن حقایق هستند. عشق حتی معشوق زشت را زیبا جلوه می‌دهد. نفرت و دشمنی هم زیبایی را زشت جلوه می‌دهد؛ و این مسئله از مواردی است که قرآن فراوان بر آن تأکید کرده است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۳، ص ۴۱۹). قرآن در جایی می‌فرماید: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ شُوهُهُ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا؛ آیا کسی که عمل بدش برای او آراسته شده و آن را خوب و زیبا می‌بیند (همانند کسی است که واقع را آن‌چنان که هست می‌یابد)؟!» (فاطر، ۸) و در آیه دیگری می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا؛ بگو: «آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها چه کسانی هستند؟ آن‌ها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده؛ با این حال می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند» (کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ یعنی به خیال خودشان خوب و صحیح عمل می‌کنند، در حالی که در حقیقت و عالم واقع، بد عمل کرده‌اند.

در نتیجه رنگی شدن دستگاه فکر و اندیشهٔ آدمی به این است که گاهی هوس، غرور و خودخواهی جلوی نور عقل را می‌گیرد که در این صورت، انسان با اینکه یقین دارد مطلبی حق است و هیچ تردیدی در آن وجود ندارد، اما عمل نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷).

۲-۳. شعار انسانی و اصول ضد انسانی

مسئله‌ای که اهمیت فراوانی دارد و از طرف برخی مکاتب مورد غفلت قرار گرفته، مسئلهٔ انسان و انسانیت و قدرت آزاداندیشی و حقیقت‌اندیشی او است. استاد مطهری با اشاره و نقد به مکتب‌هایی مانند مارکسیسم می‌گوید:

این‌ها شعارشان دفاع از انسان و انسانیت است، اما اصول آنان ضدانسانی است. یکی از جاهایی که انسان و انسانیت در این نظریه به کلی نفی می‌شود، در مقولهٔ «اصالت قضاوت انسان» است؛ یعنی انسان قدرت و توانایی بر آزاداندیشی و حقیقت‌اندیشی مستقل از شرایط را داشته باشد که بتواند بر علیه شرایط ذهنی و عینی خود قضاوت کند، برای خودش ملاک‌ها و معیارهایی داشته باشد که بر طبق آن‌ها، خطاهای اندیشهٔ خود را کشف و رفع کند. اما این نظریه و فلسفه، آن را به شدت نفی می‌کند. به‌خاطر همین مطلب در این مکتب‌ها، انسان از انسانیت خودش ساقط می‌شود (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۶).

به همین علت استاد مطهری قائل است به اینکه:

همیشه هر جا که انسان در یک قسمت نفی می‌شود، همان جا خدا نیز نفی می‌شود؛ این اصلی است که تخلف‌ناپذیر است. نمی‌توان مکتبی را پیدا کرد که اصولش - نه شعارهایش - انسانی باشد و در همان حال ماتریالیستی باشد؛ این دو با یکدیگر سازگاری ندارند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۵).

بنابراین این نظریه که هر فکر و اندیشه‌ای به‌طور مطلق و صددرصد تابع شرایط ذهنی و عینی خود است، استقلال و اصالت را از اندیشه و فکر آدمی گرفته است. هرچند درست است که شرایط عینی و ذهنی می‌تواند مؤثر واقع بشود و زمینهٔ لغزش





فکری انسان را فراهم بیاورد، اما آدمی این اراده و توانایی را دارد که به اندیشه و فکر خودش استقلال و اصالت دهد و آن را از شرایط عینی و ذهنی رهایی بخشد و تحت تأثیر رنگ و حجاب‌های گوناگون قرار نگیرد.

بنابراین از دیدگاه استاد مطهری، متولیان و سردمداران این نظریه، انسان و فلسفه او را فدا و قربانی کرده‌اند؛ یعنی اگر فلسفه هر انسانی تابع شرایط عینی و ذهنی خودش باشد و بر طبق آن، قضایا و مسائل را تحلیل کند، در این صورت تمام فلسفه‌ها، چه الهی و چه مادی، را باید کنار بگذاریم؛ به عبارت دیگر در این صورت فکر و اندیشه ارزشی نخواهد داشت که این منجر به سوفیسم و سوفسطایی‌گری خواهد شد. اما اگر بگوییم انسان می‌تواند فکر و اندیشه خودش را از شرایط عینی و ذهنی آزاد نگه دارد، در این صورت اصالت را به انسان بخشیده‌ایم.

پس در اینجا با دو طرز تفکر مواجه هستیم: شیوه تفکری که برای انسان در حوزه اندیشه و تفکر تا این حد ارزش قائل است و به او اصالت می‌بخشد و طرز تفکر دیگری که معتقد است شرایط عینی، ذهنی و شرایط فردی و اجتماعی آدمی، جهان‌بینی او را می‌سازد.

ولی قرآن تأثیر مطلق شرایط عینی و ذهنی بر جهان‌بینی انسان را رد می‌کند و می‌گوید اگر آدمی عقل و اندیشه خود را خوب مدیریت کند و به شکل درست از آن بهره‌برداری کند، می‌تواند به حقیقت دسترسی پیدا کند و وقتی این‌طور شد، با این اندیشه می‌توان جامعه و روح و روان را ساخت و از سرگردانی نجات پیدا کرد. در این زمینه قرآن در آیه ۲۹ سوره زمر می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا؛ خداوند مثالی زده است: مردی را که مملوک شریکانی است که درباره او پیوسته با هم به مشاجره مشغولند و مردی که تنها تسلیم یک نفر است؛ آیا این دو یکسانند؟!؛ یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؟ آیا پذیرش اربابان متعدد بهتر است یا تسلیم بودن در برابر خدای یکتا؟» (یوسف، ۳۹). این آیات بر این نکته تأکید می‌کنند که انسان باید از قوه عاقله‌ای که خداوند به او عنایت کرده است، به‌خوبی استفاده کند و کارها و قوای دیگر

را به وسیله آن تدبیر و هدایت کند و بدون فکر و اندیشه کاری را انجام ندهد. از جمله انسان می‌تواند با تدبیر عقل و اندیشه خود، تحت تأثیر مطلق شرایط ذهنی و اجتماعی قرار نگیرد و خود را از آن شرایط آزاد کند که اگر به این شکل عمل کرد، می‌تواند به حقیقت برسد. زمانی که به حقیقت رسید، اولین اثر آن این است که روح و روان آدمی از تفرقه و تشّت که یکی از بزرگ‌ترین بیماری‌های روحی و روانی است، نجات پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۳۸).

۳-۳. نظریه‌ای منطبق با منطق منفعت، نه فطرت

انسان از یک دسته استعداد خدادادی و فطری بهره‌مند است که ریشه اساسی و اصلی اندیشه و فکر او محسوب می‌شود، اما زندگی اجتماعی یا موضع‌گیری‌های طبقاتی، منشأ اصلی اندیشه آدمی به حساب نمی‌آید؛ چون چنین است، انسان به وسیله فطرت سلیم خود قادر است که ایدئولوژی و جهان‌بینی صحیح و واحدی نسبت به پیرامون خود و جهان هستی داشته باشد تا بتواند خود را از اسارت و قید و بند عوامل اجتماعی و محیطی و وراثتی رها سازد یا بر علیه آن‌ها قیام کند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۳۹).

به خاطر همین شهید مطهری موضع‌گیری اجتماعی و طبقاتی را برخلاف نظر دین اسلام می‌داند و معتقد است: «اسلام» اصل تطابق خاستگاه هر فکر و اندیشه و جهت‌گیری آن اندیشه^۱ و یا «تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی»^۲ را قبول ندارد و آن را اصلی غیرانسانی برمی‌شمرد؛ یعنی این تطابق در انسان‌های مادی‌گرای صرف، تعلیم و تربیت نیافته و به انسانیت نرسیده، مصداق دارد که منطبقشان، منطق منفعت است،

۱. یعنی هر فکر و هر اندیشه و هر سیستم اخلاقی یا مذهبی از میان هر طبقه‌ای که برخاسته باشد، در جهت منافع همان طبقه است؛ محال است که یک سیستم فکری از میان طبقه‌ای در جهت خیر و صلاح و سود طبقه‌ای دیگر برخیزد و یا از میان طبقه‌ای در جهت خیر و صلاح انسانیت برخیزد و هیچ جهت‌گیری خاص طبقاتی نداشته باشد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۲۵).

۲. بنابراین اصل، هر طبقه، نوعی فکر، اندیشه، اخلاق، فلسفه، هنر، شعر، ادب و غیره را تولید می‌کند که وضع زندگی و معاش و منافع او ایجاب می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۲۵).





نه در انسان‌های تعلیم و تربیت یافته و به انسانیت رسیده که منطقتشان، منطق فطرت است» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۷۹).

۳-۴. متزلزل شدن اندیشه و عدم وجود اصل ثابت در عالم

اما با این طرز تفکر که مادی‌گرایان و سوسیالیست‌ها دارند و هر فکری را تابع شرایط عینی و ذهنی می‌کنند، مقولهٔ اصل بودن وجدان فکری و اندیشه‌ای انسان متزلزل و سست می‌شود؛ زیرا بر اساس این نظریه، وجدان فکری هر شخصی از وضعیت زندگی مادی او حکایت دارد؛ به همین دلیل اگر قائل شویم به اینکه ماده در اجتماع و جوامع از اصالت برخوردار است، در این صورت باید طرز تفکر، قضاوت و اندیشهٔ هر آدمی را در وضعیت مادی زندگی او جستجو کنیم و بر طبق آن به تحلیل اندیشه و تفکراتش پردازیم. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

اگر بنا بشود که فکر هم جبراً مانند ماده، متغیر و متحول باشد، لازمه‌اش این است که هیچ اصل ثابتی در عالم وجود نداشته باشد و همهٔ اصول عالم متغیر باشد؛ چون محتوای فکر هر چه هست متغیر است؛ یعنی محتوای ماده و طبیعت و از آن جمله مغز که ماده و طبیعت است متغیر است و ناچار تمام اصول علمی و تمام اصول فلسفی و تمام اصول منطقی و از آن جمله خود همین اصول فلسفی ماتریالیسم و اصول منطقی دیالکتیک، اصول متغیری هستند که در یک زمان وجود دارند، در زمان دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ یعنی هیچ چیزی و از جمله همین اصول قهراً جاوید نیست (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۱).

بنابراین اگر چنین سخنی درست باشد، پس هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند اصالت داشته باشد؛ یعنی همهٔ اندیشه‌های عالم بی‌اعتبار می‌شوند و دیگر صحت یک اندیشه معنی پیدا نمی‌کند. بنابراین اصل حرکت در افکار مردود است.

۳-۵. اندیشهٔ انسانی مهم است، نه واقعیت (فکر ایدئالیستی)

استاد مطهری اشکال دیگری که بر نظریهٔ فوق وارد می‌داند این است که

خواه‌ناخواه، ماتریالیسم را تبدیل به ایدئالیسم می‌کند و در آن می‌اندازد؛ زیرا آن اندیشه و فکری که ایدئالیست‌ها بر آن تأکید و اصرار دارند، آن تفکری است که معتقد است: مهم ما (انسان) و اندیشه ما است و آنچه که ما دربارهٔ چیزی فکر می‌کنیم همان جوری است که می‌اندیشیم؛ نه آن‌طور که واقعیت و حقیقت است؛ حقیقت و واقعیتی امکان دارد نباشد و یا اگر هم باشد به شکل دیگری خود را نشان می‌دهد؛ یعنی به نظر این‌ها آنچه مهم و اساس است شرایطی است که انسان در آن قرار می‌گیرد؛ خواه بر طبق واقعیت باشد خواه نباشد.

شهید مطهری معتقد است این همان چیزی است که ما اصالت و ریشه را از ماورای ذهن اخذ کرده‌ایم، اما اصالت را به ذهن عطا کرده‌ایم که این چیزی جز افتادن در ورطهٔ سوفسطایی‌گری و ایدئالیسم نیست.

۳-۶. بی‌اعتباری همهٔ فلسفه‌ها (اعم از الهی و مادی)

شهید مطهری معتقد است که لازمهٔ پذیرش نظریهٔ «هر اندیشه و فکری تابع شرایط عینی و ذهنی خودش است» این است که هم نظریهٔ خدا از اعتبار می‌افتد و هم نظریهٔ ماتریالیسم بی‌اعتبار می‌گردد؛ زیرا طرفداران این نظریه می‌گویند اگر فیلسوفی یا پیامبری بحث از خدای یگانه کرده است، شرایط عینی و ذهنی او این چنین ایجاب می‌کرده است. از سوی دیگر، اگر فیلسوفی وجود خدا را انکار کرده و غیر از ماده به چیز دیگری اعتقاد ندارد، در اینجا هم طبق این نظریه، شرایط عینی و ذهنی اش اقتضا کرده که اینچنین عمل کند. پس هم نظریهٔ معتقد به خداوند و هم دیدگاه حامی ماده از اعتبار ساقط می‌شود. به خاطر همین اگر انسان اندیشه‌ای را به شرایط عینی و ذهنی گره بزند، نتیجه‌ای جز شکاکیت و بی‌اعتبار شدن همهٔ فلسفه‌های دنیا نخواهد بود و این همان چیزی است که به ایدئالیسم و سوفسطایی‌گری منجر می‌شود (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۴۸).

استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: اگر بخواهیم در مورد صحت و سقم یک دیدگاه در رابطه با «خداشناسی» یا «ماتریالیسم» بحث و گفتگو کنیم، ابتدا هر دو طرف باید این نظریهٔ «تابعیت مطلق اندیشه از شرایط عینی و ذهنی» را کنار بگذارند؛ یعنی باید





قائل به استقلال و اصالت برای اندیشه و فکر بشر بشوند. اگر قائل به اصالت انسان شدند، خودبه‌خود آن نظریه باطل خواهد شد؛ چون انسان و خدا از همدیگر تفکیک‌ناپذیرند.

۳-۷. پذیرش عدم امکان خطا در افکار و ادراکات انسان

خطا و اشتباه در فکر و اندیشهٔ انسان، امری اجتناب‌ناپذیر است و اگر بگوییم که امکان وقوع خطا در ادراکات و افکار آدمی وجود ندارد و افکار او همیشه صحیح است، در این صورت برای علم منطقی که هدفش تصحیح و جلوگیری از خطای فکر است، جایگاهی وجود نخواهد داشت.

بنابراین این‌طور نیست که افکار و تفکرات انسان همیشه صحیح باشد؛ چون در بعضی جاها، افکار انسان‌ها و نتیجهٔ تفکرات آن‌ها با همدیگر فرق می‌کند، بلکه گاهی تناقض دیده می‌شود و وقتی تناقض وجود داشت، طبیعتاً هر دو فکر صحیح نخواهد بود. به‌خاطر همین منطقیون اعتقاد دارند چون در فکر آدمی خطا صورت می‌گیرد، انسان برای تصحیح فکر یا درامان‌ماندن از خطا، نیازمند علم منطقی است (محمدعلیزاده، ۱۳۸۶، ص ۲؛ خونجی، ۱۳۷۳، ص ۴؛ طوسی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۶؛ رازی، ۱۳۸۲، ص ۵۲). بنابراین ذهن انسان پس از خطا کردن، قادر است که قسمتی از خطاها و اشتباهات خود را اصلاح کند که عهده‌دار این امر، «منطق» است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۳).

۳-۸. نسبت حقیقت و خطا

یکی از اشکالات وارد بر آن نظریه این است که اگر انسان می‌خواهد به درست یا غلط بودن فکرش پی ببرد، یعنی فکرش را اصلاح کند، باید آن را بر اصول مشخصی عرضه کند. اما استاد مطهری این سؤال را مطرح می‌کند که آیا خود آن اصول هم بازچه و وابسته به شرایط هست یا خیر؟ اگر وابسته به شرایط باشد، این اصول خود منطقی دیگری می‌طلبند که صحیح بودنشان را تضمین کند، اما اگر آن اصول وابسته به شرایط نباشد، آن وقت این اصل از اساس غلط است که انسان به‌صورت جبری و با قاعدهٔ اصل تأثیر متقابل، اندیشه و فکرش تحت تأثیر شرایط ذهنی و عینی است. بنابراین

اگر انسان از آزادی و استقلال فکری برخوردار نباشد و شرایط ذهنی و عینی در او تأثیر گذار باشد، در این صورت هیچ «منطقی» معنا و مفهومی نخواهد داشت.

مسئله خطای نسبی و حقیقت نسبی هم که این‌ها مطرح کرده‌اند، به هیچ وجه قابل استناد و قابل توجیه نیست. مسئله خطا و حقیقت را یا باید بدون مسئله نسبیّت قبول کرد؛ یعنی بگوییم که اندیشه و ذهن بدون مقوله نسبیّت، حقیقت و خطا را درک می‌کند و یا اگر برخی معتقدند خطا و حقیقت نسبی است، آن وقت ذهن و اندیشه از ارزش و اعتبار ساقط می‌شود. علاوه بر این اگر حقیقت از نسبیّت برخوردار باشد، هم انسان مرفّه آنچه فکر می‌کند، حقیقت است؛ زیرا طبق این نظریه، معنای «حقیقت» مطابقت با واقع نیست، بلکه منطبق با شرایط محیطی است که در آن زندگی می‌کند؛ و هم انسان فقیر سخنش حقیقت است؛ چون او هم شرایط خودش را به درستی نقل می‌کند. بنابر این سخن، قضاوت و اندیشه شخص فقیر و مرفّه طبق این نظریه و منطق، متفاوت و متناقض خواهد بود. بنابراین اعتقاد به نسبیّت حقیقت و خطا باعث متزلزل شدن اعتبار و جایگاه اندیشه انسان خواهد شد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۰۴).

نتیجه گیری

حاصل بحث این است که برخی مثل مکتب مارکسیسم و سوفسطائیان و از جمله آن‌ها پروتاگوراس، حقیقت را محصول انتزاع ذهن و اندیشه انسان می‌دانستند. به عبارت دیگر به نسبی بودن حقیقت اعتقاد داشتند و اندیشه انسان را محصول شرایط ذهنی و عینی خودش تلقی می‌کردند که هیچ استقلال و آزادی‌ای در اندیشه و تفکر برای او قائل نبودند. اما شهید مطهری با استناد به آموزه‌های دینی مانند قرآن می‌گوید درست است که شرایط ذهنی و عینی در لغزش اندیشه انسان تأثیر گذار هستند، اما برای بشر که مجهز به فطرت سلیم خدادادی است، این امکان وجود دارد که فکر و اندیشه خود را از جاذبه شرایط ذهنی و عینی حفظ یا آزاد کند تا به حقیقت برسد که در این صورت برای اندیشه انسان ارزش و اصالت قائل شده‌ایم. بنابراین در دیدگاه اول، شرایط ذهنی و عینی است که جهان بینی آدمی را شکل می‌دهد، اما در دیدگاه دوم اندیشه و فکر است که





جهان‌بینی انسان را می‌سازد. در این مقاله برای دیدگاه اول سه مبنا ذکر شد که یکی اصالت مادی بودن در تفسیر هستی بود که وجدان فکری و اندیشه‌ای انسان را صرفاً منعکس‌کننده وضعیت زندگی مادی او می‌دانند. دومین مبنا این است که تأثیر متقابل اشیا را به اندیشه انسان هم تعمیم می‌دهند. سومین مبنا هم ناباوری و شکاکیت در حوزه اندیشه بود که ملاک ثابتی برای حقیقت قائل نبودند. یکی از مهم‌ترین ایراداتی که دیدگاه اول دارد این است که اگر حقیقت از ذهن و فکر آدمی تبعیت کند؛ یعنی هر جوری که انسان درک و فهم می‌کند، آن حقیقت محسوب شود، در این صورت حقیقت برای هر شخصی مختلف خواهد بود که به نسیبی بودن حقیقت منجر خواهد شد؛ چون امکان دارد افراد گوناگون یک مطلب را با وجوه و ابعاد مختلف درک و فهم کنند. اشکال دیگر اینکه اگر انسان در هر قضیه‌ای با تعصب کورکورانه و خودخواهی عمل کند، مانع شناخت صحیح او از حقیقت خواهد شد و اینکه در صورت سلب قدرت و توانایی انسان بر آزاداندیشی و حقیقت‌اندیشی، همه اندیشه‌های عالم از اعتبار می‌افتند. همچنین در صورت تابعیت مطلق اندیشه از شرایط ذهنی و عینی، مقوله اصالت فکر و اندیشه انسان متزلزل و سست می‌شود. بنابراین انسان با تفکر و تعقل و رجوع به علم منطق و دوری از تعصب و غرور می‌تواند خودش را از تأثیرپذیری از شرایط ذهنی و عینی رهایی بخشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ارسطو. (۱۳۹۰). متافیزیک (مترجم: محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ سوم). تهران: انتشارات طرح نو.
۲. افلاطون. (۱۳۶۶). دوره کامل آثار افلاطون (مترجمان: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. ایمانپور، منصور. (۱۳۸۲). مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۴۶(۱۸۶)، صص ۲۳-۴۹.
۴. باباپور، صغری؛ شانظری، جعفر و دهباشی، مهدی. (۱۳۹۳). مطابقت ذهن و عین در اندیشه ملاصدرا. فلسفه علم، ۴(۱)، صص ۱-۲۰.
۵. بیات، عبدالرسول. (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها (چاپ دوم)، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷/۷/۱۵). روح قوی، دستگاه اندیشه و اراده انسان را به هم مرتبط می‌کند. سایت اسرا (<https://zaya.io/jnafk>)
۷. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسية (مصحح: فارس حسون تبریزیان). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. خوانساری، محمد. (۱۳۶۳). منطق صوری (ج ۱، چاپ ششم). تهران: انتشارات آگاه.
۹. خونجی، افضل‌الدین محمد. (۱۳۷۳). کشف الاسرار عن غوامض الافکار (مصححان: حسن ابراهیمی و محمدرضا پورسینا). تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. ذهنی تهرانی، محمدجواد. (۱۳۶۷). الکلام‌الغنی، شرح فارسی بر باب رابع مغنی (ج ۱). قم: حاذق.
۱۱. رازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۲). تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية (مصحح: محسن بیدار). قم: انتشارات بیدار.





۱۲. سادات حسینی، فاطمه. (۱۳۹۵). بررسی و نقد معرفت‌شناسی سوفسطائیان از دیدگاه افلاطون. جستارهای فلسفی، ۱۲(۲۹)، صص ۴۳-۶۶.
۱۳. طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۳۷۰). «اجوبه مسائل السيد رکن‌الدین الاسترآبادی» در [منطق و مباحث الفاظ] (به کوشش: توشیهیکو ایزوتسو). تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. عارفی، عباس. (۱۳۷۹). تفاعل ذهن و عین. مجله ذهن، ۱(۲)، صص ۱۱۲-۱۲۵.
۱۵. عارفی، عباس. (۱۳۸۳). تاریخچه نسبی‌گرایی در فلسفه علم. مجله ذهن، ۵(۱۹)، صص ۴۱-۶۲.
۱۶. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (مترجم: سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: سروش.
۱۷. کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان. (۱۳۸۹). سیری در سپهر اخلاق (ج ۲). قم: صحیفه خرد.
۱۸. کریمی‌والا، محمدرضا. (۱۳۹۲). جایگاه سیاسی مردم در رویکرد اسلام و اندیشه سیاسی غرب بر معیار معرفت. مجله حکومت اسلامی، ۱۸(۳)، صص ۱۳۵-۱۶۰.
۱۹. گاتلیب، آنتونی. (۱۳۸۳). رویای خرد: تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس (مترجم: لیلا سازگار). تهران: انتشارات ققنوس.
۲۰. محمدعلیزاده، محمدرضا. (۱۳۸۶). نقدهایی بر علم منطق و پاسخ به آن‌ها. مجله معارف عقلی، ۲(۵)، صص ۶۹-۹۲.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار (ج ۲، ۴، ۱۳ و ۱۵، چاپ دوازدهم). تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). خدا در اندیشه انسان (چاپ پنجم). تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). خدا در زندگی انسان (چاپ هشتم). تهران: صدرا.
۲۴. مولوی. (۱۳۷۱). مثنوی معنوی (مصحح: نیکسون، چاپ اول). تهران: انتشارات پژوهش.
۲۵. نصری، عبدالله. (۱۳۸۲). فلسفه آفرینش. قم: نشر معارف.
۲۶. نیازی، احمدعلی. (۱۳۸۸). رابطه وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه استاد مطهری. مجله معارف عقلی، ۴(۱۴)، صص ۱۳۷-۱۶۴.

۲۷. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (مترجمان: حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، ج ۱۵، چاپ چهارم). تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۸. هالینگ دیل، رجینالدجان. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب (مترجم: عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات ققنوس.



نظر
صدر

بررسی و نقد نظریه تابعیت مطلق اندیشه انسان از شرایط عینی و ذهنی...

References

*The Quran.

*Nahj al-Balagha.

1. Arefi, A. (1379 AP). Mind-object interaction. *Zehn*, 1(2), pp. 112-125. [In Persian]
2. Arefo. A. (1383 AP). History of relativism in philosophy of science. *Zehn*, 5(19), pp. 41-62. [In Persian]
3. Aristotle. (1390 AP). *Metaphysics*. (M. H. Lotfi Tabrizi, Trans.). Tehran: Tarhe Now Publication.
4. Babapour, S; Shanazari, J.; Dehbashi, M. (1393 AP). Mind-world correspondence in Mullā Ṣadrā's thought. *Philosophy of science*, 4(1), pp. 1-20. [In Persian]
5. Bayat, A. (1381 AP). *Lexicon*. Qom: Religious Thought and Culture Institute. [In Persian]
6. Copleston, F. (1380 AP). *History of Philosophy*. (S. J. Mojtabavi, Trans.). Tehran: Soroush Publication. [In Persian]
7. Gottlieb, A. (1383 AP). *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. (L. Sazegar, Trans.). Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian]
8. Hasanat Center for Publication and Promotion of the Islamic Culture in Isfahan. (1389 AP). *A survey of the realm of ethics*. Qom: Sahifeh Kherad Publication. [In Persian]
9. Hashemi Khoei, H. (1400 AH). *Minhāj al-barā'ā fī sharḥ nahj al-balāgha*. (H. Hassanzadeh Amoli and M. B. Kamarei, Trans.). Tehran: Maktabat al-Islamiyya. [In Arabic]
10. Hilli, H. (1412 AH). *Al-Qawā'id al-jaliyya fī sharḥ al-risālat al-shamsiyya*. (F. Hassoun Tabrizian, Ed.). Qom: Islamic Publication Office. [In Arabic]
11. Hollingdale, R. J. (1387 AP). *History of the Western Philosophy*. (A. Azarang, Trans.). Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

12. Imanpour, M. (1382 AP). The problem of mind-world correspondence in Peripatetic Philosophy and Transcendent Wisdom. *Journal of Faculty of Literature and Humanities*, 46(186), pp. 23-49. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1397/07/15 AP). The strong soul connects human thought and will. *Isra*. <https://zaya.io/jnafk>. [In Persian]
14. Karimi Vala, M. R. (1392 AP). People's political status in the Islamic approach and the Western political thought in accordance with knowledge. *Islamic Government: The Quarterly Journal of the Secretariat of the Assembly of Experts for Leadership*, 18(3), pp. 135-160. [In Persian]
15. Khansari, M. (1363 AP). *Formal logic*. Tehran: Agah Publication. [In Persian]
16. Khunaji, A. (1373 AP). *Kashf al-asrār 'an ghawāmiḍ al-afkār*. (H. Ebrahimi and M. Poursina, Ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
17. Mawlawi. (1371 AP). *Mathnawi Ma'nawi*. (R. Nicholson, Ed.). Tehran: Pajooesh Publication. [In Persian]
18. Mohammad Alizadeh, M.R. (1386 AP). Critiques of the science of logic and a reply. *Ma'ārif 'aqlī*, 2(5), pp. 69-92. [In Persian]
19. Motahhari, M. (1395 AP). *Collected works* (Vols. 2, 4, 13, 15). Tehran: Sadra. [In Persian]
20. Motahhari, M. (1396 AP). *God in the human thought*. (5th Ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Motahhari, M. (1397 AP). *God in the human thought*. (8th Ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Nasri, A. (1382 AP). *Philosophy of creation*. Qom: Ma'arif Publication. [In Persian]
23. Niazi, A. A. (1388 AP). The relation of mental existence and the value of knowledge for Motahhari. *Ma'ārif 'aqlī journal*, 4(14), pp. 137-164. [In Persian]
24. Plato. (1366 AP). *Collected works*. (M.H. Lotfi and R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]

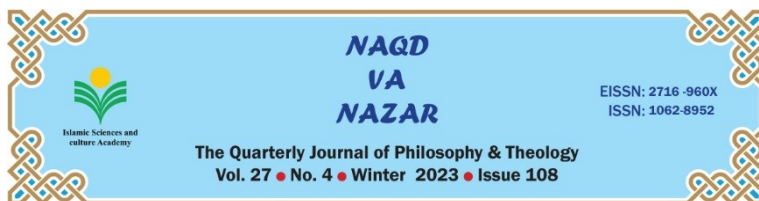


نظر
صدر

بررسی و نقد نظریه تابعیت مطلق اندیشه انسان از شرایط عینی و ذهنی ...

25. Razi, Q. (1382 AP). *Taḥrīr al-qawā'id al-manḥiqiyya fī sharḥ al-risālat al-shamsiyya*. (M. Bidar, Ed.). Qom: Bidar Publication. [In Persian]
26. Sadat Hosseini, F. (1395 AP). A study and critiqie of Sophistic epistemology in Plato's view. *Justārḥāyi falsafī*, 12(29), pp. 43-66. [In Persian]
27. Tusi, N. (1370 AP). *Ajwiba masā'il al-Sayyid Rukn al-Dīn al-Astarābādī*. (T. Izutsu, Ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
28. Zehni Tehrani, M. J. (1367 AP). *Al-Kalām al-ghanī, sharḥ Farsi bar bāb rābi' Mughnī*. Qom: Hazegh





Research Article

Empathy in Ethics: A Study of the Impact of Empathy on Moral Judgment

Maryam Ardeshir Larijani¹

Seyyed Jaber Nikoo²

Received: 09/05/2022

Accepted: 01/10/2022

Abstract

Empathy is a human capacity by which they show emotional altruistic responses. By means of this characteristic, one can see the world from another person's perspective and understand their feeling. Accordingly, people can understand the sufferings and pleasures of others by imagining their circumstances. Empathy plays a crucial role in morality, and in particular, it affects moral judgments. Some critics deny the usefulness of empathy for moral judgments. The critique is articulated in two different ways: there are arguments against the necessity of empathy for moral judgment, and there are arguments for the negative impact of empathy on moral judgment. In the present article, which draws on the descriptive-analytic method, we first study the arguments offered by critics, and then analyze three kinds of relations: causal, constitutive, and explanatory, to

1. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author): m.larijani@gom.ac.ir

2. PhD student, Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran: hinikoo@yahoo.com.

* Ardeshir Larijani, M. & Nikoo, S. J. (2022). Empathy in Ethics: A Study of the Impact of Empathy on Moral Judgment. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp. 37-58.

Doi:10.22081/JPT.2022.63931.1945

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

reconsider the negative impacts of empathy on moral judgment. We finally conclude that, first, empathy is justified as a constitutive element in explaining moral judgment, and second, while all types of empathy (cognitive and emotional) cannot be deemed necessary for moral judgment and its impacts cannot be seen as fully positive, we can at least show that cognitive empathy is a positive element of moral judgment.

Keywords

Empathy, moral judgment, cognitive empathy, emotional empathy, constructive relation, causal relation, inference to the best explanation.

مقاله پژوهشی

همدلی در اخلاق؛ بررسی تأثیر همدلی بر قضاوت اخلاقی

مریم اردشیر لاریجانی^۱ سید جابر نیکو^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده

همدلی ظرفیتی در انسان است که به وسیله آن، واکنش‌های دیگر گرایانه عاطفی برقرار می‌کند. فرد به کمک این ویژگی می‌تواند از منظر دیگری جهان را ببیند و احساس او را درک کند؛ بنابراین انسان‌ها با تخیل شرایط «دیگری» می‌توانند رنج‌ها و لذت‌های او را ادراک کنند. همدلی در اخلاق، نقش برجسته‌ای دارد؛ به‌ویژه تأثیر آن در قضاوت اخلاقی قابل توجه است. عده‌ای از منتقدان، منکر سودمندی همدلی برای قضاوت اخلاقی شدند. نقد این عده به دو شکل متفاوت ارائه شده است: برخی از این استدلال‌ها ناظر به انکار ضرورت همدلی برای قضاوت اخلاقی است و برخی دیگر مدعی‌اند که همدلی تأثیر منفی بر قضاوت اخلاقی می‌گذارد. در مقاله حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی تدوین شده است، نخست ادله منتقدان بررسی شده، سپس به تحلیل سه نوع رابطه علی، سازه‌ای و تبیینی و بازبینی تأثیرات منفی همدلی بر قضاوت اخلاقی پرداخته خواهد شد. در نهایت این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً همدلی به‌مثابه عنصری قوام‌بخش در تبیین قضاوت اخلاقی، موجه است؛ ثانیاً گرچه نمی‌توان به‌صورت کلی همه اقسام همدلی (شناختی/عاطفی) را برای قضاوت اخلاقی ضروری دانست و تأثیرات آن را کاملاً مثبت ارزیابی کرد، دست کم می‌توان نشان داد که همدلی شناختی عنصری مثبت در قضاوت اخلاقی است.

کلیدواژه‌ها

همدلی، قضاوت اخلاقی، همدلی شناختی، همدلی عاطفی، رابطه سازه‌ای، رابطه علی، استنتاج بهترین تبیین.

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
 ۲. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

* اردشیر لاریجانی، مریم؛ نیکو، سید جابر. (۱۴۰۱). همدلی در اخلاق؛ بررسی تأثیر همدلی بر قضاوت اخلاقی، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۳۷-۵۸.
 Doi:10.22081/JPT.2022.63931.1945

هانا آرنت، نظریه پرداز سیاسی و اخلاقی آلمانی تبار، یکی از ناظران دادگاه محاکمه آدولف آیشمن بود. آیشمن، طراح و اجراکننده ارشد طرح «آخرین راه حل» هیتلر، از افسران بلندپایه نازی به شمار می رفت که به گواه خود، ۴۰۰ هزار یهودی را به قتل رسانده بود. در طول محاکمه، آرنت متوجه شد که این مرد، نه دیوانه است و نه با بقیه افراد طبیعی فرقی دارد (بارون، ۱۳۹۸، ص ۱۵۰). گزارش آرنت نشان می داد که آیشمن به دلیل فقدان قدرت تخیل، چنین جنایت بزرگی را مرتکب شده است. آرنت می نویسد:

آیشمن نه یاگو بود و نه مکبث و حتی به مخیله اش هم خطور نمی کرد که همچون ریچارد سوم «در شرارت داو تمام بگذارد». او به جز پشتکاری فوق العاده در پاییدن پیشرفت شخصی خود، ابدأ هیچ انگیزه دیگری نداشت و این پشتکار فی نفسه به هیچ وجه مجرمانه نبود. او هرگز حاضر نبود دست به قتل مافوق خود بزند تا بر مسند او بنشیند. به زبان خودمانی اگر بخواهیم بگوییم، او هرگز نمی فهمید چه کار دارد می کند. دقیقاً همین فقدان تخیل بود که باعث شد آیشمن بتواند ماهها و ماهها روبه روی یک بازجوی یهودی آلمانی بنشیند، مکنونات قلبی خود را نزد او بیرون بریزد و بارها و بارها توضیح بدهد که اگر در اس.اس. فقط توانسته به درجه سروان دوم برسد، تقصیر خودش نبوده، بلکه به او ترفیع نداده اند (Arendt, 2006, p. 287).

آیشمن نمی توانست خود را جای قربانیان بگذارد و درد و رنج آن ها را درک کند. در واقع ضعف اخلاقی او، ناتوانی اش در اندیشیدن از منظر دیگران بود. نداشتن این توانایی و فقدان تخیل در او منجر به امری شد که می توانیم آن را فقدان «همدلی» بنامیم. همدلی ظرفیتی در انسان است که به وسیله آن، واکنش های دیگرگرایانه عاطفی برقرار می کند. فرد به کمک این ویژگی توانایی می یابد از منظر دیگری جهان را ببیند و احساس او را درک کند. بر این اساس انسان ها با تخیل شرایط دیگری، می توانند رنج ها و لذت های او را ادراک کنند.

می‌توان همدلی را شریک‌شدن در احساسات، اهمیت‌دادن و درک دیگری پنداشت. برای تصدیق این مطلب کافی است به مثال‌های ناظر به همدلی نگاه کنیم. افراد همدل به دوستان خود اهمیت می‌دهند، در شادی و غم دوستان خود شریک می‌شوند و به طرز قابل اعتمادی می‌توانند احساسات و افکار دوست خود را پیش‌بینی کنند. ما پزشک یا معلمی را که با بیمار یا دانش‌آموز خود همدلی می‌کند تحسین می‌کنیم و در مقابل، اگر فاقد همدلی باشند، آن‌ها را سرزنش می‌نماییم. همچنین شهروندانی را محکوم می‌کنیم که بی‌اعتنا از کنار فردی که از تصادف مجروح شده است می‌گذرند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که معمولاً تلقی ما از همدلی، یک ویژگی خوب در افراد است که آن‌ها را به لحاظ اخلاقی بهتر می‌کند.

البته برخی برآنند همدلی می‌تواند خطراتی نیز برای اخلاق داشته باشد. همدلی در زندگی روزمره، می‌تواند فریبنده و دوپهلو باشد و همان‌طور که مشاهدات پریمو لوی^۱ نشان می‌دهد، کارکرد همدلی نامطمئن است و با داشتن سوگیری‌های عددی^۲ که به سبب آن، فرد همدلی‌کننده منافع یک فرد را بر تعداد زیادی ترجیح می‌دهد و سوگیری اینجایی-اکنونی^۳ که به سبب آن، منافع کوتاه‌مدت بر منافع بلندمدت و همچنین منافع فرد حاضر بر فرد غایب ترجیح داده می‌شود و سوگیری‌های دیگر در فرایند تحلیل درست، موجه و ناظر به واقع اختلال ایجاد می‌کند و باعث از بین رفتن منطق می‌شود (Levi, 1988, p. 56). افزون بر این، همدلی به‌طور عجیبی ما را به سوی نزدیکان و عزیزانمان سوق می‌دهد و از این رو ما را دچار خطاهای عمیق اخلاقی می‌کند. پاول بلوم^۴ از روان‌شناسان معاصر، بر این باور است که همدلی شرایط بی‌عدالتی، دمدمی‌مزاجی، بی‌رحمی و تبعیض نژادی را در جامعه ایجاد می‌کند؛ بنابراین همدلی راهنمایی ضعیف برای اخلاق است که منجر به قضاوت‌های احمقانه و



1. Primo Levi
2. numerical bias
3. here-Now bias
4. Paul Bloom



بی‌رحمانه می‌شود و باید برای اخلاقی‌بودن، هرچه بیشتر از منطق و عقلانیت بهره برد (Bloom, 2016, p. 7).

توجه به خطرات همدلی برای اخلاق، به‌ویژه موانعی که ممکن است در مسیر قضاوت صحیح و عادلانه اخلاقی ایجاد کند، سؤالاتی را نیز درباره همدلی و نسبت آن با قضاوت اخلاقی پیش می‌کشد. سؤالاتی از این دست که چه نسبتی میان همدلی و قضاوت اخلاقی برقرار است؟ و در صورتی که همدلی بر قضاوت اخلاقی تأثیرگذار است، کیفیت این تأثیرگذاری چگونه است؟ پیگیری این موضوعات، دغدغه مقاله حاضر می‌باشد.

۱. نسبت همدلی و قضاوت اخلاقی

در مقام نظریه‌پردازی، اختلاف نظرهای بسیاری درباره تأثیر همدلی بر قضاوت اخلاقی وجود دارد. عده‌ای وجود همدلی را در قضاوت اخلاقی ضروری می‌دانند. هیوم معتقد بود ما به مدد همدلی (چیزی که او «همدردی»^۱ می‌نامید) در رنج قربانیان بی‌عدالتی شریک می‌شویم و آنچه منجر به رنجش می‌شود را رذیلت می‌خوانیم. همچنین از طریق همدلی در رضایت دیگران شریک می‌شویم و آنچه به رضایت می‌انجامد را فضیلت می‌خوانیم؛ از این رو همدلی با رضایت و رنجش مردم، می‌تواند منشأ پسند و ناپسند اخلاقی در نظر گرفته شود (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۸۸). به پیروی از هیوم، آدام اسمیت نیز همدلی را به‌مثابه یک تمایل فطری برای بازتاباندن رفتار دیگران در خود مطرح می‌کرد. او می‌نویسد: «انسان هرچه خودخواه فرض شود، گویا اصولی در طبیعتش دارد که او را به سرنوشت دیگران علاقه‌مند می‌کند و خوشبختی آنان را برایش ضرورت می‌بخشد، با اینکه جز لذت مشاهده آن، چیزی عاید خودش نمی‌شود» (Smith, 1982, p. 9).

عده‌ای دیگر نه تنها همدلی را عنصری غیر ضروری، بلکه آن را مضر در قضاوت اخلاقی تلقی می‌کنند. به باور این عده همدلی یک راهنمای ضعیف اخلاقی است و

1. sympathy

دلیلی است برای قضاوت‌های احمقانه و گاهی مشوق تفاوت‌گذاری‌ها و ظلم‌هاست. کسانی مانند بلوم بر این باورند که:

همدلی شرایط بی‌عدالتی، دمدمی مزاجی، بی‌رحمی و تبعیض نژادی را در جامعه ایجاد می‌کند؛ بنابراین همدلی راهنمایی ضعیف برای اخلاق است که منجر به قضاوت‌های احمقانه و بی‌رحمانه می‌شود و باید برای اخلاقی‌بودن، هرچه بیشتر از منطق و عقلانیت بهره برد (Bloom, 2016, p. 7).

در اینجا تبیینی از رابطه همدلی و قضاوت اخلاقی ارائه می‌شود که در آن سه نوع رابطه طرح گردیده است: ^۱ همدلی به‌مثابه سازه^۲ قضاوت اخلاقی؛ همدلی به‌مثابه علت^۳ قضاوت اخلاقی و همدلی به‌مثابه عنصری ضروری در بهترین تبیین^۴ برای قضاوت اخلاقی. در ادامه به بررسی این سه نوع رابطه خواهیم پرداخت.

۱-۱. همدلی به‌مثابه سازه قضاوت اخلاقی

آیا قضاوت اخلاقی از همدلی برآمده و ساخته شده است؟ در صورتی که به این پرسش پاسخ مثبت بدهیم، فرضیه زیر باید درست باشد:

قضاوت اخلاقی از همدلی ساخته شده است؛ خواه این همدلی با کسی باشد که فعل روی او انجام می‌شود و خواه با کسی که فعل را انجام می‌دهد.

چنانکه از فرضیه بالا برمی‌آید، دو نسخه از نقش سازه‌ای همدلی قابل بررسی است: یک نسخه را می‌توان «همدلی مفعول‌محور» یا «همدلی متمرکز بر مفعول»^۵ نامید و نسخه دوم «همدلی - فاعل‌محور» یا «همدلی - متمرکز بر فاعل»^۶ است (Slote, 2010, p. 33)

۱. جس پرینز این نسبت‌ها را در مقاله «علیه همدلی» مطرح کرده است و ما در این مقاله به تفکیک او بسنده کرده‌ایم و نکاتی را به آن افزوده‌ایم.

2. constitution
3. cause
4. best explanation
5. patient-focused
6. agent-focused





به نظر می‌رسد برخی عبارات دیوید هیوم شاهدهی برای تمایل او به نسخه اول است. او می‌نویسد: «هنگامی که صفت یا منشی معطوف به خیر بشر است، از آن لذت می‌بریم یا آن را تأیید می‌کنیم؛ چون تصور واضح و روشن، لذت را به وجود می‌آورد؛ تصویری که از طریق همدلی ما را متأثر می‌کند» (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۳۸۵).

بر اساس نظر هیوم لذتی که از صفات یا کنش‌های معطوف به خیر بشر نصیب ما می‌شود یا تأییدی که در پی آن حاصل می‌آید، هر دو به مدد همدلی است. این احساس لذت تبدیل به پسند اخلاقی می‌شود. از طرف دیگر ناپسند اخلاقی نیز از احساس همدلی با رنج دیگران تشکیل شده است. دیدن ظلمی که بر دیگران روا داشته می‌شود، از طریق همدلی در ما درد و رنجی ایجاد می‌کند که ناپسند اخلاقی را پدید می‌آورد (Prinz, 2011, p. 216).

نسخه دوم «همدلی فاعل محور» یا «همدلی متمرکز بر فاعل» است. این نسخه از نقش سازه‌های همدلی را مایکل اسلوت^۱ مطرح کرده است. او بحث خود را این‌گونه آغاز می‌کند که «همدلی با دیگران یک وضعیت روانی است که ممکن است خودش، سوژه یا ابژه همدلی قرار بگیرد» (Slote, 2010, p. 34) که ناظر به هر دو نوع و نسخه همدلی است. سپس به نوع دوم همدلی که آن را تأیید می‌کند می‌پردازد و می‌گوید: فرض کنید فردی برای کمک به یک فرد بی‌خانمان اقدام می‌کند. این فرد عواطف همدلانه‌ای مانند حساسیت و شفقت را درباره فرد بی‌خانمان اظهار می‌کند. بر پایه رأی اسلوت، من (به‌عنوان ناظر) در این عواطف با فاعل شریک می‌شوم. در واقع این همدلی، انگیزه‌ها و عواطف فاعل اخلاقی را تأیید می‌کند و پسند من نسبت به رفتار فاعل را نشان می‌دهد. در مقابل احساس نکردن همدلی با عواطف و انگیزه‌های فاعل، نپسندیدن را می‌سازد؛ مانند جایی که فردی از نیازمندی دزدی می‌کند و ما عدم همدلی با انگیزه‌های او (دزد) را احساس می‌کنیم که این نپسندیدن ما را می‌سازد (Slote, 2010, p. 35).

1. Micheal Slot

۱-۱-۱. نقد سازه‌بودن همدلی برای قضاوت اخلاقی

منتقدان رابطه سازه‌ای همدلی در قضاوت اخلاقی بر این باورند که کسانی مانند هیوم و اسلوت، به دو دلیل در این ادعا که قضاوت اخلاقی برآمده از عواطفی شبیه به عواطف فاعل (کنشگر)^۱ اخلاقی یا مفعول^۲ (کنش‌پذیر) اخلاقی است، ناموجه فکر می‌کنند. دلیل اول که بیشتر یک دلیل فرااخلاقی است، تردید در این نکته است که آیا قضاوت‌های اخلاقی، با توجه به لوازم معنایی و استنتاجی که دارند، می‌توانند مبتنی بر احساسات باشند (Kauppinen, 2017, p. 218). به عبارت دیگر برخلاف احساس‌گرایان در حوزه قضاوت که بعضاً معتقدند قضاوت اخلاقی از واکنش‌های احساسی و غیر شناختی ساخته شده است (Kauppinen, 2022)، کسانی که طرفدار ابتدای روند قضاوت بر عقلانیت می‌باشند معتقدند احساسات نقشی در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی ندارد. بنابراین قضاوت صرفاً مبتنی بر عقلانیت است و هر امر غیر عقلانی از جمله همدلی، نقشی در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی ندارد (Guglielmo, 2015).

دلیل دوم مبتنی بر این نکته است که گاهی ما در موضع قضاوت اخلاقی، نه با فاعل و نه با مفعول احساس همدلی نداریم. فرض کنید شما به نیازمندی از سر همدلی کمک می‌کنید. فرد نیازمند احتمالاً احساس قدردانی را تجربه می‌کند، درحالی‌که اگر من (ناظر) فعل شما (فاعل) را بپسندم و تأیید و تصدیق کنم، به معنای آن نیست که نسبت به شما احساس قدردانی و سپاس دارم، بلکه نسبت به شما احساس تحسین دارم. تحسین و قدردانی دو احساس کاملاً متفاوت‌اند. وقتی فرد قدردان است، احساس بدهکاری و جبران و ابراز تشکر دارد؛ اما در حس تحسین، او تمایل به ابراز احترام دارد تا جبران. پس تحسین من، نه واکنشی همدلانه با فرد دریافت‌کننده سخاوت و بخشش شماست و نه واکنش همدلانه با انگیزه‌های شما به عنوان فاعل اخلاقی؛ چون فرد نیازمند احساس قدردانی را تجربه می‌کند و شما نیز احتمالاً احساس ترحم و شفقت (Prinz, 2011, p. 217)؛

1. agent

2. patient





در حالی که من به عنوان ناظر و کسی که در موضع قضاوت اخلاقی قرار دارم و تأیید و موافقت خود را با عمل شما اظهار می‌دارم، احساس تحسین را تجربه می‌کنم. به باور منتقدان این مسئله در مورد «ناپسندیدن» واضح‌تر است. فرض کنید شما از کسی دزدی می‌کنید. بر اساس گفته هیوم همدلی با مظلوم، به معنای داشتن احساس ضعف و ناامیدی است؛ اما در این مورد فرد ناظر، احساس خشم از شما (به عنوان دزد) را تجربه می‌کند (و خود دزد نیز قاعداً احساس دیگری را!).

در پاسخ به این مسئله که خود این خشم یک احساس همدلانه با مظلوم است، می‌توان گفت که در همه موارد، فرد مظلوم خشم را تجربه نمی‌کند؛ مانند جایی که نمی‌داند از او دزدی شده است یا در مواردی که فرد مظلوم کشته می‌شود؛ بنابراین پس از وقوع ظلم، همدلی با او ناممکن است. جراثمی که در آن مظلوم وجود ندارد، این مسئله را برجسته‌تر می‌کند. فرض کنید کسی برای ارضای نیاز جنسی از حیوان خانگی اش استفاده می‌کند. معمولاً این امر به علت احساس انزجار، ناپسند شمرده می‌شود. مضحک خواهد بود که بگوییم این انزجار به دلیل همدلی با احساسی است که حیوان خانگی دارد (Prinz, 2011, p. 218).

به علاوه مواردی وجود دارد که در عین همدلی با فاعل، فعل او مورد پسند نیست؛ به عنوان مثال کسی که از بیماری پدوفیلی^۱ در حال بهبود یافتن است، می‌تواند با احساس یک پدوفیلی همدلی کند، در حالی که ممکن است شدیداً او را محکوم نماید.

۲-۱. همدلی به مثابه علت قضاوت اخلاقی

رابطه دیگری که میان همدلی و قضاوت اخلاقی باید بررسی شود رابطه علی است. مطابق رابطه علی، هر قضاوت اخلاقی ای که سوژه «الف» - با توجه به شرایطی که برآمده از احساس سوژه «ب» است - انجام می‌دهد، معلول همدلی با سوژه «ب» است. بر این اساس هیچ‌گاه پسند و ناپسند برانگیخته نمی‌شود، مگر اینکه پیش از آن احساس

۱. یک ناهنجاری روانی است که عبارت است از تمایل جنسی به کودکان.

همدلی صورت گرفته باشد. برخی عبارات دیوید هیوم این نظریه را نشان می‌دهد. او در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی^۱ می‌نویسد:

در طبیعت آدمی، همدلی اصلی است بسیار قدرتمند، اینکه بر ذوق زیبایی‌شناسانه آدمی اثری بزرگ دارد و اینکه در همه فضائل تصنعی،^۲ احساس اخلاقی آدمی از آن حاصل می‌شود. از اینجا می‌توانیم فرض کنیم که همدلی همچنین موجب بسیاری از فضائل دیگر است و ما به این دلیل آن صفات را تحسین می‌کنیم که به خیر بشر معطوف اند (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۳۸۱).

اگرچه در اینکه آیا هیوم قائل به رابطه علی است یا سازه‌ای، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما به هر حال برخی سخنان او را بر رابطه علی حمل می‌کنند؛ به این معنا که به باور هیوم راه فهم خیر بشر، همدلی با خیر بشر است.

به باور هیوم انسان بیشتر با کسانی همدلی می‌کند که مجاور او باشند تا کسانی که دور هستند؛ بیشتر با آشنایان و هموطنان تا اجانب؛ اما با وجود این تنوع، آدمی در چین و انگلستان، صفات اخلاقی یکسانی را با یک میزان تحسین می‌کند (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۳۸۵). به عبارت دیگر چون تحسین صفات اخلاقی یقیناً از عقل یا هر گونه مقایسه میان تصورات بر نمی‌آید، بلکه تماماً از ذوق اخلاقی و برخی نیز از احساس لذت یا انزجار ناشی می‌شود، بدیهی است که این احساسات هر زمانی که حاصل شوند، با دوری و نزدیکی متعلق‌ها تغییر می‌یابند؛ اما با وجود این، تحسین و به عبارتی قضاوت اخلاقی تغییری نمی‌کند.

ممکن است این سؤال پیش آید که چطور چنین امری ممکن است؟ چگونه تغییر احساس، در قضاوت اخلاقی اثری نمی‌گذارد؟ هیوم در پاسخ به این نکته متوسل می‌شود که اگر تغییر احساس بدون تغییر در احترام و تحسین ما نسبت به صفات اخلاقی مورد نقد قرار گیرد، این امر باید به همان اندازه که به زیان نظام همدلی است، به زیان نظام‌های دیگر نیز باشد (هیوم، ۱۳۹۷، صص ۳۸۵-۳۸۶).

1. a treatise of human nature

2. artificial virtues



۱-۲-۱. نقد رابطه علی میان همدلی و قضاوت اخلاقی

منتقدان (Prinz, 2011) برای نقد رابطه علی نیز به موارد نقضی اشاره کرده‌اند که پسند یا ناپسند اخلاقی بدون همدلی امکان‌پذیر است. برای نمونه فرض کنید خودتان قربانی یک عمل غیراخلاقی هستید، در این صورت شما احساس خشم و بی‌عدالتی اخلاقی می‌کنید، اما احساس همدلی نمی‌کنید. این موضوع دست کم نشان می‌دهد قضاوت شما معلول همدلی نیست. امکان دارد یک طرفدار رابطه علی بگوید این احساس خشم و بی‌عدالتی در صورتی منجر به قضاوت اخلاقی می‌شود که فرد در نظر بگیرد که این رفتار چه احساسی را در دیگران ایجاد می‌کند.

اما این نیز مشکل دیگری دارد: فرض کنید خشمی که منجر به قضاوت اخلاقی می‌شود - در مقابل صرف واکنش پرخاشگرانه - نوعی تعمیم‌بخشی نسبت به موضوع خود دارد؛ به این معنا که خشم در این گونه موارد نه تنها به رفتار مورد نظر، بلکه به تمامی رفتارهای مشابه آن تسری می‌یابد. بنابراین وقتی چیزی از من می‌دزدید من از دست شما عصبانی می‌شوم، نه صرفاً به این دلیل که وسایلم را می‌خواهم، بلکه به این دلیل که دزدی را کار بدی می‌دانم. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا این واکنش اخلاقی من از طریق همدلی صورت گرفته است؟ خیر؛ بلکه این نشان می‌دهد واکنش‌های اخلاقی من مرتبط با الگوی رفتاری^۱ است. اگر رفتار شما را به‌عنوان نمونه‌ای از «دزدی» طبقه‌بندی کنم، برای القای خشم اخلاقی کافی است. نپسندیدن می‌تواند مستقیماً از انواع خاصی از رفتارها بدون نیاز به تأمل، در رنج قربانیان ناشی شود: دزدی، قتل، تجاوز جنسی، خرابکاری، تروریسم، شکنجه و ظلم نمونه‌هایی از این رفتار هستند. ما به‌صورت خودکار فوری این نوع الگوهای رفتاری را تحقیر می‌کنیم، بدون اینکه نیازی به تأمل در رنجی که ایجاد می‌کنند داشته باشیم (Prinz, 2011, pp. 219-220).

مثال نقض حتی بیش از این است. فرض کنید فردی از روابط جنسی بین محارم

1. action-type

منزجر می‌شود و آن را ناپسند می‌داند. در اینجا با فرض اینکه این رفتار در جامعه مورد نظر، هنجار شناخته می‌شود، قربانی‌ای وجود ندارد تا با او همدلی کند. تحقیقات مورفی و هیت نشان می‌دهد در این موارد، درجه بالایی از نپسندیدن وجود دارد، بدون اینکه همدلی با هیچ کدام از طرفین صورت گرفته باشد (Haidt et al., 2000). مورد دیگر در جایی است که قربانی‌ها به لحاظ زمانی و مکانی فاصله دارند و یا تعداد آن‌ها زیاد است؛ برای نمونه کسی مثل فرعون را سرزنش می‌کنیم بدون اینکه با قربانیان زیر سلطه او همدلی کرده باشیم. در برخی موارد قضاوت‌های ما انتزاعی^۱ است؛ مانند جایی که می‌گوییم «کشتار اشتباه است». در این موارد با مقتول خاصی همدلی نکرده‌ایم. مواردی هم وجود دارد که پتانسیل داشتن قربانی دارد و جنایت‌بودن آن را شهود می‌کنیم، اما به راحتی نمی‌توان دریافت چه کسی یا کسانی قربانی آن هستند؛ مانند فرار مالیاتی. این مورد اخیر مربوط به عدالت توزیعی^۲ است و تحقیقات نشان می‌دهد همدلی نمی‌تواند اصلی توجیه‌کننده در این حوزه تلقی شود (Juujärvi, 2005, p. 201). اگر من یک سیاست مالیاتی را ناعادلانه بدانم، ممکن است به این فکر کنم که چگونه افراد مختلف تحت تأثیر قرار می‌گیرند، اما نیازی نیست که تک‌تک افرادی را که در رنج‌اند به صورت همدلانه تصور کنم.

مثال نقض‌ها تاکنون ناظر به ناپسند اخلاقی بود، اما همین تردیدها دربارهٔ پسند اخلاقی نیز وجود دارد. هیوم بر این باور است که ستایش اخلاقی ناشی از شادی اجتماعی است. فضائلی مانند عدالت، پسند ما را به دنبال دارد؛ زیرا معطوف به خیر بشر است (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۶۶). ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که چگونه ممکن است با یک جماعت همدلی کرد؟ مطالعات تجربی نشان می‌دهد وقتی با یک جماعت طرف هستیم، احساس شفقت کمی در ما شکل می‌گیرد (Small et al., 2007, p. 152). در واقع افراد وقتی با دو قربانی مواجه هستند احساس همدلی کمتری می‌کنند تا وقتی با یک نفر

1. abstract

2. distributive justice





مواجه هستند (Slovic, 2007, p. 89). از اینجا معلوم می‌شود اگر ما به خوشی و رفاه اجتماع اهمیت می‌دهیم، این از مسیر دیگری غیر از همدلی است. به نظر می‌رسد ما بر اساس شاخص انتزاعی اجتماعی^۱ مانند صلح و برابری و موفقیت، پسند و ناپسند خود را شکل می‌دهیم.

۳-۱. همدلی به‌مثابه عنصری ضروری در تبیین قضاوت اخلاقی

با نقدهایی که بر نقش علی و سازه‌ای همدلی در قضاوت اخلاقی وارد شد، شاید بتوان برای آن نقشی فرعی‌تر در توسعه و تبیین هنجارهای اخلاقی قائل شد و توضیح داد چرا افراد این هنجارها را می‌پذیرند. بر این اساس فرضیه جدید بدین شکل خواهد بود: احساس همدلی جزئی، ضروری^۲ برای تبیین این مطلب است که چرا افراد هنجارهای اخلاقی - اجتماعی را می‌پذیرند و از آن‌ها تبعیت می‌کنند؟ چگونه افراد قضاوتشان را در مواجهه با برخی رفتارهای اجتماعی شکل می‌دهند؟

در این بخش با بهره‌گیری از استنتاج بهترین تبیین^۳، به دنبال این هستیم که نشان دهیم اگر در قضاوت‌های اخلاقی تبیین مبتنی بر همدلی نسبت به تبیین‌های بدیل، پیش‌فرض‌های کمتری داشته باشد، می‌تواند به‌عنوان بهترین تبیین مدنظر قرار گیرد. تبیین هیوم، اسمیت و نیکولز موافق آن است که همدلی به‌مثابه عنصری ضروری در تبیین قضاوت اخلاقی نقش دارد، اما تبیین‌های تکاملی یا تبیین‌های مبتنی بر کارکرد عقل عملی محض و همچنین تبیین پرینز، همگی، نافی این موضوع هستند. بعد از ارائه این تبیین‌ها، در آخر مختصر بیان خواهد شد که چرا تبیین موافقین «سهام ضروری همدلی در قضاوت‌های اخلاقی»، تبیین‌های بهتری هستند.

1. abstract social indicators

2. necessary

۳. Inference to the Best Explanation به‌صورت اجمالی بهترین تبیین، تبیینی است که کمترین پیش‌فرض‌ها و بیشترین مؤیدات را داشته باشد.

الف) هیوم و اسمیت به چیزی چنگ زدند که می‌توان آن را گرایش استقرایی^۱ نامید. اسمیت می‌نویسد:

اصول عمومی اخلاق، مانند دیگر اصول عمومی، از تجربه و استقرا تشکیل می‌شود. ما انواع مختلفی از نمونه‌های خاص را مشاهده می‌کنیم و درمی‌یابیم که چه چیزی باعث رضایت یا نارضایتی قوای اخلاقی ما می‌شود، یا اینکه قوای ما چه چیزی را تأیید می‌کنند یا نمی‌کنند. ما توسط استقرا از این تجارب، قوانین کلی را ایجاد می‌کنیم (smith, 1982, p. 319).

بدون تردید مواردی وجود دارد که ما قضاوت اخلاقی را از همدلی با دیگران می‌سازیم. فرض کنید در دورانی که شخصیت ما در حال شکل‌گیری است، مواردی از خیانت را دیده‌ایم و با خیانت‌شدگان همدلی کرده‌ایم و احساس رنج آن‌ها را تجربه کرده‌ایم. دیدن این موارد ما را به این قضاوت اخلاقی می‌رساند که خیانت کار نادرستی است. اگر ما گرایش استقرایی داشته باشیم بدون اینکه با «همه» خیانت‌شدگان همدلی کرده باشیم، می‌توانیم حکم کنیم خیانت کار نادرستی است.

ب) مدل دیگری از تبیین مبتنی بر همدلی وجود دارد که می‌گوید مردم پس از گذشت زمان، از میان تعدادی از هنجارها^۲ برخی را که با تمایلات همدلانه آن‌ها مطابقت دارند برمی‌گزینند. شاوون نیکولز^۳ از این تبیین دفاع می‌کند؛ تبیینی که بر اساس آن هنجارهایی که با واکنش عاطفی ما هم‌خوانی داشته باشد، «تناسب فرهنگی»^۴ بهتری دارد نسبت به آن‌هایی که این هم‌خوانی را ندارد و از این‌روست که از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد. این واکنش‌های عاطفی توضیح می‌دهند چرا هنجارهایی که علیه آسیب‌رساندن به دیگران است به‌طور گسترده پذیرفته شده‌اند (Nichols, 2004, p. 123).

ج) اما در تبیین‌هایی که مخالف نقش همدلی به‌عنوان عنصر ضروری در تبیین

1. induction disposition
2. norm
3. Shaun Nichols
4. cultural fitness





قضاوت‌های اخلاقی هستند، می‌توان به تبیین فلاسفه مبتنی بر کارکرد عقل عملی محض^۱ اشاره کرد یا روان‌شناسان که تبیین‌های تکاملی^۲ را ترجیح می‌دهند؛ تبیین‌هایی که بر اساس آن‌ها یک خلق عاطفی ذاتی در انسان توسعه پیدا کرده است که به کمک آن، رفتارهایی که سازگاری و تناسب داشتن با گروه را کاهش می‌دهد رد می‌شود و با آن مخالفت می‌گردد و این امر صرفاً با کمک همان خلق عاطفی و بدون نیاز به همدلی انجام می‌شود (Haidt, 2012, p. 131).

(۵) یکی دیگر از تبیین‌های مخالف نقش همدلی به‌عنوان عنصر ضروری در تبیین قضاوت‌های اخلاقی توسط جس پرنز^۳ مطرح شده است. او معتقد است تلقی همدلی به‌عنوان عنصر قوام‌بخش پذیرش هنجارهای اخلاقی ساده‌انگاری درباره منابعی است که برای آموزش اخلاقی وجود دارد. به باور او کودکی که مرتکب کار اشتباهی شده است، یا کتک می‌خورد یا از چیزهایی که دوست دارد طرد می‌شود. او متوجه می‌شود علاقه و محبت کسانی که از او مراقبت می‌کنند در خطر افتاده است و از این رو به اشتباه خود پی می‌برد. جدای از این، کودکان به‌شدت تقلیدکننده هستند. مجرم به محض اینکه تنبیه می‌شود قربانی را از یاد می‌برد. در رابطه با کودک روانی نیز باید در نظر داشت که تنها عاملی که او نمی‌تواند اخلاق را کسب کند نداشتن همدلی نیست، بلکه او کمبودهای دیگری نیز دارد، مانند درجه پایینی از شرم و ترس و نگرانی. چه‌بسا این عوامل نقش مهم‌تری داشته باشند. تحقیقات نشان می‌دهد کودکان اوتیستی درک درستی از قواعد اخلاقی دارند، اما شواهد ضد و نقیضی درباره میزان همدلی آن‌ها وجود دارد. بنابراین به نظر او می‌توان تعلیم و تربیت را به‌عنوان جایگزینی برای نقش همدلی در پذیرش هنجارهای اخلاقی به حساب آورد (Prinz, 2011, p. 222).

با وجود تبیین‌های مخالف نقش همدلی در قضاوت‌های اخلاقی، بازهم می‌توان از همدلی به‌مثابه عنصری ضروری در تبیین قضاوت اخلاقی دفاع کرد؛ چرا که اولاً این

1. pure practical reason
2. evolutionary explanations
3. Jesse Prinz

رابطه مستلزم داشتن هیچ نوع ظرفیت اخلاقی ذاتی نیست؛ به خلاف تبیین‌های تکاملی و یا مبتنی بر عقل عملی که هر کدام برای تبیین قضاوت اخلاقی به‌نوعی قائل به وجود یک ظرفیت اخلاقی ذاتی در انسان هستند (Nichols, 2005, p. 18). ثانیاً این تبیین امکان‌نگاه واقع‌بینانه‌تری را از اصول اخلاقی که در شرایط متفاوت مورد پذیرش بوده است می‌دهد و به تصحیح آن‌ها در شرایط کنونی کمک می‌کند؛ مانند قوانین اخلاقی مربوط به برده‌داری که همدلی نشان می‌دهد چرا این قوانین امروزه مردود است، اما گذشتگان آن را می‌پذیرفتند؛ یعنی فرد به‌وسیله اتخاذ منظر دیگری، خود را در جایگاه انسان دوران برده‌داری قرار می‌دهد و شرایط او را در نظر می‌آورد. با این کار او در می‌یابد چرا برده‌داری در آن زمان توسط انسان‌ها مورد پذیرش بوده است.

همچنین تبیین پرینز با این مشکل مواجه است که او توضیح نمی‌دهد والدین خودشان چگونه اصول اخلاقی را می‌پذیرند و آن‌ها را به فرزندان انتقال می‌دهند. به عبارت دیگر پرینز نشان می‌دهد که چگونه تربیت و منابع دیگر آموزش در شکل‌گیری هنجارها نقش دارند. اما این مسئله نمی‌تواند بنیادی برای پذیرش و عدم پذیرش هنجارهای اخلاقی فراهم آورد؛ زیرا همواره این پرسش که چگونه هنجارها در خود افراد آموزش‌دهنده (والدین) و سایر نسل‌ها شکل گرفته است، مطرح خواهد بود.

۲. بررسی سودمندی همدلی برای قضاوت اخلاقی

صرف‌نظر از اختلاف‌نظر در مورد نقش سازه‌ای، علی یا توضیحی همدلی، می‌توانیم پرسیم آیا همدلی با دیگران قبل از قضاوت‌های اخلاقی احتمال صحت داوری را بالا می‌برد یا نه؟ به بیان دیگر آیا همدلی با فاعل اخلاقی و یا کسی که فعل اخلاقی در حق او انجام شده است، برای صحت قضاوت اخلاقی سودمند است یا نه؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید دو نوع همدلی، یعنی همدلی شناختی و همدلی عاطفی را به اختصار از هم تفکیک کنیم:

۱-۲. همدلی شناختی، همدلی عاطفی

فیلسوفان و روان‌شناسان همدلی را به دو دسته تقسیم می‌کنند. دسته نخست «همدلی





شناختی^۱ نام دارد که به معنای توانایی درک وضعیت ذهنی شخص دیگر از زاویه دید خود اوست. فرد همدلی کننده با در نظر گرفتن شرایط ذهنی و خارجی فرد دیگر این توانایی را دارد که از نظرگاه او به جهان نظاره کند. وقتی از خود می پرسیم اگر جای او بودم چه می کردم؟ در واقع به دنبال آن هستیم که به وسیله قوه تخیل از نقطه نگاه دیگری به جهان نگاه کنیم و به تعبیر دیگر به لحاظ شناختی با دیگری همدلی کنیم (Spaulding, 2017, p. 13).

دسته دوم «همدلی عاطفی»^۲ است که به مجموعه ای از واکنش های احساسی اشاره دارد که می توانیم نسبت به احساس دیگران یا موقعیتی که در آن قرار دارند داشته باشیم. این احساسات توسط یک یا چند محرک عاطفی برانگیخته می شود که احساسی را مشابه احساس فرد همدلی شونده ایجاد می کنند (Cuff et al., 2016, p. 147).

آدام اسمیت به زیبایی در قالب یک مثال به این دو قسم همدلی اشاره می کند. او موقعیتی را که ما در آن یک طناب باز را در حال راه رفتن روی طناب مشاهده می کنیم، این گونه توصیف می کند:

به وسیله تخیل، ما خود را در شرایط آن فرد قرار می دهیم و تمام فشاری را که تحمل می کند تحمل می کنیم. به نوعی وارد بدن او می شویم و تا درجه ای تبدیل به آن فردی می شویم که او هست؛ از این رو احساسات او را در خود شکل می دهیم (smith, 1982, p. 9).

با توجه به تعریف اجمالی ای که از همدلی شناختی و همدلی عاطفی ارائه شد می توان گفت: صحت برخی داوری های اخلاقی به حقایقی مربوط است که به احساسات و حالات روان شناختی افراد دیگر وابسته است. برای مثال، اینکه آیا فرد «الف» مقصر صدمه زدن به فرد «ب» است یا نه، به اهداف فرد «الف» و اینکه آیا واقعاً احساسات فرد «ب» صدمه دیده است بستگی دارد. با فرض اینکه همدلی شناختی یکی

1. cognitive empathy

2. affective empathy

از راه‌های شناختن اهداف و احساسات دیگران است، در چنین مواردی قضاوت صحیح درباره‌ی کنش و منش دیگری آسان‌تر خواهد شد. ما معمولاً از دیگران می‌خواهیم پیش از اینکه ما را سرزنش کنند، با ما هم‌داستان شوند و خود را جای ما بگذارند. در چنین مواردی، همدلی شناختی واکنش اخلاقی ما را به سوی بهتر شدن سوق می‌دهد و باعث می‌شود عذر و بهانه‌های دیگران را بیشتر دریابیم. بنابراین به‌طور خلاصه زمانی که وضعیت اخلاقی یک رفتار به حالات ذهنی وابسته باشد، حالتی که از طریق همدلی قابل دسترسی هستند، همدلی شناختی با فاعل اخلاقی یا افرادی که متأثر از یک عمل شده‌اند، می‌تواند قضاوت اخلاقی را بهبود بخشد؛ اما اگر احکام اخلاقی ما ناشی از همدلی عاطفی با احساسات واقعی دیگران باشد، چه می‌شود؟ آیا این نیز سودمند خواهد بود؟ اخیراً برخی فیلسوفان و روان‌شناسان استدلال کرده‌اند که همدلی ذاتاً از نظر اخلاقی مشکل‌ساز است. پاول بلوم بر این باور است که همدلی سوگیری‌های عددی دارد؛ به عبارتی هنگامی که تعداد افراد همدلی‌شونده بالا می‌رود، قضاوت اخلاقی دچار اختلال می‌شود. همچنین همدلی تحت تأثیر تمرکز ما بر برخی ویژگی‌ها مانند ارجحیت نژادی و مانند آن است؛ بنابراین نباید به آن اعتماد کنیم. حتی گاهی اوقات باید خلاف همدلی حرکت کرد؛ مانند جایی که مجازات در کار است یا عدالت باید انجام پذیرد. بلوم به‌جای همدلی، شفقت منتشر و غیر متمرکز^۱ را پیشنهاد می‌کند؛ دلسوزی و شفقتی که عموم انسان‌ها را در بر بگیرد و در کنار آن از قوانین انتزاعی عدالت و انصاف نیز استفاده شود (Bloom, 2016, p. 88).

اگرچه بلوم راجع به همدلی به‌طور کلی سخن می‌گوید، اما به نظر می‌رسد نقد او بیشتر ناظر بر همدلی عاطفی است؛ چراکه این نوع سوگیری و جانبداری‌ها در همدلی عاطفی رخ می‌دهد؛ در حالی که همدلی شناختی منافی با قضاوت بر اساس اصول عدالت و اخلاق نیست.

بر این اساس همدلی شناختی مطمئناً چیز سودمندی است؛ وقتی صحبت از حل و

1. diffuse compassion



فصل اصول عدالت می‌شود، کسی که فاقد چنین همدلی‌ای است به دلیل عدم توانایی برای دیدن منافع عمومی، ممکن است در نهایت قوانینی را تصویب کند که با منافع عمومی و عزت افراد تنافی داشته باشد. از این گذشته، همدلی به‌ویژه هنگامی که با استناد به یک وضعیت ایدئال مبتنی بر بی‌طرفی تنظیم می‌شود، منجر به پذیرش هنجارهای اجتماعی‌ای می‌شود که مورد پذیرش اکثر افراد است (Hoffman, 2011, p. 328).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان داده شد که اگر برای همدلی نقشی حداکثری و ضروری در سامان قضاوت اخلاقی در نظر بگیریم، به روشنی ادعایی مبالغه‌آمیز کرده‌ایم. از طرفی طرد هر نوع رابطه‌ای بین قضاوت اخلاقی و همدلی، ادعایی ناموجه است. بنابراین دست کم می‌توان همدلی را به‌مثابه بخشی ضروری از تبیین قضاوت اخلاقی در نظر گرفت. همچنین دریافتیم افرادی که توانایی همدلی کامل با دیگران را ندارند، به‌نوعی در فهم احساسات، عواطف و باورهای دیگران دچار سردرگمی و خطا می‌شوند. در نتیجه می‌توان همدلی شناختی را به‌مثابه عنصری مثبت در درک واقع‌بینانه‌تر شرایط و احوالات ذهنی دیگران و نهایتاً قضاوت اخلاقی موجه‌تر در نظر گرفت.



نظر
صدر

فهرست منابع

۱. بارون-کوهن، سایمون. (۱۳۹۸). شناخت شرارت بشر در همدلی و ریشه‌های خشونت. تهران: انتشارات اسبار.
۲. هیوم، دیوید. (۱۳۹۷). رساله‌ای در باب طبیعت آدمی. تهران: ققنوس.
3. Arendt, H. (2006). *Eichmann in jerusalem*. New York: Penguin.
4. Bloom, Paul. (2016). *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. New York: Ecco Books.
5. Cuff, B. M., Brown, S. J., Taylor, L., & Howat, D. J. (2016). Empathy: A review of the concept. *Emotion review*, 8(2), pp. 144-153.
6. Guglielmo, S. (2015). Moral judgment as information processing: an integrative review. *Frontiers in psychology*, 6, p. 1637.
7. Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind*. New York: Vintage.
8. Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. *Unpublished manuscript, University of Virginia*, pp. 191-221.
9. Hoffman, M. L. (2011). Empathy, justice, and the law. *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*, 230-254.
10. Juujärvi, S. (2005). Care and justice in real-life moral reasoning. *Journal of Adult Development*, 12(4), pp. 199-210.
11. Kauppinen, A. (2017). Empathy and moral judgment. In *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (pp. 215-226). Routledge.
12. Kauppinen, Antti. (2022). Moral Sentimentalism (Edward N. Zalta, Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/moral-sentimentalism/>>.
13. Levi, P. (1988). *The Drowned and the Saved*. New York: Summit Books.
14. Nichols, S. (2004). *Sentimental rules: On the natural foundations of moral judgment*. Oxford University Press.



15. Nichols, S. (2005). *Innateness and moral psychology*.
16. Prinz, J. (2011). Against empathy. *The Southern Journal of Philosophy*, (49), pp. 214-233.
17. *ry of Moral Sentiments* (D.D. Raphael and A.L. Macfie, Eds.). Oxford University Press.
18. Slote, Michael (2010). *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press.
19. Slovic, P. (2007). If I look at the mass I will never act: Psychic numbing and genocide. *Judgment and Decision Making* 2(2), pp. 79–95.
20. Small, D. A., Loewenstein, G., & Slovic, P. (2007). Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102(2), pp. 143-153.
21. Smith. adam. (1982). *The Theo*
22. Spaulding, Shannon. (2017). Cognitive empathy. In *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (pp. 13-22). Routledge.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

References

1. Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin.
2. Baron-Cohen, S. (1398 AP). *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Human Cruelty*. Tehran: Asbar Publication. [In Persian]
3. Bloom, P. (2016). *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. New York: Ecco Books.
4. Cuff, B. M., Brown, S. J., Taylor, L., & Howat, D. J. (2016). Empathy: A review of the concept. *Emotion review*, 8(2), pp. 144-153.
5. Guglielmo, S. (2015). Moral judgment as information processing: an integrative review. *Frontiers in psychology*, (6), p. 1637.
6. Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind*. New York: Vintage.
7. Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (2000). *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*. Unpublished manuscript, University of Virginia, pp. 191-221.
8. Hoffman, M. L. (2011). Empathy, justice, and the law. In Coplan, A., & Goldie, P. (Eds.), *Empathy: Philosophical and psychological perspectives* (pp. 230-254). Oxford: Oxford University Press.
9. Hume, D. (1397 AP). *A Treatise of Human Nature*. Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian]
10. Juujärvi, S. (2005). Care and justice in real-life moral reasoning. *Journal of Adult Development*, 12(4), 199-210.
11. Kauppinen, A. (2017). Empathy and moral judgment. In Maibom, H. L. (Ed.), *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (pp. 215-226). Routledge.
12. Kauppinen, A. (2022). Moral Sentimentalism (Edward N. Zalta, Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/moral-sentimentalism/>>.
13. Levi, P. (1988). *The Drowned and the Saved*. New York: Summit Books.
14. Nichols, S. (2004). *Sentimental rules: On the natural foundations of moral judgment*. Oxford University Press.



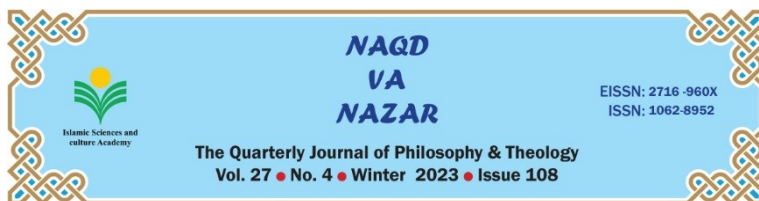
15. Nichols, S. (2005). Innateness and moral psychology. *The innate mind: Structure and contents*, 1, 353.
16. Prinz, J. (2011). Against empathy. *The Southern Journal of Philosophy*, (49), pp. 214-233.
17. Slote, M. (2010). *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press.
18. Slovic, P. (2007). If I look at the mass I will never act: Psychic numbing and genocide. *Judgment and Decision Making*, 2(2), pp. 79-95.
19. Small, D. A., Loewenstein, G., & Slovic, P. (2007). Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102(2), pp. 143-153.
20. Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments* (D.D. Raphael and A.L. Macfie, Eds.). Oxford University Press.
21. Spaulding, S. (2017). Cognitive empathy. In Maibom, H. L. (Ed.), *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (pp. 13-22). Routledge.



۵۸

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱



Research Article
**The “Greek Identity” and “Dialectical Wisdom”
for Şadr al-Muta’allihîn**

Rahman Ehterami¹

Received: 11/06/2022

Accepted: 19/07/2022

Abstract

Since its introduction to the Islamic world, “Greek thinking” was always acknowledged by Muslim intellectuals. Some intellectuals entered the Greek thinking after having accepted the possibility of gaining self-sufficient rational knowledge, trying to offer their own speculative interpretation of the Greek thought. Some others believed that there is an essential distinction between Aristotelian self-sufficient rational knowledge and intuitive knowledge based on revelatory doctrines. Mullā Şadrā Şhīrāzī, as a major philosopher in the Islamic world, insisted on the genuineness of revelatory wisdom, and yet offered certain ontological principles and drew upon the philosophical heritage from his predecessors to show the significance of knowledge coming from demonstrative syllogism, and in a unique reading, he presented a graded unity between knowledge from dialectical wisdom and illuminative wisdom. The present article uses the analytical method to study the place of the “Greek identity” for Mullā Şadrā, which might be helpful for an understanding of the nature of philosophy in the Islamic period and the relation between reason and revelation in the Islamic world.

Keywords

Mullā Şadrā, dialectical wisdom, illuminative wisdom, Aristotle, Greek thought.

1. PhD, Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy.
asefteheram@gmail.com.

* Ehterami, R. (2022). The “Greek Identity” and “Dialectical Wisdom” for Şadr al-Muta’allihîn.
Journal of Naqd va Nazar, 27(108), pp.60-83. Doi:10.22081/JPT.2022.64182.1952

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقاله پژوهشی

«هویت یونانی» و «حکمت بحثی» نزد صدرالمتألهین

رحمان احترامی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

چکیده

«تفکر یونانی» از ابتدای ورود به دنیای اسلام همواره مورد توجه متفکران دنیای اسلام بوده است. برخی با پذیرش امکان حصول معرفت عقلی خوداتکا به درون آن تفکر یونانی وارد شدند و سعی کردند تفسیر اجتهادی خودشان را از آن ارائه دهند و برخی دیگر با طرح دوگانگی ذاتی معرفت عقلی خوداتکای ارسطویی با معرفت کشفی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی بر تفکیک ذاتی آن‌ها تأکید کردند. ملاصدرای شیرازی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دنیای اسلام، سعی کرده است در عین تأکید بر حقیقی بودن حکمت کشفی، با طرح برخی مبانی هستی‌شناختی و با تکیه بر میراث فیلسوفان پیش از خود، اهمیت معرفت‌زایی از طریق قیاس برهانی را نشان دهد و در یک خوانش منحصر به فردی نوعی وحدت تشکیکی بین معرفت حاصل از حکمت بحثی و حکمت اشراقی ارائه دهد. نوشتار حاضر با روش تحلیلی سعی دارد جایگاه «هویت یونانی» را نزد ملاصدرا بررسی نماید تا از این طریق، کمکی به درک هویت فلسفه در دوران اسلامی و رابطه عقل و وحی در عالم اسلام کرده باشد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، حکمت بحثی، حکمت اشراقی، ارسطو، تفکر یونانی.

۱. دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. asefhteram@gmail.com

* احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). «هویت یونانی» و «حکمت بحثی» نزد صدرالمتألهین. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و

Doi:10.22081/JPT.2022.64182.1952

نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۶۰-۸۳



زمانی که مسلمانان در قرن دوم هجری از طریق ترجمه، با آثار متفکران یونانی آشنا شدند، بازخوردهای متفاوتی در عالم اسلام نسبت به آن شکل گرفت. برخی از متفکران مسلمان به طور کلی آن را نفی کردند و برخی دیگر سعی کردند با آن هم سخن شوند و به درون آن تفکر جدید وارد شوند. نوع برخورد با تفکر یونانی نشانگر این است که مواجهه ایشان با آن از سنخ رویارویی با تفکرات دینی نبوده است؛ یعنی مسلمانان مثلاً در مورد دین یهود و مسیحیت، اصل تعالیم آن‌ها را به دلالت آیات قرآنی قبول داشتند، اما به اقتضای وحی الهی و اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ، دوره آن‌ها را تمام شده می‌دیدند و آن‌ها را به دین جدید دعوت می‌کردند. ولی در مورد تفکر یونانی سخن بدین قرار نبود و واکنش‌های علمای اسلام نشان می‌دهد که در نظر آن‌ها یونان و یونانیت از جغرافیا و مکان عبور کرده و به مثابه یک تفکر خاص (فلسفه) طرح شده است؛ تفکری که سختی‌های زیادی را در فهم و تشخیص نوع مقابله با آن، برای ایشان به همراه داشته است. لازم به ذکر است که غیریت‌پنداری یونان به مثابه یک تفکر و اندیشیدن خاص با تفکر دینی، منحصر به علمای اسلام نبوده است، بلکه مثلاً استفهام انکاری تروتولیان در مورد رابطه عقل و دین، وقتی می‌پرسید: به راستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ مشابهت زیادی با انکار غزالی، سنایی، ابن عربی، مولوی و ... در عالم اسلام دارد.

هویت خاص تفکر یونانی علاوه بر متألّهان و متکلمان دینی، مورد تأکید برخی از متفکران بزرگ مغرب‌زمین هم بوده است. هگل اولین فیلسوف در دوران جدید است که سیر تفکر را به شرقی و غربی تقسیم می‌کند و اساس تفکر غربی را یونان و هویت یونانی معرفی می‌کند و شروع فلسفه را اولین بار در یونان می‌داند (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). از دیگر متفکرین جدید در مغرب‌زمین که بر هویت یونانی فلسفه تأکید کرده‌اند، می‌توان به نیچه و هیدگر اشاره کرد. به نظر نیچه فلسفه که با سقراط در تلاش برای فهم مفهومی از هر حقیقتی با روش دیالکتیک عقلی شروع شد، تفکر اسطوره‌ای را از بین برد و هستی و جهان را به موضوعات شناسایی انسان تبدیل کرد و این یعنی جدایی





انسان از جهان و هستی (Nietzsche, 1990, pp. 136-146). به نظر او تفکر سقراطی با ویژگی مورد اشاره، دارای هویتی خاص است و با روش خاص عقلی‌ای که دارد، آثار زیادی داشته است. هیدگر هم در جای‌جای نوشته‌های خود به یونانی‌بودن فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید که فلسفه موجودیت دنیای یونان و خصایص درونی و اصلی تاریخ اروپای غربی را معین می‌کند. به نظر وی فلسفه در ماهیت خودش یونانی است و عبارت فلسفه غربی همان‌گویی محسوب می‌شود (Heidegger, 1956, p. 7)؛ به عبارت دیگر، به نظر او فلسفه اساس هویت یونان را شکل می‌دهد و این هویت یونانی‌بودن از فلسفه جدایی‌ناپذیر است و اثرات عظیمی را در دنیای غرب مدرن به‌جا گذاشته است.

آشنایی با سؤال از «چیستی» و «حقیقت» موجودات به‌عنوان نماد تفکر یونانی، خود سرآغاز خوبی برای آشنایی با «یونانیت» است؛ اینکه حقیقت یک شیء چیست؟ ظاهراً هیچ قومی پیش از یونانیان چنین سؤالی را نپرسیده‌اند؛ یعنی اگر در مورد چیزی که فاصله‌ای با ما دارد، سؤال شود: آن شیء چیست و در جواب گفته شود: درخت، این سؤال و جواب انحصار به انسان یونانی ندارد، ولی اگر پرسیده شود: آن چیست که ما آن را درخت می‌نامیم؟ به «چیستی»^۱ یونانی که اول بار توسط سقراط و افلاطون و ارسطو توسعه داده شده است می‌رسیم؛ یعنی فقط یونانیان بوده‌اند که از مسئله وجود موجودات به‌مثابه یک کل، سرگردان و حیرت‌زده شده‌اند و بدین ترتیب فلسفیدن را آغاز کرده‌اند. آنان ابتدا با تفکر شاعرانه با «کل» هم‌سخن شدند، ولی در ادامه و در غفلت از معنای وجود در برخورد با سؤالات سوفسطائیان، به تلاش برای رسیدن به حقیقت موجودات از طرف افلاطون و ارسطو منتهی شده‌اند. اینکه می‌پرسیم حقیقت فلان شیء چیست؟ موجود چیست؟ زیبایی چیست؟ عدالت چیست؟ همه این «چیست»ها نشانه یونانی بودن سؤالات است (Heidegger 1956, p. 16). بنابراین یونانیت سقراطی یعنی تلاش نظری؛ یعنی قابلیت پیگیری و دیدبانی چیزها و ضبط و دریافت و تأمل درباره آنچه متفکر به دیدبانی‌اش نشسته است. به عبارت دیگر عقلانیت ارسطویی

1. ti estin

(به‌عنوان خاتم فیلسوفان یونان باستان) یعنی کوشش صرفاً نظری عقل مستقل انسانی برای رسیدن به علم یقینی در مورد حقیقت موجودات عالم از طریق نظام فکری منسجمی که در آن علم به موجودات از علم به علل آنها ناشی می‌شود.

برخی از متفکران دنیای اسلام مانند فارابی و ابن‌سینا عقلانیت خوداتکای یونانی برای فهم حقایق موجودات عالم را پذیرفته و با آن هم‌سخن شده‌اند و تفاسیر اجتهادی خودشان را از مفاهیم بنیادین آن تفکر ارائه کرده‌اند و برخی دیگر مانند عرفا آن را مخالف اصول فکری دنیای اسلام یافته‌اند و برخی نیز مانند شیخ اشراق با نقد قیاس برهانی ارسطو، ریشه تفکر حکمای یونان باستان را اشراقی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر مانند صدرالدین محمد شیرازی سعی خود را بر تثبیت اهمیت معرفت‌زایی قیاس برهانی ارسطو در کنار طریق اشراقی عرفانی به کار بردند.

ملاصدرا یکی از بزرگان تفکر عرفانی - فلسفی تأثیرگذار در تاریخ فلسفه در دوران اسلامی آن است. وی نزد اهل فن با لقب «صدرالمتألّهین» مشهور است. بنابر آنچه از شهرزوری در تعریف «تأله» وارد شده است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴)، روشن می‌شود که ملاصدرا نزد اهل عرفان و فلسفه اشراقی در صدر کسانی است که حکمت را با مشاهده انوار روحانی اخذ کرده است. چنانچه خود صدرا در ابتدای رساله شواهد الربوبیه بر این امر تأکید دارد و روایت می‌کند که به کزّات، عالم امر را مشاهده کرده و حقایقی برایش آشکار شده است که بر اوحدی از اکابر اهل حکمت نمایان می‌شود (صدرالمتألّهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).^۱ آنچه در بین اهل فن مسلم است و نیازی به استدلال ندارد، تعلق خاطر عمیق

۱. عبارت وی چنین است: «فاقول و انا الفقیر محمد الشهیر بصدر الدین الشیرازی - نور الله بصیرته و شرح صدره: انی بفضل الله و تأییده و حسن هدایته و تسدیده قد اطلعت بسبب کثرة المراجعة الی عالم الامر و العکوف علی باب الافاضة و الرحمة و طول المهاجرة عما اکب الیه الجمهور و تلقفوه كما هو المشهور علی مسائل شریفة الهیة و غوامض لطیفة سبحانیة، قلما تیسر لاحد الوقوف علیها من الافاضل الحکماء ممن کثرت ریاضته و اعظمت عند الناس منزلته، بل تفردت بمقاصد عالیة لم یتفق الاطلاع علی فحواها و الاهتداء الی مغزاها، الا ممن امتحن نفسه بالانقطاع عن اغراض الدنیا و ماتت غریزته عن الشهوات و الهوی؛ من فقیر که محمد نام دارم و به صدرالدین شیرازی ملقب هستم می‌گویم: به سبب فضل، تأیید، هدایت نیکو و استواربخشی خداوند و به دلیل کثرت مراجعه به عالم امر و روی آوردن پیوسته به در رحمت و بخشش خداوند و مهاجرت طولانی از هر آنچه عموم





ملاصدرا به راه و روش اشراقیون و در صدر آن‌ها ابن عربی و شیخ اشراق است. ملاصدرا دربارهٔ متفکران یونان باستان با شیخ اشراق هم‌سخن است و آنان را شاخه‌ای از خمیرهٔ ازلی حکمت می‌داند. تنها تفاوت مهم آن‌ها به ارسطو و روش ارسطویی مربوط می‌شود. وی اولاً در برخی عبارات راجع به شخص ارسطو و ثانیاً در مورد هویت حقیقت‌نمایی حکمت بحثی با شیخ اشراق اختلاف نظر دارد. به نظر ملاصدرا، حکمت بحثی به معنای امکان و حصول معرفت عقلی یقینی و حقیقی به موجودات، تنها و تنها از راه برهان عقلی میسر است. به عبارت دیگر ملاصدرا در عین تأیید روش شیخ اشراق، در معرفی راه مشاهدهٔ انوار روحانی از طریق سیر و سلوک عملی برای نیل به حکمت اشراقی، هم‌صدا با وی دیدگاه حکمای یونان باستان را اشراقی معرفی می‌کند، ولی از طرف دیگر با اختلاف دیدگاه مهمی که نسبت به شیخ اشراق در مورد ارسطو و ارزش‌گذاری معرفتی روش ارسطویی و پیروان وی دارد، به تأسیس شاخهٔ جدیدی از حکمت در دنیای اسلام اقدام می‌کند؛ شاخه‌ای که با ادعای وحدت متن واقع و تکثر راه‌های وصول به آن از طرف وی، هم روش شیخ اشراق را پی می‌گیرد و هم با احیای حکمت یونانی ارسطویی و پیگیری راه‌های خاص در تفسیر ظهورات مرسوم متون دینی^۱ و وام‌گیری از عرفای بزرگی مانند ابن عربی، فریاد اتحاد قرآن و برهان و عرفان را سر می‌زند. نوشتار حاضر

→

مردم بدان می‌پردازند، آگاه شدم بر مسائل شریف الهی و لطایف غامض سبحانی که آگاهی بر آن‌ها بسیار اندک است بر بزرگان از حکما که دارای ریاضت‌های زیاد و مقام منزلت در نزد مردم هستند؛ حتی کسانی که به مقاصد عالی تمرکز داشته‌اند اطلاع بر فحوا و مغز آن مسائل تنها بر کسی میسر است که نفس‌اش به سبب انقطاع از اغراض دنیوی مورد امتحان واقع شده و غریزه‌اش از شهوات و هوای نفس خالی شده باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

۱. در مورد راه خاص تفسیر ظهورات دینی توسط ملاصدرا برای همراه کردن آن با دیگر راه‌های برهانی و اشراقی، می‌توان گفت که وی معتقد است با راهبرد «وضع الفاظ برای روح معانی» می‌توان به تفسیر ظهورات دینی، دریافت‌های شهودی و یافته‌های عقل برهانی لباس وحدت پوشاند. راهی که وی معتقد است از غزالی اخذ کرده است و در دوران بعد از وی در تفسیرهای فیض کاشانی و علامه طباطبایی تأثیرگذار بود. مسلماً تفصیل این ادعا و اثبات و تأیید آن خارج از حوزهٔ نوشتار حاضر است و صرفاً جهت روشن شدن مختصر اشارهٔ فوق‌الذکر در متن وارد شد.

دیدگاه وی راجع به تفکر یونانی را در دو بخش حکمت یونانی ماقبل ارسطو و ارسطو بررسی خواهد کرد.

۱. خمیره ازلای حکمت در حکمای یونان باستان

ملاصدرا در جای جای آثار خود، سخن شیخ اشراق در ربانی و اشراقی بودن حکمت حکمای یونان باستان (به خصوص افلاطون) را تکرار می کند. وی حکمت حکمای یونان باستان را اقتباس شده از مشکات انبیا می داند و معتقد است که یافته های آنها از حکمت اشراقی که در قالب کلمات مرموزه به دست ما رسیده است، حاوی بسیاری از معارف اشراقی و دینی است. ملاصدرا قائل است که هیچ زمانی زمین خالی از شخصی که علم توحید و معاد به او قائم باشد، نبوده است. به نظر وی حکمت اولین بار توسط آدم علیه السلام شروع شده و بعد از او به فرزندش شیث نبی و بعد از او به هرمس، ادريس نبی که اعلم علما و والد حکما است، منتقل و به سبب او در عالم منتشر شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

۶۵



نظر صدر

«توحید یونانی» و «حکمت بخشی» نزد صدرالمتألهین

ملاصدرا در تبارشناسی خمیره حکمت در یونان و چگونگی اقتباس حکمای یونان باستان از مشکات نبوت، قائل است که حکمت در یونان و روم دو مبدأ داشته است؛ در توضیح مبدأ اولی می گوید که حکمت در میان رومیان قدیمی نبوده است. آنها بت پرست و ستاره پرست بودند تا اینکه ابراهیم علیه السلام مبعوث شد و علم توحید را به آنها تعلیم داد. تالس ملطی به عنوان اولین حکیم در مصر، فلسفه آموخت و بعد به ملطیه آمد و حکمت را در آنجا نشر داد. بعد از او انکساغورس ملطی و انکسیانس ملطی و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون به ترتیب حکمت را کسب و فلسفه را در یونان تکمیل کردند. در مورد مبدأ دوم نیز معتقد است که فیثاغورس یکی از شاگردان سلیمان بن داود علیه السلام را در مصر ملاقات و از آن موقعیت استفاده کرد و در خانه مرتاضان و متألهین داخل شد و با مجاهدات عظیم، علوم دقیق را مشاهده کرد. وی همچنین با انباذقلس معظّم ربانی، شخصی که محل تلاقی دو مبدأ است، ملاقات کرد که او علاوه بر ملطیون از لقمان حکیم، و او هم از داود نبی علیه السلام استفاده کرده بود. سقراط نیز



حکمت و فلسفه را از فیثاغورس و افلاطون هم از سقراط اخذ کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، صص ۱۵۳-۱۵۴).

به نظر وی حکمای یونان باستان ستون‌های حکمت و متفکران خداباور و الهی هستند و تتبع آثار، کلمات متفرقه و نکات رمزی آنها کاشف از این است که آنها در اصول عرفانی و قوانین حق در حکمت و دین، بر مذهب اهل یقین بوده‌اند. مثلاً در بحث حدوث زمانی عالم، کیانی در رساله فی الحدوث به صراحت اشاره می‌کند که مذهب افلاطون الهی (متفکر خداباور) و حکمای سابق بر وی، در مسئله حدوث عالم، مطابق با رأی اهل حق است. وی در همراهی با شیخ اشراق نسبت به عدم فهم کلمات آنها توسط جماعتی، به ربانی و نبوی بودن راه و روش آنها اشاره می‌کند و معتقد است که راه رسیدن به طریق آنها، با مجاهده و ریاضت و تصفیه حاصل می‌شود و عدم بصیرت در کشف نکات آنها و اتکا به ظاهر اقوال آنها، راه را برای انتساب دیدگاه‌های باطلی چون «قدیم بودن عالم» باعث شده است.^۱

ملاصدرا در عبارات مختلفی، تلاش حکمای یونان باستان را سبب انتشار انوار

۱. عبارت وی در این زمینه چنین است: «الثابت عندنا من مذهبه (افلاطون) و مذهب الأقدمین من القول بالحدوث الزماني لهذا العالم الكياني، كما هو رأي أهل الحق. فإن أولئك الأساطين من أعظم الحكماء الأولين، المقتبسین أنوار علومهم من مشكاة نبوة الأنبياء الماضين و أهل السفارة الإلهيين - كهرمس المسمى ب «والد الحكماء» و نالس الملطي و أنكسيمانس و أغاناذيمون و إنباذقلس و فيثاغورس و سقراط. تبين و انكشاف لنا من تتبع آثارهم و كلماتهم المتفرقة و نكاتهم المرموزة أنهم على مذهب أهل اليقين في حدوث العالم و سائر الأصول العرفانية و القوانين الحقة في الحكمة و الدين و بالجملة: القول بقدم العالم إنما نشأ بعد الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس بين جماعة رفضوا طريق الزبائنين و الأنبياء و ما سلکوا سبيلهم بالمجاهدة و الرياضة و التصفية و تشبثوا بظواهر أقاويل الفلاسفة المتقدمين من غير بصيرة و لا مکاشفة؛ فأطلقوا القول بقدم العالم»؛ در نزد ما ثابت است که افلاطون و حکمای اقدم قائل به حدوث زمانی عالم هستی بودند (چنانچه آن نظر اهل حق است). آنها از استوانه‌ها و بزرگان حکمای اولین هستند که انوار علوم خود را از مشکات نبوت و انبیای الهی اقتباس کردند؛ کسانی مانند هرمس (پدر حکما) و نالس ملطی و ... از تتبع آثار در کلمات متفرقه و رمزی آنها برای ما کشف شد که آنها در باب حدوث عالم و سایر اصول عرفانی و قوانین حقه در حکمت و دین، اهل مذهب یقین بودند. و قائل شدن به قدیم بودن عالم، بعد از فیلسوف اعظم (ارسطاطاليس) در بین جماعتی که از راه انبیا و الهی‌دانان جدا شدند، جریان پیدا کرد؛ به دلیل اینکه آنها راه مجاهدت و ریاضت و تصفیه را طی نکردند و تنها بر ظاهر اقوال فلاسفه قدیم تمسک کردند و به قدیم بودن عالم قائل شدند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، صص ۱۴-۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴۰۵-۴۰۶، صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، صص ۳۳۹).

حکمت و علوم ربوبی در عالم می‌داند و معتقد است آن‌ها بندگان زاهد و عابد خداوند بودند که به سبب ریاضت و تهجد از دنیا اعراض نمودند و به آخرت اقبال کردند و بدین وسیله حکیم مطلق^۱ شدند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۲۰۶-۲۰۷).

ملاصدرا همچون شیخ اشراق در بین حکمای یونان باستان توجه خاصی به افلاطون دارد و در مواقع بسیاری از وی با القاب و عناوین بزرگی مانند افلاطون عظیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۱) و افلاطون الهی و ربانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۱۴) یاد می‌کند و در جاهای مختلفی در تأیید و تثبیت آرای افلاطون، مانند حدوث نفس ناطقه انسانی و مُثُل بحث می‌کند و معتقد است که حکمای بعد از افلاطون به عمق و تحقیق مطالب وی به خصوص در بحث «مُثُل» نرسیده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱). وی در مورد سقراط نیز چنین نظری دارد و برای وی جلالت شأن در علم و عرفان قائل است و معتقد است که وی با پرداختن به اشرف علوم (علوم الهی) به دنبال کسب مقامات علوی و کسب مقام خلیفه‌اللهی در زمین و آسمان بوده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۶).

۲. تأیید راه و روش «ارسطو» و تأسیس حکمت متعالیه

«ارسطو» نقطه افتراق ملاصدرا از شیخ اشراق راجع به حکمای یونان باستان و به نوعی محل بروز استقلالی حکمت متعالیه است. شیخ اشراق همان‌طور که گذشت، اساساً ارسطو را امام حکمای بحثی می‌دانست و قائل بود که میراث افلاطون در حکمت اشراقی توسط ارسطو و پیروان مسلمان وی اخذ نشده است. اما ملاصدرا ارسطو را داخل در حکمای پنج‌گانه یونان باستان می‌داند که نور حکمت به سبب آن‌ها در عالم پخش شده است و با سعی و تلاش آن‌ها علوم ربوبی در قلب‌ها منتشر شده است؛ انسان‌هایی

۱. «حکیم مطلق» در لسان صدرا به کسانی اطلاق می‌شود که دارای حکمت اشراقی از جانب انوار الهی هستند (عرفا)؛ در مقابل آن، اصطلاح «حکیم من حیث الطریق» در لسان ملاصدرا وجود دارد که به کسانی اطلاق می‌شود که طبق روش برهانی ارسطویی به منظور تحصیل حکمت، سلوک کرده باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۹۳).





که متأله هستند و با زهد و عبادت از دنیا روی گردانیده و به آخرت روی آورده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶). صدرا ارسطو را در ردیف افلاطون از جمله کسانی می‌داند که حکمت خود را از مشکات نبوت اخذ کرده‌اند و کلام آن‌ها در فلسفه حول محور وحدانیت خدای تعالی، علم محیط او به همه عالم، چگونگی تکوین عالم، معاد و بقای نفس دور می‌زند. وی حتی در مورد اسناد مشهور قدم عالم به ارسطو، او را از چنین اتهامی مبرا می‌داند و قائل است که با دقت و تأمل کافی در کتب ارسطو برای وی بطلان این سخن آشکار شده و یقین پیدا کرده است که ارسطو نیز همانند استاد خودش افلاطون به حدوث عالم قائل بوده است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷). صدرا راجع به اشراقی بودن «ارسطو» در احادیثی (بدون ذکر منبع) وی را تحسین شده توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌داند و قائل است که در شریعت ما، اسم و وصف ارسطو مورد تحسین واقع شده است و از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند که «ارسطو» یکی از انبیای الهی بوده است که قوم‌اش او را درک نکردند و در روایت دیگری به نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، علی عَلَيْهِ السَّلَام را ارسطوی امت مسلمان معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۵). بنابراین صدرا ارسطو را از حکمای اشراقی یونان باستان جدا نمی‌کند و او را در ردیف حکمای اشراقی قرار می‌دهد. البته تأثیر انتساب کتاب اثولوجیا به ارسطو در این فهم صدرا از ارسطو را نمی‌توان انکار کرد.

اختلاف دیگر صدرا با شیخ اشراق در مورد ارسطو، راجع به روش ارسطو است. وی معتقد است که راه استدلالی ارسطو برای تبیین جایگاه موجودات و ارتباط دانش‌های حسی با دانش عقلی کاملاً مورد عنایت است و نباید به دیده تحقیر نگریسته شود. به عبارت دیگر ملاصدرا با تقویت بُعد استدلالی و بحثی شخصیت ارسطو، در عین تمجید و تکریم و بزرگداشت عقلانیت ارسطویی، گویا آن را محملی برای راه و روش خودش در احیا و تسدید حکمت بحثی قرار می‌دهد و استقلال حکمت متعالیه از حکمت اشراق را رقم می‌زند.

وی ارسطو را دارای ویژگی خاصی می‌داند که او را از دیگر شاگردان افلاطون ممتاز کرده بود. به گفته صدرا، افلاطون از تعابیر ممتاز «عقل مجرد»، «عقل»، «روحانی»

و «انسان» در مورد ارسطو استفاده کرده است و این تعبیرات به زعم صدرایا به قوت ایمان و علم و ذکاوت ارسطو برمی گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۶۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵). توصیف ارسطو به «فیلسوف اعظم»، «عقل» و تعبیری این چنین در کنار هم ردیف کردن وی با افلاطون در حکمت اشراق، نشان از مسئله بسیار مهم وحدت متن واقع و تعدد راه‌های وصول به آن در دیدگاه صدرایا است؛ یعنی ملاصدرا معتقد است اصل امکان وصول به متن واقع از طریق روش استدلالی و بحثی ارسطو ممکن است، اما باید اصول و مسائل حکمت بحثی کاملاً مبرهن و محکم بنا شوند. اقدامات صدرایا در تنقیح مبانی فلسفه مشایی و اضافه کردن برخی اصول اشراقی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، مباحث نفس و غیره همگی در همین راستا قابل فهم هستند. ملاصدرا در واقع با تمجید و تحسین روش ارسطویی و تسدید و تقویم آن به وسیله تنقیح مبانی فلسفه بحثی، هم نقد خود به تحقیر شیخ اشراق نسبت به ارسطو و روش او در وصول به حقیقت را آشکار می کند و هم با به‌نهایت رساندن فعالیت خود در حکمت بحثی، حکمت اشراق سهروردی را به حکمت متعالیه صدرایا ارتقا می دهد.

۱-۲. جمع «حکمت ذوقی» با «حکمت بحثی»

بعد از اشاره کلی در مورد دیدگاه ملاصدرا نسبت به ارسطو و روش تفکر ارسطویی، لازم است که قدری بیشتر در این موضوع تمرکز کنیم. به نظر می رسد که تفاوت نگاه شیخ اشراق و ملاصدرا نسبت به تفکر برهانی ارسطو، حکمت بحثی، را می توان در قالب یک سؤال اساسی پیش برد؛ سؤال این است: شیخ اشراق معتقد است که حکمت بحثی در واقع رساننده حقیقی به علم راستین نیست و حکیم وقتی به حکمت راستین می رسد که اشراق و لمعان انوار عقلی برای وی حاصل شود و به شهودات قلبی برسد (برای ادله این مطلب، نک: احترامی، ۱۴۰۱)؛ اگر ملاصدرا سخنی متفاوت با شیخ اشراق دارد و خواهان تلفیق حکمت ذوقی و بحثی است و به عبارت دیگر حکمت بحثی را رساننده به حقیقت می داند، این رسانندگی و ایصال به چه معنا است؟ آیا واقعاً همان طور که مشهور است، ملاصدرا متن واقع را مانند نقطه‌ای خاص در وسط میدانی می داند که قرآن و برهان و





عرفان به صورت استقلالی به همان نقطه ختم می‌شوند؟ مگر متعلق یقین عقلی با یقین شهودی و شخصی (به لحاظ وجودی) می‌تواند واحد باشد؟ مراد ملاصدرا چیست؟ به نظر می‌رسد که چنین تصویری از اتحاد مورد ادعای صدرا صحیح نباشد و مراد جدی وی، سخنی غیر از تصور استقلالی و تکافوی هر کدام از آن راه‌ها در ایصال به واقع است. وی در عین تأکید بر ایصال برهان به متن واقع، سنخ علم یقینی عقلی را کلی و ناشی از لوازم واقع می‌داند و آن را متفاوت از علم وجودی شهودی معرفی می‌کند و بر قوت، گستره و ارزش متعالی شهودات قلبی نسبت به یقین کلی عقلی تصریح دارد و به عبارت دیگر، یقین حاصل از حکمت بحثی از دیدگاه صدرا مرتبه‌ای از متن واقع را در اختیار مدرک قرار می‌دهد که حقیقی است، اما نسبت به شهود وجود آن متن واقع از طریق قلب، ضعیف‌تر است. بنابراین حکمت بحثی حقیقی است، ولی وجودی نیست؛ یعنی علم حضوری نیست و در آن اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک واقع نمی‌شود، ولی خالی از حقیقت نیست و مرتبه‌ای از علم به مدرک را در اختیار مدرک قرار می‌دهد؛ مرتبه‌ای که کلی است.

ادعای فوق را می‌توان در قالب چند نکته اثبات کرد:

اولاً: ملاصدرا تصریح دارد که فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی با شناخت حقایق موجودات و حکم به وجود آن‌ها از طریق تحقیق برهانی و یقین عقلی، نه از روی ظن و گمان و تقلید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰)؛ یعنی وی تحقیق برهانی را رساننده به حقیقت موجودات می‌داند. این سخن به‌طور آشکار بر توانایی استقلالی عقل انسانی نسبت به تحقیق موجودات حقیقی تأکید دارد و امضای راه ارسطویی در تحصیل دانش است. چنانچه وی در جای دیگری همین سخن را به صورت متفاوت ایراد می‌کند و بیان می‌دارد که در کتاب اسفار خودش، حقایق الهامی از طرف خداوند (علوم تألهی) را در حکمت بحثی پنهان نموده است و آن را با بیان تعلیمی پوشانده است (صدرالمثالین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹). به نظر می‌رسد که مقصود وی از پوشاندن و پنهان کردن حقایق کشفی در زیر لوای بحث و نظر، به‌طور آشکار بر قابلیت استقلالی بحث عقلی دلالت دارد؛ چراکه ظاهر عقلانی اگر نتوان بود، اساساً پوشش محسوب نمی‌شد و این خلاف فرض

مؤلف است. وی در موارد دیگری بر این نکته تأکید می‌کند و معتقد است که «آنچه باید مورد پیروی قرار بگیرد، چیزی جز برهان یا کشف نیست» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶)؛ بنابراین ملاصدرا بر اصالت حکمت بحثی در کنار شهودات و الهامات قلبی تأکید دارد.

ثانیاً: صدرالمتألهین با طرح «وجود» به‌عنوان بدیهی‌ترین و محوری‌ترین عنصر جریان حکمت متعالیه، به‌روشنی به وعده خودش در مورد وفاداری نسبت به حکمت بحثی عمل می‌کند؛ یعنی وی عملاً مفهومی (هستی) را به‌عنوان مبنای براهین متافیزیک خودش انتخاب می‌کند که از دیدگاه وی بدیهی‌ترین مفهوم برای شکل دادن به برهان عقلی است؛ یعنی از دیدگاه صدرا کسی که حتی یک واقعیت و هستنده را پذیرفته باشد، می‌تواند با تأمل در هستی و چیستی و تعیین اصالت آن‌ها به عقلانیت برهانی ادامه دهد و نظام فلسفی تولید کند و این خود راه رفتن بر سبیل عقلانیت مستقل یونانی است.

ثالثاً: وی در عبارات مختلف به شدت و قوت شهود قلبی نسبت به یقین عقلی بحثی اشاره دارد و معتقد است که عقلانیت برهانی با همه ارزش و اهمیتی که در ایصال به متن واقع دارد، ضعیف است و باید توسط مشهودات قلبی و حقایق دینی استعلا بگیرد. او در تفسیر سوره واقعه، از تفاوت ادراک خودش در قبل و بعد وقوع شهودات قلبی گزارش می‌کند و بیان می‌دارد که ادراکات استدلالی و بحثی وی نسبت به مکاشفات قلبی اش بسیار ضعیف و کم عمق بوده است؛ وی با یک تمثیل تفاوت آن ادراکات را بیان می‌کند: «همان اندازه که مفهوم یک شیرینی با چشیدن وجودی مزه آن شیرینی متفاوت است، ادراکات عقلی استدلالی هم به همان وزن، ضعیف تر از مکاشفات قلب است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، صص ۱۰-۱۱). وی این معنا را در مسائل مختلفی تکرار می‌کند و مثلاً در مورد دریافت عقلی نسبت به «وجود» معتقد است: با اینکه هیچ چیزی شناخته شده تر نسبت به «وجود» نداریم، اما تصور وجود قابل قیاس با مشاهده صریح آن نیست و اساساً «وجود» برخلاف ماهیات، به خاطر نداشتن جنس و فصل، به مقام تصور و مفهوم منتقل نمی‌شود و آنچه از آن در ذهن حاصل می‌شود، انتزاعی و عقلی و وجهی از وجوه آن است و علم به آن، متوقف بر مشاهده حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م،





ج ۱، صص ۵۳-۶۱). وی در مورد ادراک عقل نسبت به حقایق کلی اشیای مادی نیز بر این معنا تصریح می‌کند و معتقد است که فیلسوف حقیقت کلی آن اشیا را از دور و به صورت ابهام‌انگیز درک می‌کند، ولی عارف حقایق کلی را از نزدیک مشاهده می‌کند و کلی دریافت شده از جانب عقل با کلی وجودی و سعی (با تحفظ بر تشخیص آن موجود) مشاهده شده از طرف عارف تفاوت اساسی دارند؛ هرچند که متعلق هر دوی آن‌ها یک موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۸۸-۲۸۹). ملاصدرا شعار ارسطویی فیلسوفان در «توقف حصول علم به مسبب، به حصول علم به سبب» را هم بر همین منوال تفسیر می‌کند و معتقد است که مرتبه علم شهودی به وجود سبب و علت، قوی‌تر در افاده یقین است نسبت به علم برهانی؛ و یقین‌انی حاصل از لوازم وجودی به سبب (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ یعنی از دیدگاه وی، مصداق حقیقی‌تر علم به «وجود» و «موجود» که موضوع فلسفه از زمان ارسطو بوده، عبارت است از مشاهده حضوری آن «وجود» و روشن است که در این تفسیر چطور نگاه افلاطون و ارسطو جمع شده است و چطور عمق و اصالت افلاطون نسبت به ادراک عقلی استدلالی ارسطویی (با حفظ حقانیت آن) ترجیح داده شده است.

در این رابطه مناسب است تا به بُعد دیگر قوت مشاهده قلبی بر یقین استدلالی از دیدگاه صدرا اشاره کنیم. به نظر وی ضعف ادراک عقل استدلالی، تنها به ابهام و کلیت مفهومی منحصر نیست، بلکه مرزهایی وجود دارند که اساساً از محدوده دریافت مفهومی عقلی بحثی به طور کامل خارج‌اند؛ مثلاً او علوم چهارگانه معرفت ذات، صفات و افعال الهی و علم معاد را از همین سنخ علوم می‌داند و معتقد است که عقل بعد از مشاهده می‌تواند از آن‌ها صورت‌سازی و مفهوم‌سازی داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۶۰).

با توجه به عبارت و عملکرد صدرا در جمع بین حکمت ذوقی با حکمت بحثی، می‌توان گفت که وی راه منحصر به فرد خودش را در قالب حکمت متعالیه پیش گرفته است و از اعتبار حکمت «بحثی» در کنار قوت «حکمت ذوقی» دفاع کرده است و با مرتبه‌بندی کردن علم به متن واقع، به چنین دستگاه فلسفی، بحثی - شهودی، دست یافته

است. البته به نظر می‌رسد که گذشته از تفاسیر مختلف فلسفه ارسطویی و افلاطونی، رد پای این نگاه «حصولی - شهودی» علم انسان به متن واقع، در متافیزیک فیلسوفان بزرگ دنیای اسلام مانند فارابی و ابن‌سینا قابل مشاهده است؛ به عبارت دیگر مثلاً در موضوع اتصال فیلسوف به عقل فعال و استفاضه وجودی عقلی موجودات و قول به وحدت مصداق استفاضه فیلسوف و نبی در فلسفه فارابی و ابن‌سینا، راه ملاصدرا، هر چند به اجمال، قابل رصد است.

۲-۲. «وجود» محور متافیزیک ملاصدرا در جمع یونان با قرآن و عرفان

بعد از بیان موضع ملاصدرا در رابطه با متفکران یونانی و تلاش وی برای جمع حکمت بحثی با حکمت ذوقی، لازم است به نکته مهمی پردازیم؛ وی در مقام یک فیلسوف مؤسس در دنیای اسلام، این وحدت و هماهنگی ادراکات استدلال‌پایه و شهودپایه را چگونه به لحاظ هستی‌شناختی تبیین کرده است؟ اگر فارابی تفسیر متافیزیکی خودش را از یونان در قالب مسائلی مانند موجود ضروری و غیر ضروری و عقل فعال منفصل و افاضه وجودی آن و وحدت وجود مفیض با مفاض و ... ارائه کرد و اگر ابن‌سینا با تکیه بر اصول مهمی مانند تمایز وجود و ماهیت اشیا به لحاظ خارجی و عروض وجود بر ماهیت و ... تفسیر خاص خودش را از متافیزیک یونانی سامان داده است، ملاصدرا چگونه به این مهم دست یافته است؟ به عبارت دیگر صدرالمتهلین چه نقصانی در تبیین‌های فلسفی گذشتگان خود می‌دیده است که طرح جدیدی در قالب متافیزیک «وجود» ارائه کرده است تا نواقص دیدگاه‌های اسلاف خودش را پوشش دهد؟

جواب اجمالی به این پرسش مهم می‌تواند چنین باشد که ملاصدرا لایه‌ای از شناخت انسانی را تحت عنوان شهودات قلبی و ادراک حضوری و وجودی نسبت به حقایق موجودات قبول دارد؛ به دلیل اینکه یا خودش آن‌ها را ادراک حضوری کرده است و یا بزرگان عرفانی و فوق‌آن‌ها، انبیا و اولیای دین (به خصوص پیامبر اسلام ﷺ و ائمه شیعه علیهم‌السلام) ادراک و گزارش کرده‌اند. پس اساساً در حرکت تفکر فلسفی به سمت





شناخت متن واقع (غرض فیلسوف)، ملاصدرا فردی نیست که ابهامی نسبت به حقایق موجودات داشته باشد و با تکیه بر ابزار صرف تجربه و حس، برای رسیدن به آن حقایق تلاش کند؛ به عبارت دیگر چنین نیست که نیل به حقیقت برای ملاصدرا در رهن تلاش عقل استدلالی صرف باشد، بلکه وی همانند کسی که وجود محسوسات و مشهودات حسی را قبول کرده است و ادراک وجودی آن‌ها برای وی در گرو استدلال نیست، او نیز مشاهدات قلبی و دینی را به عنوان حقایق معرفی می‌کند و در عین حال قائل به امکان ارائه تفسیر هستی‌شناسانه استدلالی درباره آن‌ها است. ظاهراً او بدین دلیل تفسیر متافیزیکی اسلاف خودش را نقد می‌کند که آن‌ها را در تبیین هستی‌شناسانه نسبت به آن حقایق، ناقص می‌بیند و با تمرکز بر «وجود» سعی می‌کند بهترین تفسیر متافیزیکی را از آن حقایق به دست دهد. بنابراین عملکرد ملاصدرا همان‌طور که خودش بدان معتقد است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶)، عملکرد جدلی و کلامی نیست؛ چرا که متکلم با تکیه بر ایمان و اطمینان و ظن به اصولی، شروع به نظام‌سازی عقلی جهت دفاع از معتقدات خود می‌کند، ولی صدرا آن حقایق مورد ادعای خودش را اولاً به صورت حضوری درک کرده است و بدان‌ها یقین شهودی دارد و ثانیاً در تحلیل استدلالی از مدار حکمت بحثی خارج نمی‌شود و روش و محتوای برهان ارسطویی را دائرمدار غرض خودش قرار نمی‌دهد.

بیان مطلب فوق در عبارت صدرا بدین شرح است:

وی تصریح دارد که موضوع حکمت الهی «وجود» است؛ چرا که محمول‌ها در این حکمت به صورت اولی، بدون واسطه، عارض موجود بماهو موجود می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۳-۲۴). «وجود» در بیان صدرا بدیهی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شیء است که فیلسوف می‌تواند از آن سخن خودش را آغاز کند و روشن است که چنین سرآغازی در راستای حکمت بحثی رقم می‌خورد و در ریل استدلال برهانی حرکت می‌کند.

به نظر ملاصدرا متافیزیک «وجود» زبان و بیان آشکار برای حکمت بحثی راجع به حقایق و معارف شهودی و دینی محسوب می‌شود. وی معتقد است «وجود» پایه اصلی

تبيين مسائل الهی است و همانند قطبی برای سنگ آسیاب، معارف توحیدی، علم معاد و حشر و ... بر مدار آن می چرخد و کسی که معرفت به وجود نداشته باشد، جهل اش به مهم ترین مسائل سرایت می کند و نکات دقیق معارف برای او مخفی می ماند؛ نکاتی که فهم آن ها فقط از راه شناخت «وجود» برای انسان ممکن است عبارتند از: شناخت مبدأ، معاد، نفس، حشر ارواح، نبوت و ولایت، سر نزول وحی، فرشتگان، الهام، عالم قبر، علم خداوند و ... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴-۵). تأمل در این عبارات همان طور که گذشت، مؤید این مطلب است که ملاصدرا شهودات قلبی عرفانی و دینی را حقایق می داند که نظام متافیزیکی استدلالی اسلاف او قادر به تبیین آن حقایق نبوده اند و به همین سبب وی متافیزیک «وجود» را طرح می کند تا به تبیین آن حقایق برسد.

مباحث مهم دیگری مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، تشخیص وجود، حرکت جوهری و ... در فلسفه ملاصدرا مبنای تحلیل مسائلی قرار می گیرند که همگی در تأمین غرض قصوی او نسبت به ارائه طرح متافیزیکی جامع و استدلالی از حقایق شهودی نقش دارند؛ یعنی اصالت دادن به وجود و دیگر مباحث فوق، در عین حال که تبیین فلسفی و استدلالی هستند، دائماً با نظر حل مشکلات تاریخی فهم عقلانی مربوط به حقایق عرفانی و دینی مورد بحث قرار می گیرند و چنین نیست که آن اصول در خلأ ابداع شده باشند.

به عنوان یک مثال بارز برای این تحلیل، می توانیم به حقیقت وحدت شخصی وجود اشاره کنیم که ملاصدرا در جاهای مختلف در مورد آن بحث کرده و با متافیزیک وجودی سعی کرده است نقصان نظریات اسلاف خودش را جبران کند و آن حقیقت مشهود را برهانی کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۴۶-۴۷) و بعد از تبیین برهانی، آن را تتمیم حکمت می داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). فیلسوف ما زمانی که وحدت وجود را شهود قلبی کرده است و آن را عین حقیقت و علم حضوری می داند، روشن است که تمایز خارجی «وجود» از «ماهیت» به تقریر سینوی را نمی تواند بپذیرد و همان طور که شیخ اشراق در مورد عالم مثال به مشائیان انتقاد دارد و آن ها را به دلیل عدم مشاهده عالم مثال، از درک استدلالی آن عالم نیز محروم می داند، ملاصدرا نیز نمی تواند تحلیل های استدلالی منافی با وحدت شخصی وجود را قبول کند. وی





در این باره در رساله شواهد الربوبیه می نویسد که وحدت شخصی وجود را شهود کرده است و در ادامه می گوید: «مسئله توحید خاصی که عارفان به آن معتقدند، فهم جمهور حکیمان بدان نرسیده است و هیچ کس نتوانسته است آن را مشاهده عینی کند و بر آن استدلال و برهان اقامه کند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

ملاصدرا راجع به حقایق دینی هم نظرات منحصر به فردی دارد و مقصود از حکمت و شریعت را واحد و آن را عبارت از معرفت حق و صفات و افعال حق تعالی می داند و معتقد است که این غرض گاهی از راه وحی حاصل می شود و گاهی از راه سیر و سلوک و شهود قلبی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۳۲۶-۳۲۷). او پیامبران الهی را دارای نفس مستکفی می داند که برای کامل شدنش به چیزی بیرون از اسباب و مقومات ذاتی خودش نیازمند نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۴۵۶-۴۵۷) و به مرتبه عقل مستفاد رسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۲). وی گزارش شریعت از حقایق دینی را منزله از خطا و اشتباه می داند و معتقد است که وحی، قائم مقام براهین ریاضی و هندسی در علوم تعلیمی و حساب می تواند باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۱۶۷-۱۶۸). وی در همین رابطه در تحلیل حقیقت مسئله «وحی» به نظرات برخی مشائیان در مورد خیالی صرف دانستن تمثیل فرشته و حیانی در خیال نبی انتقاد می کند و معتقد است که صورت آنچه روح قدسی نبی آن را مشاهده کرده است، در ساحت عنصری و برای حواس ظاهری، به ویژه گوش و چشم متمثل می شود و نبی آن شخص را با چشم می بیند و با گوش صدای آن را می شنود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۲۵-۲۶). آنچه از این عبارات به وضوح آشکار می شود این است که حقایق و حیانی برای ملاصدرا عین متن واقع هستند. او عقل را شرع باطن و شرع را عقل ظاهر می داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، صص ۱۲۴-۱۲۵) و ظاهراً همین دیدگاه سبب می شود که وی بیش از اسلاف خودش در حفاظت نسبت به ظواهر معارف و حیانی تلاش متافیزیکی داشته باشد و اصول مهمی مانند حرکت جوهری و جسم مثالی و ... را جهت تبیین آموزه های دینی مانند حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی تأسیس کند.

آنچه از مطالب این بخش نتیجه می شود این است که صدرالمتألهین با حفظ

چارچوب حکمت بحثی سعی کرده است با طرح متافیزیک «وجودمحور»، حکمت ذوقی و بحثی را جمع کند و از این طریق اشکالات فلسفه‌های حکمای گذشته را در تبیین حقایق شهودی و رای عقل مستقل استدلالی، رفع و دفع کند و با طرح اصول و فروع جدیدی در متافیزیک خودش، مباحث مربوط به مفاهیم بنیادی حکمای یونان باستان و اختلافات ظاهری حکمای شهودی و بحثی را به وحدت به معنای منحصربه‌فرد خودش تفسیر کند.

۳. نقد و بررسی

بعد از بیان اجمالی دیدگاه ملاصدرا نسبت به جمع حکمت بحثی و ذوقی، سوالی مطرح می‌شود: آیا روش صدرا با روش شیخ اشراق تفاوت ماهوی دارد؟ به عبارت دیگر شیخ اشراق با انحصار حکمت راستین در شهود قلبی، تنها راه ارائه استدلال را اضافه کردن صور مأخوذ از مشاهدات قلبی به مبادی برهان می‌داند (برای ادله این مطلب، نک: احترامی، ۱۴۰۱)، آیا عملکرد ملاصدرا در ارائه متافیزیک وجودمحور، مبتنی بر براهین عقل استدلالی و حقیقی دانستن یقین کلی ناشی از آن استدلال، می‌تواند فاصله یقین حضوری و حصولی را توجیه متافیزیکی کند؟ به بیان دیگر، اینکه صدرا یقین استدلالی را در عین ارزش معرفتی، کلی و ضعیف نسبت به ادراک حضوری می‌داند، به تنهایی برای پرکردن فاصله بین آن دو یقین کافی است؟ اگر کسی برهان وجودشناختی او را مثلاً در علم به حقیقت کلی انواع بپذیرد و به کلی عقلی برسد با فرض عدم ادراک شهودی، آن فرد چگونه سخن ملاصدرا در مورد «کلی سعی متشخص در عین کثرت» را می‌فهمد؟ آیا غیر از تقلید و اعتماد ظنی به صورت‌سازی و مفهوم‌سازی عارف شاهد، راه دیگری دارد؟ به نظر می‌رسد که تلاش حیرت‌آور صدرالمتألهین در ارائه نظام متافیزیکی منسجم «وجود» محور و جمع حکمت بحثی با حکمت ذوقی، باز هم در وحدت بخشی حقیقی بین نگاه افلاطونی و ارسطویی نسبت به حقایق موجودات عالم، نیاز به اعتماد و عملیات غیر استدلالی (سیر و سلوک و شهود قلبی) دارد که به صورت تاریخی مناقشه‌برانگیز بوده است. از طرف دیگر به نظر می‌رسد مشکل تاریخی راجع به ارتباط





هستی‌شناختی بین حقایق شهودی و مدرکات ظاهری کماکان زنده است و عقل استدلالی نمی‌داند که مثلاً حقیقت وحدت شخصی وجود، چگونه با کثرات مدرک حواس ظاهری، به لحاظ متافیزیکی قابل جمع هستند؟ ارتباط این دو لایه از ادراک نسبت به متن واقع، چگونه قابل فهم استدلالی است؟ البته که صرف نظر کردن از هر کدام از آنها در مقابل دیگری و راه سیر و سلوک را در پیش گرفتن و یا تکیه بر عقل استدلالی صرف مبتنی بر مبادی اولیات و وجدانیات، تکلیف حقیقت‌جو را تا حدی روشن می‌کند و انسان را در جهاد بین عقل و عشق، بالاخره تابع یکی از آنها قرار می‌دهد، اما سخن در این است که آیا نحوه ارتباط آنها و فهم چرایی دوگانگی آنها، اساساً می‌تواند مورد سؤال واقع شود و یا سؤال کردن از آن ارتباط، پیشاپیش شخص پرسشگر را در موضع عقلانیت صرف قرار داده است؟ ظاهراً راه صدرالمثلین در جمع حکمت بحثی و حکمت ذوقی و راه شیخ اشراق در متوجه‌بودن این سؤالات به آنها مشترک هستند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با اشراقی معرفی کردن و جریان خمیره ازلی در حکمای یونان باستان در طریق شیخ اشراق قدم برمی‌دارد، ولی از طرف دیگر با تحسین و تکریم مقام بحثی «ارسطو» سعی دارد با فارابی و ابن‌سینا در حقیقی بودن فلسفه برهان‌محور ارسطو هم‌سخن شود و انحصار ادعایی شیخ اشراق در مورد حکمت اشراقی را نقد کند. وی با تأسیس اصول و تنقیح فروع، حکمت بحثی را راه یقینی در وصول به متن واقع معرفی می‌کند و با طرح متافیزیک «وجودمحور»، مباحث مربوط به مفاهیم بنیادی حکمای یونان باستان و اختلافات ظاهری حکمای شهودی و بحثی را به وحدت به معنای منحصر به فرد خودش تفسیر می‌کند. ملاصدرا رسیدن به واقع را فقط در گرو علم تحصیلی نمی‌داند؛ به دلیل اینکه شهودات شخصی خودش و مشاهدات انبیا و اولیا را تحت عنوان ادراک حضوری و وجودی نسبت به حقایق موجودات قبول دارد. پس اساساً وی در حرکت تفکر فلسفی به سمت شناخت متن واقع (غرض فیلسوف)، ابهامی نسبت به حقایق موجودات ندارد تا

آن را در گرو علم حصولی قرار دهد. وی در عین حال قائل به امکان ارائه تفسیر هستی‌شناسانه استدلالی درباره آن مدرکات حضوری است و بدین دلیل تفاسیر متافیزیکی اسلاف خودش را نقد می‌کند که آن‌ها را در تبیین هستی‌شناسانه نسبت به آن حقایق، ناقص می‌بیند و با تمرکز بر «وجود» سعی می‌کند بهترین تفسیر متافیزیکی را از آن حقایق به دست دهد. وی تأکید دارد که یقین حاصل از استدلال عقلی نسبت به ادراک حضوری و شهودی وجود آن متن واقع، ضعیف است و باید با سیر و سلوک و ریاضت نورانی شود تا بتوان آن حقیقت عرفانی و دینی را مشاهده و به ادراک قوی دست پیدا کرد.



فهرست منابع

۱. احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). «هویت تفکر فلسفی یونانی» در نزد شیخ اشراق. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، انتشار آنلاین از تاریخ ۲۹ تیر ۱۴۰۱. doi: 10.22099/jrt.2022.43883.2703
۲. پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). دکارت و مدرنیته. فلسفه، ۱(۱)، صص ۱۷۱-۱۸۰.
۳. شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية (مقدمه و مصحح: نجفقلی حبیبی، ج ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه و مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشية (مصحح: غلامحسین آهنی). تهران: مولی.
۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «الف»). مفاتیح الغیب (مصحح: محمد خواجه‌سوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (محققان: محمد خواجه‌سوی و محسن بیدارفر، ج ۳، ۴ و ۷، چاپ دوم). قم: بیدار.
۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی (مصحح: حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). رسالة في الحدوث (مصحح: سید حسین موسویان، چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسرا لاصنام الجاهلیة (مقدمه و مصحح: دکتر جهانگیری، چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۵، ۷، ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.



13. Heidegger, Martin. (1956). *What is philosophy?* New Haven: Colledge & Univ Press.
14. Nietzsche. (1990). *The Birth of Tragedy* (Francis Golfing, Trans.). New York: Doubleda.

۸۱



نظر
صدر

«فویت یونانی» و «حکمت یحیی» نزد صدرالمتألهین

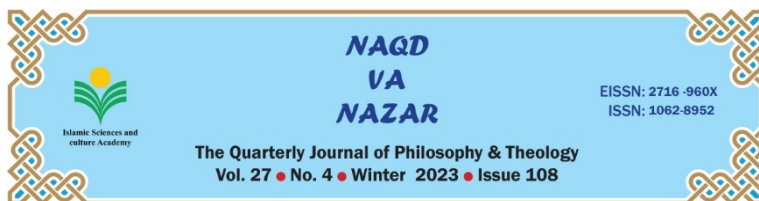
References

1. Ehterami, R. (2022). The identity of Greek philosophical thought for Shaykh Ishraq. *Religious thought quarterly, University of Shiraz*. First online, July 20, 2022. doi: 10.22099/jrt.2022.43883.2703.
2. Heidegger, M. (1956). *What is philosophy?* New Haven: College & Unity Press.
3. Nietzsche, F. (1990). *The Birth of Tragedy* (Francis Golfing, Trans.). New York: Doubleda
4. Pazooki, Sh. (1379 AP). Descartes and modernity. *Philosophy*, 1(1), pp. 171-180. [In Persian]
5. □adr al-Muta'allihīn, M. (1981). *Al-Hikmat al-muta'aliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'ā* (Vols. 1, 2, 5, 7, 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
6. □adr al-Muta'allihīn, M. (1360 AP). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*. (S. J. Ashtiani, Ed.). Mashhad: Academic Publishing Center. [In Persian]
7. □adr al-Muta'allihīn, M. (1361 AP). *Al-'Arshiyya*. (Gh. Ahani, Ed.). Tehran: Mowla Publication. [In Persian]
8. □adr al-Muta'allihīn, M. (1363 AP). *Maḥātib al-ghayb*. (M. Khajovi, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
9. □adr al-Muta'allihīn, M. (1366 AP). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. (Vols. 3, 4, 7; M. Khajovi and M. Bidarfar, Eds.). Qom: Bidar Publication. [In Persian]
10. □adr al-Muta'allihīn, M. (1375 AP). *Majmū'ā rasā'ul falsafī*. (H. Najj Esfahani, Ed.). Tehran: Hekmat Publication. [In Persian]
11. □adr al-Muta'allihīn, M. (1378 AP). *Risāla fī l-ḥudūth*. (S.H. Mousavian, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
12. Şadr al-Muta'allihīn, M. (1381 AP). *Kasr al-aṣṅām al-jāhiliyya*. (M. Jahangiri, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]



13. Qadr al-Muta'allihīn, M. (n.d.). *Al-Qāshiyā 'alā ilāhiyyāt al-shifā'*. Qom: Bidar Publication.
14. Shahrāzūrī, Sh. (1383 AP). *Rasā'il al-shajarat al-ilāhiyya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyya* (N. Habibi, Ed., vol. 2). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]





Research Article

A Study of Alister McGrath's Account of Scientific Theology¹

Javad Gholipour²

Yousef Daneshvar Niloo³

Received: 26/10/2021

Accepted: 24/12/2021

Abstract

Scientific theology is a project in which science is deployed to enrich and defend theology. Alister McGrath is a pioneer of this project. He tries to show that theology and science are compatible and interactive, and the methods and principles of science can be used in theology. The question in the present article is which methods and principles of science are used by McGrath in his project, how his theology is characterized, and finally, what objections can be raised against his project. This is a major theological project, the study of which is instructive. In this article, we draw on the descriptive-analytical method to explain and then evaluate McGrath's account. In his works, McGrath uses the *a posteriori* method, the realistic approach, and theory in theology, and his theology is realistic and *a posteriori*, which gives an outline of the reality. Despite its strengths, scientific theology has deficiencies, including failure to provide plausible arguments for use of science, reliance of theology on philosophy instead of science, taking scientific methods and principles as established, and an optimistic view of science.

Keywords

Scientific theology, Alister McGrath, science and religion, natural theology, critical realism, theory.

1. This paper is taken from a PhD dissertation entitled "A Critique and examination of scientific theology from the perspective of Alister E. McGrath, (supervisor: Yusuf Daneshvar Niloo, advisor: Mansour Nasiri). Imam Khomeini Institute, Qom, Iran.
2. PhD graduated of Islamic theology, Imam Khomeini Educaiton and Research Institute, Qom, Iran (corresponding author): gh.javad1392@gmail.com.
3. Assistant professor, Department of Philosophy of Religion and Theology, Imam Khomeini Educaiton and Research Institute, Qom, Iran: youdrd.daneshvar@gmail.com.

* Gholipour, J. & Daneshvar Niloo, Y. (2022). A Study of Alister McGrath's Account of Scientific Theology. *Jomal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp. 85-114. Doi: 10.22081/JPT.2021.62218.1882

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

بررسی الهیات علمی از دیدگاه آلیستر مک گراث^۱

جواد قلی‌پور^۲ یوسف دانشور نیلو^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۳

چکیده

الهیات علمی طرحی است که برای غنابخشیدن به الهیات و دفاع از آن، از علم بهره می‌برد. آلیستر مک گراث یکی از پیشگامان این طرح است که می‌کوشد نشان دهد الهیات و علم در تلائم و تعامل‌اند و می‌توان از روش‌ها و مبانی علم در الهیات بهره برد. مسئله نوشتار حاضر این است که مک گراث در طرح خود از کدام یک از روش‌ها و مبانی علم استفاده کرده است و در این صورت، الهیات او چه ویژگی‌هایی را خواهد داشت و در نهایت چه نقدهایی بر طرح او وارد است. این طرح یکی از مهم‌ترین طرح‌های الهیاتی است که بررسی آن برای ما نیز درس آموز خواهد بود. در این نوشتار با پیروی از روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا به تبیین طرح مک گراث و سپس به ارزیابی آن خواهیم پرداخت. با مراجعه به آثار مک گراث روشن می‌شود که او از روش پسینی، رویکرد واقع‌گرایانه و نظریه در الهیات بهره برده و الهیات او الهیاتی واقع‌گرا و پسینی است که نگاهی کلی به واقعیت را ارائه می‌دهد. الهیات علمی با وجود نقاط قوت، دارای کاستی‌هایی است که برخی از آن‌ها از این قرارند: عدم ارائه دلیل قابل قبولی برای استفاده از علم، اتکای الهیات بر فلسفه نه علم، ثابت‌دانستن مبانی و روش‌های علم، نگاه خوش‌بینانه به علم.

کلیدواژه‌ها

الهیات علمی، آلیستر مک گراث، علم و دین، الهیات طبیعی، واقع‌گرایی انتقادی، نظریه.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «نقد و بررسی الهیات علمی از دیدگاه آلیستر مک گراث» (استاد راهنما: یوسف دانشور نیلو، استاد مشاور: منصور نصیری). مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران می‌باشد.
۲. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول). gh.javad1392@gmail.com
۳. استادیار گروه فلسفه دین و کلام، مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران. yousef.daneshvar@gmail.com

* قلی‌پور، جواد؛ دانشور نیلو، یوسف. (۱۴۰۱). بررسی الهیات علمی از دیدگاه آلیستر مک گراث، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۸۵-۱۱۴.
 Doi: 10.22081/JPT.2021.62218.1882



بحث رابطه علم و دین یکی از مباحثی است که با شکل‌گیری علم جدید در انقلاب علمی (۱۵۴۳-۱۸۷۸)، با صورت‌بندی جدیدی وارد فضای فکری شد و دیدگاه‌های متعددی نیز در این باره ارائه شده است. برخی از اندیشمندان بر این باورند که رابطه علم و دین تعارض است و برخی دیگر برای فرار از تعارض به دیدگاه استقلال آن‌ها پناه آورده‌اند، اما امروزه گروه دیگری از متفکران با نفی استقلال و تعارض، بر این باورند که علم و دین با هم در تلاطم و تعاملند؛ یعنی نه تنها با هم تعارضی ندارند، بلکه برای جبران کاستی خود از دیگری بهره می‌برند و برای به‌سامان‌رساندن زندگی انسان و شناخت جهان، با هم همکاری می‌کنند. در چنین فضایی بحثی تحت عنوان «الهیات علمی» در غرب شکل گرفت که پیشینه آن به نیمه اول قرن بیستم و مباحثه‌ای برمی‌گردد که درباره معیارهای علمی بودن الهیات میان کارل بارت^۱ (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، الهی‌دان سوئیسی و هنریش شولتز^۲ (۱۸۸۴-۱۹۵۶)، الهی‌دان آلمانی در گرفت. این بحث توسط برخی از الهی‌دانان ادامه یافت، اما یکی از مهم‌ترین الهی‌دانانی که در حال حاضر به الهیات علمی پرداخته و طرح او نیز نسبت به دیگر هم‌قطاران از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است، آلیستر مک‌گراث^۳ (۱۹۵۳-)، الهی‌دان و زیست‌شناس مشهور ایرلندی است. وی درصدد است تا از روش‌ها و مبانی نتیجه‌بخش علم در الهیات بهره ببرد و به همین سبب، او الهیات را نیز علم^۳ می‌داند. مسئله نوشتار حاضر این است که الهیات علمی مک‌گراث از کدام روش‌ها و مبانی علم استفاده کرده است و بر اساس آن‌ها، الهیات چه ویژگی‌های جدیدی خواهد داشت و در ادامه نیز این مسئله را مورد توجه قرار خواهیم داد که طرح مک‌گراث چه کاستی‌هایی دارد. به‌طور کلی بحث الهیات علمی با اینکه بحث نسبتاً جدیدی است، در فضای غربی مورد توجه برخی از



1. Karl Barth
2. Heinrich Scholz
3. science

اندیشمندان برجسته قرار گرفته است که می‌توان به آثار ولفهارت پانبرگ، توماس اف. تورانس، نسبی مورفی و دیگران اشاره کرد که به تبیین این نوع الهیات پرداخته‌اند. در مورد الهیات علمی از دیدگاه مک‌گراث در زبان فارسی، اثری یافت نشد و در زبان انگلیسی نیز بر اساس جستجوهایی که انجام شد، فقط تعداد اندکی مقاله یافت شد که هر یک بخش خاصی از دیدگاه مک‌گراث را تبیین و بررسی می‌نمایند؛ مانند روس اچ. مکنزی^۱ که در مقاله‌ای تحت عنوان "Foundations of the Dialogue between the Physical Sciences and Theology" (2004) به نقد دیدگاه رابطه علم و دین از دیدگاه او می‌پردازد. آقای جیمز کی. دیو^۲ در کتاب *Science and Theology: An Assessment* (2011) of Alister McGrath's Critical Realist Perspective به بررسی دیدگاه مک‌گراث پرداخته است و تا حدودی گزارش خوبی از الهیات علمی مک‌گراث داده، اما نقدهای آن عمدتاً درون‌دینی بوده و بیشتر ناظر به بحث واقع‌گرایی انتقادی مک‌گراث است.

اهمیت پرداختن به چنین بحثی از این جهت است که الهیات مسیحی در غرب پیشتر و بیشتر از مسلمانان با مسائل جدید و بحران‌های معرفتی و الهیاتی که در دوره معاصر به وجود آمده، مواجه شده است و آشنایی و ارزیابی دیدگاه آن‌ها، زمینه مناسبی را برای مواجهه صحیح با این مسائل فراهم می‌آورد؛ بدین صورت که می‌توان از بسیاری از نکات مثبت و منفی آن‌ها در این مباحث درس آموخت. الهیات علمی و به‌ویژه خوانش مک‌گراث، تلاشی است تا دیدگاه کارآمدی را در رابطه علم و الهیات ارائه دهد و از نقاط قوت علم در الهیات استفاده کند. از این رو به نظر می‌رسد که بررسی چنین طرح‌هایی برای مطالعات دین‌پژوهشی ما نیز اهمیت خواهد داشت. نوشتار حاضر در دو بخش اصلی نگارش یافته که در بخش اول با رجوع به آثار مک‌گراث، تبیینی از الهیات علمی و ویژگی‌های آن ارائه شده و در بخش دوم به نقد طرح مک‌گراث پرداخته شده است.

1. Ross H. McKenzie

2. James K. Dew





۱. رابطه علم و دین

بحث الهیات علمی در چارچوب بحث رابطه علم و دین طرح می‌شود و از این‌رو ابتدا باید رابطه علم و دین از دیدگاه مک‌گراث روشن شود. مک‌گراث از میان چهار دیدگاه مشهور (نک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱)، دیدگاه تعارض میان علم و دین را صحیح نمی‌داند؛ زیرا از نگاه او این دیدگاه، نه شاهد قابل‌قبولی دارد (McGrath, 2010, p. 1) و نه پژوهشگران آن را معتبر می‌دانند (McGrath, 1998, p. 28). وی حتی استقلال آن‌ها را نمی‌پذیرد و رابطه آن‌ها را «گفتگو» می‌داند؛ یعنی هریک از علم و دین می‌توانند از دیگری بیاموزند و از این طریق، کاستی‌های همدیگر را جبران نمایند. مک‌گراث در تأیید دیدگاه خود می‌گوید: هیچ یک از علم و دین به تنهایی توان ارائه نگاه تام و کاملی از واقعیت را ندارند و از سوی دیگر، هر دو درصددند تبیینی از جهان خارج ارائه دهند تا «تصویر بزرگی» را که در پشت جزئیات وجود دارد، برای ما روشن کنند. پس هیچ یک از این دو نه رقیب دیگری‌اند و نه ناسازگار با دیگری (McGrath, 2010, p. 2).

۲. الهیات علمی

مک‌گراث با توجه به دیدگاهی که در رابطه علم و دین اتخاذ کرده است، الهیاتی را صورت‌بندی می‌کند که از روش‌ها و مبانی نتیجه‌بخش علم استفاده می‌کند و آن را «الهیات علمی» می‌نامد (McGrath, 2004, pp. 27-29). وی مشروعیت استفاده از رشته سکولاری چون علم را بدین جهت می‌داند که در سنت مسیحی، الهی‌دانان در قالب «کنیز الهیات»^۱ از رشته‌های سکولار همچون فلسفه ارسطویی، افلاطونی و فلسفه وجودی در الهیات بهره می‌بردند و امروزه نیز به سبب امتیازاتی که علوم طبیعی دارد، می‌توان از آن در الهیات استفاده کرد (McGrath, 2004, pp. 20-22)؛ چرا که علم هم می‌تواند نقش حمایت‌گرایانه داشته باشد و هم نقش دفاعی (McGrath, 2001, pp. 7-9). به نظر او علم دارای ویژگی‌هایی است که بهتر از فلسفه و علوم انسانی می‌تواند در خدمت الهیات

1. handmaiden of theology

باشد. البته او توجه دارد علاوه بر فرصت‌هایی که علوم سکولار برای الهیات فراهم می‌کند، خطرات و چالش‌هایی را نیز به همراه دارند (McGrath, 2004b, p. 20). از این رو مک‌گراث می‌گوید علم باید نقش کمکی و «خادمانه»^۱ داشته باشد، نه نقش «آمرانه»؛^۲ یعنی این علوم باید در خدمت اهداف الهیاتی باشد، نه اینکه خود به صورت مستقل به تعیین حدود و قلمرو الهیات دست بزنند (McGrath, 2001, p. 10).

رویکردی که مک‌گراث در الهیات برمی‌گزیند این است که او بر جریان‌های الهیاتی زودگذر مانند الهیات لیبرال، نوارتد کسی و دیگر جریان‌ها تکیه نمی‌کند، بلکه سنگ‌بنای الهیات خود را بر راست‌دینی سنتی مسیحی می‌گذارد که دیدگاه‌های بنیادین آن در اعتقادنامه‌های سنتی مطرح شده و معتبرترین الهیات مسیحی در طول تاریخ بوده است که مسیحیان درباره آن اجماع داشته‌اند (McGrath, 2001, pp. 36-37). از سوی دیگر چون یافته‌های علمی، موقتی و زودگذراند (McGrath, 2001, pp. 46-48)، اگر الهیات بخواهد بر آن‌ها تکیه کند، باید با تغییر آن‌ها تغییر کند و با انقضای آن‌ها منقضی شود (McGrath, 2001, p. 49) و به همین سبب به جای تکیه بر یافته‌های علمی، الهیات باید بر روش‌ها و مبانی علم تکیه کند که از ثبات برخوردارند (McGrath, 2001, p. 50). الهیات علمی مک‌گراث در سه بخش تنظیم شده است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۲. طبیعت

یکی از مفاهیم پربسامد در الهیات علمی مک‌گراث، مفهوم طبیعت است. از نگاه مک‌گراث تبیین معنای طبیعت و وصف «طبیعی» در الهیات علمی، الهیات طبیعی و فهم قوانین طبیعی و ماوراءالطبیعی، فلسفه طبیعی و علوم طبیعی اهمیت به‌سزایی دارد (McGrath, 2001, pp. 81-82). در طول دوهزار سال اخیر که مفهوم طبیعت استعمال

1. ministerial
2. magisterial





شده است، با وجود تعاریف بسیار، هیچ تعریف اجماعی درباره آن وجود ندارد (McGrath, 2004, p. 37). در یونان باستان به گیاه و عناصر طبیعی یعنی خاک، آب، هوا و آتش و یا آنچه از آن‌ها ترکیب شده‌اند، طبیعت اطلاق شده است. افلاطون طبیعت را نیرویی کور و فاقد جهت می‌دانست که به‌طور تصادفی عمل می‌کند و ارسطو نیز به ابعدادی از جهان، طبیعت اطلاق می‌کرد که با افعال انسانی و تصادف تبیین نمی‌شدند (McGrath, 2001, pp. 89-94) و همین نگاه در دوره قرون وسطی نیز ادامه یافته است (McGrath, 2001, p. 99). در قرن هفدهم، مفهوم طبیعت دارای چهار ویژگی کمی‌بودن،^۱ افزارواریه کردن، طبیعت به‌عنوان دیگری^۲ و سکولاریسم بود (McGrath, 2001, pp. 90-99) و در قرن بیستم نیز تلقی‌های متفاوتی چون نیروی فاقد ذهن و انبار آذوقه به‌وجود آمد (McGrath, 2004, p. 38). علاوه بر تعریف‌های مختلف، استعاره‌هایی از طبیعت وجود داشته است که روشن می‌کند در طول تاریخ تلقی‌های متفاوتی از طبیعت بروز کرده است؛ ارگانیک‌م‌زنده، مادر، طبیعت بانو و پرستار، مکانیسم، تئاتر و آینه از جمله این استعاره‌ها هستند (McGrath, 2001, pp. 102-104). از نگاه مک‌گراث، عامل اصلی اختلاف‌ها در برداشت و تعریف طبیعت این است که طبیعت نه مفهومی بدیهی است و نه چنانکه طبیعت‌گرایان معتقدند، مفهومی عینی، بلکه طبیعت مفهومی تفسیری است و هرکس بر اساس محیط فکری خود معنایی را که با داشته‌هایش سازگار است، بر طبیعت تحمیل می‌کند و طبیعت را با عینکی که بر چشم دارد می‌بیند (McGrath, 2008, pp. 7-9).

مک‌گراث نه تنها این امر را مشکلی برای خود و الهیات مسیحی نمی‌داند، بلکه معتقد است این امر فرصتی برای مسیحیان ایجاد و روشن می‌کند که الزامی وجود ندارد الهی‌دانان مسیحی تعریفی را که خاستگاه آن خارج از سنت مسیحی است بپذیرند (McGrath, 2008, p. 45) و آن‌ها نیز می‌توانند طبیعت را بر اساس مفروضات فکری خود تعریف کنند و بهترین راه تعریف طبیعت برای آن‌ها، تعریف بر اساس «آموزه خلقت»

1. quantification

2. nature as other

است (McGrath, 2017, p. 61; McGrath, 2001, p. 133)؛ یعنی مسیحیان می‌توانند طبیعت را از دریچه نظریه خلقت ببینند (McGrath, 2004, p. 52).

مک‌گراث در پاسخ به این سؤال که تعریف جدید طبیعت چه کارکرد و فایده‌ای دارد می‌گوید: با توجه به این تعریف، به پرسش‌هایی که در پژوهش علمی وجود دارند و خود علم نیز توان پاسخگویی به آن‌ها را ندارد، می‌توان پاسخ داد. این پرسش‌ها که به «پرسش‌های مرزی» مشهورند (Murphy, 1997, p. 15) عبارت‌اند از: ۱. چرا انسان دارای عقلانیت و استعداد شناخت است؟ ۲. چرا جهان قابل شناخت است؟ ۳. چرا جهان دارای نظم است؟ ۴. چرا عقلانیت حاکم بر جهان درونی انسان با عقلانیت حاکم بر جهان خارج تطابق دارد؟ بنابراین در پاسخ به چرایی وجود عقلانیت و استعداد باید گفت که انسان بر صورت خدا آفریده شده است (پیدایش ۱: ۲۷) و بنابر تفسیر قدیس آگوستین، «تصویر خالق در روح عقلانی و فکری بشر یافت می‌شود» (Matthews, 2002, p. 142) و چون خدای حکیم انسان را بر صورت خود آفریده است، انسان نیز باید عاقل باشد و توانایی شناخت داشته باشد. علت نظم جهان این است خداوند آن را با نظمی آفریده است که عقلانیت الهی را منعکس می‌کند (McGrath, 2001, pp. 218-220) و علت وحدت عقلانیت حاکم بر انسان و جهان خارج و دقت معادلات ریاضی در کشف قوانین طبیعت، نیز این است که خالق انسان و جهان یکی است و هر دوی آن‌ها تجسم عقلانیت الهی هستند (McGrath, 2004, p. 64).

علاوه بر این‌ها، تعریف جدید از طبیعت، کارکرد مهم دیگری هم برای مک‌گراث دارد. این تعریف در بازسازی «الهیات طبیعی» مورد استفاده قرار می‌گیرد. ویلیام آلستون، فیلسوف دین آمریکایی، در تعریف الهیات طبیعی می‌گوید: فعالیت گسترده‌ای است که انگیزه بنیادین آن پشتیبانی از باورهای دینی بوده است و این فعالیت با مقدماتی صورت می‌پذیرد که نه دینی‌اند و نه باورهای دینی را پیش‌فرض می‌گیرند (Alston, 1993, p. 289). الهیات طبیعی در برابر الهیات وحیانی^۱ قرار دارد که این الهیات از

1. revealed theology





خدا و ماهیت او بر اساس وحی و متون مقدس بحث می‌کند (Taliaferro, 2009, p. 1). الهیات طبیعی دارای پیشینه‌ای طولانی است که ریشه‌های آن را می‌توان تا یونان باستان پیگیری کرد (McGrath, 2017, p. 12)؛ اما مک‌گراث الهیات طبیعی جدیدی را که در عصر روشنگری بوجود آمده است، به دیده تردید می‌نگرد و آن را غیر از الهیات طبیعی مورد توجه الهی‌دانان مسیحی می‌داند. به نظر او الهیات طبیعی جدید با سنت مسیحی سازگاری ندارد و در خاستگاه تکوین آن چند عامل مهم دخیل بوده‌اند که ماهیتی جدید و ضد مسیحی به آن بخشیده‌اند. این عوامل عبارت‌اند از: نقد کتاب مقدس، انکار مرجعیت کلیسا، ظهور جهان‌بینی مکانیکی نیوتون و تنفر از دین نهادی (McGrath, 2017, p. 132; McGrath, 2001, pp. 244-245). به نظر او این الهیات محصول آشوب‌های فکری در قرن ۱۷ و ۱۸م است و الهیاتی که الهی‌دانانی چون آکویناس و ژان کالون و دیگران استفاده می‌کردند، از این سنخ نبوده است (McGrath, 2004, pp. 71-76). نقدی که الهیات طبیعی مدرن از نگاه مک‌گراث دارد این است که روش آن مورد تأیید کتاب مقدس نیست (McGrath, 2001, p. 257) و شناختی که توسط آن به دست می‌آید، محدود است و شناخت کامل و معتبر خدا فقط از طریق وحی به دست می‌آید، نه از طریق الهیات طبیعی (McGrath, 2004, pp. 79-80). همچنین الهیات طبیعی در شناخت خدا بر مبانی بدیهی و باورهای بنیادین تکیه می‌کند و گویا باور به خدا را باور بنیادین نمی‌داند؛ یعنی برای حواس انسانی، واضح، ضروری و بدیهی نیست. این در حالی است که بر اساس رویکرد مسیحی، باور به خدا باید از هر باور دیگر بنیادین باشند (McGrath, 2001, p. 264).

بدین سبب مک‌گراث با تکیه بر تعریف جدید طبیعت و نظریه خلقت، تفسیر جدیدی از الهیات طبیعی ارائه می‌دهد که موافق با دیدگاه‌های بنیادین مسیحی باشد. بر این اساس الهیات طبیعی یک رشته مستقل نخواهد بود (McGrath, 2008, p. 216)؛ زیرا اینکه طبیعت باید مخلوق الهی فرض شود، از وحی نشئت گرفته است و الهیات طبیعی نمی‌تواند دلیلی برای باورهای مسیحی باشد؛ زیرا به سبب ابتدای آن بر وحی، براهین حاصل از این نوع الهیات کاملاً دوری خواهند بود (McGrath, 2004, pp. 88-89). کارکرد این الهیات طبیعی این است که می‌تواند سنت رقیب خود، یعنی علم را تبیین کند و

سؤالاتی که علم توان پاسخ به آن‌ها را ندارد، پاسخ دهد. (McGrath, 2004, pp. 113-120). باید متذکر شویم که مباحث مطرح شده در اینجا، ناظر به دیدگاه مک‌گراث دربارهٔ رابطهٔ علم و الهیات است. از نگاه او رابطهٔ علم و الهیات تعامل است. در این بخش عمدتاً به خدماتی که الهیات می‌توانست به علم ارائه دهد پرداخته شد.

۲-۲. واقعیت

هدف الهیات علمی، شناخت خدا و جهان است، اما سؤال مهم در اینجا این است که راه شناخت جهان و خدا چیست؟ این شناخت پیشینی است یا پسینی؟ مک‌گراث برای پاسخ به این سؤالات، دست به دامان علوم طبیعی می‌شود و در ادامه مباحثی را دربارهٔ روش‌ها و مبانی علم مطرح می‌کند که تا حدودی با بهره‌گیری از آن‌ها ویژگی‌های الهیات علمی او نیز روشن می‌شود.

در ارتباط با راه شناخت در علوم طبیعی، اندیشمندان بر این باورند که تنها مسیر دستیابی به شناخت در این علوم مواجهه با جهان خارج است و روش‌های دیگر کارایی ندارد (McGrath, 2002, p. 121). اساساً راز موفقیت علوم طبیعی و تبیین‌های دقیق آن‌ها چنگ‌زدن به واقعیت است (Polkinghorne, 2007, p. 27) و در واقع آنچه نتیجه‌بخش بودن نظریات علمی را تبیین می‌کند این است که این نظریات با نحوهٔ وجود شیء خارجی در ارتباطند و در نتیجه باید گفت علوم طبیعی واقع‌گرا هستند. هیلاری پاتنام (۱۹۲۶-۲۰۱۶م) دانشمند و فیلسوف آمریکایی می‌گوید: واقع‌گرایی تنها تبیین برای نظریات و مفاهیم علمی است که موفقیت علم را معجزه‌بودن آن‌ها نمی‌داند (Putnam, 1982, pp. 195-200). واقع‌گرایی نظریه‌ای است که وجود جهان مستقل را از تمام شئون انسانی چون تفکر، دلبه و اشتیاق انسان می‌پذیرند و بر اساس آن، دست‌کم تا حدودی ذهن انسان می‌تواند با جهان مواجه شود و آن را فهم و عرضه کند (McGrath, 2002, p. 126). ایدنالیسم، پوزیتیویسم و ابزارگرایی از رقیبان جدی واقع‌گرایی بودند که در طول تاریخ به دلایلی از جمله آسیب‌پذیری، به تدریج جای خود را به واقع‌گرایی دادند و واقع‌گرایی در علم غالب شد (McGrath, 2004, pp. 131-132). واقع‌گرایی دارای دو قسم است: یکی واقع‌گرایی





خام که بر اساس آن شناخت به وسیلهٔ واقعیت عینی تعیین پیدا کرده است و شناسنده و ذهن انسانی دخالتی در فرایند شناخت ندارد و دیگری واقع گرایی انتقادی است که ذهن انسان با فرمول‌ها و مدل‌هایی که در اختیار دارد، در فرایند شناخت فعالانه دخالت می‌کند (McGrath, 2002, p. 194). واقع گرایی انتقادی نیز دارای خوانش‌هایی بوده، لکن مهم‌ترین و تأثیرگذارترین خوانش را فیلسوف انگلیسی، روی بسکار (۱۹۴۴-۲۰۱۴م) در کتاب *A Realist Theory of Science* (1975) از واقع گرایی انتقادی ارائه داده است. کتاب مذکور مهم‌ترین اثر فلسفی در سال‌های اخیر بوده و روش آن در علوم اجتماعی، کاربردی و طبیعی نیز به کار برده می‌شود و به همین سبب از آن کتاب به «انقلاب کوپرنیکی» در علوم طبیعی یاد می‌کنند (McGrath, 2002, p. 209).

مهم‌ترین هدف بسکار از بحث واقع گرایی انتقادی، نقد رویکرد پوزیتیویست‌ها در علم (baskar, 2008, p. 1) و مقابله با طبیعت گرایی است. طبیعت گرایی از نگاه او دو نوع است: تقلیل گرایی و علم گرایی. تقلیل گرایان موضوعات علوم را یکسان می‌دانستند و علم گرایان نیز هرگونه تفاوتی میان روش مناسب مطالعهٔ علوم اجتماعی و طبیعی را انکار می‌کنند و معتقدند باید همهٔ علوم از یک روش پیروی کنند (baskar, 2005, p. 3). واقع گرایی بسکار ضمن تصدیق جهان مستقل از انسان و قاعده‌مندی ویژهٔ آن (McGrath, 2004, p. 144)، چند ویژگی متمایز دارد که یکی از آن‌ها مقابله با «مغالطهٔ معرفتی» است. بر این اساس مغالطه، وجود و عدم اشیای خارجی متفرع بر شناخت انسان است؛ یعنی اگر انسان چیزی را شناخت، آن چیز وجود دارد و اگر نشناخت، خیر! از نظر بسکار این مغالطه با معرفت‌شناسی و علم در تضاد است (baskar, 2008, p. 5) و معتقد است اشیاء، مکانیزم‌های سازنده و موجوداتی چون نوترون و پروتون وجود دارند، هرچند ما از آن‌ها شناختی نداشته باشیم (McGrath, 2004, p. 145).

ویژگی دیگر دیدگاه بسکار «لایه‌بندی واقعیت»^۱ است. بر اساس این ویژگی، جهان

1. stratification of reality

و طبیعت دارای لایه‌ها و سطوحی است که از همدیگر متفاوت‌اند (McGrath, 2004, p. 146). این سطوح و لایه‌ها گرچه با هم مرتبط‌اند، لکن به سبب ویژگی‌های منحصر به فرد، باید با علم و روش مناسب مطالعه شوند و مطالعه همه با یک علم و یک روش صحیح نیست. هر یک از این سطوح، موضوع یکی از علوم‌اند و به همین سبب علوم متمایزاند و این تمایز نیز یک تصادف تاریخی نیست، بلکه تمایز علوم به تمایز موضوعات آن‌ها برمی‌گردد (Collier, 1994, p. 107). او در مقابل طبیعت‌گرایی که روش هر یک از علوم اجتماعی و طبیعی را یکسان می‌داند، بر این باور است که علوم طبیعی و علوم اجتماعی به سبب موضوعات مختلف، باید روش‌های متمایز و متناسب داشته باشند (bhaskar, 2005, p. 3). هر لایه از طبیعت نیز باید با علم و قواعد خاص مطالعه شود و نمی‌توان تمام لایه‌های طبیعت را با یک علم و یک روش مطالعه کرد؛ به‌عنوان نمونه نمی‌توان زیست‌شناسی را به فیزیک و یا شیمی تقلیل داد، بلکه لایه زیست‌شناختی مانند لایه فیزیکی باید واقعی تلقی شود و با روش خاص خودش مطالعه شود (McGrath, 2004, pp. 147-148).



۲-۱. الهیات و واقع‌گرایی

با توجه به ویژگی‌هایی که مک‌گراث درباره علم بیان کرد، می‌کوشد از آن‌ها در الهیات علمی خود بهره‌برد و از این‌رو الهیات علمی او از این جهت دارای چند ویژگی خواهد بود:

۲-۱-۱. الهیات علمی و پاسخگویی به واقعیت

اگر واقعیتی مستقل از شناسنده وجود دارد، الهیات نیز ملزم است به آن پردازد و آن را بشناسد. الهیات علمی نه چنانکه پست‌مدرن‌ها می‌گفتند، «برساخت» آزادانه ذهن انسان است و نه چنانکه مدرن‌ها می‌گفتند، در پی روش پیشینی بر اساس اصول بدیهی و کلی است. الهیات علمی پاسخی به واقعیت خارجی و تلاشی سنجیده برای ارائه یک دیدگاه سودمند و کافی از چگونگی هستی اشیا است (McGrath, 2002, p. 248). این ویژگی، با رویکردهای ضد واقع‌گرایی الهیاتی به مقابله برمی‌خیزد.



لودویک فویرباخ، دان کیوپیت (McGrath, 2002, p. 250) و «مکتب الهیاتی ییل»^۱ با اندیشمندانی چون جورج لیندبک بر این باور بودند که گزاره‌های الهیاتی از واقعیت خبر نمی‌دهد و به همین سبب معرفت‌بخش نیستند (McGrath, 2002, pp. 39-41). مک‌گراث رویکرد مذکور را به سبب عدم پیروی از رویکردهای واقع‌گرایانه صحیح نمی‌داند (McGrath, 2002, pp. 52-54 & 249-257).

۲-۲-۱. الهیات علمی به‌عنوان یک رشتهٔ پسینی

بر اساس رویکرد واقع‌گرایانه، در الهیات نیز «واقعیات الهیاتی»^۲ وجود دارند که باید با مراجعهٔ مستقیم و با توجه به شرایط وجودی انسان، توصیف و فهم شوند. الهیات علمی از روش پیشینی مانند روشی که دکارت در پیش گرفته بود استفاده نمی‌کند. این روش از اصول پیشینی‌ای استفاده می‌کند که عقل انسانی آن‌ها را اثبات کرده و آن‌ها بدیهی، کلی و فارغ از تأثیر تاریخ و فرهنگ انسانی تلقی می‌شوند. به نظر مک‌گراث استفاده از این روش در الهیات صحیح نیست؛ زیرا اولاً روشن شده بسیاری از اصولی مانند اصول هندسه اقلیدسی و مفهوم فضای مطلق کانتی که پیشینی، کلی و یقینی فرض می‌شدند، نه پیشینی‌اند و نه یقینی و کلی. ثانیاً این ادعا که صرفاً یک شکل از استدلال وجود دارد که برای همه و در همه‌جا معتبر است، در بهترین حالت یک آرزواندیشی است. ثالثاً علوم طبیعی موفقیت خود را مدیون روش پسینی هستند و الهیات علمی نیز در این باره پیرو علوم طبیعی خواهد بود (McGrath, 2002, pp. 269-270; McGrath, 2004, pp. 158-159). علاوه بر آنچه گفته شد، از نظر مک‌گراث ابتدای الهیات بر تفکر پیشینی موجب انکار برخی از دیدگاه‌ها و باورهای الهیاتی مسیحی همچون تجسد و همچنین موجب فهم نادرست خدا و ماهیت مسیح می‌شود (McGrath, 2002, pp. 272-276).

اما خدایی را که همچون موضوع علوم طبیعی در دسترس حس نیست، چگونه

1. Yale Divinity School

2. divine realities

می‌توان با روش پسینی شناخت؟ پاسخ مک گراث در نگاه ویژه او به وحی است. وحی بر اساس دیدگاه مسیحیان این است که خدا خودش را با تجسم پیدا کردن در مسیح در دسترس انسان‌ها قرار داده است. از این رو شناخت خدا نیز باید بر اساس مطالعه واقعه تجسم خدا در مسیح به دست آید. پس ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که به لحاظ عقلی تجسد امکان ندارد، بلکه چون خدا تجسد پیدا کرده، شناخت ما نیز باید با آن واقعه موافق و سازگار باشد (McGrath, 2004, pp. 160-161).

۲-۳-۱. الهیات علمی و توجه به هویت متمایز علم

در دوره روشنگری به سبب آنکه از روش پیشینی استفاده می‌کردند، همه علوم را دارای روش و پیش فرض‌های واحدی می‌دانستند. الهیات علمی با تکیه بر روش علوم طبیعی اصرار دارد که باید «هویت متمایز موضوع علم»، روش پژوهش آن را مشخص کند. در علوم طبیعی روش‌های متنوعی با توجه به ماهیت متمایز موضوعات علوم به کار گرفته شده است. هر علمی مانند فیزیک روش، مفاهیم و فرایندهای خاصی را در مواجهه با موضوع متمایز خود دارد و هر قدر موضوع علم پیچیده‌تر باشد، سطوح پیچیده‌تری از تبیین نیز لازم است. بنابراین روشن است که هیچ روش عام و کلی بدون تغییر و بدون نگاه انتقادی که در همه موضوعات بتواند در مطالعه هر موضوعی کاربرد داشته باشد وجود ندارد. پس هر علمی باید روشی را به مقتضای موضوع خودش برگزیند و این روش به خاطر ویژه‌بودنش، قابلیت کاربرد در مطالعه دیگر موضوعات را ندارد (McGrath, 2004, pp. 161-162).

در الهیات علمی که به شناخت خداوند می‌پردازد، ماهیت موضوع آن در روش شناخت تأثیر قطعی دارد. مدل شناخت خدا در دوره روشنگری، کندوکاو عقلی در جهان طبیعی بود، اما از نگاه مک گراث، این روش مورد قبول سنت مسیحی نیست. گرچه شناخت محدودی از خدا و صفات او را می‌توان از طبیعت به دست آورد، لکن شناخت کامل و معتبر خدا فقط از طریق خود آشکارسازی و وحی به دست می‌آید (McGrath, 2002, p. 290). علاوه بر آن شناخت خدا صرفاً یک گزارش از امر واقعی و یا





یک حادثه نیست، بلکه شناخت خدا از نوع ارتباطی است؛ به تعبیر فیلسوف اتریشی، مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵م)، شناخت خدا باید شناخت «من - تو»^۱ یی باشد نه «من-آن»^۲. در رابطه من-تویی میان شناسنده و شناخته‌شده تعامل و مواجهه وجود دارد (bouber, 1958, pp. 31-34).

۲-۱-۴. الهیات علمی و تبیین واقعیت

«تبیین»^۳ نقش مهمی در علوم طبیعی و الهیات دارد. مک‌گراث هم‌صدا با برخی از الهی‌دانان مسیحی بر این باور است که مسیحیت یک چارچوب تبیینی تلقی می‌شود و باورمندان را قادر می‌سازند تا جهان، معناداری زندگی و تجارب فردی را تبیین کنند و آن‌ها را به فهم در بیاورند (McGrath, 2002, pp. 294-296). ریچارد سوئین‌برن نیز در کتاب *The Existence of God* (2004) خدا باوری را تبیینی برای وجود و نظم جهان می‌داند (Swinburne, 2004, pp. 110-130). بنابراین الهیات علمی نیز وظیفه تبیین واقعیت را دارد و شیوه‌ای که مک‌گراث برای تبیین جهان دارد، از تز دوئم - کواین متأثر است. براساس این تز برای نشان دادن خطای یک نظریه، تنها وجود داده‌های مشاهدتی متعارض با نظریه کافی نیست و با وجود داده‌های متعارض لازم نیست آن نظریه کنار گذاشته شود (Quine, 1963, pp. 42-43; Duhem, 1991, pp. 183-190)؛ زیرا تعارض داده‌ها با نظریه را می‌توان با فرضیات کمکی^۴ حل کرد. به‌عنوان نمونه، نظریه نیوتون با مشاهده یک مورد نقض کنار گذاشته نشد و با ارائه فرضیات کمکی، تعارض میان داده و نظریه حل شد و در واقع فرضیات کمکی فدای نظریه شدند. بنابراین بی‌قاعدگی‌های^۵ موجود با کنار گذاشتن فرضیات کمکی تبیین می‌شود، نه نظریه (Duhem, 1991, pp. 183-190). در الهیات علمی

1. I-Thou

2. I-It

3. explanation

4. auxiliary assumption

5. anomalies

نیز مک گراث از همین تز استفاده می کند؛ مثلاً اگر بی قاعدگی هایی مانند مسئله شر با وجود خدای قادر، عالم و خیرخواه در تضاد باشد، نمی توان باور به خدا را کنار بگذاریم، بلکه یک فرضیه کمکی، یعنی اینکه «یک خدای قادر و خیرخواه می تواند رنج و شر را از بین ببرد» را کنار می گذاریم، نه باور به خدا را (McGrath, 2004, pp. 221-223; McGrath, 2006, pp. 195-212).

۲-۳. نظریه

مک گراث در بخش سوم و پایانی طرح الهیات علمی به نظریه و نقش آن در الهیات با استفاده از جایگاه نظریه در علم می پردازد. وی ابتدا با اشاره به ضرورت علم در نظریه، الهیات علمی را نیز نیازمند نظریه می داند؛ زیرا گرچه در علوم طبیعی پژوهش با مشاهده و گردآوری اطلاعات جزئی آغاز می شود، اما بدنه علوم را این اطلاعات جزئی تشکیل نمی دهند. هر اندیشمندی بعد از جمع آوری اطلاعات، باید به پالایش آنها پردازد و بتواند پا را فراتر از اطلاعات جزئی نهد. علوم را صرفاً اطلاعات جزئی و پراکنده تشکیل نداده است و اندیشمندان برای آنکه بتوانند یک فهم کلی از موضوع مورد مطالعه خودشان داشته باشند، در سطح جزییات متوقف نمی شوند و سعی می کنند تصویری کلی از واقعیت مورد مطالعه ارائه دهند که همه جزییات را نیز تحت پوشش خود داشته باشد. این تصویر کلی همان «نظریه»^۱ است؛ یعنی نگاه کلی به جهان و جامعه که از مشاهدات جزئی فراتر رفته و به عقاید هنجارین اجتماعی تبدیل شده است (Godzich, 1986, pp. ix-xviii). نظریات مطرح در علم مانند نظریه تکامل داروین دارای همین ویژگی هستند که از داده های جزئی فراتر رفته و دیدی کلی را به اندیشمند می دهند (McGrath, 2004, p. 175). ضرورت نظریه به این سبب است که انسان ها به لحاظ عقلانی به سمت ارائه یک دیدگاه کلی درباره اشیا گرایش دارند و نگاه جزیره ای به طبیعت، این بعد عقلانی انسان را اشباع نمی کند. به تعبیر دیگر کنجکاوی عقلی انسان او را به ورای





این جزییات متکثر می‌کشاند که به‌جای مشاهده جزییات، آن «تصویر بزرگ» را که قلب واقعیت است و چارچوبی را برای مشاهدات جزیی بسیاری فراهم می‌آورد بنگرد (McGrath, 2004, p. 172; McGrath, 2006, pp. 9-10). علاوه‌بر دلیل مذکور، مک‌گراث با بهره‌گیری از سخنان فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) در دسته‌بندی پژوهشگران، ضرورت نظریه را نشان می‌دهد. بیکن با الهام از فعالیت حشرات، پژوهشگران را به سه دسته تقسیم می‌کند: برخی از پژوهشگران مانند مورچه‌اند که تنها به جمع‌آوری و مصرف آن‌ها می‌پردازند (تجربه‌گرایان). گروهی دیگر مانند عنکبوت‌اند که با آنچه خودشان دارند، شبکه‌ای می‌تنند (عقل‌گرایان). اما گروه دیگر مانند زنبور عسل‌اند که از گل‌ها و باغ‌ها مواد اولیه خود را جمع می‌کنند و با تغییر شکل، آن‌ها را هضم و فرآوری می‌کنند (Bacon, 2014, pp. 78-79). از نظر بیکن نه جمع‌آوری داده کافی است و نه تکیه بر قدرت عقلی همچون گروه دوم، بلکه محقق باید با جمع‌آوری شواهد جزیی، به ارائه یک نظریه کلی نائل آید که مبتنی بر شواهد جزیی و قدرت استدلال اوست (McGrath, 2006, pp. 11-13).

از این رو پژوهش علمی با مشاهده جزییات آغاز شده و به ارائه نظریه می‌رسد و مجموعه نظریات نیز جهان‌بینی فرد را تشکیل می‌دهد؛ به‌عنوان نمونه با مشاهده و جمع‌آوری اطلاعات در زیست‌شناسی، نظریه تکامل داروین به‌وجود آمد و مجموعه چنین نظریات جهان‌بینی افراد را می‌سازد (McGrath, 2006, pp. 14-21):

مشاهدات ← نظریه ← جهان‌بینی

۱-۳-۲. نظریه و الهیات

با روشن شدن جایگاه نظریه در علوم طبیعی، مک‌گراث معتقد است که نظریه در الهیات مسیحی نیز ضرورت دارد. عهد جدید از زندگی و اعمال مسیح گزارشات جزیی ارائه می‌دهد که این‌ها یک نگاه کلی می‌طلبد و باید نظریه‌ای درمورد ایشان ارائه شود. در دوره آبا، آتاناسیوس اسکندرانی (۲۹۶-۳۷۳م)، نظریه‌ای را ارائه داد که مسیح «هم

خدا و هم انسان» است. این نگاه کلی از مسیح، فراتر از جزئیات مطرح شده در کتاب مقدس درباره زندگی مسیح است (McGrath, 2004, p. 176). بنابراین مشخص می شود که پدران کلیسا نیز به جزئیاتی که در متون مقدس درباره مسیح آمده اکتفا نکرده اند و با عبور از آن جزئیات، یک نظریه کلی داده اند. شواهد دیگری بر ضرورت نظریه وجود دارد و یکی از آن ها این است که عدم پذیرش نظریه در الهیات، موجب بستن راه تفکر انتقادی در مورد ایمان می شود و باعث می گردد که الهیات مسیحی یک رشته پرشور و حرارت و چالش برانگیز نباشد و در شناخت محتوای ایمان، درخواست توقف قوای عقلانی را دهد. دلیل دیگر برای ضرورت نظریه این است که نظریه باعث مرزگذاری و تمایز میان ادیان، فرهنگ ها و جوامع است و این نظریه ها هستند که بار تمایزگذاری میان مسیحیت و دیگر ادیان را به دوش می کشند؛ به عنوان نمونه نظریه پولس در مورد پاک شدن از گناه به وسیله ایمان نقش مهمی در تمایز مسیحیت با یهودیت دارد (McGrath, 2004, pp. 189-192). مک گراث در بخش دیگری از مباحث خود به اشکالاتی که به نظریه شده اشاره می کند و پاسخ آن ها را می دهد (See: McGrath, 2004, pp. 178-186).

۳. نقد و بررسی

اجرای طرح الهیات علمی مک گراث حدود بیست سال به طول انجامیده است (Myers, 2006, pp. 1-2). این الهیات به احتمال زیاد گسترده ترین و نظام مندترین نوع کشف رابطه علم و الهیات تا به امروز بوده و مک گراث در اجرای آن، هر آنچه را که با تاریخ علم، تاریخ فلسفه و فلسفه علم، تاریخ الهیات و تاریخ علم و دین مرتبط بوده، مطالعه کرده است و در هریک از این رشته ها صلاحیت و شایستگی استادانه ای داشته که کم نظیر است (Dew, 2011, p. 43). بنابراین با توجه به سابقه مطالعاتی مک گراث و زمانی که برای طرح الهیات علمی صرف کرده است و اعتراف پژوهشگران به اهمیت این طرح، نمی توان یکسره آن را بی فایده و خالی از نقاط مثبت دانست، اما هدف ما به اختصار ارزیابی انتقادی و اشاره به کاستی های این طرح است که در قالب نقاط ضعف کلی و نقاط ضعف جزئی به آن ها خواهیم پرداخت.



۳-۱. نقاط ضعف کلی

نکاتی که در این بخش ارائه خواهد شد، ناظر به کلیت طرح الهیات علمی مک‌گراث است که از این قرارند:

۱. یکی از مهم‌ترین اشکالات طرح مک‌گراث این است که بر اساس یک نگاه بسیار خوش‌بینانه بر علم و روش و مبانی آن بنا شده است و او در بیان سبب انتخاب علوم طبیعی به‌عنوان همکار الهیات می‌گوید: علوم طبیعی برخلاف علوم انسانی و فلسفه، دارای مقبولیت جهانی است. برخلاف نگاه مک‌گراث، گرچه نمی‌توان مقبولیت نسبی علوم طبیعی را انکار نمود، اما مقبولیت جهانی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا جریان‌هایی چون فلسفه وجودی، طرفداران محیط‌زیست و حقوق حیوانات، بر ساخت‌گرایان اجتماعی و ... با آن مخالفت کرده و حتی در صورت وجود چنین مقبولیتی نیز دلیل موجهی برای انتخاب علوم طبیعی به‌عنوان همکار الهیات نخواهد بود تا الهیات بر پایه روش‌ها و مبانی علمی بنا شود.

۲. یکی از دلایل مشروعیت الهیات علمی در به‌کارگیری علوم طبیعی، بهره‌گیری الهی‌دانان مسیحی از دستاوردهای بشری در قالب «کنیز الهیات» بود. بدین سبب از نگاه مک‌گراث، الهیات علمی نیز می‌تواند از علم استفاده کند. به نظر، این دلیل از چند جهت مخدوش است: ۱. بهره‌گیری الهی‌دانان از رشته‌های سکولار دلیلی برای صحت این رویکرد نیست؛ زیرا به‌لحاظ منطقی ممکن است رویکرد الهی‌دانان اشتباه باشد. ۲. این بهره‌گیری وقتی می‌تواند مشروعیت‌ساز باشد که در همه دوره‌ها بر چنین رویکردی اجماع وجود داشته باشد، اما چنین نیست و مخالفت با بهره‌گیری از فلسفه در کتاب مقدس نیز منعکس شده است و پولس می‌نویسد: «هشیار باشید که کسی با فلسفه‌های باطل خود، ایمان و شادی روحانی را از شما نگیرد؛ نظریات غلط و پوچ ایشان، بر افکار و عقاید مردم استوار است، نه بر فرمایشات و تعالیم مسیح» (نامه به کولسیان، ۲:۸). در دوره آبا نیز ترتولیان (ح ۱۶۰-۲۲۰م) و بازیل قیصریه (۳۳۰-۳۷۹م) به‌شدت از فلسفه نهی می‌کردند (Lindberg, 2010, pp. 22-23). در قرون وسطی نیز بهره‌گیری از فلسفه ارسطویی مخالفان جدی داشت؛ بوناوتوره (۱۲۲۱-۱۲۷۴م) (کاپلستون، ۱۳۸، صص ۳۲۱-۳۲۲)، مایستر



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷م) (ژیلسون، ۱۳۸۹، صص ۹۲-۹۳) و ویلیام او کامی (Goddu, 1984, p. 8) از کسانی بودند که به شدت با فلسفه ارسطویی و استفاده از آن مبارزه می کردند. در دوره جدید نیز چنین مخالفت‌هایی وجود داشته است (گرنز و اولسون، ۱۳۹۰، صص ۱۰۰-۱۰۱).

۳. مک گراث در طرح الهیات علمی با تیزهوشی به جای تکیه بر نتایج و یافته‌های متغیر علم، به روش‌ها و مبانی نتیجه‌بخش علم که از نگاه او ثابت‌اند تکیه کرد، اما آیا روش و مبانی علمی تغییر نمی‌کنند؟ اینکه روش‌ها و مبانی علم نسبت به یافته‌های علمی از ثبات نسبی برخوردارند، پذیرفتنی است، اما تاریخ علم حکایت از تغییر مستمر در آن‌ها دارد:

الف. تغییر در روش استدلال: پیش از انقلاب علمی مهم‌ترین روش استدلال، روش قیاسی بود، ولی در انقلاب علمی، گاليله این روش را کنار گذاشت و بر مشاهده و آزمایشات دقیق پافشاری کرد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۵). فرانسیس بیکن روش قیاسی را دوری می‌دانست و بر این باور بود که این روش نمی‌تواند قانع‌کننده باشد و به همین سبب او بر استقرا تأکید نمود (لیدمن، ۱۳۹۰، صص ۳۹-۴۰). دامنه تغییرات به اینجا هم ختم نشد و برخی معتقدند که دیگر روش استقرایی یا قیاسی نتیجه‌بخش نیست و آنچه جایگاه ویژه‌ای در علم دارد، «استنتاج اساس بهترین تبیین» است (Peacocke, 2001, p. 27).

ب. تمرکز بر رویکرد پسینی: پیش از نظریه نسبیت انیشتین، علوم طبیعی بر اساس اصول هندسه اقلیدسی به پژوهش می‌پرداختند که این اصول نتیجه مجموعه‌ای از اصول و قوانین عقلی بودند و به صورت پیشینی اثبات می‌شدند. با آنکه نیوتون شناخت پیشینی را مناسب علوم نمی‌دانست، اما بیشتر علوم طبیعی کلاسیک با این مفروضات و به صورت پیشینی کار خود را به پیش می‌بردند. بعداً مشخص شد اصول اقلیدسی که پایه پژوهش پیشینی‌اند، نه بدیهی هستند و نه دلیل محکمی دارند. انیشتین در نظریه نسبیت عام خود، به جای استفاده از هندسه اقلیدسی، از هندسه‌های نااقلیدسی مانند هندسه ریمانی^۱ استفاده کرد و توفیقات بیشتری نیز در عمل برای شناخت علمی پیدا کرد و از

1. Reimann



آن پس، روش پیشینی کنار گذاشته شد و علوم طبیعی نیز در یک چرخش ناگهانی، به سمت شناخت پسینی روی آوردند (Munchin, 2011, p. 55).

ج. واقع گرایی: چنانکه مک گراث گزارش داد، واقع گرایی رقیبان جدی‌ای چون ایدئالیسم، پوزیتیویسم و ابزارگرایی دارد که به تدریج کنار گذاشته شدند، حال چه تضمینی وجود دارد که واقع گرایی کنار گذاشته نشود؟ جان پوکینگهورن ضمن اذعان به ارزشمندی واقع گرایی می‌گوید: کسی نمی‌تواند ادعا کند که صحت واقع گرایی چنان به نحو منطقی و بدون چون و چرا اثبات شده است که هر نوع تلاش برای انکار آن، کار احمقانه‌ای به نظر برسد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، صص ۲۲-۲۳).

د. واقع گرایی انتقادی: واقع گرایی انتقادی دارای خوانش‌های متعددی است که در علوم به کار گرفته نمی‌شوند و خوانش بسکار امروز مورد توجه قرار گرفته و مک گراث نیز از آن حمایت کرد. حال چه تضمینی وجود دارد که خوانش جدیدی ارائه نشود و مورد توجه قرار نگیرد؟

۴. در طرح الهیات علمی، بسیاری از نظریات برخلاف ادعای اولیه مک گراث نه از علم، بلکه از فلسفه و فلسفه‌های مضاف گرفته شده است؛ استخوان‌بندی طرح ایشان واقع گرایی و واقع گرایی انتقادی بوده که بحثی فلسفی است، نه علمی. او عقلانیت فراستی را از مک‌اینتایر، فرضیه‌ربایی را از پیرس، تز کشف رابطه نظریه و مشاهده را از دوئم - کواین، تفسیری بودن مفاهیم را از پست‌مدرن‌ها و... گرفته است و همین امر باعث می‌شود که الهیات او فلسفی باشد تا علمی. البته استفاده از فلسفه به خودی خود مشکلی را برای مک گراث ایجاد نمی‌کند، اما مشکل از آنجایی به وجود می‌آید که مک گراث در طلیعه بحث خود ادعا کرد که در این طرح از علم کمک می‌گیرد، نه از فلسفه.

۵. رویکرد مک گراث در طرح برخی از مباحث به نحوی است که به نسبییت گرایی ختم می‌شود. یکی از این موارد، بحث تعریف طبیعت است. او بر اساس یک پژوهش تاریخی به این نتیجه رسید که طبیعت دارای تعاریف متعدد است و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری برتری ندارد؛ زیرا از نگاه او طبیعت مفهومی عینی نیست و هرکس تنها بر اساس

داشته‌های خود به تعریف و تفسیر طبیعت پرداخته است. از این رو مک گراث نتیجه می‌گیرد که می‌توان تعریفی از طبیعت ارائه داد که با باورهای مسیحی مطابق باشد و از نظر او دلیلی بر صحت هیچ‌یک از تعاریف طبیعت وجود ندارد و تعریف هرکس برای خودش صحیح است. مورد دیگری که مک گراث سر از نسیت‌گرایی در می‌آورد، بحث عقلانیت سنت‌محور است؛ او معتقد است که عقلانیتی که برای همگان قابل پذیرش باشد وجود ندارد و هر سنتی عقلانیت ویژه خود را داراست.

۶. هدف الهیات علمی مک گراث این بود که با بهره‌گیری از مبانی و روش‌های علم، الهیاتی ارائه دهد که از رویکرد عقل‌گرایانه و بین‌الذهانی پیروی کند، اما طرح او از جهتی سازوار به نظر نمی‌رسد. گرچه الهیات علمی دارای رویکردی عقل‌گرایانه است و اهداف اولیه طرح نیز با این رویکرد برآورده می‌شود، اما وقتی سخن از اثبات وجود خدا و الهیات طبیعی به میان می‌آید، مک گراث به جای رویکرد عقل‌گرایانه، به ایمان‌گرایی متمایل می‌شود و تلاش الهیات طبیعی برای اثبات وجود خدا را ناتمام می‌داند و بر این باور است که بدون تکیه بر باورهای مسیحی نمی‌توان خدا را اثبات کرد.

۲-۳. نقاط ضعف جزئی

مراد از این نقاط ضعف، نقاطی است که ناظر به کلیت طرح مک گراث نیست و تنها به بخش خاصی از دیدگاه او اشاره دارد. این نقاط ضعف جزئی از این قراراند:

۱. مک گراث باورهای مهم مسیحی را که مورد پذیرش کلیسا بوده است، به عنوان نظریه در نظر می‌گیرد؛ این در حالی است که نظریه در علم، هرآینه در معرض تغییر و تحول است و انتخاب باورهای بنیادین مسیحی به عنوان نظریه بدین معناست که پذیریم این باورها قابل تغییر و ابطال باشند، اما مسیحیان چنین معامله‌ای را با باورهای خود نخواهند پذیرفت.

۲. مک گراث در بحث خود، میان طبیعت و الهیات طبیعی مورد نظر خویش تفکیک قائل شد، اما تمام خدمات و کارکردهایی که مک گراث از الهیات طبیعی انتظار داشت،



در طبیعتی که با نظریهٔ خلقت تفسیر شده است وجود داشت. پس اگر الهیات طبیعی توان اثبات وجود خدا را ندارد، دیگر سخن گفتن از آن چه اهمیتی و ضرورتی دارد؟ علاوه بر آن از نگاه برخی، الهیات طبیعی مک‌گراث به لحاظ محتوایی با «وحی طبیعی»^۱ یکی است (Dew, 2011, p. 100)، پس چه نیازی است که مک‌گراث اصطلاح رایج الهیات طبیعی را در یک معنای نامأنوسی به کار ببرد و از اصطلاح وحی طبیعی که در الهیات مسیحی مورد توجه قرار گرفته است استفاده نکند؟

۴. مک‌گراث الهیات طبیعی مورد نظر الهی دانان مسیحی چون آکویناس را متفاوت با الهیات طبیعی دورهٔ روشنگری می‌داند؛ زیرا به نظر او الهیات آکویناس و دیگران برخلاف دورهٔ روشنگری وجود خدا را مسلم فرض می‌گرفتند. این نگاه در مورد آکویناس صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً متفکرانی چون چارلز تالیا فرو، پلنتینگا و دیگران، آکویناس را از جمله فیلسوفانی می‌دانند که از الهیات طبیعی با همان تعریف رایج امروزی تبعیت می‌کرده است (Taliaferro, 2009, p. 1; Kretzmann, 1992, p. 17). ثانیاً آکویناس معتقد است که اقامهٔ برهان بر وجود خداوند، زائد و بی‌فایده نیست؛ زیرا وجود خدا فطری و بدیهی نیست. از سوی دیگر آکویناس در نقد برهان آنسلم می‌گوید: چون ما هیچ شناخت پیشینی‌ای از خدا نداریم، نمی‌توانیم تعریفی نیز از او به این صورت ارائه دهیم، پس برهان آنسلم اعتباری ندارد (Copleston, 1993, pp. 236-238). آکویناس معتقد است که تنها راه اثبات و شناخت، راه پسینی و مراجعه به آثار اوست. او سپس در همین راستا بر این پنج گانه‌ای را برای اثبات وجود خداوند ارائه می‌دهد که برخی از مقدمات آن‌ها متکی بر جهان خارج است. برخی از این براهین پنج گانه از ارسطو و آثار او اخذ شده است و تقریر تومیستی آن، تفاوت ماهوی با تقریر ارسطویی ندارد، و برخی دیگر را نیز از فیلسوفان مسلمان گرفته است (Copleston, 1993, pp. 238-245). بنابراین با توجه به مطلبی که ذکر شد، به نظر می‌رسد آکویناس برای اثبات وجود خدا هیچ باور مسیحی‌ای را مفروض نگرفته است.

1. natural revelation

۵. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل نگرانی و مخالفت مک‌گراث با الهیات طبیعی و در نهایت نقد آن، یا خلط میان الهیات طبیعی و دین طبیعی^۱ است و یا اینکه دین طبیعی را نتیجه‌گریزناپذیر الهیات طبیعی می‌داند. گرچه در دین طبیعی باور به خدا وجود دارد، اما به وحی و کتاب مقدس اهمیتی داده نمی‌شود. در واقع در دین طبیعی، خداوند خالق جهان توسط عقل و نه وحی اثبات می‌شود و به همین سبب به وحی و نهاد کلیسا وقعی نهاده نمی‌شود و معجزات به‌عنوان باورهای خرافی طرد می‌شوند (Barbour, 1990, pp. 36-37). به نظر می‌رسد پرهیز از گرفتارشدن در دام دین طبیعی باعث نقد الهیات طبیعی توسط مک‌گراث شده است، اما پیامدهای مخربی که مک‌گراث برای الهیات طبیعی مدرن برمی‌شمارد، نتیجه دین طبیعی است، نه الهیات طبیعی و الهی‌دانان مسیحی و مسلمان بدون گرفتارشدن در پیامدهای منفی از آن استفاده می‌کنند.

نتیجه‌گیری

الهیات علمی مک‌گراث، یکی از طرح‌های مهم الهیاتی است که در چارچوب رابطه تعامل علم و الهیات مطرح شده است و مک‌گراث در صدد است که از مبانی و روش‌های علم همچون روش پسینی، واقع‌گرایی، واقع‌گرایی انتقادی و نظریه استفاده کند. هدف اصلی طرح مک‌گراث این است که از الهیات در برابر حملاتی که در دوره مدرن و پست مدرن صورت گرفته، دفاع کند و نشان دهد الهیات نیز همچون علم دارای عقلانیت بین‌الذہانی است. این طرح و طرح‌های مشابه آن، گام‌های ابتدایی خود را برداشته‌اند و از این جهت ممکن است با ضعف و کاستی‌هایی مواجه باشند که به برخی از نقاط ضعف طرح مک‌گراث اشاره شد. اما یکی از مهم‌ترین آثار سودمند چنین طرح‌هایی این است تهدیدی را که از سوی علم نسبت به الهیات وجود داشت، به فرصت تبدیل کرده‌اند. یکی از بزرگ‌ترین چالش‌هایی که الهیات به‌ویژه از دوره مدرن به بعد با آن مواجه شد، این بود که برخی از پژوهشگران و پیروان علم با پذیرش

1. Deism



عقلانیت حاکم بر علم، الهیات را فاقد عقلانیت می‌دانستند و از این جهت آن را بی‌معنا فرض می‌کردند. الهیات علمی به‌جای مرعوب‌شدن در برابر علم و یافته‌های آن، سعی کرده از هر آنچه باعث موفقیت علم شده است بهره‌گیرد و نشان دهد که برخلاف نگاه نافدان، الهیات نه تنها فاقد عقلانیت نیست، بلکه با اندکی تفاوت، از همان عقلانیت علمی نیز بهره‌می‌گیرد. در این میان، الهیات علمی مک‌گراث نسبت به دیگر طرح‌ها پیشرفت محسوسی داشته و با استفاده از تجارب و درس‌آموختن از افراط و تفریط طرح‌های پیشین، سعی کرده است طرح نظام‌مندی را برای الهیات علمی ارائه دهد و الهیات را در برابر چالش‌های مذکور تقویت نماید. طرح الهیات علمی مک‌گراث طرح مفصل و نظام‌مندی است که هم دارای نقاط قوت و هم دارای نقاط ضعف است و به نظر می‌رسد تقویت این طرح می‌تواند پاسخ عملی و محکمی در برابر کسانی باشد که قائل به تعارض علم و دین هستند و با سوءاستفاده از علم، درصددند تا الهیات و دین را بی‌اعتبار سازند.



نظر
هدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

فهرست منابع

✽ کتاب مقدس

۱. باربور، ایان. (۱۳۹۲). *دین و علم* (مترجم: پیروز فطورچی، چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲. پوکینگهورن، جان. (۱۳۹۶). *علم و دین در جستجوی حقیقت* (مترجمان: میلاد نوری و رسول رسولی‌پور، چاپ اول) تهران: انتشارات حکمت.
۳. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی* (مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، چاپ اول). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه* (مترجم: ابراهیم دادجو، ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. گرنز، استنلی؛ اولسون، راجر. (۱۳۹۰). *الهیات مسیحی در قرن بیستم* (مترجمان: روبرت آسریان و میشل آقامالیان، چاپ اول). تهران: نشر ماهی.
۶. لیدیمن، جیمز. (۱۳۹۰). *فلسفه علم* (مترجم: حسین کرمی، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
7. Alston, William P. (1993). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
8. Bacon, Francis. (2014). *The New Organon*. Boston: Taggard and Thompson.
9. Barbour, Ian G. (1990). *Religion and science: historical and contemporary issues*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
10. Bhaskar, Roy. (2005). *The possibility of naturalism*. London & New York: Routledge.
11. Bhaskar, Roy. (2008). *A Realist Theory of Science*. London & New York: Routledge.



12. Buber, Martin. (1958). *I & Thou*. (translated by Ronald Gregor Smith). New York: Charles Scribner's Sons.
13. Collier, Andrew. (1994). *Critical realism: an introduction to Roy Bhaskar's philosophy*. London & New York: Verso.
14. Copleston, Fredrick. (1993). *History of Philosophy* (Vol .2). New York: Image books.
15. Dew, J.K. (2011). *Science and Theology: An Assessment of Alister McGrath's Critical Realist Perspective*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
16. Duhem, Pierre. (1991). *The aim and structure of physical theory* (Philip P. Wiener, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
17. Goddu, Andre. (1984). *The physics of William of Ockham*. Hungary: tuta sab aegide pallas. 3jb.
18. Godzich, Wlad. (1986). Foreword: the tiger on the paper. In *The Resistance to Theory*, mat. De Man, Paul, Mieapolis & London: University of Minnesota Press.
19. Kretzmann, Norman. (1992). Evidence Against Anti-Evidentialism. In *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology* (Clark, Kelly James, Ed.). Dordrecht: Springer Science & Business Media.
20. Lindberg, David C. (2010). The fate of science in patristic and medieval Christendom. In *Cambridge Companion to Science and Religion* Peter Harrison, Ed. New York: Cambridge University Press.
21. Matthews, Gareth b. (2002). *Augustine: On the Trinity Books 8-15*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. McGrath, Alister E. (1998). *Foundation of dialogue in science and religion*. Massachusete: Blackwell publishers.
23. McGrath, Alister E. (2002). *Scientific Theology* (Vol. 2). Michigan: T&T Clark International.
24. McGrath, Alister E. (2001). *Scientific Theolog* (Vol. 1). London & New York: T&T Clark International.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

25. McGrath, Alister E. (2004). *The Science of God*. London: T&T Clark.
26. McGrath, Alister E. (2006). *Scientific Theology* (Vol. 3). London & New York: T&T Clark.
27. McGrath, Alister E. (2008). *The open secret*. Malden & oxford: Blackwell Publishing.
28. McGrath, Alister E. (2010). *Science & religion: A new introduction*. Malden & oxford: John Wiley & Sons.
29. McGrath, Alister E. (2017). *Re-imagining nature: The promise of a Christian natural theology*. Malden& oxford: John Wiley & Sons Ltd.
30. Munchin, David. (2011). *Is theology a science?*. Leiden & Boston: Brill.
31. Murphy, Nancy. (1997). *Reconciling theology and science*. Kitchener: Pandora Press.
32. Myers, Benjamin. (2006). Alister McGrath's scientific theology. In *The Order of Things; Explorations in ScientificTheology* (McGrath Alister, Ed.). Malden & Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
33. Peacocke, Arthur R. (2001). *Paths from science towards God: The end of all our exploring*. Oxford & newYork: Oneworld Publications.
34. Polkinghorne, John. (2007). *One world: The interaction of science and theology*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
35. Putnam, Hilary. (1982). Three kinds of scientific realism. *The Philosophical Quarterly*, vol.32, no.128, pp. 195-200.
36. Quine, Willard V. (1963). *From a logical point of view: Nine logico-philosophical essays*. New York & London: Harper & Row, Publishers.
37. Swinburne, Richard. (2004). *The existence of God*. Oxford & New York: Oxford University Press.
38. Taliaferro, Charles. (2009). The project of natural theology. In *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Craig, William Lane And J. P. Moreland, Eds.). Malden & oxford: Blackwell Publishing Ltd.



References

* The Bible.

1. Alston, W.P. (1993). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
2. Bacon, F. (2014). *The New Organon*. Boston: Taggard and Thompson.
3. Barbour, I. (1392 AP). *Science and religion*. (P. Fatoorchi, Trans.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
4. Barbour, I. G. (1990). *Religion and science: historical and contemporary issues*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
5. Bhaskar, R. (2005). *The possibility of naturalism*. London & New York: Routledge.
6. Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London & New York: Routledge.
7. Buber, M. (1958). *I & Thou*. (R. G. Smith, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons.
8. Collier, A. (1994). *Critical realism: an introduction to Roy Bhaskar's philosophy*. London & New York: Verso.
9. Copleston, F. (1993). *History of Philosophy* (Vol. 2). New York: Image books.
10. Copleston, F. (1388 AP). *History of Philosophy*. (E. Dadjoo, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publication. [In Persian]
11. Dew, J.K. (2011). *Science and Theology: An Assessment of Alister McGrath's Critical Realist Perspective*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
12. Duhem, P. (1991). *The aim and structure of physical theory*. (P. Wiener, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
13. Gilson, E. (1389 AP). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. (R. Gandomi Nasrabadi, Trans.). Qom: University of Religions and Denominaitons. [In Persian]
14. Goddu, A. (1984). *The physics of William of Ockham*. Hungary: Tuta Sub Aegide Pallas.



15. Godzich, W. (1986). Foreword: the tiger on the paper. In *The Resistance to Theory*, mat. De Man, Paul, Mieapolis & London: University of Minnesota Press.
16. Grenz, S & Olson, R. (1390 AP). *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. (R. Aserian and M. Aghamalian, Trans.). Tehran: Mahi Publicaiton. [In Persian]
17. Kretzmann, Norman. (1992). Evidence Against Anti-Evidentialism. In *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology* (Clark, Kelly James, Ed.). Dordrecht: Springer Science & Business Media.
18. Ladyman, J. (1390 AP). *Philosophy of Science*. (H. Karami, Trans.). Tehran: Hekmat Publication. [In Persian]
19. Lindberg, D. C. (2010). The fate of science in patristic and medieval Christendom. In *Cambridge Companion to Science and Religion*. (P. Harrison, Ed.). New York: Cambridge University Press.
20. Matthews, G. B. (2002). *Augustine: On the Trinity Books 8-15*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. McGrath, A. E. (1998). *Foundation of dialogue in science and religion*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
22. McGrath, A. E. (2001). *Scientific Theolog* (Vol. 1). Londen & New York: T&T Clark International.
23. McGrath, A. E. (2002). *Scientific Theology* (Vol. 2) Michigan: T&T Clark International.
24. McGrath, A. E. (2004). *The Science of God*. London: T&T Clark.
25. McGrath, A. E. (2006). *Scientific Theology* (Vol. 3). Londen & New York: T&T Clark.
26. McGrath, A. E. (2008). *The open secret*. Malden & oxford: Blackwell Publishing.
27. McGrath, A. E. (2010). *Science & religion: A new introduction*. Malden & oxford: John Wiley & Sons.
28. McGrath, A. E. (2017). *Re-imagining nature: The promise of a Christian natural theology*. Malden& oxford: John Wiley & Sons Ltd.

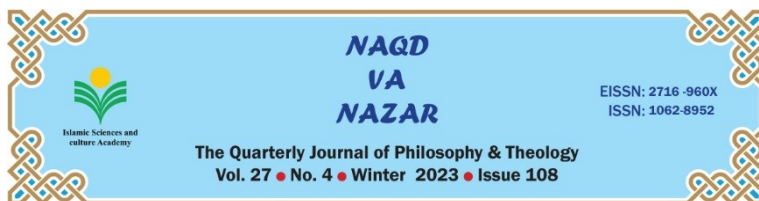


29. Munchin, D. (2011). *Is theology a science?*. Leiden & Boston: Brill.
30. Murphy, N. (1997). *Reconciling theology and science*. Kitchener: Pandora Press.
31. Myers, B. (2006). Alister McGrath's scientific theology. In *The Order of Things; Explorations in Scientific Theology* (McGrath Alister, Ed.). Malden & Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
32. Peacocke, A. R. (2001). *Paths from science towards God: The end of all our exploring*. Oxford & New York: Oneworld Publications.
33. Polkinghorne, J. (2007). *One world: The interaction of science and theology*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
34. Polkinghorne, J. (1396 AP). *Science, Faith, and the Search for Meaning*. (M. Nouri and R. Rasoulipour, Trans.). Tehran: Hekmat Publication. [In Persian]
35. Putnam, H. (1982). Three kinds of scientific realism. *The Philosophical Quarterly*, 32(128), pp. 195-200.
36. Quine, W. V. (1963). *From a logical point of view: Nine logico-philosophical essays*. New York & London: Harper & Row, Publishers.
37. Swinburne, R. (2004). *The existence of God*. Oxford & New York: Oxford University Press.
38. Taliaferro, C. (2009). The project of natural theology. In *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Craig, William Lane And J. P. Moreland, Eds.). Malden & oxford: Blackwell Publishing Ltd.



نظر
هدیه

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱



Research Article

David Hume's Contribution to Emergence of Psychologism in Western Philosophy¹

Jalal Paykani²

Zaynab Anjom Shooa³

Ali Akbar Abdolabadi⁴

Mehdi Khademi⁵

Received: 26/07/2022

Accepted: 04/10/2022

Abstract

In many respects, David Hume pioneered tremendous developments in philosophy, some of which continue until today. A case in which is his introduction of a version of psychologism into different areas of philosophy. In the present article, which uses the descriptive and analytical method, we begin with a description of the presence of the psychologistic element in major parts of Hume's philosophy, including his discussions of causation, substance, identity, the soul, the origin of morality, and universal concepts.

1. This Paper is taken from the PhD dissertation entitled: "A critical examination of David Hume's psychology in the domain of religion" (Supervisor: Jalal Peikani), Payam Noor University, Tehran, Iran.

2. Associate professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran (corresponding author): j_peekani@pnu.ac.ir.

3. PhD student of philosophy of religion, Payame Noor University, Tehran, Iran: zanjomshooa@pnu.ac.ir.

4. Assistant professor, Department of Philosophy and Theology, Religions, and Mysticism, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: a_abdolabadi@sbu.ac.ir.

5. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran: khademi.mm@gmail.com.

* Paykani, J. & Anjom Shooa, Z. & Abdolabadi, A.A & Khademi, M. (2022). David Hume's Contribution to Emergence of Psychologism in Western Philosophy. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp. 117-146. Doi: 10.22081/JPT.2022.64555.1966

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

We then analyze his contribution and the importance of his psychologistic approach in various aspects. We aim to show that very influential trends today, including naturalism and interdisciplinary studies in cognitive science, have roots in his psychologistic approach.

Keywords

Psychologism, David Hume, naturalism, cognitive science, ethics, metaphysics.

مقاله پژوهشی

سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایي در فلسفه غربی

جلال پیکانی^۱ زینب انجم‌شعاع^۲ علی‌اکبر عبدالآبادی^۳ مهدی خادمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲

چکیده

دیوید هیوم از جهات بسیار، پیشگام تحولاتی بزرگ در فلسفه است؛ تحولاتی که برخی‌شان تا به امروز ادامه دارد. یکی از آن‌ها، وارد ساختن نسخه‌ای از روان‌شناسی گرایي به جنبه‌های مختلف فلسفه بود. در مقاله حاضر که با روش توصیفی و تحلیلی تدوین شده، ابتدا توصیفی از حضور عنصر روان‌شناسی گرایانه در بخش‌های مهم فلسفه هیوم شامل بحث علیت، جوهر، این‌همانی، نفس، منشأ اخلاق و مفاهیم کلی ارائه خواهد شد. سپس سهم و اهمیت رویکرد روان‌شناسی گرایانه او از جهات مختلف بررسی و تحلیل شده است. کوشیدیم تا نشان دهیم جریان‌های بسیار تأثیرگذار امروزی، نظیر طبیعی‌گرایی و مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم شناختی چگونه از رویکرد روان‌شناسی گرایانه او نشئت گرفته است.

کلیدواژه‌ها

روان‌شناسی گرایي، دیوید هیوم، طبیعی‌گرایی، علوم شناختی، اخلاق، متافیزیک.

- * این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی انتقادی روانشناسی گرایي دیوید هیوم در قلمرو دین» (استاد راهنما: جلال پیکانی)، دانشگاه پیام نور تهران، ایران می‌باشد.
۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
j_peykani@pnu.ac.ir
 ۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
zanjomshoaa@pnu.ac.ir
 ۳. استادیار گروه حکمت و کلام ادیان و عرفان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
a_abdolabadi@sbu.ac.ir
 ۴. استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
khademi.mm@gmail.com

* پیکانی، جلال؛ انجم‌شعاع، زینب؛ عبدالآبادی، علی‌اکبر و خادمی، مهدی. (۱۴۰۱). سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایي در فلسفه غربی، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۱۱۷-۱۴۶.

Doi: 10.22081/JPT.2022.64555.1966



یکی از مهم‌ترین تحولات فلسفی در اواخر دورهٔ جدید، ظهور روان‌شناسی‌گرایی^۱ است. روان‌شناسی‌گرایی در معنای عام رویکردی است که تلاش می‌کند امور و پدیده‌هایی مانند منطق، آگاهی، معرفت و فهم را در درجهٔ نخست بر حسب حالات تجربی - روانی انسان تبیین کند و لذا تا حد زیادی بر تجربه‌گرایی مبتنی است و می‌توان گفت بر مبنای آن، روان‌شناسی دست‌کم بخشی از مبنای تبیین فهم اساسی امور ذهنی را فراهم می‌کند (Cussins, 1987, p. 124). در معنایی عام‌تر، روان‌شناسی‌گرایی در حکم روشی برای به‌کاربردن روان‌شناسی در حل مسائل فلسفی دانسته می‌شود (White, 2000, p. 151; Ellis, 1979; 1990). مخالفان روان‌شناسی‌گرایی فهمی انتقادی از این مفهوم دارند و «روان‌شناسی‌گرایی» را برای اشاره به اشتباهی استفاده می‌کنند که در یکسان‌دانستن هستومندهای غیرروان‌شناختی با هستومندهای روان‌شناختی رخ می‌دهد؛ برای مثال فیلسوفانی که فکر می‌کنند قوانین منطقی، قوانین روان‌شناختی نیستند، یکی‌دانستن آن دو را روان‌شناسی‌گرایی می‌نامند (Kusch, 2007, p. 1). چنین رویکردی را بیش از همه، در نزد فلاسفه‌ای مانند گوتلوب فرگه می‌توان یافت. رواج روان‌شناسی‌گرایی در فلسفه تا حد زیادی محصول رشد روان‌شناسی علمی مبتنی بر تجربه‌گرایی است.

روان‌شناسی علمی مبتنی بر تجربه‌گرایی، در قرن نوزدهم به اوج رسید و دقت‌های عقلی و متافیزیکی در معرفت نفس انسان و جهان درون او که شیوهٔ سنتی دانشمندانی چون ارسطو و افلاطون بود، جای خود را به شیوه‌های علوم تجربی داد. اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نزاعی شکل گرفت که نقطهٔ مرکزی آن این بود که آیا علوم هم‌چون ریاضیات، منطق، معرفت‌شناسی و نظایر آن‌ها بخشی از روان‌شناسی است یا نه؟ در یک طرف این نزاع، گرایش ایدئالیستی خاصی در اروپا شکل گرفت که تلاش دستیابی به قوانین ذهن و تبیین عملکردهای آن بود. این گرایش با عنوان مکتب «اصالت



1. psychologism



روان‌شناسی» یا «روان‌شناسی گرایبی» نامیده شد. اصطلاح «روان‌شناسی گرایبی» از ترجمه آلمانی^۱ وارد زبان انگلیسی شد. این اصطلاح برای نخستین بار در سال ۱۸۷۰م توسط یوهان ادوارد اردمن^۲ برای توصیف انتقادی جایگاه فلسفی ادوارد بنکه ابداع و به کار گرفته شد (Kusch, 2007, p. 1). این طرز تفکر با تفکرات جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)^۳ که مدعی بود محتوای همه اندیشه‌ها از تجربه نشئت می‌گیرد و منطق از روان‌شناسی مستقل نیست و شعبه‌ای از آن است، به شیوه‌ای منسجم‌تر دنبال شد. وی معتقد بود تمایز منطق از روان‌شناسی تمایز جزء و کل است و مبانی نظری منطق از روان‌شناسی اخذ شده است (Sluga, 1980, p. 26). این برداشت میل از منطق و روان‌شناسی، فلاسفه حس‌گرای آلمانی چون «هنریک زولبه»^۴ را بر آن داشت تا به این تفکر سوق پیدا کنند که بنیان معرفت بشر را انطباع حسی و مفاهیم را طرح‌های مجعول و انعکاسی آن انطباعات بدانند.

بنا بر دیدگاه زولبه، کیفیات حسی برآمده از صدا، مزه، رنگ و ... به فراخور تغییرات سیستم عصبی حاصل می‌آیند و «هوش انسان» برابر است با انعکاس این تغییرات در سلول‌های مغزی و لذا هیچ مفهوم پیشین برای بشر وجود ندارد و همه مفاهیم، پسین و برخاسته از حواس انسان هستند و روند پیدایش آن‌ها برای انسان، روند فیزیکی محض است (کرد فیروزجائی، ۱۳۸۶، ص ۳۸). این حس‌گرایی رادیکال، همه علوم از جمله منطق و ریاضیات را به روان‌شناسی فرو می‌کاهد (Sluga, 1980, pp. 27-33). امروزه این رویکرد به طبیعی‌گرایی^۵ مشهور است. بنابراین تجربه‌گرایی، روان‌شناسی گرایبی، حس‌گرایی و پدیدارگرایی با یکدیگر ربط و نسبت دارند. البته مخالفان روان‌شناسی گرایبی در فلسفه معاصر - از جمله اغلب فلاسفه تحلیلی - از موافقان آن

1. psychologism
2. Johann Eduard Erdman
3. John Stuart Mill
4. Henirich Czolbe
5. naturalism

بیشتر هستند؛ اما این مخالفت‌ها نافی تأثیر و جایگاه روان‌شناسی‌گرایی نیست. معمولاً نقطه اوج مناقشه میان دو اردوگاه موافقان و مخالفان روان‌شناسی‌گرایی در تقابل فرگه و هوسرل تبلور یافته است.

اما به لحاظ تاریخی، نقش دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم، نیز در تکامل روان‌شناسی‌گرایی بسیار مهم است؛ چون از جهاتی ریشه رویکردی که به روان‌شناسی‌گرایی معروف شد و همچنین همه رویکردهایی که به نحوی با روان‌شناسی‌گرایی پیوند دارند، در دوره جدید تفکر فلسفی غرب به دیوید هیوم می‌رسد، هرچند مسئله او با مسئله فرگه و هوسرل و حتی جان استوارت میل متفاوت بود و به منشأ منطق و بنیادهای ریاضیات علاقه چندانی نداشت. تعیین سهم هیوم در روان‌شناسی‌گرایی، مسئله‌ای است که در این پژوهش به آن خواهیم پرداخت. باید توجه داشت که مناقشه میان طرفداران روان‌شناسی‌گرایی و مخالفان آن فقط در بحث درباره‌ی خاستگاه منطق خلاصه نمی‌شود. روان‌شناسی‌گرایی نیز همچون بسیاری از مفاهیم مهم فلسفی در طیف وسیعی از معانی به کار برده می‌شود و ایضاً معنای مورد نظر، خود، کاری ضروری است. بر این اساس بخشی از هدف این مقاله این است که معنایی از روان‌شناسی‌گرایی را که قابل اتصاف به فلسفه هیوم است، آشکار سازد و نشان دهد که سهم هیوم در گسترش روان‌شناسی‌گرایی چه میزان است.

۱. توصیفی از روان‌شناسی‌گرایی هیوم با تکیه بر مؤلفه‌های اصلی

چنانکه می‌دانیم، دیوید هیوم تجربه‌گرایی را به مرحله‌ای جدید وارد کرد. بخشی مهم از برجستگی او از جنبه روان‌شناسی‌گرایانه فلسفه او ناشی می‌شود. دیوید هیوم یکی از فیلسوفان مهم روان‌شناسی‌گرای قرن هجدهم است که تفکراتش تأثیری بسیار عمیق در حوزه‌های مختلف علوم، از جمله فلسفه و همچنین در شکل‌گیری زمینه‌های روان‌شناسی دین بر جای گذاشته است. با توجه به اهمیت یافتن روان‌شناسی‌گرایی در عصر حاضر،

1. David Hume

هیوم هر چند به لحاظ تاریخی یک فیلسوف قرن هجدهمی است، اما او را به لحاظ نوع نگاه روان‌شناسی گرایانه‌اش به مسائل، بایستی یک فیلسوف امروزی خواند؛ چون روان‌شناسی‌گرایی، هر چند با قرائت‌های متفاوت با قرائت هیوم، بیش از هر زمانی در قرن بیستم جایگاه پیدا کرده است، به خصوص در اثر تلاش فیلسوفانی چون کواین. حال ببینیم در کدام بخش‌های فلسفه او، روان‌شناسی‌گرایی برجسته است. کار خود را با بررسی فقراتی که به روان‌شناسی‌گرایی دلالت دارند آغاز می‌کنیم.

۱-۱. روان‌شناسی‌گرایی به مثابه روش فلسفه

هیوم در اوایل کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری اظهار داشت که پرداختن به مسائل روان‌شناختی به خودی خود برای پاسخگویی به تمام علوم تقریباً کافی است: «بنابراین، این بخش قابل ملاحظه‌ای از علم می‌شود که صرفاً کنش‌های متفاوت ذهن را بشناسیم و آن‌ها را از یکدیگر جدا کنیم و تحت عنوان‌های مناسب‌شان رده‌بندی کنیم و...» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۲). در همان جا هیوم از این پژوهش به عنوان «جغرافیای ذهنی یا ترسیم بخش‌ها و قوای متمایز ذهن» یاد می‌کند. سپس با استفاده از فلسفه طبیعی نیوتن به عنوان یک الگوی روش‌شناختی، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا نمی‌توانیم امیدوار باشیم که فلسفه بتواند پژوهش‌هایش را باز هم پیش‌تر ببرد و دست‌کم تاحدی سرچشمه‌ها و اصولی را کشف کند که از طریق آن‌ها، ذهن در کنش‌هایش به کار واداشته شود؟» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۳) از آنجا که نیوتن قوانین و نیروهای منظومه شمسی را تعیین کرده است، «دلیلی برای یأس در مورد همان میزان موفقیت در کاوش‌هایمان در خصوص سازمان و قوای ذهنی وجود ندارد» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۳). می‌توان گفت کانت که می‌گوید «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد»، در واقع جنبه بدیع کار هیوم را در روان‌شناسی‌گرایی او به مثابه روش فلسفه می‌دید. شاید گفته شود که تعبیری نظیر «کنش‌های ذهن» یا «سازوکار قوای ذهنی» لزوماً دلالت روان‌شناسی‌گرایی ندارد، به خصوص که در کانت روان‌شناختی نیست؛ در پاسخ باید گفت که محتوای بحث‌های هیوم جنبه روان‌شناختی این تعبیر را آشکار می‌سازد. افزون بر آن حتی در فیلسوفی





مانند کانت نیز گاه ردپای روان‌شناسی‌گرایی مشاهده می‌شود.

عنوان فرعی مهم‌ترین اثر هیوم، یعنی رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی^۱ و همچنین مقدمهٔ این کتاب نیز به‌نحوی بر اصالت جنبهٔ روشی روان‌شناسی‌گرایی هیوم دلالت دارد. عنوان فرعی از این قرار است: در حکم کوششی برای معرفی روش تجربی استدلال دربارهٔ موضوعات اخلاقی. هیوم در مقدمهٔ کتاب مذکور چنین می‌گوید:

بنابراین تنها گزینهٔ مناسب برای امید به موفقیت در تحقیقات فلسفی عبارت است از دست‌کشیدن از روش‌های ملال‌آوری که تا کنون دنبال کرده‌ایم و به جای آنکه به تصرف قلعه و یا روستایی در سرحدات خود را قانع سازیم، باید به قلب و مرکز این علوم حمله ببریم، یعنی به خود طبیعت آدمی. اگر چنین کنیم، از آنجا که آن علم در واقع سرور علوم است، در هر مورد دیگری نیز می‌توان امید پیروزی سهل و راحت را در سرپروراند. در این زمینه باید آزمایشات خود را با مشاهدهٔ دقیق زندگی انسان جمع‌آوری کرد و آن‌ها را آن‌گونه که در زندگی واقعی اتفاق می‌افتند در نظر گرفت. در این میان می‌توان به عملکرد انسان‌ها در مناسبات اجتماعی، امورات عادی و حتی لذت‌هایشان توجه کرد. زمانی که این آزمایش‌ها به شکل معقول و سنجیده، گردآوری و مقایسه شوند، می‌توان امید داشت که این آزمایش‌ها جنبهٔ علمی بیابند؛ جنبه‌ای که از قطعیت بالاتری برخوردار بوده و در مقایسه با سایر ادراکات بشری بسیار سودمندتر خواهند بود (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۱۷-۲۰).

این فقرات نشان می‌دهد که روش مطلوب هیوم واجد جنبهٔ روان‌شناسی‌گرایانهٔ قدرتمندی است؛ به‌نحوی که می‌توان ادعا کرد اساس این روش را روان‌شناسی‌گرایی تشکیل می‌دهد.

مشخصه‌های اصلی نگاه روان‌شناسانهٔ هیوم را می‌توان در استفاده از کنش‌های ذهنی،

1. A treatise on human nature; being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects; and, dialogues concerning natural religion.

از جمله برگرداندن ادراکات مختلف به اموری همچون حالات تجربی روانی انسان، تداعی، تخیل، عواطف، عادت، میل به مقایسه و تعمیم ذهنی و ... دانست. در ادامه اهم این موارد را در قالب مؤلفه‌های اصلی فلسفه هیوم از نظر خواهیم گذراند.

۱-۲. روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تحلیل علیت

بیش از همه روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تبیین او از علیت برجسته است. پیداست که هیوم آنچه را می‌خواسته در این باره بگوید، شالوده فلسفه خودش تلقی می‌کرده و در واقع حتی تا امروز همین، بیش از هر چیز مایه شهرتش بوده است (مگی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). از آنجا که به کرات این بحث بیان شده است، در اینجا به اختصار و فقط با برجسته کردن جنبه روان‌شناسی‌گرایی هیوم، تبیین او از علیت را گزارش می‌کنیم.

برخلاف سخن مشهور که گفته می‌شود هیوم علیت را انکار می‌کند، هیوم در اصل منشأ یک جنبه از علیت را نشانه می‌رود: ضرورت.^۱ در حالی که متافیزیسین‌های قبلی ضرورت را امری عینی^۲ می‌دانستند و از این مجرا به قطعیت روابط میان علت و معلول حکم می‌دادند، هیوم در این تشکیک وارد می‌کند و اظهار می‌دارد که ضرورت نه یک امر عینی، بلکه فقط یک تمایل روان‌شناختی در ماست که به اقتضای نیازهای عملی در ما ایجاد شده است. به تعبیر دیگر طبیعت آدمی بر مبنای ویژگی «عادت کردن»، به تعاقب مکرر پدیده‌ها ضرورت نسبت می‌دهد و فراموش می‌کند - و شاید از اول هم متوجه نمی‌شود - که ضرورت فقط امری است ذهنی - روان‌شناختی و نه عینی. باور به ضرورت و باور به این اصل که «طبیعت یکسان عمل می‌کند»، از یک منشأ ناشی می‌شوند. برای مثال، هیوم برای پاسخ به این پرسش که «چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علل خاصی ضرورتاً باید چنان معلول خاصی داشته باشند، و چرا ما از یکی، دیگری را استنباط می‌کنیم؟» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۱۲۲-۱۲۳) از الفاظ روان‌شناختی استفاده می‌کند و

1. necessity

2. objective





به اثر روان‌شناختی مشاهده موارد به هم پیوسته ثابت اشاره می‌کند. این مشاهده، فراآورنده عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به یاری آن، ذهن طبعاً از تصور علت به تصور معلول یا از انطباع علت به تصور معلول گذر می‌کند. «تنها چیزی که می‌تواند آن استنتاج‌ها را متوقف کند، انطباعی است از حافظه یا حواس؛ انطباعی که ورای آن جایی برای شک یا بررسی وجود ندارد.» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۲۳). از اینجا هیوم حکم می‌کند که ضرورت، رابطه‌ای واقعی میان اشیا نیست، بلکه امری ذهنی و حالتی روانی است. دخالت قوه خیال منجر به پدید آمدن تعبیر ضرورت می‌شود. خیال به نوعی امر تجربه‌ناشده را بازسازی می‌کند، ولی ما فکر می‌کنیم که آن را تجربه کرده‌ایم. وی می‌گوید: «در کل ضرورت چیزی است که در ذهن وجود دارد و نه در متعلق‌ها» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۲۷). بنابراین مفهوم رابطه ضروری ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و می‌پنداریم که به درک رابطه ضروری میان امور واقع نائل شده‌ایم. پس هیوم معتقد است حتی در ساحت درونی انسان و به کمک علم حضوری نیز نمی‌توان تصویری از علیت به دست آورد که ارزش معرفتی داشته باشد.

۳-۱. روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تحلیل دو مسئله این‌همانی و نفس

تحلیل این‌همانی و نفس در هیوم به نحوی بر تحلیل او از مفهوم بنیادی جوهر تکیه دارد. هیوم مطابق این اصل کلی خود که هر آنچه که انطباع یا تصور نباشد، پوچ و بی حاصل است، به سراغ مفهوم جوهر می‌رود: «آیا تصور جوهر از انطباعات حس مشتق می‌شود یا از تأمل؟^۱ چنانچه آن تصور از طریق حواس به ما منتقل می‌شود، این انتقال توسط کدام یک از حواس و به چه شیوه‌ای صورت می‌گیرد؟» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۱). هیوم پس از استفهام‌های انکاری بالا، نظر ایجابی خود را بدین صورت بیان می‌کند: تصور جوهر و همچنین تصور یک حالت، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از

1. reflection

تصورات بسیط که به واسطهٔ تخیل اتحاد یافته‌اند و نام خاصی برای آن‌ها تخصیص^۱ داده‌ایم که با آن نام می‌توانیم برای خود یا دیگران، این مجموعه از تصورات بسیط را یادآوری کنیم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۸).

چنانکه می‌دانیم از نظر فلاسفهٔ سنتی، جوهر حامل کیفیاتی است نهان که جوهر بودن جوهر فی الواقع قائم بدان کیفیات است؛ کیفیاتی که فقط پس از تحقیق و بررسی فلسفی عمیق تا حدودی قابل کشف هستند. هیوم باور به وجود چنین کیفیاتی را نیز نقد می‌کند:

اما این فلاسفه در اظهارنظرهای خویش در باب کیفیات نهان،^۲ جعلیات خویش را از این نیز فراتر می‌برند، به طوری که هم جوهری پشتیبان فرض می‌کنند که هیچ فهمی از آن ندارند و هم عرضی را که در حمایت جوهر است و از آن نیز فقط تصویری ناقص دارند. بنابراین کل این نظام کاملاً غیر قابل فهم است، ولی باین حال از اصولی استخراج شده است که به اندازهٔ اصولی که پیش از این تبیین شد، موافق طبیعت آدمی اند (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۹۵).

هیوم هر دو تعبیر «این‌همانی» و «هویت فردی» را همانند بسیاری از مفاهیم بنیادی فلسفهٔ سنتی، پوچ و تهی می‌داند. وی معتقد است که جعل این الفاظ ما را به خطاهای بزرگی رهنمون ساخته است، یعنی قائل شدن به وجود اموری که فی الواقع وجود ندارند یا دست کم وجودشان به طور جدی محل شک است:

پس مناقشه بر سر هویت، صرفاً دعوا بر سر الفاظ نیست؛ چون هنگامی که هویت را به نحو نامناسب به متعلق‌های متغیر و منقطع نسبت می‌دهیم، خطای ما فقط به قلمرو بیان و زبان محدود نمی‌شود، بلکه عموماً یا با جعل چیزی نامتغیر و غیر منقطع ملازم است یا جعل چیزی مرموز و تبیین‌ناپذیر یا دست کم تمایل به چنان جعلیاتی. برای اثبات فرضیهٔ خود برای پژوهشگر منصف و و راضی ساختن

1. assigned

2. occult quality





او، کافی است بر مبنای تجربه و مشاهدات روزمره نشان دهیم که متعلق‌های متغیر و منطقی که بنا به فرض این همان باقی می‌مانند، فقط به این دلیل آن‌گونه‌اند که از توالی اجزایی تشکیل یافته‌اند که از طریق روابط شباهت، معیت یا علیت به یکدیگر متصل‌اند (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۳۴).

هویت فردی یا «من» نیز از نظر هیوم صرفاً لفظی است بدون مضمون و محتوای حقیقی که فقط بر توالی ادراکات دلالت دارد:

می‌توانم دربارهٔ ابنای بشر جرئت تصدیق این قول را داشته باشم که آن‌ها چیزی نیستند جز توده یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلفی که با سرعت غیر قابل تصویری در پی یکدیگر می‌آیند و در حرکت و سیلان دائم قرار دارند ... گویی ذهن صحنهٔ تئاتر است، جایی که در آن ادراکات متعدد متوالیاً پدیدار می‌شوند، می‌گذرند و مجدداً می‌گذرند، گاهی نیز به آهستگی می‌گذرند و به بی‌شمار حالت و وضعیت با هم ترکیب می‌شوند. حقیقت این است که فارغ از اینکه چقدر در آدمی تمایل وجود دارد که گمان کند که در نفس بساطت و این‌همانی وجود دارد، نفس واجد هیچ کدام از این‌ها نیست. قیاس نفس با تئاتر نباید ما را گمراه سازد. ذهن فقط از ادراک متوالی تشکیل یافته است. ما از محل بازنمایی این صحنه‌ها یا مادهٔ تشکیل‌دهندهٔ آن‌ها مفهوم متمایزی نداریم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۳۳۱-۳۳۲).

بنابراین از نظر هیوم این تمایل طبیعی^۱ ماست که می‌تواند این بساطت و این‌همانی را تخیل کند و تصویری بدون واقعیت برای آن‌ها بسازد و به احوال ذهنی متوالی و منقطع، این‌همانی و وجود غیرمنقطع^۲ و تغییرناپذیر را اسناد دهد. هیوم این نگرش متافیزیکی را به نقد می‌کشد که این‌همانی امری است عینی و در نتیجه مجبور می‌شوند اصولی نامعقول همچون وجود به‌هم پیوسته یا جوهر را جعل کنند. البته هرچند هیوم از این

1. propensity

2. uninterrupted

مجموعات دوری می‌کند، اما هیچ‌گاه این اسناد را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به یکی از تمایلات ما مستند می‌کند. در واقع وی تمایل به جعل را می‌پذیرد، اما مراقب است که امر مجعول را امری حقیقی تلقی نکند (یوسفی و شادپور، ۱۳۹۶، صص ۷۵-۷۶). هیوم در صدد آن است که تبیین کند اسناد بساطت و به هم پیوستگی به چیزی، ناشی از انطباعی از بساطت و به هم پیوستگی آن چیز نیست، بلکه ناشی از انطباعی است که به نادیده‌انگاشتن تغییر و انقطاع تمایل دارد.

هر چند تمایل طبیعی قوه خیال ما را به سمت نسبت‌دادن وجودی متصل به آن دسته از متعلق‌ها یا ادراکات محسوسی سوق می‌دهد که در نمودهای منقطعشان شبیه یکدیگرند، با این حال اندکی تأمل و باریک‌اندیشی کافی است تا بطلان آن عقیده را دریابیم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۸۰).

و این همان نگاه روان‌شناسی گرایانه‌ای است که از آن سخن رفت؛ چراکه در اینجا هم مشخصه‌های اصلی نگاه روان‌شناسانه هیوم یعنی برگرداندن ادراکات مختلف به اموری همچون حالت تجربی روانی انسان (تخیل) دیده می‌شود.

و اما مسئله مهم نفس. هیوم نهایتاً به موضع لادری گرایانه درباره نفس می‌رسد و با وفاداری به مبانی اصالت تجربه، ضمن اینکه به صراحت هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را انکار می‌کند، اما ابراز می‌دارد که از نظریه‌اش در باب این‌همانی شخصی راضی نیست و مسئله برایش محل شک است. وی در بخش ضمیمه رساله بعد از آنکه نظر خویش را در باب نفس دوباره مطرح می‌کند می‌گوید: کوتاه سخن آنکه دو اصل هست که من نه می‌توانم آن‌ها را باهم وفق دهم و نه می‌توانم هیچ کدامشان را انکار کنم: یکی اینکه همه ادراکات متمایز ما وجودهای متمایزند و دیگر اینکه ذهن بین وجودهای متمایز هرگز ربطی واقعی نمی‌یابد. من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید. به هر حال من در این خصوص ادعای حکم مطلق لغوناپذیر ندارم (حکاک، ۱۳۸۰، صص ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین هیوم بحث از نفس را با اظهار شکاکیت به پایان می‌رساند.



۴-۱. روان‌شناسی گرایبی هیوم در تحلیل منشأ اخلاق

مباحث اصلی هیوم در باب اخلاق در کتاب سوم از رساله‌های در باب طبیعت آدمی بیان شده و در «تحقیق در باب اصول اخلاقی» با تغییراتی بازنگری شده است. سؤال اصلی هیوم در رساله این است: «آیا عقل به تنهایی می‌تواند میان خیر و شر اخلاقی تمایز قائل شود یا باید بر سر اصولی دیگر توافق کنیم تا ما را بر این تمایز توانا سازند» (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۳۷) پاسخ این پرسش به ایجاد دو دسته عقل‌گرایان و احساس‌گرایان منجر می‌شود (لازمی و شهرآیینی، ۱۳۹۹، ص ۸۴). هیوم در جستاری در باب اصول اخلاق، پرسش بالا را چنین بیان می‌کند: «آیا این اخلاقیات از عقل نشئت می‌گیرند یا منشأ پیدایش آن‌ها احساس است؟ آیا ما به واسطه سلسله استدلال و استقرار از آن‌ها آگاهی می‌یابیم یا احساسی بی‌واسطه و یک حس درونی ظریف‌تر ما را از وجود آن‌ها آگاه می‌کند؟» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۱۶) پاسخ هیوم از این قرار است که اخلاق هر منشأیی هم داشته باشد، آن منشأ عقل نیست: «بنابراین تمایزهای اخلاقی زاده عقل نیستند. عقل یک‌سره ناکشگر است و هرگز نمی‌تواند منشأ اصلی کنشگر همچون وجدان^۱ اخلاقی یا حسی اخلاقی باشد» (هیوم، ۱۳۹۶، صص ۲۳۹-۲۴۰) و در ادامه با این عنوان که «تمایزهای اخلاقی برآمده از حسی اخلاقی‌اند» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۲۵۳)، نظر خود را بیان می‌کند. بنابراین از نظر هیوم منشأ اخلاق، عواطف^۲ و احساسات^۳ انسان به‌اضافه حس همدلی^۴ است. «پس آشکار می‌شود که در طبیعت آدمی همدلی اصلی است بسیار قدرتمند، اینکه بر ذوق زیبایی‌شناسانه آدمی اثری بزرگ دارد و اینکه در همه فضائل تصنعی، احساس اخلاقی آدمی از آن حاصل می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۳۸۱). همدلی که مفهومی است روان‌شناختی، نقشی قوام‌بخش در اخلاق هیوم دارد که در آثار مختلف به تفصیل بدان پرداخته شده است. «اگر همه این شرایط را مقایسه کنیم، تردید نخواهیم داشت



نظر
هدیه

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

1. conscience
2. sentiments
3. feelings
4. sympathy

که همدلی منشأ اصلی تمایزهای اخلاقی است» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۴۲۸).

حس زیبایی نیز از ترکیب همدلی و قوه ذوق به وجود می آید. از نظر هیوم ذوق عامل اصلی و دریافت کننده فضیلت، رذیلت، زیبایی و زشتی است، اما نکته قابل توجه در مبحث ما اینجاست که از نظر وی، پیش از آنکه بخش عاطفی انسان، یعنی همان ذوق، واکنش خود را به افعال و اعیان نشان دهد، باید عقل تصور صحیح و درستی از آن‌ها به دست بیاورد. البته مراد از عقلی که ذوق را در داوری خویش مساعدت می کند، همان عقل تجربی مبتنی بر تداعی‌های عاداتی خیال است که با تداعی‌های خویش تصویری از امور برای ذوق فراهم می کند. در صورتی که این عقل نتواند وظیفه خود را به درستی انجام دهد، واکنش ذوق به تصویری نادرست ابراز خواهد شد و به همین دلیل نمی توان به آن تکیه کرد. در واقع انسان باید ابتدا به طور عینی و دقیق به شناخت امور به صورت تصویری پرداخته و سپس به آن واکنش ذوقی یا عاطفی نشان دهد (شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱). در این نقطه است که می بینیم ردپای روان شناسی گری در تحقیق در باب منشأ زیبایی هم پیدا می شود و می توان گفت هیوم در این زمینه هم با استفاده از اصل تداعی‌های عاداتی خیال به تحلیل موضوع می پردازد و تلاش می کند پدیده‌ای به نام اخلاق را نیز در درجه نخست بر حسب حالات تجربی روانی انسان تبیین کند و این همان نقطه‌ای بود که در تعریف روان شناسی گری به آن اشاره کردیم. وی در تأکید بر لزوم تعقل می گوید:

برای اینکه راه را برای احساس درونی هموار کنیم و متعلق آن را چنانکه باید دریابیم، می بینیم اغلب ضروری است که پیشاپیش تعقل بسیار کنیم، تمایزهای ظریف بنهیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعید انجام دهیم، نسبت‌های پیچیده را بازجوییم و موقعیت‌های کلی را معین کنیم (به نقل از شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۹۶).

هیوم همچنین یک تحلیل روان کاوانه از منشأ پیدایش اخلاق ارائه می کند که نشان می دهد کدام علل به نحو اجتماعی به پیدایش اخلاق منجر می شود. او معتقد است که خانواده و به طور کلی جامعه برای اهداف ناظر بر تأمین امنیت و بقا، از کودکی مفاهیم



اخلاقی را در روان آدمی می‌کارد. این امور روان‌شناختی چنان قدرتمند و ریشه‌دارند که به مرور آدمی آن‌ها را اموری عینی می‌انگارد (شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۲). همه این‌ها در کنار هم چیزی است که به سوپزکتیویسم اخلاقی هیوم مشهور است.

۵-۱. روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تحلیل منشأ دین

اگر حجم تألیف‌های هیوم در باب دین را در نظر بگیریم، نه تنها باید او را فیلسوف دین نیز بنامیم که حتی می‌توانیم بگوییم نوشته‌هایش در مورد دین بیش از نوشته‌هایش درباره هر موضوع دیگری (به استثنای تاریخ) است (Gaskin, 1988, p. 1). هیوم معتقد است باور به خدایان و ارواح طبیعی به تعبیری مبتنی بر اصول بنیادی روان‌شناسی انسان است و عواطف و تخیل ما در شکل‌گیری باورهای مذهبی دخیل هستند. از نظر وی دلیل نیاکان ما برای شخصیت‌دادن به نیروهای پنهان طبیعت، کاهش ترس و اضطرابشان در مقابل عدم قطعیت بود: «پس شگفت‌آور نیست اگر آدمیزادگان پس از آنکه بدین‌سان از علت‌ها ناآگاه و بدین‌مایه از آینده حال خویش بیمناک بوده‌اند، بی‌درنگ خود را وابسته نیروهای نادیدنی و دارنده احساس و خرد بشمارند» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۴۳). لذا او باور دارد که ما هرچه می‌یابیم تنها تصور ذهن است؛ خود ذهن نیز یک تصویری بیش نیست؛ ذهن وجود واقعی ندارد. از این گذشته، خدا نیز تنها تصویری است در ذهن انسان؛ پس خدا نیز وجود واقعی ندارد (توماس، ۱۳۷۲، ص ۴۴۱)؛ زیرا میان تصور خدا و دیگر موجودات تمایزی نیست. در چنین فضایی تعهد هستی‌شناختی نسبت به عوامل ماوراء طبیعی و پوشیدن لباس انسانی به قدرت‌های ناشناخته، فضای خیالی‌ای را باز می‌کند که در آن ممکن است اشخاص متقاعد شوند که آن قدرت‌ها می‌توانند به نفع ما متمایل شوند. لذا به‌زعم وی تمایلی طبیعی در میان نیاکان بدوی ما وجود داشت که در شرایط عدم قطعیت شدید زندگی می‌کردند و باعث می‌شد به نیروهای نادیدنی و تصورات بیهوده و خرافه‌آمیز معتقد باشند (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۴۳) و این اعتقاد منشأیی جز در ذهن انسان نداشته است. این دقیقاً همان موضعی است که ما از آن به نگاه روان‌شناسانه یا روان‌شناسی‌گرایی در مسائل تعبیر می‌کنیم.

۱-۶. روان‌شناسی هیوم در تحلیل زبان

امروزه در معرفت‌شناسی معاصر جریانی به نام معرفت‌شناسی فضیلت^۱ به وجود آمده است که دوباره همچون هیوم پیوند میان معرفت‌شناسی و روان‌شناسی را ضروری می‌داند (Zagzebski, 2001, p. 3). این جریان بسیار قابل تأمل است و به وضوح از برخی جهات از اندیشه هیوم الهام گرفته است. هیوم معتقد است که الفاظ مختلف تأثیر روان‌شناختی متفاوتی بر جای می‌گذارند و تفاوت در تأثیر روان‌شناختی الفاظ باعث می‌شود که تأثیر معرفتی آن‌ها نیز متفاوت باشد؛ به عنوان نمونه:

گاهی اوقات فحاشی آشکار نسبت به تحقیر ضمنی کمتر آزار دهنده است؛ به دلیل اینکه به واسطه به دست دادن دلیلی درست برای تقبیح شخصی که ما را آزرده است، به نحوی از بابت آسیب وارد شده در لحظه ارتکاب فحاشی، انتقام ما را می‌گیرد. اما این پدیده نیز به همان ترتیب بر همان اصل مبتنا دارد. آیا دلیل اینکه ما همه عبارات زشت و آزاردهنده را تقبیح می‌کنیم، جز این است که چنان عباراتی را در تناقض با انسانیت و تربیت صحیح می‌دانیم؟ و آیا دلیل تناقض آن با انسانیت و تربیت صحیح جز این است که نسبت به تمسخر و تحقیر ضمنی تکان‌دهنده‌تر است؟ قواعد تربیت هر آن چیزی را که به صراحت مضر است و رنج و ناراحتی محسوسی را برای کسانی فراهم می‌کند که با آن‌ها در ارتباط هستیم، منع می‌کنند. همین که این امر تثبیت شد، زبان و بیان دریده به‌طور کلی تقبیح می‌شود؛ و چون قباحت و زشتی شخصی را که چنان بیانی دارد آشکار می‌سازد، کمتر آزاردهنده می‌شود (هیوم، ۱۳۹۵، الف، صص ۲۰۹-۲۱۰).

مهم‌تر از آن، هیوم در نهایت امر، جعل مفاهیم و الفاظ کلی را محصول حالتی روان‌شناختی به نام عادت می‌داند: «اگر تصورات به اقتضای طبیعت خویش جزیی باشند و در عین حال به لحاظ عدد متناهی، فقط به اعتبار عادت است که می‌توانند هنگام بازنمایی، کلی گردند و تعداد نامحدودی از سایر تصورات را دربر بگیرند» (هیوم، ۱۳۹۵، الف، ص ۵۲).

1. virtue epistemology





هیوم قرن‌ها پیش از آنکه روان‌شناسی معاصر بر وجود پدیده‌ای به نام خودفریبی تأکید کند اظهار داشته است که:

امور فراوانی وجود دارند که مردم دوست دارند از بابت آن امور فریب بخورند؛ و نیز هنگامی که شخصی در تقابل با تخصص و شخصیت خویش عمل می‌کند، او را راحت‌تر معذور و موجه تلقی می‌کنیم تا در سخن گفتن به چنان نهج و شیوه‌ای. عموماً وجود یک امر ناخوشایند در کلام، آشکارتر و برجسته‌تر از وجود آن در اعمالی است که می‌توان عذرهای تسکین‌بخش فراوانی برای آن‌ها آورد و با صراحت زیادی نمی‌توان در مورد نیت و دیدگاه فاعل آن‌ها داوری کرد (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۱۱).

افزون بر این، هیوم معتقد است که هیچ فیلسوف شکاکی در عمل به باورهای شکاکانه خویش التزام عملی ندارد؛ چون آدمی در عمل، خودفریب‌تر از آن است که بتواند شکاکانه زندگی کند. از این‌رو باورها و مسائل شکاکانه عموماً در قلمرو نظر محدود باقی می‌مانند و به ساحت عمل تسری پیدا نمی‌کنند: «شکاکانی که بیش از همه آن عقیده را در زبان ابراز داشته‌اند و هرگز نتوانسته‌اند از صمیم قلب بدان باور داشته باشند» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۲۸۶).

اما او تأکید دارد که در قلمرو نظر و سخن گفتن در مقام یک پژوهشگر، باید تعابیر شکاکانه و ناظر بر عدم قطعیت را پیوسته به کار ببریم و از استعمال تعابیر جزم‌گرایانه پرهیزیم:

ما در چنان مواردی مستعد آنیم که نه فقط شکاکیت، بلکه حتی تواضع خویش را نیز فراموش و از تعابیری استفاده کنیم که از احترام شایسته بر نظر عموم ناشی می‌شود، اما باید از آن اجتناب کرد: بدیهی است که، قطعی است که، غیر قابل انکار است که و نظیر این‌ها (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۵۶).

از نظر هیوم جعلیات مذکور در واقع جعلیات لفظی و زبانی هستند؛ الفاظی تهی که بناهای فلسفی عظیمی بر روی آن‌ها بنا شده است. هر جا که فلاسفه در تبیین امور بازمانده‌اند، الفاظی را جعل کرده‌اند تا در پس ابهام نهفته در آن الفاظ، جهل خویش را

پنهان سازند و خود را تسلی دهند. به باور هیوم یکی از خصایص روان‌شناختی آدمی این است که الفاظ را به مرور زمان و پس از استعمال مکرر و از روی عادت، در معنایی دلخواه و متفاوت با معنای اصلی آن به کار می‌برد. این تحریف کم‌کم منجر به این می‌شود که آدمی الفاظ را دالّ بر اموری بداند که در اصل هیچ دلالتی بدان‌ها ندارند:

روال معمول این است که پس از استعمال مکرر اصطلاحاتی که واقعاً معنادار و روشن‌اند، تصویری را که با آن اصطلاحات بیان می‌کنیم، حذف می‌کنیم و در نهایت فقط عادت باقی می‌ماند که به واسطه آن، تصور مذکور را به دلخواه به یاد می‌آوریم. بنابراین طبیعتاً این اتفاق می‌افتد که پس از استعمال مکرر اصطلاحاتی که کاملاً بی‌معنا و مبهم‌اند، خیال می‌کنیم که همچون اصطلاحات پیشین‌اند و واجد معنای پنهان که از طریق تأمل قابل آشکارشدن است (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۹۷).

و این همان موضع روان‌شناسی گرایانه‌ای است که بارها از آن سخن رفت. اما چرا انسان به سوی استعمال نامشروع الفاظ هدایت می‌شود؟ پاسخ در منافع عملی این استفاده نابجا نهفته است. زندگی عملی ما را وادار می‌سازد که هنگام مشاهده شباهت میان چند شیء، نام واحدی را برای همه آن‌ها استعمال کنیم، فارغ از تفاوت‌هایی که ممکن است در درجات کمیت و کیفیت آن‌ها مشاهده کنیم و فارغ از تفاوت‌های دیگری که ممکن است میان آن‌ها پدیدار شود.

۲. تحلیل و بررسی

در فلسفه اغلب با نگاهی منفی به روان‌شناسی گرایبی نگریسته می‌شود، به‌خصوص در سنت کانتی و فلسفه تحلیلی معاصر، به‌خصوص در فرگه. اما این امر مانع از آن نشده است که روان‌شناسی گرایبی هیوم موضوع بحث متخصصان قرار نگیرد. آنچه که تا اینجا بیان شد تا حدودی نشان می‌دهد که تا چه میزان تبیین‌های روان‌شناختی بدیع هیوم از بسیاری از مفاهیمی که به‌طور سنتی غیر روان‌شناختی تحلیل می‌شدند، متفاوت و غیرمنتظره است.





حال تعریف ما برای روان‌شناسی‌گرایی هیوم چه می‌تواند باشد: توضیح روان‌شناختی برای مفاهیمی که پیش از وی به‌نحو متافیزیکی توضیح داده می‌شد با هدف نشان‌دادن سازوکار ذهن. البته نشان‌دادن سازوکار ذهن نیز به‌نحوی هدفی است واسط و نه نهایی. برای هیوم ظاهراً هدف نهایی عبارت است از یافتن مبنایی استوارتر برای اخلاق؛ چیزی که در عنوان فرعی رساله آمده است: کوششی برای معرفی روشی تجربی برای استدلال درباره موضوعات اخلاقی. البته این بدین معنا نیست که سایر بخش‌های فلسفه برای او اهمیت مستقل ندارد، بلکه مقصود این است که برای هیوم فلسفه اخلاق، به‌خصوص یافتن منشأ روان‌شناختی برای اخلاق، بیشترین اهمیت را دارد. از همه اجزای فلسفه بیش از همه، فلسفه اخلاق را می‌توان به‌نحو روان‌شناختی تبیین کرد، هرچند که هیوم بدان اکتفا نکرد و روان‌شناسی‌گرایی خود را به متافیزیک و دین نیز بسط داد.

۲-۱. اهمیت تاریخی روان‌شناسی‌گرایی هیوم

طبیعتاً نخستین مسئله در این‌باره عبارت است از میزان اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم. مرتون وایت^۱ در توصیف اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم می‌گوید: «دیوید هیوم به‌مثابه بزرگ‌ترین فیلسوف تجربه‌گرایی عصر روشنگری و به باور من، بزرگ‌ترین فیلسوف، واضع سه دیدگاه بسیار تأثیرگذار در تاریخ فلسفه تلقی می‌شود. نخستین آن‌ها عبارت است از روان‌شناسی‌گرایی» (White, 2000, p. 151). عباراتی نظیر این از قول متخصصان بسیاری نقل شده است و ذکر آن‌ها ضرورتی ندارد. بنابراین اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم امری است مورد تصدیق. حتی مخالفان هیوم و روان‌شناسی‌گرایی هیوم نیز اهمیت آن را تصدیق می‌کنند. شاید بزرگ‌ترین مصداق اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم، امانوئل کانت است؛ آنجا که می‌گوید هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد. برخی متخصصان معتقدند که هرچند در ظاهر، کانت در مقابل روان‌شناسی‌گرایی هیوم موضع می‌گیرد، اما در بنیاد، فلسفه کانت به‌خصوص

1. Morton White

نظریه شناخت او، دارای روح روان‌شناسی گرایانه‌ای است که در افکار هیوم، بارکلی و لاک ریشه دارد (Waxman, 2019, pp. 45-81). واکسمن افزون بر این، ریشه برخی از رویکردهای روان‌شناسی گرایانه بعدی را در روان‌شناسی گرای کانت و اسلاف او ردیابی می‌کند. این تبیین مخالفان بسیاری دارد؛ چون دیدگاه غالب این است که معرفت‌شناسی کانت در مقابل روان‌شناسی گرای هیوم قرار دارد (Kitcher, 1995, p. 205). البته به احتمال زیاد متخصصان ایرانی فلسفه کانت از چنین توصیفی از نظریه شناخت کانت، دچار حیرت شوند و نسبت به آن موضعی انتقادی اتخاذ کنند. اما به نظر می‌رسد تعبیر «روان‌شناسی گرای» چنان تعبیر کلی‌ای است که نه فقط می‌توان بخش بزرگی از فلسفه هیوم را بدان متصف ساخت، بلکه جنبه‌هایی از نظریه شناخت کانت را نیز می‌توان درون آن قرار داد. به‌طور کلی به دشواری می‌توان میان تبیین‌های روان‌شناسی گرایانه و برخی از تبیین‌های فلسفی‌ای که بر مرز خود با روان‌شناسی گرای تأکید دارند، تمایز قائل شد.

هیوم این جرئت را داشت که در مقابل حدود بیست قرن، تاریخ متافیزیک پیش از خود بایستد و تبیین‌هایی را که بر شهود و وضوح عقلانی و اتقان قیاس و نظیر این‌ها مبتنا داشتند، با رجوع به تبیین‌های روان‌شناختی، از جمله درون‌نگری‌های خود زیر سؤال ببرد؛ مثلاً درحالی که برای بیش از بیست قرن، غالب فلاسفه وجود «من» را به‌نحو حضوری و بی‌واسطه بدیهی می‌دانستند، با این تبیین روان‌شناختی زیر سؤال برد که وقتی من به درون خود می‌نگرم نفس را نمی‌بینم، بلکه توالی ادراکات را می‌بینم.

۲-۲. سهم روان‌شناسی گرای هیوم در فلسفه معاصر

روان‌شناسی گرای هیوم صرفاً واجد اهمیت تاریخی نیست، بلکه همچنان فلسفه معاصر را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد که البته از تأثیر آن به‌لحاظ تاریخی مهم‌تر است. مشهورترین میراث بر روان‌شناسی گرای هیوم، کواین است. هرچند نگاه او به روان‌شناسی گرای با هیوم متفاوت است، اما خود وی ریشه افکار خود را تجربه گرای قرن هجدهم، به‌خصوص روان‌شناسی گرای هیومی می‌داند.





از نظر کواين، معرفت‌شناسی در نهایت امر، بایستی به مثابه شاخه‌ای از علوم تجربی، به‌ویژه روان‌شناسی شناخت درآید و از حیث روش‌شناسی، راه علوم تجربی را در پیش بگیرد. وی در مقاله معرفت‌شناسی طبیعی شده اظهار می‌دارد که «[مطابق روش‌شناسی جدید] معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، اما قالبی نو به خود گرفته است و جایگاه آن روشن شده است. نشان داده شده است که معرفت‌شناسی صرفاً بخشی از روان‌شناسی است و از این رو بخشی از علوم طبیعی. معرفت‌شناسی به مطالعه پدیده‌های طبیعی، یعنی فاعل شناسای انسانی فیزیکی می‌پردازد (Quine, 1994, p. 29). معرفت‌شناس امروز پیش از آنکه نظریه‌ای را عرضه دارد، نظر دانشمندان مرتبط با مسئله معرفت را نیز جویا می‌شود. نتیجه چنین رویکردی این است که معرفت‌شناسی معاصر صبغه پیشینی خود را تا حد زیادی از دست داده و رنگ و بوی پسینی به خود گرفته است.

این قسم از طبیعی‌گرایی، به طبیعی‌گرایی روش‌شناختی موسوم است، اما امروزه گونه دیگری از طبیعی‌گرایی مورد توجه قرار گرفته است که به طبیعی‌گرایی متافیزیکی موسوم است. هنگام استعمال طبیعی‌گرایی بدون هیچ قیدی، معمولاً این معنای عام از طبیعی‌گرایی مدنظر است. طبیعی‌گرایی در معنای عام، سابقه‌ای طولانی در فلسفه غرب دارد. فلاسفه و معرفت‌شناسان گوناگون، هر کدام معنای خاصی را از این اصطلاح مراد می‌کنند؛ از این رو به دست دادن تبیینی جامع از آن بسیار دشوار است. اما به‌رحال امروزه غالب فلاسفه‌ای که در سنت انگلیسی-آمریکایی^۱ قرار می‌گیرند، یا خود را طبیعی‌گرا می‌نامند و یا تبیین‌هایی را که از مفاهیم فلسفی کلیدی به دست می‌دهند دارای رنگ و بوی طبیعی‌گرایانه می‌دانند. دامنه نفوذ طبیعی‌گرایی به سرعت در حال گسترش است و هر روز طرفداران بیشتری می‌یابد.

از منظر متافیزیکی و هستی‌شناختی، طبیعی‌گرایی حاکی از این است که هستی منحصر در عالم طبیعت است و هیچ نیروی فوق طبیعی‌ای در طبیعت دخیل نیست

1. anglo-american

(خانی، ۱۳۸۶، ص ۶۸۶). طبیعی‌گرایی با تجربه‌گرایی پیوند تاریخی دارد و در طول آن قرار دارد. همچنین طبیعی‌گرایی توجه و تأکید ویژه‌ای بر علم دارد. این تأکید چنان شدید است که در هیچ یک از مکاتب فلسفی دیگر مشاهده نمی‌شود. طبیعی‌گرایی علم را ارج می‌نهد؛ زیرا علم فقط به قلمرو طبیعت توجه دارد و تلاش می‌کند از اسرار آن پرده ببرد. به همین دلیل است که گاهی طبیعی‌گرایی را علم‌گرایی نیز می‌نامند.

با آنکه طبیعی‌گرایی معاصر دارای قرائت‌های بسیار متنوعی است، اما برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند که همه قرائت‌های این نحله فلسفی به‌نحوی در دو اصل زیر مشترک‌اند:

الف. اصل هستی‌شناختی: پذیرش برداشتی کاملاً علمی از طبیعت.

ب. اصل روش‌شناختی: بازسازی رابطه سنتی فلسفه و علم، به‌نحوی که پژوهش فلسفی متصل با علم تلقی شود (De Caro & Mccarthur, 2004, p. 3). این قول قابل مناقشه است؛ چون برخی از فلاسفه طبیعی‌گرایی، روش‌شناختی را پذیرفته‌اند بی آنکه تسلیم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی بشوند؛ مثلاً آلون گلدمن^۱ از این دسته است (Goldman, 1999, p. 26).

حال چگونه روان‌شناسی‌گرایی هیوم راه به طبیعی‌گرایی می‌برد؟ این پیوند از چند طریق اتفاق می‌افتد. نخست اینکه هیوم نخستین فیلسوفی بود که راه مطالعه ذهن را نه متافیزیک و معرفت‌شناسی متأثر از متافیزیک، بلکه مشاهده تجربی روان‌شناختی دانست و خود نیز بدین کار اقدام کرد. دوم اینکه هیوم بر مبنای همین روش خود، وجود غیر مادی را به‌نحوی در معرض شک قرار داد؛ چیزی که به طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی معاصر بسیار نزدیک بود. سوم اینکه بنیادهای فلسفه را به لرزه درآورد. این نیز کاری بود که طبیعی‌گرایی معاصر انجام داد.

چنانکه کواین تصریح کرده است، روان‌شناسی‌گرایی هیوم پیش‌گام و نقطه شروع طبیعی‌گرایی قرن بیستمی است (Pakaluk, 1989, p. 451). اما طبیعی‌گرایی در کواین متوقف

1. Alvin Goldman





نشده است و امروزه در قالب علوم شناختی، رقیبی جدی برای تبیین‌های فلسفی از امور مختلفی است که در بالا اشاره شد، اموری نظیر مفاهیم کلی، زبان، اخلاق و غیره. کارهای جورج لیکاف، از جمله کتاب *فلسفه جسمانی* (۱۳۹۴) که به کمک مارک جانسون نوشته شده است، نمونه‌ای است از ایستگاه امروزی روان‌شناسی گرایایی که با دیوید هیوم آغاز شد، در کوااین در قالب طبیعی‌گرایی به اوج رسیده و در برخی رویکردهای میان‌رشته‌ای مرتبط با علوم شناختی جنبه کاربردی پیدا کرده است. البته باید توجه داشت که کل رویکردهای غالب در علوم شناختی را نمی‌توان به روان‌شناسی گرایایی فروکاست، بلکه بخش مهمی از غالب رویکردهای رایج در علوم شناختی، از روح روان‌شناسی گرایانه بهره برده است.

به‌طور کلی و فارغ از قلمرو علوم شناختی، بخش مهمی از فلسفه معاصر که تمایلات تحلیلی دارد، به روان‌شناسی گرایایی تمایل پیدا کرده است. این موضوع حتی در فلسفه علم نیز قابل مشاهده است؛ به‌طور مثال وجه برجسته توماس کوهن، یکی از نامدارترین فیلسوفان علم قرن بیستم، به وضوح تبیین‌های روان‌شناسی گرایانه او از ماهیت انقلاب علمی است. اما نخستین فیلسوفی که جرئت پیدا کرد تبیین روان‌شناسی گرایانه را در کنار تبیین‌های متافیزیکی مطرح کند، دیوید هیوم بود. چه بسا اگر او این جرئت را پیدا نمی‌کرد، چنان تحولات گسترده‌ای برای مدت‌های طولانی به تعویق می‌افتاد.

۲-۳. چرا روان‌شناسی گرایایی هیوم مورد توجه قرار گرفت؟

پس از رنسانس علم به رقیبی قدرتمند برای فلسفه تبدیل شد. از آن به بعد فیلسوفان اغلب با نوعی نقصان در اعتماد به نفس به علم نگرسته‌اند و میل به تشبیه به علم در فلسفه ریشه انداخت (Goldman, 1999, p. 32). روان‌شناسی گرایایی که با هیوم آغاز شد به تدریج این رقابت را به نفع علم تغییر داد. رویکرد پدیدارگرایانه هیوم با چاشنی روان‌شناسی گرایانه، بهترین ابزار را مشاهده می‌داند. وقتی پای مشاهده به میان می‌آید، علوم تجربی بهترین و کارآمدترین ابزار به شمار می‌آید. شاید همین اعتباری

که هیوم برای علوم تجربی قائل بود، در جلب توجه کانت به اهمیت علوم تجربی بی تأثیر نبوده باشد.

پس باید روان‌شناسی‌گرایی هیوم را در پیوند با سایر عناصر اصلی رویکرد او دید؛ عناصری که فقط وقتی در کنار هم قرار گرفتند، چنان نقشی انقلابی در تاریخ فلسفه غربی ایفا کردند. پس سه گانه روان‌شناسی‌گرایی، پدیدارگرایی (که با پدیدارشناسی هوسرلی متفاوت، ولی مرتبط است) و علم‌گرایی معتدل در هیوم باعث شد نسخه‌ای پیچید که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان بعدی قرار بگیرد.

۲-۴. دیدگاه‌های انتقادی

همان‌قدر که روان‌شناسی‌گرایی و اموری مرتبط با آن نظیر علم‌گرایی و طبیعی‌گرایی در رویکردهای تحلیلی طرفدار دارد، در فلسفه قاره‌ای سخت مورد مخالفت قرار گرفته است. حتی در درون خود جریان تحلیلی نیز کم نیستند فیلسوفانی که هم طبیعی‌گرایی کوانینی را افراطی می‌دانند و هم تبیین‌های تجربی و مبتنی بر علوم شناختی از مفاهیم و پرسش‌های فلسفی را بی‌وجه و گمراهانه می‌خوانند. مخصوصاً در فضای فلسفی ایران موضع‌گیری در مقابل طبیعی‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی بسیار زیاد است. در هر صورت ما برآنیم که در قلمرو فلسفه، گریزی از اردوگاه‌های رقیب نیست. روان‌شناسی‌گرایی و ضدیت با روان‌شناسی‌گرایی دو اردوگاه رقیب هستند. اگر در اردوگاه روان‌شناسی‌گرایی قرار گرفته باشیم، سهم هیوم را نمی‌توان در این باب نادیده گرفت، سهمی که اغلب نادیده گرفته می‌شود.

البته گاه نسبت به کل فلسفه هیوم موضع‌گیری منفی وجود دارد و هر سخن و ایده و رویکرد منسوب به هیوم با دیده تردید و گاه انکار نگریسته می‌شود. این نگاه انتقادی را نباید با نگاه انتقادی روشمند به روان‌شناسی‌گرایی هیوم خلط کرد؛ دومی قابل دفاع است، ولی اولی نه. اغلب انتقادات به روان‌شناسی‌گرایی از موضع کانتی تأثیر پذیرفته‌اند. به تعبیر ساده‌تر، غالب منتقدان روان‌شناسی‌گرایی هیوم به نحوی میراث‌بر کانت به شمار می‌آیند.



نتیجه‌گیری

بنابراین اگر بخواهیم عنوان و مسئله اصلی مقاله را مبنا قرار داده و سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایي معاصر را مبنا قرار بدهیم، باید بگوییم تا آنجا که جنبه منطقی روان‌شناسی گرایي مدنظر باشد، یعنی مناقشه فرگه و هوسرل، هیوم چندان سهمی در این مناقشه ندارد. اما اگر آن جنبه از روان‌شناسی گرایي را در نظر داشته باشیم که در قالب طبیعی گرایي تکامل پیدا کرده است، سهم هیوم بسیار تعیین کننده بوده است و از حد سهم تاریخی فراتر می‌رود. همه این‌ها منوط به این است که توجه داشته باشیم که اصطلاحات «روان‌شناسی گرایي» و «طبیعی گرایي» معانی متعدد دارند و باید مطابق معنای مورد نظر خود درباره‌شان به داوری بنشینیم.



نظر
هدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

فهرست منابع

۱. توماس، هنری. (۱۳۷۲). بزرگان فلسفه (مترجم: فریدون بدره‌ای، چاپ سوم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. شاملو، غلامرضا؛ سلمانی، علی. (۱۳۹۱). زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم. پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷، صص ۹۵-۱۱۲.
۳. حکاک. سید محمد. (۱۳۸۰). تحقیق در آراء معرفتی هیوم. تهران: مشکوه.
۴. خاتمی، محمود. (۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر. تهران: علم.
۵. کرد فیروزجائی، یارعلی. (۱۳۸۶). فلسفه فرگه (چاپ دوم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. لازمی، فریده؛ شهرآیینی، سید مصطفی. (۱۳۹۹). تحویل‌گرایی اخلاق نسبت به دین در فلسفه دیوید هیوم: کوششی برای شفاف‌سازی نسبت دین و اخلاق در فلسفه دیوید هیوم. فلسفه دین، ۲۳(۲)، صص ۱۱-۳۱.
۷. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک. (۱۳۹۴). فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب (مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی). تهران: آگاه.
۸. مگی، بریان. (۱۳۸۵). فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب (مترجم: عزت‌الله فولادوند). تهران: خوارزمی.
۹. هیوم، دیوید. (۱۳۸۷). تاریخ طبیعی دین (مترجم: حمید عنایت). تهران: خوارزمی.
۱۰. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵ الف). کاوشی در خصوص فهم بشری (مترجم: کاوه لاجوردی). تهران: نشر مرکز.
۱۱. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵ ب). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (مترجم: جلال پیکانی). تهران: ققنوس.
۱۲. هیوم، دیوید. (۱۳۹۶). جستاری در باب اصول اخلاق (مترجم: مجید داودی). تهران: نشر مرکز.



۱۳. هیوم، دیوید. (۱۳۹۷). رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی، کتاب دوم و سوم: در باب انفعالات و اخلاق (مترجم: جلال بیکانی). تهران: نشر ققنوس.
۱۴. یوسفی، محمدتقی؛ شادپور، میثم. (۱۳۹۶). تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره‌ی جوهریت و این‌همانی ذهن. معرفت فلسفی، (۵۸)، صص ۶۷-۸۴.
15. Cussins, Adrian. (1987). Varieties of Psychologism. *Synthese* (70), pp. 123-154. D. Reidel Publishing Company.
16. De Caro, Mario, & Mccarthur, David. (Eds.). (2004). *Introduction in De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*. Harvard University Press.
17. Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.
18. Ellis, B. (1990). *Truth and Objectivity*. Oxford: Blackwell.
19. Gaskin, j. c. a. (1988). *Hume's Philosophy of Religion* (2nd Ed.): Library of Philosophy and Religion, Basingstoke: Macmillan.
20. Goldman, Alvin. (1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press.
21. Goldman, Alvin. (2011). Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism; or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package. In *Evidentialism and its Discontents* (Trent Dougherty, ed., pp. 254-279). Oxford University Press.
22. Kitcher, Patricia (1995), "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism", in: *Noûs*, 29(3), pp. 285-315.
23. Kusch, Martin. (2007). Psychologism. In *Stanford Encyclopedia of philosophy*. First published Wed Mar 21, 2007; substantive revision Thu Feb 27, 2020
24. Pakaluk, Michael. (1989). Quine's 1946 Lectures on Hume. *Journal of the History of Philosophy* (Vol 27, Number 3, pp. 445-459). Johns Hopkins University Press.
25. Quine W. V. Q. (1994). Epistemology Naturalized. In *Naturalizing Epistemology* (Hillary Kornblith, Ed., pp. 15-32).



نظر
هدیه

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

26. Sluga Hans. D. (1980). *Gottlob Frege*. 1st. pub London: Routledge & Kegan paul.
27. Waxman, W. (2019). *A Guide to Kant's Psychologism*. New York: Routledge.
28. White, M. (2000). The Ideas of the Enlightenment and Their Legacy The Psychologism of Hume and Quine Compared. In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (Vol. 7, pp. 151- 159).
29. Zagzebski, Linda. (2001), "Introduction" in: Fairweather. Abrol, Zagzebski. Linda, *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.



نظر
صدر

سهام دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی در فلسفه غربی

References

1. Cussins, Adrian. (1987). Varieties of Psychologism. *Synthese*, 70, pp. 123-154.
2. De Caro, M. & Macarthur, D. (Eds.). (2004). *Introduction in De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*. Harvard University Press.
3. Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
4. Ellis, B. (1990). *Truth and Objectivity*. Oxford: Blackwell.
5. Gaskin, j. c. a. (1988). *Hume's Philosophy of Religion*. Library of Philosophy and Religion, Basingstoke: Macmillan.
6. Goldman, A. (2011). Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism; or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package. In *Evidentialism and its Discontents* (Trent Dougherty, ed., pp. 254-279). Oxford University Press.
7. Goldman, Alvin .(1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press.
8. Hakkak, S. M. (1380 AP). *An inquiry into Hume's epistemic views*. Tehran: Meshkat Publication. [In Persian]
9. Hume, D. (1387 AP). *A Natural History of Religion*. (H. Enayat, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
10. Hume, D. (1395a AP). *An Inquiry concerning Human Understanding*. (K. Lajevardi, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
11. Hume, D. (1395b AP). *A Treatise of Human Nature*. (J. Paykani, Trans.). Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian]
12. Hume, D. (1396 AP). *An Inquiry concerning the Principles of Morals*. (M. Davoodi, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
13. Hume, D. (2017). *A treatise on human nature, book two and three: about passiveness and ethics* (J. Paykani, Trans.). Tehran: Nashr Ghoqnoos. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

14. Likaoff, G. & Johnson, M. (1394 AP). *Philosophy in the flesh*. (J. Mirzabeigi, Trans.). Tehran: Agah Publication. [In Persian]
15. Khatami, M. (1386 AP). *An introduction to the contemporary Western philosophy*. Tehran: Elm Publication. [In Persian]
16. Kitcher, Patricia (1995), "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism", in: *Noûs*, 29(3), pp. 285-315.
17. Kordfiroozjayi, Y. (1386 AP). *Philosophy of Frege*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
18. Kusch, Martin, "Psychologism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/psychologism/>>.
19. Lazemi, F. & Shahrayini, S. M. (1399 AP). Moral reductionism about religion in David Hume's philosophy: an attempt to elucidate the relation between religion and ethics in David Hume's philosophy. *Philosophy of religion*, 23(2), pp. 11-31. [In Persian]
20. Magee, B. (1385 AP). *Great philosophers*. (E. Fouladvand, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
21. Pakaluk, M. (1989). Quine's 1946 Lectures on Hume. *Journal of the History of Philosophy*, 27, pp. 445-459.
22. Quine W. V. Q. (1994). Epistemology Naturalized. In *Naturalizing Epistemology* (Hillary Kornblith, Ed., pp. 15-32). Bradford Books.
23. Shamloo, Gh & Salmani, A. (1391 AP). Elimination of a misconception: the place of reason in ethics and aesthetics from Hume's perspective. *Ethical Research*, 7, pp. 95-112. [In Persian]
24. Sluga Hans. D. (1980). *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
25. Thomas, H. (1372 AP). *Great philosophers*. (F. Badrei, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
26. Waxman, W. (2019). *A Guide to Kant's Psychologism*. New York: Routledge.

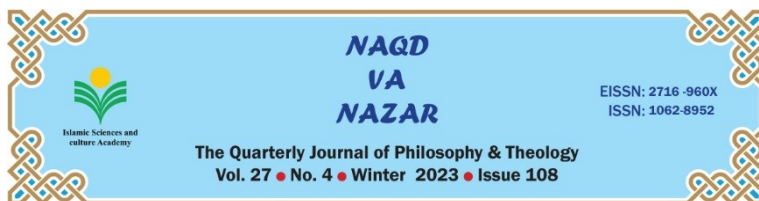


27. White, M. (2000). The Ideas of the Enlightenment and Their Legacy-The Psychologism of Hume and Quine Compared. In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (7), pp. 151-159.
28. Yousefi, M. T. & Shadpour, M. (2017). A critical analysis of David Hume's view of the substantiality and identity of the mind. *Philosophical knowledge*, (58), pp. 67-84. [In Persian]
29. Zagzebski, L. (2001). Introduction. (In Fairweather. Abrol, Zagzebski, Eds.), *Virtue Epistemology*. Oxford University Press.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱



Research Article
**A Study of the Fallacy of Begging the Question
and Its Argumentative Structure**

Houman Mohammad Ghorbanian¹

Received: 07/07/2022

Accepted: 20/08/2022

Abstract

In *The Organon*, the fallacy of begging the question first appears in the fifth chapter of “the sophisticated refutations,” where Aristotle believes that this fallacy is deceptive only when similar things cannot be distinguished from different things. On this definition, begging the question is a circular arguments, in which the conclusion is identically one of the premises. The same interpretation appears in the works of Muslim logicians as well, where most examples are those in which the conclusion and premises differ only in their appearance. In the classical logic, however, reiteration of premises in the conclusion does not amount to the invalidity of the argument. In the present research, which is done with the analytical-analogical method, we propose a structure of the fallacy of begging the question: it does not involve a simple circle where the conclusion appears in the premises; rather, it involves the claim that the circular relation between the premise and the conclusion is a criterion for the truth of a certain proposition. In fact, the formal structure of this fallacy is as follows: $(P \rightarrow P) \vdash P$. Given the truth or falsity of a proposition for an audience, this proposal can explain why certain circles are epistemically misleading to the audience, and others are not. Moreover, the argument “if P, then P” will not be rendered invalid in this way neither syntactically nor semantically.

Keywords

Fallacy, begging the question, circular deduction, form of argument, valid argument.

1. Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran: h.ghorbanian@ltr.ui.ac.ir.

* Mohammad Ghorbanian, H. (2022). A Study of the Fallacy of Begging the Question and Its Argumentative Structure. *Jomal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp. 148-172.

Doi: 10.22081/JPT.2022.64387.1961

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

مطالعه و بررسی مغالطهٔ مصادره به مطلوب و ساختار استدلالی آن

هومن محمد قربانیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

چکیده

در ارغنون، نام مغالطهٔ مصادره به مطلوب برای اولین بار در فصل پنجم تبکیت‌های مغالطی آورده می‌شود و در آنجا ارسطو بیان می‌کند این مغالطه تنها زمانی سبب فریب می‌شود که نتوان امور مشابه را از امور متفاوت تشخیص داد. این تعریف، مصادره به مطلوب را به شکل استدلالی دوری نشان می‌دهد که نتیجه دقیقاً یکی از مقدمات باشد. چنین برداشتی در آثار منطق‌دانان اسلامی هم دیده می‌شود و اکثر مثال‌ها شامل مواردی است که نتیجه و مقدمات تنها در ظاهر با هم تفاوت دارند. اما در منطق کلاسیک تکرار مقدمات در نتیجه سبب عدم اعتبار استدلال نمی‌شود. در پژوهش حاضر که با روش تحلیلی-قیاسی انجام گرفته است، پیشنهاد ما برای ساختار این مغالطه چنین است که در اینجا با یک دور ساده و قرار گرفتن نتیجه در جایگاه مقدمهٔ استدلال روبه‌رو نیستیم، بلکه با این ادعا مواجه هستیم که رفت و برگشت دوری بین مقدمات و نتیجه، معیار صدق گزارهٔ معینی می‌شود. در واقع ساختار صوری این مغالطه این گونه است $P \vdash (P \rightarrow P)$. این پیشنهاد ما می‌تواند با توجه به درستی یا نادرستی یک گزاره در ذهن مخاطب توضیح دهد که چرا برخی دورها از نظر معرفتی برای مخاطب گمراه‌کننده هستند و برخی نیستند و همچنین نه به صورت نحوی و نه به صورت معنایی استدلال "اگر الف پس الف" را نامعتبر حساب نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

مغالطه، مصادره به مطلوب، استنتاج دوری، صورت استدلال، استدلال معتبر.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. h.ghorbanian@ltr.ui.ac.ir

* محمد قربانیان، هومن. (۱۴۰۱). مطالعه و بررسی مغالطهٔ مصادره به مطلوب و ساختار استدلالی آن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۱۴۸-۱۷۲.
Doi: 10.22081/JPT.2022.64387.1961

همانند علم منطق که با نام ارسطو پیوند خورده است، تحلیل و بررسی سفسطه و مغالطه نیز ریشه در آثار او دارد. ارسطو در رساله «تبکیت‌های مغالطی»^۱ از کتاب ارغنون^۲ به بررسی روش‌هایی می‌پردازد که فرد مغالطه‌کار به کار می‌گیرد تا حرف خود را به کرسی نشاند یا حریف خود را شکست دهد. صورت مغالطات اکثراً صورتی استدلالی است، اما مقدمات آن به جای آنکه یقینی و اثباتی باشند، معمولاً گزاره‌های کاذبی هستند که ظاهری آراسته دارند و اگر در باب محتوای آن‌ها دقت نشود، ممکن است صادق تلقی شوند. این مقدمات شبیه مقدمات یقینی‌اند یا دارای کلماتی هستند که معانی مبهم یا متعدد آن‌ها سبب گمراهی شنونده می‌شود. گاهی نیز ربط منطقی بین مقدمات برای رسیدن به نتیجه مورد نظر مغالطه‌کار وجود ندارد، اما او با برقرار کردن ارتباط‌های زبانی یا روانی، زمینه رسیدن به نتیجه را فراهم می‌کند.

اگرچه ارسطو در رساله خود تنها سیزده مغالطه را نام می‌برد، اما تحلیل او از آن‌ها هنوز برجسته‌ترین روش نقد مغالطه است. امروزه در کتاب‌های متعددی که درباره مغالطه نوشته می‌شود، بر تعداد این فهرست افزوده شده است و بر پایه تقسیم‌بندی‌ای که او از انواع مغالطه در سیصد سال قبل از میلاد مسیح، ارائه داد نظریه او گسترش یافته است. نکته جالبی که درباره تحلیل مغالطات بعد از ارسطو رخ داد، تأثیر ترتیب فصول کتاب ارغنون بود. از آنجایی که ارسطو ابتدا بحث قیاس یا به تعبیر دیگر، بحث از شناسایی استدلال‌های درست بر پایه نظریه قیاس^۴ را مطرح می‌کند، اکثر تحلیل‌هایی که درباره شناسایی مغالطات انجام شده، با عینک نظریه قیاس است.

1. Sophistical Refutations

۲. معادل‌های دیگری نیز برای عنوان این رساله از کتاب ارغنون در زبان فارسی وجود دارد، مانند: مغالطه، سفسطه، درباره ابطال‌های سوفیستی. اما معمولاً معادل بهتر در منطق برای refutation، تبکیت است. تبکیت استدلالی با هدف غلبه بر موضع خصم است و به دو دسته تبکیت جدلی و مغالطی تقسیم می‌شود. با توجه به وجود این اصطلاح در سنت فلسفی ما، به نظر ترجمه عنوان این رساله ارسطو به تبکیت‌های مغالطی، ترجمه بهتری است.

3. Organon

4. syllogism





یعنی سعی شده است صورت این استدلال‌های مغالطی نیز در همان چارچوب قیاس‌ها استخراج شود.

موضوع مقاله کنونی، بررسی یکی از مغالطات مشهور یعنی مغالطهٔ مصادره به مطلوب^۱ است. برخی اندیشمندان در آثار خود، گاهی ناخواسته از این مغالطه استفاده کرده‌اند و دوری باطل را رقم زده‌اند؛ مانند مغالطهٔ مشهور به مغالطهٔ پوزیتیویستی دربارهٔ گزاره‌های بامعنا؛ بدین ترتیب که: گزاره‌ای بامعناست که اصولاً روشی تجربی برای تعیین صدق آن داشته باشیم؛ زیرا گزاره‌هایی که روش تجربی برای تعیین صدق آن‌ها نداشته باشیم، اصلاً معنایی ندارند. آ در این استدلال، مقدمه، عکس نقیض نتیجه است و در واقع هر دو گزارهٔ واحدی را بیان می‌کنند. در واقع در نظریهٔ تحقیق‌پذیری معنا، پوزیتیویست‌ها یک دگمای فلسفی را هم در مقدمه و هم در نتیجهٔ استدلال خود تکرار می‌کنند (Staneyby, 2016, p. 30). به چنین استدلال‌هایی که اکثراً دوری هستند، به‌عنوان نمونه‌هایی از مغالطهٔ مصادره به مطلوب معرفی شده‌اند. به تعبیر دیگر به‌جای اینکه مقدمهٔ استدلال بستری برای رسیدن به نتیجه باشد، دقیقاً خود نتیجه است.

معمولاً منطق‌دانان مصادره به مطلوب را جزو مغالطات معنوی طبقه‌بندی می‌کنند؛ یعنی در این مغالطه گمان شده یا سعی بر این فریب بوده که نتیجه غیر از مقدمات است، درحالی که یکی هستند. نکتهٔ مهم این است که حضور نتیجهٔ استدلال در میان مقدمات استدلال در منطق کلاسیک، سبب عدم اعتبار آن نمی‌شود. همان‌طور که در ادامه توضیح خواهیم داد، به نظر می‌رسد منطق‌دانان مصادره به مطلوب اول را مغالطه دانسته‌اند و مصادره به مطلوب ثانی را مغالطه ندانسته‌اند. به عبارت دیگر مثلاً رسیدن از $(P \rightarrow Q)$ به $(\sim Q \rightarrow \sim P)$ مغالطه نیست، اما رسیدن از $(P \rightarrow Q)$ به $(P \rightarrow Q)$ مغالطه است. پس سوال به‌جایی خواهد بود، اگر بررسی صورت منطقی این مغالطه

1. The fallacy of begging the question

۲. دربارهٔ نقد نظریهٔ معناداری پوزیتیویسم منطقی بر اساس دوری بودن آن، مقالهٔ معروف پوپر بسیار جذاب است:
Popper, K. R., Kneale, W. C., & Ayer, A. J. (1948). Symposium: What Can Logic Do for Philosophy? Proceedings of the Aristotelian Society. *Supplementary Volumes*, 22, pp. 141–178.

چیست و چگونه باید عدم اعتبار آن را نشان داد؟ یعنی مطمئناً صورت منطقی این مغالطه به شکل $P \cup \{ \Sigma \} \vdash P$ نخواهد بود؛ زیرا این صورت آشکاراً معتبر است. بدین ترتیب محور اصلی این مقاله پاسخ به این پرسش خواهد بود که ساختار منطقی مصادره به مطلوب چیست.

در ادامه نخست به معنای لفظی نام این مغالطه توجه می‌کنیم و سپس تعریف این مغالطه را در طول تاریخ بررسی خواهیم کرد. در این راستا و جهت طولانی‌نشدن بحث، از بحث تفصیلی درباره‌ی تعریف مغالطه به‌طور کلی یا دسته‌بندی انواع آن اجتناب خواهیم کرد و درنهایت، سعی خواهیم داشت تا ساختار منطقی این مغالطه را نشان دهیم.

۱. وجه تسمیه عنوان مغالطه مصادره به مطلوب

وقتی ارسطو قصد دارد به این مغالطه اشاره کند، از عناوینی مانند $\tau\acute{o} \epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\iota \alpha\iota\tau\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ یا $\tau\acute{o} \epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\iota \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ استفاده می‌کند که معادل انگلیسی آن می‌تواند به صورت *taking the principle for granted* یا *asking the original point* باشد (Minto, 2019, p. 144). امروزه در زبان انگلیسی این مغالطه با عنوان *Begging the question* شناخته می‌شود، هرچند این عبارت معنای عجیبی دارد، زیرا معمولاً *Begging* در انگلیسی به معنای درخواست کردن است و *Beggar* از همین ریشه به معنای گدا و فقیر است.

اسپارکس در مقاله ۱۹۶۶م خود، تعجیش را از معادل انگلیسی این عنوان، موضوع تحقیقی زبان‌شناختی قرار داده است و می‌پرسد در کجای این مغالطه «درخواست کردن» وجود دارد؟ یا اگر معنایی استعاری از این عبارت منظور است، از چه ریشه و بنیانی انتقال و اشتقاق معنا رخ داده است؟ (Sparkes, 1966, p. 462) حتی عنوان لاتینی این مغالطه (*petitio principia*) نیز کمکی در این مورد نمی‌کند؛ زیرا به معنای «فرض گرفتن یک اصل یا آغاز» است و احتمالاً منظور از آغاز، همان چیزی است که استدلال با آن آغاز می‌شود و در اصطلاح منطقی، منظور همان مقدمه استدلال است. طبق نظر اسپارکس ریشه این عبارت در این نکته نهفته است که وقتی مثلاً در یک دادگاه، استدلالی مطرح





می‌شود، دو طرف باید مقدمات آن را بپذیرند، و گرنه استدلال جلو نمی‌رود. پس وقتی فردی استدلالی را ارائه می‌کند، از مخاطب خود درخواست می‌کند که مقدمات آن را درست قلمداد کند. اما وقتی کسی دست به مغالطه مصادره به مطلوب می‌زند، در واقع از مخاطب خود درخواست می‌کند تا درستی چیزی که درستی آن محل سؤال و تردید است را مفروض و بدیهی بداند یا به عبارت دیگر درستی نتیجه یا چیزی که محل سؤال است (question) و باید اثبات شود را از مخاطب درخواست (beg) می‌کند و می‌طلبد یا به تعبیری، They are begging for the truth of what has been questioned.

بر همین راستا می‌توان معنای معادل فارسی این مغالطه را نیز درک کرد. در اصلاح منطقیون، لفظ «مطلوب» به معنای نتیجه استدلال قبل از استنتاج و اثبات آن از طریق مقدمات است. در واقع بعد از اثبات اعتبار استدلال، «مطلوب» تبدیل به «نتیجه» می‌شود. پس در این مغالطه، فرد فریب کار صدق و درستی آنچه را که مطلوب است اما هنوز اثبات نشده را «مصادره» و به‌زور ضبط می‌کند.

در متون منطقی فلاسفه مسلمان نیز از همین اصطلاح «مصادرة علی المطلوب» استفاده شده است. مثلاً صدرالمتألهین در التنتیح چنین می‌گوید: «و اما الغلط بحسب المادة فکالمصادرة علی المطلوب الاول، و هو أن تكون النتيجة مقدمة فی قیاس ینتجها بلفظ آخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۵۴)؛ و اما اشتباه در استدلال به‌حسب ماده آن مانند مصادره بر مطلوب اول است که در آن، نتیجه همان مقدمه قیاس است که با کلمات دیگری [اما با همان محتوا] دوباره نتیجه گرفته شده است.

همان‌طور که در اصطلاح منطق دانان ایرانی - اسلامی دیده می‌شود، عنوان این مغالطه کمتر سبب رهنمی ذهن می‌شود و احتمالاً این امر به ترجمه‌های خوبی باز می‌گردد که از آثار ارسطو و دیگر فلاسفه یونانی در عهد نهضت ترجمه انجام شد و برخلاف اصطلاحات انگلیسی که با واسطه زبان لاتینی به زبان یونانی اشاره دارند، معادل‌های عربی مستقیماً با توجه به زبان یونانی انتخاب شده‌اند.

در بخش بعدی سعی می‌کنیم با اشاره به تعریف این مغالطه نزد منطق دانان مختلف، تاریخچه و سیر تطور معنای این مغالطه را بررسی کنیم.

۲. نگاهی اجمالی به تعریف و تاریخچه مغالطه مصادره به مطلوب

در همه تعاریفی که از مغالطه مصادره به مطلوب وجود دارد، این نکته مشترک است که آنچه به عنوان نتیجه استدلال قرار است اثبات شود، به عنوان مقدمه آورده می شود و چون صدق مقدمات استدلال باید مفروض باشند تا استدلال بتواند جلو رود، بلافاصله صدق نتیجه هم حاصل می شود. در ادامه با اشاره به تعریفی که برخی منطق دانان بزرگ از این مغالطه داشته اند، ظرایف بیشتری درباره آن آشکار می شود. به احتمال زیاد سابقه شناسایی مغالطه ها و دسته بندی و نام گذاری آن ها به پیش از ارسطو برمی گردد، اما شاید مناسب باشد بررسی این مغالطه خاص را از کتاب ارغنون آغاز کنیم.

۱-۲. مغالطه مصادره به مطلوب از نظر معلم اول

در کتاب ارغنون، نام این مغالطه برای اولین بار در فصل پنجم بخش «تبکیت های مغالطی» آورده می شود و در آنجا ارسطو بیان می کند این مغالطه تنها زمانی مؤثر است و سبب فریب خوردن فرد می شود که او نتواند امور مشابه را از امور متفاوت تشخیص دهد؛ یعنی نتواند تشخیص دهد نتیجه، همان مقدمه مفروض استدلال است که فرد مغالطه کار به طریقی زیرکانه ظاهراً آن را تغییر داده، اگرچه باطناً همان مقدمه آشنا است (Jones, 2012, pp. 357-360).

ارسطو در بخش ۲۷ از تبکیت های مغالطی از کتاب ارغنون، دوباره و به شکل مجزا به این مغالطه باز می گردد و آن را چنین تعریف می کند:

[اول] هنگام مواجهه با تبکیتی که همراه با توسل و فرض همان چیزی است که قرار است اثبات شود، حتی اگر ذات آنچه محل سؤال است روشن و بدیهی باشد یا چیزی باشد که مورد قبول عموم است، نباید این مغالطه مورد قبول قرار گیرد، بلکه باید حقیقت مغالطه برای او برملا شود. اگر هم به فرض چنین امری رخ ندهد و حقیقت آشکار نشود، آن گاه به سبب نادرستی چنین استدلالی، مجیب می تواند همان ترفند مغالطه را برای سائل به کار گیرد و برای او تبیین کند که هیچ استدلالی نیاورده است؛ زیرا تبکیت و نقض موضع خصم باید مستقل از آنچه





محل بحث است انجام شود. دوم، مجیب باید بگوید آن موضع صرفاً از این لحاظ مدنظر قرار گرفته که قرار نیست از آن به عنوان مقدمه استفاده شود، بلکه قرار است علیه آن استدلال شود، به طریقی مخالف آنچه در تبکیت‌های موجود در مسائل جانبی اخذ شده است (Aristotle, *Organon as cited in Jones et al*, 2012, p. 91).

به نظر می‌رسد راه حل ارسطو برای مقابله با این مغالطه، صرفاً آشکار کردن مسیری است که فرد مغالطه کار طی کرده است؛ یعنی یا باید از او خواست تا همان مقدمات را به عنوان نتیجه استدلال تکرار نکند یا اگر آن مقدمه، مقبولیت داشت و صادق دانسته می‌شد، باید از فرد مغالطه کار خواست تا از آن عبارت صرفاً جهت اثبات موضع خود استفاده کند و نه اینکه آن را در نتیجه بیاورد و ظاهراً نشان دهد که سعی دارد آن را اثبات کند.

۲-۲. مغالطه مصادره به مطلوب اول از نظر منطق دانان مسلمان

تغییری که در بررسی این مغالطه در آثار منطق دانان مسلمان دیده می‌شود این است که معمولاً در عنوان، «مطلوب» به «مطلوب اول» تغییر می‌کند. منظور از مطلوب اول نتیجه‌ای است که مستقیماً از مقدمات قیاس استنتاج می‌شود و در واقع مطلوب اول، نتیجه بالذات مقدمات است. اما صدق هر قضیه‌ای، می‌تواند صدق قضایای دیگری را هم در پی داشته باشد؛ مثلاً صدق قضیه کلیه، صدق جزئی را نیز تضمین می‌کند یا با صدق نتیجه، می‌توانیم بگوییم عکس مستوی و عکس نقیض آن هم صادق هستند. پس در واقع مقدمات استدلال علاوه بر مطلوب اول، قضایای دیگری مانند عکس نتیجه را هم در پی دارند. این نتایج ثانویه که نتایج بالعرض مقدمات هستند، مطلوب ثانی خوانده می‌شوند؛ مثلاً در ضرب اول از شکل اول، یا ضرب Barbara، هر الف ب است و هر ب ج است، می‌توان علاوه بر هر الف ج است، بعضی الف ج است را نیز نتیجه گرفت که نتیجه اول، همان مطلوب اول یا نتیجه بالذات است و نتیجه دوم، بالعرض حاصل شده است. حال با توجه به این توضیحات، آنچه در نظر منطق دانان مسلمان مغالطه آمیز است، آن است که مطلوب اول که همان نتیجه مستقیم استدلال است، در مقدمات تکرار شود.

فارابی در کتاب المنطقیات، مصادره به مطلوب را هم در ایجاد تصور و هم در ایجاد تصدیق مؤثر می‌داند و از نظر او این تصور و تصدیق می‌تواند هم یقینی (حقیقی) باشد و هم ظنی. اکثر مثال‌هایی که معلم ثانی می‌آورد، مواردی هستند که مغالطه‌کار با تغییری جزئی، نتیجه را به عنوان مقدمه استدلال تکرار می‌کند یا اینکه استدلال دوری است؛ مثلاً لذت خیر است، چون فرح بخش است. مغالطه در اینجا نهفته است که در واقع لذت همان امر فرح بخش است و در واقع گفته‌ایم لذت خیر است، چون امر فرح بخش خیر است؛ و به همین ترتیب مثال دیگر او مبنی بر «العدل موثر لأنه انصاف» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۱۶).

اما کلام ابن سینا درباره این مغالطه در شفا بسیار شبیه سخن ارسطو است:

و اما المصادرة على المطلوب الاول، فإن عرف المجيب أنه مصادرة لم يسلم و لم تلزم الشنعه، و إن كانت الشهرة توجب تسليما، أنكر، و لم يحتشم نائلا؛ إنى بعد أن خالفت الشهرة في الوضع الذي انصره، فكذلك أخالفه فيما هو هو او على حكمه، فإن سها و لم يتنبه ودلس عليه فسلم المصادرة، فإن اتبته تدارك و قال: هب أنى سلمت، فليس لك قياس، لأن هذا التسليم رجوع منى عن وضعى، و مساعدة لك، و أما انت فلم تعمل شيئا و لم تفهم تبكيتا؛ و كيف يكون و انت استعملت نفس نقيض وضعى فى إبانته، و المقدمه عين النتيجة؛ بدین ترتیب در مورد مصادره بر مطلوب اول، پس اگر مجیب بداند که با مغالطه مصادره روبرو است، نباید تسلیم شود و لازم نیست با سائل جدال کند، و راه حل این است که اگر مطلوب از مشهورات است و به نظر باید تسلیم آن شود، باید آن را انکار کند و متواضعانه رفتار نکند: مجیب بعد از مخالفت با قضیه و وضع مشهوری که سبب پیروزی سائل می‌شود همچنین باید با قضیه‌ای که سائل مقدمه قرار داده یا حکم او هم باید مخالفت کند، آن‌گاه اگر سائل متوجه این ترند نشد مجیب پیروز می‌شود و اگر متوجه شد باید بگوید فرضاً من صحبت تو را قبول کردم، اما تو استدلالی نیاورده‌ای؛ زیرا من این سخن را به سبب اینکه موضع و قضیه‌ای مقبول برای من است پذیرفته‌ام و اگرچه به نفع تو است، اما تو





هیچ کاری در این مورد، غیر از استدلال تبکیتی، نکرده‌ای و چطور ممکن است استدلال تو درست باشد درحالی که از نقیض وضع من برای توضیح آن استفاده کرده‌ای و مقدمه استدلال تو، عین نتیجه آن است (ابن سینا، ۱۴۳۳ق، ج ۴، ص ۱۰۲).

همان‌طور که شیخ‌الرئیس توضیح می‌دهد، در مقابل این مغالطه نباید تسلیم شد و در پاسخ یا باید مخاطب را متوجه دور موجود در استدلال کرد یا اگر او متوجه این امر نشد یا نخواست توجهی کند، باید به او گفت که آنچه گفتی مخالف موضع من است و مقدمه همان نتیجه است و به این ترتیب موضع من ابطال نمی‌شود. متأسفانه ابن سینا در اینجا مثالی ارائه نمی‌دهد.

خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس همان تعریف سابق، یعنی یکی بودن مطلوب با یکی از مقدمات را ذکر می‌کند، هر چند مثال‌ها و نکات ظریف بیشتری را درباره این مغالطه آشکار می‌کند. از نظر او معمولاً مغالطه با تغییری جزئی در مطلوب و قراردادن آنچه تغییر یافته در مقدمات، شکل پیچیده‌تری پیدا می‌کند؛ و گرنه مانند اینکه بگوییم هر انسان بشر است و هر بشر ناطق است، پس هر انسان ناطق است، مغالطه آمیز بودن استدلال سریع آشکار می‌شود؛ زیرا روشن است که بشر و انسان یکی هستند؛ سپس مانند فارابی بیان می‌کند که یکی بودن مقدمه با نتیجه می‌تواند امری حقیقی باشد، یا برحسب ظن، یا صرفاً امری مشهور باشد. توجه به مثالی که خواجه از مغالطه حقیقی مصادره به مطلوب می‌آورد مهم است: در اثبات این مسئله هندسی که «هرگاه خطی بر دو خط موازی قرار گیرد، دو زاویه حاد در یک جهت مساوی دو قائمه خواهند بود» اگر این‌گونه استدلال کند: اگر دو زاویه حاد مساوی دو قائمه نباشند، به هم می‌رسند و بنابراین مثلثی حادث می‌شود که دو زاویه آن، مساوی دو قائمه است و این خلف است. این استدلال مصادره بر مطلوب است؛ زیرا حکم دوم را می‌توان حکم اول دانست (طوسی، ۱۳۹۷، صص ۳۵۶-۳۵۷). نکته استدلال در اینجا نهفته است که به صورت پنهان، دو قائمه بودن دو زاویه مذکور که قرار است اثبات شود در مقدمه‌ای که می‌گوید «... مثلثی با دو زاویه که مجموع آن‌ها ۱۸۰ درجه است حاصل می‌شود» فرض گرفته شده است.

خواجه طوسی شاید از معدود منطق‌دانانی باشد که از نظر صوری نیز این مغالطه را بررسی می‌کند. طبق نظر او نوزده ضرب از ضروب اشکال چهارگانه معتبر هستند. از طرف دیگر در مغالطه مصادره به مطلوب، نتیجه باید از نظر کم و کیف عین یکی از مقدمات باشد و این امر تنها در دوازده ضرب رخ می‌دهد، پس این مغالطه هم تنها در همین دوازده ضرب امکان وقوع دارد.

هدف و قصد این مقاله، تحقیقی درباره تاریخچه مغالطه مصادره به مطلوب نیست و در بیان مثال‌های تاریخی به دنبال کشف ماهیت و ساختار این مغالطه هستیم، اما نگاه اجمالی به آثار اندیشمندان دیگر این حوزه نشان می‌دهد که نکات بیشتری درباره این موضوع گفته نشده است؛ مثلاً همان‌طور که در کلام صدرالمتهلین در التفتیح آمد، مصادره به مطلوب همان تکرار نتیجه در مقدمات با تغییر در لفظ آن است، یا در آثار جدیدتر مانند کتاب رهبر خرد، مصادره زمانی است که نتیجه عین مقدمه باشد (شهابی، ۱۳۱۳، ص ۳۴۴) یا در المنطق، اثر علامه مظفر، همان توضیحات خواجه تکرار می‌شوند (مظفر، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۳۷-۳۳۸).

۲-۳. مصادره به مطلوب در آثار منطق‌دانان دوره جدید

همان‌طور که در موارد قبل دیدیم، ساختار منطقی این مغالطه به صورت یک استدلال دوری فهمیده می‌شود و در واقع بخش فریب‌کارانه در این نکته نهفته است که چون معمولاً ما صدق مقدمات را فرض می‌گیریم، نباید از این فرض سوءاستفاده کنیم و آن را به نتیجه منتقل کنیم و آنچه فرض شده را قطعی بدانیم، یا به نقل از نیکولاس رشر نباید حقایقی را برای خود آشکار بدانیم که درستی و آشکاربودن آن‌ها خود محل سوال است (Rescher, 2022, p. 96).

اکثر آثاری که برای معرفی مغالطات در سال‌های اخیر نوشته شده‌اند، به دلایل متعدد از پرداختن به صورت استدلال یا نقد ساختار آن خودداری کرده‌اند و صرفاً همین که از ابتدا همان چیزی که باید اثبات شود را فرض گرفته باشیم، مغالطه‌آمیز دانسته‌اند و سپس راهکارهایی برای شناسایی این موارد ارائه داده‌اند؛ به‌عنوان نمونه:





خب، باید تصمیم بگیرید چه دولتی می‌خواهید؛ دولتی لیبرال که با ظاهری عامه‌پسند می‌خواهد پولی را که به‌سختی به‌دست آورده و مالیات داده‌اید را خرج کند یا دولتی که توسط مغزهای اقتصادی هدایت می‌شود و می‌داند چگونه با بودجه‌ای محدود دولت را اداره و برای مردم شغل ایجاد کند؟ (Paul, 2022, p. 24).

این گفته دارای پیش‌فرض‌هایی است که نباید بدون نقد پذیرفته شوند؛ مثلاً اینکه دولت‌های لیبرال در خرج کردن بیت‌المال بی‌تدبیر هستند یا کسانی که فعالیت‌های اقتصادی بزرگ را اداره می‌کنند به فکر مردم هستند و برای آن‌ها شغل ایجاد می‌کنند که در واقع همان نتیجه دلخواه مغالطه‌کار است و بنابراین این گفته، مصادره به مطلوب است؛ زیرا استدلال اصلی چنین است که چون شما دولتی با دانش اقتصادی می‌خواهید پس باید دولتی که اقتصاد می‌داند انتخاب کنید! که در آن مقدمه و نتیجه یکی هستند؛ البته فرد مغالطه‌کار زیرکانه چنین دولتی را دولتی ضد لیبرالیستی معرفی می‌کند.

به دنبال تلاش برای کاربردی‌تر کردن دانش منطق و گسترش تفکر انتقادی، تحلیل و بررسی مغالطات در آنچه امروزه منطق غیرصوری^۱ خوانده می‌شود دنبال می‌شود؛ همان‌طور که در سنت منطقی خودمان نیز مغالطات نه در بحث قیاسات، بلکه در صناعات خمس بررسی می‌شده است. اما توجه به کاربردهای مغالطه در امور روزمره، سبب توجه کمتر به دقت‌ها و ظرافت‌های منطقی شده است؛ مثلاً در قسمت قبل گفته شده که مغالطه زمانی رخ می‌دهد که مطلوب اول در نتیجه تکرار شود و تکرار مطلوب ثانی علی‌الاصول مغالطه نیست. اما در برخی آثار جدید که به مغالطات پرداخته‌اند تکرار مواردی مانند عکس نقیض نتیجه در مقدمات را نیز از زمره مغالطه مصادره به مطلوب دانسته‌اند؛ مثلاً موريس انگل استدلال زیر را به همین دلیل مغالطه می‌داند: من فقط از کتاب‌های خوب لذت می‌برم؛ زیرا اگر از کتابی لذت نبرم، حتماً کتاب خوبی نیست (Engel, 2014, p. 161). این امر نشان می‌دهد هنوز معیار دقیقی برای تعیین

1. informal logic

مغالطی بودن استدلال‌های دوری نداریم و مشخص نیست چه نوع دوری را باید حداقل به صورت بالقوه فریب کاری بدانیم. در بخش بعد سعی می‌کنیم به این موضوع بیشتر بپردازیم.

۳. آیا به‌راستی تکرار نتیجه در مقدمات مغالطه است؟

همان‌طور که قبلاً نیز بیان شد، تکرار نتیجه در مقدمات از نظر صوری بدون مشکل است و در منطق کلاسیک نتیجه می‌تواند تکرار یکی از مقدمات یا جمله‌ای حاصل از عطف تعدادی از آن‌ها باشد. بدین ترتیب همان‌طور که در سنت پژوهش در باب مغالطات آمده، مصادره به مطلوب مغالطه‌ای صوری نیست. همچنین در این مغالطه ممکن است نتیجه‌ای که در مقدمات تکرار شده و سبب مغالطه‌آمیز شدن آن شده باشد، ماده‌ی درستی داشته باشد؛ مثلاً فرض کنید فردی بگوید: همه‌ی جانداران زنده هستند؛ زیرا هر جاننداری که مشاهده کنیم آثار حیات را از خود نشان می‌دهد. این استدلال آشکارا دوری است، اما نه از نظر صوری مشکل دارد و نه ابهام یا ایهام یا اشتراک لفظ و موارد مشابه که سبب مغالطه‌ی لفظی شود و نه اخذ مابالعروض به جای مابالذات یا جمع چند مسئله در یک مسئله و موارد مشابه که سبب مغالطه‌ی معنوی شود. پس چه چیزی سبب می‌شود این استدلال را نادرست بدانیم؟

در پاسخ به سؤال فوق باید به همان نقطه‌ی آغازی برگردیم که ارسطو از آن شروع کرد. مغالطه‌ی نوعی تبکیت است؛ یعنی در یک گفتگو وقتی دو نفر سائل و مجیب قصد دارند حرف خود را به کرسی بنشانند، ممکن است دست به مغالطه بزنند. پس مغالطه همیشه در یک گفتگو، چه شفاهی چه مکتوب، رخ می‌دهد و هدف از این گفتگو قانع کردن طرف مقابل و نشان دادن درستی حرف خود یا ابطال موضع فرد مقابل است، حتی اگر این فرد فرضی باشد. در این گفتگو، استدلال کردن نقش مهمی دارد. استدلال در یک گفتگو ابزاری است تا هدف گفتگو که برقراری ارتباط و نشان دادن درستی یک موضع یا از بین بردن شک و تردید درباره‌ی نکته‌ای است تأمین شود. اگر استدلال با هدف دیگری در گفتگو استفاده شود، مسیر تعامل منحرف می‌شود و مغالطه آغاز





می‌گردد. داگلاس والتون در این راستا به نکته ظریفی اشاره دارد؛ تنها در بستر یک گفتگو است که می‌توانیم تشخیص دهیم مغالطه رخ داده است یا نه (Walton, 1994, p. 127). ممکن است در یک گفتگو، دوری بودن استدلال یا تکرار نتیجه در مقدمات نه تنها فریب کارانه نباشد، بلکه سبب روشن‌گری شود؛ مثلاً دو انسان خدا باور را تصور کنید که درباره رحیم بودن خداوند در حال گفتگو و بحث هستند و یکی از آن‌ها درباره این ویژگی خداوند دچار تردید شده است. فرد دوم می‌تواند به او چنین پاسخ دهد که در متن مقدس گفته شده که خداوند واجد همه فضیلت‌هاست، پس حتما رحیم هم هست. فرد اول چون به متن مقدس معتقد است، این استدلال را کاملاً قانع‌کننده می‌یابد و تردیدش برطرف می‌شود، اما اگر همین استدلال برای یک خدا ناباور آورده شود، او ما را متهم به مغالطه می‌کند؛ زیرا این استدلال برای او دوری و مصادره به مطلوب است. کسی که در باب وجود خداوند تردید دارد، حقانیت متن مقدس را نیز نمی‌پذیرد. پس استفاده از صحت متن مقدس برای اثبات وجود خداوند یا یکی از صفات او برای یک خدا ناباور، یک استدلال دوری، اما برای یک خدا باور یقین آور است. این نشان می‌دهد مصادره به مطلوب در واقع یک مغالطه پراگماتیکی^۱ و کاربردشناسانه است؛ یعنی ما در یک گفتگو انتظاراتی داریم، مانند توجه به سطح گفتگو یا رعایت قوانینی مانند حفظ موضوع که هر دو طرف بحث باید آن‌ها را رعایت کنند، اما در مصادره به مطلوب برخی از این انتظارات، در اینجا به‌طور خاص از بین بردن تردید درباره مطلبی مشخص از طریق ارائه یک استدلال، برآورده نشده است. بدین ترتیب کاملاً ممکن است استدلالی دوری در یک گفتگو درست و در گفتگویی دیگر مغالطه باشد.

به‌دنبال مباحث فوق خصوصاً آرای والتون، شاخه جدیدی در تحقیقات درباره مصادره به مطلوب به وجود آمد و سؤال جدیدی پیش‌روی ما قرار گرفت که مصادره به مطلوب خطایی معرفت‌شناختی است یا کاربردشناسانه؟ آیا این مغالطه را باید در منطق صوری^۲

1. pragmatics
2. formal logic

دنبال کنیم یا منطق غیرصوری؟^۱ در منطق صوری کلاسیک یا به طور دقیق تر سمانتیکی که منطق صوری به همراه داشته است، قواعد منطقی صدق‌نگه‌دار^۲ هستند؛ بدین ترتیب هر تردیدی که به نتیجه استدلال وارد باشد، به مقدمات استدلال مربوط می‌شود. از طرف دیگر در هر استدلال درستی،^۳ صدق مقدمات به نتیجه منتقل شده است؛ یعنی صدق نتیجه از قبل در مقدمات فرض شده و هر استدلال معتبر در واقع نوعی مصادره به مطلوب است. این مطلب تکرار همان نکته‌ای است که شیخ ابوسعید ابوالخیر در گفتگوی خود با شیخ‌الرئیس به آن متذکر شد و همه استدلال‌های قیاسی را دوری دانست.^۴ پس شاید به نظر برسد تشخیص این مغالطه با کمک صورت قیاس ممکن نباشد.

در منطق غیرصوری نیز گاهی چنین گفته می‌شود که مقدمات استدلال باید نتیجه را حمایت و تأیید کنند. هرلی بر همین اساس مغالطه مصادره به مطلوب را مغالطه‌ای می‌داند که در آن مقدمات، توهم حمایت و تأیید نتیجه را به وجود می‌آورند و مقدمه‌ای مشکوک به عنوان نتیجه تکرار می‌شود یا استدلالی دوری ارائه می‌شود (Hurley, 2013, p. 166). اما این تعریف واقعاً ناکافی است و نمی‌تواند ساختار صوری یا غیرصوری این مغالطه را آشکار کند؛ زیرا همه مغالطات در تأیید نتیجه، ناتوان هستند و این تعریف همه مغالطات را دربر می‌گیرد. همچنین در این تعریف، تعارضی نهفته است و به نظر می‌رسد خود مدافع چنین تعریفی نیز به آن توجه ندارد. اگر هر استدلال دوری، مصادره به مطلوب باشد، آن‌گاه استدلال «هیچ سگی گربه نیست؛ زیرا هیچ گربه‌ای سگ نیست» یا استدلال

1. informal logic

2. truth preserving

۳. (sound argument) استدلال معتبر (valid) استدلالی است که صورت قیاسی درستی دارد و استدلال درست (sound) استدلال معتبری است که مقدمات صادقی دارد.

۴. در روایتی تاریخی، چنین نقل شده است که شیخ ابوسعید ابوالخیر به شیخ‌الرئیس چنین تذکر می‌دهد که وقتی مثلاً در ضرب اول شکل اول می‌گوییم: علی انسان است و هر انسانی فانی است، پس علی فانی است، برای درست‌دانستن کبری قیاس، باید فانی بودن علی از قبل بررسی و در مقدمات لحاظ شده باشد و این مصادره به مطلوب است.





«لندن در انگلیس و پاریس در فرانسه است، پس پاریس در فرانسه و لندن در انگلیس است» باید مغالطه محسوب شوند، اما هرلی آن‌ها را مغالطه نمی‌داند؛ زیرا از نظر صوری معتبر هستند (Hurley, 2013, p. 168). با مطالعه چنین تعریف‌ها و پژوهش‌هایی، هنوز تکلیف معیارهای شناسایی مغالطه مصادره به مطلوب روشن نمی‌شود.

۴. تلاش برای ارائه ساختار صوری مصادره به مطلوب

با توجه به توضیحاتی که در بالا آمد روشن می‌شود که شاید ارائه صورتی کاملاً منطقی و جدا از ماده برای این مغالطه ممکن نباشد و در هر تفسیری از این مغالطه باید محتوای سخن و ماده قضایا را در نظر بگیریم. با این حال به نظر این نگارنده، نکته مهمی که در ساختار این مغالطه وجود دارد این است که صرفاً با یک دور ساده و قرار گرفتن نتیجه در جایگاه مقدمه استدلال روبه‌رو نیستیم. همچنین همان‌طور که سابقاً چندین بار تکرار شد، وجود نتیجه استدلال در بین مقدمات، سبب عدم اعتبار آن نمی‌شود. در این مغالطه با این ادعا روبه‌رو هستیم که رفت و برگشت دوری بین مقدمات و نتیجه، سبب درستی و صدق گزاره معینی می‌شود. به نظر این نگارنده ساختار صوری این مغالطه بدین شکل است:

$$(P \rightarrow P) \vdash P$$

و اگر تعداد مقدمات بیشتر باشد:

$$((P \& Q \& R \& \dots) \rightarrow P) \vdash P$$

روشن است جمله شرطی‌ای که در مقدمه استدلال آمده است، جمله‌ای همان‌گو است و صدق منطقی دارد. یعنی چه P صادق باشد چه کاذب، جمله شرطی $(P \rightarrow P)$ یا $((P \& Q \& R \& \dots) \rightarrow P)$ صادق خواهند بود؛ این جمله شرطی همان بخشی از مغالطه مصادره به مطلوب را نشان می‌دهد که گفته می‌شود نتیجه و مقدمه استدلال یکسان

۱. نماد نتیجه‌گیری صوری است که در سمت چپ آن، مقدمات و در سمت راست آن، نتیجه قرار می‌گیرد.

هستند. اما از این جمله شرطی نمی‌توان به شکل یقینی صدق P را نتیجه گرفت؛ یعنی این استدلال اعتبار قیاسی ندارد. بدین ترتیب با این صورت‌بندی، مغالطه مصادره به مطلوب اعتبار صوری هم نخواهد داشت.

نکته مهم در این صورت‌بندی این است که نشان می‌دهد چرا گاهی آنچه آشکارا دور در استدلال است را برخی اندیشمندان مغالطه محسوب کرده‌اند و برخی مغالطه ندانسته‌اند؛ مثلاً همان‌طور که در ابتدای مقاله آمد، گاهی ادعای پوزیتیویست‌ها درباره معناداری، مغالطه دانسته می‌شود؛ زیرا نتیجه، همان عکس نقیض مقدمه است. اما هرلی چنین امری را مغالطه نمی‌داند. در واقع علت اختلاف در این است که آیا P را خارج از استدلال صادق بدانیم یا نه. همان‌طور که گفته شد، صورت پیشنهادی ما برای مغالطه مصادره به مطلوب اعتبار قیاسی ندارد و این بدان معنی است که از صدق مقدمات نمی‌توان صدق نتیجه را به دست آورد؛ اما این بدان معنا نیست که نتیجه به خودی خود کاذب باشد. نتیجه می‌تواند صادق یا کاذب باشد، اما این امر را استدلال دوری در مصادره به مطلوب مشخص نمی‌کند. مثلاً ادعای پوزیتیویستی را در نظر بگیریم؛ این ادعا مطابق صورت پیشنهادی ما چنین خواهد بود:

اگر گزاره‌هایی که روش تجربی برای تعیین صدق آن‌ها نداشته باشیم اصلاً معنایی نداشته باشد، آن‌گاه گزاره‌های بامعنا گزاره‌هایی هستند که روشی تجربی برای تعیین صدق آن‌ها داشته باشیم. پس گزاره‌هایی بامعنا هستند که روشی تجربی برای تعیین صدق آن‌ها داشته باشیم.

چون کسی مانند پوپر که مخالف دیدگاه‌های پوزیتیویستی است، جمله «گزاره‌هایی بامعنا هستند که روشی تجربی برای تعیین صدق آن‌ها داشته باشیم» را کاذب می‌داند و به این امر معتقد می‌شود که استدلال پوزیتیویست‌ها مغالطه است و نتیجه غلطی به همراه دارد.

با همین ساختار می‌توان مورد هرلی را بررسی کرد: «اگر هیچ گربه‌ای سگ نیست، آن‌گاه هیچ سگی گربه نیست؛ پس هیچ سگی گربه نیست». روشن است که این





استدلال نامعتبر است و صدق نتیجه از مقدمات حاصل نمی‌شود، اما چون عبارت «هیچ گربه‌ای سگ نیست» آشکارا صادق است، هرلی با توجه به محتوا و صدق سخن، این استدلال را مغالطه نمی‌داند. بدین شکل به نظر می‌رسد پیشنهاد ما برای صورت مغالطه مصادره به مطلوب می‌تواند هم ساختار آن را روشن کند و هم به برخی ابهامات پاسخ دهد.

تلاش برای ارائه صورتی فرمال از مغالطه مصادره به مطلوب به پیشنهاد ما خلاصه نمی‌شود؛ مثلاً گارباچ در مقاله جذابی در سال ۲۰۰۲م به درستی اشاره می‌کند که در این مغالطه نمی‌توان از ماده استدلال و باورهایی که دو طرف این مغالطه دارند صرف نظر کرد و باید آن‌ها را نیز حتماً در تحلیل این مغالطه در نظر گرفت، اما او سعی می‌کند طبق نظریه استنتاجی خاصی، ساختار مغالطه را کشف کند (Garbacz, 2002, p. 82). به‌طور خلاصه تحلیل گارباچ چنین است که اگر L زبان موضوعی و C تابع استنتاج ما باشد که از L به L تعریف شود، آن‌گاه نظریه استنتاج ما چنین می‌تواند تعریف شود (در ارائه نظریه گارباچ اندکی تغییر و تلخیص انجام داده‌ایم):

برای هر X و Y که زیرمجموعه‌ای از L باشند $(X, Y \subseteq L)$:

$$(i) X \subseteq C(X)$$

همان‌طور که دیده می‌شود در شرط اول این تعریف، امکان اینکه مقدمه‌ای خودش نتیجه باشد وجود دارد. این امر همان‌طور که پیشتر گفته شد، در منطق کلاسیک معتبر است.

$$(ii) X \subseteq Y \rightarrow C(X) \subseteq C(Y)$$

$$(iii) C(C(X)) \subseteq C(X)$$

$$(iv) \forall a \in L [a \in C(X) \rightarrow \exists Y \subseteq X (Y \in L \ \& \ a \in C(Y))]$$

بقیه شروطی که برای این نظریه استنتاج بیان شده است نیز بسیار ابتدایی هستند. شرط دوم بیان می‌کند که اگر به مجموعه از جملات زبان چیزی اضافه کنیم، همچنان

قادر هستیم از مجموعه جدید، همان نتایجی که از مجموعه اولیه می‌گرفتیم را بگیریم. شرط سوم نتایج حاصل از نتایج را نتایج مجموعه اول می‌داند و شرط چهارم نتیجه a را حاصل زیرمجموعه‌ای از مقدمات می‌داند.

روشن است که اگر C ناسازگار باشد، همه جملات زبان را نتیجه می‌دهد:

$$C = \text{inconsistance iff } \forall X \subseteq L (C(X) = L)$$

قاعده استنتاجی مانند r تصمیم می‌گیرند که آیا جمله مانند a ، نتیجه زیرمجموعه‌ای از مقدمات مانند X است یا نه:

$$r \in \text{RULES iff } \forall X \in L \forall a \in L ((X, a) \in r \rightarrow a \in C(X))$$

استفاده جالبی که گارباچ از این نظریه استنتاج می‌کند این است که می‌توانیم تغییر یا به عبارت بهتر، تکمیل استنتاج را درک کنیم. برای توضیح این نکته فرض کنیم که آنچه مقدمات و نتیجه استدلال را تشکیل می‌دهند باورهای ما باشند یا باورهای سائل و مجیب؛ حال اگر مجموعه باورهای من چنین باشد که:

$$\{P, Q, R, S\}$$

از این مجموعه می‌توان مثلاً نتیجه گرفت:

$$\{P, Q, R, S\} \vdash (((P \& Q) \& R) \& S)$$

سپس می‌توان نتیجه گرفت:

$$\{P, Q, R, S\} \vdash (((P \& Q) \& R) \& S), (P \& Q)$$

و سپس:

$$\{P, Q, R, S\} \vdash (((P \& Q) \& R) \& S), (P \& Q), R$$

اخذ چنین نتایجی بسیار بدیهی است، اما می‌توان آن را با تکمیل و اضافه شدن نتایج ممکن از مقدمات واحد که در فرایند فکر کردن یا پرسش و پاسخی که میان سائل و مجیب رخ می‌دهد متناظر دانست. باورهای اولیه برای شروع گفتگو و قواعد استنتاجی سائل و مجیب باید یکسان باشند. اگر باوری با باورهای اولیه در تناقض باشد، آن باور رد می‌شود؛ اگر باوری از باورهای اولیه نتیجه شود، قبول می‌شود و اگر باوری هیچ کدام





از این موارد نبود، دو طرف بحث نسبت به آن خنثی هستند. در همین راستا می‌توانیم باورهای صریح^۱ و باورهای ضمنی^۲ را چنین تعریف کنیم: باورهای صریح باورهایی هستند که فرد بدون نیاز به ارائه برهان آن‌ها را قبول دارد. به تعبیر دیگر یا جزو باورهای اولیه هستند یا از باورهای اولیه به دست آمده‌اند و اگرچه برهان آن‌ها فراموش شده است، اما همچنان فرد آن‌ها را قبول دارد. باورهای ضمنی آنهایی هستند که فرد بدون ارائه برهان تمایلی به قبول آن‌ها ندارد (Garbacz, 2002, p. 87). البته باید افراد این سناریو را عاقل و منطقی قلمداد کنیم؛ یعنی این افراد چنین نیستند که با نتیجه برهان مخالفت کنند و زیر حرف درست بزنند و آن را قبول نکنند. بدین ترتیب آنچه در (۱) می‌بینیم همان باورهای اولیه هستند که جزو باورهای صریح هستند و آنچه به عنوان مثال در (۲) و (۳) و (۴) می‌بینیم می‌توانند جزو باورهای صریح باشند، اگر فرد برای قبول آن‌ها برهان طلب نکند؛ و می‌توانند باور ضمنی باشند اگر فرد برای قبول آن‌ها برهان طلب کند. حال با توجه به توضیحات فوق، صورت مغالطه مصادره به مطلوب به شکل زیر خواهد بود:

- استدلال « $P1, P2, \dots, Pn$ بنابراین Q » مصادره به مطلوب است اگر و تنها اگر:
- این استدلال برای فرد الف معتبر باشد.
 - یکی از مقدمات این استدلال مثلاً Pi ، چنان باشد که استدلال « Q بنابراین Pi » برای فرد الف معتبر باشد.
 - اگر الف صریحاً به Pi باور داشته باشد، آن‌گاه هیچ باور صریح دیگری غیر از Q برای الف Pi را نتیجه ندهد.
 - اگر الف صریحاً به Pi باور نداشته باشد، آن‌گاه هیچ باوری غیر از Q برای الف Pi را نتیجه ندهد (Garbacz, 2002, p. 92).

همان‌طور که دیده می‌شود در این تعریف از مصادره به مطلوب، بر دوری بودن

1. explicit beliefs
2. implicit beliefs

استدلال تأکید می‌شود و همیشه درستی یکی از مقدمات متوقف بر درستی نتیجه و درستی نتیجه نیز متوقف بر درستی مقدمات است. اگرچه اندکی تلخیص در روایت این تصویر از مغالطه وجود داشت، اما به خوبی دیده می‌شود که حتماً باید به باورهای فرد و ماده استدلال توجه داشت و هرچقدر هم که نظریه استنتاج را به دقت به شکل صوری تعریف کنیم، باز هم کشف ساختار این مغالطه بدون توجه به محتوای گزاره‌های موجود در مغالطه ممکن نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

پژوهش درباره مغالطات، هم جنبه علمی دارد و هم عملی و مغالطه مصادره به مطلوب هم که یکی از ساده‌ترین و درعین حال گمراه کننده‌ترین مغالطات است، از این نکته مستثنی نیست. در این مقاله کوشیدیم ساختار این مغالطه را تحلیل کنیم و مشاهده کردیم که توجه صرف به صورت استدلال نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌های ما باشد و همیشه باید محتوا، ماده گزاره‌ها و جهات کاربردشناختی را هم لحاظ کنیم. اما این موارد هم نمی‌تواند همه نکات تاریک این مغالطه را برای ما روشن کند؛ مثلاً تکرار نتیجه در مقدمات از نظر منطق کلاسیک، سبب عدم اعتبار استدلال نیست، اما به نظر می‌رسد تعاریفی که از مصادره به مطلوب ذکر کردیم، این مورد را از مصادیق مغالطه دانسته‌اند. برای پاسخ دادن به نکات مغفول در باب چنین پژوهش‌هایی، پیشنهاد ما این بود که ساختار مصادره به مطلوب، تکرار نتیجه در مقدمات نیست؛ زیرا اگر فرضاً کسی بگوید «هر الفی ب است، چون هر الفی ب است»، مانند آموزه‌ای که از ارسطو در اختیار داریم باید به او بگوییم شما نکته جدیدی را بیان نکرده‌ای! هر چند او استدلال غلطی انجام نداده است. اما به نظر می‌رسد ساختار مصادره به مطلوب چنین باشد که از دوری که در استدلال وجود دارد، نکته جدیدی بیرون بکشیم؛ یعنی باید به این فرد مغالطه کار بگوییم که در واقع استدلال تو چنین است: «اگر هر الفی ب است، آن‌گاه هر الفی ب است؛ بنابراین هر الفی ب است» و این استدلال نامعتبر است.

همان‌طور که در بالا توضیح دادیم، این صورت از مغالطه نشان می‌دهد که چرا مثال





واحدی از استدلال دوری از سوی برخی منطق‌دانان مصادره مطلوب دانسته شده است و از سوی برخی دیگر نه. همچنین پیشنهاد ما نسبت به پیشنهادهای دیگری که برای کشف ساختار مغالطه ارائه شده است و ما یکی از آن‌ها را بیان کردیم، این مزیت را دارد که اولاً صورت ساده‌تری دارد؛ کسی که در صحبت‌های روزمره دست به مصادره به مطلوب می‌زند، چنان محاسباتی که مثلاً گارباچ ارائه کرده است را در ذهن ندارد. دوماً به حوزه دسته‌بندی باورها وارد نمی‌شود؛ مثلاً گارباچ معتقد است دو نوع مغالطه مصادره به مطلوب، با توجه به دو دسته باور صریح و ضمنی می‌توانیم داشته باشیم و این موردی که در اینجا بیان کردیم مصادره به مطلوب ضعیف است و مغالطه‌ای که به باورهای ضمنی متوسل شود، مصادره به مطلوب قوی. احتمالاً اگر بتوانیم باورها را به شیوه‌های دیگری هم دسته‌بندی کنیم، سطوح دیگری از مصادره به مطلوب را هم باید از گارباچ انتظار داشته باشیم. اما پیشنهاد ما به دسته‌بندی باورها ورود نمی‌کند، بلکه می‌تواند با توجه به درستی یا نادرستی یک گزاره در ذهن مخاطب نشان دهد که چرا برخی دورها از نظر معرفتی برای مخاطب، گمراه‌کننده هستند و برخی نیستند، مانند مثالی که درباره استدلال برای رحیم‌بودن خداوند بیان کردیم. سوماً پیشنهاد ما نه به صورت نحوی^۱ و نه به صورت معنایی^۲ استدلال «اگر الف پس الف» را نامعتبر حساب نمی‌کند، اما راه‌حل گارباچ اگرچه در نحو، استنتاج یکی از مقدمات به‌عنوان نتیجه را معتبر می‌داند، اما در حوزه باور، چنین دوری را باطل قلمداد می‌کند و این از برداشتی که از منطق کلاسیک داریم فاصله دارد.

1. syntactical

2. semantical

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۳۳ق). الشفاء (المنطق) (محقق: دکتر احمد فؤاد الاهوانی، ج ۴). قم: نشر آیت الله العظمی مرعشی رحمته الله علیه.
۲. شهابی، محمود. (۱۳۱۳). رهبر خرد. تهران: انتشارات خیام.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). التنقیح فی المنطق (مصصح و تعلیق: غلامرضا یاسی پور). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین. (۱۳۹۷). اساس الاقتباس (بازنگاری: مصطفی بروجردی). تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، سازمان چاپ و انتشارات.
۵. فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی (۳ جلد، مصححان: محمد تقی دانش پژوه و محمود مرعشی). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۰). منطق (مترجم: علی شیروانی، ج ۲، چاپ یازدهم). قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
7. Engel, M. S. (2014). *With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies* (Sixth Ed.). Bedford/St. Martin's.
8. Garbacz, P. (2002). Begging the Question as a Formal Fallacy. *Logique et Analyse* 45(177/178), pp. 81–100.
9. Hurley, P. J. (2013). *A Concise Introduction to Logic 12th*. Publisher: Cengage Learning. Boston.
10. Jones, R. B., Edghill, E. M., Jenkinson, A. J., Mure, G. R. G., & Pickard-Cambridge, W. A. (2012). *The Organon: The works of Aristotle on Logic*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
11. Minto, W. (2019). *Logic, Inductive and Deductive*. Independently published.
12. Paul, R; Elder, L. (2022). *Thinker's Guide to Fallacies*. Publisher: Foundation for Critical Thinking. Tomales.



13. Popper, K. R., Kneale, W. C., & Ayer, A. J. (1948). Symposium: What Can Logic Do for Philosophy? Proceedings of the Aristotelian Society. *Supplementary Volumes*, 22, pp. 141–178.
14. Rescher, N. (2022). *Philosophical Fallacies: Ways of Erring in Philosophical Exposition* (1st Ed. 2022 Ed.). Palgrave Macmillan.
15. Sparkes, A. W. (1966). Begging the Question. *Journal of the History of Ideas*, 27(3), pp. 462–463.
16. Stanesby, D. (2016). *Science, Reason and Religion (Routledge Library Editions: Philosophy of Religion)* (1st ed.). Routledge.
17. Walton, Douglas N. (1994). Begging the question as a pragmatic fallacy. *Synthese*, 100(1), pp. 95 - 131.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

References

1. Engel, M. S. (2014). *With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies* (Sixth Ed.). Boston, MA: Bedford/St. Martin's.
2. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad. (1408 AH). *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*. (M.T. Daneshpajouh & M. Marashi, Eds., 3 volumes). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Publication. [In Arabic]
3. Garbacz, P. (2002). Begging the Question as a Formal Fallacy. *Logique et Analyse*, 45(177/178), pp. 81–100.
4. Hurley, P. J. (2013). *A Concise Introduction to Logic 12th*. Boston: Cengage Learning.
5. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdullāh. (1433 AH). *Al-Shifā’ al-manṭiq*. (A. Fuad al-Ahwani, Ed., vol. 4). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Publication. [In Arabic]
6. Jones, R. B., Edghill, E. M., Jenkinson, A. J., Mure, G. R. G., & Pickard-Cambridge, W. A. (2012). *The Organon: The works of Aristotle on Logic*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
7. Minto, W. (2019). *Logic, Inductive and Deductive*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
8. Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. (1380 AP). *Manṭiq*. (Ali Shirvani, Trans., vol. 2, 11th ed.). Qom: Dar al-Ilm Publishing Institute. [In Persian]
9. Paul, R; Elder, L. (2022). *Thinker's Guide to Fallacies*. Santa Barbara, CA: Foundation for Critical Thinking.
10. Popper, K. R., Kneale, W. C., & Ayer, A. J. (1948). Symposium: What Can Logic Do for Philosophy? *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, 22, pp. 141–178.
11. Rescher, N. (2022). *Philosophical Fallacies: Ways of Erring in Philosophical Exposition*. Palgrave Macmillan.
12. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. (1378 AP). *Al-Tanqīḥ fi l-manṭiq*. (Gh. Yasipour, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foudation. [In Persian]
13. Shahabi, Mahmoud. (1313 AP). *Rahbar khirad*. Tehran: Khayyam Publication. [In Persian]



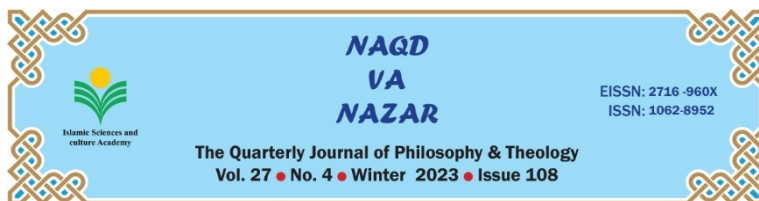
14. Sparkes, A. W. (1966). Begging the Question. *Journal of the History of Ideas*, 27(3), pp. 462–463.
15. Stanesby, D. (2016). *Science, Reason and Religion (Routledge Library Editions: Philosophy of Religion)*. London: Routledge.
16. Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr al-Dīn. (1397 AP). *Asās al-iqtibās*. (Mostafa Borujerdi, Ed.). Tehran: Endowments and Charity Organization, Printing and Publishing Organization. [In Persian]
17. Walton, Douglas N. (1994). Begging the question as a pragmatic fallacy. *Synthese*, 100(1), pp. 95-131.



۱۷۲

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱



Research Article
A Rereading of the Play *Endgame* by Samuel Beckett based on Existentialist Principles¹

Mohammad Bagher Ansari² Ahmad Kamyabi Mask³
Shahla Eslami⁴

Received: 24/08/2022

Accepted: 01/10/2022

Abstract

Existentialism is a philosophical school based on freedom, choice, and responsibility, which seeks a definition for human authenticity. This philosophical attitude is reflected in the plays written by Samuel Beckett, the Irish-French author of the twentieth century and a noble laureate in literature in 1969, including his *Endgame*. Beckett did not adopt any left

-
1. This article is derived from the following PhD dissertation: Ansari, M. B., *A reading of Samuel Beckett's plays based on the existentialist principles of freedom, choice, and responsibility* (supervised by Ahmad Kamyabi Mask and advised by Shahla Eslami), Islamic Azad University, Science and Research Unit.
 2. PhD student, Department of Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran: mbansari59@gmail.com.
 3. Visiting professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, and professor of Faculty of Dramatic Arts and Music, University of Tehran, Iran (corresponding author): kamyabi1944@yahoo.fr.
 4. Assistant professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran: sh-eslami@srbiau.ac.ir.

* Ansari, M. B. & Kamyabi Mask, A. & Eslami, Sh. (2022). A Rereading of the Play *Endgame* by Samuel Beckett based on Existentialist Principles. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp.175-200.
Doi: 10.22081/JPT.2022.64718.1976

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

or right political positions, and was always an independent intellectual. He never spoke about his own works, which is why everyone interprets his work in their own perspective. People who fail to properly understand Beckett believe that he was disappointed and his works were ambiguous. The present article draws on the library, descriptive, and analytical method to show that in his *Endgame*, Beckett describes the human condition to criticize statics, depression, and passivity. Most humans, while free, avoid thinking and trying to advance the society and shun their responsibility. Without a will, they are reluctant to change their own and other people's lives, and with idleness and ignorance, they acquiesce to exploitation. Just like other existentialists, Beckett believes that the human freedom or emancipation lies in self-construction, awareness, and the power of will and choice.

Keywords

Beckett, *Endgame*, existentialism, choice, freedom, responsibility.

مقاله پژوهشی

بازخوانی نمایشنامه پایان بازی اثر ساموئل بکت بر اساس اصول آگزیستانسیالیسم*

محمدباقر انصاری^۱ احمد کامیابی مسک^۲ شهلا اسلامی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده

آگزیستانسیالیسم مکتبی فلسفی است مبتنی بر آزادی، انتخاب و مسئولیت که در پی رسیدن به تعریفی برای اصالت بشر است. این نگرش فلسفی در نمایشنامه‌های ساموئل بکت، نویسنده فرانسوی ایرلندی تبار سده بیستم و برنده جایزه نوبل ادبی ۱۹۶۹م، از جمله پایان بازی بازتاب یافته است. بکت موضع سیاسی چپ یا راست نداشت و همواره مستقل بود. او درباره آثارش سخن نمی‌گفت؛ از همین رو هر کس از دید خود، آثارش را تفسیر می‌کند و برخی که شناخت درستی از او ندارند، بکت را انسانی مایوس و آثارش

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری محمدباقر انصاری با عنوان: «خوانش نمایشنامه‌های ساموئل بکت بر اساس اصول آگزیستانسیالیستی آزادی، انتخاب و مسئولیت» (استاد راهنما: پروفیسور احمد کامیابی مسک (دکتر دتا) و استاد مشاور: دکتر شهلا اسلامی)، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی است.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Mbansari59@gmail.com

۲. استاد مدعو گروه فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. استاد دانشکده هنرهای نمایشی و موسیقی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول). kamyabi1944@yahoo.fr

۳. استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Sh-eslami@srbiau.ac.ir

* انصاری، محمدباقر؛ کامیابی مسک، احمد و اسلامی، شهلا. (۱۴۰۱). بازخوانی نمایشنامه پایان بازی اثر ساموئل بکت بر اساس اصول آگزیستانسیالیسم. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۸)، صص ۱۷۵-۲۰۰.

Doi: 10.22081/JPT.2022.64718.1976



را مبهم می‌انگارند. مقاله حاضر با تکیه بر روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی، در صدد است نشان دهد که بکت در نمایشنامه پایان بازی با توصیف موقعیت انسانی، به دنبال نقد ایستایی، رکود و انفعال آدمی است. بیشتر انسان‌ها در عین آزادی، از اندیشیدن، تلاش در جهت پیش‌بردن جامعه و پذیرفتن مسئولیت‌گريزانده بدون هیچ اراده‌ای، میلی به شدن و تغییر زندگی خود و دیگران ندارند و با تبلی و ناآگاهی، پذیرای استثمار و استعمار می‌شوند. بکت همچون دیگر اگزیستانسیالیست‌ها، رستن و رهایی آدمی را در خودسازی، بیداری و قدرت اراده و انتخاب می‌داند.

کلیدواژه‌ها

بکت، پایان بازی، اگزیستانسیالیسم، انتخاب، آزادی، مسئولیت.



نظر
هدیه

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

مقدمه

یکی از مکتب‌های فلسفی مهم، اگزیستانسیالیسم است که با تکیه بر آزادی انسان، در پی فراهم‌آوری تعریفی برای اصالت بشر است. اصولی مانند آزادی، انتخاب و مسئولیت نزد تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست از اهمیت بسیاری برخوردار است. این اصول، بنیان وجود آدمی را می‌سازند. آزادی و توانایی شکل‌دادن آینده است که انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌کند. از رهگذر آزادی و عمل مسئولانه است که آدمی به گونه‌ای اصیل، خودش می‌شود.

«از دهه ۱۹۵۰م برچسب اگزیستانسیالیست به گستره‌ای از نویسندگان آثار ادبی در دامنه‌ای از دوره‌های تاریخی در اروپا، به‌ویژه در فرانسه و آلمان داده شده است. گستره داستان، رمان و نمایشنامه اگزیستانسیالیست به گونه‌ای نامشخص، وسیع است. یکی از این دسته‌ها، آثار ادبی هستند که گرچه نیت یا وابستگی فلسفی روشنی ندارند، یک اندیشه اساسی فلسفه اگزیستانسیالیست، مانند آزادی را به‌طور مؤثر نشان می‌دهند و البته گسترده‌ترین و از نظر تاریخی متنوع‌ترین دسته هستند» (میشلمن، ۱۳۹۸، ص ۱۵). آثار ساموئل بکت (۱۹۰۶-۱۹۸۹) شاعر و نویسنده فرانسوی ایرلندی تبار سده بیستم میلادی و برنده جایزه نوبل ادبی ۱۹۶۹م را نیز به این سبب، بارها «اگزیستانسیالیستی» دانسته‌اند؛ هرچند بکت، نه این برچسب و نه هیچ برچسب فلسفی دیگری را برای خود برنناخته است.

بکت زندگی پرفراز و نشیبی داشت و با آدم‌های گوناگون بسیاری ارتباط برقرار می‌کرد. نتیجه این نشست و برخاست‌ها، نگارش آثار پر بار و انسانی است که از او برجای مانده است. فردسان‌های^۱ نمایشنامه‌های او مجسم‌کننده وضعیتی محصور و زندانی و به‌ویژه در انتظار قوت زندگی و مرگند و این نه از سر یأس و نومیدی، که از تجربیات شخصی او، از جمله عصیان‌ش در برابر طبیعت است. اینکه چرا انسان باید این

۱. فردسان، برگردان دقیق «پرسناژ» به پارسی و پیشنهاد واژگانی پروفیسور کامیابی مسک و مصوب فرهنگستان زبان و ادب «پارسی» است.





چنین ضعیف شود و به سبب ناتوانی به فقر افتد و زندگی را با درد و رنج به پایان برساند. او موضع سیاسی - چپ یا راست - نداشت و در بازی‌های روشنفکری و روشنفکرنمایی وارد نشد و همواره مستقل و انسان باقی ماند. او درباره آثارش سخن نمی‌گفت و به پرسش‌های روزنامه‌نگاران و پژوهشگران پاسخ نمی‌داد. بنابراین چنین بوده و هست که هر کس از دید خود، آثارش را تفسیر می‌کند و آن‌ها که شناخت درستی از او ندارند، وی را انسانی ناامید و بدبین و آثارش را مبهم می‌انگارند (کامیابی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

یکی از نمایشنامه‌های مهم بکت، پایان بازی^۱ است. او این نمایشنامه را در سال ۱۹۵۷م به فرانسه (*Fin de Partie*) نوشت و خود در هفتم مه تا پنجم ژوئن همان سال، آن را به انگلیسی برگرداند. نگاهی گذرا به محیط زندگی‌ای که ساموئل بکت از آن برآمده بود، یعنی خانواده‌ای به نسبت مرفه، پروتستان و سرزمین ایرلند و مردمانی که سال‌ها در بند و اسیر استعمار بریتانیا بودند و فضای اجتماعی و روانی پس از جنگ جهانی دوم و تمامی سردرگمی‌ها و یأس و ناامیدی‌ای که نزد مردم سرزمین‌های جنگ‌زده دیده می‌شد، یاریگر مهمی برای فهم چرایی نگارش نمایشنامه‌های او، از جمله این نمایشنامه است. بکت در طول زندگی‌اش با مردمانی رویارو بود که برای نجات از استعمار بریتانیا چشم به بیرون داشتند؛ کسی که بیاید و آزادی را برایشان به ارمغان بیاورد.

درباره این نمایشنامه و اجراهای آن، تفسیرهای بسیاری نوشته شده است؛ از

۱. نمایشنامه اساس در نقل قول‌های مقاله، نمایشنامه پایان بازی ساموئل بکت، برگردان پروفیسور احمد کامیابی مسک (تهران: مؤلف، ۱۴۰۱) از فرانسه به پارسی است. گفتنی است ترجمه‌های بسیاری از این نمایشنامه شده است و همه، گذشته از ایرادهایی در برگردان برخی واژگان و گزاره‌ها یا جانداختن برخی عبارت‌ها، نمایشنامه را به «دست آخر» ترجمه کرده‌اند. گفتنی است عنوان نمایشنامه در فرانسه، «*Fin de partie*» و در انگلیسی، «*End Game*» است. واژه «بازی» در اینجا، نه به مفهوم ورق‌بازی یا شطرنج، بلکه «بازی» در مفهوم مرگ و زندگی است. بنابراین «پایان بازی» عنوان درستی برای این نمایشنامه است. نیز باید افزود بکت به سبب بازخوردگیری پیوسته از کارگردانان نمایشنامه‌هایش، همچنین به اقتضای زبان انگلیسی یا فرانسه، گاهی تغییراتی در برخی واژگان یا گزاره‌های هر بازچاپ صورت می‌داده است. بنابراین مترجم هنگام ترجمه باید این مسئله را در نظر بگیرد و تلاش کند آخرین ویرایش و نسخه نمایشنامه را اساس کار خویش قرار دهد.

تفسیرهای روزنامه‌نگارانه تا تفسیرهای دانشگاهی. اما بررسی ویژگی‌های پایان بازی نشان می‌دهد بکت متأثر از اصول فلسفی اگزیستانسیالیسم، یعنی آزادی، انتخاب و مسئولیت است که آدمی با باور به آن‌ها می‌تواند از زندگی خود فاصله بگیرد و درباره آنچه انجام می‌دهد بیندیشد و مسئولیت خویش را بپذیرد. او همان اندازه که آزاد است، مسئول است. بنابراین باید پرسید در خوانش و بررسی اگزیستانسیالیستی پایان بازی، آزادی، انتخاب و مسئولیت چگونه معنا و تفسیر شده‌اند؟

بکت نشان می‌دهد متأسفانه بیشتر آدم‌ها در عین آزادی، از اندیشیدن، تلاش در جهت پیش بردن جامعه و پذیرش مسئولیت گریزانند؛ بدون هیچ اراده‌ای، میلی به شدن و تغییر زندگی خود و دیگران ندارند و با تنبلی و ناآگاهی، پذیرای استثمار و استعمار می‌شوند. در واقع نمایشنامه پایان بازی، نه تنها مروج انفعال، ایستایی و رکود نیست که نمایش و نقد موقعیت‌های پوچ زندگی انسان در این دنیای پست و برانگیزاننده آدمی به حرکت، تلاش و ساختن است. از این رو در پژوهش حاضر با آگاهی از تأثیر گذار و طراز بودن نمایشنامه‌های بکت و تأثیر قوی هرگونه خوانش و تفسیر آثار او بر رفتارهای فردی و اجتماعی آدم‌های زمانه ما و فرهنگ برآمده از آن، پس از به دست دادن معیارها و ویژگی‌های چیره‌نمایی، تلاش می‌شود با بهره‌گیری از متن نمایشنامه، از منظری نو و با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی، این رویکرد و نگاه با تکیه بر اصول اساسی اگزیستانسیالیسم برای مخاطب بازنمایانده شود تا با تصحیح خوانش پیش گفته، خوانشی طراز در اختیار خوانندگان، علاقه‌مندان و کارگردانان آثار بکت قرار دهد.

۱. خلاصه نمایشنامه

هام به همراه کلو، نوکرش، و پدر و مادرش، نل و ناگ، در خانه‌ای با سقفی بلند و دو دریچه که در چپ و راست و زیر سقف است، زندگی می‌کنند. از میان این چهار فردسان، فقط «کلو» می‌تواند حرکت کند؛ هرچند او هم پای سالمی ندارد و نمی‌تواند زانوهایش را خم کند و بنشیند. ارباب او، هام، نابینا و از پا فلج است و روی مبل راحتی چرخ‌دار، درست در مرکز خانه می‌نشیند. پدر و مادر هام، یعنی ناگ و نل، سال‌ها پیش





و در سانحهٔ رد شدن چرخ‌های درشکه از روی پاهایشان در سرزمین «آردن»^۱ پاهایشان را از دست داده‌اند و هر دو در بشکه‌های زباله، نزدیک مبل راحتی هام قرار گرفته‌اند و مراقبت از آن‌ها، بر خلاف میل هام، بر عهدهٔ او نهاده شده است. کلو با شنیدن صدای سوت ارباب، نزد او حاضر می‌شود. اقامتگاه کلو، آشپزخانه‌ای با سه متر طول و عرض و ارتفاعی به همین اندازه است. کلو بنا بر عادت هر روز از چهارپایه بالا می‌رود و از دو دریچه که یکی رو به دریا و دیگری رو به ساحل و خشکی است، بیرون را تماشا می‌کند. گویا او چشم‌به‌راه کسی است. هام همیشه می‌خواهد در مرکز خانه قرار بگیرد. صورت هام با پارچه‌ای که لکهٔ بزرگ خون بر آن است، پوشیده شده است. روی دو بشکه و پاهای هام با شمد پوشانده شده است. کلو هر روز شمد‌ها را از روی بشکه‌ها و پاهای هام بر می‌دارد و تا می‌کند و روی شان‌اش می‌گذارد. این گونه، بازی شروع می‌شود. گفتگویی بین هام و کلو شکل می‌گیرد. هام با چشمان کلو که البته بینایی دقیقی ندارند و همه چیز را خاکستری می‌بینند، می‌خواهد از پیرامون خود و طبیعتی که از دید او وجود دارد، آگاه شود. برابر گزارش کلو، همه چیز بی‌حرکت و ساکن است. هام، پدر و مادرش را مسئول وضعیت تأسف‌باری می‌داند که گرفتار آن شده است. او باور دارد پدر و مادرش آنچنان که باید، مسئولیت‌شان را در قبال او ادا نکرده‌اند. بنابراین می‌خواهد در عذاب کشیدن او شریک باشند. نل و ناگ، گاه‌به‌گاه، مسئولیت او را گوشزد می‌کنند. اینکه برای زیر پای آن‌ها از خاک‌اره هم دریغ کرده‌اند و به جای شین ریخته‌اند؛ اینکه با وجود بی‌دندانی و خوراکی مناسبی چون فرنی، به آن‌ها بیسکویت که سفت است می‌دهد. هام روایتی گسسته از گذشته دارد. او می‌خواهد پدرش آن را بشنود. پدر که بارها این داستان را شنیده است، میلی به شنیدن ندارد. بنابراین با وساطت کلو و به این شرط که به او نقل بادامی بدهند، ناگ حاضر می‌شود داستان را بشنود. داستانی که در لایه‌های خود از بی‌توجهی و بی‌مسئولیتی پدر و مادر حکایت می‌کند. کلو هم داستانی دیگر دارد. هام وقتی او کودک بوده است، سرپرستی‌اش را پذیرفته و

۱. آردن Les Ardennes منطقه‌ای در شمال شرقی فرانسه.

او را بزرگ کرده است. رابطه کلو و هام، و هام با ناگ و نل، حکایت مسئولیت پذیری یکی و بی مسئولیتی دیگری است. یادآوری این موضوع، یکی از تکیه گاه های ذهنی هام برای نگهداشتن کلو است. با آنکه کلو می تواند اربابش را ترک کند، فقط بر زبان و در دل آرزوی رفتن دارد. ظاهراً او اراده ای برای رفتن ندارد. هام نیز سالهاست او را آزموده و تقریباً در کشاکش بازی ای زبانی، مطمئن شده است که کلو ترکش نخواهد کرد. رفتن کلو نبودی سه ناتوان را در پی دارد. بنابراین هام در دل کلو هراس می افکند و تصویری جهنمی از بیرون می آفریند. هام هر روز یک بیسکویت به کلو می دهد. جای گنجۀ بیسکویت ها را هم به او نشان نمی دهد تا وابستگی کلو را به خود افزایش دهد. هام از کلو می خواهد درب بشکه ها را بردارد و خبری از ناگ و نل بگیرد. کلو سر در بشکه ها کرده و وضعیت را بررسی می کند. نل مرده است و ناگ در آستانه مرگ است. هام با عصای قلاب دارش مبل راحتی را به جلو هل می دهد. کلو در این میانه، کلاه حصیری بر سر، کت پشمی پوشیده و بارانی و چتر در دست، در آستانه درب می ایستد. هام سگ اسباب بازی اش را از خود دور می کند و سوتش را از گردن برمی دارد و به جلو پرتاب می کند. دستمال را روی صورتش می اندازد و دستانش را روی دسته مبل رها می کند و بی حرکت می ماند. هام می میرد.

۲. خاستگاه نمایشنامه

بر اساس پیمایش های استاد راهنما، ساموئل بکت، به هیچ وجه انسانی گوشه گیر و به دور از اجتماع نبود. مراوده و نشست و برخاست پیوسته او با توده های فرودست جامعه، کافه نشینان پاریس و می خواره های پناه برده به گوشه گوشه کافه های دوبلن، بستری اجتماعی برای اندیشیدن او به مردمانی فراهم آورده بود که مایوس و ناامید، تلاشی برای ساختن خویش نمی کردند و مسئولیت کارهای خود را نیز نمی پذیرفتند. افزون بر آن، بکت هم زمان انسانی نازک اندیش و مرگ اندیش است و درد این مردم، خارخار ذهن متعهد و مسئولیت پذیر اوست؛ مردمانی که بی اراده، درد بودن و ماندن داشتند. نمایشنامه پایان بازی بازتاب موقعیت زندگی این انسانهاست؛ مردمانی گرفتار آمده در





گوشه‌ای از این پهنه کره خاکی، موقعیتی یأس آور و جانکاه که گریزی از آن نیست. افزون بر آن، بکت در نگارش این نمایشنامه، متأثر از رمان باباگوریوی بالزاک و نمایشنامه شاهلیر شکسپیر است. این دو اثر، بیانگر طرد بی‌رحمانه پدر و مادر و بی‌مسئولیتی فرزندان در برابر آن‌هاست.

۳. ساختار نمایشنامه

پایان بازی، نمایشنامه‌ای در یک پرده است. برابر توضیحات صحنه، رخداد‌های آن، تنها در یک اتاق شکل می‌گیرد؛ مثل اثر دیگر بکت، مالون می‌میرد. این برهنگی و خالی بودن صحنه، نقطه مشترک بسیاری از آثار بکت است و برای مخاطبان وی، چیز نویی نیست؛ چه اینکه بکت با تکیه بر این پیش‌زمینه نمایشی، سبب می‌شود تمام توجه مخاطب به حالات تصویری فردسان‌ها جلب شود.

در ابتدای نمایش، هام روی مبل راحتی چرخ‌دار در مرکز صحنه است و نل و ناگ در دو بشکه درب‌دار زباله، هر سه با شمد‌های سپید پوشانده شده‌اند. پرده‌های دو دریچه کوچک و بلند دیوار پشتی نیز کشیده شده‌اند.

آنچه در این نمایشنامه روی می‌دهد، اگر کنش تلقی شود و جزیی نباشد، مانند بسیاری دیگر از آثار بکت، ساده است: دو مرد، یک ارباب (هام) و یک خدمتکار (کلو) به همراه پدر و مادر (نل و ناگ) ارباب در کنار هم به سر می‌برند. زیستگاه آن‌ها در حاشیه دو جهان است: سمت چپ مخاطب، دریچه‌ای رو به دریاست؛ رو به آزادی و سمت راست وی، رو به ساحل و زمین است. دریچه‌ها بلندتر از آن هستند که کلو بتواند بدون چهارپایه از آن‌ها به بیرون نگاه کند.

در این زیستگاه، در حاشیه زمین و دریا، فردسان‌ها که از دنیایی ویران‌شده به اینجا پناه آورده‌اند، زیر سلطه آیین‌ها و تکرارها زندگی می‌کنند. نمایش با پانتومیمی آغاز می‌شود که تداعی گر یک کار معمول روزانه است. «بکت، آغاز را یک پرده‌برداری می‌خواند که یعنی کنش کلو بازتاب‌دهنده بالارفتن پرده است؛ همچنان که از صحنه پرده‌برداری می‌شود. کلو هیچ ورود آغازینی ندارد؛ همان‌طور که خروج نهایی‌ای نیز

ندارد. او همیشه از قبل در فضایش حاضر است؛ بدون پوشش، بی آنکه در حجاب پرده پیش‌صحنه باشد. او که تنها عضو متحرک این گروه است، هر روز از دریچه‌ها، دو سطل آشغال و نهایتاً مبلی که شخصیت‌ها روی آن نشسته است، پرده‌برداری می‌کند» (داندل، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵).

تک‌گویی آغازین کلو، در خوانشی هرمنوتیکی، پایان‌نمایش را پیش‌گویی می‌کند: «پایان، پایان یافته، به زودی پایان می‌یابد، شاید به پایان برسد (مکت.)» (بکت، ۱۴۰۱، ص ۹). این تیر خلاص مسیح و آخرین کلمات او روی صلیب بود: «عیسی چون سرکه را بخورد، گفت "به پایان رسید" و سر خم کرد و جان سپرد» (یوحنا، سفر ۳۰، آیه ۱۹).^۱ هام نزدیک پایان‌نمایش، این واژه‌ها را تکرار می‌کند تا مرگش و تسلیم کردن روحش را اعلام نماید؛ اما تکرار مسیح، به واسطه‌ی وی به واژگان آغازینش باز خواهد گشت که دلالت دارد تمامی دیالوگ‌ها، پژواکی بیش نیستند. تکرار هام نیز دلالت دارد واژه‌های آغازین کلو و قطعه‌خوانی او، بی‌هیچ اندیشه‌ای، تنها از برخوانی است؛ زیرا کلو تنها می‌تواند تکرار کند و واکنش نشان دهد: «... من واژه‌ها را همان‌طور که تو به من یاد دادی به کار می‌برم. اگر این واژه‌ها معنایی ندارند، به من واژه‌های دیگری یاد بده که به کار ببرم. یا بگذار سکوت کنم» (بکت، ۱۴۰۱، ص ۳۱).

نمایشنامه‌ی پایان‌بازی، بسیار بیشتر از چشم‌به‌راه‌گودوی بکت در برابر تفسیرهای فلسفی یا رمزگشایی‌های نقادانه مقاومت می‌کند. چنین مقاومتی، جزیی از ویژگی‌های تئاتری و زیباشناسانه‌ی آن است. چشم‌به‌راه‌گودو نیز از قطعیت تن می‌زند؛ ولی درباره‌ی زمان، عادت و میل تأملاتی دارد که منتقد می‌تواند آن‌ها را دستاویز تفسیرهای تردیدآمیز خود قرار دهد. پایان‌بازی این مشکل را شدیدتر پیش‌رو می‌نهد. گویی بکت

۱. ساموئل بکت - همچنان که آمد - نویسنده‌ای پرمطالعه و پرخوان است. یکی از عرصه‌هایی که وی به آن‌ها توجه شایانی داشته است، کتاب‌های مقدس است. این توجه و اشاره‌های گاه‌به‌گاه تلویحی را هم در این نمایشنامه می‌توان دید و هم در دیگر نمایشنامه‌هایش، از جمله چشم‌به‌راه‌گودو. این امر، زمینه‌ی نقد هرمنوتیکی آثار بکت را فراهم می‌آورد. جالب آنکه او در گفتگو با پروفیسور کامیابی مسک و در پاسخ به این پرسش که آیا قرآن را خوانده‌اید، پاسخ می‌دهد: «بله. ولی کمی دشوار است. من جزمیت و تفسیرهای نادرست را دوست ندارم» (کامیابی مسک، ۱۹۹۳، ص ۲۸).





از تفسیرهای فلسفی دربارهٔ چشم‌به‌راه گودو که می‌کوشید از هر گونه محدودسازی و تعریف سر باز زند، به خشم آمده و نمایشنامه‌ای نوشته است که دیگر به هیچ گونه توضیح تمثیلی یا نمادین راه نمی‌دهد؛ ولی ایستادگی در برابر توضیح سراسر است و عقلانی به این معنا نیست که پایان بازی ارتباط مؤثر و نیرومندی با مخاطب برقرار نمی‌کند. برای مثال، تئودور آدورنو، فیلسوف و منتقد آلمانی، در یکی از مشهورترین مقالات خود دربارهٔ این نمایشنامه، آن را می‌ستاید؛ زیرا به زعم او، بکت درام را در برابر هستی‌شناسی علم کرده بود و وضعیتی از هم‌گسیخته و بیان‌ناپذیر به زبان عقل، و مفاهیم را در قالب تناثر به نمایش گذارده بود. «فهمیدن پایان بازی، تنها و تنها یعنی فهمیدن اینکه چرا نمی‌توان فهمید؛ یعنی بازسازی انضمامی معنایی منسجم دربارهٔ عدم انسجام آن» (Adorno, 1969, p. 84). در فلسفهٔ انتزاعی، فهم ما تنها ایده‌ها و پیچیدگی‌ها را در بر می‌گیرد، ولی پایان بازی با سطوح ژرف‌تر و تاریک‌تر شهود و تجربه سروکار دارد؛ البته نه به این معنا که پایان بازی را تنها باید تجربه کرد و هیچ تعبیر و تحلیلی دربارهٔ آن ممکن نیست؛ بلکه به این معنا که باید در نقد آن محتاط بود و معناهای پنهانی را لحاظ کرد که کلید فهم نمایش‌اند (دانلد، ۱۳۹۸، ص ۶۳). نکتهٔ دیگر آنکه وقتی بکت در رمان نام‌ناپذیر می‌گوید: «پس آیا امیدی در کار نیست؟ خدای من، نه، وای، عجب فکری! شاید امیدی محو، اما امیدی که هرگز تحقق نخواهد یافت»، او عدم ناسازگاری آثارش با نظام حاکم بر جهان را نشان می‌دهد و در آخر همان‌طور که آدورنو می‌گوید: «سطل آشغال‌های بکت مظاهر آن فرهنگی هستند که پس از آشویتس دوباره ساخته شده‌اند» (Adorno, 1969, p. 86)، می‌فهمیم چرا بکت در این نمایشنامه می‌خواهد «مردن را تمام کند».

۴. فردسان‌های نمایشنامه

شاید بتوان گفت در تمامی آثار بکت، فضایی نیمه‌تاریک و موقعیت‌های تباه یا رو به نابودی وجود دارد. دنیای نمایشنامه‌های بکت، دنیای پیران، بیماران یا بی‌کسان در مکان‌های خارج از فعالیت‌های معمولی جامعه است؛ دنیایی است که در آن نور زنده و روشن، نفوذ ندارد؛ دنیای سکون یا کم‌حرکی است. نمایشنامهٔ پایان بازی نیز در ادامه

این نمایش است: چهار فردسان این اثر، نل، ناگ، هام و کلو در فضایی بسته و بدون راه خروج، افتاده و درمانده، نمایشی دوباره از مرگ خویش دارند.

نل، مادر هام، پیرزنی تقریباً هفتادساله با شنوایی و بینایی ضعیف است. او دندان ندارد و با پاهای شکسته در یک تصادف، درمانده از بی توجهی و بی مسئولیتی پسرش، در بشکه زباله زندانی شده، شب کلاهی از دانتل به سر دارد و کم حرف می زند، جیره خوراکی هر روز او یک بیسکویت است.

ناگ، پدر هام، پیرمردی تقریباً هفتادوپنج ساله، با شنوایی و بینایی ضعیف است. او نیز مانند همسرش نل، دندان ندارد و با پاهای شکسته در یک تصادف، درمانده از بی توجهی و بی مسئولیتی پسرش، در بشکه زباله زندانی شده، شب کلاهی معمولی به سر دارد و جیره خوراکی هر روز او یک بیسکویت است. او بیشتر از نل به سخن می آید و شنوای داستان‌هایی است که هام هر روز آن‌ها را تعریف می کند. از دید هام، ناگ مسئول زاده شدن اوست و آن طوری که باید، ناگ مسئولیتش را در برابر فرزند ادا نکرده است.

هام، پسر نل و ناگ، مردی تقریباً پنجاه ساله، نابینا، با عینکی دودی به چشم، از پافتاده و فلج، رب‌دوشامبر به تن و شب کلاه نمدی به سر دارد و روی مبل راحتی چرخ‌دار می خوابد. وسیله حرکت او یا عصای قلاب‌داری است که با فشار بر زمین، مبل را حرکت می دهد یا کلو است که آن را هل می دهد. هر روز قرص آرام‌بخش می خورد و یکی از دلخوشی‌های روزانه او بازی با سگی عروسکی است که یک پا ندارد. او خسیس و بی توجه، بی تعهد و بی مسئولیت به پدر و مادرش است. صاحب گنجۀ بیسکویت‌ها، یعنی تنها منبع خوراک و زنده ماندن این خانواده است.

کلو، جوانی بیست و پنج ساله، با بینایی ضعیف و کوررنگ است. او همه چیز را خاکستری می بیند. پاهایش نقصی مادرزادی دارند و از زانو خم نمی شوند. وقتی کودکی دوساله بوده است، پدرش، سرپرستی اش را به هام سپرده است. او متعهد خدمت به خانواده هام است؛ در عین حال از زندگی با آن‌ها ناخرسند و پیوسته در پی ترک این خانواده است. کلو در آشپزخانه‌ای با طول، عرض و ارتفاع سه متر زندگی





می‌کند. او نظم، سکون و بی‌حرکتی را دوست دارد و در طول نمایش حرکتی دورانی و آهسته دارد.

۵. ایستایی و حرکت؛ نمایش مرگ و زندگی

بکت با بهره‌مندی از نگرهٔ چیره در زندگی خویش، در پی برانگیختن آدمی به حرکت، پذیرش مسئولیت و خودسازی است. تا آنجا که از دید او، هرگونه حرکت و تلاش رو به جلو، به معنای زندگی است. در بخشی از نمایشنامه، کلو در واریسی دو بشکهٔ زباله، در می‌یابد نل حرکت نمی‌کند. تعبیر هام از گزارش کلو، مرگ نل است. اما آن هنگام که کلو می‌گوید ناگ گریه می‌کند، تعبیرش فوراً به «زندگی» بدل می‌شود. «گریه می‌کند، پس هست. پس زندگی می‌کند». این تعبیر، ناخودآگاه ذهن را به جملهٔ معروف دکارت جلب می‌کند: «می‌اندیشم، پس هستم»:

کلو: او گریه می‌کند.

هام: بنابراین او زندگی می‌کند (مکت). (بکت، ۱۴۰۱، ص ۶۵).

در پایان بازی، دیالوگ «من تو را ترک می‌کنم» بسیار تکرار شده است و با شناسه‌هایش، ۲۳ بار در نمایشنامه آمده است (برای نمونه، صص ۱۸ و ۲۵)؛ آن اندازه که گاه تصور می‌شود موتیف و نقش مایهٔ نمایشنامه است. کلو پیوسته در پی ترک هام است و ناگ به دنبال ترک نل؛ اما هیچ‌گاه اینان، مکان، موقعیت و کسانی که با ایشان زندگی می‌کنند را ترک نخواهند کرد. زیرا پایی برای رفتن و اراده‌ای برای عمل ندارند.

۶. پایان بازی: کشاکش ماندن یا رفتن

فضای فلسفی پایان بازی، نمایش کشاکش «ماندن یا رفتن» است؛ ماندن در بند کودکی یا رفتن و تلاش برای رسیدن به بلوغ و روشنی. در یک سو، سرپرستی است که در تاریکی، نه چشمی روشن و نه پایی برای رفتن دارد و در دیگر سو، آدمی نابالغ قرار دارد که اراده‌اش هیچ‌گاه از مرتبهٔ خواهش زبان به پای عمل نرسیده است. او تنها سعی زبانی دارد. اما همین تکرار زبانی نیز برای سرپرستان و اربابان، هراسناک

است. از این رو پیوسته باید زبردستان و خدمتگزاران را بیازمایند که مبدا اراده‌ای هر چند کم سو برای رفتن بیابند. بنابراین گاه به گاه، هام کلو را به رفتن ترغیب و تشویق می‌کند تا آمادگی و میزان «اراده» او را بسنجد و اطمینان پیدا کند که کلو پایی برای رفتن ندارد:

هام: چشمانت چطورند؟

کلو: بد.

هام: پاهات چطورند؟

کلو: بد.

هام: اما تو می‌توانی حرکت کنی.

کلو: بله.

هام: (با خشونت) بنابراین حرکت کن!

(سکوت کوتاه)

در تلنگری ذهنی و آزمونی دیگر برای دریافتن میزان اراده کلو، هام در باغ سبز را به روی او می‌گشاید و این بار با احتیاطی بیشتر، رفتن با فاصله‌ای نه‌چندان دور را پیشنهاد می‌کند؛ اما کلو هر چند به زبان، میل به رفتن دارد، اراده و قدرتی برای رفتن ندارد. سکوتی که ساموئل بکت هنرمندانه بین ظهور و بروز رفتن و نرفتن در متن ایجاد می‌کند، نمایش کشمکش «نهاد» با «خود» شخصیت‌ساز فرویدی است؛ کشاکش نفس بر سر خواستن و برآوردن نیازها و نخواستن و سرکوب هر چند موقت آن‌هاست (انصاری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱). جالب اینکه در روان‌شناسی فروید نیز اینجا، کشاکش بر سر بخش ناخودآگاه نفس (Id) و کودکی و بخش خودآگاه (Ego) و بلوغ آدمی در رویارویی با واقعیت‌هاست: بروم یا نروم:

هام: آیا هرگز به چنین چیزی فکر کرده بودی؟

کلو: هرگز.

هام: که اینجا ما در یک سوراخ هستیم. (مکث.) اما پشت کوه؟ هن...؟ اگر هنوز سبز می‌بود؟ هن...؟ (مکث.) ایزدبانوی گل‌ها و فصل بهار! ایزدبانوی باغ‌ها و





درخت‌های میوه! (یک لحظه. با خشم.) ایزدبانوی کشاورزی و رُستنی‌ها (مکث.) شاید تو احتیاجی نداشته باشی به جاهای دور بروی.

کلو: من نمی‌توانم دورتر بروم. (مکث.) من تو را ترک می‌کنم (بکت، ۱۴۰۱، ص ۴۳).
روشن است که در این کشاکش و فراز و فرود دوسویه، مرگ کلو، نیستی و مرگ هام را در پی دارد و به تصریح کلو «و به عکس» (بکت، ۱۴۰۱، ص ۷۲). بنابراین در قوت روزانه نیز هام آن اندازه به کلو می‌دهد که فقط نمیرد و در گرسنگی پیوسته، بماند:
هام: من دیگر هیچ چیزی برای خوردن به تو نخواهم داد.

کلو: آن وقت همه خواهیم مُرد.

هام: من به تو درست همان اندازه خوراک خواهم داد که نمیری. تو همواره گرسنه خواهی بود.

کلو: در آن صورت همه نخواهیم مُرد. (مکث.) می‌روم شمد را بیاورم. (به طرف درب می‌رود.)

هام: زحمت نکش. (کلو می‌ایستد.) من هر روز به تو یک بیسکویت خواهم داد (مکث.). یک بیسکویت و نیم (بکت، ۱۴۰۱، صص ۱۲-۱۳).

۷. مسئولیت‌گریزی و بی‌ارادگی: تلاش و خودسازی

در توقف آدمی در کودکی و نرسیدن او به بلوغ، روشنی و رشد در یک طرف، کسانی نقش دارند که با هراس‌افکنی، او را از حرکت و تلاش باز می‌دارند؛ اما باید دانست کسی که به جای پذیرش مسئولیت خود و پیرامونیان خویش، فرمان‌بردار سرپرستان هراس‌افکن می‌شود و به جای خودسازی، دربند دیگرساخته‌های ذهنی و فکری کسانی می‌شود که سود و بهره‌شان در کودکی ماندن آدمیانی چون اوست، کوتاهی و تقصیرش در این فرایند رخ داده، بیشتر است. او ترسویی است که دیگران به سادگی خود را سرپرست وی می‌کنند و می‌خواهد زحمت همه چیز را بی‌هیچ اندیشه و پذیرش مسئولیتی، به گردن دیگران بیندازد. بکت در پایان بازی، کلو را نمایندهٔ چنین مردمانی تصویر می‌کند.



بکت، استاد مکث و خالق سکوت‌های دقیق در متن است. او با این سکوت‌ها و مکث‌های آگاهانه، در پی فراهم‌آوری بستری برای خلوت ذهنی و اندیشیدن مخاطب است. مخاطب او باید در فاصلهٔ دیگرسازی هام، به نقد و فهم درستی برای به‌کاربردن اراده و تلاش برسد. آری هام به بی‌ارادگی کلو آگاه است و البته به تقویت آن نیز دامن می‌زند؛ اما نمایش رویارویی کلو با این موقعیت، نمایش همهٔ آنانی است که از به‌کار بستن اراده، حرکت و تلاش گریزان هستند. اینان در عین حال، درمانده و کلافه‌اند و از کاربری الفاظ بد در مورد خود نیز ابایی ندارند؛ نوعی سرزنش... خویش‌تقییحی؛ اما حیف و هزاران افسوس که هراس در دل افکنده، پایی برای حرکت نگذاشته است:

هام: (اندوه‌گین) این هم یک روز مثل روزهای دیگر.

کلو: به هر اندازه که طول بکشد. (مکث). تمام زندگی چیزهای احمقانه است.

(سکوت کوتاه).

هام: من نمی‌توانم تو را ترک کنم.

کلو: می‌دانم، و تو نمی‌توانی مرا دنبال کنی (سکوت کوتاه). (بکت، ۱۴۰۱، ص ۴۹).

هام نیز با وجود آزادی نسبی و زندگی با پدر و مادر ناتوانش، مسئولیت آن‌ها را به‌تمامی نپذیرفته است. حتی اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که هام توان مالی و سرمایهٔ اندکی داشته و دارد، او آن‌طور که کلو مسئولیتش را در قبال هام ادا می‌کند، دربارهٔ نل و ناگ مسئولیتش را انجام نمی‌دهد. مسئولیت پدر و مادر نیز به کلو سپرده شده است. توجه هام به پدر و مادرش جز به همان جیرهٔ روزانه یک بیسکویت نیست؛ و گرنه این دو به محبت و بهداشت هم نیاز دارند. شاید قرارگیری نل و ناگ در دو بشکهٔ زباله، آن‌هم با دو دربی که آن‌ها را پوشانده است، دلالتی باشد از بکت برای نشان‌دادن بی‌مسئولیتی هام به این دو. اینکه من و مایی که می‌توانیم در جایگاه «هام» باشیم، با بی‌توجهی و بی‌مسئولیتی به پدران و مادران خود، در حال سوق‌دادن ایشان به مرگی تدریجی هستیم و این بی‌تعهدی و خیانت است.

بکت در پایان بازی، یک گام فراتر می‌رود. او از زبان کلو، مسئولیت‌گریزی

اجتماعی هام را یادآور می‌شود و آن را نقد می‌کند؛ زمانه‌ای که می‌توانستیم به هم‌نوعان



خود کمک کنیم و آن‌ها را از مرگ و نیستی نجات دهیم. اما توجه‌مان را از ایشان دریغ کردیم:

کلو: (به سختی) وقتی ننه پگ از تو برای چراغش روغن خواست و تو فرستادیش دنبال نخود سیاه. در آن وقت تو می‌دانستی چه گذشته است، نه؟ (مکث.) تو می‌دانی برای چه او مرده است، ننه پگ؟ از تاریکی.

هام: (با صدای ضعیف) من روغن نداشتم.

کلو: (به سختی) چرا، روغن داشتی!

سکوت کوتاه. (بکت، ۱۴۰۱، ص ۷۶).

۸. نقد ایستایی، رکود و انفعال

جمله و گزاره «حرکت نمی‌کند»، توضیح صحنه آشنا و پرتکرار نمایشنامه‌های بکت و البته برآمده از نگاه و نقد انگیزستانسیالیستی او از رفتار آدمیان است. همچنان که در پایان پرده اول و دوم نمایشنامه چشم‌به‌راه گودو، ولادیمیر و استراگون «حرکت نمی‌کنند»، در نمایشنامه پایان بازی نیز کلو حرکت نمی‌کند و حرکتی رو به بیرون ندارد. نیل که در بشکه‌ای قرار گرفته است نیز در همان فضای محدود، با وجود آزادی نسبی، حرکت نمی‌کند. درواقع، این نمایشنامه‌ها بر خلاف تصور عام و تصویرهای ژورنالیستی اربابان رسانه‌های حوزه فرهنگ انگلیسی، نقد ایستایی، انفعال و چشم‌به‌راهی بیهوده‌اند؛ نقد یأس و ناامیدی مردمان سرخورده روزگار ما هستند؛ تصویری واقعی و البته دردناک از آن چیزی هستند که دارد به دست خودمان بر سر خودمان می‌آید:

ناگ: ... تو سردت است؟

نیل: بله، خیلی سردم است، و تو؟

ناگ: یخ بستم. (مکث.) تو می‌خواهی برگردی؟

نیل: بله.

ناگ: پس برگرد. (نیل تکان نمی‌خورد.) چرا تو بر نمی‌گردی؟

نیل: نمی‌دانم. (سکوت کوتاه.) (بکت، ۱۴۰۱، صص ۲۲-۲۳).

این انسان بی‌اراده که دیگران را سرپرست خویش ساخته است، به اقتضای طبیعت ذاتی خویش، خواهان حرکت و سیر است؛ اما به سبب ترس و هراس آنچه پیش خواهد آمد، از «صیرورت» و «شدن» باز می‌ماند. در گوشه‌ی سر او، این «حرکت‌خواهی» گاه به گاه خودنمایی می‌کند و خارخار او می‌گردد؛ به بیان بکت، «قطره‌ای در سرش است»، اما بیش از آنکه رنگی از منطق و البته اندیشه‌سازنده داشته باشد، احساسی و رؤیاست؛ حرکتی است که او در خواب پی می‌گیرد. شاید مصرف پیوسته قرص‌های آرام‌بخش هم برای فرورفتن به خواب و تداوم‌بخشی به چنین رؤیابافی‌ای باشد. بکت در نقد این رخداد، با طنزی تلخ، جابه‌جاشدن احساس و اندیشه نزد این آدمیان را دلیل می‌داند؛ اینکه اینان قلبی در سر دارند:

هام: (با خستگی) سکوت کنید، سکوت کنید، شما نمی‌گذارید بخوابم. (مکث.)
یواش‌تر حرف بزنید. (مکث.) اگر می‌خواهیدم شاید عشق می‌کردم. می‌رفتم در جنگل‌ها. می‌دیدم... آسمان را، زمین را. می‌دویدم. شاید مرا دنبال می‌کردند. من فرار می‌کردم. (مکث.) طبیعت! (مکث.) یک قطره آب در سر من است. (مکث.) یک قلب، یک قلب در سرم. (سکوت کوتاه.)

ناگ: (با آهستگی) تو شنیدی! قلبی در سرش! (با احتیاط قُدق‌کنان می‌خندد.)
نیل: نباید به این چیزها خندید، ناگ. برای چه همیشه به این چیزها می‌خندی؟
ناگ: نه به این شدت! (بکت، ۱۴۰۱، صص ۲۴-۲۵).

۹. درشت‌نمایی بی‌ارادگی: تصویری از یک جسد

ما به رؤیابافی آدمیان و بی‌ارادگی و درماندگی و بنابراین «بدبختی» آن‌ها می‌خندیم. شنیدن، دیدن و خندیدن به این بدبختی، مادام که از آن دیگران باشد، «بامزه» است؛ زیرا ما خود را دور و بری و ایمن از این بی‌ارادگی می‌دانیم. این داستان تکراری‌ای است که هر روز، ایستاده در کناری، آن را می‌شنویم، ولی وقتی به داستان بی‌ارادگی خودمان می‌رسیم، یعنی آدمی از جهل مرکب خویش به علم و فهم می‌رسد، دیگر بامزه نیست. بنابراین در این بدبختی و اجتماع بی‌ارادگان، هام، کلو، نیل و ناگ، همه با هم برابرند؛





حتی مردمانی که در سالن، شاهد این نمایش‌اند نیز از این نظر، تفاوتی با فردسانان نمایش ندارند. بکت برای نشان‌دادن تصویر دقیق و نزدیک اینان، با طنزی ظریف، تصویر این آدمیان را با دوربین که ابزاری برای درشت‌نمایی است، به خود ایشان نشان می‌دهد:

(کلو دوربین در دست وارد می‌شود. به طرف چهارپایه می‌رود.)

کلو: دوباره خوشحال می‌شود. (روی چهارپایه می‌رود، دوربین را به طرف بیرون می‌گرداند. دوربین از دستش رها می‌شود، می‌افتد. یک لحظه.) خودم خواستم دوربین را رها کنم. (از چهارپایه پایین می‌آید، دوربین را برمی‌دارد، آن را بررسی می‌کند، به طرف سالن می‌گرداند.) چه می‌بینم... جمعیتی پُر سر و صدا. (مکث.) عجب دوربینی، این را می‌گویند دوربین. (دوربین را پایین می‌آورد، به طرف هام برمی‌گردد.) خوب؟ نمی‌خندیم؟

هام: (در حال اندیشیدن) من نه. (بکت، ۱۴۰۱، صص ۳۳-۳۴.)

درشت‌نمایی رفتارهای بی‌ارادگان و تأمل در آن‌ها، خنده را از لب محو می‌کند. هیچ چیز در پس این نمای درشت دیده نمی‌شود. هیچ چیز حرکت نمی‌کند. هرچه هست، ایستایی و سکون است. بنابراین وجود این آدمیان به‌ظاهر زنده، با جسد و پیکری بی‌جان چه تفاوتی دارد؟...

کلو: (روی چهارپایه می‌رود. دوربین را به طرف بیرون کج می‌کند.) بگذار ببینم... (نگاه می‌کند، درحالی‌که دوربین را می‌گرداند.) صفر... (نگاه می‌کند...) صفر... (نگاه می‌کند...) و صفر. (دوربین را پایین می‌آورد و به طرف هام می‌گرداند.) خوب؟ مطمئن هستی؟

هام: هیچ چیز تکان نمی‌خورد. همه چیز...

کلو: صف...

هام: (با خشم) من با تو حرف نمی‌زنم! (با صدای عادی.) همه چیز... همه چیز... همه چیز چی؟ (با خشم.) همه چیز چی؟

کلو: چی همه چیز؟ در یک واژه؟ این همان چیزی است که می‌خواهی بدانی؟ یک

ثانیه. (دوربین را به طرف بیرون می گردانند، نگاه می کند، دوربین را پایین می آورد، به طرف هام می گرداند.) نعلش کیش. (مکث.) خوبست؟ راضی هستی؟ (بکت، ۱۴۰۱، ص ۳۴).
انسان بی اراده با مرده تفاوتی نمی کند. وقتی در عین آزادی، فعلی از او سر نزند، حرکتی رخ ندهد و تلاشی برای تغییر و رشد صورت نگیرد، او «جنازه» و جسدی بیش نیست؛ پیکری بی جان که بوی گند و بدش، سراسر کره خاکی را پر کرده است:

هام: من نمی توانم تو را ترک کنم.

کلو: می دانم، و تو نمی توانی مرا دنبال کنی. (سکوت کوتاه.)

هام: اگر تو مرا ترک کنی چگونه بفهمم؟

کلو: (با حرکت دست) خوب تو برایم سوت میزنی و اگر من نیامدم، یعنی تو را ترک کرده ام. (سکوت کوتاه.)

هام: تو نخواهی آمد با من خداحافظی کنی؟

کلو: اوه فکر نمیکنم. (سکوت کوتاه.)

هام: تو فقط در آشپزخانه ات خواهی مُرد.

کلو: نتیجه اش یکی ست.

هام: بله، اما چگونه بفهمم اگر تو در آشپزخانه ات بمیری؟

کلو: خوب... سرانجام بوی تعفن من به مشامت خواهد رسید.

هام: از حالا تو بو می دهی. تمام خانه بوی جسد می دهد.

کلو: همه جهان. (بکت، ۱۴۰۱، صص ۴۹-۵۰).

شاید بوی گند بی ارادگی، سراسر جهان را پر کرده باشد؛ شاید همه از تلاش و تغییر باز ایستاده باشند، اما آنچه مهم است، آفرینش و ساختن خویشتن خویش است. این اولین مسئولیت آدمی در برابر خود و دیگران است. بنابراین هام، با وجود ناامیدی همیشگی اش از کلو، او را به تفکر و تغییر برای خودسازی فرا می خواند:

هام: (با عصبانیت) فضای جهان برایم اهمیت ندارد! (مکث.) یک چیزی پیدا کن.

کلو: چگونه؟





هام: یک چیزی، یک چیزی پیدا کن. (مکث. با خشم) یک طرح ریزی! (بکت،

۱۴۰۱، ص ۵۰).

اما از دید کلو، این انسان بی اراده، نظم - رؤیای او - در سکون و سکوت است. او حتی وضعیت ایستای انسان را «دوران زیبا» می نامد (۴۹). بنابراین و با وجود همه برانگیزاننده های بیرونی، او هیچ گاه حرکت نخواهد کرد. مطلوب کلو و آدمیانی چون او، جهان جمادوار و ایستاست و او و هم قطارانش را با فعل و پویایی کاری نیست:

کلو: (در حالی که بلند می شود) من نظم را دوست دارم. رؤیای من است. دنیایی که در آن همه چیز در سکوت و بی حرکت خواهند بود و هر چیز در جای پیشین اش، زیر آخرین گرد و خاک. ... (بکت، ۱۴۰۱، ص ۶۰).

۱۰. خوشبختی: اراده گرایی و تلاش

از دید هام، هر نوع حرکتی، به معنای زندگی و هر گونه سکون و سکوت، مرگ است. انسان با ایستاده در جهان ایستا نیز تعریف و فهمی از خوشبختی ندارد؛ زیرا سعادت از پی نمایاندن قدرت اراده و تلاش در زندگی به دست می آید.

هام: (در حالی که شب کلاهش را رها می کند) او چکار می کند؟

(کلو سرپوش بشکه زباله ناگ را برمی دارد، خم می شود. یک لحظه.)

کلو: او گریه می کند.

(کلو سرپوش را می بندد، کمرش را راست می کند.)

هام: بنابراین او زندگی می کند. (مکث.) آیا تو یک لحظه خوشبختی در زندگی ات

داشته ای؟

کلو: تا آنجایی که می دانم نه (سکوت کوتاه). (بکت، ۱۴۰۱، ص ۶۵).

آری، خوشبختی تنها آن هنگام نصیب آدمیان می شود که بتوانند نفس خویش را بکشند و بر بی ارادگی خود چیره شوند. این است که کلو در جهان خویش ساخته و پر از کاستی خود، با افسوس می گوید: «اگر می توانستم او را بگشتم، با رضایت می مردم» (بکت، ۱۴۰۱، ص ۳۲). واژه «کشتن» در اینجا و در پیوند با واژگان پس و پیش خود، ایهام و

دو معنای دور و نزدیک دارد: کشتن هام و رهایی از وابستگی به او و کشتن نفس و چیرگی بر بی ارادگی. در هر دو خوانش، بن مایه جمله، «رهایی»، رستن و آزادی آدمی با اندیشه و علم است.

اگرستانسیالیسم در پی شأن بخشی به انسان است. به تعبیر ژان پل سارتر، می خواهد بگوید آدمی با «خزه، قارچ و کلم» تفاوت دارد (سارتر، ۱۳۹۷، ص ۳۶) و این تفاوت، در انتخاب و مسئولیتی است که آدمی با تلاش برای خودسازی بر عهده می گیرد؛ و گرنه - همچنان که آمد - انسان ایستا، منفعل و چشم به راه با مرده تفاوتی نخواهد داشت.

در نگاه اگرستانسیالیستی بکت، آدمیان دیروز و امروز، نقاشان و حکاکانی هستند که با وجود قدرت آفرینندگی، هراسناک، بی هیچ اراده ای، همچون دیوانگان، از ترس مرگ، تنها برای زنده ماندن و نه زندگی، به خلوتگاه و پس تنهایی خویش می خزند؛ همان گونه که کلو سالیانی است خود را اسیر آشپزخانه «سه متر در سه متر در سه متری اش» (بکت، ۱۴۰۱، ص ۹) کرده است و بی هیچ خطرپذیری ای، منتظر پایان جهان است.^۱ جهانی این چنین، بیشتر به تیمارستان می ماند. جالب آنکه دیوانه ای که هام توصیف می کند و البته شمارشان نیز اندک نیست، مانند کلو، دنیا را خاکستری می بیند و چشم به راه پایان دنیاست. از این رو کلو از نام و نشان این دیوانه می پرسد.

هام: من دیوانه ای را می شناختم که باور داشت پایان دنیا رسیده است. او نقاشی می کرد. من او را دوست می داشتم. می رفتم او را در تیمارستان می دیدم. من دستش را می گرفتم و او را به جلوی دریچه می کشاندم. اما نگاه کن! آنجا را! همه گندم ها که رشد می کنند! و آنجا نگاه کن! بادبان های کشتی های صیادان ساردین! تمام این زیبایی! (مکت) او دستش را از دستم می کشید و به گوشه خود پناه می برد. به شدت خسته. او فقط خاکسترها را می دید (مکت). او تنها کسی بود که معاف بود. (مکت). فراموش شده بود. (مکت). به نظر می رسید که این مورد نیست... نبود این قدر... این قدر کمیاب.

۱. اشاره دارد به بندی از کتاب دانیال نبی (۵:۲۵): «و این نوشته که مکتوب شده است، این است: من، منا، منا ثقیل و فرسین، و تفسیر کلام این است منا، خدا، سلطنت تو را شمرده و آن را به انتها رسانده است». در خوانش و نقدی هرمنوتیکی، می توان پایان دوره کلو و یا پایان زندگی او را تأویل کرد.





کلو: یک دیوانه؟ کی چنین بود؟

هام: اوه خیلی دور، دور. تو هنوز اهل این دنیا نبودی.

کلو: دوران زیبا! (یک لحظه. هام شب کلاهش را بر می‌دارد.)

هام: او را دوست می‌داشتم. (مکث. او شب کلاهش را می‌گذارد. مکث.) او نقاشی

می‌کرد (بکت، ۱۴۰۱، صص ۴۸-۴۹).

۱۱. نمایش در نمایش، سکوت و اندیشه‌ورزی

ساموئل بکت با بهره‌مندی از تمامی سکوت‌ها و مکث‌های نمایشی خود، فاصله ذهنی مخاطب از نمایش بودگی آنچه روی صحنه روی می‌دهد را بیشتر می‌کند. بکت به دنبال تلنگر به مخاطب و تاباندن بارقه‌هایی برای اندیشیدن بیشتر است. از همین رو دوربین را به سمت تماشاچیان می‌گیرد (بکت، ۱۴۰۱، ص ۳۴)؛ سوتش را برای آن‌ها پرتاب می‌کند (بکت، ۱۴۰۱، ص ۸۷) و گاه به گاه، اصطلاحات نمایش را برای آن‌ها توضیح می‌دهد:

هام: کلو! (کلو متوقف می‌شود بدون اینکه برگردد. یک لحظه.) هیچ. (کلو دوباره

می‌رود.) کلو!

(کلو متوقف می‌شود، بدون اینکه برگردد.)

کلو: این آن چیزی است که ما به آن پیدا کردن خروجی می‌گوییم (بکت، ۱۴۰۱، ص ۸۵).

نمایش پایان بازی، نمایش و نقد پیوسته رویارویی آدمیان بی‌اراده و ترسو با دنیای خویش ساخته و پیرامون خود است. بیان و تبیین چرایی و چگونگی شکل‌گیری این بی‌ارادگی، سکون و ایستایی، پذیرفتن مسئولیت و تلاش نکردن برای ساختن است. در عین حال در این جهان نمایشی، هام و کلو نیز نمایش خود را دارند. هام نویسنده، کارگردان و بازیگری است که کلو در شکل‌گیری، تکمیل و اجرای متن با او همراهی می‌کند. تعلیق‌های داستان هام، کلو را تا پایان نمایش با خود می‌کشاند. این دو در کشاکش داستان اصلی نمایش، در حال ساختن و پایان‌دادن به داستان دیگری هستند. بنابراین می‌توان گفت: پایان بازی، نمایشنامه‌ای است درباره نمایشنامه‌ای:

کلو: تو را ترک می‌کنم.

هام: نه!

كلو: من به درد چی می خورم؟

هام: به درد اینکه به من جواب بدهی. (مکث.) داستانم را پیش برده‌ام. (مکث.) به

خوبی پیش برده‌ام. (مکث.) از من پیرس کجا هستم.

كلو: اوه، در مورد، داستانانت؟

هام: (خیلی شگفت‌زده) کدام داستان؟

كلو: همان داستانی که همیشه برای خودت تعریف می‌کنی.

هام: آه تو می‌خواهی از زمان من حرف بزنی؟

كلو: آهان. (بکت، ۱۴۰۱، ص ۶۱).

كلو: (ملتمسانه) بازی کردن را کنار بگذاریم!

هام: هرگز! (مکث.) مرا در تابوتم بگذار.

كلو: دیگر تابوتی نیست.

هام: تا حدی که تمام شود! ... در تاریکی! و من؟ آیا هرگز اتفاق افتاده که مرا به

خودم ببخشند؟

كلو: چی؟ (مکث.) برای من است که این حرف را می‌زنی؟

هام: (با خشم) یک تک‌گویی! احمق! اولین بار است که تو یک تک‌گویی

می‌شنوی؟ (مکث.) دارم خودم را برای آخرین تک‌گویی آماده می‌کنم (بکت، ۱۴۰۱،

صص ۷۸-۷۹).

بازی‌ای که هام و كلو شروع کرده‌اند، به پایان می‌رسد. تصویری از بازنمایش مرگ

پیش‌روی مخاطب شکل می‌گیرد. رسالت نمایش به فرجام می‌رسد. اما این نقد و

خودسازی باید نزد مخاطبان، جنبه اجتماعی به خود بگیرد. باید در لایه لایه اجتماع،

پیوستگی و تداوم یابد. بنابراین هام در انتهای پایان بازی، به نمایندگی بکت، سگ

اسباب بازی را که نماد تعلقات و دل‌خواسته‌های انسانی است، دور می‌اندازد و سوتش را

به جلوی سالن و میان تماشاگران می‌اندازد (بکت، ۱۴۰۱، ص ۸۳) تا امیدوار باشد این سوت

- نماد دعوت به حرکت - به خود حرکت و تلاش تبدیل شود.





نتیجه‌گیری

ساموئل بکت با دراماتیزه کردن نگره فلسفی اگزیستانسیالیسم در نمایشنامه پایان بازی، تعهد در تئاتر را بر اساس اصول آزادی، انتخاب و مسئولیت می‌آفریند. بکت، اندیشمند، هنرمند و نویسنده‌ای بسیار دقیق و ظریف است. اثر این فرهیختگی او را می‌توان بر سبک ویژه‌اش در به‌کاربردن واژگان، نوشتن و آفریدن آثارش آشکارا دید. کمینه‌گرایی، تعلیق و سکوت و تلمیح، گاه محتوای نمایشنامه‌های او را دیرباب و پیچیده و همراه با درک دشوار و البته گاه نادرست کرده است. از این رو بایسته است کارگردانان نمایش و منتقدان رسانه‌ای آثار بکت، آن‌ها را بر اساس شناخت زمینه‌های شکل‌گیری و فلسفه و نگره‌های درست حاکم بر آثار او، بازخوانی، نقد و اجرا کنند؛ و گرنه تکیه بر خوانش‌های رسانه‌ای و ژورنالیستی که یکی از شناسه‌های آن، شتاب برای پر کردن صفحه‌های نشریات - اعم از روزنامه و پایگاه خبری - است، و پژوهش‌های دست‌سوم و سطحی، نگاه و شناخت مخاطبان را به سویی می‌کشاند که با هدف آفریننده اثر، فاصله بسیاری دارد و گاه، آنی می‌شود که به‌تمامی با آنچه باید باشد، تفاوت دارد.

برابر پژوهش حاضر، نمایشنامه پایان بازی، بر خلاف جریان حاکم بر برخی رسانه‌های آنگلساکسون و انگلیسی‌زبان، با توصیف موقعیت انسانی، بیان می‌دارند آدمیان در عین آزادی، از اندیشه‌ورزی و مسئولیت‌پذیری گریزان‌اند. بدون هیچ اراده‌ای، میلی به شدن و تغییر ندارند و با تبلی، وابسته به شدن از بیرون هستند. مادامی که انسان چنین وضعیتی دارد، هیچ‌گاه از کودکی به بلوغ و بزرگسالی و روشنگری نخواهد رسید. بکت نشان می‌دهد رستن و رهایی آدمی با خودسازی و بیداری قدرت اراده، تلاش و حرکت به جای انفعال، ایستایی و رکود به دست می‌آید.

فهرست منابع

۱. انصاری، محمدباقر. (۱۳۸۸). لطفه‌ها و ضمیر ناخودآگاه: جستاری در بازانديشی لطفه‌ها از منظر زیگموند فروید. کتاب طنز، (۵)، صص ۱۰۱-۱۲۸.
۲. بکت، ساموئل. (۱۴۰۱). پایان بازی (مترجم: احمد کامیابی مسک). تهران: مترجم و مؤلف.
۳. سارتر، ژان پل. (۱۳۹۷). اگزیستانسیالیسم نوعی اومانیزم است (مترجم: داوود صدیقی). تهران: جامی.
۴. کامیابی مسک، احمد. (۱۳۸۶). بکت و چشم‌به‌راه گودو، مجله هنرهای زیبا، (۳۱)، صص ۱۱۱-۱۲۰.
۵. کامیابی مسک، احمد. (۱۹۹۳م). آخرین دیدار با ساموئل بکت (مترجم: کیکاووس کامیابی مسک). پاریس: کاراکتر.
۶. کتاب مقدس. (۱۹۸۷م). (مترجم: انجمن کتاب مقدس ایران). تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.
۷. مک‌دانلد، رانن. (۱۳۹۸). مقدمه دانشگاه کمبریج بر ساموئل بکت (مترجم: قاسم مؤمنی). تهران: علمی و فرهنگی.
۸. میشلمن، استفن. (۱۳۹۸). فرهنگ اگزیستانسیالیسم (مترجم: ارسطو میرانی، چاپ دوم). تهران: کتاب پارسه.
9. Adorno, Theodor. (1969). Towards an Understanding of Endgame (Samuel M. Weber, trans., in Bell Gate Chevigny, Ed.). Twentieth- Century Interpretations of 'Endgame', Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.



References

1. Adorno, T. (1969). Towards an Understanding of *Endgame* (Samuel M. Weber, trans., in Bell Gate Chevigny, Ed.). *Twentieth- Century Interpretations of 'Endgame'*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.
2. Ansari, M. B. (1388 AP). Jokes and the unconscious: an inquiry into Sigmund Freud's view of jokes. *Kitab tanz* 5, pp. 101-128. [In Persian]
3. Beckett, S. (1401 AP). *Endgame*. (A. Kamyabi Mask, Trans.). Tehran: Self-published. [In Persian]
4. Kamyabi Mask, A. (1993). *Last Meeting with Samuel Beckett*. (K. Kamyabi Mask). Paris: Character.
5. Kamyabi Mask, A. (1386 AP). Beckett and Waiting for Godot. *Hunarhayi zibad*, 31(31), pp. 111-120. [In Persian]
6. McDonald, R. (1398 AP). *The Cambridge Introduction to Samuel Beckett*. (Gh. Momeni, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publication. [In Persian]
7. Michelman, S. (1398 AP). *Dictionary of Existentialism*. (A. Mirani, Trans.). Tehran: Parseh Publication. [In Persian]
8. Sartre, J. P. (1397 AP). *Existentialism is a Humanism*. (D. Sedighi, Trans.). Tehran: Jami Publication. [In Persian]
9. The Bible. (1987). (Iranian Association of the Bible, Trans.). Tehran: Iranian Association of the Bible.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

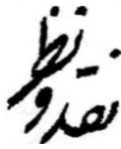
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

Alireza Alebouyeh, Hossein Atrak, Muhammad Asghari,
Muhammadreza Bayat, Yasser Pouresmaeil, Behrooz Haddadi,
Sohrab Haghighat, Javad Danesh, Mahmud Sufiani, Mostafa Abedi,
Mahdi Abbaszadeh, Hossein Faghieh, Isa Mousazadeh.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 27, No. 4, Winter 2022

108

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی