

## عرفان منطقی یا منطق عرفانی؟ معرفی و نقد اجمالی کتاب عرفان و منطق

سیدحسین حسینی\*

### چکیده

در این مقاله کتاب عرفان و منطق را که برآمده از مجموعه مقالات برتراند راسل است معرفی و به‌اجمال نقد می‌کنیم. پس از معرفی کلی اثر، به امتیازها و کاستی‌های آن در دو بُعد شکلی و محتوایی توجه و، از میان مقالات، بر مقاله «عرفان و منطق» تأکید می‌کنیم. راسل در این نوشته از زاویه طرح چهار مسئله به مسلک عرفا می‌پردازد و آن را نقد می‌کند. این چهار مسئله عبارت‌اند از: ۱. ادعان به دو تمایل متفاوت در انسان برای شناختن عالم یعنی عرفان و علم؛ ۲. تلاش بزرگان فلسفه برای هماهنگ کردن این دو نیاز؛ ۳. مشخصه‌های چهارگانه فلسفه عرفانی، یعنی اعتقاد به بینش در برابر دانش استدلالی، اعتقاد به وحدت و انکار تکثر و تضاد، انکار واقعیت‌داری زمان و توهمی دانستن بدی؛ و ۴. اشتباه عرفان در هریک از این چهار جنبه.

در مقاله حاضر، با طرح این عناوین، آن‌ها را تحلیل خواهیم کرد؛ نگاه تجربه‌گرایی راسل سبب شده تا عرفان را از این منظر تحلیل کند و لذا اگر هم به عرفان معتقد باشد به عرفانی منطقی روی آورد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه عرفان، برتراند راسل، نقد کتاب عرفان و منطق.

### ۱. مقدمه (معرفی کلی اثر)

کتاب عرفان و منطق اثر برتراند راسل (Bertrand Russell)<sup>۱</sup>، بر اساس یادداشت کوتاهی که مترجم آن در آغاز کتاب افزوده، حاصل مجموعه مقالاتی است که مترجم پاره‌ای از آن‌ها را

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Drshhs44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱

برگزیده و در این اثر کنار هم قرار داده و خود نیز عنوان کتاب را بر اساس نام یکی از آن مقالات انتخاب کرده است. بنا به یادآوری وی، درجه اهمیت و سطح مقالات نیز با یکدیگر برابر نیست و پاره‌ای به نسبت کم‌مایه و بعضی متعرض مسائل دشوار فلسفی است، اما با این همه «هر دو دسته مقالات از روشن‌ترین و خواندنی‌ترین مقالات راسل است» (راسل، ۱۳۸۲: ۷).

این کتاب بعد از دو یادداشت بسیار کوتاه مترجم از یازده مقاله کوتاه و بلند تشکیل شده است که عناوین آن‌ها عبارت‌اند از: «چگونه می‌نویسم؟»، «چرا به فلسفه پرداختم؟»، «چند تماس فلسفی»، «فلسفه زمان ما»، «عرفان و منطق»، «فلسفه در قرن بیستم»، «پراگماتیسم»، «ذهن و ماده»، «وجود خدا»، «تقاضای روشن‌اندیشی»، و «دانش و حکمت».

اگرچه این اثر صورت مجموعه مقالات دارد و نمی‌توان هم‌چون کتاب کلاسیک آموزشی یا حتی علمی - آموزشی به آن نگریست، می‌توان دو نقطه مشترک «دغدغه مسائل فلسفی» و نیز «طرح روش تحلیلی - فلسفی» را در آن جست‌وجو کرد.

در مقاله خواندنی اول با عنوان «چگونه می‌نویسم؟» نکات و تجربه‌هایی از نحوه تلاش‌های شخصی راسل در امر نویسندگی و راه‌های پیش‌رفت در آن بیان می‌شود؛ از تمایل به نوشتن به سبک ریاضی (در استفاده از کم‌ترین کلمات برای ادای مطالب) تا سبک‌های ادبی (در تبعیت از صورت کلام در برابر مضمون) و نیز یادگیری قواعد ساده‌نویسی نوشته‌ها، کشف آهسته و تدریجی قواعد، تذکر به خطرناک بودن تقلید و آشنایی با نشر خوب و استفاده از دستوره‌های ساده ادبی.<sup>۲</sup>

در مقاله دوم، «چرا به فلسفه پرداختم؟»، انگیزه‌های میل به فلسفه بیان می‌شود. از انگیزه‌های دیرینه مانند میل به شناخت جهان، فریبده بودن حواس، و شک در عقاید گذشتگان تا انگیزه‌های مضاعف راسل مانند آرزوی یافتن دانشی که بتوان آن را راست دانست و نیز یافتن جوابی برای تمایلات دینی. وی اشاره می‌کند که با وجود میل به استدلال و ریاضی و هندسه (به دلیل انطباق ریاضیات با عالم مادی و میل به کشف ریاضیات رفتار انسانی)، به سبب شک‌های اساسی در اعتبار ریاضی، از آن دل‌زده می‌شود و به مطالعه فلسفه رومی‌آورد. اما در نهایت، پس از تأمل در فلسفه یک‌پارچه هگل و نیز عرفان ریاضی افلاطون، آن‌ها را نیز رها می‌کند و دست آخر در هیچ عقیده فلسفی قابل قبولی جوابی برای تمایلات دینی خود نمی‌یابد (همان: ۲۰).

در مقاله سوم با عنوان «چند تماس فلسفی» ذکر آشنایی وی با اندیشمندان و فیلسوفان قرن نوزدهم و بیستم می‌آید. از فیلسوف فرانسوی لویی کوتورا و اولین تماس با فیلسوفان

آلمانی مانند هگل، کانت، و ایرشتراس، دد کیند، و گئورگ کانتور (نظریه اعداد بی‌نهایت) تا تأثیرپذیری از فرگه (تقویت نظریه ریاضیات ادامه منطقی است) و لودویگ ویتگنشتاین (که به بیان راسل شور، قدرت نفوذ، خلوص، و پاکی فکرش خارق‌العاده بود) و فیلسوف یوگسلاو، برانسیلاو پترونیویچ (نظریه تعداد نقاط در فضا متناهی است)، و فیلسوف ایتالیایی، پیانو، و نیز جی. ای. مور.

در مقاله چهارم با عنوان «فلسفه زمان ما» وظایف فلسفه در عصر ما و ارزش و تأثیر فلسفه در ابعاد وجود انسانی بیان می‌شود. وی نخست قاعده‌ای طرح می‌کند که بر اساس آن وظایف فلسفه در همه اعصار یکی است، اما اعصاری که از حکمت دور می‌افتند بیش‌تر محتاج فلسفه خواهند بود و عصر ما از این جهت بسیار نیازمند حکمت است. سپس ارزش و تأثیر فلسفه را در دو حوزه مربوط به فکر و تأثیر در اندیشه‌ها و حوزه مربوط به عاطفه و تأثیر در عواطف مطرح می‌کند. در حوزه اول، فلسفه از لحاظ نظری به شناخت کل عالم کمک می‌کند و نخستین کار آن گسترش میدان تفکر و ممارست ذهن برای فهمیدن تصویرهای گوناگون و دومین تأثیر آن فهماندن خط‌پذیری ذهن بشر است. در حوزه دوم نیز فلسفه باید، به موازات پرورش اندیشه غیرشخصی، به پرورش عاطفه غیرشخصی نیز کمک کند.

مقاله پنجم که مهم‌ترین مقاله است از نسبت عرفان و منطق سخن می‌گوید و چهار مسئله را مطرح می‌کند:

۱. کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر به واسطه دو تمایل متفاوت در انسان بوده است، یعنی عرفان و علم.
۲. بزرگان فلسفه مانند هراکلیتوس و افلاطون به هر دو نیاز توجه کردند و سعی در هماهنگ کردن این دو نیاز داشتند.
۳. فلسفه عرفانی در همه اعصار دارای چهار مشخصه بوده است: اول، اعتقاد به بینش در مقابل دانش استدلالی و تحلیلی؛ دوم، اعتقاد به وحدت و انکار تکثر و تضاد؛ سوم، انکار واقعیت داشتن زمان؛ و چهارم، ظاهری و توهمی دانستن بدی.
۴. نتیجه آن است که در تحقیق از صحت و سقم ادعای عرفان باید به این چهار مسئله دقت کرد و گرچه در مسلک عرفان حکمتی یافت می‌شود که از هیچ راه دیگری به دست نمی‌آید، عرفان در هر یک از این چهار جنبه در اشتباه است؛ چرا که اولاً، بینش نسنجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست و به هر حال به هنرنمایی قوه شهود در میدان فلسفه امیدی نیست (وی دلایل دوگانه برگسون در برتری قوه شهود را نقد می‌کند)؛ ثانیاً،

احساس وحدت هنگام کشف و شهود تجربه می‌شود و در حال وجد و حال عرفانی تمایلی به منطق احساس نمی‌شود و لذا عرفا منطق به کار نمی‌برند، بلکه حاصل سیر و سلوک خود را بیان می‌کنند؛ ثالثاً، غیرواقعی بودن زمان بر اساس تعیین در لحظه شهود بنا می‌شود و نه برهان‌های منطقی؛ رابعاً، حذف ملاحظات اخلاقی از فلسفه ضرورتی علمی و پیش‌رفتی اخلاقی است.

مقاله ششم با عنوان «فلسفه در قرن بیستم» از نسبت فلسفه با مسائل اجتماعی و سیاسی در قرون وسطی و هجدهم و نوزدهم بحث می‌کند و، با اشاره به فیلسوفانی چون هگل و ویلیام جیمز، آغاز قرن بیستم را آغاز حرکت پراگماتیسم برای ایجاد شور و شوق در عالم فلسفه می‌داند و از سه بنیان‌گذار آن یعنی جیمز (نماینده دین) و شیلر (نماینده ادبی) و دیویی (نماینده علمی) نام می‌برد. در تبیین این مذهب اساس آن را نوعی شکاکیت می‌داند و عقیده جیمز را نقل می‌کند که محکم‌ترین نظریه‌های علمی هم در عمل باید سنجیده شوند و باورهای دینی نیز در امتحان قبول می‌شوند و لذا باید آن‌ها را صادق نامید. حُسن پراگماتیسم آن است که ۱. حقیقت بیرون از دایره رویدادهای بشری نیست و در معرض خطا و تغییر قرار دارد؛ ۲. عقاید مبهم و ناظر به امر واقع معین و مشخصی نیستند؛ و ۳. حقیقت چیزی است که عقیده داشتن به آن صرف داشته باشد. از این‌جا به خصیصه فلسفه رئالیسم در روش تحلیل و نیز مابعدالطبیعه تکثر می‌پردازد و اشاره می‌کند که خصیصه فلسفه جدید این است که خود را با علم یکی می‌داند و دیگر دعوی روش خاص فلسفی یا نوع خاصی از معرفت را که به آن روش دست‌یافتنی باشد ندارد. فلسفه جدید دارای سه منشأ است: ۱. نظریه معرفت؛ ۲. منطق؛ ۳. اصول ریاضیات. البته، در هریک از این رویکردها دچار تغییر و تحول جدی شده است؛ در آغاز آن، ریاضیات مؤثر بوده، اما امروزه مهم‌ترین تأثیر ناشی از فیزیک است، آن هم به علت کارهای اینشتین در دگرگون کردن مفهوم مکان و زمان و ماده. در نتیجه، وظیفه فلسفه در گذشته و در عقیده عمومی اثبات حقایق بزرگ دین و آیین بوده، اما امروزه فلسفه جدید مدعی اثبات یا رد این حقایق نیست و فقط به دنبال روشن کردن اندیشه‌های اساسی علوم است.

مقاله هفتم «پراگماتیسم» نام دارد که به قول راسل فلسفه‌ای جدید و موافق طبع غالب زمانه ماست. وی نکته عمده این فلسفه را نظریه حقیقت می‌داند و می‌گوید معنای هر اندیشه‌ای بدان منجر می‌شود. وی سپس رساله جیمز را بررسی می‌کند که مقدمه‌ای بر پراگماتیسم محسوب می‌شود و به این فرضیه جیمز اشاره دارد که، در حال حاضر، هیچ برهانی بر له یا علیه دیانت در دست نداریم. راسل می‌گوید: اگر این فرضیه درست باشد،

آیا می‌توان نتایجی را پذیرفت که جیمز از آن می‌گیرد؟ سپس به خلط روایت پراگماتیسم از معرفت اشاره می‌کند؛ یعنی خلط میان عمل کردن بر اساس یک فرضیه و اعتقاد داشتن به آن. خلاصه انتقاد وی نادیده گرفتن تفاوت میان اعتقاد داشتن به یک فرضیه و اتخاذ آن است. سپس نظریه حقیقت نزد پراگماتیسم را بررسی می‌کند و از قول جیمز نتیجه می‌گیرد که هر اندیشه‌ای وقتی صحیح است که اعتقاد داشته باشیم به حال ما مفید است. در نهایت، جوهره پراگماتیسم را از نظر فکری تجسم شکاکیت و از نظر سیاسی تجسم دموکراسی و اعتقاد روزافزون به قدرت انسان می‌داند؛ با این حساب نه فقط دموکراسی، که فلسفه تکامل هم در تکوین صبغه فکری آن سهم داشته است؛ چرا که سبب شده مردم گمان کنند همه چیز سیال است. وی نتیجه می‌گیرد که این فلسفه با آزادی و تساهل آغاز، اما به ضرورت ذاتی به توسل به زور کشیده می‌شود و لذا با دموکراسی در داخل کشور خود و امپریالیسم در خارج کشور مناسبت دارد و همین امر رمز انطباق آن با مقتضیات زمان است. «ذهن و ماده» عنوان مقاله هشتم این مجموعه است. وی درصدد است مناسبات رایج و متعارف در تعریف ذهن و ماده را نفی و نظریه دیگری را طرح کند. ابتدا به نظریه افلاطون در تقسیم جهان معلوم به دو مقوله ماده و ذهن اشاره و بیان می‌کند که فیزیک و روان‌شناسی در این دیدگاه شک کردند. عقیده متعارف، که از دکارت نشئت می‌گیرد، این است که مغز بر اساس قوانین فیزیک عمل می‌کند و روح نیز، اگرچه قوانین خاص خود را دارد، در بسیاری جهات تابع شرایط مغز است و هم‌چون پیروان دکارت قائل به نوعی توازی بین ماده و ذهن است؛ به این نحو که هر رویداد در این دو سلسله با رویداد متناظر در آن سلسله همراه است. اما راسل می‌گوید همان دلایلی که برای رد تصور جسمیت ذهن وجود دارد برای رد تصور جسمیت ماده هم وجود دارد، زیرا ماده هم مانند ذهن سلسله‌ای از رویدادهاست که به حکم قوانین فیزیکی به هم پیوسته‌اند. در نهایت، خلاصه دیدگاه خود را در پنج بند بیان می‌کند: ۱. جهان از رویداد تشکیل شده نه از اشیای دارای حالات متغیر و لذا هر چیزی در واقع سلسله‌ای از رویدادهاست که به حکم چند قانون علی به هم وابسته شده‌اند؛ ۲. اشیای محسوس در تجربه بلاواسطه ما جزء ذهن ما هستند؛ ۳. شاید جهان جسمانی متمایز از تجربه‌های من وجود نداشته باشد، ولی رویدادهایی هست که من آن‌ها را تجربه نمی‌کنم؛ ۴. در نتیجه دو نوع مکان وجود دارد: مکان فیزیکی و مکان ادراکی؛ ۵. در نهایت، یک قطعه ماده عبارت از گروهی از رویدادهاست که به حکم قوانین علی علم فیزیک به هم پیوسته‌اند و یک ذهن عبارت از گروهی از رویدادهاست که به حکم قوانین علی علم روان‌شناسی به هم پیوسته‌اند. در نتیجه، هیچ

رویدادی به حکم کیفیت ذاتی خود ذهنی یا مادی نمی‌شود، بلکه فقط مناسبات علی تکلیف آن را معین می‌کند؛ بنابراین، یک رویداد می‌تواند هم ذهنی و هم مادی باشد و نمی‌توان گفت جهان جسمانی بیرون با جهانی ذهنی ما فرق دارد یا فرق ندارد و ریشه این اشتباه در آن جاست که ما این دو را هم‌چون «چیز» در نظر می‌آوریم.

مقاله نهم با عنوان «وجود خدا» به مناظره راسل با فردریک کاپلستون، نویسنده دوره تاریخ فلسفه و نماینده نظرگاه فلسفی کلیسای کاتولیک در سال ۱۹۴۸، اختصاص دارد. بعضی از محورهای این مباحثه خواندنی عبارت‌اند از: بحث از مفهوم خدا و موضع لادری راسل درباره آن، اهمیت مسئله خدا، جدا کردن اعتقاد به خدا از مسئله ارزش، بحث درباره برهان ممکن‌الوجود لایب‌نیس، تجربه دینی، و برهان اخلاقی.

مقاله دهم «تقاضای روشن‌اندیشی» است که در آن کلمه دموکراسی و ضرورت جدا کردن معنای دقیق کلمات از بار عاطفی مبهم و گنگ آن‌ها و ضرورت دوری از تعصب و نیز ضرورت ترجمه مسائل از صورت ملموس آن‌ها به صورت انتزاعی در فلسفه علمی توضیح داده می‌شود.

و سرانجام، عنوان مقاله پایانی این کتاب «دانش و حکمت» است که، با جدا کردن مفهوم این دو عنوان، اظهار می‌دارد که در عصر ما در مقایسه با اعصار گذشته دانش پیش‌رفته اما حکمت به تناسب افزایش نیافته است. سپس به جای تعریف حکمت به عواملی که در آن دخالت دارد اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. حُسن تناسب به معنای توانایی به حساب آوردن همه عوامل مهم در هر مسئله و قائل شدن وزن لازم آن‌ها؛ اما این کار به علت وسعت و پیچیدگی دانش دشوارتر از گذشته شده و از این رو حکمت به معنای بینش همه‌جانبه لزوماً نزد متخصصان در جست‌وجوی دانش وجود ندارد؛ ۲. آگاهی از غایات زندگی که آن را می‌توان با مطالعه تاریخ به دست آورد، اما بسیاری از تاریخ‌نویسان برجسته امور واقع را از دریچه تعصب خود بررسی کرده‌اند. وی هگل را مثال می‌زند که گرچه فلسفه تاریخی همه‌جانبه ارائه کرده، در صدد اثبات این است که مهم‌ترین کشور دنیا آلمان است و نتیجه می‌گیرد که بسیاری از افراد دانش وسیع دارند، اما احساساتشان تنگ است و حکمت ندارند. جوهر حکمت آزاد شدن از سلطه این زمان و مکان حاضر است و باید نفرت و تعصب را از خود و تعلیم و تربیت کشور دور داشت. در نهایت نیز تأکید می‌کند که امروز جهان بیش از هر زمان دیگر به حکمت نیاز دارد و هر چه دانش بیش‌تر افزایش یابد، در آینده نیز جهان بیش از امروز به حکمت نیاز خواهد داشت.

## ۲. تحلیل امتیازها و کاستی‌های اثر

پس از معرفی کلی اثر، امتیازها و کاستی‌های این کتاب را در دو بُعد شکلی و محتوایی تحلیل می‌کنیم. در بُعد شکلی مسائل صوری و ظاهری بر اساس مؤلفه‌های پنج‌گانه فرم‌های نقد و داوری «شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی»<sup>۳</sup> و در بُعد محتوایی نیز مسائل علمی و پژوهشی اثر را بر اساس مؤلفه‌های هجده‌گانه جدول‌های آن تحلیل و نقد خواهیم کرد.

### ۱.۲ بعد شکلی

#### ۱.۱.۲ کیفیت فنی چاپ

این کتاب از جهت کیفیت چاپ دارای صفحه‌آرایی بسیار ساده‌ای است، اما حروف‌نگاری و صحافی مناسبی دارد و طرح جلد آن نیز معنادار و متناسب با مفهوم آن است، چرا که جمع عرفان و منطق را با ابعاد متضلع و مساوی مربع سبزرنگ برای منطق و حرکت سرخ، دورانی، غیرخطی، و بی‌تقدم و تأخر برای عرفان به‌خوبی به تصویر کشیده است.

#### ۲.۱.۲ قواعد عمومی نگارش و ویرایش و روان بودن

این اثر به‌صورت کلی ترجمه روان و مناسبی دارد، مگر در پاره‌ای موارد استثنایی که باید ویراستاری مجددی شود تا مفهوم مد نظر روشن‌تر شود؛ مانند صفحه ۷۲، سطر ۱۶ و صفحه ۴۰، سطر ۴. غالباً قواعد عمومی نگارش و ویرایش رعایت شده، اما بعضی غلط‌های چاپی نیز دیده می‌شود؛ مانند صفحه ۴۶، سطر ۲ و صفحه ۱۰۴، سطر ۲.

در این زمینه باید سبک نگارش راسل را ستود که به نقل از استیس از بهترین سبک نگارش فلسفی در دوره‌های اخیر به‌شمار می‌رود، چرا که با به‌کار گرفتن سبک نگارش خوب و زبان ساده متناسب ابلاغ معنا به مخاطب را تسهیل می‌کند. وی سبک راسل را بهترین و گواه این واقعیت دانسته که فلسفه اصیل را می‌توان با زبان ساده و حداقل ممکن اصطلاح‌های فلسفی نوشت، زیرا به عقیده استیس به‌کار بردن زبان نامفهوم نشانه فقدان تفکر حقیقی و پنهان کردن تهی بودن در پس ظاهر فضل‌نمای اصطلاح‌های پیچیده و کلمات طولیل و برآمده از ذهنی علیل و نوعی بیماری فکری است که وی آن را «بزرگ‌نام‌شیدایی» نامیده که هم مظنون به تهی‌مایگی و هم متهم به بی‌ذوقی است (استیس، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۴).<sup>۴</sup> البته این سخن استیس در کلیت خود در غالب مقالات کتاب عرفان و منطق جاری و ساری است، گرچه مقالاتی نیز از این قاعده خارج است.

### ۳.۱.۲ مؤلفه‌های جامعیت صوری

متأسفانه این اثر از مؤلفه‌های سیزده‌گانه جدول جامعیت صوری فرم‌های نقد و داوری (شورای بررسی متون، ۱۳۹۲) فقط فهرست اجمالی را دارد و به‌شدت از فقدان سایر موارد رنج می‌برد که از میان آن‌ها پیش‌گفتار، تبیین هدف اثر، مقدمه، و نمایه اعلام و موضوعی بیش از دیگران ضروری قلمداد می‌شود.

برتراند راسل شخصیت شناخته‌شده‌ای است، اما توضیحات اجمالی مترجم در معرفی نویسنده کتاب در آغاز آن، برای کسانی که برای نخستین بار با این نام آشنا می‌شوند، لازم به‌نظر می‌رسد. هم‌چنین، مترجم هیچ توضیحی درباره مقالات نمی‌دهد: سال نشر مقالات؛ این که مقالات منتخب در چه فضا و بستری تحریر شده‌اند؟؛ نسبت آن‌ها در منظومه فکری راسل چیست؟؛ جایگاه هر یک نسبت به دیگری چگونه است؛ مربوط به اوایل کار یا اواخر فعالیت‌های علمی وی است؟؛ و اصولاً اهمیت این مقالات و علت انتخاب آن‌ها از سوی مترجم چیست؟. وی صرفاً در یادداشت بسیار کوتاه خود بر کتاب می‌گوید این مقالات خواندنی‌اند (راسل، ۱۳۸۲: ۷)؛ اما این یادداشت پاسخی درخور به پرسش‌های ذکرشده نیست.

## ۲.۲ بعد محتوایی

### ۱.۲.۲ نظم منطقی و انسجام اثر

از آن‌جا که این اثر برآمده از مقالات متعدد و گوناگونی است، نظم منطقی به معنای معهود و تسلسلی آن را ندارد، اما می‌توان دغدغه‌های فلسفی را نقطه اشتراک مقالات دانست. بر همین مبنا، این کتاب دارای فصل به‌معنای کلاسیک آن نیست، بلکه هر عنوان مقاله‌ای مستقل است که دارای انسجام تحریری مشخصی نیست؛ چرا که راسل به‌صورت آزاد اظهار نظر می‌کند، گرچه هر مقاله‌ای کاملاً مسئله‌مند نیز هست.

در این ردیف و با تمرکز بر مقاله «عرفان و منطق» ابهام‌هایی نیز وجود دارد.

وی در بحث از این که پرورش مابعدالطبیعه به‌سبب تمایل به عرفان و علم بوده و بزرگان فلسفه به این دو نیاز توجه کرده‌اند، به افلاطون اشاره می‌کند و می‌گوید:

اما در این قطعه از کتاب جمهوری نیز مانند بیش‌تر آثار افلاطون خوبی و واقعیت حقیقی یکی انگاشته شده است. این عقیده در فلسفه قدیم ریشه دوانید و در عصر ما هم عقیده مؤثری است. افلاطون با قائل شدن وظیفه عملی برای خوبی میان فلسفه و علم جدایی



انداخت؛ و از این جدایی به عقیده من فلسفه و علم در گذشته آسیب دیده‌اند و هنوز هم می‌بینند. مرد علم هر امیدی که داشته باشد باید به‌هنگام مطالعه طبیعت آن را کنار بگذارد و فیلسوف نیز اگر بخواهد به حقیقت برسد باید همین کار را بکند. ملاحظات اخلاقی فقط وقتی می‌توانند به‌حق ظاهر شوند که حقیقت معلوم شده باشد. این ملاحظات می‌توانند و باید به‌عنوان تعیین‌کننده نحوه احساسات ما نسبت به حقیقت و به‌عنوان نحوه تنظیم زندگی ما در پرتو حقیقت ظاهر شوند؛ ولی نباید تعیین‌کننده حقیقت باشند (همان: ۴۳).

این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بین معلوم شدن حقیقت و نظر فلسفی و ملاحظات اخلاقی جدایی قائل شد؟ همان‌گونه که مرد علم نمی‌تواند از امید و آرزو و احساساتش تهی شود، فیلسوف نیز به‌لحاظ منطقی نمی‌تواند بدون ملاحظات اخلاقی به مسئله‌ای نظاره کند و این‌که ملاحظات اخلاقی پس از معلوم شدن حقیقت باید ظاهر شوند بیش‌تر کلامی شعارگونه است. به هر حال اگر مقصود از ملاحظات اخلاقی رویه‌ها، حالات و احساسات نفسانی انسان به حقایق پیرامونی است، هر انسانی لابد از آن‌ها و حضور مؤثر آنان است و در این صورت این نوع ملاحظات هم‌راه با انسان و هم‌راه با تمامی قوای مدرکه و وجود انسان است و از این رو نمی‌تواند تعیین‌کننده حقایق پیش‌روی ذهن و فکر انسان نباشد. بنابراین، در تعیین حقیقت حتماً نسبتی را به خود اختصاص می‌دهد؛ گرچه مانند راسل اعلام کنیم نباید تعیین‌کننده حقیقت باشد!

## ۲.۲.۲ اعتبار و کفایت منابع

در این اثر به منبع به‌معنای معهود و شناخته‌شده آن اشاره نشده است، چرا که مقالات کتاب به‌صورت آزاد تحریر شده‌اند؛ مگر در مواردی بسیار نادر که منابعی نیز معرفی شده‌اند. از آن‌جا که کتاب صورت اثر رسمی آموزشی و تدریسی را ندارد، مراجعه به منابع، استنادها، و ارجاع‌ها به‌شیوه معمول کتاب‌های کلاسیک در آن به‌چشم نمی‌خورد؛ اما راسل در تحلیل‌های خود به معاصران و نظرهای پیشینیان اشاره‌ای دارد. هم‌چنین، از آن‌جا که ترجمه کتاب مربوط به چهل سال پیش است، تاریخ دقیق مقالات ذکر نشده است؛ اما بهتر بود که مترجم محترم تاریخ دقیق و مشخصات نشر و سایر اطلاعات لازم مربوط به هریک از مقالات را به مجموعه اضافه می‌کرد.

## ۳.۲.۲ نقد، بررسی، و تحلیل‌های علمی

اگر وجود نقد، بررسی، و تحلیل‌های علمی را از نقاط قوت آثار علمی محسوب کنیم، شاید بتوان مهم‌ترین امتیاز این اثر را رویکرد تحلیلی راسل به پرسش‌هایی دانست که

بدان توجه می‌کند؛ رویکردی فلسفی - تحلیلی<sup>۵</sup> با زاویه نگاه و منش فکری راسل به مسائل. برای نمونه، در بحث از نسبت عرفان و فلسفه، چهار خصیصه فلسفه‌های عرفانی را تحلیل می‌کند (که پیش از این به آن‌ها اشاره شد) و پس از تحلیل این ویژگی‌ها مدعیات مسلک عرفانی را یک به یک نقد می‌کند؛ دلایل برگسون (در دفاع از شهود و ارتباط آن با عقل) و مانند آن را نقل و سپس به دقت تجزیه و تحلیل می‌کند. اما بر مواردی نیز می‌توان انگشت گذاشت:

نخست: وی در آغاز بحث «عرفان و منطق» می‌گوید:

اما بزرگ‌ترین مردانی که به فلسفه پرداخته‌اند هم نیاز به علم را احساس کرده‌اند و هم نیاز به عرفان را؛ و بزرگی زندگی آن‌ها حاصل کوشش در راه هماهنگ ساختن این دو نیاز بوده است؛ و نیز همین کوشش است که فلسفه را، به‌رغم تردیدهای دشوارش، در نظر بعضی هم از علم و هم از دین بزرگ‌تر می‌سازد (همان: ۳۷).

البته نه در بزرگی فلسفه و فیلسوفان می‌توان تردیدی رواداشت و نه در سختی و صعوبت نزدیک کردن علم به عرفان، اما با این همه چرا نمی‌توان علم و عرفان را هماهنگ کرد و در عین حال از دین هم سخن گفت؟ منطقاً دلیلی در دست نداریم که همسانی علم و عرفان دلالت بر نفی و یا کنار زدن دین باشد. در تاریخ فلسفه اسلامی نیز نمونه‌های مثلی از تلاش برای ارائه چنین هماهنگی‌ای وجود دارد که این استدلال را نقض می‌کند؛ مانند مکتب سهروردی، ابن سینا، و ملاصدرا. از این گذشته، اگر فلسفه توانست به هماهنگ کردن علم و عرفان مبادرت ورزد، آیا این امر به معنای برتری فلسفه بر دین است؟ به هر روی، آیا راسل می‌خواهد مرز بین تلاش‌های بشری فلسفی و محصولات ماوراءالطبیعی و غیربشری ادیان را انکار کند؟ یا واژه دین را به مکتب‌های ساخته و پرداخته انسانی تقلیل دهد؟!

بگذریم از این که اتفاقاً دین می‌تواند عامل بسیار مهمی در هماهنگ‌سازی علم و عرفان باشد، چرا که انسان‌ها را به حرکت به سمت مقصد اعلی دعوت می‌کند؛ یعنی هدفی فراتر از دنیا و حتی آخرت و پیش‌روتر از انسان و نیازهای طبیعی و غیرطبیعی وی و نیز برتر از عالم طبیعت. بنابراین، انسان با دین نه در دروازه حسی و تجربی علم محصور می‌شود و نه در حدود نفسانی و روحانی محض، بلکه دین انسان را به حرکتی فراتر از هویت ادراکی و احساسی وی سوق می‌دهد و همین کشش متعالی مشترک سبب خواهد شد علم تجربی محسوس و یا علم تجربی معقول با عرفان درونی غیرتجربی موحد (تکرارناپذیر) و غیرتجربی منفرد، در نقطه وحدت، دارای مشترکاتی شود.

دوم: راسل در بیان ادعای اول عرفان و در پاسخ به این پرسش که «آیا برای حصول

معرفت دو راه عقل و شهود وجود دارد و کدام بر دیگری ترجیح دارد؟» اشاره می‌کند که بدون انکار عالم اهل عرفان مسئله این است که بینش نسجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست. سپس به دیدگاه برگسون اشاره می‌کند و می‌گوید: «برگسون غریزه را با عنوان 'شهود' به مقام یگانۀ حکم حقیقت مابعدالطبیعی ارتقا داد. اما تقابل عقل و غریزه در حقیقت بیش‌ترش وهم است. غریزه یا شهود یا بینش آن چیزی است که ما را در ابتدا به اعتقاداتی راه‌بر می‌شود که بعداً عقل آن‌ها را یا تأیید می‌کند یا رد می‌کند...» (همان: ۳۷). راسل در فرازهای بعدی دلایل برگسون را نقد می‌کند، اما به‌نظر می‌رسد وی ادعای برگسون در یکی دانستن غریزه با شهود را پذیرفته، حال آن‌که نه استدلال برگسون بر این امر روشن است و نه توضیحات راسل.

سوم: راسل در نقد دلیل اول برگسون درباره برتری شهود بر عقل اشاره می‌کند که اگر عقل طبق نظریۀ تکامل داروین به‌متابۀ قوۀ عملی محضی در جریان تنازع و زیر فشارهای نیازهای عملی پدید آمده باشد، از این جهت نمی‌تواند سرچشمۀ عقاید درست باشد؛ اولاً، به‌واسطۀ خود عقل از وجود تنازع بقا و سابقۀ حیاتی انسان آگاه شدیم و اگر عقل گمراه‌کننده باشد همه این‌ها نادرست می‌شود! و ثانیاً، اگر طبق نظر برگسون تکامل عقل بر اساس نظریۀ داروین زیر فشارهای نیازهای عملی پدید آمده است، پس نه‌فقط عقل، که همه قوای انسانی باید چنین باشد. راسل سپس ادامه می‌دهد که غریزه و عقل بدین سبب پدید آمده‌اند که هر دو فایده دارند و تا وقتی که حقیقت را به انسان ارائه می‌دهند فایده دارند و الاً ضرر خواهند داشت. در انسان متمدن، عقل نیز مانند استعداد هنری گاهی بیش از حد فایده در افراد پرورش یافته است. او سپس اشاره می‌کند که با پیش‌رفت تمدن قوۀ شهود کاهش می‌یابد؛ «اصولاً این قوه نزد کودکان بیش از بالغان و نزد درس‌نخواندگان بیش از درس‌خواندگان است. شاید نزد سگ از هر آدمی بیش‌تر باشد. اما کسانی که از این نکات نتیجه می‌گیرند که باید به غریزه چسبید بهتر است به جنگل بازگردند و با چرندگان و درندگان خوش باشند» (همان: ۵۲).

اگر از قسمت اول سخن راسل و تقویت نگاه عقلانی در تمدن جدید بگذریم، اما نمی‌توان به‌صورت کلی حکم کرد که با پیش‌رفت تمدن قوۀ شهود کاهش می‌یابد. این امر فقط یک ادعاست و راسل دلیل عقلی و منطقی بر چنین تلازمی ارائه نمی‌دهد؛ علاوه بر این‌که در دنیای متمدن کنونی نیز هنوز می‌توان شواهدی بر خلاف آن یافت. جالب توجه است که هرگاه دست وی از استدلال کوتاه می‌شود به طعنه و کنایه روی می‌آورد: «که این قوه نزد سگ بیش‌تر است!».

چهارم: خلاصه سخن راسل در نقد ادعای دوم مسلک‌های عرفانی (که به وحدت مطلق در عالم اعتقاد دارند) این است که عرفا عالم را آن‌چنان که هست و واقعیت دارد نمی‌بینند و با عینک بدبینی و بیزاری به جهان روزمره و احساس موهومی که در حال وجد و عرفانی به آن‌ها دست می‌دهد نگاه می‌کنند و سپس درصدد توجیه آن احساس موهوم خیالی با تصورات و نظریه‌های خودند و از همین جهت به تناقض کشیده می‌شوند (همان: ۵۵-۵۷).

ممکن است این کلام را درباره گروهی از عرفا بتوان پذیرفت؛ اما آیا متقابلاً در دیدگاه‌های فلسفی نیز نقش هر گونه پیش‌فرض و یا نوعی پیش‌نگاه به عالم را می‌توان نادیده انگاشت؟ اگر از این سخن بگذریم که نباید به هستی با بدبینی نظاره کرد (چنان‌که برخی فیلسوفان چنین کرده‌اند)، چه کسی می‌تواند ادعا کند که عالم را آن‌گونه که هست به‌نظاره نشسته است؟ و آیا اصولاً چنین چیزی امکان دارد؟<sup>۶</sup> از این گذشته، آیا این سخن راسل فقط در باب عرفا صادق است؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که فیلسوفان نیز، پس از دست‌یابی به حسی موهوم به جهان، با طرح نظریه‌های فلسفی خود درصدد توجیه و تفسیر آن خیال اولیه خام خود برمی‌آیند؟ گرچه این حس خام محصول حال و وجد عرفانی نیز نباشد!

از لابه‌لای پاسخ‌های راسل، منطق تجربه‌گرایی وی کاملاً مشهود است؛ وی می‌گوید: «اعتقاد به واقعیتی غیر از آنچه بر حواس ما ظاهر می‌شود در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید و این احوال سرچشمه بیش‌تر عرفانیات و بیش‌تر مطالب مابعدالطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق احساس نمی‌شود...» (همان: ۵۵). وی جهان واقعی را برابر با جهان محسوسات و نگاه حکمای مابعدالطبیعی را ملهم از رضایت نداشتن صادقانه و همراه با دشمنی و غرض‌آلود تلقی می‌کند. اصالت تجربه‌گرایی و خوش‌بین نبودن راسل به ابعاد ماوراءالطبیعی در نشانه‌های دیگری از کتاب نیز به چشم می‌خورد (همان: ۵۶، ۵۷، ۱۴۳).

پنجم: راسل در نقد ادعای چهارگانه عرفان به این پرسش می‌پردازد که چه نوع واقعیتی به خوب و بد تعلق دارد؟ و بر این مسئله تأکید می‌کند که نزد عرفان خوبی و بدی امری موهوم است و به‌لحاظ عقلی مقام اساسی ندارند و آن‌گاه می‌گوید: «... متها من اعتقاد دارم که حذف ملاحظات اخلاقی از فلسفه هم از لحاظ علمی لازم است و هم (هرچند ممکن است تناقض جلوه کند) خود یک پیش‌رفت اخلاقی است» (همان: ۶۶). اولاً، چنین تفکیکی در عالم واقع ممکن نیست، جدای از این‌که امر لازمی باشد یا نباشد. فیلسوف نیز

مانند هر انسان دیگری کار تفلسف خود را با بنیادها و ساختار ذهنی و روانی بشری‌اش انجام می‌دهد و ملاحظات اخلاقی (با هر تفسیر و تبیینی) بخشی از این بنیادهاست؛ گرچه راسل تلاش کند بگوید (مثلاً) کار فیزیک‌دان امروزی فقط این است که واقعیات را پیدا کند و به او مربوط نیست این واقعیات خوب‌اند یا بد (همان: ۶۷). ثانیاً، جدا انگاشتن فلسفه از اخلاق سبب بروز نوعی یک‌جانبه‌نگری در فلسفه معاصر شده که حاصلی جز دور ماندن تمدن دنیای امروز از اخلاق نداشته است.

#### ۴.۲.۲ اصل بی‌طرفی علمی

اگرچه نمی‌توان مفاد نظرهای راسل را بی‌طرف دانست، می‌توان تحلیل‌هایش را، درکل، در چهارچوب فکری خاص خودش علمی قلمداد کرد، هرچند این نظام‌های فکری دچار آسیب‌هایی باشد که به مواردی نیز اشاره شد.

#### ۵.۲.۲ نوآوری و روزآمدی

با مروری بر این اثر آن را دارای افق‌های نو و خاص راسل در تحلیل و بررسی مسائل مد نظرش می‌یابیم، چه در خصوص ارتباط عرفان و منطق در مقاله پنجم و چه ارتباط ذهن و ماده در مقاله هشتم و نیز تحلیل مسئله پراگماتیسم در مقاله هفتم. هم‌چنین، در خصوص روزآمدی داده‌ها و اطلاعات کتاب، با وجود آن‌که زمان زیادی از چاپ آن می‌گذرد، هم‌چنان در فضای فکری جامعه علمی کنونی مطالبی برای طرح دارد و در این جایگاه نمی‌توان مفاد آن را به‌کل کهنه تلقی کرد.

#### ۶.۲.۲ میزان انطباق محتوا و نحوه جامعیت

چنان‌چه ملاک انطباق محتوای کتاب را با عنوان اصلی آن بسنجیم، نمی‌توان به تطابق مطلوبی دست یافت؛ چرا که در همه مقالات این مجموعه ارتباط عرفان و منطق بررسی نمی‌شود. مترجم نیز در یادداشت خود اشاره کرده که این عنوان را با توجه به مهم‌ترین مقاله کتاب بر این مجموعه گذاشته است؛ این توجیه قابل قبولی به نظر نمی‌رسد و بهتر آن بود که عنوان اثر متناسب با فضای کلی آن برگزیده می‌شد. در همین زمینه، در خصوص تناسب و جامعیت محتوای این اثر، با توجه به اهداف درسی کلاسیک می‌توان آن را دربردارنده بخشی از سرفصل‌های درس فلسفه عرفان در خصوص تفاوت‌های عرفان با فلسفه دانست و از این جهت از آن هم‌چون منبع مکملی برای پروژه‌های پژوهشی چنین درسی بهره برد.

### ۷.۲.۲ سازواری با مبانی

از آن جا که نگاه راسل در منظر رویکردی تحلیلی - فلسفی قرار می‌گیرد، طرح مباحث خود را بر مبنای خاصی استوار کرده است و سپس بر اساس همان اصول پیش می‌رود. برای نمونه، اگر در مقاله نهم در بحث از وجود خدا از موضع لادری‌گری وارد می‌شود، در نهایت هم پرسش از مسئله علت جهان را بیهوده و بی‌معنا می‌داند (همان: ۱۸۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۵۲۱). در موضوع تجربه دینی نیز به اثبات وجود امری واقعی خارج از تجربه قائل نمی‌شود و در بحث از برهان اخلاقی اثبات یک امر کلی مطلق را نمی‌پذیرد و در نهایت نیز نمی‌تواند برای تعهد اخلاقی منشئی الهی قائل شود (راسل، ۱۳۸۲: ۱۸۴، ۱۹۸).

اما چنانچه رویکرد لادری‌گری<sup>۱</sup> و ضد عرفانی راسل را در نظر آوریم، از این لحاظ با مبانی و نگرش‌های اسلامی چندان سازگاری نخواهد داشت، به‌خصوص در مقاله نهم که با کاپلستون درباره وجود خدا بحث می‌کند و به تعبیر خود از هر امر مطلق و مابعدالطبیعی فرار می‌کند و هم‌چنین در مقاله پنجم که مدعیات مسلک عرفان را به‌چالش می‌کشد. کاپلستون نیز در کتاب تاریخ فلسفه خود و در بحث از موضع راسل درباره دین، پس از اشاره به این‌که راسل در نوجوانی اعتقاد به خدا را از دست داده و جست‌وجوی فلسفه دین عمیق در آثار وی امری عبث است، اشاره می‌کند که وی «اعتقاد ندارد که دلیل واقعی بر وجود خدا در کار باشد و در واقع از سرپای فلسفه او لایح است که براهین سستی اثبات وجود خدا را طرد و تخطئه می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۵۲۱) و به بیان ریچارد میسون تلقی از دین اساساً تلقی خردگرایان قرن هجدهمی بود (براون، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

### ۳. نتیجه‌گیری

نگاه تجربه‌گرایی و تحلیلی راسل سبب شده است که عرفان و مسائل عرفانی را نیز از این زاویه و با این عینک تجزیه و تحلیل کند و لذا اگر به عرفان هم معتقد باشد، به عرفانی منطقی روی می‌آورد، نه این‌که بخواهد برای عرفان و حالات عرفانی منطبق خاص و ویژه‌ای ترسیم کند. بنابراین، طبیعی است که در چنین نگاهی هر فلسفه‌ای که بتواند به هماهنگ‌سازی علم و عرفان اقدام کند، از دین نیز برتری خواهد جست. بدین سان، نزد وی انسان متمدن کنونی که شهود کم‌تری هم دارد عقل قوی‌تری خواهد داشت؛ چرا که عرفان با منطق جمع نمی‌شود.

جدای از ابهام‌هایی که در نتایج این نگاه به آن‌ها اشاره شد، این یک‌جانبه‌نگری سبب می‌شود که مسائل خاص حوزه عرفان و طبیعت حالات عرفانی به‌درستی آشکار نشود؛

هم‌چنان که اگر صرفاً با عینک عرفان (و به‌قول راسل، عینک بدبینی عرفانی) درصدد نظر به مسائل حوزه فلسفه برآییم، ارزشی برای فهم و تعقل انسان نخواهد بود، چرا که قوای ادراکی انسان در کنار قوای شهودی و عاطفی وی اصالتی ندارد.

این کتاب از امتیازهای لازم منبع درسی کلاسیک برخوردار نیست، اما جنبه‌های تحلیلی و طرح افق‌هایی نو برای پرسش و پژوهش درباره ارتباط عرفان و فلسفه در آن چشم‌گیر است و از این رو در دوره‌های ارشد و دکتری گرایش‌های رشته فلسفه و به‌خصوص در درس فلسفه عرفان می‌تواند منبعی فرعی و کمک‌درسی باشد و در پروژه‌های تحقیقاتی نیز استفاده شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره زندگی‌نامه مختصر راسل و آثاری که از وی به فارسی ترجمه شده است ← فراست، ۱۳۸۹: ۳۴۲؛ دونالد، ۱۳۸۸: ۳۸۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۲: ج ۸، ۴۶۳؛ براون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۵۵؛ راسل، ۱۳۷۳: ۱.
۲. وی در این مقاله به نکته مهمی در باب نحوه اندیشیدن درباره موضوعی و پروراندن بی‌شتاب آن در ذهن نیمه‌هشیار اشاره دارد که بسیار جالب توجه است: «من خیلی آهسته و به تدریج راه‌هایی کشف کرده‌ام که بی‌نگرانی و اضطراب بنویسم. وقتی که جوان بودم هر کار جدی تا مدت درازی (شاید مدت بسیار درازی) بیرون از حدود توانایی‌ام به نظرم می‌رسید. خودم را به حال عصبی می‌انداختم، از ترس این‌که آن کار هرگز سرانجام نگیرد بارها شروع به نوشتن می‌کردم و چون دلم راضی نمی‌شد، نوشته‌ام را پاره می‌کردم. سرانجام دریافتم که این‌گونه تلاش‌ها وقت تلف کردن است. معلوم شد که بعد از آن‌که درباره کتابی در باب فلان موضوع اندیشیدم و مقدمتاً خوب جوانب آن را به‌نظر آورم، به یک دوره پختن و پروراندن مطلب در ذهن نیمه‌هشیار احتیاج دارم که شتاب در آن جایز نیست و اندیشیدن به‌عمد در آن، اگر هم اثر کند، اثر بد می‌کند ... پس از آن‌که بر اثر اندیشیدن بسیار سخت مسئله را در ضمیر ناهشیارم می‌نشاندم، مطلب به‌طور پنهانی رشد می‌کرد تا آن‌که ناگهان راه‌حل مسئله با روشنی خیره‌کننده‌ای ظاهر می‌شد و فقط می‌ماند این‌که بنشینم و آن‌چه را به‌صورتی الهام‌مانند بر من آشکار شده بود بنویسم» (راسل، ۱۳۸۲: ۱۱).
۳. ← شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی.
۴. علامه محمدتقی جعفری نیز در جمع‌بندی تحلیل شخصیت راسل به این توان کم‌نظیر وی در تسهیل مطالب و شیوایی بیان در مباحث فلسفی دشوار اشاره دارد (اگنر، ۱۳۷۰: ۳۱۸).
۵. پامر در شرح اندیشه‌های راسل، پس از اشاره به این‌که به‌دشواری می‌توان گفت فلسفه راسل

دقیقاً چیست، چرا که طی سال‌ها تحولات فراوانی را از سر گذرانده، به عناصر ثابتی در فلسفه وی اشاره داشته است؛ از جمله این دیدگاه که فلسفه اساساً امری تحلیلی است (پامر، ۱۳۸۸: ۳۸۸؛ بزرگمهر، ۱۳۶۷: ۱۳۴). هم‌چنین درباره دیدگاه‌های فلسفی وی ← راسل، ۱۳۵۶. مترجم این کتاب نیز در مقدمه خود به اجمال به سیر آرای فلسفی راسل اشاره و بر این نکته تأکید می‌کند که: «از آن‌جا که راسل در ریاضیات و منطق دست داشته طریقه تقرب او به فلسفه طبعاً مشوب به روش و دید منطقی و ریاضی بود و به همین جهت هرچند از علم‌داران مکتب تجربی است، لیکن تحلیل منطقی را به تحقیق درباره امور وجودی هم تسری داده است» (همان: ۱۰). کاپلستون نیز در کتاب خود در مقدمه معرفی افکار و آثار راسل بر این دو نکته در معرفی فلسفه کلی راسل و فهم سیر استکمالی آن پای فشرده است؛ یعنی اصالت تجربه بریتانیایی در پرتو شیوه‌های فکری (کاپلستون، ۱۳۸۲: ج ۸، ۶۳، ۵۲۳). راداکریشنان نیز آورده است که: «... منطق مطلوب راسل منطق ریاضی است و از طریق تحلیل ریاضی به حقایق اساسی می‌رسد» (راداکریشنان و دیگران، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۷۸).

۶. جالب توجه است که راسل در کتاب *تحلیل ذهن* و در بحث از «خصوصیات امور ذهنی» به این سؤال می‌پردازد که مقوم ذات ذهن و ممیز آن از غیر چیست؟ و در ادامه بیان می‌کند که هیچ «داده‌ای» بدون اعتقاد ممکن نیست (راسل، ۱۳۸۷: ۳۴۲) و به بیان فردریک کاپلستون، کلمه عقیده نزد راسل در معنای بسیار وسیعی به کار می‌رود (کاپلستون، ۱۳۸۲: ج ۸، ۵۰۲).

۷. علامه محمدتقی جعفری نیز به گریزان بودن راسل از متافیزیک اشاره می‌کند (اگنر، ۱۳۷۰: ۳۱۹).

۸. درباره دیدگاه‌های لادری‌گری راسل درباره دین و مذهب ← اگنر، ۱۳۷۰: ۴۹.

## کتاب‌نامه

- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰). *برگزیده‌ای از مقاله‌های استیس*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: هرمس.
- اگنر، رابرت (۱۳۷۰). *برگزیده افکار راسل*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، با نقد و بررسی محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- براون، استوارت و دیگران (۱۳۸۳). *صد فیلسوف قرن بیستم*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: ققنوس.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۶۷). *فلسفه چیست؟*، تهران: خوارزمی.
- پامر، دونالد (۱۳۸۸). *نگاهی به فلسفه*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- راداکریشنان، سروپالی و دیگران (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۶). *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲). *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: ناهید با همکاری علمی و فرهنگی.



راسل، برتراند (۱۳۸۷). تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.  
شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی (۱۳۹۲). فرم نقد و داوری کتب و متون علوم انسانی (کتب ملی).  
فراست، اس. ئی (۱۳۸۹). آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه غلامحسین توکلی، تهران: حکمت  
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه (از بنیاد تا راسل)، ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: علمی  
و فرهنگی و سروش.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی