



Analytic Thomism; History, Challenges, and Lessons

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Eslami S.M*

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article

Eslami S M. Analytic Thomism; History, Challenges, and Lessons. *Philosophical Thought*. 2021;1(4):297-312.

ABSTRACT

Thomism has had a continuous history from the 13th century, and some think it is unique in this regard. Each time, it experienced different forms and took different approaches, as in the twentieth century, there are also transcendental Thomists and existentialist Thomists. However, it took longer for analytic philosophy and Thomism to have interaction, and it did not happen until the attempts by Peter Geach, Elizabeth Anscombe, and Anthony Kenny. Then, in the 1990s, John Haldane, drawing on these works, coined the term "Analytic Thomism". Here I explore this movement by focusing on some of its aspects. First, we will see the historical phases of Thomism. Then, we review the roots of analytic Thomism as we know it now. After looking at some examples of the works done in this tradition, some challenges for analytic Thomism are presented and discussed. By way of conclusion, a few remarks about "Analytic Islamic philosophy" are discussed.

Keywords Thomas Aquinas; Thomism; Analytic Philosophy; Analytic Thomism; Analytic Islamic Philosophy

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Nasr Bridge, Tehran, Iran. Postal code: 14115-111

Phone: +98 (21) 82885045

Fax: +98 (21) 82883605

s.eslami@modares.ac.ir

CITATION LINKS

[Haldane J; 1997] Analytical Thomism: a prefatory note [Haldane J; 2000] Philosophy and public affairs [Haldane J; 2004] Faithful reason: essays catholic and philosophical [Kerr F; 2002] After Aquinas: versions of Thomism [Kerr F; 2004] Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies? [Kerr G; 2015] Thomist ESSE and analytical philosophy [Long SA; 2010] Natura Pura: on the recovery of nature in the doctrine of Grace [Marshall R; 2012] Aquinas amongst the analytics: John Haldane interviewed by Richard Marshall [Motahhari M; 2009] Fundamentals of Islamic Sciences [Pugh MS, Paterson C; 2006] Analytical Thomism: traditions in dialogue [Putnam H; 1997] Thoughts addressed to an analytical Thomist [Shanley J; 1999] Analytical Thomism [Theron S; 1997] The resistance of Thomism to analytical and other patronage [Trabbic JG; 2013] Analytical Thomism

Article History

Received: September 12, 2021

Accepted: December 29, 2021

ePublished: January 22, 2022

تومیسیم تحلیلی؛ زمینه‌ها، نقدها، درس‌ها

سیدمحسن اسلامی*

گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

تومیسیم از قرن سیزدهم تا امروز استمرار داشته است و گاهی این مطلب حمل بر بی‌بدیلی این سنت شده است. از جمله، این سنت فلسفی در قرن بیستم به قالب‌های مختلفی درآمد؛ برای مثال، گاهی صبغه «استعلایی» گرفت و گاه «اگزیستانسیالیست» شد. با این حال به علل و دلایلی این سنت کمتر با فلسفه تحلیلی ارتباط داشت. اما به مرور، پس از کارهایی فیلسوفانی چون پیتر گیچ، الیزابت انسکام و آنتونی کتی، زمینه برای داد و ستد بیشتر این دو سنت مهیاتر شد. سپس جان هالدین در سال ۱۹۹۰ به اتکای میراث فیلسوفان تحلیلی پیش از خود، تعبیر «تومیسیم تحلیلی» را جعل کرد. هدف نوشته حاضر ارائه تصویری از این جنبش و توجه به برخی وجوه آن است. بنابراین، مختصراً دوره‌های تومیسیم مرور می‌شوند. سپس به زمینه‌ها و جوانه‌های تومیسیم تحلیلی اشاره می‌شود. گام بعدی توضیح درباره تومیسیم تحلیلی و توضیح درباره بعضی عناصر و وجوه شکل‌گیری آن است. تومیسیم تحلیلی منتقدان خود را دارد؛ بنابراین به مواردی از نقدها به این جنبش و پاسخ به آنها اشاره خواهد شد. در انتهای مقاله، در ضمن جمع‌بندی، به «فلسفه اسلامی تحلیلی» نقب می‌زنیم.

کلیدواژگان: توماس آکویناس، تومیسیم، فلسفه تحلیلی، تومیسیم تحلیلی، فلسفه اسلامی تحلیلی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۱/۰۲

*نویسنده مسئول: s.eslami@modares.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، پل نصر، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، گروه فلسفه

تلفن: ۰۲۱۸۲۸۸۵۰۴۵؛ فکس: ۰۲۱۸۲۸۸۳۶۰۵

مقدمه

بخشی از اهمیت توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) از این مطلب برمی‌آید که در دوره‌های مختلف از آثار او تأثیر گرفته شده و همواره با روایت‌های مختلفی از تومیسیم مواجه بوده‌ایم. در این نوشته به مرور یکی از روایت‌های «تومیسیم تحلیلی»^۱ یا انواع متأخر می‌پردازیم. با این وصف، نخست به فراز و فرود تومیسیم در دوره‌های مختلف اشاره می‌شود. سپس زمینه‌های اولیه تومیسیم تحلیلی مرور می‌شوند و بعد از آن بحث به جنبش تومیسیم تحلیلی اختصاص می‌یابد. هدف از گزارش‌ها در این دو بخش آن است که امکان بررسی سوال اصلی مقاله فراهم شود: نسبت فلسفه تحلیلی و تومیسیم در «تومیسیم تحلیلی» به چه شکل‌هایی قابل فهم است؟ در پایان نیز به چند نقد (و پاسخ اجمالی به آنها) اشاره می‌شود تا از خلال نقدها ابعاد این جریان روشن‌تر شود.

تومیسیم و دوره‌های آن

در اینجا منظور از تومیسیم، به بیان مختصر از این قرار است: «مجموعه عامی از آموزه‌ها و سبک تفکر که در آثار قدیس توماس آکویناس و پیروان او ظاهر شده و نخستین بار در قرن سیزدهم برآمد.» [Haldane, 1997: 485] این مکتب از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سنت‌های فکری است که از دیرباز به شکل‌های گوناگون خود را حفظ کرده است، تا جایی که به‌نظر جان هالدین، تومیسیم به سبب این ویژگی بی‌بدیل است:

«سنتی که از زمان ظهورش تا روزگار ما دوام یافته باشد، بسیار نادر است، حتی با لحاظ

نظام‌های فکری در دوران مدرن. افلاطونی‌گرایی و ارسطویی‌گرایی قدیمی‌ترند، اما هیچ کدام به

اندازه تومیسیم استمرار فرهنگی نیافتند. ... اما تومیسیم به‌رغم ظهور نامطمئن و دوره‌هایی که

تنزل‌یافته یا به حاشیه رانده شده است، طی هفت قرن سیمای تفکر کاتولیک را شکل داده است» [Haldane, 2004: 3].

بررسی تاریخ این مکتب نیز مطلب اخیر را تأیید می‌کند. البته، در آغاز میراث فلسفی توماس محل توجه نبود. سه سال بعد از مرگ توماس در ۱۲۷۴، بخشی از آثار او محکوم شد و محکومیت آن ادامه یافت. پس از پنجاه سال، کسانی به دفاع از او برآمدند و نهایتاً در ۱۳۲۳ توماس تقدیس شد. با این حال، هنوز تا زمانی که او محبوبیت فلسفی پیدا کند، زمانی باقیست. در قرن پانزدهم بود که توماس از حیث فلسفی مورد توجه قرار گرفت و فیلسوفان هم‌نظر (مانند توماس کِرتن و فرانسس سوارز) و نحله‌های همدل (در میان دومینیک‌ها در ایتالیا) پدیدار شدند. [Paterson & Pugh, 2006: xiv] بدین ترتیب، به تدریج این نگاه شکل گرفته بود که هدف آن نیست که از تک‌تک آموزه‌های توماس دفاع شود [Haldane, 1997: 486] و زمینه‌ها برای استفاده مسئله‌محور از توماس مهیا شد.

در قرون هفدهم و هجدهم شاهد دوران افول نسبی در تومیسسم هستیم. اما در انتهای قرن هجدهم و اوایل نوزدهم، به نوعی تفکر توماسی احیا می‌شود و شاهد داد و ستدهایی میان تومیسسم و سایر سنت‌ها هستیم. برای مثال، در نتیجه تأثیر کانت بر بعضی تومیست‌ها، «تومیسسم استعلایی»^۲ شکل گرفت. این رویکرد اگرچه موافقانی داشت، عمدتاً نه مقبول تومیست‌ها بود و نه موافق طبع کانتی‌ها. به همین ترتیب، بعضی تومیست‌ها از فلسفه به اصطلاح قاره‌ای متأثر شدند. ژاک ماریتن و اتین ژیلسن از این گروه‌اند. نظر به تأثیر اگزیستانسیالیسم فرانسوی بر این فیلسوفان، رویکرد آنها را با عنوان «تومیسسم اگزیستانسیالیستی» می‌شناسند. [Paterson & Pugh, 2006: xvi-xv] هر یک از نحله‌ها نیز در متفکران مختلف به شکلی نمودار می‌شدند، ضمن آنکه گستره نحله‌های توماسی بسیار وسیع‌تر از این مثال‌هاست.

تومیسسم تحلیلی: زمینه و شکل‌گیری

با این حال، همچنان موانعی در راه شکل‌گیری تومیسسم تحلیلی وجود داشت. از طرفی، وقتی توماس در قرن نوزدهم «رسمیت» یافت، به مرور از محبوبیت او در میان فیلسوفانی که کاتولیک نبودند کاسته شد. بدین ترتیب که عمدتاً تصویری که از او یا به نام او ارائه می‌شد، فارغ از جنبه‌های ارزشمند فلسفی او بود و جایگاه دینی او بر شأن فلسفی‌اش غلبه یافت. [Paterson & Pugh, 2006: xvii] از دیگر سو، در آغاز این ایده متداول بود که فیلسوفان تحلیلی با متافیزیک در آشتی نیستند. در این جَو، جدی‌گرفتن توماس و میراث او در متافیزیک ساده نبود. حتی اوضاع به نحوی بود که کسانی که توماس را الهام‌بخش می‌یافتند، چندان بر حضور او در آثارشان تأکید نمی‌کردند تا جامعه فیلسوفان پیشاپیش درباره آثارشان موضع نگیرند. [Paterson & Pugh, 2006: xviii] کِر نیز به ملاحظات در این باره اشاره می‌کند، از جمله تلقی تومیست‌ها از فلسفه تحلیلی، اینکه فلسفه تحلیلی «سخن درباب سخن»^۳ است و به مسائل اصلی و بنیادین، یعنی پرسش‌های بزرگ، نمی‌پردازد. حتی گاه تصور آنها این است که فلسفه تحلیلی، تهدیدی برای اعتقادات دینی است. [Kerr, 2004: 123].

در ابتدا، آنچه وضعیت را تغییر داد، تغییر نگاه به کارکرد فلسفه بود، از جمله به واسطه تغییر نگاه ویتگنشتاین به زبان و رفتن از رساله به پژوهش‌ها صورت گرفت. با این تغییر و افول نسبی پوزیتیویسم منطقی، فیلسوفان تحلیلی برای یافتن ایده‌ها و بصیرت‌های نو گشودگی بیشتری نشان دادند و سراغ فیلسوفانی چون ارسطو

رفتند. بدین ترتیب، به مرور آکویناس هم از موقعیت قبلی درآمد. بدین ترتیب، در این دوره شاهد جوانه‌های تومیسیم تحلیلی هستیم [Paterson & Pugh, 2006: xviii].

در این دوره، وجوه مختلفی از آثار و میراث توماس توجه فیلسوفانی را به خود جلب کرد. برای مثال، پیتر گیچ در فلسفه ذهن، در نقد آراء گیلبرت رایل، به ارسطو و توماس نظر دارد و در جهت تفسیر درست توماس نیز می‌کوشد. [Paterson & Pugh, 2006: xix] الیزابت انسکام نیز در فلسفه اخلاق و به ویژه در مقاله تأثیرگذار «فلسفه اخلاق مدرن» به اخلاق ارسطو و توماس توجه می‌دهد.

از دیگر شخصیت‌هایی که در پی نزدیک کردن تومیسیم و فلسفه تحلیلی برآمد هربرت مک‌کیب^۱ بود که در آکسفورد به تدریس و تحقیق اشتغال داشت. او عمدتاً در الهیات، اخلاق و انسان‌شناسی می‌پرداخت و پروژه‌ای مشابه گیچ و انسکام داشت [Trabbi, 2013: 69]. او اگرچه تأثیرگذار بود، اما کمتر شناخته شده است.

چهره دیگری که به برآمدن تومیسیم تحلیلی کمک کرد، آنتونی کنی بود. او در بخشی از آثارش به فلسفه ذهن توماس عطف نظر داشت و می‌کوشید نشان دهد که مباحث توماس درباره نفس، اراده، نسبت با بدن و غیره به مباحث جاری فیلسوفان تحلیلی در این موضوعات مربوط است. همچنین، در موارد دیگری به مواضع توماس درباره وجود می‌پردازد و این کار را «در پرتوی فلسفه فرگه و تحلیل زبانی مدرن» انجام می‌دهد [Paterson & Pugh, 2006: xx].

از دیگر افرادی که به این همگرایی کمک کردند، می‌توان به السدیر مک‌این‌تایر اشاره کرد [Trabbi, 2013: 69]. همچنین می‌توان از نورمن کرتسمن^۲ نام برد که «مکتب کرنل»^۳ به همت او شکل گرفت و در پی هماهنگ‌سازی تفکر قرون وسطی و به ویژه توماس با فلسفه تحلیلی معاصر بود. شاگردان او نیز این مسیر را ادامه دادند که از آن میان می‌توان ایلئونور استامپ، اسکات مک‌دانلد، و رابرت پسنو نام برد [Trabbi, 2013: 69].

پس از این افراد و به ویژه با پیشگامی گیچ، انسکام و کنی، جان هالدین می‌کوشد این جنبش را نام بگذارد و به تصریح بگوید چیست و از آن دفاع کند. او که در ۱۹۹۲ تعبیر «تومیسیم تحلیلی» را جعل کرده، معتقد است باید بدین ترتیب زمینه احیای فلسفه توماس را مهیا کنیم تا او را از نگاه محدود تاریخی و الهیاتی صرف حفظ کنیم و همین‌طور او را از بند نوتومیسیت‌های نه چندان قوی اخیر بیرون آوریم [Paterson & Pugh, 2006: xx]. به همت او، از جمله مجلد چهارم از شماره ۸۰ مجله مونیسیت^۴ در ۱۹۹۷ به همین موضوع اختصاص یافت و هالدین بر آن مقدمه نوشت و گروهی از افراد موافق و مخالف تومیسیم تحلیلی در آن مقاله منتشر کردند. این اتفاق از آن جهت قابل توجه است که مونیسیت از مجلات معتبر در این فضا است و اختصاص یک شماره به «تومیسیم تحلیلی» را می‌توان رسمیت یافتن این رویکرد دانست. بعدتر نیز هالدین مقاله‌ای با عنوان «تومیسیم و آینده فلسفه کاتولیک» [Haldane, 1999] منتشر کرد و کوشید این طرح را پیش ببرد. این باعث شد تا فیلسوفان دیگری نیز در این باره قلم بزنند و با طرح او همدلی نشان دهند. مجموعه تومیسیم تحلیلی: سنت‌ها در گفتگو [Paterson & Pugh, 2006] نیز در ادامه همین راه و در جهت کمک به تحقق تومیسیم تحلیلی است.

تومیسسم تحلیلی و تحلیل آن

با این اوصاف، منظور از تومیسسم تحلیلی، رویکردی است که از طرفی در فضای فلسفه تحلیلی (به معنایی موسّع، معادل فلسفه غالب در کشورهای انگلیسی‌زبان) تنفس می‌کند و از طرف دیگر به آثار و میراث توماس (و تومیست‌ها) به عنوان منبع الهام مهم نظر می‌کند، چه با آنها موافق باشد و چه نباشد. برای آنکه فیلسوفی ذیل این جریان گنجانده شود، کافی است از طرفی مشتغل به فلسفه تحلیلی باشد و از سوی دیگر کارش به نحوی معنادار و امدار و آگاه به توماس باشد.

هالدین در مواضع مختلف درباره تومیسسم تحلیلی و معنای آن توضیح داده است. او در دیباچه‌اش بر ویژه‌نامه مجله مونیسست در این باره می‌گوید:

دغدغه تومیسسم تحلیلی این نیست که خود را وقف مجموعه‌ای خاص از آموزه‌هایی کند که قدیس توماس طرح کرده است. به همین ترتیب، تومیسسم تحلیلی جنبشی در تفسیر ناپ (توماس) هم نیست. بلکه تومیسسم تحلیلی، می‌خواهد روش‌ها و ایده‌های فلسفه قرن بیستم را - به نحوی که در جهان انگلیسی‌زبان غلبه داشت - ناظر به چارچوب کلی ایده‌هایی که آکویناس طرح کرده و پرورانده است به کار بگیرد [Haldane, 1997: 486].

چنان که قابل انتظار است، تومیست‌های تحلیلی می‌کوشند در مباحث مختلف، امکانی برای گفتگوی فلسفه تحلیلی و تومیسسم بیابند. برای مثال، از حوزه‌هایی که تومیست‌های تحلیلی در آن مشارکت قابل توجهی داشته‌اند، فلسفه دین است. هالدین و جی.جی.سی. اسمارت در کتاب الحاد و خداآوری^۱ وارد گفتگویی جدی می‌شوند: آیا دلایل مناسبی داریم تا معتقد شویم خدا وجود دارد؟ هالدین حضور خود در آن مناظره را ذیل تومیسسم تحلیلی می‌گنجانند. او می‌کوشد از ایده‌های توماس استفاده کند، در عین حال طرف گفتگوی او فیلسوفی تحلیلی است. در ویژه‌نامه مونیسست نیز تعداد زیادی از مقالات می‌کوشند به ادبیات فلسفه دین تحلیلی کمک کنند و در عین حال مقامی که از آن سخن می‌گویند به عنوان تومیست تحلیلی است.

با توجه به اینکه پیشگامان اولیه تومیسسم تحلیلی به علم‌النفس (یا به تعبیر امروزی فلسفه ذهن) توماس نظر داشته‌اند، قابل انتظار است که از تومیست‌های تحلیلی همچنان به چنان مسائلی توجه نشان دهند. در ویژه‌نامه مونیسست در این باره (اراده آزاد و مسائل مرتبط) نیز مطالبی منتشر شد. ضمن آنکه دنباله این مباحث به حوزه‌های فلسفه عمل و فلسفه اخلاق نیز کشیده می‌شود.

از دیگر حوزه‌های مهم که تومیست‌های تحلیلی می‌کوشند در آن مشارکت کنند، وجودشناسی است. از مهم‌ترین بحث‌ها در وجودشناسی، به عنوان بخشی از متافیزیک، معنای وجود است، شامل این پرسش محوری که وجود مشترک معنوی است یا مشترک لفظی. طبعاً تومیسسم استعداد ورود به این مباحث را دارد و البته در این حوزه کارهایی نیز شده است. برای مثال، در ۲۰۱۵ مقاله‌ای با عنوان «وجود (esse) توماسی و فلسفه تحلیلی» با نظر خاص به تومیسسم تحلیلی، می‌کوشد ربط مباحث تومیست‌ها با فلسفه تحلیلی را روشن کند. پیش‌تر نیز کنی چنین تلاشی کرده بود، اما در زمان کنی مسئله حاضر کمتر محوریت داشت.

در اینجا، برای ارائه تصویری روشن‌تر از تومیسسم تحلیلی، ذیل چهار محور به بعضی وجوه کلی‌تر تومیسسم اشاره می‌کنم: الف) تلقی از فلسفه؛ ب) تلقی از فلسفه تحلیلی؛ ج) واکنشی سلبی یا ایجابی؛ د) همسویی طبیعی یا سلطه فلسفه تحلیلی.

الف) تلقی از فلسفه

در بحث از تومیسزم تحلیلی، عمدتاً از عناصر سازنده یعنی «تومیسزم» و «فلسفه تحلیلی» بحث می‌شود. اما کمتر به عنصر «فلسفه» در آن توجه شده است: آیا تلقی تومیسست‌های تحلیلی از «فلسفه» با فیلسوفان تحلیلی یکسان است یا همانند تومیسست‌هاست؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش، نیازمند بررسی است و از آنجا که کمتر به آن تصریح شده، شاید یافتن پاسخ ساده نباشد. اما به نظر می‌رسد، می‌توان گفت که تومیسست‌های تحلیلی انتظارات بیشتری از فلسفه دارند یا لااقل، در قیاس با بعضی فیلسوفان تحلیلی، کارکرد بیشتری برای فلسفه قائل هستند.

هالدین معتقد است که آنچه فلسفه می‌خواهد و توماس هم منابع لازم برای آن را فراهم می‌کند، «توصیفی روشن از ساختار معقول واقعیت و اصول مناسب عمل (شامل مسائل اخلاقی، فلسفه اجتماعی و زیبایی‌شناختی) است» و کار فلسفی تعیین نسبت درست این پدیده‌ها با یکدیگر نیز هست [Haldane, 2004: xiv]؛ بنابراین فلسفه بناست هم در حوزه معرفتی کاری اساسی انجام دهد و هم در عرصه راهنمایی عمل.

همو، هنگام بحث از کاستی‌های فلسفه تحلیلی، پس از ضعف تاریخی، به ضعف «عشق به دانش» اشاره می‌کند و ابراز امیدواری می‌کند که تومیسزم تحلیلی دچار این دو ضعف نباشد. هالدین در سال ۲۰۰۰ سردبیر شماره ۴۵ مجله فلسفه و امور اجتماعی^۳ نیز بوده است و مقدمه‌ای بر آن نوشت. در آنجا هالدین از «چرخش عملی»^۴ در فلسفه انگلیسی‌زبان و ارزش پایدار آن سخت گفت [Haldane, 2000: 4]. این نیز به ما کمک می‌کند تا تلقی او از فلسفه را بهتر بفهمیم.

ب) تلقی از فلسفه تحلیلی

در ابتدا خوب است به این نکته نیز اشاره کنیم که عمدتاً کسانی که به تومیسزم تحلیلی روی خوش نشان داده‌اند از سمت فلاسفه تحلیلی بوده‌اند، نه از میان تومیسست‌ها [Paterson & Pugh, 2006: xxi]. در تحلیل این امر، کُر به این دو عامل ممکن، اشاره می‌کند: نخست آنکه در این سنت عمدتاً ارسطو محوریت دارد و نه توماس؛ ثانیاً عمده تومیسست‌ها با سایر سنت‌ها آشنایی ندارند [Kerr, 2004: 123].

در مقابل، همان‌طور که تومیسست‌های تحلیلی عمدتاً در فلسفه تحلیلی تربیت شده‌اند، فیلسوفان تحلیلی نیز با تومیسزم تحلیلی برخورد بهتری داشته‌اند تا تومیسست‌ها. برای مثال، هیلاری پاتنم، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تحلیلی، در ویژه‌نامه مونیست ۱۹۹۷ مشارکت کرد و مقاله‌اش «افکاری خطاب به تومیسست تحلیلی» نام داشت.^۵

به هر روی، تومیسست‌های تحلیلی تلاش می‌کنند تا فلسفه تحلیلی را در جایگاهی بالاتر از آنچه باید نشانند. برای مثال، در این باره می‌تواند به موارد زیر توجه کرد.

ب-۱: فلسفه تحلیلی یگانه منبع نیست. در میان تومیسست‌های تحلیلی نه فقط فلسفه تحلیلی تقدیس نمی‌شود، گاه به تصریح نکاتی انتقادی درباره آن گفته می‌شود. برای مثال، هالدین در گفتگو با ریچارد مارشال، جایی از تحصیلات خود می‌گوید و توضیح می‌دهد که فلسفه را در سنت تحلیلی تعلیم دیده است. با این حال می‌گوید فیلسوفان محبوب او از تخیل و گشودگی نظر برخوردار بوده‌اند. در آن گفتگو هالدین اشاره می‌کند که فیلسوفانی که در نظر او سرآمد هستند «از منابعی بیرون از حوزه تنگ و محدود فلسفه تحلیلی استفاده

می‌کنند.» [Marshall, 2012]: یعنی، حتی فیلسوفان تحلیلی شاخص خود را به یک سنت منحصر نمی‌کنند.^{۱۵}

به نظر می‌رسد، قائلان به تومیسف تحلیلی بر آن هستند که نباید فلسفه تحلیلی را بیش از اندازه بزرگ جلوه داد. اگرچه تأکید دارند که این سنت یکی از جریان‌های «غالب» است، اما همزمان تصریح می‌کنند که یگانه سنت نیست و نباید در بازسازی و احیای تومیسف، آن را «کافی» دانست.

ب-۲: فلسفه تحلیلی را باید عام فهمید. منظور از فلسفه تحلیلی در «تومیسف تحلیلی» معنایی عام و فراگیر است. وجه اول این سخن آن است که فلسفه تحلیلی را صرفاً دوره‌های اولیه یا افراد خاصی از سنت تحلیلی نفهمیم، بلکه شامل دوره‌های متأخر نیز می‌شود. افزون بر آن، به نظر می‌رسد که معنای فلسفه تحلیلی در نظر تومیسف‌های تحلیلی عام‌تر از تلقی رایج در میان فلسفه تحلیلی باشد. برای مثال، هالدین تصریح دارد که منظور او از فلسفه تحلیلی شامل کسانی چون یورگن هابرماس نیز می‌شود [Haldane, 2004: 11].

بدین ترتیب، همان‌طور که «تومیسف تحلیلی» بنا نیست از یکایک آراء توماس دفاع کند یا صرفاً شارح وفادار توماس باشد، فلسفه تحلیلی را نیز به صورت مجموعه‌ای از مدعیات یا روش‌ها نمی‌بیند.

ج) واکنشی سلبی یا ایجابی

تومیسف تحلیلی را می‌توانیم نوعی واکنش یا دلنگرانی «سلبی» یا «ایجابی» فهم کنیم و هر دو برداشت شواهدی به سود خود دارند. منظور از واکنش سلبی این است: امروزه بسیاری کسان که در سنت تومیسف‌تعلیم می‌بینند و پرورش می‌یابند، اساساً با فلسفه تحلیلی (یا به طور کلی سنت‌های فلسفی معاصر) ارتباط و آشنایی ندارند و این عواقب منفی دارد. شواهدی که این تلقی را تقویت می‌کند، گزارشی از کر است. او توضیح می‌دهد که در مراکز آموزش عالی انگلستان و ایرلند بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۸ حدود ۴۰۰۰ تحقیق انجام شده است. از این میان، تحقیق‌ها به ندرت با فلسفه تحلیلی آشنایی دارند؛ حال آنکه فلسفه تحلیلی «خوب یا بد، بر رشته‌های همسایه و جو کلی فکر و فرهنگ» بسیار تأثیرگذار است [Haldane, 2004: 12].

وجه دیگری از نگرانی را در بیانی از هالدین می‌توان دید. او معتقد است که به سبب پرهیز نوتومیسف‌ها از فلسفه‌های معاصر «استانداردهای فکری آنها اغلب پایین‌تر است و نه به اندازه کافی از مباحث در جریان در جهان بزرگ‌تر می‌آموزند و نه به اندازه کافی در آن مشارکت دارند.» [Haldane, 2004: 13]. اینکه هالدین تومیسف تحلیلی را به نوعی راه حفظ تومیسف از نگاه محدود تاریخی یا نوتومیسف‌های نه چندان قوی می‌داند، شاید از همین جهت باشد.

از این منظر، تومیسف‌های تحلیلی، نگران این هستند که مبدا تومیسف به انزوا برود و کسانی که در این سنت پرورش می‌یابند، توان گفتگو یا داد و ستد با سایر سنت‌ها و متفکران را نداشته باشند. بنابراین تومیسف تحلیلی نوعی واکنش سلبی است که می‌کوشد این نقص را برطرف کند.

با این حال، می‌توان تومیسف تحلیلی را «واکنشی ایجابی» نیز فهمید. هالدین اگرچه سخنانی دارد که ساده‌تر می‌توان آنها را بر وجه سلبی حمل کرد، نکاتی به نفع وجه ایجابی نیز دارد. برای مثال، او اظهار تعجب می‌کند که وقتی تا این حد مضامین مشترک (مانند «حیث‌التفاتی، هنجاریت، علّیت و تبیین، کل‌گرایی و تقلیل‌گرایی، و واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی») میان فلسفه تحلیلی و تومیسف هست، چرا از این «فرصت برای اشتغال ثمربخش» در آن حوزه‌ها غفلت می‌شود [Haldane, 2004: 13] (تأکید از من).

نمونه دیگر از وجه ایجابی توجه‌دادن به امکانی است که تومیسیم فراهم می‌کند. به‌نظر هالدین، کاتولیک‌ها می‌توانند فیلسوف خوبی باشند اما تومیست نباشند یا حتی «فلسفه کاتولیک» نوزند؛ اما جا دارد در نظر بگیرند که چرا در مقابل این امکان مقاومت می‌کنند که عقل خود را تحت کنترل ایمان بیاورند. این کاری بود که آکویناس در پی آن رفت و کسانی که امروزه چنین سودایی دارند، توجه خود به این گزینه را مدیون تومیسیم هستند [Haldane, 2004: 14].

به بیان دیگر، در دوره‌های قبلی نیز آنچه باعث تنوع روایت‌های تومیسیم می‌شد، برخورد با مکاتب و مواضع مختلف بود. در بعضی موارد، تومیست‌ها برای پاسخ به جریان‌های دیگر به مطالعه فلسفه آن‌ها می‌پرداختند و لاجرم بصیرت‌هایی از آن دیدگاه‌ها برمی‌گرفتند. عصر ما نیز استثنا نیست: تومیسیم تحلیلی «فرصت»ی برای بعضی بصیرت‌ها و ایده‌هاست که اینک کمتر مجال بروز یافته‌اند و می‌توانند به غنای ادبیات فلسفی کمک کنند.

(د) همسویی طبیعی یا تابعیت از سلطه فلسفه تحلیلی

تومیسیم تحلیلی ممکن است به سبب نزدیکی طبیعی تومیسیم با فلسفه تحلیلی شکل گرفته باشد یا ناشی از سلطه فلسفه تحلیلی باشد.

از نظر هالدین، قرابت تومیسیم با فلسفه تحلیلی روشن است و اساساً طبیعی است که هر دو را در مطالعه بگیریم. به بیان کر: «جان هالدین پیشنهاد کرده است که فلسفه تحلیلی متحد طبیعی سنت توماسی است و تومیست‌ها باید به سمت فلسفه تحلیلی بروند تا آن سنت را غنی سازند و تومیسیم را از درون امروزین کنند.» [Kerr, 2015: 25]. خود کر که تعلیم فلسفی در هر دو سنت را تجربه کرده است، با نگاهی همدلانه به هر دو، این قرابت را توضیح می‌دهد و محور شباهت را «روشنی و دقت منطقی» می‌داند. این نزدیکی به حدی است که کر معتقد است، جای تعجب دارد که چرا نوتومیست‌ها عمدتاً به جریان‌های فلسفی غیرتحلیلی عطف نظر داشته‌اند.

این مدعایی است که تومیست‌ها می‌توانند بیش‌وکم با آن همدلی داشته باشند، هرچند در این مورد یکسان نیستند. لانگ که البته منتقد تومیسیم تحلیلی است، از این تلقی چنین تعبیر می‌کند: «گویی فلسفه تحلیلی را چیزی می‌دانند که «اگر توماس امروز زنده بود به آن می‌پرداخت.» [Long, 2010: 111]. این ادعایی است که گاه جداگانه به آن پرداخته شده است و مقاله کر با عنوان «آکویناس و فلسفه تحلیلی: متحدان طبیعی؟» [Haldane, 2004] از نمونه‌های تفصیلی آن است.

بخشی از کار کر در مقاله‌اش وجه سلبی دارد، به این معنا که نشان دهد شکاف خاصی میان تومیسیم و فلسفه تحلیلی وجود ندارد. البته پترسن و پیو به استناد مورخان فلسفه تحلیلی اشاره می‌کنند که آراء چهره‌های اصلی در فلسفه تحلیلی لزوماً با آراء توماس تعارض خاصی نداشتند و به مواردی مثل حیث التفاتی اشاره می‌کنند [Haldane, 2004].^۳

به علاوه، زمینه‌های بعضی مباحث یا مواضع در فلسفه تحلیلی از حیث تاریخی متأثر از تومیسیم ارسطویی قرن نوزدهم است، از جمله بحث حیث التفاتی [Kerr, 2004: 127]. نشان‌دادن این بهره‌گیری، از همان آغاز در میان تومیست‌های تحلیلی مد نظر بوده است؛ حتی گیچ که از نخستین افراد این جریان است درباب شباهت بعضی ایده‌های ویتگنشتاین با توماس سخن گفته است.

در ادامه، در بخش سوم نوشته خود، کر به مواردی (مثل فایده‌گرایی و عاطفی‌گرایی در اخلاق) اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که بخش زیادی از مخالفت‌ها و نقدها با چنین دیدگاه‌هایی به لطف کسانی بود که با آراء توماس آشنا بودند و از آنها استفاده می‌کردند. (البته، به نظر می‌رسد در مواردی اهمیت توماس از آن روست که ارسطویی است.)

در نهایت، ایده کلی کر، به عنوان یکی از قائلان به قرابت طبیعی تومیسسم و فلسفه تحلیلی، این است که اگر بعضی از ایده‌های محوری در شکل‌گیری سنت فلسفه تحلیلی برگرفته یا متأثر از تومیسسم است و اگر بعضی چهره‌های سرشناس و پیش‌گام در سنت فلسفه تحلیلی ایده‌های اصلی خود را در نتیجه مطالعه توماس و توجه به او به دست آورده‌اند، آنگاه تومیسست‌ها عذری ندارند که فلسفه تحلیلی را نادیده بگیرند و غفلت از توماس در میان فیلسوفان تحلیلی پذیرفتنی نیست. پس تومیسسم تحلیلی ناگزیر است.

اما می‌توان مسئله را به نحو دیگری دید. شاید تومیسسم تحلیلی نتیجه نوعی غلبه ناخواسته و به سبب اوضاع زمانه باشد. اشاره شد که عمده تومیسست‌های تحلیلی از جانب فلسفه تحلیلی آمده‌اند، با این حال دغدغه تومیسسم را دارند و بنابراین تأکید دارند که مسئله اصلی احیای تومیسسم است و فلسفه تحلیلی «یکی» از منابع این کار است، اگرچه یکی از مهم‌ترین منابع (یا حتی، احیاناً، مهم‌ترین منبع) باشد. با این نگاه، همچنان فلسفه تحلیلی ابزاری برای احیای تومیسسم است و نه هدف. حال، تومیسست‌ها و کسانی که نگران تومیسسم هستند در پی گسترش آموزه‌ها و ایده‌های توماس هستند. از آنجا که بخش زیادی از عرصه فلسفه در سیطره فیلسوفان تحلیلی است، بنابراین ناگزیرند برای رساندن ایده‌های خود به گوش مخاطبان، به زبان فیلسوفان تحلیلی سخن بگویند.

تومیسست‌های تحلیلی تأکید دارند که فلسفه تحلیلی یگانه منبع الهام و استفاده نیست، اما «غلبه» دارد و باید از آن استفاده کرد. چنان که لانگ اشاره می‌کند: «مطمئناً وضع چنین است» که امروزه در دیارتمان‌های فلسفه در آمریکای شمالی کسی که در سنت تحلیلی کار می‌کند شرایط بهتری برای بقا دارد [Long, 2010: 205]. بنابراین، چیزی که باعث شده از بین منابع متعدد ممکن بیشتر بر فلسفه تحلیلی تأکید شود، غلبه و سیطره این سنت فلسفی در این زمانه است. تأکید مداوم بر تعدد منابع و همزمان قول به «تومیسسم تحلیلی» را شاید بتوان از این جهت دانست.

گاهی نیز به این نکته تصریح شده است. برای مثال، لانگ در مقدمه کتابش می‌گوید «شاید» این به سبب امری جامعه‌شناختی، یعنی حضور فراگیر فلسفه تحلیلی، باشد [Long, 2010: 5]. همو در موارد دیگری نیز برای مثال، [Long, 2010: 118] بر وجه جامعه‌شناختی فلسفه تحلیلی تأکید می‌کند؛ چه اینکه اساساً قائل نیست «فلسفه تحلیلی» قوام خواصی داشته باشد، بلکه وضعی جامعه‌شناختی و برخی ملاحظات فراقلمی (و نه روشی و مرتبه اول) آن را مشخص می‌کنند. با این حال، باید توجه کرد که پذیرش اینکه شکل‌گیری تومیسسم تحلیلی تا حدی به سبب غلبه و سلطه فلسفه تحلیلی بوده است، لزوماً ملاحظه‌ای منفی علیه این رویکرد نیست.

نقد‌ها به تومیسیم تحلیلی

تومیسیم تحلیلی پذیرش عام‌نیافته و حتی بیشتر تومیسیم‌ها با آن موافق نیستند [Kerr, 2004: 123]. بخشی از آن جوی که مانع از ارتباط فلسفه تحلیلی و تومیسیم می‌شد (و قبل‌تر به آن اشاره شد)، همچنان برقرار است. در این بخش به نمونه‌هایی از اشکالاتی که به تومیسیم تحلیلی وارد کرده‌اند اشاره می‌شود.^{۳۷}

الف) ضعف در تفسیر

استفن ثرون بر آن است که آنان که توماس را تحلیلی تفسیر می‌کنند در تفسیر خود از مسیر درست دور می‌افتند. به نظر او، حتی گاهی کسانی به‌نظر می‌رسد که خوانشی تحلیلی از توماس عرضه کرده‌اند، در واقع خلاف نظر توماس را گفته‌اند. برای مثال، او در این تردید می‌کند که اخلاق مورد نظر مک‌این‌تایر همان اخلاق توماس باشد.

ثرون در مقاله‌ای با عنوان «مقاومت تومیسیم در مقابل قیمومیت تحلیلی یا جز آن» [Theron, 1997] که در ویژه‌نامه مونیست منتشر شد، به برخی جزئیات تفسیر گیج از توماس می‌پردازد و قصد دارد نشان دهد که اولاً او در تفسیر خود به متن توماس پایبند نیست و ثانیاً برای بعضی از مدعیات، فیلسوفان مناسب‌تری (مثل دانس اسکوتوس) در کارند و شاید شباهت مورد نظر گیج در آراء آنها ساده‌تر یافت شود. او سپس نتیجه می‌گیرد، شواهدی که در مقاله آورده «نشان می‌دهند که نمی‌توان به هیچ نوع ترکیبی از آکویناس با فرگه یا کانت امید داشت.» [Theron, 1997: 616]. بلافاصله او رفع ابهام می‌کند که منظورش این نیست که گیج تومیسیم ناب نیست؛ چه اینکه گیج صریحاً در موضوعی (مانند اخلاق) دیدگاه‌های مخالف آکویناس دارد و بنابراین اینکه در موضوعی دیگر نیز با آراء توماس مخالف باشد مسئله مهمی نیست. بلکه مسئله این است که در مواردی دیگر، دیدگاه‌های توماس نادرست عرضه شده است. بنابراین، پرسش به اینجا منتهی می‌شود که «آیا شدنی است که فیلسوفی تحلیلی تومیسیم باشد یا بصیرت‌های اصلی آکویناس را بپذیرد یا بفهمد» و در عین حال مجبور نشود «بعضی اصول یا بخش‌هایی از روشی را که به واسطه آنها «تحلیلی» نامیده می‌شود» کنار بگذارد؟ [Theron, 1997: 616]. ثرون پس از گیج، سراغ خوانش کینی از توماس می‌رود و می‌گوید او در این جهت هم «کمتر دقیق» است و هم «انتقادی‌تر». اما در نهایت هیچ یک از آن دو آموزه محوری *esse* را فهم نکرده‌اند [Theron, 1997: 616].

ثرون نه فقط به تومیسیم تحلیلی که به تومیسیم استعلایی نیز چنین نقدی را وارد می‌داند. به نظر او: «مشکل اصلی آن است که در وهله نخست، آنها تومیسیم را نوعی ترکیب^{۳۸} شکننده می‌بینند که حاصل تفکر دینی با فلسفه ارسطوست.» [Theron, 1997: 617]. به نظر او این تلقی درست نیست. از تحلیل او چنین برداشت می‌شود که تومیسیم تفکری مستقل است و قرار نیست عناصری (در اینجا، از فلسفه ارسطو) داشته باشد که اگر آنها را حذف کنیم و جای آن موارد دیگری (در اینجا، از فلسفه تحلیلی) بگذاریم، ما حاصل همچنان «تومیسیم» باشد. بنابراین، «دست کم باید ممکن بدانیم که شاید هیچ راه ثمربخشی نباشد که در آن بتوان «دو سنت» را با قوت یکسان در هم آمیخت.» [Theron, 1997: 617].

قضاوت درباره اینکه این نقد‌ها تا کجا پذیرفتنی‌اند وابسته به مباحث تفسیری درباره توماس و آراء او دارد. بنابراین در اینجا بیش از این نمی‌توانیم به آن بپردازیم. با این حال یک نکته را نباید نادیده گرفت. تردیدی که ثرون طرح می‌کند، یعنی پرسش از امکان جمع فیلسوف تحلیلی‌بودن و تومیسیم‌بودن، جای چند و چون دارد. چون به‌نظر می‌رسد او مفروض گرفته است که فلسفه تحلیلی عناصر ثابت و مشخصی دارد. چنان که در نقد

بعدی خواهیم دید، شاید چنین نباشد. در این صورت، ملاحظه ثرون را می‌توانیم به این مطلب تبدیل کنیم که گاهی کسانی که تومیسسم تحلیلی شناخته می‌شوند بر اثر تأثیر از آموزه‌های غیرتومیسستی توماس را نادرست تفسیر کرده‌اند. اگر این مطلب درست باشد، از وثاقت تفسیری آن تومیسست‌های تحلیلی خواهد کاست؛ اما جای سوال است که تا چه حد «تومیسسم تحلیلی» بودن و «فیلسوف» بودن آنها را دچار مشکل می‌کند. چه اینکه، همان‌طور که گذشت، ممکن است تومیسسم تحلیلی مدعی تفسیر ناب توماس نباشد.

نکته دیگری نیز در میان است؛ تومیسست‌های تحلیلی تأکید دارند که تومیسسم تحلیلی در پی ارتباط «متقابل» و «دوطرفه» است. بنابراین یگانه برنامه تومیسست‌های تحلیلی «تفسیر» توماس به زبان فلسفه تحلیلی نیست. بلکه آنها می‌خواهند ایده‌هایی از تومیسسم را به میان فلاسفه تحلیلی بکشند [Haldane, 2004: xii] و چه بسا کار اخیر (یعنی استفاده بصیرت‌های توماسی در مباحث جاری فلسفه) برای آنها اولویت داشته باشد. به هر حال، حتی اگر تومیسست‌های تحلیلی در خوانش دقیق توماس به اندازه تومیسست‌های کلاسیک موفق نباشند، نباید نادیده گرفت که آنها در پی کاری هستند که تومیسست‌های کلاسیک اساساً به آن توجهی ندارند؛ بنابراین صحبت از این نخواهد بود که در این هدف کدام گروه موفق‌تر عمل می‌کنند.

ب) بی‌بنیانی

استیون لانگ در فصل سوم کتاب خود ناتورا پورا: بازیابی طبیعت در آموزه لطف [Long, 2010] به تومیسسم تحلیلی نیز نظر می‌افکند. عنوان این فصل چنین است: «در باب بی‌مناسبتی برخورد با کنیز الهیات به مثابه تحلیلی». او معتقد است چیزی به عنوان فلسفه تحلیلی نداریم که در آن یک اصل روشی وحدت‌بخش یا چیزی با این کارکرد وجود داشته باشد. نهایتاً کسانی را داریم که فلسفه تحلیلی می‌ورزند. بنابراین «دشوار است که بفهمیم چگونه تفکر تحلیلی که خودش را به نوعی فراقلسفه محض منحل کرده است، می‌تواند به نحو معناداری جایگزین کارهای تومیسسم کلاسیک شود که همچنان با طبیعت و هستی (که صرفاً اشیاء مفهومی مرتبه دوم نیستند) سروکار دارد یا حتی چگونه می‌تواند به نحو استراتژیکی به آن کمک کند.» [Long, 2010: 5].

لانگ با تردید در وحدت مفهومی «فلسفه تحلیلی» شروع می‌کند. مدعای او این است که اگر آموزه واحدی نباشد که «فلسفه تحلیلی» را وحدت ببخشد (چنان که به نظر او این‌طور نیست)، آنگاه «تومیسسم تحلیلی» نیز دچار مشکل خواهد بود. مشابه این دغدغه را کر نیز در بخش دوم مقاله خود [Kerr, 2004] به بحث می‌گذارد: بالاخره، اگر «تومیسسم تحلیلی» دو مؤلفه دارد و یکی از آنها «فلسفه تحلیلی» است، مهم است که بتوانیم توضیح دهیم فلسفه تحلیلی چیست.

لانگ جهات مختلف مدعای خود را توضیح می‌دهد. برای مثال، به نظر او توجه به منطق به عنوان «روش» فلسفه تحلیلی را متمایز نمی‌کند؛ چه اینکه منطق در همه علوم و فلسفه‌ها اهمیت دارد و این چیزی نیست که بتواند تمایزبخش باشد و خود مقدمه روش است؛ همچنین است توجه به زبان یا نحوه بیان استدلال‌ها. در گام بعد، لانگ سراغ بعضی مدعیات مشخص‌تر می‌رود. برای مثال، می‌پرسد: آیا مدعای فرگه مبنی بر اینکه وجود صرفاً ویژگی‌ای مرتبه دوم است، ذاتی فلسفه تحلیلی است؟ [Long, 2004: 114]. پاسخ منفی است؛ نه تحلیلی‌ها چنین مدعایی دارند و نه در عمل چنین بوده است. در نهایت، در نظر لانگ «آموزه اصطلاح «تحلیلی» یکسره از بند هر بار فلسفی آزاد است.» [Long, 2004: 117] و حتی بیشتر: «فلسفه تحلیلی‌ای وجود ندارد.» [Long, 2004: 121].

با وصفی که گذشت، در نظر لانگ چنین می‌آید که مدعای تومیستهای تحلیلی آن است که «برای آنکه تفکر توماسی ثمربخش باشد، باید تحلیلی باشد.» [Long, 2004: 137]. اما اگر مشخص نباشد که فلسفه تحلیلی به چه چیز ارجاع دارد، لانگ تردید می‌کند که این ادعا توصیه قابل دفاعی در بر داشته باشد. نهایتاً، لانگ معتقد است که نباید تومیسیم تحلیلی منجر به این تصور شود که نیازی به تومیسیم کلاسیک نداریم: «اشتغال تومیستهای به تفکر تحلیلی می‌تواند ثمربخش باشد، اما نباید مانع اصل سنت تومیسیم کلاسیک شود.» بلکه تومیسیم تحلیلی متکی به تومیسیم کلاسیک است [Long, 2004: 205].

در واقع، نگرانی برخی از منتقدان تومیسیم همچون لانگ در صدرنشاندن بیش از اندازه فلسفه تحلیلی است. در حالی که نه فقط تومیستهای تحلیلی، بلکه حتی خود فیلسوفان تحلیلی نیز به این امر توجه دارند. برای مثال، دامت نیز به ایده «فلسفه انگلیسی-آمریکایی» حمله می‌کند و این تصور را باطل می‌داند که فلسفه باید فقط به انگلیسی نوشته شود و مهم‌تر آنکه وامداری فیلسوفان تحلیلی به فیلسوفان آلمانی و آثار آلمانی انکارناپذیر است [Kerr, 2004: 124-125]. به علاوه، تومیستهای تحلیلی نیز چنین تصویری ندارند. در قسمت (ب) از بخش قبل درباره این موضوع نکاتی آمد.

با این حال، شاید ادعای لانگ در شکلی اکید آن -وقتی به این منجر می‌شود که «فلسفه تحلیلی‌ای وجود ندارد»- جای چند و چون داشته باشد. هالدین به این دسته نقدها نظر داشته است و در مقدمه کتابش نکاتی درباره فلسفه تحلیلی می‌گوید. از جمله به نظر او، فلسفه تحلیلی راجع به «گستره‌ای از ویژگی‌های به هم مربوط» است که در اوایل قرن بیستم «با حمله راسل و مور به ایدئالیسم پساکانتی» شروع شد و همچنین در برگزیده «مجموعه‌ای از مسائل و روش‌های پرداختن به آن مسائل» است [Kerr, 2004: xii]. این بیان از فلسفه تحلیلی بر مجموعه‌ای از میراث فلسفی و داد و ستدها در دامنه زمانی و مکانی نسبتاً مشخص تأکید دارد که البته دارای موارد مرزی و مبهم خواهد بود، اما شاید تا حدی راهگشا باشد.

اما آیا واقعاً روشن نیست که منظور تومیستهای تحلیلی چیست و می‌کوشند همکاران تومیسیم و تحلیلی خود را به چه چیز توجه دهند؟ به نظر می‌رسد این امر روشن است. حتی اگر نتوانیم تعریف دقیقی از فلسفه تحلیلی ارائه دهیم یا بگوییم مرادمان از آن چیست، احتمالاً -صرف نظر از موارد مرزی- می‌توانیم مشخص کنیم که بعضی مصادیق در دسته تحلیلی قرار می‌گیرند و بعضی نه (یا سنخیت کمتری با آن دسته دارند). به علاوه، تا حد زیادی روشن است که تومیستهای تحلیلی چه می‌کنند که تومیستهای کلاسیک نمی‌کنند. تومیستهای تحلیلی می‌کوشند از جهت زبان، مخاطب، مسائل و غیره خود را با گروه بیشتری از فیلسوفان در ارتباط قرار دهند و هم‌قطاران تومیسیم خود را به این کار می‌خوانند. شاید همین مقدار برای کافی باشد تا بتوانیم بگوییم پروژه تومیستهای تحلیلی چندان غیرقابل فهم نیست. با این وصف، شاید لانگ به فهمی از تومیسیم تحلیلی حمله می‌کند که لاقابل بعضی از تومیستهای تحلیلی هم به آن قائل نیستند.

ج) انزوای فکری یا بی‌حاصلی

برایان شنلی به بی‌توجهی تومیستهای تحلیلی خرده می‌گیرد. به بیان او، «اغلب این‌طور به نظر می‌آید که تومیستهای تحلیلی فقط برای یکدیگر می‌نویسند، غافل از این واقعیت که بسیاری از نکات آن‌ها پیش‌تر توسط محققان غیرتحلیلی بیان شده است؛ آن‌ها اغلب صرفاً چرخ توماسی را از نو اختراع می‌کنند.» [Shanley, 1999: 136]. مرتبط با همین نکته است که لانگ با لحنی انتقادی می‌گوید: اگر بنا به کارکردن در تومیسیم باشد، باید آن را از ابتدا تا حال بررسی و تحولات آن را فهمید، ضمن اینکه یکسره متن توماس را باید پیش

چشم داشت. اگر نه، حق تومیسسم کلاسیک ادا نشده است [Long, 2010: 112]. باز در جای دیگر می‌نویسد: «به نظرم کار «تومیسست‌های تحلیلی» جدی به هیچ معنای اساسی یا انحصاری «تحلیلی» نیست.» [Long, 2010: 251, n.2].

طبق این نقد، تومیسسم تحلیلی، حاصل خاصی نداشته است و در بهترین حالت، نکاتی را که در تومیسسم کلاسیک معلوم است از نو به دست آورده است. بنابراین، نقد حاضر «توفیق» تومیسسم تحلیلی را هدف گرفته است و مدعی است که آنها نتوانسته‌اند به هدف مورد نظر برسند.

هالدین معتقد است، کاری که تومیسست‌های تحلیلی و تومیسست‌های کلاسیک می‌کنند، اگر به واقع تفاوت داشته باشد، احتمالاً نتایج متفاوتی نیز خواهد داشت و هر یک به چیزهایی خواهد رسید که دیگری فاقد آن است (این سخن را می‌توان مرتبط به نقد «ضعف در تفسیر» فهمید). او برای نشان‌دادن تفاوت ماحصل کار این دو گروه می‌گوید:

«برای مثال، رویکردهای تحلیلی به صدق و ارجاع و رویکردها به منطق، منجر به تشخیص تفکیک‌ها و امکان‌هایی می‌شود که عمدتاً از تفاسیر تومیسستی سنتی غایب هستند. در مقابل، تومیسست‌ها در مباحث روان‌شناسی اخلاقی، الهیات فلسفی و وجودشناسی ایده‌هایی را به کار می‌گیرند که در تفکر بیشتر فیلسوفان تحلیلی از آنها خبری نیست.» [Haldane, 2004: xi].

اگر چنین تفاوتی در کار باشد، بنابراین دست کم می‌توان امیدوار بود که تومیسسم تحلیلی ثمراتی داشته باشد که از تومیسست‌های کلاسیک انتظار نمی‌رود. با این حال، شلی در این پرسش محق است که آیا تومیسسم تحلیلی عملاً در این راه توفیقی حاصل کرده است یا نه. بررسی این وجه اخیر قابل بررسی است. اما اجمالاً می‌توان این توفیق را برای تومیسسم تحلیلی در نظر گرفت: آن‌ها توانسته‌اند توجه بخشی از فیلسوفان تحلیلی را (که لزوماً در سنت تومیسستی آموزش ندیده‌اند) به آراء و آثار توماس جلب کنند.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که تومیسسم تحلیلی فقط ادعایی روشی درباره بازخوانی فلسفه توماس نیست. بلکه مسئله این نیز هست که باید چگونه فلسفه ورزید و آراء توماس را به چه مخاطبی و با چه بیانی عرضه کرد. از این رو، آنچه ممکن است به عنوان خوانشی تحلیلی از توماس عرضه شود، لزوماً امری متفاوت از آن چیزی نیست که محقق فلسفه مدرسی نیز آن را تدریس می‌کند و بر آن شرح می‌نویسد. اما این تفاوت هست که اولاً تومیسست تحلیلی می‌کوشد آن ایده‌ها را به گوش فیلسوفان تحلیلی نیز برساند؛ ثانیاً (و برای تحقق هدف قبل) می‌کوشد آن را به ادبیاتی بیامیزد که برای مخاطب آشناتر است و ثالثاً، اگر نیاز شد، از ابزارها و ایده‌های جدید استفاده کند. بنابراین ماحصل می‌تواند شکل و شمایلی داشته باشد که استفاده از تعبیر «تومیسسم تحلیلی» درباره آن بی‌راه نباشد.

اما تومیسسم تحلیلی صورت دیگری نیز دارد: بعضی تومیسست‌هایی که با سنت‌های فلسفی غیرتومیسستی آشنا شده‌اند، متوجه می‌شوند که مسائلی هست که برخی سنت‌ها به آنها بهای بیشتری داده‌اند اما در تومیسسم به اندازه کافی پرورده نشده است. یا ممکن است با سوالاتی مواجه شوند که به سبب اوضاع خاص زمانه حاضر

شکل گرفته و سنتاً مورد توجه نبوده باشند. بنابراین مایل اند بدانند در همان نظام فکری چگونه می‌توانند به این پرسش‌های جدید پاسخ دهند.

با این مقدمه، وقتی از تومیسسم و فلسفه تحلیلی سخن می‌گوییم، عجیب نیست که ذهنمان به سمت نسبت سنت فلسفی در جهان اسلام و فلسفه تحلیلی برود. با این نگاه، همزمان با جمع‌بندی نکاتی در این باره می‌آید.

یک. با توجه به تصویری که عرضه شد، می‌توان درباره تومیسسم تحلیلی دیدگاه‌های مختلفی داشت و برای دسته‌بندی از دوگانه انحصارگرا / کثرت‌گرا استفاده کرد. به‌نظر می‌رسد مدافعان شاخص تومیسسم تحلیلی عمدتاً به سمت کثرت‌گرایی گرایش دارند، نه انحصارگرایی. لذا انکار نمی‌کنند که می‌توان با استفاده از منابع دیگری نیز به احیا تومیسسم کمک کرد یا همچنان خود را مدیون تومیسسم کلاسیک می‌دانند؛ چنین نیست که تنها راه برای بازخوانی یا احیای سنت تومیسستی از رهگذر فلسفه تحلیلی (خاصه به معنایی مضیق) بگذرد. شاید در مورد فلسفه اسلامی نیز بتوان چنین الگویی را پیش گرفت. «فلسفه اسلامی تحلیلی» لزوماً قائل به این نیست که سنت فلسفی جهان اسلام جز در این چارچوب و در این ادبیات ارزشی ندارد.

دو. به‌نظر می‌رسد که در نهایت، هر نوع احیا و بازسازی نظام‌های فکری نیازمند درگیری با مسائل و مضامین جدید است. بنابراین تلاش برای صورت‌بندی نظام‌های فکری، مادام که مضمون و مسئله تازه‌ای را به میان نکشد، کمکی به احیا آن نظام فکری نخواهد کرد. اما برای آنکه مسائل تازه و مضامین جدید وارد شوند، باید متفکرانی باشند که سوالاتی در ذهن دارند و در پی پاسخ هستند و با آن سوالات، به متن نظر می‌کنند و از آنجا که هر فرد، تشخیص خود را دارد، طبعاً به مرور تنوع لازم در خوانش‌ها هم به دنبال خواهد آمد. بدین ترتیب، بنا نیست از همه به یکسان انتظار تفسیر متعهد به متن داشته باشیم. اگرچه کسانی باید رویکرد تاریخی و متنی داشته باشند، دیگرانی باید رویکرد مسئله‌محور پیش بگیرند. لذا از این حیث نیز، تنوع ممکن است که زمینه‌ساز پویایی بیشتر باشد. از این رو، داد و ستد میان فیلسوفان اسلامی (یعنی کسانی که در سنت فلسفی جهان اسلام به کار فلسفی مشغولند) و سنت‌های مختلف فلسفی (و نه صرفاً این یا آن سنت)، گامی در جهت صداهای تازه در این فضا خواهد بود.

سه. برای احیای میراث فیلسوفان مسلمان به امور مختلفی نیاز است. یکی از آنها تاریخ اندیشه‌هاست. اگر بتوانیم از بالا به جریان‌های فکری در جهان اسلام نگاه کنیم و به ویژه بتوانیم تجارب مشابه در سایر سنت‌های فکری را در نظر بگیریم، نسبت به کاری که می‌کنیم، خودآگاهی خواهیم داشت. چه بسا غفلت از این پرسش که «وقتی فلسفه می‌ورزیم مشغول چه کاری هستیم؟» به نقض غرض فلسفه منجر شود.^{۳۰} به علاوه، پس از آنکه تاریخی داشته باشیم که علاوه بر جریان اصلی شامل اختلاف نظرها و تنوع‌ها نیز باشد، تازه می‌توان رگه‌های تازه را تشخیص داد و به راه‌های نرفته نظر کرد. بدون این تصویر، ارتباط نظریات به چشم نمی‌آید و ایده‌های جدید کمتر فرصت طرح و بررسی می‌یابند.

چنان که خواسته یا ناخواسته، داد و ستدهایی میان سنت فلسفه اسلامی و سایر سنت‌های فلسفی رخ داده است. غفلت ما از این وجه بخشی به سبب بی‌توجهی به شیوه‌ها در تاریخ‌نگاری باشد. رویکرد تاریخ‌نگاری راجع به فیلسوفان جهان اسلام گاه به سمت همگرایی‌ها و یافتن نقاط اشتراک است، به نحوی که صریحاً تفاوت‌ها و یا مواضع نامعمول به حاشیه می‌روند؛ در این رویکرد، تفاوت‌ها و تنوع‌ها نادیده می‌مانند و چه‌بسا حذف می‌شوند. در حال حاضر نیز شاید گرایشی به نادیده‌گرفتن یا پرهیز از داد و ستد با سنت‌های «دیگر» در کار باشد، مثلاً به این تصور که هر قدر سنتی خالص‌تر باشد و کمتر تأثیر پذیرفته باشد، ارزشمندتر است؛ چنان که

مطهری [Motahhari, 2009: 17-18] چندباره تصریح می‌کند، در امکان عملی آن تردید است و مطلوب هم نیست.

با این اوصاف، همینک هم می‌تواند از انواع و اقسام رویکردها به سنت فلسفی در جهان اسلام پرسید و تفاوت‌های آن‌ها را بررسی و آن‌ها را در روزگار فعلی ردگیری کرد. از نمونه‌های آشنا و بارز می‌توان به ماحصل کار فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری در مواجهه با «فلسفه‌های مادی» اشاره کرد. نمونه دیگر هم «فلسفه تحلیلی اسلامی» در حال حاضر است؛ عنوانی که می‌تواند بخشی کوچک اما پویا از آنچه را در فضای فلسفه دانشگاهی ایران اتفاق می‌افتد توصیف کند.

تشکر و قدردانی: به لطف نکات و پیشنهادهای ارزیاب اندیشه فلسفی خطاهای این نوشته قدیمی کمتر شده‌اند.

تأییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: سیدمحسن اسلامی نویسنده کل مقاله است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Haldane J (1997). Analytical Thomism: a prefatory note. *The Monist*. 80(4):485-486.
Link: <https://academic.oup.com/monist/article-abstract/80/4/485/979022?redirectedFrom=fulltext>
- Haldane J (2000). *Philosophy and public affairs* (Vol. 45). Cambridge: Cambridge University Press.
Link: <https://www.cambridge.org/core/books/philosophy-and-public-affairs/660FF83626808AE6D2D94147652C27AD>
- Haldane J (2004). *Faithful reason: essays catholic and philosophical*. London: Routledge.
Link: <https://www.amazon.com/Faithful-Reason-Essays-Catholic-Philosophical/dp/0415207029>
- Kerr F (2002). *After Aquinas: versions of Thomism*. New York: Wiley-Blackwell.
Link: <https://www.wiley.com/en-us/After+Aquinas:+Versions+of+Thomism-p-9780631213130>
- Kerr F (2004). Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?. *Modern Theology*. 20(1):123-139.
Link: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0025.2004.00245.x>
- Kerr G (2015). Thomist ESSE and analytical philosophy. *International Philosophical Quarterly*. 55(1):25-48.
Link: <https://philpapers.org/rec/KERTEA>
- Long SA (2010). *Natura Pura: on the recovery of nature in the doctrine of Grace*. New York: Fordham University Press.
Link: <https://www.amazon.com/Natura-Pura-Recovery-Philosophy-2010-04-28/dp/B01F9G909Q>
- Marshall R (2012). Aquinas amongst the analytics: John Haldane interviewed by Richard Marshall [internet]. *Sorbonne: 3:AM Literary Magazine*; [Unknown Cited]. Available from: <https://www.3-16am.co.uk/articles/aquinas-amongst-the-analytics>
Link: <https://www.3-16am.co.uk/articles/aquinas-amongst-the-analytics>
- Motahhari M (2009). *Fundamentals of Islamic Sciences*. Tehran: Sadra. [Persian]
Link: Not Found
- Pugh MS, Paterson C (2006). *Analytical Thomism: traditions in dialogue*. London: Routledge.
Link: <https://www.routledge.com/Analytical-Thomism-Traditions-in-Dialogue/Pugh-Paterson/p/book/9781032099811>
- Putnam H (1997). Thoughts addressed to an analytical Thomist. *The Monist*. 80(4):487-499.
Link: <https://academic.oup.com/monist/article-abstract/80/4/487/979035?redirectedFrom=fulltext>
- Shanley J (1999). Analytical Thomism. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. 63(1):125-137.

Link: <https://muse.jhu.edu/article/637116/summary>

- Theron S (1997). The resistance of Thomism to analytical and other patronage. *Analytical Thomism*. 80(4):611-618.

Link: <https://www.jstor.org/stable/27903553>

- Trabbic JG (2013). *Analytical Thomism*. New catholic encyclopedia supplement. Ethics and Philosophy. 1:68-70.

Link: Not Found

پی‌نوشت

^۱ هالدین نخست بار در سخنرانی‌هایی در ۱۹۹۲ در دانشگاه نتردام در ایالات متحده از این تعبیر استفاده کرد. [برای توضیح ببینید: [Haldane, 2004: x and n.1]

^۲ Transcendental Thomism

برای این نکته، رجوع به گفتگو با هالدین [Marshall, 2012] و نکات او درباره نسبت کتاب قصد (۱۹۵۷) از انسکام با آراء آکویناس مفید است.

^۴ talk about talk

البته سخن او لزوماً درباره تومیس‌های «آن دوره» نیست و دامنه آن فراگیرتر است. در بخش‌های پایانی به این نکته اشاره خواهد شد.

^۶ Herbert McCabe

^۷ Norman Kertmann

^۸ Cornell School

^۹ *The Monist*

مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله چنین است:

Haldane J (1999). *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*. *New Blackfriars*, 80(938):158-169.

این مقاله فصل اول کتاب ۲۰۰۴ هالدین (*Faithful Reason*) است. در اینجا ارجاعات به کتاب است.

^{۱۱} Atheism and Theism

^{۱۲} Philosophy and Public Affairs

^{۱۳} practical turn

^{۱۴} از نکات جالبی که پاتنم به آن اشاره می‌کند سرشت «مسیحی» تومیسم تحلیلی است. او می‌گوید چون خود کلیمی است، اگر بخواهد خود را به چنین نامی بنامد باید بگوید «ابن‌میمونی تحلیلی»، هرچند این نام را مناسب نمی‌داند [Putnam, 1997: 487]. بنابراین، توجه به بستر دینی تومیسم تحلیلی نیز بی‌وجه نیست.

البته مفروض این اظهار آن است که فلسفه تحلیلی حد و حدود مشخصی دارد و چیزهایی مثل تخیل خارج از دایره آن است. همچنین، ببینید: قسمت ب از «نقدها». باری، با توجه به وجه گزارشی این نوشته، می‌توان از این موارد و مانند آن بدون بحث بیشتر گذشت.

^{۱۵} در گفتگوی مارشال با هالدین هم به این بحث اشاره می‌شود. هالدین به مناسبتی مقاله کنی را مثال می‌زند که بحثی در مقایسه توماس و ویتگنشتاین و نزدیکی ایده تشابه^{۱۶} (یا آنالوژی) با شباهت خانوادگی^{۱۷} دارد. هالدین موارد دیگری را نیز می‌شمرد، مثل بحث‌هایی درباره علیت یا نفی تجربه‌گرایی [Marshall, 2012].

^{۱۶} ترابیت [Trabbic, 2013: 70] مختصراً به این سه نقد نخست اشاره می‌کند. در عین حال، جز در مورد مقاله شلی، برای توضیح ملاحظات انتقادی از اصل نوشته منتقدان استفاده شده است.

^{۱۸} *synthesis*

^{۱۹} "On the Impropriety of Treating Theology's Handmaiden as Analytic"

^{۲۰} پیتر آنگر در گفتگویی با عنوان «فلسفه تحلیلی مشتی ایده‌های تهی است» (ترجمه محسن اسلامی) مدعی همین نقص در میان فیلسوفان تحلیلی است.