

یک خودفریبی ناقص!

● مسعود صادقی، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه
sadeghi184@gmail.com

چکیده

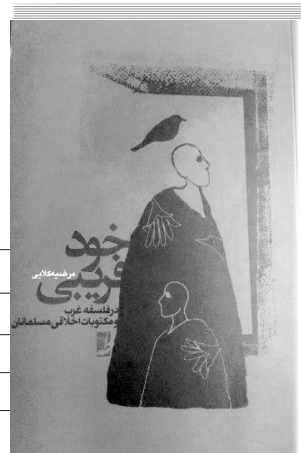
کتاب خودفریبی در فلسفه غرب و مکتوبات اخلاقی مسلمانان از معدود آثار در زبان فارسی است که به مقوله مهم خودفریبی می‌پردازد. نویسنده این اثر، کوشیده تا نه فقط خودفریبی از نظرگاه غربیان را بررسی کند بلکه ماهیت خودفریبی در آموزه‌های اخلاقی اسلام را نیز تحلیل نماید. این اثر شش فصلی، رویکرد تجربی به مقوله خودفریبی را از رویکرد مفهومی تفکیک می‌نماید. در ادامه به کاستی‌ها و ابهامات غربیان در این باب می‌پردازد و نهایتاً با بررسی نگرش متون دینی و متفکران مسلمان به خودفریبی، سعی در جمع‌بندی مطالب و یافته‌های کتاب دارد. نقد اصلی راقم این سطور بر کتاب مذکور، صرف نظر از برخی ایرادات شکلی، در چند محور اصلی بیان شده است: نخست، ناتوانی از ارائه تعریف دقیق خودفریبی در متون اسلامی. دوم، بی‌توجهی به وجوه و کارکردهای مثبت خودفریبی. سوم، استدلال نادرست به سود خودفریبانه بودن باورهای دینی.

کلیدواژه

خودفریبی، روان‌شناسی، اخلاق اسلامی، توجیه علمی

درآمد

کتاب خودفریبی در فلسفه غرب و مکتوبات اخلاقی مسلمانان از معدود آثار در زبان فارسی است که به مقوله مهم خودفریبی می‌پردازد. نویسنده این اثر، کوشیده تا نه فقط خودفریبی از نظرگاه غربیان را بررسی نماید بلکه ماهیت خودفریبی در آموزه‌های اخلاقی اسلام را نیز تحلیل نماید. این اثر شش فصلی،



■ کلایسی، مرضیه. (۱۳۹۴)، خودفریبی در
فلسفه غرب و مکتوبات اخلاقی مسلمانان.
قم: موسسه فرهنگی طه، کتاب طه، ۲۰۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۳۴-۲۳-۴

رویکرد تجربی به مقوله خودفریبی را از رویکرد مفهومی تفکیک می‌نماید. در ادامه به کاستی‌ها و ابهامات غربیان در این باب می‌پردازد و نهایتاً با بررسی نگرش متون دینی و متفکران مسلمان به خودفریبی، سعی در جمع‌بندی مطالب و یافته‌های کتاب دارد.

تصویر و ساختار کلی کتاب

در یک تصویر کلی، این کتاب، ظاهری جامع و نگرشی مقایسه‌ای و تحلیلی دارد. تطویل و اضافه‌گویی در حداقل قرار دارد و تقسیم‌بندی مباحث، ساده، سراسر است و قابل فهم است. اما اگر بخواهیم سراغ سویه‌های مفهومی و تحلیل اثر برویم به برخی کاستی‌های جدی و غیرقابل چشم‌پوشی برمی‌خوریم.

چند نقد اصلی

یک استدلال نارس

نویسنده در بخش کلیات اجمالاً به این مسئله می‌پردازد که آیا دروغ گفتن به خود ممکن است یا خیر. او می‌گوید:

«برخی معتقدند ممکن نیست انسان در ضمیر خود به خود دروغ بگوید. انسان در خلوت با خود واقعیت را می‌پذیرد اگرچه به‌نحو دیگری ابراز کند؛ «بل الانسان علی نفسه بصیره* ولو القی معاذیره» (قیامت ۱۵-۱۴). انسان به حال خود آگاه است و در حال آگاهی امکان دروغ گفتن به خود وجود ندارد، مگر این‌که دروغ خبری باشد» (کلایسی، ۲۹).

صرف نظر از این‌که نویسنده با تعبیر عجیب «برخی» به آیات قرآن اشاره می‌کند باید گفت: این نحوه از بحث در یک کتاب فلسفی چندان زیبا یا

نویسنده این اثر،
کوشیده تا نه
فقط خودفریبی از
نظرگاه غربیان را
بررسی نماید بلکه
ماهیت خودفریبی
در آموزه‌های
اخلاقی اسلام را
نیز تحلیل نماید

راهگشا نیست. شأن اصلی یک اثر فلسفی، استدلال تازه یا واکاوی و بازاندیشی استدلال‌های دیگران است. در همین قسمت از کتاب به چند نکته و نقطه ضعف می‌توان اشاره نمود:

اولاً معنای تبعی این دو آیه از قرآن کریم که مورد استناد قرار گرفته، اگر دلیلی باشد در رد امکان دروغ به خود، معنای اصلی آن دلیلی است برای امتناع خودفریبی! اگر انسان حتی با وجود درمیان آوردن بهانه‌های گوناگون بر کنه و ژرفای نفس خود آگاه و بصیر است آن‌گاه چگونه می‌توان از امکان خودفریبی سخن گفت؟ من بی‌آن‌که بخواهم داوری خود در این باره را بیان نمایم صرفاً می‌خواهم نشان دهم که در یک اثر که ادعای فلسفیدن دارد شایسته نیست که یک یا دو آیه از قرآن، بدون هرگونه استدلال عقلانی مبنای بحث قرار گیرد و بدتر آن‌که این بحث هم ناقص و تک‌بعدی مطرح شود. تا جایی که این استناد حتی از منظر درون‌دینی صرف نیز فهم و توضیح آن آیات با دیگر آیات یا روایات دینی مقبول نویسنده که در ادامه کتاب مورد استناد قرار گرفته، سازگار نیفتد.

ثانیاً تأکید نویسنده مبنی بر این‌که «انسان به حال خود آگاه است و در حال آگاهی امکان دروغ گفتن به خود وجود ندارد» واقعاً یعنی چه؟ این قید و بندهای تفسیری را نویسنده از کجا وام گرفته است؟ آگاه بودن از حال خود یا تعبیر حال آگاهی به چه معناست؟ گویی نویسنده می‌داند اگر بخواهد آیه «بل الانسان علی نفسه بصیره» را بر مبنای معنای آشکاری که از ترجمه آن برمی‌آید فهم کند آن‌گاه مدعای پذیرش مفهوم خودفریبی در اخلاق اسلامی زیر سؤال خواهد رفت، از همین روی می‌گوید: «در حال آگاهی امکان دروغ گفتن به خود وجود ندارد». تعبیر «در حال آگاهی» علاوه بر این‌که در متن آیه غایب است و نویسنده بدون ذکر دلیل آن را اضافه کرده، ضمناً تعبیری فوق‌العاده مبهم است. سخن نویسنده را می‌توان چنین صورت‌بندی نمود:

لازمه پذیرش و تحقق دروغ، باور کردن آن است.

انسان وقتی به حال خویش آگاه است نمی‌تواند به خود دروغ بگوید.

بنابراین انسان آگاه نمی‌تواند به خود دروغ بگوید.

نکته این‌جاست که این استدلال، حاوی قید و مقدماتی است که در معنا و منطوق آیه شریفه‌ای که مورد استناد قرار گرفته وجود ندارد و متضمن نتیجه‌ای غیر از نتیجه‌گیری آیه مذکور است زیرا در آن آیه نه فقط از بصیرت و آگاهی نوع انسان سخن به میان آمده بلکه قید و شرط خاصی نیز برای این بصیرت انسانی ذکر نشده است. بگذریم از آن‌که این استدلال، معنای آیه را نه فقط عوض می‌کند بلکه آن را به نکته‌ای ساده و سطحی تنزل می‌دهد

مبنی بر این که افرادی که حواس‌شان جمع است، نمی‌توانند خود را بفربندند! در حالی که ظاهر این آیه نکته مهم‌تری را نشانه رفته‌است؛ ظاهر این آیه چنین می‌گوید: انسان در هر حال نسبت به خود آگاهی و بصیرت دارد و با وجود عذرآوری و بهانه‌تراشی‌های متعدد از احوال خود آگاه است.

اکنون پرسش این جاست که تکلیف چیست؟ آیا قرآن دست‌کم براساس این آیه، خودفربیی را پدیده‌ای ناممکن و محال می‌داند؟ به نظر می‌رسد که اگر نویسندگان کتاب، اندکی بر خود سخت‌تر می‌گرفت و به یکی از تفاسیر معتبر رجوع می‌نمود و یا اگر دست‌کم، آیات پیشین این آیه را هم برای فهم بهتر سیاق متن از نظر می‌گذراند متوجه می‌شد که اولاً این آیه راجع به وضعیت و حالت انسان در آخرت است نه در دنیا؛ ثانیاً معاذیری هم که انسان دست و پا می‌کند در واقع همان حجت‌هایی است که برای رهایی از عذاب دست و پا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۱۶۹) و (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۲۵، ۲۹۳). بنابراین اقللاً براساس این آیه نمی‌توان انسان را ذاتاً موجودی خودآگاه و بصیر به خویشتن تعریف کرد و سپس از آن نتیجه گرفت که آدمی نمی‌تواند به خود دروغ بگوید یا خود را بفربید. ضمن آن که در برخی از روایات که این آیه را ناظر به وضعیت انسان در دنیا (و نه فقط آخرت) می‌دانند از این آیه برای بی‌فایده بودن ریاکاری و فضل‌فروشی استفاده شده و نه دلیلی در اثبات محال بودن خودفربیی یا حتی دروغ گفتن به خویشتن (طباطبایی، ۱۷۰).

از قلم افتادن یک منبع مهم

نویسنده در پایان بخش کلیات، دست به یک تقسیم‌بندی خوب می‌زند و هیچ منبعی هم برای آن ذکر نمی‌کند و از همین‌روی خواننده گمان می‌کند که این تفکیک راهگشا از آن نویسنده است. کلایی می‌نویسد:

«متفکران سه رویکرد رایج و اساسی در تبیین ماهیت خودفربیی اتخاذ کرده‌اند: ۱. توجه به مفهوم ذهنی؛ ۲. تمرکز بر مصداق (روش فروکاهشی)؛ ۳. توجه به نظریه راهنما» (کلایی، ۳۲).

متفکرانی که یکی از این رویکردهای سه‌گانه را اتخاذ نموده‌اند فراوانند اما تنها متفکری که این سه رویکرد را برای نخستین بار طبقه‌بندی و در آن‌ها تدقیق نموده‌است آلفرد ملی است (Mele, 2001, 5). نویسنده‌ای که در مواقف متعددی از این کتاب مورد رجوع قرار گرفته اما در این نقطه حساس، نام و نشان از قلم افتاده‌است. شاید خانم کلایی بگوید که تقسیم‌بندی ایشان با تقسیم‌بندی ملی یک تفاوت جزئی دارد و به همین دلیل، تقسیمی تازه، ابداعی و بی‌نیاز از ارجاع است. این پاسخ محتمل درست است زیرا ملی به‌جای رویکرد

متمرکز بر «مفهوم ذهنی» از رویکرد مبتنی بر «تعریف واژگانی»^۱ سخن می‌گوید اما کلایی در جایی دیگر از کتاب به‌جای تعبیر «مفهوم ذهنی» از اصطلاح «تعریف واژگانی» استفاده می‌کند و می‌نویسد:

«برخی از نظریه‌پردازان، از جمله ملی، شروط مطرح‌شده حاصل از تعریف واژگانی (عامدانه بودن خودفریبی و عقاید متناقض) برای خودفریبی را چندان معتبر ندانسته‌اند» (کلایی، ۷۷).

درواقع نه‌فقط تعریف و توضیح مشابه نویسنده با تعریف ملی بلکه نقل‌قول بالا نیز به‌خوبی نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی ملی سهواً و بدون ذکر نام و نشان وی در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته‌است. بگذریم از این‌که در بخش کلیات، نویسنده به این تقسیم‌بندی آلفرد ملی اشاره کرده و به آن ارجاع می‌دهد (کلایی، ۱۹).

نامناسب بودن عنوان یک فصل

عنوان فصل چهارم کتاب «ابهامات خودفریبی در فلسفه اخلاق غرب» است. این فصل ده صفحه‌ای و کوتاه، در عمل در مقام مقایسه مفهوم خودفریبی با پدیده‌ها و مفاهیم مشابه است (کلایی، ۹۹). نویسنده ابتدا در بحثی کوتاه و دو صفحه‌ای خودفریبی را از آرزواندیشی تفکیک می‌نماید و سپس در بحث دو صفحه‌ای دیگری به نسبت خودفریبی با مقوله آکراسیا می‌پردازد و در ادامه و در بحثی سه و نیم صفحه‌ای به خودفریبانه بودن یا نبودن باورهای مذهبی می‌پردازد. به‌نظر می‌رسد عنوان این فصل، چندان عنوان رسایی نیست. زیرا صرف وجود اختلاف نظر و قرابت و شباهت یک یا دو مفهوم و یا وجود پرسش در باب آن‌ها چندان پدیده شگرفی نیست تا سبب شود نویسنده، فصل جدیدی را برای آن جدا کند و فلسفه اخلاق غرب را تنها به این دلیل به ابهام متهم و متصف سازد. این چه ابهامی است که نقل و نقد و تحلیل آن نهایتاً در ده صفحه از یک کتاب جای می‌گیرد! همچنان که نویسنده در فصل نخست کتاب متذکر شده‌است، کلمات مترادف با فریب بسیارند و البته هر کدام به ویژگی یا به یک کارکرد خاص فریب اشاره دارند (کلایی، ۲۶). بنابراین بعید است که صرف وجود برخی ابهامات سبب شود که ما فصلی از کتاب را با این عنوان و به این دلیل جدا کنیم.

استدلال نادرست به‌سود خودفریبانه نبودن باورهای دینی

نویسنده در مقام بررسی و نقد ادعای خودفریبانه بودن باورهای مذهبی می‌گوید: «مبنای عقاید مذهبی اعتقاد راسخ به وجود خداوند متعال است که دلایل

استواری دارد. بنابراین، اعتقاد و اعتماد به کلام خداوند کامل مطلق به هیچ وجه نمی‌تواند خودفریبی باشد بلکه توجه و دلبستگی به گرایش‌های پست نفسانی در مقابل گرایش‌های والای الهی در محضر خداوند است که فریب خود است» (کلایی، ۱۰۳).

در ادامه این بحث، نویسنده می‌گوید:

«اگر مؤمن به آخرت، باوری صادق را ایجاد کرده و به آن معتقد شده، خود را فریب نداده است» (کلایی، ۱۰۴).

به نظر می‌رسد یکی از معدود مواضع کتاب که نویسنده باید بیشتر تلاش می‌کرد تا از مرور ترجمه‌گونه نظرات غربی‌ها فراتر رود همین موقف است. اما به استثنای چند واژه و جمله، تقریباً تمام این مبحث سه و نیم صفحه‌ای موقوف نقل قول بی‌امان از یک مقاله شده است؛ مقاله‌ای از یوها رایکا با عنوان «خودفریبی و باورهای دینی» (Raika, 2007). اما آیا این تلاش، تلاش موفقی بوده است؟ به نظر می‌رسد این بخش از کتاب در پی رفع شبهه و حل مسئله است اما با استدلالی ضعیف و بیانی نارسا. می‌پرسید چرا؟ به دلایل ذیل:

اول این که در یک اثر علمی بالاخص فلسفی (ولو یک رساله دانشجویی) باید کلمات به نحوی انتخاب شوند که دامنه معنایی آن‌ها مشخص باشد. معلوم نیست در این بخش از کتاب مقصود از دین و مذهب چیست؟ وقتی نویسنده بی‌هیچ قید و شرطی تصریح می‌کند که «عقاید مذهبی در بدترین حالت هم فریبنده نیستند» (کلایی، ۱۰۵) این پرسش به ذهن متبادر می‌گردد که کدام مذهب و کدام عقاید مذهبی مدّ نظر است. آیا مقصود از دین و مذهب، ادیان ابراهیمی همچون اسلام است و یا هر چیزی که در دایرةالمعارف‌های ادیان به عنوان دین و مذهب از آن‌ها یاد می‌شود. اگر مقصود از دین، ادیان ابراهیمی است پس چرا نویسنده در دل یک بحث فلسفی این نکته مهم و مؤثر در بحث را مسکوت گذاشته است و اگر مقصود از دین، مطلق دین و هرگونه باور به امر متعالی یا مقدس است پس این پرسش ایجاد می‌شود که آیا هر عقیده یا باور دینی به صرف دینی بودن (بر مبنای هر یک از تعاریف رایج از دین در جامعه‌شناسی دین و یا فلسفه دین و...) ذاتاً و مطلقاً مصون از خطر خودفریبی است؟

دوم این که نویسنده در این جا مرتکب یک خطای فاحش می‌گردد زیرا دو مقام «صادق بودن یک گزاره» با «موجه بودن آن گزاره» را خلط می‌نماید. ممکن است یک باور صادق باشد بی‌آن که موجه باشد همچنان که این امکان هست که یک باور، موجه باشد بی‌آن که صادق باشد! مثلاً باور اصحاب کهف را مبنی

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵

۷۲

به استثنای چند
واژه و جمله،
تقریباً تمام این
مبحث سه و
نیم صفحه‌ای
موقوف نقل قول
بی‌امان از یک
مقاله شده است؛
مقاله‌ای از
یوها رایکا با
عنوان «خودفریبی
و باورهای دینی»

بر این که مدت کوتاهی در خواب بوده‌اند، در نظر بگیرید. آیا این باور آن‌ها ناموجه است؟ بسیاری از ما وقتی از خواب بیدار می‌شویم و در نگاه نخست تغییر خاصی را در اوضاع و احوال خود و پیرامون خود حس نمی‌کنیم بلافاصله بنا را بر این می‌نهیم که خوابی معمولی را تجربه کرده‌ایم. اصحاب کهف هم به همین دلیل گمان می‌کردند که یک خواب معمولی را از سرگذرانده‌اند. باور آن‌ها بی‌وجه و ناموجه نیست. اما ما می‌دانیم که این باور موجه آن‌ها به هیچ‌وجه صادق نبود.

گاهی ما باورهایی صادق را در سر داریم که برای آن‌ها توجیه و تبیین نداریم یا توجیه ما ناکافی و غلط است. مثلاً کسی را فرض کنید که همیشه گوجه فرنگی می‌خورد تا به کمک آن از بیماری سرماخوردگی پیشگیری کند حال آن که مثلاً گوجه فرنگی اگرچه به سلامت ما کمک می‌کند اما بر پیشگیری از سرطان معده اثر دارد و نه پیشگیری از ابتلا به سرماخوردگی. در حقیقت، این فرد گوجه‌خوار و گوجه‌دوست، اگرچه واجد باوری صادق است اما توجیهی که برای این باور دارد یک توجیه غیرعلمی و بی‌پشتوانه است. همچنان که به تصریح برخی از فیلسوفان مسلمان، برخی از آیات قرآن خطایی و برخی دیگر برهانی است (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ۴۲)؛ بخشی از ایمان و باورمندی دینداران نیز برهانی و عقلانی و موجه است و بخشی دیگر ممکن است اگرچه صادق و صحیح اما ناموجه باشد. دلایل دینداران در باور به خدا یا آخرت و... صادق است اما این به هیچ‌وجه به آن معنا نیست که همه دلایل آن‌ها نیز تماماً معقول و موجه است. شاید برخی از مسلمانان بر مبنای برهان نظم به خدا معتقد باشند اما ما می‌دانیم که این برهان در نظر بسیاری از فیلسوفان متدین نیز کم‌قدر و ضعیف است و به تنهایی ناقص بوده و از اثبات وجود واجب ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۳۷).

اکنون با بازگشت به نکته و نقد خود باید بگوییم که صرف اثبات عقلانی بودن یک پدیده (خدا، آخرت و...) برای نفی مطلق خودفریبانه بودن باور به آن‌ها کافی نیست. در واقع صرف صادق بودن یک گزاره حاکی از موجه بودن آن نیست و بنابراین صرف عقلانی بودن باور به خدا یا آخرت یا هر پدیده مقدس دیگری نیز دلیل بر موجه بودن باور یک دیندار به آن حقایق نیست. اگر نویسنده کتاب معتقد است «اگر مومن به آخرت، باوری صادق را ایجاد کرده و به آن معتقد شده، خود را فریب نداده است» (کلایی، ۱۰۴) سخت در اشتباه است. این استدلال شبیه آن است که کسی چنین بگوید:

باور به بارش برف و بوران شدید در روز آینده یک باور صادق است.

علی به دلیل تمایل به بالا رفتن فروش زنجیر چرخ‌هایی که روی دستش باد

کرده بر این باور صحنه می‌نهد.

باور علی، باوری صادق است.

بنابراین علی در باور به بارش برف و بوران شدید در روز آینده نمی‌تواند دچار خودفریبی شده باشد.

در استدلال بالا مقام صدق با مقام توجیه خلط شده و از صادقانه بودن یک گزاره، موجه بودن آن استنتاج شده است. خطای بزرگ‌تر آن است که امکان یا امتناع خودفریبی به صادق بودن یک گزاره یا باور گره زده شده است.

مجموعاً از نکات بالا می‌توان نتایج ذیل را استخراج کرد:

یک: باورهای دینی نه ذاتاً متضمن خودفریبی هستند و نه ذاتاً مبراً از آن به این معنا که این سنخ از باورها همانند هر نوع باور دیگری اگر موجه باشند دست کم مصداق خودفریبی نیستند.

دو: باورهای دینی نه ذاتاً متضمن خودفریبی هستند و نه ذاتاً مبراً از آن به این معنا که برای مومن و باورمندی که برای این باورها دلایلی موجه دارند نمی‌تواند مصداق خودفریبی باشد اما همان باور برای کسی که دلایل کافی برای باور به آن‌ها را در کف ندارد می‌تواند در معرض خودفریبی قرار بگیرد.

چشم‌پوشی از وجوه مثبت خودفریبی

در فصل‌های دوم تا چهارم کتاب که نویسنده در پی گزارش نگرش غربیان به خودفریبی می‌گردد دو نقیصه عمده دیده می‌شود: بی‌توجهی به تبیین‌های برآیسی از مقوله خودفریبی و دیگری بی‌توجهی نسبت به مزایا و وجوه مثبت خودفریبی. «تبیین‌های برآیسی» (یا اصطلاحاً مبتنی بر تکامل زیستی) از خودفریبی می‌کوشند یک تناقض (درنگاه نخست) را حل کنند: این که چگونه ممکن است همه آدمیان و حتی بسیاری از حیوانات، تا حدی گرفتار خودفریبی باشند؟ چگونه ممکن است مکانیسمی در ذهن ما و دیگر جانوران با قوت تمام باقی مانده باشد که ظاهراً به ضرر ما و به سود دیگران یا رقیبان عمل می‌کند؟ در پاسخ به این دغدغه، رابرت تریورس معتقد است خودفریبی نهایتاً می‌تواند به تسهیل فریب دیگران بینجامد و بنابراین حتی با نگرش‌های برآیسی هم سازگار است.

محققانی چون دنیل گلن معتقدند ساختار روانی و اجتماعی ما انسان‌ها مجهز به قابلیت‌های خلاق و پویا برای خودفریبی است که به موازات آگاهی و خودآگاهی و حتی پیش و بیش از آن ذهن را هدایت و مدیریت می‌کنند. در جریان گردش اطلاعات در ذهن انسان، آگاهی و خودآگاهی نه فقط آخرین مرحله است بلکه حتی اساسی‌ترین مرحله نیز نیست. برخی از زیست‌شناسان

اجتماعی معتقدند خودفریبی نقش عظیمی در برآیش انسان ایفا می‌کند؛ نقشی عمدتاً مثبت و سازنده. به‌عنوان مثال و در مثالی فرضی، طبق یکی از استدلال‌های آن‌ها، مردی به‌لحاظ ژنتیکی کامیاب‌تر است که بیشترین میزان از زنان را بتواند بارور ساخته و از این راه بیشترین ژن‌ها را از جانب خود به دیگران منتقل سازد. بهترین راهبرد برای تحقق این هدف آن است که چنین مردی هر یک از زنان را قانع سازد که به آن‌ها وفادار خواهد ماند و بیشترین حمایت را از خود و کودکانشان به‌عمل خواهد آورد. قطعاً این دروغ و فریبی بیش نیست اما چگونه می‌توان به‌خوبی چنین دروغی را گفت و چنین فریبی را به فرجام رساند؟ نخست از طریق فریب خویشتن؛ از طریق خودفریبی.

گلمن حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که نسبت میان ناخودآگاه و خودآگاه ذهن را به نسبت میان عروسک‌گردان و عروسک خیمه‌شب‌بازی تشبیه می‌کند و معتقد است که بخش ناخودآگاه می‌تواند به‌سان یک شیاد حقه‌باز چنان ترتیباتی را اتخاذ کند که ذهن خودآگاه کاملاً مفتون شود (Goleman, 1998, 241). اما نباید گمان کرد که وجه مثبت و مزیت خودفریبی همواره در گرو تقویت خود و تضعیف دیگری یا نوعی بازی برد - باخت است. گاهی مزایای خودفریبی در یک بازی برد - برد حاصل می‌آید. گاهی خودفریبی حتی به تقویت بنیادها و پیوندهای اجتماعی می‌انجامد. مثلاً مادری که با نوزاد چندروزه یا چندماهه‌اش درددل می‌کند در واقع اگرچه به یک معنا دست به فریب خود زده و اصطلاحاً خود را سر کار گذاشته اما هم ارتباطش را از این طریق با نوزاد تحکیم می‌کند و هم نوزاد رفته‌رفته نکاتی ارتباطی و حیاتی را آموخته یا تجربه می‌نماید.

آجیت وارکی^۴ و دنی براور^۵ در کتاب مهم و مفید خود تحت عنوان مکانیسم انکار: خودفریبی، باورهای کاذب و سرچشمه‌های ذهن انسان^۶، یک فصل را به بررسی مزایای انکار واقعیت اختصاص داده‌اند. در این فصل، وارکی که پزشکی هندی‌الاصول است می‌کوشد تا نه فقط با نگاهی به آموزه‌های بودایی بلکه مبتنی بر یافته‌های علمی و تجربه‌های کاری‌اش نشان دهد که انکار واقعیت نیز گاه به اندازه شناخت و تصدیق آن می‌تواند تأثیراتی مثبت بر زندگی ما داشته باشد. مثلاً نه تنها مشاهدات شخصی بلکه مطالعات علمی و تجربی مورد استناد در کتاب نشان می‌دهند که بیماران سرطانی خوشبین و امیدوار چندماه بیش از بیماران نومید که تسلیم واقعیت شده‌اند، عمر می‌کنند. در واقع انکار خوشبینانه واقعیت / سرطان می‌تواند به مقاومت بیشتر در برابر آن عملاً و واقعاً کمک کند (varki, brower, 2013, 118).

خودفریبی در چنین شرایطی یک ابزار ارزشمند برای تطبیق و کنار آمدن با وضعیت جدید است. چگونگی تحقق این فرایند حتی تبیین و توضیحی مغزی

نیز دارد: در لایه بخش قدّامی یا پیشانی مغز یکی از فعالیت‌های مهمی که صورت می‌پذیرد یافتن و کشف خطاهای ذهن در مقام تخمین و برآورد است. فعالیت و کارآیی ذهن برای کشف خطاهای تخمین در افراد خوشبین کاهش می‌یابد و مغز انسان‌های خوشبین در کدگذاری اطلاعات ناخوشایند ضعیف عمل می‌کند (varki, brower, 2013, 119).

آنت بارنز معتقد است که همه مصادیق خودفریبی اخلاقاً ناروا نیستند. البته او معتقد است که اگر ما نفس ایجاد باور غلط و عقاید کاذب در ذهن خود را یک خطای اخلاقی بدانیم آن‌گاه صرف‌نظر از پیامدهای مثبت یا منفی این باورهای دروغین می‌توان بر ناروایی اخلاقی همه مصادیق خودفریبی حکم کرد. ولی او معتقد است که اگر ما بدی اخلاقی^۶ را به‌نحوی تعریف کنیم که عبارت باشد از «کاهش سعادت و خوشی دیگران»، آنگاه خواهیم دید که صرف خودفریبی یا ایجاد باورهای کاذب در خویش به نقض اخلاق نمی‌انجامد (barnes, 2007, 163). مثلاً یک شناگر معمولی که در توانمند دیدن خویش برای شکستن رکوردهای جهانی دچار خودفریبی است ممکن است نه فقط بدین واسطه به خود یا دیگران آسیبی وارد نیاورد بلکه با تلاش بیشتر دست‌کم رکوردهای ملی را ارتقا دهد. با این وصف بارنز بر این باور است که بالاخره در هر گونه‌ای از خودفریبی، درنگاه نخست،^۷ یک عنصر قابل اعتراض و نکوهیدنی وجود دارد اگرچه این عنصر از حیث اخلاقی ذاتاً و دائماً بد نیست (barnes, 2007, 166).

شاید بتوان گفت تحلیل چرایی و روایی خودفریبی در قبال مقولاتی اساسی و ناگزیر همچون مرگ، پیری، از دست‌دادن عزیزان، نبود یا کمبود برخی از مواهب و... نیاز به تأملی افزون دارد. در نگاه نخست می‌توان خودفریبی را به‌سان یک رذیلت غول‌آسا و مهلک، محکوم و مطرود نمود اما به‌نظر می‌رسد اگر ما به نوعی سطح‌بندی در قبال این مقوله برسیم آنگاه منصفانه‌تر خواهیم توانست در باب آن حکم کنیم. آیا نمی‌توان علاوه بر باور به وجود خودفریبی ساده و مستقیم و پیچیده و غیرمستقیم، از خودفریبی ضعیف و شدید از یک سو و مفید و مضر از دیگر سو سخن گفت؟^۸

اگرچه فروید تأکید می‌کند که جهل، جهل است و درست نیست که به هیچ چیزی که منبعث از آن باشد باورمند باشیم (Freud, 1975, 32) اما روان‌شناسی جدید به ما می‌گوید که ساختار ذهنی و مغزی ما ذاتاً گرفتار خطاها، پندارها و گاه وهم‌هایی است که نه فقط از برخی از آن‌ها هیچ‌گریزی نیست بلکه ستیز با آن‌ها به ضرر زندگی و آدمی است. خودفریبی از طریق ابزارهای گوناگون بالاخص اصلی‌ترین مکانیسم خود یعنی انکار واقعیت می‌تواند

به ما کمکی شایان کند.

دومینیک دی. پی. جانسن^۹ در کتاب اعتماد به نفس بیش از حد و جنگ^{۱۰} از پدیده‌ای به نام پندارهای مثبت^{۱۱} سخن می‌گوید و خودفریبی را یکی از دو مکانیسم اصلی پندارهای مثبت معرفی می‌کند (Johnson, 2004, 12). جانسن معتقد است خودفریبی در مصاف با رقیب، علامت‌دهی‌های ناخودآگاه و سهوی حاکی از ضعف را متوقف می‌سازد. مثلاً در عالم سیاست او یکی از دلایل اقتدار طالبان و دیگر گروه‌های تروریستی در مقابل ابرقدرت‌ها را ناشی از همین اعتماد به نفس بیش از حدی می‌داند که مبتنی بر یک خودفریبی است که به تقویت قدرت آن‌ها و پنهان‌سازی ضعف‌هایشان انجامیده است (Johnson, 2004, 15).

از مثال بد و ناخوشایند جانسن اگر صرف‌نظر کنیم باید یادآور شویم که بسیاری از کامیابی‌های آدمی مدیون ناکامی‌های او در ترسیم صحیح واقعیت است. چه بسیار کسانی که به دلیل توهمی بی‌پایه در باب استعداد علمی یا هنری خود پا در وادی‌های خطیری نهاده‌اند و علی‌رغم شکست‌های پی در پی، به دلیل اصرار و پشتکار بسیار ناشی از همان خوش‌خیالی نهایتاً توهم ابتدایی را به توفیقی نهایی بدل ساخته‌اند.

سردرگمی در تعریف خودفریبی از منظر متون اسلامی

در مورد این فصل، پیش از هر چیز می‌توان به این مسئله اشاره کرد که اگرچه در بخش کلیات کتاب به این نکته واضح اذعان شده که معنا و مفهوم خودفریبی در نظر متفکران غربی متفاوت است (کلایی، ۲۶) اما همین نکته واضح و بدیهی در مورد مکتوبات اخلاقی مسلمانان مورد تصریح قرار نگرفته است. در این کتاب و در برخی دیگر که سعی در انجام مطالعات مقایسه‌ای میان نگرش اسلامی و نگرش‌های غربی دارند معمولاً و عملاً وجود ابهامات و اختلافات فکری در باب یک مفهوم خاص در میان متفکران مسلمان انکار می‌شود و تنها یک نظر به‌عنوان نظر مورد اتفاق و مطلوب معرفی می‌گردد. از این‌ها گذشته، نویسندگان مدعی است که با به‌کارگیری روش ایزوتسو در پی آن است تا ابتدا مفاهیم و معانی مشابه را در کنار هم قرار دهد و در گام بعدی، آیات ناظر به مصداق و نمونه آن مفهوم اخلاقی را تحلیل نماید تا نهایتاً تعریفی از خودفریبی به دست دهد (کلایی، ۱۸). سخن این‌جاست که آیا واقعاً ما با مطالعه فصل پنجم به ماهیت خودفریبی در اندیشه اسلامی پی می‌بریم و به تعریفی منقح و شسته و رفته از خودفریبی می‌رسیم؟

سراسر است‌ترین نکاتی که در کتاب و راستای تعریف خودفریبی در

آموزه‌های اسلامی آمده، به قرار ذیل است:

الف. با تأکید قرآن کریم بر آگاهی و اراده انسان در ارتکاب گناه باید گفت اگرچه انسان در واقع قصد فریب و رساندن مکر و آزار به خود نمی‌کند اما گاهی ناآگاهانه و از سر غفلت مرتکب گناهی مثل نفاق و دورویی می‌شود و در نتیجه آن یا در ضمن آن خود را فریب می‌دهد، بدون این‌که متوجه شود (کلایی، ۱۸۲).

ب. در اخلاق اسلامی، ذیل بحث از قوای نفس و ردایل آن، مفهوم خودفریبی استنتاج‌شده است (همان).

ج. تمرکز بر نقش قوه واهمه ذیل ردایل اخلاقی، ماهیت خودفریبی و ارتباط آن با ردیلت‌ها را مشخص می‌کند (همان، ۱۸۳).

آیا نکات سه‌گانه فوق واقعاً وعده فصل پنجم را محقق ساخته و ماهیت خودفریبی در اندیشه اسلامی را روشن می‌کنند؟ ابتدا به گزاره الف توجه کنید؛ طبق این گزاره، نویسنده در واقع خودفریبی را، هم علت و هم نتیجه خودفریبی می‌داند! طبق این گزاره، اولاً انسان از سر قصد تصمیم به فریب و خودآزاری ندارد یا نمی‌تواند داشته باشد؛ ثانیاً ناآگاهی و غفلت سبب می‌گردد که انسان گرفتار ریا و نفاق گردد و در نتیجه خود را فریب دهد. پرسش این‌جاست که چرا انسان دچار غفلت می‌شود تا در اثر آن زمینه خودفریبی فراهم گردد! اگر نویسنده معتقد است که آموزه‌های اسلامی، رویکردی غیرقصدگرا به خودفریبی دارد پس چرا به آن تصریح نمی‌کند و اگر متون اسلامی قائل به رویکرد قصدگراست پس تکلیف این تأکیدات و تصریحات کتاب مبنی بر ناخودآگاه بودن خودفریبی از منظر آیات و روایات و اخلاقیون مسلمان چگونه قابل تبیین است؟

تمرکز بر گزاره‌های ب و ج نیز راهگشا نیست. ما از مطالعه و مذاقه تفصیلی این گزاره‌ها در کتاب نیز سرانجام نمی‌فهمیم که خودفریبی چگونه چیزی است و تعریف آن در اخلاق اسلامی چیست. درست است که اخلاقیون مسلمان به خودفریبی به معنای رایج آن در غرب نپرداخته و در نتیجه تعریف دقیقی نیز برای آن ارائه نکرده‌اند اما کمترین نتیجه مترتب بر یک تحقیق تحلیلی و مقایسه‌ای در باب این موضوع می‌توانست این باشد که از مجموع ملاحظات، یک یا چند تعریف و صورت‌بندی منطقی از معنای خودفریبی در آموزه‌های اخلاقی مسلمانان استخراج و عرضه شود؛ نه این‌که کتاب با بیانی کلی از تعریف خودفریبی طفره رفته و در نتیجه از بیان دقیق تمایزات و تشابهات خودفریبی از نظرگاه غربیان و مسلمانان بازماند.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵

۷۸

نویسنده
به‌غیر از نقل
تعاریف غربیون
از خودفریبی،
هیچ تعریفی از
خودفریبی که
قابل انتساب
به اخلاقیون
مسلمان یا متون
دینی باشد ارائه
نمی‌کند

جمع‌بندی

رویکرد مروری کتاب بر وجه تحلیلی آن پیشی می‌گیرد و وجه تحلیلی آن نیز بر رویکرد انتقادی آن سبقت می‌جوید. به بیان ساده‌تر، این کتاب، بیشتر یک پژوهش مروری است تا تحلیلی مقایسه‌ای و انتقادی.

در فصل پنجم، یعنی فصل مربوط به آموزه‌های اسلامی که وجه ترجمه‌گونه اثر کمرنگ می‌شود دقت مباحث و کیفیت فلسفی آن بیش از پیش افش می‌کند.

نویسنده به‌غیر از نقل تعاریف غربیون از خودفریبی، هیچ تعریفی از خودفریبی که قابل انتساب به اخلاقیون مسلمان یا متون دینی باشد ارائه نمی‌کند. البته در مقام ارزیابی و نتیجه‌گیری، یعنی در فصل ششم، نویسنده سخنانی کلی و نسبتاً مبهم بر زبان می‌آورد تا معنای خودفریبی در نگرش اسلامی را توضیح دهد.

گزارش کتاب از نظر محققان غربی درباره خودفریبی ناقص است و برخی از رویکردهای تازه در آن مغفول مانده‌است.

پی‌نوشت

1. lexical
2. sociobiologist
3. Ajit Varki
4. Danny Brower
5. denial: self deception, false beliefs and the origins of human mind
6. moral badness
7. prima facie
8. راقم این سطور، در مقاله‌ای مفصل و مجزا با عنوان «تحلیل روان‌شناختی و اخلاقی خودفریبی»، ضمن تحلیل وجوه مثبت و منفی خودفریبی، خودفریبی ضعیف را از شدید تفکیک کرده‌است. این مقاله در جشن‌نامه آیت‌الله مظاهری منتشر خواهد شد.
9. Dominic d. p. Johnson
10. overconfidence and war
11. Positive illusions

منابع

صمدی آملی، داود. (۱۳۸۶). شرح نه‌ایة الحکمة، ج ۱، قم، انتشارات قائم آل محمد (ص).
طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی. ج ۲۰،

قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۲)، تفسیر نمونه، با همکاری جمعی از نویسندگان. ج ۲۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

Mele, Alfred .R.(2001) *Self-deception unmasked*. Princeton university press. Princeton and Oxford.

Goleman, Daniel (1988)*Vital Lies, simple truths, the psychology od self-deception*. Bloomsbury publishing. London.

Varki Ajit, Brower Danny (2013) *denial: self deception ,false beliefs and the origins of human mind* .twelve. New York.

Barnes, Annette (2007) *Seeing through self-deception*. Cambridge University Press. London.

Freud, Sigmund(1975)*The future of an illusion*. Translated by JAMES STRACHEY. w .w. Norton & company.inc. New York.

Johnson ,Dominic D. P.(2004) *Overconfidence and war: the havoc and glory of positive illusions*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵

۸۰