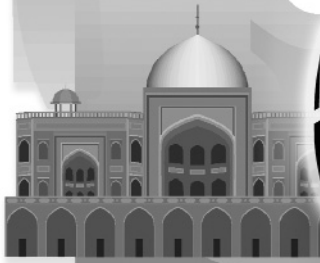


(بخش دوم)



## وجه حاجت بشر به



■ دکتر امین احمدی

باید مستقل از دین معلوم شود، وجود نداشته باشند. ... اصول اخلاقی مستقل از دین شناخته می‌شوند، اما در مورد چگونگی تحقق و تطبیق اصول اخلاقی در حیات روزمره که از آن‌ها می‌توان به احکام اخلاقی جزئی و کاربردی یاد کرد، این پرسش را مطرح باید کرد که چگونه می‌توانیم با اطمینان این گونه از ارزشها را به درستی بشناسیم؟ آیا در شناخت آن‌ها نیازمند دین نیستیم؟ آیا محتمل نیست که عوامل فراوانی در تطبیق و تحقق صحیح این اصول دخیل باشند، که از دید ما به دلیل محدودیت علم مان مخفی بماند؟ با وجود این احتمال، بالطبع نمی‌توانیم به همه‌ی جوانب و پیامد اعمال خویش آگاه باشیم و درباره‌ی سود و زیان آن یادآوری کنیم. لذا معقول است که در شناخت این گونه ارزش‌ها به دین مراجعه کنیم. لکن، چنان که قبلاً نیز متذکر شدیم، از این استدلال نمی‌توان نتیجه گرفت که در شناخت این گونه ارزش‌ها به طور مطلق محتاج دین هستیم، چون اولاً، علاوه بر ارزش‌هایی (مطلوب بالذات بودن) پاره‌ای از ارزش‌های دیگر نیز اخذشان از دین به دلیل این مستلزم دور هستند، امتناع معرفتی دارند. ثانیاً، استناد به این که در مورد پیامد اعمال خود آگاهی کامل نداریم، اثبات نمی‌کند که تمامی این گونه ارزش‌ها که جنبه‌ی مقدمه‌ای دارند، مو به مواز دین اخذ می‌شوند، بلکه فقط اثبات می‌کند که ارزش‌هایی را که بر می‌گیریم با میزان دین بر دین عرضه کنیم.

مطلب دیگر این است که اخلاق در مقام ضمانت اجرا محتاج به دین است. این ادعا بر پایه دومقدمه استوار است: اول اینکه علم به اخلاق - یعنی آن چه که اخلاقاً خوب و بد شمرده می‌شود - شرط لازم برای عمل به اخلاق است؛ اما کافی نیست. دوم این که بعضی از گزاره‌های دینی می‌توانند این نقیصه را جبران کنند؛ مثلاً

نوع مسئله پاسخ داد. دانستن مسائل مربوط به این شش حوزه، بی‌گمان تأثیرات ژرف، به خصوص در فهم معنای زندگی دارد. از این منظر، اگر عقل به جهان و زندگی در آن نگاه کند، هر دو برای آن معنا می‌یابند. احساس بی‌معنایی، از خودبیگانگی و اضطراب از شخصی که از این منظر به عالم و آدم می‌نگرد، فروکش می‌کند. چنین حالتی به گفته اسمیت، نشانه‌ی هماهنگی و هم‌خوانی میان عقل و جهان بینی آن (یعنی فهمش از کل امور) است. به نظر اسمیت جهان بینی، بوم - کلام عقل است و عقل از داشتن آن چاره‌ای ندارد. (۳)

### ۲. انسان در اخلاقی شدن خویش

#### محتاج به دین است

باید دید انسان در اخلاقی شدن خود از کدام حیث نیازمند دین است. اخلاقی شدن انسان مقدمات زیادی دارد و اگر در یکی از این مقدمات به دین نیاز افتد، انسان در اخلاقی شدن خود محتاج دین است. لذا به اجمال ارتباط اخلاق و دین را مرور می‌کنیم تا دریابیم که چگونه انسان در اخلاقی شدن خود محتاج به دین است. ...در فصل سابق توضیح دادیم که اولاً، در تعریف مفاهیم اخلاقی نمی‌توان گزاره‌ها و یا مفاهیم دینی اخذ کرد، ثانیاً گزاره‌های اخلاقی در ثبوت و تحقق شان نیازمند گزاره‌های دینی نیستند و ثالثاً، دست کم پاره‌ای از گزاره‌ها و احکام اخلاقی، به خصوص اصول اخلاقی الزاماً مستقل از دین شناخته می‌شوند، لذا نمی‌توان به آن‌ها صرفاً از رهگذر آموزش دین، علم پیدا کرد. البته این نکته را یاد آور شدیم که استقلال مفاهیم و احکام اخلاقی از دین از این سه جهت مانع از آن نمی‌شود که در متون دینی، احکام و دستورات اخلاقی که

در بخش نخست این مقاله به موضوع نیازهای گریز ناپذیر انسان به دین که شامل نیازهای فردی و اجتماعی می‌باشد، اشاره گردید. در ارتباط با نیازهای فردی انسان یادآور شدیم که دین به زندگی معنا می‌دهد و رنج را از انسان می‌زداید. به همین ارتباط به مسائلی چون وجود رنج و شماری از پرسش‌ها درباره‌ی زندگی و جهانی که در آن زیست می‌کنیم اشاره کردیم. اینک ادامه‌ی بحث را دنبال می‌کنیم.

د (کیفیات: علم در کمیات چیره دست است، اما در کیفیات نه. (۱)

ه) امور نامرئی و غیر مادی: علم با موجودات نامرئی‌ای که دقیقاً لازمه‌ی رفتار ماده‌اند (مثلاً حرکات براده‌ی آهن که مستلزم میدان مغناطیسی اند تا بتوان توجیه شان کرد)، می‌تواند سر و کار داشته باشد، اما با دیگر موجودات نامرئی نمی‌تواند. (به عبارت دیگر، تصویری که علم جدید ارائه می‌کند فقط شامل قلمرو محسوسات می‌شود و اگر جهان یا جهان‌های دیگر غیر از محسوسات وجود داشته باشد، تصویر علمی نمی‌تواند آن جهان یا جهان‌ها را نشان دهد).

و) موجودات برتر از ما: اگر چنین موجوداتی وجود داشته باشد علم نمی‌تواند آن‌ها را (موجودات برتر از ما، از جمله خدا را) اثبات کند. این محدودیت اثبات نمی‌کند که موجوداتی بزرگ‌تر از ما وجود ندارد، بلکه مسئله را حل ناشده باقی می‌گذارد، زیرا «عدم بینة بینه‌ی عدم نیست» (یا: عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود). (۲) اما ادیان و نظام‌های الهیاتی علی‌رغم گوناگونی و اختلافاتی که دارند، واجد یکتوع جهان بینی، دیدگاه مشترک مابعدالطبیعی و مفروضات فراگیر در باب نهایی حقیقت امورند که بر طبق آن می‌توان به این شش

قراین درون دینی نیز مؤید این مطلب است که گویا عرض عمده از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی این بوده است که به ما موجودیت اخلاقی جدید عطا کند. البته ناگفته نماند که صرف اخلاقی شدن تنها نیاز ما نیست، بلکه نیازهای والا تری به دین داریم که اخلاقی شدن مقدمه آن است. ما اخلاقی می شویم تا به ساحه‌ی عرفان نایل شویم و این نیازهای اساسی روح است. تفصیل این مطلب را در ذیل نیاز سوم از نیازهای فردی انسان به دین خواهیم آورد. اما در این جا از ذکر این نکته ناگزیریم که اخلاق علاوه بر جنبه‌ی فردی، جنبه اجتماعی هم دارد. انسان هم از جهت فردی و هم از جهت اجتماعی نیازمند اخلاق است. اگر انسان در اخلاقی شدن خویش محتاج دین باشد، معنا و مفهوم آن این است که در زندگی فردی و روابط اجتماعی خود محتاج به آن است. که بعداً در بحث نیازهای اجتماعی انسان به دین به آن خواهیم پرداخت.

### ۳. بشر در «مواجید عرفانی» خویش

#### محتاج به دین است:

همانطور که قبلاً یادآور شدیم، یکی از نیازهای اساسی روح، اموری است والا تر از اخلاق که می توان آن ها را «مواجید عرفانی» نامید. مواجید عرفانی یک سلسله از اتصالات روحی است که شخص در ارتباط به خدای متعال به آن ها دست می یابد. در متون اسلامی درباره‌ی آن تعبیرات مختلفی، از جمله معرفة الله آمده است. از متفکران غربی دابلیو. تی، استیسن، فیلسوف تحلیلی و تجربه گرای انگلیسی بر سهیم عظیم و بدلیل ناپذیر دین در ایجاد «مواجید عرفانی» تأکید کرده است. او می گوید: «کار عمده‌ی دین این است که در آدمی مکاشفات و مواجید عرفانی (تجارب دینی) را برانگیزاند.»

استیسن این دیدگاه خود را بر این مقدمه مترتب کرده است که به نظر او، آموزه‌ها و جزئیات دینی به معانی

تحمل رنج بیداری کشیدن و مطالعه‌ی بسیار است، اما با وجود این، خواب را بر بیداری ترجیح می دهیم و موفقیت در امتحان را از دست می دهیم. به نظر مستشکل، نکته‌ای که استدلال سقراط و پیروانش از آن غفلت شده، ضعف اراده است؛ یعنی گاهی ضعف اراده در عین علم به خوبی کار مانع از اقدام عمل می شود.

به این اشکال چنین جواب داده شده است که اشکال کننده بین آن چه شخص در ابتدا به نظرش خوب می آید و آن چه او بعد از محاسبات و نسبت سنجی بین چند خوب، که در عمل نمی توان بین آن ها جمع کرد و یکی را بر می گزینند، خلط کرده است؛ برای مثال ممکن است در ابتدای کاری برای موفقیت من در امتحان، بدون توجه به احتمالات و غایات دیگر خوب باشد، اما به نظر من بعد از محاسبه‌ی بیشتر تغییر کند؛ مثلاً آن عمل را مخل آسایش و استراحت خویش تشخیص داده و آسایش خودم را بر آن ترجیح دهیم. ... بنا بر این، دانستن، به معنای دقیق کلمه، فرجه‌ای بین عمل و آن چه به نظر شخص عامل خوب می آید، باقی نمی گذارد تا احتیاج به ضمانت اجرا داشته باشد. (۶)

مطلب مهم دیگر این است که جهان بینی و پاره‌ای از گزاره‌های دینی در فرایند خوب دانستن عمل و بد دانستن آن، اثر می گذارد. توضیح این که اعتقاد به خدا و علم به آن این که تقرب به او مایه‌ی بهجت، سعادت و آرامش درونی است و اعتقاد به این که اعمال انسان ها پاداش و کیفر داده می شود، در دایره‌ی معلومات شخص وارد شده و بالتبع در محاسبات او سهیم می شوند و در نهایت، آن چه را بعد از محاسبات خود به عنوان مطلوب خویش بر می گزینند، با توجه به محاسبه‌ی این معلومات و اعتقادات خواهد بود.

آن چه از این مباحث، به دست می آید این است که ما در «اخلاقی شدن» خود محتاج به دین هستیم، چون دست کم در دو صورت اخلاق دین توقف دارد. شواهد و

می دانم که دروغ بد است، اما با وجود این، مرتکب می شوم. اما همین که این گزاره‌ی دینی را که «دروغ گویان معذب خواهند شد» به آن ضمیمه کنیم، بر من تأثیر می گذارد که دیگر دروغ نگویم.

همان گونه که ملاحظه می کنید، تکیه‌ی عمده‌ی این استدلال بر این است که علم به اخلاق شرط کافی برای عمل اخلاقی (به عبارتی، اخلاقی شدن انسان) نیست؛ یعنی بین علم به اخلاق و عمل به آن، فرجه‌ای وجود دارد که بدون دخالت دین پر نمی شود. اما سقراط با این نظریه مخالفت کرده است. او معتقد بود که معرفت و فضیلت یکی است و لذا علم و معرفت شرط کافی برای عمل است و آن چه اخلاقی شمرده می شود، نیاز به ضمانت اجرا ندارد. دلیلی که می توان بردستی نظر سقراط آورد این است که اگر انسان به معنای دقیق کلمه بداند که چه عملی حق و برای انسان حقیقتاً مفید است، به این معنا که سعادت حقیقی او را تأمین می کند، حتماً به آن عمل می کند، چون هر کس جوای خیر خویش است. البته مراد سقراط از حکمت و معرفت که آن را با فضیلت یکی می شمارد و به همین دلیل، علم را برای عمل کافی می داند، هر نوع معرفتی نیست، بلکه منظور یک عقیده‌ی شخصی راسخ است. (۵) به عبارت دیگر، خوب - یعنی آن چه که اخلاقاً خوب بشمار می آید - غایتی است که انسان آن را برای خود مفید و مطلوب تلقی می کند و سر باز زدن از آن را به ضرر خویش می داند. بنا بر این، غایات اخلاقی، یعنی آن چه را انسان خوب می شمارد، غایاتی هستند که به آن جا منجذب می شوند و یا آن چه را بد می شمارد، از آن منزجر و مندفع است. بنا بر این اگر انسان وسیله‌ی رسیدن به خوبی را بداند حتماً به آن عمل می کند، چون به آن منجذب می شود و رسیدن به آن مطلوب او است. بر این استدلال، به این نحو اشکال کرده اند که چه بسا می دانم - برای مثال - موفقیت در امتحان خوب است و می دانم وسیله موفقیت

**اخلاق علاوه بر جنبه‌ی فردی، جنبه‌ی اجتماعی هم دارد. انسان هم از جهت فردی و هم از جهت اجتماعی نیازمند اخلاق است. اگر انسان در اخلاقی شدن خویش محتاج دین باشد، معنا و مفهوم آن این است که در زندگی فردی و روابط اجتماعی خود محتاج به آن است.**

**(داکتر احمدی)**



دشوار است. در جایی که عقل از حقیقت باز می ماند، زمینه برای تأمل عرفانی به سهولت فراهم می شود.

دوم این که دین، تفسیر صحیح تجربه های دینی را به دست می دهد و معنای آن را بیان می کند، و اگر نه، تجارب دینی به حالت تجربه ی بدون تفسیر در می آیند و یا گرفتار تجارب خام و نیخته ای می شوند. اگر بخواهیم نظیری برای آن در فرهنگ خود بجوییم، می توانیم به داستان موسی و شبان در مثنوی مثال بزنیم. در این داستان، شبان واجد تجربه های خام دینی است، اما تفسیر درست آن را نمی تواند و لذا وقتی که می خواهد آن را بیان کند، به دلیل انس با فرهنگ و محیط خویش به صورت خام، خداوند را به یک مخلوق محتاج و نیازمند مانند می کند و به عبارتی، گرفتار تشبیه می شود. این داستان نشان می دهد که پیامبران و تعلیمات آن ها تفسیر صحیح تجربه های دینی را در اختیار انسان می دهند.

در این بخش بحث خود را به همین جا خاتمه می دهیم و در شماره ی آینده بحث را با بررسی و نقد نظریه ی استیسی آغاز خواهیم کرد.

\*\*\*

پی نوشت ها:

۱- علم جدید از میان مقولاتی چون قوه، فعل، جوهر و عرض، کم و کیف و... تنها از منظر مقوله ی کمیت به عالم می نگرد و برای فهم آن از مقولاتی چون حرکت، انرژی، جرم، فضا، مکان و زمان از آن حیث که مضمون ریاضی دارند مدد می جوید. بالتبع تصویری که این علم از عالم در اختیار انسان قرار می دهد، عبارت است از اجرام مادی متحرک در زمان و مکان....

۲- هیوستون اسمیت، همان، ص ۱۹۵. گفتنی است که دست اندرکاران نقد و نظر به اشتباه، یادداشت های مؤلف را تحت عنوان یادداشت های مترجم آورده اند.

۳- همان، ص ۱۸۷.

۴- در این صورت بندی از نکته سنجی ها و آموزش های مصطفی ملکیان بهره برده ام. ر.ک. به درس گفتارهای ایشان، تحت عنوان: مسائل جدید کلامی، تقابل اخلاق سکولار و اخلاق دینی.

۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه ی سید جلال الدین مجتبی، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۶- در این مسئله که آیا اخلاق در ضمانت اجرایی داشتند نیازمند به دین است؟ از درس گفتارهای مصطفی ملکیان تحت عنوان مسائل جدید کلامی (تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار) استفاده برده ام. (ر.ک: صفحات ۲۲۲-۲۲۹).

۷- و.ت. استیسی، دین و نگرش نوین، ترجمه ی احمد رضا جلیلی، ص ۳۴۶-۳۴۸.

۸- همان، ص ۳۵۰-۳۶۳.

۹- همان، ص ۲۹۴.

۱۰- همان، ص ۲۹۴-۲۹۵.

استیسی معتقد است که چنین تجربه ای در نهاد همه - آدمیان به شدت و ضعف وجود دارد، لکن در پاسخ به این سؤال که چگونگی زبان دینی و به تعبیری، این نمادها این تجربه (تجربه ی عرفانی) را در ما برمی انگیزد، آن را با موسیقی قیاس می کند و می گوید: در پاسخ به این سؤال نمی توانیم بیش آن چیزی که در پاسخ به این سؤال می گوئیم که چگونه است که نغمه های موسیقی، احساسات، حالات و عواطف خاصی را موجب می شوند، بگوئیم. به گفته او تنها چیزی که در هر دو مورد می توان گفت این است که این آن چیزی است که رخ می دهد....

استیسی به وضوح دین را قلمرو لازم، یعنی ابدیت محصور می کند. به اعتقاد او، دین درباره ی امور زمانی- اعم از طبیعی و انسانی- چیزی نمی گوید. این جنبه ی سلبی نظریه ی استیسی است و معنای آن این است که در این گونه امور انسان محتاج به دین نیست. اما جنبه ی ایجابی نظریه ی او این است که به اعتقاد وی، اسطوره های دینی موجب می شوند که تجربه ی دینی و عرفانی در انسان زنده و فعال شوند: «بیشتر انسان ها نیازمند اسطوره ها و صور خیالی هستند که شهود الهی را در آنان برانگیزند (۱۰). به همین دلیل، زبان دین را انگیزشی می داند که شنونده و خواننده ی خویش را با تصویرهای حیرت آفرین و راز آلود مواجه می کند.

می توان بیان استیسی را با استفاده از آموزش های عارفان، در مورد این که دین به تجارب عرفانی انسان کمک می کند، به این نحو تکمیل کرد که دین و آموزش های آن از سه جهت به این تجارب یاری می رسانند: اول این که، دین موضوعات جدید و تأمل برانگیزی را برای تأملات عرفانی به دست می دهد؛ مثلاً "در دین از وجود شیطان، جن، فرشتگان، وحی، معاد و عوالم معنوی از قبیل لوح محفوظ، محو و اثبات... سخن گفته می شود و مسائلی چون جبر و اختیار، آزادی انسان، خواست الهی، عدل الهی و وجود شرور در عالم و صدها مسئله از این قبیل در دین مطرح می شود.

این مسائل از دو جهت موجب تأملات عرفانی می شود: یکی این که برخی از این مسائل و موضوعات چهره ی بسیار معنوی و زیبایی را از جهان ترسیم می کنند و دیگر اگر این که نگوییم عقل انسان از ادراک و تبیین این موضوعات و مسائل عاجز است، دست کم برایش بسیار

حقیقی شان صادق نیستند. به عبارت دیگر، نمی توان زبان دینی را زبانی دانست که به معنای حقیقی و تحت الفظی از گزاره هایی که از سنخ معنا و مفهومند، حکایت کند. درک این مطلب به نظر او، مرهون نقادی شکاکان، ملحدان و حاصل نگرش علمی به جهان است؛ مثلاً "بنیادی ترین آموزه ی دینی که بین غالب ادیان مشترک است این است که موجودی به نام خدا وجود دارد که یک شخص، یک عاقل کل و یک آگاهی است و در ذهن خود طرحی ریخته و مطابق با هدفش جهان را خلق کرده است. او می گوید: هر چند نمی توان بطلان این آموزه را اثبات کرد، اگر به معنای حقیقی خود اخذ شود، متضمن چنان مشکلاتی است که مجبور می شویم از آن دست بکشیم.

(۷) استیسی مشکلات فلسفی را که بر سر راه قبول خدا قرار دارد یک به یک شمرده و نتیجه می گیرد که به نحو معقول نمی توان این گزاره را به معنای حقیقی آن پذیرفت. (۸) اما نتیجه ای که استیسی به تعبیر خودش از عدم معقولیت این آموزه ها می گیرد این است که گزاره ها و جزئیات دینی «اسطوره»، «صور خیال»، «نمادها» و تمثیلاتی اند که نقش آن ها برانگیختن «احساسات و حالات دینی» است که از آن به تجربه ی عرفانی تعبیر می کنیم، در واقع، این احساسات و حالات «تجارب عرفانی ضعیف» اند. شهود ضعیف «امر سرمدی» در هیئت احساسات یا حتی عواطف ظاهر می شوند. (۹) به اعتقاد استیسی، زبان دینی که متشکل از یک سلسله نمادهاست، صرفاً "پژواک های تهی نیستند که هیچ فرقی بین آن ها و جملات مهممل و فاقد معنا نباشند و اگر نه، نمی توانیم این واقعیت را توضیح بدهیم که چرا آدمیان نسل در نسل متون و واژه های مقدس را نقل و حکایت می کنند. بنابراین اگر بخواهیم از یک سو، این نمادها را حاکی از معنا و مفهومی ندانیم و از سوی دیگر، بتوانیم آن ها را کاملاً از پژواک های تهی و جملات مبهم متمایز کنیم تا به این وسیله علت رویکرد آدمیان را در قرون متمادی به این واژه ها روشن کنیم، چاره ای نداریم جز این که بگوئیم این واژه ها مقداری هر چند ضعیف، همان تجربه ی عرفانی را که گویندگان اولیه آن داشته اند، در ما زنده می کند. چنین سخنی مستلزم آن است که در روح ما نیز بارقه ی ضعیفی از این سنخ تجربه، بالفعل وجود داشته باشد تا در واکنش به این واژه ها به حرکت افتد.