

تجربه دینی و شهود عرفانی

محمدتقی فعالی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد

تجربه دینی، از اواخر قرن هیجدهم، برای دین‌پژوهان به مبحثی اساسی و حیاتی مبدل شد که اغلب، به تأسی از شلایر ماخر، نگرش گزاره‌ای مثبت به دین را کنار گذاشتند و اعلان کردند که ادله اثبات خدا، صرفاً پوسته دینند و آنچه حقیقت و اساس دین را تشکیل می‌دهد، تجربه دینی است. مسبب اصلی شکل‌گیری این جریان، افول الهیات طبیعی مورد حمایت آکویناس بود که بر اثر انتقادات امثال هیوم و کانت و نیز ظهور مکتب رمانتیک و نقد کتاب مقدس، به شدت تضعیف شده بود؛ لذا دین، برای حفظ و توجیه خود به طرح جدیدی نیاز پیدا کرد.

از جمله سؤالات مطرح در این خصوص، چگونگی رابطه میان تجربه دینی و تجربه عرفانی، وجود یا عدم هسته مشترک میان این دو تجربه، و ارزش معرفتی و قابلیت تفسیر آنها بود؛ که مقاله حاضر، این مسأله را در چارچوب‌های زیر و از جوانب مختلف مورد کاوش و بررسی قرار می‌دهد:

۱. روند تاریخی شکل‌گیری عرفان و نظریات عرفا - از جمله ابن عربی و

نجم‌الدین رازی؛

۲. تجربه عرفانی و انواع آن، از قبیل تجربه اخلاقی، زیبایی‌شناختی، دین‌مدار؛

۳. مکاشفه یا شهود عرفانی، و ماهیت، انواع و مراتب آن؛

۴. تجربه دینی و انواع آن، از قبیل تجربه تفسیری، شبه‌حسی، و حیانی، احیاگر،

مینوی، عرفانی؛

۵. تأثیر تجربه عرفانی بر باور دینی؛

۶. آثار فلاسفه دین از قبیل اتو و استیس.

واژگان کلیدی: دین، تجربه دینی، عرفان، تجربه عرفانی، کشف و شهود، شلایر

ماخر، هیوم، کانت، ویلیام جیمز، رودولف اتو، والتر استیس.

xxx

در دو قرن اخیر «تجربه دینی» برای دین‌پژوهان و دانشوران دینی و علاقمندان به رشد مطالعات دینی، به یک مبحث اساسی و حیاتی مبدل شده است. در این دوره، اکثر نظریه‌پردازان، دین را امری تجربی تلقی کرده‌اند و نگرش گزاره‌ای مثبت به دین به تدریج از صحنه تحقیقات دین‌شناسانه کنار رفته است.

هرچند خود تجربه دینی سابقه‌ای طولانی دارد و تجربه‌ای فراگیر و همگانی است، به عنوان یک مبحث یا نظریه، جدید می‌باشد. طرح این گونه تجربه دینی، در اواخر قرن هیجدهم و بیشتر تحت تاثیر شلایر ماکر بود که رخ داد. مطالعه‌ای تاریخی عوامل دخیل در شکل‌گیری شرایط بروز نظریات شلایر ماکر را آشکار می‌سازد. الهیات طبیعی که از سوی توماس اکویناس شدیداً حمایت می‌شد، با فرارسیدن عصر جدید به افول گرایید. هیوم، در مخالفت با الهیات طبیعی، بیش از همه نقش داشت. او با تکیه بر مبانی تجربه‌گرایی، ارکان و عناصر مختلف الهیات طبیعی، چون برهان نظم و برهان معجزه را مورد تردید قرار داد و از این طریق، آن را با انتقاد جدی مواجه ساخت. از این رو، دین برای حفظ و توجیه معقول خود نیازمند طرحی جدید بود. در این اوضاع بود که شلایر ماکر موکداً اعلان داشت: ادله‌ای که به کار اثبات خدا می‌آیند صرفاً پوسته دین را تشکیل می‌دهند و این، تجربه است که قلب دین و حقیقت آن به حساب می‌آید و به کمک تجربه است که دین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

عامل دوم که زمینه‌ساز طرح نظریات شلایر ماخر بود، سلسله انتقاداتی بود که کانت مطرح می‌کرد. کانت سه عنصر اصلی دین را وجود خدا، مختار بودن انسان، و وجود دوگانگی روح می‌دانست. این سه عنصر، از محدوده عقل نظری بیرون رانده شدند و جایگاهی جز عقل عملی برای آنها در نظر گرفته نشد. از دیدگاه کانت، دین از زمره اخلاق است و خودبه‌خود اصالتی ندارد؛ لذا حوزه مستقلی را هم اشغال نمی‌کند. شلایر ماخر نظریات خود را انتقادگونه طرح انداخت، مخصوصاً در انتقاد به دین‌شناسی کانت و در مخالفت با این دیدگاه او که دین را در حوزه اخلاق محدود می‌دانست.

مجموعه عوامل یادشده، به همراه ظهور مکتب رمانتیک و نقد کتاب مقدس، شرایط را به طور کامل برای پیدایش دیدگاهی که دین را از قلمرو تأملات عقلی بیرون برده، آن را صرف احساس و عاطفه معرفی می‌کند فراهم کرد. شلایر ماخر محور و هسته دین را تجربه می‌دانست و اعلام کرد که خدا یک فرضیه نیست، بلکه برای شخص مؤمن یک تجربه است، تجربه‌ای زنده و پویا که همواره در قلب او می‌تپد. وی با تنظیم دو کتاب درباره دین و ایمان مسیحی، از استقلال تجربه دینی مؤثرترین دفاع و تقریر را به عمل آورد، و از این طریق ایمان مسیحیت را از نو بازسازی کرد. البته این جریان توسط ویلیام جیمز، اتو، استیس و پراود فوت ادامه یافت و در قرن معاصر به طور کاملاً گسترده و وسیع مورد توجه محافل آکادمیک قرار گرفت.

از جمله سؤالاتی که در خصوص تجربه‌گرایی دینی مطرح شد، عبارتند از: تجربه دینی یا تجربه عرفانی چیست؟ آیا تجارب دینی یا عرفانی هسته مشترکی دارند؟ آیا تجربه‌ای دینی وجود دارد که نتوان آن را تفسیر کرد؟ این گونه تجارب

چه ارزش معرفتی دارند؟ آیا تجربه دینی یا عرفانی می‌تواند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشد؟^۱

در عرفان اسلامی - اعم از عرفان عملی یا نظری - به مکاشفه اهمیّت خاصی داده شده است. مرید یا سالک بر اثر تحمّل ریاضاتی که از سوی مرشد یا پیر تجویز می‌شود، به حالات و مقاماتی دست می‌یابد که از آن به شهود یا مکاشفه تعبیر می‌شود. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفاتی اسمایی یا ذاتی دست پیدا می‌کند. یعنی حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد و هر کدام از تجلیات با یکی از اسماء و صفات حق تناسب دارد و بسته به این که چه اسم یا صفتی از حق بر عارف متجلی شده باشد، حالت خاصی به او دست می‌دهد که اصطلاحاً بدان کشف و شهود یا مکاشفه می‌گویند؛ بنابراین، باید گفت که کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی به عارف کمک می‌کند که در خصوص هستی و عالم به یک بینش و تلقی خاص دست یابد. این بینش که از تجارب درونی و یافته‌های عرفانی سالک حاصل می‌شود و برای خود چهارچوب تئوریک و استدلالی یافته است، همان عرفان نظری است. پس مکاشفه پایان عرفان عملی و سر آغاز عرفان نظری و حلقه واصل آن دو است.

بررسی تاریخی آشکار می‌سازد که عرفان با تصوّف - که بیشتر جنبه عملی و نیز اجتماعی دارد - آغاز شده است، و خود تصوّف نیز با «مکتب زهد» که آن را اصحاب صفّه و سپس حسن بصری (۲۲-۱۱۰ه.ق) بنیاد نهادند، به صحنه آمد. زهدگرایی اسلامی در قرن دوم به دست اولین بانوی صوفی، یعنی رابعه عدویّه (متوفای ۱۳۵ یا ۱۸۵ه.ق) به «مکتب محبت و عشق» بدل شد. جریان عمل‌گرایی

عرفانی و صوفی‌مآبی اجتماعی در مسیر خود، از هر عصر و زمانی ویژگی‌های خاصی برگرفت تا اینکه در قرن ششم، به دنبال و در برابر حکمت رو به افول مشایی مطرح شد و با تکیه بر دو عنصر ذوق و استدلال، مبانی خاص فلسفی را بنیان نهاد. صوفیه با آنکه با استدلال و توجیه عقلانی رابطه خوبی نداشتند، بر اثر جدال‌ها و مناظرات علمی و نزاع‌های فرقه‌ای، به توضیح و توجیه عقاید خود ناچار شدند و مجموع این عوامل در قرن هفتم به دست محی‌الدین عربی (متوفای ۶۲۸ق) به ثمر نشست و با این تلاش، تصوّف و جهت‌تئوریک یافت و صوفی‌مآبی از وضعیت علمی - اجتماعی صرف خارج شد. ابن‌عربی که بنیانگذار عرفان نظری است، توانست در اقدامی بی‌نظیر و بی‌سابقه مکتب نظری عرفان را که از بار فلسفی خالی نبود به جهان عرضه کند و با تدوین کتاب *فصوص‌الحکم*، تصوّف و عرفان را از این نظر بارور ساخت و مکاشفه یا واژه‌های نزدیک به آن نظیر شهود، مشاهده، معاینه، فتوحات، حالات، مقامات و یقین، در این راستا، جایگاه خاصی یافتند.

توجه به این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که طرح مسأله کشف و شهود در عرفان اسلامی رویکرد خاصی دارد، یا به عبارتی، عرفا عقل انسان و دیگر قوای ادراکی او را از وصول به حق و از درک اسما و صفات او عاجز می‌دانند و معتقدند که معرفت ذات احدی و اسما و صفات او تنها از طریق کشف و الهام امکان‌پذیر است؛ چنانکه شریعت را نیز تعلیمی می‌دانند که از تجارب نبوی حاصل می‌آید. با نظر به این پیش‌زمینه، مقاله حاضر «مکاشفه» یا «تجربه عرفانی» را در زمینه‌های مختلف و در یک بستر تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

تجربه عرفانی و تعریف آن

مکاشفه

قیصری در مقدمه‌ای که بر *فصوص‌الحکم* نگاشته است، « کشف » را چنین تعریف می‌کند:

اعْلَمُ أَنَّ الْكَشْفَ لَغَةٌ رَفَعُ الْحِجَابِ. يُقَالُ كَشَفَ الْمَرَأَةَ وَجْهَهَا أَيْ رَفَعَتْ نِقَابَهَا وَاصْطِلَاحًا هُوَ الْإِطْلَاعُ عَلَى مَا وَرَاءَ الْحِجَابِ مِنَ الْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْحَقِيقِيَّةِ وَجُوداً (ابن عربی، ص ۳۳):

بدان که همانا کشف به لحاظ لغوی به معنی برطرف‌شدن حجاب می‌باشد، چنانکه می‌گویند: آن زن صورتش را آشکار کرد یا حجابش را برداشت. و در اصطلاح، یعنی اطلاع پیدا کردن بر آنچه در پشت حجاب قرار دارد، اعم از معانی غیبی و امور حقیقی و اعم از آنکه این اطلاع وجودی باشد یا شهودی.

قیصری در این بیان، نخست به معنای لغوی کشف اشاره می‌کند و آن را به معنای برداشت حجاب می‌داند و در ادامه، معنای اصطلاحی کشف را که مورد نظر عرفا و صوفیان است بیان داشته، می‌گوید: کشف، اطلاع از ماورای حجاب است. ماورای حجاب می‌تواند امور مختلفی باشد که از آنها به معنای غیبی و امور حقیقی تعبیر می‌کند. بر این اساس، میان معنای لغوی و اصطلاحی، نزدیکی و شباهت وجود دارد.

حال آنکه مکاشفه و مشاهده، در اصطلاح تصوف و عرفان، دیدار حق است و این دیدار، تنها با چشم دل و پس از گذراندن مقامات و ریاضات شاق حاصل می‌شود. سالک طریق حقیقت، با تصفیة باطن و تزکیة نفس، از استعداد دریافت حالات و مقاماتی برخوردار می‌شود که کمک می‌کند چشم باطن و سر او پرده‌ها را یک‌به‌یک به کناری زده، از ماورای حجاب‌ها کسب اطلاع کند. بسیاری از عرفا

از کلمه «مشکوه» در آیه نور (نور، ۲۷) به قلب عارف مومن تعبیر می‌کنند و آن را محل انوار و تعلیمات الهی می‌دانند. بیان معروفی از علی ابن ابیطالب (ع) نقل شده است که به شهود عرفانی اشاره دارد: «وَلَا أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»؛ همچنین می‌فرمایند:

قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى رَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَّفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَّقَ لَهُ لَامِعٌ
كَثِيرٌ الْبُرْقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَافَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ
السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْقَامَةِ وَ نُبِّتَتْ رَجُلَاهُ بِطُمَانِينَةٍ بَدَنَهُ فِي قَرَارِ الْأَمَنِ وَ الرَّاحَةِ بَأَنَّ
اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ (نهج البلاغه، خطبه ۲۰) :

خود خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشت‌ها نازک، و غلیظ‌ها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که سلامت است و آخرین منزل که بارانداز اقامت. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همواره با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب آن است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

پیامدهای شهود عارفانه

برخورداری از کشف، طبعاً ملزوماتی در پی خواهد داشت، از جمله:
الف. اگر کشف و شهود، رفع حجاب باشد، رویت نفس پس از زایل شدن حجاب، بالفعل خواهد شد. پس باید گفت که نفس انسان، قبل از این حالت، بالقوه توان و استعداد رویت را داشته است. مکاشفه و رویت دو شرط دارد: استعداد مشاهده، و نبود حجاب. به عبارت دیگر، حصول کشف و شهود، به وجود مقتضی و رفع مانع نیاز دارد. اگر کشف به صرف رفع مانع و حجاب حاصل می‌شد، باید در نفس، اقتضای مکاشفه و رویت می‌بود؛ و در این صورت، برای

دستیابی به مکاشفات عرفانی فقط باید پرده‌ها از پیش روی چشمان قلب برداشته می‌شد و دیگر به پروردن استعداد رویت نیازی نبود و این وضعیت بدان می‌مانست که فردی بینا دست بر چشم نهد و گوید که نمی‌بینم، اما کافی است دست خود را بردارد تا رویت حاصل شود.

از سوی دیگر، عارف بر آن است که معلم راستین اولیای حق، خدا است، و علمی را که خداوند بی‌واسطه به قلب عارف وارد کند از خطا، کاستی، ابهام و اجمال به دور است، و این، «شان معرفتی»ی طریق کشف و شهود را می‌رساند.

و الحقُّ سُبْحَانَهُ مُعَلِّمُنَا وَرَثَا نَبِيًّا مَحْفُوظًا مَعْصُومًا مِنَ الْأَجْمَالِ. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۵۶):

و خداوند سبحان است که معلم ماست و این علم را به وراثت از طریق انبیا و به صورت محفوظ و به دور از هر گونه اجمال به ما می‌رساند.

عرفا طریق کشف را از استدلال و برهان بالاتر و برتر می‌دانند. برای شناخت خداوند و علم به او، دو راه بیشتر وجود ندارد: ۱. از راه استدلال، که معرفتی تقلیدی است و علاوه بر آن در غیبت حق شکل می‌گیرد؛ ۲. معرفت حاصل از کشف، که معرفتی غیر قابل شبهه و موهبتی است. عرفا معتقدند که تمام علوم عقلی، سلبی هستند؛ یعنی صرفاً آنچه را که خدا نیست مشخص می‌کنند و زبان عقل چیزی بیش از این نیست که «لیس کمثله شیء». (شوری/۱۰)

عارف از نفس تلقی خاصی دارد. ملا عبدالرزاق کاشانی در رساله اصطلاحات

اراده را چنین تعریف می‌کند:

الارادةُ جمرةٌ من النارِ المحبةِ فی القلبِ المقتضيةُ لاجابةِ دواعیِّ الحقیقةِ (خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۵):

اراده پاره‌ای است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ می‌دهد.

اراده از سنخ آتش است؛ اراده بیداری شعور خفته است؛ اراده، شوق و رغبتی است که روح و ضمیر انسان را به جنبش و تحرک وامی‌دارد؛ اراده، آغاز قوس صعود و بدایت حرکت عرفانی است. به تعبیر بوعلی:

اوّل درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو ما يعترى
المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة
في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرک سرّه الى القدس سينال من الروح الاتصال
(ابن سینا، ج ۳، ص ۸۷)

اراده آتشین از نفس آتشین سرچشمه گرفته و می‌جوشد. باطن و کامن نفس، یکپارچه شوق و شعله است. سرّ نفس، چیزی جز آتش عشق و جذبه و کشش به سوی حقیقت و مراتب عالی نیست. تنها باید زنگارها را زدود، موانع را برطرف کرد و پرده‌ها را از میان برداشت و این دقیقاً همان چیزی است که قرآن بر آن تاکید دارد: «حَتَّمَا... عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره/۷) درست است که خداوند بر قلب کافر مهر نهاده، اما این اضلال به سبب غشاوه و حجابی است که خود روی قلب خویش کشیده است و هر لحظه با گناه و معصیت بر غلظت آن می‌افزاید: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائِكَ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق/۲۲) چشم دل توان دید دارد، مشروط بر آنکه غطا و مانع از پیش روی آن برداشته شود. البته این برداشت، طبیعی است؛ زیرا روح انسان از بالا و از حق است (أَنَا لِلَّهِ) و اگر روح از بالاست، طبعاً کشش رفتن به سوی بالا را خواهد داشت (وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)، اما اگر این کشش و جذبه احساس نمی‌شود، تنها دلیل

آن وجود موانع و شواغل نفسانی است. آنچه از بالاست، هوای بالا دارد و اگر این هوا در سر نباشد، جز بر تعلق به پایین دلالت نخواهد داشت.

نتیجه دیگری که حاصل می‌شود، این است که رویت از آن نفس است و شرایط دیگر، تنها زمینه‌ساز و معدّ دیدارند. پس اگر بیننده، نفس باشد، نفس می‌تواند آنچه را که با چشم می‌بینیم ببیند، بی‌آنکه به چشم نیازی باشد؛ و حتی بالاتر از آن، آنچه را که با چشم قابل رویت نیست نیز ببیند؛

ب. عرفا تمام گستره و پهنه هستی را قابل کشف می‌دانند. آنان معتقدند که همه امور کشف‌پذیرند. در این میان تنها ذات حق - که به آن مقام غیب‌الغیوب، کنز محض و عنقای مغرب اطلاق می‌شود - از این قاعده مستثنی است. به بیان دیگر، امور دو گونه‌اند: دانستنی و نادانستنی. امور دانستنی خود دو گونه‌اند: معلوم و نامعلوم. پس هر امری خواه اساساً نادانستنی باشد، خواه قابل دانستن، اما فعلاً به هر دلیل مجهول مانده باشد، مجهول تلقی خواهد شد. عارف، با توجه به این دسته‌بندی، می‌تواند بگوید که سراسر هستی، دانستنی و قابل کشف است، مگر مقام ذات که از دسترس ماسوی خارج است؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک.»

ج. کشف، مواجهه با باطن است. باطن و سرّ انسان توان کشف و شهود را دارد. در این صورت، برای حصول کشف و شهود باید سیر باطن کرد و یک به یک مراتب روحانیت و معنویت را پیمود. این تلقی نوعی دیدگاه «درون‌گرا» را القا می‌کند. راه صعود و عروج، مراجعه به درون است: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مانده/ ۱۰۵). سیر و سلوک، بی‌ملازمت کاوش درون از طریق غور و تعمق در زوایای انسانی خود، میسر نیست. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. وجود انسان، «حبل

ممدود» ای است که نازل‌ترین مرتبه آن در دنیا به ظهور می‌رسد و بالاترین لایه اسرارآمیز آن به اسماء و صفات الهی می‌کشد.

بر این اساس، انسان همچون جهان ذومراتب است؛ همان‌گونه که قرآن نیز چنین است. پس انسان، جهان و قرآن سه وجود متناظرند؛ بدین معنا که هر مرتبه‌ای از انسان با مرتبه‌ای از جهان و قرآن همخوانی دارد و هر چه انسان رفعت یابد و اوج گیرد، به تناسب آن به مدارج بالاتری از حقایق جهان و قرآن نائل خواهد شد. پس منازل عالم انسانی با مراتب جهان هستی «تطابق» دارد؛

د. مشاهدات عرفانی، حقایق و امور جهان هستی را «آن‌گونه که هستند» به انسان می‌نمایاند. حضرت رسول (ص) می‌گفتند: رَبُّ أَرْنِي كُلَّ شَيْءٍ كَمَا هِيَ. انسان عارف که به مقام کشف و شهود دست یافته باشد، می‌تواند به حقیقت اشیاء راه یابد. لازمه این سخن آن است که مکاشفات عرفانی «ارزش معرفتی» داشته باشند و بتوانند عینیت را چنان که هست برای انسان باز نمایند، و این جنبه دیگری از «عینیت‌گرایی» و تطابق عالم انسانی با عالم هستی است.

ب: تجربه عرفانی

از آنجا که تجربه عرفانی یکی از اقسام تجربه دینی است، لازم است در ابتدا به تجربه دینی پرداخته شود تا ضمن بیان ویژگیها و انواع آن، نسبت به تجربه عرفانی بصیرت کلی به دست آید. تجربه دینی واژه‌ای است که از دو کلمه «تجربه» و «دینی» ترکیب یافته است. تجربه در اینجا با آنچه از ادراک حسّی یا ادراک ناشی از مجربّات منطقی به دست می‌آید تفاوت دارد.

تجربه در اینجا نوعی رهیافت روحی و درونی است؛ نوعی وضعیت روانی است؛ گونه ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک موضوع و وضعیت است. تجربه در این بحث، قضیه ای ذهنی نیست. به این مثال توجه کنید: فرض کنید که فردی در مسابقات جهانی فوتبال به عنوان بازیکن شرکت داشته باشد، فردی دیگر به عنوان تماشاگر در ورزشگاه حاضر باشد، یکی نیز از طریق تلویزیون صحنه های بازی را ببیند و فردی نیز بازی را از طریق رادیو گوش دهد. اگر این چهار مورد را با یکدیگر مقایسه کنیم، خواهیم دید که فرد نخست بازی را مستقیماً و حضوری تجربه می کند، اما افراد دیگر هرچند از بازی فوتبال فهم و بصیرتی به دست آورده اند، از تجربه حضوری و مستقیم آن بی بهره بوده اند. تجربه، «مواجهه مستقیم» است؛ تجربه، «حضور زنده» است؛ «بودن در متن واقعه» است.

کسی که تجربه ای را دریافت می کند، اولاً آن واقعه همیشه برای او زنده و پویا می ماند و متن حادثه هرگز برای او خاموش، ساکت و مرده و سرد نمی شود؛ چرا که نسبت به آن از یک احساس فعال و موثر برخوردار شده است؛ ثانیاً با دیگر تجربه کنندگان، نوعی «همدلی» احساس خواهد کرد؛ بدین معنا که چون هردو احساس مشابهی دارند، می توانند به هم بگویند: «من تو را درک می کنم»؛ ثالثاً تجربه یک آزمایش مشخص است؛ یعنی امری انفرادی است و متن تجربه را نمی توان به دیگران انتقال داد و هر کس باید خود آن را دریابد.

اما تجربه، زمانی دینی خواهد بود که برخلاف تجربه های متعارف باشد؛ یعنی باید تجربه از یک موجود فوق طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه، خداوند یا تجلیات او یا به هر نحوی در این ارتباط باشد یا خداوند خود به عنوان حقیقتی غایی رخ بنمایاند، تجربه مربوطه دینی خواهد بود. همچنین، در این تجربه لازم است که

فاعل تجربه در توصیف آن از واژه‌های دینی استفاده کند. بنابراین، تجربه، زمانی دینی خواهد بود که اولاً در حوزه و محدوده دین باشد، و ثانیاً فاعل آن در توصیف حالات تجربه خود از مفاهیم و تعابیر دینی بهره برد.

ممکن است متعلق تجربه‌ای محتوای متون دینی نباشد، اما در عین حال دینی باشد. مثلاً چنانچه زیر و رو کردن خاک باغچه و مشاهده پیشروی تدریجی ریشه درخت که در صورت تداوم، کشته سبزی‌ها را تهدید خواهد کرد، پیشروی گناهان و خطرهای متوجه ایمان را در ذهن شخص تداعی کند، نوعی تجربه دینی به حساب خواهد آمد، اما چنانچه مثلاً فردی دانشمند به هنگام مطالعه متون دینی‌ای همچون قرآن الهامی بگیرد که او را به اختراعی علمی رهنمون سازد، این امر یک تجربه دینی محسوب نخواهد شد. پس تجربه هر آنچه در حوزه دین یا در متون دینی می‌گنجد، الزاماً تجربه دینی نخواهد بود.

دامنه تجربه بسیار وسیع است و طیف وسیعی از تجارب را شامل می‌شود که در این میان، برخی از آن‌ها با تجربه دینی ارتباط و شباهتی دارند که گاهاً به خلط مبحث منجر می‌شود، از جمله:

الف. **تجربه اخلاقی:** ممکن است شخصی از یک عمل یا صفت اخلاقی خاصی تجربه‌ای زنده پیدا کند. این تجربه، با تجربه شخص دیندار از حقایق دینی متمایز خواهد بود؛ زیرا اولاً وظایف اخلاقی، وظایف کلی انسان را بیان می‌کنند، اما وظایف دینی به وظایف جزئی فرد فرد انسان‌ها می‌پردازند؛ ثانیاً تجربه اخلاقی، در پایبندی به یک قانون اخلاقی رخ می‌دهد، حال آنکه تجربه دینی در پایبندی به توصیه‌های کسی معنا می‌یابد که قانون اخلاقی را بنا می‌نهد؛ ثالثاً اخلاق، مسئولیت انسان در این جهان است، اما تجربه دینی مسئولیت انسان در برابر وحی و آن

جهان؛ رابعاً سرسپردگی و تعهد تجارب دینی بیشتر و گسترده‌تر است. در این زمینه، کی‌یرگارد در کتاب *ترس و لرز* تحقیقات بسیار جالبی دارد؛
ب. **تجربه زیبایی‌شناختی:** در مواجهه با یک اثر هنری بی‌نظیر، فرد به تجربه زنده‌ای دست می‌یابد که با تجربه حاصله به هنگام شنیدن اوصاف آن تفاوت بسیاری دارد.

تجربه استحسانی (= زیبایی‌شناختی) با تجربه دینی تمایزهایی دارد:

۱. تجربه زیبایی‌شناختی برخلاف تجربه دینی معطوف به یک غایت نیست؛
۲. تجارب هنری یا همان زیبایی‌شناختی، صرفاً تحسین‌برانگیز و شگفت‌آورند، اما تجارب دینی انسان را متعبد، سرسپرده و ملتزم می‌کنند؛
۳. هنر به انسان فقط یک احساس می‌بخشد، اما تجربه دینی انسان را به امر مقدس و متعالی واقف و آگاه می‌کند؛

ج. **تجربه دنیامدار:** قرن بیستم دروازه تجربه‌های سکولاریستی را به روی انسان گشود. شخص غیردینی (= سکولاریست) دنیا را به گونه‌ای خاص تجربه می‌کند؛ بدین معنا که بر خلاف مومن که برای دنیا هدف و غایتی قائل است و به امر متعالی کاملاً گردن می‌نهد، یک سکولاریست به تجارب دنیامدار بها می‌دهد؛ برای دنیا هدفی قائل نیست؛ آنچه در متن تجارب او غایت شمرده می‌شود، خود دنیاست؛ و همچنین تعهد و تسلیم به امر الهی در نزد او بی‌معناست. (گیسلر، ص ۲۲-۲۳)

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که تجربه دینی ویژگیها و اوصاف خاص خود را دارد:

۱. انسان را شخصاً با یک امر متعالی مواجه می‌سازد؛

۲. تعهدآور و التزامبخش است؛

۳. با قداست، هیبت و شکوه همراه است؛

۴. بعد غایی دارد؛ بدین معنا که تجربه دینی، تجربه کننده را از روحیه و توانایی شگرفی برخوردار می‌سازد که بسا تا مدتی طولانی دوام می‌آورد و همچون محافظی اعمال او را هدایت می‌کند؛

۵. تجارب دینی بُعد معرفتی دارند؛ بدین معنا که صاحب این گونه تجارب مدعی می‌شود که به یک سلسله واقعیات و حقایق دست یافته و از این طریق، نسبت به هستی یک شناخت قابل اطمینان و اعتماد پیدا کرده است. بعد معرفتی تجارب دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به آن اشاره خواهد شد.

انواع تجارب دینی

تجارب دینی را از جهات مختلفی طبقه‌بندی کرده‌اند که شاید یکی از بهترین این دسته‌بندی‌ها متعلق به دیویس باشد که تجربه‌های دینی را در شش دسته طبقه‌بندی می‌کند (Davis P. ۲۹،۶۶):

۱. تجارب تفسیری (interpretive experiences): گاهی ممکن است انسان تجربه‌ای را دینی بداند، اما نه به خاطر ویژگی‌های خود آن تجربه، بلکه به خاطر دیدگاهی که در شبکه تفسیری پیشین وجود دارد. به‌عنوان مثال، زلزله، پدیده‌ای دینی نیست، اما اگر این تجربه را نشان از نزول بلا یا کاهش گناه تلقی کنیم و بر اساس این تفسیر پیشین، از آن تعبیری دینی ارائه دهیم، تجربه‌ای تفسیری خواهد بود؛

۲. تجارب شبه حسی (uasi sensory experiences): تجارب شبه حسی

آن دسته از تجارب دینی هستند که در آنها عنصری از حس یا ادراکی به دست آمده از حواس پنجگانه دخالت داشته باشد. این تجارب حسی، رویا، درد و رنج و شنیدن صدای خاص را شامل می‌شود. رویاهای دینی (نظیر رویای حضرت یوسف) و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شود، در این مقوله می‌گنجد؛

۳. تجارب وحیانی (revelatory experiences): تجاربی که به هنگام نزول

وحی یا الهام رخ می‌دهند، تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب ویژگی‌هایی دارند:

الف. معمولاً به طور ناگهانی رخ می‌دهند، هر چند تاثیرات آنها گاه طولانی

است؛

ب. معرفت بی‌واسطه در اختیار عارف قرار می‌دهند؛

ج. این معرفت جدید، از دید عارف، خالص به نظر می‌رسد؛ بدین معنا که

عامل بیرونی در حصول آن نقشی ندارد؛

د. عارف، در اثر تجربه وحیانی، به ایمانی راسخ و استوار نایل می‌شود؛

۴. تجارب احیاگر (regenerative experiences): انسان‌هایی که عارف و

پیامبر نباشند، افراد عادی محسوب می‌شوند؛ اما گاه به هنگام عبادت به تجاربی

دسترسی پیدا می‌کنند که به آنها یک دین زنده را هدیه می‌کند. تاثیر این گونه

حالات به مراتب بیش از عقاید خشک دینی عمل به آداب و مناسکی بی‌روح

است. این تجارب احیاگر، دامنه گسترده‌ای دارند که تجربه شفابخش یا تجربه

هدایت‌گر یکی از آنها است.

۵. تجارب مینوی (nominons experiences): این نوع تجارب دینی، از ابتکارات رودولف اتو در کتاب *مفهوم امر مقدس* است. او، امر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند: نخست، احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او (خدا)؛ دوم، احساس خوف دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رویت خداوند انسان را به لرزه می‌اندازد؛ و سوم، احساس شوق انسان نسبت به آن وجود متعالی که انسان را کشان‌کشان تا وجود او می‌برد و او را بی‌تاب می‌کند.

ممکن است که احساس راز - هیبت‌انگیز - گاهی برق‌آسا یا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامش برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند؛ همچنین، ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاش، از سرخوف و انقیاد، تداوم یابد؛ و یا ممکن است به ناگاه و به صورت جوشش و فوران آب از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد؛ و یا به هیجانی فوق‌العاده غریب، به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه‌وار، و به از خود بیخود شدن بینجامد. (Davis P. ۴۲)

۶. تجارب عرفانی (mystical experiences): تجربه عرفانی، از آن دسته از تجارب دینی است که این ویژگی‌ها را داشته باشد:

الف. درکی از واقعیت مطلق به انسان دهد؛

ب. انسان را از محدودیت زمان و مکان و عصر رها کند؛

ج. مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان آورد؛

د. سعادت و آرامش را به انسان اهدا کند؛

ه. تجربه‌ای عرفانی است که شخص عارف در سفر روحانی به «مطلق» برسد و از تیرگی‌ها و تاریکی‌های پهنه‌ی زمان و مکان آزاد شود و به نوعی شهود وحدت عرفانی و یگانگی متعالی دست یابد و نهایتاً به صلح و عشق و سلامت و صلاح برسد.

به تعبیر اتو، انسان می‌تواند با دیگران سه نوع رابطه داشته باشد: رابطه‌ی من-او: این ارتباط غایبانه است و در آن دوگانگی وجود دارد؛ رابطه‌ی من-تو: این ارتباط با حضور همراه است اما یگانگی در آن جایی ندارد- تجارب مینوی از این سنخ محسوب می‌شوند؛ رابطه‌ی من-من: این ارتباط حضوری است و با وحدت و یگانگی درآمیخته است. رابطه‌ای که در تجارب عرفانی وجود دارد از این قبیل است. (Otto, P. ۷۴) یکی از دیدگاه‌های رایج در زمینه‌ی حقیقت و تعریف تجربه‌ی عرفانی، نظریه‌ی ویلیامز جیمز است. او، با تحلیل و بررسی خلسه‌ها و حالات عرفانی، به این نتیجه می‌رسد که این گونه‌ی حالات و تجارب چهار نشانه و ویژگی دارند. دو تا از این ویژگی‌ها اصالت دارند و از قاطعیت بیشتری برخوردارند و دو تای دیگر نیز گرچه از قاطعیت کمتری برخوردارند، در میان حالت‌های عرفانی دیده می‌شوند. دو ویژگی نخست عبارتند از:

الف. توصیف ناپذیری: حالاتی که برای عارف یا صوفی پدید می‌آید، به گونه‌ای‌اند که قابل بیان و وصف نیستند و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را شرح و توصیف کرد و لذا تنها راه فهم و درک این گونه‌ی حالات عرفانی آن است که برای خود شخص پیش آید. بر این اساس، حالات عرفانی و تجارب عارفانه قابل انتقال به دیگران نبوده، همگانی نیستند؛

ب. ارزش معرفتی: یافته‌های عرفانی معرفت‌زا هستند. این‌گونه حالات به انسان بصیرت و اشراقی می‌دهند که انسان می‌تواند تا عمق حقایق اشیا پیش رود. صاحب تجربه عرفانی بر این باور است که این‌گونه تجربه‌ها او را با واقعیات آشنا ساخته، امری حقیقی را بر او منکشف می‌سازند.

دو ویژگی دیگر که از قاطعیت کمتری برخوردارند، عبارتند از:

الف. زودگذربودن: حالت‌های عرفانی مدت زیادی پایدار نمی‌مانند. این‌گونه تجارب معمولاً حداکثر تا دو ساعت به طول می‌انجامد، مگر در موارد استثنایی. پس از اتمام این حالات، عارف به حالت زندگی عادی و معمولی باز می‌گردد، هر چند تأثیر آن گاه برای مدت طولانی باقی می‌ماند؛

ب. انفعالی بودن: به هنگام وقوع حالت عرفانی، اراده از عارف سلب می‌شود، توگویی اراده و قدرت او در اختیار دیگری قرار می‌گیرد. ابتدا ممکن است مقدمات آن در اختیار انسان باشد، اما به محض فرارسیدن این حالت، انسان تسلیم می‌شود، و خود را به دیگری می‌سپارد.

یکی از نتایج مهمی که از تعریف تجربه عرفانی به دست می‌آید، این است که اگر دین را به تجربه درونی تقلیل دهیم و به تجربه دینی اصالت دهیم، تأملات فلسفی و کلامی را باید امری ثانوی و فرعی تلقی کنیم؛ یعنی اگر تجربه دینی نباشد، فلسفه دینی یا علوم الهی هم نخواهد بود و در این صورت، ایمان تنها بر پایه احساسات استوار خواهد بود، نه استدلال.

با این دیدگاه، کلام و فلسفه «ترجمان» احساس دینی محسوب می‌شوند و صرف ادله موجه اعتقاد نتوانند بود. و لذا باید گفت که در غیاب تجربه دینی، فلسفه و کلام حقیقتاً بلاطائل خواهند بود.

ویلیام جیمز، خود، سرچشمه زندگی مذهبی را دل می‌داند و دستورالعمل‌ها و فرمول‌های فلسفی و کلامی را ترجمان یافته‌های قلبی - به زبان دیگر - می‌داند. (جیمز، ص ۲۲)

۲. اقسام مکاشفه

در عرفان اسلامی و نیز در فلسفه غرب، برای مکاشفه و نیز تجربه عرفانی اقسام و انواعی ذکر شده است:

۱. یکی از بهترین دسته‌بندی‌ها از سوی قیصری، شارح *فصوص‌الحکم*، صورت گرفته است. به نظر او، کشف و شهود به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: کشف صوری، و کشف معنوی. مکاشفه صوری آن است که از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال صورت گیرد. (عرفا از یک نظر عالم هستی را در سه مرتبه خلاصه می‌کنند: عالم طبیعت یا ناسوت، عالم مثال یا برزخ یا لاهوت، و عالم عقل یا قیامت کبری یا جبروت). کشف و شهود صوری یا از طریق حس بینایی حاصل می‌شود، چنانکه سالک در حین کشف، صورت روحانی را مشاهده می‌کند؛ یا از طریق حس شنوایی به دست می‌آید، چنانکه پیامبر گرامی اسلام (ص) گاه وحی را به صورت کلامی منظوم می‌شنید؛ یا به صورت استنشاق صورت می‌گیرد، نظیر آنکه انسان، نفحات ربانی را ببوید؛ یا به صورت لمس ظاهر می‌شود، چنانکه در حدیثی پیامبر اکرم (ص) فرمود: «فَوَضَعَ اللَّهُ كَفَّهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَوْجَدَتْ بُرْدَهَا بَيْنَ تَدْيِي فَعَلَّمَتْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَكَذَلِكَ يَرَى إِبْرَاهِيمُ مُلْكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ و گاه از طریق حس ذائقه صورت می‌گیرد، چنانکه شخص عارف در عالم کشف و شهود طعامی را مشاهده می‌کند و از آن میل کرده، مزه‌ای خاص را

درک می‌کند. گفتنی است که این نوع کشف مشابهتی با تجربه دینی از نوع شبه حسی دارد.

وقوع هر کدام از انواع مکاشفات صوری، به ظهور یکی از اسماء الهی بستگی دارد. اگر در انسانی اسم « بصیر » ظهور کند، برای او مکاشفات بصری صورت می‌گیرد و اگر اسم « سمیع » ظهور کند، برای او مکاشفات سمعی محقق خواهد شد. البته امکان دارد در یک فرد به دلیل قوت استعداد چند اسم ظاهر شود و در این صورت مشاهدات صوری متعددی در او ظهور خواهد کرد. این سخن بر این مبنای عرفانی استوار است که حق دارای اسماء و صفاتی است و هر اسمی مظهري متناسب دارد و از سوی دیگر هر مظهري تابع اسمی خاص است. حال، هر چه اسم کلی‌تر باشد، مظهر آن جامع‌تر، و هر چه مظهر به وحدت و جمعیت نزدیکتر باشد، اسمی که آن را پوشش می‌دهد نیز جامع‌تر و به ذات حق نزدیک‌تر خواهد بود، چنانکه وجود شریف نبی اکرم (ص) مظهر انسان کامل است و طبعاً تحت جامع‌ترین اسماء - یعنی الله - قرار دارد.

مکاشفات معنوی، عاری از صورت هستند. این گونه مکاشفات از تجلی اسم علیم صورت می‌گیرند و خود مراتبی دارند. یکی از این مراتب، فتحی است که در مقام قلب ظاهر می‌شود و به آن الهام می‌گویند. بر اثر این فتح و مکاشفه، بسیاری از علوم عالم بر انسان منکشف می‌شود؛ مرتبه دوم، مرتبه کشف روحی است. روح در این مرتبه همانند خورشیدی می‌شود که به دیگر ارواح و اجساد نورانیت می‌بخشد؛ مرتبه دیگر، مرتبه مکاشفه سر است که برای کاملان و اولیای خاص حاصل می‌شود؛ چنانکه فرمود: « قاب قوسین او ادنی. » (رازی، ص ۹)

حصول مراتب کشف و شهود دقیقاً به میزان استعداد سالک و عارف بستگی دارد. هر چه مزاج او به اعتدال نزدیکتر، و نفس او برای دریافت غیبی آماده‌تر باشد، دریافت فتوحات و مکاشفات ربانی بیشتر خواهد شد. از سوی حق هیچ بخلی نیست. و در حدیثی هست که: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَا فَتَعْرِضُوا لَهَا». عنایت و لطف حق همیشه جاری است و نسیم ربانی همیشه جان عارفان را می‌نوازد، اما هر کسی به مقداری که مستعد است و خود را در جهت آن نسیم قرار می‌دهد، از آن فیض برمی‌گیرد و پیمانه وجودش را پر می‌کند.

اهل عرفان برای انسان مراتب درونی قائلند. به عبارتی، انسان «هفت بطن» دارد: مقام نفس، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام اخفی، مقام خفی و مقام تجلی ذاتی. (آشتیانی، ص ۵۸۵-۵۶۵) این مراتب با مراتب جهان هستی برابر و متناظرند؛ بدین معنا که هرگاه انسان به اولین مرتبه باطن خود برسد، می‌تواند باطن جهان هستی را مشاهده کند و اگر به باطن دوم خویش دست یابد، می‌تواند به درک دومین مرتبه جهان هستی نایل شود. در این دیدگاه، انسان نیز همچون جهان هستی مراتبی دارد. این مراتب با یکدیگر تناظر و تطابق دارند. نتیجه آنکه، در این نظریه، نظریه سلسله مراتبی انسان و جهان و نیز معرفت‌شناسی انسان، با وجودشناسی جهان مطابقت دارد و این دو بر یکدیگر منطبقند، چنان که در فلسفه افلاطون نظام معرفت‌شناسی با نظام هستی‌شناسی منطبق است. (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، ج ۳، ص ۵۰۵)؛

۲. ابن عربی برای فتوحات الهی مراتبی قایل است. مراتب سه‌گانه فتح عبارتند از: فتح عبارت، فتح حلاوت، و فتح مکاشفه. در فتح عبارت، اخلاص نصیب انسان می‌شود. دومین مرتبه فتوحات، جذبه شدیدی است که از سوی حق به عارف

دست می‌دهد. نهایتاً فتح مکاشفه است که بالاترین درجه معرفت را به انسان عطا می‌کند:

ان الانسان هو الراحات اجمعها و هو العذاب فلا تفرح اذ اوردا
حتى ترى عين ما ياتي به فاذا رايته فاتخذ ماشته سندا
الريح بشرى من الرحمن بين يدي ماشاء من رحمه فيها اذا قصدا
(ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۸)

از دیدگاه ابن عربی، میان علم و معرفت تفاوت هست. او نیز همانند سهل تستری، ابویزید و ابومدین می‌گوید: معرفت مقام کشف است و در قلب عارف، معرفت، زمانی صورت می‌گیرد که او به مقام علم ربانی نایل شده باشد. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۸) به عقیده او، معرفت یا کشف و شهود، مختص اهل عرفان و حق، و تنها جایگاه آن، قلب عارف است. (ابن عربی، تحفه السفره الی حفره البرره، ص ۷-۶) معرفت، علمی وهبی است. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۵۴؛ جهانگیری، ص ۲۴۰-۲۱۲) آنگاه که قلب عارف مستعد شد، مکاشفات عرفانی‌ای که حاصل اسم وهاب است، به قلب او ریزش خواهد کرد؛ پس این علوم هبه الهی هستند.

۳. صاحب مرصادالعباد نیز برای کشف و شهود، مراتبی را تصویر کرده است (رازی، ص ۳۱۵-۳۰۶): الف. در اولین مرتبه، عقل صیقل یافته بر اسرار معقولات مطلع می‌شود؛ ب. کشف شهودی، مرتبه دیگر مکاشفات است که عارف در این مرحله با انواری از رنگهای متنوع آشنا می‌شود. انسانی که در مقام نفس لوامه است، نور ارزق می‌بیند و آن که به مقام روح رسیده است، نوری به رنگ سرخ را مشاهده می‌کند. پس از آن، نور زرد و سپس نور سفید و نور سبز را

می‌بیند و سرانجام، خود را به صورت خورشیدی جهان افروز مشاهده می‌کند؛ ج. سومین مرتبه مکاشفه، الهامی است که از طریق آن، اسرار آفرینش و حکمت وجود برای انسان ظاهر می‌گردد؛ د. در مرتبه چهارم، مکاشفات روحانی‌ای رخ می‌دهد که کرامت و اطلاع بر مغیبات خفی است؛ ه. در نهایت، عارف به کشف ذاتی مشرف می‌شود.

تا به سر کوی عشق تو منزل است سر دو جهان به جمله کشف دل ماست
و این که قدمگاه دل مقبل ماست مطلوب همه جهانیان حاصل ماست

از دیدگاه عرفا، مکاشفات حاصل تجلیات الهی هستند. تجلی حق که همان ظهور اسما و صفات حق در انسان است، مراتبی دارد، لذا طبعاً مکاشفات عارفانه نیز ذومراتب خواهد شد، چنان‌که فرمود:

فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا. (اعراف/۱۴۳)

کشف و شهود به ترتیب دیگری نیز دسته‌بندی شده است (شیمل، ص ۳۲۶-۳۲۵): یکی کشف کهنی است. در این حالت احوال مکونات مادی برای انسان مکشوف می‌گردد. این کشف نتیجه ریاضات و عبادات بدنی است؛ مرتبه دوم، کشف الهی است که برای عارف احوال مجردات گشوده می‌شود و این کشف ثمره ذکرهای باطنی است؛ مرتبه سوم، کشف عقلی است که احوال هستی به نور عقل روشن می‌گردد؛ و آخرین مرتبه، کشف ایمانی است که به برکت دولت قرب برای انسان‌های کامل حاصل می‌شود.

از آنچه گفته شد، نتایج حاصل می‌شود:

اول آنکه، روح انسان وجودی است که می‌تواند ارتقا یابد و صعود کند. به عبارت دیگر، درون انسان ذومراتب است. این مراتب که به صورت بالقوه وجود

دارند، تدریجاً و بر اثر ریاضات و در یک کلمه، بر اثر اعراض از ماسوی، به فعلیت می‌رسند و انسان به وجودی بسط یافته و باز شده و منشرح تبدیل می‌شود و از حالت اجمال به تفصیل و از جلا به استجلا می‌رسد. همانطور که هسته خرما پس از شرح و بسط تکوینی، به درخت خرما تبدیل می‌شود، و انسان نیز کتاب بسته‌ای است که اگر باز شود، به اندازه کل هستی خواهد شد. انسان، جهان کبیر است و جهان، انسان صغیر. اگر انسان به مراتب متعالی خود دست یابد، کشف و شهودی متناسب رخ خواهد داد. این مراتب با مراتب هستی تطابق دارد و از آن بیگانه و با آن بی‌ارتباط نیست؛

دوم آنکه، حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد و هر کدام از تجلیات با یکی از اسما و صفات حق تناسب دارد؛ پس با این حساب، باید گفت که این گونه مکاشفات برای همیشه صادقند. البته گاه شیطان در انسان نفوذ می‌کند و حالتی کاذب به انسان دست می‌دهد که عرفا برای تفکیک این مکاشفات شیطانی از ربانی تدابیری اندیشیده‌اند. (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۳۳)؛

سوم آنکه، عرفا، از یک سو، به صورت کاملاً دقیق، مراتب و انواع مکاشفات را برشمرده و چگونگی هر یک را با دقت تمام بیان کرده‌اند و از سوی دیگر، در هر مورد، به آیات و روایات متعددی تمسک جسته‌اند. این امر نشان دهنده آن است که آنان خود، این مسیر را پیموده‌اند و با احاطه کامل به بازگویی و بازسازی آن پرداخته‌اند. البته بیان آنان، به دلایلی، تا حد زیادی رمزگونه و نمادین است که باید به عمق آن دست یافت.

انواع تجربه عرفانی

در میان آثار و نوشته‌های فلاسفه دین، بیش از همه، دو دسته‌بندی چشمگیر است که یکی را اتو و دیگری را استیس مطرح کرده است:

۱. رودولف اتو تجربه‌های عرفانی را در دو دسته جای می‌دهد: تجربه درون‌گرا، و مشاهده وحدت‌زا. (Otto, P. ۱۷-۲۳) عارف به وسیله تجربه درون‌گرا تمام توجه خود را به درون خود متمرکز کرده، از اشیای بیرونی اعراض می‌کند. او در این حالت در درون خود به نیرویی مقدس که همان خود واقعی انسان است دست می‌یابد. از این رو، ویژگی عمده تجارب عرفانی درون‌گرا آن است که اولاً با قطع ارتباط از بیرون حاصل می‌شوند و ثانیاً متعلق و موضوع آن، نفس عارف است.

در تجربه عرفانی مشاهده وحدت‌زا، برخلاف قسم اول، عارف به بیرون نظر دارد و نگاه خویش را از نفس خود برمی‌دارد. گویا اتو برای تجربه عرفانی اخیر سه مرحله در نظر گرفته است: مرحله اول آن است که عارف به وحدت طبیعت آگاهی پیدا می‌کند؛ در مرحله دوم متعلق تجربه عرفانی، ماورای طبیعت است؛ و در سومین مرحله، عارف به شهود وحدت در کثرت می‌رسد - اتو برای تجربه عرفانی مرحله سوم، تجربه عرفانی شانکارا را مثال می‌زند. (Otto, P. ۱۷-۲۳)

والتر استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* که حاوی تحقیقات با ارزشی درباره مبانی فلسفی تجارب عرفانی است، اظهار می‌دارد که حالات و خلسه‌های عرفانی گاه انفسی (introvertive) هستند و گاه آفاقی (extrovertive). تجربه عرفانی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علاقه از حواس ظاهری سعی دارد به درون ذات خویش فرو رود و در آن، حقیقت را دریابد. اما عارفی که به تجارب

دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است، تلاش می‌کند فراتر از کثرت‌های بیرونی، به وحدتی حقیقی برسد. در واقع، نهایت این دو نوع تجربه یکی است و آنچه مقصود تجربه آفاقی است، مقصد تجربه انفسی نیز هست. عارف با گذراندن هر دو مسیر، به یک حقیقت که همان وجود متعالی واحد است نایل می‌شود. (استیس، ص ۱۲۸-۱۲۳)

باید توجه داشت که در عرفان اسلامی مطالبی مشابه، اما به مراتب عمیق‌تر و گسترده‌تر وجود دارد. عرفا و صوفیان برای سیر و سلوک و پیمودن مراتب حقیقت عمدتاً دو راه پیشنهاد می‌کنند: یکی توجه به نشانه‌های آفاقی، و دیگری تمرکز به درون نفس. به عبارت دیگر، دو سیر آفاق و انفس مورد توجه تمام اهل حق و عرفان بوده است.

به منظور قطع علاقه از حواس، تشبیهی دلنشین و زیبا از ابن سینا به یادگار مانده است. او، برای اثبات تجزیه نفس، بهترین شیوه را قطع توجه از حواس ظاهری و تمرکز به درون دانسته است و تنبیهی تحت عنوان «هوای مطلق» را مطرح می‌کند و می‌گوید: فرض کن به ناگاه اکنون خلق شده‌ای. در این حالت، چشم خود را ببند یا خود را در شبی ظلمانی قرار ده، به گونه‌ای که چشمانت نبینند، صدایی به گوش تو نرسد و بو و مزه‌ای را هم در نیابی. در این وضعیت، هوا باید معتدل باشد تا حس لامسه تحریک نشود؛ حتی میان اعضا فاصله بینداز تا تأثیر حس لامسه کاهش یابد. در این حالت که تمام حواس ظاهری تقریباً تعطیل شده‌اند، تمام توجه خود را به درون متمرکز کن، می‌بینی که چیزی جز خود را نمی‌یابی. او سپس می‌گوید: آنچه می‌یابی غیر از آن چیزی است که نمی‌یابی، و تو

در آنجا بدن را نمی‌یابی؛ پس نفس غیر از بدن است و انسان، غیر از بدن، نفس مجردی هم دارد. (ابن سینا، ص ۲۹۴-۲۹۲)

شبیه مراتبی که اتو برای تجارب عرفانی مشاهده و حدت‌زا بیان کرد، در منابع عرفانی و در سیر و سلوک اسلامی نیز به گونه‌ای واضح تر و بهتر، چنین مراتبی بیان شده است. عرفا می‌گویند: در اثر مراقبه شدید سالک، به تدریج چهار عالم بر او منکشف می‌شود: عالم اول، توحید افعالی است. سالک در این مرحله می‌بیند که آنچه را چشم می‌بیند، گوش می‌شنود و دیگر اعضا انجام می‌دهند، همه از نفس اوست؛ و سپس ادراک می‌کند که هر فعلی که در جهان خارج تحقق می‌یابد، مستند به نفس اوست. عارف در این حالت می‌بیند که نفسش دریاچه و مجرای رحمت فعلی خداوند است؛ عالم دوم، توحید صفات است. سالک، حقیقت سمع و بصر و حیات و قدرت و علم را از خود نمی‌بیند؛ و هر چه را از این صفات که در جهان هویدا است، از صفات حسنای الهی می‌بیند؛ عالم سوم، توحید اسمایی است. عارف در این مرحله در می‌یابد که صفات قائم به ذاتند؛ یعنی عالم بودن، قادر بودن و سمیع بودن را وابسته و مستند به اسمای الهی مشاهده می‌کند؛ عالم چهارم، توحید ذاتی است. آن که اهل سیروسلوک است، در آخرین مرحله، تمام ذات‌ها را وابسته به ذات واحد حق می‌بیند. اگر عارف از وجود خود و وجود غیر خود و به‌طور کلی از ماسوی خدا حافظی کند و یکسر از ماسوی ببرد، در ذات حق فانی شده، به مقام حق دست خواهد یافت. (حسین تهرانی، ص ۱۶۵-۱۶۱)

ماهیت و حقیقت تجربه عرفانی

در خصوص حقیقت و ماهیت تجربه عرفانی، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. اما در عرفان اسلامی در این زمینه مشخصاً بحثی دایر نشده است، بلکه تنها از لابه‌لای کلمات و مطویات سخنان عرفای مسلمان می‌توان به دیدگاهی متمایز دست یافت.

الف. ماهیت مکاشفه

مکاشفه، رویت حق است؛ مکاشفه، درک حضور وحدت است؛ مکاشفه، شهود باطن با باطن است؛ مکاشفه، اتصال دو حقیقت وجودی است؛ در مکاشفه، شهود مستقیم رخ می‌دهد؛ کشف و شهود با رفع حجاب طبیعت و مادیت همراه است؛ عارف، در حین کشف، با تمام هستی درونی خویش درگیر است؛ مکاشفه، نوعی فنا است؛ جذبۀ کشف، در باطن انسان به ظهور می‌رسد و آن‌گاه که چشم دل و گوش جان باز شود، حالتی عرفانی و خلسه‌ای دینی پیدا می‌شود.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که حقیقت و ماهیت مکاشفه، چیزی جز «علم حضوری» نیست. می‌دانیم که علم بر دو گونه است: حصولی و حضوری. در علم حصولی انسان از طریق صورت و واسطه‌ای ذهنی، به معلوم علم پیدا می‌کند، نظیر تمام علوم حسی، خیالی و عقلی. اما علم حضوری، فاقد واسطه است. در این علم، نفس، بی‌هیچ واسطه‌ای و به‌طور کاملاً مستقیم با ذات معلوم مواجه می‌شود. در علم حضوری اولاً واسطه و ذهنی در کار نیست، ثانیاً عالم با تمام وجود به میزبانی معلوم می‌رود، و ثالثاً معلوم با تمام وجود و باکنه ذات خویش برای عالم ظاهر می‌شود. با این توصیف، به روشنی درمی‌یابیم که حقیقت کشف و شهود عرفانی و

ماهیت حالات و یافته‌های سالکانِ طریقِ حقیقت، چیزی غیر از درک بی‌واسطه و مشافههٔ مستقیم نیست، و این همان علم حضوری است.

البته علم حضوری می‌تواند با صورت برزخی همراه باشد. چنانکه در عالم مثال، صورت حسی وجود دارد، ممکن است متعلق کشف و شهود نیز طبیعت و حوادث دنیوی باشد. اما هیچ یک از این موارد موجب نمی‌شود که مکاشفه به علم حصولی بدل گردد؛ زیرا عالم مثال یا برزخ نیز مجرد است. در آنجا، آنچه هست، صورت ماده است نه ماده. در آنجا صورت زمان و مکان وجود دارد، نه زمان و مکان؛ و میان این دو تفاوت زیادی هست.

ابن عربی مُدرک را دو گونه می‌داند: مُدرکی که، از طریق قوهٔ تخیل، دانایی کسب می‌کند و مُدرکی که این گونه نیست، یعنی با ذات خود به دانایی می‌رسد. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۲) از سوی دیگر، مدرک نیز دو گونه است: مدرکی که صورت دارد و آن که بی‌صورت است. حال می‌توان گفت مُدرک با صورت، تنها با مدرک قوهٔ تخیل درک می‌شود، اما مُدرک بی‌تخیل می‌تواند به درک مدرک بی‌صورت نایل شود و این نوع از علم است که علم حقیقی است.

وَ إِنَّمَا الْعِلْمُ دَرْكُ ذَاتِ الْمَطْلُوبِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ
وَجُوداً كَانَ أَوْ عَدَمًا وَ نَفْيًا أَوْ اثْبَاتًا وَ أَحَالَةً أَوْ وَجُوبًا، لَيْسَ غَيْرُ

ذَلِكَ. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۵)

علم واقعی، از دیدگاه محیی‌الدین، علم اسرار است. این علم، ذوقی و فطری و وهبی است. در این علم خطا راه ندارد. این گونه از علم، تقلیدی نیست و درکی مستقیم در اختیار انسان قرار می‌دهد. این علم، ورای عقل است و از طریق استدلال و نظر کسب نمی‌شود. این علم، چیزی غیر از فتح و مکاشفه نیست و

همان معرفت حقیقی است که در قلب اهل حق، اهل الله و عارف راستین می‌نشیند.

ب. ماهیت تجربه عرفانی

در این زمینه در میان فلاسفه دین و دین‌پژوهان معاصر سه نظریه پدید آمده است:
۱. تجربه عرفانی نوعی احساس است. شلایر ماکر ادعا کرد که تجارب دینی و عرفانی از مقوله تجربه عقلی یا معرفتی نیستند، بلکه فقط نوعی احساس اتکالی مطلق به مبدأ متمایز از جهانند. (Shleiermacher, P. ۱۷) این تجربه، شهودی است و به صورتی مستقل از مفاهیم و اعتقادات وجود دارد. خلاصه آنکه، تجربه عرفانی از مقوله احساس است نه معرفت. اتو نیز این اعتقاد را دارد و یافتن قدسیت خداوند را در گرو احساس، که امری فراتر از عقل است، می‌داند. (Ott, P. ۱) از دیدگاه او، امر مینوی عبارت است از احساس وابستگی به همراه

احساس خوف دینی، و نیز احساس شوق نسبت به وجود خداوند؛

۲. تجربه عرفانی از سنخ تجارب ادراک حسی است. این نظریه ادعا می‌کند که تجربه دینی و عرفانی شبیه ادراک حسی است. ویلیام آلستون معتقد است که این گونه تجارب، ساختاری همانند تجربه حسی دارند؛ (Geivett, P. ۲۲۵-۲۰۴ ; Hich, P. ۲۹۵-۲۷۰ ; Yandel, P. ۲۱۵-۲۷۰) ؛ زیرا در تجربه حسی سه عنصر وجود دارد: مُدرک، مُدرک، و نمود یا پدیدار مُدرک. تجربه دینی و عرفانی نیز این سه رکن را دارد. آلستون علی‌رغم انتقادهایی که به او شده است، با تاکید می‌گوید که اوصاف الهی هر چند حسی نیستند، می‌توان آنها را آن گونه که داده‌های حسی را تجربه می‌کنیم، تجربه کرد.

۳. تجربه عرفانی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است. صاحبان این نظریه با ردّ دو دیدگاه سابق، بر این باورند که هر گاه شخصی واقعه‌ای را تجربه می‌کند، درباره علت آن سخن گفته است. مثلاً اگر حیوانی را دیدیم، ضمن آن اعتراف کرده‌ایم که این حیوان علت رویای ماست. به همین قیاس، می‌گوییم: اگر کسی درباره خداوند به یک تجربه عرفانی دست پیدا کرد، در واقع، خدا به عنوان امری مافوق طبیعی و غایبی علت این تجربه واقع شده است. پراود فوت، باتمسک به این تحلیل، تجربه‌ای را دینی یا عرفانی می‌داند که شخص، تجربه آن را دینی یا عرفانی تلقی کند. بدین معنا، اگر کسی مدعی شد که خداوند را تجربه کرده است، از نظر او تنها خدا و مواجهه با او علت این تجربه خواهد بود نه فرآیندهای گوارشی، عاطفی یا امور ناخودآگاه.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد، این است که بر اساس این دیدگاه، باید میان توصیف و تبیین آن تجربه تمایز قایل شد. توصیف یک تجربه حاوی دیدگاه‌های شخصی تجربه‌گر است، اما تبیین آن مستلزم اعتراف به وجود مافوق طبیعی است.

تجربه عرفانی و باور دینی

یکی از مباحث مطرح، این است که آیا تجارب دینی - به‌طور کلی - و تجارب عرفانی - به طور خاص - می‌توانند توجیه‌گر عقاید دینی باشند؟ بدین معنا که اگر عارف یا صاحب تجربه‌ای گفت: «من خدا را یافتم و او را تجربه کردم»، آیا از این سخن می‌توان به این نتیجه رسید که «پس خدا هست»؟

پاسخ به این سوال، بستگی تام به موضعی دارد که در زمینه ماهیت مکاشفه یا تجربه عرفانی اتخاذ می‌شود؛ یعنی :

اگر مکاشفه را از سنخ علم حضوری بدانیم، از آنجا که علم حضوری علمی بی‌واسطه است و ما را به طور مستقیم به معلوم می‌رساند، پاسخ سؤال یاد شده مثبت خواهد بود. علم حضوری علمی خطاناپذیر و همیشه صادق است. رمز این خطاناپذیری آن است که میان عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد تا منشائی برای تردید در انطباق آن واسطه بر ما معلوم گردد.

مدرک، در علم حضوری، با تمام ذات خود به سراغ معلوم می‌رود و معلوم، با کنه ذات خویش به میهمانی عالم می‌آید؛ بنابراین، کشف و شهود عرفانی اگر ربانی و خالص باشد، می‌تواند برای نیل به واقعیت و توجیه اعتقادات دینی مبنایی سالم و موجه باشد.

اگر فرض کنیم که تجربه عرفانی نوعی احساس است، می‌توان نظامی دینی را شکل داد. مدافعان این نظریه ادعا می‌کنند که هر چند تجربه دینی و عرفانی بیان‌ناپذیر است، می‌توان آن را مبنای عقاید دینی قرار داد و از این طریق باورهای مذهبی را توجیه کرد و معقول ساخت.

براساس دیدگاه دیگر در زمینه تجربه عرفانی، یعنی این که تجربه عرفانی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، می‌توان استدلال کرد که این گونه تجارب می‌توانند توجیه‌گر اعتقادات دینی باشند؛ زیرا ما در زمینه ادراک حسی می‌توانیم از این قضیه که «من پرنده‌ای را می‌بینم» به این قضیه برسیم که «پرنده‌ای وجود دارد». به همین قیاس، دیانت پیشه‌ها می‌توانند از این قضیه که «خدا را این گونه تجربه کرده‌ام» به طور موجه به این قضیه منتقل شوند که «خدا این گونه است».

اگر تجربه دینی و عرفانی را به عنوان یک تبیین ملاحظه کنیم، نمی توان آن را پایه و اساس توجیه باور دینی قرار داد؛ زیرا انتقال، بر مبنای تجربه، بر اساس تفسیری پیشین صورت می گیرد.

توضیحات

۱. از آنجا که تجربه دینی و عرفانی یکی از انواع تجربه دینی است و حکم آن شامل تجربه عرفانی نیز می شود، تکیه بحث، بیشتر بر تجربه دینی قرار گرفت.

منابع و مأخذ

آشتیانی، جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. مشهد: باستان، ۱۳۸۵ ق.

ابن سینا، عبدالله. الاشارات و التنبهات، ج ۳. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
ابن عربی، محی‌الدین. الفتوحات‌المکیه. بیروت: داراحیاء التراث العربی. ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م.

_____ تحفه السفره الی حضره البرره.

_____ فصوص الحکم. با مقدمه قیصری. قم: انتشارات

پاسدار، ۱۴۰۶ ق / ۱۳۶۴ ش.

انصاری، خواجه عبدالله. منازل السائرین. ترجمه روان فرهادی. کابل: بیهقی، ۱۳۵۵.

جهانگیری، محسن. ابن عربی چهره برجسته عرفان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

حسینی تهرانی، محمد حسین. رساله لب‌الالباب . تهران: انتشارات حکمت.
شیرازی، صدرالدین محمد. الاسفار الاربعه، ج ۱. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی،
۱۹۸۱.

شیمیل، آن ماری. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم
گواهی. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.

عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش. ۱۳۵۸.
گیسلر، نورمن. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات
حکمت، ۳۷۵.

نجم‌الدین رازی. مرصادالعباد . تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
نهج البلاغه . به اهتمام صبحی صالح. بیروت: بی‌نا. ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م.
ویلیام، جیمز. دین و روان. ترجمه مهدی قائنی. تهران: انتشارات آموزش انقلاب
اسلامی، ۱۳۷۲.

Edinburgh : T.L.T. *The Christian Fait* .Chleiermacher, F
Clark ۱۹۲۸.

Davis.C.F. *The Evidential Force of Religious Experience*.
Oxford: University Press, ۱۹۸۹

Geivett,R.D and Sweetman,D(ed.). *Contemporary
perspectives on Religious Epistemology*.
Oxford. University Press,

Hick, J. *Philosophy of Religion*. Hall:Inc, ۱۹۹۰.

Hick, J. *an Interpretation of Religion* . Yale: Yale
University Press, ۱۹۸۹

James. W. *The Varieties Religious Experience: a Study in
Human Nature*. Collins Fount Paperback, ۱۹۷۷.

- Otto R. *The Idea of the Holy*. Tr. J. W. Harrey. London
1958.
- Yandel, K.E. *the Epistemology of Religious Experiences*.
Cambridge University Press, 1993

علم و دین: توازی یا تعارض؟

امیر عباس علیزمانی

عضو هیأت علمی دانشگاه قم

رابطه میان علم و دین، بر مبنای تعارض است یا توازی؟ این سوالی است که از دیربها کماکان مطرح است، اما یافته‌های چشمگیر و روزافزون دانشمندان در عصر جدید، با معتقدات علمی کلیسا آشکارا در تعارض قرار گرفت و در این راستا، طرفداران ماتریالیسم علمی، به ویژه با تمسک به نظریات نیوتن و تبیین مکانیکی جهان، در کنار پوزیتیویست‌های منطقی، کل دین را داستان‌هایی پوچ و بی‌فایده دانسته، یگانه بها را به علم دادند. سپس برخی متالهه و نیز دانشمندان متدین، برای رفع این تعارض، راه‌حلهایی ارائه دادند؛ بدین صورت که، بنا بر تعارض میان علم و دین، اعتقاد به جدایی قلمرو و نیز تفاوت زبانی آن دو را بلا مانع دانسته، برای هر کدام وظایف جداگانه‌ای برشمردند، و حتی عده‌ای، تعارض میان علم و دین در مباحث مشترک (مثلاً در مبحث آفرینش) را با استدلال به سمبلیک بودن و قابل تفسیر بودن زبان دین، برعکس زبان علم، امری ظاهری دانستند. مقاله حاضر این مساله را، ضمن انتقاد، به تفصیل طرح و بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: دین، علم، تعارض، توازی.

xxx

طرح مسأله

آیا «روش علمی» تنها روش قابل اعتماد برای رسیدن به واقعیت است یا روش‌های دیگری نیز برای دست‌یابی به آن وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، کدامند: برهان؟ کشف و شهود؟ وحی؟ یا...؟ بین داده‌های این روش‌های متنوع چه نسبتی وجود دارد؟ و چنانچه تعارضی بین نتایج و داده‌های ناشی از اعمال این روش‌ها رخ داد، چه باید کرد؟

روزگاری منابع و روش‌های دستیابی انسان به واقعیت بسیار محدود بود اما امروز بشر به منابع متعدد و ابزارها و روش‌های متنوع برای کشف حقایق عالم دست پیدا کرده است که بسیاری از مشکلات لاینحل را حل نموده، اما در عوض، سایه‌ای از تردید و دودلی و اضطراب را بر حیات و اندیشه او حاکم نموده است.

بشر امروز از خود می‌پرسد: مقام و منزلت دین در عصر علم و تکنولوژی چیست؟ چگونه می‌توان باور به تعالیم دینی را با پذیرش داده‌های علوم جدید سازش داد؟ درباره خدا، معاد، ایمان، بهشت، جهنم و دیگر مسائل اساسی دین چه نگرش و اعتقادی داشته باشیم که با یافته‌های مسلم و اثبات شده علم نوین سازگار باشد؟ کار علم چیست و قلمرو دخالت آن تا کجاست؟ یا به عبارتی، با توجه به ابزارهایی که علم در اختیار دارد و با توجه به روش و موضوع مطالعه‌اش (روش تجربی و پدیدارهای تجربی)، چه انتظاری می‌توان از علم داشت؟ آیا علم فراتر از توصیف و تبیین پدیدارهای تجربی و کنترل و پیش‌بینی آنها، می‌تواند سایر دردهای انسان عصر مدرنیسم (احساس پوچی، از خود بیگانگی، ترس از مرگ، ناامیدی و یأس و...) را نیز درمان کند؟ یا نه، بلکه علم تنها به نیازها و سئوالات یک لایه و ساحت وجودی انسان می‌پردازد و از حل مشکلات سایر مراتب و

لایه‌های وجودی انسان عاجز است؟ حوزه دخالت دین (قلمرو دین) تا کجاست؟ از دین چه انتظار یا انتظاراتی باید داشت؟ آیا دین آمده است تا به ما درس زمین‌شناسی و زیست‌شناسی و فیزیک و... بدهد و مشکلات و سؤالات انسان در این حوزه‌ها را حل نماید؟ یا نه، رسالت اصلی دین هدایت انسان به سوی خدا و سعادت ابدی‌ای است که عقل و علوم بشری (= ابزارهای عادی) از آن عاجزند؟ آیا هیچ حوزه مشترک و قلمرو و ا حدی بین علم و دین وجود دارد؟ و آیا زبان علم و دین در آن حوزه مشترک واحد است؟ و آیا هر دو از زاویه و دید واحدی به آن موضوع مشترک

علم و دین: توازی یا تعارض

نگریسته‌اند؟ در فرض تعارض یافته‌های علمی جدید با ظواهر یا مسلمات دینی، چه باید کرد؟

در دنیای جدید (= مدرن) سه حادثه مهم اتفاق افتاد که بر حوزه الهیات تأثیرات بسزایی گذاشت و متکلمان را در برابر مسائل کاملاً متفاوتی قرارداد که این سه حادثه عبارتند از:

۱. پیدایش و رشد و شکوفایی چشمگیر علم جدید: از گالیله به این سو، علم به لحاظ ابزاری و نیز از لحاظ کمک به شناخت طبیعت و پیش‌بینی بهتر وقایع آن و همچنین از لحاظ فراهم کردن زمینه تصرف و تسلط افزونتر بشر بر طبیعت، به رشد و شکوفایی چشمگیری دست یافت؛

۲. پیدایش و رشد نظام‌های فلسفی جدید معارض با دین از قبیل: پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌های تحلیل زبانی؛

۳. پیدایش امکان ارتباط و گفتگوی هر چه بیشتر میان ادیان مختلف (پیدایش دین‌شناسی تطبیقی).

به طور کلی، پیدایش مدرنیسم - که نگرش خاصی از انسان و جهان هستی و شیوه خاصی از زندگی را ترویج می‌کرد- متکلمان را با ددرسرها، سؤالات و سردرگمی‌های تازه‌ای مواجه نمود.

شاید نتوان تاریخ دقیق پیدایش علم تجربی جدید را معین نمود؛ چرا که در هر دوره‌ای مقداری بر تجربیات علمی افزوده شده و کاروان علم همیشه پیش رفته است، اما ناگهان به مرحله‌ای می‌رسیم که رشد علم سرعت صدچندان و معجزه‌آسایی به خود می‌گیرد. بسیاری از مؤرخان آثار گالیله را نقطه آغاز علم جدید می‌شمارند؛ زیرا گالیله بود که تمام ویژگی‌های روش‌شناختی علم جدید، از قبیل مشخص‌بودن مفاهیم، تعریف دقیق آنها، ترکیب نظریه و آزمایش و بیان قوانین طبیعی به زبان ریاضیات را در آثار خود رعایت کرد و از این رو، گالیله را بحق می‌توان « بنیان‌گذار علم جدید» معرفی کرد. (باربور، ص ۲۹)

رشد سریع علم در قرن هفدهم، با حرکت‌های کند و درازآهنگ پیشین به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. رشد سریع علم جدید در دو قرن هفده و هجده، به حدی است که بر تمام موفقیت‌های پیشین بشر می‌چربد و حتی قابل قیاس نیست.

نخستین چالش علم با دین

باربور می‌گوید: در عصر پیدایش علم جدید، نخستین چالش عمده علم با دین، از موفقیت‌های چشمگیر روش‌های علمی ناشی شد. (Barbour, P.۳) در نتیجه این موفقیت‌های چشمگیر چنین به نظر می‌آمد که علم - و روش علمی تجربی -

تنها راه قابل اعتماد برای رسیدن به واقعیت است. بسیاری از مردم فقط علم تجربی را امری عینی، عقلانی و مبتنی بر شواهد تجربی استوار و محکم به شمار می‌آوردند، و دین را امری احساسی، شخصی، محدود و مبتنی بر سنت‌ها و وثاقت‌های متعارض با یکدیگر می‌انگاشتند.

با نظر به این تقسیم‌بندی، می‌توان گفت: تعارض‌های ممکن و محتمل بین علم و دین ممکن است به یکی از سه صورت زیر باشد:

۱. تعارض‌های روان‌شناختی میان روحیه علمی و روحیه دینی (=تعارض ذهنیت علمی با ذهنیت دینی)؛

۲. تعارض‌های محتوایی میان یافته‌های علمی و ظواهر دینی (= تعارض گزاره‌های علمی با گزاره‌های دین)؛

۳. تعارض میان پیش‌فرضها و لوازم عقاید دینی با پیش‌فرضها و لوازم نظریات علمی (= تعارض در مبانی و جهان بینی‌ها).

اولین چالش علم جدید با دین بیشتر جنبه روان‌شناختی داشت؛ که از موفقیت‌های چشمگیر علم جدید ناشی می‌شد. تأثیر روان‌شناختی این پیشرفت‌ها در کمتر از نیم قرن، چنان بشر را وسوسه کرد که بسیاری مدعی شدند با علم می‌توان بهشت موعود ادیان را بر روی زمین بنا نهاد و علم می‌تواند برای تمام مشکلات و دردهای انسان چاره‌جویی کند. لذا معتقد شدند که تنها راه دستیابی به واقعیت و حقیقت نیز از طریق علم میسر خواهد بود و علم را تنها روش کلی، بین‌الادھانی، قابل اعتماد و قابل آزمون برای وصول به حقیقت دانستند و در مقابل علم، دین را یک معرفت شخصی، احساسی، غیر قابل آزمون و غیر قابل ارائه و اثبات برای دیگران برشمردند. این تعارض که در ابتدا بیشتر جنبه روان‌شناختی

داشت، به تدریج به صورت یک نظام فلسفی خاص درآمد که می‌توان از آن با عنوان «ماتریالیسم علمی» یاد نمود.

ماتریالیسم علمی

ماتریالیسم علمی، دو ادعای مهم داشت:

۱. روش علمی تنها روش قابل اعتماد برای وصول به واقعیت است؛
 ۲. ماده (ماده و انرژی) تنها واقعیت بنیادین در جهان خارج است؛ یا به عبارتی، جهان خارج، از ماده و انرژی تشکیل شده است و ورای ماده و انرژی، چیز دیگری وجود ندارد. (Barbour, P. ۴_۵)
- مدعای نخست، معرفت‌شناسانه است، اما مدعای دوم، متافیزیکی و وجودشناختی است. هیچ یک از این دو ادعای بزرگ، اعتبار علمی ندارند و از خود علم استنتاج نمی‌شوند.
- هر چند ماتریالیسم علمی علم را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد، از این نقطه فراتر می‌رود و دامنه ادعاهای خود را به حوزه متافیزیک و معرفت‌شناسی گسترش می‌دهد.
- بسیاری از صور ماتریالیسم علمی، در قالب تحویل‌گرایی (یا اصالت تحویل و ارجاع) اظهار می‌شوند. تحویل‌گرایی، صورت شناخته‌شده‌ای از ماتریالیسم علمی است.

تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی، مدعی است که قوانین و تئوری‌های همه علوم را به لحاظ بنیانی می‌توان به قوانین فیزیک و شیمی ارجاع و تحویل داد. تحویل‌گرایی متافیزیکی، معتقد است که اجزای تشکیل دهنده هر سیستمی،

واقعیت بنیادین آن سیستم را تشکیل می‌دهد. ماتریالیسم بر این باور است که تمام پدیده‌های عالم سرانجام باید در پرتو عملکرد اجزای مادی - که تنها علل مؤثر در جهان خارجند - تبیین شوند.

ماتریالیسم علمی، تنها روش کسب معرفت درباره جهان (ماده و انرژی) را روش تجربی می‌داند و معتقد است که سایر روش‌های غیر تجربی (= روش‌های فلسفی، عرفانی، دینی و...) ارزش علمی ندارند و قابل اطمینان نیستند و معرفت واقعی ما را نسبت به جهان خارج افزایش نمی‌دهند.

طرفداران پوزیتویسم منطقی (۱۹۴۰-۱۹۲۰) بعداً از این نیز فراتر رفتند و نه تنها مدعی شدند که سخنان دینی و فلسفی و اخلاقی قابل اعتماد نیستند و ارزش علمی ندارند، بلکه این سخنان، چون قابل اثبات یا ابطال یا تأیید تجربی نمی‌باشند، اساساً بی‌معنا و از هرگونه مضمون معرفت‌بخشی (ناظر به واقع) خالی هستند. قبل از ظهور پوزیتویسم منطقی، تمام نزاع متدینان و منکران درباره صدق و کذب ادعاهای دینی بود اما با ظهور پوزیتویسم، آنان نیز مدعی شدند که اساساً چه دلیلی هست که سخنان دینی و فلسفی و... را معنادار و قابل بحث جدی به شمار آورند، بلکه ادعا کردند که براساس دیدگاه طرفداران اولیه پوزیتویسم منطقی، تنها سخنی علمی و معنادار (ناظر به واقع) خواهد بود که قابلیت اثبات یا ابطال قطعی به شیوه تجربی را داشته باشد؛ بنابراین، چنانچه با معیارهای تجربی قابل اثبات یا ابطال نباشد، بی‌محتوا و خالی از هرگونه مضمون معرفتی تلقی خواهد شد؛ براین اساس، نه تنها همه قضایای دینی، بلکه بسیاری از قضایای اخلاقی، فلسفی و حتی بسیاری از بخشهای تئوریک علوم تجربی (که اصطلاحات تئوریک و قوانین کلی نسبتاً

انتزاعی را شامل می‌شد) از گردونه معناداری خارج شدند و نه تنها دین و اخلاق و فلسفه، بلکه خود علم نیز به بحران بی‌معنایی دچار شد. (آیر، ص ۱۲۸)

توجه به مشکلاتی که اصل تحقیق‌پذیری تجربی برای علم، فلسفه، اخلاق و... پیش آورد و مشکلات منطقی متوجه وجود این اصل، فیلسوفان را برآن داشت تا تعدیل‌ها و تفسیرهای لازم را به وجود آورند و لذا تلاش کردند مرز علم از غیر علم را بر مبنای قابلیت تایید یا ابطال تفکیک نمایند.

در این جا، قضاوت درباره صحت و سقم ادعاهای ماتریالیست‌های علمی، تحویل‌گرایان یا پوزیتیویست‌های منطقی و... مقصود نیست، بلکه غرض آن است که گفته شود: هیچ یک از این ادعاها، علمی نیست و با راهکارها و روش‌های علمی نمی‌توان آنها را اثبات نمود. این ادعاها صبغه فلسفی دارند و باید آنها را فلسفی انگاشت. این ادعا که جهان خارج، از ماده و انرژی تشکیل شده است و ورای این دو، چیزی وجود ندارد، یک ادعای متافیزیکی است که علم تجربی از اثبات و انکار آن عاجز و ناتوان است. همچنین این ادعا که تنها روش کلی قابل اعتماد... روش علمی تجربی است، ادعایی معرفت‌شناسانه است که با شیوه‌های تجربی نمی‌توان آن را نفی یا اثبات کرد.

تمام بنیادهای پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی (به ویژه رکن اساسی آن، یعنی اصل تحقیق‌ناپذیری - باهمه تقریرها و جرح و تعدیل‌های آن) بنیادهایی هستند که از علم اتخاذ نشده‌اند بلکه یا بدیهی و بی‌نیاز از اثبات عقلانی انگاشته شده‌اند، و یا پیش‌فرضهایی هستند که همچنان اثبات نشده مورد قبول قرار گرفته‌اند یا لازم است که در اثبات آنها دلایل فلسفی اقامه شود.

تا اینجا، تعارض، نه میان دین و علم، بلکه میان دین و نظام‌های فلسفی‌ای است که علمی نیستند بلکه به ناحق نام علم بر خود می‌نهند یا نهاده‌اند و باید حساب این ادعاهای اساساً فلسفی را که، به لحاظ روان‌شناختی، موفقیت‌های علمی قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ نیز به آنها پر و بال می‌داد، از حساب علم و قوانین علمی جدا نمود. از هیچ نظریه علمی نمی‌توان یک نظام فلسفی جامع و شامل استنتاج کرد. برخی دانشمندان علیرغم مقبولیت و اعتبار علمی‌شان، گاه - شاید ناآگاهانه - ادعاها یا فرافکنی‌هایی نیز می‌کنند و یا به سایر حوزه‌های فکری و علمی دست‌یازی می‌کنند که شأن علمی‌شان نمی‌تواند مؤید این گفته‌های آنان باشد؛ و لذا به هنگام بحث درباره علم و دین، باید میان نظریات علمی تأییدشده دانشمندان و ادعاهای فلسفی اثبات‌نشده آنان تمایز قائل شد؛ چراکه هیچ دانشمندی حق ندارد نظریات تجربی خود را که به حوزه پژوهشی و خاصی محدود است، یک نظام جامع و مانع و جهان‌شمول به حساب آورد و از دل یک نظریه علمی خاص، نتیجه‌ای متافیزیکی استخراج کند. چنانکه گفته خواهد شد، بسیاری از تعارض‌های میان علم و دین از «تعمیم‌های بیجای نظریات علمی به حوزه‌های غیرتجربی» ناشی شده است.

نمونه بارز این امر «تبیین مکانیکی جهان» بود. در پی کشف قوانین نیوتن و دستیابی بشر به فیزیک مکانیک، و به دنبال موفقیت روزافزون و معجزه‌آسای این فیزیک جدید در امر تبیین و تفسیر دقیق و ساده‌تر پدیده‌های تجربی و دادن قدرت کنترل، تصرف و تسلط هر چه بیشتر به بشر، برخی تصور کردند که این قوانین بر تمام اجزای عالم - از کوچکترین ذره تا دورترین سیاره - قابل اطلاق است و جهان جز یک «ماشین بزرگ و پیچیده که از قوانین ثابت و لایتغیر و

پیش‌بینی‌پذیر تبعیت می‌نماید»، نیست. در این تلقی، جهان به منزله ساعتی بزرگ و پیچیده شمرده می‌شد که سازنده آن در زمان خاصی آن را ساخته و به قول پاسکال با تلنگری آن را به حرکت درآورده و سپس این ساعت به طور خودکار به کار خود ادامه می‌دهد، مگر اینکه اختلالی و رخنه‌ای در کار ساعت بزرگ پیش آید؛ که در این هنگام ساعت‌ساز بزرگ لاهوتی، با دخالت‌های به موقع خود این رخنه‌ها را خواهد پوشانید و ساعت جهان دوباره به کار خود ادامه خواهد داد.

این، تصویری اجمالی و شتابزده از نحوه نگرش اغلب دانشمندان و فیلسوفان هم‌عصر نیوتن به «جهان»، «خدا» و «رابطه خدا با جهان» بود. این تفسیر مکانیکی از جهان، در عصر رشد و بالندگی فیزیک مکانیک مطرح شد. فعلا توضیح و تبیین جامع این دیدگاه و نقد و بررسی آن مد نظر نیست بلکه سئوالی که در این جا قابل توجه به نظر می‌رسد، این است: تفسیر مکانیکی از عالم چه رابطه و نسبتی با فیزیک نیوتنی داشت؟ بر فرض که فیزیک نیوتنی را درست و کامل بشماریم، آیا از پذیرش و قبول آن، تفسیر مکانیکی از عالم لازم خواهد آمد؟ آیا نیوتن مجاز بود که از فیزیک مکانیک، تفسیر مکانیکی از جهان را استنتاج نماید؟ آیا از مفاهیم فیزیک نیوتنی که موقعیت درخشانی هم در اخترشناسی و مکانیک کسب کرده بود، می‌توان یک طرح جامع متافیزیکی اخذ و اقتباس نمود؟ یا در کل، آیا می‌توان از یک فن و روش پژوهش، تفسیری کامل از تمام جهان استخراج نمود؟ آیا می‌توان با استفاده از یک روش علمی، بنایی متافیزیکی بنا نمود؟ (شاپر، در سروش، علم‌شناسی فلسفی، ص ۱۶۴-۱۶۳)

در روزگار نیوتن، از فیزیک مکانیکی، تفسیر مکانیکی از عالم را استنتاج نمودند و این تفسیرها، زمینه‌ساز تفسیرهای ماتریالیستی و الحادی بعدی شد. همان

طور که وایتهد گفته است، این تعمیم و استنتاج را باید «مغلطه عینیت‌زدگی نابجا» شمرد. پس همچنان که پیشتر نیز گفته شد، باید گفت که از هیچ نظریه علمی خاص، نمی‌توان یک نظام فلسفی جهان شمول را استنتاج نمود.

دین، در آن برهه، بیشتر با تفسیر مکانیکی عالم تعارض داشت نه با دانش مکانیک نیوتونی. تفسیر مکانیکی عالم، سؤال‌ها و چالش‌های زیادی را فراروی الهیات و دین نهاد که به سه مورد زیر اشاره می‌شود:

۱. معرفی خدا به صورت خدای رخنه‌پوش؛

۲. معرفی جهان به صورت یک ماشین بزرگ مکتفی به نفس؛

۳. تبیین رابطه خدا با جهان در هیئت مداخله او در امور جهان و کارسازی و تدبیر فعالانه او.

تعارض گزاره‌های علمی با گزاره‌های دینی

علاوه بر آنکه در اوایل قرن هفدهم و حتی تا اواخر آن، بیشترین تعارض میان علم و دین، جنبه روان‌شناختی داشت و یا از برخی تعمیم‌های نابجای نظریات علمی ناشی می‌شد و یا حتی تعارض دین با متافیزیک نیز در برخی نظریات علمی ریشه داشت، به تدریج و با رشد روزافزون نظریات علمی، برخی یافته‌های علمی علوم جدید نیز با محتوای کتب مقدس (ظواهر و نصوص) ناسازگار از آب درآمد و این، کار متکلمان را تا اندازه‌ای دشوار نمود؛ زیرا متون مقدس پایه و بنیاد ایمان مومنان را تشکیل می‌داد و فراتر از هر گونه چون و چرا بود و شأن آنان، از مخاطب، ایمانی بی‌قید و شرط می‌طلبید. اما از این سو، علم جدید با موفقیت‌های بی‌شمار و روزافزون خود جای هرگونه تردید را درباره نتایج خود باقی نگذاشته بود و لذا

متولیان دین نمی‌توانستند به تأیید جنبه‌هایی از این علوم که در تأیید گفته‌های کتب مقدس یا نظم عالم یا ساختن ا بزار و... بود اکتفا کنند اما از جنبه‌های متعارض آن با دین و متون مقدس چشم‌پوشند.

صحنه‌های تعارض میان علم و دین (براساس متون مقدس)

۱. اولین صحنه درگیری و نقطه تعارض، کیهان‌شناختی بود. تصور قرون وسطا از جهان، آمیخته‌ای از کیهان‌شناسی ارسطو و الهیات مسیحی بود: زمین توسط فلک مرکزی متحدالمركز آسمان احاطه شده بود، و سیارات مسیر دایره‌واری را می‌پیمودند که مرکز آن به افلاک جنباننده متصل می‌شد. کاینات و کرات آسمانی، چون کامل و بی‌فساد انگاشته می‌شدند، سزاوار بود که فقط از کاملترین شکل و مسیر که دایره باشد پیروی کنند. این چنین تصویری از جهان، هم ساده بود و هم به راحتی با تجربه عادی و همگانی از صلابت و جامدیت زمین، انطباق یافت. و بدین سان، موقعیت زمین با سرنوشت بشر منطبق و یکسان گرفته شد. علم جدید، با چنین تصویر قرون وسطایی از جهان بود که به معارضه و چالش برخاست. اخترشناسی جدید زمین را یک فلک مرکزی ثابت نمی‌دانست، بلکه زمین نیز سیاره‌ای سرگردان و متحرک در دل آسمان بیش نبود. در این نظام جدید، خورشید، مرکز منظومه شمسی بود نه زمین؛ و کشف اقمار مشتری (برجیس) ثابت کرد که زمین مرکز همه حرکات نیست. گالیله شواهد بیشتری در تأیید نظام مبتنی بر مرکزیت خورشید ارائه داد. او در سال ۱۶۱۰ با استفاده از یک تلسکوپ جدید توانست کوه‌های ماه را مشاهده کند و از این راه ثابت کرد که ماه نیز یک شیء طبیعی نامنتظم است و نه یک «فلک آسمانی» کامل. (باربور، ص ۲۹)

هر کس اخترشناسی جدید را می‌پذیرفت، ناگزیر بود در بسیاری از جهات، در افکار خود تجدیدنظر کند. کیهان‌شناسی جدید، تمایز میان سفلی و علوی یا فسادپذیر و فسادناپذیر (هیئت بطلمیوس) را محوکرد و مقولات طبیعی متشابهی را به همهٔ جهان نسبت داد؛ علی‌الخصوص، انسان که مرکز و محور عالم امکان و کانون جهان انگاشته می‌شد، تنزل مقام یافت و به یک سیارهٔ سرگردان حاشیه‌ای وابسته گردید؛ و این‌چنین، بی‌همتایی و اشرفیت انسان و ادعای عنایت مخصوص خداوند به او به خطر افتاد.

در نتیجه، هم پاره‌ای از ظواهر و نصوص کتاب مقدس که تا آن روز بر اساس هیئت بطلمیوس تفسیر می‌شد، به زیر سؤال رفت و هم موقعیت انسان به عنوان اشرف مخلوقات به مخاطره افتاد و هم فلسفهٔ ارسطو و اعتبار و منزلت او در معرض شک و تردید قرار گرفت؛

۲. تفسیر مکانیکی جهان (= تصوّر جهان به منزلهٔ یک ماشین بزرگ پیچیده) که زمینه‌های پیدایش آن در زمان گالیله فراهم آمد و در زمان نیوتن و پس از او رایج شد و بر اثر موفقیت‌های معجزه‌آسای فیزیک نیوتن حمایت و تایید شد، تصویری از خداوند، جهان، و رابطهٔ خدا با جهان و کیفیت کارسازی و دخالت او در جهان و ... ارائه می‌داد که با آنچه در کتاب مقدس در این خصوص آمده بود و قرن‌های متمادی مورد قبول سنت دینی بود، تعارض آشکار داشت.

خدای گالیله و نیوتن، آفرینندهٔ اولیهٔ اتم‌هایی هم‌کنش بود که بیشتر علت فاعلی این آفرینش بود تا علت غایی آن، یا به عبارتی بیشتر علت محدثه بود تا علت مبقیه؛ و این خدا عناصر اصلی و اولی طبیعت را آفریده و به حرکت در آورده بود اما تداوم حرکت آن‌ها همچون ساعت خودکار بود و از قوانین ثابت و

لا‌یتغیری پیروی می‌نمود(باربور، ص ۳۱ و ۳۲)؛ درحالی‌که خدای کتاب مقدس، رخنه پوش معطلی نبود که با هر پیشرفت علمی یکی از وظایف او از او ساقط شود و در کار عالم یک قدم عقب‌تر بنشیند، بلکه او پدر انسان‌واری بود که هر لحظه در کار خلق مدام، هدایت، رزق‌دهی و تدبیر فعالانه و مستقیم نظام آفرینش است؛

۳. زیست‌شناسی جدید نیز با طرح نظریه «تکامل انواع» از سوی داروین، لامارک، هاکسلی و ... زمینه را در راستای تشدید تعارض میان داده‌های علمی و ظواهر کتاب مقدس فراهم کرد. بر اساس نظریه تکامل، دیگر انسان خلیفه خاص و برگزیده خداوند که او را به یکباره آفریده و در زمین جانشین خود قرار داده باشد نبود، بلکه نسلی تکامل یافته از حیوانات پیش‌ازخود بود که با گذشت زمان و در تنازع بقا بر اساس اصل اصلح به چنین مرتبه‌ای زیستی دست پیدا کرده بود. این طرز تلقی، نه تنها با مهم‌ترین فرازهای کتاب مقدس در باب خلقت تعارض آشکار داشت، یکی از مهم‌ترین روایات رایج برهان اتقان صنع را که بر «سازگاری ساختمان بدن و اندامهای موجود زنده با وظایف مفیدشان» مبتنی بود، از اعتبار می‌انداخت؛ و هماهنگی و نظم را نه در پرتو طرح و تدبیر پیشین الهی و حکمت بالغه او، بلکه معلول عوامل طبیعی‌ای چون تأثیر محیط، وراثت، تنازع بقای اصلح و... می‌دانست؛ گذشته از آنکه این تفسیر زیست‌شناختی، با مقام و منزلت یگانه و استثنایی انسان و کرامت و شرافت ذاتی او نیز در تعارض آشکار بود.(باربور، ص ۱۱۱-۱۱۳)

بنابراین زیست‌شناسی جدید با طرح مسأله تکامل انواع، متکلمین را با سه مشکل اساسی مواجه کرد :

۱. حجیت و وثاقت اصلی‌ترین و مهم‌ترین بخش‌های کتاب مقدس در باب خلقت انسان را به زیر سؤال برد؛

۲. رایج‌ترین تقریر برهان اتقان صنع (تقریر ویلیام پیلی) را از دست متکلمان گرفت و بدیل طبیعی دیگری برای توجیه آن معرفی نمود؛

۳. برگزیدگی و شرافت ذاتی و مقام و منزلت استثنایی انسان را در معرض خطر قرار داد. (باربور، ص ۱۱۳-۱۱۱)

بنا به گفته باربور، «مدتها پیش از داروین، دانش علمی - از اخترشناسی کوپرنیکی گرفته تا زمین‌شناسی جدید - سای تردید و ابهامی بر نص‌گرایی (= ترک تأویل) کتاب مقدس افکنده بود.» به علاوه، تحلیل علمی نصوص کتاب مقدس، یعنی تحقیقات تاریخی و ادبی‌ای که به «انتقاد برتر» موسوم شده بود، به دلایل کاملاً متفاوتی به تدریج خطاناپذیری (= معصومیت) کتاب مقدس را مورد تردید قرار داده بود. این، نخستین بار بود که اصول عقاید مهم کتاب مقدس در خصوص هدفداری جهان، شأن و شرافت انسان، و نمایش شکوهمند آفرینش انسان و هبوط آدم، دستخوش تردید و تهدید قرار می‌گرفت. این تهدید، واکنش‌های متفاوت زیادی را برانگیخت:

الف: نص‌گرایان معتقد بودند که هیچ سازشی با تکامل امکان ندارد. آنان می‌گفتند که سفر تکوین، آفرینش انواع را دفعه واحده می‌داند و علم هیئت عصر نیز آن را تأیید می‌کند و اگر داروین می‌پندارد که انواع تحویل می‌یابند، قطعاً در اشتباه است و اسقف اعظم، اوشر، دو قرن پیش، از روی سن اعقاب آدم محاسبه کرده است که آفرینش می‌بایست در ۴۰۰۴ سال پیش از میلاد رخ داده باشد؛

ب: عده‌ای خاطر نشان می‌کردند که تکامل «صرفاً یک نظریه است» و در هر حال «به اثبات نرسیده است» و لذا مشکل‌آفرین نیست؛

ج: اکثر محققان پروتستان می‌گفتند که تعبیر کتاب مقدس شاعرانه، کنایی و سمبلیک هستند و با رمزگشایی سعی می‌کردند بر این تعارض فائق آیند؛

د: متجددان بشری، از این هم فراتر رفته، کتاب مقدس را سراسر سندی ساخته و پرداخته بشری، و نه یک کتاب مقدس و خالی از اشتباه، معرفی می‌کردند؛

ه: متفکران کاتولیک از هر دو طرفین افراط (= نص‌گرایی شدید و بشری شمردن کتاب مقدس) دوری نموده، ضمن قبول اصل اشتقاق انسان از اصل و نسب حیوانی، بر اشرافیت و بی‌همتایی او نیز تأکید می‌نمودند. (قراملکی، ص ۸۲)؛

۴. مطالعات زمین‌شناسی جدید هم منشأ چالش تازه‌ای برای الهیات شد. سؤالات و چالش‌هایی که پدید آمد، از یک جهت با داستان طوفان مرتبط بود. از نظر معارف دینی مورد قبول کلیسا، طوفان نوح هزار سال بعد از حضرت آدم (ع) رخ داده بود. کلیسا از آن زمان تا عهد حضرت آدم را حدود شش‌هزارسال محاسبه می‌کرد و می‌گفت این شش‌هزارسال، میزان عمر بشر است؛ در نتیجه، تا زمان حضرت نوح حدود پنج‌هزارسال فاصله بود. این محاسبات زمانی، با آنچه تئوری تکامل بدان قائل بود، تفاوت و تعارض آشکار داشت؛ چراکه این مقدار زمان (۶ هزارسال) کمتر از حداقل زمانی بود که تکامل تدریجی و طولانی موجودات بدان نیاز داشت.

داروین می‌گفت که برای توجیه نظریه‌اش دست‌کم سیصد میلیون سال وقت لازم است تا تکامل تدریجی موجودات شکل گرفته باشد. به عبارت دیگر، نظریه تکامل با میزان عمر زمین ارتباط مستقیم نداشت، اما درعین حال مستلزم قبول و

پیش‌بینی عمر زیادی برای زمین بود - که بعداً این عمر طولانی از سوی زمین‌شناسان نیز اثبات شد و اگر به اثبات نمی‌رسید، نظریه تکامل تدریجی داروین ابطال می‌شد.

وقتی تامسون طی مقالاتی مدعی شد که حداکثر عمر زمین ۲۵ میلیون سال است، داروین آن را قویترین اعتراضی دانست که تا آن زمان علیه نظریه او مطرح شده بود؛ چون داروین خود معترف بود که برای اثبات تکامل تدریجی انواع در پرتو تنازع بقا و بقای اصلح، حداقل به سیصد میلیون سال زمان نیاز دارد. اما همان‌طور که گفته شد، یافته‌های جدید زمین‌شناسی، به تثبیت موضع داروین انجامید و زمینه لازم را برای قبول آن فراهم کرد؛ و این امر در حالی بود که برخی از سنت‌گرایان وابسته به کلیسا حتی دقیقاً مشخص کرده بودند که خداوند آفرینش جهان را در روز اکتبر فلان سال، آغاز کرده است (سروش، جزوه علم و دین، ص ۴۲-۴۰)؛

۵. درخصوص فیزیک کوانتیک، متولیان کلیسا برخی تقریرهای «اصل عدم قطعیت هایزنبرگ» را با اصل علیت در تعارض می‌دیدند و این در حالی بود که اصل علیت به منزله سنگ زیرین بسیاری از استدلال‌های فلسفی معتبر، و نیز مبنای اثبات وجود خدا در بسیاری از استدلال‌های متکلمین و فلاسفه بود و با تضعیف آن، بنای تمام فلسفه و الهیات مورد قبول کلیسا به لرزه درمی‌آمد (باربور، ص ۳۵۰-۳۱۰)؛

۶. در عرصه روان‌شناسی نوین، فروید با مطرح کردن روان ناخودآگاه بشر سعی می‌کرد تمام فعالیت‌های ادبی، هنری و دینی انسان را از طریق عقده ادیپ و الکترات توجیه نماید. او ریشه همه این فعالیت‌ها را در سرکوب شدن امیال و شهوات

انسانی و عقب رانده شدن آنها به روان ناخودآگاه می‌دانست و می‌گفت که این امیال و شهوات سرکوب شده سپس تغییر هویت داده، دوباره در قالب و لباس دیگری چون دین و شعر و... بروز و ظهور می‌نمایند. بر این اساس، دین و عرفان یک نوع بیماری روانی خاصی بودند که از سرکوب شدن غرایز جنسی ناشی می‌شدند. (هیگ، ص ۸۸-۷۷)

این تعارضات و چالش‌ها و ده‌ها مورد دیگر، متکلمین را در مسیر تازه‌ای قرار داد که به میزان قابل توجهی با مسیر پیموده شده پیشینیان تفاوت داشت. لذا می‌بینیم که بسیاری از متکلمان جدید، حل بنیادین و استراتژیک تعارض میان علم و دین در همهٔ صحنه‌ها و مراتب ممکن را وجههٔ همت خود قرار دادند و حتی بسیاری از دانشمندان، علیرغم پایبندی به درک علمی خود، درد دین نیز داشتند و در این راه به یاری متکلمان شتافته، خدمات قابل توجهی نیز نمودند.

راه حل‌های تعارض علم و دین

این راه‌حل‌های عرضه شده از سوی فیلسوفان، متکلمان و حتی دانشمندان، برای حل این تعارض را می‌توان به قرار زیر برشمرد:

۱. تفکیک قلمروهای علم و دین از یکدیگر (جدانگاری حوزه‌های علم و دین)؛

۲. تفکیک زبانهای علم و دین از یکدیگر:

نظریهٔ زبان عرفی دین؛

نظریهٔ زبان سمبلیک دین؛

نظریهٔ زبان اسطوره‌ای دین؛

۳. تفکیک تجربه دینی از تعبیر بشری؛

۴. تفکیک گوهر دین از صدف دین؛

۵. ابزارانگاری در علم؛

۶. ابزارانگاری در دین؛

۷. تأویل ظواهر دینی؛

۸. ظنی شمردن علوم بشری؛

۹. تفکیک دین از معرفت دینی؛

۱۰. تفکیک عناصر ثابت دین از عناصر متغیر آن؛

۱۱. تفکیک قضایای علمی اثبات شده از اثبات نشده (= فرضیات از غیر

فرضیات).

به نظر می‌رسد که هرکدام از این راه‌حل‌ها، صرف‌نظر از پاره‌ای نارسایی‌های منطقی بنیادین، به نوبه خود، برخی گزاره‌های دین و قضایای علمی را در نظر گرفته، همان مورد خاص را به همه موارد دیگر تعارض سرایت داده‌اند؛ مثلاً طرفداران راه حل اول، چون این راه‌حل را در بعضی موارد راهگشا دیده‌اند آن را تعمیم داده‌اند و راه‌حلی برای تمام موارد تعارض به شمار آورده‌اند (در حالی که طبق موجهه جزئیة نیز حکم به تفکیک قلمروها مجاز است)؛ یا طرفداران راه‌حل دوم دیده‌اند که گزاره‌های دینی در برخی موارد سمبلیک هستند و می‌توان با رمزگشایی بر تعارض فائق آمد، حکم کلی نموده‌اند که زبان دین سمبلیک، و زبان علم غیر سمبلیک است. همین تعمیم‌ها نقطه ضعف این راه‌حل‌ها محسوب می‌شود.

شاید بتوان راه‌حلی ترکیبی - تفصیلی برگزید که ضمن برخورداری از محاسن راه‌حلی‌های فوق، از تعمیم‌های نادرست آن‌ها مبرا باشد. لذا ابتدا برخی از این راه‌حلی‌ها که از اهمیت بیشتری برخوردارند توضیح داده خواهند شد و سپس اجمالاً نقد و بررسی خواهند شد.

راه حل ۱. تفکیک قلمروها

یکی از شرایط ضروری برای تحقق تعارض میان علم و دین، آن است که علم و دین حداقل در پاره‌ای موارد (در یک گزاره واحد) مشترک باشند و اختلاف و تفاوت دیدگاه‌های طرفین در آن حوزه مشترک به حدی باشد که جمع کردن ظواهر یا نصوص کتاب مقدس آن دین با داده‌های علمی ممکن نباشد؛ مثلاً با هم متناقض باشند. بنابراین، تعارض میان علم و دین، ممکن است به دو صورت باشد:

الف: علم و دین به طور کلی وحدت قلمرو داشته باشند (اشتراک تام در قلمرو)؛

ب: علم و دین در بعضی موارد، قلمرو مشترک داشته باشند (اشتراک جزئی در قلمرو).

اما در صورتی غیر از این دو، یعنی چنانچه علم و دین هیچ حوزه مشترکی با هم نداشته باشند (= مغایرت تام)، تعارض آن دو بی‌معنا خواهد بود. لذا برخی، برای خلاصی از تعارض در دسرافزین میان علم و دین، به نظریه تفکیک قلمروها یا جداانگاری کلی حوزه‌های علم و دین روی آورده‌اند. البته این رویکرد آنان، معلول علل و عوامل فکری متعددی است که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد:

۱. برخوردارهای نادرست و متعصبانه ارباب کلیسا با دانشمندان و نظریات علمی‌شان - که نمونه بارز آن برخوردار با گاليله بود؛
 ۲. اظهارنظرهای ناپخته و نسنجیده برخی دانشمندان علوم جدید درباره برخی مقولات کلامی - که نمونه بارز آن نظریه خدای رخنه‌پوش نیوتن بود؟
 ۳. برداشت ماتریالیستی از علم جدید؛
 ۴. پافشاری بیش از اندازه کلیسا بر نص‌گرایی (=ترک تأویل) در کتاب مقدس؛
 ۵. پیدایش زمینه‌های فلسفی جداانگاری - در فلسفه کانت، اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیل زبانی؛
 ۶. برداشت خاص برخی دانشمندان از علم به عنوان یک دانش فنی و ابزارمحض؛
 ۷. تلاش برای حل ریشه‌ای و استراتژیک تعارض میان علم و دین. (باربور، ص ۶-۱)
- بر اساس دیدگاه تفکیک قلمروها، نه علم و نه دین - هیچ کدام - نمی‌توانند به تمام سؤالات و نیازهای انسان پاسخ دهند، بلکه هر کدام فقط به مشکلات و دردهای خاصی می‌پردازند و هیچ کدام از این دو، ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌کند بلکه هر کدام رسالت خاص خود را دارد. مثلاً رسالت علم، تفسیر، پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های تجربی می‌باشد) و حتی برخی برداشت‌های ابزارانگاران، رسالت علم را چیزی جز ابزارسازی نمی‌دانند)، اما رسالت دین، رهایی انسان از ظلمت‌ها و راهنمایی او به سوی نور هدایت و سعادت نهایی است.

طرفداران نظریه تفکیک قلمروها

- گالیله؛
- کانت؛
- سخت کیشان نوین (کارل بارت و ...)
- برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست (کیرکگور، یاسپرس و ...)
- برخی فیلسوفان تحلیل زبانی.

الف. گالیله

گالیله را می‌توان بنیان‌گذار علم جدید معرفی کرد؛ زیرا اول بار او بود که تمام شاخصه‌های روش‌شناختی علم جدید (تعریف دقیق مفاهیم علمی، ترکیب نظریه و آزمایش، ترکیب استدلال ریاضی و مشاهده تجربی و...) را در آثار خود به روشنی نظم و نسق داد و به کار بست. وی وقتی یافته‌های کیهان‌شناختی خود را با ظواهر کتاب مقدس در تعارض دید، برای فائق آمدن بر این تعارض سه راه حل پیشنهاد نمود:

الف. تفکیک قلمرو دین از قلمرو علم؛

ب. تفکیک زبان دین از زبان علم؛

ج. تفکیک قضایای علمی اثبات‌شده و مسلم از قضایای علمی

اثبات‌نشده. (کوستر، ص ۵۲۲)

راه‌حل اول گالیله این بود که «دین برای نشان‌دادن راه بهشت آمده است نه برای نشان‌دادن مسیر و مدار فضا». او در نامه‌اش خطاب به گراندوشس کریستیانو می‌گوید:

به گمان من، هیچ یک از اینان نخواهند گفت که علوم هندسه و ستاره شناسی و موسیقی و پزشکی در کتاب مقدس عالیترا از آنچه در کتابهای ارشمیدس و بطلمیوس و بونیتوس و جالینوس بیان شده، تشریح گردیده باشد، بنابراین، احتمال می‌رود که این عنوان رفیع (ملکه همه علوم) به معنای دوم به الهیات اطلاق گردیده باشد، یعنی به سبب موضوع آن و از آن رو که «علم به حقایقی که به هیچ صورت دیگر به پندار آدمی در باب نیل به سعادت نمی‌توانست بگنجد، به طرز معجزه‌آسا و به صرف وحی الهی به بشر ارزانی می‌گردد.» (کوستلر، ص ۵۲۳-۵۲۲)

گاليله موضوع دين را «حقایق معنوی» ای می‌داند که دو ویژگی عمده دارند :

۱. به سعادت ابدی انسان مربوطند؛

۲. ابزارهای عادی بشر از شناخت آنها عاجز و ناتوان است.

گاليله می‌گوید: اصلی‌ترین سخن دین، آن است که راه نجات و رستگاری را به انسان نشان دهد و او را به سوی خدا راهنمایی کند، در حالیکه موضوع علم بررسی و شناخت حقایق تجربی است؛ پس با این حساب قلمرو دین در اکثر موارد از قلمرو علم جدا خواهد شد. اما در اندک موارد هم که کتاب مقدس به حقایق تجربی و علمی پرداخته است :

اولاً: بیشتر بر جنبه‌های هدایتی تأکید دارد تا جنبه های علمی؛ و

ثانیاً: به زبان دیگری غیر از زبان دقیق، تأویل‌ناپذیر و خالی از کنایه و مجاز علم سخن رانده است و زبان دین در آن موارد یا به تناسب مخاطبان عصر، یعنی مطابق زبان آن روز است و یا سمبلیک، مجازی و تمثیلی می‌باشد.

پس با این تفصیل، باید حکم کرد که میان علم و دین تعارضی وجود ندارد؛ چون این دو قلمرو مشترکی ندارند تا بر سر آن متعارض شوند.

ناگفته نماند که چون در زمان گالیله هنوز علوم انسانی به حد امروز رشد و شکوفایی نیافته بود و گالیله در به کار بردن اصطلاح علوم تجربی، مخصوصاً، بیشتر به نجوم و فیزیک و شیمی نظر داشت، حوزه مشترک میان علم و دین را بسیار اندک و ناچیز می‌دانست. این دیدگاه گالیله، گرچه ممکن است امروزه نیز در خصوص تعارض میان دین و علوم تجربی قابل توجه باشد، تعارض احتمالی دین با علوم انسانی را - که حوزه اشتراک بیشتری نیز با هم دارند - ملحوظ نمی‌دارد.

ب. کانت (حوزه دخالت دین به مسائل مربوط به عقل عملی محدود می‌شود)
ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) روش تازه‌ای را در سازش دادن علم و دین در پیش گرفت. وی گرچه عمیقاً از علم نیوتنی و وابستگی آن به مشاهده تجربی متأثر شده بود، بر آن بود که در روش‌های علم محدودیت‌هایی وجود دارد که حضور عقاید دینی را توجیه می‌کند. (باربور، ص ۹۱)

کانت، قلمرو معرفت علمی را به عالم پدیدارهای تجربی، یعنی به عالم نموده‌ها و نه عالم بوده‌ها و پدیده‌های نفس‌الامری، منحصر می‌داند و لذا می‌گوید که ما هرگز نمی‌توانیم «نفس الامر یا اشیای فی نفسه» را جدا از غبارهای خاص ذهنی و بدون عینک مقولات فاهمه، درک کنیم. ذهن انسان صرفاً یک گیرنده منفعل و تأثیرپذیر محض از عالم خارج نیست، بلکه همواره در سیالۀ آشفته داده‌های حسی دخل و تصرف می‌کند و آن‌ها را به شیوه خاصی در قالب مقولات فاهمه تنظیم و طبقه‌بندی می‌کند و همواره قالب‌ها یا مقولات خود را بر مواد خام حسی تحمیل و تطبیق می‌کند؛ پس، حوزه دخالت علم در حوزه پدیدارهای محسوس زمانی -

مکانی خواهد بود، اما سرآغاز دین و دیانت، از حوزه کاملاً متفاوتی، یعنی از «احساس الزام اخلاقی انسان» خواهد بود.

کانت خداوند را اصل مسلم (اصل موضوع) نظام اخلاقی می‌داند و عقاید دینی را اساساً مسلماتی می‌داند که آگاهی ما از الزام اخلاقی آن‌ها را ایجاب می‌کند. قوانین اخلاقی برای ظهور خود مستلزم وجود مقننی هستند که همانا مبدأ و ضامن آن قوانین است. تلاش اخلاقی، مستلزم پذیرش یا وجود نوعی همبستگی میان فضیلت و نیک‌فرجامی است و ما به مسلم‌گرفتن وجود (یا موجودی) رهنمون می‌شویم که با تضمین ثواب عادلانه فضیلت در حیات دیگر، عدالت را برقرار سازد؛ بنابراین، در نظر کانت، اخلاق، اختیار انسان، وجود خدا و حیات دیگر و رابطه میان فضیلت و ثواب و... در حوزه دین قرار دارد؛ یا به عبارتی، محدوده دخالت دین، در حوزه عقل عملی است و گوهر دین، احساس الزام و تکلیف اخلاقی است. (باربور، ص ۹۳)

مطابق دیدگاه کانت از دین - که با اولویت‌دادن به اخلاق، از سنت دینی فاصله گرفته بود - دین با علم معارضه‌ای نداشت و هرکدام حوزه و وظیفه خاص خود را داشت و دین مجبور نبود که با دستاویز قراردادن نقاط ضعف تحلیل و توصیف علمی - نقاط ضعفی که بیش‌ازپیش کمتر شده بود- و یا با استناد به شواهد ادعایی اتقان صنع، از خود دفاع کند. وی معتقد بود که علم در حوزه تخصصی خود، یعنی در حوزه پدیده‌های تجربی، بلامنازع است و قوانین آن در این زمینه اطلاق کلی دارد و گسترش تبیین‌های علمی ربطی به دین ندارد، بلکه وظیفه دین آن است که حیات اخلاقی انسان را در پیوند با حقیقت غایی روشن‌تر و ریشه‌دارتر سازد.

از نظر کانت، معرفت به عالم ممکنات، سراسر، در حیطة قلمرو علم قرار دارد و علم در کشف و کاوش این حوزه آزادی کامل دارد؛ و راهنمایی و روشنگری در خصوص ایثار اخلاقی و فراهم نمودن زمینه‌های کامل آرامش معنوی از وظایف دین است. کانت صراحتاً گفته است که چشم‌پوشی از دانش [= معرفت] لازم است تا ایمان تجلی یابد. (باربور، ص ۹۵)

ج. سخت کیشان نوین (کارل بارت و...)

سخت کیشی نوین و در رأس آن شخص کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) که تأثیر عظیم و شگرفی بر تفکر پروتستان قرن بیستم نهاده است، بر این دیدگاه است که علم و دین نه فقط موضوع و محتوایشان هیچ وجه اشتراکی ندارد، شیوه‌های کسب معرفتشان نیز چندان ناهمانند است که هیچ قیاس و مقایسه مفیدی بین آنها نمی‌توان برقرار کرد. در این دیدگاه، دفاع از دین در برابر علم، فقط با جداسازی کامل قلمرو و روش آنها میسر است و هیچ موضوعی نیست که قضاوت در خصوص آن توأمأ هم به دین مربوط باشد هم به علم، بلکه حیطة تصرف این دو کاملاً از هم جداست و لذا این دو حتی نخواهند توانست که در خدمت یکدیگر باشند و یا به یکدیگر مدد برسانند.

از دیدگاه کارل بارت، خداوند موجودی است «به کلی دیگر»؛ که به طور کلی از جهان طبیعت متباین است. او را از طریق طبیعت نمی‌توان شناخت؛ او را فقط زمانی می‌توان شناخت که خود او بخواهد خود را بر انسان آشکار کند. بارت از چندین جهت میان حوزه‌های متعددی انفصال و ناهمانندی مشاهده کرد:

۱. میان عقل طبیعی و وحی؛

۲. میان خدا و جهان؛

۳. میان مسیح و سایر انسان‌ها؛

۴. میان مسیحیت و سایر ادیان؛

سخت‌کیشی نوین، فرق بین روش‌های الهیات و علم را از تفاوت میان موضوع معرفت آن‌ها می‌داند؛ زیرا الهیات با خداوند متعال و مرموز سروکار دارد، اما علم با طبیعت و جهان مادی. این دو موضوع چنان با هم تباین و تفاوت دارند که به هیچ وجه نمی‌توان روش‌های یکسانی را در هر دو حوزه به کار برد. و برای همین هم میان این دو هیچ نقطه تعارضی نباید باشد؛ کما اینکه مددکار یکدیگر نیز نتوانند بود.

د. برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست (کیرکگور، یاسپرس و...): دین در حوزه «خودآگاهی انسانی»

در اگزیستانسیالیسم، جداانگاری حوزه علم و دین و روش‌های آن‌ها، از تقابل میان «حوزه خودآگاهی انسانی» و «حوزه اعیان و امور فاقد آگاهی و اختیار» ناشی می‌شود. «مارتین بوبر» با تفکیک دو نوع رابطه از یکدیگر، این تقابل را چنین بیان کرده است :

۱. رابطه من-آن، که رابطه یک شخص است با یک شیء (= رابطه غیرشخصی و ناخودآگاه)؛

۲. رابطه من-تو، که رابطه یک شخص است با شخص دیگر. (بوبر، ص ۱۴۹)

رابطه من - آن، که بوبر آن را بیانی از رابطه ما با طبیعت می‌داند - و رابطه عالم تجربی با اشیاء بی‌جان و ناآگاه از این قبیل است - مستلزم هیچ‌گونه درگیری همه‌جانبه و بازی‌گری نیست؛ در حالیکه در رابطه من - تو، درگیر شدن و از جان و دل مایه‌گذاشتن ما برای برقراری ارتباط اجباری است؛ به عبارتی، این رابطه زمانی برقرار می‌شود که نوعی «همدلی» و در نتیجه هم‌زمانی حاصل آید. رابطه انسان با خدا، که اصلی‌ترین مسأله ادیان می‌باشد، از قبیل رابطه من - تو است که مستلزم نوعی درگیر شدن با جان و دل و عشق است و حوزه دخالت دین در همین محدوده است. دین به مسائل مربوط به خودآگاه انسانی می‌پردازد. اضلاع وجودی انسان فقط از طریق تصمیم‌گیری و درگیر شدن در متن زندگی معلوم و مفهوم می‌شود نه از طریق رهیافت‌های علمی فارغ‌دلانه دانشمندان؛ لذا دین به نیازها و مشکلات انسان در این حوزه خاص می‌پردازد و مشکل‌نگرانی، احساس ناامیدی، احساس تقصیر، ترس از مرگ، پوچی و... را حل می‌نماید؛ درحالی‌که پژوهش علمی در قلمرو روابط من - آن جریان دارد و دانشمندان در این قلمرو با فراغ‌بال به پدیده‌های تجربی و تفسیر و تبیین آن‌ها می‌پردازند. (Nicholson, ۱۵۹)

بنابراین، چون حوزه دخالت علم و دین و نحوه برخورد با موضوع و نیز موضوع آن‌ها با هم تفاوت دارد و در نتیجه، روش بررسی علمی و دینی نیز متفاوت و جدای از یکدیگر می‌باشد، امکان تعارض میان علم و دین از بین می‌رود.

سورن کیرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، بنیانگذار فلسفه اگزیستانسیالیسم، درباره ارتباط فلسفه با مسیحیت می‌گوید: «مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را با نظرپردازی‌های عقلی فهمید؛ زیرا مسیح، فیلسوف نبود و حواریون هم یک جامعه کوچک دانشمندان تشکیل ندادند و مسیحیت هم به عنوان یک سیستم کوچکی که

طبیعت به اندازه سیستم هگل خوب نیست، ارائه نشده است.» (وال و دیگران، ص ۱۱۶)

به عقیده او، سعی در توجیه عقلی مسیحیت، سعی باطل و بیهوده‌ای است؛ زیرا چنین کوششی، از فقدان ایمان ناشی می‌شود. آن کس که ایمان دارد از دلیل و برهان مستغنی است. نخستین کسی که در مسیحیت، دفاع از دین مسیح را باب کرد، در واقع، خود، یهودای دیگری بوده است؛ که دوستی او در حق مسیحیت از نوع دوستی‌های احمقانه‌ای بوده که به ضرر مسیحیت تمام شده است و آن را از داشتن دشمن بی‌نیاز کرده است.

کیرکگور در واقع از طرفداران پر و پا قرص «اصالت ایمان» است که معتقد است آنچه در حوزه دین مورد نیاز است، «ایمان» است که در درون خود نوعی «خطرکردن، گام نهادن به سوی تاریکی و عدم وضوح و تیقن عقلانی و ...» را دربردارد. درحالی که در حوزه علم و فلسفه، در پی تجربه کردن، اثبات و ایقان عقلانی‌ای هستیم که از طریق تجربه یا برهان عقلی به دست می‌آید.

اثبات قطعی و یقینی با روش عقل و علم در حوزه دین نه ممکن است و نه مطلوب؛ زیرا اگر ممکن بود تا کنون محقق شده بود! و مطلوب هم نیست؛ زیرا با گوهر ایمان سر ناسازگاری دارد.

کارل یاسپرس نیز با تفکیک سطوح و لایه‌های هستی از یکدیگر، آشکارا قلمرو علم، متافیزیک و دین را از یکدیگر متمایز می‌کند. هستی در فلسفه یاسپرس در سه سطح قابل بررسی است:

۱. هستی تجربی (زمانی - مکانی)، که به حوزه علم تجربی مربوط است و

روش مطالعه آن روش تجربی و عینی است؛

۲. هستی ویژه و مناسب به عنوان یک موجود انضمامی، که با روش وجودی قابل مطالعه است؛

۳. هستی به خودی خود (فی حد نفسه)، که تنها روش بررسی آن متافیزیکی است. (جمالپور، ص ۱۵۱)

به موازات این، یاسپرس انسان را نیز از سه بعد مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱. انسان به عنوان یک موجود تجربی یا دازاین (Dasein: آنجا-بود)، که در این مرحله، انسان شیئی است در زمان و مکان و در میان سایر اشیای تجربی-یعنی متعلق به قلمرو علوم تجربی؛

۲. انسان به عنوان یک وجدان آگاه محض که قادر است مجردات را فهم کند - یعنی متعلق به قلمرو فلسفه و شناخت‌شناسی؛

۳. انسان به عنوان یک روح یا روان که با نیازها و مشکلات خاصی از قبیل اضطراب، ترس، ناامیدی، تنهایی و... روبرو است - یعنی متعلق به قلمرو دین. (جمالپور، ص ۱۵۲)

بنابراین، از آنجا که سطوح وجودی انسان متعدد است و هر سطحی نیازها و مقتضیات و قوانین خاص خود را دارد و هرکدام از علم و فلسفه و دین به حل مشکلات یکی از سطوح خاص می‌پردازند و هیچ نقطه اشتراک و موضوع واحدی باقی نمی‌ماند، پس امکان تحقق تعارض میان علم و دین نیز منتفی خواهد بود.

ه. برخی فیلسوفان تحلیل زبان: زبان علم و دین

همچنان که گفته شد، پوزیتویستها به این نتیجه رسیده بودند که «تنها زبان معنادار و معرفت‌بخش» و «ناظر به واقع»، زبان علم تجربی است که راهی برای اثبات،

ابطال یا تأیید تجربی آن وجود دارد؛ و سایر زبان‌ها که از چنین ویژگی برخوردار نبودند، خالی از مضمون معرفتی و بی‌معنا انگاشته می‌شدند.

ویتگنشتاین، بنیان‌گذار پوزیتیویسم منطقی، به بازی‌های متنوع و متعدد زبان پی برد و متوجه شد که هر یک از این بازیها قوانین خاص خود و مصرف و کاربرد ویژه خود را دارد. زبان علم تجربی، تنها یکی از انواع متنوع بازی‌های زبانی ممکن و رایج در جامعه است و نمی‌توان این زبان و قوانین حاکم بر آن را مقیاس و هنجار سایر بازی‌های زبانی قرار داد.

ویتگنشتاین در مرحله دوم نظریاتش که در کتاب *جستارهای فلسفی مطرح شده*، فلسفه دیگری را به نام «فلسفه تحلیل زبانی» بنیاد نهاد که امروزه فلسفه غالب انگلیس و آمریکا شمرده می‌شود. به‌طور خلاصه، در این فلسفه:

۱. معیار معناداری یک گزاره، نه قابلیت اثبات یا ابطال تجربی آن، بلکه قابلیت کاربرد آن است؛ لذا شعار ویتگنشتاین دوم و پیروان او این بود که «از معنای یک گزاره نپرسید، کاربرد آن را دریابید». (باربور، ص ۲۸۲) در این رهیافت نوین، زبانی که در جامعه زبانی مصرف و کاربرد خاصی نداشت و در گفتار خاصی به کار نمی‌آمد، بی‌معنا شمرده می‌شد؛ یعنی ملاک معناداری یک زبان، قابلیت مصرف آن بود نه قابلیت اثبات یا ابطال‌پذیری آن؛

۲. با زبان‌ها یا بازی‌های زبانی متعدد و متنوعی (زبان علم، زبان فلسفه، زبان هنر، و...) روبرو هستیم که هر یک از این زبان‌ها کاربرد و مصرف خاص خود را دارد: زبان علم برای توصیف پدیده‌های تجربی به کار می‌رود؛ زبان هنر برای تحریک احساسات؛ زبان دین برای هدایت؛ و...؛

۳. هر کدام از این بازی‌های زبانی، قوانین و اصول مخصوص خود را دارد که با قوانین و اصول حاکم بر بازی زبانی دیگر متفاوت است. به هیچ‌وجه نمی‌توان با قوانین و اصول حاکم بر یک بازی زبانی، به نقد و بررسی و ارزیابی بازی زبانی دیگر پرداخت؛ لذا با ملاک و معیار حاکم بر زبان علم - مثلاً با «اصل تحقیق‌پذیری» - نمی‌توان زبان دین را بررسی نمود؛

۴. هر کدام از این بازی‌های زبانی، از یک نحوه حیات و شیوه زیستن، یعنی از دنیای خاصی ناشی می‌شوند و با نحوه حیات خاصی متناسبند. مثلاً بازی زبانی عرفانی از نحوه حیات عارفانه، و بازی زبانی دینی از نحوه حیات دینی ناشی می‌شود و از آن‌جا که انسان‌ها نحوه حیات متنوعی دارند و هر یک از آن‌ها در دنیای خاصی به‌سر می‌برند، لازم است که بازی‌های زبانی متعدد و متنوعی نیز وجود داشته باشد؛

۵. برای فهمیدن هر بازی زبانی خاص، باید قوانین حاکم بر آن بازی را به درستی شناخت و برای شناخت برخی از قوانین آن بازی، هیچ راهی وجود ندارد جز آنکه باید به حیات و دنیای خاص آن زبان وارد شد. مثلاً برای فهم زبان دین، باید به دنیای متدینان وارد شد و از منظر آنان به جهان، خدا، انسان و... نگریست تا بتوان آن را فهمید. کسانی که سعی می‌کنند زبان دین، عرفان و یا... را بدون وارد شدن به دنیای دینی و زیستن با حیات دینی و عرفانی و... فهم کنند، سخت در اشتباهند. در این گونه موارد، صرفاً به مواجهه تماشگرانه نمی‌توان اکتفا کرد، بلکه باید وارد صحنه بازی شد تا بتوان زبان آن را دریافت.

اکثر فیلسوفان تحلیلی - به تبع ویتگنشتاین دوم - در باب رابطه علم و دین معتقدند که علم و دین از بیخ و بن متفاوت هستند؛ بدین معنا که نه با یکدیگر در تعارض هستند و نه می‌توانند کمکی به یکدیگر بکنند؛ زیرا:

اولاً - زبان علم و دین متفاوت است؛

ثانیاً - قلمرو علم و دین نیز از یکدیگر جدا می‌باشد؛

ثالثاً - روش دست‌یابی به حقایق در علم و دین نیز متفاوت است.

از جمله فیلسوفان تحلیلی که به جدانگاری حوزه‌های علم و دین فتوا داده‌اند، می‌توان از دز فیلیپس، بریث ویت و. استیس نام برد.

استیس معتقد است که علم به مسائل مربوط به «عالم زمان و زمانیات» (یا عالم اشیای مادی - با اندک تفاوتی)، و دین به مسائل «عالم لازمان یا فراتر از زمان» که از آن تحت عنوان «ابدیت» یاد می‌شود می‌پردازد؛ به عبارتی، علم، به بررسی و تفسیر «تجارب زمانی مادی» می‌پردازد و دین، به بررسی و «تفسیر درست تجارب عرفانی». استیس در قلمرو ابدیت - که قلمرو انحصاری دین است - برای دین سه رسالت مهم برمی‌شمارد:

الف. برانگیختن و تحریک تأملات عرفانی در انسان؛

ب. ارائه تفسیر و تعبیری درست از تأملات عرفانی؛

ج. ارائه موضوعات تازه‌ای برای تأملات عرفانی.

استیس، نه تنها علم و دین را به لحاظ قلمرو از یکدیگر جدا می‌داند، زبان‌های علم و دین را نیز کاملاً با یکدیگر متفاوت می‌داند. وی معتقد است که زبان دین، تحریک کننده و برانگیزاننده است (= زبان انشایی - حماسی) اما زبان علم، توصیفی محض است. استیس برای دین سه وظیفه برمی‌شمارد:

۱. دین باید در انسان‌ها تأملات و تجربیات عرفانی پدید آورد؛
 ۲. از تجارب عرفانی تفسیر و تعبیر درستی ارائه دهد؛
 ۳. برای تأمل عرفانی موضوعات تازه‌ای مطرح و عرضه نماید؛
- اما برای علم سه وظیفه دیگر را برمی‌شمارد :
۱. به تفسیر و تبیین درست پدیدارهای تجربی پردازد؛
 ۲. به انسان‌ها قدرت پیش‌بینی حوادث طبیعی عطا کند؛
 ۳. انسان را هرچه بیشتر بر طبیعت مسلط کند.

راه حل ۲. تفکیک میان زبان علم و دین

بسیاری از متفکران مغرب زمین که بیشتر آن‌ها را فیلسوفان تحلیل زبانی تشکیل می‌دهند، سعی نموده‌اند با تفکیک میان زبان علم و دین بر تعارض میان آن دو فائق آیند؛ که خود چند دسته‌اند:

- الف. برخی (مانند پل تیلیش) زبان دین را سمبلیک، اما زبان علم را غیرسمبلیک می‌شمارند؛
- ب. برخی زبان دین را عرفی، اما زبان علم را دقیق و غیرعرفی (= زبان ریاضی) معرفی می‌کنند؛
- ج. برخی نیز زبان دین را انشایی، اما زبان علم را اخباری محض می‌دانند؛
- د. برخی نیز زبان دین را تأویل‌پذیر، اما زبان علم را تأویل‌ناپذیر می‌دانند؛
- ه. و همچنین برخی زبان علم را اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر تجربی، اما زبان دین را اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر و در نتیجه بی‌معنا می‌شمارند.

در این جا، توضیح و بررسی یکایک این پیشنهادها مقدور نیست و به ذکر این نکته بسنده می‌شود که زبان دین و علم با هم نقاط اشتراک فراوانی دارند. مثلاً هم زبان دین معنادار است و هم زبان علم (= هم زبان دین، ناظر به واقع است و هم زبان علم)؛ هم در زبان علم از مدل‌ها استفاده می‌شود و هم در زبان دین؛ هم در زبان علم از سمبل‌ها استفاده می‌شود و هم در زبان دین. با این حال، زبان دین ویژگی‌هایی دارد که آن را از زبان علم متمایز می‌کند:

۱. زبان دین، برخلاف زبان علم، ساختار واحدی ندارد؛ به این معنا که نمی‌توان تمام گزاره‌های ذکرشده در متون دینی را از سنخ واحدی شمرد. مثلاً نمی‌توان همه را به زبان سمبلیک تحلیل نمود و یا تمام آن‌ها را به زبان عرفی دانست بلکه بعضی گزاره‌های دینی به زبان سمبلیک هستند و بعضی به زبان عرفی، برخی اخباری‌اند و برخی انشایی و...

۲. زبان دین تأویل‌پذیر است؛ زیرا ظاهری دارد و باطنی، و ما می‌توانیم در طول معنای ظاهر به دهها معنای باطنی عرفانی، فلسفی و... نائل شویم. درحالی‌که در زبان علم تأویل باطنی معنا ندارد؛

۳. زبان دین علاوه بر جنبه توصیفی و معرفت‌بخشی، بار احساسی ندارد؛

۴. زبان دین پر است از کنایه، مجاز، تشبیه، استعاره و...، اما در زبان علم مجاز، کنایه، تشبیه و... جایی ندارد؛

۵. زبان دین برای همه مردم قابل فهم است اما زبان علم، جنبه تخصصی دارد و برای عامه مردم قابل فهم نیست.

راه حل ۳. تفکیک تجربه دینی از تعبیر بشری

طبق این دیدگاه، برای فائق آمدن بر تعارض میان علم و دین، باید دو چیز را از یکدیگر تفکیک کرد:

الف. تجربه خالص و بی‌آلایش دینی پیامبران به هنگام وحی؛

ب. تعبیر بشری و بعدی آنان از این تجربه دینی .

پیامبران به هنگام وحی به یک تجربه قدسی، پاک، واقعی و خالی از هر شائبه و نقص و خطا دست پیدا می‌کنند که روح اصلی دین را تشکیل می‌دهد و هیچ جنبه بشری در آن راه ندارد؛ اما پس از رسیدن به این کشف و شهود تام که از سنخ علم حضوری است، وقتی می‌خواهند آن را تعبیر و تفسیر کنند و از آن برای دیگران خبر دهند، چاره‌ای ندارند جز اینکه آن را در قالب مفاهیم و زبان رایج مخاطبان و در سطح علوم و معارف آنان بیان کنند؛ و خود چاره‌ای ندارند جز اینکه:

۱. از مفاهیم محسوس و محدود رایج در بین مخاطبان استفاده نمایند؛

۲. بر تمثیل‌ها، کنایات و استعارات رایج عصر خود تکیه کنند؛

۳. متناسب با سطح دانش و مخاطبان خود سخن بگویند، یعنی در سطح مشهورات و مسلمات علمی رایج عصر؛

۴. متناسب با شرایط فرهنگی و زیستی پیرامون خود سخن بگویند.

این‌ها همه سبب می‌شود پیامبران - که خود نیز انسان و در همان فرهنگ و زبان و شرایط علمی به سر می‌برند - در مقام تعبیر و تفسیر و بیان آن کشف زلال، از عناصر بشری و غیرقدسی استفاده کنند. این‌جا است که بسا برخی عناصر تعبیری و یافته‌های به ظاهر علمی آن روزگار که با گذشت زمان و پیشرفت علم نادرستی آن‌ها معلوم می‌شود، به متون دینی راه می‌یابد و تعارض میان علم و دین را به

وجود می‌آورد. رسالت احیاگران اندیشه دینی آن است که با جدانمودن عناصر و مفاهیم تعبیری برخاسته از دانش، فرهنگ و شرایط خاص زمان نزول وحی از گوهر اصلی دین و رسیدن به آن تجربه دینی خالص، راه را بر هر گونه تعارضی میان علم و دین یا میان عقل و دین ببندند؛ خلاصه آنکه:

۱. پیامبران به هنگام مواجهه با وحی به یک تجربه خالص و ناب و بی‌غل و غش دست پیدا می‌کنند؛

۲. پیامبران به هنگام تعبیر و تبیین این تجربه برای مخاطبان، آن را در قالب اندیشه و فرهنگ و زبان آن عصر می‌ریزند؛

۳. خود پیامبران هم در آن فرهنگ به سر می‌برند و از آن فرهنگ متأثر هستند؛ مثلاً آنان نیز جهان را در قالب هیئت بطلمیوسی حاکم بر آن عصر تعبیر و تفسیر می‌کنند؛

۴. آن فرهنگ و اندیشه حاکم بر ذهن مخاطبان، برخی عناصر خرافی و غیر علمی را در خود دارد؛

۵. به هنگام تعبیر، این اندیشه‌های نادرست به متون دینی نیز سرایت می‌کنند و با یافته‌های خالص پیامبران ترکیب می‌شوند؛

۶. نادرستی و خرافی بودن برخی از این عناصر تعبیری، برای نسل‌های بعدی که از فرهنگ و دانش بالاتری برخوردارند، معلوم و آشکار می‌شود؛

۷. این عناصر نادرست تعبیری سبب می‌شود تا پاره‌هایی از کتاب مقدس که بدان آمیخته است با یافته‌های علمی و فلسفی جدید در تعارض افتد؛

۸. رسالت احیاگران دینی آن است که با تفکیک عناصر قدسی از عناصر تعبیر بشری، دامن دین را از عقاید علمی و فلسفی نادرست پاک نمایند و راه را بر هر گونه تعارضی میان علم و دین، و عقل و دین و... ببندند.

این راه حل مبتنی بر برداشت‌های خاص متکلمان مسیحی از وحی، کتاب مقدس، پیامبری و ... می‌باشد و گرچه ممکن است، به حسب ظاهر، تعارض را در بعضی موارد مرتفع سازد، اساساً در اعتبار وحی و سخن پیامبران تشکیک ایجاد می‌کند.

این برداشت، درست نقطه مقابل برداشت خاصی است که در اسلام و بویژه در تشیع درباره وحی، عصمت پیامبران، اعجاز قرآن و مصونیت آن از هر گونه دخل و تصرف بشری و... وجود دارد. این راه حل اگر سودی هم داشته باشد، به روشنی، زیان آن بر سود آن می‌چربد.

راه حل ۴. تفکیک «گوهر دین» از «صدف دین»

از زمان هگل به این سو، بحث تفکیک گوهر دین از صدف دین، در میان متکلمان و فیلسوفان دین مورد توجه جدی قرار گرفت. هگل، وضعیت دین و محتویات درونی آن (= اخلاق، فقه، عقاید و ...) را به کشتی‌ای در میان امواج متلاطم دریا مانند می‌کرد که صاحبان و سرنشینان آن به هنگام رویارویی با امواج پرتلاطم دریا، اجباراً از بعضی کالاها و محتویات کم اهمیت درون کشتی صرف نظر می‌نمایند و برای نجات سرنشینان و بقیه کالاهای با ارزش‌تر، آن‌ها را به درون امواج می‌ریزند. از کشتی دین نیز در برخورد با امواج متلاطم علمی، فکری و تاریخی به ناچار برخی پاره‌ها جدا می‌شود یا به عبارتی قربانی می‌شود تا آن

عناصر اصلی حفظ شود و گرنه ممکن است اصل دین از دست برود؛ لذا به صرفه دین خواهد بود که ولو برخی عناصر خود را از دست بدهد، عناصر اصلی خود را محفوظ دارد، عناصری که همان گوهر دین شمرده می‌شوند. مثلاً هگل شریعت را از عناصر گوهری دین نمی‌دانست و اساساً ادیان پر شریعت را غیرانسانی می‌دانست؛ و اندیشه خدا و عشق به خدا را از عناصر گوهرین دین به شمار می‌آورد.

طرفداران این راه‌حل، با تفکیک صدف دین از گوهر دین، سعی دارند منطقه تعارض را به حوزه غیرگوهری دین (= صدف دین) بکشانند تا در صورت وقوع خسارت بر دین در صحنه تعارض، به گوهر اصلی دین لطمه‌ای وارد نشود. در باب «گوهر اصلی دین» نظریات متنوعی وجود دارد که برخی از آنها را به قرار زیر می‌توان برشمرد:

۱. برخی، گوهر مشترک همه ادیان را در سه عنصر خلاصه می‌کنند:
الف: اعتقاد به «وجودی متعالی و انسان وار»؛
ب: اعتقاد به «خلود نفس» (= جاودانگی روح)؛
ج: التزام به نحوه‌ای از سلوک اخلاقی؛
۲. برخی، گوهر اصلی دین را «معرفت حضرت حق» (= قرب به حضرت حق، فناء فی الله و...) می‌دانند؛
۳. برخی، «اخلاق» را گوهر اصلی دین می‌دانند؛
۴. برخی، «شریعت» را گوهر اصلی دین قلمداد می‌کنند؛
۵. برخی، ایجاد قسط و عدالت اجتماعی را اصلی‌ترین هدف دین به حساب می‌آورند؛

۶. برخی، حیرت‌آفرینی را گوهر اصلی دین می‌شمارند - البته مقصود حیرت عارفانه است نه حیرت جاهلانه؛

۷. برخی، هدف اصلی دین را «تحکیم و تثبیت پایه‌های اخلاق اجتماعی» می‌دانند؛

۸. برخی، نیز هدف اصلی دین را «حل مشکلات روحی و روانی انسان» می‌دانند. هر کدام از این عده، مطابق تصور خود از گوهر دین، سایر عناصر دین را فرعی، کم‌اهمیت و به عنوان صدف‌های دین به شمار می‌آورند. مثلاً کسی که گوهر اصلی دین را در «تحکیم و تثبیت پایه‌های اخلاق اجتماعی» می‌داند، سایر عناصر اعتقادی و تاریخی و ... را در خدمت این هدف نهایی قرار داده، حتی اعتقاد به خدا و معاد و حساب و کتاب را نیز به منزله ابزاری برای برآوردن این هدف نهایی به حساب می‌آورد. دو نکته حائز اهمیت که در اینجا قابل توجه است، این است که:

اولاً. از چه طریق می‌توان عناصر گوهری دین را از صدف‌های آن تفکیک نمود؟ ملاک و معیاری که به وسیله آن می‌توان این مرز را مشخص نمود چیست؟ به عبارت دیگر، آیا با مراجعه به متون دینی (=درون دین) می‌توان به این غایت دست یافت؟ آیا می‌توان از ذکر مکرر و همراه با تأکید و حساسیت موضوع خاصی در کتب مقدس، نتیجه گرفت که آن موضوع داخل در گوهر دین است؟ یا از طریق ابزارهای بیرون دین (=عقل و علوم بشری) می‌توان بدین غایت دست یافت؟

ثانیاً. بفرض که ملاک مشخصی برای تفکیک عناصر گوهر دین از صدف‌های آن داشته باشیم، مگر نه آن است که عناصری که به عنوان صدف دین معرفی می‌شوند - ولو در تناسب با عناصر گوهری دین از مرتبه نازلتری برخوردار باشند - به‌رحال اجزای دین هستند و کنار گذاشتن آن‌ها در صحنه تعارض، کنار نهادن

پاره‌ای از دین خواهد بود؛ به عبارت دیگر، این راه‌حل به جای رفع تعارض، با قبول زیان علیه دین، صورت مسئله را از بین می‌برد.

راه حل ۵. ابزارانگاری در علم

ابزارانگاری (instrumentalism) در علم به معنای «انکار واقع‌نمایی نظریات و تئوری‌های علمی» است. در این دیدگاه، بر دو ویژگی علم تکیه می‌شود: الف: نظریات علمی واقع‌نما نیستند و جهان خارج را آن‌چنان که هست، به ما نشان نمی‌دهند؛ ب: این نظریات ابزارهای مفیدی را برای کنترل طبیعت و تصرف بیشتر در آن و ... به دست می‌دهند.

در این طرزتلقی، از خصلت «حقانیت و صدق» گزاره‌های علمی چشم‌پوشی شده، و بر ویژگی «مفیدبودن و کارایی» آن‌ها تأکید شده است؛ و علم «افسانه مفید»‌ای شمرده می‌شود که نیامده است تا جهان خارج را - آن‌گونه که هست - به ما بنمایاند و چنین انتظاری را هم نباید از آن داشت. هنر علم، ابزارسازی، و دادن قدرت محاسبه، و قدرت کنترل و تصرف در طبیعت به بشر می‌باشد.

«ابزارانگاری در علم» هم در روزگار قدیم به وسیله برخی سردمداران کلیسا، اسپاندر و بلارمین، و هم در فیزیک جدید به وسیله فیزیکدانان بزرگی چون دوئم ماخ، پوانکاره، شرودینگر و ... مطرح شده است.

آندرئاس اسپاندر (۱۴۹۸-۱۵۵۲) متکلم مسیحی-آلمانی لوتری مشرب، مقدمه‌ای بر کتاب کوپرنیک درباره گردش اجرام سماوی نگاشت که تا یک قرن این کتاب

را از فهرست کتب ممنوعه خارج نمود. تمام سخن اسیاندر در این مقدمه این بود که:

۱. سخن کپرنیک را نباید به منزله «حقیقتی که بیانگر واقع و ناظر به واقع است» به شمار آورد، بلکه سخن او را باید صرفاً «فرضیه‌ای از فرضیات علمی» شمرد؛
۲. کار فرضیات، پیش‌بینی، تنظیم و تفسیر ارصادهای نجومی می‌باشد و نه بیان واقع آن‌گونه که هست.

اسیاندر معتقد بود که در عالم فرضیات آنچه ضرورتاً مورد نیاز است، ابزاری است که به ما قدرت پیش‌بینی، تنظیم و محاسبه پدیده‌های طبیعی بدهد و لذا لازم نیست که این فرضیه محتمل‌الصدق هم باشد تا چه رسد به اینکه یقینی و قطعی انگاشته شود. آنچه در اینجا مهم است، نه صدق و کذب یک فرضیه، بلکه مفید بودن یا مفید نبودن آن است. (کوستلر، ص ۱۸۹)

در فیزیک جدید، از جمله دانشمندانی که بر این دیدگاه پافشاری نمود، پیر دوئم، فیزیکدان، مورخ علم و دانشمند کاتولیک سرسخت فرانسوی بود که در نزاع میان کلیسا و گالیله، به نفع کلیسا و علیه گالیله فتوا داد.

دوئم معتقد بود که گالیله ماهیت هیئت جدید و قدیم، و به‌طور کلی ماهیت علم جدید را به درستی نشناخته است. وی حتی مدعی بود که در فیزیک سماوی، منجمانی چون بطلمیوس نظریه خود را تنها «ابزار مناسبی برای پیش‌بینی و محاسبه حرکت اجرام سماوی» می‌دانستند و نسبت به هیئت خود، تلقی ابزارانگاران داشتند؛ و لذا وجود یا عدم چنین اجرام سماوی (= افلاکی) و یا بر فرض وجود، جنس آن‌ها و... برایشان مهم نبود، بلکه آنچه برای آنان اهمیت داشت، تنظیم محاسبات و پیش‌بینی‌های فلکی و نجومی بود و بس.

مطابق این دیدگاه، نه تنها «فیزیک سماوی» بلکه «فیزیک زمینی» و حتی علم تجربی، درکل، ابزاری برای محاسبه، کنترل و پیش‌بینی پدیده‌های تجربی خواهند بود. اما گالیله به جای اینکه اعلام کند که هم فیزیک سماوی و هم فیزیک زمینی هر دو ابزارهایی برای محاسبه‌اند، اصرار داشت که فیزیک زمین و فیزیک آسمان، هر دو با واقعیت جهان خارج مطابقت دارند؛ و همین دیدگاه واقع‌گرایانه نسبت به هیئت جدید بود که تعارض میان علم و دین را به وجود آورد.

دوئم برای اثبات مقصود خود (= ابزارانگاری در علم) سه استدلال می‌آورد:

۱. تاریخ تحولات فیزیک در چندقرن، جز با دید ابزارانگارانه قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشد. اندک مراجعه‌ای به تاریخ تحولات تئوری‌ها در این علم، به‌خوبی نشان می‌دهد که با دید واقع‌گرایانه نمی‌توان این حوادث و تحولات را توجیه نمود بلکه با دید ابزارانگارانه است که قبول و فهم این تحولات برای مورخ و مفسر علم آسانتر و هضم‌پذیرتر می‌شود؛

۲. نظریات علمی، به دلیل متضمن بودن بر ترم‌های تئوریک، تصویر عالم واقع و خارج نیستند. این ترم‌ها ابزارهای مناسبی برای سخن گفتن، پیش‌بینی و محاسبه رویدادهای تجربی به شمار می‌روند؛

۳. علم فیزیک از زبان ریاضی استفاده می‌کند و زبان ریاضی، ابزار مناسبی است که به وسیله آن می‌توان مفهوم واحدی را به طرق مختلف بیان کرد؛ مثلاً عدد ۲ را با استفاده از زبان ریاضی می‌توان به صورت‌های متعدد نشان داد.

زبان ریاضی به ما امکان می‌دهد که از واقعیت، تعابیر متعدد و متنوع داشته باشیم. این تعابیر متعدد بر وجود واقعیت واحدی دلالت دارند و ابزارهای مختلفی برای بیان یک واقعیت شمرده می‌شوند.

دوئم در مجموع می‌خواهد بگوید که علم فیزیک با توجه به وجود ترم‌های تئوریک در آن و استفاده از زبان ریاضی، و نیز با توجه به سیر تحول و دگرگونی نظریات آن، علمی ابزاری است که به ما کمک می‌کند هرچه بیشتر بر طبیعت مسلط شویم و آن را در کنترل خود درآوریم.

فیزیکدانانی چون روی (Roy) به دوئم اعتراض کردند که علم را قربانی دین کرده، و در علم موضعی را پیش گرفته که در نهایت به سود دین تمام می‌شود. اما دوئم معتقد بود که در ترمودینامیک به این نتیجه رسیده است؛ و می‌گفت: «حقیقت ترمودینامیک را ما می‌سازیم»؛ و مثالی که می‌آورد، در تعارض بقای انرژی با اختیار انسان بود. او این تعارض را ناشی از کج‌فهمی اصل بقای انرژی و داشتن تلقی واقع‌گرایانه در مورد آن می‌دانست.

اصل بقای انرژی، چون یک اصل ریاضی- فیزیکی است، بیانگر یک تئوری ابزاری است و دلیلی وجود ندارد که در عالم خارج واقعاً چیزی به نام انرژی وجود داشته باشد و باقی بماند. ما از اول به‌طورگزینشی- به تبع مصالح و منافعمان- حاصل ضرب چندچیز را انرژی نامیده‌ایم. شما اگر به جای این تعریف خاصی که بر عناصر خاصی مشتمل است، تعریف‌هایتان را عوض کنید و یک دسته عوامل دیگر را نیز در نظر بگیرید، طبعاً به فرمول‌ها و نتایج دیگری خواهید رسید. پس نمی‌توان گفت که انرژی واقعاً در خارج وجود دارد. انرژی ترمی^۱ است که ما ساخته‌ایم و آن را برای رسیدن به مقاصدی خاص به‌کارمیبریم. (سروش، جزوه علم و دین)

در یک جمع‌بندی کلی، باید گفت که دیدگاه ابزارانگاران، تئوری‌های علمی را افسانه‌های مفیدی تلقی می‌کند که به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را مطابق با واقع یا

المثنای آن دانست و جنبه حائز اهمیت این تئوری‌ها، نه واقع‌نمایی یا صدق آن‌ها، بلکه مفید بودن و کارآیی ابزاری آن‌ها است. با این دیدگاه، دیگر میان این تئوری‌ها و متون دینی تعارضی نخواهد بود، و این نظریات علمی دیگر مایه خلل در ایمان و اعتقادات دینی امثال دوئم که کاتولیک هستند و پاپ را معصوم می‌شمارند نخواهد شد.

راه حل ۶. ابزارانگاری در دین

در نقطه مقابل کسانی که تعارض میان علم و دین را از راه ابزارانگاری در علم حل می‌کردند، برخی دیگر از دانشمندان و متکلمان آن را از راه «ابزار انگاری در دین» حل می‌کنند.

طرفداران این دیدگاه، مجموع گزاره‌های دینی را «افسانه مفید» ای می‌دانند که کاربرد اخلاقی - اجتماعی دارند و ابزاری هستند برای رسیدن به مقاصد دیگری از قبیل تثبیت اخلاق اجتماعی، حل مشکلات روانی و ...

ابزارانگاری دینی در صدد است با ستاندن ویژگی «واقع‌نمایی» از متون دینی و تبدیل آن‌ها به قصه‌ای مفید، تعارض میان علم و دین را حل نماید. از این دیدگاه، مسئله معاد و عقاب و ثواب، افسانه و قصه‌های مفیدی هستند که برای ایجاد و پشتیبانی اخلاق در جامعه ضروری‌اند و باید به کارکردهای فردی و اجتماعی این‌گونه قصه‌ها و حکایات توجه شود، نه به درستی (=صحت) یا نادرستی آن‌ها؛ به عبارت دیگر، باید دید که اگر مردم به این امور (= خدا و معاد و عقاب و...) ایمان نداشته باشند و جهان را بی حساب و کتاب بشمارند و در درون خویش ناظری درونی احساس نکنند، چه خواهد شد و حیات اخلاقی جامعه در معرض چه خطر

عظیمی قرار خواهد گرفت. این دیدگاه بیشتر بر «مفیدبودن» مدعیات دینی تأکید دارد تا «صادق‌بودن» آن‌ها؛ و بیشتر بر کارکردهای اخلاقی - روانی، فردی و اجتماعی باورهای دینی تکیه می‌نماید تا بر جهات منطقی آن‌ها.

از جمله طرفداران تلقی ابزارانگارانه از دین، فیلسوف و فیزیکدان معاصر انگلیسی، ر. ب. بریث ویت (R. B. Braith Waite) است که در دهه ۱۹۶۰ مقاله‌ای تحت عنوان «دیدگاه‌های یک تجربه‌گرا درباره ماهیت باور دینی» (An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief) ارائه داد که بسیار مورد توجه قرار گرفت و علی‌رغم حجم نسبتاً کم، در زمره منابع مشهور فلسفه دین قرار گرفت. بریث ویت در این مقاله مدعی است:

۱. زبان دین - مطابق دیدگاه ویتگنشتاین در دومین مرحله فکری اش - زبانی معنادار است؛ چون مصرف و کاربرد خاصی دارد؛

۲. زبان دین همچون زبان اخلاق است؛ یعنی معنای انشایی دارد؛ مثلاً خدا عشق است، یعنی: عاشقانه زندگی کنید؛

۳. در زبان دین باید بیشتر در پی کارکردهای آن بود تا اثبات محتوای آن؛
۴. کارکرد اصلی زبان دین پدیدآوردن نوعی احساس تعهد و التزام به یک سلوک کلی اخلاقی در زندگی، و توصیه دیگران به روش بر آن سلوک می‌باشد.

بریث ویت می‌گوید: دین دربردارنده قصص بلند و جذابی است که نحوه‌ای خاص از معیشت را ترویج می‌کنند؛ ادیان با بیان زیبا و دلچسب این داستان‌ها را برای مخاطبان خود می‌سرایند و با دست‌یازی به یک تأثیر «علی - روان‌شناختی»، روح و تخیل مخاطبان را تسخیر می‌کنند و آنان را به سوی نحوه‌ای خاص از سلوک اخلاقی (نحوه خاصی از معیشت و زیستن) سوق می‌دهند. وی می‌گوید:

به گمان من، انسان، مسیحی راستین نیست مگر آنکه قصد داشته باشد مطابق اصول اخلاقی مسیحی زندگی کند و قصد خود را با تفکر درباره داستان‌های مسیحی نیز پیوند دهد، اما لازم نیست که معتقد باشد قضایای تجربی ارائه شده در داستان‌ها، با واقعیت تجربی مطابقت دارند یا صادق‌اند. (Braith Waite, P. ۱۹۱)

بریت، تأثیر این داستان‌ها را «علی - روان‌شناختی» می‌داند نه «علمی - منطقی»؛ به عبارت دیگر، این داستان‌ها انسان‌ها را مجاب منطقی نمی‌کنند، بلکه بر آنان تأثیر روان‌شناختی می‌گذارند و از این راه او را به حال‌وهوای دیگری می‌برند. وی، برای درک بهتر مطلب، توجه به کتاب *سلوک زائر* نوشته جان بانین را توصیه می‌کند و می‌گوید: در دنیا، پس از کتب مقدس، هیچ کتابی به اندازه آن بر روح و روان مخاطبان تأثیر نگذاشته، و هرکس که این کتاب را مطالعه کرده است، زندگی‌اش دگرگون شده است؛ باین‌همه، تاکنون کسی جوای صحت و سقم مطالب آن نشده، و همه می‌دانند که مطالب این کتاب نمی‌تواند راست باشد، اما درعین حال این همه مؤثر و نافذ واقع شده است.

لذا توصیه می‌کند که به جای تلاش برای کشف علل منطقی، باید به تأثیرات روان‌شناختی نیز توجه داشت؛ چراکه این تأثیرات روان‌شناختی است که انسان‌ها را برمی‌انگیزد و به عمل وامی‌دارد و از این لحاظ، دین، نقشی مشابه هنر و ادبیات ایفا می‌کند و به‌طور مؤثر و نافذی زندگی انسان‌ها را دگرگون می‌کند.

مطابق این تلقی ابزارانگاران از دین، تمام معتقدات دینی، داستان‌های بلند و جذاب و مؤثری خواهند بود که صدق و مطابقت آن‌ها ضرورتی ندارد و تمام این قصص، ابزارها و وسیله‌هایی برای تحکیم، تثبیت و توصیه یک نوع سلوک اخلاقی و نحوه معیشت خاص هستند.

تحلیل بریث ویت از گزاره‌های دینی (به عنوان افسانه‌های مفید) با آنچه در جامعه دینی و عرف متدینان ساری و جاری است، فاصله بسیار دارد. بریث ویت در این ادعا بر حق است که اعتقادات دینی سبب عوض شدن نحوه معیشت مردم و دگرگون شدن جهت‌گیری وجودی آنان می‌شود، ولی در مقام تبیین و تحلیل «چرایی» این عوض شدن ناکام مانده است. اینکه اعتقادات دینی بر نحوه معیشت مردم تأثیر می‌گذارد و آن را دگرگون می‌کند، نه در صرف تأثیر تخیلی- روان‌شناختی آن، بلکه از اعتقاد به صدق این اعتقادات ریشه می‌گیرد. اگر این به اصطلاح داستان‌ها - به قول بریث ویت - هیچ ریشه‌ای در واقعیت نداشته و افسانه محض باشند، چگونه می‌توانند تمامی ابعاد زندگی یک شخص عاقل و خردمند متدین را که به افسانه‌ای بودن آن‌ها آگاه است، در درازمدت و به‌طور عمیق تحت تأثیر قرار دهد و دگرگون سازد به گونه‌ای که حتی حاضر باشد جان خود را نیز آگاهانه بر سر آن ببازد؟ مقصود، نه انکار تأثیر جاذبه‌های هنری و تخیلی دین بر مخاطبان، بلکه آن است که اگر این داستان‌ها هیچ بهره‌ای از واقعیت نداشته باشند، قطعاً نخواهند توانست در طی قرون و اعصار متمادی چنین تأثیر عمیق و پردامنه‌ای داشته باشند.

علاوه بر این، تعریف بریث ویت از زبان دین، تنها بخش کوچکی از گزاره‌های دینی را شامل می‌شود و بخش اعظم این گزاره‌های دینی را نادیده می‌گیرد. به قول جان هیک: داستان‌های مسیحی که بریث ویت در سخنرانی خود بدان‌ها اشاره می‌کند، دارای انواع منطقی گوناگونی هستند. آن‌ها شامل روایات تاریخی محض درباره حیات عیسی مسیح، تعابیر اسطوره‌ای، اعتقاد به آفرینش و روز جزا و اعتقاد به وجود خداوند هستند. از این میان، تنها قسم اخیر در تعریف بریث از «داستان» می‌گنجد.

نتیجه

راه‌حل‌های ارائه شده برای حل تعارض، هرکدام به برخی از موارد تعارض و جنبه‌های خاصی از آن توجه کرده‌اند. در صورت اتخاذ مواضع واقع‌گرایانه و همه‌جانبه، چاره‌ای جز توسل به یک «راه‌حل ترکیبی - تفصیلی» نخواهد بود؛ به عنوان مثال، نمی‌توان در قضایای علمی، بین قضایای مسلم و اثبات‌شده (مدلل علمی) و تئوری‌های در معرض اثبات یا به اثبات نرسیده (در مرحلهٔ آزمون) تفکیک قائل نشد؛ هم‌چنین نمی‌توان در همهٔ موارد تعارض، فتوا داد که زبان دین سمبلیک یا مجازی و استعاره‌ای، و زبان علم غیر سمبلیک، غیر مجازی و... است؛ نیز علی‌رغم صحت افتراق میان علم و دین در برخی حوزه‌ها و قلمروها، نمی‌توان اشتراک آن‌ها در بعضی زمینه‌ها را منکر شد؛ بنابراین، باید در پی رسیدن به یک راه تفصیلی بود که بتواند تمام موارد تعارض میان علم و دین را توجیه نماید. پس باید گفت:

۱. راه حل تفکیک میان قلمروهای علم و دین، از برخی جهات راه‌گشا است و به رفع تعارض در آن موارد کمک می‌نماید؛ مثلاً در مسائل مربوط به مبدأ، معاد، اوصاف الهی، شریعت و اخلاق فقط دین می‌تواند صاحب نظر باشد و علم در این حوزه‌ها نقشی ندارد؛ پس تعارض میان علم و دین در این موارد بی‌مورد خواهد بود؛

۲. در حوزه‌های مشترک نیز باید بین مواردی که زبان دین سمبلیک است با مواردی که زبان دین عرفی و یا تاریخی است، تمایز قائل شد. در برخی زمینه‌های مشترک که زبان دین سمبلیک است، از آنجا که زبان علم غیر سمبلیک

است، این تعارض ظاهری با نظر به وجود اختلاف زبانی حل می‌گردد؛ به عنوان مثال، در خصوص داستان خلقت آدم که به حسب ظاهر با نظریه تکامل انواع تعارض آشکار دارد، برخی متکلمان مسیحی روایت کتاب مقدس را سمبلیک می‌دانند و لذا تعارض را حل می‌کنند. البته این راه‌حل را نیز نمی‌توان به تمام گزاره‌های دینی (تاریخی، اخلاقی، علمی و...) سرایت داده، یک حکم عام و شامل برای تمام موارد صادر نمود - مثلاً در حوزه حقوق و فقه، زبان دین عرفی و غیرسمبلیک است؛

۳. باید بین قضایای علمی اثبات‌شده و مسلم (مانند حرکت زمین و کرویت آسمان و...) و قضایای اثبات‌نشده و غیرمدلل و فرضیات علمی، تمایز قائل شد و در صورت تعارض، برای هرکدام، احکام متمایز صادر نمود؛

۴. هم‌چنین در متون دینی باید بین ظاهر و نص، و بین تشابهات و محکّمات دین، تمایز گذاشت و در صورت تعارض، برای هرکدام، احکام متمایز صادر نمود.

توضیحات

۱. ترم‌هایی از قبیل اتم، انرژی، انترپپی، میدان و... که ما به ازای مستقیم خارجی ندارند و از طریق مشاهده و تجربه قابل بررسی نیستند، ترم‌های تئوریک به شمار می‌روند (در مقابل ترم‌های محسوس و مشاهده‌پذیر).

منابع و مأخذ

باربور، یان. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳.

قراملکی، فرامرز. *تعارض علم و دین در خلقت انسان*. تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۳.

آیر، ای. ج. *حقیقت، زبان و منطق*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.

شاپر، دولی. «مکانیک نیوتنی و تبیین مکانیکی». ترجمه عبدالکریم سروش. *علم‌شناسی فلسفی*. تهران: موسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

سروش، عبدالکریم. *جزوه علم و دین* (تدریس شده در دانشگاه تهران).

هیک، جان. *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. بیجا: انتشارات المهدی، ۱۳۷۲.

کوستلر، آرتور. *خوابگردها*. ترجمه منوچهر روحانی. تهران: شرکت انتشارات جیبی، ۱۳۶۱.

رن، هورن. *الهیات پروتستان*. ترجمه طابدوس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

وال، ژان و دیگران. *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.

جمالپور، بهرام. *انسان و دوستی*. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۹.

دوئم، پیر. «فیزیکدانی دینداران». ترجمه عبدالکریم سروش. *علم چیست، فلسفه چیست؟*

Religion in an Age of Science. Barbour, Ian, G
sanfrancisco: Harper and Row

Nicholson, Carl. *The Rationality of Faith*. London SCM
Press ۱۹۴۰.

Braith Waite. R. B. *An Empricit's View of the Nature Of
Religiouse Belife* .

Cambridge: Casmbridage Univercity Press, 1955.

«خود» و «ناخود» در اندیشه حکیمان

دکتر مهناز توکلی

عضو هیأت علمی دانشگاه

شهر مشهد

نفس انسان مراتب و درجات گوناگون دارد. دامنه‌ای از درجات عالی وجود تا مراتب دانی و سافل آن در نفس آدمی قابل تحقق است که حداقل می‌توان از خود علوی (= ملکوتی) و خود سفلی (= حیوانی) نام برد. انسان موجودی تک ساحتی نیست، بلکه ساحت‌ها و شئون چندی دارد که توجه و تأمل در آن مراتب، و سپس گزینش هر یک از آنها توسط انسان، راز پیچیدگی این موجود در مقایسه با سایر مخلوقات و در صورت حسن انتخاب، وجه افضلیت او را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی: نفس، خود ملکوتی (قدسی)، خود حیوانی (غریزی)، خود، ناخود، شهود، دیرند، من سطحی، من اصلی، خود استحسانی، خود اخلاقی، خود ایمانی، دازاین، وجود غیر اصیل (هرروزی)، وجود اصیل، فعل اخلاقی، تزکیه و کمال نفس.

حکمای اسلامی برهان اقامه می‌کنند که روح و نفس انسان با اینکه موجودی واحد و بسیط و لایتجزا و فاقد ابعاد مادی است، جوهر آن ذومراتب است. (ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۸، ص ۸۳) مرتبه‌ای از روح، که نازل‌ترین مراتب آن است، با ماده هم‌مرز است و با بدن ارتباط مستقیم دارد. این مرتبه، مرتبه نباتی روح است و رشد و نمو بدن نیز از این مرتبه سرچشمه می‌گیرد. مرتبه بالاتر روح، مرتبه حیوانی است که ادراکات حسی و حرکات ارادی از آن سرچشمه می‌گیرد. مرتبه عالی‌تر روح، مرتبه انسانی است که خود درجات بسیار دارد.

جهت دیگر قابل تأمل در شناخت روح، شئون عرضی آن است؛ بدین معنا که در هر مرتبه نفس، چند قوه در عرض هم وجود دارد: در مرتبه نباتی، قوای جاذبه، دافعه و نامیه؛ در مرتبه حیوانی، قوای مختلفی با دامنه خیلی گسترده‌تر؛ و در مرحله انسانی نیز قوای علم و ادراک، تصمیم‌گیری، حب ذات و... در کنار هم قرار دارند.

خدای متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که در عین وحدت و بساطت، شئون بسیار مختلفی دارد؛ و مجاری مختلفی برای تکامل این نفس قرار داده است. یک نفس، زمانی به کمال جامع خود خواهد رسید که از همه این مجاری مختلف بهره تمام برده باشد.

البته نفس نمی‌تواند در یک آن، به همه مراتب و شئون خود توجه کامل و یکسان داشته باشد؛ پس باید گزینش کند. از سوی دیگر، چون ارضای خواست‌های گوناگون در این جهان معمولاً از راه بدن حاصل می‌شود، انسان، علاوه بر توجه نفسانی، ناچار است افعال خارجی خود را نیز گزینش کند.

با توجه به موضوع مقاله حاضر، مطلب فوق را می‌توان به شکل دیگری نیز تقریر نمود: وقتی که روح یا نفس انسان به عالم طبع و بدن توجه داشته باشد و در امر تدبیر فعالیت‌های غریزی و حیاتی مشترک بین انسان و حیوان باشد، کلیه فعالیت‌های غریزی ضروری برای بقای حیات، در سایه نظارت و تدبیر آن (= روح یا نفس) به فعالیت‌های منظم و پیچیده خود در دامنه بسیار وسیعی که تمامی سلول‌ها و اعضا و نسوج را در برمی‌گیرد، خواهند پرداخت - که از آن به «خود حیوانی» یا «نفس غریزی» تعبیر می‌شود.

علاوه بر آن، به درجه‌ای از «خود» که به ارزش‌های والای انسانی و جنبه‌های علوی و معنوی تجلی آن می‌پردازد، «خود ملکوتی» یا «خود قدسی» گفته می‌شود. پس چنین نیست که «خود»های اصیل گوناگونی در وجود انسان در عرض هم فعال باشند، اما تردیدی هم نیست که انسان «خود»های گوناگونی دارد که این خودها مقتضیات، درجات و مراتب مختلفی دارند که در کل، نفس انسانی نامیده می‌شوند؛ به تعبیر حکمای اسلامی، «النفس فی وحدتها کل القوی»: نفس انسان، در عین وحدت، از قوای گوناگونی برخوردار است.

نفس به هنگام تنزل به پایین‌ترین درجه خود، یعنی به مرحله تدبیر بدن - که متعلق به عالم طبع است - خود حیوانی، و وقتی به درجات بالا صعود نموده، ظهور معنوی و ملکوتی می‌یابد، خود قدسی یا خود واقعی انسان نامیده می‌شود؛ زیرا این جنبه از نفس است که به انسان اختصاص دارد و پشتوانه سیر و عروج او در عالم حقیقت به شمار می‌آید. اما خودی که باید محدود و مهار گردد و با سرکشی‌های آن مبارزه شود، همان خود حیوانی است که در اصل، خود واقعی نیست و به تعبیری «خود طفیلی» است؛ یعنی این خود جزو حقیقت انسانی نیست

و در فعلیت اخیر او که همانا صورت انسانی باشد، دخالت ندارد و لذا به یک معنی «ناخود» است نه «خود». خود حقیقی انسان، خود ملکوتی او است.

اسلام انسان را حیوانی سرشته از مجموعه غرایز مشترک با حیوانات دیگر معرفی می‌کند که در عین حال نفخه‌ای از روح الهی و لمعه‌ای از ملکوت در وجود او تابیده شده است، و «من» واقعی و اصیل انسان، همین بُعد ملکوتی او است. از همین رو است که وقتی در جدال امیال گوناگون و متزاحم انسانی، اراده اخلاقی، که مبدأ آن همان خود ملکوتی است، بر میل طبیعی پیروز می‌شود، انسان احساس پیروزی می‌کند؛ اما در خلاف این صورت، احساس شکست می‌کند.

اما چگونه است که علی‌رغم آنکه شکست و پیروزی هر دو از بطن وجود خود او نشأت می‌گیرند، غلبه هر کدام از طرفین برای او علی‌السویه نیست؟ مگر نه آن است که در هر دو حال بر خود پیروز شده یا از خود شکست خورده است؟

گفتنی است که در زمان احساس پیروزی، خود واقعی که همان خود ملکوتی و مبدأ اراده اخلاقی و تحت فرمان عقل باشد، بر خود طبیعی یا «ناخود» غلبه می‌کند؛ و همین غلبه خود بر ناخود، احساس موفقیت و پیروزی را در افراد ایجاد می‌کند؛ و برعکس، آن‌گاه که میل طبیعی بر اراده اخلاقی و خود حقیقی غالب می‌شود، احساس شکست و شرمندگی را به دنبال می‌آورد.

تمام جنگ‌ها و مبارزاتی که انسان از نظر اخلاقی و ضد اخلاقی در درون خود دارد، در واقع مبارزه «خود» با «ناخود» است. آن‌جا که امیال حیوانی پیروزند و حکومت مطلقه دارند و روی عقل و فطرت و اراده انسانی پوشیده است، خود اصلی انسان مغلوب و فراموش شده است - که باید در جستجوی آن بود. چنین کسی من حقیقی را باخته است؛ « قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ »

(زمر/۱۵): بگو زیان کردگان کسانی هستند که خودشان را باخته‌اند؛ یعنی به جای «خود»، «ناخود» را «خود» پنداشته، خود اصیل را فراموش کرده‌اند و خود طفیلی بر وجود آنان حکومت می‌کند؛ « وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسُوا أَنْفُسَهُمْ » (حشر /۱۹): مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنان را از یاد خودشان برد.

از این رو، در قرآن «خودفراموشی» در مقابل «خودیابی» قرار می‌گیرد؛ و مذموم است. خودیابی و «خودیادآوری» هم جز با «خودیادآوری» امکان ندارد. در منطق قرآن کریم این دو از یکدیگر جدا نیست: کسی که خدا و ارتباط خود با خدا را به فراموشی می‌سپارد، «ناخود» را به جای خود واقعی می‌گذارد و لذا به «خودفراموشی» می‌افتد؛ چنانکه اگر کسی با خود حقیقی خویش آشنا شود، همین معرفت مستقیماً او را به معرفت ذات پروردگار خواهد رساند؛ زیرا حقیقت نفس به خدا تعلق دارد و نفخه‌ای الهی است، و زمانی که حائل‌های نفسانی کنار رود، با عنایت به سیر تکامل روحی انسان و افزایش سعه وجودی نفس، شهود ذات الهی نیز از طریق معرفت نفس بیشتر و کاملتر تحقق خواهد یافت؛ از این جهت است که در تعالیم اسلامی «معرفت نفس» به عنوان کاملترین راه معرفت الهی معرفی شده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» (غررالحکم و دررالكلم، ج ۲، فصل هفتاد و هشتم، شماره ۱۸۷)

از آن‌جاکه حقیقت نفس انسان چیزی جز فروغ الهی و اتصال به درگاه خدا نیست و تا توجه به خدا پیدا نشود نفس نیز ناشناخته خواهد ماند، انسان در عبادت - که روح آن توجه به ذات حق است - خود حقیقی خویش را می‌یابد؛ به بیان دیگر، حقیقت عبادت، یاد خدا و بازیافتن و پیدا کردن «خود» اصیل انسانی است. حضرت

امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه تعبیری بسیار عالی دارند: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتَهُ وَ قَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا» (غررالحکم و دررالکلم، ج ۲، فصل پنجاه و چهارم، شماره ۱۸، ص ۴۹۵): در شگفتم از کسی که چون گم شده‌ای دارد به جستجوی آن می‌پردازد در حالی که «خود» را گم کرده اما در پی یافتن آن نیست!

مولوی نیز در این زمینه تمثیل خوبی دارد: کسی زمینی را جهت ساختن خانه تهیه می‌کند اما، به علتی، نمی‌تواند در روز خانه را بسازد بلکه شبها این کار را - با زحمت فراوان - انجام می‌دهد؛ اما پس از اتمام، با حیرت تمام درمی‌یابد که خانه را در زمین دیگری بنا کرده و زمین خودش خالی است. این، حالت کسی است که در قیامت «خود» خود را لاطائل و همچون زمینی خالی می‌بیند که در آن هیچ کشت نشده است، و هر چه کار کرده و زحمت کشیده و عمری بدان مشغول بوده، نه خود واقعی، بلکه «ناخود» او بوده است.

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه، تن خاکی تو	کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی	گوهر جان را نیایی فربهی
گر میان مشک، تن را جا شود	وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر دل بمال	مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال

(مولوی، دفتر ششم)

نظر فلاسفه غرب

هانری برگسون

برگسون، فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، در فلسفه خویش از چهار مفهوم عمده «زمان، آزادی، یاد و تکامل» تعبیری نو عرضه می‌دارد. این مفاهیم در فلسفه

او به گونه‌ای در هم آمیخته‌اند که در مقابل ماتریالیسم، مکانیسم و دترمینیسم (= موجبیّت) نظریه خاصی را شکل داده‌اند که تا حد زیادی بر پدیده تغییر یا جریان استوار است؛ بدین معنا که کیهان در تداوم خود پیوسته چیزهای تازه و پیش‌بینی‌نشده‌ای می‌آفریند. همچنین، برگسون آزمایش مستقیم و آگاهانه را قابل اعتمادترین معرفت بشری می‌داند. (لوئی، ج ۲، ص ۶۱۱)

فلسفه برگسون بر مبنای شهود بنا شده است. به اجمال، فلسفه او را فلسفه زمان یا- به تعبیر خود او - فلسفه «دیرند» نامیده‌اند. از نظر برگسون، واقعیت، همان استمرار و جریان است؛ و اشتباه متفکران پیشین آن بوده است که این استمرار و جریان را به صورت اموری ساکن و مجزا مورد ملاحظه قرار داده‌اند. و همین سبب شده است که نتوانند بسیاری از معضلات فلسفی، از قبیل اختیار انسان و رابطه میان نفس و بدن را حل کنند.

برگسون در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد: «آنچه من به عنوان مغز و اساس این نظریه لحاظ می‌کنم شهود دیرند است.» بر این مبنای آنچه می‌تواند حقیقت زمان و دیرند را درک کند، شهود است. وی شهود را در مقابل تحلیل و عقل قرار می‌دهد. عقل مطالعه علمی جهان خارج را از راه تحلیل و طبقه‌بندی پیش می‌برد. طبیعت عقل چنان است که اشیا را به صور ساکن و مجزایی که در مجاورت مکانی قرار دارند، در نظر می‌گیرد و مورد مطالعه قرار می‌دهد. منظور او از «شهود»، «وجدان یا آگاهی بی‌واسطه و مستقیم از واقعیت» است. و اما متعلق شهود چیست؟ جواب: حرکت، شدن، دیرند و یا استمرار. عقل جهان را از طریق مفاهیم می‌شناسد؛ و سروکار در شناخت مفهومی، با امور ثابت و ساکن است؛ اما واقعیت، عین استمرار

و جریان است؛ لذا به محض آنکه سعی شود که از طریق مفاهیم و به کمک عقل تبیین شود، در حقیقت استمرار و جریان و تغییر را از آن گرفته‌اند.

برگسون جهان را به دو بخش مجزا تقسیم می‌کند: ۱. حیات و زندگی؛ ۲. ماده. عقل از فهم حیات که عین استمرار است عاجز است و با ماده سنخیت دارد. متعلق شهود نیز حیات درونی خود، یعنی روح است. شهود، اول از هر چیز، با دیرند (= زمان واقعی) ارتباط دارد؛ و آن را در حیات خویش می‌یابد؛ یعنی در «رویت مستقیم روح با روح». (برگسون، فکر و متحرک بالذات، ص ۳۵)

برگسون علم و متافیزیک را در این احساس، متفاوت از هم می‌داند: علم، محصول عقل است و با تحلیل کار می‌کند؛ اما فلسفه و متافیزیک، بر شهود مبتنی هستند و از آن جا که واقعیت همان شدن یا دیرند واقعی یا حیات روح است، متافیزیک است که واقعیت را بر ما آشکار می‌سازد. (برگسون، فکر و متحرک بالذات، ص ۵۰)

اساس فلسفه برگسون را «زمان» تشکیل می‌دهد و وی در کتاب‌های مختلف خود به این موضوع می‌پردازد. وی برای نخستین بار در رساله دکتری خود، نخستین داده‌های وجدان یا زمان و اختیار، معنای زمان و مکان را توضیح می‌دهد. قصد وی در این کتاب حل معضل اختیار انسان است و می‌کوشد این مشکل را با توضیح معنای حقیقی زمان برطرف کند.

برگسون به دو نوع زمان قائل است:

۱. زمانی که فیزیک به کار می‌برد؛

۲. زمانی که مستقیماً آن را تجربه می‌کنیم.

زمان اول یا زمان علمی، با خط مستقیم نشان داده می‌شود و با ساعت قابل اندازه‌گیری است؛ اما زمان دوم که «دیرند» نامیده می‌شود و حقیقت زمان نیز همین است، تنها زمانی است که جریان و تداوم دارد. (برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اختیار، ص ۷۷، ۸۹، ۹۵، ۹۹)

صرفاً آنچه می‌تواند ما را به معنای حقیقی زمان رهنمون کند، «مطالعه احوال نفس» است؛ زیرا حقیقت زمان صرفاً آن جا که حیات باشد و صرفاً برای یک ناظر خودآگاه و ذی‌شعور تحقق می‌یابد.

برگسون در کتاب زمان و اختیار پس از توضیح مبسوط «دیرند راستین»، بر مبنای آن، «دو سیمای من» را ترسیم می‌کند:

نفس ما سطح عالم خارج را لمس می‌کند. دریافت‌های حسی متوالی ما هر چند در یکدیگر ذوب می‌شوند، از بیرونی بودن متقابل که وصف عینی عللند چیزی در خود نگه می‌دارند و به این سبب است که زندگانی روحی سطحی ما در یک محیط همگن می‌گذرد، بی‌آنکه این گونه نمایش ذهنی مستلزم کوشش شدیدی برای ما باشد. اما صفت نمادی این نمایش ذهنی، به تدریج که در ژرفای وجدان بیشتر نفوذ می‌کنیم، بیش از پیش چشم گیر می‌شود. من درونی، آنکه حس می‌کند و شور عشق دارد، آنکه به سنجش می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد، نیرویی است که حالات و تطوراتش در هم نفوذ کامل دارند؛ و به محض اینکه آن‌ها را برای وقوع و سیر در فضا از یکدیگر جدا کنند، به دگرگونی عمیقی دچار می‌شوند؛ اما چون این من عمیق‌تر با من سطحی تنها همان یک شخص را می‌سازد، به ناچار به نظر می‌رسد که هر دو به یک گونه دوام دارند.

این است که برای حذف توانایی من در درک یک زمان همگن، کافی است این قشر سطحی‌تر امور روانی را که نفس من به عنوان تنظیم کننده به کار می‌برد از آن جدا سازم. خواب و رؤیا ما را دقیقاً در این شرایط قرار می‌دهند؛ زیرا در حالتی که خواب فعالیت‌های بدنمان را آهسته می‌کند، به ویژه سطح ارتباط بین «من» و اشیا را دگرگون

می‌کند، دیگر دیرند را اندازه نمی‌گیریم، اما آن را حس می‌کنیم که از حالت کمی به حالت کیفی باز می‌گردد. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۱۷-۱۱۶)

نتیجه آنکه:

دو صورت کثرت، و دو ارزیابی کاملاً مختلف از «دیرند» را تشخیص می‌دهیم. در زیر «دیرند» همگن (= نماد ذی‌تعدد دیرند راستین) یک روانشناسی دقیق دیرندی را می‌یابیم. ولی غالباً ما به اولی، یعنی به سایه خویشتن من در فضای همگن، اکتفا می‌کنیم. وجدان بی‌آرام ما به سبب میل پایدار به تشخیص، نماد را به جای واقعیت می‌گذارد یا واقعیت را فقط از دریچه نماد درک می‌کند. چون من، بدین‌سان منکسر و به همین جهت منقسم، برای الزامات زندگی اجتماعی به مراتب آماده‌تر است. نفس ما این من سطحی را ترجیح می‌دهد و، به تدریج، من اصلی را گم می‌کند. برای اینکه من اصلی را دریابیم، به گونه‌ای که یک وجدان نامشوش آن را درک می‌کند، یک کوشش شدید تحلیل ضرورت دارد. به مدد این تحلیل امور روانی درونی و زنده را از تفسیر آن‌ها جدا می‌سازیم. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۱۹-۱۱۸)

زندگانی اجتماعی ما، از لحاظ عمل، برای ما اهمیت بیشتری دارد تا زندگی درونی و مشخص ما. به طور غریزی مایلیم تأثرات خود را به منظور بیان آن‌ها، به وسیله کلام متحجر کنیم. از این جا است که ما خود تأثراتمان از اشیا را که پیوسته دگرگون است، با مؤثر خارجی مداومش، به ویژه با کلمه‌ای که آن شیء را بیان می‌کند، اشتباه می‌گیریم؛ همچنان که «دیرند» بی‌قرار خویشتن ما از راه تصویری که در فضای همگن ایجاد می‌کند. ثابت می‌شود؛ و بدین‌سان، تأثرات پیوسته دگرگون ما، در حالی که دور شیء خارجی - یعنی دور علت خودش - پیچان است، شکل دقیق و سکون آن را به خود می‌گیرد. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۲۰)

بنابراین، سرانجام دو «من» - یا نفس - متفاوت داریم که یکی از آن‌ها همچون تصویر خارجی دیگری است - نمایش فضایی یا تو گویی نمایش اجتماعی آن. ما به اولی به مدد

یک تفکر عمیق می‌رسیم، تفکری که حالت درونی ما را مانند موجوداتی زنده همیشه در راه شکل، مانند حالات اندازه‌پذیری که در یکدیگر نفوذ دارند، به ادراک یقینی ما می‌رساند. اما لحظاتی که ما خود را بدینسان در آن باز می‌شناسیم کمیابند و از اینجاست که ما به ندرت آزادیم. در اکثر اوقات، ما بیرون از خود زندگی می‌کنیم، و از خویشتن خود جز شیخ بیرنگ و سایه‌ای از دیرند ناب درک نمی‌کنیم. لذا زندگی ما بیشتر دراندیشنده است، یعنی ما بیشتر «به کار افتاده» هستیم تا کار کننده. عمل به اختیار، تصرف دوباره خویش، و استقرار مجدد در دیرند محض است. واقعیت آن است که هرگاه به مدد یک کوشش شدید عقلی، دیدگانمان را از این سایه‌ای که در تعقیب ماست برداریم و وارد خود شویم، به این «من» علم حضوری خواهیم یافت. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۲۱۳)

کی یرکگارد

سورن کی یرکگارد، متفکر دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳) است که در عصر ما تفکر معنوی او به صورتی نوآیین و با قدرتی بی‌سابقه به عرصه ظهور آمد. وی در اولین اثر بزرگ خود با عنوان *یا این یا آن*، سه مرحله و معنای متفاوت از مراتب وجود انسان را که او از آن به *اگزریستانس* یا *قیام ظهوری* تعبیر می‌کند، نام می‌برد. منظور وی از مرحله اول، آدم استحسانی یا فرد متذوق است که زیستن را در لذت بردن و خوش بودن خلاصه می‌کند؛ و پیوستگی زمان برایش مفهومی ندارد. آدم استحسانی جانداران را نیز چون اجسام و افکار به بازی می‌گیرد؛ از یکی به دیگری می‌رود؛ برای او هیچ کس و هیچ چیز و هیچ اندیشه محل تأمل و توقف قرار نمی‌گیرد؛ در امور و مسائل رسوخ نمی‌کند؛ در هیچ چیز ریشه نمی‌گیرد؛ از سطح هر چیزی عبور می‌کند؛ اهل تفنن و تذوق است؛ فقط لذات برای او از عمق

برخوردارند؛ و یگانه قانونی که بدان گردن می‌نهد و از آن تبعیت می‌کند، این است: دم را غنیمت دان.

در اگزیستانس اول، آنچه مرد استحسانی را مجذوب می‌کند، نفس نیروی لذت است؛ دستخوش عجله شیطانی در شکار لذات است؛ و در آنچه می‌خواهد و می‌جوید موفق و پیروز است؛ زیرا کسی را تاب مقاومت در مقابل چنین حیات متحرک و جوشان و پرخروشی که از نیروی شیطانی برخوردار است، نیست؛ هوای نفسانی او همه چیز را فرامی‌گیرد؛ پس از هر پیروزی رو به جانبی دیگر می‌کند و به دنبال کسب موفقیت دیگری می‌رود؛ نمی‌تواند آنی را بدون لذت‌جویی بگذراند؛ برای آنچه می‌خواهد انجام دهد طرحی نمی‌ریزد و نقشه‌ای نمی‌کشد؛ زیرا نقشه‌ها در ذات اویند و به کسب و تمهید آن‌ها نیازی ندارد. حاصل آنکه چنین فردی از احوال عارفانه خالی است؛ و از انفعالات روانشناختی - در معنای متداول آن - برخوردار است؛ به دنبال لذت و کامیابی است؛ اما امکان ادامه آن لذت نیز برای او مقدور نیست؛ زیرا لذاتِ وهمی، پس از استیفا بلافاصله محو و زایل می‌شوند، و محو و اثبات از لوازم ذاتی چنین لذت‌هایی است - لذت امری است جدالی (= دیالکتیک)، و اثبات آن مستلزم محو و زوال آن، و میل به آن مقتضی بی‌میلی و بیزاری و دلزدگی نسبت به آن است. موجودی که این نحوه زندگی را برای خود «اختیار» می‌کند، با استیفای این لذات در حیطه بی‌اختیاری قرار می‌گیرد و آنچه برای او در بی‌اختیاری روی می‌دهد، بر حکم قانون سیر جدالی یا دیالکتیکی‌ای است که وقوع می‌پذیرد و در کل، اختیار او در استیفای لذات، جز امری وهمی بیش نیست.

از آن جا که حالت بی تفاوتی، از بی‌اختیاری شخص ناشی می‌شود و با آن قرین است، خیلی زود نیز به نومی‌دی منجر می‌شود. اگزیستانس استحسانی به بن‌بست می‌رسد و دستخوش ناامیدی می‌گردد، اما گرچه زندگی در مرحله استحسانی بیهوده‌ترین بیهودگی‌ها است، از نظر آنان نومی‌دی ناشی از آن بهترین مفرّ و پناهگاه است. این نومی‌دی قادر است «لحظه»ی درخشانی ایجاد کند که باعث شود آدمی از زمان فانی و گذران، به دولت وقت باقی و جاویدان رو کند. این لحظه، حد نهایی مرحله استحسانی است؛ و موجب عروج به مرحله بالاتر، یعنی به مرحله اخلاق می‌شود.

در فاصله میان این دو مرحله، حالتی هست که کی‌یرگارد آن را «ایرونی»^۱ (ironie) می‌نامد. ایرونی گذار از دنیای عادی و فانی است؛ یعنی مرحله‌ای که فرد، دنیای عادی را نادیده گرفته، ترک کند. اگزیستانس ایرونی مرحله تکلیف و مسئولیت و خودآگاهی است. با این حالت، انسان از وضعیت بی‌واسطه عادی درمی‌گذرد و برای او خصوصیات دنیای فانی، با امیدواری، به بقای مقام اخلاق می‌پیوندد و بدین صورت، راه برای ورود به مرحله جدالی (= دیالکتیک) گشوده می‌شود.

با این همه، ایرونی به خودی خود به مرحله اخلاقی منجر نمی‌شود، بلکه فقط حصول آن را ممکن می‌سازد؛ زیرا در مقابل مرحله استحسانی که حیطة بی‌تفاوتی و بی‌اختیاری است، مرحله اخلاق، اختیار و آزادی قرار دارد. آدم متذوق و استحسانی، در تقید به قید استیفای لذات، همواره همان است که هست؛ برخلاف آدم اخلاقی که در راه آزادی و تکمیل نفس خویش همواره در سیر و سلوک و جد و جهد و جدال است.

اهل استحسان، برای عروج به مرحله بالاتر، باید ناامیدی را اختیار کنند. ناامیدی، امری اختیاری و مستلزم آزادی آدمی است. انسان تنها در ضمن آزادی است که می‌تواند ناامید باشد. ناامیدی حالتی است مسبوق به اختیار. به تبع ناامیدی، امر مهمی وقوع می‌یابد که فرد متذوق قبلاً از آن محروم بوده است، و آن عبارت است از یاد و خاطره. یأس و ناامیدی در فلسفه "کی‌یرکگارد" معادل مرحله حرمان یا خودآگاهی نامسعود در فلسفه "هگل" است که در آن نوعی صحو بعد از محورخ می‌دهد و فردی که مستغرق در لذت است به افسورد و محال می‌رسد؛ یعنی به تعارض لذت و الم؛ و این او را مستعد درک بقا و دوام زمان، یعنی مستعد درک خودآگاهی یا ادراک حقیقت دوام خویش می‌کند. در یأس نوعی دوگانگی هست و فرد از خود برون می‌شود.

اختلاف اساسی دیگری نیز میان این دو اگزیستانس، یعنی میان آدم استحسانی (= متذوق) و آدم اخلاقی وجود دارد و آن اینکه رجوع رفتار آدم متذوق به خود او است و بس؛ گویی در جهان تنها است؛ حال آنکه رفتار آدم اخلاقی، باینکه مخصوص به خود اوست، متوجه دیگران و مندرج در مقوله عام نیز هست.

آن که از حیات اخلاقی برخوردار است، طالب امور مشترک میان ابنای بشری است. خصوصیات اصلی او، طلب امر عام است نه خاص. به همین دلیل خویش‌شناسی او یک امر اتفاقی یا یک مشاهده ساده نیست، بلکه معرفتی است فعال نسبت به امور عام، و شامل در خلال امور خاص و شخصی؛ و از همین جا است که خویش‌شناسی او با آدم‌شناسی ملازمه پیدا می‌کند. آنکه اخلاقاً خود را برمی‌گزیند تکلیفی را بر عهده خویش گرفته است. این تکلیف، تملک نفس و خویش‌داری و مسئول بودن است، مسئول به یک معنی مشخص، مسئول در قبال

نظام اشیا و امور پیرامون خود، و در آخر مسئول در برابر خداوند. بنابراین، آدم اخلاقی، بیش از هر چیز، مرد تکلیف است، تکلیفی که خود آزادانه و در عین آگاهی و وقوف کامل به مسئولیت خویش قبول و اختیار کرده است. او معتقد است که هر فرد آدمی مأموریتی دارد؛ البته اختلافات را فراموش نمی‌کند؛ اما می‌گوید: مسأله، مأموریت داشتن و متعهد و ملتزم بودن به امری است که میان همه افراد مشترک است. او، با انگیزه این مأموریت، آنچه را که بر ذمه گرفته عملاً انجام می‌دهد. وسیله‌ای برای معاش دارد و از طریق ازدواج، نه تنها به امر عام واقعیت می‌بخشد، در مقابل عشق‌های عجیب و غریب و رمانتیک، از دوستی باقی و ماندگار دفاع می‌کند. آدم اخلاقی با عشق ازدواج می‌کند و خواست او حفظ عشق در طول زمان است. نکته قابل توجه آنکه، جاودانگی و بقایی که آدم اخلاقی بدان دست می‌یابد، امری مربوط به آینده نیست، بلکه برای او در ضمن همه لحظاتی که فرا می‌رسند حضور دارد.

آدم استحسانی (= اگزیستانس اول) زمان را می‌گذرد؛ زیرا به‌طور کلی زمان برای او واقعیت ندارد. باید گفت کشتن آنات از طریق غفلت از آنها و از طریق غوطه‌خوردن در لذات، یک پیروزی حقیقی بر زمان فانی و وصول به وقت باقی نیست، بلکه منحصراً فراموش کردن زمان باقی است. اما آدم اخلاقی (= اگزیستانس دوم) زمان را نمی‌گذرد، فراموش نیز نمی‌کند، بلکه او سیر زمان را در جاودانگی متوقف می‌سازد.

با نظر به آنچه درباره صفات مرد اخلاقی گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید: درواقع، صفت بارز مرحله اخلاق، «وصول به خوشبختی» نیست؛ زیرا سعادت فی‌نفسه منحصراً با نامتناهی نسبت دارد. مرحله اخلاق می‌آموزد که چگونه قدر

خوشبختی را بدانیم یا به عبارت بهتر، اخلاق یاد می‌دهد که چگونه، در عین بدبختی، خوشبخت باشیم.

این خوشبختی در عین بدبختی - که همان موقف اخلاق است - مرحله‌ای است که کی‌یرکگارد آن را به نحوی رد می‌کند و لااقل آن را برای خود نمی‌پسندد. او در این باره می‌نویسد:

وقتی کتاب "یا این یا آن"^۲ را شروع کردم وضعی به منتهی درجه متزلزل داشتم. خوب، متوجه شدم که برای من حصول حالتی آرام و سرشار از اطمینان از آن‌گونه که اکثر مردم دارند (مرحله اخلاقی) به هیچ وجه ممکن نیست. دانستم که من باید کاملاً در نومیدی و احساسات (مرحله استحسانی) غوطه ور شوم و یا به عنوان تنها ضرورت زندگی دین را اختیار کنم (مرحله ایمان). (مستعان، ص ۲۰)

بسیاری از امور، کی‌یرکگارد را از این حد وسط آرام و عافیت‌طلبانه - که مرحله اخلاق باشد - جدا می‌ساخت و مانع می‌شد که او در موقف اخلاق متوقف بماند. یکی اینکه قادر نبود راز غم و درد خود را با دیگری در میان گذارد؛ مهم‌تر آنکه احساس می‌کرد مأموریت و رسالتی به او نشان داده شده است؛ و آخر اینکه تمایل عمیق و عجیبی به مطلق داشت. اندوه مستمر ناشی از احساسات و انفعالات استحسانی و سکون و آرامش عافیت‌طلبانه، اخلاق او را به جستجوی عالم دیگری می‌کشاند، و این همان مرحله دینی است که در اواخر کتاب *یا این یا آن* به طرح آن وارد می‌شود:

رستگاری حقیقی به تبع این فکر حاصل می‌شود که حق با خداوند است و انسان همیشه در مقابل خداوند خطاکار است. آنکه جهاد با او ضروری است خداست نه مردم. باید با او به جنگ درآیی تا قبل از برآوردن طلبت، رهایت نکند. وقتی می‌گویند: تو را چه رسد که با خدا درافتی، منظور فقط این است که حق نداری در برابر او خود را محق بدانی.

فقط با فهم و قبول اینکه حق با تو نیست می‌توانی با او از در مبارزه درآیی. (مستعان، ص ۱۰۱)

این ستیزه‌جویی تازه و حیرت‌آور را کی‌یرکگارد در چند کتاب خود تبیین می‌کند. کی‌یرکگارد عشق شدید افلاطونی خود به نامزدش را نادیده می‌گیرد، و همان منشأ ارتباط او با خدا می‌گردد. در این هنگام بیش از هر وقت دیگر عاشق است و این عشق را برای همیشه حفظ می‌کند و به آن جاودانگی می‌بخشد. این جاودانگی در مرحله سوم به نوعی است که در زمان رسوخ می‌کند و امر زمانی و دنیوی را حفظ می‌کند و بار امانت را بر دوش می‌کشد. این همان جاودانگی و بقایی است که عارفان ما آن را به نام «وقت» خوانده‌اند.

کی‌یرکگارد در کتاب *ترس و لرز* به تعریف ایمان و تبیین اگریستانس سوم، یعنی به مرحله دینی می‌پردازد و در پاسخ این سؤال که چه کسی می‌تواند ادعای داشتن ایمان کند، می‌گوید: کسی که مانند ابراهیم، پدر ایمان، اعتقاد و ایمان داشته باشد که برای خداوند هر ناممکنی ممکن است. در این کتاب، کی‌یرکگارد با بیانی غنایی و بسیار قوی لحظاتی را توصیف می‌کند که ابراهیم رو به جانب میعادگاه خود با خدا داشته است، میعادگاهی که قربانگاه است، قربانگاه پسرش، پسری که فرزند «عهد» است، پسری که تنها تمنای یک زندگی سرشار از وفاداری نسبت به خداوند است؛ اما برای ابراهیم، پدر ایمان، این میعادگاه و قربانگاه چیز دیگری نیز هست: محل وقوع یک معجزه دیگر، و او از پیش بر این نکته واقف است. ابراهیم در حالی که از هر جهت برای قربان کردن فرزندش - چنان‌که خدا می‌خواست - آماده بود، باور و قبول داشت که خدا فرزندش را از او نخواهد گرفت. آنچه او باور داشت در یک کلمه خلاصه می‌شود: «محال»؛ و در یک جمله شرح می‌گردد: آنچه برای بشر محال است، برای خداوند محال نیست.

پس ایمان، یعنی ایمان به محال، یعنی تفویض امر به حق، یعنی اعتقاد به مشیت الهی که بر هر امر دیگر غلبه دارد؛ پس ایمان مستلزم حرکتی است دوگانه. به نظر کی‌یرکگارد چیزی به نام مجادله (= دیالکتیک)ی ایمان وجود دارد. تسلیم و رضا شرط ایمان است. تسلیم و رضا در نظر کی‌یرکگارد عبارت است از حالتی که جوهر زندگی در یک خواست و طلب متمرکز می‌شود، به نحوی که هیچ‌چیز غیر از آن یک چیز مطلوب نیست؛ همه چیز در جنب آن رنگ می‌بازد و به هر چیز از ورای آن نگریسته می‌شود؛ فقط همان است که موضوع و ریشه تفکر دایم و مستمر ما قرار می‌گیرد، و سرانجام با تسلیم و رضا در مقابل خداوند این تنها امر مطلوب نیز ترک، و از آن چشم پوشیده می‌شود؛ و بدین قرار، معنی تسلیم و رضا با معنی ترک ملازمه پیدا می‌کند. این فعل مستلزم همت و نیروی معنوی بسیار است و از همین جا است که کی‌یرکگارد اهل تسلیم و رضا را شهسوار (= شوالیه) تسلیم و رضا می‌نامد. با این حال، ایمان به معنی واقعی مسبوق به تسلیم و رضا است و بدون آن ممکن نیست. اما تسلیم و رضا ایمان نیست؛ زیرا انسان قادر است آن را به جد و جهد خویش اکتساب کند، حال آنکه ایمان از مواهب است و نه از مکتسبات.

برای کی‌یرکگارد ایمان امری مبتنی بر تقرّر ظهوری است. ایمان از سنخ کشف و شهود و وحی عام و از سنخ عقل هدایت است نه از مقوله عقل مشترک؛ و تحقق آن امری است وهبی و خلاف انتظار، نه امری حاصل از تمسک و اختیار آدمی. اگر بخواهیم در این جا اصطلاح مورد علاقه کی‌یرکگارد را به کار ببریم باید بگوییم: سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است؛ که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست؛ زیرا عقل همواره موجود است. آن گاه که ابراهیم خود را مقابل امر

فراکیش باز می‌یافت، نمی‌توان گفت که او امر فراکیش را می‌فهمید، بلکه باید گفت حضور آن را ادراک می‌کرد. چنین حالتی وقتی حاصل می‌شود که عقل و فراکیش، با هم، در یک حال، تقابل پیدا کنند. ایمان، وضع مجامع است؛ پس ایمان یا سیر ایمانی، نه به حساب عقل مسبوق است و نه به فتوای اخلاق؛ هیچ نوع بستگی و ارتباط به امور دیگر ندارد؛ جهشی است که چشم‌بسته و شور در دل، به یاری محال انجام می‌گیرد؛ خصوصیت اصلی آن، به انقطاع نظر از عالم مقید نیست، بلکه به طلب و یافت بی‌واسطه، یعنی مستقیماً به حول و قوه‌ الهی مقید است.

تا این‌جا اجمالاً فرق میان کسی که در حیطة اخلاق قرار دارد و کسی که در ساحت دین است بر ما معلوم شد: آدم اخلاقی همواره در پی متحقق ساختن امر عام است، حال آنکه ایمان امری است فراکیش که به مدد آن آدمی تا ورائی امر عام عروج می‌کند.

در پایان، نقل سخنی از کی‌یرگگارد در مورد برترین هستی (=اگزیستانس) که هستی دینی و هستی روبروی خداست، بجا است:

من به راستی من نیستم مگر آنکه روبروی خدا باشم، هرچه بیشتر خود را روبروی خدا حس کنم بیشتر من خواهم بود و هر چه بیشتر من شوم بیشتر خود را روبروی خدا حس خواهم کرد.^۳ (مستعان، ص ۱۲۰)

هیدگر^۴

فلسفه هیدگر به پرسش از معنای هستی جواب می‌دهد. این پرسش در حقیقت همان پرسشی بود که نخستین پژوهش‌های فلسفه غربی را به حرکت درآورد. او

هنگامی که دربارهٔ انسان سخن می‌گویند، عموماً تعبیر آلمانی «*دازاین*» را برای جلب توجه به قوام هستی‌شناختی انسان به کار می‌برند. این تعبیر آلمانی معمولاً در بحث‌های انگلیسی از تفکر هیدگر ترجمه نمی‌شود و به همان صورت آلمانی نوشته می‌شود. معنای تحت‌اللفظی این کلمه عبارت است از «هستی - آنجا»، گرچه در فلسفهٔ معهود و متعارف آلمانی، از این کلمه به معنای «وجود» استفاده شده بود.

مراد از این که انسان «هستی - آنجا» است، توجه دادن به تنهایی او است؛ به منزلهٔ کسی که همواره خودش را در موقعیتی خاص می‌یابد و در عین حال او «آنجا» است؛ بدین معنای «آنجا» (بودن) او بر او منکشف می‌شود و مرکز رجوع او است. گرچه از «*دازاین*» عموماً برای «وجود» استفاده می‌شود، هیدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند و خود همین کلمهٔ وجود (*existence*) را نیز به معنایی محدود برای نوعی از هستی که متعلق به دازاین است مورد استفاده قرار می‌دهد. درحالی‌که انسان، اتم‌ها، کوه‌ها، درخت‌ها، ستاره‌ها و اشیای بی‌شمار دیگر جملگی «هستند»، انسان در این میان از همهٔ باشندگان دیگر متمایز است؛ چون او نه فقط هست، از کیستی خود آگاه است؛ و در قبال این هستی خود مسئولیتی دارد؛ پس بدین معنا، فقط اوست که «وجود دارد»؛ به عبارت دیگر، او از دایرهٔ عام باشندگان یا هست‌ها به عنوان باشندهٔ خاصی برون می‌جهد و می‌ایستد تا دربارهٔ هستی تصمیم بگیرد. «دازاین» باشنده‌ای است که برای او در هستی‌اش، این هستی، مسئله است.

هیدگر را اغلب «فیلسوف وجودی» (*existentialist*) گفته‌اند و یقیناً فلسفهٔ او وجودی تأسیس شده است. طلب هستی، از هستی خود پرسشگر آغاز می‌شود؛

یعنی دازاین انسانی، به آشکارکردن ساختار وجود او می‌انجامد. اما هیدگر فیلسوفی وجودی به معنای محدود کلمه وجودی نیست؛ یعنی کسی نیست که علاقه او در وهله نخست به انسان باشد، یا کسی که فاعلیت ذهن انسان را معیار همه چیزها قرار دهد. گرچه انسان باشنده، نمونه‌ای است که با توجه به هستی‌اش از او پرسش می‌شود تا به تحقیق در هستی بی‌بنیاد مجبور شود، هیدگر این وظیفه، یعنی پژوهش در باب هستی انسان را، «هستی‌شناسی بنیادی» محسوب می‌کند و نه مطالعه‌ای فی‌نفسه کامل درباره انسان. از ابتدا تا انتها، هدف تفکر هیدگر، پرسش از معنای هستی به وسعترین معنای آن است؛ اما هیچ راه مستقیم یا همواری وجود ندارد که به حل این مسئله بینجامد. آدمی نخست باید از جنبه وجود انسان و با فهم دست‌اولی از آنچه به معنای بودن در جهان است به آن معنای هستی پی ببرد، اما پس از آن باید با توجه به فهمی که می‌توان از آن هستی عام ترکیب کرد، یعنی آن هستی که وجود بشری ما در بطن آن نهاده شده است، از نو به وجود بشری نگاهی بیافکند. هیدگر ساختار این دیالکتیک را «دور هرمنوتیکی» می‌نامد. این دیالکتیک میان وجود و هستی، در نخستین مرحله تفکر هیدگر نیز دیده می‌شود: شناخت هستی بر مبنای شناخت دازاین و شناخت دازاین بر مبنای شناخت هستی.

خصوصیات دازاین

الف. دازاین هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست. وجودداشتن، یعنی همواره در راه بودن. اجزای وجود دازاین از امکان‌ها فراهم آمده است نه از خواص. دیگر باشندگان ماهیت دارند و این ماهیات کم و بیش ثابت‌اند و به آن‌ها داده شده است، اما دازاین ماهیت ثابتی از این نوع ندارد، بلکه همچنانکه پیش می‌رود، با

تحقق بخشیدن به امکان‌هایش یا با رها کردن آن‌ها، چستی خود را می‌سازد و همواره در سیر از مقامی به مقام دیگر است؛ و این است معنای این جمله که «چستی دزاین در وجود آن نهفته است»؛

ب. وجود *دزاین* تفرد دارد و نمی‌توان یک *دزاین* را همچون چیزی بی‌اهمیت جایگزین یکی دیگر کرد؛

ج. *دزاین* می‌تواند خودش را انتخاب کند یا دربارزد. او می‌تواند به منزله‌باشنده‌ای متمایز که اوست، وجود بیابد یا در نوعی طریقه عادی و بی‌نام‌ونشان زندگی غرق شود، زندگی‌ای که در آن امکان‌هایش را از دست می‌دهد و اوضاع و احوال یا فشارهای اجتماعی، چیزها را به او حکم می‌کنند.

بدین ترتیب، می‌توان برای وجود دو حالت بنیادی قائل شد: وجود اصیل یا خودی که در آن *دزاین* امکان‌های هستی خودش را به تملک درآورده است؛ و وجود غیر اصیل یا غیر خودی که در آن این امکان‌ها رها یا سرکوب شده‌اند. مسلماً هر *دزاین* متفرد، در غالب اوقات، زندگی‌ش به نحو غیر اصیل وجود دارد. یقیناً اصالت چیزی نیست که آن را بتوان به یکباره و برای تمام عمر کسب کرد، بلکه باید همواره در موقعیت‌های تازه‌ای که پیش می‌آید تصمیم گرفت.

هیدگر برای تحلیل وجودی، از وجود «هر روزی» آغاز می‌کند، آن نوع وجودی که از همه به دست نزدیکتر است؛ ولیکن عادی‌ترین و به احتمال غالب، غیراصیل نیز هست.

مراتب هستی انسان

۱. «هستی - در - جهان» هرروزی

د/زاین همواره در جهان است و هیدگر از «هستی - در - جهان» یا از در جهان بودن، به منزلهٔ حالت اساسی و تقوم دزاین سخن می‌گوید. بدین ترتیب، دزاین در وجود ملموس و مجسم به ملاحظه درمی‌آید و نه در فاعل اندیشنده. صرف انسان، بدون جهانی که از قبل با آن نسبت دارد، تصورناپذیر است. دزاین، از همان آغاز، «هستی - در - جهان» است. همین تعبیر مرکب «هستی - در - جهان» است که شکل تحلیل وجودی را، دست‌کم در مراحل آغازین آن، تعیین می‌کند. گرچه هستی - در - جهان مفهومی واحد است، می‌توان سه عامل را که به آن قوام می‌دهند از یکدیگر تمیز داد:

۱. در مفهوم «هستی - در»، چگونه نسبتی برقرار است؟

۲. وقتی گفته می‌شود که جهان وجود دارد، این چه محیط یا زمینه‌ای است که وجود در آن قرار گرفته است؟

۳. در پرسش از خود یا خویشتن آدمی، موجود قوام یافته از هستی - در - جهان به چه معنایی «خود» است؟

در خصوص اولی هیدگر این «هستی - در» را که صفت بارز هر روزی ما با جهان است «اهتمام» می‌نامد. این کلمه بر تمامی طرقی مشتمل است که بدان طریق با محیطمان نسبت و ارتباط برقرار می‌کنیم: تولیدکردن، ساختن، لذت‌بردن و...؛ و لذا این نوع بنیادی «هست - در» بسیار عملی است.

در خصوص دومی، یعنی اینکه مفهوم «عالم» یا «جهان» را چگونه می‌فهمیم، هیدگر به این مسئله، با ملاحظهٔ چگونگی فهم ما از هر شیء جزئی در جهان، نزدیک می‌شود. عالم، نسبت پیشینی‌ای است که ما با اشیا داریم: عالم هر روزی، با وجود «تودستی» اشیا مرتبط است؛ پس جهان هر روزی، بر حسب اهتمام‌های

عملی «دازاین» به بیان درمی‌آید. هر قلم در آن به منزله ابزاری فهمیده می‌شود که آن را می‌توان برای پیشبرد و ارضای این اهتمام‌ها به کار برد. اما چنین چیزی به منزله ابزار مجرد وجود ندارد. هر ابزاری فقط در چارچوب زمینه‌ای از وظایف دارای معنا است و این وظایف به تمامی به هم وابسته‌اند. هر ابزاری متضمن مجموعه‌ی کاملی از ابزارهای دیگر، و مآلاً متضمن آن نظام کامل ابزاری است که اهتمام‌های عملی انسان بر هم افزوده است. ما غالباً این نظام را مسلم می‌گیریم و فقط زمانی از آن آگاه می‌شویم که اشتباه یا خللی روی می‌دهد. بدین ترتیب، هیدگر جهان را نظام ابزاری وسیعی می‌شمرد که اهتمام دازاین آن را به هم بسته است. بر حسب این اهتمام است که اشیا اهمیت یا معنا می‌یابند؛ چون آن‌ها به جهان انسان درمی‌آیند.

به هر تقدیر، هیدگر از جهان هرروزی سخن می‌گوید؛ یعنی جهان مبتنی بر عادت و طرق متداول و مرسوم. چنانکه اشاره خواهد شد، او به ملاحظه این نکته می‌پردازد که ما به راحتی می‌توانیم خودمان را در چنین جهانی بیازیم؛ حال آنکه در وجود اصیل، انسان به روی ساحت‌هایی از جهان گشوده است که فراتر از فهم صرفاً ابزاری آن است.

اکنون به پرسش سوم، یعنی پرسش از «کیستی دازاین» توجه می‌کنیم. تصور ما از این خودی که قوام آن به هستی - در - جهان است چیست؟ قبلاً گفته شد که وجود امکان دارد اصیل یا غیراصیل باشد. آیا خود حقیقی واقعاً در وجود داشتن هر روزی منکشف می‌شود، یا این خود غالب اوقات وجودی غیراصیل است؟ آیا امکان دارد که کیستی دازاین هر روزی، دقیقاً همان «من خودم» نباشد؟

واقعیت امر آن است که هیدگر تصور می‌کند که خودِ اصیل، غالب اوقات، در هستی - در - جهان هرروزی سرکوب می‌شود. "دازاین"، گرچه جهان مورد اهتمامش را ساخته است، در آن جهان جذب و حل می‌شود. تمایل «دازاین» بر این تعلق می‌گیرد که خودش را جزئی از نظام سازد؛ و بدین ترتیب، در اعمالی گرفتار می‌شود که خودش سرچشمه آن‌ها بوده است؛ و عاقبت به جزوی از دیگر اجزای این ماشین تبدیل می‌شود.

۲. وجود اصیل

تاکنون دازاین «هر روزی» مدنظر قرار گرفت و دیده شد که چگونه بخش اعظمی از وجودداشتن «هر روزی» انسان را الگوهای قالب می‌گیرند که از بیرون به آن تحمیل می‌شوند و لذا این وجود «اصیل» نیست؛ بدین معنا که از خود او نیست؛ یعنی چیزی نیست که او به طور مشخص انتخاب کرده باشد.

هیدگر در صدد است برای انکشاف وجود اصیل، با عطف توجه به دو پدیدار دیگر، پیش برود: «مرگ»، ملاحظه‌ای که ما را قادر می‌سازد دازاین را در کل بودنش درک کنیم؛ و «وجدان»، که بر دازاین امکان اصیلش را منکشف می‌سازد. با این وصف، واقف می‌شویم که این دو از نزدیک با یکدیگر مرتبند.

اما قبل از ملاحظه وجدان و مرگ، به حالات انفعالی‌ای توجه می‌کنیم که از نظر هیدگر در روندی که «دازاین» طی آن بر خودش منکشف می‌شود دارای اهمیت بسیاری هستند. ترس و شادی و ملال و به‌خصوص دل‌شوره، از این نظر اهمیت خاصی دارند. دعوی هیدگر آن است که دل‌شوره حالت اساسی جهان است، یا طریقی است که ما خود را در آن می‌یابیم. اما دل‌شوره حقیقی بسیار به‌ندرت

دست می‌دهد. سقوط «دازاین»، یعنی تمایل او را به اینکه اجازه دهد وجودش در جهان یا تودهٔ انبوه منجذب شود، می‌توان گریز از خود تلقی کرد؛ بنابراین او از دل‌شوره نیز می‌گریزد؛ زیرا این همان حالی است که او را به اساسی‌ترین طریق بر خود و وجود اصلش منکشف می‌سازد. از آن جا که دل‌شوره با مرگ مرتبط است، ما را بر آن می‌دارد که با گذرا بودن وجودمان روبرو شویم و آن را بپذیریم، وجودی که سراسر تناهی و در معرض تهدید فناست. اما دل‌شوره با وجدان نیز مرتبط است و در این جا ما را به روبرو شدن با مسئولیت وجودمان و پذیرفتن آن وامی‌دارد، مسئولیتی که هر چه عمیقتر احساس شود، بیشتر آثار خشنودی و رضا از چهرهٔ ما محو خواهد شد.^۵ پس، دل‌شوره، تناهی را منکشف می‌سازد و بارزترین نشان تناهی بشری، مرگ است. مرگ، پدیداری است که امکان می‌دهد «دازاین» در کل درک شود.

بحث طولانی و ظریف هیدگر دربارهٔ مرگ و مردن یکی از جالب‌توجه‌ترین فصول کتاب هستی و زمان (Being and Time) را به خود اختصاص داده است. هیدگر در این کتاب به راحتی تصدیق می‌کند که مرگ پایان نیست، بلکه حسن ختام وجود است؛ زیرا مرگ غالباً قبل از آنکه قوای انسانی به پختگی و کمال رسند روی می‌دهد. مرگ بدین معنا وجود را کامل نمی‌کند، یعنی آن را به پختگی امکان‌هایش نمی‌رساند، بلکه مرگ، مرز می‌گذارد. مرگ «دازاین» را هنگامی که در این جهان باقی نمی‌ماند از عدم و نیستی‌اش جدا می‌کند و دقیقاً برای جدا شدن از همین عدم است که دازاین از آن برون می‌جهد؛ یعنی پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد. به علاوه، این وجود داشتن با اصالت (=اصیل) است؛ زیرا

وقتی آدمی از مرز وجود (یعنی از مرگ) آگاه می‌شود، واقف شده است که این وجود خود او است.

اگر اندیشه مرگ وجود نداشته باشد و آینده تا بی‌نهایت ممتد فرض شود، هیچ آگاهی بزرگی در خصوص فوریت یا مسئولیت در زندگی وجود نخواهد داشت. دزاین در حالت غیراصیل، وجود داشتن واقعیت مرگ و ملموس بودن آن را محجوب می‌سازد. هیدگر مرگ را خودی‌ترین امکان شخص می‌داند، امکانی که به طور منتقل‌نشده‌ای متعلق به هر شخص است و هستی او را مشخص می‌کند؛ در آن با هیچ کسی شریک نیست و تجربه مشترک ندارد و هر کس تنها می‌میرد. هیدگر در اندیشه‌اش در باب وجود اصیل، برای انتظار مرگ جایگاه خاصی قائل می‌شود.

هر وجودی را می‌توان هستی رو به مرگ محسوب کرد، اما وقوف به این واقعیت و نه گریز از آن، رو آوردن به وجود اصیل محسوب می‌شود. گرچه هیدگر از این تعبیر استفاده نمی‌کند، می‌توان گفت آنچه او در نظر دارد وجودی «اخروی» است؛ یعنی وجودی که فوریت و مسئولیت زیستن قبل از پایان قریب الوقوع را می‌داند و آگاهی از پایان آن را شکل داده و یکپارچه کرده است. پس، مرگ در فلسفه هیدگر صفتی سلبی و نیستی‌آفرین نیست، بلکه ملاک وحدت و جمعیت دزاین است.

همان‌طور که پدیدار مرگ باعث می‌شود بتوان دزاین را در کلیت آن ادراک کرد، پدیدار وجدان باعث می‌شود که بتوان دزاین را در اصالت آن دریافت کرد. وجدان یا آگاهی دقیقاً همان افشایی است که بر هر کس معلوم می‌کند که او چه باید باشد و خود اصیل او چیست؟ وجدان، آگاهی از این امر است که بشر با خودش چگونه است. وجدان ندای خود اصیل به خود ناصیل است. ارتباط میان وجدان و مرگ

در تفکر هیدگر آن است که مرگ، موجود را از توده خلق غیراصیل جدا می‌کند و او اجازه می‌یابد با خود حقیقی‌اش مواجه شود و وجدان به موجود (انسان) خطاب می‌کند که خود او باید بار این هستی را که عاقبت به دست مرگ سپرده می‌شود بر عهده بگیرد و او باید خودش را با عزم راسخ در آن فرا افکند. (کروز، ص ۱۸۲-۱۷۷)

آثار و نتایج تفکیک دو نوع «خود» یا «من» اصیل از غیراصیل

۱. یکی از آثار مهم این بحث، پی بردن به «معیار فعل اخلاقی» است. در واقع، توجیه اصول اخلاقی بر اساس این نظر چنین است:

انسان دارای دو «من» است: من سفلی؛ و من علوی. بدین معنی که فرد، یک موجود دو درجه‌ای است؛ در یک درجه حیوان است و در درجه دیگر از یک واقعیت علوی برخوردار است. انسان به حسب «من» ملکوتی خود کمالاتی دارد، آن هم کمالات واقعی نه قراردادی؛ چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان باشد، کار علوی و کار ارزشمند، و کاری که با جنبه علوی روح سروکار نداشته باشد، کاری عادی و مبتذل خواهد بود. این، یک اصل پذیرفته شده است (طباطبایی، مقاله ششم) که معنای خوب بودن و نبودن و باید و نباید، بر اساس دوست داشتن و دوست نداشتن است؛ اما بحث در این جا است که کدام «من» است که باید دوست داشته باشد؟ «من سفلی» یا «من علوی»؟ آن جا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، اخلاق و ارزش می‌آفریند و آنچه انسان آن را در راستای اخلاق علوی به شمار می‌آورد، ناشی از همین «من» است. در واقع، اینکه انسان یک جنبه از وجود خود و کارهای مربوط

به آن را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود، اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد، و همهٔ نقص‌ها هم به عدم.

با این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررسانی و امثال آن یک سلسله معانی هم سنخ و مناسب با «من علوی» انسان هستند. حکما هم که حکمت عملی را به فعل اختیاری مربوط می‌دانند، از نظر افضل و اکمل بودن، مطلب را در نهایت امر به نفس برمی‌گردانند و تصریح می‌کنند که نفس انسان دو گونه کمال دارد: کمال نظری و کمال عملی. یاد گرفتن‌ها و به دست آوردن حقایق، عالم کمال نظری نفس است و اخلاق فاضله، کمالات عملی نفس محسوب می‌شود؛ یعنی نفس را در مقام عمل رشد می‌دهد و رابطه‌اش را با بدن متعادل می‌کند و به آنچه کمال واقع نفس است مدد می‌رساند.

به این ترتیب، یک اصل اسلامی بسیار بزرگ که در سخنان حکما مذکور نیست، در این جا قابل استنتاج است و آن اینکه: انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است - که همان جنبهٔ ملکوتی و نفخهٔ الهی است - ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند؛ و سپس، در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ و وقتی که احساس تناسب و هماهنگی می‌کند آن را خیر و فضیلت می‌شمارد؛ و در غیر این صورت، آن را ردیلت می‌داند. (مطهری، مقالهٔ نهم)

همانطور که حیوانات به حکم غریزه، به نفع و ضررشان هدایت می‌شوند، نفس انسان نیز در ماورای طبیعت، کمالاتی دارد که بعضی کارها و ملکات، متناسب با آن کمالات است. توجیه باید‌ها و نبایدها و خوبی‌ها و بدی‌های کلی نیز آن است

که انسان‌ها در آنچه کمال نفس به آن است، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یکرنگ می‌شود، و دیدگاه‌ها هم در آن جا یکرنگ می‌شود؛ به عبارت دیگر، علیرغم اختلاف انسان‌ها از نظر بدنی و طبیعی و نیازهای متغیر مادی و طبیعی، از لحاظ آن کمال صعودی و معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار دارند و قهراً از این رهگذر، دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌های انسان‌ها نیز یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضایل و اصول اخلاقی اجتماعی و غیر اجتماعی (صبر و...) با این بیان توجیه می‌شود؛

۲. از دیگر آثار مترتب بر انقسام دو نوع «خود» در وجود انسان، توجیه بعضی گرایش‌های معنوی و اخلاقی است که در آن‌ها به نوعی انسان علیه خود می‌شورد و عصیان می‌کند. مواردی چون فدا کردن جان و هستی خود در راه جامعه، انصاف‌دادن به نفع طرف مقابل خود که محق است، رعایت عدالت و عدم تجاوز به حقوق دیگران در شرایطی که امکان جلب منافع بیشتر برای خود وجود دارد، گذشت و عفو، توبه و پشیمانی از عملکرد خلاف خود که در واقع قیام علیه خود است - همه و همه - شورش و عصیان علیه «خود» است. انسان گاه علیه خود انقلاب می‌کند و حتی شرایط یک انقلاب حقیقی را نیز عیناً در خود تحقق می‌بخشد؛ به نحوی که خود را محاکمه نموده، گاه به مجازات خویش اقدام می‌کند؛

۳. در عطف یک دید و نظر کلی‌تر به مسئله تفکیک «خود»ها در انسان، اساساً باید گفت: همه اهتمامی که انسان در امر «تزکیه نفس» به خرج می‌دهد و آنچه او را در قدم نهادن به سیر و سلوک عارفانه تجری می‌بخشد، جز باور و اعتقاد به این حقیقت نیست که می‌توان «خود»ی را کنار زد، با آن مبارزه کرد، آن را مهار و

کنترل نمود و در مقابل «خود» دیگر را پرورش داده، تقویت نمود. مگر نه آن است که انسان، خود، وجود حقیقی خودش را انتخاب می‌کند و می‌سازد؟! خلقت سرشت انسان به گونه‌ای است که آنی می‌شود که خود می‌خواهد؛ و به هر چه می‌اندیشد، همان می‌شود.

ای برادر تو همه اندیشه ای
مابقی تو، استخوان و ریشه ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی
ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

یا انسان هر چه را دوست داشته باشد، همان است و حقیقت وجودی او همان می‌شود و با همان نیز محشور می‌شود.

گر در طلب گوهر کانی، کانی
ور در پی جستجوی جانی، جانی
من فاش کنم حقیقت مطلب را
هر چیز که در جستن آنی، آنی؛

۴. از بُعد دیگر، بررسی نیاز بشر از نگاه اخلاقی و تربیتی، روشن می‌سازد که ضرورت اخلاق و تربیت و ایجاد طبیعت ثانوی و ملکات و خلقیات در روح بشر، از وجود نوعی نقص در انسان حکایت می‌کند. مقصود آن است که هر حیوانی از لحاظ غریزه و صفات طبیعی، متناسب با زندگی در طبیعت مجهز شده است اما خداوند بشر را طوری آفریده است که از لحاظ غریزه و صفات اولیه و ضروری طبیعی بسیار ضعیف و ناقص است؛ تو گویی خداوند در طبیعت بشر تعمداً این استعداد را قرار داده است که بشر خود آن روش تربیتی و خلقی لازم را انتخاب و اختیار کند، و معلمان و مربیان (= پیامبران) بیایند و این نقص را مرتفع نمایند. فرمایش حضرت رسول اکرم (ص) مبنی بر اینکه "بِعْتَتْ لَاتَمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ" :- مبعوث شده‌ام تا خلق‌های فاضل و صفات اکتسابی را که بشر برای سعادت خود نیاز دارد تکمیل کرده و به او ارزانی بدارم - همین است. انسانیت انسان مسیری

جز این ندارد که ابتدا در طبیعت ناقص آفریده شود و سپس سیستم‌های تربیتی و اخلاقی به مدد آمده، آن نقص و ضعف را برطرف کنند و بشر به قدرت اندیشه و اراده خویش به کمال خود برسد؛ بنابراین، باید گفت که انسان به یک نظام اخلاقی احتیاج دارد.

نتیجه

توجه به ساحت‌های گوناگون وجود انسان و آگاهی او نسبت به شئون و مراتب مختلف نفس، این امکان را برای او فراهم می‌سازد که با التزام عملی به این علم و آگاهی، در جهت مبارزه با یک «خود» اهتمام ورزد و به مهار و کنترل آن پردازد و در مقابل، «خود» دیگر را پرورش دهد و آن را به کمال و تعالی رساند. حصول چنین آگاهی و اعتقادی برای انسان، ضرورت تمسک به یک نظام اخلاقی مبتنی بر دین را روشن می‌سازد، چه برای پای‌بندی به یک زندگی ارزشی (اخلاقی) و با فضیلت در این عالم و چه - به خصوص با نظر به حیات اخروی - برای تامین سعادت جاودانی ابدی.

توضیحات

۱. «ایرونی» (ironie = تجاهل العارف) عنوان رساله دکتری کی‌یرکگارد است.
۲. «یا این یا آن» اولین اثر بزرگ کی‌یرکگارد است.
۳. ذکر این نکته ضروری است که دو مرحله اخلاقی و دینی در تفکر کی‌یرکگارد، در آثار حکمای دیگر بر یک مرحله و مرتبه اطلاق می‌شود.
۴. مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف معاصر آلمانی است که بسیار نوشته است و در نوشته‌های خود به مسائل مختلف فلسفی با دیدی تازه نگریسته است

اما از آن جا که هیچ نظام فلسفی خاصی را بنا نکرده و اساساً با این کار مخالف بوده است، از سخنان او تفاسیر بسیار شده است. ژان پل سارتر، فیلسوف معاصر فرانسوی که دلبستگی فراوان به آثار هیدگر داشت و به نوعی شاگرد او محسوب می‌شد، در یک سخنرانی فیلسوفان اگزیستانس را به دو بخش اگزیستانس الحادی و اگزیستانس دینی (= روحانی) تقسیم کرده بود؛ و یاسپرس و کی‌یرکگارد را در زمره فیلسوفان اگزیستانس دینی قرار داده بود؛ و خود و هیدگر را به عنوان اگزیستانس الحادی خوانده بود. هیدگر در نامه‌ای به سارتر خاطرنشان کرد که او هرگز الحادی نیست و در هیچ جا چنین مضمونی از سخنان او به دست نمی‌آید. به هر حال، هیدگر فیلسوفی است که بسیاری از اهل قلم و اندیشه، هر کدام، او را به طریقی خاص تفسیر کرده‌اند. فیلسوفان حلقه وین (= پوزیتویست‌های منطقی) او را کسی می‌دانند که با الفاظ بازی کرده است و او را لفاظ و دشوارگو لقب داده‌اند. ردولف کارتاپ تمام آرای هیدگر را مهمل و بی‌معنا می‌داند. بعضی دیگر او را از زمره فیلسوفان نوطوماسی (Neo - Thomism) قلمداد کرده‌اند و مسئله غفلت از وجود و تنزل وجود به موجود در فلسفه او را مشابه بحث غفلت از حقیقت و فعلیت وجود و تنزل وجود به ماهیت در فلسفه توماس آکویناس می‌دانند.

گیلبرت وایل در نقد مشهورش بر کتاب *وجود و زمان*، توجه هیدگر را به مسئله دانستنی عملی (= بلد بودن) ی یومیه ستود و آن را از تفسیرهای ادموند هوسرل برتر دانست. متفکر آمریکایی، مارک اوکرن، نیز تفکر هیدگر را مبنی بر پراگماتیسم می‌داند. همچنین ریچارد رورتی، فیلسوف تحلیلی مذهب آمریکایی،

نیز ضمن مقایسه او با جان دیویی به جنبه پراگماتیستی هیدگر توجه کرده است و او را ضد مابعدالطبیعه تفسیر می‌کند.

اما به هر حال هیدگر بر فلسفه تحلیلی، حوزه فلسفه علم و روانشناسی و جامعه‌شناسی و حتی الهیات و کلام در غرب تأثیر زیادی نهاده است. بسیاری او را حکیم بصیر دانسته‌اند؛ یعنی در مقابل کسانی مثل سارتر که او را ملحد و بی‌خدا خوانده‌اند، بسیاری نیز از مطالب او تفسیر معنوی و حکمی کرده‌اند. هیدگر بر آن است که در عصر غفلت کامل از حقیقت وجود و در عصر بسته بودن ساحت مقدس، صدور هر گونه رأیی در خصوص خدا - چنانکه در الهیات مسیحی عنوان شده - تبعیت از زبان مابعدالطبیعه است که در آن، حقیقت وجود به فراموشی سپرده شده است.

متکلمان بزرگ مسیحی همچون کارل بارت، ردولف بولنمان، جان مک کواری، پل تیلیش و... بسیار تحت تأثیر هیدگر بوده‌اند و از مطالب او راهی برای احیای معنویت در عصر حاضر می‌جسته‌اند.

۴. در بحث از هیدگر، از تفسیر مک کواری درباره هیدگر استفاده شده است.
۵. شاید «دل‌شوره» ترجمه روانی از همان «نفس لوامه» باشد؛ یعنی بدون آنکه وجدان با خودش گفتگو کند، حالی دارد که او را از آرامش و اطمینان نفس دور می‌کند و به دل‌شوره نزدیک می‌سازد.

منابع و ماخذ

آنری، لوئی و دیگران. *زندگینامه علمی دانشوران*، ج دوم.
جان، مک کواری. *مارتین هیدگر*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات گروس: ۱۳۷۶.

- ژان، وال. اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷، چ ۲.
- سادات، محمد علی. اخلاق اسلامی. تهران: نشر سمت، ۱۳۶۷.
- علامه طباطبائی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. مجموعه آثار. ج ۶. قم: انتشارات
صدرا، ۱۳۷۱.
- کی یرکگارد. ترس و لرز. ترجمه دکتر سید محسن فاطمی. تهران: حوزه هنری
سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، چ ۲.
- مصباح یزدی. دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی. تعلیم و تربیت در اسلام. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
- _____ جاودانگی و اخلاق. یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری. تهران:
سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____ فلسفه اخلاق. قم: انتشارات صدرا، چ ۲، ۱۳۶۶.
- موریس، کوروز. فلسفه هیدگر. ترجمه دکتر محمود نوالی. انتشارات حکمت
بهار، ۱۳۷۸.
- مهتاب، مستعان. کی یرکگارد، متفکر عارف پیشه. تهران: نشر روایت، ۱۳۷۴.
- هانری، برگسون. پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار. ترجمه علی قلی بیانی.
تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.

بررسی امکان اقامه برهان اخلاقی بر خداشناسی

دکتر محمدعلی دیباجی

استاد مدعو دانشگاه تهران

در فلسفه اخلاق معاصر، بررسی ماهیت قضایای اخلاقی و منشأ صدور آنها از مباحث عمده و مهم می‌باشد. در برخی مکاتب و نظریه‌های فلسفه اخلاق، واقعیتی و رای احکام اخلاقی، یعنی صادرکننده نخستین احکام و اوامر اخلاقی و مرجع آنها، مورد جستجو قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، احکام اخلاقی و اخلاق انسانی، از مباحث مطرح در فلسفه دین نیز هست؛ به ویژه آنکه بسیاری از متدینان دین خود را بر اخلاق استوار کرده‌اند و وجود اخلاق را نشانه‌ای از وجود خدا می‌بینند؛ و به همین سان، متکلمان و دین‌پژوهان نیز به اخلاق و احکام اخلاقی رویکردی خداشناسانه دارند.

در این مقاله، ضمن اشاره به نقطه مشترک مباحث فلسفه اخلاق و فلسفه دین در خصوص منشأ اخلاق، پاره‌ای از مهمترین نظریه‌ها و دیدگاهها در فلسفه اخلاق از این منظر مورد بحث واقع شده است که آیا می‌توان در آنها رویکردی خداشناسانه دید؛ به بیان دیگر، آیا در این نظریه‌ها پیش فرض باور به خدا، هرچند به طور ناخواسته، وجود دارد یا نه.

در تحلیل نهایی، اشاره می‌شود که پایه بسیاری از نقدها در این رویکرد خداشناسانه به اخلاق، دغدغه استقلال اخلاق از خداشناسی است؛ و این در حالی است که نه استقلال اخلاق ضرورتاً نافی رابطه آن دو با یکدیگر است و نه می‌توان به نحو اخلاقی از استقلال اخلاق سخن گفت. بنابراین چون انتخاب اخلاق، حوزه یک عمل اخلاقی نیست، پس اخلاق مستقل را نیز می‌توان با رویکرد خداشناسانه جمع کرد و این، بر استقلال اخلاق خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

واژگان کلیدی: خداشناسی، برهان اخلاقی، فلسفه اخلاق، فلسفه دین.

xxx

اخلاق (morality) و احکام اخلاقی (ethical judgments) را در حوزه فلسفه دین نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد؛ از جمله رابطه اخلاق با خداشناسی را؛ که ماهیت قضایای اخلاقی و منشأ صدور آنها از جهت تأیید و تأکید آنها از سوی دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. این مسأله، در فلسفه اخلاق و در شاخه فرا اخلاق (meta _ ethics) که از معنا و توجیه قضایای اخلاقی و جستجو از واقعیت‌های ورای آنها سخن می‌راند مطرح می‌شود. در این مقاله، مبحث خاصی از رابطه خداشناسی و اخلاق که می‌توان آن را "امکان ارائه برهان خداشناسی در مکاتب اخلاقی" عنوان نمود، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

این مسأله، بین فلسفه دین و فلسفه اخلاق مشترک است و از آن جا که مبحث جدیدی است و فواید بسیاری بر آن مترتب است، شایسته تحقیق و بررسی عمیق و ژرفکاوای اندیشمندان و نظریه‌پردازان حوزه اخلاق و دین است؛ که در این نوشتار صرفاً بحث مورد نظر طرح، و کلیات آن، ضمن گزارشی از برخی

دیدگاه‌های مشهور، معرفی شده است. سه فائده مهم این بحث جدید، به طور خلاصه، چنین است:

۱. می‌دانیم که دو گرایش کلی در مکاتب اخلاقی، از دیرباز، نظریه‌های تکلیف‌گرا (deontological theories) و غایت‌نگر (teleological theories) بوده‌اند. به عبارت دیگر، همان طور که مکاتب فلسفی از زمان باستان همچون پاندولی بین رئالیسم و ایدئالیسم در نوسان بوده‌اند، مکاتب اخلاقی نیز بین دو نقطه تکلیف‌گرایی و غایت‌نگری در رفت و آمدند؛ و حتی نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر دین نیز در این تقسیم بندی می‌گنجند. به عنوان مثال، مکاتب اخلاقی سقراط و ارسطو، بنام و جان استوارت میل در ردیف اخلاق غایت‌نگر (از نوع اخلاق فضیلت) قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های متأخری چون دیدگاه ساموئل کلارک (Samuel Clarke - ۱۷۲۶_۱۶۷۵) و ایمانوئل کانت در ردیف اخلاق تکلیف‌گرا واقع می‌شود. اخلاق مبتنی بر فضیلت و سعادت ابن‌مسکویه و خواجه نصیر نیز در اخلاق غایت‌نگر، و دیدگاه حسن و قبح شرعی اشاعره و اخلاق محبت (ethics of love) مسیحی در مجموعه اخلاق تکلیف‌گرا می‌گنجد.

اکنون، پس از تمهید این مقدمه، می‌توان گفت: اگر بتوان برهان خداشناسی مفروضی را از دو مکتب اخلاقی مبتنی بر دو معیار تکلیف‌گرا و غایت‌نگر استخراج کرد یا امکان استنتاج آن را نشان داد، می‌توان روشمندان به تحکیم منطق خداشناسی در فلسفه دین پرداخت؛ هر چند عکس این قضیه هیچ خدشه‌ای بر منطق خداشناسی وارد نمی‌کند؛ زیرا خداشناسی برای تبیین خود به نظریه‌ها و نظام‌های اخلاقی خاصی نیاز ندارد؛ گرچه با خود اخلاق انسانی مرتبط است؛

۲. پاره‌ای از مسائل فلسفه دین، همچون مسأله شرور و تجربه دینی - که با منطق خداشناسی پیوند ذاتی دارند - با راه یافتن به فلسفه اخلاق از طریق وابستگی‌شان به مسأله خداشناسی، تعریف جدیدی می‌یابند و چه بسا راه‌حل‌های نوینی برای توجیه آن‌ها به دست می‌آید؛

۳. فرانکنا، از نظریه پردازان اخلاق، می‌گوید:

اخلاق، دست کم آن گونه که در جهان غرب رشد کرده است، جنبه‌ای فرد گرایانه یا پروتستانی نیز دارد. همانگونه که سقراط اشاره کرده و فیلسوفان متأخر - شاید بیش از حد- تأکید کرده‌اند، اخلاق، کاربرد عقل و نوعی خودمختاری را از طرف خود ترویج یا حتی الزام می‌کند. (فرانکنا، ص ۳۲)

همو در جای دیگر درباره اخلاق محبت مسیحی و رابطه آن با فلسفه اخلاق می‌گوید:

این مسأله، موضوع وجود خدا را پیش می‌کشد؛ زیرا اگر خدا نباشد، نمی‌توان وظیفه‌ای نسبت به محبت داشتن خدا داشت و باید این موضوع را به فلسفه دین واگذار کرد. (فرانکنا، ص ۱۳۲)

دو نکته‌ای که در کلام این فیلسوف اخلاق معاصر بدان اشاره شد، به بحث مهمی از فلسفه اخلاق مربوط است که از آن با نام «انتخاب اخلاق و انتخاب اخلاقی» می‌توان یاد کرد. این، به طور خلاصه یعنی: آیا آدمی اخلاق را - با هر گرایشی - انتخاب می‌کند یا آن را از پیش دارد و صرفاً آن را به کار می‌گیرد؟ اگر آن را انتخاب می‌کند، آیا انتخاب او یک انتخاب اخلاقی است یا انتخابی خارج از اخلاق؟ و چنانچه آن را از پیش دارد بنیان آن چیست؟ در حقیقت، باید گفت که بررسی ابتدای یک مکتب اخلاقی بر بنیان خدا گرایی یا حداقل امکان ارتباط

قضایای اخلاقی با وجود خدا در یک مکتب اخلاقی، در روشن شدن ماهیت این انتخاب موثر است.

طرح مسأله

مسأله مورد بحث به دو صورت مطرح شده است:

۱. رابطه اخلاق با دین بدین معناست که اخلاق بدون اعتقادات دینی و یا حداقل بدون اعتقاد به خدا معنا ندارد؛
 ۲. رابطه مورد بحث بر این مطلب ناظر است که اخلاق را باید از دیدگاه دین اتخاذ نمود؛ به عبارت دیگر، برای تعیین و تشخیص دستوره‌های اخلاقی در موارد مختلف، باید به وحی استناد کرد. (مصباح یزدی، ص ۶ - ۱۹۵)
- لویی پویمن (Loui P. Pojman) مسأله را به گونه‌ای مطرح می‌کند که دو مسأله ایجاد می‌کند:

الف. آیا اخلاق با دین مرتبط است؟

ب. آیا اخلاق دینی ضرورتاً با اخلاق دنیوی متفاوت است؟

این دو مسأله البته با هم مرتبطند، اما یکی نیستند... حقیقت آن است که باید گفت: آیا معیارهای اخلاقی در ارتباط با خدا است که اعتبار می‌یابند یا نه، اخلاق خود استقلالی دارد که حتی خدا نیز موضوعی از دستوره‌های اخلاقی می‌باشد؟ (Pojman, P. ۴)

در برابر این مسأله دو موضع متفاوت وجود دارد: برخی مکاتب اخلاقی اساساً بخش قابل توجهی از مباحث خود را به قصد ارائه برهان برای اثبات یا نفی خدا از

طریق اخلاق مطرح کرده‌اند و برخی دیگر در این باره سکوت اختیار کرده‌اند اما می‌توان دلایلی بر اثبات وجود خدا از درون آنها استخراج کرد.

یکی از نکات مهم در بررسی برهان‌هایی که ارتباط میان اخلاق و دین در آنها مورد نظر است، توجه به واژه فطرت است، زیرا فطری گاهی به معنای اخلاقی و گاهی اعم از آن به کار می‌رود و به ندرت هم مفهومی بیگانه با فطرت - نه متضاد با آن - پیدا می‌کند. این مسأله به ویژه در مقایسه این واژه با معادل‌های لاتینی آن بیشتر نمود می‌یابد و خلط بین این مفاهیم اخلاقی و غیر اخلاقی را ازدیاد می‌بخشد. این معادل‌ها که می‌توان گفت هیچکدامشان با واژه فطری - به آن معنی که در کلام و اخلاق اسلامی آمده است - تطابق کامل ندارد عبارتند از:

۱. The human nature : طبیعت بشری؛

۲. Innate disposition : میل درونی؛

۳. Primordial nature : طبیعت ازلی و آغازین؛

۴. Original nature : طبیعت اولیه؛

۵. Self _ interest : گرایش ذاتی؛

۶. By nature : فطری (طبیعی، ذاتی)؛

همان‌طور که ملاحظه شد، واژه‌های متعدد و معانی مختلفی را می‌توان به جای کلمه فطری و در معنای آن به کار برد، لذا برهان‌هایی که اخلاق را امری فطری تلقی می‌کنند و مرادشان از فطرت، فطرت‌الهی است نمی‌توانند معانی ذکر شده را به طور مطلق اراده کنند.

دیدگاه‌های موجود در خصوص رابطه میان اخلاق و دین

به طور کلی، دو دسته مکاتب را در این باره می‌توان ذکر کرد: ۱. مکاتبی که به وجود این رابطه فائلند؛ ۲. مکاتبی که این رابطه را انکار یا در آن تردید کرده‌اند. ضمن آنکه برخی مکاتب، اخلاقی و برخی نیز فلسفی‌اند.

۱. مکاتبی که به وجود این رابطه فائلند:

الف. مکاتبی که با تکیه بر مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به اثبات این رابطه پرداخته‌اند، آن را همچون حلقه ارتباطی بین طبیعت و ماورای طبیعت به کار گرفته‌اند؛ همانند برهان کانت و دیگرانی که بسان او بحث کرده‌اند؛

ب. در برخی مکاتب، به غایت مشترک یا واحدی در اخلاق و دین اشاره شده و استدلال شده است که غایت احکام اخلاقی و دینی یک چیز است، یا اخلاق در غایت خود برای معنادار بودن به دین نیاز دارد؛

ج. در برخی مکاتب، اخلاق، چه در صورت و چه در محتوا، تابع دین (= شرع) قلمداد شده است؛

د. بعضی مکاتب اخلاقی بر این رابطه صحه گذاشته‌اند اما بدان نپرداخته‌اند؛ یعنی رابطه را نفی نکرده‌اند اما قصد نداشته‌اند که حقانیت دین یا وجود خدا را نیز از آن طریق اثبات کنند.

۲. و اما منکران و تردیدکنندگان - که در دو دسته کلی می‌گنجند:

الف. برخی مکاتبهای فلسفی، از قبیل پوزیتیویست‌های اخلاقی، این رابطه را در همه ابعاد آن - مثل اثبات وجود خدا، جاودانگی روح و... - انکار کرده‌اند؛

ب. برخی فیلسوفان دین، نظیر هاسپرز و هپ بُرن، در وجود این رابطه شک و تردید روا داشته‌اند. (البته این یک دسته بندی دقیق نیست و ممکن است مکاتب دیگری نیز موجود باشند که نتوان آن‌ها را در این دسته‌بندی جای داد.)

از آنجا که این نوشتار صرفاً طرح مسأله را در نظر دارد، به بررسی مختصر برخی از دیدگاه‌ها می‌پردازیم. این بررسی می‌تواند تحت سه عنوان *اخلاق ارسطویی*، *اخلاق اسلامی (اندیشمندان مسلمان قدیم و جدید)* و *نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب* صورت گیرد و از این میان، اخلاق ارسطویی و دیدگاه متفکران مسلمان با اختصار بیشتری طرح شده است؛ زیرا مقولاتی چون رابطه عقل نظری و عقل عملی، حسن و قبح ذاتی و شرعی و مباحث مربوط به فضائل و رذائل هر کدام شرح و بسط‌های مفصلی می‌طلبند که در توان و ظرفیت این نوشتار نیست.

۱. اخلاق ارسطویی

اخلاق ارسطو، اخلاق فضیلت است و فضیلت از اعتدال در به‌کارگیری قوای نفس به دست می‌آید. فضایل از راه تجربه کسب می‌شوند و باعث کمال نفسند؛ و غایت سلوک در فضائل، سعادت است. اکنون این سؤال مطرح است که آیا خود سعادت نیز، همچون فضائل، اکتسابی است یا نه؟ ارسطو می‌گوید:

حال اگر معتقد باشیم که خدایان به بشر موهبتی اعطا می‌کنند، معقول آن است که خوشبختی (= سعادت) را موهبت الهی بدانیم؛ زیرا در این صورت در الهی بودن آن هیچ شکی نیست؛ چه، خوشبختی، در نزد انسان بهترین همهٔ امور و اشیا است ... و اگر موهبت و عطیهٔ الهی نباشد، نتیجهٔ فضیلت ما و دانش و تربیت‌اندوزی ما است، و لذا، در زمرهٔ مقدس‌ترین امور است. (ارسطو، ص ۲۰)

از این گفتهٔ ارسطو تا اندازه‌ای برمی‌آید که ارسطو رفتارهای اخلاقی و همچنین امکان رسیدن به خدا از راه اخلاق را ذاتی می‌پنداشته است؛ هر چند با توجه به الهیات ارسطو که از آن بوی چند خدایی می‌آید، نمی‌توان به این استنباط قوت بخشید؛ به علاوه او، در کتاب دوم اخلاق خود، سخنی دارد که با این استنباط تضاد دارد. ارسطو در برابر این مسأله که آیا فضائل اخلاقی، فطری‌اند یا نه، ابتدا می‌گوید: فضیلت بر دو نوع است: عقلانی و اخلاقی. پیدایش و رشد فضیلت عقلانی عمدتاً به آموختن بستگی دارد؛ زیرا به تجربه و وقت نیازمند است؛ در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه و زاییدهٔ عادت است. و آنگاه سه دلیل زیر را بر اثبات این مدعا می‌آورد:

۱. کلمهٔ *Ethike* (= اخلاق) با اندکی اختلاف از واژهٔ *Ethos* (= عادت)

گرفته شده است؛

۲. هر آن چه وجود و هستی آن فطری باشد، نمی‌تواند عادت‌ی مخالف فطرت خود پدید آورد (در حالی که در اخلاقیات این مخالفت ممکن است)؛

۳. همهٔ نیروهایی که به طور فطری در ما موجودند، وجود آنها در ما، ابتدا به صورت بالقوه است و بعداً به فعل درمی‌آید؛ در حالی که فضائل - اخلاقی - را ابتدا از راه به کار بستنشان به دست می‌آوریم... .

ارسطو سپس می‌گوید: پس به دلایل مذکور بر ما معلوم می‌شود که هیچ یک از فضائل اخلاقی، فطری ما نیست. در این جا مشخص است که معنای فطری و الهی یکسان تلقی نشده است و به همین دلیل مثالهای بعدی او را حسّ بینائی و حسّ شنوائی تشکیل می‌دهد که یادگیری در آن‌ها فطری قلمداد شده است. به هر حال، این دیدگاه، به امکان اقامهٔ نوعی برهان از طریق اخلاق بر خداشناسی قایل است،

اما به دلیل خلط معنای الهی و فطری و نیز قول به چند خدایی، این امکان مخدوش شده است.

۲. اخلاق اسلامی

اخلاق اسلامی، اصطلاحی عام است که ممکن است به چند معنا به کار رود: علم اخلاق، دستورالعمل‌های اخلاقی دین اسلام، و مبانی کلامی - فلسفی قضایای اخلاقی (که در مسأله مشهور حسن و قبح طرح شده است).

علم خلاق توسط اندیشمندانی چون ابوالحسن عامری در کتاب *السعادة والاسعاد*، ابن مسکویه در کتاب *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، امام محمد غزالی در بخشی از کتاب *مهم احیاء علوم الدین* و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اخلاق ناصری*، فیض کاشانی در *المحججه البیضاء* و مولی محمد مهدی نراقی در کتاب *جامع السعادات* به طور مدون به عنوان شاخه‌ای از فلسفه قدیم و تلفیقی از نظام اخلاق ارسطویی با حکمت اسلامی و اندیشه‌های دینی مبتنی بر قرآن و حدیث شرح و بسط یافته است. این نظام اخلاقی - که دیدگاه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرد - وجود خداوند را پیشاپیش مفروض می‌گیرد و در آثاری که چنین نیست، در بحث‌های مقدماتی که به ماهیت نفس ناطقه انسانی مربوط است، وجود خدا به عنوان یک اصل در ابتدای کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد؛ زیرا در این دستگاه فکری، موضوع اخلاق، نفس انسانی است؛ از آن جهت که افعال جمیل و قبیح دارد و هدف اخلاق، تحصیل سعادت است و این هر دو (= نفس و سعادت آن)، با تعاریفی که دارند، بدون وجود خداوند نمی‌توانند معنای کاملی داشته باشند. بنابراین، در این نظام اخلاقی که می‌توان آن را اخلاق سعادت (در کنار

نظام‌های دیگری چون نظام اخلاق ارسطویی که اخلاق فضیلت است) نامید، بررسی امکان اقامه یک برهان اخلاقی بر وجود خدا- یعنی مبحث مقاله حاضر- قابل طرح نخواهد بود؛ چون وجود خداوند مسلم گرفته شده و یا از پیش اثبات شده است.

در اخلاق اسلامی یا به عبارتی در دستورالعمل‌های اخلاقی دین اسلام نیز مسأله روشن است و به توضیح نیاز نیست. اما در خصوص حسن و قبح افعال، که از بدیع‌ترین اندیشه‌های کلامی است و بعدها در دانش‌هایی چون فلسفه اسلامی، اصول فقه و علم‌الجمال (= زیبایی‌شناسی) هم راه یافته است، نظام اخلاقی خاصی در اخلاق اسلامی وجود دارد و از جهات متعددی قابل بررسی و با نظام‌های اخلاقی معاصر در فلسفه اخلاق قابل مقایسه است.

در نزد متکلمان، حسن و قبح افعال با دو وصف ذاتی یا شرعی قابل توجیه است. معروف است که متکلمان معتزلی آن را ذاتی، و متکلمان اشعری آن را شرعی دانسته‌اند. حسن و قبح ذاتی افعال بدین معناست که هر فعلی مستقل از نظر ناظر خارجی یا خالق آن فعل، ذاتاً ممکن است دارای حسن یا قبح باشد. البته شدت این حسن و قبح در همه افعال یکسان نیست. به علاوه، در همه افعال آدمی این وصف‌ها ذاتی نیست، و در نزد برخی از قائلان به حسن و قبح ذاتی، حتی همه افعال اخلاقی هم به طور ذاتی دارای این وصفها نیستند. از طرف دیگر، وصف شرعی بدین معناست که هیچ یک از افعال آدمی ذاتاً زیبا یا زشت نیست بلکه زیبایی یا زشتی‌شان را از ناحیه دین و شرع اخذ می‌کنند. معنای حسن و قبح که از آن گاه به زیبایی و زشتی عینی، گاه به مصلحت و مفسده، گاهی به مدح و ذم، و زمانی نیز به استلزام ثواب و عقاب اخروی تعبیر می‌شود، از مباحث مفصلی است

که متکلمان و اندیشمندان بزرگی چون ابوالحسن اشعری، ابوعلی جبائی، امام محمد غزالی، خواجه نصیر طوسی، عضالدین ایجی، عبدالرزاق لاهیجی و... در کتب خود بدان پرداخته‌اند و در این جا امکان و مجال طرح آن بحث‌ها وجود ندارد. آن چه در این جا قابل اشاره است ارتباط میان مسأله حسن و قبح شرعی افعال با موضوع مورد نظر این مقاله است.

اگر حسن و قبح شرعی افعال بدین معنا باشد که مستقل از شرع (خدا) و دین، هیچ کاری زشت یا زیبا نیست و زشتی و زیبایی را خدا به افعال منسوب می‌کند یا حکم اوست که یک فعل را زشت یا زیبا می‌نماید - به این تعریف که الحَسَنُ ما أَمَرَ به الشَّارِعُ و القَبِيحُ ما نَهَى عنه - در این صورت وجود خدا مسلم فرض شده است و لذا سخنی که درباره اخلاق اسلامی به معنی علم اخلاق گفته شد، در اینجا نیز صادق خواهد بود و بحث از امکان ارائه برهان اخلاقی بر وجود خداوند از این راه منتفی خواهد بود؛ اما اگر بررسی خود را از افعال، و نه وصف آنها، شروع کرده، بگوییم که ما افعالی را به زشتی و زیبایی توصیف می‌کنیم در حالی که آنها ذاتاً زشت یا زیبا نیستند و آنگاه به دنبال منشأ این توصیف برآییم و در نهایت آنها را برآمده از دستورات دینی قلمداد کنیم، در این صورت برای توجیه معنای حسن و قبح به وجود خدا نیاز خواهد بود و این مسأله ربط منطقی و ذاتی آنها با وجود خداوند را به اثبات می‌رساند. البته این صورت ساده‌ای از مسأله است و برای آنکه طرح مورد نظر این نوشتار در این دستگاه فکری آزموده شود لازم است هر نظام اخلاقی (مثلاً دیدگاه ابوالحسن اشعری) به طور مفصل تعریف شود و سپس در معرض سؤال مورد نظر، یعنی امکان ارائه برهان اخلاقی بر وجود خدا، واقع شود. قدر مسلم آن است که نظام‌های اخلاقی متفکران مسلمانی که به حسن و قبح

شرعی افعال معتقدند، در صورتی که با تنسیق ذکر شده تعریف شوند، کاملاً مستعد ارائه برهان اخلاقی بر وجود خدا خواهند بود. تنسیق مذکور به صورت منطقی زیر نشان داده می‌شود:

۱. افعال ذاتاً از حسن و قبح عاری هستند؛

۲. انسان است که افعال را به حسن و قبح متصف می‌کند؛

۳. منشأ این اتصاف، نه خود انسان، بلکه عاملی فراتر از او، یعنی خدا است.

۳. دیدگاه‌های اخلاقی جدید در اخلاق اسلامی

دو مسأله کلیدی در اخلاق و حکمت اسلامی، یعنی فطرت و کارکرد عقل عملی، به نوعی زاینده دیدگاه‌های جدید در مسأله مورد بحثند. برخی از این دیدگاه‌ها در عصر حاضر به صورت نظام اخلاقی کاملاً جدیدی در عرصه اندیشه اسلامی ظهور کرده‌اند.^۱ که در این جا به دو نمونه اشاره می‌شود:

دیدگاه اول، دیدگاه استاد مطهری است که منشأ حسن اخلاقی را از چهار منشأ مفروض می‌گیرد: طبیعت بشری، وجدان، زیباشناسی و فطرت. در مقدمات بعدی -که بنا به دلایلی تقریر فلسفی نیافته و به طور پراکنده طرح شده‌اند - طی چهار مرحله، سه منشأ اصلی رد شده و آخرین منشأ به عنوان سرچشمه اخلاق شناخته شده است (مطهری، ص ۱۲۴-۱۲۲):

۱. آدمی کارهایی از قبیل ایثار، انصاف و امثال آن را شریف و عمل به آن‌ها را

شرافتمندانه می‌داند و در آن‌ها نوعی عظمت و بزرگی می‌یابد؛

۲. نمی‌توان قبول کرد که در انسان نیرویی مستقل از همه چیز (خودبخود) پدید

آمده و به او تکلیف امر و نهی می‌کند! (نفی نظریه وجدان)؛

۳. این کارها با منطق طبیعی (بشر) و حتی با منطق عقل عملی که به انسان می‌گوید باید خود و منافع خود را حفظ کند، سازگار نیست (نفی نظریه طبیعت)؛
۴. درباره ارجاع این افعال به حسّ زیباشناسی باید گفت: اولاً حسن و قبح به معنای زیبایی و زشتی از مقوله احساس به شمار می‌آیند و قلبی‌اند؛ ثانیاً آدمی چگونه می‌تواند انسان یا شیء دیگری را که به کلی با او مغایر است و هیچ ارتباط و اتصالی بین او و آن فرد یا آن شیء نیست، دوست داشته باشد؟ آیا می‌توان قبول کرد که روح آدمی فقط یک سلسله زیبایی‌های معنوی مثل راستی، امانت و امثال آن را درک کند و بس؟ [اینطور نیست بلکه] او در حقیقت ناآگاهانه به منبع زیبایی و جمال متوجه است (نفی نظریه زیباشناسی).

نتیجه‌ای که از فحوای مقدمات برمی‌آید جواب این سؤال است که آیا این گرایش‌ها اموری بی‌منطق (بدون غایت) هستند؟ پاسخ، آن است که نه، منطق آن‌ها خداست و این همان اسلام فطری است (یعنی سلوک از اخلاق به خداشناسی). انسان با قلب خود حس می‌کند که محبوب واقعی‌اش آن را از او می‌خواهد...؛ بنابراین توجیه صحیح اخلاق در همان نظریه‌ای است که ذکر شد؛ یعنی نظریه پرستش مسأله اخلاق و شرافتهای انسانی و اخلاقی جز در مکتب خداپرستی در هیچ مکتب دیگری قابل توجیه و تأیید نیست. (مطهری، ص ۱۲۴-۱۲۲)
در نظریه دیگر - که توسط استاد مصباح یزدی ارائه شده است - گویی چنان فرض شده که اخلاق مستقل از دین دستور می‌دهد، اما در مواضعی نیز گرچه کلیت حکم را می‌داند، روش انجام و نوع رفتار را نمی‌شناسد؛ و از این رو نیازمند وحی است تا حکم تکلیفی خود را تکمیل کند.

تا این جا نیاز اخلاق به دین شناخته می شود، اما راهبرد اخلاق به اثبات وجود خدا به طور خاص چگونه است؟ این نظریه در این خصوص ساکت است اما با تمهیداتی می تواند به این کارکرد نایل آید. (مصباح یزدی، ص ۱۱۹-۱۱۷) زیرا دو نکته مهم در این دیدگاه عبارتند از:

۱. آدمی در سلوک اخلاقی خود به دنبال کمال حقیقی است و در گزاره های اخلاقی هم، به نوعی، سمت و سوی افعال اخلاقی برای رسیدن به این کمال مشهود است و بلکه به نحو ضروری (ضرورت بالقیاس) در آنها مندرج است؛
۲. گزاره های اخلاقی ای داریم که عقل و تجربه آنها را فراهم می کنند و به انجام دادن آنها حکم می نمایند اما گزاره های اخلاقی ای نیز یافت می شوند که عقل و تجربه برای آنها کافی نیست، گر چه حکم کلی آنها به مدد عقل یا عقل و تجربه فراهم شده باشد؛ مثلاً حکم به رفتار عادلانه یک حکم اخلاقی است اما چه نوع رفتاری باعث رعایت حقوق زنان در جامعه می شود؟ در این مورد به راهنمایی دین نیاز داریم.

این دو نکته مهم در این نظریه، با انحصاری بودن، می توانند امکان اقامه برهان اخلاقی را فراهم آورند؛ به عبارت دیگر، اگر بتوان نشان داد که اولاً کمال حقیقی (نهایی) همان خداست نه چیز دیگر، ثانیاً جوابی که دین برای مصادیق خاصی از احکام اخلاقی (مثل نوع رفتار عادلانه در مسئله حقوق زنان) دارد، تنها جواب قانع کننده و مورد تأیید اخلاق انسانی است، آنگاه این امکان حاصل خواهد شد که از طریق نظام اخلاقی مذکور بر اثبات وجود خداوند دلیل و برهانی فراهم شود.

۴. نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب

در این بخش، نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب معرفی می‌شود که در آنها، از راه اخلاق، گاه بر اثبات، و گاه نیز بر ردّ یا حداقل ایجاد تردید در وجود خدا اقامه دلیل شده است.

قبل از پرداختن به این مکاتب، تذکار این نکته لازم است که ناتوانی یک نظام اخلاقی در اقامه دلیل بر خداشناسی را نباید نشانه ضعف دلائل خداشناسی قلمداد کرد بلکه منطق خداشناسی، چنانکه گفته شد، اساساً برای تبیین خود به نظام اخلاقی فلان فیلسوف نیاز ندارد، گرچه به اخلاق انسانی به معنای متعارف کلمه نیاز دارد. لذا بررسی این دلائل را، که بعضاً ظاهری کفرآمیز دارند، باید صرفاً از منظر فلسفی دانست و نه اعتقادی.

۱. دیدگاه کانت

آشکار است که سخن از دیدگاه کانت در فلسفه اخلاق به تفصیل زیادی نیاز دارد، به ویژه که در دو کتاب مهم او، *اساس مابعدالطبیعه اخلاق* و *نقد عقل عملی*، از مسأله اخلاق تقریباً به دو گونه سخن رفته است. در این جا برای تعیین جایگاه برهان اخلاقی کانت بر وجود خدا، اصول فلسفی اخلاق وی را - هر چند کلی - یاد آور می‌شویم:

۱. آیا مبانی اخلاقی از تجربه گرفته می‌شوند یا مقدم بر تجربه‌اند؟ یعنی آیا غایات تجربی‌ای چون سعادت و لذت می‌توانند محرک رفتار اخلاقی باشند یا غایت رفتار باید امری غیر تجربی - و دارای کلیت و ضرورت - باشد؟ (که بیشترین تلاش در این جا در جهت ارائه پاسخ صحیح به این مسأله است)؛

۲. از میان همه چیزهایی که خیر شمرده می‌شوند تنها اراده خیر است که مطلق است و بقیه خیرات همگی نسبی‌اند. غایت اعلاّی عقل عملی تحصیل نیت خیر است؛

۳. خیر اعلاّی از عقل سر چشمه می‌گیرد - نه از غریزه یا حسّ - پس مقدم بر تجربه است؛ زیرا مقید به زمان و مکان و شخص خاص نیست و خیریت، ذاتی آن است. البته امور دیگری همچون سعادت نیز خیرند اما مطلق نیستند. این خیر اعلاّی به صورت تکلیف جلوه‌گر می‌شود؛

۴. چون خیر اعلاّی، مطلق است تکلیف هم باید مطلق باشد؛ یعنی فقط به خاطر آنکه تکلیف است انجام گیرد. این تکلیف از روی اراده است، و اراده از قانون عقل سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی عمل به تکلیف در صورتی ارزش دارد که محرکش قانون باشد و قانون باید مقدم بر تجربه، یعنی کلی و ضروری باشد تا بتواند تکلیف مطلق را تحقق بخشد. به عبارت دیگر: آن اراده‌ای مطلقاً خیر است که وقتی به صورت قانون عام درآید، هیچگاه با خود در تناقض نیفتد... پس بهترین قانون این است: «همیشه بر چنان آیینی رفتار کن که گویی می‌توانی در عین حال بخواهی که آن، قانونی عام باشد.» (کانت، ص ۸۸)؛

۵. فرمان عقل به اراده، امر نام دارد که به دو صورت مطلق (تنجیزی) و مشروط (تعلیقی) است. مشروط مثل «نیکی کن تا سعادت‌مند شوی»، مطلق مثل «نیکی کن». امر مطلق، چون غایتی غیر از خود تکلیف ندارد، ذاتاً متضمن ضرورت است. اساس همه اوامر، یک امر مطلق و تنجیزی است و آن این که: «تنها مطابق اصلی عمل کن که بتوانی آن را قانون عام قرار دهی.» (مجتهدی، ص ۱۲۱-۱۱۷)؛ احمدی، ص ۶۳-۵۰)

بعد از این اصول، به طور طبیعی این سؤال پیش می‌آید که قانونگذار این قانون عام کیست؟ کانت می‌گوید: عقل عملی؛ و آنگاه فرضیات دیگر و مبانی اخلاقی فلسفه‌های دیگر را مورد انتقاد قرار می‌دهد. کانت در این راستا مبانی اخلاقی دیگر را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: تجربی و عقلی.

الف. اصول تجربی (که از اصل سعادت برمی‌آیند) بر دو گونه‌اند:

۱. یا بر پایه احساسات طبیعی مبتنی‌اند؛

۲. و یا بر پایه احساسات اخلاقی مبتنی‌اند؛

ب. اصول عقلی (که از اصل کمال برمی‌آیند) نیز بر دو گونه‌اند:

۱. یا بر پایه یک کمال مستقل (مثل اراده خداوند) به منزله علت تعیین‌کننده

خواست ما مبتنی‌اند؛

۲. و یا بر پایه مفهوم عقلانی کمال به منزله یک معلول ممکن بنا شده‌اند.

آنگاه کانت همه موارد یاد شده را نقد می‌کند و در مورد فرض اول اصول عقلی (یعنی مفهوم خداشناسانه کمال) می‌گوید: مفهوم عقلانی کمال - با وجود کاستی‌هایش - از دید خداشناسانه بهتر است، زیرا:

۱. ما هیچگونه تصویری از کمال الهی نداریم و تنها می‌توانیم آن را از مفاهیم

خودمان استنتاج کنیم؛ که مهمترین آن، همان اخلاق است و در نتیجه توضیح ما در

یک دور باطل می‌افتد؛

۲. اگر کمال الهی را از مفاهیم خودمان نگیریم، تنها مفهومی که از اراده الهی

برای ما باقی خواهد ماند، مفهومی است که از یکسو از میل به جلال و جبروت، و

از سوی دیگر از مفاهیم خوف‌انگیز اقتدار و مکافات تشکیل شده است و این

آشکارا ضد اخلاق است. (کانت، ص ۹۹-۹۶)

با ردّ اتکای مبانی اخلاقی بر مبدأ کمالی چون خداوند، این سؤال رخ می‌نماید که آیا امکان تحقق این اخلاق وجود دارد یا نه؟ پاسخ کانت در بر دارنده اثبات سه مسأله مهم (اختیار، جاودانگی و وجود خداوند) است که آن‌ها را به عنوان اصل موضوع و به منزله تکمله بحث اخلاقی خود مطرح می‌نماید. در واقع - چنانکه در مبحث «دیالکتیک استعلایی» نقد عقل محض آمده - عقل آدمی در مورد بررسی سه مسأله مزبور دچار تعارض می‌شود و به همین خاطر پاسخ آن‌ها در عقل عملی نهفته است.

درباره اینکه چگونه از این نوع اخلاق به خدا می‌رسیم، باید توجه داشت که کانت مفهوم خیراعلی را دارای دو جنبه غیر قابل تحویل به یکدیگر می‌داند:

۱. فضیلت در نهایت کمال، یعنی عصمت؛

۲. سعادت.

برای دستیابی به «خیرکل» لازم است که در عمل اخلاقی، میان این دو جنبه وحدت برقرار شود؛ و این در حالی است که بین آنها نوعی تعارض وجود دارد؛ زیرا سعادت تا حدودی تابع قوانین جزئی طبیعت است، اما فضیلت تابع قانون کلی اخلاق! و لذا، اکنون علت طرح موضوع «خدا» آشکار می‌شود: از آن‌جا که تطابق نهایی فضیلت و سعادت در حیطه امکان ما انسان‌ها نیست و مفهوم کمال به هر نحوی که ذهن انسانی آن را تصور کند نمی‌تواند فقط از خود انسان ناشی شده باشد (به علاوه ما همواره خود را مکلف می‌یابیم)، پس باید وجودی (مثل خدا) باشد که بتواند به فضیلت و سعادت تحقق بخشیده و منشأ این مفهوم کمال باشد. (مجتهدی، ص ۱۲۱-۱۱۷)

نقد برهان کانت

علاوه بر نقدهایی که بر اخلاق کانت وارد شده، به برهان خداشناسی او نیز ایراداتی گرفته‌اند: رونالد.و. هپ بُرن (Ronald W. Hepborn) در مقاله خود تحت عنوان «برهانهای اخلاقی بر اثبات وجود خداوند» (ادواردز، ج ۳) در انتقاد از این برهان می‌گوید:

الف. اگر ما منکر شویم که مکلفیم برای تحصیل خیر اعلی و استکمال نفس خود بکوشیم و بگوییم که صرفاً وظیفه داریم در مسیر این اهداف - که تحقق ناپذیرند - حرکت کنیم، این برهان را دچار مشکل کرده‌ایم؛ یعنی درست بر عکس کانت خواهیم گفت که چون خیر اعلی دست نیافتنی است پس تکلیفی برای کسب آن - و لابد برای شناخت آن - نداریم؛

ب. قول به وجود خدا برای حل تعارض احکام جدلی‌الطرفین است. اما آیا حقیقتاً قبول این اصل (= وجود خدا) باعث معقول شدن آن احکام می‌شود؟ آیا در خود این اصل (= وجود خدا) راز - و معمای - بیشتری نهفته نیست؟ حقیقت آن است که قول به وجود خدا هیچگاه تضمین نمی‌کند که غایات اخلاقی حصول‌پذیر باشد؛

ج. مفهوم زمان از لوازم برهان اخلاقی کانت است و این شک را ایجاد می‌کند که آیا به نحو معناداری از سیر تکامل اخلاقی و حصول خیر اعلی در آخرت سخن گفته است؟ اگر ما نتوانیم به زمان (که شرط اصلی هر گونه فهمی است) در برهان اخلاقی او معنا دهیم، لاجرم برهان او از این ناحیه آسیب خواهد دید. (بُرن، «خدا در فلسفه»، ص ۱۰۵-۱۰۴)

۲. دیدگاه سورلی

سورلی که از متکلمان جدید مسیحی است در کتاب *ارزش‌های اخلاقی و مفهوم خدا* تلاش می‌کند برهانی به سبک کانت ارائه دهد. صورت برهان وی را - با استفاده از روایت هپ بُرن - می‌توان چنین ترتیب داد:

۱. نظام اخلاقی، یک نظام عینی و معتبر است که ارزش‌های اخلاقی آن به ذات واقعیت تعلق دارد (وی در کتاب خود در صدد است که این مطالب را ثابت کند.)؛

۲. تاریخ سیر جهان با تحقق این نظام تناسب و هماهنگی دارد. در واقع، هدف سیر جهان تحقق سعادت - در این دنیا- نیست؛ زیرا شواهد زیادی بر خلاف آن وجود دارد، بلکه اوضاعی که بر ضد سعادت - مفروض - عمل می‌کنند چه بسا بر وفق آزمون اخلاقی عمل می‌کنند...؛

۳. قانون اخلاقی اعتبار جاودانه دارد، چه آن را باز شناسیم یا باز نشناسیم، اما این اعتبار جاودانه تجسم مادی نیافته و اذهان جزئی انسان‌ها نیز آن را در نمی‌یابند. تنها یک ذهن یا علم ابدی است که اندیشه و اراده‌اش می‌تواند در اعتبار بخشی به این قانون تجلی یافته باشد.

نتیجه به دست آمده از این مقدمات آن است که ناکامل بودن جهان، خود، بر صحت نگرش توحیدی دلالت دارد و عقیده به خدا، در اعتقاد به وجود یک نظام اخلاقی عینی - و دارای اعتباری جاودانه - نهفته است.

نقد برهان سورلی

هپ بُرن در انتقاد از این برهان می‌گوید:

الف. درست است که جهان بیشتر پرورشگاه روح است تا تفرجگاه لذت پرستانه، اما بعضی رنج‌های انسانی، مثل رنج ناسزاوار بعضی کودکان، چگونه می‌توانند در بافت اخلاقی عالم پذیرفته شوند، یا اینکه سبب تحقق ارزش اخلاقی دیگر قلمداد شوند؟

ب. رسیدن از اعتبار قانون به وجود ذهن یا علم ابدی (= خدا) متضمن خلط امر اخلاقی با امر روانشناختی است؛ بدین معنا که مثلاً ولو فردی باشد یا نباشد که از اصل اخلاقی خاص - صرف نظر از الزام و اعتبار آن - سخن بگوید یا بدان بیندیشد، تأثیری در صدق نفس الامری آن اصل ندارد؛ چرا که مسأله صدق منطقاً از مسأله گزاره‌ای که در ذهن انسان تکوین می‌یابد جداست. (بُرن، ص ۱۰۶-۱۰۵)

۳. دیدگاه تیلور

تیلور در کتاب *ایمان اخلاقگرا* - که از کتب مهم اخلاق دینگرا در نیمه اول قرن بیستم است - برهانی اخلاقی در زمینه اثبات خدا ارائه داده است که در کل شبیه برهان کانت است. صورتبندی این برهان - به مدد گزارش هپ بُرن - چنین است:

۱. حیات اخلاقی صرفاً سازگاری با چند اصل و قاعده راکد نیست، بلکه آرمان‌های اخلاقی نیز دارای تکاملند و استكمال نفس از این طریق صورت می‌گیرد. دلیل این امر، آن است که ما مثلاً فردا در می‌یابیم که آرمان دیروز ما معنای بیشتری از آنچه می‌پنداشتیم داشته است، یا گاهی هر چه به هدفی (اخلاقی) نزدیک می‌شویم دگرگون می‌شود؛

۲. هر چه در کسب خیر انسانی بیشتر بکوشیم، کمتر معنای اینجهانی (دنیوی خالص) از آن در خواهیم یافت؛

۳. در آگاهی ما از زمان، تحول وجود دارد و فعالیت‌های هدفدار و ارزشمند (اخلاقی)، زمان حال آگاهانه ما را گسترش داده، ما را از توالی بی روح چیزهایی که در دنیا شاهد هستیم فارغ می‌کند؛

۴. (چنین ترسیمی از حیات اخلاقی انسان، برای ما یک وظیفه یا کارکرد به بار می‌آورد که اینجهانی نیست و) می‌توان از وجود یک وظیفه یا کارکرد بر واقعیت وجود محیطی که آن وظیفه بتواند ایفا شود برهان آورد.

نتیجه حاصل از محتوای این مقدمات، آن است که فقط یک محیط توحیدی می‌تواند چنین کارکردی داشته باشد یا چنان وظیفه اخلاقی‌ای را در ما برانگیزد.

نقد برهان تیلور

چ. د. براود (C.D. Broad) معتقد است که در برهان تیلور یک نوع دور وجود دارد؛ لذا ابتدا باید مطمئن شد که مقدمه‌های برهان به نحو مضمّر در بردارنده یا مسلّم گیرنده نتیجه توحیدی نباشد؛ یعنی پیش از مسلم گرفتن خدا، باید بتوان وظایف مذکور را شناسایی کرد. اما اطمینان از اینکه چنین ارزشگذاری‌ها و آرزوهایی نتیجه پنهان اندیشه قبلی توحیدی نباشد، دشوار است.

از طرفی مقدمه اخیر برهان (= استدلال از وجود وظیفه به وجود محیط مساعد آن) یک مصادره است؛ یعنی خود آن از همان مسلّم گرفتن توحیدگرایی نهانی ناشی شده است.

هپ برن نیز ضمن تأیید انتقادات براود، می‌افزاید: تیلور منکر این بود که جهت‌های تکامل اخلاقی (وبه یک معنا غایات اخلاقی) را بتوان تحصیل کرد یا در موردشان سخت‌کوش بود مگر این که تحقق کاملشان ممکن باشد. اینکه آن‌ها به

طور کلی در نیافتنی هستند درست است اما می‌توانند موضوع تقریب‌های هر چه بیشتر باشند و همین مسأله که می‌توان به آن‌ها تقرب پیدا کرد، بر ضد برهان تیلور است. (بُرن، ص ۱۰۸-۱۰۶)

۴. دیدگاه آستین فارر (Austin Farrer)

دیدگاه فارر در کتاب او، *ایمان و منطق*، تحت عنوان «*سرآغازی برای بررسی فلسفی عقاید کلامی*» مطرح شده است که برهان گونه‌ای است بدیع و جالب توجه. مقدمات آن را از روایتِ هپ بُرن می‌توان چنین استخراج نمود و نتیجه گرفت:

۱. ما بی‌تردید این تکلیف را در خود حس می‌کنیم که هم‌نوع خود را دوست داشته باشیم و کمال حرمت را برای او قائل باشیم. اگر او شخصی دوست داشتنی باشد، این کار امری غیرممکن نیست؛ اما اگر گاهی از محبوبیت دور شود، آیا باز هم می‌توانیم شخصیت متعارف او را دوست بداریم؛

۲. اما اگر هم‌نوع ما کاملاً از محبوبیت ساقط شود به نحوی که دوست داشتن او [ضد اخلاق بوده و] یک امر غریب، مثل دوست داشتن یک شخصیت موهوم، باشد چه باید کرد؟ (آیا باید او را همچنان دوست داشت تا تکلیف کلی هم‌نوع دوستی مخدوش نشود یا دوست نداشت و آن را از زمره هم‌نوعان ندانست؟...)

۳. مسیحیت - و دین الهی - درباره این گونه همنوع‌دوستی شیوه‌ای مؤثر و منحصر ارائه می‌دهد: ما باید او را هم دوست بداریم، کژی‌ها و کاستی‌هایش را با دعا و طلب غفران از خداوند، تدارک کنیم و به طور کلی در دعا کردن برای همنوع، نظرم‌ان را از او با کردار خداوند منطبق گردانیم. نتیجه آنکه، اگر این تأملات بتواند دیدگاه اخلاقی دینی (مسیحی) را تأیید کند، دیگر این گونه اثبات خدا صرفاً نوعی نوسازی برهان‌هایی شبیه کانت نخواهد بود؛ بلکه خود مسلکی جداگانه و معتبر در اثبات خدا خواهد بود.

نقد برهان فارر

هپ بُرن معتقد است که برهان فارر، یک برهان نیست بلکه ترغیب اخلاقی‌ای ناظر به توحید است، اما از برهان‌های دیگر قبل از خود واقع بینانه‌تر است. به نظر بُرن شرایطی لازم است تا مسأله تکلیف احترام به همنوع را درست روشن کند، از جمله:

الف. در توصیف زمینه یا اوضاعی که همنوع دوستی را مطرح می‌کند، نباید تناقض و اضطراب منطقی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، آن زمینه، فقط احساسی شبه‌زیباشناختی خواهد بود. در این‌جا مثلاً باید مسأله مذکور بتواند در تعدادی از گزاره‌های معنادار در باب واقعیت بگنجد؛

ب. مقدمه‌های برهان باید خللی نداشته باشند: اولاً ما باید مکلف به حفظ کمال حرمت همنوع باشیم؛ ثانیاً شیوه‌های غیر مسیحی دوستی همنوع، همگی، کارایی کمتری از شیوه مسیحی داشته باشند. مقدمه اخیر نقطه اصلی برهان است و باید به تمام و کمال اثبات گردد. (بُرن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

به علاوه، می‌توان گفت که گویا در برهان فارر از پیش مسلم گرفته شده است که «همنوع دوستی مطلق، تکلیف ما انسانهاست»؛ در صورتی که این اصل جز از دین (در این‌جا: مسیحیت) بر نمی‌آید و به همین دلیل است که هپ بُرن نوعی تناقض بین این اصل و این فرض که فردی کاملاً از محبوبیت ساقط شود، تشخیص داده است. از طرف دیگر، بین دو نوع دوستی در این‌جا خلط شده است: دوستی از روی احساس و دوستی از روی تکلیف. آن دوستی که در دین ترویج می‌شود، دوستی از روی احساس (که در مقدمه اول برهان آمده) نیست؛ زیرا در آن صورت وجود احساس گزاف خواهد بود؛ بلکه دوستی از روی تکلیف است، که گاهی هم ممکن است با هم‌نوع دوستی احساسی منطبق گردد.

۵. دیدگاه برادی (Baruch. A. Brody)

برخی فلاسفه و متکلمان جدید که در فلسفه دین سخن گفته و در صدد اثبات پاره‌ای از عقاید بوده‌اند، به جای اقامه برهان بر ادعای خود، براهین منکران و منتقدان را نقد کرده‌اند و موضعی دفاعی در برابر آنان گرفته‌اند - که از جمله این فیلسوفان دین، می‌توان از برادی نام برد. وی در کتاب خود، تأملی دوباره در اخلاق و مذهب، بحث مفصلی مشتمل بر جواب به منکران رابطه میان دین و اخلاق ارائه کرده است که گزارشی از آن را در اینجا نقل می‌کنیم. اما پیش از آن، لازم است کلام خود وی را در باب دیدگاهش مرور کنیم:

این مقاله، شرحی است بر اشارات آن سرور روحانی که می‌گوید زمین و همه اشیايش متعلق به خداست. ما سعی کرده‌ایم نشان دهیم... که خطاست اگر تصور کنیم هیچ داعیه اخلاقی مبتنی بر داعیه‌های کلامی نیست... به تعبیر دیگر ما می‌توانیم به دیگر موارد (یعنی داعیه‌ها و احکام اخلاقی) همچون عقاید کلامی [هم] نگاه کنیم. (Pojman, p. ۵۱۵)

بدیهی است این دیدگاه برای این سؤال که «آیا از اخلاق می‌توان به اثبات خداوند رسید؟» پاسخی روشن دارد: پس از اثباتِ معقولیت و مقبولیت اخلاق دینی، سخن از حقانیت و حجیت منشأ آن (یعنی دین و خدا) سخنی کاملاً منطقی و مقبول خواهد بود.

وی ابتدا استدلال منکران را صورتبندی می‌کند و یکی از مقدمات آن را مخدوش می‌داند و می‌گوید: در آن مقدمه آمده است: اگر فرض کنیم که فعل A درست است، تنها از آن جهت درست خواهد بود که خدا انجام آن را از ما خواسته باشد؛ پس باید دلیلی وجود داشته باشد که خدا انجام آن کار را از ما بخواهد، دلیلی که خود دیگر همان خواستن A نباشد (بلکه دلیلی مستقل باشد)؛ در غیر این صورت، خواست او تحکّم (arbitrary) خواهد بود که مستلزم نقص در خدا است، حال آنکه او باید کامل و بی‌نقص باشد.

برادی این استدلال را قابل قبول نمی‌داند؛ زیرا کاملاً روشن نیست که چرا باید عمل یک فاعل از روی تحکّم (حتی اگر در اراده باشد) مستلزم نقص در او باشد! وی همچنین از این مقدمه انتقاد می‌کند که: خواست خدا از ما درباره انجام فعل A (یا ترک آن) تمام دلیل آن نیست که چرا فعل مزبور درست (یا خطا) است. بخش دیگری از دلیل این خواست آن است که (بنا بر اصول مذهب که در اینجا مسلم فرض می‌شوند) او آفریننده ما است که ما اطاعتش می‌کنیم...؛ پس هنگامی که به فحوای استدلال (منتقدان) مراجعه کنیم آن را مخدوش و ناقص می‌یابیم، زیرا این مقدمه درست و کامل بیان نشده است. (برن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

برادی، پس از این انتقادات، صورت جدیدی به استدلال منکران می‌دهد و علاوه بر اضافه کردن مقدمات خالقیت خدا و لزوم اطاعت او بر مقدمات قبلی،

علتِ صحت این را که چرا A درست است به ذاتِ آن بر می‌گرداند و آن مقدمه را چنین اصلاح می‌کند: «... فعلی که خدا ما را بدان امر می‌کند فی نفسه دلیل صحت خود را در بردارد.»

پس از آن، در برابر این مسأله که «اساساً حق امر و نهی خداوند بر ما و ایجاد محدودیت‌های اخلاقی چه منشایی دارد»، بحثی را دربارهٔ حقوق مالکیت خداوند بر اشیا (idea of property rights) طرح کرده، انسان‌ها را ملک خدا می‌خواند و بیان می‌کند که اگر بر این تعلیم دینی صحه بگذاریم که خدا خالق و مالک جهان است، آنگاه دشوار نخواهد بود که تصور کنیم «خداوند از ما بخواهد که از اشیای جهان در راه‌های معینی استفاده کنیم. این خواست و اراده مستلزم محدودیت‌های اخلاقی در بهره‌گیری، از حقوق اوست که نباید غیر آن عمل شود». با این وصف، صورت دیگری برای برهان منکران می‌توان ارائه داد؛ یعنی آنان اگر بخواهند مقدمات صحیحی ارائه دهند، ناچار خواهند بود که به آموزهٔ مالکیت خداوند هم توجه داشته باشند و مثلاً (اگر بخواهند انتقاد کنند) این گونه بگویند: «... باید دلیلی وجود داشته باشد که خداوند این محدودیت‌ها را ایجاد کرده، دلیلی که دیگر داخل در خواست او دربارهٔ تابعیت و اطاعت ما از او نیست (بلکه مستقل است)».

برادی به این مقدمهٔ اصلاح شده نیز، پس از بحث زیاد، اینگونه جواب می‌دهد: آن دلیل فی نفسه متضمن علت اینک که چرا ما باید تابع محدودیت‌های اخلاقی باشیم است.

وی اشکال گیاهخواران (vegetarians) را هم با استفاده از همان نظریهٔ مالکیت پاسخ می‌دهد. خلاصهٔ اشکال آنان این است که چرا ما برای انسان‌ها حق

حیات قائلیم اما در مورد سلبِ حق حیات از حیوانات هیچ اعتراضی نداریم؟ یعنی چرا در اخلاق دینی نیز این تبعیض بین حق حیات آدمی و حیوان پذیرفته شده است؟ (و لابد این دلیل بر نقص اخلاق دینی یا بی‌اعتباری آن است!) پاسخ برادی این است: خدا مالک جهان و اشیای آن است و حق این را دارد که مثلاً دربارهٔ استفاده از حیوانات قوانینی وضع کند؛ ثانیاً او دست آدمی را بر حیوانات به طور مطلق باز نگذاشته، بلکه تنها در حد نیازمندی‌هایش به او حق تصرف داده است.

دغدغهٔ اصلی برادی آن است که اثبات کند اخلاق مبتنی بر اوامر الهی، اگر درست تحلیل شود، تحکمی نیست (موضوعی که تکیهٔ اصلی سخنان منکران است)، و حتی در مواردی این اخلاق برتر از اخلاق مبتنی بر اندیشهٔ انسانی است؛ چنانکه ممنوعیتِ مطلق خودکشی - با توجه به حقی که خداوند بر این نهی دارد - را می‌توان مثال زد... (بُرن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

۶. دیدگاه هاریسون (Jonathan Harrison) و آدامز (R.M.Adams)

این دو دیدگاه نیز، همچون دیدگاه بُرادی، سعی دارند نوعی معقولیت را برای اخلاق دینی اثبات کنند. البته تفاوت آشکاری بین این دو دیدگاه وجود دارد: در واقع، هاریسون برای اخلاق به نوعی استقلال قائل است که آدامز قائل نیست.

در اینجا تنها به ذکر خلاصهٔ این دو دیدگاه اکتفا می‌کنیم:

هاریسون معتقد است که ما اصولاً به طور اخلاقی عمل می‌کنیم، به همان دلیل که خدا عمل می‌کند. ما هر دو تابع دلائلی هستیم که مستقل از خداست... اگر ما

به انتخاب خود هم اخلاقی باشیم، همان وظایفی را خواهیم داشت که در صورت خداپرست بودن خواهیم داشت... (Pojman, p. ۵۱۵) ؛
او در مقاله خود تحت عنوان «اوامر خداوند و وظایف مردم» (در کتاب *دانش ما از صواب و خطا*) سه تفسیر از رابطه بین اوامر خدا و تکالیف و وظایف مردم ارائه می‌دهد:

۱. از آنجا که خداوند عالم مطلق است، می‌داند که چه چیزی درست است و چه چیزی خطا؛ و از آنجا که او خیر (مطلق) است از ما می‌خواهد که آنچه را که درست است انجام دهیم و به ما امر می‌کند که آن را انجام دهیم؛
۲. امر خداوند یک فعل را صواب و حق، و نهی او آن را خطا می‌سازد. پیش از آنکه او امر یا نهی کند، هیچ فعلی نه صواب است نه خطا؛
۳. صواب یعنی آن فعلی که خدا به انجام آن امر کرده، و خطا یعنی آن فعلی که خداوند از آن نهی کرده است.

هاریسون پس از بحث و نقد در مورد این سه تفسیر، اولین تفسیر را بهترین و

رضایت بخش‌ترین مورد می‌داند. (Pojman, P. ۵۱۵)

آدامز نیز در مقاله خود با عنوان «یک نظریه اصلاح شده امر الهی در باب خطای اخلاقی» در تلاش است تا نقادی‌های موجه نظریات اخلاق دینی را با یک اصلاح در تئوری امر الهی جواب دهد. تعدیل وی در نظریه اوامر (اخلاقی) الهی به مدد این فرضیه است که خداوند ذاتی است دارای عشق و محبت. ماهیت این عشق به گونه‌ای است که منشأ صدور اوامر اخلاقی است. در واقع، «اگر چه از نظر منطقی نا ممکن نیست که خدا ما را به کارهایی سخت و بلاعوض امر کند (و مجبور سازد)، اما او این کار را به خاطر عشق و محبت خود انجام نمی‌دهد...»

وی پس از بحث زیاد پنج مشابهت نسبی بین نظام اخلاقی مبتنی بر دین و اخلاق دنیوی می‌یابد و آن‌ها را - با توجه به تعدیلی که در تئوری امر الهی داده است - دلیلی بر مقبولیت اخلاق دینی می‌گیرد. مثلاً این که هر دو نظام یا هر دو گروه مؤمنان و غیرمؤمنان غالباً واژه‌های اخلاقی را به طور یکسان به کار می‌گیرند، چنانکه کلمه خطا (wrong) را هر دو گروه به یک معنا به کار می‌برند و در دیدگاه‌های احساسی و ارادی هر دو گروه چیزی که خطاست، یکسان است. اما البته اختلاف مهم در این جا است که قضیه «X خطاست» در نظر مؤمن یعنی واقعیتی عینی که مخالف امر الهی یا اراده الهی است. آدامز می‌گوید که اصل سخن او، آن جا است که «این ادعا [ی مؤمنان] می‌تواند صادق باشد حتی اگر همه کاربردهای کلمه مزبور به وسیله دو گروه - در موارد پنجگانه - یکسان باشد». (Poiman, P. ۵۲۵، ۵۳۹) شاید مراد او، آن باشد که وقتی غیر مؤمنان هم این کلمه را به کار می‌برند، ناخودآگاه کاربرد دینی آن را گوشزد می‌کنند و در شرایطی که این دو کاربرد، هیچ تمایز ظاهری ندارند و غیر مؤمن و مؤمن این کلمه را یکسان به کار می‌برند، خود دلیل بزرگی بر صدق دعاوی اخلاق دینی است. از همین جا می‌توان آشکارا تأیید امکان ارائه برهان اخلاقی در خداشناسی را از این نظریه شاهد بود.

دیدگاه منکران رابطه میان اخلاق و دین از بُعد خداشناسی

بحث و نقد در خصوص رابطه اخلاق با دین از بُعد خداشناسی، به ویژه در فلسفه اخلاق معاصر غرب، حجم قابل ملاحظه‌ای از کتب فلسفه دین و فلسفه اخلاق را به خود اختصاص داده است. فیلسوفان دین، فلاسفه اخلاق

پوزیتیویست‌ها، فلاسفهٔ دیگر (مثل پراگماتیست‌ها و...) بحث‌های مشروحی در این باره دارند. که در اینجا به چند نمونه از دیدگاه‌های آنان اشاره می‌شود:

۷. دیدگاه هپ بُرن

از هپ بُرن انتقاداتی بر براهین کانت، سورلی، تیلور و فارر نقل شد. وی همچنین سعی می‌کند روایات کامل و جامعی از براهین موجود ارائه دهد و آن‌ها را نقد کند. به نظر هپ بُرن، علاوه بر دیدگاه کانت و دیدگاه‌های مشابه آن - که پیشتر دربارهٔ آن‌ها بحث شد - چهار نوع کلی از برهانهای اخلاقی در اثبات وجود خدا وجود دارد:

۱. اگر احکام اخلاقی به صورت «اوامر» تلقی شوند، لاجرم امری خواهند داشت و می‌توان از امر به وجود امر کننده استدلال نمود. این امر، یک فرد اخلاقی انسانی نخواهد بود؛ زیرا اولاً یک تکلیف همگانی و مطلق را گوشزد می‌کند؛ و ثانیاً حتی خود من (هپ بُرن) - به عنوان یک فرد اخلاقی - شاید پس از تصدیق یک حکم اخلاقی بدان گردن نهم؛ پس به ناچار امر فوق انسانهاست و او خداست؛

۲. اگر حکم شود که قانون‌های اخلاقی دارای مرجعیت و وثاقت هستند، دیگر نمی‌توان قبول کرد که منشأ آن، اراده‌های جزئی انسان باشد؛ زیرا آن‌ها گاهی حاکمیت قانون اخلاقی را قبول می‌کنند و گاهی نمی‌پذیرند، اما مرجعیت اخلاقی همچنان پابرجاست؛ پس منابع آن باید بیرون از اراده‌های انسانی باشد؛

۳. مفهوم قانون اخلاقی مستلزم مقنن است و این قانونگذار مسلماً انسان نیست؛ پس صرف اذعان به وجود قانون اخلاقی، قبول قانونگذار فوق انسان (خدا) را لازم می‌کند؛

۴. توافق بسیار زیادی بر سر قضاوت‌های اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف انسانی برقرار بوده و هست. این میزان توافق فقط با قبول اینکه انسان‌ها سرشتی الهی دارند قابل توجیه

است. عدم توافقها بیشتر مربوط به تفاوت سلیقه‌هاست و چندان تعیین کننده نیست. (بُرن، ص ۹۹-۹۸)

نقد و بررسی براهین چهارگانه فوق

بُرن درباره برهان اول می‌گوید: مفهوم امر در اخلاق چندان اساسی نیست. در واقع نشانه بلوغ قضاوت اخلاقی، تعهد درونی به اخلاقیاتی است که انتخاب شده‌اند و نه انجام آن‌ها به عنوان اوامری صرف. البته انجام آن‌ها می‌تواند با امر و نهی کسی مطابق باشد اما این به معنای آن نیست که اعتبارش تابع آن‌ها گردد. از طرف دیگر، حکم اخلاقی مطلقیتش را - حتی به نظر مسیحیان (و متدینان) - نمی‌تواند از ناحیه امر الهی دریافت کند زیرا در آن صورت دیگر ارزش اخلاقی ندارد. پس حکم اولیه از خود انسان است. حال اگر آدمی می‌تواند بدون مدد از امر الهی، چنین قضاوتی داشته باشد (و امر الهی را قبول کند) چرا در مورد تک تک احکام اخلاقی چنین نباشد و آنها را هم مستقلاً و از ناحیه خود ارزشگذاری ننماید؟ بدیهی است که این احتمال، روایت مزبور را زیر سؤال جدی قرار می‌دهد. بر برهان دوم نیز انتقاد اخیر وارد است؛ چرا که تمسک به وثاقت در صورتی درست خواهد بود که قضاوتی مستقل از طرف فرد صورت گیرد؛ یعنی خداوند در صورتی می‌تواند به عنوان مرجعیت اخلاقی مطرح شود که ما او را - نه بر اساس امر او بلکه به قضاوت خویش - انتخاب کنیم.

به نظر هپ برن، در برهان سوم مفهوم قانون واضح نیست. گذشته از این، قدر مسلم آن است که قانون اخلاقی ماهیتاً آن گونه نیست که بتواند توسط کسی وضع شود. حتی در مورد الواحی که به طور معجزه‌آسا پدید آمده‌اند (یعنی سخنان

پیامبران و...) این سؤال جدی مطرح است که آیا دستورات آنان از نظر اخلاقی الزام‌آور بوده است؟

هپ برن دربارهٔ برهان چهارم به نقد ف. ر. تننت در این باره اکتفا می‌کند که گفته است: عیب این نظریه آن است که قابل اثبات و ابطال نیست. به علاوه، برهان‌هایی که ناظر به ثبات نسبی نیازهای اساسی انسانها هستند رقیب این برهان محسوب می‌شوند (یعنی توافق زیادی مبنی بر قبول آنها نیز وجود دارد)... (پرن، ص ۱۰۳-۹۹)

۸. دیدگاه جان هاسپرس (Hospers)

هاسپرس برهان‌های اخلاقی را تنها در قالب برهان سودمندی (utility) مورد بررسی قرار می‌دهد. تقریر خود او از این برهان چنین است: «اعتقاد به خدا، تأثیر بسیار زیادی دارد. انسانها بدون این اعتقاد زندگی خوبی نخواهند داشت. بنابراین این اعتقاد باید صادق و حقیقی باشد.» (فلسفه دین، ص ۷۷) آن‌گاه می‌گوید: این برهان معمولاً به صورت واضحی بیان نشده و اگر به صورت یک برهان جدی مطرح شود چند نکته را باید دربارهٔ آن بررسی کرد:

۱. با این برهان درستی کدام یک از اعتقادات دینی ثابت می‌شود؟ همهٔ آنها؟ اگر یکی از آنها را ثابت می‌کند، چرا اعتقادهای دیگر بدین وسیله اثبات نشود؟
۲. ما باید استقراء کرده، آداب و رسوم همهٔ ملت‌ها را بررسی نماییم و مطمئن شویم که آیا همهٔ اعمال اخلاقی که به نام دین انجام می‌شود، برای دین بوده است؟ همچنین بدانیم که با وجود اعتقادات دینی در جوامع مذکور، ترک رذیلت‌ها و انجام فضیلت‌ها در آنها بیشتر است یا در جوامع فاقد اعتقاد دینی؟

۳. صرف اعتقاد به چیزی صدق آن را نمی‌رساند؛ گر چه عدم اعتقاد به آن هم کذبش را ثابت نمی‌کند. پس آیا برهان سودمندی می‌تواند چیزی را اثبات کند؟ (فلسفه دین، ص ۷۸-۷۷)

۹. دیدگاه پاتریک نول اسمیت (P.N. Smith)

او به عنوان یک فایده‌گرای اخلاقی (utilitarian) در انگلستان معروف است، و تز اصلی خود را در کتابش، اخلاق: دینی و دنیوی، چنین اعلام می‌کند که اخلاق دینی، کودکانه (infantile) است. وی سخن خود را در نقد اخلاق دینی (منحصراً اخلاق مسیحی) با فرض بسیاری از مشترکات اخلاقی - بین اخلاق دینی و دنیوی - آغاز می‌کند و صراحتاً می‌گوید که در خصوص محتوای صرف قضایای اخلاقی سخنی ندارد و آن‌ها را مسلم می‌گیرد، بلکه بحث بر سر اختلاف بین فرم و محتوا و کشف منشأ دو گونه ارزش دینی و دنیوی است.

اسمیت ابتدا شکل‌گیری نظریه دینی اخلاق را این‌طور بررسی می‌کند: اگر مردم بدانند که من دیدگاهی اخلاقی دارم اما اعتقادات مذهبی ندارم، از من خواهند پرسید که این ایده‌های اخلاقی را از کجا اخذ کرده‌ام... اگر جواب دهم که از پدر و مادر و محیط و معلم و... مجموعه تجربیات کودکی تا بزرگسالی، آنها قانع نمی‌شوند زیرا نمی‌خواهند بدانند که از چه کسی آن‌ها را فرا گرفته‌ام، بلکه می‌خواهند بدانند که من در اظهار آن‌ها چه تکیه‌گاه و مرجعیتی (authorty) داشته‌ام... پدر و مادر و به‌طور کل محیط سازنده قانون اخلاقی نیستند، بلکه اخلاق، احکامی است ناشی از یک موجودی غیر اینها که امر کرده است تا در راه‌های معینی عمل شود (پس احکام اخلاقی اوامر اوست)، آنگاه به دلائلی گفته می‌شود که آن موجود فقط خداست که چنین حقی برای امر کردن دارد و بنابراین اخلاق باید مبتنی بر مذهب باشد... (Pojman, P. ۴۹۷)

وی مقدمه استدلال قائلان به اخلاق مذهبی را که می‌گویند: «اخلاق مستلزم اطاعت از یک سلسله اوامر است»، انکار می‌کند، زیرا:

۱. فرض می‌کنیم احکام اخلاقی همان اوامر خداست - با اینکه این خود جای بحث دارد -؛ در این صورت آیا هنوز برای من معنا خواهد داشت که سؤال کنم که من باید آن را انجام دهم یا نه؟

۲. حکم به این کار (و پذیرش اوامر او) یک حکم اخلاقی است و ناشی از خود ما؛ و این می‌رساند که بیش از آنکه اخلاق مبتنی بر دین باشد، دین مبتنی بر اخلاق است؛

۳. استدلال از مقدمات ذکر شده و رسیدن به اثبات حقانیت خدا در امر اخلاقی، نمی‌تواند ثابت کند که ما نباید هیچگاه تکیه گاه و مرجعیت را به عنوان یک راهنما (guide) اخذ کنیم؛ بلکه چنین امری مجاز است؛ پس اخلاق لزوماً به امر منتهی نمی‌شود و می‌تواند همچون راهنما - نه آمر - باشد؛

۴. انکار اینکه اخلاق نیازمند یا دارای یک اساس غیر اخلاقی خارجی است، مستلزم تکذیب این مطلب نیست که اخلاق می‌تواند دارای یک اساس داخلی به معنای پایه بودن چند اعتقاد برای اعتقادات دیگر باشد؛ به عبارت دیگر، معتقدان به اخلاق دینی که پایه اخلاق را الهی می‌دانند و در عین حال منکر آنند که اخلاق پایه و اساسی خارج از خود انسان دارد، لاجرم باید اساس اخلاق را درونی بدانند؛ حال آنکه اساس درونی منحصر به سرشت الهی نیست بلکه می‌تواند بدین معنا باشد که یک یا چند عقیده محور عقاید دیگر هستند و بر اساس نظریه هماهنگی (coherence) یک عقیده از آن رو بیان می‌شود که عقیده دیگری - در شخص بیان کننده - وجود دارد. (Pojman, p. ۴۹۷-۴۹۹)

نتیجه و بحث

شاید بتوان گفت که محور تمام انتقادات وارد بر براهین اخلاقی ناظر به خداشناسی، دغدغه استقلال احکام و قضاوت‌های اخلاقی است؛ به عبارت دیگر، مهمترین دلیل منتقدان این است که می‌گویند: ما در هر شرایط و با هر وضعی که

در قبال اخلاق داریم، دست کم باید یک حکم مستقل و اختیاری از خود داشته باشیم تا بتوانیم مثلاً به احکام اخلاقی دینی گردن نهیم. در این جا دو مسأله قابل تأمل و دقت است:

۱. آیا استقلال اخلاق از دین، خود مبتنی بر یک حکم اخلاقی است؟

۲. آیا استقلال اخلاق از دین، ضرورتاً به معنای عدم ارتباط اخلاق با دین خواهد بود؟

درباره مسأله اول، نخست باید معنای اخلاق روشن شود که آیا مراد همه انواع خُلق‌ها است (رذایل و فضایل و...) یا منظور معنای اخص آن (اخلاق نیک انسانی) است. این، مطلبی است که در گفتار منتقدان یا مغفول مانده یا به نحو روشنی بیان نشده است.

درباره مسأله دوم گفتنی است که چه رابطه‌ای بین انتخاب و گزینش یک کار یا رفتار با اخلاقی بودن آن وجود دارد؟ ظاهر امر آن است که منتقدان انتخاب را ارزش اخلاقی به شمار می‌آورند و به همین دلیل ارزش اخلاق انسانی (به معنای عام آن) را از اخلاق دینی برتر محسوب می‌دارند. اما آیا واقعاً انتخاب همیشه دارای ارزش اخلاقی است؟

ما در حقیقت به اختیار خود - که به اضطرارهای پیچیده و پنهانی گرفتار است - راه و مسلکی را انتخاب می‌کنیم. این انتخاب البته بر دلایلی مبتنی است، اما آن‌ها ضرورتاً دلایل اخلاقی نیستند. اگر هر انتخاب - و هر رفتاری - مبتنی بر یک حکم اخلاقی باشد، باید همه کارهای زندگی - حتی جزئی‌ترین آن‌ها - اخلاقی بوده، کاری ضد اخلاق وجود نداشته باشد. این معنا البته شاید به یک اعتبار با خُلق و

خوی عام منطبق گردد، اما مسلماً در براهین اخلاقی ناظر بر اثبات خدا منظور نیست؛ که «اخلاقی» در آن‌جا به معنای اخلاق نیک انسانی (معنای اخص اخلاق) است که در ادیان الهی آمده و جوامع انسانی بر بسیاری از آن - به طور فطری - صحه می‌گذارد؛ گو آنکه - البته - نیازمند تعریفی دقیق است، اما قدر مسلم آن است که حوزه خاص خود را دارد.

هر قضیه اخلاقی دینی یک پیشنهاد است که در برابر فرد قرار می‌گیرد و او می‌تواند آزادانه آن را بپذیرد یا نپذیرد. عمل بدین پیشنهاد یا مخالفت عملی با آن قطعاً نشانگر موضع اخلاقی فرد است؛ اما آیا پذیرش یا رد نظری آن هم یک حکم اخلاقی است؟ حقیقت آن است که ما اخلاقاً انتخاب نمی‌کنیم که اخلاقی باشیم، بلکه انتخاب می‌کنیم که چه اخلاقی داشته باشیم. اخلاق (دینی یا دنیوی)، انتخاب ماست نه انتخاب اخلاقی ما.

اخلاق دینی هیچ‌گاه و در هیچ مسلکی - نه وضعاً و نه تکویناً - با نفی انتخاب فرد همراه نبوده است. همه اخلاق‌گرایان الهی و دینی هم بر مسأله اختیار در این باب توافق داشته‌اند؛ پس کسی منکر انتخاب و انتساب آن به آدمی نیست؛ این انتخاب چون قرین عمل اخلاقی می‌شود، جنبه اخلاقی (به معنی خاص) می‌گیرد اما صرف نظر از عمل، مثل هر انتخاب دیگر آدمی است و ماهیت پیچیده و مخصوص خود را دارد و باید علل و عوامل آن را تحلیل نمود. صرف توصیف اخلاقی بودن برای یک انتخاب، نمی‌تواند در مسأله مورد بحث ما «دور باطل» ایجاد کند و براهین مزبور را مخدوش سازد.

حال اگر اخلاق را مستقل از دین بدانیم - و البته درست هم آن است که یک مسلک اخلاقی به طور مستقل انتخاب می‌شود - آیا صرف این مسأله دلیلی بر

بی‌اعتباری یا عدم صدق دعاوی دین خواهد بود؟ بسیاری خواسته‌اند با بی‌اعتبار کردن دعاوی دینی از این راه، حجیت دعاوی دین را مخدوش سازند؛ در صورتی که اولاً دین الهی نه تنها خود بر انتخاب آدمی مبتنی است و به آن ارجح می‌نهد، بلکه تنها به همان دلیل است که انتخاب احسن او را نشانه‌ی ایمان می‌داند؛ ثانیاً وقتی تطابق بسیاری از اخلاقیات دینی با اخلاقیات انسانی اثبات شود - همان طور که متکلمانی چون آدامز گفته‌اند - معقولیت و در نتیجه حجیت اخلاق دینی برای اثبات منشأ خود نیز، به میزان حجیتی که ما در رفتارهای اجتماعی معتبر می‌دانیم و بلکه بیشتر از آن، به دست خواهد آمد.

اگر از منظر دیگر به مسأله بنگریم، می‌توانیم بگوییم: اخلاق دینی در صدد است تا آدمی را به سمتی مطلوب خود سوق دهد. معتقدان و اخلاق‌گرایان دینی بیش از آنکه از راه صورت قضایای اخلاقی به مطلوب خود برسند، بر محتوای اخلاق انسانی تکیه دارند. مسأله اصلی، آن است که اساساً سوق انسان و جامعه بشری به سمتی خاص چه توجیهی دارد؟ در حالی که در بحث انتقاد کنندگان، تفکیک مشخصی بین مدلول قضایای اخلاقی و محتوای اخلاقیات انسانی انجام نشده است.

سخن آخر اینکه، چون اخلاق - به هر معنایی - یک رفتار انسانی است و لاجرم سرچشمه‌ای درونی دارد، آنچه در بحث فطرت و سرشت الهی مطرح است، اگر به قراین تجربی و تاریخی ضمیمه گردد و از دید روانشناختی و جامعه‌شناختی تحلیل گردد، از نگاه فلسفی می‌تواند به طور واقع‌بنیانه‌تری مسأله مورد بحث را ارزیابی کند و امکان برهان اخلاقی (نه فلسفی - اخلاقی!) بر خداشناسی را فراهم سازد.

توضیحات

۱. همانند دیدگاه علامه طباطبائی در مورد بایدها و نبایدهای اخلاقی.

منابع و مأخذ

- ادواردز، پل (ویراستار). فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ارسطو. اخلاق نیکو ماخوسی. ترجمه ع. احمدی. در کتاب *فلسفه اجتماعی*. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- خرمشاهی، بهاءالدین. *خدا در فلسفه*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۱، چ ۲.
- فلسفه دین (نقد براهین اثبات خدا). ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- کانت، امانوئل. *بنیاد مابعد الطبیئیه اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- مجتهدی، کریم. *فلسفه نقادی کانت*. تهران: نشرهما، ۱۳۶۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲، چ ۴.
- مطهری، مرتضی. *فلسفه اخلاق*. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، چ ۱۳.
- هپ بُرن، رونالدو. «برهان‌های اخلاقی بر اثبات وجود خداوند». در *پل ادواردز (ویراستار)*. فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

. *Philosophy of Religion : An Anthology* .Pojman,Loui
Publishing, 1987. California: Wadsworth
Edwards, Paul(ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*.
Vol.5 Newyork: Macmillan, 1972.

اخلاق کاربردی

حسن پوشنگر

عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی

فلسفه جدید با فراهم کردن زمینه‌های ارزیابی انتقادی رفتار و نهادها مبحثی سنتی را از نو مطمح نظر قرار داده است. تحت عنوان «اخلاق کاربردی»، حوزه‌های متنوعی چون بهداشت، جنگ، تجارت و محیط زیست، از منظر نظریه‌های اخلاقی رقیب یا در چهارچوب یک نظریه اخلاقی خاص، مورد رسیدگی و مطالعه دقیق قرار گرفته است. این نوشتار که ترجمه مقاله *The Applied Ethics* نوشته جان هالدین (John Haldane) در *Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James Blackwell Companion To Philosophy* می‌باشد، ظهور اخلاق کاربردی در مقایسه با پیش‌زمینه‌های اخلاقی و فلسفه سیاسی توسعه در قرن بیستم را بررسی می‌نماید و هشدار می‌دهد که خطراتی در عوام‌پسندانه شدن جاری اخلاق کاربردی وجود دارد. ضمناً پیشینه اخلاق کاربردی را مورد ملاحظه قرار داده، تغییر و تحولات احتمالی آن در زمان آتی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: فلسفه اخلاق، اخلاق کاربردی.

xxx

۱. اخلاق کاربردی چیست؟

بهتر است کوشش خود برای فهم چستی اخلاق کاربردی، و چگونگی گسترش آن در بالغ بر بیست تا سی سال اخیر در فلسفه انگلیسی زبان را از طرح یک تمایز سه‌گانه یا سه‌سطحی بین اخلاقیات (*morality*) (فصل ۶)، نظریه اخلاقی (*moral theory*) (ص ۱۱-۲۰۹) و فرا-اخلاق (*meta-ethics*) (ص ۵-۲۲۲) شروع کنیم.

مورد نخست (= اخلاقیات)، شامل ادعاهایی فردی است درباره آنچه ارزش اخلاقی به شمار می‌رود، همچون «وفاداری» و «صداقت»، و یا آنچه درکل و در موقعیت‌هایی خاص باید انجام پذیرد یا از آن اجتناب شود، نظیر: «همیشه به افراد نیازمند واقعی کمک کنید» یا «هرگز خود را بیهوده به زحمت نیندازید.» گاه چنین ادعاهایی، شکل گروهی می‌یابد و یک نظام و بینش اخلاقی را به وجود می‌آورد. در چنین مواقعی است که می‌توان از یک اخلاقیات (*a morality*) یا از یک اخلاق (*an ethic*) سخن گفت - نظیر اخلاقیات مسیحی یا یک اخلاق بومی. اخلاقیات (*morality*)، به این معنا، مجموعه‌ای از ادعاهای اخلاقی است که همیشه مبین نوع خاصی از اهتمام یا التزام می‌باشد.

تقریباً به همین شیوه، البته نه به ضرورتی منطقی، اخلاقیات با یک یا چند اصل (*principle*) همراه است (ص ۶۰۱-۵۹۹) که با استناد به آن‌ها، می‌توان ادعاهای خاصی را توجیه کرد. این مسأله، ما را به دومین سطح از تمایزات سه‌گانه مذکور راه می‌برد؛ چرا که چنین اصولی هستند که در چهارچوب یک ساختار هماهنگ «نظریه‌ای اخلاقی» (*a moral theory*) را می‌سازند. تذکر دو نکته در اینجا مهم است:

۱. هر کس می‌تواند موجبِ دعاوی اخلاقی باشد و خیلی کلی‌تر، بدون داشتن یک نظریه اخلاقی، برای خود صاحب اخلاقیاتی باشد؛

۲. همان دعاوی اخلاقی و حتی همان اخلاقیات یا اخلاق با نظریه‌های متفاوت اخلاقی قابل انطباق می‌باشد؛ بنابراین، برای مثال، ممکن است کسی دروغگویی را نادرست بپندارد، بی‌آنکه تفسیری نظام‌مند در خصوص آنچه آن را نادرست جلوه می‌دهد داشته باشد؛ ضمن آنکه این ادعای اخلاقی، بر اساس نظریه‌های کاملاً متفاوت اخلاقی‌ای همچون مکتب نتیجه‌گرا (consequentialism)، علم فرایض اخلاقی یا تکلیف‌گرایی (deontology) و یا بر اساس شریعت الهی (divine law) قابل توجیه می‌باشد (ص ۲-۲۲۱)؛ برای مثال، دروغگویی ممکن است از اقتضای ناخوشنودسازی آن، از غلط بودن ذاتی آن و یا از تعارض آن با فرمان الهی نشأت یافته باشد.

سومین سطح از تمایز سه‌گانه، با دو سطح پیش‌گفته کاملاً تفاوت دارد؛ به حدی که با «درست» یا «نادرست» و «خوب» یا «بد» بودن یک چیز یا چرایی بد یا خوب بودن آن هیچ کاری ندارد، بلکه بیشتر به وضعیت منطقی ادعاهای اخلاقی و نظریه‌های اخلاقی توجه دارد. «فرا-اخلاق»، فلسفی‌ترین و انتزاعی‌ترین شکل تفکر درباره اخلاق است که به سؤالات متافیزیکی (فصل ۲) و معرفت‌شناختی‌ای (فصل ۱) از این قبیل می‌پردازد: آیا «ارزش‌ها» عینی (objective) هستند؟ و اگر چنین باشد، چه معنایی ممکن است داشته باشند؟ و آیا تفکر درباره آنها می‌تواند به دانش حقیقی منجر شود؟

گرچه هم‌اکنون بسیاری از کارها بر اساس توصیف «اخلاق کاربردی» پیش می‌رود، اما جنبه اصلی اخلاق کاربردی آن است که نظریه اخلاقی را به گونه‌ای

کم‌وبیش منظم در حوزه مسائل اخلاقی خاص به کار برد (یعنی به کارگیری سطح دوم تفکر اخلاقی در سطح اول آن، بر اساس تقسیم سه‌گانه قبلی). این مسایل، در ابتدا، موضوعات اساسی مربوط به مرگ و زندگی، نظیر سقط جنین، کشتن از روی ترحم (euthanasia)، خودکشی یا جنگ را شامل می‌شد؛ اما اخیراً در میان دانش‌آموزان کالج و دانشجویان، فلاسفه متبحر و نیز آنانی که فاقد تحصیلات عالی هستند، تمایل چشمگیری به پیگیری موضوعات اخلاقی شکل گرفته، که باعث شده است «اخلاق پزشکی» (medical ethics) در قالب موضوعاتی از قبیل سقط جنین و کشتن از روی ترحم گسترش یابد و نیز باعث شکل‌گیری رشته‌های جدید اخلاق کاربردی چون «اخلاق تجارت» (ethics business)، «اخلاق کامپیوتر» (computer ethics)، «اخلاق محیط زیستی» (environmental ethics) «اخلاق مربوط به جنسیت» (gedner ethics)، «اخلاق مطبوعاتی» (journalism ethics)، «اخلاق تولیدمثل» (reproductive ethics) و... شده است. در واقع، حوزه اخلاق کاربردی اینک به جایی رسیده است که کمتر فعالیت بشری را می‌توان یافت که هنوز تحت برخی از این شاخه‌های معروف اخلاق کاربردی مورد بررسی واقع نشده باشد. اما این که آیا رسیدن به چنین نقطه فراگیری، خوب است یا نه، خود سؤال مهم و جالبی است.

۲. ظهور اخلاق کاربردی

ظهور و گسترش این حوزه فلسفی، مدیون علل بسیاری است که صاحب‌نظران برای برخی از آن‌ها اعتبار بیشتری قائل هستند. واقعیت آن است که فلسفه اخلاق در نزد انگلیسی‌زبانان، در نیمه اول قرن بیستم، غالباً به شاخه فرا - اخلاق آن

منحصر می‌شد. موضوعات اصلی این فلسفه قدیمی، عبارت بود از این که: آیا ارزش‌ها (باید نبایدها) و شایدها، از ویژگی‌های جهان مادی‌اند، یا نه، بلکه صرفاً نتیجه رجحان و التزام بشری هستند؛ و یا آیا زبان اخلاقیات، توصیفی (descriptive) است یا اظهاری (expressive) و یا تجویزی (prescriptive). بحث از این سؤالات، این نوع از فلسفه را از تفکر بالفعل اخلاقی بسیار دور ساخته بود، گرچه بخشی از این مسأله به خاطر ماهیت خود این قضایا بود که از نگرش یا دیدگاه اخلاقی خاصی انتزاع می‌یافتند، به این دلیل نیز بود که زبان طرح این مسائل، یک زبان فنی فلسفی بود که از هیچ یک از واژگان اخلاقی آشنا بهره نبرده بود. گرچه مطالعه فرا-اخلاق، در طی این دوره، فلسفه تحلیلی بسیار مناسبی را پدید آورد، مسایل عملی اخلاق به هیچ وجه مورد بحث واقع نگردید و سطح میانی نظریه اخلاقی همچنان فراموش شده باقی ماند.

وقوع چنین رویدادی، امروزه ممکن است بسیار عجیب به نظر برسد؛ زیرا در همان محدوده زمانی، دو جنگ جهانی به وقوع پیوست؛ استبداد ایدئولوژیکی ظهور کرد؛ تلاش برای نسل کشی فزونی گرفت؛ و سلاح‌های کشتار جمعی تولید و به کار گرفته شد اما، گرچه این فلاسفه از پذیرفتن طرح چنین موضوعاتی به عنوان وظیفه حرفه‌ای خود، شانه خالی کردند، فشارها برای تفکر اخلاقی نظام‌مند درباره ارزش‌های بنیانی و مبنای رفتار افزایش یافت. در نیمه دوم دهه ۱۹۶۰ م تحولی در نگرش‌ها و در عمل نمایان شد دانشجویان و دانشگاهیان ایالات متحده آمریکا، شاید مهمترین عامل اجتماعی ظهور اخلاق کاربردی بودند. مسائلی از قبیل حقوق مدنی، اخلاق جنسی، اخلاق جنگ و اخلاق حیات زیستی به موضوعات برجسته مباحث اجتماعی تبدیل شد و جامعه، به تدریج، به محافظه‌کاران و

تندروان، و مطلق‌گرایان و نسبی‌گرایان تقسیم شد. اگر دیدگاه‌های استثنایی را کنار بگذاریم، آنچه به وضوح آشکار شده بود و تا حدودی به یک رسوایی کشیده شد، این بود که معلوم شد فلسفه اخلاق حرفه‌ای درباره این موضوعات اخلاقی مهم، حرفی برای گفتن ندارد.

در آن اوایل، احتمالاً یک پاسخ حرفه‌ای می‌توانست چنین باشد: یک فیلسوف موظف نیست در خصوص اینکه یک فرد چگونه باید رفتار کند، نظر دهد، همانطور که یک شیمیدان موظف نیست که درباره کم یا زیاد بودن مقدار ترکیبی عناصر مرکب در جهان تصمیم بگیرد؛ بلکه در هر دو مورد، وظیفه حرفه‌ای، فهم ماهیت واقعیت است، نه تغییر آن.

اما این طرز پاسخ، قابل قبول به نظر نمی‌رسید. اولاً فلسفه از همان آغاز، هم باتعقل نظری و هم عملی سروکار داشته است. فلسفه، همان طور که درباره باور افراد - یا به عبارتی، درباره این که حقیقت چیست؟ - پرسش کرده است، به این که یک فرد چگونه باید در دنیا رفتار کند یا یک عملکرد خوب چه نوع عملکردی است، پاسخ داده است؛ ثانیاً، خود تحولاتی که در فرا - اخلاق رخ داد، موضع پرهیزگرایانه فلسفه را [مبنی بر خودداری از طرح مباحث مربوط به اخلاق کاربردی] آرام آرام تضعیف کرد. یکی از دلایل رایجی که گفته می‌شد: فلسفه اخلاق نمی‌تواند برای بهبود عمل [= رفتار] راه‌حل ارائه دهد، این بود که می‌گفتند: تا جایی که از سابقه تفکر نظام‌مند درباره اخلاق برمی‌آید، این امور در زمره نگرش‌ها یا التزامات ذهنی یا شخصی افراد هستند و درباره آنها هیچ استدلال عقلی نمی‌توان ارائه داد؛ و [نیز گفته می‌شد:] شاید هر کسی، با توجه به ارزش‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی خاص یک فرد (مثلاً با نشان دادن ناسازگاری میان ارزش‌ها و

عمل او) انجام کار نامعقولی را به او نسبت دهد، اما هیچ کس نمی‌تواند ثابت کند که داشتن آن ارزش‌ها و دیدگاه‌ها، خلاف عقل است؛ زیرا آن‌ها صرفاً از ترجیحات ذهنی یا شخصی او نشأت می‌گیرند.

اما در اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی، نهضت شخص‌گرایی فرا- اخلاقی (meta_ethical subjectivism) در مقابل نظرات عینی‌گرایانه‌تر (objectivist views) به تدریج عقب‌نشینی کرد. در بریتانیا طبیعت‌گرایی اخلاقی (ethical naturalism) در قالب نظراتی احیا شد و توسط نویسندگانی چون الیزابت انسکب (Elizabeth Anscombe)، «فیلیپا فوت» (Phiipa Foot) و «پیتر گیچ»، (Peter Geach) پیشرفت نمود. آنان معتقد بودند که ادعاهای اخلاقی با سعادت بشر سروکار دارند و با ارجاع به این هنجار عینی [= طبیعت‌گرایی] می‌توان آن‌ها را تحت عنوان «درست» و «نادرست»، و «معقول» و «نامعقول» ارزیابی کرد. در همان حال، در ایالات متحده نیز سنت‌های قدیمی دیگری به تدریج احیا می‌شد، به خصوص اشکال معینی از عقل‌گرایی اخلاقی (ethical rationalism) که اذعان می‌داشت که به سؤالات مربوط به رفتار می‌توان با استناد به استانداردهای مربوط به قواعد معقول و کلی عمل پاسخ داد.

برخی از جالب‌ترین تحولاتی که در آمریکای شمالی رخ داد و جریان اخلاق کاربردی را چه در آنجا و چه در جاهای دیگر تحت تأثیر قرار داد، از فلسفه سیاسی نشأت گرفت (فصل ۸) و این تأثیر را، به نوبه خود، در برخی افق‌های بارز معرفت‌شناسی جدید نیز می‌توان ردیابی کرد؛ که نمونه‌های روشن و از جهت تاریخی مهم آن را در کتاب نظریه عدالت (A Theory of Justice) چاپ (۱۹۷۱) نوشته جان راولز (John Rawls) پیدا کرد. در آنجا او کوشش می‌کند

به وضوح اصول «عدالت» (ص ۶۵ - ۲۵۹) را روشن نماید، اصول عدالتی که ممکن است بن‌مایه نهادهای سیاسی و اعمال یک دولت لیبرال قرار گیرد. وی، برای رسیدن به این منظور، نظریه قرارداد اجتماعی را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که ما را به ملاحظه وامی‌دارد که اگر در وضعیت فعلی خودمان به تبع پیشرفتهای اجتماعی نبودیم، چه اصولی را به طور عقلانی برای سامان‌بخشیدن به زندگی‌مان انتخاب می‌کردیم. وی، با این روش، شیوه‌ای عقلانی برای توجیه چنین اصولی ارائه می‌دهد. اما به هنگام اندیشیدن نظری درباره‌ی این که چه اصولی رفتار ما را راهنمایی می‌کنند، به زودی روشن می‌شود که ممکن است چنین عقلانیت‌هایی نتواند با تمایلات اخلاقی و قضاوت‌های ما در مرحله‌ی قبل از تأمل، کاملاً منطبق باشد. در این جا، ما با این مشکل روبرو هستیم که آیا در اصول تجدیدنظر کنیم یا شهودات اخلاقی خود را ترک نماییم. بحث راولز درباره‌ی این اصول، شامل ایده‌ی تعادل تأملی (the idea of reflective equilibrium) نیز می‌شود. بدین معنا که احتمالاً لازم است اصول کلی منظوی در نگرش‌های ما به وضعیت‌های واقعی یا فرضی، به هنگام مواجهه با قضاوت‌های متضاد درباره‌ی موارد خاصی از وضعیت‌های جدید و اغلب مشکوک، اصلاح گردد. به همین طریق، وقتی هم که یک اصل چنان جلوه کرده باشد که در موقعیتهای دیگر به خوبی تأیید شود، لازم خواهد بود که در قضاوت‌های شهودی خود درباره‌ی مورد مشکل‌ساز تجدیدنظر کنیم. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که ما باید سعی کنیم هماهنگی و انسجام میان نگرش اخلاقی و اجتماعی‌مان را به حداکثر برسانیم و دستیابی به چنین «تعادلی»، نیاز معقولی است که می‌طلبد در خصوص مباحث و مسائل مربوط به رفتار و ارزش، به طور عقلانی تفکر و تأمل شود.

«درست» و «نادرست» این نوع معرفت‌شناسی اخلاقی هر چه باشد، این معرفت‌شناسی، به همراه احیای نظریه‌های اخلاقی عینی‌گرا، هم‌الگو و هم‌انگیزه‌ای برای اخلاق کاربردی فراهم آورده است. [پس] به طور کلی دو روش به کار گرفته شده است: نخست روشی است که هم‌اکنون توضیح داده شد - که عبارت است از استخراج برخی اصول از قضاوت‌های اخلاقی «پیش - نظری» (pre - theoretical) و گسترش دادن آنها به دیگر وضعیت‌ها، که حد‌نهایی آن را نیاز به ایجاد سازگاری و انسجام معلوم می‌کند؛ و روش دوم، به کارگیری مستقیم نظریه‌های اخلاقی جاافتاده‌ای (well-established) چون اصالت سود (utilitarianism) (فصل ۲۵) جهت تعیین خط‌مشی‌های کلی و حل مشکلات خاص می‌باشد. از دهه ۱۹۷۰ میلادی، به کارگیری این روش‌ها از سوی نویسندگانی چون ریچارد هیر (Richard Hare)، آنتونی کنی (Antony Kenny)، توماس ناگل (Thomas Nagel)، پیتیر سینگر (Peter Singer)، مری وارنوک (Mary Warnock) و برنارد ویلیامز (Bernard Williams) آثار جالب توجهی را در حوزه مسایل اخلاقی و اجتماعی پدید آورد که همانند تحقیقات معاصر در عرصه‌های نظری‌تر فلسفه به حیات خود ادامه خواهد داد.

البته پیش از این گفتم که تمام جنبه‌های رشد در اخلاق کاربردی قابل تایید نیست. منظور من، شتاب ناشایسته برخی فلاسفه و دست‌اندرکاران پیرامون این موضوع برای جازدن خود به عنوان بخشی از حوزه رو به رشد و موفق فعالیت دانشگاهی بود. مسأله صرفاً محکوم‌کردن فرصت‌طلبی نیست، بلکه وقتی آثاری با کیفیت پایین ارائه می‌شود، نفس فعالیت‌ها با خطر بی‌اعتباری روبرو می‌شود و به موجب آن ممکن است فرصت مجدد فلسفه عملی جهت مطرح‌کردن مجدد خود

به عنوان جنبه اصلی مطالعات جدی، از دست برود؛ زیرا فلاسفه دیگر وقتی با آثاری روبرو شوند که از نظر آنان کم عمق جلوه کند، مخالفت می ورزند و طرفداران عمومی اخلاق عملی، از چنین آثاری احساس نارضایتی می کنند.

خطر معنوی اخلاق کاربردی

این احتمال که هم اکنون از آن یاد شد نیز نگرانی اخلاقی ای ایجاد می کند نظیر آنچه بخشی از عامل تحریک سقراط علیه سوفیست‌هایی بود که عرضه کنندگان خرد اخلاقی و سیاسی در دولت - شهرهای یونان قرن پنجم قبل از میلاد بودند. کاربرد عملی فلسفه اخلاق، برخلاف تلقی غالب که حتی گاه از کسانی که انتظار فهم بیشتری در این مسائل از آنان می رود نیز شنیده می شود، چندان آسان تر از دیگر عرصه‌ها نیست؛ برخلاف فلسفه زبان که آغازین نقاط شروع کار خود را از سخنان پیش پا افتاده ای می داند که از تجربه برخوردار از پشتوانه فکری برمی آیند؛ به عنوان مثال، سؤال درباره «راست گویی» اغلب مستلزم دشواری‌هایی [برای پاسخ دهنده] است، اما کوشش جهت ساختن براهین رضایت بخش درباره چنین موضوعاتی، مستلزم دشواری‌هایی سخت و عمیق است و نتیجتاً خطا و سردرگمی در این کار بسیار زیاد می باشد.

پیشنهاد سوفیست‌ها و برخی اخلاق کاربردی‌های معاصر که می گویند به کارگیری مهارت‌هایی کم و بیش مکانیکی و قالبی وجود دارد که می توان از آن‌ها به عنوان پاسخ برای سؤالات اخلاقی استفاده کرد، نه تنها ضربه‌ای به فلسفه است بلکه تأثیری مفسده برانگیز بر وجدانهای کسانی دارد که مدعی

کمک به فلسفه هستند؛ به علاوه، همان طور که سقراط (فصل ۱۵) دریافته بود، وقتی مغالطه‌کاری شایع شود، عکس‌العمل مردم، تلاش جهت تدبیر بهتر نخواهد بود بلکه آنان نتیجه خواهند گرفت که در مباحث مربوط به ارزش و رفتار، تعقل درست میسر نیست و در عوض، آن‌ها را بسته به ترجیحات شخصی فرض خواهند کرد. خصوصاً طنز بسیار وحشتناک و مسخره‌ای خواهد بود اگر ظهور و بالندگی اخیر اخلاق کاربردی در زمان مناسب خود، به گسترش نامعقول‌گرایی اخلاقی (*moral irrationalism*) منجر شود.

۳. سابقه‌ای فراموش شده

گرچه «اخلاق کاربردی» یک اصطلاح جدید است، حقیقت آن است که اخلاق کاربردی در کل هیچ چیز جدیدی ندارد؛ با وجود آنکه حقیقتاً در دوره‌هایی چون نیمه اول قرن بیستم، فلاسفه صرفاً به مباحث نظری توجه داشتند. پیش از این اشاره کردم که از روزگار باستان، اهمیت فلسفه عملی نیز همچون فلسفه نظری کاملاً شناخته شده بود. بنابراین باید گفت که تفکر درباره مسائل عملی در پرتو اصول کلی، یعنی در پرتو اصول مربوط به «مواعظ اخلاقی» (*moral casuistry*) از یک سنت طولانی و گسترده‌ای برخوردار بوده (و کماکان هست).

همین جا لازم به ذکر است که از اصطلاح «مواعظ اخلاقی» امروزه غالباً جهت محکوم کردن یک مطلب فکری، که تلاش می‌کند خود را حق به جانب جلوه دهد و یا دوپهلویی یا تزویر پیشه کند استفاده می‌شود. جالب است که این استعمال منتقدانه از سوء استفاده از استدلال عملی شبیه سوء استفاده‌هایی است که به سوفیست‌ها نسبت داده می‌شد، نشأت گرفته است. برای مثال، به استهزای پاسکال

(۱۶۲۳-۱۶۶۲) (ص ۶ - ۴۷۵) از مواعظ اخلاقی یسوعی در نامه‌هایی از ولایت (Provincial Letters) چاپ (۱۹۶۷) مراجعه کنید.

به هر حال سنت صحیح و معتبر، از تلاش خالصانه در به کارگیری ضوابط دقیق استدلال انتقادی به منظور حل مسایل مربوط به رفتار نشأت می‌گیرد. به لحاظ تاریخی این سنت اصیل از طریق الهیات اخلاقی (moral theology) بود که رشد و توسعه یافت؛ یعنی زمانی که مسیحیان سعی داشتند معانی و مفاهیم ضمنی (= تفسیر)یِ نصوص متون مقدس و تعالیم آبا(=پدران)یِ اولیهٔ مسیحی را استخراج کنند. در قرون وسطی نویسندگانی چون «توماس آکویناس» (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) (ص ۵۰۵) نظریه‌های کاملاً غامضی از دلیل اخلاقی را پرورش دادند که در آن عناصر مختلف قضاوت‌های اخلاقی (conscientia synderesis)، با تفسیری از استدلال درست (recta ratio) پیوند می‌یافت. این سنت، از نهضت «اصلاح» دینی مسیحیت جان سالم به در برد و به وسیلهٔ مؤلفان کاتولیک و پروتستان، نظیر فرانسیسکو سوارز (Francisco Suarez) (۱۵۴۸-۱۶۱۷) و هوگو گروتوس (Hugo Grotius) (۱۵۸۳-۱۶۴۵) و بعدها توسط امانوئل کانت (manuel Kant) (۱۷۲۴-۱۸۰۴) (فصل ۲۲) و جرمی بنتام (Jeremy Bentham) (۱۷۴۷-۱۸۳۲) (فصل ۲۵) توسعهٔ بیشتری یافت.

واعظان مدرسی (scholastic) (ص ۶ - ۵۰۳) هم به اشکال و قالب (forms) تعقل اخلاقی توجه داشتند و هم به حل معضلات عمدهٔ موجود در عرصه‌های خاص فعالیت بشری از قبیل مسائل جنسی، امور اقتصادی و رفتار جنگ علاقمند بودند. در نوشته‌های این نویسندگان دربارهٔ قالب و محتوای اخلاق، نکته‌هایی هست که هنوز ارزش غور و بررسی را دارد.

بر اساس ارزیابی‌ای که امروزه از اخلاق کاربردی به عمل می‌آید، یکی از جنبه‌های این گونه آثار، شیوه‌ای است که این واعظان از طریق آن معضلات اخلاقی و نظریه اخلاقی را به یکدیگر مرتبط می‌سازد.

آنچه امروزه تحت عناوین «اخلاق کاربردی» و «فلسفه کاربردی» تبیین می‌شود، فرآیندی دومرحله‌ای را پیشنهاد می‌کند؛ بدین معنا که انسان، ابتدا اصولی فلسفی و کلی به دست می‌آورد و سپس آنها را در مورد خاصی به کار می‌گیرد؛ و لذا در مرحله دوم، دیگر به تفلسف نیازی نیست؛ بلکه این مرحله خودبه‌خود به صورت یک جریان مکانیکی یا برنامه‌ریزی‌شده مدون (algorithmic) پیش خواهد رفت. اما از نظر موعظه‌گران دوره جدید و قرون وسطی، برعکس، نحوه برخورد با موارد خاص، خود نوعی تمرین تعقل اخلاقی است که ارزش آن، از تلاش برای کشف اصول کلی کمتر نیست. در واقع، به «دو» وظیفه جداگانه نیازی نیست؛ بلکه تعیین امر کلی و جزئی - هر دو - ممکن است وجوه یک فرایند پیچیده واحد باشند که از برخی جهات به روش راولزی (Rawlsian methodology) در خصوص نحوه دستیابی به یک وضعیت «تعاقد تأملی» شباهت دارد.

نشانه‌ای دیگر از تفاوت حل مذهبی مسایل اخلاقی یا فلسفه اخلاق عملی با اخلاق کاربردی در این واقعیت آشکار می‌شود که هر جا نویسندگان معاصر معمولاً فرض می‌کنند که هیچ ارزش اخلاقی‌ای تحت عنوان خاص (specific topic) وجود ندارد و هر چه هست اصول کلی عام (topic - indifferent) هستند، موعظه‌گران دوره جدید و قرون وسطی سعی دارند ارزشها و فضایی را معرفی کنند که هرکدام به بخش‌های مختلف و خاصی از زندگی مربوط می‌باشد؛ و لذا، به عنوان مثال، پاکدامنی مصداق متمایزی برای فضیلت جنسی به شمار

می‌آید و نه مصداقی برای ارزشهای دیگری چون احتیاط یا دوران‌دیشی. همین‌طور، حرمت رباخواری در دوران قرون وسطی نیز از تأمل درباره ارزشهای متضمن در اشکال متمایز روابط اجتماعی ناشی شد. با این همه، می‌توان گفت مهمترین حوزه فعالیت تفکر حل موعظه‌وار مذهبی مشکلات اخلاقی، با خشونت‌های گسترده در ارتباط بود، که تنظیم دکترین «عدالت جنگ» را با ارزشهای اخلاقی خاص متعددی چون «مصونیت غیرجنگی» (non-combatant immunity) در پی داشت.

۴. آینده موضوع

بنابراین ممکن است بهتر باشد که فلاسفه اخلاق معاصر که متوجه عمل هستند، به جای تفکر در چهارچوب اصطلاحات کم‌وبیش محدودکننده «اخلاق کاربردی» - کماآنکه اکنون به همین صورت است - برخی روش‌های موعظه‌گری و فلسفه عملی را به کار بگیرند. بدون تردید نیاز و فرصت برای تحقیق فلسفی در خصوص شیوه فکرکردن درباره عمل وجود دارد - که از آن با عبارت «نیاز به یک تبیین فرا-فلسفی (meta - philosophical) از تعقل اخلاقی» سخن می‌رود.

چنین تحقیقی اگر بنا باشد که در راستای خط‌مشی‌های مذکور روش‌های پیشین تفکر به فهم مجددی از اخلاق هنجاری (normative ethics) دست یابد، بدون شک باید برای توسعه خود در آینده اقداماتی انجام دهد. نظر به وضعیت فعلی، شکی نیست که نشریات، رشته‌های دانشگاهی و مؤسسات آموزش عالی، دوره‌های آموزش حرفه‌ای حین خدمت، و دیگر اشکال فعالیت‌هایی که به جنبه

فلسفی مسائل اخلاقی و اجتماعی توجه دارند، کم‌وبیش با آهنگ رشد کنونی خود تا پایان این قرن [=قرن بیستم] ادامه خواهد یافت.

پیش‌بینی قطعی وقوع توسعه‌ای فراتر از این ممکن نیست، اما این احتمال هست که اخلاق‌کاربردی‌ها در جستجوی حوزه‌های جدید عمل باشند. بیشترین میزان این جستجو، در حوزه‌های موجود زندگی خواهد بود که تاکنون فلاسفه اخلاق دانشگاهی آن‌ها را موضوع تحقیق خود قرار نداده‌اند. البته این تحقیقات نیز به تازهای بزرگتری راه خواهند برد؛ چراکه تکنولوژی، محدوده‌های امکان را گسترش داده و به تبع آن الگوهای رفتار را تغییر می‌دهد و همچون دیگر عوامل، تکنولوژی نیز با ساختار روابط شخصی و اجتماعی در ارتباط است. تا کنون شاهد بوده‌ایم که چطور توسعه تکنولوژی «جمع‌آوری داده»های الکترونیکی و «ثبت داده‌ها» مایه نگرانی فزاینده‌ای درباره مسائل زندگی خصوصی شده است، و یا تکنولوژی تولید مثل، نگرانی‌هایی را درباره محدودیت‌های مناسب کنترل زاد و ولد به وجود آورده است. بدون شک، همین الآن، کسی مشغول نوشتن کتابی درباره اخلاق تکنولوژی «واقعیت مجازی» (virtual reality) [در کامپیوتر] است و تا قبل از پایان دهه، نوشته‌های دیگری در خصوص ابعاد اخلاقی تکنولوژی‌هایی که تاکنون ناشناخته باقی مانده‌اند و یا حتی شاید هنوز اختراع نشده‌اند، عرضه خواهند شد.

همپای گسترش این تمایلات، نشریات و سایر خدمات مربوطه نیز رشد و گسترش خواهند یافت. سی سال پیش هیچ مجله فلسفی که به طور مقدماتی یا حتی به طور وسیع به مسائل اخلاقی و اجتماعی تجویزی دم‌دستی (- first order) پردازد وجود نداشت. امروزه، چنین نشریات و مجله‌هایی فراوان‌اند و

هر سال بر تعداد آنها افزوده می‌شود- که آنچه در حال حاضر موجود می‌باشد، بدین قرار است:

ارزشهای بشری و کشاورزی (*Agriculture & Human Values*)، اخلاق حیات (*Bioethics*)، اخلاق تجارت (*Business Ethics*)، مجله اخلاق حرفه و تجارت (*Business and professional ethics journal*)، اخلاق عدالت جنایی (*Criminal Justice Ethics*)، اخلاق محیط زیست (*Environment Ethics*)، ارزشهای محیطی (*Environment Values*)، اخلاق و حیوانات (*Ethics & Animals*)، اخلاق و علم طب (*Ethics & Medicine*)، مجله بین‌المللی فلسفه کاربردی (*International Journal of Applied Philosophy*)، مجله بین‌المللی مطالعات اجتماعی و اخلاقی (*International Journal of Moral and Social Studies*)، بازنگری بین‌المللی علم اخلاق و اقتصاد (*International Review of Economics and Ethics*)، مجله اخلاق کشاورزی (*Journal of Agricultural and Ethics*)، مجله فلسفه کاربردی (*Journal of Applied Philosophy*)، مجله اخلاق تجارت (*Journal of business Ethics*)، مجله اخلاق محیط زیستی (*Journal of Environmental Ethics*)، مجله اخلاق پزشکی (*Journal of Medical Ethics*)، مجله طب و فلسفه (*Journal of Medicine and Philosophy*)، مجله اخلاق مذهبی (*Journal of Religious Ethics*)، مجله فلسفه اجتماعی (*Journal of Social Philosophy*)، فلسفه و مسائل عمومی (*Philosophy and Public Affairs*)، فلسفه و تکنولوژی (*Philosophy and Technology*)، فصلنامه مسائل

عمومی (*Public Affairs Quarterly*)، فلسفه اجتماعی، سیاست، نظریه اجتماعی و عمل (*Social Philosophy and Policy Social Theory and Practice*)

موضوع، هر قدر هم گسترش یابد، مجله برای پوشش دادن آن کم نخواهد بود - و این طبیعت تخصص‌گرایی آکادمیک است که در هر زمینه‌ای، اعم از خوب یا بد، چنین است.

برخی منابع برای مطالعه بیشتر

هیر (Hare, ۱۹۸۱): گزارشی نو و با بیانی رسا از نظریه «تجویزگرایانه»ی خود مولف درباره اخلاق است که در سطوح مختلف تفکر درباره مسائل اخلاقی پیشرفت داشته است.

کنی (Kenny, ۱۹۸۵): مجموعه مقالاتی است که مقالات آن از استدلال‌های روشن و همخوانی خوبی برخوردارند. هسته اصلی مقالات را توجه به اخلاق جنگ و بازدارندگی اتمی تشکیل می‌دهد.

ناگل (Nagel, ۱۹۷۹): این کتاب مجموعه مقالاتی است که در آن‌ها به شیوه‌ای ظریف بحث شده و بیشتر آنها توسعه طرق تکلیف‌گرایانه (deontological) ی تفکر درباره مسائل اخلاقی مختلف است.

سینگر (Singer, ۱۹۷۹): گزارشی است روشن و مستقیم از نظریه فایده‌نگر (utilitarian theory) و کاربرد این نظریه در پاره‌ای مباحث مربوط به مرگ و زندگی می‌باشد. این کتاب، جذابیت‌ها و مشکلات مکتب نتیجه‌گرا (consequentialism) را به خوبی به نمایش می‌گذارد.

وارنوک (Warnock, ۱۹۹۲): گزیده‌ای از نوشته‌های فیلسوفی است که در زندگی عمومی کشور انگلستان نقش برجسته‌ای دارد. مطالب این نوشته‌ها، امکانات و محدودیتهای فلسفه در برخورد با مسائل عملی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

ویلیامز (Williams, ۱۹۸۱): مجموعه‌ای از مقالات تأثیرگذار یکی دیگر از فلاسفه مهم و مشهور که ایده اهمیت شخصیت فرد در مسائل مربوط به اخلاق را ترویج می‌کند.

سؤالاتی درباره اخلاق کاربردی

۱. آیا همه عرصه‌های فعالیت بشری باید موضوع مطالعه شاخه‌ای از اخلاق کاربردی قرار گیرد؟
۲. تا چه اندازه لازم است که مسائل مهم مطرح در فلسفه اخلاق، با تفکر اخلاقی موجود و با مجموعه واژگان اخلاقی رایج نزدیکی داشته باشد؟
۳. از کجا بدانیم که آیا بحث از موضوعاتی نظیر استبداد (totalitarianism)، جنگ، حقوق مدنی و اخلاق جنسی، وظیفه حرفه‌ای فلاسفه اخلاق است؟
۴. آیا اگر درباره سلامت انسان چیزهایی بدانیم و یا به قوانین معقول جهانی توجهی داشته باشیم، پایه و اساس مناسبی برای ارزیابی واقع‌بینانه رفتار و نهادهای اجتماعی در اختیار ما خواهد گذاشت؟
۵. ما چگونه می‌توانیم معین کنیم که آیا روش‌های صحیحی در اخلاق کاربردی وجود دارد؟

۶. آیا مباحث اخلاق کاربردی موضع نظریه‌های اخلاقی جاافتاده‌ای چون اصالت سود (utilitarianism) یا اخلاق کانتی را تقویت می‌کند یا آن‌ها را با چالش مواجه خواهد کرد.
۷. آیا اخلاق کاربردی وجدان‌های ما را فاسد نمی‌سازد؟ چگونه می‌توان از این خطر در امان بود؟
۸. چگونه فلسفه عملی باید تفکر درباره اصول کلی را با اندیشیدن به موارد خاص پیوند دهد؟ نتایج پاسخ شما برای امکان اخلاق کاربردی چیست؟
۹. آیا هرکدام از بخش‌های مختلف زندگی، ارزش‌های خاص خود را دارند؟ چگونه ما باید اخلاق کاربردی را در پرتو پاسخ شما بفهمیم؟
۱۰. چگونه می‌توان از تعقل اخلاقی گزارشی فرا - فلسفی ارائه داد که به ما کمک کند از بین «اخلاق کاربردی» و «موعظه‌گری» یکی را به عنوان شکل اصلی فلسفه اخلاق عملی انتخاب کنیم؟
۱۱. اخلاق کاربردی چه حوزه‌های جدیدی را می‌تواند برای فعالیت خود بیابد؟

سؤالاتی در اخلاق کاربردی

۱۲. جنگ‌های عادلانه با جنگ‌های ناعادلانه چه تفاوتی دارد؟
۱۳. آیا نابودکردن یک فرهنگ و نیز کشتار مردمی که حاملان آن فرهنگ هستند، خطاست؟
۱۴. آیا بین سقط جنین با بیچه‌کشی هیچ‌گونه تفاوت اخلاقی وجود دارد؟
۱۵. آیا ما می‌توانیم به استقلال بیمار مغزی احترام بگذاریم؟
۱۶. آیا حیوانات دارای حقوق‌اند؟

۱۷. آیا این واقعیت که انسانها در یک محیط زندگی می‌کنند، مستلزم محدودیت‌هایی اخلاقی در رفتار ما با آن محیط می‌شود؟
۱۸. آیا بازار به تمام سؤالات مربوط به اخلاق تجارت پاسخ می‌دهد؟
۱۹. آیا فیلم‌های مستهجن (pornography) باید ممنوع باشد؟

منابع و مآخذ

بیشتر کتابهای زیر مجموعه مقالات یک یا چند مؤلف هستند. اما از این میان Velasquez and Singer(ed.) ۱۹۸۶ و Rachels(ed.) ۱۹۷۶ و Rostankowski(eds) ۱۹۸۵ متخبنانی هستند که تمام یا بخشی از آنها را مقاله‌های مهم و تأثیرگذاری تشکیل می‌دهد که در بیست، سی سال اخیر در زمینه‌های مختلف اخلاق کاربردی منتشر شده‌اند.

کتابهای عمومی در زمینه اخلاق کاربردی

- New Directions in Applied Ethics: the Challenge of* (DeMarco, J. P. and Fox, R. M. (eds) London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۸۶.
- Evans, J. D. G. (ed.). *Moral Philosophy and Contemporary Problems* . Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۷
- Griffiths, A.P.(ed). *Philosophy and practice* Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۵
- Hare, R. M. *Moral Thinking* . Oxford: Clarendon Press, ۱۹۸۱.

- . *Essays in Ethical Theory* . Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Kenny, A. *The Ivory Tower: Essays in Philosophy and Public Policy*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Louden, R. B. *Morality and Moral Theory* . Oxford: Press, 1992. Oxford University
- Nagel, T. *Moral Questions*. Cambridge: University Press, 1979.
- Nuttall, J. *Moral Questions* . Cambridge. Polity Press, 1993.
- Pascal, B. *Provincial Letters* (translated by A. J. Worth: Penguin, 1967 [1656]. Krailsheimer). Harmondsworth: Penguin, 1967 [1656].
- Philips, D. Z. *Interventions in Ethics* . London: Macmillan, 1992.
- Rachels, J. (ed). *Moral Problems* . New York: Harper and Row, 1979.
- Singer, P. *Practical Ethics* . Cambridge: Oxford University Press 1979.
- (ed.). *Applied Ethics* . Oxford: Oxford University Press 1986.
- (ed.). *A Companion to Ethics* . Oxford: Blackwell, 1991.
- Spaemann, R. *Basic Moral Concepts* . (translated by T. J. Routledge, 1989 [1982]. Armstrong). London:
- Velasquez, M. and Rostankowski, C. (eds). *Ethics: Theory and practice* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985.
- Warnock, M. *The Uses of Philosophy* . Oxford: Blackwell, 1992.
- Williams, B. *Moral Luck* . Cambridge: Cambridge University press, 1981.

Winkler, E. and Coombs, J. (eds). *Applied Ethics: A Reader* ۱۹۹۳. Oxford: Blackwell,
حقوق حیوانات

Berkeley, CA: . *The Case for Animal Rights* .Regan, T
Press, ۱۹۸۳. University of California
Frey, R. *Rights, Killing and Suffering* . Oxford: Blackwell,
۱۹۸۳.

اخلاق تجارت

Ethical Theory and Business .Beauchamp, T. and Bowie, N
NJ Prentice-Hall, ۱۹۷۹. Englewood Cliffs .
Velasquez, M. *Business Ethics* . Englewood Cliffs, NJ
Prentice-Hall, ۱۹۸۲.

اخلاق محیط زیست

nd ۲) *The Ethics of Environmental Concern* .Attfield R
University of Georgia Press, ۱۹۹۱. :edn Athens, GA
Rolston III, H. *Environmental Ethics: Duties to and Values*
Philadelphia: Temple University Press, *in the Natural World*.
۱۹۸۸.

اخلاق مربوط به جنیست

Psychological Theory and :Gilligan, C. In a Different Voice
. Cambridge MA: Harvard *Development Women's*
University Press, ۱۹۸۲.

Jaggar, A. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, Littlefield, ۱۹۹۳. and NJ Rowman
Harris, J. The Value of Life: *An Introduction to Medical Ethics*. London Routledge and Kegan Paul, ۱۹۸۵.
Sommerville, A. et al. *Medical Ethics Today*. London: Association, ۱۹۹۳. British Medical
مجازات

. *Punishment: The Supposed Justifications* .Honderich, T
Penguin, ۱۹۸۴. :Harmondsworth
Primoratz, I. *Justifying Legal Punishment* . Atlantic Humanities Press, ۱۹۸۹. Highlands NJ:
Scruton, R. *Sexual Desire* . London: Methuen, ۱۹۸۰.
Soble, A. (ed). *Philosophy of Sex* . Totowa, NJ Rowman and Littlefield, ۱۹۸۹.
جنگ

. *Pacifism and the Just War* .Teichman, J
Oxford:Blackwell, ۱۹۸۶.
Walzer, M. *Just and Unjust Wars* . Hamondsworth: Penguin, ۱۹۷۷.
Glover, J. *Causing Death and Saving Lives*. Hamonsd worth penguin ۱۹۸۷.

فلسفه اخلاق: آیا «خیر» و «شر» نسبی است؟

دکتر حسن احمدی

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

«خیر» و «شر» از کهن‌ترین واژگان فلسفی هستند که در دیگر حوزه‌ها نیز به کار می‌روند، اما مطمح نظر در آن‌ها از جنبه خاصی است و در فلسفه، با نظر به کلیت و فی‌نفسه بودن خیر و شر است که بحث می‌شود؛ و لذا هرگونه نظر درباره خیر و شر، نظر درباره اخلاق و فلسفه اخلاق خواهد بود. با این همه، حتی در مسائل روزمره نیز، انسان‌ها به هنگام تصمیم‌گیری درباره تقدیم و تأخیر مسائل، جویای آن می‌شوند که چه چینی مصلحت گذرا، و کدام یک مصلحت کلی را تأمین می‌کند.

تاکنون در این زمینه مباحث زیادی شده است. این نوشتار که ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب *Basic Moral Concept* نوشته Rolet Saaemann، به طرح دو نظریه که هر دو به نسبی بودن اخلاق نظر دارند، می‌پردازد که اولی ما را به تبعیت از قوانین و نظام‌های متداول اجتماعی فرامی‌خواند و دیگری معتقد است که هر فرد، در حدی که عمل او زیان‌های کلی بر جای نگذارد، باید از تمایلات خود پیروی کند یا به نوعی هر طور که خواست رفتار کند.

واژگان کلیدی: خیر، شر، اخلاق، فلسفه اخلاق، مطلق، نسبی، معیار.

xxx

پرسش از معانی واژه‌های «خیر» و «شر» یا خوب و بد، از کهن‌ترین پرسش‌ها در فلسفه است که در حوزه‌های دیگر نیز مطرح می‌شود؛ به عنوان مثال، پزشکان کشیدن سیگار را به هر توجیه که باشد، «بد» می‌دانند؛ روانشناسان خط‌مشی‌ها و اصول رفتاری خاصی را به ما توصیه می‌کنند؛ یا مشاوران مالی، به عنوان مثال، زمان خاصی را برای افتتاح حساب در تعاونی مسکن توصیه می‌کنند، چرا که مثلاً سال آینده شرایط وثیقه و دست‌مزدها بدتر خواهد شد و باید مدت بیشتری را در نوبت سپری کرد. شاید سؤال شود که این‌ها چه ارتباطی با اصول اخلاقی یا فلسفه دارد؟

پس ابتدا واژه «خیر» به کار رفته در این زمینه‌ها و مفاهیم را قدری بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهیم تا جواب این سؤال نیز معلوم شود. پزشک به شما توصیه می‌کند که «خوب» است یک روز دیگر نیز استراحت کنید. واژه «خیر» می‌تواند به دو معنا باشد: ۱. خیر است چون فی‌نفسه خوب است؛ ۲. خیر است چون در راستای اولویت شما (مثلاً به دست آوردن تندرستی) است - و تفکیک این دو مهم است. مثلاً "چنانچه کسی طرح سرقتی را کشیده باشد که مستلزم قتل در یک روز خاص باشد، همه اوضاع و شرایط را مورد بررسی خواهد داد. بدون شک اگر این شخص عفونت ریه بگیرد و این مسئله از اجرای طرح و نقشه او جلوگیری کند، این بیماری خیر خواهد بود از این لحاظ که فی‌نفسه خیر است؛ اما چنانچه در یک روز خاص، کاری خیلی فوری و ضروری داشته باشیم و بر انجام آن نیز مصرّ باشیم، پند پزشک مبنی بر ماندن در بستر را رعایت نخواهیم کرد و ریسک و مخاطره عود آنفلوانزا را به جان خواهیم پذیرفت. در این جا شیوه عمل است که خوب یا درست نیست، و پزشک، به عنوان یک پزشک، نمی‌تواند در مورد

«خیر» بودن یا نبودن آن اظهار نظر کند. از دیدگاه پزشک «خیر» یعنی «خیر برای شخص بیمار»، از این جهت که در راستای اولویت او، یعنی در راستای دستیابی به تندرستی است؛ و این وجه خیر است که تشخیص آن در حوزه مسئولیت پزشک است. به هر حال، تندرستی باید همیشه برای ما در اولویت باشد و پزشک نیز به عنوان یک هم‌نوع پزشک می‌تواند در این باره اظهار نظر کند، نه به عنوان کسی که شایستگی‌ای فراتر و خاص دارد. یا چنانچه از افتتاح حساب در تعاونی مسکن صرف نظر کنید و پول را به دوستی بدهید که بدان نیاز مبرم دارد، مشاور مالی صلاحیت تعیین خیر شما را در این کار نخواهد داشت؛ چراکه مشاور مالی، «خیر» را برای شما با این تصور معنا می‌کند که شما اولویت را در دراز مدت به افزونی ثروت می‌دهید.

واژه «خیر» در زبان پزشک، مشاور مالی و امثالهم، «خیر» برای یک شخص خاص و از جهتی خاص می‌باشد. هر کاری ممکن است برای فرد از جهاتی خوب باشد و از جهاتی بد؛ مثلاً "اضافه کاری، به لحاظ کمک به تأمین مخارج زندگی شخص، خوب است اما برای تندرستی او بد (= مضر) است [همچنین یک کار خاصی ممکن است برای فردی خوب و برای دیگری بد باشد] ؛ گسترش و توسعه جاده‌ها برای رانندگان خوب است اما چه بسا برای کسانی که در کنار جاده زندگی می‌کنند بد باشد و قس علی هذا.

واژه «خیر» به معنای دیگری نیز به کار می‌رود؛ به عبارتی، ممکن است منظور از خیر، خیر مطلق باشد، یعنی خیر باشد بلا شرط؛ یعنی مقید و مشروط به شخص خاص یا از جهتی خاص نباشد، یا به عبارتی برای همه و از هر لحاظ خیر باشد. هرگاه منافع مختلفی در کار باشد و یا نظریات مختلفی مطرح باشد، در کشاکش

میان آنها، لزوم طرح این سؤال که خیر مطلق یا همگانی در این میان چیست، به خودی خود پیش می‌آید. حتی در حساب و کتاب‌های فردی نیز گاه در کشاکش حاصله بر سر گزینش کدام معیار و شیوه زندگی و نیز در خصوص تندرستی و دوستی، این سؤال پیش می‌آید؛ که به دو گونه مطرح می‌شود: ۱. واقعاً و حقیقتاً «خیر» من در چیست؟ یا در گزینش منافع و نظریات گوناگون، ترتیب اولویت چگونه خواهد بود؟ و ۲. در برخورد و کشاکش میان منافع و خیر، اولویت با کدام است؟

در جواب، باید به صراحت گفت که ایده‌های بنیادین فلسفه در تمامی زمان‌ها از حقیقت مشترکی برخوردارند و بر همین مبنا به این دو پرسش نیز نمی‌توان جداگانه پاسخ داد؛ مهمتر آنکه تأمل درباره این پرسش‌ها، همان است که آن را تأمل فلسفی می‌نامند. آن چه پیشاپیش باید از آن مطمئن شد، این است که آیا اساساً پرسیدن چنین پرسش‌هایی جایز است؛ چون بسیاری منکر این جواز هستند. همچنان که معمول است، برخی فلاسفه معتقدند که مسائل اخلاقی بی‌معنا هستند، زیرا پاسخ‌هایی برای آنها وجود ندارد؛ یا معتقدند که این مسائل، گزاره‌هایی قابل اثبات نیستند. مطابق این استدلال، در خصوص تندرستی مثلاً آقای پتر یا درباره بازپرداخت‌های مالیاتی آقای پل نیز می‌توان در قالب استنتاجات معقول و مستدل و، در کل، در قالب نظریات معتبر از خیر صحبت کرد. اما چنین نیست و این استدلال درست نیست؛ چون زمانی که از واژه خیر، خیر به معنای مطلق آن مد نظر باشد، هرگونه تلقی از خیر، بسته به نظرات، عقاید و فرهنگ‌های مختلف، نسبی خواهد بود و بسته به طبقه اجتماعی، منش و سرشت هرکسی، تلقی خاصی از خیر خواهد شد؛ و تجربه نیز این مدعا را اثبات کرده است: در برخی فرهنگ‌ها قربانی کردن

انسان «خیر» تلقی می‌شود؛ در برخی جوامع بردگی امری پذیرفته - و خیر - است؛ یک قانون باستانی به پدر حق می‌داد نوزادش را رها کند؛ یا در فرهنگ اسلامی تعدد زوجات جایز و روا، اما در فرهنگ مسیحی روا نیست و... .

برخی، نسبی بودن اخلاق را بر توجیه امکان فلسفه اخلاق، و عده‌ای نیز آن را بر رد چنین امکانی دلیل گرفته‌اند؛ و این یعنی خود بحث مستدل درباره خیر، بار مطلق دارد نه نسبی. اما آنچه این برهان در نظر نگرفته، این است که فلسفه اخلاق امر واقع را صرفاً به خاطر کارکرد آن مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه فیلسوفان دقیقاً از همان زمانی که به این مسئله پی بردند در این زمینه به تامل و تعقل پرداختند. اما در کل می‌توان نسبی بودن را درباره خیر یک نظریه معتبر تلقی کرد؛ چنانکه حتی در قرن پنجم پیش از میلاد نیز به این نسبی بودن خیر واقف بودند. در یونان قدیم، در سفرنامه‌ها، داستان‌هایی درباره قضا و قدر، و داستان‌های محیرالعقولی درباره عادات و رسوم همسایگان به چشم می‌خورد که یونانی‌ها به آن‌ها صرفاً به دیده عادات و رسوم عبث، به درد نخور، منفور و ابتدایی نگاه نمی‌کردند، بلکه برخی از آنان، یعنی فیلسوفان یونان، در جستجوی معیار واحدی بودند که بتوانند قوانین و نظام‌های اخلاقی متفاوت و اشکال زندگی مختلف را، با آن، ارزیابی و مقایسه کنند؛ به این امید که به موارد بهتری دست یابند؛ و این مقیاس و معیار را «Physis» یا «Nature» می‌نامیدند. مثلاً مطابق این مقیاس و معیار موزون و سنجیده، رسم دختران آمازونی که یک پستان خود را می‌بریدند، یک رسم «احس و ادنی» تلقی می‌شد و از دید یونانی‌ها مطرود تلقی می‌شد. این مثال روشنی است که نشان می‌دهد به هر حال مقیاس و معیار (= Nature) به هیچ وجه ابزار مناسبی برای حل تمام مسائل و تضمین کننده یک زندگی خوب و

بدون رنج و محنت نبود. بنابراین، هر قدر هم سعی شود که اثبات شود مقیاس و معیار معتبر در بحث از زندگی یا اعمال خوب و بد، میل و اشتیاق است، بدان اندازه که گفته شود قوانین و نظام‌های اخلاقی متفاوت هستند، موثر و اثبات‌گر نخواهد بود؛ بنابراین رجوع به فرهنگ‌های مختلف نیز در مقابل تلاش برای یافتن چنین مقیاس و معیاری دلیل معتبری نخواهد بود.

با وجود این، علت این که همه به نوعی می‌خواهند در این خصوص به یک Nature/ Physis یا مقیاس و معیار دست یابند، چیست؟ یا چه ضرورتی هست که واژگان خیر، شر، خوب و بد، معنایی نه فقط مطلق، بلکه - در کل - معتبر داشته باشند؟

گفتنی است که این، روش خوبی برای طرح مسأله نیست. آنچه در این جا موضوع بحث است، نه یک گمان یا فرض، بلکه امری یقینی است که همه، مادامی که این مسأله به وضوح محل تأمل قرار نگرفته یا به عنوان یک مبحث و مسأله فکری طرح نشده، به خودی خود بدان وقوف دارند. به عنوان مثال، چنانچه پدر و مادری که فرزندشان را به خاطر ترک کردن بسترش تنبیه می‌کنند، گرچه این تنبیه برای فرزند یا از نظر او بد است، به هر حال پدر و مادر آن را خوب و مفید تلقی می‌کنند. اما شنونده یا بیننده، این رفتار آنان را محکوم می‌کند؛ چون آن را با نظر به معنای مطلق بدی، بد می‌داند. همین طور، هر جامعه‌ای که به بدرفتاری با فرزندان موسوم شود، مطلقاً قضاوت خواهد شد که آن جامعه عادات و رسوم بدی دارد. همچنین، عمل آن کشیش لهستانی - به نام کُلب - که داوطلبانه حاضر شد به جای مرد عیالوار دربند به سلول رود و از گرسنگی بمیرد، چنین نتیجه می‌رساند که این رفتار برای رهایی‌یابنده خوب بود، و برای کشیش بد بود؛ و یا شاید هم به

لحاظ اخلاقی یک عمل خشن تلقی شود. در حالی که ما چنین انسانی - یعنی همان کشیش فداکار - را حافظ شرافت نوع بشر لقب می‌دهیم و به رغم قاتلانیش، به او احترام می‌گذاریم. مسلماً استرالیایی‌ها و اروپایی‌ها، وقتی سرگذشت کُلب را می‌شنوند، همگی نسبت به او احساس یکسانی دارند و عمل او را تحسین می‌کنند. اما محدودهٔ استناد در این زمینه، نباید صرفاً به داستانی نمایشی یا برخی موارد استثنائی محدود شود، بلکه جهان‌بینی‌های اخلاقی در خصوص قضاوت دربارهٔ فرهنگ‌های مختلف و رویدادهای تاریخی، بیش از آنچه غالباً تصور می‌شود، اشتراک نظر دارند.

غالباً نوعی خبط بصری و فکری، خود را بر اذهان تحمیل می‌کند؛ بدین معنا که افراد بیشتر متوجه اختلافات هستند و به اشتراکات چندان توجه ندارند - تو گویی که اشتراکات اموری بدیهی هستند. در همهٔ فرهنگ‌ها پدران و مادران در قبال فرزندان، و بالعکس، وظایفی دارند که بر مبنای آن، هر جا که مراعات این وظیفه - یعنی قدرشناسی - «خیر» به حساب می‌آید، عدم مراعات آن - یعنی قدرشناسی - لثامت و پستی تلقی می‌شود. انسان‌های خیر خواه و بخشنده همه جا از احترام و ارزش والا برخوردارند؛ و تقریباً همه‌جا بی‌طرفی را فضیلت اصلی قاضی می‌دانند؛ و شهامت، فضیلت اصلی جنگجو به شمار می‌رود. دلیل این امر، قابل تصرف نیست. سروکار، در این جا، باهنجارهای جزئی‌ای است که بر حسب زیست‌شناختی و سودمندی اجتماعی به آسانی قابل تبیین هستند. هرکس دربارهٔ آنچه انسانی است، هر نظری که می‌خواهد داشته باشد، مسلّم آن است که قوانین اخلاقی کلی که دربارهٔ همهٔ انسان‌ها یکسان به کار می‌روند، مقید و محدود به جزئی‌بودن هستند و رعایت و التزام این قوانین اخلاقی، به عنوان قوانین مفید برای

نوع بشر، نیز دقیقاً امری جزئی است. انتظار دستیابی به یک قانون اخلاقی مناسب سخت است. اگر پذیرش یک قانون اخلاقی به زیان کلی منجر شود، باید گفت که برای انسان‌ها چیزی مفیدتر از آنچه مطابق و هماهنگ با طبیعت و سرشت او باشد وجود ندارد. این نکته هرچند زیست‌شناختی و بر پایه سودمندی اجتماعی است، نمی‌تواند اساس و پایه داوریه‌های ارزشی قرار گیرد، و اخلاقیات و اصول اخلاقی و مفهوم اخلاقی خیر را نمی‌توان با چنین اصطلاحاتی تعریف کرد. در ماجرای کُلب، حتی اگر او نجات هم می‌یافت، به هر حال مگر نه آن بود که فردا باز هم باید می‌مرد. پس حتی اگر جهان به پایان هم برسد، دوستی‌ها و قدرشناسی‌ها باز هم «خیر» خواهند بود. و این، از تجربه‌ای ناشی می‌شود که انسان‌ها بر اساس مشاهده اشتراکات قوانین و نظام‌های اخلاقی جوامع مختلف کسب می‌کنند و یا بر اساس تجربه شخصی خود از خودانگیزگی خودشان در خصوص داوریه‌های ارزشی مطلق درباره برخی انواع اعمال معین، به این تجربه دست می‌یابند، تجربه‌ای که طرح نظری برای بیان کردن این داوریه‌های مطلق و کلی را موجه می‌سازد و مقیاس زندگی درست را - آنچنان که می‌خواهند - فراهم می‌کند.

مع‌هذا، مسلم است که اختلافات فرهنگی وجود دارد و انسان‌ها را با چالش مواجه می‌کند و لذا همه سعی می‌کنند به مقیاس و معیاری دست یابند که بر طبق آن بتوانند داوریه کنند؛ و هنوز در خصوص امکان واقعی دستیابی به چنین معیار و مقیاسی تردید و سؤال وجود دارد.

تاکنون این مقاله صرفاً دلایلی مقدماتی طرح کرد تا برای بحث بیشتر چارچوبی فراهم کند. و اکنون جای آن است که برای دستیابی به پاسخی قطعی‌تر تلاش شود. این امر با بررسی دو دلیل که به نظر می‌رسد از هرجهت با یکدیگر اختلاف دارند

انجام خواهد شد. اما آن دو، حد مشترکی نیز دارند و آن این است که هر دو مدعی‌اند که هنجارهای اخلاقی، به کل، فاقد اعتبار و اطلاق هستند؛ یعنی هر دو از وجوه نسبی‌گرایی فرهنگی هستند. نخستین قضیه به طور گسترده بحث می‌کند که هرکسی باید تابع نظام اخلاقی متداول در جامعه‌اش باشد؛ دومین قضیه اصرار می‌ورزد که همه باید پیرو و تابع تمایلاتشان باشند و آن طور که خود مایلند رفتار کنند. هیچ‌کدام از این دو قضیه، چندان با توجیه عقلانی سروکار ندارند. در این جا، ابتدا قضیه اول که می‌گوید هرکس باید از نظام اخلاقی جامعه خود پیروی کند، مطرح و بررسی خواهد شد. این دیدگاه از سه جهت تناقض دارد:

۱. نخستین تناقض در خود طرح مسأله نهفته است؛ بدین معنا که صرف دلیل آوردن برای این وضع، به خودی خود، یعنی تلاش برای برقراری حداقل یک معیار معتبر که الزام می‌دارد همه باید از قوانین اخلاقی متداول در جامعه خود پیروی کنند.

در پاسخ، گفتنی است که در این جا، مقصود، یک معیار مشمول در جامعه نیست، بلکه نوعی معیار اعلی یا فرا معیار است که در مقوله‌ای کاملاً مستقل از معیارهای مشتمل بر قوانین اخلاقی می‌گنجد - که البته برخورد با این معیارها به آسانی همه معیارهای دیگر نیست. به عنوان مثال، جنبه مهمی از قوانین اخلاقی متداول را می‌توان عامل الزام کننده بدگمان شدن شخص به قوانین اخلاقی جوامع دیگر یا پست‌شمردن پیروان آنها از سوی او ذکر کرد. بنابراین، فردی که در موقعیت فرهنگی برخوردار از یک نظام اخلاقی زندگی می‌کند، باید دیگر نظام‌های اخلاقی را مطرود و دنی بداند. یک نظام اخلاقی متداول در یک جامعه خاص، ممکن است حتی با یک نیت به زعم خود خیرخواهانه، مبلغانی را برای تاثیرگذاری بر

فرهنگ‌های دیگر و دگرگونی نظام‌های اخلاقی آنان، الزام ندارد. تحت این شرایط، دیگر پیروی کردن از قانون اخلاقی اصلی ممکن نخواهد بود و همه انسان‌ها الزاماً باید تابع نظام اخلاقی خاص جامعه خود باشند. فرد تابع نظام اخلاقی خاص، احتمالاً سعی خواهد کرد دیگران را از پیروی نظام خاص جامعه خودشان منصرف کند، و در چنین شرایطی و جامعه‌ای، دیگر زندگی کردن بر اساس قانون اخلاقی اصلی ممکن نخواهد بود؛

۲. تناقض دوم آن است که سخن گفتن درباره نظام اخلاقی، همیشه و همه جا هم ممکن نیست. در جوامع کثرت‌گرای امروز، نظریات اخلاقی متفاوتی توأماً وجود دارند و با هم رقابت می‌کنند. مثلاً "برخی سقط جنین را جنایت می‌دانند، در حالی که برخی دیگر آن را می‌پذیرند و حتی به کسانی که از این کار احساس گناه می‌کنند توصیه می‌کنند که بر احساس خود غلبه کنند. پس، با این حساب، باید گفت که قاعده اخلاقی‌ای که ما را به تعهد در قبال نظام اخلاقی متداول توصیه می‌کند، به ما کمکی نمی‌کند که تشخیص دهیم دقیقاً از کدام نظام اخلاقی متداول پیروی کنیم؛

۳. تناقض سوم آنکه، برخی جوامع هستند که یک پدر روحانی، پیامبر، مصلح یا شخصی انقلابی را الگوی خود قرار می‌دهند که در آن زمان، سلوک و رفتار اخلاقی خود آن فرد الگو، با نظام اخلاقی عصر ناهماهنگ و متفاوت است. البته می‌توان گفت که مردم می‌توانند معیارهای او را یکباره و برای همیشه بپذیرند و دیگر هیچ تغییر بنیادی در آن نپذیرند، اما این امر از آن جا ناشی می‌شود که آنان او را به عنوان الگو می‌پذیرند نه به خاطر آنکه این کار را با یک عمل درست منطبق و هماهنگ می‌بینند، بلکه چون به درستی محتوای درونی دستورات و رفتار آن فرد

الگو اعتقاد دارند. پس، با این حساب، چنانچه باید افراد خودشان را با یک قانون اخلاقی هماهنگ کنند، با رفتار چه کسی و یا با چه نظام اخلاقی باید منطبق یا هماهنگ شوند؟ پس سومین ایراد بر قضیه نخست چنین خواهد بود: این قضیه، به نظام اخلاقی متداول عصر یا جامعه اعتبار مطلق و تام می‌بخشد و سپس «خیر» و «بد» را نیز بر اساس پیروی یا سرپیچی از این نظام تعریف می‌کند.

در مقام مقایسه، دومین قضیه، بر خلاف قضیه نخست، هرگونه نظام اخلاقی را مانع و مخلّ عمل دانسته، آن را محکوم می‌کند و اصرار دارد که هر کس باید مطابق تمایلات خود عمل کند و هر گونه که می‌اندیشد جویای سعادت باشد. مراجع رسیدگی جنایی و پلیس موظفند در صورتی که اطمینان یابند عمل ضد اجتماعی فرد بسیار زیان‌آور و خلاف منافع خود شخص خاطی است، درصدد توقیف یا کیفر او برآیند. با این توصیف، می‌توان گفت: قضیه نخست از واگذاری قدرت به یک نفر یا گروه خاص حمایت می‌کند اما قضیه دوم از نوعی بی‌قانونی یا فردگرایی شدید حمایت می‌کند که در نگاه نخست برخورد با آن از قضیه نخستین آسان‌تر جلوه کند؛ چون ناهمخوانی آن با حالت و خوی احساسات اخلاقی ما واضح‌تر به نظر می‌رسد، در حالی که به لحاظ نظری رد کردن آن دشوارتر است؛ چون این دیدگاه با نوعی اباحه‌گری اخلاقی مطلق آمیخته است که از «خیر» و «شر»، جز خیر و شر برای X از جهت خاص، تلقی دیگری ندارد. مشکل آن است که کسی که واقعا قادر نیست بین مسایلی از قبیل مهر و وفای مادر به فرزند، قربانی شدن کُلب، تبهکاری جلادان کُلب و مهارت و کاردانی مشاور بازار سهام هیچ‌گونه تمایز ارزشی خاصی قایل باشد، مطابق تعریف، فردی فاقد تجارب بنیادی معین و بی‌بهره از قابلیت‌های اساسی خاص برای تجربه خواهد بود.

و نخواهد توانست بر تشخیص خود دلیل عقلانی اقامه کند. ارسطو درباره چنین افرادی می‌گوید: «کسی که مادرکشی را جایز بداند، احتجاج با او سزاوار نیست، بلکه فقط باید او را کتک زد.» توجیه این نحوه برخورد با آنان، می‌تواند آن باشد که چنین افرادی نه به دلیل، بلکه به یک دوست نیاز دارند که آنان را به راه راست راهنمایی کند. البته مسلم فرض می‌شود که آنان لایق دوستی هستند. با این وجود، عجز این افراد از اقامه یا شنیدن دلیل، به معنای آن نیست که هیچ دلایلی علیه دیدگاه آنان وجود ندارد.

لازم است این قضیه با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد. این که گفته می‌شود همه باید آن طور که دلشان می‌خواهد عمل کنند، به هر حال خود به امری جزئی تبدیل می‌شود؛ چون به هر حال، همه عملاً به آنچه می‌خواهند عمل می‌کنند. وجدان‌گرایان، به شیوه خود رفتار می‌کنند؛ زیرا آن، همان «چیزی» است که آنان می‌خواهند انجام دهند؛ از این سو، کسانی که فرمان‌بردار قوانین اخلاقی خاصی هستند نیز به شیوه خود رفتار می‌کنند؛ زیرا آن نیز همان «چیزی» است که آنان می‌خواهند بدان عمل کنند. بنابراین، با این قضیه که «همه باید آن گونه که می‌خواهند عمل کنند» به مثابه یک گزاره دستوری در نظریه اخلاقی چه کار باید کرد؟

چنانکه آشکار است، این نظریه همه انسان‌ها را تابع سلیقه‌های متفاوت یا انگیزه‌های مختلفی می‌داند که برخی از آن‌ها بر برخی دیگر برتری دارند. این امر، به نوبه خود، مبتنی بر این فرض به نظر می‌رسد که سلیقه‌ها و تمایلات یا انگیزه‌ها برای انسان به گونه‌ای بنیادی‌تر یا طبیعی‌تر از آنچه اصطلاحاً انگیزه‌های اخلاقی خوانده می‌شوند، انگیزه‌های اخلاقی هستند؛ چرا که مبدأ و منشائی خارج از فاعل

خود دارند؛ و لذا این وضعیت، نوعی جبّاری درونی تلقی می‌شود که باید آزادی و اختیار را از آن جستجو کرد. اما این دلیل بر خودمختاری است؛ یعنی دلیل بر آنچه طبیعی است درمقابل آنچه تحمیلی است؛ لاجرم به اعتراض مقابل اموری اخلاقی منتهی می‌شود و به طور صریح و مستقیم، به سنت فلسفه اخلاقی برمی‌گردد. برای همین هم فلسفه اخلاق به یک نقطه آغاز نیاز دارد و نظر به انواع رسوم و عادات متفاوت جوامع مختلف، سعی می‌شود آنچه واقعاً برای انسان طبیعی است برقرار شود. تصور می‌شود تنها طریق آزادبودن انسان، آن است که مطابق طبیعت خود رفتار کند.

اما منظور از این طبیعت چیست؟

این که همه باید به آنچه می‌خواهند عمل کنند، مستلزم دور است و دور باطل است. و برای همین است که این دیدگاه نتوانسته است لحاظ کند که انسان در عمل خود بسته‌گرایز نیست، بلکه موجودی است که باید برای رهنمون‌شدن به رفتار درست، تلاش هوشیارانه‌ای در راستای کشف مبانی و اصول اخلاقی به عمل آورد. زبان، بخشش و هبه طبیعت نیست بلکه انسان‌ها آن را فرامی‌گیرند. برخلاف حیوان، انسان نمی‌تواند به صرف بودن اکتفا کند بلکه برای انسانی زیستن باید زندگی و فعالیت‌های او به گونه‌ای باشد که صرفاً خودکار و از سر بی‌ارادگی نباشد؛ چنانکه مرسوم است که می‌گویند: ما باید برای خودمان زندگی تشکیل دهیم. انسان باید با تمایلات و انگیزه‌ها به رقابت و کشمکش پردازد. مشکل قاعده «هر چه خواهی کن» آن است که فرض می‌کند انسان به هر چه می‌خواهد وقوف دارد.

به هر حال نمی‌توان از اراده منطبق با خود، بدون مراجعه به معنای «خیر»، تصور یا مفهوم روشنی به دست آورد. واژه «خیر» رویکرد، مآل‌اندیشی و دورنمایی را پیش می‌نهد که می‌توان همه ملاحظات و تأملات دیگر را بر اساس آن سامان داد؛ و به ما الگویی ارائه می‌دهد که عملی را به جای یک عمل دیگر جایگزین کنیم؛ هرچند هنوز در موضعی نیستیم که بتوانیم دقیقاً این مآل‌اندیشی را تعریف کنیم. اکنون فقط می‌توان موارد مانع آن را برشمرد؛ مثلاً می‌توان گفت که آن، شامل تندرستی نمی‌شود، زیرا گاه «خیر» کسی واقعاً در آن است که بیمار باشد؛ همچنین سعادت و کامیابی در معنای رایج آن را شامل نمی‌شود، زیرا گاهی «خیر» شخصی در آن است که از موفقیت و کامیابی کمتری برخوردار باشد؛ همچنین بر گرایش‌های دیگر قائم نیست، زیرا گاهی خیر انسانی در آن است که درباره خود بیندیشد.

اینک واژه «خیر» را با واژه دیگری جایگزینی کنیم، یعنی با چیز دیگری از قبیل دیدگاه خاص، یا با مآل‌اندیشی و دورنمایی؛ و این همان چیزی است که مور (G.E. Moore) آن را *سفسطه اخلاقی* نامیده است؛ یعنی تعبیر اصول اخلاقی با توضیحات خارج از اخلاق. اگر واقعاً «خیر» مثلاً به معنای تندرستی باشد، دیگر ممکن نخواهد بود که گفته شود تندرستی معمولاً امری خیر است؛ زیرا آن گاه همه خواهند گفت که تندرستی همان تندرست است.

زندگی واقعی یا زندگی خوب، قبل از هر چیز، به معنای سامان‌بخشی به اولویت‌ها در یک سلسله مراتب درست می‌باشد. فیلسوفان باستان تصور می‌کردند که به معیارهای مربوط به چنین سلسله‌مراتبی دست یافته‌اند. آنان تصور می‌کردند که آن، عاملی است که انسان را برای زندگی کردن شادمانه و دوستانه با خودش

توانا ساخته است. البته این امر از سلسله مراتب باستانی و کهن ناشی نمی‌شود و یکی از دلایل آن همین قاعده « هر چه خواهی کن » می‌باشد. این چیزی که خواسته می‌شود، دقیقاً معلوم نمی‌شود که بالاخره چیست. اما معلوم‌نشدن آن دلیل دیگری نیز دارد؛ و آن این که، تنها صحبت از خواسته یا تمایلات یک فرد نیست، بلکه تمایلات اشخاص دیگر نیز مطرح است. لذا این قاعده که به همه توصیه می‌کند «هرچه خواهی کن»، ابهام دارد؛ بدین معنا که هم می‌تواند به این معنا باشد که هر کسی باید با تمایلات دیگران موافق و سازگار باشد؛ یعنی تا حد ممکن آرام و بردبار باشد؛ و هم می‌تواند به معنای دعوت به تجاوز و نابردباری باشد. از سوی دیگر، این قاعده می‌تواند بدین معنا باشد که همه باید به تمایلات دیگران احترام گذارند. اما چنین شرطی و التزامی، در راستای تسامح و بردباری جمعی عمل می‌کند و بر خواسته‌ها و رجحان منافع شخصی افراد به نوعی قید می‌نهد یا چنین قیدی را جایز می‌داند.

حال معلوم شد که برخلاف آنچه ادعا می‌شود، بردباری نتیجه بدیهی نسبی‌گرایی اخلاقی نیست، بلکه درست‌تر آن است که گفته شود: مفهوم بردباری خاصاً ریشه در باورهای اخلاقی، معتقدات و باورهایی دارد که، در عین حال، به این مفهوم اعتبار کلی و مطلق می‌بخشند. اخلاق‌گرای نسبی همیشه می‌تواند از مسئولیت بردباری خود شانه خالی کند؛ چرا که نظام اخلاقی او، به او خلاف آن را نیز اجازه می‌دهد.

هرکس برای ایده بردباری انسان‌ها هدف و غایتی قائل باشد، به لزوم شایستگی انسان‌ها نیز رأی خواهد داد. البته ایده‌ای که انسان‌ها را به بردباری الزام می‌کند نیز چه بسا نتواند تضاد میان خواسته‌های افراد را مرتفع کند. همان طور که

خواست‌های متفاوتی در سطوح مختلف درون یک فرد با یکدیگر در رقابت هستند، تضاد و کشاکش میان خواست‌های افراد نیز ممکن است. شایسته نیست که انسان همیشه هم خواست‌های خود را بر خواسته‌ی دیگران مقدم بدارد و یا حتی بر عکس همواره خواست‌های دیگران را بر خود مقدم بدارد. بلکه باید دقیقاً نگاه کند که خواست‌های خود او با کدام خواست‌های دیگران در تضاد و رقابت قرار دارند. تنها راه رفع اختلافاتی از این نوع، آن است که معیار مقایسه‌ی این خواست‌ها، به امری ماندنی و قابل دوام تعمیم‌پذیر باشد و در واقع معیار و مقیاس مقایسه، قطعی و اثبات‌پذیر باشد. نقطه‌ی آغاز نسبی‌گرایی اخلاقی آن است که گفته شود حصول یک چنین معیار قطعی و اثبات‌پذیر، و توافق بر سر آن، واقعاً ممکن نیست؛ در حالی که صدور چنین رأی قاطعی، خود، مدّعی خود را پیشاپیش رد می‌کند و آنچه را هم که در ظاهر می‌خواهد رد کند، اثبات می‌کند.

هیچ مباحثه‌ی نظری میسور نخواهد بود مگر آنکه پیشاپیش بر وجود امر مورد بحث - که در کل همان حقیقت امر باشد - توافق حاصل شده باشد؛ و گر نه، هر فردی فقط نظریات خودش را بیان خواهد کرد، و چنین موقعی است که کشاکش و تعارض واقعی شکل می‌گیرد. و هنوز هیچ راهی برای رفع این تعارض و کشاکش شکل نگرفته، به گونه‌ای که بتوان با تأمل عقلانی یا حتی با بحث عقلانی درباره‌ی معیارهای داوری، آن را حل کرد، بلکه فقط می‌توان آن را با خوداستوارسازی مادی قوی‌ترین کسی که مطمئن است راهش را با کمترین قیل و قالی به دست خواهد آورد حل کرد: روباه و خرگوش هرگز درباره‌ی روش درست زندگی کردن با یکدیگر بحث نمی‌کنند، بلکه هر دو مسیر خود را می‌روند، یا بالاخره یکی دیگری را می‌خورد.

این واقعیت که درباره «خیر» و «شر» مباحثات و مشاجراتی وجود دارد، مسلماً نشان‌دهنده آن است که فلسفه اخلاق موضوعی بحث‌انگیز است. این واقعیت همچنین اثبات می‌کند که اصول و فلسفه اخلاق صرفاً نسبی نیستند؛ و از آنجا که واقعیت‌های فردی نیز چنین‌اند، اثبات اینکه «خیر» نیز دقیقاً همین حکم را داشته باشد دشوار است؛ ضمن آنکه در برخی موارد، حدی وجود دارد که این دشواری را هر چه بیشتر می‌کند. اعتقاد به صرفاً نسبی نبودن اصول و فلسفه اخلاق، همچنین ثابت می‌کند که برخی اعمال برتر از اعمال دیگر هستند و این رجحان، مطلق و بی‌قید و شرط است؛ و نه تنها در نسبت با یک شخص خاص، بلکه در نسبت با مجموعهٔ هنجارهای فرهنگی خاص نیز بهتر می‌باشند. همگی می‌دانیم که هدف فلسفه اخلاق آن است که مفهوم روشن‌تری از موضوع خود به دست دهد و ما را علیه ایرادهای سوفسطائیان یاری دهد.

توضیحات

۱. این مقاله ترجمهٔ فصل اول کتاب زیر می‌باشد:

.Spaemann, Rolet. *Basic Moral Concept* Translated by T. y. Azmatoy.