

نقد نظریه مغایرت تجربه دینی با تجربه اخلاقی با تأکید بر دیدگاه گیسلر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۲/۳

علی شیروانی*

چکیده

مسئله نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی هرچند پیوندی وثیق با مسئله رابطه میان دین و اخلاق دارد، اما غیر از آن است و کمتر بدان پرداخته شده است. نرمن گیسلر از جمله کسانی است که باصراحت به این بحث پرداخته و از مغایرت آن دو جانبداری کرده است. در این مقاله ضمن نقد و بررسی دیدگاه گیسلر، دیدگاه‌های دیویی، جیمز، شلایرماخر و کی‌یرکگور، که هر یک به نحوی کوشیده‌اند مغایرت میان این دو تجربه را نشان دهند، و گیسلر برای تأیید رأی خویش بدانها استناد کرده، نقد و ارزیابی شده است و در نهایت، وجوه ضعف دیدگاه مغایرت با روایت گیسلر نشان داده شده و این نتیجه به دست آمده است که بیان گیسلر اتقان لازم برای نفی عینیت این دو نوع تجربه در همه موارد را ندارد.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه اخلاقی، گیسلر، دین، اخلاق، فلسفه دین.

۱. بیان مسئله

در این مقاله مقصود از «تجربه دینی» معنای عام آن است؛ بنابراین هر تجربه‌ای که صبغه دینی داشته باشد، تجربه دینی خوانده می‌شود؛ یعنی هر نوع رویداد نفسانی آگاهانه‌ای که به گونه‌ای، مستقیم یا غیرمستقیم، با عنصر الوهی، ماورایی و غایی هستی - یعنی آنچه عنصر مشترک در همه ادیان است - مرتبط باشد، تجربه دینی به شمار می‌آید؛ خواه این ارتباط به صورت کشف معنوی اسما و صفات آن ذات متعالی باشد و یا کشف صوری تجلیات او، مانند شنیدن سخن خداوند، رؤیاهای الهام‌بخش اولیای خدا و مانند آن، و یا به صورت ظهور و بروز عواطفی مانند حب، بیم و امید نسبت به آن مبدأ متعالی.

درباره تجربه اخلاقی نیز معنای عام آن مورد نظر است؛ یعنی هر رویداد نفسانی آگاهانه‌ای - اعم از فعل و انفعال - که صبغه اخلاقی دارد و می‌توان آن را اخلاقی - یعنی واجد ارزش‌های خاصی که آن را از تجربه‌های خنثی و نیز تجربه‌های ضد اخلاقی متمایز می‌کند - به شمار آورد. طبیعتاً بحث تفصیلی از ویژگی‌هایی که یک فعل یا تجربه را اخلاقی می‌سازد، باید در جایی دیگر بررسی شود؛ اما ستایش‌انگیز بودن، عظمت، شکوه، قداست ارزش معنوی داشتن و احساس خضوع و کرنش در برابر آن را می‌توان از این جمله شمرد.

تجربه دینی با تجربه اخلاقی چه نسبتی دارد؟ آیا آنها، دو حیثیت کاملاً متفاوت را در تجربه‌های انسانی تشکیل می‌دهند، یا آنکه با تحلیل عمیق‌تر، معلوم می‌شود که این دو به یک حقیقت باز می‌گردند و با وجود کثرت ظاهری، وحدتی باطنی دارند؟ به تعبیری دیگر، آیا تجربه دینی از همان جهت که تجربه‌ای دینی است، تجربه‌ای اخلاقی نیز هست؟ و آیا تجربه اخلاقی از همان جهت که تجربه‌ای اخلاقی است، تجربه‌ای دینی نیز به شمار می‌رود؟ روشن است که پاسخ به این دو پرسش اخیر می‌تواند متفاوت باشد و پاسخ مثبت به یکی، مستلزم پاسخ مثبت به دیگری نیست. ممکن است بپذیریم که تجربه دینی از همان جهت که تجربه‌ای دینی است، تجربه‌ای اخلاقی هم می‌باشد؛ ولی نپذیریم که تجربه اخلاقی از آن جهت که تجربه‌ای اخلاقی است، لزوماً و در همه موارد تجربه‌ای دینی هم می‌باشد. یا به عکس، بپذیریم که تجربه اخلاقی از آن جهت که تجربه‌ای اخلاقی است، تجربه‌ای دینی است و نپذیریم که تجربه دینی از آن جهت که تجربه‌ای دینی است،

لزوماً و در همه موارد تجربه‌ای اخلاقی هم می‌باشد.*

در صورتی که دینی‌بودن و اخلاقی‌بودن را دو حیثیت جداگانه در تجربه‌های انسانی بدانیم و این دو تجربه را مساوق ندانیم، پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا این دو با هم قابل جمع‌اند یا نه؟ آیا می‌توانیم تجربه‌ای داشته باشیم که از جهتی دینی و از جهتی اخلاقی باشد و بتوان آن را هم تجربه‌ای دینی به شمار آورد و هم تجربه‌ای اخلاقی، هرچند از دو جهت متفاوت؟

اگر پاسخ منفی باشد، نسبت میان آن دو تباین است و قلمرو تجربه‌های دینی و تجربه‌های اخلاقی از یکدیگر کاملاً جدا می‌گردد؛ اما اگر پاسخ مثبت باشد، سه حالت متصور است:

۱. هر تجربه دینی، تجربه‌ای اخلاقی باشد؛ یعنی رابطه میان آن دو به گونه‌ای باشد که حیثیت دینی‌بودن تجربه، مستلزم حیثیت اخلاقی‌بودن آن باشد؛ اما عکس آن صادق نباشد، یعنی هر تجربه اخلاقی لزوماً تجربه‌ای دینی نباشد.

۲. هر تجربه اخلاقی، تجربه‌ای دینی باشد؛ یعنی حیثیت اخلاقی‌بودن تجربه، مستلزم حیثیت دینی‌بودن آن باشد؛ اما عکس آن صادق نباشد.

۳. هر تجربه اخلاقی تجربه‌ای دینی باشد و هر تجربه دینی نیز تجربه‌ای اخلاقی باشد. در نمودار زیر، فرض‌های مختلف مسئله نشان داده شده است:



* ممکن است گفته شود: تساوق، همواره رابطه‌ای دوسویه است؛ یعنی اگر الف مساوق با ب باشد، لزوماً ب نیز مساوق با الف خواهد بود؛ ولی به نظر می‌رسد موارد نقضی بر این گفته وجود دارد. برای مثال معلول از همان جهت که معلول است، موجود است، ولی موجود از آن جهت که موجود است، لزوماً معلول نیست. بنابراین، معلولیت، مساوق با موجودیت است، ولی موجودیت، مساوق با معلولیت نیست.

آنچه در این مقاله مورد بحث است، نقد و بررسی دیدگاهی است که گیسلر در این باره مطرح و از آن دفاع کرده است. هدف اصلی، نشان دادن آن است که ادله و شواهدی که وی برای اثبات مدعای خویش ارائه کرده است، نارسا و غیرکافی است. نگارنده با دیدگاه گیسلر موافق نیست و آن را نادرست می‌انگارد و کوشیده است در این مقاله ضعف‌ها و کاستی‌های آن را نشان دهد. معتقدم قول به تباین و مغایرت کامل این دو تجربه نادرست است و می‌توان از ارتباط و بلکه اتحاد فی‌الجمله آن دو دفاع کرد، و برخی از تجربه‌های اخلاقی را، همراه و ملازم با تجربه دینی دانست.*

۲. تمایز میان دو مسئله

پرسش از نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی را نباید همان پرسش از نسبت میان دین و اخلاق به شمار آورد. این دو پرسش هرچند مرتبط با یکدیگرند و در پاره‌ای موارد پاسخ به یکی، پاسخ به دیگری را نیز معلوم می‌دارد، لزوماً چنین نیست؛ مثلاً ممکن است درباره نسبت میان دین و اخلاق، آنها را دو امر جدا و متباین به شمار آوریم؛ ولی در عین حال قائل به تضاد جزئی یا کلی تجربه دینی و تجربه اخلاقی شویم و یا میان این دو نوع تجربه، نوعی استلزام یک‌سویه یا دوسویه را بپذیریم و یا همراهی اتفاقی آنها را در همه یا برخی موارد تصدیق کنیم و یا مبدأ و منشأ واحدی را برای رویش این تجربه‌ها در نظر بگیریم.

۳. مغایرت تجربه دینی با تجربه اخلاقی

گیسلر، فیلسوف دین مسیحی معاصر، با اشاره به تشابه تجربه دینی با تجربه اخلاقی و اینکه برخی از متفکران تمایل دارند، آنها را یکی بدانند (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۴) معتقد است علی‌رغم ارتباط درونی و انفکاک‌ناپذیری ظاهری دین و اخلاق، آنها تجربه‌های کاملاً متفاوتی را دربر دارند (همان، ص ۲۶). وی در تأیید نظر خویش چهار شاهد می‌آورد.

* این دیدگاه در مقاله «نسبت تجربه دینی با تجربه اخلاقی از دیدگاه شهید مطهری» عرضه و از آن دفاع شده است.

۳-۱. شاهد نخست

نخست سخن دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲م)، فیلسوف آمریکایی و منتقد اجتماعی و نظریه پرداز آموزشی، را نقل می‌کند که گفته است: «رهیافت دینی، چیزی را مشخص می‌سازد که مستلزم رهیافتی کلی است؛ اما این رهیافت جامع، بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که مدلول رهیافت اخلاقی در معنای معمول است» (Dewey, 1934, p.23).

این عبارت البته مجمل است و دست‌کم دو تفسیر می‌توان از آن به دست داد. نخست آنکه مقصود دیویی آن است که برای آنکه رهیافتی دینی باشد، لازم است عناصر گوناگونی در آن بوده، جنبه‌های مختلفی را در خود داشته باشد؛ در حالی که رهیافت اخلاقی، حالتی بسیط‌تر است. به نظر می‌رسد گیسلر همین تفسیر را از سخن دیویی در نظر دارد. بر این اساس نمی‌توان هر تجربه اخلاقی را تجربه‌ای دینی به شمار آورد. اما سخن دیویی را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تفسیر کرد که بر خلاف نظر گیسلر خواهد بود و آن اینکه قلمرو تجربه دینی بسی گسترده‌تر از تجربه اخلاقی است؛ چراکه عناصر متعدد ملحوظ در رهیافت دینی به نحو بدیل (علی‌البدل) ملحوظ‌اند - شبیه آنچه در شباهت خانوادگی ویتگنشتاین گفته می‌شود - و هرچند یکی از این عناصر، عنصر اخلاقی است، اما منحصر در آن نیست؛ بلکه عناصر دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند جایگزین عنصر اخلاقی شده، هویت دینی تجربه را برقرار سازد؛ برخلاف تفسیر نخست که در آن، این عناصر به نحو جمعی در تجربه دینی معتبر دانسته می‌شدند. در این برداشت دوم از نظر دیویی، رابطه میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی به عکس فرض پیشین خواهد بود؛ یعنی هر تجربه اخلاقی، تجربه دینی نیز خواهد بود؛ اما عکس آن صادق نیست.

۳-۲. شاهد دوم

شاهد دوم گیسلر در تمایز تجربه دینی با تجربه اخلاقی دیدگاه ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م)، فیلسوف و روان‌شناس برجسته آمریکایی و یکی از بنیانگذاران پراگماتیسم است، مبنی بر اینکه «اخلاق، سلطه عالم را می‌پذیرد، ولی دین بدان

خوشامد می‌گوید؛ مذهب، تسلیم صرف رواقی در برابر عالم نیست، بلکه محبت بدان است. اخلاق، مستلزم فرمان‌برداری است، ولی دین تعهداتی اختیاری را ایجاب می‌کند» (گیسلر، همان، ص ۲۶).

برای روشن شدن دیدگاه جیمز، که در بحث حاضر بسیار حائز اهمیت است، فصل دوم کتاب مهم **تنوع تجربه دینی** روشن‌گر است. جیمز در آنجا، ابتدا میان دین نهادینه‌شده (**Institutional Religion**) و دین شخصی (**Personal Religion**) تمایز می‌نهد (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۸). عبادت، قربانی، روش‌های تحقیق در صفات الهی، مناسک دینی، سازمان روحانی، مسجد و کنیسه و کلیسا جزو ارکان و عناصر دین نهادینه است؛ اما در دین شخصی «خود صفات انسان، یعنی وجدان، شایستگی‌ها، درماندگی و نقصان است که کانون توجه را تشکیل می‌دهد ... اعمالی که این نوع دین برمی‌انگیزند، شخصی‌اند، نه اعمال شعائری ... این رابطه مستقیماً از قلبی به قلب دیگری و از روحی به روح دیگر بین انسان و خالق او جریان پیدا می‌کند» (همان).

موضوع سخن جیمز در پیوند میان دین و اخلاق، همان دین شخصی است. از نظر او دین نهادینه، خود، مبتنی بر دین شخصی است و از مظاهر و جلوه‌های بیرونی و اجتماعی آن به شمار می‌رود. این دین شخصی چیزی نیست جز «احساسات، اعمال و تجربیات افراد در تنهایی خویش، تا به آن حد که خود را در ارتباط با چیزی که الوهیت تلقی می‌کنند، احساس کنند» (همان، ص ۵۰).

از این تعریف کاملاً معلوم می‌گردد که دین شخصی از نظر جیمز همان تجربه دینی است و تجربه دینی یعنی آن دسته از تجربه‌های آدمی که با الوهیت مرتبط است. به اعتقاد جیمز هرچند در معنا و تفسیر الوهیت اختلاف نظرهایی وجود دارد—مثلاً این پرسش مطرح می‌شود که آیا ادیانی مانند بودیسم را می‌توان مشتمل بر عنصر الوهیت به شمار آورد یا نه؟ و به همین جهت در باب معنا و مدلول دین در تفسیر یادشده (دین فردی) نیز اختلاف نظرهایی ممکن است به وجود آید—اما در هر حال «کلمه دین برای یک فرد عادی، هر معنای خاصی هم که داشته باشد، همواره به یک حالت ذهنی جدی دلالت می‌کند. از نظر جیمز تنها عبارتی که می‌تواند پیام کلی دین را جمع کند، این عبارت است که: «هر آنچه در این عالم وجود دارد، با هر شکل ظاهری که از خود

نشان دهد، بیهوده و عبث نیست» (همان، ص ۵۷). از این رو الوهیتی که مرکز و کانون تجربه‌های دینی را تشکیل می‌دهد «برای ما باید فقط به معنای واقعیت اصیل و اولیه‌ای باشد که آدمی احساس می‌کند باید با وقار و سنگینی و نه با دشنام یا مزاح به آن واکنش نشان دهد» (همان، ص ۵۸).

پس از این مقدمه، به سراغ اصل مسئله، یعنی نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی می‌رویم. از نظر جیمز «در اصل همه دلمشغولی اخلاق و دین به نحوه پذیرش عالم هستی توسط ما مربوط می‌شود» (همان، ص ۵۸). اخلاق و دین در واقع دو نحوه مواجهه با عالم هستی و دو گونه پذیرش آن توسط آدمی است. از نظر جیمز، در پذیرش ساده و محض اخلاقی عالم - یعنی پذیرشی که اخلاق از آن جهت که اخلاق است، اقتضای آن را دارد - زبان حال آدمی - به تعبیره نگارنده - آن است که:

در کف شیر نر خونخواره‌ای غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

این پذیرش سرد و بی‌روح، از سر تدبیر و چاره‌اندیشی است که آدمی برای زیستن در این جهان، گریزی از آن ندارد، و گرنه گرفتار سردرگمی تلاش‌های بی‌حاصلی می‌شود که به سرخوردگی بیشتر می‌انجامد. اما در پذیرش دینی عالم، گرمی و حرارت و شور و نشاط و دلدادگی در کار است و زبان حال آدمی آن است که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست به عقیده جیمز، اخلاق محض و ساده همان قانون کل را حاکم می‌داند و می‌پذیرد و آن را تصدیق کرده، از آن اطاعت می‌کند، هرچند ممکن است تسلیم و اطاعت در برابر آن، با قلبی سنگین و سرد توأم باشد و همواره آن را همچون یوغی به گردن خود احساس کند. اما در مورد دین، در جلوه‌ها و مظاهر کاملاً متعالی‌اش، بندگی کردن به آن قدرت متعال هیچ‌گاه به مثابه یوغی به گردن احساس نمی‌شود. تسلیم ملال‌آور از فرد مذهبی دور می‌شود و پذیرشی که تمام فضای میان آرامش پر نشاط و شادمانی گرم را پر می‌کند، جای آن را می‌گیرد (همان). برای تصویر این دو گونه پذیرش، می‌توان نحوه مواجهه ابوالعلاء معری و خیام شاعر با پدیده‌های این جهان را با نحوه مواجهه سعدی و حافظ مقایسه کرد و دو گونه نگاه، بینش، احساس و تجربه‌ای را که آنان در رویارویی با پدیده‌های هستی داشته‌اند، با هم سنجید.

نمونه‌ای جالب از پذیرش اخلاقی را که مورد توجه جیمز هم بوده است، می‌توان در سخن مارکوس اورلیوس مشاهده کرد. او می‌گوید:

وظیفه انسان این است که خویشتن را آسوده سازد و به انتظار زوال طبیعی بنشیند، آزرده نگردد بلکه روح خویشتن را با این افکار طراوت بخشد: نخست اینکه هیچ چیز بر من اتفاق نخواهد افتاد مگر آنکه با سرشت عالم همساز باشد. دوم اینکه من نباید کاری را برخلاف خداوند و الوهیت درونم انجام دهم؛ زیرا هیچ کس نیست که بتواند مرا وادار به سرپیچی نماید (اورلیوس، تأملات، کتاب ۵، فصل ۱۰؛ به نقل از: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۶۲-۶۳).

نگاه اورلیوس به نحوی تداعی‌کننده نظام احسن در تفسیر فلسفه مشائی آن است، آن‌گاه که فارغ از مضامین تعالی بخش دینی و صرفاً فیلسوفانه در نظر گرفته شود که تنها احسن بودن نظام هستی در کلیت خود را به اثبات می‌رساند، و اینکه در این نظام هر چیز در جای خود است و کوچک‌ترین جابه‌جایی از حُسن آن می‌کاهد. روشن است که چنین نگاهی نمی‌تواند دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی کسی را پاسخ گوید که در کشاکش دردها، رنج‌ها و فشارهای وارد بر روح و پیکرش خود را قربانی می‌بیند.

اما در پذیرش دینی، نگاه و نگرش فرد به گونه‌ای است که همه هستی را سامان یافته در جهت مصلحت و خیر خود می‌بیند، و خود را نه قربانی، بلکه در اوج نیکبختی و سعادت می‌یابد که پروردگارش همه چیز را در جهت رشد و باروری و شکوفایی هر چه بیشتر او سامان داده است و از این رو با پروردگار خویش چنین نجوا می‌کند:

معبود من! عطای پیاپی تو سپاسگزاری تو را از یادم برد، و ریزش فضل و احسانت از ستایش و ثنایت ناتوانم ساخت، و هجوم پی‌درپی نیکی‌هایت از یاد ستودنی‌های تو بازم داشت، و نعمت‌های سیل‌آسایت از نشر نیکویی‌هایی‌ات درمانده‌ام کرد. حال من، حال کسی است که به فراوانی نعمت‌های تو معترف است و در مقابل آن کوتاهی کرده است و به اهمال‌کاری و تلف کردن عمر خویش گواهی می‌دهد و تو آن خدای عطف و مهربان و نیکوکار و بزرگواری هستی که روی‌آورندگان به درگاهت را نومید نسازی و آرزومندان را از آستان خویش نرانی... (مناجات الشاکرین از امام سجاد، در مفاتیح الجنان).

توصیف‌های جیمز از تجربه دینی، در تمایز با آنچه وی تجربه اخلاقی می‌نامد، تداعی‌کننده تصویری است که ابن‌سینا از احوال عارف بیان داشته است؛ آنجا که می‌گوید: عارف، گشاده‌رو و خوش‌برخورد و خندان است، در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد، از گمنام همچون آدم مشهور با گشاده‌رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده‌رو نباشد در حالتی که او به حق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند و چگونه برابر نداند در حالتی که همگان نزد او شبیه اهل رحمت‌اند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، نمط ۹، فصل ۲۱).

عبارت «در حالتی که او به حق مسرور و شاد است» (و هو فرحانٌ بالحق) بسیار کلیدی و پرمعناست. عارف در تجربه دینی خویش با حق و الوهیت، که منبع همه خوبی‌ها و خیرهاست، مواجه است و این، موجب پیدایش بالاترین درجه خردسندی و شادمانی و سرور در او می‌گردد.

در هر حال، تمایز تجربه اخلاقی و تجربه دینی در نظر جیمز با توجه به تعریف‌هایی که وی از این دو نوع تجربه ارائه می‌دهد، کاملاً روشن است. اما به نظر می‌رسد آنچه وی تجربه اخلاقی نامیده است، بیشتر تجربه‌ای فلسفی است تا اخلاقی. پاره‌ای از تعبیرهای جیمز نیز نشان می‌دهد که تجربه اخلاقی مورد نظر وی را دست‌کم می‌توان تجربه‌ای فلسفی نیز به شمار آورد.*

۱۲۷

تجربه

نقد نظریه معیارت تجربه دینی با تجربه اخلاقی ...

۳-۳. شاهد سوم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شاهد سوم، نظر شلایرماخر (۱۷۸۶-۱۸۳۴) فیلسوف و الهی‌دان آلمانی، درباره نسبت میان اخلاق و دین است. از نظر او اخلاق وظیفه انسان در برابر جهان است؛ در حالی که دین وابستگی انسان بدان است (Schleiermacher, 1955, p.275) به نقل از: گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۶). البته در وابستگی نیز نوعی وظیفه وجود دارد و شاید بتوان

* از جمله آنجا که می‌گوید: «ما زمانی یک زندگی را مردانه، رواقی، اخلاقی، یا فلسفی می‌دانیم که کمتر تحت تأثیر ملاحظات پست و ناچیز شخصی باشد و بیشتر دنبال اهداف بزرگی باشد که حرکت و کوشش بسیار می‌طلبد، حتی اگر این تلاش موجب خسران و درد و رنج آن فرد می‌گردد» (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۶۶).

گفت وظیفه‌ای که وابستگی مورد نظر شلایرماخر اقتضای آن را دارد، عمیق‌تر و گسترده‌تر از وظیفه‌ای باشد که هویت اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ اما در هر حال آنها دو حیثیت گوناگون را تشکیل می‌دهند و نکته مذکور تنها اقتضای آن را دارد که هر جا دین باشد، اخلاق نیز حاضر باشد؛ اما به عنوان دو امر مختلف که یکی مستلزم دیگری است. شاید به همین جهت است که از نظر گیسلر تمایز میان دین و اخلاق نزد شلایرماخر بیش از تمایز میان آن دو نزد جیمز است (همان)؛ زیرا در نظر جیمز دین و اخلاق هر دو نحوه مواجهه آدمی با جهان را تعیین می‌کند، اما به دو گونه متفاوت؛ در حالی که بنا بر نظر شلایرماخر، دین و اخلاق اساساً از دو سنخ متفاوت‌اند: یکی، احساس وابستگی به هسته بنیادین هستی و حقیقت الوهی است، و دیگری، وظیفه‌ای است که ما در قبال آن داریم.

گفتنی است که شلایرماخر نیز همچون جیمز حقیقت و گوهر دین را نوعی احساس و تجربه درونی می‌داند و از این جهت بر جیمز تقدم دارد و می‌توان گفت نخستین نظریه‌پردازی است که حقیقت دین را تجربه‌ای یگانه و متفرد دانسته که در ساحت احساسات و در عمق عواطف آدمی وجود دارد. از نظر شلایرماخر علم اخلاق در عین تمایز از دین، به آن نیازمند است.

[از نظر شلایرماخر] علم اخلاق بدون دین، تصویری بس نارسا از انسان می‌داشت؛ زیرا از دیدگاه اخلاقی، صرف انسان سرور آزاد و مختار سرنوشت خویش می‌نماید، حال آنکه شهود دینی اتکای او را به تمامیت بی‌کرانه، به خدا، پدیدار می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۱۵۷).

نزد شلایرماخر احساس اتکا به هستی بنیادین، نوعی آگاهی شهودی و بی‌واسطه را دربر دارد و هرچند امری ذهنی و عقلانی نیست، خالی از ادراک و آگاهی نیز نمی‌باشد؛ نوعی آگاهی به خودی است «که در اساس، به معنایی نامعین و مفهومی ناشده، بر هستی بی‌کران اتکا دارد» (همان).

به یک بیان می‌توان گفت از نظر شلایرماخر حقیقت دین (تجربه احساس اتکا و وابستگی به حقیقت غایبی) همان نسبتی را با اخلاق دارد، که با الاهیات فلسفی دارد؛ یعنی غیر از آن و فراتر از تمایزهای مفهومی موجود در آن است و در عین

حال ریشه و سرچشمه‌ای است که این دو مبتنی بر آن‌ند و از آن می‌جوشند و مظاهر آن به شمار می‌آیند.

در هر حال، باید میان وظیفه اخلاقی و تجربه اخلاقی تمایز نهاد- چنان‌که میان تکالیف دینی و تجربه دینی تمایز وجود دارد- و ای بسا بتوان قراینی یافت که نشان می‌دهد از نظر شلایرماخر این دو تجربه، اگر یکی نباشند (تساوق)، با هم ملازمت دارند (تساوی)؛ ولی عین یکدیگر (مساوق) نیستند.

۳-۴. شاهد چهارم

شاهد چهارم، نظر کی‌یرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، فیلسوف و ادیب دانمارکی، بنیانگذار آگزیستانسیالیسم است که وظیفه اخلاقی را امری متمایز از وظیفه دینی می‌داند: اولی، وظیفه کلی انسان را بیان می‌کند و دومی، وظیفه فردی را و از این رو وظیفه دینی بر وظیفه اخلاقی برتری دارد؛ چراکه وظیفه جزئی برتر از وظیفه کلی است.

به دیگر بیان، «وظیفه‌ای مطلق در قبال خداوند وجود دارد؛ زیرا در این ارتباط، تکلیف فردی به عنوان وظیفه‌ای فردی مطلقاً قائم به وظیفه مطلق است» (Kierkegaard, 1965, pp.66-90). به نقل از: گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۳۷. حاصل سخن کی‌یرکگور این است که تجربه اخلاقی، واکنش و پاسخی است به قانون اخلاقی؛ در حالی که تجربه دینی پاسخی است به مبدأ و منشأ قانون اخلاقی، یعنی همان مبدهی که قانون اخلاقی را اعطا کرده است.

از نظر کی‌یرکگور، تجربه دینی در ساحت ایمان شکل می‌گیرد، که ساحتی است فراتر از ساخت اخلاق، که آن نیز به نوبه خود ساحتی است برتر از ساحت زیبایی‌شناختی. در ساحت زیبایی‌شناختی اصل حاکم بر زندگی انسان، لذت است؛ اصل حاکم بر کنش‌ها و واکنش‌های فرد در این مرحله فقط لذت‌طلبی و ملاک‌گزینش‌ها و انتخاب‌های وی لذت است. در ساحت اخلاقی، که آدمی می‌تواند با اراده به آن جهش کند، آنچه برای فرد مهم است و اولویت دارد، رعایت قواعد اخلاقی است؛ اما در ساحت دینی، فرد نه تابع لذت است و نه مطیع قوانین اخلاقی، بلکه تابع فرمان الهی است، هرچند برخلاف قواعد اخلاقی باشد؛ همانند ماجرای /براهیم و مأموریت

قربانی کردن فرزند محبوبش که در تعارض با حکم اخلاقی درباره قتل انسان بی‌گناه بود، آن هم فرزند خود، آن‌هم چنان فرزند عزیز و ارجمندی (ر.ک: کی‌یرگگور، ۱۳۸۸). در نقد دیدگاه کی‌یرگگور باید گفت: قتل فرزند بی‌گناه، هرچند به‌خودی‌خود و بدون لحاظ عناوین دیگر، از نظر اخلاقی کاری زشت و ناپسند است، ممکن است در شرایطی خاص و به لحاظ انطباق عناوینی دیگر، حتی از نظر اخلاقی، کاری بایسته و پسندیده باشد؛ مثل آنجا که قتل او موجب نجات دو برادر دیگرش می‌گردد. درحقیقت حالات بی‌شماری را می‌توان تصویر کرد که در آن حالات، قتل فرزند بی‌گناه، لازم و نیکو شمرده می‌شود، هرچند حُسن اخلاقی آن نه از آن جهت است که قتل فرزند است، بلکه از آن جهت است که مثلاً نجات‌دهنده جان بی‌گناهان بیشتری است. شاید بتوان گفت یکی از عناوینی که انطباق آن بر این‌کار، قبح اخلاقی اولیه آن را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و عمل را در مجموع نیکو می‌سازد، اطاعت و فرمان‌برداری از کسی است که هستی قاتل و مقتول هر دو از آن اوست.

به بیانی دیگر، بخشی از احکام اخلاقی، احکامی است که ناظر به رابطه میان بنده با خالق است و در تزامم میان احکام اخلاقی، چه بسا حکمی بر حکمی دیگر اولویت داشته باشد، و از قضا می‌توان به‌خوبی نشان داد، که حکم اخلاقی لزوم فرمان‌برداری از مبدأ هستی که مبدأ همه خوبی‌ها و نیکی‌ها و زیبایی‌هاست، بر هر حکم اخلاقی دیگر در مقام تزامم، تقدم و اولویت دارد. از این رو نمی‌توان تمایز میان تجربه اخلاقی و تجربه دینی را آن‌گونه که کی‌یرگگور بیان داشته است، پذیرفت.

۴. نقد نظریه مغایرت

گیسلر تجربه دینی را در چهار جهت، متفاوت با تجربه اخلاقی، ارزیابی می‌کند:

۱. سرسپردگی در تجربه دینی دامنه‌ای گسترده‌تر از تجربه اخلاقی دارد؛ زیرا سرسپردگی دینی، سرسپردگی تام و تمام‌عیار کل وجود آدمی به کل عالم است؛ به گونه‌ای که جهات غیراخلاقی وجود - مانند تفکر - و عمل کردن - مانند دانستن، هنر و نقش‌آفرینی - را نیز شامل می‌شود.

۲. تعهد و سرسپردگی دینی به لحاظ نوع نیز با تعهد اخلاقی متفاوت است؛ زیرا

تجربه اخلاقی به خودی خود فقط چیزهایی را دربر می‌گیرد که انسان باید انجام دهد، در صورتی که تجربه دینی فراتر از آن می‌رود و چیزی را مشخص می‌سازد که انسان می‌خواهد انجام دهد. به تعبیری، اخلاق، موضوع وظیفه است، در صورتی که دین، موضوع خواسته‌ها نیز می‌باشد.

۳. موضوع و متعلق تجربه دینی برتر از موضوع تجربه اخلاقی است؛ چراکه اخلاق، تعهد انسان در برابر انسان‌هاست، در حالی که دین، سرسپردگی او در برابر امر متعالی است که فراتر از انسان‌هاست.

۴. تنها تجربه دینی است که می‌تواند به زندگی انسان وحدتی کامل عطا کند. ناتوانی در اخلاق می‌تواند گناه را پدید آورد، و تنها دین است که می‌تواند فیض غلبه بر ناتوانی و بر گناه، هردو را فراهم آورد. کوتاهی‌های اخلاقی فرد یک قدرت برتر دینی را می‌طلبد. دوگانگی در انسان، ناظر به وحدتی و رای اوست (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۸-۲۹).

علاوه بر ملاحظات که در ضمن بیان شواهد گیسلر برای تغایر میان تجربه دینی با تجربه اخلاقی بیان کردیم، در نقد سخن وی نکات زیر قابل توجه است.

الف) درباره نکتۀ نخست این ملاحظه وجود دارد که تعهد و سرسپردگی دینی، امری تشکیکی و دارای مراتب است و آنچه گیسلر درباره آن گفته، تنها درباره مراتب عالی آن صادق است؛ مراتب ضعیف‌تر این سرسپردگی را می‌توان در همه موارد تعهد اخلاقی ناب متجلی دانست. بنابراین می‌توان گفت در همه موارد تجربه اخلاقی خالص، مرتبه‌ای از تجربه دینی حضور دارد، هرچند لزوماً مرتبه عالی آن نباشد.

ب) وجه دوم تفاوت مذکور در کلام گیسلر نیز قابل خدشه است. می‌توان گفت تعهد و سرسپردگی دینی، امری تشکیکی و دارای مراتب است و تعهد اخلاقی ناب و خالص همواره با مرتبه‌ای از مراتب آن همراه و بلکه عین آن است.*

* شهید مطهری را می‌توان از طرفداران این دیدگاه به شمار آورد. وی از یکسو، معتقد است «علاقه به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبه چیز دیگر، نشانه‌ای است از علاقه و محبت به ذات جمیل علی‌الاطلاق» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۹) و از سوی

ج) در ارتباط با وجه تفاوت سوم این ملاحظه وجود دارد که بر فرض که بپذیریم نسبت میان قلمرو و متعلق تجربه دینی و تجربه اخلاقی همان گونه است که گیسلر بیان کرده است، نتیجه‌ای که می‌توان از آن گرفت، عدم لزوم حضور تجربه اخلاقی در همه موارد تجربه دینی است - یعنی چنین نیست که هر تجربه دینی، تجربه‌ای اخلاقی نیز باشد - اما نمی‌توان از آن، غیبت تجربه دینی در تجربه‌های اخلاقی را حتی در یک مورد نتیجه گرفت. بنابراین حتی در فرض صحت این وجه تفاوت، گزاره «هر تجربه اخلاقی تجربه‌ای دینی است» می‌تواند همچنان صادق باشد.

د) درباره وجه تغایر چهارم نیز می‌توان گفت: وحدت و یکپارچگی حاکم بر زندگی انسانی که می‌توان از آن به حیات طیبه تعبیر کرد، همانند خود تجربه دینی، امری دارای مراتب است. اگر تجربه اخلاقی ناب را همواره تجلی مرتبه‌ای از تجربه دینی به شمار آوریم و تجربه دینی را در هر مرتبه‌ای، موجب مرتبه‌ای از حیات طیبه و پدیدآورنده درجه‌ای از وحدت ساری در زندگی آدمی بدانیم، آن‌گاه می‌توان گفت تجربه اخلاقی ناب نیز موجب نوعی وحدت و یکپارچگی در روح و جان زندگی انسان می‌گردد و درجه‌ای از حیات طیبه را نصیب آدمی می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، معلوم شد که نظریه گیسلر برای تبیین مغایرت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی در همه موارد کفایت نمی‌کند و شواهد چهارگانه‌ای که وی برای تأیید دیدگاه خود آورده است، اولاً، خود مبتنی بر مبانی گوناگونی درباره حقیقت دین و اخلاق است و از این رو با یکدیگر همخوانی ندارند و ثانیاً، نمی‌توانند عناصر یک

دیگر، بر آن است که در میان نظریه‌های گوناگون اخلاقی (نظریه عاطفی، نظریه اراده، نظریه وجدانی، نظریه زیبایی و ...) «عمیق‌ترین نظریات این است که اخلاق از نوع پرستش است؛ یعنی طبیعت و ماهیت فعل اخلاقی - در مقابل فعل طبیعی - طبیعت پرستش [خداوند] است؛ اما پرستش ناآگاهانه» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸). بر اساس این دیدگاه، در هر تجربه اخلاقی، مرتبه‌ای از تجربه دینی حضور دارد و نگاهی عمیق‌تر به هر رفتار، حالت و احساس اخلاقی ناب و خالص آن را رفتار، حالت و احساس دینی (پرستش حق) می‌یابد.

نظریه واحد را تشکیل دهند. بنابراین امکان صحت نظریه‌ای، مبنی بر عینیت تجربه دینی با تجربه اخلاقی دست کم در پاره‌ای موارد را نفی نمی‌کند. همچنین وجوه چهارگانه‌ای که وی به عنوان نقاط فارق میان این دو تجربه ارائه کرد، نمی‌تواند غیبت تجربه دینی در تجربه‌های اخلاقی ناب را تبیین کند.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی؛ **الاشارات والتنبیها**؛ تحقیق مجتبی زارعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. جیمز، ویلیام؛ **تنوع تجربه دینی**؛ ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت، ۱۳۹۱.
۳. قمی، عباس؛ **مفاتیح الجنان**؛ تهران: تابان، ۱۳۷۵.
۴. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**: از فیشته تا نیچه؛ ج ۷، ترجمه داریوش آشوری؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۶۷.
۵. کی پرگور، سورن؛ **ترس و لرز**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۶. گیسلر، نرمن؛ **فلسفه دین**؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱، چ ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۸. —؛ **یادداشت‌های استاد مطهری**؛ ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
9. Dewey, John; **A Common Faith**; New Haven: Yale University Press, 1934.
10. Kierkegaard, Soren; **Fear and Trembling and The Sickness Unto Death**; T. W. Lowrie, New York: Doubleday, 1965.
11. Schleiermacher, Friedrich; **On Religion**; T. by J. Oman; New York: Fredrick Unger Publishing Co, 1955.