

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.21, No.2, Summer 2021, Ser.  
79, PP: 45-64, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2008-9481  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۷۹،  
صفحات ۴۵-۶۴، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۹۴۸۱-۲۰۰۸  
مقاله: علمی پژوهشی

## **The Relationship between Religion and Ethics; A Critical Review on the Historical Perspective of Faras al-Sawah**

**Rahim Dehghan \***

### **Abstract**

For Faras al-Sawah, talking about religious morality does not make clear meaning. This Syrian thinker, by providing a historical explanation of the identity of religion and morality, on the one hand, believes in the independence of morality from religion, and, on the other hand, by equating revelation with individual religious experience, believes in the dependence of morality on religion epistemologically and psychologically. The question is to what extent his position in explaining the relationship between religion and morality is convincing and defensible. Findings of this article - made by descriptive-analytical method - shows that he has a dual position on the relationship between religion and morality. Taking this dual position, his view on the relationship between religion and ethics will be criticized in several ways: Accepting moral and religious relativism, eliminating the ground for moral criticism in society, providing a secular interpretation of religious morality, ignoring the devotional aspects of religion, and accepting moral relativism at the normative and metaethical levels are some consequences of this view. In addition, relying on this view, he reduces the purpose of morality to the realization of social justice and leaves no room for religious concepts such as piety and nearness to God in the moral system.

**Keywords:** Religion, Ethics, History, Moral independence, Good and Evil, Sawah.

---

\*Assistant Professor of Shahid Beheshti University

R\_dehghan@sbu.ac.ir

Date of Receive: 1399/ 12/ 25

Date of Accept: 1400/ 3/30

## رابطه‌ی دین و اخلاق؛ بررسی انتقادی دیدگاه تاریخ‌مندان‌هی سواح

رحیم دهقان\*

### چکیده

در نظر فراس السواح سخن گفتن از اخلاق دینی، معنای چندان روشنی ندارد. این اندیشمند سوری تبار با ارائه‌ی تبیینی تاریخی از هویت دین و اخلاق، از سویی به استقلال اخلاق از دین حکم کرده و از دیگر سو، با همسان‌دانستن وحی و تجربه‌ی دینی فردی، به لحاظ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی به وابستگی اخلاق به دین ملتزم شده است. مسأله این است که موضع وی در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق تا چه میزان متقن و دفاع‌پذیر است. یافته‌های این تحقیق که با روشی تحلیلی-توصیفی انجام شده، نوعی دوگانگی در موضع سواح در خصوص مسأله‌ی رابطه‌ی دین و اخلاق را به تصویر می‌کشد. این موضع دوگانه اگرچه شاید از لحاظ تنوع ابعاد وابستگی اخلاق به دین موجه باشد، اما پیامدهایی چون پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی و دینی، از بین رفتن زمینه‌ی نقد اخلاقی در جامعه، ارائه‌ی تفسیری عرفی از اخلاق دینی، نادیده‌انگاشتن جنبه‌ی تعبدی دین، و تن‌دادن به نسبی‌گرایی اخلاقی در سطح هنجاری و فرااخلاقی را به دنبال خواهد داشت. بنابراین از این جهات، نوع نگاه وی به رابطه‌ی دین و اخلاق با چالش مواجه است. علاوه‌براین، سواح با تکیه بر این نگاه، غایت اخلاق را در تحقق عدالت اجتماعی خلاصه کرده و در نظام اخلاق وی، جایی برای مفاهیم دینی، از جمله تقوی و قرب الهی باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی: دین، اخلاق، تاریخ، استقلال اخلاق، خیر و شر، سواح.

### ۱. مقدمه

در میان نواندیشان معاصر، افرادی هستند که با نگاه تاریخ‌مندان‌انه به بررسی آموزه‌های دین می‌پردازند و نوع رابطه‌ی دین و اخلاق را به زمینه‌های تاریخی بازمی‌گردانند (الجندی، بی‌تا، ص ۱۹۶). این افراد عمدتاً از مارکس و اندیشه‌های وی متأثر هستند. مارکس ضمن اتخاذ نگرش مادی به جهان هستی، نیروی محرک تاریخ را عامل اقتصاد دانسته و اموری از جمله دین، فرهنگ، اخلاق را بر اقتصاد و طبقات اجتماعی (پی یتز، ۱۳۶۰، ص ۴۷) بنا

u

می‌سازد (Freedman, 1961, pp. 6-7). برخی نواندیشان با تأثر از این رهیافت، اخلاق و دین را روبنای شرایط اجتماعی و تاریخی دانسته‌اند. آن‌ها با اتخاذ این رهیافت در دوران خود، در واقع نقش یک مارکسیست را بازی کرده‌اند؛ هرچند خود به افول مارکسیسم اذعان کرده باشند (الجیلانی، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱). محمد شحرور (الجندی، بی‌تا، ص ۱۹۶) عزیز العظمه (۲۰۰۲، ص ۳۱؛ ۱۹۹۰، ص ۵۴)، آدونیس (الزهرانی، ۱۴۱۸، ص ۱۸)، و صادق جلال العظم (قاسم، ۲۰۱۰، ص ۱۱۲) از جمله‌ی این نواندیشان هستند که به تأثیر از این اندیشه، دین و اخلاق را به زمینه‌های تاریخی بازگردانده و آن‌ها را روبنایی می‌دانند که بر جامعه و تاریخ و از جمله شرایط اقتصادی بنا شده‌اند. فراس السواح فرزند احمد نوراس السواح (۱۹۱۵ - ۱۹۹۲م)، از طرفداران این رویکرد است. او در سال ۱۹۴۱ در شهر حمص سوریه متولد و در دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی از مشهورترین نویسندگان عرب شد (Moubayed, 2006, P.501). از آن نظر که یک مردم‌شناس، جامعه‌شناس و درعین حال دین‌پژوه بود، روش پدیدارشناسی<sup>۲</sup> را در مطالعه‌ی دین اتخاذ کرد (السواح، ۲۰۱۶، ص ۱۷) و در کتاب‌های خود، سیر دین‌داری انسان، مقایسه‌ی آموزه‌های ادیان و مباحث دین‌شناسی را ضمن توجه به مطالعات باستانی تحلیل کرد. دغدغه‌ی او فهم نصوص مقدس براساس روح زمان معاصر و مقتضیات امروزی است (همان، ص ۱۹). بررسی و تحلیل اندیشه‌های فراس السواح که یکی از نمایندگان جریان نواندیشی در جهان معاصر عرب است، می‌تواند نظر این جریان در خصوص برخی ابعاد دینی، از جمله رابطه‌ی دین و اخلاق را که از مسائل درازدامن در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق بوده است، روشن سازد. این مقاله برای تبیین و نقد رهیافت سواح به اخلاق دینی و ارتباط دین و اخلاق، تلاش خواهد کرد تا با تمرکز بر آرای وی، نگرش او در خصوص دین و اخلاق را تبیین کند و ارتباط دین و اخلاق را تحلیل انتقادی کند. به‌طور مشخص، مسأله این است که موضع او در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق تا چه میزان موجه است؟ برای بررسی این امر، ابتدا نوع تصور وی به دین و مقولاتی چون وحی و متون و حیانی تبیین خواهد شد و سپس ضمن تبیین انواع رابطه‌ی دین و اخلاق و به‌طور خاص، بیان رابطه‌ی دین و اخلاق در نگرش وی، رهیافت وی در این خصوص تحلیل و بررسی خواهد شد.

قبل از ورود به بحث، اشاره به این نکته لازم است که اگرچه تاکنون پژوهش‌های چشمگیری در خصوص تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق انجام شده است، اما در باب این بحث، در نگرش فراس السواح که از اندیشمندان مؤثر در حوزه‌ی مطالعات دین‌پژوهی محسوب می‌شود، تحقیقی انجام نشده است.

## ۲. تبیین تاریخی سواح از دین

در نظر سواح، دین عبارت است از مجموعه‌ای از معتقدات و مناسک که جایگاه انسان در این عالم را مشخص می‌کند و رابطه‌ی او با عالم مقدسات را روشن می‌سازد (السواح، ۲۰۰۲: الف، ص ۷۱)؛ «دین، همان احساس و ایمان به این است که وجود، از دو عالم مادی که در آن زندگی می‌کنیم، و عالم قدسی که ورای این عالم است، تشکیل یافته است. این دو عالم را یک نیروی قدسی که انسان آن را احساس می‌کند و در قالب مناسک با آن ارتباط برقرار می‌کند، به هم اتصال می‌دهد» (السواح، ۲۰۱۶، ص ۳۱۲). در بیانی دیگر «دین درک ناخودآگاه حقیقت است. دین حالت ایده‌آل تعامل با جهان است و عبادت راهی به سوی بقاست» (السواح، ۲۰۱۶، ص ۳۹۱). سواح با رویکردی پدیدارشناسانه، دین را در بستر تاریخ و از آن نظر که یک امر متحول است، بررسی می‌کند. در نظر او، هر دینی در سیاق تاریخی معین و تحت شرایط مشخصی آغاز می‌شود، سپس اعتقادات آن دچار تغییر و تحول می‌شود. در نظر وی، امتزاج و اتصال هویت دین به تاریخ، به قدری است که گاهی تمییز دین از تاریخ را بسیار مشکل می‌سازد. (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۸۱). او در اثر خود با عنوان *لغز عشتار*<sup>۳</sup> در تلاش است تا تأثیر اساطیر ابتدایی بر تفکر دینی را نشان دهد و به‌صراحت از تأثیر مستقیم این اساطیر بر تفکر دینی سخن می‌گوید (السواح، ۲۰۰۲: ب، ص ۲۴). در نظر سواح ریشه‌های دین‌داری انسان را باید در اواخر دوران بالیولیتی (۳۰۰۰۰ - ۱۰۰۰۰ ق. م.) جست‌وجو کرد که خدا در قالب خدای طبیعت و در شکل و ماهیتی مؤنث و در قالب مادر بزرگ هستی ظهور می‌یابد و زراعت‌ها را محافظت می‌کند (همان، ص ۲۴). پس از مدتی که شکل اقتصادی جدیدی بر جامعه حاکم شده و نقش و جایگاه اجتماعی مرد بیشتر شده، تموز یا آدونیس در نقش پسر خدا، در کنار الهه‌ی مونث نمود یافته و خدایان مذکر مطرح می‌شوند (همان، ۲۵ - ۲۶). در نظر وی، ادیان در طول تاریخ در حال تطور و تکامل هستند و ادیان توحیدی از جمله اسلام نیز از این تطور تاریخی مستثنی نیستند (السواح، ۲۰۱۶، ص ۱۴). وی درباره‌ی ادیان ابراهیمی از جمله یهودیت معتقد است که یهودیت تجلی اراده‌ی الهی در طول تاریخ است که در هر دوره‌ای از تاریخ یهودیت، از ۱۸۰۰ ق. م. که با ابراهیم آغاز شد، گرفته، تا سال ۵۰۰ ق. م.، در هر دوره‌ای، به‌گونه‌ای نمود پیدا می‌کند (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۸۱). سواح ضمن اینکه در آثار خود، تطور اعتقادات دینی را در قالب خدایان اسطوره‌ای تبیین می‌کند، ادیان توحیدی یا ابراهیمی را نیز نتیجه‌ی تطور و تکامل دینی می‌داند که در بلاد مصر و سوریه در قالب خدایان اسطوره‌ای تداوم یافته است (السواح، ۲۰۰۲: ب، ص ۳۴۵؛ ۳۵۱). او به برخی فرازهای تورات استناد کرده که خدا خود را به ابراهیم نشان داد و با او پیمان بست<sup>۴</sup> و به تصدیق تورات<sup>۵</sup>، این خدا کسی جز ایل، رب کنعانیان، نبود که پیش

از این، کاهنان متعددی داشت (السّوآح، ۲۰۰۲ [ب]، ص ۳۵۵). وی معتقد است یهوه همان ایل است که با شکلی جدید وارد دین یهودیت شد (همان، ص ۳۶۳) و ایل، خدای آسمان در نزد کنعانیان و خدای خدایان در تصور مردمان شهر باستانی اّوآریت سوریه بود (السّوآح، ۱۹۹۵، ص ۴۳). سّوآح تأکید می‌کند که ایل با نام الله، به معنی «ال‌اله» که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند، مرتبط است.<sup>۶</sup> او آثار این تفکر را همچنین به تقابل دو خدای خیر و شر در انجیل مستند ساخته (متی، ۲۷: ۴۵-۴۶؛ متی، ۱۲: ۲۲-۲۸) و براساس همین تصور دوگانه‌ی خیر و شر، به مسأله‌ی رابطه‌ی دین و اخلاق می‌پردازد.

### ۳. انواع رابطه‌ی دین و اخلاق

درخصوص رابطه‌ی دین و اخلاق می‌توان انواع روابط تقابل، اتّحاد [یا تطابق] و ترابط دین و اخلاق را بررسی کرد. تقابل می‌تواند در دو قالب تباین و تعارض نمود یابد. برخی، از جمله کرکگارد، به تباین دین و اخلاق قائل بوده و معتقدند دین و اخلاق دو هویت متمایز و قلمروی متفاوت دارند (مک‌آینتایر، ۱۳۷۹، صص ۴۳۳-۴۳۴). دین به رابطه‌ی انسان با خدا مربوط است، اما اخلاق به رابطه‌ی انسان با دیگر آدمیان برای تنظیم روابط اجتماعی ربط دارد. برخی دیگر به تعارض قائل‌اند و باروهای دینی را مانعی بر سر راه اخلاق می‌دانند. نیچه که مسیحیت را موجب ذلت و منافی با معیار اخلاقی قدرت معرفی کرده و به اخلاق مبتنی بر دین حمله می‌کند (نیچه، ۱۳۷۲، صص ۲۲-۲۳؛ نیچه، ۱۳۸۱، صص ۵۸-۶۲)، از جمله‌ی این افراد است.

اتّحاد که می‌توان از آن به تطابق نیز یاد کرد، نوع دیگری از ارتباط متصور بین دین و اخلاق است؛ به این شکل که رابطه‌ی بین این دو، رابطه‌ی جزء و کل یا عام و خاص باشد و اخلاق جزئی از دینی دانسته شود که برنامه‌ای کامل و متشکل از سه حوزه‌ی باورها، احکام و اخلاق است. در این نگاه، نوعی رابطه‌ی اتّحادی بین دین و اخلاق برقرار است. به تعبیری «دین و اخلاق یک نوع اتّحاد دارند، یا به تعبیری، یک نوع رابطه‌ی ارگانیک بین آن‌ها برقرار است؛ به گونه‌ای که اخلاق جزئی از دین و رابطه‌اش با دین، رابطه‌ی جزء با کل است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲).

نوع سوم رابطه‌ی دین و اخلاق، تعامل است؛ به این معنا که دین و اخلاق هر یک هویتی مستقل دارند، اما درعین حال از یکدیگر تأثیر و تأثر می‌پذیرند. در رابطه‌ی نوع دوم و سوم، می‌توان ابعاد مختلف ارتباط میان دین و اخلاق را دست‌کم در چهار بُعد معناشناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انگیزشی پی گرفت. درحقیقت به تناسب انواع نقش‌های متفاوتی که می‌توان در علم اخلاق، برای خدا تصور کرد، در فرض تطابق و تعامل، می‌توان از

ارتباط اخلاق با دین سخن گفت. از جمله‌ی این موارد، ارتباط معناشناختی اخلاق با دین است؛ به این معنا که کلمه‌ی «اخلاقاً نادرست» در متون اخلاقی، به معنای «مخالف‌بودن با اوامر خداوند» است (Helm, 1981, P. 83). این نگرش را می‌توان در آرای برخی از اشاعره یافت.<sup>۷</sup> در این صورت، برای کسانی که اعتقاد به خدا ندارند و امر و نهی خداوند برایشان مطرح نیست، حکم اخلاقی معنای روشنی نخواهد داشت. همچنین مطابق این نگرش، در آنجا که امر و نهی الهی وجود نداشته باشد، نباید الزام اخلاقی وجود داشته باشد، حال آنکه چنین نیست؛ چه بسا در مواردی که امر و نهی الهی نیست، اما الزامات اخلاقی وجود دارند.<sup>۸</sup> بُعد دیگری از رابطه، ارتباط معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که برای فهم مصادیق خوبی و بدی، به تشریح الهی نیازمندیم. این نوع ارتباط تقریرهای مختلفی دارد (Sagi and Statman, 1995, Pp. 88-90)؛ چراکه حصول این فهم، یا از طریق حکم خداوند است که در متون مقدس بیان شده، یا از طریق الهام بدی و خوبی امور به انسان و توان معرفتی‌ای که در او به ودیعه گذاشته شده است.<sup>۹</sup> مطابق با این نوع ارتباط، برای شناخت اخلاقی، دست‌کم پاره‌ای از گزاره‌های دینی لازم است؛ بدین معنا که اگرچه ارزش‌های کلی از طریق عقل شناخته می‌شود، جزئیات و نیز راهکارهای نیل به ارزش‌های اصیل، دست‌کم در برخی موارد، به‌مدد شرع شناخته می‌شوند.

بُعد دیگر، ارتباط هستی‌شناختی است که مطابق با آن، افعال، ذاتاً نه خوب‌اند و نه بد، بلکه خوبی و بدی آن‌ها به حکم شارع بستگی دارد؛ به‌دیگر بیان، واقعیت و هستی خوبی و بدی به امر و تشریح خدا وابسته است؛ مثلاً دزدی ذاتاً بد نیست، اما اگر خدا بگوید بد است، بد می‌شود و اگر بگوید خوب است، خوب خواهد شد. در این نگاه، هر عملی در صورتی اخلاقاً درست و خوب است که متعلق امر الهی باشد و در صورتی نادرست و بد است که خداوند آن را ممنوع و از آن نهی کرده باشد.<sup>۱۰</sup> در این جهت، تحقق اوصاف اخلاقی در عالم خارج، بر تعلق امر و نهی خداوند به آن‌ها متوقف است و درواقع، اراده و فرمان الهی سرچشمه‌ی هنجاریت و ارزش اخلاقی است (Quinn, 1977, 454).

بُعد دیگر ارتباط دین و اخلاق، به نقش‌گرایشی دین در سوق‌دادن انسان به زیست اخلاقی ناظر است. این ارتباط نیز می‌تواند تقریرهای مختلفی داشته باشد؛ یک نمونه‌ی آن، تقریر طبیعی است؛ به این معنا که خداوند گرایش به خوبی و پرهیز از بدی را در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است؛ تقریر دیگر آن است که مفاهیم دینی، از جمله وجود معاد و محاسبه و دیگر مدعیات دینی، انگیزه‌ای برای اخلاقی‌زیستن فراهم می‌کند و با تحریک عواطف فاعل اخلاقی، گرایش انسان به افعال فضیلت‌مندانه را افزون می‌سازد.

با نظر به این سه نوع رابطه‌ی کلی بین دین و اخلاق و همچنین باتوجه‌به ابعاد ترابط دین و اخلاق در چهار بُعد مذکور، اکنون می‌توان بیان کرد که نگاه سواح در خصوص رابطه‌ی دین و اخلاق، کدام نوع رابطه را باتوجه‌به کدام یک از ابعاد، تبیین و تحلیل کرده است.

#### ۴. فراس السواح و رابطه‌ی دین و اخلاق

فراس السواح از سویی با تکیه بر تصور ثنوی از خدای خیر و شر در ادیان باستان، به وابستگی اخلاق به دین قائل شده و در آثارش نیز می‌توان شواهدی یافت که براساس آن، می‌توان از رابطه‌ی دین و اخلاق در دو بُعد معرفت‌شناسی و روان‌شناسی سخن گفت. باین‌همه، این تنها موضع وی در قبال مسأله‌ی دین و اخلاق نیست. در میان آرای او، استقلال اخلاق از دین، یا به تعبیر دقیق‌تر، تفاوت هویتی گزاره‌های دینی از گزاره‌های اخلاقی را که بیانگر تقابل بین دین و اخلاق است نیز می‌توان یافت.

##### ۴.۱. استقلال اخلاق از دین بر مبنای نگرش تاریخی

سواح باتوجه‌به تعریفی که از دین ارائه می‌کند، حیطه‌ی دین و اخلاق را از هم جدا کرده و به‌نوعی تباین بین دین و اخلاق قائل می‌شود. او معتقد است دین مجموعه‌ای از معتقدات و مناسک است که جایگاه انسان در این عالم و رابطه‌ی او با عالم مقدسات را روشن می‌سازد؛ برخلاف اخلاق که از روابط فردی و اجتماعی با انسان‌های دیگر در این جهان سخن می‌گوید (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۷۱؛ السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۱۹). وی اخلاق را مستقل از دین دانسته و معتقد است دینی‌شدن اخلاق، در برخی جوامع سنتی ریشه دارد که تابوها و تحریم‌هایی را برای خود وضع کرده‌اند (همان، ص ۲۲۰). او دین را بر سه رکن اساسی باورها یا اعتقادات، مناسک و آداب، و اسطوره مشتمل دانسته و اخلاق را از عناصر اصلی دین ندانسته و نقشی اساسی برای آن در تحقق یک دین قائل نیست (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۴۷ و ۷۱). او اساساً معتقد است که دین و اخلاق دو هویت کاملاً متمایز دارند (همان، ص ۷۱ - ۷۲).

باین‌حال، بر مبنای نگرش تاریخی خود، بنیان رابطه‌ی دین و اخلاق را با مسأله‌ی خیر و شر و در نتیجه، ثنویت شیطان و خدا پیوند زده و در یک سیر تاریخی سعی می‌کند این مسأله را تبیین کند. در نظر وی، با پیداشدن جوامع دینی، انسان‌ها به تأثیر از فهم اخلاقی، معتقد شدند که خدا باید خیر محض باشد و از اینجا بود که مفهوم شیطان ایجاد شد تا وجود شرور در عالم، به‌واسطه‌ی وجود آن توجیه یابد (همان، ص ۲۲۳). درحقیقت از اینجا بود که مسأله‌ی نیک و بد و اخلاق در دین مطرح شد. آغاز این جریان را در اساطیر مصر باستان می‌توان دید که ازیریس، ایزد شهریار همیشگی مرگ و باززایی، خدای خیر، و برادرش ست،

خدای نیرنگ و تجسد شر معرفی می‌شود (همان، ص ۲۲۴). این ثنائی وجودی پس از آن در آیین زردشتی تکرار می‌شود و چنین پنداشته می‌شود که گویا جهان، نظامی اخلاقی و صحنه‌ی کارزار دو قوه‌ی خیر محض و شر محض است و اینجاست که برای اولین بار در طول تاریخ، تصور شیطان، در دین به صورت کامل نمود می‌یابد. پس از آن، دین مانوی این را از دین زردشت به ارث می‌برد؛ با این اختلاف که در تفکر مانوی، خدا و شیطان قدرتی مساوی ندارند و شیطان از حالت خدایی تنزل می‌یابد، هرچند نزاع او با خدا همچنان وجود دارد (همان، ص ۲۲۴). این تصور در یهودیت به گونه‌ای متفاوت نمود می‌یابد؛ به این صورت که خدا خالق خیر و شر دانسته می‌شود، اما شیطان یکی از فرزندان خدا معرفی می‌شود.<sup>۱۱</sup> پس از یهودیت، شیطان وارد مسیحیت شده و به جهت کمرنگ شدن شریعت در مسیحیت و جایگزین شدن ایمان به جای شریعت، شأن و جایگاه شیطان دوباره به همان جایگاهی بازمی‌گردد که در آیین زردشت از آن برخوردار بود و شیطان جهان‌دار ظلمت و شرارت (افسیسیان، ۶: ۱۲) و رئیس این جهان (یوحنا، ۱۲: ۳۱) خوانده می‌شود که بر تمام جنس بشر تسلط داشته (افسیسیان، ۲: ۱-۳) و انسان‌ها را از مسیر خیر بازمی‌دارد (مرقس، ۴: ۱۵). سپس در اسلام، اگرچه تصویری که از شیطان ارائه می‌شود، تا حد بسیاری به تصویری شبیه است که مسیحیت ارائه می‌دهد، اما با این حال، حیطة‌ی سلطنت و اختیارات او بسیار محدودتر است (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۲۵ - ۲۲۶)؛ به گونه‌ای که در آیات قرآن بیان می‌شود که شیطان بر بندگان مخلص تسلطی نخواهد داشت.<sup>۱۲</sup>

براین اساس، السواح در یک سیر تاریخی، هویت دین و اخلاق را از هم جدا دانسته و آغاز ارتباط هویتی دین و اخلاق را در تابوهایی جستجو می‌کند که پس از مدتی وارد دین شده و جزء ذات دین قرار گرفته و به خیر و شر که مهم‌ترین مفاهیم کلیدی در اخلاق هستند معنا بخشیده است. سواح تأکید می‌کند که ما با رصد نمودن این تابوها می‌توانیم به وجود اساس مشترکی برای این تابوها و قوانین اخلاق دینی حکم کنیم و تصور ایجاد اخلاق دینی را در تاریخ ردیابی کنیم (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۲۲). او معتقد است با رشد جوامع ابتدایی، برخی از این تابوها که متناسب با شرایط دنیوی جوامع ایجاد شده بود، به مرور زمان، شأن دینی به خود گرفت و وارد کتب دینی، از جمله تورات، سپس اناجیل مسیحی و بعد قرآن شد (همان، ص ۲۲۲ - ۲۲۶). به تعبیر وی «اصل در اخلاق، این است که مستقل از دین باشد... اما با این حال، می‌توانیم چیزی شبیه به اخلاق مذهبی را در جوامع سنتی پیدا کنیم که از تابوها آغاز می‌شود و جنین اخلاق دینی را شکل می‌دهد» (همان، ص ۲۲۰). گویا اگر تصور اسطوره‌ای شیطان وجود نمی‌داشت، اخلاق دینی یا اخلاق مرتبط با دین، در تصور سواح معنا نمی‌یافت.



#### ۴.۲. وابستگی اخلاق به دین در دو بُعد معرفت‌شناختی و روان‌شناختی

سواح علاوه بر رویکرد تاریخی خود که براساس آن از پیوستگی اخلاق و دین سخن گفته، از طریق تحویل وحی به تجربه‌ی دینی و تقلیل دین به حیطه‌ی فردی روابط انسان با خدا نیز به تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق پرداخته است:

۱. وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین بر پایه‌ی همسانی وحی با تجربه‌ی دینی فردی: سواح با همسان‌دانستن وحی با تجربه‌ی دینی شخصی انسان، شناخت انسان از ارزش‌ها را نوعی شناخت و حیانی قلمداد می‌کند و به وابستگی اخلاق به دین در بُعد معرفت‌شناختی قائل می‌شود. او بیان می‌دارد که منشأ دین‌داری انسان، احساسی درونی است که او را به مشارکت در امور هستی‌فرامی‌خواند (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۳۸۵). سواح با این نگرش، دین را به احساس دین‌داری یا حس اتکا یا وابستگی مطلق فروکاسته است که پیش‌تر شلایرماخر از آن سخن گفته بود (Schleiermacher, 1969, Pp. 22-23). در نظر وی، گوهر دین، تجربه‌ی دینی است. او تأکید می‌کند که «تمام ادیان به یک میزان از مشروعیت برخوردارند؛ این‌گونه نیست که برخی حقیقت داشته باشند و برخی دروغین و ساختگی باشند؛ زیرا همه‌ی آن‌ها محصول تجربه‌ی حقیقی سخت و شرایطی است که در وجود انسان نهادینه شده است» (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۳۲۷). این نگرش باعث شده تا او وحی را برخاسته‌ی از حس دینی بداند که در درون هر فرد به‌صورت فطری وجود دارد (همان، ص ۱۵۲). سواح وحی را نمونه‌ی رشدیافته‌ی حس دینی می‌داند که یک فرد در درون خود، از خلال تجربه‌ی دینی به دست می‌آورد. او وحی را حقیقتی نمی‌داند که خداوند برای بشر ارسال کرده باشد، بلکه معتقد است «وحی همان حالت نورانی است که برای نبی حاصل می‌شود» (همان، ص ۱۶). درست است که به پیامبر اسلام (ص) نیز بسان زرتشت و مانی، ملک، وحی القا کرد، اما ملک وحی درواقع چیزی جز یک حالت رمزی برای اتصال انسان و خداوند نیست (همان، ص ۱۶). سواح با اتخاذ این نگرش، وحی و تجربه را یکی دانسته و هر نوع شهود فرد دین‌دار را وحی تلقی کرده است. براین‌اساس، در فرض وابستگی اخلاق به دین، اخلاق به امر و نهی الهی وابسته نخواهد بود، بلکه بر محتوای احساس درونی فرد، که تجربه‌ی دینی حاصل آن است، وابسته خواهد بود؛ به‌بیان دیگر، در این تصور، اخلاق بر فرض وابستگی به دین، به تجربه‌های دینی هر فرد مبتنی خواهد بود، نه به امر یا اراده‌ی خداوند که در متون مقدس بیان شده است؛ چراکه در تصور سواح، وحی بیان‌شده در متون مقدس نیز چیزی بیش از تجربه‌ی شخصی پیامبر نبوده؛ تجربه‌ای که ناشی از احساس دینی و نیاز روان‌شناختی وی و تجربه‌ی منفعلانه‌ی وی در مواجهه‌ی با یک امر قدسی بوده است (السواح، ۲۰۱۲، ص ۵).

۲. وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین بر پایه‌ی تقریری تجربه‌محور از دین: مسأله‌ی دیگر، تقلیل‌دادن دین به حیطة‌ی فردی است که بر طبق آن، سواح تمایل انسان به ارزش‌ها را نوعی تمایل به خدایی‌شدن و تشابه انسان به خدا قلمداد می‌کند و به تقریر روان‌شناختی اخلاق از دین قائل می‌شود. او از یک‌سو، دین را به رابطه‌ی فردی انسان با خداوند تقلیل داده و از دیگر سو، نگرش حلولی رواقی به این معنا را که خداوند در عالم حلول کرده، با نظریه‌ی وحدت وجود عرفانی یکسان پنداشته است (السواح، ۲۰۰۰، ص ۱۸) و اذعان می‌دارد که مطابق این نظریه، خدا و انسان طبیعتی واحد دارند (همان، ص ۲۰). سواح به‌سان شلایرماخر، حقیقت دین را در تجربه‌ی دینی و حس دینی خلاصه کرده و جوهر دین را همان احساس فردی ناشی از تجربه‌ی دینی می‌داند که برای انسان رخ می‌دهد و از آن به دین فردی تعبیر می‌کند (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۳۰-۳۱). او حتی اگر از دین اجتماعی نیز سخن می‌گوید، مرادش دین برخاسته‌ی از تجربه‌ی فردی و شخص‌محور است که صاحب تجربه آن را عمومی ساخته است. براین‌اساس، دین‌داری افراد در تلاش آن‌ها برای نزدیک‌شدن به موجودی قدسی است که آن‌را تجربه کرده‌اند و زیست آن‌ها به‌سمت تشابه به آن موجود مقدس است و بر احساس درونی‌ای مبتنی است که به آن پیدا کرده‌اند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی انسان‌ها برای خوب‌زیستن، برخورداری‌شان از این تجربه‌ی درونی است که آن‌ها را به‌سوی مشابه‌شدن با آن موجود قدسی فرامی‌خواند. در این تصور، نمی‌توان از رابطه‌ی اخلاق و دین بر مبنای یک دین متن‌محور سخن گفت. گویا سواح به‌دلیل نگاه تاریخی‌ای که به پیدایش دین دارد، هیچ نگاه مستقلی به ادیان متن‌محوری ندارد که بر پایه‌ی وحی الهی بنا شده‌اند، بلکه آن‌ها را در امتداد تجربه‌های شخصی افراد دانسته است؛ ازاین‌رو در تصور سواح، ما با دین متن‌محور مواجه نیستیم تا بخواهیم از وابستگی اخلاق به اوامر و نواهی مکتوب خدا سخن بگوییم. باین‌حال، او همواره تلاش دارد تا دین را بر احساس درونی انسان مبتنی کند.

## ۵. تحلیل نگرش سواح درباب اخلاق و دین

می‌توان رهیافت سواح برای تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق را از چند نظر نقد و بررسی کرد:

۱. نوعی دوگانگی در مواضع سواح درباب رابطه‌ی دین و اخلاق مشاهده می‌شود؛ از سویی به‌صراحت از استقلال اخلاق دفاع کرده (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۷۲؛ السواح، ۲۰۱۶، ص ۹۴) و اخلاق را از دین مستقل دانسته و از سویی دیگر، مدعی است که اسلام از ابتدای ظهور، ارتباط و اتصالی بین دین و اخلاق قائل است که جدایی آن امکان ندارد (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۷۹). او از سویی رابطه‌ی دین و اخلاق را از نوع تقابل دانسته و از سوی

دیگر، با تکیه بر برداشت خاص خود از دین که وحی و تجربه‌ی دینی را یکسان گرفته، اخلاق را به‌لحاظ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی<sup>۱۳</sup> به دین وابسته می‌داند. این موضع دوگانه را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ طبیعی است که لزومی ندارد انسان در صورت اعتقاد به وابستگی اخلاق به دین، به تمام ابعاد وابستگی اعتراف کند. ممکن است در نظر برخی، اخلاق به‌لحاظ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی به دین وابسته باشد، اما درعین حال، از حیث وجودشناختی از دین مستقل باشد؛ نظیر آنچه در آرای اندیشمندان شیعه دیده می‌شود که در برخی جزئیات، به دلیل محدودیت معرفت انسان در تشخیص مصادیق، وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین را می‌پذیرند، اما به دلیل قائل شدن به حسن و قبح ذاتی، وابستگی وجودشناختی را نمی‌پذیرند؛ لذا از این حیث، ایرادی بر سواح وارد نیست. مشکل این است که او از حیث تاریخی، نگاهی دوگانه دارد؛ از سویی مدعی است که اسلام از ابتدای ظهور، ارتباط و اتصالی بین دین و اخلاق قائل است و از سویی به‌لحاظ تاریخی، تبیینی از اخلاق مستقل ارائه می‌دهد که بیان شد.

۲. دوگانگی موجود در نگاه تاریخ‌مندان‌هی سواح باعث شده است تا تفسیری عرفی از اخلاق دینی ارائه دهد. او معتقد است «اصل در اخلاق این است که مستقل از دین باشد... اما باین حال، می‌توانیم در جوامع سنتی، چیزی شبیه به اخلاق مذهبی را پیدا کنیم که از تابوها آغاز می‌شود» (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۲۰). وی با اتخاذ این نگرش، تصور اخلاق دینی را از تابوهای موجود در جوامع ابتدایی ناشی دانسته است. مراد از تابو تحریم‌هایی است که در جوامع ایجاد شده و هیچ مصدر شناخته‌شده‌ای برای آن نمی‌توان یافت. انسان‌های اولیه به این تابوها ملتزم بودند، بدون اینکه غایت اخلاقی آن را بدانند و چنین می‌پنداشتند که این تابوها را موجودی ماورائی تأیید کرده است (همان، ص ۲۲۰). این تصور از اخلاق دینی که از نگاه تاریخ‌نگران‌هی سواح و روش تاریخی او در فهم دین ناشی شده، موجب شده است که:

الف: وی اخلاق دینی را از هویت متعالی خود فروکاسته و آن را به مجموعه قوانین این جهانی برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها تعریف کند. سواح با تکیه بر این رهیافت، اخلاق را مربوط به روابط انسان‌ها در حوزه‌ی فردی و اجتماعی دانسته، گزاره‌های اخلاقی را از سنخ مقبولاتی می‌داند که عرف جامعه بر آن اتفاق دارد (همان، ص ۲۱۹). وی اخلاق را بر قواعدی عرفی ناظر به شئون دنیوی مشتمل می‌داند که بزرگان قبیله و جامعه برحسب توافق خود، آن‌ها را معرفی می‌کنند تا براساس آن، روابط بین افراد جامعه را تنظیم کنند (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۷۵). طبیعی است که این تصور از اخلاق، نهایت و غایت اخلاق

را در تحقق عدالت اجتماعی خلاصه خواهد کرد و برای مفاهیم دینی، از جمله تقوی، و قرب الهی و ... جایی باقی نخواهد گذاشت؛

ب. سواح با اتخاذ این رهیافت تاریخ‌مندان، دین را ذاتی و عرضی کرده و معتقدات، اسطوره، و مناسک را ذات دین، اما شریعت و اخلاق را عرضی دانسته است (السواح، ۲۰۰۲: [الف]، ص ۳۱۱). وی با این نگرش، حقیقت اخلاق را از دین متمایز دانسته و اخلاق را در حالی که بخش بنیادین دین است، از دین حذف کرده است؛ به بیان دیگر، در حالی که اخلاق بخشی اساس و اولی از دین و ریشه و اساس اعتقادات، از جمله توحید است، سواح آن را امری ثانوی دانسته است. در اندیشه‌ی اسلامی، اخلاق روح شریعت و اعتقادات تلقی می‌شود و این امر، پندار جدایی اخلاق از هویت دین را زیر سؤال می‌برد.

ج. سواح با اتخاذ این نگرش، تصویری از اخلاق ارائه داده است که در آن، رابطه‌ی انسان با محیط زیست، رابطه‌ی انسان با خود و رابطه‌ی انسان با خداوند، از حیثه‌ی اخلاق حذف شده و دایره‌ی اخلاق فقط در روابط بین انسان‌ها خلاصه شده است. با این نگرش، وی بخشی مهم از اخلاقی را نادیده گرفته که در دین اسلام نیز به آن توجه شده است. در حقیقت بخشی از ابعاد وجودی انسان را نادیده گرفته که متناسب با آن، در تعالیم دینی، بر اخلاق مربوط به رابطه‌ی انسان با خدا، اخلاق مربوط به رابطه‌ی انسان‌ها با کائنات (از جمله فرشتگان و محیط زیست) و اخلاق رابطه‌ی انسان با خود تأکید شده است و در حوزه‌ی اخلاق دینی، با محدودساختن نگاه خود به تاریخ، بخش چشمگیری از اخلاق دینی را کنار گذاشته است.

د. علاوه بر این، سواح با این تصور نخواهد توانست وابستگی‌ها و نیازهای وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی اخلاق به دین را نفی کند؛ چراکه نمی‌توان انکار کرد که توان انسان در فهم کمال و ارزش‌های اصیل اخلاقی محدودیت دارد و امیال درونی‌اش، توانایی او بر انجام افعال اخلاقی را سلب کرده و او را در ایجاد انگیزه‌ی اخلاقی و در شناخت اخلاق، به دین محتاج کرده است. لذا به نظر می‌رسد محدودساختن اخلاق دینی بر اساطیر تاریخی، هم هویت اخلاق دینی را از حقیقت خود فروکاسته و هم تبیینی قانع‌کننده از ابعاد وابستگی اخلاق به دین ندارد.

۳. السواح از یک‌سو اخلاق را از دین مستقل دانسته (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۲۰) و از طرفی، شریعت را نیز جزئی از اخلاق دانسته است (همان، ص ۲۲۶). او در بحث رابطه‌ی شریعت و اخلاق، شریعت را جزئی از اخلاق دانسته و در حقیقت، بُعد احکام و اخلاق را یکی دانسته است. با این نگاه، جنبه‌ی تعبیدی دین را که بیشتر در بخش فرعیات و احکام فقهی مطرح می‌شود، نادیده گرفته و این امر باعث می‌شود روحیه‌ی تعبدپذیری به معنای مثبت

آن، در جوامع فروکاسته شود. درحقیقت لازمه‌ی سخن وی این خواهد بود که می‌توان احکام فقهی و تعبدی را که فهم اخلاقی روشنی از آن وجود ندارد، نادیده گرفت.

۴. تاریخ‌نگری سواح درخصوص استقلال اخلاق، وی را به نسبی‌گرایی اخلاقی در سطح هنجاری و فرااخلاقی سوق داده است. او مطابق ادعای خود که حکم به استقلال دین از اخلاق کرد، بیان می‌دارد که «برای هیچ دینی جایز نیست که منظومه‌ی اخلاقی خود را از دیگر ادیان برتر دانسته و اخلاقیات خود را از دیگر ادیان متمایز بدانند. در این رابطه، فرقی بین دین توحیدی و غیرتوحیدی نیست و هیچ فرقی بین ادیان آسمانی و طبیعی نیست. تمام ادیان در این زمینه از یک مضمون واحد برخوردارند که می‌توان از آن به دین انسان تعبیر کرد» (السواح، ۲۰۰۱، ص ۲۴۳). با این سخن، وی تلاش انبیای الهی را که برای ارتقای اخلاقی انسان‌ها کوشیده‌اند و سطحی از اخلاق را ارائه داده‌اند که در نظام‌های اخلاقی پیشین وجود نداشته، نادیده انگاشته و به‌نوعی پلورالیسم اخلاقی در سطح هنجاری تن داده است. اتخاذ این موضع پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی، نظیر بی‌معنابودن نقد را در پی خواهد داشت که به اقتضای آن، هیچ مکتب اخلاقی بر مکتب اخلاقی دیگر ترجیح نخواهد داشت و همه‌ی آن‌ها به یک میزان درخور احترام و تبعیت هستند. درحقیقت هر یک از مکاتب اخلاقی بهره‌ای از حقیقت را دارند، درعین حال که مکتب اخلاقی کاملی که دربردارنده‌ی تمام حقیقت باشد نیز یافت نمی‌شود. این مطلب، حق نقد را از انسان‌ها و مکاتب اخلاقی خواهد ستاند و علاوه‌بر حوزه‌ی اخلاق، در حوزه‌ی دین و سیاست نیز سرایت خواهد کرد و نوعی آنارشیزم را در پی خواهد داشت.

۵. گویا در پس‌زمینه‌ی فکری سواح، نوعی نگاه ثنوی درباب مسأله‌ی خیر و شر وجود دارد. السواح تأکید می‌کند که شیطان، خود مخلوق خداست (السواح، ۲۰۰۰، ص ۷)، اما به‌رحال مبدأ شر است. او اگرچه اله و ندّ خداوند نیست و لذا برای دخالت در خلق و ایجاد فساد، تسلطی بر خلق ندارد (همان، ص ۲۷۸)، اما مثل خدا و مستقل از خدا عمل می‌کند (السواح، ۲۰۱۶، ص ۹۶). به نظر می‌رسد سواح چنین پنداشته که شیطان خالق شرور است و لذا مسئولیت شرور با الله نیست، بلکه با شیطان است (همان، ص ۱۰۴)؛ به‌بیان دیگر، گویا چنین پنداشته که دو مشیت بر عالم حکم فرماست: یکی مشیت خداوند و دیگری مشیت شیطان، که البته اگر چنین باشد، سخنی پذیرفتنی نیست. این سخن اگرچه ممکن است در رابطه‌ی با شرور اخلاقی که ناشی از اراده و اختیار انسان‌هاست و غالباً با دخالت شیطان اتفاق می‌افتد، درست باشد، اما در رابطه‌ی با شرور تکوینی نمی‌تواند پذیرفتنی باشد.

علاوه‌براین اساساً تصور سواح از شیطان، تصور دقیقی نیست. اینکه سواح در تبیین تاریخی خود از مسأله‌ی خیر و شر بیان داشته است که در تصور یهودیت، شیطان یکی از

پسران خدا معرفی می‌شود<sup>۱۴</sup>، تصور دقیقی نیست. در تورات، شیطان یک حیوان مخلوق، نظیر مار معرفی می‌شود (پیدایش، ۳: ۱-۲۳) و در تورات موجود که سواح نیز بدان استناد می‌کند، پسر خداوند نیست. در همان آیه‌ای که وی به آن استناد می‌کند، چنین آمده است که «یک روز که فرشتگان در حضور خداوند حاضر شده بودند، شیطان نیز همراه ایشان بود» (ایوب، ۱: ۶) که براین اساس، شیطان چونان نوعی از جن و فرشتگان، نه فرزندی از فرزندان خدا، تلقی می‌شود.

۶. نوع مواجهه‌ی سواح با بحث رابطه‌ی دین و اخلاق، علاوه بر چالش‌های اخلاقی مذکور، از حیث دینی نیز با ضعف‌هایی مواجه است؛ از جمله اینکه مفهوم حس دینی که بنیان نظر سواح در باب دین و دین‌داری است، مفهومی مبهم، نسبی و اضافی است. مشخص نیست چه نوع احساس و چه تجربه‌ای را می‌توان حس و تجربه‌ی دینی دانست و چه انسانی را دین‌دار دانست. خود سواح نیز در این زمینه، مشخصه یا معیار خاصی بیان نکرده است. علاوه بر این مضاف بر نسبی‌گرایی اخلاقی که پیش از این، از آن سخن رفت، نسبی‌گرایی دینی، بی‌معنابودن نقد و بی‌توجهی به جنبه‌ی رئالیستی دین، از دیگر پیامدهای این نوع نگاه به دین خواهد بود؛ چراکه در این صورت، معیاری برای تشخیص دین‌داری از بی‌دینی وجود نخواهد داشت و همگان می‌توانند مدعی داشتن احساس و تجربه‌ی دینی باشند. با این تصور کثرت‌گرایانه، ارزش و اهمیت ادیان توحیدی و به‌خصوص اسلام، در حد ادیان تجربه‌محور و شخص‌محور که حاصل تجربه‌های شخصی افرادند، تقلیل خواهد یافت. نباید از یاد برد که سواح در اتخاذ آرای خود و در روش مطالعات دین‌پژوهانه، از برخی جامعه‌شناسان و روان‌شناسان دین متأثر بوده است. او در مقدمه‌ی کتاب معروف خود که در باب دین انسان است، اذعان می‌کند که در کتابش از آرای امیل دورکیم و فریتروف کابرا<sup>۱۵</sup> متأثر است (السواح، ۲۰۰۲ [الف]، ص ۱۵) و لذا او با نگاهی جامعه‌شناسانه و کارکردگرایانه، به تحلیل دین و هویت دینی نشست است. او همچنین در مبنی‌ساختن مناسک دینی بر اساطیر، از جیمز فریزر در کتاب *الغصن الذهبی و مالینوفسکی*<sup>۱۶</sup> در کتاب *معروفش علم و دین*<sup>۱۷</sup>، و فروید<sup>۱۸</sup> در کتاب *تفسیر الاحلام، و توتام و تابو*، و دیگر اندیشمندانی چون یونگ و اریک فروم<sup>۱۹</sup> متأثر بوده و خود بارها به این امر اذعان داشته است (السواح، ۱۹۹۶، ص ۱۴ - ۱۸).

## ۶. نتیجه‌گیری

سواح به‌سان فلاسفه، به رابطه‌ی دین و اخلاق نگاه فلسفی-تحلیلی ندارد، بلکه با نگرشی تاریخی به این مسأله وارد می‌شود و سعی می‌کند شواهد تاریخی تحقق اخلاق دینی را در بستری سکولار و با بهره‌گیری از مستندات مردم‌شناختی و متون مقدس نشان دهد. او با

تکیه بر روش پدیدارشناسی، حیطة‌ی دین و اخلاق را از هم جدا کرده و در نگاه نخست، به‌نوعی تباین بین دین و اخلاق قائل شده است. درعین‌حال، با تحقیق در دین‌شناسی تاریخی، بنیان رابطه‌ی دین و اخلاق را با مسأله‌ی خیر و شرّ برگرفته‌ی از تصور ثنویت شیطان و خدا پیوند زده و در یک سیر تاریخی که باید آغاز آن را در اساطیر مصر باستان و تابوهای ادیان ابتدایی جستجو کرد، از پیوند هویتی اخلاق و دین سخن گفته است. براین‌اساس در آثار وی، با موضعی دوگانه در خصوص تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق مواجهیم. از سویی بیان می‌دارد که «اصل در اخلاق، مستقل‌بودن از دین است» و از دیگر سو در آثار خود، تلاش می‌کند تا به‌نوعی، وابستگی اخلاق به دین در دو بُعد معرفت‌شناختی و روان‌شناختی اخلاق را تقویت کند. این دوگانگی از یک لحاظ موجه است؛ چراکه اخلاق در برخی ابعاد، نظیر معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، می‌تواند وابسته به دین باشد و از برخی ابعاد دیگر، نظیر وجودشناختی، از دین مستقل باشد، اما درعین‌حال، از جهاتی نمی‌تواند موجه باشد و پیامدهایی در پی خواهد داشت؛ ازجمله نادیده‌انگاشتن جنبه‌ی تعبدی دین و تن‌دادن به نسبی‌گرایی اخلاقی در سطح هنجاری و فرااخلاقی.

### یادداشت‌ها

۱. سردبیر مجله‌ی *السوریة الجدیدة* و *رأی العام* بود که منعکس‌کننده‌ی آرای حزب ملی‌گرای سوری است.
۲. اصطلاح *Phenomenology* (پدیدارشناسی) از واژه‌ی یونانی *Phainomenon* گرفته شده است؛ به معنای چیزی که خود را می‌نمایاند یا پدیدار است. مراد از پدیدارشناسی در اینجا، روش پدیدارشناختی است که از طریق آن، زوایای ناپیدا و پنهان دین از طریق زوایای پیدا و عیان آن شناسایی می‌شود. (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۶). توصیف دقیق توأم با همدلی نسبت به پدیدارهای دینی، ازجمله خصوصیات این نوع روش دین‌پژوهی است (همان، ص ۳۳۳). به تعبیر اسمارت، پدیدارشناسی، ذات بی‌زمان پدیده‌های دینی را بیرون می‌کشد (اسمارت، ۱۳۸۹، ص ۸۳). به باور پدیدارشناسان باید پدیدارهای دینی را به همان صورتی شناخت که خود را در تجربه‌ی انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند (Eliade, 1969).
۳. در نظر او، عشتار به معنای عیش و عشرت زمین، اولین اله بوده که انسان آن را پرستش کرده است (السواح، ۲۰۰۲ [ب]، صص ۲۷ و ۴۱).
۴. و *یَهُوه* بر أبرام ظاهر شده، گفت: «به ذریت تو این زمین را می‌بخشم» و در آنجا، مذبحی برای *یَهُوه* که بر وی ظاهر شد، بنا نمود (پیدایش، ۱۲: ۷).
۵. و او نام *یَهُوه* را که با وی تکلم کرد، «انت ایل رئی» خواند؛ زیرا گفت: «آیا اینجا نیز به عقب او که مرا می‌بیند، نگریستم» (پیدایش، ۱۶: ۱۳).

۶. البته سواح در برخی آثار خود اذعان داشته است که مفهوم الله، مفهومی جدید در تاریخ دین است که پیش از قرن ششم قبل از میلاد، نمی‌توان آن را یافت. او این مفهوم را با ظهور زردشت قرین دانسته که اولین کسی بود که وحی را به واسطه‌ی ملک، از خداوند دریافت کرد (السواح، ۲۰۱۶، ص ۶۱) و معتقد است قبل از آن، انسان‌ها برخی شخصیت‌های مقدس را می‌پرستیدند که از قوای خارق‌العاده برخوردار بودند (همان، ص ۳۲).

۷. «فالمراد بالحسن ما ورد الشرع بالثناء علی فاعله و المراد بالقبیح ما ورد الشرع بدم فاعله؛ مراد از حسن آن چیزی است که شرع فاعل آن را ستوده و مراد از قبیح چیزی است که شرع فاعل آن را مذمت کرده است» (الجوبینی، ۱۳۶۹ق: ۲۵۸).

8. See: Janatan Berg, How could ethics depend to religion? in: (singer, 2000, P. 526).

۹. آیه‌ی «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا، فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (الشمس، ۷-۸) اشاره به همین معنی دارد.  
۱۰. «فلا حسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع و لو عكس الشارع القضیه، فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه، لم یكن ممتنعاً و انقلب الامر. ر.ک. [جرجانی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۲].  
۱۱. «و كان ذات يوم أنه جاء بنو الله ليمثلوا أمام الرب و جاء الشيطان أيضاً فی وسطهم» (السواح، ۲۰۰۱م، ص ۲۲۵).

۱۲. «قال ربّ بما أغويتني لأزيننّ لهم في الأرض و لأغوينهم أجمعين إلاً عبادك منهم المخلصين» (الحجر: ۴۰)؛ «قال هذا صراط على مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلاً من أتبعك من الغاوين» (الحجر: ۴۲).

۱۳. مراد از وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین این است که شناخت و توجیه باورها و داورهای اخلاقی و نیز تعیین مصداق خوبی و بدی، بر شناخت اراده و امر و نهی خداوند متوقف باشد؛ به بیان دیگر، مطابق این قسم از وابستگی، انسان به دلیل محدودیت فهم و استعدادهای شناختی، توانایی شناخت کافی و تشخیص کامل فضائل و رذائل را ندارد و باید از تعالیم و حیانی و اوامر الهی کمک بگیرد. همچنین مراد از وابستگی روان‌شناختی این است که انسان‌ها برای برخورداری از انگیزه‌ی کافی برای اخلاقی زیستن، نیازمند دین باشند. به تعبیری، اینکه ترس از مجازات یا امید به پاداش‌های اخروی باعث می‌شود انگیزه‌ی برخی در انجام افعال اخلاقی و پرهیز از امور غیراخلاقی تقویت شود، نشان از این دارد که اخلاق می‌تواند به‌لحاظ روان‌شناختی و به‌خصوص برای تقویت انگیزه‌ی اخلاقی زیستن، در جهاتی به دین وابسته باشد.

۱۴. «و كان ذات يوم أنه جاء بنو الله ليمثلوا أمام الرب و جاء الشيطان أيضاً فی وسطهم» (السواح، ۲۰۰۱م، ص ۲۲۵).

15. Fritjof Capra.

16. Bronisław Malinowski.

17. Malinowski, Magic. Science and Religion; Garden City, Newyork, 1954.

18. Sigmund Freud.



### منابع

۱. اسمارت، نینیان، (۱۳۸۹)، دین‌پژوهی، ترجمه سیدسعیدرضا منتظری و احمد شاکرنزاد، قم: نشر ادیان.
۲. پیتره، آندره، (۱۳۶۰)، مارکس و مارکسیسم، ترجمه‌ی شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران.
۳. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۵ق)، شرح المواقف ایجی، ج ۸، سیالکوتی و چلبلی، قم: الشریف رضی.
۴. الجندی، انور (بی‌تا)، معالم الفكر العربی المعاصر مع دراسه من الثقافه العربیه المعاصره فی معارک التعریب، القاہرہ: مطبعه الرسالہ.
۵. الجوینی، ابوالمعالی عبدالملک، (۱۳۶۹ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی الاصول الاعتقاد، تصحیح دکتر محمد یوسف موسی، مصر: مکتبه الخانجی.
۶. الجیلانی، مفتاح، (۲۰۰۷)، الحدائون العرب فی العقود الثالثه الأخیره و القرآن الکریم؛ دراسه النقدیه، دمشق: دارالنهضه.
۷. الزهرانی، أ. د. عبدالله بن ابراهیم، (۱۴۱۸)، «من الأزمه الفکریه و اللغویه فی الشعر العربی الحدیث»، العقیق، سال هشتم، العدد ۱۵-۱۶، صص ۹-۳۶.
۸. السواح، فراس، (۱۹۹۵)، آرام دمشق و اسرائیل فی التاریخ و التاریخ التوراتی، دمشق: دار علاء‌الدین.
۹. السواح، فراس، (۱۹۹۶)، مغامره العقل الأولى؛ دراسه فی الاسطوره - سوريا و بلاد الرافدین، طبعه الحادیه عشر، بی‌جا: دارالحکمه.
۱۰. السواح، فراس، (۲۰۰۰)، الرحمن و الشیطان؛ الثنویه الکنویه و لاهوت التاریخ فی الدیانات المشرقیه، دمشق: دار علاء‌الدین.
۱۱. السواح، فراس، (۲۰۰۱)، الاسطوره و المعنی؛ دراسات فی المیشولوجیا و الدیانات المشرقیه، الطبعه الثانيه، دمشق: دار علاء‌الدین.
۱۲. السواح، فراس، (۲۰۰۲ [الف])، دین الانسان؛ بحث فی ماهیه الدین و منشأ الدافع الدینی، الطبعه الرابعه، دمشق: دار علاء‌الدین.
۱۳. السواح، فراس، (۲۰۰۲ [ب])، لغز عشتار؛ الالهه المونثه و اصل الدین و الاسطوره، الطبعه الثامنه، دمشق: دار علاء‌الدین.

۱۴. السواح، فراس، (۲۰۱۲)، *ألغاز الانجيل، دمشق: دارالتكوين.*
۱۵. السواح، فراس، (۲۰۱۶)، *الله و الكون و الانسان؛ نظرات في تاريخ الافكار الدينيه، دمشق: دار التكوين.*
۱۶. العظمه، عزيز، (۱۹۹۰)، *التراث بين السلطان و التاريخ، بيروت: دار الطليعه؛ منشورات عيون.*
۱۷. العظمه، عزيز، (۲۰۰۲)، *دنيا الدين في حاضر العرب، الطبعه الثانيه، بيروت: دار الطليعه للطباعه و النشر.*
۱۸. قاسم، هاشم، (۲۰۱۰)، «مقابله مع صادق جلال العظم»، *المستقبل العربي، كانون الثاني، يناير ۲۰۱۰، العدد ۳۷۱، صص ۱۱۰-۱۲۰.*
۱۹. قراملكي، احد فرامرز، (۱۳۸۵)، *روش شناسی مطالعات دینی، چاپ چهارم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.*
۲۰. کتاب مقدس، (۲۰۰۹)، (شامل عهد قدیم و عهد جدید)، چاپ پنجم، تهران: انتشارات ایلام.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.*
۲۲. مکایناتیر، السدر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.*
۲۳. نیچه، فردریش ویلهلم، (۱۳۷۲)، *چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران: آگه.*
۲۴. نیچه، فردریش ویلهلم، (۱۳۸۱)، *غروب بتها، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.*

## References

1. Al-Azma, Aziz, (1990), *Al-Torath bein Al-Sultan va Al-Tarikh*, Beirut: Dar Al-Tali'a; Oyun Publications.
2. Al-Azma, Aziz, (2002), *Donya Al-Din fi Hazir Al-Arab*, Beirut: Dar Al-Tali'ah, Second edition.
3. Al-Jawini, Abu al-Ma'ali Abdul Malik, (1369A.H.), *Al-Arshad al-Qawat al-Adlah fi al-Osul al-A'tiqad*, edited by Dr. Muhammad Yusuf Musa, Egypt: Al-Maktabah al-Khaneji.
4. Al-Jilani, Muftah, (2007), *Al-Hadathavioon el Arab fi Al-Ughood Althalithah Al Akhirah va Al Quran Alkarim*, Damascus: Dar al-Nahda.

5. Al-Jundi, Anwar, (n.d.), *Maalem Al -Fikr Al -Arabi Al -Moaser Maderasah men Altheghafah Alarabiah Almoaserah fi Maarek Altaghrib*, Cairo: Matba'at Al Resalah.
6. Al-Sawah, Firas, (1995), *Aram of Damascus and Israel in History and Torah History*, Damascus: Dar Aladdin.
7. Al-Sawah, Firas, (1996), *Moghamerah Al-Aghl Al-ula*; Derasah fi Al-Ousturah - Syria and Bilad Al-Rafedin, s.l.: Dar al-Hikma, 11th edition.
8. Al-Sawah, Firas, (2001), *Myth and Meaning; Studies in Mythology and Eastern Religions*, Damascus: Dar Aladdin, Second edition.
9. Al-Sawah, Firas, (2002[a]), *the Religion of Man; Discussion on the Nature of Religion and the Origin of Religious Defense*, Syria, Damascus: Dar Aladdin, fourth edition.
10. Al-Sawah, Firas, (2012), *Elghaz-ol-Enjil*, Syria, Damascus: Dar al-Takwin.
11. Al-Sawah, Firas, (2016), *Allah, Al-Kun, and Al-Nazarat Fi Tarikh Al-Afkar Al-Diniah*, Syria, Damascus: Dar al-Takwin.
12. Al-Suwah, Firas, (2000), *Al Rahman va Al-Sheytan; Al-thanaviah Al-koniyah va Lahout ol-Tarikh Fi Al-Dianat Almashreghiah*, Damascus: Dar Aladdin.
13. Al-Suwah, Firas, (2002 [b]), *Loghaz Eshtar; Al-Oloha Al-Moannasah va Asl-ol-Din va Al-Osturah*, Syria-Damascus: Dar Aladdin, 8th edition.
14. Al-Zahrani, A.D. Abdullah Ibn Ibrahim, (1418 A.H.), "Men al Azmah Al-Fekriah va Al-Loghaviyah fi al-Shir Al-Arabi Al-Hadith", *Al-Aqiq*, Eighth Year, Numbers 15-16, Jamadi Al-Thaniyah.
15. *Bible*, (2009), (including the Old and New Testaments), Ilam Publications, fifth edition.
16. Eliade, M., (1969), *The Quest: History and Meaning of Religion*, Chicago: University of Chicago Press.
17. Erich Fromm, (1951), *The Forgotten Language*, New York: Rinhart and Winston.
18. Gharamaleki, Ahad Faramarz, (1385 S.H.), *Methodology of Religious Studies*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, Fourth edition.

19. Helm, Paul (ed.), (1981), *Divine Commands and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
20. Jorjani, Mirseyed Sharif, (1415A.H.), *Sharh al-Mawaqif Iji*, Vol. 8, Sialkuti and Chebli, Qom: Al-Sharif Razi.
21. Malinowski, Magic, (1954), *Science and Religion*; Garden City, Newyork.
22. McIntyre, Al-Sadr, (1379 S.H.), *History of Ethics*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Hekmat.
23. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1380 S.H.), *Ethics*, Researched by Ahmad Hossein Sharifi, Tehran: International Publishing Company.
24. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1372 S.H.), *Thus Spake Zarathustra*, translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agah, second edition.
25. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1381 S.H.), *Twilight of the Idols*, translated by Dariush Ashouri, Tehran: agah.
26. Piettre, Audre, (1360S.H.), *Marx and Marxism*, translated by Shojauddin Ziaeiian, Tehran: University of Tehran.
27. Qasim, Hashim, (2010), "Moghabelah with Sadegh Jalal Al-Azam, Al-Mustaqbal Al-Arabi", *Kanun Al-Thani*, Number 371, pp.110-120.
28. Quinn, Phillip & Taliaferro, Charles, (1977), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Black well Publishers, Ltd.
29. Robert Freedman, (ed.) (1961), *Marx on Economics*, New York: Harcourt, Brace and World.
30. Sagi, Avi, and Daniel Statman, (1995), *Religion and Morality*, Amsterdam-Atlanta: Rhodopid.
31. Sami Moubayed, (2006), *Steel & Skill; Men & Women who Shaped, Syria 1900 – 2000*: Cuna press.
32. Schleiermacher, Friedrich, (1969), *on Religion*, trans by T.N.Tice, John Kox Press.
33. Singer, Peter (ed.), (2000), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers.
34. Smart, Ninian, (1389 S.H.), *Religious Studies*, trans. by Seyed Saeed Reza Montazeri and Ahmad Shakernejad, Qom: Religions Publishing.