

پژوهش‌های اخلاقی - سال اول - شماره اول - پیاپی ۱۳۸۹

چگونگی امکان اخلاق اسلامی

مریم لاریجانی^۱

چکیده

این مقاله در صدد تبیین این مسئله است که آیا اخلاق اسلامی به معنای دقیق کلمه ممکن است؟

اگر حسن و قبح عقلی یکی از مبانی اخلاق اسلامی است یا واقعیت‌های اخلاقی در نگرش اسلامی پذیرفته شده است، اخلاق اسلامی چه هویت ممتاز و مشخصی دارد که اخلاق عقلی فاقد آن است.

این مقاله از چشم‌اندازی دیگر رابطه اخلاق و دین را هم مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، ذات‌گرایی، انتظار بشر از دین، حسن و قبح عقلی.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.

مقدمه

«چگونه اخلاق اسلامی ممکن است؟» این پرسش در نگاه نخست غریب می‌نماید، ولی با توجه به استدلال‌هایی که در نفی امکان اخلاق اسلامی مطرح شده، پرسشی جدی است.

سؤال این است که چگونه می‌توانیم اخلاق اسلامی داشته باشیم؟ طبیعتاً اولین نظری که به ذهن می‌رسد این است که اخلاق اسلامی مجموعه حسن و قبح‌ها و باید و نبایدهایی است که از متن کتاب و سنت استنباط می‌شود، به نظر می‌رسد پسوند اسلامی در رشتاهای مثل اخلاق مبین مبدأ و مأخذی است که این امور از آن اخذ می‌شوند. بنابراین، طبیعی‌ترین راه برای ارائه اخلاق اسلامی این است که در کتاب و سنت تعمق کرده و مجموعه‌ای از تعالیم و دستورات اخلاقی که بسیار در آنها یافت می‌شود، تحصیل کنیم.

این پژوهه خیلی ساده و طبیعی به نظر می‌رسد ولی با توجه به شباهتی که از نواحی مختلف در مورد چنین طرحی (پژوهه) مطرح شده است، اصل امکان اخلاق اسلامی همچون فلسفه اسلامی برای برخی محل تردید واقع شده است و لذا فلسفه اسلامی را به فلسفه فیلسوفان اسلامی حمل کرده‌اند، یعنی فلسفه‌ای که آنان اختیار کرده‌اند و طبیعتاً اخلاق اسلامی را به اخلاق مسلمانان تفسیر می‌کنند.

چنانکه گفتیم منشأ این تردیدها که بسیار متنوع است از نسبیت فهم دین گرفته تا استقلال ذات اشیاء، به زعم برخی امکان اخلاق اسلامی و مشابهات آن را منتفی می‌سازد. (ضاهر، ۱۹۹۳، ص ۳۸۸-۳۹۰) در این مقاله می‌کوشیم سه استدلال در این زمینه را گزارش کرده و به نقد و بررسی آنها پردازیم. البته علی رغم اینکه برخی همواره سعی بر این داشته‌اند در مورد ارتباط دین و اخلاق شباهه‌افکنی کنند، در مقابل عده‌ای نیز کوشیده‌اند ارتباط وثيق دین و اخلاق را آشکار سازند؛ مثلاً، یکی از نویسندهای غربی در اثر خویش می‌نویسد:

«ادیان، چه تعلیم یافته و چه تعلیم نایافته، مخصوصاً در روند گفت و گویی جدی با مقتضیات حیات اخلاقی، پدید می‌آیند و تحول می‌پذیرند. این ادیان، قوانین عمل، طریقه استدلال اخلاقی و معیارهای فضیلت را به تفصیل بیان می‌کنند. برای اینکه تعهد به حیات اخلاقی را تقویت کنند، جهان را به صورت نظامی اخلاقی، تصویر می‌کنند، و در نهایت، حاضرند این نظام اخلاقی را به صورتی اصلاح و تلطیف کنند که به همه اجازه دهد به عالی‌ترین مرحله فضیلت اخلاقی نائل شوند. سنت‌های دینی، در همه این راه‌ها، به تکامل اخلاقی بشر و خودشناسی وی کمک کرده‌اند. ادیان، آن چنانکه برخی متفکران قرن نوزدهم استدلال کرده‌اند، به اخلاق قابل تحويل نیست، چون دین به دغدغه‌ها و نیازهای مختلفی از انسان نظر دارد. میل زیباشناختی، کنجکاوی علمی و تاریخی، تمایلات آینی و تعقلی، همه در ایمان دینی به نحوی بروز می‌یابند. ولی هیچ کس را یارای انکار این نیست که دغدغه‌های اخلاقی به اتم معنا، از محوری‌ترین جنبه‌های حیات دینی بوده است.» (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۴۷)

۱. عقلی بودن حسن و قبح‌ها و اخلاق اسلامی

یکی از موارد تردید در اخلاق اسلامی این است که، اخلاق که مشتمل بر حسن و قبح‌ها و باید و نبایدهاست، نمی‌تواند مستند به دین باشد؛ استناد اخلاق به کتاب و سنت نوعی اشعریت است و نظر اشعری در باب اخلاق، عقلاً و نقاً باطل است. اگر بنا باشد چنین حسن و قبح‌ها و بایدها و نبایدهایی مستند به اوامر و نواهی الاهی باشد، عمل به اوامر و نواهی شارع را چه کسی واجب گردانیده است؟ استناد این و جوب هم به شارع، نوعی تسلسل را به دنبال خواهد داشت که باطل است. بنابراین، چاره‌ای جز پذیرش الزامات عقلی مستقل از شرع نداریم. با پذیرش الزامات عقلی مستقل از شرع، استناد اخلاق به دین و یا کتاب و سنت منتفی می‌شود. بنابراین، با این بیان روشی می‌شود که اخلاق اسلامی ممکن نیست.

از طرف دیگر برخی آیات قرآنی و روایات، دال بر پذیرش حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی قبلی است. مثل «هَلْ جَزَاءُ الإِخْسَانِ إِلَّا الْإِخْسَانُ». (الرحمن: ۶۰) پس در هر صورت عقل و نقل هر دو به نحوی استناد اخلاق به دین را منتفی می‌کنند.

آری، اخلاق اسلامی به عنوان اخلاق مسلمانان قابل تصور است یعنی مجموعه بایدها و نبایدها؛ حسن‌ها و قبح‌ها و فضائل و ردائل، که مسلمانان بدان اعتقاد دارند، نه اینکه از متن کتاب و سنت برخاسته باشد.

در پاسخ به این نظر می‌توان گفت گرچه اخلاق اشعری باطل است و نمی‌توان اخلاق را به کتاب و سنت مستند کرد ولی فرق بسیار است بین استناد اخلاق به کتاب و سنت و بین استفاده محتوای آن از کتاب و سنت و یافتن مجموعه‌ای از اخلاقیات که مبین نگاه دین به ارزش‌ها باشد.

توضیح مطلب اینکه: اسلام که در کتاب و سنت تبلور یافته و در مورد انسان و جهان، معارف بسیاری بیان کرده، چگونه باور کردنی است که در مورد ارزش‌های اخلاقی که غایت سیر انسانی هستند، سخنی نگفته باشد؟^۱ ولی سخن داشتن دین نسبت به ارزش‌های اخلاقی یک مسئله است و استناد حسن و قبح‌ها و باید و نبایدها به دین سخن دیگری است. ما نمی‌توانیم بایدها و نبایدهای اخلاقی خویش را در مقام حجت و استناد به کتاب و سنت مستند کنیم. یعنی اگر از ما پرسند: جرا باید به عدالت رفتار کنیم؟ نمی‌توان گفت چون خدا گفته است.

چون در این صورت سؤال می‌شود: چرا باید به گفته خدا عمل کنیم؟ و دیگر نمی‌شود این سخن را به خود امر الاهی منوط کنیم، بنابراین، کلی‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های اخلاقی نمی‌توانند به امر الاهی مستند شوند. یعنی در مقام حجت و استناد چنین است ولی این با نظر داشتن دین درباره شاکله اخلاق، منافاتی ندارد.

۱. إِنَّمَا بُعْثَتْ لِأَنَّمَّ مَكَارِمِ الْأُخْلَاقِ.

و اگر بپرسید: که با عدم امکان استناد به کتاب و سنت، تعیین شاکله دینی اخلاق چه فایده‌ای دارد؟ می‌گوییم: فایده معارف قرآنی و روایی صرفاً در تعبد و استناد نیست، و به نظر می‌رسد بسیاری از آیات قرآنی و روایات در مقام تعلیم انسان هستند و فایده آنها صرفاً تعبد به مضامین نیست، بلکه رساندن انسان به فهم خاص است. مثلاً توحید، عالی ترین معرفت قرآنی و روایی است، در عین حال روشن است که توحید را نمی‌توانیم به استناد قرآن و سنت پذیریم. عدم پذیرش این معرفت عالی قرآنی از طریق استناد به خود قرآن و سنت، موجب نمی‌شود که معارف توحیدی قرآن بی‌فایده باشد. قرآن و روایات در این باب همچون معلم عمل می‌کنند و طریق روشن را می‌نمایانند.

اگرچه عدم امکان استناد اخلاق به دین و اخذ حجیت و اعتبار از کتاب و سنت، منحصر به بایدها و نبایدهای اصلی و یا حسن و قبح‌های اصلی که کلی ترین اصول اخلاقی را تشکیل می‌دهند، می‌باشد، اما بایدها و نبایدها و یا حسن و قبح‌های فرعی و جزئی‌تر، بدون هیچ معنی می‌تواند از کتاب و سنت استخراج شود. بنابراین، بی‌گیری ترسیم اخلاق اسلامی به معنای مجموعه بایدها و نبایدها و حسن و قبح‌هایی که مدعی نظر قرآن و روایات است، طرح کاملاً معقول و مفیدی است که به صرف شباهه فوق نمی‌توان از آن دست برداشت.

۲. اخلاق اسلامی و ذوات مستقل اشیاء

برخی معتقدند قول به «استقلال ذوات اشیاء» آثار گوناگونی در حیطه‌های مختلف معرفت بشری به همراه دارد و از زمرة مسائل میراث فلسفه قدیم به خصوص فلاسفه یونان است؛ یکی از کارهای آنان در راستای فلسفی کردن نظام عالم و فهم عالم در قالب مفاهیم متافیزیکی، قائل شدن به «طبیعت» و «ذات» برای اشیاء و در نتیجه استقلال آنها از حضور و تأثیر خداوند بود، به این معنی که خداوند گرچه به ذوات و اشیاء وجود می‌بخشد اما ماهیت نمی‌کند. بدین گونه انسان توانست جهان را بدون حضور خداوند تحلیل و توجیه اخلاقی کند.

در عرصه اخلاق نیز با مطرح شدن حسن و قبح ذاتی ارزش‌ها به ذات افعال برگردانده شد و از امر و نهی خداوند مستغنی گشت و لذا نتیجه گرفته‌اند اعتقاد به استقلال ذوات اشیاء منتهی به نفی فقه و حقوق اسلامی و حتی نفی اخلاق اسلامی می‌شود.

ورود مفاهیم «ذات» و «طبیعت» و نقش آنها را در بی‌دین کردن افکار، نباید دست کم گرفت. هر چیز که از پیش خود ذات و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند ذاتاً دینی شود. چرا که یک چیز، دو ذات و دو ماهیت نمی‌تواند داشته باشد. مثلاً «آب» ساختمان یا ذات ویژه‌ای دارد. و به همین سبب آب دینی و آب غیر دینی یا شراب دینی و شراب غیر دینی نداریم. همین طور است عدل و حکومت و علم و فلسفه و امثال آنها.

این مقولات هم اگر ذات و ماهیتی داشته باشند دیگر دینی شدنشان بی‌معنی است و لذا علم جامعه‌شناسی ذاتاً دینی و غیر دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی و مسیحی، نمی‌توان داشت همچنانکه حکومت

ذاتاً دینی هم نمی‌توان داشت. تازه کار به اینجا ختم نمی‌شود و دیگر مقولات، مانند حقوق، فقه، اخلاق و ... ذاتاً دینی هم نمی‌توان داشت.» (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۰)

پاسخی که می‌توان به این استدلال داد این است که نتایج مهمی از این برهان گرفته شده است، منتهی مقدمات مورد استفاده در این برهان نه تنها مقدمات قوی و محکمی نیستند بلکه قابل خدشه‌اند. ذیلاً تلاش می‌کنیم برخی از این خدشه‌ها را به طور خلاصه مطرح کنیم.

اشکال اول خطی است که میان دو گونه حمل، حمل ذاتی و حمل شایع صناعی در این برهان صورت گرفته است. در حمل اولی، اوصافی که بر شئ حمل می‌شود از مقومات ذات است و لذا می‌توان گفت آن شئ ذاتاً این وصف را دارد است. اما در حمل شایع صناعی موضوع و محمول ذاتاً مختلف‌اند و اتحادشان به لحاظ وجود خارجی است؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود «هوا سرد است» سردی جزء ذاتی هوا نیست، اما خارجاً هوا و سردی به یک وجود واحد موجودند.

برخی تشکیک کرده‌اند که در حمل شایع صناعی چون اوصاف برای ذات امری عرضی به حساب می‌آیند، پس اتحاد موضوع و محمول مجاز است و حقیقت نیست. درحالی که تردیدی نداریم زمانی که مثلاً، گفته می‌شود «هوا سرد است» هوا واقعاً سرد است و سردی هوا مجاز نیست.

مجاز در جایی است که استناد محمول به موضوع حتی به لحاظ وجود خارجی حقیقت نداشته باشد و به اصطلاح «استناد إلى ما هو له» نباشد؛ مثل وقتی که می‌گوییم: «ناودان جاری است».

پس از این توضیحات متذکر می‌شویم اگرچه وصف دینی بودن در ذات موضوعات مجازی است؛ حقوق، فقه و ... نهفته نیست، اما نمی‌توان گفت که حمل این وصف بر این موضوعات مجازی است؛ یعنی می‌شود که «دینی بودن» جزء ذات این موجودات نباشد، در عین حال حمل حقیقی به شمار آید. به عبارت دیگر، هیئت جمله در قضایای خبری مخصوص اتحاد در ذات نیست، در مواردی هم که اتحاد به لحاظ وجود خارجی باشد، این قضایا حقیقتاً صادق‌اند. اگر گفته می‌شود: «علی عالم است» برای صدق حقیقی این قضیه و برای توصیف علی به علم حقیقتاً لازم نیست ذات علی و ذات علم یکی باشد، کافی است در وجود خارجی اتحاد داشته باشند و این همه را باید از بدیهیات بحث قضایا شمرد.

(لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۵۷)

بنابراین، درست به همان معنی که آب می‌تواند سرد باشد، اخلاق می‌تواند دینی باشد و برای اینکه اخلاق به دینی بودن متصف شود لازم نیست که ذات اخلاق و ذات دین اتحاد داشته باشند بلکه اگر در مقام تحقق وجود خارجی اخلاق و دین متحد باشند، اتصاف اخلاق به دینی بودن اتصافی واقعی محسوب می‌گردد. به عبارت دیگر، اتحاد داشتن در وجود خارجی به هیچ وجه اتصاف اخلاق به «دینی» بودن را مجاز و بالعرض نمی‌کند.

البته باید توجه کرد که این سخن درست است که اخلاقی که ذاتاً دینی باشد نداریم، اما مغالطه‌ای بس بزرگ خواهد بود اگر بگوییم اساساً اخلاق دینی نداریم مثل آن است که آبی که ذاتاً سرد باشد نداریم، اما آیا می‌توانیم بگوییم که حقیقتاً «آب سرد» نیز نداریم و هر جا که گفته می‌شود آب سرد،

بالعرض و المحاجز است؟ واضح است که پاسخ منفی است. همچنین زمانی که نوعی از اخلاق از سوی خداوند مورد امر قرار می‌گیرد، همین آن اخلاق را «اخلاق دینی» می‌کند؛ که البته به معنای اخلاق ذاتاً دینی نیست. به عبارت دیگر، وجود خارجی این اخلاق با مأمور به حق تعالی متعدد گشته و همین اتحاد سبب اتصاف این اخلاق به دینی بودن می‌شود و این اتصاف حقیقی است نه مجازی.

اشکال دوم؛ اینکه مقولاتی چون حکومت، حقوق، اخلاق و امثال این‌ها دارای ماهیت حقیقی باشند مورد تردید است. این مقولات نوعی مرکب اعتباری‌اند. تبیین مرکبات اعتباری خود بحث گسترده‌ای می‌طلبد که خارج از موضوع این مقاله است ولی اجمالاً می‌گوییم: مرکب اعتباری، یعنی مجموعه‌ای از اجزاء و ماهیّات مختلف که به لحاظ وحدت اثر یا عرض و اموری از این دست وحدت بالعرض پیدا کرده است. در این مرحله است که عرف و عقلاً چنین مجموعه‌ای را همچون ذات حقیقی که دارای اوصاف و عوارض است اعتبار می‌کنند. باید دقت داشت که پاره‌ای اوصاف در این مرکبات، ذاتی محسوب می‌شوند که البته حدود و شعور این وحدت دائمدار اعتبار عرف است.

مقولاتی چون حکومت، فلسفه، علم، اخلاق و نظایر این‌ها دارای ماهیاتی حقیقی نیستند، تا اشکال شود که چون ذات مستقل دارند، پس در مرتبه ذات نمی‌توانند با دین متعدد شوند و لذا حکومت دینی، اخلاق دینی و غیره نمی‌توان داشت. (هرچند اگر ذات مستقل هم داشته باشند باز هم ادعای فوق بی‌اساس است، الا اینکه گفته شود اخلاق دینی و یا حکومت ذاتاً دینی نداریم که بحثی در آن نیست). اشاره شد که در مرکبات اعتباری لحاظ وحدت به جهت خاصی است. در باب حکومت، اخلاق و ... آن جهت می‌تواند «امر شارع» یا «ورود در کتاب و سنت» باشد که در این صورت آن «ذات اعتباری»، حکومت، اخلاق، حقوق و ... در ذات خود می‌تواند دینی باشد. (لاریجانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲)

اشکال سومی که بر برهان «ذوات مستقل» وارد است اینکه رابطه حکومت، اخلاق، فقه و ... با دین، رابطه‌ای بسیار وثیق است و از اتحاد در وجود خارجی فراتر می‌رود، پیوند این‌ها همانند پیوند جزء و کل است. دین مجموعه‌ای از اعتقادات، احکام و اخلاق است. مثلاً «هلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ» بخشی از دین است و ذات دین را مجموعه چنین اعتقادات و احکامی تشکیل می‌دهد. بنابراین، حتی اگر جزء، یعنی اخلاق و یا فقه و یا غیر آنها را دارای ذات مستقل بدانیم، کلّ یعنی «دین» مستقل از این‌ها نیست.

اگر اخلاق (که جزئی از دین را تشکیل می‌دهد) نباشد دین هم نخواهد بود. یعنی دین در ذات خود با اخلاق پیوند خورده است، لذا می‌توان گفت حتی با پذیرفتن «برهان استقلال ذات» نمی‌توان منکر این مطلب شد که دین در ذات خود، در شئون دنیابی دخالت دارد و راههای مخصوصی را فراروی بشر قرار داده است.

اشکال چهارم اینکه اساساً عرض سکولارها از مطرح کردن بحث مذکور یعنی امکان حکومت دینی، اخلاق دینی، حقوق دینی و غیره ... این است که اثبات کنند که دین در شئون دنیابی هیچ دخالتی ندارد، نه اینکه دنبال ثبوت این اتصاف یا عدم آن باشند.

سخن ما این است که اگر چه ممکن است به لحاظ نظری بر مباحث فوق آثار مطلوبی مترتب باشد، اما به لحاظ عملی برای یک دیندار همین قدر کفايت می‌کند که نوعی از حکومت، اخلاق و ... از سوی خداوند مورد امر و توصیه قرار گرفته باشد.^۱ آنگاه یک متدين خود را موظف به متابعت از امر الاهی می‌داند، خواه این نوع حکومت، اخلاق، حقوق و ... دینی خوانده شود یا نه. به عبارت دیگر، چه متدين و چه غیر متدين هر دو باید پذیرند که دین اسلام مشتمل بر چنین اوامری است و دین در شؤونات مختلف دخالت کرده است، گرچه دیندار و غیر دیندار در پذیرش و تسلیم نسبت به اوامر و عدم آن با هم فرق می‌کنند.

۳. اخلاق اسلامی و انتظار بشر از دین

ارتباط مقولاتی چون اخلاق، حکومت، اقتصاد و ... با دین یکی از بحث برانگیزترین مباحث امروز محافل فلسفی است؛ چرا که نحوه نگرش به ماهیت دین و میزان کارایی آن و چرایی اقبال به دین، موجب تغییر گسترده در قلمرو دخالت دین از دخالت تمام به کمترین میزان است.

ما وقتی از اخلاق اسلامی صحبت می‌کنیم، طبیعتاً انتظارمان آن است که دین اسلام در باب اخلاق سخنی داشته باشد ولی با توجه به بحث‌هایی که در قلمرو دین و انتظار بشر از دین شده است. گاه ادعا می‌شود که اگر عقل در باب ارزش‌های اخلاقی، احکام و قضاوت‌های خاصی داشته باشد دیگر مجالی برای دخالت دین در حیطه قضاوت‌های اخلاقی نیست. حتی نمی‌توان گفت دین نظر خاصی به اخلاقیات دارد. به این معنا پروژه اخلاق اسلامی پروژه‌ای غیر ممکن می‌شود. اینان تنها مسیر ممکن برای این پروژه را فقدان راههای غیر دینی در باب ادراک و تحصیل احکام و قضاوت‌های اخلاقی می‌داند.

اکنون در این فصل ما به دنبال آن هستیم که به صورتی بسیار مجمل و خلاصه مبانی و پیش‌فرض‌های این اندیشه را مورد نقادی قرار دهیم و ثابت کنیم که پروژه اخلاق اسلامی از ناحیه نظریه فوق دچار اشکال نیست.

یکی از معیارهای مورد اذعا در مورد رمز رجوع انسان به دین و پذیرش آن نوع انتظاری است که از دین داریم. اگر انتظار بشر از دین صرفاً رهنمودن در وادی ارزش‌ها باشد، هیچ‌گاه از دین برای اداره امور جامعه و تنظیم روابط انسان‌ها جز به مقدار همان ارزش‌های کلی مدد نمی‌گیرد و بنابراین، هر آنچه که در کتاب و سنت در این باره آمده همه را بیرون از محدوده دین می‌شمارد. حتی در وادی ارزش‌ها نیز تا

۱. مطلق بودن متابعت امر الاهی یکی از مباحث بنیادین کلام اسلامی است که بر اساس آن ما موظف به تبعیت از دستورات و تعالیم حیات‌بخش قرآن و سنت نبوی و همچنین سنت امامان معصوم هستیم. در این باب اشکالاتی مطرح شده که قابل دفع است و بی‌تردید می‌باشد در برابر خداوند یگانه‌ای که خالق ما و مالک همه هستی ماست، عبودیت مطلق پیشه کنیم. شایسته است این موضوع در جای دیگری به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد.

جایی نیاز به دین را احساس می‌کند که عقل و علم نتوانند مشکل‌گشایی کنند و این نگرش پیامدی جز گشودن دروازه‌های سکولاریزم به دنیای فکر و اندیشه بشر را ندارد.

یکی از نگرش‌ها که می‌توان آن را نگرش پراگماتیستی به دین خواند، «انتظار بشر از دین» را «سر رجوع به دین» می‌داند؛ از منظر این نگاه، حقانیت دین، تأثیری در رجوع به آن ندارد و انسان برای رفع نیاز یا نیازهایی به دین روی می‌آورد و بر آن است که فقط در مواردی به دین نیاز داریم و شایسته است بدان رجوع کنیم که عقل و علم نتوانند مشکل ما را حل کنند. (فنایی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۲-۲۸۳)

دلیل آنها بر مدعای خود این است که: حقیقت در عالم بسیار است، چرا از بیان این همه حقایق همچون نجوم، فیزیک و ... انسان به دین روی می‌آورد؟ لذا نتیجه می‌گیرند که حقیقت بودن دین نمی‌تواند دلیل اقبال بشر باشد. البته اگر این تحلیل درست باشد رجوع انسان به دینی از ادیان نیاز به مقدماتی دارد: ۱. باید احساس نیاز کند؛ ۲. دین را در برآوردن این نیاز موفق بداند؛ ۳. باید دین به نحوی انحصاری این نیاز را برآوردد.

مقدمه اول، بیان می‌دارد که بشر ابتدا باید احساس نیاز کند تا به دین روی آورد. اشکال این است که آیا تمام نیازها قابل احساس‌اند؟ گوینده برخی کرده‌اند که نیاز همچون درد از مقولات وجودی انسان است. به عبارت دیگر، تمام نیازهای بشر قابل احساس‌اند و ورای نیازهای محسوس بشر نیازی وجود ندارد.

حال مسئله این است که چه دلیلی بر این مدعای وجود دارد که دین «واقعی» با نیازهای احساس شده ما پیوند دارد؟ اگر این ادعا را بپذیریم نتیجه‌ای جز نسبیتی تمام عیار در حقیقت دین به بار نخواهد آمد. چرا که نیازهای احساسی افراد، متعدد و مختلف است. حتی یک فرد نیز ممکن است در اوقات مختلف نیازهای گوناگونی را احساس کند. به عبارت دیگر، دیدگاه پراگماتیستی، دین را از مقوله‌ای عینی که توسط وحی نازل شده است به پدیده‌ای انسانی مبدل می‌کند، به نحوی که هر کسی برای خود اخذ می‌کند و این همانا انکار دین واقعی است.

در مقابل باید گفت دین واقعی برای نیازهای واقعی نازل گشته است. نیازهای واقعی همان کمال‌های بالقوه بشر هستند که می‌باشد با هدایت صحیح آنها را بالفعل ساخت و دین همان حقیقت یگانه‌ای است که این مسیر را برای برطرف کردن نواقص بشر هموار می‌کند و وی را به سمت کمال مطلق سوق می‌دهد. کمالات انسان اموری واقعی هستند، همچنان که نواقص انسان اموری واقعی‌اند. اگر چه ممکن است مورد غفلت آدمی واقع شوند. بنابراین، نیازهای واقعی بشر همیشه محسوس و معلوم وی نیستند.

مقدمه دوم، می‌بین این مطلب است که برای رجوع به یک دین بشر باید آن دین را در برآوردن نیاز خویش موفق بداند. بسیار مطلوب است که دین در برآوردن نیازهای فرد توفیق داشته باشد. منتهی نکته‌ای که می‌باشد به آن توجه کرد آن است که این مطلب مقدمه برای گرایش به یک دین نیست. بلکه اولاً و بالذات، رجوع به یک دین می‌باشد به خاطر حقانیت آن باشد. واقعیت آن است که خالقی یکتا جهان را در نهایت نظم و زیبایی اداره می‌کند و به کسی نیازی ندارد. مشاهده این واقعیت و اذعان

به آن، بشر را از جهالت و غفلت رهانده و به اوج شعور و بصیرت می‌رساند و چه ثمره‌ای بالاتر از این برای یک انسان، چه آنکه از ره این بیداری فرخنده، سایر نیازهای واقعی بشر نیز پاسخی در خور خواهد یافت.

مقدمه سوم، حاوی این نکته است: دینی که مورد رجوع انسان واقع می‌شود، می‌بایست به نحو انحصاری نیاز انسان را برآورد. اینکه گفته شده دین به نحو انحصاری نیاز انسان را برآورد به این دليل است که اگر مثلاً علم پزشکی نیز نیاز مزبور را به نحو یکسان پاسخگو باشد، چه دلیلی دارد در برآوردن این نیاز دست حاجت به سوی دین دراز کنیم؛ از علم پزشکی مدد گرفته و نیاز خود را حل می‌کنیم. این مقدمه اساساً خطاست زیرا همان طور که در مقدمه دوم بیان شد، رجوع به دین بر مبنای نیازمندی صورت نمی‌گیرد تا لازم آید برای صحت برهانمان (در مقدمه دیگری که مقدمه اخیر باشد) به اصل دیگری متوسّل شویم؛ یعنی اصل برآورده شدن انحصاری نیاز بشر توسط دین.

بر عکس از آنجا که غرض اصلی دین رساندن بشر به کمال نهایی خویش است و چون هر یک از افعال ما می‌تواند در رسیدن به این کمال مؤثر باشد، بنابراین، بسیار طبیعی است که دین درباره جزئی‌ترین حرکات و افعال ما سخن داشته باشد و نه صرفاً یک نیاز خاص.

به علاوه مراجعه به متن کتاب و سنت به وضوح نشان می‌دهد که دین در باب روابط اجتماعی، روابط خانوادگی، روابط اقتصادی، حقوق جزائی و امثال آن سخن بسیار دارد. نمونه‌هایی چندی در قرآن هست که حدود کاملاً مشخصی برای این امور ذکر کرده است. بنابراین، امکان اینکه در بسیاری موارد، محتویات دین با آنچه علوم مختلف به آن دست یافته‌اند (در حیطه امور تکوینی) و یا با آنچه عقل به آن حکم می‌کند (در حیطه امور ارزشی و بایستنی‌ها) مشترکاتی داشته باشد، بسیار است و لذا، لازم نیست دین به نحو انحصاری نیاز بشر را پاسخگو باشد.

در ابتدای بحث، شیوه دیگری برخاسته از دیدگاه پرآگماتیستی مطرح شد. این شیوه در واقع در نقد نظر متدینین است که می‌گویند: ما دین را می‌پذیریم چون حق است.^۱

۱. البته باید میان علت گرایش به دین و علت پذیرش دین فرق نهاد. مضافاً بر اینکه هر یک از اینها نیز از دو زاویه قابل بررسی است. گاه رجوع خارجی به دین ملّه نظر است که می‌تواند علل بسیار متنوعی داشته باشد و نمی‌توان آن را در یک یا دو دلیل مشخص محصور کرد. اهتمام بشر در جستجو و یافتن یک دین می‌تواند منشأ روانی داشته باشد، مثلاً نسبت به سخنان یک پیامبر حسن اطیمان و یقین پیدا کرده و آن دین را پذیرد و یا اینکه دارای منشأ جامعه‌شناسنخی باشد و یا ... لذا گرایش خارجی به دین بیشتر از لحاظ جامعه‌شناسی و روانشناسی قابل بررسی است تا از لحاظ فلسفی و کلامی. گاه نیز در بحث علت گرایش به دین به «بایستی رجوع و گرایش به دین» نظر داریم، در واقع به دنبال حیث عقلانی رجوع به دین می‌گردیم. در مورد «پذیرش دین» نیز همین گونه است. یعنی گاه واقعیت خارجی «پذیرش» ملّه نظر است که می‌تواند دلایل روانشناسنخی یا جامعه‌شناسنخی داشته باشد و گاه «بایستی پذیرش دین» به حیثیت عقلانی پذیرش ملّه نظر است.

دیدگاه پرآگماتیستی می‌گوید: اگر ملاک پذیرش دین، حقیقت بودن آن است، چرا مردم به حقایق بسیار دیگری که در عالم وجود دارد همچون حقایق فیزیکی، نجومی و ... اقبال نشان نمی‌دهند، بلکه همواره به نوعی از دین گرایش دارند؟

در پاسخ باید به نکته ظرفی اشاره کنیم و آن اینکه حقایق اگر چه در حق بودن مشترکند، اما نسبت آنها با انسان و سرنوشت او یکسان نیست. با کمی دقیق نظر می‌توان دریافت که حقایقی چون «خدا وجود دارد» و «معداد هست» و ... تأثیر شگرفی بر مسیر و نحوه زندگی انسان دارد؛ با پذیرش این حقایق نگرش آدمی نسبت به خویشتن و جهان اطرافش و به زندگی و به عبارتی نسبت به هر مسئله‌ای که به او مربوط می‌شود، تفاوت اساسی خواهد کرد. این تغییر نگرش هم آثار شناختی و هم آثار عملی خاصی به همراه دارد. قرآن در زمینه شناخت درباره آنان که ایمان نمی‌آورند می‌فرماید:

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أُعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أُعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^۱

به لحاظ عملی نیز مسلمًا رفتار متدینان با غیر متدینان و کافران بسیار متفاوت خواهد بود. بنابراین، این گونه نیست که اذعان به پاره‌ای حقایق همچون خدا، پیامبر، معاد و ... با اذعان به حقایق دیگری همچون مرکب بودن آب از اکسیژن و هیدروژن یکسان باشد، حقایق نخستین با سعادت انسان مرتبط می‌شوند و عدم پذیرش آنها شقاوت آدمی را به دنبال دارد. اما حقایقی از سخن گروه دوم نهایتاً در حد رفع جهل و پاسخگویی به برخی نیازهای جزئی بشر مفیدند.

همان‌طور که قبلًا بیان شد دیدگاه پرآگماتیستی علت گرایش به دین را پاسخگویی به برخی نیازها عنوان کرد که ابته مورد نقد واقع شد. اما دیدگاه دیگر دیدگاه متكلمين است که می‌گویند: بایستی رجوع به دین، حکم عقل به دفع ضرر محتمل است، یعنی رمز اینکه بشر به «مفهوم دین» اعتنا می‌کند و بی‌توجه از کنار آن نمی‌گذرد، آن است که احتمال می‌دهد بر اثر عدم اعتنا به دین (محتمل) به ضرری بس عظیم که همان عقاب اخروی است دچار می‌شود. بنابراین، برای دفع و رفع این ضرر، بشر به جستجو درباره دین می‌پردازد. پس اگر دریافت که شالوده دین مورد نظر بر اساس حق و حقیقت استوار است به آن اذعان کرده، ایمان می‌آورد و آن دین را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، مبنای عقلانی پذیرش دین، حق مداری آن است.

در مقاله حاضر پیرامون مبنای عقلی رجوع به دین و پذیرش آن، به مقتضای نیاز به اشاره‌ای بستنده کردیم، اما این موضوع، موضوع بسیار مهمی است که می‌تواند جداگانه مورد تحقیق واقع شود. اهل کلام «بایستی رجوع به دین» را در مبحثی تحت عنوان «وجوب النظر» مطرح کرده‌اند. از جمله: مجموعه رسائل فلسفی، صدر المتألهین شیرازی، ص ۴۱۰، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵، چاپ اول و کشف المراد فی شرح تجربه‌الاعتقاد، علامه حلی، ص ۲۴۰، نشر مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷. ۱. إسراء: ۷۲؛ و هر که در این دنیا نایبنا باشد، در آخرت نیز نایبنا و گمراحت است.

۴. نتیجه‌گیری

سخن آخر اینکه اگر چه از دید اکثر متدینان ارتباط میان «ارزش‌های اخلاقی و دین» بسیار آشکار است، به طوری که حتی نیازی به کمترین مدافعت در آن نمی‌بینند، اما بعد از بیان شبهات مطروحه روش شد که برخی بر آئند تا یک بنیان سکولاریستی پی‌ریزی کنند که نه تنها معنا و مبنای فلسفی- کلامی متقدی ندارد، بلکه خلاف قطبی ظاهر قرآن و سنت نیز هست.

تاریخ شاهد خوبی بر این اتفاق است که چگونه جدایی دین از مقولاتی همانند اخلاق، سیاست، اقتصاد، حقوق و ... سیر قهرایی زندگی بشر را به دنبال داشته است؛ تا آنجا که انسان بی‌هویت و زندگی بدون هدف ارزشمند از ثمرات نامیمون این جدایی است. اگرچه آمیختگی افراطی و بی‌مبنای مسائل گوناگون با دین نیز عوارض و خطرات خاص خود را دارد.

لذا اهتمام برای دفع شبهات و نشان دادن سستی استدلال‌هایی از این دست، همچنین فحص و یافتن شالوده اخلاق دینی از ضروری‌ترین و ارزشمندترین اموری است که می‌توان به آن پرداخت.

فهرست منابع

۱. الیاده، میرچاد، ۱۳۷۴، فرهنگ و دین: مجموعه مقالات، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو.
۲. حلى، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۷، کشف المراد فی شرح تجربید الإعتقاد، قم، نشر مؤسسه نشر اسلامی.
۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «معنی و مبنای سکولاریزم»، در: مجله کیان، س، ۵، ش ۲۶، تهران.
۴. شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت چاپ اول.
۵. ضاهر، عادل، ۱۹۹۳، الأسس الفلسفية للعلمانية، بیروت، دار الساقی، الطبعه الاولى.
۶. فنایی، ابو القاسم، ۱۳۷۴، «انتظار بشر از دین»، در: مجله نقد و نظر، س، ۲، ش ۳ و ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۵، فلسفه تحلیلی دلالت و ضرورت، قم، نشر مرصاد، چاپ اول.
۸. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۶، «دین و دنیا»، در: مجله حکومت اسلامی، س، ۳، ش ۵ و عر قم، مرکز تحقیقات و استه به دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.