

از دین تا مدارج عالی معنوی

سومین همایش بین‌المللی فلسفه دین معاصر با محوریت «دین، اخلاق و فرهنگ» به همت انجمن علمی فلسفه دین ایران و گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و با حضور جمعی از صاحب‌نظران و پژوهشگران داخلی و خارجی هفته گذشته در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد.



سومین همایش بین‌المللی فلسفه دین معاصر با محوریت «دین، اخلاق و فرهنگ» به همت انجمن علمی فلسفه دین ایران و گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و با حضور جمعی از صاحب‌نظران و پژوهشگران داخلی و خارجی هفته گذشته در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد. در افتتاحیه این همایش حمیدرضا آیت‌اللهی، رئیس انجمن فلسفه دین ایران، محمد سعیدی مهر، رئیس گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و رونالد گرین، استاد کالج دارتموث آمریکا سخنرانی کردند و در ادامه طی دو روز حدود 90 سخنرانی و ارائه مقاله در قالب 14 پنل تخصصی به زبان فارسی و هفت پنل تخصصی به زبان انگلیسی در موضوعاتی همچون «دین و اخلاق»، «دین و فرهنگ»، «دین و معنای زندگی»، «دین، عقلانیت و اخلاق»، «جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، دین و اخلاق» و «جامعه، فرهنگ و دین» انجام شد.

از میان سخنرانی‌های انجام شده در این همایش، خلاصه‌ای از سخنرانی دکتر محمد سعیدی مهر، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، دکتر هدایت علوی تبار، دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، دکتر امیرعباس علی زمانی، دانشیار دانشگاه تهران، دکتر حسین محمودی، دانش آموخته فلسفه دین و امیرحسین خداپرست، دانشجوی مقطع دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (با همکاری غزاله حجتی) را در ادامه می‌خوانید.

محمد سعیدی مهر: معنویت، استقلال مطلق و تاملی از دین ندارد

رابطه دینداری و معنویت یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بویژه در سال‌های اخیر برای انسان معاصر مطرح بوده است. برخی پرسش‌های اساسی در اینجا از این قرار است: آیا می‌توان بدون دین به معنویت دست یافت؟ آیا دینداری و معنویت با هم تعارض دارد یا آن که همدیگر را تقویت و تکمیل می‌کند؟ اهمیت این مساله زمانی بیشتر آشکار می‌شود که درمی‌یابیم امروزه در گوشه و کنار عالم بویژه در کشورهای پیشرفته جریان‌های گسترده اجتماعی تحت عنوان «معنویت بدون دین» شکل گرفته است.

البته در پاسخ به پرسش‌های اشاره شده و سوالات مشابه با آن دو روش کلی وجود دارد؛ اول انجام تحقیقات میدانی که ابزار خاص خود (از قبیل مصاحبه) را دارد و دوم روش تحلیلی و نظری که با نظر به تعاریف دینداری و معنویت و مؤلفه‌های هرکدام به ارائه پاسخ می‌پردازد. باوجود دشواری ارائه تعریف در این بحث و تنوع فوق‌العاده دیدگاه‌ها می‌توان ابعاد سه‌گانه‌ای را در معنویت تشخیص داد که عبارتند از: بعد احساسی، شناختی و عملی. دیانت نیز به تبع تعریفی که از دین ارائه می‌شود دارای عناصر و مؤلفه‌های کم و بیش مشابهی است. با نظر به این مؤلفه‌ها می‌توان نظریه‌های قابل طرح در این زمینه را ذیل سه نظریه تقسیم کرد:

1) نظریه «اینهمانی» که می‌گوید دینداری و معنویت عین هستند. این نظریه را می‌توان به عنوان دیدگاه سنتی در این بحث تلقی کرد که با توجه به مؤلفه‌های مشابه دینداری و معنویت می‌تواند از تأییدی اولیه برخوردار شود. در متون دینی دستمایه‌های غنی و ارزشمندی از تعالیم وجود دارد که آدمی را به زیست معنوی رهنمون می‌شود و همواره در دامان ادیان انسان‌های بزرگی که از درجات بالایی از معنویت برخوردار بوده‌اند، پرورش یافته‌اند. با این حال، این نظریه دارای برخی نمونه‌های نقض است.

2) نظریه «تقابل» که می‌گوید دینداری و معنویت با هم ناسازگارند. مبانی و ادله این نظریه نیز قابل نقد بویژه آن که برای این نظریه نیز مثال‌های نقض فراوانی می‌توان یافت. گاه بر له این نظریه استدلال شده است که چون لازمه دین تعبد و لازمه معنویت عقلانیت است و عقلانیت و تعبد با یکدیگر ناسازگارند پس دینداری و معنویت ناسازگار خواهند بود. به نظر می‌رسد این استدلال مردود است، چراکه می‌توان تعبیری از «تعبد» ارائه کرد که با گونه‌ای از عقلانیت بنیادین قابل جمع باشد؛ آن گونه که در عقل‌گرایی شیعه چنین دیدگاهی وجود دارد.

3) نظریه استقلال که دینداری و معنویت را دو حوزه کم و بیش مستقل می‌داند، به این معنا که می‌توان دست کم به درجاتی از معنویت بیرون از فضای دیانت دست یافت.

باتوجه به وجود افرادی که به طور رسمی به دیانت خاصی پایبند نیستند و با این حال فی‌الجمله انسانی معنوی به شمار می‌آیند، نظریه سوم بالنسبه قابل تأیید است. با این حال به نظر می‌رسد این نظریه به تعدیل نیاز دارد.

براساس این تعدیل گفته می‌شود هرچند مدارج اولیه معنویت به صورت مستقل از دین (و به نحو سکولار) قابل دستیابی است، ولی مدارج بالاتر و کامل‌تر آن بدون دینداری میسر نخواهد شد و از این جهت باید به استقلال نسبی و نه مطلق معنویت از دین قائل شد.

هدایت علوی تبار: چرا ایمان به زندگی معنا می‌دهد؟

یکی از عواملی که به زندگی معنای ذاتی می بخشد ایمان به خداست. در مورد این که چرا این ایمان به زندگی معنا می دهد دلایل متعددی ذکر شده است.

1) خدا از خلق عالم هدفی داشته است و اگر ما در جهت تحقق آن بکوشیم زندگی مان بامعنا می شود؛ زیرا در این صورت زندگی انسان در بافتی بزرگ تر قرار می گیرد و در این بافت نقش و کارکردی خاص می یابد. همین نقش است که زندگی انسان را از بی معنایی می رهند.

2) آنچه به زندگی معنا می دهد، اخلاق است اما اخلاق بدون خدا معنا ندارد. خدا پشتوانه اخلاق است و از طریق آن زندگی را معنادار می کند. در تفکر دینی خدا ضامن اجرای احکام اخلاقی است و بدون ایمان به او نمی توان زندگی به راستی اخلاقی داشت.

3) خدا از طریق وعده حیات اخروی به زندگی معنا می بخشد. اصولاً یکی از دلایل پوچی، رویداد مرگ است. تفکر دینی، مرگ را پایان کار نمی داند، بلکه حد فاصل میان دو نوع زندگی به شمار می آورد. البته حیات اخروی صرفاً امتداد کمی حیات دنیوی نیست، بلکه در این حیات اموری مانند اجرای عدالت یا رسیدن به رستگاری وجود دارد که امید به دستیابی آنها باعث معناداری حیات دنیوی می شود.

4) از نظر جان هیک، وجه مشترک همه ادیان نوعی خوشبینی است. انسان های مؤمن با نگاهی خوشبینانه به عالم می نگرند، زیرا اولاً خدا را صاحب آن می دانند، خدایی که خیر بندگان را می خواهد و وعده داده در نهایت حق را بر باطل پیروز گرداند و ثانیاً در همه ادیان وعده رستگاری داده شده است.

امیرعباس علی زمانی: نظریه جعل معنا نمی تواند تکیه گاه امید و آرامش ماندگار و عمیق باشد

یکی از پرسش های اساسی در باب معنای زندگی این است که «آیا معنای زندگی امری مجعول است یا امری مکشوف؟» به عبارت دیگر «آیا ما باید به زندگی خود معنا ببخشیم یا این که باید معنای زندگی را جستجو نموده و آن را کشف کنیم؟» درخصوص این پرسش توجه به نکاتی ضروری است:

1) در زبان طبیعی در باب معنای زندگی ما از هر دو تعبیر استفاده می کنیم؛ به این ترتیب گاهی می گوئیم «ما باید برای رسیدن به معنا تلاش کنیم و آن را بیابیم» و گاهی نیز متناسب با مبنای جعل معنا می گوئیم «هر کسی باید خودش به زندگی اش معنا ببخشد».

2) تفاوت و تمایز جعل یا کشف معنا امری قراردادی یا صرفاً زبانی نیست و به تفاوت در مبانی معرفت شناختی، انسان شناختی، ارزش شناختی و... برمی گردد.

3) کشف معنا مبتنی بر این مبناست که فارغ از سوژه انسانی (نگاه، طلب، میل، اراده و عشق انسان) و مستقل از او معنایی عینی و واقعی وجود دارد که ما باید آن را جستجو نموده و به آن برسیم.

4) جعل معنا نیز بر این مبنا مبتنی است که فارغ و مستقل از عالم درونی انسان و جدای از نگاه، طلب، میل، اراده و عشق انسان، هیچ امر عینی و واقعی ای به مثابه معنا وجود ندارد که ما باید در جستجوی آن امر عینی تلاش نموده و آن را کشف نماییم.

5) به تعبیری می توان گفت که جعل معنا مستلزم نوعی ناواقعگرایی معنایی و کشف معنا مستلزم نوعی واقعگرایی در باب احکام و قضاوت های معنایی است. پیشفرض اساسی نظریه جعل معنا این است که خود زندگی ذاتاً فاقد ارزش و معنای ذاتی است و این ما هستیم که باید به زندگی معنا ببخشیم و آن را به طور عارضی معنادار کنیم.

6) سیر تاریخ فلسفه در غرب تا اندازه ای از کشف معنا به سوی جعل معنا بوده است. افلاطون و ارسطو و فیلسوفان بزرگ قرون وسطی و... از نوعی واقعگرایی در باب معنا و ارزش حمایت می کردند، در حالی که پس از کانت و بویژه در اندیشه فیلسوفان اگزیستانس و بخصوص در فلسفه نیچه جعل معنا، ارزش و حقیقت به اوج خود می رسد.

7) در ادیان ابراهیمی و بویژه در عرفان اسلامی به دلیل این که خدا واقعی ترین واقعیت هاست و او کانون و سرچشمه جوشان معناست از جوینده معنا به عنوان «سالک» یاد می شود که با طی طریق درصدد «رسیدن» و یافتن معناست.

8) همچنین بنا بر جعل معنا، معنا امری درونی، شخصی، زوال پذیر و نسبی است، در حالی که بنا بر کشف معنا، معنا امری عینی، واقعی، دائمی، عمیق و مطلق خواهد بود. ادعای اصلی این است که مفهوم جعل معنا مفهومی تناقض نماست، زیرا لازمه ذاتی معنا این است که امری ژرف، پایدار، ثابت، نیروبخش، حیات آفرین و جهت دهنده باشد که تکیه گاه انسان در مواجهه با توفان های مهیب رنج و بیماری و مرگ و دشواری باشد؛ در حالی که لازمه مجعول بودن یک امر، زوال پذیری، ناپایداری و بی بنیاد بودن آن است. حال تمام سخن این است که امری که خود زوال پذیر، نامطمئن و سطحی متزلزل است چگونه می تواند تکیه گاه و نقطه ارشمیدسی معنا قرار گرفته و به ما جهت و حیات و امید و شادی و آرامش ماندگار و عمیق ببخشد.

حسین محمودی: تلازم منطقی میان خشونت و آموزه های دینی وجود ندارد

همه ما در ساحت احساسات و عواطف و هیجانات مان بسته های پرخشمی داریم که در روان ما شناور است. از سوی دیگر واجد بسته های عقیدتی در ساحت ذهنمان هستیم. درهم آمیختن این دو می تواند پلی به ساحت اراده و خواست ما زده و از آنجا به ساحت رفتاری ما بینجامد. به این ترتیب که ایجاد انگیزه و تشویق به خشونت کند یا برعکس مانعی بر خشونت باشد. تمرکز من در این بحث بر مبانی معرفتی زمینه ساز اعمال خشونت دینی است؛ پیش فرض هایی که استفاده از خشونت را به

لحاظ اخلاقی موجه یا حتی مقدس می سازد. البته نمی توان ریشه همه انواع خشونت را به وجود این پیش فرض های عقیدتی فروکاست. هر عمل خشونت باری معلول سلسله متوالی بسیاری از علت هاست که ریشه در مسائل زیست شناختی، روان شناختی، جامعه شناختی و... دارند.

براستی مدارس مذهبی که مروج تفکر «طالبانیسم» هستند، تفکری که محصول آن پدیده هایی نظیر «القاعده» و «داعش» و نظیر آن هستند، بذر چه آموزه های مبنایی در ذهن پیروانشان کاشته می شود که جهان شاهد محصول دهشتبار آن است؟ اسلاوی ژیزک، تقسیم بندی دوگانه از خشونت به دست می دهد:

1) خشونت فیزیکی یا مستقیم: کشتار جمعی و ارباب

2) خشونت ایدئولوژیک: نژادپرستی، تبعیض جنسی و... قسم دوم شایسته توجه و تأمل بیشتری است. بنابراین در تبیین خشونت، بیشتر توجه مان باید معطوف کسانی باشد که خود بمب نمی گذارند، ولی به بمبگذاران خط و انگیزه می دهند. خود نمی کشند و آسیب نمی زنند، اما در اتاق های فکر خود چنین اعمالی را موجه و حتی خوب جلوه می دهند.

از سوی دیگر در ادیان آموزه ها و باورهای هم وجود دارند که می توانند موانعی برای خشونت باشند. گاه این آموزه ها قوی تر هم هستند. پس آموزه های دینی با کدام باورها می آمیزند که خشونت بار می شوند؟

ماکس شلر در بررسی ساختار عاطفی کین تیزی به چند عامل اشاره می کند:

1) ناتوانی ها و ضعف هایی که منجر به احساس لاج و دائم نفرت و تحقیر در بعضی گروه ها و افراد می شود و نگرش های منفی به وجود می آورند که در کل یک فرهنگ و سرتاپای یک نظام اخلاقی رخنه می کنند.

2) احساس پنهان بی ارزش شماری خود در قیاس با دیگران.

3) (درجه بندی ارزش ها و در نتیجه مغفول ماندن ارزش ذاتی و بی همتای یک فرد. در حالی که مفهوم شخص مطلقا نسبت به نژاد، جنسیت، قومیت، ثروت یا عقاید فرد بی اعتناست.

برخی از پیش فرض های نظری توجیه خشونت عبارتند از:

1) انحصارگرایی یا طردگرایی: انحصار «حقیقت» و «فضیلت» به یک مکتب و طرد آن از مکاتب دیگر.

2) جزمیت: غیرممکن دانستن خطاناپذیری باورها

3) مینیاتوریزه کردن انسان ها: آمارتیا سن تفکیک انسان ها براساس هویت های تکواری و ریزسازی انسان ها را نوعی تقلیل گرایی می داند. در این رویکرد انسان ها صرفا به اعضای یک گروه منحصر می شوند. مثل هانتینگتون که انسان ها را در کارتن های تمدنی متخاصم و دشمن بسته بندی می کند. بر مبنای دیدگاه آمارتیا سن، «مسلمان بودن» مساوی نیست با «هویت اسلامی داشتن»، بنابراین این پرسش که اسلام طرفدار «جنگ» است یا «صلح؟» اساسا پرسش نادرستی است. چون «مسلمان بودن» هویتی فراگیر و یکپارچه نیست که بخواهد تعیین کننده همه عقاید افراد باشد. ممکن است هر مسلمانی در مواضع مختلف سیاسی، اقتصادی، فلسفی، و... دست به گزینش های مختلف بزند. بنابراین فرآیند طبقه بندی فرقه ای، مذهبی، و نظیر آن خشونت زا خواهد بود. بر این مبنا و برای نمونه می توانیم گسترش روزافزون و اسفبار خشونت را در کشور عراق تبیین و حتی پیش بینی کنیم. در تمام انتخابات سال های اخیر می بینیم که دسته بندی های سه گانه «کرد»، «شیعه» و «سنی» مبنای تفکیک گروه ها و رقابت قرار گرفته اند. مهاتما گاندی زمانی به درستی متذکر شده بود که «ملتی که کالبدشکافی و تکه تکه بشود، دیگر به یک ملت تبدیل نمی شود». من در واکاوی این مساله شش پیش فرض دیگر را نیز مورد بازشناسی قرار داده ام که در فرصتی مبسوط به تشریح و بحث درباره همه آنها خواهم پرداخت.

در نتیجه باید گفت توجیه اخلاقی خشونت از سویی منحصر به دیدگاه های دینی نیست، اما امکان ارائه قرائتی خشونت طلبانه از ادیان وجود دارد؛ البته با استعدادهای کم و بیش متفاوت. درواقع تلازم منطقی میان خشونت و آموزه های صرف دینی وجود ندارد. آموزه های دینی برای توجیه خشونت نیاز به امتزاج با ایده های دیگری دارد، مضاف بر این که چنین رویکردی تنها روش قرائت از ادیان نبوده و نخواهد بود.

امیرحسین خدایپرست: گشودگی ذهنی نقشی اساسی در موجه بودن باور دینی دارد

معرفت شناسی فضیلت گرا به مجموعه ای از نظریه های معرفت شناختی اطلاق می شود که به جای توجه به باور و ویژگی های آن به باورنده و صفات او نظر دارد و مفاهیم مهم معرفت شناسی مانند توجیه و وظیفه معرفتی را در نسبت با مفهوم فضیلت عقلانی توضیح می دهد.

«گشودگی ذهنی» غالبا در صدر فهرستی از فضایی عقلانی جای دارد که معرفت شناسان فضیلت گرا عرضه می کنند. این فضیلت دست کم در سه سطح ارزش اخلاقی - عقلانی خود را آشکار می کند. در سطح نخست می تواند برای رفع تعارض ها و اختلاف های عقلانی موثر باشد. در سطح دوم، ارزیابی و سنجش دعاوی عقلانی را صورتی بهتر می بخشد و در سطح سوم برای فهم دعاوی عقلانی ضروری است.

توجه به سطوح سه گانه گشودگی ذهنی نشان می دهد که لازمه این فضیلت عقلانی جدا شدن یا فراتر رفتن از موضع شناختی خاصی است که اکنون بر ذهن باورنده حاکم است. در سطح ارزیابی و داوری، باورنده گشوده ذهن تلاش می کند از موضع خود فراتر رود تا بتواند مواضع مخالف را از فاصله ای معقول بازبیند. همچنین، او، با این فراروی، فضایی فراهم می کند که بتواند ذهن خود را برای مقایسه مواضع و ادله مخالف به تحرک وادارد. در غیر این صورت، ممکن است ذهن با تاکید بیش از حد بر یک موضع یا مجموعه ای خاص از ادله از ملاحظه مواضع و ادله دیگر بازماند. باورنده ای که به این فضیلت عقلانی آراسته

باشد، می تواند امیدوار باشد که شرایطی بهتر برای آراستگی به دیگر فضایل عقلانی همچون «انصاف»، «صداقت»، «بی طرفی»، «بردباری»، «همدلی»، «خلاقیت» و «خودآیینی» عقلانی و دستیابی به غایت آنها، یعنی باور وجدان مدارانه و فضیلت مندانه، دارد.

آراستگی به فضیلت گشودگی ذهنی برای متدینان تعیین کننده است. گرچه ممکن است باورها و تعهدهای دینی به سبب ارتباط اساسی خود با هویت باورنده مانع اتصاف به گشوده ذهنی به نظر آیند، اتصاف به این فضیلت است که می تواند شخصیت و باورهای باورنده متدین را وجدان مدار و فضیلت مندانه سازد. افزون بر این، روایت های دینی برآمده از کتب مقدس و زندگی الگوهای عقلی و اخلاقی در ادیان ابراهیمی شخصیت باورنده ای را تحسین می کنند که در برگرفت و نگهداشت باورهای دینی و دیگر باورهای خود گشوده ذهن باشد. لازمه گشودگی ذهنی در مورد باورهای دینی شناخت گرایش ها و تعلق های فکری و عاطفی خود در زمینه این باورها و نظارت بر آنهاست. با این شناخت، متدین درمی یابد که در کسب باورهای دینی چه عاداتی دارد و برای مثال، این باورها را از خلال خواندن چه کتاب هایی، گفت وگو با چه کسانی و شرکت در چه مجامعی به دست می آورد. همچنین، او متوجه می شود که کدام نشانه ها را باید برای ملاحظه امکان گرفتاری در دام رذایلی عقلانی مانند «تعصب» و «کوتاه بینی» به جد بگیرد، آنها را در وجود خویش کشف کند و در اصلاح آنها بکوشد.

افزون بر عموم متدینان دغدغه مند، نظارت عقلانی و تأمل انتقادی مداوم در مورد ذهنیات و شیوه های باورآوری خود، مسئولیتی عقلانی است که عالمان را نیز شامل می شود. آنان نیز هرگز از خطا مبری نیستند و با توجه به نحوه نگاه حجیت گرایانه عموم افراد عالمان دینی، وظیفه عقلانی سنگین تری بر دوش دارند. گریز از رذیلت «نخوت عقلانی» لازم می آورد که آنان نیز به صورت مداوم فرآیندهای باورآوری خود را در سطوح سه گانه پیش گفته بازنگرند. نتیجه آن است که به نظر می رسد مطابق تلقی فضیلت گرایانه از توجیه باور دینی، گشودگی ذهنی و دیگر فضایل عقلانی مرتبط با آن نقشی اساسی در موجه بودن باور دینی دارند.

سید مهدی موسوی - جام جم