

بررسی مفهوم تعلیق اخلاقی از نگاه مولوی و ویلیام جیمز

مصطفی گرجی¹

خدیجه صفری کندسری²

چکیده

جلال الدین محمد بلخی که از بزرگترین شاعران و برجسته ترین متفکران جهان است، در کتاب تعلیمی خود، «مثنوی معنوی» از عالی ترین مفاهیم عرفانی و اخلاقی سخن گفته است. اخلاق مقدمه ورود به سیروسلوک عرفانی می باشد و مباحث اخلاقی حجم عظیمی از کتاب مثنوی را تشکیل می دهد. واز آن جا که مولوی در القای مؤثر این مباحث از روش داستان پردازی بهره می جوید ، همین امر نیز سبب ماندگاری و پویایی این مباحث اخلاقی در مثنوی گشته است. مسأله تعلیق اخلاقی یکی از این مباحث می باشد که البته مولوی قرائت و خوانشی نو و بی نظیر از آن ارائه می نماید. با توجه به این که ویلیام جیمز فیلسوف عمل گرا روان شناس تجربی واقع گرا نیز یکی از کسانی است که در آثار خود به این موضوع پرداخته است؛ مقاله حاضر به بررسی تطبیقی این مسأله در نگاه این دو متفکر می پردازد.

واژه های کلیدی : فلسفه اخلاق، اخلاق، تعلیق اخلاقی، پذیرش، عدم پذیرش...

gorjim111@yahoo.com

safari_kh@yahoo.com

تاریخ پذیرش

92/7/14

1 - دانشیار دانشگاه پیام نور مازندران

2 - مربی دانشگاه پیام نور گیلان

تاریخ دریافت

91/11/7

انَمَا بُعِثَتْ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْإِخْلَاقِ (مجلسی، 1387، ج 382:71)

مقدمه

خداوند پس از آن که انسان را از گل آفرید، از روح خود در او دمید و موجودی روحانی و جسمانی، نورانی و ظلمانی آفرید. این دو بعد متضاد، در هستی و لایه های مهم شخصیتی انسان نوعی تضاد ایجاد می کنند و این تضاد هاست که باید ها و نبایدها را برای او معنادار می کنند. بنابراین می توان گفت بحث باید ها و نبایدها از زمان خلقت انسان مطرح بوده و از سالیانی دور ذهن بشر را به خود مشغول داشته و حکمای یونانی و اسلامی و ایرانی از دیرباز بدان پرداخته اند. پس از ورود اندیشه های یونانی و ترجمه متون فلسفی به جهان اسلام و ایران، این مسأله نیز مورد توجه حکمای اسلامی و ایرانی قرار گرفت. ابتدا به صورت حسن و قبح افعال باری تعالی مطرح می شد که ذیل مسأله عدل الهی بود. اما رفته رفته مسأله باید ها و نبایدها و اخلاق به عنوان موضوعی مستقل مورد پژوهش قرار گرفت و با ترجمه اخلاق نیکوماخی ارسطو، کتاب هایی نظیر طهاره الاعراق و اخلاق ناصری نوشته شد. (اکبری بیرق، 1387:76)

تعریف اخلاق

اخلاق جمع خُلُق است و خلق ملکه ای است نفسانی که در درون انسان رسوخ و نفوذ دارد و موجب آن می شود تا به سهولت افعالی از او صادر شود. خلق و ملکه صفتی است که انسان در اثر تمرین و ممارست آن را کسب می کند و به راحتی از او زایل نمی شود. (طوسی، 1369:101)

اخلاق در معنای اصطلاحی در مواضع گوناگون به معانی مختلف به کار برده می شود. گاه به معنای لغوی آن (مجموعه ملکات نفسانی)، گاه به معنای افعالی که به نحو ارادی و اختیاری انجام شود و گاه صرفاً در مورد فعل درست و شایسته به کار می رود. گاه به معنای علم اخلاق (دانشی که منشأ افعال نیک و بد را مورد مطالعه قرار می دهد) و گاهی به عنوان شاخه ای از فلسفه مطرح می شود که آن دانشی در باب مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق است (فلسفه اخلاق) و گاهی به عنوان اخلاق عرفانی که منظور از آن تخلص به اخلاق الهی است (قانعی، 1388:21) علم اخلاق به تحقیق در باره رفتار آدمی بدان گونه باید باشد،

می پردازد و آن را نباید با علم اخلاقیات خلط کرد و به اشتباه دریافت. علم اخلاقیات شاخه ای از جامعه شناسی است که به تحقیق در باره رفتار آدمی بدان گونه که در جامعه هست و بدان عمل می شود، می پردازد (ژکس، 1362:9) برخی هم علم اخلاق را فقط بیان مشروح یک فضیلت و آن هم، فضیلت عدالت دانسته اند که سایه خود را بر سر جمیع اخلاقیات و گفتار و رفتار و روابط فردی و جمعی افکنده است (سروش، 1380:7) اما در مجموع می توان گفت مهم ترین مباحث نظری در باره اخلاق به چهار گروه عمده تقسیم می شوند:

انواع اخلاق

1- اخلاق تحلیلی: مجموعه ای از مباحث در باره اخلاق که جنبه مفهومی دارند از جمله معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی، تحلیل گزاره های اخلاقی، معرفت شناسی اخلاق
2- اخلاق دستوری یا هنجاری: مجموعه ای از مباحث در باره اخلاق که جنبه مصداقی دارند از جمله چه اموری خوب یا بدند؟ آیا وظیفه مقدم بر ارزش است یا فضیلت مقدم بر همه است، معنای زندگی چیست و چه باید باشد؟
3- اخلاق توصیفی: مجموعه ای از مباحث که چه افعال اخلاقی در میان همه انسان ها مشترکند.
4- علم النفس اخلاقی: مجموعه ای از مباحث فلسفی ناظر بر امور نفسانی که آدمی با آنها سرو کار دارد از جمله جبر و اختیار (ملکیان، 1385:13).

سقراط اخلاق را از مقوله علم می دانست اما ارسطو می گفت از دانش به تنهایی کاری ساخته نیست بلکه اراده را باید تقویت کرد. در مقابل افلاطون اخلاق را از مقوله زیبایی قلمداد می کرد. کانت آن را از مقوله وجدان می پنداشت و در اخلاق هندی و مسیحی اخلاق را از مقوله عاطفه و محبت می دانند (مطهری، 1568:93) اما تمام حقیقت این است که اخلاق از مقوله عبادت و پرستش می باشد و اخلاق تنها در مکتب خداپرستی توجیه پذیر می گردد. محور اخلاق اسلامی، کرامت نفس و خود شناسی، مقدمه خدا شناسی و اخلاق است (همان: 132)

اخلاق و عرفان

اساساً اخلاق تنها در مورد انسان معنا می‌یابد. چرا که از یک سو دچار امیال و احساسات متضاد و قوای حیوانی و از سوی دیگر دارای عقل و اختیار و قدرت انتخاب است. انسان همواره بر سر دوراهی‌ها و در معرض انتخاب قرار می‌گیرد و از طریق این دوراهی‌ها، باید‌ها و نباید‌های اخلاقی برای او معنا دار می‌شود. پس انسان ذاتاً موجودی اخلاقی است و مطلوب و منتهای خواست و اراده او عشق به حق و رسیدن به وصال و قرب الهی. این عشق و شوق در او حرکت ایجاد می‌کند اما عواملی مانع از حرکت سریع و آگاهانه و حتی توقف و هبوط او می‌شود. از مهم ترین این عوامل جهل را می‌توان نام برد که خود، از عوامل معرفتی و نفسانی سرچشمه می‌گیرد. (قانعی، 1388: 72 و 95)

بیشه ای آمد وجود آدمی برحذر شو زین وجود، ار زان دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک

(مولوی، 1376 : 1417/2-1416)

از این رو، عارفان مجذوب که خود، سالکانی مجذوب بودند، در بیان تجربیات سیر و سلوک عرفانی خود قبل از هر چیز به مسأله اخلاق، باید‌ها و نباید‌ها و به تعبیری حسن و قبح توجه ویژه ای داشته باشند. چراکه اخلاق مقدمه سیر و سلوک عرفانی است و اخلاق با منازل، مقالات و حالات سلوک عرفانی ارتباطی تنگاتنگ دارد (قنبری، 1388: 82) و هم از این جهت است که منابع و کتب اخلاقی به وسعت کتب عرفانی است که حقیقتاً پژوهش‌ها و خوانش‌های نو می‌طلبند. یکی از این کتب عرفانی، مثنوی معنوی می‌باشد که به تعبیری قرآنی به لفظ پهلویاست و مولوی در پهنه عرفان و ادب نیازی به معرفی ندارد.

پیشینه

در سال‌های اخیر، موضوع اخلاق در مثنوی به طور مستقیم و غیرمستقیم مورد توجه مولوی پژوهان قرار گرفته و آثاری چون «اخلاق در مثنوی» از خانم قانعی و مجموعه مقالات فلسفه اخلاق نزد مولانا توسط انجمن حکمت و فلسفه در نیمه دوم سال 86 منتشر شده است. اما از آنجا که مولوی با ذهن وقاد خود، نظریه پردازی بی بدیل در حوزه عرفان است، مضامین و محتوای اثر عرفانی او نیز پویاست. هرروز از دریچه ای تازه به چشم انداز او

می‌توان نگرینست. در باره مفهوم «تعلیق اخلاقی» مقاله ای توسط آقای حمید رضا توکلی در دسترس علاقه مندان قرار دارد لکن پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی این مفهوم از دیدگاه مولوی و جیمز میپردازد.

حسن و قبح افعال

یکی از مؤلفه های نزاع دیرینه فرق کلامی اشاعره و معتزله، بحث حسن و قبح افعال است. معتزله بر این باور بودند که مسأله خیر و شر امور را می‌توان از طریق تفکر و تعقل تشخیص و تمیز داد و در واقع، از نظر آنان خرد آدمی به تنهایی تعیین کننده زیبایی و زشتی افعال است از سوی دیگر اشاعره اعتقاد داشتند که حسن و قبح افعال امری شرعی است و آنچه عملی را زشت و یا زیبا می‌کند نه عقل و نه ذات آن عمل بلکه شرع مقدس است و بس (اکبری بیرق ، 77:1378)

اخلاق در مثنوی و تعلیق آن توسط اولیای الهی

مولوی در بیان فلسفه اخلاق متأثر از کلام اشعری می‌باشد اما با نبوغ سرشار و همچنین بیان ذوقی خاص خود، مسائل کلامی و فلسفی را با مفاهیم صوفیانه و عرفانی در هم آمیخت و طرحی نو در انداخت که تأثیر آن بر «عقول خواص و عواطف عام» (گرچی، 3:1388) واقعاً حیرت زا و شگرف است.

در اخلاق هنجاری، بحث از سه نوع اخلاق است. اخلاق فضیلت ، اخلاق غایت و اخلاق تکلیف. در اخلاق فضیلت به نیت و درون یا به منش فاعل اخلاقی توجه می‌شود در اخلاق غایت به پایان و نتیجه و برون و خروجی عمل تأکید می‌گردد و در اخلاق تکلیف، محور بحث خود عامل است. اخلاق در مثنوی واقعیتی ایستا ندارد چرا که سلوک ، حرکتی هوشمندانه است و انسان موجودی سیال و دائم در مبارزه (فانعی، 214:1388) در اخلاق هنجاری مثنوی غایت گرایی یعنی توجه به نتیجه نهایی اعمال انسان اولاً و اصلاً ناظر به نتایج معنوی پر ثمری است که در وجود انسان به بار می‌آورد. به عبارت دیگر ، غایت گرایی مثنوی همان فضیلت گرایی و فضیلت گرایی آن نوعی غایت گرایی است و این دو در راستای هم از یکدیگر جدا نیستند اما در عین حال ، نظریه نهایی مثنوی مولوی در اخلاق

تکلیف گرایی است (همان: 269) عجباً و صد عجباً که الزام در تکلیف، نه از ناحیه عقل و نه از ناحیه شرع بلکه از ناحیه عشق است. عشقی که چون «عشقه» بر وجودانسان کامل سایه گسترده و خود بشری و حجاب های مادی او را به خود الهی مبدل ساخته. به بیان دیگر، شاید بتوان گفت غایت گرایی کار عقل معاد است و تکلیف گرایی برای سالکی که مدارج سلوک را پشت سر گذاشته و به مقام وصل رسیده، خود عشق است.

بی گمان یکی از بنیادی ترین اندیشه های مولانا انسان شناسی اوست که این انسان شناسی هم مبتنی بر روانشناسی و هم مبتنی بر اخلاق می باشد (زمانی، 197:1386) و البته مولوی در جای جای مثنوی بیشتر به توصیف انسان برین که خود در مقام ولی خداست، می پردازد. او با استفاده از حدیث قرب نوافل که مرتبه معشوقی بنده است، مرتبت انسان کامل که صفات بشری از او زایل شده و گوش و چشم و دست و زبان او، از آن خداست را تبیین می کند:

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بُود
گفته او را من، زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر تویی سرتویی، چه جای صاحب سر تویی

(1936-1938/1)

در منظومه منسجم عرفانی مولوی طبق کلام اشعری خداوند خیر و زیبایی و حکمت مطلق و محض است و از آنجا که اولیاء الهی در اثر اتصال به مقام قرب الهی در پنجه تصرف حق تعالی می باشند، اعمالشان نیز زیبا و حکیمانه است همان گونه که در آستانه استغنائی حق امکان خرده گیری و چون و چرا نیست، اعمال اولیاء الهی نیز به سبب آن که متصل به منبع حکمت الهی می باشد، بی برو برگرد، حکیمانه است هر چند به ظاهر خطا و غیر اخلاقی به نظر می آید. یعنی در واقع، از نظر مولوی ارزش گذاری هر عملی باید بر اساس مصدر صدور آن باشد (اکبری بیرق، 82:1387) آنچه به عملی ارزش مثبت یا منفی می دهد، فاعل آن است. اگر فاعل فعل به دستور خداوند کاری انجام می دهد و متصل به اوست، فعلش زیباست هر چند خلاف اخلاق به نظر می آید و اگر فاعل فعلی متصل به در یای جوشان حکمت الهی نباشد، عملش نیز حکیمانه نخواهد بود؛ هر چند زیبا و اخلاقی به نظر آید. از نمونه های چشمگیری بارز این مسأله، داستان پادشاه و کنیزک در دفتر اول

مثنوی است که در آن جا مولوی قتل زرگر را عملی حکیمانه و مبتنی بر امر الهی توصیف می کند؛ هر چند به ظاهر نمودی غیر اخلاقی دارد:

کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی امید بود و نی زبیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کش خضر ببرد حلق	سر آن را در نیابد عام خلق ...
همچو اسماعیل پیشش سربنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جانت خندان تا ابد	همچو جان پاک احمد با احد
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی در شکست خضر هست
و هم موسی با همه نور و هنر	شد از آن محجوب تو بی پرمیر

(222-273/1)

چنان که از ابیات بالا پیداست، داستان موسی و خضر و همچنین ذبح اسماعیل توسط پدرش ابراهیم نیز خارج از دایره بایدها و نبایدهای اخلاقی است. به عبارت دیگر، از آنجا که افعال حکیمانه اولیاء الهی با موازین اخلاقی سنجیده نمی شود، گاهی به ظاهر با نادیده گرفتن اخلاق یا با مسأله «تعلیق اخلاق» توسط خاص الخاص مواجه ایم و شگفتا که ایمان، درست در چنین موقعیت های پارادوکسیکال تعلیق اخلاقی سر بر می آورد (توکلی، 26:1386) چرا که به تعبیر کرگور سپهر ایمان با سپهر اخلاق جمع ناپذیر است و ایمان دقیقا از همان جایی آغاز می شود که عقل پایان می یابد (اصغری، 91:1389) شخصیتی چون ابراهیم (ع) از بایدها و نبایدهای اخلاقی گذشت و به مرتبه ایمان که فراتر از عقل و عاطفه و احساس است، رسید به سبب آنکه در فراسوی اخلاق، غایتی داشت که در مقابل آن غایت، حوزه اخلاق را معلق کرد اما شخصیتی چون دقوقی نتوانست از محدوده اخلاق انسانی فراتر رود. به همین دلیل نیز وقتی به دعای دقوقی کشتی از غرق شدن و هلاکت نجات می یابد، نمازگزارانی که خود اولیاء الهی بودند و در پشت او به نماز ایستاده بودند، با تعجب از یکدیگر می پرسند:

چون رهید آن کشتی و آمد به کام	شد نماز آن جماعت هم تمام
فجفجی افتادشان با همدگر	کاین فضولی کیست از ما ای پدر...
گفت مانا کاین امام ما ز درد	بلفضولانه مناجاتی بکرد...

او فضولی بوده است از انقباض کرد بر مختار مطلق اعتراض
(2282-2287/3)

بنابراین از یکسو در مثنوی با تعلیق اخلاق توسط اولیاء الهی مواجه ایم که مرتبه ایمانشان فراتر از مرتبه عقل و احساس است از سوی دیگر ، تعلیق اخلاقی در مواردی دیگر نیز کاربرد دارد که با نظریه تعلیق اخلاقی جیمز سنجیدنی می باشد.

ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (1842-1910) اجدادش از مهاجران مرقه ایرلندی بودند و پدرش مردی ادیب و نویسنده‌ای متفکر و مبلغ آثار مذهبی پروتستانی بود. جیمز با امکانات تحصیلی که در اختیار داشت، زبان های مختلفی فرا گرفت واز این رو، دیدی وسیع نسبت به زندگی طبقات مختلف پیدا نمود. در سال 1869 مدرک پزشکی خود را از دانشگاه هاروارد اخذ کرد. پس از تدریس در رشته آناتومی و فیزیولوژی به روان شناسی علاقه مند شد و در سال 1876 نخستین آزمایشگاه روان شناسی را در آمریکا تأسیس کرد. اما سرانجام ویژگی های شخصی اش او را به فلسفه کشاند و در سال 1881 به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه هاروارد مشغول به تدریس شد. او یک فیلسوف عمل گرا و روان شناسی تجربه گرا بود و به طور عمده می توان مبانی فکری او را در سه بعد دینی، فلسفی و علمی چنین خلاصه کرد: در بعد دینی دارای دلبستگی های معنوی و شخصی است. در بعد فلسفی عمل گرا و در ابعاد علمی به ویژه روان شناسی تجربه گرا است (آذربایجانی، 1390: 15 و 29)

نظریه جیمز

در اثبات وجود خداوند براهینی از جمله برهان نظم، نظریه تکامل، برهان وجودی، برهان مبتنی بر معجزات و... آورده اند. پس از آنکه بلز پاسکال (1623-1662) فیلسوف و ریاضیدان معروف ، نظریه "شرط بندی" را مطرح نمود و این نظریه از لحاظ فلسفی دارای اشکالات فراوانی بود، ویلیام جیمز با نظریه ای روان شناختی به دفاع از پاسکال پرداخت (خسروی فارسانی، 12: 1389)

از نظر جیمز دین پدیده ای است فردی و خصوصی نه اجتماعی و عمومی. از نظر او دین بر خلاف آنچه همه می اندیشند، پدیده ای متعلق به ساحت معرفتی و عقیدتی آدمیان نیست بلکه پدیده ای است متعلق به ساحت احساسی-عاطفی و هیجانی. به عبارت دیگر دین، نوعی احساس و حال است (تیلور، 1389: 22) جیمز در برابر عقلگرایان متعصبی که معتقد بودند یا باید دین ورزید یا اخلاق، هم وغم خود را معطوف این می سازد که جمع میان دین و اخلاق امکان پذیر است. عقلگرایانی چون کلیفورد معتقد بودند که برای هرکسی اخلاقاً خطاست که براساس قرائن و شواهد ناکافی به چیزی عقیده پیدا کنند. بر مبنای این اصل دینداران از لحاظ اخلاقی کاملاً خطاکارند چرا که به مسائلی معتقد شده اند که قرائن و شواهد اثبات کننده آن ها بسیار محدود و ناکافی می باشند. (همان: 23) طبق نظر جیمز گاهی برای کسانی از نظر اخلاقی خطاست که براساس قرائن و شواهد ناکافی به چیزی عقیده پیدا کنند و گاهی درست بر عکس، برای کسانی نه تنها از نظر اخلاقی خطانیست، بلکه کاملاً درست و بجاست که براساس قرائن و شواهد ناکافی به چیزی عقیده پیدا کنند و اتفاقاً دینداران از این گروه دومند. این گروه در عین این که بر اساس قرائن و شواهد ناکافی به عقائد دینی خود معتقد شده اند، مرتکب خطای اخلاقی نیز نشده اند. اما چگونگی این نظریه:

بررسی نظریه تعلیق اخلاقی جیمز

جیمز می گوید در خصوص قضایا و گزاره هایی که عقل در نفی و اثبات آنها نمی تواند حکم کند و دلیلی بر پذیرش و رد آنها ندارد، سه رویکرد وجود دارد:

مسأله پذیرش، مسأله عدم پذیرش، مسأله تعلیق

از نظر او از آن جا که دین متعلق به ساحت احساسی و عاطفی و هیجانی است و ما عقلاً در خصوص پذیرش یا رد عقاید دینی قرائن و شواهد کافی نداریم در اینجا سرشت عاطفی ما نه فقط اخلاقاً می تواند بلکه باید وارد کار شود و یکی از دو گزاره را که لذتبخش تر و دلنشین تر و آرامبخش تر است، برگزیند (همان: 27)

او گزاره ها و قضایا و تخییرها را به دو دسته واقعی و غیر واقعی تقسیم می کند: 1- تخییرهای غیر واقعی مثلاً تخییر میان این که « یا با چتر از خانه بیرون برو یا بی چتر یا

نظریه مرا صادق بدان یا کاذب « اولاً بی‌روح‌اند یعنی احتمال قابل قبول بودنشان را نمی‌دهیم چون جذابیت ندارد ثانیاً اجتناب پذیرند یعنی راهی برای اجتناب از آنها وجود دارد. ثالثاً پیش پا افتاده‌اند یعنی منحصر به فرد نیستند. چراکه در واقع می‌توان اصلاً از خانه بیرون نرفت و می‌توان به آن دونظریه مذکور بی‌تفاوت بود و داوری نکرد. 2- تخییرهای واقعی مثلاً: « به خدا ایمان بیاور یا نه » اولاً تخییری ذی روح است، یعنی هردو شق آن برای ما جذابیت دارد و احتمال قابل قبول بودنشان را می‌دهیم ثانیاً تخییری اضطراری است و راهی برای اجتناب از آن وجود ندارد. ثالثاً خطیر است چون فرصت انتخاب یکی از این دو روش تکرار نشدنی است. (همان: 24-25)

جمیز می‌گوید در تخییرهای غیر واقعی اگر قرائن کافی به سود یکی از دو فرضیه (گزاره) وجود داشت، اخلاق عقیده حکم می‌کند فرضیه‌ای را که لذت بخش‌تر و دلنشین‌تر و آرامبخش‌تر است، برگزیریم و دیگری را رها کنیم. اما اگر از لحاظ عقلی قرائن کافی به سود هیچ یک از دو فرضیه وجود نداشته باشد، باید به تعلیق حکم کرد یعنی به هیچ یک از آن دو فرضیه اعتقاد نورزید.

در تخییرهای واقعی اگر قرائن کافی به سود یکی از دو فرضیه وجود داشت، اخلاق عقیده حکم می‌کند،

فرضیه‌ای که دارای قرائن کافی (لذتبخش‌تر، دلنشین‌تر و آرامبخش‌تر) است، برگزیریم و دیگری را رها کنیم. (مشابه حالت اول)

اما اگر در تخییرهای واقعی قرائن کافی به سود هیچ یک از دو فرضیه وجود نداشت (نظیر ایمان به وجود خداوند) باید به کمک ساحت عاطفه و احساس و هیجان یک فرضیه را اختیار کنیم. (همان: 26) جمیز که خود دلبستگی و گرایش خاصی به احوال دینی داشته، نیز می‌گوید: هنگام تصمیم‌گیری در مورد گزینه‌های زنده، اضطراری و فوری که شواهد عقلی ناقص می‌باشد و امکان‌پذیرش عقلانی هم نیست، اراده به معنای عام تمایل عاطفی انسان وارد عمل می‌شود و ایمان را محقق می‌سازد (آذربایجانی، 139:173)

هنگامی که پاسکال برهان و نظریه شرط بندی خود را مطرح ساخت و گفت عاقلانه‌ترین راهی که پیش پای لادریون و ملحدین می‌باشد، این است که راه احتیاط در پیش گیرند و به وجود خداوند ایمان بیاورند؛ اگر درست اندیشیده باشند که به حیات جاویدان راه

پیدا می‌کنند و اگر هم نادرست اندیشیده باشند نیز دچار خسران نخواهند شد. البته نظریه او با اشکالات فلسفی مواجه شد و در نقد برهان او استدلال کردند که ایمان آوردن یک مسأله ارادی نیست و در کل، این برهان به دور از اخلاص و یگانه انگاری خداوند است. ویلیام جیمز نیز از کسانی بود که اظهار داشت: اگر او جای خدا بود، بسیار مسرور می‌شد از اینکه افرادی را که براساس این برهان به او اعتقاد آورده‌اند، به بهشت راه ندهد (واربرتون، 1391:56) اما جیمز چنانکه شرح دادیم در مقاله «اراده معطوف به باور» نظریه‌ای نو ارائه داد بدین نحو که اراده و احساس در شکل‌گیری ایمان نه تنها می‌توانند بلکه باید نقش آفرینی کنند. جیمز معتقد است در مسایل دینی و مذهبی موضع شکاکانه یا لادری غیر موجه است و انسان وظیفه دارد از آن حذر کند چراکه شکاکیت خود نوعی گزینش است نه اجتناب از گزینش. جیمز نیازی چند جانبه به ایمان دینی داشت به حدی که به نظر او تفاوت میان زندگی‌ای که به زیستنش می‌ارزد و زندگی‌ای که ارزش زیستن ندارد، به همین وجود و عدم باور و ایمان دینی است. ایمان دینی پادزهری قوی بر ضد پوچ انگاری و دنیا طلبی و اشتیاق به شاداید زندگی است. از دید او اراده معطوف به باور، خلق یک باور یا تصمیم به باور آوردن نیست بلکه انتخاب آگاهانه پذیرش یک باور دینی است تا با این باور و اتخاذ رویکردی مومنانه، ذهن و ضمیر انسان مستعد پذیرش ایمان و قرار گرفتن در آستانه آن شود (شهاب، 1387:50)

دیدگاه حزم اندیشی مولوی و بیان تفاوت و تشابه نظر او با نظر جیمز

مولانا در مقابل حواس ظاهری به حواس باطنی هم معتقد است. او غیر از حواس دهگانه که شامل بساوی، بینایی، بویایی، چشایی و شنوایی (حواس ظاهری) حس مشترک، خیال، وهم، مخیله، مفکره (حواس باطنی) می‌باشد، به حواس برتر در بشر عقیده دارد که محل الهامات و اشراقات و منشأ تجربه‌های مشهودی و عرفانی است. (زمانی، 1386:342) و از آنها به «حس زر» 49/2، «حس دینی» 203/1، «حس در پاش» 47/2 «حس دل» 3551/2 و... تعبیر می‌کند و از طرف دیگر حواس ظاهری را حجاب راه حقیقت می‌پندارد و در داستان «اختلاف کردن در چگونگی و شکل فیل» آن را مانع شناخت می‌داند. (1269/3)

همچنین مولانا در خصوص عقل از سه نوع عقل سخن می‌گوید: اول عقل جزوی و بحثی که سرتیز و پای سست (119/6) است. به عبارت دیگر در امور سطحی موی شکاف است و در امور حقیقی پای سست دارد و راه به شهود حقیقت نمی‌برد و همواره دچار آفت وهم و گمان می‌گردد (رنجور شدن استاد 1558/3) دوم عقل کل، عقلِ عقل، عقلِ ایمانی و عقلِ عرشی (5/4/1986/6/1309) که همچون شحنة عادلی از شهر دل پاسبانی می‌کند. سوم عقلی که حقیقت نهان جهان است و در واقع، به منزله روح است و صورت عالم کالبد آن (2/987/1936/6) یعنی در مواردی «پای استدلالیان چوبین است». در مواردی نیز پیامبر (ص) از علی (ع) می‌خواهد در سایه عاقل در آید (1/2961). با این مقدمه و توضیح از حواس و عقل آدمی، وارد مبحث تخییرها یا گزاره‌هایی که عقل نغیا یا اثباتاً در مورد آن‌ها نمی‌تواند حکم کند می‌شویم.

از نظر مولوی در خصوص گزاره‌هایی که عقل در نفی و یا اثبات آنها شواهد و قرائن کافی ندارد و جهت پذیرش، عدم پذیرش یا تعلیق آن نمی‌تواند حکم کند، باید جانب احتیاط را مراعات کرد و چه در تخییرهای واقعی و چه در تخییرهای غیر واقعی باید گزاره‌ای را با دور اندیشی انتخاب کرد.

او در دفتر سوم مثنوی به دور اندیشی و حزم در انتخاب گزاره‌ها سخت تأکید می‌کند:

هر طرف غولی همی خواند تورا	کای برادر راه خواهی هین بیا
ره نمایم هم‌رهت باشم رفیق	من قلاووزم در این راه دقیق
نی قلاووزست و نی ره داند او	یوسف‌ا کم رو سوی آن گرگ خو
حزم آن باشد که نفریبد تورا	چرب و نوش دام‌های این سرا...
حزم آن باشد که گویی تخمه ام	یا سقیمم خسته این دخمه ام
یا سرم دردست، دردِ سر بَبَر	یا مرا خوانده ست آن خالو پسر

(216-223/3)

از نظر او دعوت‌های فریبنده اهل دنیا همانند صغیر مرغان می‌باشند که صیادان در کمینگاه پس از آن که مرغ مرده را در دام گذاشتند، از خود در می‌آورند و مرغان زنده به سبب تجانس به دام مرگ می‌روند و این بی‌حزمی و بی‌احتیاطی، پشیمانی محض است.

(230-235/3)

معنای حزم از دیدگاه مولوی بدگمانی است. به باور او بعضی دوستی‌ها همچو «شمشیر تیز» و یا «همچو دی در بوستان و در زروع» مضر و مایه هلاکت و آفتند و دیگر دوستی‌ها همانند «فصل نو بهار» ند که از آن «دخل و عمارت بی شمار» حاصل می‌آید و برای نجات از این دام‌ها، چاره‌ای جز بدگمانی نیست چرا که رسول (ص) فرموده اند است: «الحزم سوء الظن» (265-268/3):

حزم چه بود بدگمانی در جهان	دم به دم بیند بلای ناگهانی
آنچنان که ناگهان شیری رسید	مرد را بر بود و در بیشه کشید
او چه اندیشد در آن بردن ببین	تو همان اندیش ای استاد دین

(2201-2203/3)

غیر از نمونه‌های فوق‌الذکر که طبق تعریف جیمز تخییرهای غیرواقعی اند، مولوی در تخییرهای واقعی هم معتقد به حزم و احتیاط می‌باشد و از این رهگذر فراوان در مثنوی از حلیه‌های فریبنده شیطان که باعث رانده شدن آدم و حوا از بهشت گردید، یاد می‌کند و از شر او آدمیان را بر حذر می‌دارد و باور دارد که نباید ذره‌ای جهت میعاد روز قیامت جانب احتیاط را فرو گذاشت. به ابیات بی بدیل ذیل به دقت بنگرید:

حزم چه بود در دو تدبیر احتیاط	از دو آن گیری که دوراست از خباط
آن یکی گوید در این ره هفت روز	نیست آب و هست ریگ پای سوز
آن دگر گوید دروغ است این بران	که به هر شب چشمه‌ای بینی روان
حزم آن باشد که بر گیری تو آب	تارهی از ترس و باشی برصواب
گر بود در راه آب، این را بریز	ور نباشد، وای بر مرد ستیز
ای خلیفه زادگان دادی کنید	حزم بهر روز میعادی کنید

(2842-2847/3)

همچنین مولوی در مثنوی به آفات حزم و دور اندیشی می‌پردازد و در حکایت‌های مختلف کریمانه تجربیات خود را در این خصوص بیان می‌دارد. از دید او در برخی موارد طمع و حرص همچون «طاعونی» (475/6) آفت حزم و دوراندیشی است. صیاد دائماً در حال دانه افشانی در دام می‌باشد؛ در این امتحان، مرغان حازم نظر بر صحرا و دشت دارند و مرغان حارص چشم بر دانه‌های دام و جان خود را بر سر این حرص و دو دلی از دست

می دهند (2862/3) همین گونه اند گروهی که به بانگ دهل در پی حرص و طمع گندم رفتند و پیامبر (ص) را در نماز جمعه تنها گذاشتند (421/3) اما شگفتا که در برخی موارد آفت حزم و دور اندیشی نه حرص و طمع، بلکه قضای الهی است. از بهترین نمونه ها در این باره، حکایت شهری و روستایی را می توان ذکر نمود که شهری حازم با همه عذر و بهانه هایی که در مقابل دعوت روستایی می آورد، به سبب آنکه حيله ها و چاره اندیشی های او با حکم حق هماهنگ نبود، در دام روستایی گرفتار آمد (466/3) و همدرد سلیمان در برابر طعنه زاغ می گوید دام را از هفت آسمان می بینم اگر حکم قضا چشم عقلم را نپوشاند (1231/1)

اما چاره اندیشی مولانا در مواجهه با این آفات چیست؟ او در روان شناسی بی نظیر خود از روحيات بشر، اولاً تردید را از جانب حق و نشانه داشتن اختیار انسان می داند:

در تردّد هر که او آشفته است	حق به گوش او معمّا گفته است...
اولم این جزر و مد از تو رسید	ور نه ساکن بود این بحر ای مجید...
در تردّد مانده ایم اندردو کار	ایبن تردّد کی بود بی اختیار؟

(410 و 210/6-1456/1)

وثانیاً دل را همچو پری در بیابانی اسیر باد صرصر تشبیه می کند (1641/3) در چنین شرایطی کسانی که حزم و دور اندیشی ندارند، نابینایانی بیش نیستند. این نابینایان یا باید عصا داشته باشند یا «عصا کش» (287/3) این عصا کشان، مرشدانی پر مایه اند که با گذاشتن پا در جای پای آنان می توان از عقبه های تردید گذشت و به اوج حقیقت دست یافت:

این تردّد عقبه راه حق است	این خنک آن را که پایش مطلق است
بی تردّد می رود در راه راست	ره نمی دانی بجو گامش کجاست
گام آهو را بگیر و رو معاف	تا رسی از گام آهو تا به نواف
زین روش بر اوج انور می روی	ای برادر گر بر آذر می روی

(490-493/3)

راه دین پر از «نشان پاها» ست و یار «نردبان رایها» (510/6) و برای درک محضر چنین مرشدانی باید به درگاه خدا تضرّع کرد؛ زاری و گریه سرمایه ای قوی است (1950/2):

بو که استادی رهاند مرتورا وز خطر بیرون کشاند مرتورا
زاری ای می کن چو زورت نیست هین چونکه کوری سرمکش از راه بین
(1989-1990/2)

با ذکر این بیت به نتیجه گیری می پردازیم:
گر هزاران دام باشد در قدم چون تو با مایی نباشد هیچ غم (387/1)

نتیجه گیری

در این مقاله ، پس از بیان مقدماتی نظیر اخلاق مقدمه سیر و سلوک است و انسان ذاتاً موجودی اخلاقی می باشد، به اخلاق در مثنوی پرداخته شده است مبنی بر این که در مثنوی غایت گرایی و فضیلت گرایی در راستای همدلکن نظریه نهایی مثنوی تکلیف گرایی است و الزام در این تکلیف گرایی از ناحیه عشق است. افعال اولیاء الهی با موازین اخلاقی سنجیده نیست. ایمان آنان مسأله ای فراتر از اخلاق می باشد و تعلیق اخلاق در مورد آنان معنای خاص خود را دارد.

از نظر جیمز دین متعلق به ساحت احساسی - عاطفی و هیجانی انسان هاست . از نظر او در تخییرهای غیر واقعی اگر شواهد و قرائن موجود به سود یکی از گزاره های تخییری کافی باشد، گزاره ای را که دلنشین تر و لذتبخش تر و آرامبخش تر است، باید بر دیگری ترجیح دادو اگر شواهد و قرائن کافی نیست باید حکم به تعلیق کرد و هیچ کدام از آن دو گزاره را انتخاب نکرد.

اما در خصوص تخییرهای واقعی که ایمان از نظایر آن است اگر قرائن و شواهد موجود کافی باشد، مشابه حالت اول باید عمل کرد و لکن در صورتی که قرائن و شواهد موجود کافی نیست، با توجه به این که دین متعلق به ساحت احساسی و عاطفی آدمی است، باید به کمک احساس و عاطفه یکی از گزاره ها را انتخاب نمود اما از نظر مولوی چه در تخییرهای غیر واقعی و چه در تخییرهای واقعی باید جانب حزم و احتیاط را رعایت کرد و گزاره ای از نظر او درست است که با دور اندیشی انتخاب شود.

کتاب نامه

- آذربایجانی، مسعود. 1390. *روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اکبری بیرق، حسن. 1387. «اخلاق ایمان مدار». *نشریه گوهر گویا*. سال دوم. شماره 7.
- توکلی، حمیدرضا. 1386. *مولانا و تعلیق غایت شناسی امر اخلاق*. فلسفه اخلاق نزد مولانا (مجموعه مقالات مولانا پژوهی) زیر نظر غلامرضا اعوانی. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- تیلور، چارلز. 1389. *تنوع دین در روزگار ما* (دیداری دوباره با ویلیام جیمز). ترجمه مصطفی ملکیان. چاپ دوم. تهران: نشر شور.
- خسروی فارسانی، عباس. اکبری، رضا. 1389. «بررسی انتقادی استدلال شرط بندی پاسکال در اثبات وجود خدا». *فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم*. سال دوازدهم. شماره سوم.
- زمانی، کریم. 1386. *میناگر عشق*. چاپ ششم. تهران: نشر نی.
- ژکس، 1362. *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)* ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم. 1380. *اخلاق خدایان*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- شهاب، محمد هادی. 1387. «کشش های عاطفی و عقلانیت ایمان و باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز». *فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم*. سال دهم. شماره دوم.
- صفری، محمد. 1389. «تفسیر فلسفی کرگور و لویناس از داستان ابراهیم». *پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. سال هشتم. شماره دوم.
- طوسی، خواجه نصیر. 1356. *اخلاق ناصری*. به کوشش مجتبی مینوی. علیرضا حیدری. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- قانع خوزانی، مهناز. 1388. *اخلاق در نگاه مولانا*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
- قنبری، بخشعلی. 1388. «اخلاق عرفانی سلبی به روایت ترزا آویلابی و مولوی». *پژوهشنامه ادیان*. سال سوم. شماره ششم.
- گرچی، مصطفی. 1388. *هرکه را دردست او بُردست بو*. چاپ اول. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر. 1387. *بحار الانوار*. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مطهری، مرتضی. 1368. *فلسفه اخلاق*. چاپ ششم. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. 1385. *مهرماندگار* (مقالاتی در اخلاق شناسی) چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. 1376. *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسن. چاپ سوم. تهران: ققنوس.
- واربرتون، نایجل. 1391. *الفبای فلسفه*. ترجمه مسعود علیا. چاپ ششم. تهران: ققنوس.