

بررسی مفهوم تعلیق اخلاقی از نگاه مولوی و ویلیام جیمز

مصطفی گرجی^۱

خدیجه صفری کندسری^۲

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. واژ 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 نظری از آن ارائه می نماید. با توجه به این که ویلیام جیمز فیلسوف عمل گراروان 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

۱ - دانشیار دانشگاه پیام نور مازندران

۲ - مری دانشگاه پیام نور گیلان

تاریخ دریافت

91/11/7

32 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

آنما بعثت لائتمم مکارم الاخلاق (مجلسی، 1387، ج 382:71)

مقدمه

خداآوند 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 لایه‌های مهم شخصیتی انسان نوعی تضاد ایجاد می‌کنند و این تضاد هاست که باید ها و نباید هارا برای او معنادار می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت بحث باید ها و نباید ها از زمان خلقت انسان مطرح بوده و از سالیانی دور ذهن بشر را به خود مشغول داشته و حکماء یونانی و اسلامی و ایرانی از دیرباز بدان پرداخته اند. پس از ورود اندیشه‌های یونانی و ترجمه متون فلسفی به جهان اسلام و ایران، این مسئله نیز مورد توجه حکماء اسلامی و ایرانی قرار گرفت. ابتدا به صورت حسن و قبح افعال باری تعالی مطرح می‌شد که ذیل مسئله عدل الهی بود. اما رفته رفته مسئله باید ها و نباید ها و اخلاق به عنوان موضوعی مستقل مورد پژوهش قرار گرفت و با ترجمه اخلاق نیکوماکسی ارسسطو، کتاب‌هایی نظیر طهارت الاعراق و اخلاق ناصری نوشته شد. (اکبری بیرق، 1387:76)

تعريف اخلاق

اخلاق جمع خلق است و خلق ملکه‌ای است نفسانی که در درون انسان رسوخ و نفوذ دارد و موجب آن می‌شود تا به سهولت افعالی از او صادر شود. خلق و ملکه صفتی است که انسان در اثر تمرين و ممارست آن را کسب می‌کند و به راحتی از او زایل نمی‌شود. (طوسی، 1369:101)

اخلاق در معنای اصطلاحی در موضع گوناگون به معانی مختلف به کار برده می‌شود. 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 می‌رود. گاه به معنای علم اخلاق (دانشی که منشأ افعال نیک و بد را مورد مطالعه قرار می‌دهد) و گاهی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه مطرح می‌شود که آن دانشی در باب مبادی تصوّری 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 (زکس، 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 عمدۀ تقسیم می شوند:

أنواع اخلاق

- 1- اخلاق تحلیلی: مجموعه‌ای از مباحث در باره اخلاق که جنبه مفهومی دارند از جمله معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی، تحلیل گزاره‌ها ای اخلاقی، معرفت شناسی اخلاق
- 2- اخلاق دستوری یا هنجاری: مجمو عه ای از مباحث در باره اخلاق که جنبه مصادقی 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: مجموعه‌ای از مباحث که چه افعال اخلاقی در میان همه انسان‌ها مشترکند. 4- علم النفس اخلاقی: مجموعه‌ای 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 ارسسطو می گفت از دانش به تنها یک 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 وجودان 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 باشدو 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 برسر 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. (فانعی، ۱۳۸۸: ۷۲ و ۹۵)

بیشه ای آمد وجود آدمی
برحدر شو زین وجود، ار زآن دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
 صالح و ناصالح و خوب و خشونک
(مولوی، ۱۴۱۷/۲: ۱۳۷۶)

از این رو، عارفان مجذوب که خود سالکانی مجذوب بودند، در بیان تجربیات سیر و سلوک عرفانی خود قبل از هر چیز به مسئله اخلاق، باید ها و نبایدها و به تعبیری حسن و قبح توجه و پژوهه ای داشته باشند. چراکه اخلاق مقدمه سیرو سلوک عرفانی است و اخلاق با منازل، مقالات و حالات سلوک عرفانی ارتباطی تنگاتنگ دارد (قنبیری، ۱۳۸۸: ۸۲) و هم از این جهت است که منابع و کتب اخلاقی به وسعت کتب عرفانی است که حقیقتاً پژوهش ها و خوانش های نو می‌طلبند. یکی از این کتب عرفانی، مثنوی معنوی می‌باشد که به تعبیری قرآنی به لفظ پهلویاست و مولوی در پنهان عرفان و ادب نیازی به معرفی ندارد.

پیشینه

در سال های 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 ۸۶ منتشر شده است. اما از آنجا که مولوی با ذهن و قادر خود، نظریه پردازی بی بدیل در حوزه عرفان است، مضامین و محتوای اثر عرفانی او نیز پویاست. هر روز از دریچه ای تازه به چشم انداز او

می‌توان نگریست. در بارهٔ مفهوم «تعليق اخلاقی» مقاله‌ای 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 مؤلفه‌های نزاع دیرینه فرق کلامی اشاعره و معترزله، بحث حسن و قبح افعال است. معترزله 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 تنها بی تعيین 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 الہی

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» (گرجی، 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 ایستاد ندارد چرا که سلوک، حرکتی هوشمندانه است و انسان موجودی سیال و دائم در مبارزه (قانونی، 214:1388) در اخلاق هنجاری مثنوی غایت گرایی یعنی توجه به نتیجه نهایی اعمال انسان اولاً و اصلًا 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

36 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

تکلیف گرایی است (همان: 269) عجبا و صد عجبا که الزام در تکلیف، نه از ناحیه عقل و نه از ناحیه شعر بلکه از ناحیه عشق است. عشقی که چون «عشقه» بر وجود انسان کامل سایه گسترد و خود بشری و حجاب‌های مادی اورا 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، خودِ عشق است.

بی گمان یکی از بنیادی ترین اندیشه‌های مولانا انسان‌شناسی اوست که این انسان‌شناسی هم مبتنی بر روانشناسی و هم مبتنی بر اخلاق می‌باشد (زمانی، 1386: 197) و البته مولوی در جای جای مثنوی بیشتر به توصیف انسان بربین که خود در مقام ولی خداست، می‌پردازد. او با استفاده از حدیث قرب نوافل که مرتبه معشوقی بندۀ 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 می‌کند:

مطلق آن آواز خود از شه بود
گفته اورا من، زبان و چشم تو
من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر تو بی
سر تو بی، چه جای صاحب سر تو بی

(1936-1938/1)

در منظومه منسجم عرفانی مولوی طبق کلام اشعری خداوند خیر وزیبایی و حکمت مطلق و محض است و از آنجا که اولیاء الهی در اثر اتصال به مقام قرب الهی در پنجه تصرف حق تعالی می‌باشند، اعمالشان نیز زیبا و حکیمانه است همان‌گونه که در آستانه استغنای حق امکان خرده گیری و چون و چون نیست، اعمال اولیاء الهی نیز به سبب آن که متصل به منبع حکمت الهی می‌باشد، بی برو برگرد، حکیمانه است هر چند به ظاهر خطأ و غیر اخلاقی به نظر می‌آید. یعنی در واقع، از نظر مولوی ارزش گذاری هر عملی باید بر اساس مصدر صدور آن باشد (اکبری بیرق، 1387: 82) آنچه به عملی ارزش مثبت یا منفی می‌دهد، فاعل آن است. اگر فاعل فعل به دستور خداوند کاری انجام می‌دهد و متصل به اوست، فعلش زیباست هر چند خلاف اخلاق به نظر می‌آید و اگر فاعل فعلی متصل به دریای جوشان حکمت الهی نباشد، عملش نیز حکیمانه نخواهد بود؛ هر چند زیبا و اخلاقی به نظر آید. از نمونه‌های چشمگیر و بارز این مسئله، 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:

کشن این مرد بر دست حکیم
او نکشتش از برای طبع شاه
آن پسر را کش خضر ببرید حلق
همچو اسماعیل پیش سربنه
تا بماند جانت خندان تا ابد
گر خضر در بحر کشتی را شکست
وهـم موسـی باـ هـمهـ نـورـ وـ هـنـرـ
نـیـ پـیـ اـمـیدـ بـودـ وـ نـیـ زـبـیـمـ
تـاـ نـیـامـدـ اـمـرـ وـ الـهـامـ الـهـ
سـرـ آـنـ رـاـ درـ نـیـابـدـ عـامـ خـلـقـ ...
شـادـ وـ خـنـدانـ پـیـشـ تـیـغـشـ جـانـ بـدـهـ
هـمـچـوـ جـوـجـانـ پـاـکـ اـحـمـدـ بـاـحـدـ
صـدـ دـرـسـتـیـ دـرـ شـکـسـتـ خـضـرـ هـسـتـ
شـدـ اـزـ آـنـ مـحـجـوبـ توـبـیـ پـرـمـپـرـ

(222-273/1)

چنان که از ابیات بالا پیداست، داستان موسی و خضر و همچین 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 مسئله «تعليق اخلاق» توسط خاص الخاص مواجه ایم و شگفتان که ایمان درست در چنین موقعیت های پارادوکسیکال تعليق اخلاقی سربر می آورد (توکلی، 1386:26) چرا که به تعبیر کرکگور سپهر ایمان با سپهر اخلاق جمع ناپذیر است و ایمان دقیقا از همان جایی آغاز می شود که عقل پایان می یابد (صغری، 1389:91) شخصیتی چون ابراهیم (ع) از باید ها 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:

چـونـ رـهـیدـ آـنـ کـشـتـیـ وـ آـمـدـ بـهـ کـامـ
فـجـفـجـیـ اـفـتـادـشـانـ بـاـ هـمـدـگـرـ
گـفـتـ مـاـنـاـ کـاـیـنـ اـمـامـ مـاـ زـ درـدـ...
شـدـ نـماـزـ آـنـ جـمـاعـتـ هـمـ تمامـ
کـاـيـنـ فـضـولـیـ کـیـسـتـ اـزـ ماـ اـیـ پـدرـ...

38 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 مرّقه 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 رادر 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 فارسی، 1389: 12)

از نظر جیمز دین پدیده‌ای است فردی و خصوصی نه اجتماعی و عمومی. از نظر او دین برخلاف آنچه همه می‌اندیشنند، پدیده‌ای متعلق به ساحت معرفتی و عقیدتی آدمیان نیست بلکه پدیده‌ای 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 می‌سازد که جمع میان دین و اخلاق امکان پذیر است. عقلگرایانی چون کلیفورد معتقد بودند که برای هر کسی اخلاقاً خطاست که براساس قرائناً 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 قرائناً و شواهد اثبات کننده آن‌ها بسیار محدود و ناکافی می‌باشند. (همان: 23) طبق نظر جیمز گاهی برای کسانی از نظر اخلاقی خطاست که براساس قرائناً 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 قرائناً و شواهد ناکافی به چیزی عقیده پیدا کنند و اتفاقاً دینداران از این گروه دومند. این گروه در عین این که براساس قرائناً و شواهد ناکافی به عقائد دینی خود معتقد شده اند، مرتكب خطای اخلاقی نیز نشده اند. اما چگونگی این نظریه:

بررسی نظریه تعلیق اخلاقی جیمز

جیمز می‌گوید درخصوص قضایا و گزاره‌هایی که عقل در نفی و اثبات آنها نمی‌تواند حکم کند و دلیلی بر پذیرش و رد آنها ندارد، سه رویکرد وجود دارد:
مسئله پذیرش، مسئله عدم پذیرش، مسئله 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 قرائناً و شواهد کافی نداریم در اینجا سرشت عاطفی ما نه فقط اخلاقاً می‌تواند بلکه باید وارد کار شود و یکی از دو گزاره را که لذتبخش تر ودلنشیین تر و آرامبخش تر است، برگزیند (همان: 27).

او گزاره‌ها و قضایا و تخییرها را به دو دسته واقعی و غیر واقعی تقسیم می‌کند: -
تخییرهای غیر واقعی مثلاً تخيير میان این که «یا با چتر از خانه بیرون برو یا بی چتر یا

40 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نظریه مرا صادق بدان یا کاذب « او لاً بی روح اند یعنی احتمال قابل قبول بودنشان را نمی دهیم چون جذابیت ندارد ثانیاً اجتناب پذیرند یعنی راهی برای اجتناب از آنها وجوددارد. ثالثاً پیش پا افتاده اند یعنی منحصر به فرد نیستند. چراکه درواقع می توان اصلاً از خانه بیرون نرفت و می توان به آن دونظریه مذکور بی تفاوت بود و داوری نکرد. 2- تخییرهای واقعی مثلاً: « به خدا ایمان بیاور یا نه » او لاً تخییری ذی روح است، یعنی هردو شق آن برای ما جذابیت دارد و احتمال قابل قبول بودنشان رامی دهیم ثانیاً تخییری اضطراری است و راهی برای اجتناب از آن وجود ندارد. ثالثاً خطیراست چون فرصت انتخاب یکی از این دو روش تکرارنشدنی است. (همان : 25-24)

جمیز می گوید درتخییرهای غیرواقعی اگر قرائن کافی به سود یکی از دو فرضیه (گزاره) وجود داشت، اخلاق عقیده حکم می کند فرضیه ای را که لذت بخش تر و دلنشیین تر و آرامبخش تر است، برگیریم و دیگری را رها کنیم. اما اگر از لحاظ عقلی قرائن کافی به سودهیچ 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 می کند،

فرضیه ای که دارای قرائن کافی (لذتبخش تر، دلنشیین تر و آرامبخش تر) است، برگیریم و دیگری را رها کنیم. (مشابه حالت اول)

اما اگر در تخییرهای واقعی قرائن کافی به سوده یچ 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) جیمز که خود دلبستگی و گرایش خاصی به احوال دینی داشته، نیز می گوید: هنگام تصمیم گیری در مورد گزینه های زنده، اضطراری و فوری که شواهد عقلی ناقص می باشد و امکان گزینش عقلانی هم نیست ، اراده به معنای عام تمایل عاطفی انسان وارد عمل می شود و ایمان را محقق می سازد (آذربایجانی، 139:173)

هنگامی که پاسکال برهان و نظریه شرط بندی خود را مطرح ساخت و گفت عاقلانه ترین راهی که پیش پای لادریون و ملحدین می باشد، 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 خسaran نخواهند شد. البته نظریه او با اشکالات فلسفی مواجه شد و در نقد برهان او استدلال کردند که ایمان آوردن یک مسئله 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، 56:1391) اما جیمز چنانکه شرح دادیم در مقاله «اراده معطوف به باور» نظریه‌ای نو ارائه داد بدین نحو که اراده و احساس در شکل گیری 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 جانبی 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 پادزه‌ی قوی بر ضد پوج انگاری و دنیا طلبی و اشتیاق به شداید 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، 50:1387)

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

42 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

همچنین مولانا درخصوص 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 موى شکاف است و در امور حقیقی پایی سست دارد و راه به شهود حقیقت نمی‌برد و همواره دچاره آفت و هم و گمان می‌گردد (رنجور شدن استاد 3/1558) دوم عقل کل، عقل عقل، عقل ایمانی و عقل عرشی (1309.1986/619.4/5) 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 (987/2 1936/6) یعنی در مواردی «پای استدلالیان چوبین است». در مواردی نیز پیامبر (ص) از علی (ع) می‌خواهد در سایه عاقل در آید (2961/1). با این مقدمه و توضیح از حواس و عقل آدمی، وارد مبحث تغیرها یا گزاره‌هایی که عقل نفیاً 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 تغیرهای واقعی و چه در تغیرهای غیرواقعی باید گزاره‌ای را با دور اندیشه انتخاب کرد.

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

کای برادر راه خواهی هین ببا	هرطرف غولی همی خواند تورا
من قلاوزم در این راه دقیق	ره نمایم همرهٔت باشم رفیق
یوسفا کم رو سوی آن گرگ خو	نی قلاوزست و نی ره داند او
چرب و نوش دام های این سرا...	حزم آن باشد که نفریبد تورا
یا سقیمم خسته این دخمه ام	حزم آن باشد که گویی تخمه ام
یا مرا خوانده ست آن خالو پسر	یا سرم دردست، درد سر بَر

(216-223/3)

از نظر او دعوت‌های فریبند اهل دنیا همانند صفیر 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 بی‌حرمزی و بی‌احتیاطی، پشیمانی محض است.

(230-235/3)

بررسی مفهوم تعلیق اخلاقی از نگاه مولوی و ویلیام جیمز(46-31)

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) فرموده‌اند است: «الحزم سوء الظن» (268/3-265).

دم به دم بیند بلای ناگهانی

حزم چه بود بد گمانی در جهان

مرد را بربود و در بیشه کشید

آنچنان که ناگهان شیری رسید

تو همان اندیش ای اُستاد دین

او چه اندیشد در آن بردن ببین

(2201-2203/3)

غیر از نمونه‌های فوق الذکر که طبق تعریف جیمز تخيیرهای غیرواقعی اند، مولوی در تخيیرهای واقعی هم معتقد به حزم و احتیاط می‌باشد و از این رهگذر فراوان در مشنوی از حلیه‌های فریبند 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:

از دو آن گیری که دور است از خباط

حزم چه بود در دو تدبیر احتیاط

نیست آب و هست ریگ پای سوز

آن یکی گوید در این ره هفت روز

که به هر شب چشم‌های بینی روان

آن دگر گوید دروغ است این بران

تارهی از ترس و باشی برصواب

حزم آن باشد که بر گیری تو آب

ور نباشد، وای بر مرد ستیز

گر بود در راه آب، این را بریز

حزم بهر روز میعادی کنید

ای خلیفه زادگان دادی کنید

(2842-2847/3)

همچنین مولوی در مشنوی 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 دور اندیشی است. صیاد دائمًا در حال دانه افشاری 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

44 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

می دهنده (2862/3) همین گونه اند گروهی که به بانگ دهل در پی حرص و طمع گندم رفتهند و پیامبر (ص) رادر نماز جمعه تنها گذاشتند (421/3) اما شگفتا که در برخی موارد آفت حزم و دور اندیشی نه حرص وطعم ، بلکه قضاى 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 حیله ها و چاره اندیشی های او با حکم حق هماهنگ نبود ، در دام روستایی گرفتار آمد (466/3) و هدهد 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 روحیات بشر، اولاً تردید را از جانب حق و نشانه داشتن اختیار انسان می داند:

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

(410,210/6-1456/1)

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

(490-493/3)

راه دین پر از «نشان پاهای» ست و یار «نردنban رایها» (510/6) و برای درک محضر چنین مرشدانی باید به در گاه خدا تضرع کرد؛ زاری و گریه سرمایه ای قوی است (1950/2) :

بو که استادی رهاند مرتورا
وز خطر بیرون کشاند مر تورا
زاری ای می کن چو زورت نیست هین
چونکه کوری سرمهکش 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 نظری اخلاق مقدمه سیر و سلوک است و انسان ذاتاً موجودی اخلاقی می باشد، به اخلاق در مثبتی پرداخته شده است مبنی بر این که در مثنوی غایت گرایی و فضیلت گرایی در راستای همند لکن 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 مسئله 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 تغییرهای غیر واقعی اگر شواهد و قرائن موجود به سود یکی از گزاره های تغییری کافی باشد، گزاره ای را که دلنشیں 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 تغییرهای 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 تغییرهای غیر واقعی و چه در تغییرهای واقعی باید جانب حزم و احتیاط را رعایت کرد و گزاره ای از نظر او درست است که با دور اندیشه انتخاب شود.

کتاب‌نامه

- آذربایجانی، مسعود. 1390. *روان‌شناسی 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.
- توكلی، 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.
- حسروی 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 کرکگور 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.
- قانعی خوزانی، مهناز. 1388. *اخلاق در نگاه مولانا*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
- قنبی، بخشعلی. 1388. «اخلاق عرفانی سلبی به روایت ترزا آویلایی و مولوی».
- گرجی، مصطفی. 1388. *هر که را در دست او بردست بو*. چاپ اول. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- مجلسی. محمدباقر. 1387. *بخار الانوار*. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مطهری، مرتضی. 1368. *فلسفه اخلاق*. چاپ ششم. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. 1385. *مهر ماندگار (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.