

تجدید بناهای طبیعت گرایانه از دین

ویلیام، بی، آکستون
ترجمه غلامحسین توکلی

در فلسفه، طبیعت‌گرا به کسی گفته می‌شود که قائل است چیزی افزون بر طبیعت وجود ندارد. طبیعت‌گرا خود را متعهد می‌بیند دین سنتی را - که بر اساس اعتقاد به ماوراء طبیعت بنا شده - مردود شمارد. اما این لزوماً بدان معنی نیست که دین را بماهو دین مردود شمارد. بسیاری از طبیعت‌گرایان برای دین سنتی جایگزینی در نظر می‌گیرند که کارکردهای نوعی دین را داراست؛ بدون اینکه مدعایی فراتر از جهان طبیعی داشته باشد. بسته به اینکه طبیعت‌گرایان چه چیزی را خدا محسوب دارند، یعنی چه چیزی را به عنوان متعلق پرستش برگزینند، بهتر می‌توان صورتهای طبیعت‌گرایانه از دین را رده‌بندی کرد. در دین سنتی از آن‌رو خدای انسانوار فوق طبیعی پرستش می‌شود که او را سمت الرأس خیر و قدرت، هردو، می‌دانند. می‌توان گفت از آن‌رو پرستش دینی به فلان وجود اختصاص یافته که تلقی از آن وجود این است که در جریان حوادث رأیی نافذ دارد. و حداقل آن قدرت را بالقوه در مسیر خیر اعمال می‌نماید. از این امر چنین برمی‌آید که برای یافتن

کانونی جهت واکنشهای دینی در جهان طبیعت باید در پی یک منشا اساساً طبیعی برای ارزش باشیم. صورتهای مختلف دین طبیعت‌گرایانه، در اینکه این منشا در کجا قرار دارد اختلاف نظر دارند. کلاً می‌توان گفت دستاوردهای ارزشی در زندگی انسان معلول دو نوع عامل هستند: ۱. استعدادهای طبیعی انسان به همراه اندوخته دستاوردهای گذشته او در میراث فرهنگی جامعه ۲. امور و فرایندهایی در طبیعت غیرمتعلق به انسان که انسان برای امکان موفقیت‌هایش و در واقع اصل زندگی‌اش به آن وابسته است. بیشتر طبیعت‌گرایان متعلق دینی خویش را بر یکی از این دو شق جای می‌دهند. گو اینکه برخی تلاش دارند که توازنی همسنگ میان هر دو برقرار سازند.

اومانیستهای مذهبی بیشتر بر اولین عامل پای فشرده‌اند. از افراد این گروه لودیک فوئر باخ و آگوست کنت در قرن نوزدهم و جان دیوئی واریک فرم در قرن بیستم هستند. پرنفوذترین اینان آگوست کنت است. از نظر کنت فرد انسانی هرچه هست و هرچه دارد، مدیون انسانیت است. اینکه او می‌تواند انسان‌گونه زندگی کند از آن روست که وی در قابلیت‌های عام روانشناختی و بیولوژیک طبیعت انسانی شریک است. و

اگر افراد متعلق به فلان نسل می‌توانند یک زندگی کاملاً انسانی را دارا باشند این را مدیون زحماتی هستند که اسلافشان در پایه‌ریزی میراث فرهنگی آنها متحمل گشته‌اند. افزون بر این، طبق رأی کنت خدمت به انسانیت، به اشکال مختلفش، شریفترین آرمانی است که می‌توان به یک فرد پیشنهاد کرد و انسانیت، برخلاف یک خدای قادر متعال، به این خدمت نیازمند است. از اینرو کنت «مذهب انسانیت» را پیشنهاد کرد؛ مذهبی که در آن، متعلق پرستش، انسانی است که گرچه به حیث زمانی-مکانی از هم گسیخته است، اما به عنوان یک موجود وحدانی نگریسته می‌شود.

کنت برخلاف بسیاری از طبیعت‌گرایان در مورد مشروح کارکردهای دین پیشنهادی‌اش ابهام نداشت. او تحت تأثیر ساختار شعاعی کاتولیسیسم رومی بود و آن را به عنوان مدل اتخاذ کرد. به عنوان مثال در مراسم پیشکش، که مُمائل غسل تعمید است والدین طی یک مراسم عمومی باشکوه، فرزند خود را وقف خدمت به بشریت می‌کنند. مراسم جمعی باید با انجام منظم دُعای فردی-که کنت بیشترین تأکید را بر آن داشت- تقویت مجدد شود. هر فرد مکلف است که روزانه چهار مرتبه دعا کند و هر یک

از این دعاها دو بخش است: بخش تذکّاری و بخش تطهیرگر. در بخش اول فرد به یکی از خدمتگذاران بزرگ بشریت متوسل می‌شود، در اعمال او بشدت تأمل می‌کند و بدین سان مُلهم می‌شود که او را سرمشق قرار دهد و بدین گونه عشق فرد به انسانیت تسریع می‌شود. اما بخش تطهیرگر به خواسته‌های شریفی که بدین ترتیب برانگیخته شده‌اند تجلی با ابّهتی می‌دهد و طی آن فرد خود را وقف بشریت می‌کند. شعائر دیگر عبارتند از سیستمی از جشنهای دینی و تقویمی از قدّيسان انسانیت، که برای دعاهایی که در هر روز از سال صورت می‌گیرد، مواد لازم را فراهم می‌آورد.

شاید بتوان برخی از ایده‌های مربوط به شور و اشتیاق دینی را که تأمل در انسانیت آن را در کُنت ایجاد نموده، از پاراگراف ذیل از کتاب کنت به نام *The General view of positivism* دریافت:

«وجودی که همه اندیشه‌های ما بر آن متمرکز است وجودی است که هستی‌اش خالی از تردید است. ما به این وجود، نه تنها در حال حاضر بلکه

در گذشته و حتی در آینده، نیز معترفیم و همواره این موجود را متعلق یک قانون بنیادین می‌یابیم. قانونی که به کمک آن قادر شده‌ایم آن موجود را به عنوان یک کل درک کنیم. ما بالاترین سعادت خود را در عشق عامّ قرار داده و بدین سان تا آنجا که ممکن است برای دیگران زندگی می‌کنیم؛ هم در حیات جمعی و هم در حیات فردی. چراکه در دین ما این هر دو به گونه‌ای تنگاتنگ به هم پیوسته‌اند؛ دینی که آراسته به همه زیباییهای هنر است و در عین حال هیچ‌گاه با علم ناسازگار نیست. ما پس از اینکه بدین سان توانهای خود را به نهایت درجه به کار گرفتیم و به زندگی فانی خویش تقدس و جذابیت بخشیدیم، در نهایت برای همیشه در وجود اصلی مُشارک می‌شویم. وجودی که تمام ماهیات شریفه بالضروره در حیات او مشارکند. تنها از طریق پرستش انسانیت است که ما می‌توانیم واقعیت باطنی و شیرین و صف‌ناپذیر این مشارکت را احساس

کنیم. (ص ۴۴۴)

کُنْت در زمان حیات خویش نفوذی قسابل ملاحظه داشت و برخی از بخشهای عملی مذهب انسانیت او تحقق سریع یافت، ولی دوام نداشت و در این زمان احتمالی قوی هست که احیا شود. ما که در قرن بیستم زیر ضربات دو جنگ جهانی تلوتلو می خوریم و هر ساعت انتظار داریم که ناقوس مرگ تمدن به صدا درآید راغب نیستیم نسبت به انسانیت چشم بسته رشد کنیم. اومانیه‌های جدید آهنگ آن دارند که در تکریم و تقدیسه‌های خویش دقیقتر باشند. آخرین گرایش این است که جنبه‌های آرمانی تر انسان، آرمانهایی در باب حقیقت، زیبایی و خیر، را برای عبادت دینی جدا کنیم. یا تاکید از انسان، آن گونه که خارجاً وجود دارد، برداشته شود و بر آرمانهایی گذاشته شود که او در لحظات بهتر تعقیب می کند. از این رو جان دیوئی در کتاب خود ذیل عنوان ایمان مشترک، (a common faith)

خدا را این گونه تعریف می کند:
«وحدت تمام اهداف آرمانی که ما را به
میل و عمل برمی انگیزد». (ص ۴۲۰).

.*.

دیوئی برخلاف کُنْت، علاقه‌ای به بسط یک دین طبیعی نظام مند از خود نشان نمی داد. ظاهراً در ذهن او تشکیلات و مراسم دینی به گونه‌ای بسیار تنگاتنگ با مابعدالطبیعه‌ای که از نظر او مردود است قرین اند. مسأله مهم برای دیوئی «کیفیت دینی» است که تجربه می تواند تحت شرایطی معین آن را متکفل گردد. هرگونه وحدت خود کلی پیرامون تعقیب یک هدف آرمانی کیفیت دینی محسوب می شود. دیوئی بر این پای می فشرده که این یک کیفیت است و نه نوعی از تجربه. هرگاه شخصی کاملاً به تعقیب یک آرمان ملتزم باشد، چه آرمان علمی، چه اجتماعی، چه هنری و یا هر آرمان دیگر، تجربه او رضایت خاطری را که همواره مشخصه ارزشمندترین چیزها در دین بوده فراهم می آورد. بنا به نظر دیوئی،

در دین سنتی پیرایه های بی ربط و نابجا و بویژه جزمیتهای کلامی که این کیفیت برحسب آن دنبال می شده، این کیفیت را از کار انداخته و آن را از نظر پنهان ساخته است. در گذشته تمامیت خود در تعقیب آرمان را خدمت به خدا، وحدت با خدا، یا انقیاد در مقابل خواست خدا می دانسته اند. اعتقاد دیوئی بر آن است که اگر جستجو و فحص تحت این بیرق [جزمیات فوق طبیعی] صورت گیرد این کیفیت را می توان به گونه ای مؤثرتر دنبال کرد. برای انسان متامل همواره جزمیت فوق طبیعی حداکثر امری مشکوک می نماید. اگر جستجو برای تمامیت خود جهت خدمت به آرمان بیش از حد به الهیات گره زده شود، وقتی الهیات به عنوان چیزی که از حیث عقلانی بی مبناست رد شد، آن هم به مخاطره خواهد افتاد. به علاوه تا آنجا که به الهیات به نظر جدّ نگاه شود، الهیات توجه انسان را از تعقیب فعال آرمان باز می دارد. از آن بدتر این تضمین که خیر پیشاپیش و به نحو کامل در ذات الوهی محقق است، گرایش به آن دارد که شاهرگ تلاش اخلاقی را قطع کند. چه در این صورت دیگر به عهده ما نیست که خیر را در جهان محقق سازیم. از این رو دلواپسی عمده دیوئی به عنوان یک

فیلسوف این است که اشتیاق دینی را به سمت جستجو از یک کیفیت غنی تر از حیات انسانی هدایت نماید، نه اینکه چارچوبی برای یک تشکیلات دینی فراهم سازد که سمت و سوی طبیعت گرایانه داشته باشد.

هیچ یک از فلسفه های طبیعت گرایانه موجود در باب دین آن اندازه که کنت بر جنبه انسانی منابع طبیعی ارزش تاکید می نهد، بر جنبه غیر انسانی این منابع تاکید نمی گذارند. گرچه در ادبیات چنین تأکیدی را می توان یافت، بویژه در نوشته های ریچارد جفری که با طبیعت بی جان نوعی جاذبه و انکشاف دینی داشت، بدون اینکه تصورش از آن حیات بی جان این باشد که وجود یا وجودهای مجردی آن را فراگرفته اند. این یک قرینه طبیعت گرایانه از پرستش طبیعت در یونان باستان است؛ (درست همان گونه که دین کُنت در باب انسانیت یک قرینه طبیعت گرایانه از یک توحید اخلاقی مثل مسیحیت است.) باری در میان طبیعت گرایان معاصر، تمایل مشخصی وجود دارد که بر جنبه غیر انسانی، بسیار بیشتر از کُنت یا دیوئی تأکید نهند. نمونه های خوب آن عبارتند از هنری نلسون

و ایمن متالّه لیبرال و جان هاکسلی بیولوژیست، که در کتاب خود «دین بدون وحی» (Religion without Revelation) جامع ترین و منسجم ترین تلاش جدید را جهت شرح و بسط یک دین با سمت گیری طبیعی به کار گرفته است.

طبق برداشت هاکسلی دین از دو منشأ عمده سرچشمه می گیرد: یکی دلواپسی انسان نسبت به سرنوشتش، نقش او و

به طیف متنوعی از اشیا و وضعیتها سر برمی آورد. این یک سازمان اجتماعی جهت پرداختن به مشکلات مربوط به سرنوشت انسانی است و به همین علت واجد این جنبه هاست: برداشتی از جهانی که این سرنوشت در حیطه آن محقق می شود، بسیج نیروهای عاطفی در انسان در قبال جهانی که این گونه ادراک شده، نوعی از مراسم برای ابراز و حفظ احساسات و

مقامش در جهان و استلزاماتی که این دو برای فعالیت او دارند، و دیگری احساس تقدس. هاکسلی به تبع رادولف اتو حس تقدس را نوعی منحصر به فرد از تجربه می داند که آمیزه ای است در هم تنیده از خوف، دلهره و جذب. این نحوه احساس به نحوی خودجوش و در واکنش

تلقیهایی که در رابطه با نیروهای مؤثر بر سرنوشت انسانی به وجود آمده اند و ترتیباتی در ارتباط با مشکلاتی عملی که به سرنوشت ما گره خورده اند. از این جنبه ها حس تقدس در جنبه دوم و سوم جا دارد. به رأی هاکسلی هر طریقه ای جهت پرداختن به

مشکلات سرنوشت انسانی وقتی به نحوی مشخص‌تر می‌گردد، انسان و حیات، عمده‌ترین عناصر، از حس تقدس برخوردار باشند و آن طریقه از این حس تقدس سرچشمه گرفته و آنرا ترغیب و تشویق کند. هاکسلی به عنوان یک طبیعت‌گرای تمام‌عیار بر آن است که جهان بینی مابعدالطبیعه‌ای که کارکردهای دین به طور سنتی برحسب آن صورت می‌گرفته، در پرتو معرفت علمی جدید دیگر قابل دفاع نیست. اضافه بر این، وی بر آن است که می‌توان یک دین تام و تمام را براساس طبیعی به وجود آورد.

هاکسلی «طبیعت‌گرایی تکاملی» را به عنوان مبنای عقلانی چنین دینی پیش می‌نهد که دیدگاهی است در باب جهان‌زمانی-مکانی که از بیولوژی و کیهان‌شناسی مدرن الهام می‌گیرد و در آن تلقی از جهان این است که جهان فرایندی است خلاق که به نحوی نامحدود گسترده است و همواره به سوی مراحل بالاتر تکامل میل دارد. و تمامی مبانی و سرچشمه‌های این خلاقیت، ذاتی این فرایند است. نقش محوری انسان این است که از طریق به‌کارگیری هوش و خرد خود در باره مشکلات حیات بر روی

زمین و از طریق بنای یک جامعه با ثبات و همگون‌کارگذار اساس این پیشرفت در زمین باشد دینی که بر این برداشتها مبتنی باشد بر متعلقی از پرستش تکیه خواهد داشت که محصول تمامی نیروهای است که بر سرنوشت انسان مؤثرند. از جمله نیروهای فیزیکی مبنایی و همین‌طور واقعیات بنیادین وجود انسانی و حیات انسانی. در این صورت خدا عبارت است از تمامی این عوامل همراه با احساس تقدسی که با آن درک شده‌اند. هاکسلی برای اینکه جهت تلقی این مجموعه به عنوان متعلقی یکپارچه برای پرستش کلیدی به دست دهد تقریر طبیعت‌گرایانه‌ای از عقیده تثلیث در مسیحیت ارائه می‌کند که در آن نیروهای طبیعت غیرانسانی خدای پدر را تشکیل می‌دهند. خدای روح القدس سمبل آرمانهایی است که بشر در بهترین حالات در راستای آن تقلا می‌کند و خدای پسر تجسمی است از ماهیت انسانی، آن گونه که خارجاً وجود دارد و با سوق دادن نیروهای طبیعی در راستای تعقیب آرمانها، بین فاصله‌ای که میان آن روی دیگر وجود دارد، پل می‌زند. و وحدت تمامی افراد در قالب خدایی واحد نمایانگر این واقعیت است که تمامی این جنبه‌های الهی رابطه‌ای وثیق دارند.

بسیاری از متفکران، اعم از خداپرست و ملحد در مورد تمامی این ابتکارات نظری منفی دارند. از آنجا که علل و عوامل عدم اشتیاق خداپرستان آشکار است، پس خوب است بحث را به منکرین خدا اختصاص دهیم. در اینجا مسائل به جای اینکه واقعی باشند، دستوری و تخمینی است. کُنت و هاکسلی به عنوان فیلسوف دین، شاید با چند استثنای جزئی، هیچ قضاوت مبتنی بر واقعی که دیگر طبیعت گرایان احتمالاً با آن موافق نباشند به عمل نمی‌آورند. چرا که اینها وراء التزام مبنایی خویش به طبیعت‌گرایی اصلاً قضاوت واقعی دیگر به عمل نمی‌آورند. اگر کسی چون راسل یا سارتر با هاکسلی موافق نباشد، در ارزش چیزی که هاکسلی پیشنهاد می‌کند با وی اختلاف نظر خواهد داشت. برآورد کمتر وی ممکن است مبانی مختلفی داشته باشد. اول اینکه ممکن است احساس کند که انسان یا این اساسی‌ترین نیروی طبیعی خیلی بی‌خاصیت‌تر از آن است که بتواند جایگزینی برای خدای موحدین باشد و شالوده مطمئنی برای واکنشهای دینی بارزی چون تکریم، تمجید و پرستش فراهم سازد. کسی چون هاکسلی ممکن است به نوبه خود، این [دست کم گرفتن انسان] را

بازتابی بدانند از یک آرزوی سرکوب شده طلب خدای فوق طبیعی قدیم. دوباره ممکن است راسل و یا سارتر این اتهام را متوجه خود هاکسلی کنند و قائل شوند که تو تنها از آن رو درپی متعلقی برای پرستش در داخله طبیعت می‌گردی که به قدر کافی خود را از سمت گیریهای قدیمی رها نساخته‌ای و این مذهب طبیعت‌گرایی تکاملی‌تر نشانگر مصالحه‌ای است بی‌ثبات میان جهت‌گیری مذهبی و غیرمذهبی.

ظاهراً واضح است که برای چنین منازعاتی یک راه حل عینی وجود ندارد. تفاوت افراد به حدی است که جهت‌گیریهای کاملاً مختلف برای مردمی که از مشربها و سوابق فرهنگی متفاوت برخوردارند مطلوب می‌نماید. در مجموع شاید قابل تأسف باشد که بسیاری از افراد نیازمند آنند که در ادیان دیگر چیزی اساساً بی‌ارزش پیدا کنند تا به مواضع مذهبی خود التزامی قاطع یابند. هرچند بدون شک این هم درست است که اگر این‌گونه نبود، بحث و جدلهای دینی، شور و نشاط فعلی را نداشت.

* عنوان فوق، ترجمه‌ای است از مقاله Naturalistic re-construction of Religion از دائرة المعارف فلسفه جلد هفتم.