

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۶۳۰-۶۱۳ (مقاله پژوهشی)

نسبت «دین» با «معنای زندگی» و «آلام وجودی» از نگاه ویلیام جیمز

مهدی معالی^{۱*}، علی اکبر عبدلآبادی^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشگاه علوم و تحقیقات واحد تهران، تهران، ایران

۲. استادیار گروه حکمت و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱)

چکیده

در این مقاله، با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به بررسی نسبت دین با معنای زندگی و آلام وجودی از نگاه ویلیام جیمز پرداخته‌ایم. از این‌رو، مقاله از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست را به توصیف نگرش جیمز به دین و نسبت آن با معنای زندگی و آلام وجودی اختصاص داده‌ایم و در بخش دوم کوشیده‌ایم تا آرای جیمز درباره دین و نسبت آن با معنای زندگی و آلام وجودی را تحلیل و نقد کنیم. از نگاه جیمز، گوهر دین، در واقع، تجربه‌هایی شخصی هستند که از سنخ احساساتند و آموزه‌ها و شعائر دینی روینای دین به‌شمار می‌روند. به عقیده او، ارتباط شخصی با امر الوهی موجب امنیت خاطر و کاهش اضطراب مرگ و، به تبع آن، معناداری زندگی می‌شود. در نقد آرای جیمز، تصور او از زندگی معنادار و آلام وجودی و ارتباط آن با دین را بررسی و پاره‌ای از اشکالاتش را بیان کرده‌ایم.

واژگان کلیدی

آلام وجودی، احساسات، تجربه دینی، معنای زندگی، ویلیام جیمز.

مقدمه

مسئله «معنای زندگی» از مسائلی است که در دوران معاصر اهمیت فراوانی یافته است. در اعصار پیش از عصر تجدد به این مسئله در چارچوب نظام‌های الهیاتی پاسخ داده می‌شد. در آن اعصار، در واقع، نسبت انسان با جهان نسبتی الهیاتی بود که در آن خدا سرچشمه همه ارزش‌ها بود و چون خیر نامتناهی بود، عنایتش به همه مخلوقاتش تعلق می‌گرفت. هیچ رنجی گزاف و بیهوده نبود و در پس هر رویدادی حکمتی نهفته بود. زندگی آدمی به این جهان مادی محدود نمی‌شد و او می‌توانست به مدد ایمان خویش و ناوابستگی به ظواهر دنیوی رستگاری را در جهانی دیگر تجربه کند. اما، با این نگرش خوشبینانه در اعصار جدید از دو سو مخالفت شد. از یک‌سو، با پیشرفت‌هایی که در علوم تجربی حاصل شد، نگاه غایت‌جویانه به پدیده‌ها، جای خود را به نگاهی افزارانگارانه (ماشینی) از جهان داد. حاصل چنین نگاهی این بود که جهان به‌سوی هیچ غایتی روان نیست و فقط قانون‌های طبیعی هستند که بر رفتار پدیده‌ها حاکمند. از سوی دیگر، با چرخش تفکر فلسفی از وجودشناسی به معرفت‌شناسی و تأکید بر تعیین مرزهای معرفت انسانی، مفاهیمی چون خدا، جاودانگی و اختیار از حوزه عقل نظری کنار گذاشته شدند. لذا، با تزلزل و فروپاشی نظام‌های الهیاتی سنتی پرسش از معنای زندگی برای انسان متجدد پرسشی بنیادین شد و همین امر سبب شد که مسئله «معنای زندگی» در کانون توجه متفکران متجدد و معاصر قرار گیرد و به تدریج از «بحران معنا» در زندگی انسان متجدد و معاصر، سخن به میان آید (استیس، ۱۳۹۵: ۲۷ - ۲۳).

در دوران معاصر، متفکران بسیاری خطر بحران معنا را تشخیص داده‌اند و هر یک کوشیده‌اند تا از منظر خاصی درباره آن بیندیشند و قلم زنند. در میان آن متفکران، ویلیام جیمز^۱، برخلاف بعضی از فیلسوفان وجودی‌نگر (اگزیستانسیالیست) از قبیل آلبر کامو^۲ و ژان پل سارتر^۳ که با پذیرش وضعیت پوچ و عبث انسان در این جهان معتقدند که هیچ

-
1. William James
 2. Albert Camus
 3. Jean-Paul Sartre

معنایی بیرون از انسان وجود ندارد و انسان باید با طغیان افتخارآمیزی، معنای نویی برای زندگی خویش بسازد، بر معنابخشی دین به زندگی آدمی تأکید می‌ورزد. جیمز یگانه راه رهایی از نومیدی را ایمان به خدا و جاودانگی روح می‌داند. در واقع، او بار دیگر به دین بازمی‌گردد، ولی، برخلاف پیشینیانش، به جای توجه به بحث‌های عقلی‌ای که درباره آموزه‌های دینی صورت گرفته‌اند، بر ارتباط شخصی، باطنی و متعهدانه با امر الوهی تأکید می‌ورزد. به این ترتیب، او دین را نه به حوزه عقل آدمی، بلکه به حوزه تجربه و احساس او مربوط می‌داند، البته تجربه و احساسی که حیث معرفتی نیز دارد. در ادامه خواهیم کوشید که چنین رویکردی به دین و نسبت آن با معنای زندگی و آلام وجودی را از نگاه جیمز بیان و بررسی کنیم.

دین از نگاه جیمز

جیمز بر این باور است از دین نمی‌توان تعریف واحدی به دست داد. وی نگرشی کثرت‌گرایانه به دین دارد و با هرگونه ساده‌سازی پدیده دین و تقلیل همه وجوه آن به ذاتی مطلق شدیداً مخالف است و چنین کاری را بیش از آنکه روشنگر باشد، گمراه‌کننده می‌داند (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۵).

باری، اگرچه جیمز معتقد است که دین وجوه گوناگونی دارد و نمی‌توان تعریف واحدی از دین به دست داد که همه وجوه دین را دربرگیرد، می‌کوشد تا مرادش از دین را با تقسیم آن به دو گونه دین متمایز بیان کند، که عبارتند از: «دین نهادینه» و «دین شخصی». حال، می‌کوشیم که این دو گونه دین متمایز را توضیح دهیم.

دین نهادینه^۱

به عقیده جیمز، دین نهادینه نظامی نظری و عملی است که «عبادت و قربانی، روش‌های تتبع در صفات الهی، الهیات و مراسم دینی و سازمان‌های دینی، از ارکان و عناصر آن به‌شمار می‌روند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۸). کسانی که در چارچوب این نظام قرار می‌گیرند،

معمولاً «معتقدان عادی که از رسم و رسومات معمول سرزمین خود پیروی می‌کنند» هستند (جیمز، ۱۳۹۳: ۲۲). دین برای چنین کسانی رفته‌رفته به «عادت‌ی ملال‌آور» و تهی از شور و حرارت تبدیل می‌شود و صرفاً اطاعتی برای «جلب لطف و عنایت خدایان» به‌شمار می‌رود.

دین شخصی^۱

جیمز دین شخصی را چنین تعریف می‌کند: «احساسات، اعمال و تجربیات افراد در تنهایی خویش تا به آن حد که خود را در ارتباط با چیزی که الوهیت تلقی می‌کنند، احساس کنند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۰). این ارتباط می‌تواند ارتباطی «اخلاقی، جسمانی یا شعاعی» باشد. در واقع، می‌توان گفت که دین شخصی چیزی نیست جز تجربه‌هایی که شخص مؤمن در آنها حضور امر الوهی را احساس می‌کند.

به عقیده جیمز، در عالم ادیان همه آموزه‌ها و نیز شعائر و مناسک از همین دین شخصی ناشی می‌شوند و تفسیری از تجربه‌های دینی هستند. در اینجا باید گفت که «اگرچه جیمز دین را با برخی تجربه‌های خاص یا رویدادها و نیروهای خاص و اشخاصی که این تجربه‌ها را اظهار کرده‌اند، یکی انگاشته است، دین را با هیچ کیش و مذهب خاصی یکی نمی‌داند» (Perry, 1984: 257). جیمز پس از بیان تعریفش از دین می‌کوشد تا از یک‌سو، مراد خویش از آنچه را که «امر الوهی^۲» می‌نامد، بیان کند و از سوی دیگر، به بیان ویژگی‌های واکنش‌ها و احساسات دینی شخص در برابر آن بپردازد.

الوهیت

جیمز تصویری چندوجهی از امر الوهی به‌دست می‌دهد که به انحای گوناگون در تجربه‌های دینی اشخاص متجلی می‌شود. به عقیده وی «... باید اصطلاح الوهیت را به‌صورت خیلی گسترده‌ای تفسیر نمایم، به گونه‌ای که به هر چیزی که خداگونه است، خواه خدای عینی و واقعی یا غیر آن دلالت نماید» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۴). پس از بیان این مطلب، جیمز مشخصه اصلی خداگونگی را چنین بیان می‌کند: «خدایان نخستین هستی و

1. Personal religion
2. The divine

قدرت عالم هستند. آنها بر همه جا سیطره دارند و همه چیز را دربر گرفته‌اند و هیچ‌کس و هیچ‌چیزی را از آنها گریزی نیست» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۴). در واقع، به عقیده او، آنچه امر الوهی دانسته می‌شود، باید قدرتی «... ورای خود آگاه ما باشد و، در عین حال، از خویشتن آگاه ما بزرگ‌تر باشد. هر چیز بزرگ‌تری کافی است، به شرط آنکه آن‌قدر بزرگ باشد که برای مرحله بعدی، بتوان به آن توکل کرد» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۷۰).

واکنش‌های دینی

به نظر جیمز، کسی که در مواجهه‌ای مستقیم حضور امر الوهی را احساس می‌کند، ممکن است که واکنش‌های خاصی از خود بروز دهد. این واکنش‌ها را، به یک معنا، می‌توان واکنش‌های تام شخص به زندگی و جهان دانست. در واکنش‌های دینی، از یک‌سو، صاحب تجربه دینی معتقد است که: «هر آنچه در عالم وجود دارد، با هر شکل و ظاهری که از خود نشان دهد، بیهوده و عبث نیست» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۷). بلکه «این جهان عینی بخشی از عالم روحانی‌تر است که این دنیا مفهوم اصلی خود را از آن می‌گیرد» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۳۱). از سوی دیگر، او احساس می‌کند که در برابر این واقعیت برتر، باید با روحیه‌ای جدی واکنش نشان دهد. از این‌رو، جیمز اظهار می‌کند که: «لوهیت برای ما باید فقط به معنای واقعیت اصیل و اولیه‌ای باشد که آدمی احساس می‌کند که باید با وقار و سنگینی و نه با دشنام و مزاح به آن واکنش نشان دهد» (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۸).

تجربه دینی^۱

چنانکه گفتیم، از نظر جیمز، ماهیت دین را باید در تجربه‌های شخصی‌ای جست که از سنخ احساساتند، احساساتی که متعلقشان «امر الوهی» است. اما، در اینجا می‌توان پرسید که چگونه می‌توان چیزی را که با چشم نمی‌توان دید (یعنی، «عالم غیب» را) احساس کرد. جیمز می‌کوشد که از منظری روان‌شناختی به این پرسش پاسخ دهد. او «با رد باورهایی که بر استدلال‌های عقلی استوارند، مانند استدلال‌هایی که برای اثبات وجود خدا از راه توسل به نظام

طبیعت اقامه شده‌اند، بر وجود نوعی احساس حضور واقعیت در دستگاه ادراکی ما که نافذتر و کلی‌تر از حواس خاص ماست، تأکید می‌ورزد (Niebuhr, 1997: 221). مراد جیمز از احساس مذکور، در واقع، «نوعی استعداد و آمادگی در انسان است که امور واقعی را که با حواس معمولی نمی‌توان آنها را نمی‌توان یافت، درک می‌کند» (آذربایجانی، ۱۳۹۰: ۱۹۴).

به عقیده جیمز «این احساس واقعیت هم به موضوعاتی انتزاعی چون روح، خدا و جاودانگی، که در عین نداشتن محتوای حسی معنای روشنی برای اعمال ما دارند و هم به واقعیت‌های شبه‌محسوسی که مستقیماً ادراک می‌شوند، مربوط می‌شود» (Niebuhr, 1997: 221) او درباره احساس کردن واقعیت موضوعاتی انتزاعی چون خدا، به این نکته اشاره می‌کند که قوت چنین احساسی می‌تواند چندان باشد که «تمام زندگی ما تحت جاذبه احساس وجود چیزی که به آن اعتقاد داریم، قرار گیرد» (جیمز، ۱۳۹۳: ۷۶). جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی توجه خویش را بیشتر به نیرومندترین و کامل‌ترین صورت تجربه‌های دینی؛ یعنی، تجربه‌های عرفانی، معطوف می‌کند و می‌کوشد تا با نگاهی پدیدارشناسانه ویژگی‌های مشترک چنین تجربه‌هایی را به دست آورد. به نظر جیمز، همه تجربه‌های عرفانی چهار ویژگی دارند که عبارتند از: وصف‌ناپذیری، داشتن کیفیت معرفتی، زودگذری و انفعالی بودن. حال می‌کوشیم که هر یک از این چهار ویژگی را، به اجمال بیان کنیم.

۱. وصف‌ناپذیری^۱

به عقیده جیمز «...اشخاصی که تجربه‌های عرفانی داشته‌اند، پس از بازگشت به حالت عادی آگاهی احساس می‌کنند که محال است که آنچه را که در تجربه عرفانی برایشان رخ داده، بتوانند به شیوه مناسبی بیان کنند. آنان درمی‌یابند که واژه‌ها، عبارت‌ها و جمله‌ها ژرفای تجربه عرفانی‌شان را به درستی تاب نمی‌آورند. وصف آن تجربه‌ها مطلقاً کافی نیست و نه آنچه را که تجربه شده، به درستی باز می‌نمایاند و نه چنان است که دیگران بتوانند، به نحو معناداری، در آنچه صاحب تجربه شخصاً و بی‌واسطه ادراک کرده است، سهیم شوند.

جیمز در این زمینه یادآور می‌شود که تجربه‌های عرفانی بیشتر با احساسات همسویند تا با مفاهیم عقلی، و احساساتی‌اند که بی‌واسطه تجربه شده‌اند» (Barnard, 1997: 13).

۲. داشتن کیفیت معرفتی^۱

اگرچه جیمز تجربه‌های عرفانی را شبیه به حالت‌های احساسی می‌داند، برای چنین تجربه‌هایی شأن معرفتی نیز قائل است. وی در این زمینه می‌گوید: «اگرچه حالات عرفانی خیلی به حالات احساسی شبیه‌اند، اما از نظر کسانی که این حالات را تجربه می‌کنند، این حالات شبیه حالت دستیابی به معرفت نیز هست. به‌زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایق دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیتند و هرچند قابل توصیف نیستند، اما احساس حجیتی به آدمی می‌بخشند که تا پایان عمر اثر آن از بین نمی‌رود» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۳).

۳. زودگذری^۲

با توجه به ماهیت احساسی حالات عرفانی، این حالات «... برای صاحبان آنها مدت زیادی پایدار نیستند، مگر در موارد بسیار نادر. این حالات معمولاً نیم ساعت و یا حداکثر یک یا دو ساعت طول می‌کشند و سپس به حالت عادی برمی‌گردند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۸۰).

۴. انفعالی بودن^۳

اگرچه وقوع تجربه‌های عرفانی را می‌توان با برخی افعال ارادی تسهیل کرد، هنگامی که حالات عرفانی فرامی‌رسند، صاحب تجربه «... احساس می‌کند که اراده‌اش را از دست داده و گویی نیروی برتری او را به تسخیر خویش درآورده است» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۴).

دو ویژگی اخیر؛ یعنی، زودگذری و انفعالی بودن «منعکس‌کننده این احساسند که تجربه در کنترل فاعل نیست. تجربه را نمی‌توان با تصمیم فاعل با راه‌اندازی علل و اسباب

1. Noetic quality

2. Transiency

3. Passivity

عمل آورده و تضمین نماییم. انسان می‌تواند خود را آماده تجربه نماید، ولی تجربه در نهایت به کنترل وی در نمی‌آید» (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

البته جیمز افزون بر چهار ویژگی یادشده، ویژگی‌های دیگری را نیز به‌طور پراکنده در خلال بحث‌هایش برای تجربه‌های عرفانی ذکر می‌کند. به نظر وی، یکی از آن ویژگی‌های دیگر این است که: «در حالات عرفانی، ما هم با مطلق یکی می‌شویم و هم از این اتحاد آگاهی می‌یابیم» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۶۳). یکی دیگر از آن ویژگی‌ها این است که: «به نظر جیمز، تجربه‌های عرفانی بسی نیرومندند. به تعبیر او، تجربه‌ای عرفانی است که شدیداً احساس شود، بسیار برانگیزاننده باشد و بسی بااهمیت باشد» (Barnard, 1997: 17). یک ویژگی دیگر نیز این است که، به عقیده جیمز، تجربه‌های عرفانی «.....باید دگرگون‌کننده باشند و تحولی اساسی در زندگی صاحبانشان پدید آورند». (Barnard, 1997: 18). از باب مثال، اگر شخصی تا هنگام وقوع تجربه عرفانی‌اش زندگی را پوچ و بی‌معنا بداند، پس از چنین تجربه‌ای، باید انقلابی در زندگی او رخ دهد که ارتباط او با جهان و با خودش را یکسره دگرگون کند و شیوه نگرش او به زندگی را تغییر دهد. از لحاظ معرفت‌شناختی نیز «احوال دینی برای کسانی که چنین احوال داشته‌اند، همان‌قدر قانع‌کننده‌اند که تجربه‌های حسی؛ بر طبق رأی او تجربه‌های دینی برای صاحبانشان در مقام توصیف کاملاً معتبرند و در مقام تصویب و توجیه حق هم دارند که چنین باشند. اما برای دیگران لزوماً چنین حجیت و اعتباری ندارند» (عباسی، ۱۳۹۱: ۳۹). لذا، تجربه‌های عرفانی را می‌توان صرفاً فرضیه‌هایی دانست که از وجود واقعیت مطلق در ورای این جهان حکایت می‌کنند.

از آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که، از نگاه جیمز، گوهر دین را باید در دین شخصی یا به عبارت دقیق‌تری، در تجاربی جست که در آن، شخص حضور امر الوهی را به صورت قدرتی برتر و احاطه‌کننده احساس می‌کند و برخلاف نگرش‌های پوچ‌انگارانه به واقعیت، چنین شخصی همواره جهان را آبستن الوهیت می‌داند. لذا، در نگاه جیمز به معنای زندگی و آلام وجودی، چنین دینی مورد توجه بوده است.

معنای زندگی

به یک معنا، شاید بتوان گفت که مسئله «معنای زندگی» محور اصلی همه مباحثی است که جیمز در کتاب «تنوع تجربه دینی» طرح کرده است. در این زمینه او، در مقام یک روان‌شناس، میان دو سنخ روانی؛ یعنی، اشخاص سلیم الذهن^۱ و روح‌های بیمار^۲، تمایز قائل می‌شود.

از لحاظ روان‌شناختی «اشخاص سلیم الذهن تمایل دارند که همه چیز را در این جهان خوب ببینند. نتیجه این امر نوعی شادمانی ذاتی است، در فضای دینی حاصل آن سپاسگزاری، خشنودی و اشتیاق برای پیوستن به وجود الهی است» (ولف، ۱۳۸۶: ۶۶۶). از همین رو: «آنان کیفر ازلی را نادیده انگاشته و یا حتی آن را انکار می‌کنند و به جای تأکید بر فساد و شرارت انسان بر قدر و منزلت او اصرار می‌ورزند. آنان دلمشغولی همیشگی مسیحیت قدیم با رستگاری روح را نه قابل تحسین، بلکه امری بیمارگون و سزاوار سرزنش می‌دانند». (جیمز، ۱۳۹۳: ۱۵۸). چنین اشخاصی از تحمل رنج‌هایی که ما در زندگی می‌بریم، ناتوانند و بیشتر روی به سوی شادی و نشاط دارند. آنان کمتر بر وجوه تاریک و مصیبت‌بار زندگی تمرکز می‌کنند و گاهی حتی ممکن است که وجود چیزی به نام «شر» را انکار کنند. اما «فقدان استعداد رنج کشیدن که گویا در اشخاص بسیار سلیم الذهن امری فطری و مادرزاد است، ممکن است که به طور دلخواه و روشمند در دیگران هم پرورش یابد؛ یعنی، در عین اینکه شر و بدی عملاً نادیده گرفته می‌شود، خیر و نیکی آگاهانه جوهر اشیا تلقی شود» (ولف، ۱۳۸۶: ۶۶۶). سرانجام، می‌توان گفت: «که پاسخ برخی اشخاص به مسئله "معنای زندگی" به خلق‌وخوی خوش‌بینانه‌ای وابسته است که آنان را از درک اینکه شر می‌تواند به‌طور جدی وجود داشته باشد، ناتوان می‌سازد» (James, 1943: 2).

در مقابل دیدگاه خوشبینانه به زندگی نگرش کاملاً متضادی وجود دارد که در آن بر عظیم بودن شرارت انسان تأکید می‌شود و از این سخن می‌رود که جنبه‌های شرارت‌آمیز زندگی از خود

1. Health-Minded

2. Sick Soul

ذات آن ناشی می‌شوند و ما وقتی می‌توانیم معنای جهان را به‌خوبی درک کنیم که این جنبه‌ها را هر چه بیشتر در دل خود جای دهیم (جیمز، ۱۳۹۳: ۱۶۲ - ۱۶۱). جیمز کسانی را که چنین نگرشی به زندگی دارند «روح‌های بیمار» می‌نامد. روح‌های بیمار، برخلاف اشخاص سلیم الذهن «نسبت به ناسازگاری‌های زندگی بسیار حساسند. فردی که روح بیمار دارد، از ناپایداری وجود، حضور فراگیر رنج و چاره‌ناپذیری مرگ در عذاب است...» (ولف، ۱۳۸۶: ۶۶۶). اینان گویی «از بدو تولدشان با روح‌هایی ناتوان از احساس شادکامی^۱ به این جهان پرتاب شده‌اند» (James, 1943: 3). از نظر جیمز «نگرش بدبینانه به زندگی تا حدی منشأ زیستی دارد، ولی منشأ اصلی روانیش همواره تضاد میان رویدادهای طبیعی و اشتیاق قلبی برای اعتقاد به این است که در ورای جهان طبیعت روحی الهی وجود دارد که جهان طبیعت تجلی اوست» (James, 1943: 9-10). از این لحاظ، می‌توان گفت که «بدینی اساساً نوعی بیماری دینی است. بدینی چیزی جز نیازی دینی که پاسخ‌های متعارف درباره‌اش به‌کار نمی‌آیند، نیست» (James, 1943: 8-9). البته، جیمز یادآوری می‌کند که چنین نیازی فقط از تفکری ژرف در لایه‌های زیرین واقعیت برمی‌خیزد. لذا، «هیچ انسان نابخردی نمی‌تواند گرفتار این نوع از مالیخولیا شود و فقط کسی که بی‌دین است، قربانی آن می‌شود. این حالت مالیخولیایی لرزشی بیمارگونه است که از نیاز دینی برنیامده‌ای نشأت می‌گیرد و صرفاً پیامد گریزناپذیر تجربه‌های شهوانی نیست» (James, 1943: 11).

روح‌های بیمار از راه‌های مختلفی به مغاکی که بر فراز آن ایستاده‌اند، می‌رسند. «سودازدگی دینی»، «ترس از جهان» و «احساس گناهکاری» وضعیت‌های اضطراب‌آلودی هستند که به عقیده جیمز، روح‌های بیمار را به نگرش بدبینانه‌ای به زندگی سوق می‌دهند. در اینجا می‌کشیم که هر یک از این وضعیت‌های اضطراب‌آلود را، به اجمال توضیح دهیم.

سودازدگی دینی^۱

سودازدگی دینی درک موقعیت پوچ و عبث انسان در این جهان است، جهانی که به احساسات و عواطف ما، خواسته‌هایمان و نیز کاوش عقلانیمان بی‌اعتناست. در حقیقت، سودازدگی دینی

نوعی آگاهی از فقدان معناست. حاصل چنین تجربه‌ای گسست ارتباط آدمی با جهان خویش خواهد بود «یعنی، دنیا در فاصله‌ای دور، عجیب و غریب، مصیبت‌بار و غیرطبیعی و مرموز به نظر می‌رسد. رنگ و روی آن از بین می‌رود، و نفَس سرد می‌شود و در چشمانی که به آن خیره شده، هیچ جست‌وجو و تفکری موج نمی‌زند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۱۸۳)؛

ترس از جهان^۱

به عقیده جیمز، ترس از جهان بدترین نوع مالیخولیاست. در این نوع از مالیخولیا «چیزی که ذهن و آگاهی شخص معطوف به آن است، عالم است. اما نه چندان به‌عنوان چیزی بی‌معنا، بلکه به‌عنوان چیزی بد» (تیلور، ۱۳۸۹: ۸۳). به تعبیر دیگر، در چشم‌های بیمار «جهان بیشتر به مگاک ترسناک می‌ماند تا به سرچشمه همیشگی خوشی و لذت» (James, 1943: 6).

احساس گناهکاری^۲

احساس گناهکاری معمولاً در بستری دینی رخ می‌دهد و برخلاف دو وضعیت اضطراب آلود قبلی، بیش از آنکه امری عینی باشد، به ذات آدمی مربوط می‌شود. در آموزه‌های مسیحیت گناه با جسم و روح آدمی آمیخته است و آدمی را گریزی و گزیری از آن نیست. در واقع، گناه یکی از امکان‌های ذاتی وجود آدمی است. از همین رو، به عقیده جیمز، برخی واکنشی غیرعادی به این امر نشان می‌دهند. چنین کسانی علت همه مصیبت‌هایی را که تحمل می‌کنند، ذات گناه‌آلود خودشان می‌دانند. آنان خودشان را از فراموش‌شدگان می‌انگارند و هیچ راه نجاتی برای خودشان نمی‌بینند.

اما، آیا راهی برای رهایی از وضعیت‌های اضطراب‌آلود یادشده وجود دارد؟ به عقیده جیمز، یگانه راه رهایی از آن وضعیت‌ها «ایمان‌آوری» است. حال، می‌کشیم که مراد جیمز از «ایمان‌آوری» را بیان کنیم.

1. Fear of world

2. Sense of personal sin

ایمان‌آوری^۱

جیمز از پدیده ایمان‌آوری یا تبدل، که نوعی تجربه دینی است، به‌عنوان چرخشی وجودی یاد می‌کند که از طریق آن، روح‌های بیمار از دوپارگی وجودی به یکپارچگی وجودی می‌رسند. در چنین تجربه‌ای، که تغییری ناگهانی و ژرف است، صاحب تجربه حضور قدرت برتری را احساس می‌کند و به درک حقایق پنهانی درباره سرشت جهان نائل می‌آید. همچنین، بر اثر ایمان‌آوری جهان به طرز شگفت‌انگیزی زیباتر و واقعی‌تر به نظر می‌رسد. در این حالت، چهره بیرونی طبیعت عوض نمی‌شود، بلکه فهم و تفسیر ما از معنای آن تغییر می‌یابد. این یعنی اگر طبیعت برای ما مرده بود، اکنون دوباره جان می‌گیرد. این حالت چنان است که در آن همه درها گشوده می‌شوند و همه راه‌ها از نو هموار می‌شوند (جیمز، ۱۳۹۳: ۵۲۰ - ۵۱۹). بدینسان، روح‌های بیمار با چنین تحولی بار دیگر زاده می‌شوند و با تکیه بر قدرتی برتر به زندگی با همه رنج‌هایش «آری» می‌گویند. البته، در اینجا شادمانی روح‌های بیمار، برخلاف شادمانی شخص سلیم الذهن «... ناشی از غفلت نیست، بلکه از فهمی عمیق‌تر و حتی عارفانه نشأت می‌گیرد که دیگر شر طبیعی را مانعی بر سر راه خود نمی‌یابد. بدین‌گونه، روح بیمار وقتی به تجربه رستگاری هم می‌رسد، باز هم منش اصلی خود را حفظ می‌کند، منشی که برای روح دموی یک‌بارزاده ادراک‌ناپذیر است» (ولف، ۱۳۸۶: ۶۷۰).

بررسی نظرگاه جیمز درباره نسبت دین با معنای زندگی و ال‌ام وجودی

بر اساس نظرگاه جیمز درباره دین، تصویری که در مادی‌انگاری علمی^۲ طی سیصد سال گذشته بر اساس نظریه‌های تطورگروانه و فلسفه‌های افزارانگاران از جهان به دست داده شده است، جایگزین تصویر خوشبینانه‌ای شده است که در الهیات طبیعی فیلسوفان عقلی‌مشرقی مانند لایب‌نیتس به چشم می‌خورد. در مادی‌انگاری علمی عقیده بر این است که آنچه بر رفتار اشیا حاکم است، قانون‌ها طبیعی هستند. فرآورده‌های بسیار عالی نبوغ انسانی را کسی که آشنایی

1. Conversion
2. Scientific materialism

کاملی با واقعیت‌ها داشته باشد، می‌تواند بر اساس شرایط جسمانی‌شان محاسبه کند (جیمز، ۱۳۹۱: ۶۸). افزون بر این، «از منظر مادی‌انگاری علمی، همه چیزهای این جهان سرانجام نابود خواهند شد. دستاوردهای گذرا به‌سادگی، بی‌هیچ پژواکی و بدون هیچ خطره‌ای به پایان خواهند رسید. این فروپاشی نهایی جهان از ماهیت مادی‌انگاری علمی، بدان‌گونه که امروزه درک می‌شود، ناشی می‌شود» (Gavin, 2010: 88-89). از سخنان جیمز چنین برمی‌آید که، از منظر مادی‌انگاری علمی، جهان هیچ هدف یا طرح خاصی ندارد و تاروپود آن، از هیچ‌یک از ارزش‌های اخلاقی ما بافته نشده است. در چنین جهان مادی‌ای انسان هیچ تفاوت نوعی خاصی با موجودات دیگر ندارد و سرانجام، او نیز پس از تحمل رنج‌های بسیار خواهد مرد. اینجاست که، به عقیده جیمز، شبیح مرگ بر همه خوبی‌های زندگی سایه می‌اندازد و جلوه و درخشش همه برنامه‌ها و نقشه‌هایی را که برای آینده کشیده‌ایم، از میان می‌برد.

حال، می‌توان پرسید که، در این میان، خوانش دینی از واقعیت چه نقشی در معناداری زندگی ایفا می‌تواند کرد؟ به عقیده جیمز «نه نظم طبیعی واقعیت نهایی، بلکه تصور امیدبخشی از جهان پیچیده و آشفته‌ای که در آن نیروهای روحانی ابدی حرف آخر را می‌زنند، این اطمینان باطنی را برای اشخاص بدبین به‌بار می‌آورد که به‌رغم هرگونه تصور متضادی که شرایط محیطی زیستن در ساحت طبیعی به ذهنشان القا می‌کند، زندگی ارزشمندی را بسازند» (James, 1943: 25-26). جیمز معتقد است که «اگرچه این اطمینان باطنی مبهم و نامعین است، با از بین رفتنش تمام روشنایی و درخشندگی زندگی برای اشخاص بدبین یکباره خاموش می‌شود و بیشتر اوقات نگاه ناامیدانه به زندگی (حالت خودکشی) پس از آن آغاز می‌شود» (James, 1943: 26). بدین ترتیب، از نظر جیمز، ایمان به خدا و ایمان به جاودانگی روح، که در تجربه‌های شخصیمان ریشه دارند، نسبت ما با جهان را یکسره دگرگون می‌کنند و ما اگرچه در جهانی آکنده از واقعیت‌های سخت و خشن به‌سر می‌بریم، با آگاهی از اینکه «شجاعت و صبر و تحملمان در این زندگی روزی به پایان خواهد رسید و در جایی در یک جهان روحانی ثمر خواهد داد» (James, 1943: 26) می‌توانیم با قلبی سرشار از آرامش، زندگی معناداری را تجربه کنیم.

نقد نظرگاه جیمز درباره نسبت دین با معنای زندگی و آلام وجودی

به نظر می‌رسد که آنچه در سخنان جیمز درباره معنای زندگی مفروض گرفته شده، این است که زندگی موقت و گذرا بی‌ارزش است. بدینسان، او می‌خواهد عطش جاودانگی روح‌های بیمار را با دین سیراب کند. در واقع، ساختار استدلال جیمز درباره نقش دین در معنابخشی به زندگی، به صورت زیر است:

۱. زندگی فقط در صورتی ارزش زیستن دارد که موقت و گذرا نباشد؛

۲. ما با ایمان به خدا و ایمان به جاودانگی روح، می‌توانیم امید داشته باشیم که پس از مرگمان زندگی جاودانه‌ای خواهیم داشت؛

۳. بنابراین، ایمان به خدا و ایمان به جاودانگی روح، دو مؤلفه معنابخش به زندگی آدمی هستند.

اما، استدلال مذکور چند اشکال دارد که به ترتیب بیانشان می‌کنیم.

اشکال اول

در مقدمه اول آن استدلال تناقضی نهفته است. زندگی به این دلیل پوچ و بی‌معنا انگاشته می‌شود که در نهایت، دستِ قدرتمندِ مرگ، مهرِ بطلانی بر آن می‌زند. اما مرگ را فقط در صورتی می‌توان پایانِ ناخوشایندِ زندگی دانست که خودِ زندگی ارزشِ زیستن داشته باشد. به عبارتی، ما نمی‌توانیم همزمان هم از کوتاهیِ زندگی و هم از پایانی که در انتظار ماست، شکایت کنیم. زیرا این مانند آن است که کسی هم به طعمِ بدِ غذا و هم به کم بودن آن اعتراض کند؛

اشکال دوم

اشکالِ دیگر استدلالِ مذکور این است که صرفِ جاودانگی و برخوردارگی از زندگی نامتناهی سببِ معناداریِ زندگی نمی‌شود؛ زیرا می‌توان زندگی‌ای را تصور کرد که تهی از معنا و سرشار از رنج‌های عَبت است و در عین حال، تا ابد ادامه دارد. در چنین وضعیتی، شاید اولین چیزی که آرزو می‌کنیم که از شرش خلاص شویم، خودِ همین جاودانگی

باشد. بنابراین، اگر قدری دقیق‌تر به مسئله بنگریم، می‌توان گفت که آنچه، در وهله اول، برای ما اهمیت دارد، تجربه لحظاتی سعادت‌آمیز است، فارغ از اینکه این لحظات کوتاه باشند یا پس از مرگ نیز ادامه داشته باشند. از همین‌رو، چنانکه گرت تامسون گفته است، می‌توان گفت که «زندگی سعادت‌مندانه جاودان، خوب و معنادار خواهد بود، درست به این دلیل که هر لحظه از زمان، لحظه سعادت‌آمیزی است و خواهد بود» (تامسون، ۱۳۹۴: ۳۱). به این ترتیب، اگر معتقد باشیم که پس از مرگمان زندگی سعادت‌مندانه جاویدان و معناداری خواهیم داشت، می‌توان گفت که زندگی سعادت‌مندانه گذرا نیز معنادار بود؛

اشکال سوم

در مقدمه اول، مرگ شر انکارناپذیری دانسته شده که همه کوشش‌های ما را بی‌ارزش می‌کند و ما را از رسیدن به سعادت بازمی‌دارد. اما، آیا به‌راستی مرگ شاهد لذات و زیبایی‌های زندگی را در کام آدمی تلخ می‌کند؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که اگرچه مرگ ما جزء جدایی‌ناپذیری از سرنوشت ماست، نیروی آن صرفاً به پایان بخشیدن به همه امکان‌های ما معطوف نیست، بلکه مواجهه با مرگ و مرگ‌آگاهی، می‌تواند ما را با جدیت و عزمی راسخ به‌سوی تحقق امکان‌های کنونی‌مان پیش براند، امکان‌هایی که، در غیر این صورت، می‌توانستیم تحققشان را به آینده‌ای دور موکول کنیم. در واقع، ما با آگاهی از فناپذیری خودمان، با توجه و اهتمام بیشتری به‌گزینش دست می‌یازیم و از امکان‌هایی که در اختیار داریم، بیشترین و بهترین استفاده را می‌کنیم. در چنین وضعیتی، به‌جای توجه به فروع زندگی، می‌کوشیم تا استعدادهای ذاتی خویش را شکوفا سازیم و برای دیگران نیز سودمند باشیم. لذا، می‌توان گفت که، به‌طور کلی، مرگ ضعف و رخوت را از چهره زندگی می‌زداید و جان تازه‌ای بدان می‌بخشد. از همین‌رو، چنانکه مارتین هایدگر نیز معتقد بود، می‌توان گفت که «اگر اندیشه به مرگ وجود نداشته باشد و آینده تا بی‌نهایت ممتد فرض شود، آنگاه هیچ آگاهی بزرگی از فوریت یا مسئولیت در زندگی وجود ندارد» (مک‌کواری، ۱۳۹۳: ۶۹).

نتیجه‌گیری

از نگاه جیمز، دین عبارت است از تجربه‌ای که از سنخ احساسات و عواطف است و آموزه‌ها و شعائر و مناسک، روبنای دین به‌شمار می‌روند. در واقع، می‌توان گفت که نگاه جیمز به دین، نگاهی روان‌شناختی است که در آن عمدتاً بر وجه احساسی و عاطفی دین تأکید می‌رود. درباره نقش دین در معنابخشی به زندگی، جیمز منشأ نگرش بدبینانه به زندگی را افزون بر آسیب‌های ساختار عصبی، از لحاظ روانی، نوعی تضاد میان درون و بیرون روح‌های بیمار می‌داند. به تعبیری، در درون روح‌های بیمار، فریاد نیاز به وجود روحی الهی، که بنیاد جهان بر آن استوار و ضامن نظم پایدار است، شنیده می‌شود، ولی در بیرون از آنها در مادی‌انگاری علمی چیز دیگری گفته می‌شود. جهان، از منظر مادی‌انگاری علمی، واقعیتی سرد و بی‌روح است که بی‌هیچ غایتی روی به‌سوی نابودی دارد. در چنین جهانی، انسان نیز همانند موجودات دیگر، فرجامی جز نیستی ندارد. آنچه ذهن جیمز را برآشفته می‌کند، همین پایان مصیبت‌بار زندگی است. اما، به عقیده او، ایمان به خدا و ایمان به جاودانگی روح، که در تجربه‌های شخصی ریشه دارند، نگرشی به مرگ را سبب می‌شوند که بر اساس آن، مرگ گذرگاهی به سوی حیاتی ابدی است. در واقع، دین تفسیری از زندگی به‌دست می‌دهد که موجب امنیت خاطر و کاهش اضطراب مرگ و به تبع آن، موجب معناداری زندگی می‌شود. مجموعه متنوعی از شواهدی که جیمز در کتاب «تنوع» گرد آورده، گواهی است بر اینکه پدیده ایمان‌آوری، که تجربه‌ای دینی است، می‌تواند چنان دگرگونی عظیمی در زندگی اشخاص پدیدآورد که نگرش آنان به زندگی را یکسره تغییر دهد. اما، آنچه محل نقد است، نه نقش دین در معنابخشی به زندگی، بلکه تصور جیمز از زندگی معنادار است که، بر اساس آن، زندگی موقت و گذرا بی‌ارزش خواهد بود. در واقع، جیمز مرگ را تهدیدکننده معنای زندگی می‌داند، ولی همچنانکه بعضی از متفکران توجه داده‌اند، مرگ‌اندیشی به زندگی آدمی معنا می‌بخشد و از آلام وجودی او می‌کاهد.

کتابنامه

۱. آذربایجان، مسعود (۱۳۹۰). *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۵). *دین و نگرش نوین*، تهران: حکمت.
۳. پرادفوت، وین (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. تامسون، گرت (۱۳۹۴). *معنای زندگی*، ترجمه غزاله حجتی و امیر حسین خداپرست، تهران: نگاه معاصر.
۵. تیلور، چارلز (۱۳۸۹). *تنوع دین در روزگار ما*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر شور.
۶. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جیمز، ویلیام (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.
۸. عباسی، بابک (۱۳۹۱). *تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی: بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون*، تهران: هرمس.
۹. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب قم.
۱۰. مک‌کواری، جان (۱۳۹۳). *مارتین هایدگر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۱. ولف، دیوید (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقان، تهران: رشد.
12. Barnard, G.W. (1997). *"Exploring Unseen Worlds"*, State University of New York.
13. Gavin, W. (2010). *"Pragmatism and Death: Method vs. Metaphor, Tragedy vs. the Will to Believe"*, in 100 Years of Pragmatism, John J. Stuhr(ed), Indiana University Press.
14. James, W. (1943). *"Essay on Faith and Morals"*, London: Longmans Green and Co.
15. Niebuhr, R.R. (1997). *"William James on Religious Experience"*, in Cambridge

Companion to William James, Ruth Anna Putnam (ed), Cambridge University Press.

16. Perry, R. B. (1948). "*the Thought and Character of William James*," Vanderbilt University Press.