

عنوان جزوه:

بررسی وضعیت فکر دین در دنیای معاصر

استاد مصطفی ملکیان

سال تدریس: نامشخص

فهرست	صفحه
درآمد.....	۳
دین امر تاریخی یا فراتاریخی.....	۹
کارکرد دین (گذشته، حال و آینده).....	۲۵
ارتباط دین با اخلاق.....	۴۵
دین و عرفان.....	۵۶
دین و ایمان.....	۶۲
ایمان و تعقل.....	۷۰
دفاع رئالیستی از دین.....	۸۰
دفاع پراگماتیستی از دین.....	۸۹
کارکرد فردی و اجتماعی دین.....	۹۲
دین و معنویت.....	۱۰۶

درآمد

تحقیقات دین پژوهانه - که در زبان انگلیسی به همه آنها گفته می شود the study of religion - یک بحث است، فکر دینی بحث دیگری. تحقیقات در مورد دین می تواند هفت قسمت مختلف داشته باشد که البته حصر این هفت قسمت استقرایی است، نه عقلی: ۱. روان شناسی دین، ۲. جامعه شناسی دین، ۳. تاریخ دین، ۴. دین شناسی مقایسه ای یا دین شناسی تطبیقی، ۵. انسان شناسی دین، ۶. فلسفه دین و ۷. کلام.

پنج شاخه از آن هفت شاخه به حق یا باطل بودن یا صدق و کذب دین کاری ندارد. اما بحث دو شاخه آخر یعنی فلسفه دین و کلام - و به تعبیری اثبات - درباره حق و باطل بودن آن است. در دو شاخه آخر، البته اگر کسی موافق دین باشد، دغدغه اثبات حقانیت دین را دارد و کسی که مخالف دین باشد، دغدغه اثبات بطلان آن را دارد و کسی هم که لادری باشد، برایش چندان تفاوتی در این سو و آن سوی داستان نمی کند. مثل اینکه یک آدمی قوی ترین فوتبالیست جهان باشد، ولی نتواند یک مفسر ورزشی خوبی باشد. مفسر ورزشی هم برعکس ممکن است در عمرش یک پا هم به توپ نزده باشد. مفسر ورزشی کسی است که همیشه به فوتبال از بیرون نگاه کرده.

فرق دین پژوه با متفکر دینی این است که متفکر دینی درون دین است، اما دین پژوه از بیرون به دین نگاه می کند و دین را اثبات یا نفی می کند و یا موافقانه یا بی طرفانه سخنانی می گوید. ممکن است یک آدم، هم متفکر دینی باشد و هم دین پژوه. مثلاً علامه طباطبایی که به عانم و آدم به دید دینی نگاه می کرد، یک متفکر دینی بود. یا می شود گفت توشی هیکوایزوتسو یک دین پژوه است و دین پژوهی اش هم راجع به اسلام بوده، اما نمی شود گفت

او یک متفکر دینی مسلمان است. سید حسین نصر هم یک متفکر دینی است، یعنی به عالم و آدم از دید دین نگاه می‌کند و مخصوصاً هم از دید دین خودش و هم گاهی وقتها می‌تواند برود از بالا نگاهی به دین بکند. یک نمونه دیگر که به نظرم می‌آید والتر استیس است. او در مقدمه کتاب *فلسفه و عرفان خود می‌گویند: من در عمرم هیچ تجربه عرفانی نداشته‌ام*.

به نظر می‌آید غائب عرفای دنیای امروز به خواندن کتاب والتر استیس نیاز دارند. چون عارف مثل کسی است که توی استخر دست و پا می‌زند و استیس مثل کسی است که دارد این مسابقه شنا را گزارش می‌کند. بعدها ممکن است خود این شناگر احتیاج داشته باشد گزارش آن گزارشگر را بخواند. استیس بین عرفا تقسیم بندیایی کرده و تمایزاتی بین آنها قائل شده. او در همین کتاب می‌نویسد تمام تحقیقاتی که من می‌کنم روی گزارشیایی است که عرفا از حالات خودشان داده‌اند. آنها خودشان را باهم مقایسه نکرده‌اند، لوازم فلسفی‌اش را استخراج نکرده‌اند، پیش فرض‌هایش را ننهیاده‌اند. من این کار را کرده‌ام. اما خود استیس عارف نیست.

فکر دینی را با عمل دینی هم نباید اشتباه کرد. مثلاً اگر ببینیم اخوان المسلمین در مصر و سوریه چه کرده‌اند، مسأله در عمل دینی و عملی است که متفکران دینی یا متدینان می‌کنند. اینکه آنها در عمل موفق می‌شوند یا نمی‌شوند، به فکر دینی ربط ندارد.

راجع به دنیای معاصر دو دید می‌تواند وجود داشته باشد. یک وقت مرادمان تکنولوژیک یا زمانی است، مثلاً دنیای آخرین ماههای ۱۹۹۹ را منظور داریم. یک وقت فرهنگی را برای دنیای معاصر الگو در نظر گرفته‌ایم. دنیایی که مثلاً ارکون بگوید من مسلمانم و دنیایی که ملا عمر هم در افغانستان

بگویند من مسلمانم، چه معاصریتی با هم دارند؟ به این معنا ممکن است کسی الان در قم زندگی کند که در واقع مثلاً هم عصر با ۹۰۰ سال پیش اروپاست.

می‌خواهیم ببینیم تفکر دینی در یک چنین فضای فرهنگی بین مدرنیسم و پست مدرنیسم چگونه است.

باید منظور خود را تصریح کنیم و مثلاً بگوییم از سال ۱۹۵۰ میلادی را معاصر می‌گیریم، چون جز قرارداد راهی وجود ندارد. معاصر بودن یک مفهوم لغزنده است. به معنای دقیق فلسفی، این لحظه معاصر است و تا گفتیم این لحظه معاصر است، دیگر از معاصر بودن افتاد. چون گذشت. باید دید مراد از این رویکرد و رهیافت چه چیزی است.

گاهی متشکر دینی سؤال یا سؤالات جدیدی را در برابر دین می‌گذارد یا بر سؤال یا سؤالات جدیدی در ارتباط با دین تأکید می‌ورزد، ولی گاهی بر سؤال یا سؤائیهایی که قبلاً طرح شده بود، جواب یا جوابهای جدیدی می‌دهد یا بر آن جواب یا جوابها تأکید می‌ورزد.

این امور خاص در ارتباط با دین را چگونه باید طرح کرد و درباره آنها چه کمکی می‌شود از دین گرفت. مثلاً ممکن است دغدغه شخصی اصلاح اجتماعی یا اصلاح سیاسی یا پیشرفت فرهنگی باشد و می‌خواهد ببیند از دین چه کمک‌هایی می‌شود دریافت. به تعبیر دیگر برای دین یک نقش ابزاری جدی قائل است و می‌گوید همان‌طور که برای پیشرفت از خیلی پدیده‌ها می‌شود سود گرفت، چه بسا از پدیده دین و دیانت مردم هم بشود سود گرفت؛ برای پیشرفت فرهنگی یا از میان بردن مناسد اجتماعی و مناسد سیاسی و امثال ذالک. از این لحاظ می‌شود گفت واقعاً رویکردها و

رهیافت‌های مختلفی برای دین پیدا می‌شود؛ از ناحیه سؤالات، جوابها و دغدغه‌ها.

آیا مراد از رویکرد و رهیافت در مقام توسعه دین است یا تعمیق؟ یک دغدغه، دغدغه توسعه دین است و در واقع می‌خواهد تعداد طرفداران دین را بیشتر بکند. این دو صورت دارد؛ یک وقت من به عنوان متفکر دینی می‌خواهم بی‌دینان را متدین کنم، یک وقت می‌خواهم بی‌دینان را به دین خودم متدین کنم. ولی هر دو توسعه طلبانه است.

یک متفکر هم ممکن است تعمیق جویانه کار کند؛ مثلاً نمی‌خواهد غیرمسلمان را مسلمان کند یا مسلمان غیر شیعی را شیعی کند، بلکه می‌خواهد مسلمان‌ها را مسلمان‌تر کند و مسلمان شیعی را در مسلمانی و تشیع اش راسخ‌تر کند.

برای تعمیق بیشتر باید دین را تبیین کرد، ولی برای توسعه بیشتر باید دین را تبلیغ و از آن دفاع کرد.

بعضی از متفکران دینی، دین را به لحاظ رئالیستی مطالعه می‌کنند و بعضی به لحاظ پراگماتیستی؛ یک وقت تمام دغدغه کسی این است که فلان گزاره‌ای که در قرآن و روایات آمده مطابق با واقع است، حق است، صادق است؛ دیدگاه رئالیستی یا واقع‌گرایانه. یک وقت هم متفکری می‌خواهد بگوید آثار روانی مترتب بر این اعتقاد، بهتر و مطلوب‌تر از آثار روانی مترتب بر اعتقاد به نقیض این گزاره یا بر عدم اعتقاد به این گزاره است. مثلاً ما نمی‌دانیم جمله "من بعمل مثقال ذره خیراً یره و من بعمل مثقال ذره شرّاً یره" درست است یا نه، ولی در نظر بگیرد آثار روانی مترتب بر کسی که به چنین چیزی اعتقاد راسخ داشته باشد، چقدر با کسی که به نقیض این قضیه

اعتقاد دارد متفاوت است. امروزه در میان متفکران دینی گرایش‌های پراگماتیستی خیلی بیشتر شده است. به جای اثبات حق یا باطل قضایا، می‌روند در پی تأثیر اعتقاد یا عدم اعتقاد به گزاره‌ها. از این حیث می‌شود گفت جریان‌های فکری دنیای معاصر به دو قسم رئالیستی و پراگماتیستی قابل تقسیم‌اند. البته ممکن است کسی، هم دید رئالیستی داشته باشد و هم پراگماتیستی؛ مانعة‌الجمع نیست. تفکر کسانی مثل توماس آکوئینی یا - در دنیای معاصر - جان هیک این‌گونه است.

ممکن است مراد از رویکرد ورهیاخت چیز دیگری باشد. مثلاً اینکه کدام متفکر دینی به دین رویکرد سنت‌گرایانه دارد، چه کسی رویکرد تجددگرایانه دارد و چه کسی رویکرد بنیادگرایانه یا حتی پساتجددگرایانه دارد؟ من از کتاب دون‌کیویت - یک روحانی مسیحی که دریای ایمان را نوشته و به فارسی هم ترجمه شده و یک کتاب دیگر هم دارد به نام عرفان و پسامدرنیسم اصطیاد کردم که او پسامدرنیست است. ایشان می‌گویند در دنیای امروز فقط و فقط می‌توانیم بر عرفان هر دینی اصرار بورزیم. بنیه بخش‌های دین باید به زیاده‌دان تاریخ ریخته بشود. در پسامدرنیسم به عرفان هر دینی می‌توانیم تکیه کنیم؛ دیگر نه فقه، نه حقوق و نه کلام و نه حتی اخلاق مشتری نخواهد داشت. شاید بازگشت به بخشی از سنت باشد. چون سنت‌گرایان علاوه بر اینکه مثلاً عرفان را قبول دارند یک بخشهایی از اخلاق را هم قبول دارند، بخشهای کمتری از فقه را هم قبول دارند، برخی از عقاید مابعدالطبیعی دین را هم اعتقاد دارند، اما کسانی مثل کیوپیت اصلاً به هیچ چیزی اعتقاد ندارند و می‌گویند در تجربه دینی فقط عرفان ارزش دارد. چون اگر شما عرفان را از مبادی مابعدالطبیعی‌اش جدا کنید دیگر رنگ دین خاصی را ندارد.

من الان شایگان را پست مدرن می‌دانم، چون برای چنین کسی فقط یک تجربه دینی مانده و ممکن است به آن اعتقاد بورزد. بیشتر عقاید وی در کتاب اسکیزوفرونی (به انگلیسی) است.

دین امر تاریخی یا فرا تاریخی

دین امر تاریخی یا فراتاریخی

دین فراتاریخی است یا تاریخی؟ این سؤال در دنیای معاصر ما خیلی جدی و مهم است.

شک نیست که بعضی از امور فراتاریخی اند و بعضی از امور تاریخی. بعضی از امور در یک دوره خاصی از تاریخ بشر به وجود آمده اند و در دوره دیگری از میان رفته اند. یک شیء مصنوعی مثل کالسکه را در نظر بگیرید؛ مدتهای زیادی بر بشر گذشت که کالسکه وجود نداشت، در یک مقطع خاص تاریخی کالسکه ساخته شد و زمانی دیگر آمد یا خواهد آمد که دیگر کالسکه ساخته نخواهد شد. به این معنا باید بگوییم کالسکه به عنوان یک وسیله حمل و نقل یک امر فراتاریخی نیست، بلکه یک امر تاریخی است. پس معلوم می شود فقط نیازهای یک مقطع خاص تاریخی را جواب می گفته و فقط در یک مقطع تاریخی خاص هم بشر قدرت به وجود آوردن آن را داشته است. مطلب دوم اینکه به نظر می آید اگر به خود یک شیء نظر کنیم تاریخی است، ولی اگر به عنوان انتزاعی آن نگاه کنیم - یعنی به عنوان کلی ای که آن شیء مصداقی از مصادیق آن است - فراتاریخی است. مثال می زنم؛ می شود گفت هر شکل حکومتی را شما در نظر بگیرید تاریخی است. حکومتهای آریستوکراتیک، اشرافیگری، الیگارشیک، تیرانیک و جبارانه در تاریخ وجود داشته و یک وقت هم حکومت هایی براساس قانون اساسی آمده اند و گاه حکومت مشروطه و حکومت سلطنتی، حکومت نخبگان، حکومت ثروتمندان هم داشته ایم. وقتی به حکومت خاصی نگاه

می‌کنیم می‌بینیم در یک تاریخ به وجود آمد و در یک تاریخ از بین رفت، ولی مثل اینکه خود حکومت فراتاریخی است و از آن گریزی نیست. وقتی جامعه‌شناسان به این نکته توجه کردند که گاهی وقتها یک شیوه و شکل و نمونه و مصداق خاصی از یک چیزی تاریخی است، اما گویا عنوان کلی آن مصداق فراتاریخی است، اصطلاح «نهاد» را مطرح کردند. بعضی گفته‌اند که چندین نهاد وجود دارد؛ نهاد ازدواج، نهاد حکومت، نهاد اقتصاد، نهاد آموزش و پرورش. بعضی‌ها گفتند نهاد دین هم وجود دارد. اما از اینکه دین یک نهاد است نباید نتیجه گرفت که یک دین بخصوص نهاد است. آموزش و پرورش از میان رفتنی نیست؛ یک وقت به صورت مطبوعات است و همه جراید کار آموزش و پرورش را می‌کنند، یک وقت به صورت مکتب‌خانه‌ها بوده. یک وقت شفاهی است. گاهی کتبی، گاهی از راه دور صورت می‌گیرد، گاهی از نزدیک، گاهی مستقیم است و گاهی غیرمستقیم، ولی هیچ وقت در طول تاریخ، بشر بدون آموزش و پرورش نمانده است؛ به اینها نهادهای اجتماعی می‌گویند. نهاد آن چیزی است که خودش فراتاریخی است، ولو انواع و اقسام و اشکال و صورتش متغیر باشد. در مثال کالسکه حمل و نقل و ترابری نهاد است، اما یک وقت کالسکه رایج بود، یک وقت گاری، یک وقت کشتی، یک وقت هواپیماست، یک وقت هم ممکن است صدسال دیگر دستگاههایی برای حمل و نقل بیاید که ما حالا اصلاً تصورش را هم نمی‌کنیم. پس حمل و نقل یک نهاد و یک امر فراتاریخی است.

بر سه وجه می‌شود در امر دین نظر کرد؛ یکی اینکه دین خاصی نهاد است که این مقبول به نظر نمی‌آید. مثلاً نمی‌شود گفت مسیحیت یا اسلام یا بودا فراتاریخی است. باید بگیریم هیچ دین خاصی فراتاریخی نیست؛ گویا

هر دینی یک تاریخ تولید و مصرفی دارد و تاریخ مصرفش که منقضی شد از میان می‌رود. دوم اینکه خود دین نهاد باشد که می‌شود امر فراتاریخی. دین می‌ماند، اما هر وقت به نوع و شکلی.

سوم اینکه بگویید دین خاصی نهاد نیست، دین هم نهاد نیست، بلکه یک بخش‌هایی از دین نهاد است. اگر دین - مثلاً - به چهار قسمت قابل تقسیم باشد؛ عقاید دینی، اخلاقیات دینی، عبادیات دینی و تجربه دینی، تنها تجربه دینی فراتاریخی است و بقیه بخش‌ها دیگر نه در دینهای خاص، بلکه حتی در دین به معنای عامش هم ماندگار نیست. از نظر دن کیروپیت بشر پست مدرن همچنان واجد تجربه‌های عرفانی خواهد بود و باب این تجربه‌ها در دوران پست مدرن هم برای انسان باز است، اما فقه از میان خواهد رفت؛ نه فقط فقه مسیحیت، فقه همه ادیان. چون بحث از دین خاصی نیست. تنها خود دین آن هم فقط در بخش تجربه دینی باقی می‌ماند. جامعه‌شناسان می‌گویند به چیزی که همیشه وجود داشته می‌گوییم نهاد. مثلاً می‌گویند ما هر چه به عقب بر می‌گردیم، جامعه‌ای را سراغ نداریم که در آن جامعه ازدواج، اقتصاد، تعلیم و تربیت، آموزش و پرورش، سیاست و دین وجود نداشته باشد، اما اگر هر چه در تاریخ به عقب برگردیم ببینیم فلان چیز در تاریخ وجود داشته، آیا می‌توان نتیجه گرفت که در آینده هم وجود خواهد داشت؟

اتفاقاً این قول در باب دین گفته شده که دین در گذشته وجود داشت، چون بشر اساساً سنتی فکر می‌کرد. یعنی چون در طول تاریخ انسانها همیشه سنتی بوده‌اند، دینی هم بوده‌اند، اما وقتی آدم از سنتگرایی به تجددگرایی و بعداً از تجددگرایی به پساتجددگرایی پا گذاشت، ممکن است دیگر دین

وجود نداشته باشد. آنها گفته‌اند دین امری تاریخی است. یعنی همان طور که زمانی کالسکه و گاری بود و بعد کارکرد و فایده خود را از دست داد، دین هم مال یک مقطع تاریخی خاصی بوده و مسلماً در آن مقطع فایده و کارکرد داشته، اما حالا دیگر فایده و کارکردش را از دست داده است. یک جریان فکری که به جد معتقد است سرتاپای دین یعنی عقاید کلامی، اخلاقیات، عبادیات و حتی تجربه دینی، مال یک دوران تاریخی بوده و کاملاً تاریخی بوده است، نحله‌ای است که از آن تعبیر می‌شود به «پوزیتیویسم فلسفی». سن سیمون و اگوست کنت، معتقدند که دین از آن دوره خاصی بوده و آن دوره دیگر گذشته است. دین دیگر به طور کلی از اعتبار ساقط است. اگوست کنت چیز دیگری به نام «انسانیت» را جایگزین دین کرده است.

اما یک جریان و گرایشی وجود دارد که معتدل‌تر از آن است و می‌گوید دین یک پیام و حرف دارد؛ پیام را تعبیر می‌کنند به message و حرف را تعبیر می‌کنند به letter. یا می‌شود بگوییم دین یک قالب و ظاهری دارد و یک باطن و روحی (spirit). اینها می‌گویند باطن دین فراتر از ظاهری است، قبلاً وجود داشته، الان وجود دارد، در آینده هم وجود خواهد داشت و وثاقت خود را حفظ می‌کند. ولی ظاهر دین تاریخی است. کار متدینان و الهیون هر دین در هر زمانی این است که آن باطن را در ظواهر جدید حفظ کنند. به تعبیری آن شراب کهنه را در جام نو بریزند. اینها که ظاهر را از باطن تفکیک می‌کنند «لیبرالیسم الهیاتی» خوانده می‌شوند. البته لیبرالیسم الهی غیر از لیبرالیسم اخلاقی، اقتصادی و سیاسی است؛ لیبرالیسم الهیاتی به کسانی گفته می‌شود که معتقدند نباید بر ظواهر دین جزم و جمود داشته باشیم، ولی باطن دین را باید حفظ کرد. ما در فقه می‌گوییم هر عصری نیازمند مجتهد و

فقیه زنده است. در واقع ما حاصل سخن این است که هر عصری الهی دان و متکلم زنده می‌خواهد که بیاید آن پیام فراتاریخی را در اوضاع و احوال خاصی در یک قالب خاص بریزد.

اما ما از کجا بفهمیم چه چیزی جزء ظاهر دین است و چه چیزی جزء باطن دین؟ از کجا می‌گویید این باطن ماندنی است؟

یک راه تشخیص ظاهر دین از باطن آن رجوع به خود دین است، چون دین یک نظام هرمی و مخروطی دارد. یعنی دین گفته «کار X را بکنید تا فلان شود» معلوم می‌شود که کار X وسیله‌ای است برای کار فلان، پس این فلان باطن کار X است. مثلاً وقتی قرآن می‌گوید «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم انصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» (بقره/۱۸۳)، یعنی روزه برای تقوی آمده. پس اگر بشود بین این دو یک رابطه برقرار کرد، باید بگوییم این مقدمه است و آن ذی‌المقدمه. حال اگر عندالتحقیق در همین هم دیدید تقوی هم برای چیز دیگری خواسته شده، می‌فهمیم تقوی هم لب دین نیست، پس می‌رویم سراغ چیز دیگر. همچنان در این نظام هرمی می‌رویم بالا و بالا. تا برسیم به یکی، دوتا، سه تا چیز که در رأس هرمند و می‌فهمیم آن‌گوهر دین و روح دین و لب و لباب دین همانی است که در رأس هرم وجود دارد.

راه دیگر تشخیص لب دین این است که ببینیم در میان تمام ادیان جهان با همه تنوعات و تکثرات و اختلافاتی که دارند، چه چیزی مشترک است. مشترکاتی که نه به زمان خاصی اختصاص دارد و نه مکان خاصی. مثلاً اعتقاد هر دینی بر این است که ورای عالم حس و حسیات، جسم و جسمانیات، مادیات و طبیعت، عالم دیگری هست. البته کم و کیف و چند و

چون آن در ادیان و مذاهب محل اختلاف است. آنها معتقدند جهان هستی روبه هدفی است، پس نمی‌رود، در حال یک سیر رو به مقصدی است و اعتقاد دارند زندگی معنادار است، زندگی پوچ و بی‌معنا نیست، اما این (معنا) بین آنها فرق می‌کند. دیگر اینکه همه این ادیان و مذاهب معتقدند نظام جهان، نظام اخلاقی است. هیچ دینی نگفته نظام جهان نسبت به اخلاق بی‌توجه است. ولی خود اینکه نظام جهان نظام اخلاقی است، به دو گزاره منشعب می‌شود؛ اولاً نظام جهان جوری ساخته شده که فهم دارد، یعنی تفاوت بین راست گفتن و دروغ گفتن، تفاوت بین خدمت و خیانت، تفاوت بین تکبر و تواضع، تفاوت بین خیرخواهی و بداندیشی. تفاوت بین غیبت و تهمت و اصلاح ذات‌البین را می‌فهمد. ثانیاً مناسب با این فهم واکنش نشان می‌دهد. در مورد چگونگی آن واکنش هم بین ادیان اختلاف است؛ بعضی به مکافات دنیایی قائلند، بعضی به عقاب و ثواب اخروی قائلند، بعضی به هر دو قائلند و بعضی به نظام کار ما قائلند؛ واکنش‌ها قراردادی‌اند، طبیعی‌اند یا خود عمل‌اند.

چیز مشترک دیگر در همه ادیان اندیشه نجات است. اندیشه نجات هم خود دو گزاره است: اول اینکه همه ادیان آمده‌اند به ما بگویند که وضع موجود نامطلوب است. دوم این که رسیدن از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود امکان‌پذیر است. همه ادیان قائل به امیدند، اما هیچ یک قائل به پیشرفت نیست. اکثر ادیان قائل به پسرفت هستند، ولی آنهایی هم که قائل به پیشرفت نیستند، لااقل قائل به پیشرفت هم نیستند. ادیان می‌گویند کل بشر در حال استکمال نیست، بلکه عکس این است. فلسفه تاریخ دین؛ فلسفه تاریخ امید مدارانه است، ولی پیشرفت مدارانه نیست.

انسان مدرن در عین اینکه قائل به پیشرفت است، امید ندارد. ولی ادیان در حالی که قائل به پیشرفت نیستند، امید دارند. همه ادیان معتقدند موجودی که بالمآل در سرنوشت انسان دخیل است خود آدم است. می‌گوییم بالمآل، چون ممکن است کسی بگوید بعضی از ادیان معتقدند لطف خدا هم هست. اما لطف خدا هم بی‌اساس و مبنا نیست، چون لطف خدا مثل بارانی است که همه جا می‌بارد؛ حتماً یک خصلتی در دیگری بوده که سبب شده این باران رحمت بر کویر وجود او ببارد و بر کویر وجود من نبارد. پس بالمآل خود ما در سرنوشتمان دخیلیم. یکی دیگر از اندیشه‌های اصلی ادیان این است که هر انسانی باید در فکر خودش باشد. نجات هیچ انسانی بدون کمک به دیگران برایش حاصل نمی‌شود.

اما از اینها که بگذریم، بقیه چیزها چه؟ مثلاً در آئین مسیح می‌گویند عشریه بدهید، ولی در احکام اسلامی می‌گویند زکات بدهید. یا مثلاً اگر پیامبر در فنلاند بود یا در دانمارک، سوئد یا نروژ زندگی می‌کرد، نمی‌توانست بگوید «عند زوال الشمس» نماز بخوانید، چون آنجا هفت ماه شب است، پنج ماه روز. در هوای بسیار شفاف شبه جزیره عربستان آدم هم زوال شمس را می‌بیند، هم طلوع الشمس قابل رؤیت است. یا مثلاً چون مردم شبه جزیره از بس آفتاب خورده بودند و از آن بدشان می‌آمد، قرآن می‌گوید در بهشت آفتاب نیست، در عرض «تجری من تحتها الانهار» یعنی از زیر هر تختان آب جاری است. ولی اگر به مردم انگلستان بگویید بهشت جایی است که اصلاً آفتاب به آن نمی‌تابد و همه جا آب راه افتاده، حتماً می‌گویند پس بهشت از انگلستان ما هم بدتر است. اگر بخواهند بهشت را برای مردم انگلستان تعریف کنند باید بگویند، بهشت جایی است که دائماً آفتاب است. چون آنها

از بس ابر و مه و باران و بارندگی دیده‌اند، یک روز که آفتاب است می‌گویند
چه روز عالی و خوبی!

البته لفظ هم می‌تواند از خدا باشد. چون خدا می‌داند مخاطب
مستقیم‌اش عرب آن زمان است. مثلاً «حورالعین» را خود خدا گفته؛ چون که
با کودک سروکارت فتاد / پس زبان کودکی باید گشاد. وقتی بچه با «دوچرخه
برایت می‌خرم» درس خواند و بعدها دید که از راه درس خواندن به صد تا
چیز بهتر از دوچرخه رسید، به من نمی‌گوید بابا آن روز ما را گول زدی و گفتی
دوچرخه برایت می‌خرم. البته گاهی در همین قرآن هم بعد از اینکه تمام اینها
را گفته - برای آدم‌هایی که در همان زمان هم خیلی تشنه و مرده حورالعین
نبودند - عبارت‌های دیگر هم آورده، مثلاً «رضوان الله اکبر». هیچ کدام از اینها
دروغ نیست، چون دروغ وقتی است که من بگویم تو با این کار به نتیجه مثبت
می‌رسی، ولی شما نرسی. یا بگویم با این کار به نتیجه منفی می‌رسی، ولی
نرسی. ولی اگر بگویم با این کار به نتیجه مثبت الف می‌رسی، ولی شما به
نتیجه مثبتی صد درجه بهتر از آن الف برسی، دیگر دروغ نیست؛ به بالاتر از
آن رسیده‌ای.

طبق یک نظر قرآن شمول دارد. یعنی پیام اصلی دین، به‌طور کلی، نه فقط
اسلام، همه ادیان، نه صدقها و قشرها، که آن لب و گوهر اصلی که در صدقها
منظوری و مخفی است، مال همه زمانها و همه مکانهاست. سعادت بشر به
چیز خاصی اناطه ندارد و به وجوب آن منوط نیست. چون اگر به وجوب
چیزی منوط بود، همه کسانی را که از آن وجوب بی‌اطلاع بودند، از این
سعادت محروم کرده‌اند. مثلاً در دین یهود حجاب وجود دارد، در دین اسلام
هم حجاب تشریع شده است، اما در دین مسیح حجاب تشریع نشده است.

اگر سعادت انسان منوط به حجاب باشد، پس خدا مسیحیان را از سعادت محروم کرده و اگر سعادت منوط به حجاب نباشد، پس خدا یهودیان و مسلمانان را از سعادت محروم کرده. یا مثلاً مشروبات الکلی در یهودیت حرام است، در اسلام هم حرام است، اما در مسیحیت حرام نیست؛ ولو بگوییم تا وقتی اسلام نیامده بود، برای مسیحیان حرام نبود و تا اسلام آمد دیگر باید همه‌شان مسلمان می‌شدند و از آن به بعد دیگر شراب برایشان حرام می‌شد، باز هم گفته می‌شود از آمدن حضرت عیسی تا محمد ۶۰۰ سال فاصله است، در این ۶۰۰ سال آدم‌هایی علی‌رغم اینکه مشروب می‌خوردند سعادت‌مند بودند. پس معلوم می‌شود سعادت توقف بر حرمت شرب خمر ندارد. پس باید ببینیم سعادت بر چه چیزهایی اناطه دارد که اگر هر زمانی آن را نداشته باشی، دیگر سعادت‌مند نیستی. مسیحی از راه عشای ربانی سعادت‌مند می‌شود و مسلمان از راه ۱۷ رکعت نماز در شبانه روز. پس سعادت منوط بر هیچ کدام به این صورت خاص نیست. اگر چیزی بین همه ادیان مشترک است لب دین است. فرض می‌کنم همه انسانها طالب استکمال باشند، اما آیا از این نتیجه می‌شود که همه انسانها در حال استکمال هستند؟ همه طالب ثروت‌مند شدن هستند، اما آیا همه ثروت‌مند می‌شوند؟ نه. چون خواست یک چیز فقط به من مربوط می‌شود، اما تحقق‌اش به من و کل عالم مربوط می‌شود.

یک چیز غلطی که به ما گفتند این است که برآورنده هر خواست و نیازی که در انسان وجود دارد، در جهان هست. مغالطه این استدلال اینجاست که یک مقدمه لابد منته در آن فرض شده، ولی اثبات نشده. ثانیاً، سلّمنا که هر دردی که در عالم وجود دارد، درمانش هم وجود داشته باشد، اما الزاماً از

این بر نمی آید که من این درمان را پیدا می کنم. مثال بزنم: اگر سرطان در عالم وجود دارد - طبق نظر گفته شده - حتماً در یک گوشه ای از این عالم درمانش هم باید وجود داشته باشد. این درمان کجاست؟ ممکن است من و شما تا صد سال یا دویست سال دیگر این درمان را در عین حال که وجود دارد، پیدا نکنیم. چون الزاماً هر چیزی را که در عالم هست، پیدا نمی کنیم. آدمهایی که از بدو تاریخ تا الان از سرطان مرده اند، بهترین دلیل اند بر اینکه اگر درمان سرطان در عالم وجود داشته، پیدا نشده.

کسی را بردند کلیسا تا مسیحی اش بکنند. گفت از هر پنج هزار بیمار، یکی شفا پیدا می کند و شما عکس همان را اینجا می زنید، اما عکس آن چهار هزار و نهصد و نود و نه تا جایی زده نمی شود. اشکالی هم که ابن سینا داشت از همین سنخ بود. او چهار تا نیاز ما را نشان داده که چه خوب خدا به فکر بوده، اما اسمی از ۵۰۰ تا نیاز دیگر نمی آورد. وقتی بخواهید یک نظام را نظام خوبی بدانید، کافی نیست تنها به اجزای خویش اشاره کنید، باید کل اجزایش را در نظر بگیرید و بعد نشان بدهید که مجموعه اجزای خویش از مجموعه اجزای بدش بیشتر است، یا اینکه چهار مورد خویش را نشان بدهید و کل آن را خوب فرض بگیرید؟ جالب است که یک جا ابن سینا می گوید: اگر ابروها نبودند، عرق می چکید و می رفت توی چشم ها. چشم هم از جنس پی است و نمک پی را از بین می برد. پس اگر این ابروها نبودند چشم های شما از بین می رفت. اما این همه میکروب که دندان های ما را فاسد می کنند و از شب تا صبح باید از درد نعره بکشیم، چه؟ راما کرشنا یکی از بزرگترین الهیون و متکلمان هندو و در عین حال لیبرال است. مکتب لیبرالیسم در غرب ظهور کرده و غربیان بیشتر مسیحی مسلکند، اما در اسلام

هم می شود لیبرال دینی داشته باشیم. گاندی هم لیبرال و هندو بود.

پس راه اول می گفت بروید درون یک دین [لب آن را بیایید]. راه دوم می گفت از دین بیرون نیایید، ولی از یک دین خاص بیایید بیرون و وجه اشتراک را در کل ادیان پیدا کنید. راه سوم می گوید اصلاً از دین بیایید بیرون؛ لب و گوهر دین را از بیرون خواهید دید. وقتی طبیعت انسان را بشناسید، به چهار چیزی پی می برید: توانایی ها و ناتوانی ها، نقاط قوت و نقاط ضعف انسان. ببینید هر کدام از این نیازها با چه چیزی برآورده می شود؛ بعضی نیازهای ما را نهاد آموزش و پرورش برآورده می کند، بعضی نیازها را نهاد خانواده و ازدواج، بعضی نیازها را نهاد سیاست و حکومت و بعضی نیازها را نهاد اقتصاد، اما یک سلسله نیازها را هیچ نهادی برآورده نمی کند؛ هر چیزی که این نیازها را برآورده کند، می شود گوهر دین و بقیه می شود صدف دین. این روش دیگر کاری به ادیان ندارد، بلکه اول می رود سراغ انسانشناسی و بعد رجوع می کند به دین. مثلاً هر انسانی جاودانگی را دوست دارد، اما اقتصاد و خانواده و سیاست این نیاز را برآورده نمی کند. انسان احساس تنهایی می کند و یک چیزی باید او را از این احساس تنهایی بیرون بیاورد. انسان احساس معنا نمی کند و یک چیزی باید به زندگی انسان معنا بدهد. انسان انسانهای دیگر را دیوار و مانع می بینند و باید یک جوری انسانهای دیگر را یار و یاور خودش ببیند. انسان طالب عصمت است و دوست دارد هر چه کمتر خطا بکند. این قبیل نیازها را دین برآورده می کند. این است که وقتی انسان به محدودیت های خودش پی می برد، به دین رجوع می کند. بنیة چیزهای دین دیگر به اینها مربوط نمی شود و مال زمان و مکان خاص بوده و اصلاً پیامبر هیچ دینی برای آن چیزها نیامده بود.

الان بعضی از رشته‌های علوم انسانی ادعا می‌کنند آن نیازی را که قبلاً دین برآورده می‌کرد، حالا ما برآورده می‌کنیم. مثلاً روان درمانی می‌کنند. وقتی شما عبادت، دعا و مناجات می‌کنید و عبادت‌های پنجگانه را انجام می‌دهید، چه چیزی برایتان حاصل می‌آید؟ می‌گویید اضطراب، تشویش، قلق و نگرانی از وجودم رخت می‌بندند و یک نوع آرامش در من ایجاد می‌شود. یا مثلاً وقتی یک مسیحی می‌رود پیش یک کشیش اعتراف می‌کند، با قبل از اعتراف چه فرقی می‌کند؟ روان درمانی می‌گوید این آرامش را ما می‌دهیم. یا مثلاً روانشناسی انسان‌گرا می‌گوید خیلی از نیازهایی را که شما از دین می‌خواهید، من می‌توانم از راه توصیه‌های خودم برآورده بکنم. هر متدینی فکر می‌کند که دین یک جنس و متاعی عرضه می‌کند که در هیچ مغازه‌ای عرضه نمی‌شود. اما اهل علم می‌گویند ما هم همین جنس و متاع را داریم. آیا از اینکه بشر تا الان در تمام ادیان، زمانها، مکانها و افعال مختلف به این عناصر مشترک معتقد بوده، برمی‌آید که این وضع در آینده هم ادامه پیدا خواهد کرد؟ برتراند راسل که از ضددین‌های قدر بود، مثال جالبی می‌زند. بوقلمون روز کریسمس هم پیش از ظهر انتظار دارد که طبق روال روزهای دیگر برایش غذا بیاورند، غافل از اینکه تمام آن غذاها را به او می‌دهند تا پروارش کنند، این بار بجای اینکه برایش غذا بیاورند، خودش غذای آنها می‌شود. پس بوقلمون اگر از سیر ۱۰ روز گذشته‌اش بخواهد راجع به آینده استنتاجی بکند، غلط است.

اگر کسی بگوید آینده هم مثل گذشته خواهد بود، باید بتواند دو کار بکند؛ یکی اینکه نشان بدهد همه انسانها طبیعت و ماهیت واحدی دارند. دوم اینکه نشان بدهد نیازهایی که دین برآورده می‌کند به این ماهیت نوعیه

واحد تعلق دارد. اما هر دوی‌شان مشکل است، نه مقدمه اول به راحتی قابل اثبات است نه مقدمه ثانی.

در الهیات لیبرال هم یک سخن ناگفته مانده و آن این که فرضاً آن دو مشکل را هم پشت سر گذاشتید - یک مشکل اینکه می‌شود ثابت و متغیر را از هم جدا کرد و دیگر اینکه اینیایی که تا الان ثابت بودند، در آینده هم ثابت خواهند ماند - به‌طور کلی مصادیق این ثابتات چه چیزهایی هستند؟

دین یک بخشی دارد به نام عبادیات که فقه متکفل آن است، یک بخشی دارد به نام اخلاقیات که اخلاق متکفل آن است، یک بخش دارد به نام عقاید که کلام متکفل آن است و یک بخش هم دارد به نام تجربه دینی یا عرفانی. آن را که همه اجماع دارند جزء ثابتات نیست، فقه است و آن را که تقریباً همه می‌گویند جزء ثابتات دین است، تجربه عرفانی است. می‌گویند عرفان برای بشر باقی خواهد ماند. اما دو تایی وسط مانده‌اند (اعتقادات دینی و اخلاقیات). خیلی‌ها معتقدند اخلاقیات دین هم فیکس می‌مانند، مثل اینکه عدل بورزید، راست بگویید، دروغ نگویید، خدمت کنید، متواضع باشید، متکبر نباشید و... اگر چه برخی در این اخلاقیات مناقشه می‌کنند اما به‌رحال اگر بخواهم از فیکس‌ترین به طرف متغیرترین بروم، چنین می‌شود: اول تجربه دینی، بعد اخلاقیات دینی، بعد عقاید دینی و بعد هم عبادیات دینی.

به‌طور کلی به‌نظر می‌آید جهان اسلام سنت را از سایر ادیان جدی‌تر گرفته است. خورشینی مفروضی که در جهان اسلام و بویژه شیعه وجود دارد از همین جاست. شیعه می‌گوید اهل بیت همه چیز را گفته‌اند. کسانی مثل محمدجواد بلاغی یا شرف‌الدین هم وقتی ادیان را بررسی می‌کردند دو عیب در

کارشان بوده است: یکی اینکه می‌رفتند یاد بگیرند برای رد کردن، نه اینکه اول بروند یاد بگیرند و بعد رد کنند یا بپذیرند. دیگر اینکه فقط ادیان ابراهیمی را در نظر می‌گرفتند. هیچ وقت نرفتند از ادیان هندو، بودایی، دائو، شینئو، ذن و کنفسیوس چیزی یاد بگیرند. فقط اسلام، مسیحیت و احیاناً یهودیت را مطالعه می‌کردند. با این که اولاً ما به همه ادیان احتیاج داریم و بعد هم در منطق به ما گفته‌اند از «انسان حیوان است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «هر حیوانی انسان است»، بلکه می‌شود نتیجه گرفت «بعضی حیوانات انسانند». از جمله «هر چه در قرآن است حق است» بر نمی‌آید که «هر چه حق است در قرآن است»، بلکه بر می‌آید که «بعضی از حق‌ها در قرآن است». بنابراین "در جایی غیر از قرآن هم حق وجود دارد". مثلاً $2 + 2 = 4$ «حق است، اما توی قرآن نیست یا «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» در قرآن نیست. باید به این دقت کنیم و اگر دقت کنیم، آن وقت به ادیان دیگر رجوع می‌کنیم. نباید برای رد کردن به ادیان رجوع کرد؛ چه بسا حقایقی در آن ادیان باشد که ما خبر نداریم، باید برویم یاد بگیریم. تلقی من این است که در عصر بعد از انسان معنوی می‌شود، به این معنا که از همه خزانه‌های فکری و معنوی همه ادیان استفاده می‌کند و به این معنا نمی‌توان اسم هیچ دینی را روی بشر آتی گذاشت. نمی‌شود بگوییم مسلمان است و مسیحی نیست و نمی‌شود گفت مسیحی است و مسلمان نیست. بشر خود را از معنویتی که در همه ادیان هست محروم نمی‌کند. یک نکته از این دین یاد می‌گیرد، پنج نکته را از آن دین می‌گیرد. یعنی می‌گوید در این زمینه آئین بودا یک لطایفی گفته که در هیچ دینی نیامده و در آن زمینه اسلام یک چیزهایی گفته که در هیچ دینی نیامده است. کما اینکه من یقین دارم انسان آتی تثلیث مسیحیت را

نخواهد پذیرفت، اما یک چیزهایی را از آن می‌پذیرد، مثل آنجا که مسیحیت می‌گوید هر که به برادرش محبت نکند، نمی‌تواند به خدا محبت بکند و ادعایش گرافه است. آنوقت مجموعه‌ای از مثبتها گرد می‌آید و حشو زوائدش از بین خواهد رفت.

من راجع به دین گفتم و آنها حرفشان راجع به فلسفه، هنر، ادبیات و حتی نظامهای سیاسی هم همین‌طور است. هیچ مکتب سیاسی در آینده تنها مکتب نخواهد بود. نکات مثبتی در لیبرالیسم وجود دارد و نکات مثبتی در... یعنی بشر به یک انتقاط رو می‌آورد. آنها انتقاط در ناحیه دین، فلسفه، ادبیات و حتی علوم تجربی را اخذ و اقتباس می‌دانند. نظر من هم این است. آنها می‌گویند بشر پی برد که هیچ مکتبی نیست که همه چیزش بر حق باشد، هیچ مکتبی هم نیست که همه چیزش بر باطل باشد. هر مکتبی مخلوطی از حق و باطل است و راه اینکه بشر به تعصب و دگم نینند این است که بیاید و نکته مثبتی از این بگیرد و نکته مثبتی از آن و با این نکات مثبت جمعی وضع خود را سامان بدهد.

کارکرد دین (گذشته، حال و آینده)

کارکرد دین در جامعه چه بوده است، چه خواهد بود و چه می‌تواند باشد؟ با سیر به گذشته و با نگاه به عقب باید دید دین چه کارکردهایی در جامعه داشته است. اگر در سؤال اول معتقد باشید دین کلاً امر تاریخی است، چه بسا دیگر در آینده کارکردی نداشته باشد. اما اگر معتقد باشید همه یا بخشی از دین فراتاریخی است، می‌شود گفت در آینده هم وجود خواهد داشت. آن وقت باید بحث و بررسی کرد که دین در آینده چه کارکردی خواهد داشت.

اول باید ببینیم دین کارکردی دارد یا خیر، بعد بگوییم آن کارکرد چیست. سؤال سومی هم در فقره دوم وجود دارد و آن اینکه دین چه کارکردهایی می‌تواند داشته باشد. این دیگر نمی‌خواهد بگوید در آینده چه پیش خواهد آمد؛ می‌خواهد بگوید چه کارکردهایی می‌توانیم از دین انتظار داشته باشیم. به تعبیر دیگر توصیف نمی‌کند، بلکه توصیه می‌کند.

دین گاهی به معنای دین شخصی است و گاهی به معنای دین تاریخی. یعنی گاهی من که متدین هستم دین دارم و آن وقت بحث از دین شخص من است، اما گاهی دین به معنای پدیده تاریخی است. مثلاً دین اسلام در طول تاریخ فلان و بهمان بوده. یکی دین به معنای طرز تلقی معرفتی و عاطفی و احساسی و عملی من در قبال جهان، خودم، خداوند و انسانها، که دین شخصی است، و یکی به عنوان یک پدیده که جنبه اجتماعی و تاریخی دارد. وقتی بنیانگذار هر دین یک سلسله تجارب دینی و عرفانی یافت، آغاز پیدایش آن دین تاریخی است. آغاز دین شخصی ایمان به بنیانگذار دین است، نه تجربه شخصی عرفانی و دینی و مذهبی. دریاب آن تجربه دینی و

عرفانی - که مثلاً برای پیامبر ما رخ داه یا برای هرکسی دیگر از هرگونه مسلکی - که آغاز یک دین تاریخی شد و آن دین تاریخی پدید آمد، دو دیدگاه وجود دارد: یکی دیدگاه از پایین به بالا و یکی دیدگاه از بالا به پایین. دیدگاه اول می‌گوید می‌دانید چرا بنیانگذاران ادیان و مذاهب دارای تجربه دینی و عرفانی می‌شوند و چرا در طول تاریخ ده، پنجاه، صد، هزار، کمتر یا بیشتر آدم تجارب دینی پیدا کردند؟ علتش این است که خدای متعال که آفریننده جهان هستی است یک سلسله صفاتی دارد؛ از جمله: لایبدمنه، قدرت بی‌پایان و خیرخواهی علی‌الاطلاق. این مقدمه اول است.

مقدمه دوم این است که خدای متعال به خاطر آن صفاتی که دارد نمی‌تواند سرنوشت انسانها را به حال خودشان رها کند، یعنی می‌خواهد با انسانها متفاوت با سایر مخلوقات معامله کند؛ نسبت به سایر مخلوقات فقط ربوبیت تکوینی دارد - یعنی آنها را به وجود می‌آورد و حفظشان می‌کند. هر موجودی ایجادش به دست خداست و ابقایش هم به دست خدا و هدایت تکوینی اش هم دست خداست. این را نسبت به آبها، سنگها، خرگوشها و اسبها دارد و نسبت به انسانها هم دارد - اما قصد کرده در مورد انسانها ربوبیت تشریعی را هم اضافه بر ربوبیت تکوینی داشته باشد. خدا خیرخواه است و انسانها را در گمراهی ول نمی‌کند.

دیگر اینکه اگر خدا بخواهد پیام خود را به انسانها برساند از هیچ راهی جز وحی امکان‌پذیر نیست. مثلاً نمی‌شود بگوییم قبول داریم که خدا باید ما را هدایت کند، ولی با ندای وجدان ما را خطاب قرار بدهد و از طریق ارتباط برقرار کردن با ذهن و ضمیر هر انسانی به او بگوید که راحت کدام است و چاهت کدام و سعادت کدام است و شقاوت کدام و چه بکن و چه نکن.

یعنی ندای باطن نمی‌تواند پیام خدا را به گوش ما برساند. اعمال ربوبیت تشریعی فقط از طریق وحی ممکن است و راه دیگری وجود ندارد. این نظر با مثلاً دوئیست‌ها مخالف است که توحید را قبول دارند و در آن مشکلی ندارند، اما در نبوت مشکل دارند. آنها معتقدند نبوت احتیاج نیست و خدا از طریق ندای وجدان هر کسی به او القا می‌کند و پیام می‌دهد و می‌گوید که این کار را بکن و آن کار را نکن، این جوری باش و آن جوری نباش، اینجا سخن بگو و آنجا سکوت کن و امثال ذالک. اما دید دیگر می‌خواهد بگوید که این کار امکان‌پذیر نیست و ارتباط خدا با انسان فقط از طریق وحی باید باشد.

آن وقت مسأله چهارم پیش می‌آید و آن اینکه خدای متعال باید هر از چندگاهی از یک گوشه این کره زمین از بین انسانها یکی را اصطنی و اجتنبی کند، یعنی برگزیند. انبیا را خدای متعال برمی‌گزیند. قاصدها و پیک‌ها و پیامبران و پیام‌آوران او باشند. علامت برگزیده شدنشان این است که به آنها پیام می‌دهد. این پیام‌ها را ما تعبیر می‌کنیم به تجربه دینی و تجربه عرفانی. تجربه دینی از بالا به پایین است. پس این دیدگاه از بالا به پایین است.

اما یک دیدگاه دیگری هم وجود دارد که از آن تعبیر می‌کنیم به دیدگاه از پایین به بالا و می‌گوید هیچ طرح و نقشه‌ای برای اینکه خدا انسانها را هدایت کند ریخته نشده است. خدا همان‌طور که سایر موجودات را با همان نیروهای ادراکی‌شان رها کرده، ما انسانها را هم با همان نیروهای ادراکی‌مان رها کرده است. فقط بعضی از انسانها به لحاظ ساختار روانی جوری هستند که مثل دیگران راضی نمی‌شوند؛ به خاطر اینکه اندازه زودبآوری یا دیربآوری اذهان باهم فرق می‌کند. نظیر این تفاوت در عواطف و احساسات انسانها نیز وجود دارد که زودارضا هستند و برآورنده نیازشان در عالم

طبیعت هست. اما گاهی آدم‌های بسیار نادری در طول تاریخ پیدا می‌شوند که دیرارضا هستند. اینها وقتی از قانع شدن از بیرون ناامید می‌شوند، شروع می‌کنند در درون خود کشمکش کردن و گلاویز شدن؛ هر چه از بیرون ناامیدتر می‌شوند، سیر درونی ادامه پیدا می‌کند تا چشم‌شان به ورای این عالم باز می‌شود. آن وقت یک چیزهایی ورای عالم ظواهر می‌بینند و می‌آیند برای ما می‌گویند.

ممکن است به مرور زمان تعداد این افراد کم شود، اما براینکه قطع شود، دلیلی نداریم. ممکن است همین الان هم مثلاً در یک گوشه تبت، هند یا امریکا یکی از همین تیپ آدم‌ها که دلشان به هیچ چیز خوش نمی‌شود، همان کارها را کند و شاید پیغامی هم از آن بالا برای ما بیاورد.

هر دو دیدگاه می‌گوید که تجربه عرفانی وجود داد، ولی یک دیدگاه می‌گوید این تجربه از پیش مقدر بوده، اما دیدگاه دوم می‌گوید از پیش مقدر نبوده. این دیدگاه از این لحاظ پیامبران را درست مثل دانشمندان می‌داند. آیا مقدر شده بود که خدای متعال کسی به نام نیوتن را مقدر کند که قوانین جاذبه را کشف کند؟ نه. آیا خدای متعال گفته بود من در اوایل قرن بیستم یک ادیسونی پدید می‌آورم که لامپ الکتریکی درست کند؟ نه. منتها ادیسون باهوش و زیل بود و از یک چیزهای دیگر کم گذاشت و رفت دنبال برق و آن را پیدا کرد و از این کشف هم همه نفع می‌برند. پیامبران هم از این فضولها کردند و رفتند و از آن عوالم یک چیزهایی را خبردار شدند و نفعش را همه ما می‌بریم.

فرق دیگری که دیدگاه اول با دوم دارد این است که شاید خود آن پیامبران مثالی هم زحمت نکشیده باشند. از این نظر است که دیدگاه اول

امر و نهی بکند و ما به چشم و گردن می‌گیریم. دین کار عالمان علوم تجربی را می‌کند، منتها عالمان در یک ساحتی کار می‌کنند و اینها در ساحتی دیگر. آیا هر چه عالمان علوم تجربی می‌گویند قبول می‌کنیم؟ آن چه را فیزیک‌دان‌ها و شیمی‌دان‌ها می‌گویند آزمون می‌کنیم و اگر جواب آزمون‌های ما درست درآید می‌گیریم و هر تئوری را که به دردمان نخورد و در آزمون‌ها موفّق نباشد، رد می‌کنیم. یعنی خودمان دست به‌گزینش می‌زنیم و می‌گوییم این حرفی که این فیزیکدان زده درست است، اما آن حرفی که آن فیزیکدان زده درست نیست. در آن تلتی هم بودا و عیسی و مرسی و... مثل فیزیک‌دان‌های مختلف هستند. منتها فیزیک‌دان‌ها از عالم فیزیک برای ما خبر می‌آورند و آنها از عالم ماورای طبیعت خبر می‌دهند. آنجا هم باید حرفهایشان را گوش کنیم و ببینیم چه قسمتی از این حرف قابل قبول است و چه قسمتی از آن قابل قبول نیست. آیا می‌شود این دو تا قول را با هم جمع کرد، یانه؟ خلاصه آنجا هم یک کار پرمحنت و پر دردسر مشکلی بر دوش بشر است که از تمام این پیغامها برخی را گزینش کند. چند بچه کنجکا و رفتند از پشت یک پنجره نگاهی کردند و هر کدام یک گزارشی آوردند که قسمتهایی از حرفهایشان باهم می‌خواند و قسمتهایی از گزارش باهم نمی‌خواند. حالا باید بچه‌ها را بیاوریم و از گذشته‌هایشان تحقیق کنیم ببینیم تیپولوژی روانی هر کدام چه جور است، چشم این تیزتر می‌بیند یا آن، حافظه کدام ضعیف‌تر است، چه کسی چشم‌هایش کمتر می‌بیند، اما آنچه می‌بیند بیشتر در ذهنش می‌ماند و بعد، چه مقدار از این اقوال با هم می‌خواند و چه قدر باهم نمی‌خواند. ما به همین صورت با تجربه انبیا سروکار داریم. می‌گوییم به نظر می‌آید آنها را بودا بهتر فهمیده و انگار اینجا را

تحمّل این را دارد که مثلاً عیسی در همان گهواره بگوید «انی عبدالله آتانی الکتاب وجعلنی نبیا». عیسی نه ریاضت کشید و نه زحمتی، تا به دنیا می‌آید حتی در رحم مادر هم که هست ممکن است پیامبر شده باشد. اما دیدگاه دوم می‌گوید آنها که به یک شکلات و... راضی نشدند و شروع کردند با خوردشان کنجار رفتن، ورزشهای درونی کردن، تأمل، تفکر، مراقبه و فلان و فلان، یک بار هم یک چیزهایی برایشان معلوم شد که برای بقیه معلوم نشده بود.

کارکرد دین این است که دائماً به انسانها بگوید چه کاری بکنند و چه کاری نکنند و انسانها هم در مقابل دین و در واقع در مقابل خدا قرار گرفته‌اند، چون خدا پیغام می‌دهد و آنها باید اطاعت کنند. انسان عبد است و مولا امر می‌کند. این دید در اینجا با دید اول دو فرق اساسی پیدا می‌کند؛ اولاً در اینجا امکان خطا نیست، چون خدا با علم مطلق و قدرت مطلق و خیرخواهی علی‌الاطلاقش قاصدی انتخاب کرده که لااقل پیغام را درست بگیرند و درست هم نگه دارند و درست هم انتقال دهند. اما در دیدگاه دوم کسی به خانه خدا سرک کشیده و او اصلاً خبر هم نداشته و نمی‌خواسته کسی سرک بکشد؛ حالا یک چیزهایی را ممکن است درست دیده باشد و یک چیزهایی را هم نادرست. اینجا هیچ ضمانتی بر صحت گفته‌های او وجود ندارد.

تفاوت دیگر آنجاست که از این دیدگاه خدا پیغام داده و گفته این کار را باید بکنیم و آن کار را نباید بکنیم و دیگر ما حق انتخاب نداریم. اما آنجا آدمهایی آمدند و پیغامهایی دادند و ما هر کدام را خواستیم می‌گیریم و هر کدام را نخواستیم نمی‌گیریم. پس در دیدگاه دوم نمی‌شود بگوییم دین به ما

عیسی بهتر متوجه شده است. خلاصه یک عمل واقعاً جدی و مشکلی برعهده بشر است.

در واقع طبق تلقی دوم انبیا مثل ده تا آدم بینا هستند که در شهر کوران زندگی می‌کنند. و ما نه خود چشم داریم و نه اقوال مردم با هم می‌خواند. دوئیست‌ها در قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ به این دیدگاه قائل بودند و الان هم بسیاری از افراد مثل دوئیست‌ها فکر می‌کنند. دوئیست‌ها اول در آلمان و فرانسه به وجود آمدند. ولی جریان فکری‌شان کم‌کم در کل اروپا گسترش پیدا کرد. آنها دیدگاه دوم را داشتند و می‌گفتند ما نبوت و پیغام بردن و پیغام گرفتن را قبول نداریم، اما قبول داریم که آدم‌هایی گاهی وقتها دارای تجاربی می‌شوند و این تجارب مغتنم است و باید آن را حفظ کرد. معمولاً جمهور مسلمانان و مسیحیان و یهودیان به دیدگاه اول قائلند و دین بودا دیدگاه دوم است. خود بودا اصلاً صراحت دارد که هر چه من می‌گویم شما نباید بپذیرید، تست کنید اگر درست است بپذیرید. معنایش این است که برای من هم امکان خطا وجود دارد؛ تنها دینی که بنیانگذارش صریحاً معصومیتش را نفی کرده. سنتگرایان در همه ادیان و مذاهب دیدگاه اول را دارند، یعنی دیدگاه از بالا به پایین را دارند، اما همه کسانی که به دوئیسم قائل‌اند به دیدگاه پایین به بالا عقیده دارند. دوئیست‌های آن زمان، دوئیست‌های این زمان و پراگماتیسم‌های الهی به این دیدگاه قائل‌اند، مثل ویلیام جیمز، هربرت مید، پیرز و جان دیویی. پراگماتیسم‌های غیر الهی مثل کوآین که دیگر جای خود دارند؛ آنها خدا را هم قبول ندارند. اینها همه خدا را قبول دارند، منتها یکی می‌گوید ما چرا از بالا به پایین است و یکی می‌گوید از پایین به بالا. مثلاً جان دیویی کتاب کوچکی دارد به نام *A Common Faith* یعنی یک ایمان مشترک یا یک

دین مشترک که به فارسی هم ترجمه شده. گفتیم اگر مراد از دین، دین تاریخی باشد، باید گفت تلتی اول - یعنی منشأ دین تاریخی را تجربه دینی بنیانگذاران دین بدانیم - در آن صورت کارکردی که باید انتظار از دین داشته باشیم امر و نهی و ارائه طریق و تحذیر و تشویق و وعده و وعید و این چیزهاست. شما هم در مقابل این امور باید تسلیم محض باشید.

اما اگر تلتی دوم را داشته باشیم، باید قوه نقادی من را در مقابل مجموعه آنچه از عوالم بالا شکسته بسته با عبارتهای مختلف و به هزار آشننگی و اغتشاش به دست ما رسیده به کار بگیریم و صادقانه و با جدیت ببینیم که چه اخباری از عالم بالا را می شود در این مجموعه برگرفت و به مقتضای آن زندگی را سامان داد؛ آن مقدار را که یقین می کنیم به کار می گیریم و در قبال آن مقدار که یقین نمی کنیم وظیفه ای نداریم. این کارکردی است که دین در جامعه ما باید داشته باشد. اکنون به اینکه چنین است یا نیست کار نداریم، چون ما داریم باید ها را می گوئیم.

دین شخصی با ایمان من شروع می شود؛ در مقابل دین تاریخی که با تجربه دینی شخص بنیانگذار شروع می شود. ایمان در واقع یعنی تسلیم شدن به قول کسی، به سبب اعتمادی که به خود او داریم. کسانی که در زمان خود آن شخص زندگی می کنند و با خود او ارتباط دارند، تحت تأثیر ویژگی های شخصیتی آن شخص قرار می گیرند و به او اعتماد پیدا می کنند و به محض اینکه اعتماد پیدا کردند، طبعاً به قولش هم ایمان می آورند. مثلاً وقتی می بینند ظاهر و باطن این شخص مثل هم است و اهل دروغ نیست و نمی خواهد ثروتی برای خود ببندوزد و دنبال نام و نان نیست و رفتارش با بقیه عادلانه یا حتی محسانانه است و نسبت به مردم عدالت و احسان دارد و

زندگی خود او از خیلی از تشویشهایی که آنها دارند خالی است و خیلی از غم‌هایی که بقیه در زندگی دارند، ندارد و آرامش دارد، مجموعاً یک هاله‌ای از عظمت دورش ایجاد می‌شود که به تبع آدم‌هایی که به این آدم برخورد می‌کنند، دیگر به میزان قرب و بُعد و کم و بیشی آشنایشان با این شخص به او اعتماد پیدا می‌کنند و این اعتماد ولو راجع به زندگی این جهانی است، منجر به ایمان می‌شود. اگر گفت من چیزهایی هم از زندگی آن جهانی سرم می‌شود و ورای عالم طبیعت به آن ظرف نقب زدم، از او قبول می‌کنند.

ایمان دینی اکثر قریب به اتفاق مردم، مردمی که با بنیانگذاران مذاهب فاصله زمانی دارند، از القائاتی پدید می‌آید که پدران و مادران بر ذهن آنها کرده‌اند. سطح‌های روین فکر ما خیلی جاهایی سرک کشیده، ولی ته وجودمان همانی هستیم که هفت هشت سالگی بودیم. مکتبی که آن وقت سراغ ما آمده، تا آخر عمرمان برنده است. این است که اگر در دوران کودکی ما را بودایی بار آورده بودند، باور کنید همین‌طور که الان اسم حضرت علی را که می‌شنویم اشک از چشمان جاری و رنگمان متغیر می‌شود، اسم بودا که می‌آمد عرض می‌شدیم؛ نه اینجا و نه آنجا استدلالی درکار است، فقط در اثر القائات و تلقینات دوران کودکی، است که مثل نقش در سنگ می‌ماند. والا چه دلایلی داریم؟ ما که نرفته‌ایم همه مکتب‌ها را ببینیم و همه ادیان را با هم مقایسه کنیم. البته من از کسانی صحبت نکرده‌ام که به صورت شاذ و نادر در سنن بالاتر دین عوض می‌کنند و اصلاً ایمان نو می‌آورند. من قاطبه مردم را عرض می‌کنم. حکم آن استثناها فرق می‌کند. ولی ما که از بچگی این ایمان را می‌آوریم، چه کارکردی از دین انتظار داریم؟

اول کارکرد این ایمان‌های شخصی که از دوران کودکی شکل گرفته،

همرنگی با جماعت است؛ می‌خواهد پرتش نکنند بیرون. اگر من در خانه دو بار نماز نمی‌خواندم، پدرم یکی دو بار کتکم می‌زد و بار سوم از خانه می‌انداختم بیرون. همان‌طور که آداب و رسوم عزا و عروسی و خاکسپاری و همه چیز را ما باید طبق مراسم عمل بکنیم، تا هم‌رنگی با جماعت حاصل بیاید، مجبوریم آیین دین را هم رعایت کنیم. شرکت در اجتماعات میلیونی مثلاً روز عاشورا واقعاً ناشی از تدین است؟ خیر، بحث بر سر این است که آدم بنا به غریزه حفظ حیات - آگاهانه یا غیرآگاهانه - دین می‌ورزد. این غریزه است که به او می‌گوید به هر حال یک مقداری باید با این مجموعه بسازیم تا تک‌نیفتیم، چون هر که توی این زندگی تک افتاد واقعاً بیچاره است و به نظر من می‌آید سخنان جامعه‌شناسانی مثل وبر و دورکهایم واقعاً راست است که کارکرد جدی دین این است که ما را به پیکره جامعه متصل نگه می‌دارد. اینجاست که ممکن است به همین دلیل که می‌خواهد دین این نیازها را برآورده کند، اثر دین جدی‌تر و عمیق‌تر بشود، یا ممکن است اتفاقاً در دینش سست‌تر بشود؛ انسانها بسته به تیپ‌های روانی‌شان چیزهای مختلفی از دین می‌خواهند؛ همه یک چیز نمی‌خواهند. البته در نهایت همه نیازهای فردی‌شان را می‌خواهند.

اساساً گرایش بعضی تیپ‌ها به دین بیشتر از دیگران است. مثلاً هر چه انسان درون‌گراتر باشد، دین‌گراتر می‌شود و هر چه برون‌گراتر باشد، کمتر به دین گرایش پیدا می‌کند. دین از این حیث مثل هنر و ادبیات است. موسیقی دانان بزرگ جهان درون‌گراترین آدم‌ها هستند. ادیبان بزرگ جهان درون‌گراترین آدم‌ها هستند. دین‌های مختلفی در نظر تیپ‌های متفاوتی جلوه خوب می‌دهد؛ مثلاً مسیحیت برای بعضی جذاب‌تر است. اسلام،

صدر اسلام، جنگ و جهاد و اشاعه دعوت خدا، روحیه خاص دیگری را افناع می‌کند. در آیین کنفوسیوس تمام هم و غم معطوف بر این است که یک جامعه انسانی سالم پدید بیاورد. یعنی بیشتر به نیازهای اجتماعی توجه دارد، نه به نیازهای درونی افراد. اگر همه به این دین عمل بکنند، جامعه دارای امنیت، عدالت و رفاه می‌شود، ولو در این جامعه خودکشی هم صورت گیرد دین کنفوسیوس یک جامعه‌ای مثل سوئیس الان پدید می‌آورد که ظاهراًش عیب و ایرادی ندارد. بودا عکس این است. درون‌گراترین آدم‌ها بودایی‌اند. به نظر من کسانی مثل عین‌القضات همدانی، مولانا جلال‌الدین یا ابوالحسن خرقانی تیپولوژی بودائیانه دارند، منتها با ظاهر اسلامی. قصد تحریف اسلام را ندارند؛ ناخودآگاه بخش‌هایی از اسلام در نظرشان بزرگ می‌شود که با این تیپ روانی می‌سازد و بخش‌های دیگر مورد توجه‌شان واقع نمی‌شود. اما اگر آدم برون‌گرا باشد، قسمت‌های دیگری از اسلام را می‌گیرد. اگر کسی برون‌گرا باشد، اولاً به اسلام و یهودیت خیلی بیشتر میل می‌کند تا به آئین بودا. ثانیاً در اسلام هم به فقیش بیشتر توجه می‌کند. یهودیت هم دین پرشریعتی است. حیث سوم ربط دین و تیپولوژی که صبغه خاصی به دین می‌دهد، این است که تیپ‌ها برای نیازهای مختلفی به دین رجوع می‌کنند. یعنی یک تیپولوژی یک نیازی را بیشتر دارد و برای آن به دین رجوع می‌کند، تیپولوژی دیگر نیاز دیگری دارد و برای آن به دین رجوع می‌کند. مثلاً فرض کنید پل تبلیث می‌گوید پنج نیاز مرا به دین کشانده است و در آئین مسیح به دنبال این پنج نیاز می‌گردم. این پنج نیاز را خیلی‌های دیگر احساس نمی‌کنند، آنها هم به همان دین مسیح گرایش پیدا می‌کنند، ولی به خاطر نیازهای دیگری. واقعاً دین سوپرمارکت نیست که همه چیز در آن پیدا

شود و هرکس هر چیزی بخواهد، در آن بیابد.

به طور کلی تحقیق‌های تاریخی نشان می‌دهد که هرچه به عقب بر می‌گردیم دین کارکردهای بیشتری داشته و هرچه در تاریخ به جلو می‌آییم و به حال نزدیک‌تر می‌شویم از تعداد کارکردهای دین کاسته شده است. به طور کلی می‌شود گفت دین در طول تاریخ دو دسته کارکرد داشته؛ کارکردهای فردی و کارکردهای اجتماعی. یعنی دین، هم یک سلسله کارهایی برای فرد از آن لحاظ که فرد است انجام می‌دهد و هم یک سلسله کارهایی برای فرد از آن رو که عضو و در تعامل و کنش و واکنش با سایر اعضای جامعه است انجام می‌دهد. این است که دین در طول تاریخ، هم کارکردهای فردی داشته و هم کارکردهای جمعی. خود کارکردهای فردی دین قابل تقسیم است به کارکردهای زیستی و کارکردهای روانی. جالب این است که اصلاً آغاز دین با کارکردهای فردی زیستی بوده است. از این نظر است که مثلاً در اولین صور دین روحانیان و بنیانگذاران دین بیشتر شغل طبابت داشته‌اند. یکی از مورخان بزرگ دین یک دوره کتاب دارد که سیر همه ادیان را از موقعی که ما می‌شناسیم تا زمان دین اسلام بررسی کرده. عنوان کتابش هم از طبیبان تا محمد است و می‌خواهد بگوید نخستین دین دین طبیبان بوده تا آخرین دین که دین محمد است.

وقتی شخصی بیمار می‌شده یا یک بیماری اپیدمیک و واگیردار پدید می‌آمده، به افرادی رجوع می‌شده که با توسل به جادو و یک سری فوت و فن‌های واسطه‌گرانه این بیماری‌ها را شفا بدهند. این فوت و فن‌ها بین مردم به عالم بالا مربوط می‌شده. به اینها می‌گویند *medicinement* یعنی جادو پزشکان؛ پزشکانی که طبابت می‌کردند، اما نه با ابزار پزشکی، بلکه با توسل

به جادوگری. دین از اینجا شروع شده. در واقع نخستین نطفه‌های پیدایش دین این بوده که مردم به بیماری‌هایی گرفتار می‌شدند، برای درمان راهی نمی‌شناختند و به کسانی پناه می‌بردند که می‌گفتند ما واسطه می‌شویم تا خدا به حال شما شفقت بیاورد و دلش به حال شما بسوزد و از انتقامی که می‌خواهد از شما بگیرد منصرف شود. یا قربانی را از شما به درگاهش می‌بریم تا دلش به وسیله این قربانی‌ها به رحم بیاید و از شما رفع مضرت و بیماری کند. در صور بعدی ادیان هم همیشه برای نیازهای فردی زیستی به ادیان رجوع می‌شد که مهمترینش همین مسأله بیماری‌ها بوده و انواع علاج‌ها. ما الان طب النبی، طب الصادق و طب الرضا داریم. حتی می‌بینیم در دین آخر هم برای مسائل ضعی و زیستی به دین رجوع می‌شده و دین این کارکرد را هم داشته و بزرگان ادیان و مذاهب این سمت را هم به عهده می‌گرفته‌اند. در صور مختلف دین حتی در آخرین آن - به حسب تاریخ که فقط هزار و چهارصد سال از ظهورش فاصله داریم - می‌بینیم برای دفع آفات مزارع و قحط و غلاء و خشکسالی و گرانی اجناس و ارزاق به دین رجوع می‌شده. چقدر ما برای نزول باران ادعیه داریم! یا دستورهایی داریم که اگر هوا به شدت گرم شده، اگر هوا به شدت سرد شد، قحط پیش آمد، غلاء پیش آمد، چه بکنید و چه بخوانید، تا اینکه اگر فلان بیماری عارضتان شد. حتی در مورد کرم خوردگی دندان، خوراک، آشامیدن، پوشاک، مسکن، سفر، قرض، صدقه، و... چه دعاها و اعمالی توصیه شده. هنوز که هنوز است تا بچه مریض می‌شود، نذر اباعبدالله می‌کنند، نذر ابوالفضل می‌کند، سفره می‌اندازد و فلان و بهمان. اینها همه نیازهای فردی - زیستی است. اما نیازهای روانی - زیستی مهمتر و کامل‌تر است. نیازهای زیستی روانی

را هم می‌شود به سه دسته تقسیم کرد: یکی نیازهایی که در ساحت علم و معرفت و عقیده انسان است؛ یعنی به دین رجوع می‌کند تا جواب بگیرد جهان چگونه بوده؟ چگونه هست؟ چگونه خواهد بود؟ انسان قبل از ورود به دار دنیا کجا بوده؟ بعد از خروج به کجا خواهد رفت؟ مسیر جهان هستی به کدام سمت و سویی است؟ جهان محدود است؟ نامحدود است؟ خدایی وجود دارد؟ وجود ندارد؟ چه نیروهایی دست‌اندرکار عالمند؟ فرشتگان کیستند؟ ربط عالم طبیعت به عالم ماورای طبیعت، آینده و گذشته بشر، سیر تاریخی، هدف‌داری یا هدف‌نا‌داری جهان هستی چگونه است؟ یک سلسله نیازهای احساسی - عاطفی به دین داریم که به لذات و آلام مربوط می‌شود؛ خیلی انسانها به دین رجوع می‌کنند تا از لذات بهشتی متنعم بشوند، از عذاب‌های جهنمی مجتنب باشند و به دامش نیفتند. این‌ها که نیازهای مربوط به آن دنیا‌یند. در همین عالم هم خیلی‌ها برای نیازهای روانی به دین رجوع می‌کنند؛ یعنی احساس تنهایی دارند. جاودانگی را دوست دارند - ولی خودشان را با پدیده مرگ روبه‌رو می‌بینند. پدیده مرگ با آن جاودانگی منافات دارد - در نتیجه یک انس و جاودانگی را در دین جست‌وجو می‌کند. یا بعضی‌ها عدالت‌طلبی را در دین برآورده می‌بینند. انسانها دوست می‌دارند که در عالم زیان و ضرر نکنند. پس به دین رومی آورند. و به همین ترتیب است نیازهایی مثل حقیقت‌طلبی و کنج‌کاوی علمی.

این نیازهای روانی شمارش زیادی دارد. مثلاً بعضی گفته‌اند که غریزه جنسی، یک نیاز روانی عمده است که از ناحیه عواطف و احساسات انسانها را به دین سوق می‌دهد. مثل فروید که قائل به این عقیده است. یا

هانری برگسون که می‌گوید جاودانگی دوستی موجب گرایش به دین است. وی در کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین این اعتقاد را تشریح می‌کند. این کتاب را دکتر حسن حبیبی به زبان فارسی ترجمه کرده است. انسان از مرگ می‌ترسد و می‌خواهد در مقابل این مرگ پادزهری ایجاد کند، چون بالاخره مرگ وحشت‌انگیز است. این موضوع سرچشمه‌ای جدی برای رجوع مردم به دین و اخلاق است.

مالینوفسکی ترس از تنهایی را طرح کرده است. او که شاید بزرگترین روانشناس دینی این قرن است، کتابی دارد به نام بشر و دین، انسان و دین. اریک فروم نیز نیاز روانی را علت سوق مردم به دین می‌داند و این نیاز روانی را در جایی گریز از آزادی تلتی می‌کند. وی می‌گوید انسان از آزادی وحشت دارد. به دلیل اینکه اگر آدم آزاد آزاد باشد، مسئولیت همه کارهایش را خودش باید به عهده بگیرد. اینکه تمام مسئولیت به دوش خودش باشد، وحشت‌زاست. بنابراین انسان از آزادی مطلق می‌گریزد؛ دلش می‌خواهد مسئولیت و بارش را روی دوش یک موجود دیگری بیندازد. اما آن موجود به شرطی مسئولیت بار را برعهده می‌گیرد که آدم را یک متدار تحت سیطره و قیمومیت خودش بگیرد. پس به نظر اریک فروم این گریز از آزادی یک نیاز روانی است و انسانها می‌گویند خدایا ما آزادی را به تو می‌فروشیم و در عوض مسئولیت تمام چیزها را به عهده تو می‌اندازیم؛ هر چه گفتمی بکن می‌کنیم، هر چی گفتمی نکن نمی‌کنیم. مثل یک نوکر که آزادی خود را به ارباب خود می‌فروشد و هر کاری هم کرد می‌گوید «المأمورُ معذور»، یعنی من مأمورم و عذر دارم. ایشان معتقد است که ادیان عموماً غیرانسانی و توتالیترنده، به‌خاطر اینکه ما برای این که از مسئولیت‌مان خلاص شویم، برخود

یک حاکم می‌پذیریم و یک روایت، مسیحیت را دین انسان‌گرایانه می‌داند و بودایی‌گری را هم انسان‌گرایانه می‌داند، ولی دین‌هایی مثل یهودیت و اسلام را توتالیتزر.

کسانی مثل مارکوس اورلیوس، راسل و فوئر باخ هم در واقع به نوعی ترس را عامل گرایش به دین می‌دانند، یعنی همان نیاز روانی هر وقت آدم احساس ضعف کند، ترس او را می‌گیرد. منشأ گرایش به دین ترس است و منشأ ترس احساس ضعف است. در واقع منشأ رجوع به دین اینجا همان کارکرد دین است.

مجموعه نیازهای روانی را که انسان به خاطر آن به دین رجوع می‌کند، معمولاً روانشناسان دین احصا کرده‌اند و تقریباً می‌توانم بگویم نزدیک به هفده منشأ را برشمرده‌اند و تبعاً هفده کارکرد هم برای دین پیدا کرده‌اند. این عوامل گاهی منفرداً، گاهی مجتمعاً، دوتا، سه تا یا پنج تا باهم، علت گرایش به دین می‌شود. اینها نیازهای روانی‌اند؛ نیازهای زیستی نیستند و تازه این نیازهای زیستی و روانی همه نیازهای فردی‌اند، ولی گاهی گفته شده دین نیازهای جمعی را برآورده می‌کند و منشأ رجوع به دین همان نیازهای جمعی و اجتماعی است. آن نیازهای اجتماعی معمولاً چهارگونه است: بعضی گفته‌اند انسجام اجتماعی، بعضی گفتند امنیت اجتماعی، بعضی گفته‌اند عدالت اجتماعی و بعضی گفته‌اند برادری اجتماعی. تا اجتماعی نباشد، امنیت و برادری و عدالت و انسجام اجتماعی معنا ندارد. یعنی اگر من تری غار زندگی می‌کردم هیچ‌کدام از اینها معنا نداشت. پس این حواجج اجتماعی است نه فردی. اینها نیازهای جمعی روانی است.

گفتم نیازها را به نیازهای اجتماعی - که همین چهار تا بود - و نیازهای

فردی تقسیم می‌کنیم. نیازهای فردی را به دو دسته تقسیم کردم: نیازهای فردی زیستی و نیازهای فردی روانی. نیازهای فردی روانی سه دسته می‌شوند:

۱. نیازهای فردی روانی مربوط به ساخت عقیده و معرفت.
۲. نیازهای فردی روانی که مربوط به ساخت احساسات و عواطف.
۳. نیازهای فردی روانی مربوط به ساخت عمل. و آن این است که کسانی گفته‌اند انسان به دین رجوع می‌کند برای اینکه بداند عملاً چه جور زندگی کند. معمولاً فقه دینها قومی است، چون چه باید کرد در آنها قومی است. این است که می‌بینید مثلاً دین برای همه چیز دستور دارد؛ از استحمام و دستشویی رفتن گرفته، تا مسائل عمده سیاسی و اجتماعی و اقتصادی. دین واقعاً در گذشته این کارکردها را داشته؛ حالا یک جایی کارکردش قوی‌تر می‌شده، یک جایی ضعیف‌تر. اما آیا همین کارکردها در آینده هم وجود خواهد داشت؟ یعنی می‌شود در آینده هم به این کارکردها امید داشت؟ چون یک بحث این بود که کارکرد دین در جامعه چه بوده است و یکی اینکه چه خواهد بود. پیش‌بینی آتیۀ بشر واقعاً مشکل است، اما به صورت حدسی و غیریقینی به نظر می‌آید که دین شأن نیازهای زیستی‌اش را از دست خواهد داد. یعنی دیگر نمی‌تواند نیازهای زیستی انسان را برآورده کند. متدین‌ترین افراد هم دیگر خیلی کم به *طَب الصادق و طَب الرضا* رجوع می‌کنند.

در باب نیازهای روانی البته می‌شود پیش‌بینی کرد که بشر مدتهای مدید دیگری متکی به دین بماند. چون دین یک سلسله عقاید متافیزیکی را بیان می‌کند که الان بدیل ندارد. اما در باب نیازهای اجتماعی به نظر می‌آید که

جامعه‌های ما الان هم چندان دینی نیستند. به‌طور کلی بعضی از قسمتهای دین محل نقد است. دین اجازه کورتاژ یا سقط جنین را نمی‌دهد، اما اخلاق پزشکی دلایل زیادی ارائه می‌کند که در بعضی موارد این کار لازم است. اخلاق سیاسی هم به عمل مربوط می‌شود. درباره رابطه حاکم و محکوم، والی و موالی‌الله، حاکم و رعایا و... کتابهای زیادی نوشته شده و من گمان نمی‌کنم احکام دینی به همان شکل ادامه پیدا بکنند. نمونه خیلی خوب اختلاف دین با تصمیم‌های بشری حقوق بشر است. آیا پدر و مادر حق دارند عقاید دینی‌شان را در دوران کودکی به بچه یاد بدهند؟ گفته‌اند یک سلسله اخلاق انسانی که در ارتباطات بچه با محیط اطرافش مطرح است باید به بچه یاد داد؛ دروغ نگوید، ظلم، سرقت، قتل، جنایت تقلب، ضرب و شتم نکند. در فلسفه هم آموزش و پرورش محل بحث است که تا چه حدی پدر و مادر حق دارند عقاید و جهان‌بینی و چشم‌انداز و منظری را که از عالم دارند به بچه تزریق کنند. مگر این نیست که پدر و مادری را که به بچه‌ای قارچ سمی بدهند و بچه مسموم یا کشته شود، می‌برند دادگاه؟ آیا پدر و مادر می‌توانند بگویند خودمان آن بچه را ایجاد کرده بودیم و خودمان هم می‌خواستیم مسمومش بکنیم و بکشیمش؟ مسمومیت تنها مسمومیت زیستی است؟ آیا یک سلسله عقاید نیستند که از سم و زهرمار بدترند و شما به بچه‌تان می‌خورانید و ذهنش را پراز خرافات می‌کنید؟ مثلاً کسانی که در آمریکا عضو فرقه نژادپرستانه‌ای به نام کوکلوکستان هستند - و دینشان می‌گوید نژاد فقط نژاد سفید و سیاه‌ها را توی آتش می‌اندازند - حق دارند بچه‌شان را از اول با گرایش‌های آن فرقه بار بیاورند و بگویند بچه خودمان است و خودمان هر کاری بخواهیم با او

می‌کنیم؟ چرا ما آنجاها حکم می‌کنیم که حق ندارند؟ یک ذره دقیق‌ترش شویم ببینیم نکند این عقایدی که ما به بچه‌ها می‌دهیم مثل کوکلوکستان باشد، منتها به یک نوع دیگر. کوکلوکستان‌ها می‌گویند هر که را سفید نیست و سیاه است بکشید، ما می‌گوییم هر که را مسلمان نیست بکشید، هر که را مرتد شد بکشید.

خیلی از کسانی که در زمینه کارکرد دین در جامعه کار کرده‌اند، گرایش‌های روانشناختی دینی یا جامعه‌شناختی دین داشته‌اند. کسانی مثل وبر، دورکهایم و مارکس به جامعه‌شناسی دین توجه داشته‌اند و نحله‌ها و جریان‌هایی ایجاد کردند.

ارتباط دین با اخلاق

یکی از بحث‌های بسیار مهم و حیاتی امروز ارتباط دین با اخلاق است. اگر بخواهیم به طور سیستماتیک در این مورد بحث کنیم، باید گفت اعتقاد کسانی بر این است که دین و اخلاق با هم ارتباطی ندارند، چون اصلاً یک چیزند و یک چیز نمی‌تواند با خودش ارتباط داشته باشد. دین همان اخلاق است و اخلاق همان دین. اینها به هویت (identity) دین و اخلاق حکم کرده‌اند که هر دو یک گرایش است. به نظر می‌رسد کسانی که آیین کنفرسیوس را قبول دارند، کاملاً به این گرایش معتقد باشند. در غرب متفکری به این عقیده قائل بود به نام پارکر. او که در اواخر این قرن نامبردار بود، کتابی نوشت به نام آنچه در مسیحیت ماندنی است. بنا به عقیده وی، فقط اخلاق مسیحی ماندنی است و بقیه اجزا و عناصر مسیحیت از بین می‌رود. ولی بعداً مدعایی از این بالاتر می‌آورد و آن اینکه دین چیزی جز اخلاق نیست و اخلاق هم چیزی جز دین نیست. هر که دینی است، اخلاقی هم هست و هر که اخلاقی است، دینی هم هست.

کسانی که می‌گویند دین و اخلاق دو پدیده‌اند. به دو دسته عمده قابل تقسیم‌ند: عده‌ای معتقدند در عین اینکه دو پدیده‌اند، با هم ربط و نسبتی ندارند؛ آن به یک حوزه مربوط می‌شود و این به یک حوزه دیگر و نفیاً یا اثباتاً به یکدیگر ربطی ندارند. دین غیر اخلاق است به این معنا که نه کل دین است و نه جزئی از دین، اخلاق یک چیز است و دین هم یک چیز دیگر و بی‌ارتباطند. اعتقاد کسانی بر این است که دین و اخلاق دو پدیده است که چند نوع ارتباط باهم دارند:

ستیزه‌جویانه کلی یا ارتباط خصمانه؛ دین غیر اخلاق است، با اخلاق

مخالف است و اخلاق با دین مخالف است. هیچ بخشی از دین با اخلاق سازگار نیست.

ستیزه‌جویانه جزئی؛ دین تا حدی با اخلاق ناسازگار است و به تبع اخلاق هم تا حدی با دین ناسازگار است. به‌طور کلی نمی‌شود گفت کل دین با کل اخلاق ناسازگار است و کل اخلاق با کل دین.

آشتی‌جویانه جزئی؛ تا حدی با هم آشتی دارند. یعنی نمی‌شود گفت کاملاً با هم آشتی دارند، ولی تا حدی دین با اخلاق آشتی دارد و تا حدی هم اخلاق با دین.

آشتی‌جویانه کلی؛ به‌طور کلی با هم آشتی دارند. هیچ‌جا دین با اخلاق منافات ندارد و هیچ‌جا اخلاق با دین.

پس از این حیث می‌شود گفت رابطه اخلاق و دین شش حالت دارد. اما حیث دوم در باب ارتباط نیست؛ در باب نیاز اخلاق و دین به یکدیگر است. در اینجا هم اقوال موجود به دو دسته قابل تقسیم است: نیاز اخلاق به دین و نیاز دین به اخلاق. اخلاق به دین چهار قسم نیاز ممکن است داشته باشد: یک کسانی گفته‌اند اصلاً در تعریف مناهیم اخلاقی چاره‌ای جز رجوع و پیش فرض گرفتن پاره‌ای مفاهیم دینی نیست.

قول دوم می‌گوید برای اینکه چیزی یا یک کاری متصف به اوصاف اخلاق بشود، باید بعضی پیش‌فرض‌های دینی را داشته باشیم. نه در تعریف، بلکه در انصاف یک فعل به وصف اخلاقی.

قول سوم هم می‌گوید برای اینکه فهرستی از خوبی‌ها و بدی‌ها ارائه کنیم به دین نیاز داریم. یعنی عقل بشر به تنهایی نمی‌تواند بفهمد چه کارهایی در عالم بد است و چه کارهایی خوب.

کسانی هم گفته‌اند اخلاق برای ضمانت اجرا به دین نیاز دارد. یعنی اگر مردم بنهمنند بهشت و جهنمی در کار نیست، دیگر کار اخلاقی انجام نمی‌دهند.

اما نیاز دین به اخلاق چیست؟ مهمترین متفکری که در روزگار ما در باب نیاز دین به اخلاق صحبت کرده جان هیک است. جان هیک فیلسوف دین معروف انگلیسی که الان پیرمردی است، می‌گوید دین به اخلاق احتیاج دارد، چون اگر اخلاق وجود نداشته باشد، اصلاً دینی ثابت نمی‌شود. چون تمام دین - دین شخصی - بر ایمان و گفته‌های شخص تکیه دارد. برای اینکه به شخصی اعتماد کنیم، چاره‌ای نیست جز اینکه او اخلاقی عمل کند. اگر شخصی اخلاقی عمل نکند، ما به او اعتماد نمی‌کنیم و وقتی اعتماد نکنیم، به گفته‌های او ایمان نمی‌آوریم و وقتی به گفته‌هایش ایمان نیاوریم، دین شخصی شروع نمی‌شود.

اخلاق هدف است و دین وسیله یا دین هدف است و اخلاق وسیله؟ در اینجا باز دو قول وجود دارد: بعضی گفته‌اند نه این هدف و آن وسیله است و نه این وسیله و آن هدف، بلکه دو ضلع به موازات هم هستند و هیچ‌کدام نسبت به هم هدف و وسیله نیستند. قول دیگر گفته هدف و وسیله وجود دارد. بعضی گفته‌اند دین هدف است و اخلاق وسیله. بعضی گفته‌اند دین وسیله است و اخلاق هدف.

گفتیم در باب ارتباط دین و اخلاق سه بحث مختلف وجود دارد؛ یک بحث این که آیا دین و اخلاق با هم معارضت دارند یا مساعدت. یک بحث می‌گوید دین همان اخلاق است و اخلاق همان دین. بنابر قول پارکر نه معارضت معنا دارد و نه مساعدت. در دین دائر و علی‌الخصوص آیین

کنفوسیوس دین و اخلاق در واقع یک چیزند. هرچه جنبه معرفتی و عبادی یک دین کم بشود، نزدیکی و انطباقش بر اخلاق بیشتر می شود. زیرا دین های ابراهیمی یک قسمت عقاید دارند، یک قسمت اخلاقیات، یک قسمت عبادیات و احیاناً قسمتی هم دارند به نام تجربه دینی. اگر قسمت عبادیات و عقایدش کم بشود، خودبه خود دین و عرفان یک چیز می شوند. معروفترین قول در میان اقوالی که می گیرند دین و اخلاق دو پدیده اند، ولی با هم سازگاری کلی دارند، قول بریث ویت و مکتب اوست. دین آمده برای اینکه ما اخلاقی بشویم و بنابراین هیچ ناسازگاری بین اخلاق و دین وجود ندارد. اعتقاد او براین است که گزاره هایی که به ظاهر هم در دین جنبه اخلاقی دارند، در واقع جنبه اخلاقی دارد. معتقد است حتی گزاره هایی که درباره خدا در دین وجود دارد، گزاره های اخلاقی است. به این معنی که یک انسان عادی گمان می کند به موجودی به نام خدا قائل است و بعد این خدا را دارای اوصافی مثل علم مطلق، قدرت مطلق، خیرخواهی علی الاطلاق، عدالت و امثال و ذلک می کند. ایشان یک مقدمه از فوئر باخ می گیرد که می گوید «جوهر چیزی جز مجموعه اعراض نیست». به عبارت دیگر ذات چیزی جز مجموعه صفات نیست. یعنی وقتی می گوییم آب، چیزی جز رطوبت، جرم، وزن مخصوص، نقطه غلیان، نقطه انجماد، رنگ و خواص دیگر آب در نظر نداریم. فوئر باخ می گوید در واقع آب یعنی مجموعه محمولاتی که بر آب تحمل می شود. نمی توانید بگویید من یک شیء را شناختم و چیزی غیر از اعراض آن بگویند. هر موجودی که در عالم و جهان هستی می شناسید در واقع یکی، دوتا، ده تا، بیست تا، کمتر یا بیشتر از اعراض آن شیء را می شناسید.

مقدمه دوم هم این است که هیچ وقت حب و بغض به جوهر تعلق نمی‌گیرد، به صفات یک شیء تعلق می‌گیرد. هر وقت انسان نسبت به چیزی حبی یا بغضی دارد، آن حب و بغض به صفات و اعراض آن چیز تعلق می‌گیرد. متون دینی و مذهبی می‌گویند خدا وجود دارد. مسلماً وقتی می‌گویند خدا وجود دارد، هیچ راهی برای شناخت خدا ندارند، جز از راه اوصاف او. بعد هم می‌گویند ما این خدا را می‌پرستیم.

پرستش اگر عین عشق نباشد، یکی از مؤلفه‌های عشق است. وقتی من می‌گویم خدا دارای عدالت است و من خدا را دوست می‌دارم، یعنی من عدالت را دوست دارم. وقتی می‌گویم خدا دارای خیرخواهی است و من خدا را دوست دارم، یعنی خیرخواهی را دوست می‌دارم و پس علی‌هذا. علم به موجود به علم به اوصاف آن موجود ارجاع و تقلیل می‌شود. وقتی من خیرخواهی را دوست دارم، این یک وصف اخلاقی من است و روانشناسی اخلاقی مرا نشان می‌دهد. آدم وقتی کتاب مقدس را می‌خواند فکر می‌کند جهان را می‌شناسد، ولی در واقع روانشناسی اخلاقی معتقدان به این کتاب را می‌شناسد.

بنابراین فوئر باخ می‌گفت آب چیزی جز مجموعه اوصاف آب نیست، این هم می‌گوید خدا چیزی جز مجموعه اوصاف خدا نیست.

در قسمت دوم هم که کاری به فوئر باخ نداریم. گفته می‌شود حب و بغض به جوهر تعلق نمی‌گیرد، به اوصافش تعلق می‌گیرد. پس حبی هم که ما به خدا داریم در واقع به خود خدا تعلق نمی‌گیرد، بلکه به صفاتش تعلق می‌گیرد.

یک دید معتقد است که همه جا دین با اخلاق هماهنگی ندارد، ولی در

یک قسمت‌هایی با اخلاق هماهنگی دارد. از جمله قائلان به این دید، کرکگور است. نمونه خیلی خوبش آن وقتی است که خدا به ابراهیم دستور داد فرزند خود را ذبح بکند. آن کودک جنایتی نکرده، تازه اگر هم می‌خواست بکند، قبل از جنایت که نمی‌شود قصاص کرد. اگر کرکگور کتاب مقدس ما را هم می‌شناخت، می‌توانست شواهد دیگری پیدا بکند، مثل داستان موسی و عبد صالح که در قرآن آمده. عبد صالح در آن داستان فرزندی را می‌کشد و می‌گوید چون اگر او را نمی‌کشتم، بیست سال دیگر پدر خود را می‌کشت.

اولاً شما قبل از اینکه قتلی انجام بگیرید نمی‌توانید قصاص بکنید. ثانیاً اصلاً نوبت به انجام جرم هم نمی‌رسد، اما شما کیفر می‌دهید. به نظر می‌آید قصاص قبل از جنایت با اخلاق سازگار نیست.

کرکگور معتقد بود دلیل اینکه اخلاق کاملاً با دین هماهنگی ندارد این است که بخش اعظم دین عشق به خداست. و وقتی کسی عاشق خدا شد دیگر فرمان او را می‌گذارد روی چشمش و دیگر نمی‌گوید بروم اول این فرمان را با ترازوی دیگر مثل اخلاق بسنجم، بعد اطاعت کنم.

علاوه بر مواردی که کرکگور گفته می‌توان نکات دیگری هم اضافه کرد، مثلاً دین بین همکیش و ناهمکیش، زن و مرد، بالغ و نابالغ فرق می‌گذارد. اینها ظاهراً با موازین اخلاقی نمی‌خواند دیتیش بن هافر و بعضی هم مسلمانان او هم به همین قول قائلند. در واقع اگزیستانسیالیست‌های الهی هم قائلند که اخلاق بعضی وقت‌ها با دین نمی‌خواند.

حالا این بحث وجود دارد که اگر اخلاق با دین نخواند، شخص باید جانب اخلاق را بگیرد یا دین را؟ کرکگور می‌گفت متدین راستین آن است که

جانب دین را بگیرد نه اخلاق را. دیتریش بن هافر معتقد بود که باید جانب اخلاق را گرفت نه دین را.

کسانی مثل اشاعره و آنسلم قدیس می‌گویند دین و اوامر و نواهی خدا فوق اخلاق است و هرچه آن خسرو کند شیرین بود. اشاعره صریح می‌گفتند که اگر خدا یزید را به بهشت ببرد و سلمان را به جهنم، هیچ مشکلی نیست. اینها دین را فوق اخلاق می‌دانستند و می‌گفتند ضوابط اخلاق اصلاً حاکمیت ندارد.

کانت هم به یک تعبیر معتقد است اخلاق با دین ناسازگار است. چون دین می‌گوید توبه فکر خودت و سعادت اخروی خودت باش، باید این کار را بکنی، آن کار را نکنی. نظر کانت این بود که تا وقتی به فکر خودت هستی، وارد اخلاق نشده‌ای. کسانی که مصلحت‌اندیش‌ند هنوز اولین گام را در اخلاق برنداشته‌اند. کانتیان همه به این قول قائلند؛ چه کانتیان قدیم و چه نئوکانتیان، مثل ارنست کاسیر که معتقد است اخلاق فوق دین است. آدم تا وقتی متدین است، اخلاقی نیست، یک نوع داد و ستد با خدا دارد. اما در اشاعره فرمان خدا فوق اخلاق است. این دو قول قائلند به این که اخلاق با دین ناسازگار است؛ فوق دین یا پایین دین.

دکارت هم می‌گفت همه چیز دست خداست؛ در عالم، هم واقعیت‌ها دست خداست و هم ارزش‌ها و بنابراین نمی‌شود ارزش‌ها را بر خدا تحميل کرد. حتی می‌گفت اگر خدا بخواهد، دو خط متوازی هم همدیگر را قطع می‌کنند. حرف افرادی مثل پاسکال، مال برانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس نیز همین بود و با درجات مختلف زمام و اختیار اخلاق را داده‌اند دست خدا. یک قول دیگر می‌گوید دین و اخلاق دو چیزند که باهم سازگاری ندارند،

چون به دو قلمرو مختلف مربوط می‌شوند. اخلاق به باید و نباید و درست و نادرست و خوب و بد و فضیلت و رذیلت کار دارد، ولی دین آمده در باب حقیقت‌های هستی برای انسان حرف بزند؛ اگر کسی معتقد باشد که اصلاً دین نیامده به ما ارزش بدهد، فقط آمده دانش بدهد و بگوید زندگی پس از مرگ و غیب و ورای طبیعت چه خبر است، نیامده بگوید چه بکن و چه نکن و اینها را به وجدان اخلاقی خود انسانها واگذار کرده، آنوقت اخلاق و دین نه رابطه سازگارانه با هم دارند و نه ناسازگارانه. چون اصلاً سازگاری و ناسازگاری فرع بر این است که دو چیز راجع به یک چیز حرف بزنند.

بارتلی از این قول طرفداری می‌کند، او یکی از شاگردان پوپر است. بارتلی کتابی دارد به نام *اخلاق و دین*. در آنجا اقوال مختلف درباره اخلاق و دین را بررسی می‌کند. خودش به این قول قائل است که اصلاً دین و اخلاق به دو قلمرو مختلف ربط دارند. گویا نهایت حرفی که دین می‌زند درباره دانشها و روش‌هاست و درباره ارزشها چیزی نگفته است. از ازدواج ارزش و دانش، روش به دست می‌آید. دانش را دین می‌دهد، ارزش را اخلاق. ارزشی که در این بحث گفته می‌شود یعنی آن چیزهایی که درستند. دانش هم یعنی واقعیت‌ها. حال از ازدواج دو امر «دروغ انسان را از واقعیت دور می‌کند» و «باید به خدا نزدیک شد» که یک مطلوب ذاتی است، نتیجه می‌گیریم که نباید دروغ گفت. این «ناباید دروغ گفت» دیگر بحث روشی است؛ ارزشی نیست. به‌خاطر اینکه در اینجا ما با مطلوب لغیره سروکار داریم. یعنی دروغ نباید گفت چون دروغ انسان را از خدا دور می‌کند، نه آنکه خود دروغ گفتن بد باشد.

به مطلوب‌های لذاته می‌گویند ارزش و به مطلوب‌های لغیره می‌گویند

روش. برخی می‌گویند دین مطلوب لذاته را به انسان نداده است. مثل کاری که روانشناسی می‌کند؛ روانشناس هیچ وقت به شما ارزش نمی‌دهد، نمی‌گوید حسد خوب است یا بد، فقط می‌گوید اگر حسد را بد می‌دانید و نمی‌خواهید فرزندان‌تان حسود شوند، ما می‌توانیم روشیایی پیش‌پایان بگذاریم. روانشناس پاره‌ای واقعیت‌های روانشناختی و رفتارشناختی می‌داند. از ازدواج این دانش روانشناسی و آن ارزش اخلاقی یک سلسله روش‌های تعلیم و تربیتی بار می‌آید.

کسانی که معتقدند دین وسیله است و اخلاق هدف. شاید به خاطر اینکه محمد (ص) گفته «انما بعثت لِأتمم مکارم الاخلاق» - «انی بعثت لِأتمم مکارم الاخلاق». اینجا به نظر می‌آید اخلاق هدف است. اما چیزهایی هم در دین آمده که نشان می‌دهد اخلاق هدف نیست. مثلاً قرآن می‌فرماید که موسی به خدا می‌گفت «رب اشرح لی صدري و یسر لی امری و احلل عتدی من لسانی یفتقروا قولی و اجعل هارون اخی، وجعلیم وزیراً لی» و بعد می‌گوید «نکی نسبحک کثیراً و نذکرک کثیراً». که به نظر می‌آید، تمام اخلاقیات وسیله‌اند برای چیز دیگری به نام یاد خدا و ذکر خدا.

به نظر من اینها کاملاً فرموله‌شدنی نیست. واقعاً ما اخلاقی می‌شویم تا متدین بشویم یا برعکس؟ نظر کرگور این بود که ما متدین می‌شویم تا اخلاقی بشویم. اخلاقی شدن یک فاز بالاتر است. اخلاق وسیله است و دین هدف. مثل «بعثت لِأتمم مکارم الاخلاق» و مثل سخن کانت. اما بعضی اقوال هم هستند که می‌گویند، هیچ‌کدام هدف یا وسیله نیستند. هر دو در عرض هم هستند. اخلاقی بودن یک بخشی از زندگی آدم را پوشش می‌دهد، متدین بودن هم بخش دیگری را، آدم هم به این احتیاج دارد و هم

به آن. نه متدین می‌شود که اخلاقی بشود و نه اخلاقی می‌شود که متدین بشود. بلکه می‌خواهد هر دو را داشته باشد. متأسفانه در این بحث پیچیده از بنده چیزی جز اظهار عجز بر نمی‌آید. البته نظر خود من این است که ما عبادیات دین را در خدمت اخلاقیات دین می‌گیریم و بعد اخلاقیات دین را در خدمت تجربه دینی. یک تکه از دین برای اخلاق وسیله است و آن تکه دیگر هدف است برای اخلاق.

والتر ترس استیس یکی از اعظم متفکرانی است که در زمان و ابدیت (Time and Eternity) آورده اخلاق هم در خدمت دین است. بنابراین گویا دین هدف است. بحث مشکلی است و به گوه‌ر و صدف دین ربط پیدا می‌کند و اتخاذ موضوع در آن خیلی دشوار است.

پس بحث نیاز دین به اخلاق و اخلاق به دین بدین قرار بوده است؛ تعریف مناهیم اخلاقی، اتصاف افعال اخلاقی به وصف خوب و بد، تشخیص مصادیق خوب و بد و ضمانت اجرا. کسانی گفته‌اند اخلاق به دین حاجت دارد و در این چهار ناحیه دلیل آورده‌اند. بعضی هم گفته‌اند دین به اخلاق نیاز دارد. مثل جان هیک که می‌گوید اگر اخلاق نباشد دین پا نمی‌گیرد. امکان زندگی بدون اخلاق وجود ندارد و به تبع امکان پدید آمدن دین هم بدون اخلاق وجود ندارد.

بزرگترین کسی که در باب نیاز دین به اخلاق و اخلاق به دین کار کرده، گرین است. نیاز اخلاق به دین در چهار فاز قابل بیان است، ولی نیاز دین به اخلاق در یک فاز بیشتر قابل بیان نیست که اگر اخلاق نمی‌بود، به بنیانگذاران دین اعتماد نمی‌شد و دین پدید نمی‌آمد. پس دین فرزند اخلاق است.

دین و عرفان

یا اصلاً تجربه پیامبرانه با تجربه عارفانه دو سنخ متفاوت است یا از یک سنخ اند؟ این بحثی است که بیش از همه پیروان شلایر مایر و معروف‌ترین شاگردش رودلف اتو طرح کرده‌اند و الان هم علی‌الخصوص در کشورهای آلمانی زین رایج است.

شلایر مایر و رودلف اتو در کتاب بسیار معروف و کلاسیک مفهوم امر قدسی قائلند به این که تجربه عرفانی با تجربه دینی، یا تجربه عارفانه با تجربه پیامبرانه فرق می‌کند و برای هر کدام یک اصطلاح جعل کرده‌اند. برای تجربه پیامبرانه تعبیر numinous experience و برای تجربه عارفانه mystical experience را به کار می‌برند. وجه اشتراکشان غیر متعارف برداشتن است، فرق اصلی‌شان هم این است که در تجربه پیامبرانه (یا نبوی) پیامبر موجود واحدی را تجربه می‌کند؛ در تجربه عارفانه، عارف وحدت موجودات را تجربه می‌کند.

گربه تعبیری کل موجودات هستی را با صرف نظر کردن از این موجود بشدیه π می‌شود و اگر آن را هم وارد محاسبه کنیم، تعداد موجودات $\pi - 1$ می‌شود. اما در حالت دوم تمام موجوداتی که به نظر انسان عادی فراوان می‌آیند در نظر عارف یک موجودند. این موجود دیگر در زمره بقیه موجودات نیست. درست مثل این که انسان عادی که فیزیک نمی‌داند فکر می‌کند آب یک چیز است، بخار آب چیز دیگر و یخ چیز سوم. اما یک فیزیک‌دان می‌گوید این چیز که در سه حالت جلوه می‌کند، همان H_2O است. اما فقط خود تجربه دینی و تجربه عرفانی نیست که با هم متفاوت است. آثار روانی هم که روی شخص عارف و روی شخص پیامبر می‌گذارد

متفاوت است. پیامبر احساس رسالت می‌کند. یعنی احساس می‌کند باید چیزی که دریافت کرده به دیگران هم برساند، تبلیغ کند و دیگران را دعوت کند. ولی عارف این جور نیست روحیه عارفانه باروحیه پیامبرانه فرق می‌کند و از این نظر است که پیامبران معمولاً دینی ایجاد می‌کنند، ولی عرفا در پی ایجاد مسلک و مکتبی برنمی‌آیند. البته بعد طرفدارانشان ممکن است یک مسلک و مکتبی ایجاد کنند، اما خود عارف در صدد این امور نیست، حتی گاهی بر عکس؛ به ناشناخته‌گی‌ها می‌گریزد که مرید و طرفدار پیدا نکند.

پیامبر همواره می‌ترسید که نکند وحی منتقطع بشود: (قدری تقلب و جهک فی السماء فلنولينك قبلة ترضی‌ها). از آن طرف عرفایی بودند که خیلی گرفتار و گرفته این تجارب عرفانی نبودند؛ اگر پیش می‌آمد استقبال می‌کردند و خوششان می‌آمد، اما نگران هم نبودند که نکند این تجربه عارفانه قطع بشود. حتی بعضی از عرفا، هم به خودشان التا و تلقین می‌کردند و هم به دیگران که خیلی در بند این تجارب نباشند، چون عقیده داشتند خود این‌ها از مکاید شیطان است. شیطان دوست دارد سر ما با همین‌ها گرم باشد و از راه اصلی خودمان دور بمانیم.

پس بحث ارتباط دین و عرفان بیشتر در محافل فلسفه دین در کشورهای آلمانی زبان مثل آلمان و اطریش است. این نظریه در کشورهای انگلیسی زبان هم علاقه‌مندانی دارد. مثل وین پراودفوت (Wagne Proudfoot)، کتس، والتر ترنس و استیس. دغدغه اینها همین است که تجربه دینی با تجربه عرفانی چه تفاوتی می‌کند. چه ارتباطی - اعم از ارتباط معارضانه یا ارتباط مساعدانه - بین این دو وجود دارد؟ در این باب بحثهای مفصلی وجود دارد. کسانی که در این باره بیشتر کار کرده‌اند، دو متفکر انگلیسی، خانم مارگاریت

اسمیت و خانم آندره هیل هستند که فعالیت هر دو به نیمه اول این قرن برمی گردد.

مارگاریت اسمیت، هم کارهای کلی انجام داده و هم مطالعات موردی. بهترین مطالعه موردی او مقایسه تعالیم خانم رابعه عدویه از عرفای اسلامی است با تعالیم خود پیامبر و پرسیده آیا این تعالیم واقعاً با هم می سازند؟ وی کتابی نوشته با عنوان رابعه عدویه قدیسه جهان اسلام.

آندره هیل به آثار فلوپین به عنوان یک عارف خیلی پیاداده و آنها را با آثار عیسی به عنوان کسی که تجربه دینی دارد مقایسه کرده. ادیان و مذاهب قائلند که تنرد و تشخص فرد بعد از مرگ باقی می ماند. البته یا زندگی سعادت آمیزی خواهد داشت، یا زندگی شقاوت آمیزی. عرفا معمولاً به این قائل که ما در منشأ اولیه مان مستهلک و فانی می شویم، از فدای فی الله و بقای بالله حرف می زنند و به یک معنا عرفا به بهشت و جهنم قائل نیستند، به نظریه رحمت عام قائلند، معتقد نیستند که رستگاری تنها در دل دین خاصی وجود دارد، معتقدند انسان باید به یک زبانی با خدا سخن بگوید و زبانها هیچ رجحانی بر همدیگر ندارند. انبیا انسانها را به تغییر دین دعوت می کنند، اما عرفا اصلاً به این قائل نیستند که شخص باید دینش را عوض کند؛ به جای توسعه دین به تعمیق دین فکر می کنند و می گویند تغییر دین مضاری دارد. دالایی لاما رهبر بودائیان تبتی جهان که الان نزدیک به هفتاد سال دارد، می گنت من اصلاً نیامده ام شما را به دین بودا دعوت کنم، بلکه آمده ام از شما بخواهم که هر دینی دارید در آن راسخ باشید، من آمده ام تجربه معنوی ام را با شما در میان گذارم. این دین کجا و ما کجا که به هر که می رسیم اول می خواهیم حمد و سوره اش را درست کنیم.

به نظر می‌رسد، هم تعالیم تئوریک و هم تعالیم عملی انبیا با عرفا فرق می‌کند. دین و عرفان چه کمکی می‌توانند به یکدیگر بکنند؟ آیا متدین شدن به یک مذهب خاص، برای رسیدن به یک تجربه عرفانی کمک می‌کند؟ بسیاری از کسانی که در این زمینه کار می‌کنند از جمله فریتیهوف شوان و مارتین لینگز در این زمینه مصرند که بدون سپردن خود به یک سری شریعت، تجربه عرفانی درستی به وجود نمی‌آید.

احمد العربی با تمثیلی گفته احمق است آن فردی که در بیابان تشنگی به او فشار می‌آورد، همه جا را می‌گردد، اما به آب نمی‌رسد و آخر از تشنگی می‌میرد. او می‌گوید تشنه دان آن کسی است که یک جا را انتخاب بکند و هر چه می‌خواهد همان جا را بگردد. آنهایی که در سیر و سلوک عرفانی وقتی چهار روز به دینی متدین می‌شوند می‌بینند تجربه عرفانی حاصل نیامد، می‌روند وارد دین دیگر می‌شوند، در آن هم چهار روز یک سیر و سلوکی می‌کنند و به نتیجه‌ای نمی‌رسند و قس علی هذا، حماقت می‌کنند.

آنها به ضرورت متدین شدن برای عارف شدن ملتزم و معتقدند باید به جمیع لوازم فقه آن دین ملتزم بود؛ نمی‌شود گفت فقط هدف مهم است و وسیله لا بد منه. چه سنتگرایان مسلمان و چه سنتگرایان غیر مسلمان، مثل هیوستین اسمیت که مسیحی است یا کوماراسوامی که هندوست یا پسرش، می‌گویند آدم حتماً باید یک دین خاص داشته باشد؛ عارف بی دین یا عرفان بی دین، اصلاً عرفان نیست. کسانی که به مکتب تئوزوفی theosophy قائلند، اعتقادشان بر این است که احتیاج نیست آدم به یک دین خاص متشرع بشود. بنیانگذار مکتب تئوزوفی خانم لوئی بسانت است. تئوزوفی را می‌شود به حکمت الهی ترجمه کرد و در عصر ما هم خیلی رشد کرده. خانم

لوئی بسانت هندی الاصل و انگلیسی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم زندگی می‌کرد و خود به هیچ یک از ادیان معتقد نبود، بلکه معتقد بود که انسان عارف از هر دینی چیزی برمی‌گیرد. یک نوع التقاط - ولی به هیچ کدام از دین‌های خاص پایبندی نشان نمی‌دهد. وی می‌گوید دین اسلام یک زیباییهای خاص خود را دارد. او در عین حال نه مسلمان بود و نه هندو و نه مسیحی.

ایشان پنج زیبایی در اسلام می‌بیند: وی می‌گوید هر دینی پیچیدگی‌های دارد، اینقدر مناسک و شعائر پیچیده‌ای دارند که لاتعد و لاتحصی، ولی اسلام خیلی ساده است. خصیصه دومی که ایشان در اسلام تشخیص داده، تصور بسیار خالص توحیدی است. در هر دینی کمابیش وجوه شرکی دیده می‌شود، مسیحیت. آیین هندو، حتی آیین یهود، ولی اسلام می‌گوید «هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن، لا اله الا هو». اسلام دین اجتماعی است نمی‌گوید اگر در خفیه و رهبانیت زندگی کنی، اهل نجاتی؛ می‌گوید نجات را باید در دل اجتماع پیدا کرد. زیبایی چهارمی که ایشان برای اسلام قائل است و بر آن تأکید می‌ورزد این است که به طبیعت‌گرایی خیلی توصیه می‌کند، حتی می‌گوید روی خاک بایستید و عبادت کنید. اسلام می‌گوید که «جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً»، کل زمین مسجد من است و کل زمین پاک است. دیگر این که اسلام تنها دینی است که دنیا را فراموش نکرده. همه ادیان برای این که انسان به آخرت برسد، دنیا را قیچی می‌کنند.

دین و ایمان

ارتباط دین و ایمان بحث بسیار گسترده‌ای نیست، ولی خیلی عمیق است. سؤال این است که آیا ایمان جزئی از دین است یا تمام دین و جز آن چیزی در دین وجود ندارد.

ایمان گاهی به موجودی از موجودات جهان تعلق می‌گیرد و گاهی به یک گزاره قضیه. مثلاً گاهی می‌گوییم من ایمان دارم که زندگی پس از مرگ وجود دارد. ایمان من در اینجا به «زندگی پس از مرگ وجود دارد» است. هر وقت شما گفتید من ایمان دارم و بعد یک جمله به کار بردید، می‌گویند متعلق آن ایمان، گزاره یا قضیه است. به این ایمان گفته می‌شود ایمان قضیه‌ای. اما گاهی وقت‌ها ایمان معنای دیگری دارد. مثل این که بگوییم من به شما ایمان دارم. در اینجا نگفته‌ام من ایمان دارم که فلان؛ ایمان به یک موجودی از موجودات هستی تعلق می‌گیرد، خواه در عالم طبیعت باشد، خواه از ورای طبیعت. وقتی می‌گوییم من به پزشک محله‌مان ایمان دارم، این ایمان از سنخ ایمان گزاره‌ای (propositional) یا قضیه‌ای نیست؛ یا به معنی اعتماد است، یعنی به پزشک محله‌مان اعتماد دارم. یا اینکه یعنی من به پزشک محله‌مان امیدوارم. یا از سنخ پشت گرمی است، یعنی من به پزشک محله‌مان پشت گرم هستم. یا ایمان یعنی محبت همراه با انتظار، یعنی به او محبت دارم و از او انتظاری دارم. یا ایمان به معنی محبت همراه با اطاعت است، یعنی به او محبت دارم و مطیعش هستم. یا ایمان یعنی فریاد درسی نهایی. وقتی می‌گوییم به پزشک محله‌مان ایمان دارم، یعنی آخر کار به سراغ پزشک محله‌مان می‌روم.

ایمان قضیه‌ای بیشتر از ایمان به اشخاص در قرن اخیر محل بحث است.

ایمان به اشخاص را در زبان انگلیسی می‌گویند *in believing*، اما ایمان به گزاره را می‌گویند *believing that*. قدمای ما معتقد بودند ایمان قضیه‌ای بالاتر از علم است و می‌گویند ایمان یک نوع عندالقلب و پیوند قلبی هم می‌خواهد، در حالی که علم به یک چیزی فقط از راه ذهن حاصل می‌آید. اما امروزه عموماً اعتقاد بر این است که ایمان دون علم است، نه فوق علم، یعنی ما وقتی به چیزی ایمان داریم، هنوز مانده که به آن چیز علم پیدا بکنیم.

قدما فقط یک استدلال را درست می‌دانستند، آن هم استدلال از راه برهان. بقیه استدلال‌ات را قابل قبول به حساب نمی‌آوردند. توجیه که در این جا گفته می‌شود اوسع از آن است. یعنی استدلال برهانی را شامل می‌شود. استدلال‌ات دیگری هم وجود دارند که برهانی نیستند، در عین حال استدلال هستند. این است که استدلالی که قدما می‌گفتند دامن‌هاش تنگ‌تر از موجهیتی است که امروزه گفته می‌شود. مثال می‌زنم اگر من الان احساس تشنگی کنم، یک معرفت‌شناس می‌گوید باورداری، چون اعتقاد داری که تشنه‌ای، صادق هم هست چون واقعاً تشنه‌ای. پس برای این که اعتقادات مطابق واقع است دلیل هم داری. معرفت‌شناس کنونی، چنین است، چون دلیل درون‌نگرانه را هم توجیه می‌داند. ولی قدمای ما دلیل درون‌نگرانه را برهان به حساب نمی‌آوردند. برهان را چیزی می‌دانستند که مبادی‌اش یکی از شش قسم قضایایی باشد که در منطق می‌گفتیم. ولی امروزه چیزهای غیر برهانی را هم استدلال و توجیه به حساب می‌آورند. هم اثبات را - یعنی من اثبات کنم که الف، ب است - و هم معقولیت را - یعنی نشان دهم که پذیرش این که الف ب است رجحان دارد بر الف ب نیست - شامل می‌شود.

باورها تقسیم می‌شوند به باورهای کاذب، یعنی غیر مطابق با واقع و باورهای صادق یعنی مطابق با واقع. باورهای کاذب می‌شوند چهل مرکب، اما باورهای صادق هم در درون خود به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ باورهای صادقی که برایشان دلیل داریم و باورهای صادقی که بر صدقشان دلیل نداریم. به باورهای صادقی که بر صدقشان دلیل داریم، یعنی باور صادق موجه، می‌گوییم علم. و به باور صادقی که بر صدقش دلیل نداریم، می‌گوییم ایمان.

به نظر من قرآن هم ایمان را پایین‌تر از علم می‌داند؛ علم به معنای باور صادق موجه. هیچ وقت نمی‌گویید من به $۲ + ۲ = ۴$ ایمان دارم. می‌گویید من علم دارم که $۲ + ۲$ می‌شود چهار. اما می‌گویید من به زندگی پس از مرگ ایمان دارم. اگر واقعاً ایمان به درجه وضوح علم بود، «یؤمنون بالغیب» مثلاً می‌شد یعلمون الغیب. آن وقت پارادوکسیکال می‌شد؛ هر چیزی که به آن علم وجود داشته باشد، دیگر هیچ نحوه غیبی نباشد.

حال اگر حرف فیلسوفان امروز دین درست باشد که علم بالاتر از ایمان است و ایمان پایین‌تر از علم است و اگر علم، باور صادق همراه با دلیل است، ولی ایمان باور صادق بی دلیل، آدم چگونه به باور صادق بی دلیل ایمان پیدا می‌کند؟ یعنی چه جوری آدم حرف بی دلیل را باور می‌کند. آخر انسان موجودی عقلانی است.

فیلسوفان جدید گفته‌اند خلأ این بی‌دلیلی را ایمان پُر می‌کند. کسانی گفته‌اند که خلأ این بی‌دلیلی را اعتماد به گوینده سخن پُر می‌کند. این قول کسانی مثل توماس آکوئینی و نئوتومیس‌های کنونی مثل ژاک مارتین، ژیلسون، مینارد است.

بعضی گفته‌اند میل فطری که آدم به یک طرف پیدا می‌کند، آن خلأ را پر می‌کند. کفه «زندگی پس از مرگ وجود دارد» به خاطر گرایش فطری سنگین‌تر از کفه «زندگی پس از مرگ وجود ندارد» است. این قول را اگزیستانسیالیست‌های الهی مثل کرکگور و گابریل مارسل گفته‌اند. قول سومی هم وجود دارد که می‌گوید: خلأ بی‌دلیلی را القائات دوران کودکی پر می‌کند.

بعضی تعبیر امید را به کار می‌برند که به میل فطری نزدیک است و می‌گویند ما امید داریم که آن طرف قضیه درست باشد. کسانی که به این دیدگاه قائلند بعضی از روانشناسان دین‌اند، مثل خانم مید و کارل یونگ. امید کم‌کم باعث می‌شود که آدم معتقد بشود. آدم نوعی آرزواندیشی می‌کند. بین دو اندیشه که تقیض هم هستند، به آن که آرزویمان است، بیشتر میل داریم. اسپینوزا می‌گفت چون ما امید داریم که انسان جاودانه باشد، وقتی می‌بینیم «انسان جاودانه است» با «انسان جاودانه نیست»، هر دو به یک میزان بلا دلیل‌اند، به اولی گرایش و ایمان پیدا می‌کنیم.

حال بحث بر این است که وقتی ایمان به این صورت حاصل آید، بخشی از دین حاصل می‌آید یا جزئی از دین؟ در میان مسیحیان کسانی بوده‌اند که می‌گفتند دین چیزی جز ایمان نیست و همین که شما به یک سری گزاره ایمان داشته باشید، مسیحی هستید. عمل موافق یا مخالف - اعم از عمل عبادی و اخلاقی - دیگر در ایمان مداخلت ندارد. آنها می‌گفتند بیرون از کلیسا نجات متصور نیست. اگر ایمان داشته باشی که عیسی منجی است و از ملکوت آمده و بعد از به صلیب کشیدنش از نوزنده شد و با حواریون سخن گفت و از آن شرابی که در عشای ربانی نوشیده می‌شود خرن او پدید می‌آید

و... مسیحی هستی و آمده‌ای زیر سقف کلیسا و برای تو امید نجات هست. دیگر عمل عبادی و اخلاقی چندان بها ندارد. این گرایش مخصوصاً در آئین کاتولیک شدید بود، اما در آئین پروتستان چندان قوت ندارد. آئین ارتودکس میان این دواست. معتقدان آئین کاتولیک که قرن‌ها دگم‌ها و جزم‌های دین جزء مذهبشان بوده می‌گویند ایمان کل دین است و شما با ایمان آوردن متدین می‌شوید. امروزه گرایش پروتستانی غلبه دارد. در میان مسلمانان هم بعضی گرایش‌های عرفانی داشته‌اند و معتقد بودند ایمان در دینشان دخل اساسی دارد. ایزوتسو در کتاب *مفهوم ایمان در کلام اسلامی* این موضوع را تا اواخر قرن نهم بررسی کرده است.

پس اگر کسی ایمان را تمام دین بداند، معتقد است کسی می‌تواند مؤمن و در عین حال حتی فاسق باشد. اما کسانی می‌گویند ایمان بخشی از دین است و دین بخش‌های دیگری هم دارد؛ کما اینکه در قرآن هم هر وقت «آمنوا» گفته می‌شود بعدش «عملوا الصالحات» هم می‌آید. ولی در صحیفه سجادیه داریم که «اثان اتکل فی النجات علی اعمالهم»، یعنی در مسأله نجات هیچ اتکایی به اعمال خودمان نداریم، ولو اعمال را طابق النعل بالنعل انجام دهیم.

صحبت بر سر ارتباط دین و ایمان بود و این که آیا ایمان جزئی از دین است یا تمام دین؟ گفتیم بعضی، ایمان را جزئی از دین می‌دانند و بعضی تمام دین. درباره ماهیت ایمان گفته شد که آیا قضیه‌ای است یا گزاره‌ای، یعنی *مضائقش* گزاره است. گاه ایمان به یک موجود از موجودات هستی است. و درباره ماهیت ایمان نزاع‌های زیادی صورت گرفته است. مثلاً اگر ایمان، قضیه‌ای باشد، آیا بالاتر از علم است یا پایین‌تر از علم؟ کسانی اعتقاد

تعلیل

دارند ایمان قضیه‌ای بالاتر از علم است و می‌گفتند ایمان علم است به اضافه یک عقد القلب. یک گرایش می‌گوید ایمان و علم درست از سنخ هم‌اند، ولی مقام ایمان پایین‌تر است. علم باور صادق موجه است. ولی ایمان باوری است که ولو صادق باشد، عامل توجیه و دلیل ندارد. و به این معنا گفته می‌شود «یؤمنون بالغیب» یعنی به یک چیز پوشیده ایمان دارند و گفتیم که چه چیزهایی خلاً دلیل ایمان را پر می‌کنند. اما دریاب اینکه دین و ایمان عین هم هستند یا نیستند دو نکته مهم است که نگفتیم و باید بگوئیم: اولاً اگر بخوایم تلقی متدینان را از ایمان ملاک قرار دهیم، قاعداً باید یک عمل ارادی و اختیاری باشد. چون به چیزی که ارادی و اختیاری نباشد پاداش و کیفر تعلق نمی‌گیرد. ولی آیا واقعاً ایمان یک عمل ارادی و اختیاری است؟ این قسمت البته به روانشناسی دین مربوط می‌شود و کسانی مثل ویلیام جیمز، کرکگور، پاسکال و کیلفورد آرای بدیعی در این باره آورده‌اند. دین قاعدتاً به همهٔ ساحت‌های وجودی انسان ربط دارد. ساحت‌های وجودی انسان را می‌توان به سه ساحت تقسیم‌بندی کرد: اول عقیده و معرفت و علم، یعنی ساحتی که به مسئله شناخت وجودی مربوط می‌شود، دوم لذات و احساسات و عواطف، یعنی ساحت وجودی، ساحت خوشاینها و بداینها و اینکه انسان از چه چیزی لذت می‌برد و از چه چیزی الم، به چه چیزی عشق می‌ورزد و از چه چیزی متنفر است، دوستی‌ها، دشمنی‌ها، نومیدی و امید و ساحت سوم اراده و عمل است. دین مثل ریاضیات نیست که فقط به ساحت اول انسان سر و کار دارد و مثل هنر نیست که تنها به ساحت دوم انسان کار داشته باشد و مثل بخاری نیست که به ساحت سوم انسان مربوط باشد؛ به هر سه ساحت ربط دارد. می‌توان ایمان را جزئی از

دین بدانیم، ولی تمام دین دانستنش مشکل است، مگر آن که کسی قائل باشد به اینکه دین با هر سه ساحت سروکار دارد و ایمان هم تمام دین است و به این سبب ایمان هم با هر سه ساحت کار دارد.

بحث در حیطه تخصص روانشناسان دین است، نه فیلسوفان دین. مری میداو در این زمینه خیلی کار کرده. ایشان متفکری ناشناخته، اما در میان روانشناسان دین قوی است و آرا و نظرات زیادی آورده و البته نقد هم شده است. در تئلی اسلام ایمان شرط لازم دین است و دین بدون ایمان هیچ است، ولو شرط کافی نباشد. آقای توشی هیکوایزوتسو در کتاب *مفهوم ایمان در کلام اسلامی* که به فارسی هم ترجمه شده به خوبی این مطلب را نشان داده است. اگر چه کسانی در میان ما آن را شرط کافی می دانستند و مثل مرجئه می گفتند اگر کسی ایمان داشته باشد، فراز و نشیبهای عملی و احیاناً فسق و فجور و ارتکاب معاصی صغیره و کبیره او دیگر ملاک سعادت و شقاوت نیست. خوارج می گفتند یک گناه کبیره انسان را از دایره دین بیرون می برد و این ها هم از این طرف افراط کردند که می گفتند ایمان داشتن کافی است و بقیه امور سهل است. این نظر تقریباً می خواهد بگوید دین منحصر می شود به همان ایمان معتزله و اشاعره. عده ای معتقد بودند ایمان جزء لازم دین است، ولی کافی نیست و باید ملزم به چیز دیگری بشود. آن چیز دیگر از نظر اشاعره عبادیات، یعنی پنج امر نماز، روزه، زکات، حج، جهاد عندالافتضا، بود و بقیه امور برایشان اهمیت نداشت. معتزله علاوه بر واجبات فقهی یعنی این پنج امر، بر رعایت بعضی ضوابط اخلاقی هم تأکید می ورزیدند. همه ماجرا - به صورت خیلی شیرین و به گفته دکتر طباطبایی مثل رمان و قصه - در کتاب *مفهوم ایمان در کلام اسلامی* آمده است.

ایمان و عقل

ایمان با عقل چه ارتباطی دارد؟ یعنی ایمان با آن فقدان دلیل چه معامله‌ای می‌کند؟ آیا ایمان همراه با دلیل است، آن‌گونه که راسیونالیست‌های دینی می‌گفتند؟ یا بدون دلیل است، آن‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید؟ یا علی‌رغم دلیل است، آنچنان که کرکگور می‌گوید؟ یک دیدگاه می‌گوید ایمان متعلق به گزاره‌های خردپذیر است. کسانی مثل توماس آکوئینی یا اسپنوزا چنین می‌گویند. ویتگنشتاین می‌گوید ایمان به گزاره‌های خردپذیر تعلق ندارد. یعنی گزاره‌هایی مثل $2 + 2 = 4$ را علم و عقل ثابت می‌کند و ایمان به آنها تعلق نمی‌گیرد. ایمان به گزاره‌های خردگریز تعلق می‌گیرد؛ گزاره‌هایی که صدق آنها قابل اثبات عقلانی نیست. اما کرکگور می‌گفت ایمان به گزاره‌هایی تعلق می‌گیرد که نه فقط خردپذیر نیستند، بلکه خردگریزند و عقل خلاف آن گزاره را اثبات می‌کند.

از لحاظ معرفتی علم بالاتر از ایمان است به خاطر اینکه علم به چیزی تعلق می‌گیرد که به طور کامل برای آن دلیل در اختیار داشته باشیم. اما در دین ارزش ایمان بیشتر از علم است. به خاطر اینکه علم یک عمل انفعالی صرف است، اما ایمان عمل فعالانه و ارادی. یعنی اگر معلم ریاضی آمد سرکلاس و اثبات کرد واقعاً مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، ما دیگر در پذیرش آن هیچ نقشی نداریم. به دلیل اینکه چنان برهانی اقامه شده است که شما دیگر راه پس و پیش ندارید. اما اگر دلیلی وجود نداشته باشد، مثلاً در مورد متعلقات ایمان که از سر اختیار و آزادی آن گزاره را پذیرفته‌اید، کارتان از لحاظ دینی پاداش دارد.

کسانی مثل ویتگنشتاین و کرکگور می‌گویند از لحاظ دینی ارزش ایمان

بیشتر از علم است، چون وقتی با یک فتره علمی سروکار داشته باشیم، یعنی با گزاره‌ای که می‌شود با دلیل کافی و وافی و دندان‌شکنی اثباتش کرد، اگر آن را قبول کنم، دیگر قبول من ارزشی ندارد، چون عمل من اختیاری نیست. عمل اختیاری وقتی است که آدم هم می‌تواند آن را بپذیرد و هم می‌تواند نپذیرد، ولی می‌پذیرد. و آن وقتی است که در واقع هیچ برهان قانع‌کننده برای هیچ طرفی وجود ندارد.

ایا امکان دارد انسان در عین اینکه متدین است متعقل هم باشد؟
در اینجا دین به معنای امر شخصی نیست، بلکه بیشتر به معنای یک امر جمعی است که جامعه‌شناسان و مورخان آن را بررسی می‌کنند. آنچه روانشناسان دین بررسی می‌کنند با آنچه جامعه‌شناسان دین و مورخان دین بررسی می‌کنند فرق دارد. جامعه‌شناسان دین، دین را به عنوان یک پدیده اجتماعی و جمعی بررسی می‌کنند، ولی روانشناسان دین، دین را به عنوان یک پدیده شخصی. ربط تدین و تعقل واقعاً مهمترین مسأله روزگار ماست. اینجا است که بحث‌های خیلی مشکل و پیچیده و عمیق و وسیعی مطرح می‌شود اما این مشکل از کجا ناشی می‌شود؟

به نظر می‌آید تدین قبول بی‌چون و چرای یک سلسله گزاره است. اگر نگوییم به لحاظ کمی، به لحاظ کیفی بخش عمده گزاره‌های دینی نه فقط خردپذیر نیستند، چه بسا خردگیر هم نباشند، بلکه حتی خردستیزند. مثال ساده‌ای می‌گوییم. شما از سویی می‌گویید خدا واجب‌الوجود است و در واجب‌الوجود هیچ‌گونه تغییر راه ندارد، از سویی می‌گویید وقتی آدم دعا و توبه می‌کند، خدا از انسان راضی می‌شود. چگونه خشم موجودی که دستخوش دگرگونی نیست، تبدیل به رضا می‌شود؟ یا رضای او - در اثر

عصیان و فسق و کفر و فجور - به غضب تبدیل می‌شود؟
 وقتی می‌گوییم علم، در ذهن فقط علوم تجربی (science) حاضر می‌شوند؛ اعم از علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک و شیمی و علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد. با اینکه همه استدلالات انسان منحصر در علوم تجربی نیست. در علوم تاریخی هم استدلالی عمل می‌کند و در علوم عقلی و به تعبیری علوم فلسفی مثل ریاضیات، منطق و شاخه‌های مختلف فلسفه هم استدلالی عمل می‌کند. وقتی انسان می‌گوید علم، به فراورده کار دارد؛ با اینکه گاهی سازگاری تعقل و تدین تنها به فراورده کار ندارد، به فرایند هم کار دارد. گزاره‌های فیزیک یا روانشناختی فراورده علم‌اند. به نظر می‌آید باید سازگاری یا ناسازگاری روحیه دینی با روحیه علمی یا عقلانی محل بحث قرار گیرد، نه فقط گزاره‌ای که عالم به آن می‌رسد. یک دیدگاه می‌گوید تعقل و تدین کاملاً باهم سازگارند و هیچ‌گونه ناسازگاری با یکدیگر ندارند. مثل اینکه کسی چنین جمله‌ای بگوید: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و از آن طرف هم بگوید «وکل ما حکم به الشرع حکم به العقل». چند اشکال به این دیدگاه وارد است: یکی اینکه این حکم با آن چیزی که ما به رأی العین می‌بینیم ناسازگار است. در هر دینی، چه اسلام، چه مسیحیت و چه بودا، یک سلسله گزاره‌ها وجود دارد که عقل به آنها حکم نمی‌کند یا عقل به خلافش حکم می‌کند، یعنی یا خردستیزند یا خردگریز.

مشکل دوم این است که اگر این طور باشد، اصلاً دیگر فایده دین چیست؟ اگر هر چیزی دین می‌گوید، عقل هم همان را بگوید، پس دین چه می‌کند، فلسفه وجودی بعثت و نبوت چیست؟

احکام در فاصله شرع و عقل بشر خردستیز بودند یا خردگزیز؟ مثلاً دین اسلام ۱۴۰۰ سال پیش نظری داده و ما درستی آن را الان می فهمیم. دین در این هزار و چهارصد سال خردستیز بوده یا خردگزیز؟ از زمانی که عقل حکم دین را تأیید کرد، دیگر فلسفه وجودی دین از بین می رود. پس دین هم یک امر تاریخی است و به درد برهه ای می خورد که هنوز عقول بشر کمال پیدا نکرده. ولی روزی که به آن رسید، دیگر تاریخ مقصر دین به پایان می رسد. در واقع دین مال دوران طفولیت بشر است.

به نظر می آید حرف اقبال و معنای بعضی سخنان شریعتی هم همین است. این قول با عقل موافقت تام دارد و آن هم به دو معناست: یکی اینکه همه احکام و تعالیم دینی خردپذیرند، دیگر اینکه بعضی خردپذیرند و بعضی خردگزیزند، ولی خردستیز نیستند.

قول دوم می گوید خرد انسان بعضی از احکام و تعالیم دین را قبول می کند. ولی از قبول و رد برخی قاصر است. دین می آید و دست عقل را می گیرد و می گوید تا اینجا خوب آمدی، اما از اینجا به بعد دیگر تشخیص نمی دهی. این قول توماس آکوئینی است. مسلمانان معتزله و نیز برخی فلاسفه، فلاسفه وابسته به حکمت متعالیه و حکمت اشراق و تا حدی وابسته به فلسفه مشاء، به همین قول قائل بودند، جز نوادری مثل محمدزکریای رازی که می گفت عقل و دین با همدیگر ناسازگارند.

اگر قائل به ناسازگاری بشویم، آن وقت عندالعارض چه باید کرد؟ جانب عقل را باید گرفت یا جانب دین را؟ زکریای رازی می گفت اولاً ناسازگارند و بعد هم هنگام ناسازگاری و تعارض باید جانب عقل را گرفت. مثلاً نبوت را قبول نداشت و می گفت نبوت خلاف عقل است. بگذریم که ما دائماً از او

با عنوان محمد بن زکریای رازی، دانشمند برجسته جهان اسلام با افتخار نام می‌بریم. او تنها شناسنامه‌ای مسلمان بود، به قدمای خمس قائل بود و می‌گفت طبق استدلالی که فلاسفه می‌کنند باید پنج خدا وجود داشته باشد. وی با یک شیعه اسماعیلی به نام ابوحاتم رازی، متکلم شیعه - که هر دو اهل ری بودند و همزمان - مناظراتی دارند که با تصحیح سیدحسین نصر و ویلیام چیتیک و غلامرضا اعوانی، با نام اعلام النبوة چاپ شده.

در دنیای امروز، در جهان اسلام روز به روز تفکر اعتزالی رشد می‌کند و تفکر اشعری و غیره را کنار می‌زند. مرادم از جریان اعتزالی زمینه و محتوای تفکر اعتزالی نیست؛ متد جریان اعتزالی ایت. البته اشاعره و معتزله بر سر جزء لاینفک، در باب جوهر فرد، کیفیت تصویر زندگی پس از مرگ که معاد جسمانی باشد یا روحانی و... با هم اختلاف داشتند و نمی‌خواهم بگویم آرای جریان فقهی جهان اسلام معتزلی است، ولی به لحاظ روش معتزلی است و اصلاً اشعری نیست. از نظر اشاعره و کسانی که مانند اشاعره فکر می‌کردند ولو شیعه یا اشعری مسلک - به عکس معتزله - عقل به عنوان ابزار شناخت کتاب و سنت قابل قبول بود، ولی به عنوان یک منبع شناخت در کنار کتاب و سنت قابل قبول نبود. قول دوم برای خود یک ساختار و نهادی تثبیت کرده و عقل برای خود مبانی و ضوابطی و البته محدودیتهایی دارد. بله عقل آنها که تابع کتاب و سنت بود واقعاً برای خود چیزی نبود، ولی الان چنین نیست؛ معتزله قدیم و هم روشنفکر جهان اسلام عقل را هم یک منبع می‌دانند. مطلب دیگر تفکر و دید معتزلانه است و آن این که حالا که کتاب و سنت یک منبع و عقل نیز یک منبع است، به لحاظ اولویت و حتی تقدم زمانی که یک را باید مقدم بدانیم؟ اول باید با کدام دوربین کوه را ببینیم،

اگر دیدیم که دیدیم، اگر ندیدیم آن وقت به سراغ دوربین دوم برویم؟ نظر معتزله بر این بود که اول باید به سراغ عقل رفت، اگر عقل نتوانست به مسأله ما جواب بدهد، به سراغ کتاب و سنت برویم. از نظر جریان روشنفکری دینی در کل جهان اسلام این نظر مقبول تر است.

مسئله دیگر متدیک در جریان اعتزالی این است که عقلی که شما می‌گویید، فقط در ساحت نظر اظهار نظر می‌کند یا در امور عملی هم دخیل است؟ عقل نظری می‌گوید خدا جسم ندارد، عقل عملی هم می‌گوید تبعیض بلا دلیل ناموجه است و این از حکمت عملی است، نه از حکمت نظری؛ به تعبیر امروزی‌ها به هست و نیست‌ها مربوط نمی‌شود، به باید‌ها و نبایدها مربوط می‌شود.

روشنفکر مسلمان می‌گوید همان طور که در باب هست و نیست‌ها عاقلانه داوریهایی می‌کنیم و قرآن و سنت نمی‌توانند در مقابلش بایستند، در باب باید‌ها و نبایدها خوب و بد و زشت و زیبا نیز عقل داوریهایی دارد که کتاب و سنت نمی‌توانند در مقابلش بایستند و باید کتاب و سنت را در این حوزه موارد تأویل کنیم، یعنی از ظاهرش عدول بدهیم به باطن. بله این عقل به عدم پیش‌گویی‌هایی که کرده، دیگر برای خود یلی شده و موضع خود را تثبیت می‌کند.

آیا این همان عقلی است که روشنگری اروپایی می‌گفت؟ خیر. چون این عقل دو گام پشت سر گذاشته، اما هنوز یک گام برایش مانده. عده‌ای مثل اشاعره می‌گفتند فقط کتاب و سنت مهم است و عقل تنها ابزاری برای استنباط حقایق از دل کتاب و سنت است، یک عده از معتزله گفتند عقل در کنار کتاب و سنت یک منبع مستقل است. اما در مرحله سوم عقل

روشنفکری دیگر کتاب و سنت را نمی‌پذیرد. پس عقل روشنفکری با آن عقل هم‌بازی کتاب و سنت فرق می‌کند. و به این معناست که من می‌گویم روشنفکری دینی معنا ندارد. چون اگر دینی است، باید کتاب و سنت را بها بدهد و اگر روشنفکری است، کتاب و سنت برایش معنا ندارد. به کتاب و سنت دین اسلام کار ندارد، هیچ دینی را نمی‌پذیرد.

این البته باز با عقل روشنگری فرق می‌کند. مثلاً به نظر من دیگر ارکون را نمی‌شود روشن‌فکر دینی خواند. البته او خود را مسلمان می‌داند، اما از کدب‌پیش چنین بر نمی‌آید. می‌شود به او گفت روشن‌فکر، به همان معنای روشن‌گری. البته می‌شود در دین نواندیشی داشته باشیم، مثلاً می‌توانم بگویم گی‌ایتون یک نواندیش دینی در جهان اسلام است و یا هیوستون اسمیت و شوماخر نواندیش مسیحی هستند. اما روشن‌گر یا روشن‌فکر به معنایی که در قرن ۱۹ - ۱۸ در اروپا وجود داشت، نیستند که بگویند دین همان خرافه است. بلکه در محدوده کتاب و سنت فکر می‌کنند. یعنی نوترین سخنان را بری تفسیر این کتاب و سنت می‌گویند و آخرین دستاوردهای دانش بشری را به استخدام تفسیر همین کتاب و سنت می‌گیرند. برایشان کتاب و سنت قداست دارد و هنوز نمی‌خواهند از کتاب و سنت تخطی کنند.

به نظر من روشن‌فکر غیر دینی هزار عیب و ایراد ممکن است داشته باشد. اما پارادکسیکال نیست، نواندیش دینی هم می‌تواند هزار عیب و ایراد داشته باشد، اما باز پارادکسیکال نیست، ولی روشن‌فکر دینی ممکن است هزار هنر داشته باشد، اما پارادکسیکال است. اگر بخواهند روشن‌فکر دینی را از نواندیش دینی تشخیص بدهیم، باید ببینیم با مدرنیسم چه نسبتی برقرار می‌کند. کسی نمی‌تواند دین را با مدرنیسم جمع کند. عقلانیت با دین سازگار

نیست. مثال می‌زنم: آقای مطهری و آقای جواد آملی و آقای نصر هیچ کدام مدرنیست نیستند و مدرنیسم را قبول ندارند، اما مطهری نواندیش‌تر از جواد آملی است و دکتر نصر نو اندیش‌تر از مطهری است. کسی مثل گی‌ایتون حتی شاید از نصر هم نواندیش‌تر است، اما متجدد و مدرنیست نیست. گی‌ایتون سنی است و مهمترین کتاب او به نظر من اسلام و سرنوشت انسان است.

این که شخص نواندیش باشد و مدرنیست نباشد در مقام عمل کار بسیار مشکل و به لحاظ تئوریک هم تجزیه و تحلیلش کار خیلی ظریف و لطیفی است. به نظر می‌رسد در مدرنیسم خلل و فرج وجود دارد و در عین حال نسبی خواهیم به جهالت‌ها، بی‌فهمی‌ها، زودباوری‌ها، کج فهمی‌ها، ساده‌لوحی‌ها و خرافه اندیشی‌های اعصار قدیم برگردیم.

افرادی مثل شوان و رنه گنون به اگزیستانسیالیسم می‌تازند، چون اگزیستانسیالیسم ناقد تفکر مدرنیستی است. می‌ترسند این ناقد از ضعف مدرنیسم استفاده کند و خود آلت‌رناتیو سنت‌گرایی شود، با این که این‌ها می‌گویند حتی اگر اگزیستانسیالیسم در جهاتی که مدرنیسم را نقد می‌کند بر حق باشد، یعنی در جهات سلبی، خود آن هم در جهات ایجابی از مدرنیسم بدتر است.

فروید خیلی در مدرنیسم ایجاد کرد و آن اینکه با وجودی که این قدر از عقل صحبت می‌کنیم، عقل یک مقدار هم بازتاب فشار ناخود آگاه انسانی است.

شوان به اگزیستانسیالیست‌های الهی، مثل کرکگور شدیداً حمله کرده بود.

شاید من هم دست‌خوش تناقض باشم. باید کسی از بیرون بیاید به فکر من پردازد. اما چون نزاع هیچ کدام از این‌ها را قبول نکرده‌ام، یک تکه از این گرفته‌ام. یک تکه از آن و یک تکه از دیگری، به نظرم می‌آید که فکر متناقض نیست. بله اگر شما بخواهید کل این نظام را با کل آن نظام مقایسه کنید با هم نمی‌سازد. اما یک بخش‌هایی از این با یک بخش‌هایی از آن ممکن است با هم بسازد. من به لحاظ ذهنی، خیلی به تحلیل فلسفی علاقه دارم و تحلیل فلسفی واقعاً جا را بر مدرنیسم باز می‌کند. هیچ شکی ندارم که تحلیل فلسفی به مدرنیسم ختم می‌شود. از سویی خیلی هم به لحاظ محتوا گزینشی‌الیت هستم، یعنی به گزینش‌های علاقه دارم. البته در سنت‌گرایی هم نکات مثبتی می‌بینم. به ایمان‌گرایی کرکگور و ویتگنشتاین علاقه‌مند هستم. شاید هم دست‌خوش تناقض شوم، اما خودم تا حالا احساس نکرده‌ام. حسن این روش فکری این است که تک‌آوایی در حوزه فکر و فلسفه کشور ما از بین می‌رود. اگر گرایش‌های مختلف طرح بشود و مسدود کردن را تجدید کنند، فضا متنوع‌تر می‌شود.

دفاع رئالیستی از دین

یکی از فرق‌های عمده الهیات قدیم با الهیات جدید، گستره الهیات جدید نسبت به الهیات قدیم است. دامنه الهیات قدیم بسیار تنگ بود، چه در دین (اسلام) و چه در الهیات مسیحی. دامنه الهیات امروز بسیار وسیع‌تر از الهیات قدیم است، نه به لحاظ اینکه در عصر ما روز به روز بر تعداد رسائل و مقالات اضافه شده و بنابراین الهیات هم ضخیم و انبوه شده، بلکه به لحاظ گستره موضوع الهیات حجیم است.

در قدیم می‌گفتند در درون کتابهای مقدس هر دین و مکتبی، هم گزاره‌های اخباری وجود دارد و هم گزاره‌های انشایی یا به لسان امروزیان هم گزاره factual وجود دارد و هم گزاره‌ها evaluative یا هم گزاره‌های ناظر به واقع وجود دارد و هم گزاره‌های ناظر به ارزشها یا باز به تعبیر دیگر هم گزاره Descriptive وجود دارد و هم Prescriptive یا هم گزاره‌های توصیفی وجود دارد که چگونگی عالم، آدم، دنیا، آخرت، گذشته، حال، آینده، زندگی پس از مرگ و پیش از مرگ، زندگی قبل از دنیا را توصیف می‌کند و هم گزاره‌های Descriptive که می‌گوید انسان چه باید بکند و چه نباید بکند و چه کاری خوب و چه کار بد و چه کاری درست و چه کاری نادرست است. اما کلام فقط به گزاره‌های اخباری می‌پرداخت و به گزاره‌های انشایی نمی‌پرداخت. یعنی در کتاب‌های الهیاتی قدمای ما و مسیحیان فقط و فقط بخشی از گزاره‌های دینی و مذهبی بیان و تنظیم و تبیین و دفاع شده که اخباری بودند، ولی امروزه این طور نیست؛ امروزه هم گزاره‌های اخباری و هم گزاره‌های انشایی بیان و تنظیم و تبیین و دفاع می‌شوند، مثلاً هم به اینکه عدل بورزید و هم این که «خدا وجود دارد». در قدیم به گزاره‌های اخباری

هم فقط و فقط از دیدگاه رئالیستی می‌پرداختند. امروزه به همین گزاره‌های اخباری هم. هم از دید رئالیستی می‌پردازند و هم از دید پراگماتیستی. دفاع رئالیستی می‌خواهد ثابت کند «خدا وجود دارد» دفاع پراگماتیستی می‌خواهد ثابت کند که آثار و نتایج ناشی از اعتقاد به این گزاره، بهتر از آثار و نتایج ناشی از عدم اعتقاد به این گزاره است.

پس دفاع پراگماتیستی از دین، یعنی دفاع از این که آثار و نتایج مترتب بر اعتقادات دینی، در مقایسه با آثار و نتایج مترتب بر عدم اعتقاد به معتقدات دینی یا بر اعتقاد بر نقایض معتقدات دینی، بهتر است. در قدیم اصلاً دفاع پراگماتیستی صورت نمی‌گرفت، دفاع فقط رئالیستی بود که این هم به یک حیث نشان می‌دهد که دفاع امروز موسع‌تر از قدیم است.

بنابراین کلام قدیم مضیق‌تر از کلام جدید است، چون علاوه بر این که به گزاره‌های نشایی نمی‌پرداخت و به گزاره‌های اخباری هم از دید پراگماتیستی نمی‌پرداخت. و فقط از دید رئالیستی می‌پرداخت، به همه گزاره‌های اخباری هم نمی‌پرداخت. مثلاً شما در کلام خود ما می‌بینید گزاره‌هایی که متکلمان ما به آن می‌پردازند. خدا و نبوت و معاد است. عدالت زیر مجموعه خداست و امامت هم در شیعه زیر مجموعه نبوت است. اما چندر گزاره‌های factual در قرآن و روایات ما هست که در کتاب‌های کلامی از آن‌ها بحثی نشده. مثلاً در کتاب‌های کلامی ما کجا درباره ذات و صفات و افعال شیطان و ابلیس بحث شده است؟ ما فرشته‌شناسی ضعیفی داریم. آئین زرتشت و بعد مسیحیت در فرشته‌شناسی قوی هستند. مثلاً در کلام، در قرآن و روایاتمان الی ماشاءالله درباره پیامبران سابق به عنوان گزاره اخباری بحث شده، ولی یک کروئولوژی یا تاریخ‌شناسی جدی

هم نداریم. در کتاب‌های کلامی مان بحث‌هایی در مورد زندگی پس از مرگ داریم، اما بحثی از زندگی پیش از مرگ نداریم.

این که مثلاً قرآن می‌گوید ما بعضی از فرشتگان را دو باله، سه باله و بعضی را دارای چهار بال قرار دادیم، یعنی چه؟ یا این که قرآن می‌گوید «انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابین این یحملنها واشفقن منها وحمله الانسان» یعنی چه؟

جهان‌شناسی هم در کتاب‌های کلامی ما وجود ندارد. مثلاً در همین آیه معلوم نیست چرا وقتی زمین و آسمانها را ذکر کرد - که بر آسمانها و زمین امانت عرضه شده - از کوه هم که یک تکه زمین است، جداگانه نام برده شده و اما از دریاها، دره‌ها، دشتها، جنگلها یاد نشده؟ قرآن می‌گوید ما جبال را اوتاد یعنی میخ قرار دادیم.

فقط خداشناسی داریم که آن هم به نظر من مضیق است؛ فرجام‌شناسی داریم یا معاد، نبوت، میانه‌شناسی یا رابطه‌شناسی داریم، اما فرشته‌شناسی نداریم، شیطان‌شناسی نداریم، تاریخ‌شناسی نداریم، فلسفه تاریخ دینی نداریم.

امروزه کلام فقط اهم گزاره‌های اخباری نیست که قدما فکر می‌کردند، همه گزاره‌های اخباری است.

اگر مطهری می‌خواست جهان‌بینی اسلام را مثل زمان خود بنویسد، باید سه یا پنج جلد می‌نوشت: یک جلد توحید، یک جلد نبوت، یک جلد معاد، یک جلد عدل و یک جلد امامت؛ اما می‌بینیم هفت جلد نوشته از هفت جلد توحید و عدل یکی است و نبوت و امامت هم یکی است. اما ایمان‌شناسی هم دارد. مرحوم مطهری شاید اولین کسی بود که در فرهنگ ما

فلسفه تاریخ نوشت؛ در نقد بر فلسفه تاریخ از دیدگاه مارکسیسم. درست است که اول جهت سلبی داشت، ولی بعد در قیام و انقلاب مهدی آن را صریحاً را طرح کرد.

پس کلام قدیم با کلام جدید در سه جهت تفاوت دارد: اول، کلام قدیم فقط به گزاره‌های اخباری می‌پرداخت، ولی حالا، هم به اخباری پرداخته می‌شود و هم به انشایی. دوم، کلام قدیم به گزاره‌های اخباری هم فقط از جنبه رئالیستی می‌پرداخت، کلام جدید، هم از رویکرد رئالیستی و هم از دیدگاه پراگماتیستی به آنها می‌پردازد. سوم، الان به همه اخباری‌ها پرداخته می‌شود.

از یک متفکر امروزی انتظار می‌رود که به خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، تاریخ‌شناسی، فرشته‌شناسی، شیطان‌شناسی، فرجام‌شناسی و... بپردازد و حیطه را از سه فقره توحید و نبوت و معاد وسیع‌تر کرده‌اند. دفاع‌های پراگماتیستی روز به روز دارند به قیمت ضعیف‌تر و لاغرتر شدن دفاع‌های رئالیستی، چاق و فربه می‌شوند. به سه علت: یک دلیل معرفت‌شناختی و آن این است که دفاع رئالیستیک وقتی امکان دارد که انسان معتقد باشد عقل بشر قدرت اثبات مدعیات دینی را دارد. از اواخر نیمه اول این قرن معرفت‌شناسان گفتند عقل اصلاً قدرت اثبات امور وابسته به ورای عالم طبیعت یا عالم پس از مرگ را ندارد. کانت می‌گفت محدودیت‌های عقل را باید در نظر گرفت. عقل واقعاً در مورد زندگی پس از مرگ حرفی برای گفتن ندارد و راجع به عوالمی هم که همین الان، یعنی قبل از مرگ وجود دارند. ولی غیر از خود این عالم طبیعت‌اند، مثل عوالم بالا و مجردات. نمی‌تواند حرفی بزند. نه می‌تواند نفی کند و نه اثبات؛ سکوت

می‌کند. این نظر از زمان برادلی و بزانکه به این سو جا افتاد. آنها دو متفکر معروف انگلیسی اواخر قرن نوزده و نیمه اول قرن بیستم هستند. به آن هر دو می‌گویند مطلق‌گرا یا آبسولوتیست‌ها، گاهی هم به آنها می‌گویند ایده‌آلیست‌های مطلق. البته غیر از این دو، متفکران دیگری مثل جونز هم هستند، اما این دو رئیس هستند و برادلی از بزانکه مهم‌تر است. برادلی یک کتاب بسیار عالی نوشته که شاهکار فلسفی است به نام واقعیت و حقیقت به زبان خیلی دقیق و روشنی نشان داده که عقل چه قدر محدودیت دارد. کتاب جالب دیگری دارد که البته به آن اهمیت نیست به نام بعضی از مشکلات دین سالم.

علت دیگر رشد دفاع‌های پراگماتیستی این است که اومانیزم به عنوان یک گرایش جدی در تفکر انسان متجدد شاخه‌ها و شعب و مدعیات عذیده‌ای دارد و شاید بزرگترین مدعایش این باشد که علم هم باید برای بشر دفع باشد. یعنی صرف این که من بدانم در عالم واقع چه می‌گذرد ارزش ندارد، مگر وقتی که اگر ندانم زبانی عاید شود. این زیان می‌تواند مادی باشد یا معنوی؛ اومانیزم با هر دو سازگار است و صرفاً مادی‌گرا نیست.

مثلاً از شما می‌پرسیم این صندلی را چند خریدی؟ می‌گویی ۸ تومان. من قبلاً نمی‌دانستم که قیمت این صندلی ۸ تومان است، حالا که دانستم، به حال من چه فرقی می‌کند. یعنی واقعاً ۹۹ درصد از حرف‌های ما اگر علم و صادق باشد علم لایتنف است. این دیدگاه اومانیزمی به سراغ خود دین هم آمد و گفت باید بفهمیم این که خدا وجود دارد یا وجود ندارد، چه نفی برایشان دارد؟ در واقع دیدگاه اومانیزمی به دین، دیدگاه پراگماتیستی شد، چون این اعتقاد یا عدم آن باید برای من انسان فرقی بکند. پس حتماً باید

کشف کنیم که هر علمی چه سود پراگماتیکی دارد و اگر سود پراگماتیک نداشته باشد، هیچ فایده‌ای ندارد.

علت سوم گسترش دید پراگماتیستی، آشنایی پیروان هر دین و مذهب از سایر ادیان و مذاهب است. هر چه فکر کردند که چه حسنی در دین ما هست که در آن دین نیست و یا چه عیبی در آن دین هست که در دین ما نیست، به چیزی نرسیدند. وقتی به چیزی نرسیدند، یواش یواش مفصل بندی‌های دینی لق و شل شد.

تا الآن می‌گفتیم فقط دین و مذهب خودمان و بنیه هیجی و نجات خارج از متف کیس امکان پذیر نیست، اما حالا می‌گوییم مثل این که ادیان دیگر با ما فرق ماهوی ندارند، آن‌ها هم مثل ما و ما هم مثل آن‌ها، نقاط قوتی داریم و نقاط ضعفی.

مرحله بعدی جست و جوی علت دین داری است. اول می‌گفتیم فقط دین خودمان. بعد گفتیم دین خودمان نه، آن دین دیگر، آن دین نه، این دین دیگر. حالا می‌گوییم اصلاً چرا دین؟ این جاست که متشکران به فکر افتادند نشان دهند که دین یا بی دینی چه فرقی می‌کند. اگر وارد بحث‌های نظری بشوند این بحث‌ها پایان ناپذیرند، اما یک سلسله بحث‌ها هست که کاملاً تجربی است. ببینیم بی دین‌ها بیشتر خودکشی می‌کنند یا دین‌دارها، این را فوراً می‌شود تحقیق کرد و آمار گرفت. به لحاظ تجربی وقتی شما بخواهید نزاع دین و لادینی را فیصله بدهید، چاره ندارید جز این که بحث پراگماتیستی را مطرح بکنید. چون بحث رئالیستی تجربی نیستند فقط عقلی و فلسفی اند. از مسأله طلاق گرفته تا اقتصاد و فس علی هذا. این‌ها مسائلی است که در موردش منظره صورت می‌گیرد، ولی در مورد وجود خدا دیگر بحثی در

نمی‌گیرد. بشر قرن‌هاست که راجع به خدا و جبر و اختیار و زندگی پس از مرگ و وجود و عدم آن الی ماشاء... بحث می‌کند، اما به نتیجه‌ای نرسیده. ولی می‌شود گفت اگر ما به خدا معتقد باشیم، آرامش روانی مان، شادی مان، امیدمان، آمادگی مان برای خودکشی، حرص مان برای مال‌اندوزی، کم‌تر می‌شود یا بیشتر، روابطمان انسانی‌تر می‌شود یا غیرانسانی‌تر و قس علی هذا. یعنی آثار روانی مترتب بر اعتقادات دینی قابل بررسی است.

با این سؤال که آیا اخلاقی زندگی کردن به صرفه هست یا نه؟ به نظر من جدی است. من اعتقاد دارم امروزه اکثر ما به این نتیجه رسیدیم که اخلاقی زندگی کردن نمی‌صرفد. این است که اخلاقی زندگی نمی‌کنیم. حافظ می‌گوید: زاهد پشیمان را ذوق باده خواهد کشت. وقتی از اخلاق متنفر بشوند یا خود را خرد می‌کنند و از بین می‌برند و یا جامعه را. انتقام گذشته را می‌گیرند و این متأسفانه در جامعه ما به وفور هست.

اگر بخواهید از دین دفاع رئالیستی کنید، باید با استدلالات Objective و همگان پسند نشان بدهید که معتقادات دینی مطابق با واقع اند. سدی که باید پشت سر بگذارید این است که اصلاً گزاره‌های دینی اخباری داریم و همه گزاره‌های دینی انشایی نیستند.

* * *

گاهی حکم به سن فرد بستگی دارد. جامعه بشری هم تا یک وقتی مشمول یک حکم هست و از یک لحظه‌ای دیگر مشمول آن حکم نیست. این خیلی مهم است که احکام چقدر عمر دارند. به اندازه عمر من مخاطب، جامعه مسلمین یا جامعه بشری؟ البته تمام این‌ها به این بستگی

دارد که ما احکام را ملاک قرار دهیم یا نه. و گرنه اشاعره مسلکی که می‌گوید بشر هر چه قدر تصور و تحول پیدا بکند، تا قیامت ارث زن نصف مرد است و حدود و دیات و قصاص و احکام قضایی، جزایی، حقوقی، اقتصادی و مدنی و سیاسی و همه همان طورند که بوده‌اند.

به هر حال الان کسانی از دین دفاع رئالیستی می‌کنند که گرایش‌های ترمیستی دارند و در آن جدی‌اند. حالا چه از احکام اخباری و چه از احکام انشایی. کسانی که گرایش‌های ترمیستی دارند و طرفدار توماس آکوئیناس هستند، هنوز پا فشاری می‌کنند که باید از احکام دینی دفاع رئالیستی کرد. افرادی که از ترمیسم و نئوترمیسم گذشته‌اند، معمولاً دیگر دفاع رئالیستی را خیلی جدی نمی‌گیرند و بیشتر به سراغ دفاع‌های پراگماتیستی می‌روند.

اکثر متفکران به مسائل روز می‌پردازند؛ مسائلی که فوری و فوری‌تر و اورژانسی و روز است و در فضا موج می‌زند، ولی بسیار سطحی و غیر عمیق به مسأله می‌نگرند.

اما عده‌ای هم به مسائل بسیار عمیق و برج آجی می‌پردازند که البته مسأله روز انسان نیست. مثل اختلاف آکوئیناس و آگوستین در باب ماهیت زمان.

اعتقاد من این است که ما به متفکرانی نیاز داریم که به مسائل روز بپردازند، اما عمیق. یعنی مسأله را از فضای فرهنگی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، کشف و صید کنند، ولی پرداختشان به مسأله، ژورنالیستی و سطحی نباشد.

دفاع پراگماتیستی از دین

دفاع پراگماتیستی از دین با پراگماتیسم به عنوان یک مکتب فلسفی که در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم در امریکا پدید آمد و الان گاهی از آن به مکتب فلسفی امریکایی تعبیر می‌شود، ربط و نسبتی ندارد. پراگماتیست‌های امریکایی، کسانی مثل چارلز پیرز، ویلیام جمیز، جان دیویی، هرید مید، (چهار متفکر امریکایی) و در رده‌های بعدی ریچارد رورتی، صدق را به معنای مطابق با واقع نمی‌گیرند، آنها می‌گویند معنای صدق افاده عملی است. یعنی سود دهی در مقام عمل. دفاع پراگماتیستی از دین یعنی این که به اصطلاح صدق و کذب دین را می‌گذاریم برای کسانی که می‌خواهند از دین دفاع رئالیستی بکنند. همین طور که وقتی سرم به این دیوار بخورد ممکن است دردی احساس کنم، اگر به چیز خاصی هم اعتقاد پیدا کردم، ممکن است در درونم رنج یا لذت ایجاد کند. اگر اعتقادات دینی را نه از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، بلکه از حیث اثرگذاری بر روان اشخاص و جامعه بررسی کنیم، نتیجه چه می‌شود؟

این باورها اختصاص به اعتقادات دینی هم ندارد؛ اگر به هر دلیلی به این نظریه برسیم که تمام عالم در حال تأیید من هستند، تمام عالم دست به دست هم داده‌اند و چه بخواهند و چه نخواهند، چه آگاه باشند و چه نباشند، کاری می‌کنند که به نفع اهداف من است، به پیشبرد اهدافم می‌انجامد. این اعتقاد چه صادق باشد و چه ناصادق باشد در درون امید و آرامش و شادی ایجاد می‌کند.

یعنی بعضی اعتقادات موجب آرامش و امید و شادی‌اند و بعضی اعتقادات دیگر موجب اندوه و ناامیدی و اضطراب‌اند. دفاع پراگماتیسی از

دین می‌خواهد با شواهد تجربی نشان بدهد کسانی که به گزاره‌های دینی معتقدند، نسبت به کسانی که به گزاره‌های دینی باور ندارند یا به نقیض این گزاره‌ها باور دارند، از لحاظ روانی در وضع بهتری هستند.

این دفاع پراگماتیستی مخصوصاً وقتی جالب است که آدم دستش از دفاع رئالیستی کوتاه بشود. به ویژه در مورد گزاره‌هایی که قابل اثبات و نفی نیستند این آثار روانی بعدها می‌توانند علت یک سلسله آثار اجتماعی هم بشوند، ولی دفاع پراگماتیستی همیشه باید از آثار روانی به شخص شروع شود.

امروزه این دفاع‌های پراگماتیستی به فراوانی صورت می‌گیرد. یک نمونه‌اش دفاع پراگماتیستی - سکولاریستی از دین است. یعنی فقط از آثار دین در ارتباط با خود انسان دفاع می‌کند، نه آثاری که دین روی جامعه می‌گذارد. به تعبیر دیگر مداخله دین در حکومت و سیاست و مسائل اجتماعی را قبول ندارد، ولی می‌گوید اعتقاد به دین، روان‌آبادانی ایجاد می‌کند، اقلاً به این که اگر این اعتقادات دینی وجود داشته باشد، جامعه هم بهشتی بشود، دیگر اعتقاد ندارد. آنتونی رابینز، نویسنده و محقق جوان امروز امریکایی دفاعش دفاع سکولاریستی است، چون به تفکیک دین از سیاست و اجتماع قائل است. دکتر شریعتی در برخی از آثارش می‌گفت که از یک مکتب، چند جور می‌شود دفاع کرد. یکی هم این که دست‌پروردگان آن مکتب را با دست‌پروردگان سایر مکاتب مقایسه کنیم. مثلاً دست‌پروردگان فلان دین روی آتش راه می‌روند.

کارکرد فردی و اجتماعی دین

مراد از یافتن کارکرد فردی یا اجتماعی دین، این است که ببینیم اگر فردی به آنچه دین القا می‌کند، باور بکند و به آنچه دین می‌گوید، یعنی به اوامر و نواهی آن عمل کند، چه تحولات و دگرگونی‌هایی در او ایجاد می‌شود؟ به تعبیر دیگر، دین از این انسان چه انسان نوی می‌سازد؟ اگر جامعه‌ای دینی نباشد، بعد واقعاً نظراً و عملاً دینی بشود، آن وقت چه تحولاتی در آن رخ می‌دهد؟ چه دگرگونی‌هایی در اثر دینی شدن پدید می‌آید؟ این هم می‌شود کارکرد جسمانی دین.

جامعه دینی، بر حسب فرد دینی قابل تعریف است. جامعه دینی جامعه‌ای است که همه یا اکثر قریب به اتفاق یا اکثر افراد بزرگش، مثلاً ۸۰٪ انسان‌هایش دینی یا متدین باشند. بنابراین جامعه دینی تعریف علی‌حده‌ای ندارد. به این می‌ماند که بگوییم کلوپ ورزشکاران کلوبی است که اعضایش ورزشکارند. یعنی هویت مستقل از اعضا برای آن کلوپ در نظر نگرفته‌ایم. اگر لغت ورزشکار را به باشگاه نسبت می‌دهیم، به واقع آن را به یکایک افراد نسبت دادیم.

دین در طول تاریخ چه کارکردهای فردی داشته است؟ و دیگر این که چه کارکرد فردی می‌تواند داشته باشد؟ «داشته است» با «می‌تواند داشته باشد» فرق می‌کند. برای این که در طول تاریخ گذشته همه جوامع دیندار بوده‌اند، ولی به معنای حقیقی کلمه دیندار نبوده‌اند؛ دینداری ناقص داشته‌اند. کارکردهایی که در حالت ایده‌آل هست با آنچه در مقام تحقق رخ داده فرق دارد. آن‌هایی که در طول تاریخ بوده‌اند، تیپ‌های ایده‌آل نبوده‌اند. نیچه می‌گفت مسیح آخرین مسیحی تاریخ بود. یعنی واقعاً کسی به

معنای واقعی کلمه مسیحی نبود، فقط یک مسیحی وجود داشت و آن هم خود مسیح بود. او نمی‌خواست بگوید ما مسیحی نیستیم، بلکه می‌خواست بگوید ما را با تپ ایده‌آل مسیحی اشتباه نگیرید.

یکی از بحث‌های جالب کرکگور هم این است که شما از وضعی که دین در گذشته یا در حال حاضر در فرد یا جامعه دارد، نمی‌توانید بگویید دین همین است و جز این نیست. چون کلاً متصور نیست دین به معنای دقیق کلمه در مورد فرد یا افرادی تحقق پیدا بکند.

«دین چه کارکردهایی می‌تواند داشته باشد» به واقع بحثی است که بیشتر به فلسفه و الهیات مربوط است. اما «دین چه کارکردهایی داشته است» به روانشناسی و جامعه‌شناسی دین مربوط می‌شود. اگر صحبت در مورد کارکرد فردی باشد، به روانشناسی دین مربوط است و اگر در مورد کارکرد اجتماعی باشد، به جامعه‌شناسی دین مربوط می‌شود. اما پاسخ این که چه کارکردهایی می‌تواند داشته باشد که با تصویر کردن تپ ایده‌آل دین متصور است، کار جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین نیست، چون این دو به عنوان دو علم تجربی با آن چیزی که رخ داده سر و کار دارند، نه با آنچه می‌تواند رخ دهد، ولی رخ نداده است.

«چه خواهد شد» کار روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین است، چون این دو علم مثل هر علم تجربی دیگر قادر به پیش‌بینی هستند. نه این که همه پیش‌بینی‌هایش درست از کار در آید، ولی علی‌القاعده می‌تواند پیش‌بینی کند، ممکن است ده تا پیش‌بینی‌اش درست در بیاید و دوتایش غلط.

اما اگر دین به معنای درست پیاده شود، چه آدم‌هایی تربیت می‌کند و چه کارکردهای فردی و اجتماعی دارد، به روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین

مربوط نمی‌شود، چون از وضع محقق (چه کنونی و چه در آینده) سخن نمی‌گوید؛ از یک وضع فرضی می‌گوید. مثل این که کسی بگوید اگر همه هندوان گاندی بودند چه می‌شد. این نه در گذشته محقق بوده و نه در آینده خواهد بود. بحث انتزاعی و آرمانی خیلی کم پیش می‌آید. بیشتر بحث در این باره است که چه کارکردهایی داشته و در آینده خواهد داشت؛ کارکردهای فردی و جمعی.

انسانها در طول تاریخ همه کارکردهای فردی، از کارکردهای بدنی گرفته، یعنی کارکردهای بیولوژیک و فیزیولوژیک، تا کارکردهای ذهنی، روانی و کارکردهایی که مربوط به منش فرد در جامعه می‌شود، را از دین می‌طلبیدند. یعنی من برای آبادانی بدنم از دین سؤال می‌کردم، برای مسائل ذهنی خود از دین جواب می‌طلبیدم و برای سؤالات فلسفی نیز از دین پاسخ می‌خواستم. الان هم ممکن است کسی همه این نیازها را از دین بخواهد و ممکن است بخشی از این نیازها را از دین بخواهد.

نهیضتی در روان‌شناسی در نیمه دوم قرن بیست پدید آمد که به آن می‌گویند نهیضت سوم روان‌شناسی یا روان‌شناسی انسان‌گرا. در این روان‌شناسی بزرگانی پدید آمدند، مثل آبراهام مزلو و کارل راجرز در امریکا، اریش فروم که آلمانی تبار و تبعه امریکا بود و یونگ که البته رسماً جزء روان‌شناسان نهیضت سوم قلمداد نمی‌شود، ولی حرف‌هایی زده که از حیثی می‌شود او را در گروه آنها جای داد. در واقع یونگ بین روان‌شناسی نهیضت اول و سوم در نوسان است.

یکی از مسائل مهم در این روان‌شناسی تقسیم کردن نیازهای آدمی به نیازهای درجه اول و نیازهای درجه دوم است. نیاز درجه اول مهم‌تر از نیاز

درجه دوم نیست، به عکس، نیاز درجه اول یعنی نیازی که تا این نیاز برآمده نشود، انسان نیاز درجه دوم را احساس نمی‌کند. گرسنگی و سیری نیاز درجه اول است، وقتی شما گرسنه شوید عاشقی از یادتان می‌رود. چون عشق و عاشقی نیاز درجه سوم است.

نیازهای درجه سوم از لحاظ اخلاقی و معنوی به مراتب ارجمندتر از یک ه دو هستند. ما در طول تاریخ برای نیازهای بیولوژیک و فیزیولوژیک و نیازهای ذهنی و روانی فرد در ظرف اجتماع، به دین رجوع کردیم. دین برای برآورده کردن کدام یک از این دسته‌ها آمده است؟ در طول تاریخ در گذشته و حال و آینده بشر از دین چه کارکردهایی انتظار داشته است؟ وعده‌های دین به بشر چیست؟ این انتظارات ممکن است مال تصور نادرست از دین باشد و خود دین این تصور را تأیید نکند.

وقتی نیازهای بدنی انسان برآورده می‌شود، یک سلسله نیاز اجتماعی در او پدید می‌آید. مثلاً دوست دارد مورد احترام دیگران هم باشد، مسأله حیثیت اجتماعی برایش پیش می‌آید، امنیت، آزادی، عدالت، نظم، محبوبیت، شهرت و... می‌خواهد.

این نیازها فقط از طرف جامعه به وجود می‌آید، یعنی اگر جامعه وجود نداشت، مشهوریت، حیثیت و احترام معنا نداشت. اما بعد که این نیازها برآورده شد، باز انسان بر می‌گردد به نیازهای فردی. می‌خواهد جهان را بیشتر بشناسد، می‌خواهد با عالم اطرافش دبالوگ داشته باشد، می‌خواهد حس عرفانی پیدا کند، چشمش به ماورای عالم باز بشود. ما نیازهای فردی بدنی، جمعی و فردی روانی داریم. این تقسیم‌بندی براساس مدرنیته است. اگر چه مزو نیازهای انسان را تقسیم‌بندی کرده و در عین حال که قابل

دفاع است، تنظیم و تدوینش جالب نیست و به نظر من همه آن‌ها را می‌شود به سه قسم تقسیم کرد: نیازهای فردی بدنی، جمعی، فردی روانی. منزلو به نیازهای جسمانی و درجه اول. در تقسیم‌بندی من هم نیازهای بدنی رتبه اول را دارند.

منزلو بعد از این نیازها از نیازهای درجه دومی اسم می‌برد که از آن تعبیر می‌کند به نیازهای ایمنی؛ نیازهایی که همه به ایمنی انسان مربوط می‌شوند و در رده جمعی قرار می‌گیرند. نیاز دیگر ایمنی که ایشان اسم می‌برد، ثبات است. وی می‌گوید باید در جامعه‌ای که زندگی می‌کنیم، یک نحوه ثباتی وجود داشته و قابل پیش‌بینی باشد. مثلاً اگر هر ماه قانون مالک و مستأجر عوض شود، نه کسی اجاره می‌دهد و نه کسی اجاره می‌کند. نیاز دیگر نظم است که ایشان آن را جزء نیازهای ایمنی می‌شمارد. وی می‌گوید جامعه یک نوع نظم و انضباط خاصی نیاز دارد. به این معنا که مثلاً اگر گفته شد ریاست جمهوری برای چهار سال انتخاب می‌شود، واقعاً وقتی انتخاب شد تا چهار سال دیگر سر جای خودش باشد. عدالت از نیازهای ایمنی است. من می‌گویم این نیازهای ایمنی، خود بخشی از نیازهای جمعی است.

بعد از نیازهای ایمنی، ایشان از نیازهای تعلق و محبت نام می‌برد احساس تعلق خاطر و محبت متقابل در ارتباط بین من و افراد و گروههای دیگر همه آن چیزهایی که انسان را از احساس تنهایی و جداماندگی دور می‌کنند. نیازهای دسته چهارمی که ایشان می‌شمارد احترام به خود و دیگران است. نیاز به احترام را دو نوع می‌داند: نیاز احترام دیگران به او و نیاز احترام خودش به خودش و می‌گوید، اولی مقدم بر دومی است؛ اگر تصور من این باشد که همه انسان‌ها از من متنفرند و مرا وجود حقیر، فرومایه و پستی

می‌دانند، خودم هم نمی‌توانم برای خودم احترام قائل باشم. نیاز پنجم نیاز به تحقق نفس است. انسان دوست دارد هر استعدادی را که در خودش سراغ دارد به فعلیت برساند. این نیاز خیلی مهمی است. ایشان می‌گویند اگر چهار دسته نیاز قلبی در انسان برآورده شوند، ولی نیاز دسته پنجم برآورده نشود، انسان احساس رضایت نمی‌کند. اگر استعداد شاعری در خود سراغ داشته باشم و آن را به فعلیت نرسانم، تا آخر عمرم با غم و حسرت و پشیمانی به سر خواهم برد.

ایشان بر این ۵ دسته نیاز تأکید می‌کنند. اما در بعضی از کتاب‌هایی که در اواخر کارش نوشته، یکی دو تا نیاز دیگر را هم اضافه کرد؛ یکی نیاز به دانستن و فهمیدن است. البته معرفت و علم با فهم فرق می‌کند. اگر چگونگی‌های جهان هستی را بدانم، علم دارم و اگر چرایی‌های جهان هستی را بدانم، فهم دارم.

یکی از چیزها دیگری که می‌گویند این است که انسان نیاز دارد بداند خودش چه رُئی در جهان دارد. کسانی به بحران هویت مبتلا هستند که نمی‌دانند آمدن و رفتنشان چه اثری در عالم گذاشته. چون آدم هویت خود را با فرنکسیون‌های که در عالم دارد می‌فهمد.

ایشان نیازهای جسمانی را در رده‌بندی اول و همان نیازهای فردی بدنی می‌داند. بعد از آن نیاز به ایمنی را مطرح کرد، بعد نیاز به تعلق و محبت، بعد نیاز به احترام (احترام دیگری به خودم و خودم به خودم) را برشمرد. من می‌گویم نیازهای و تعلق محبت، شق اول احترام می‌شوند نیازهای اجتماعی. و شق دوم احترام (خودم به خودم) و بعد تحقق نفس و دانستن و فهمیدن و دیگر نیازهایی که ایشان می‌گویند، همه می‌شوند نیازهای فردی

روحی و دیگر به اجتماع مربوط نمی‌شود.

به نظر می‌آید نیاز به آزادی در لیست مزلو نیست که من آن را می‌برم در دسته نیازهای اجتماعی.

افلاطون معتقد بود روح انسان سه ساحت دارد؛ ساحت حقیقت‌طلبی، ساحت خیرخواهی و ساحت جمال‌جویی.

افلاطون می‌خواست بگوید هدف از هر کاری که انسان در زندگی انجام می‌دهد، یا کشف یک حقیقتی بوده، یا انجام یک کار خیری بوده و یا ارضای حس زیبایی‌شناسی بوده. وی می‌گفت کل علوم بشر را حقیقت‌طلبی درست کرده است. خیرخواهی، اخلاقی زیستن را در انسانها ایجاد کرده است. وی این رأی را از استادش سقراط قبول کرده بود. او می‌گفت محال است انسان کاری را بد بداند و انجامش بدهد. هر چند بعد از انجام، شاید بنهد که کار بدی کرده. به نظر افلاطون جمال‌جویی هم کل ادبیات و هنر را درست کرده است. تان‌گین دوکتن در نیمه دوم این قرن گفت تا زمان انیشتین، جهان را دارای سه بُعد می‌دانستیم، ولی انیشتین آمد بُعد چهارمی را کشف کرد. انیشتین در عالم ماده بُعد چهارم را کشف کرد و من می‌گویم در عالم روح نیز چهار بُعد وجود دارد؛ سه بعدش را که افلاطون گفته بود و بعد چهارم حس پرستش‌خواهی است که گاهی از آن تعبیر می‌کند به حس دینی.

وی می‌گفت انسان بعضی کارها را نه برای کشف حقیقت، نه برای خیرخواهی و نه برای حس زیباشناسی انجام می‌دهد؛ برای این که می‌خواهد با جهان هستی متحد بشود. حس پرستش‌جویی انواع ادیان و مذاهب را به وجود آورد. هیچ‌کدام از سه حس افلاطونی در عبادات آدمی وجود ندارد، بلکه انسان می‌خواهد قطره خود را به اقیانوس جهان متصل

کند.

آقای مطهری در بعضی از آثارش بدون این که اسم کنتن را بیاورد، گفته حس مذهبی یا حس پرستش جوایی یکی از فطریات و گاهی هم گفته یکی از ساحت‌های روح آدمی است. مهندس علیقلی بیانی این مقاله را در دهه ۲۰ به فارسی ترجمه کرده بود؛ به نام حس پرستش یا بعد چهارم روح انسان. آقای بازرگان هم تعلیقه‌هایی بر این مقاله زده.

نظر من این است که دین برای نیازهای دسته سوم و به تعبیر من، نیازهای فردی روانی آمده. از این نظر من رأی مزلو را قبول دارم که می‌گفت دین برای تنظیم خلوت سرای انسان آمده است.

نیازها را از حیث دیگری هم می‌توان تقسیم‌بندی کرد. ما نیازهای مادی، معنوی، دنیوی، اخروی، فردی، جمعی، کوتاه مدت و دراز مدت داریم. یعنی چهار تقسیم که هر یک دو قسم دارد که جمعاً هشت قسم می‌شود. دنیوی و اخروی بودن نیاز طبق بیانی که ما داریم به این است که قبل از قبض روح برآورده شود یا بعد از قبض روح. اگر نیاز مادی برآورده نشود به بدن لطمه می‌خورد و آن است که اگر نیاز معنوی برآورده نشود به روح لطمه می‌خورد.

مثل نیاز به محبت این نیاز مربوط به دنیا است، ولی اگر برآورده شود به روح لطمه می‌خورد. پس یک نیاز دنیوی و معنوی است. نیازی هم می‌تواند معنوی باشد و هم اخروی، یعنی مال بعد از مرگ، مثل «قرب الی...»، نیازی می‌تواند هم اخروی باشد و هم مادی، یعنی پس از مرگ به آن احتیاج داریم، ولی اگر حاصل نشود، به بدن لطمه می‌خورد. این نوع نیاز وقتی حاصل می‌آید که به معاد جسمانی هم قائل باشیم، یعنی بعد از مرگ هم

نیازهای جسمانی داریم.

نیازهای فردی را من در تنهایی و خلوتم دارم، ولی نیاز جمعی وقتی ایجاد می‌شود که من در ظرف جامعه قرار گیرم. مثلاً شهرت نیاز جمعی است که تا وقتی جامعه وجود نداشته باشد، آن را حس نمی‌کنم؛ محبوبیت، قدرت، ریاست و... هم نیازهایی هستند که در ظرف جامعه پدید می‌آیند. نیازهای فردی هم اگر در غار هم زندگی می‌کردم را داشتم و ربطی به جامعه ندارد.

فرض کنید شما سه روز به یک دارو نیاز دارید، پس به آن نیاز کوتاه مدت دارید، ولی به آب نیاز دراز مدت دارید.

اگر مراد ما از دین سکولار این باشد که دین فقط برای نیازهای اخروی آمده و نه نیازهای دنیوی، سکولاریسم نیست. چون سکولاریسم به تفکیک دین از دنیاگشته می‌شود. زمانی که دنیا را به عقل و متعلق آن‌ها سپرده و دین را برای آخرت دانسته شود. اگر مرادمان از سکولاریسم این باشد که دین برای آخرت و نیازهای اخروی است و برای اقتصاد و سیاست و... نیست، قول من به سکولاریسم نمی‌انجامد. چون من معتقدم دین برای نیازهای فردی معنوی آمده است. اگر سکولاریسم بگوید دین برای نیازهای دنیوی نیامده، بلکه برای نیازهای اخروی آمده، در این صورت قول من به سکولاریسم می‌انجامد. از سکولاریسم دو تفسیر مهم می‌شود؛ یکی این که سکولاریسم معتقد است دین فقط برای نیازهای اخروی آمده است، نه نیازهای دنیوی و نیازهای دنیوی را خدا به عقول بشر وا گذاشته است. دیگر آنکه سکولاریسم معتقد است دین برای برآورده کردن نیازهای مادی نیامده؛ برای برآوردن نیازهای معنوی آمده.

کارکرد اجتماعی دین

دین در صحنه اجتماعی چه کارکردهایی داشته و می‌تواند داشته باشد؟ وقتی بحث کارکردهای اجتماعی دین پیش می‌آید معمولاً ذهن به سراغ کارکردهای سیاسی آن می‌رود. آیا می‌شود حاکم و محکوم، والی و رعیت، ضنه حاکمه و توده شهروندان روابط خود را براساس دین تنظیم کنند؟ اگر کسی گفت تمام مناسبات باید براساس دین تنظیم شود، به دخالت دین در سیاست قائل است. والا می‌گویند به تفکیک دین از سیاست قائل است.

اما واقعیت این است که کارکرد اجتماعی دین به مداخله در امور سیاسی اختصاص ندارد. مداخله در امور سیاسی یکی از کارکردهای اجتماعی دین است. اما کارکردهای دیگری هم می‌تواند داشته باشد. مثلاً می‌تواند در تاریخ هم دخالت داشته است. یکی دیگر از کارکردهای اجتماعی دین تنظیم مناسبات خانوادگی است. اینجاست که مسأله جنسیت از دیدگاه دین طرح می‌شود. مراد از جنسیت، هم جنبه فیزیولوژیک و بیولوژیک آن است که در زبان انگلیسی به سکس تعبیر می‌شود و هم جنبه‌های روان شناختی و فرهنگی است که در زبان انگلیسی به جندر تعبیر می‌شود. اینجا بحث بر سر تفاوت‌های بدنی زن و مرد است و آنچه این تفاوت‌ها، الزام و اقتضا می‌کند، سکس است. بیشتر آنچه در دین در مورد جنسیت گفته شده مربوط به سکس است. آنچه در ارث و نکاح و طلاق و حضانت و وظایف متقابل زن و مرد است، عموماً نه دقیقاً همه‌اش -مربوط به تفاوت‌های جسمی زن و مرد است. یکی از جاهایی که گفته می‌شود دین در مسائل اجتماعی دخالت کرده یا می‌کند باید یا نباید بکند، همین مسائل خانوادگی و جنسی است. بخش سوم امور اجتماعی مربوط به دخالت دین در مناسبات اقوام،

ملت‌ها و جوامع است. ممکن است این‌ها هم به مسائل سیاسی ربط پیدا کند، اما اساساً روابط فراسیاسی و بین‌المللی اند. مثلاً دین یهود قوم خود را برگزیده می‌داند. در قرآن هم حرف‌هایی هست که یاد آور سخن خود یهودی‌هاست؛ «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي انعمت علیکم و انی فضلتکم علی العالمین» من شما را بر همه جهانیان برتری دادم.

دخالت دیگر دین وقتی است که یک سلسله احکام و تعالیمی در مورد خوردی و غیرخوردی می‌دهد. مرادم وقتی است که مثلاً می‌گوید معامله مؤمن با کافر فرق می‌کند، مسیحی می‌گوید ما با غیر مسیحی‌ها تفاوت داریم. مسلمانان می‌گویند احکام ما با احکام مشرکین یا کفار فرق دارد و بر یهود و نصاری احکام دیگری بار می‌کنند، از ما خمس و زکات می‌خواهند، از آن‌ها جزیه و... این‌ها مداخله دین در اموری است که به مسائل اجتماعی مربوط می‌شود.

مورد چهارم دخالت دین در مسائل اجتماعی وقتی است که در سیر علم مداخله می‌کند. علم هم هویت جمعی و اجتماعی دارد؛ وقتی دین بگوید جلوی فلان علم را بگیرید یا فلان علم را به سوی خاصی کانالیزه کنید یا یادگرفتن فلان علم کفر است یا به یادگیری فلان علم ترغیب کند یا رواج فلان علم را ممنوع کند، دخالت مستقیم در علم است. تأثیر دین در مسیر هنر و علم جزء مداخله دین در امور اجتماعی است. مثلاً اسلام مجسمه‌سازی را تحریم کرده دیگر مداخله دین در امور اجتماعی، مداخله در اقتصاد است. اقتصاد هم در دین مداخله می‌کند. اقتصاد دو بعد جدی دارد یک بعدش به ارتباط بین انسان و انسان‌های دیگر مربوط می‌شود و بعد دیگرش به ارتباط انسان با طبیعت مربوط است. وقتی دین می‌گوید چقدر

حق بهره‌برداری از مواهب طبیعی را دارید، یک مداخله است. درآمد به دوران مدرن اختصاص نداشته است. اما شاید بشود گفت که ثروت را به این معنی که در اقتصاد می‌آید به دوران مدرن اختصاص داد.

جنبه دیگر مداخله اجتماعی دین، مداخله در آموزش و پرورش است. این که دین می‌گوید بچه‌هایتان را چگونه بار بیاورید و چه چیزهایی را به آن‌ها یاد دهید شما احکام خاص بلوغ را در مدارس یاد می‌دهید، آن‌ها بحث کم و کیف ارتباط جنسی را هم یاد می‌دهند. این هم یک نوع مداخله است. آیا من و شما به عنوان پدر یا همسر حق داریم عقاید و ذوق‌ها و سلیقه‌ها و بدآیندها و طرز تلقی‌های خود را به فرزندان منتقل کنیم؟ آیا من حق دارم دیدگاههای سیاسی‌ام را به بچه‌ام منتقل کنم؟ حال از نگاه ناقدانه و از بالا، می‌شود بحث کرد که آیا دین حق دارد این مداخلات را بکند یا نه؟ اگر حق دارد، تا چه حد؟ و اگر حق ندارد، چرا؟

این بحث‌ها در فلسفه دین به نتیجه نمی‌رسد. چون هر قدر هم بحث‌های تئوریک نظری کنید که دین باید مداخله بکند یا نباید مداخله بکند، دین کار خود را می‌کند. دین به صورت خیلی پیچیده و لطیفی تأثیرات خود را دارد و لذا بیشتر خوب است که این بحث‌ها از حالت توصیه بیرون بیاید و وارد توصیف بشود و اگر وارد جنبه توصیف شود، دیگر از قلمرو فلسفه هم بیرون می‌آید و وارد جامعه‌شناسی دین می‌شود.

جامعه‌شناسی دین می‌گوید دین چه می‌کند؟ نه آنکه چه باید بکند. مدرنیسم، نه فقط در اوجش، بلکه در همان اول هم بنا بود دین را از بین ببرد؛ می‌بینیم که نه فقط در دامنه‌ها، بلکه الان هم که به قله رسیده، نه فقط دین از میان نرفته، بلکه به اشکال مختلف از نو زنده شده است. یک صورت

دین بنیادگرایی‌های دینی است. شاید مهم‌تر از بنیادگرایی دینی، چیزی است که از آن به نهضت عصر جدید New Age تعبیر می‌شود. یعنی یک نوع اقبال خاصی به دین، منتپانه دین سنتی. کسانی مثل تیار دوشاردن متکفل چنین گرایشاتی هستند. جریان‌ات فکری تیار دنیسم یا تیارسم، یا نهضت تامس مرتون که نهضت بسیار عمیق و مهم معنوی و به شدت عرفانی، انسان‌دوستانه و صلح‌گرایانه است و رهبرشان شخصی پرنفوذ و معنوی بود به نام توماس مرتون که تقریباً ۴۰ سال پیش از دنیا رفت. این نهضت علمی است و الان در غرب با اشکال دیگرش در دنیا منتشر است. البته اسم مرتون جایی نیست و کسی به آن نمی‌گوید به این مرتونسم است؛ بر خلاف تیارسم که در کتاب‌ها هم می‌آید. علامت این که نهضت علمی است این است که اسم رهبرش نیست، مثل $2+2=4$ که دیگر جزء افکار کل بشر شده و نمی‌دانیم چه کسی اولین بار آن را کشف کرده است.

به نظر من کار جامعه‌شناسی دین در این بحث‌ها از فلسفه مهم‌تر است. چون توصیه‌ها و نقادی‌هایی که من و امثال من از تأثیر دین در جنبه‌های مختلف زندگی می‌کنیم، نشان می‌دهد که دست از تأثیر خود بر نمی‌دارد. به تحلیل این واقعیت کار ندارم. اما آنچه برای من محرز است اینکه دین به صورت پیچیده و غیر قابل پیش‌بینی در زندگی ما انسان‌ها اثر می‌گذارد و کارکردهای اجتماعی زیادی دارد.

وقتی کسی مثل وبر به پروتستانیزم معتقد می‌شود، که سرمایه‌داری را به وجود آورد، این خیلی مهم است؛ و این یعنی دین در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اثر می‌گذارد. وبر می‌گوید اگر پروتستانیزم در غرب به وجود نیامده بود، ممکن بود کاپیتالیسم نیز پدید نیاید.

دین و معنویت

ده تفاوت عمده دین و معنویت

دین

- (۱) درباره خود دعوی صدق انحصاری دارد.
- (۲) معمولاً انسانهایی را که متدین به سایر ادیانند دعوت به تغییر دین می‌کند.
- (۳) بیشتر به خدای متشخص و انسانوار (personal) قائل است.
- (۴) بیشتر معطوف به بیرون از «خود» (the self) است.
- (۵) بیشتر معطوف به سعادت آتی و آنجایی است.
- (۶) مبتنی بر ایمان و تعبد است.
- (۷) معمولاً فاقد جنبه اسطوره‌ای (mythical) نیست.
- (۸) بیشتر خواهان این است که شخص کاملاً به معتقدات، اخلاقیات و عبادیات خاصی التزام ورزد و از آنها عدول نکند.
- (۹) خطایش متوجه همه انسانهاست.
- (۱۰) دارای طبقه‌ای به نام «روحانیت» هست که وظایف و امتیازات خاص خود را دارند.

معنویت

(۱) درباره هیچ دینی دعوی صدق انحصاری ندارد، بلکه هر دینی را تجربه معنوی ای می داند که از سایر تجارب معنوی (یعنی سایر ادیان) بی نیاز نیست.

(۲) هیچ کسی را دعوت به تغییر دین نمی کند، بلکه از هر کسی می خواهد که واقعاً ملتزم به دین خود باشد.

(۳) به خدای غیرمتشخص و ناانسانوار قائل است.

(۴) کاملاً معطوف به درون «خود» است و با ساحات وجودی سروکار دارد.

(۵) کاملاً معطوف به سعادت کنونی و اینجهانی است، در عین اینکه منکر زندگی پس از مرگ نیست به تعبیری، سعادت آجل را اولیّه، و بلکه رویه دیگر سعادت عاجل می داند. همه چیز را به همین جا منتقل می کند و از این رو، آزمون پذیر است و تعبدی نیست.

(۶) به هیچ منبعی ایمان و تعبد نمی ورزد، بلکه همه احکام و تعالیم را به برته آزمون شخصی می گذارد. (به تعبیر سقراط: زندگی آزموده)

(۷) به هیچ وجه، جنبه اسطوره ای ندارد.

(۸) یکسره خواهان حصول تجربه شهودی و بی واسطه عالم واقع است. از این رو، برای معتقدات، اخلاقیات، مناسک و شعائر فقط تا آنجا ارزش قائل است که به حصول آن تجربه بینجامد.

(۹) خطابش فقط متوجه انسانهایی است که استعداد و قابلیت سیر و سلوک دارند، در عین حال که می کوشد حتی المقدور انسانها را به این استعداد و قابلیت برساند. از آنهایی هم که نمی توانند اهل سیروسلوک

باشند می‌خواهد براساس «هرچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران می‌پسند»
زندگی کنند. (ذو مراتب بودن انسانها)
۱۰) دارای «روحانیت» نیست اساتید معنوی طبقه‌ای را تشکیل
نمی‌دهند و امتیازات خاصی ندارند.

