

انتظار بشر از دین

آیا باید پرسید: "انتظار بشر از دین چیست؟" یا: "انتظار دین از بشر

چیست؟" چرا؟

استاد ملکیان دو پرسش "انتظار بشر از دین چیست؟" و "انتظار دین از بشر چیست؟" مانعاً الجمع نیستند، تا سؤال کنیم که کدامیک از آن دو را باید پرسید. هر دو پرسش پرسیدنی‌اند و می‌توان آنها را با هم پرسید.

در همین جا و قبل از این که به جواب سایر سؤالات بپردازم، تذکار این نکته را لازم می‌بینم که، با توجه به این که همه سؤالات دوازده‌گانه شما حول محور "دین" می‌چرخد، ضرورت دارد که مراد از لفظ "دین" را تعیین کنیم. قصد ندارم که دین را تعریف کنم، که، از سویی، کاری است بسیار دشوار، بل مُحال، و، از سوی دیگر، کاری است غیرضروری، بیفایده، و حتی بیمعنا. اما عدول از تعریف دین، هر وجهی داشته باشد، به هیچ روی، ما را مُجاز نمی‌دارد که مراد خود را از لفظ "دین" تعیین نکنیم؛ چرا که این کار دوم، یعنی تعیین مراد، اگر صورت نپذیرد گفت‌وگو و دادوستد فکری ما در فضایی غبارآلود و مه‌گرفته انجام می‌گیرد، که در آن نه هیچ اختلاف نظر ظاهری‌ای

دلالت بر اختلاف نظر واقعی دارد و نه هیچ اتفاق نظر ظاهری ای دال بر اتفاق نظر واقعی است؛ یعنی اصلاً گفت و گو و دادوستدی در میان نیست.

مراد من از "دین"، در جواب هایی که به سؤالات شما می دهم، مجموعه تعالیم و احکامی است که، بنا بر ادعای آورنده آن احکام و تعالیم و پیروان او، حاصل ذهن بشر نیست، بلکه، برعکس، دارای منشأ الهی است، خواه و حیانی باشد (مانند اسلام) و خواه عرفانی (مانند آیین بودا). بدین قرار، فی المثل، کمونیزم، لیبرالیزم، و امانیزم که گاهی "دین" خوانده می شوند، با توجه به خاستگاه و گرایش هایشان و این که چیزی بیش از دستاورد فکر بشر نیستند، در مواضع و اصطلاح ما "دین" نامیده نمی شوند (و البته این امر هیچ چیزی را، در عالم واقع، اثبات یا نفی نمی کند؛ زیرا قراردادهای زبانی نفیاً و اثباتاً به عالم کاری ندارند). اگر "دین" را به این معنا اخذ کنیم ادیان بزرگ روزگار ما عبارتند از: اسلام، مسیحیت، دین یهود، آیین هندو، آیین بودا، آیین دائو، شینتو، و زرتشتی گری؛ و می توان گفت که در این سؤال و جواب ها بیشتر به این هشت دین ناظریم.

آیا معتقدان به حقانیت متون مقدس دینی می توانند جواب سؤال "انتظار بشر از دین چیست؟" را از متون مقدس دینی خود طلب کنند یا باید پاسخ را از غیر

این طریق بجویند؟ چرا؟ اگر به غیر متون مقدس رجوع باید کرد آن غیر چیست؟

به نظر می‌رسد که معتقدان به حقانیت متون مقدس دینی نمی‌توانند جواب

سؤال "انتظار بشر از دین چیست؟" را از متون مقدس دینی خود طلب کنند؛

زیرا، به نحو پسین و از طریق رجوع به متون مقدس ادیان مختلف، می‌دانیم که

جواب این سؤال در هیچیک از آن متون نیامده است. وانگهی، حتی اگر جواب

سؤال مذکور در متن مقدس دینی‌ای هم آمده بود، باز آدمیان می‌بایست

صحت و سقم آن جواب را با خویشتن‌نگری و درونبینی معلوم می‌داشتند و،

در این صورت، در واقع جواب را از خود طلب می‌کردند. ظاهراً باید پاسخ را

از غیر طریق رجوع به متون مقدس جست و یافت؛ و آن غیر هم، چنانکه به

اشارت گذشت، خویشتن‌نگری و درون‌بینی است: یکایک متدینان باید به خود

رجوع کنند و دریابند که از تدین خود، یعنی از التزام همه جانبه به دین خود،

انتظار و توقع حصول چه مطلوبی را دارند. البته از این که جواب سؤال مذکور

را باید با خویشتن‌نگری و درونبینی دریافت لزوماً استنتاج نمی‌شود که انتظار

بشر از دین امری است خصوصی، بدین معنا که در آن جایی برای حجت و

دلیل و نیز رد و تکذیب نیست، بلکه کاملاً امکان دارد که مشاهدات و گردآوری

آمارها نشان دهد که همه یا اکثریت قریب به اتفاق یا بیشتر متدینان یا انسان‌ها

چشمداشتشان از دین امر واحدی است (که فعلاً با تعیین آن امر واحد کاری نداریم).

بلی، سؤال دیگری می‌توان کرد، و آن این که: آیا نمی‌توان با رجوع به متون مقدس پاسخ این پرسش را یافت که: "انتظار بشر از دین چه باید باشد؟" به تعبیر دیگر، اگر متون مقدس انتظار بشر از دین را گزارش نمی‌کنند، لاقلاً، به اصلاح و تصحیح آن نمی‌پردازند؟ و باز، به تعبیر سوم، آیا متون مقدس بیان نمی‌کنند که چه انتظاراتی از دین داشتن بجاست و چه انتظاراتی نابجا؟ بعید نیست که جواب این سؤال مثبت باشد، یعنی متون مقدس بیان کرده باشند که دین فقط چه انتظار یا انتظاراتی را برآورده می‌کند یا، به عبارت دیگر، چه وعده یا وعده‌هایی می‌دهد و، به عبارتی که اندکی مسامحه‌آمیز است، چه کارکرد یا کارکردهایی برای خود قائل است. اما اگر هم چنین باشد، باز، باید دانست که در صورتی بشر به دین اقبال می‌کند که وعده‌ای که دین می‌دهد در جای دیگری، به نحو بهتر یا لاقلاً به همان نحو، انجام نشود.

آیا یافتن پاسخی برای پرسش "انتظار بشر از دین چیست؟" فقط نتیجه عملی دارد یا نتیجه نظری هم دارد؟ فی‌المثل آیا در فهم متون مقدس هم تأثیری دارد یا نه؟ اگر بلی، چگونه؟

یافتن پاسخی برای پرسش "انتظار بشر از دین چیست؟" فقط نتیجه عملی ندارد، بلکه نتیجه نظری هم دارد و، فی‌المثل، در فهم متون مقدس هم مؤثر است. اگر فهم احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس را به معنای عام آن بگیریم که شامل علم به معنای احکام و تعالیم، علم به اهمیت نسبی هر یک از احکام و تعالیم در قیاس با سایر احکام و تعالیم، علم به علت و جهت (یا فلسفه وجودی) آنها، و تفسیر آنها بشود، با اندک تأمل، می‌توان دریافت که انتظار هر فرد از دین در فهمی که وی از متون مقدس می‌تواند داشت تأثیر تام و قاطع دارد. البته نه به این معنا که هیچ گزاره دینی و مذهبی‌ای نیستِ الا این که انتظار از دین در فهم آن اثر دارد؛ اما، به صورت موجه‌ای جزئی، می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی بر تعیین انتظار از دین توقف دارد.

به نظر شما، انتظار ما انسان‌ها از دین چیست؟

ما انسان‌ها، در طی زندگی اینجهانی و دنیوی، همواره، خود را در اوضاع و احوالی نامطلوب می‌یابیم. این زندگی آکنده است از دردها و رنجهای جسمانی، روحی، فردی، و جمعی؛ و این واقعیت با چنان وضوح و بداهتی مشهود و معلوم یکایک ما انسان‌هاست که کسی در آن چون و چرا ندارد و، در نتیجه، کسی هم خود را محتاج اقامه حجت و دلیل بر آن نمی‌بیند و حتی می‌توان گفت

که هر گونه شرح و بسط و تفصیل و اطناب در باب آن نه فقط چیزی بر معلومات مخاطب نمی‌افزاید بلکه از شدت وضوح و ظهور این واقعیت همیشگی و همه‌جایی و همگانی می‌کاهد. امور واقع دردانگیز و رنج‌آور را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: یکی آن گروه از امور واقع دردانگیز و رنج‌آور که تغییرپذیر و، به تعبیری، قابل‌امحاءند، و دیگری آن گروه که چنین نیستند. این که هر امر واقع دردانگیز و رنج‌آوری متعلق به کدامیک از این دو گروه باشد، البته، بستگی تمام عیاری دارد به زمان و زمانه‌ای که بشر در آن می‌زید؛ به عبارت دقیق‌تر، بستگی دارد به میزان پیشرفت علمی و فکری بشر در هر عصر. ممکن است در عصری تغییر و امحاء یک امر واقع در حد و وسع بشر نباشد، اما در عصری متأخرتر، به یمن پیشرفت علوم و معارف بشری، آن تغییر و امحاء مقدور و میسر گردد. ناگفته پیداست که از این قول نمی‌توان لزوماً نتیجه گرفت که هرچه زمان می‌گذرد و پیشرفت علمی و فکری بشر، و به تبع آن فنون و صناعات و اسباب و آلات او، بیشتر می‌شود از شمار امور واقع دردانگیز و رنج‌آور می‌کاهد، زیرا ممکن است - و این امر امکانی به وقوع هم پیوسته است - که گذر زمان، از سویی، بعضی از تغییرناپذیرهای قبلی را تغییرپذیر و، طبعاً، نابود کند و، از سوی دیگر، پاره‌ای امور جدید پدید آورد که موجب درد و رنج بشر گردند. و، به هر حال، همیشه آدمی گرفتار درد و

رنج‌هایی بوده است، و هست، و خواهد بود که علل و موجبات آنها را نمی‌توانسته است از میان بردارد، و نمی‌تواند، و نخواهد توانست. آدمی حقیقت‌طلب است و این امر که امکان دارد و بلکه بسیار محتمل است که دستخوش جهل و خطا و وهم باشد او را آزار می‌دهد؛ خیرخواه، و به تعبیری عصمت‌جو، است و این امر که ممکن و بسیار محتمل است که دچار بدکرداری و نادرستی شده باشد او را آزرده می‌کند؛ خواستار خلاقیت است و این که فرصت و مجال بسا کارها که می‌خواهد کرد را ندارد آزرده‌اش می‌کند؛ جاودانگی جوست و واقعیت مرگ "جسمانی" او را می‌آزارد؛ زیاده‌طلب، و به عبارتی بی‌نهایت‌طلب، است و نقصان‌ها و محدودیت‌ها موجب درد و رنج او می‌شوند؛ تنهاست و از احساس تنهایی در رنج است؛ از این که می‌بیند که از حیث همان سرمایه‌های نخستین که با آنها پای به این جهان گذاشته است با دیگران تفاوت دارد و تُنکمایه‌تر از آنان است رنج می‌برد و کیست آن که هیچ کس دیگری را از خود پُرمایه‌تر نبیند؟ و ... اینهاست بخشی از ماندگارترین موجبات درد و رنج آدمی. اما، از طرف دیگر، همین درد و رنج‌های ماندگار، که ماندگاری و پایایی‌شان معلول پایایی علل آنهاست، اگرچه نابودشدنی نیستند، ممکن است تحمل‌پذیر و هموار شوند؛ و تحمل‌پذیری و همواری درد و رنج بدین معناست که آنچه در ساحت و لایه‌ای از وجود انسان درد است و

رنج در ساحت و لایه‌ای ژرفتر و والاتر متعلق رضا، و حتی رغبت، واقع گردد. اما این امر، یعنی تحمل‌پذیری و همواری درد و رنج‌های ماندگار، تنها در صورتی امکان وقوع دارد که درد و رنج‌ها معنا بیابند. معنایافتگی درد و رنج همان و مورد رضا و رغبت قرار گرفتن آن همان. فرق کسی که، فی‌المثل، خودآگاهانه و خودخواسته گرسنگی می‌کشد و کسی که نه از سر علم و عمد بلکه از سر ناچاری تن به گرسنگی می‌دهد در این است که اولی برای رنج ناشی از گرسنگی‌اش معنایی یافته است و دومی نه؛ و هم از این روست که قدرت تحملی در اولی، متناسب با قدر و عظمت معنایی که حالت گرسنگی برای او دارد، هست که در دومی نیست.

پس از تمهید این مقدمات، می‌توان گفت که انتظار ما انسان‌ها از دین این است که دین به درد و رنج‌های ما، و به تعبیری عامتر به زندگی ما، معنا بدهد، و با معنا دادن به درد و رنج‌های ما، ما را از آنها، به تعبیری، برهاند و به اوضاع و احوالی مطلوب برساند. از این رو، بجاست اگر مدعی شویم که انتظار آدمیان از دین این است که آنان را از وضع و حال موجود نامطلوب به وضع و حال مطلوب مفقود برساند، از این راه که به زندگی معنا ببخشد و عدم مطلوبیت آن را بزداید.

در این موضع چند نکته شایان ذکر است: نخست این که: ممکن است، با توجه به این که بعضی از صاحب نظران در مطالعات تطبیقی ادیان گفته اند که نقطه شروع آیین بودا رنج است و حال آن که نقطه شروع مسیحیت گناه است و نقطه شروع اسلام و آیین هندو، یعنی جدیدترین و قدیمی ترین ادیان، خود انسان است

و نیز با توجه به تأکید آیین بودا بر راه رهایی از رنج، گمان رود که جوابی که، در اینجا، به سؤال "انتظار ما انسان ها از دین چیست؟"،

داده شده جوابی است موافق مشرب بودا. اما، گذشته از این که حق و حقیقت نه شرقی است و نه غربی و صرفاً انتسابِ جواب به، فی المثل، بودا موجب سقم یا صحت آن نمی شود، باید دانست که اختلاف آیین بودا با سایر ادیان بیشتر بر سرِ خاستگاه رنج است و راه رهایی از آن، نه خود آن.

دوم این که نباید گمان بُرد که اگر انتظار بشر از دین این است که به زندگی معنا دهد، بسیاری از احکام و تعالیم موجود در کُتب مقدس ادیان مختلف زاید و بیهوده است، چرا که به معنا دادن به زندگی ربطی ندارد؛ زیرا درست است که ادیان به پرسش هایی از قبیل ما از کجا آمده ایم؟ به کجا خواهیم رفت؟ در کجا ایم؟ در فاصله میان زایش و مرگ چه باید بکنیم و چه باید بشویم؟ هم

می‌پردازند، اما، می‌توان گفت که همه این قبیل مسائل هم تمهید مقدمه می‌کنند برای جواب آن مسأله عظیم معنای زندگی و درد و رنج. مثلاً نظریه تناسخ در ادیان هندی در صدد توجیه نابرابری‌های عظیمی است که انسان‌ها، به هنگام ولادت، با یکدیگر دارند: (شخصی با بدن سالم و بهره هوشی بالا به دنیا می‌آید، با پدر و مادری مهربان و دارای درآمدی سرشار، در جامعه‌ای پیشرفته و مرفه، بطوری که همه گنجینه فرهنگ بشری در اختیار کسی است که، به همین سبب، آزادی چشمگیری در گزینش شیوه زندگی خود دارد. شخص دیگری با بدن علیل و بهره هوشی پایین به دنیا می‌آید، با پدر و مادری نامهربان، کم‌درآمد و نافرهيخته، در جامعه‌ای که، در آن، شخص مذکور احتمال قوی می‌رود که جنایتکار شود و به مرگ زودرس و فجیع بمیرد. آیا عادلانه است که این دو شخص با سرمایه‌هایی تا این حد نابرابر به دنیا بیایند؟ اگر هر وقت که نطفه طفل جدیدی منعقد می‌شود نفس جدیدی خلق می‌گردد، آیا می‌توان خالق را، که سبب سازِ مواهبِ نابرابرِ همه نفوس است، مهربان دانست؟ هرچه بیشتر درباره نابرابری‌های فاحشِ آدمیان به هنگام ولادت، و درباره این اصل مفروض و مسلم دینی ما غربیان که انسان‌ها را خدا با این وضع و حال‌های متفاوت آفریده است، می‌اندیشیم احتمال بیشتری می‌رود که بیعدالتی‌های عظیمی در این کار ببینیم.

(Hick, John H., *Philosophy of Religion*, ۳rd ed., Prentice-Hall, Inc., ۱۹۸۳, pp. (۴-۱۳۳)

نظریه تناسخ، برای توجیه این نابرابری‌های چشمگیر، می‌گوید: «ما همگی زندگی‌های قبلی‌ای داشته‌ایم و وضع و حال زندگی کنونی‌مان نتیجه مستقیم زندگی‌های سابق ماست. پس هیچ نوع بلهوسی، بینظمی و اغتشاش، و بیعدالتی‌ای در نابرابری‌های سرنوشت ما آدمیان نیست، بلکه فقط علت و معلول در کار است، و اکنون چیزی را می‌درویم که خودمان در گذشته کاشته‌ایم. خودِ اصیل ما در طول زندگی‌های گونه‌گون می‌پاید و مُدام از نو به دنیا می‌آید یا تناسخ می‌پذیرد و چند و چون کل افعال او در هر یک از این زندگی‌های وضع و حال زندگی بعدیش را تعیین می‌کند.» (Ibid, p. ۱۳۴). فعلاً با قدرتِ اقناعِ این راه‌حل کاری ندارم. فقط می‌خواهم نشان دهم که چگونه پرداختن به مسأله «از کجا آمده‌ایم؟» می‌تواند در خدمتِ معنادار ساختنِ یکی از درد و رنج‌های همیشگی ما انسان‌ها باشد، یعنی درد و رنج ناشی از مشاهده نابرابری سرمایه‌های نخستین. نظریه گناه ذاتی یا فطری در مسیحیت هم برای معنادار ساختن بعضی از درد و رنج‌های دیگر ماست.

سِدیگر آن که مراد از معنابخشیِ دین به درد و رنج‌ها و زندگی ما، چنانکه معلوم است، بخشی از مسأله معنای وجود است که به وجود و حیاتِ من

آدمی ناظر است، نه آن بخش از این مسأله که به جهان هستی، به طور کلی، نظر دارد. به عبارت دقیق‌تر، آنچه مقصود اصلی ماست معنایافتگی زندگی خودمان است؛ و اگر احیاناً به معنا و فلسفه وجودی سایر اجزاء عالم وجود هم پردازیم به طفیل همان مقصود اصلی و به قدری است که در حل مسأله اصلی ضرورت دارد. برای تفصیل این سخن، رجوع کنید، از جمله، به:

(Britton, Karl, Philosophy and the Meaning of life, Combridge: Cambridge University Press, ۱۹۷۱), Chs ۱ and ۹.)

و چهارم آن که یکی از وجوه تفاوت میان شأن و کارکرد دین و شأن و کارکرد علم هم از آنچه گذشت آشکار شد. از شؤون و کارکردهای علم، و فنون و صناعات و اسباب و آلات زاید علم، یکی این است که کمابیش بعضی از موجبات درد و رنج زندگی را از میان بردارد. اما علم نمی‌تواند به درد و رنج موجود و بالفعل و هنوز از بین نرفته معنا ببخشد و آن را قابل فهم و هضم و قبول کند. و این کاری است که، به گمان من، بشر از دین انتظار می‌برد. از سوی دیگر، بشر از دین انتظار ندارد که هرگونه درد و رنجی را، با نابود ساختن علل و موجبات آن، ریشه‌کن کند، لااقل بدین دلیل که، در طول تاریخ، عدم اقدام دین به این کار یا عدم توفیق دین در این کار سبب رویگردانی و ادبار بشر از دین نشده است.

حقانیت یک دین به چیست؟ آیا حقانیت یک دین، برای این که آن دین پذیرفته شود، کفایت می‌کند؟ اگر نه، به چه شرط یا شروط دیگری هم نیاز هست؟ و، اساساً، چگونه می‌توان حقانیت دینی را احراز کرد؟

این سؤال که “حقانیت دین به چیست؟” ممکن است بدین معنا تلقی شود که:

اساساً حقانیت دین یعنی چه؟ معنای حقانیت دین چیست؟ در جواب باید گفت

که مراد از “حقانیت” یک دین گاه این است که آن دین منشأ الهی دارد و

حاصل کشف یا جعل فرد یا نوع انسانی نیست، و گاه این است که آن دین

مطابق با واقع، یعنی دارای صدق منطقی، است، و گاه این می‌تواند بود که آن

دین انتظار یا انتظاراتی را که بشر از دین دارد برمی‌آورد. در معنای اول، دین

بیشتر به چشم نوعی پیام نگریسته می‌شود که حق بودنش به این است که

عین گفته یا نوشته فرستنده پیام باشد، نه این که مدعی پیام‌آوری آن را از

خود برساخته باشد. معنای دوم پیشفرضش این است که همه احکام و تعالیم

دینی گزاره‌هایی ناظر به واقع و حاکی از واقعیات‌اند، یعنی به اصطلاح منطقی

“قضیه”‌اند. و در معنای سوم برای دین کارکردی قائل شده‌اند و برحسب این

که دینی آن کارکرد مطلوب را داشته باشد یا نه به دین حقیقی یا “واقعی” و

دین غیرحقیقی یا “بدلی” متصفش می‌سازند، درست مانند این که برای طلا

کارکردی قائل شویم و آنگاه هرچه را به نام طلاق به ما عرضه می‌کنند، برحسب وجود یا عدم آن کارکرد در آن، به طلالی واقعی یا بدلی متصف کنیم. اگر مرادمان از "خدا" موجودی دارای علم مطلق، قدرت مطلقه، و خیرخواهی علی‌الاطلاق باشد، می‌توان گفت که اگر حقانیت دینی، به معنای اول این اصطلاح، احراز شود این احراز کفایت می‌کند برای این که آن دین پذیرفته شود. و نیز می‌توان گفت که اگر، به معنای دوم یا سوم، حقانیت دینی احراز گردد آن دین پذیرفته خواهد شد. بلی، در باب معنای سوم "حقانیت" دین، شاید بتوان گفت که، چون برآوردن انتظار، خود، امری ذومراتب است، بعید نیست که انسان حقجو فقط به این اکتفا نکند که فلان دین انتظار یا انتظارات او را برمی‌آورد، بلکه بخواهد بداند که آیا این کار را بهتر از سایر ادیان انجام می‌دهد یا نه.

و اما این که، اساساً، چگونه می‌توان حقانیت دینی را احراز کرد سؤال است که، چون قرابت فراوانی با سؤال دوازدهم دارد، بهتر آن است که جوابش را به هنگام جوابگویی به آن سؤال بیاوریم.

کمال یک دین به چیست؟ آیا کمال دین امری ذومراتب است (چنانکه تعبیر
"کاملترین دین" به ذهن القاء می‌کند)؟ و چگونه می‌توان کمال یک دین را احراز
کرد؟

اگر کمال را وصف چیزی بدانیم که غرضی که از آن داریم حاصل آمده است،
شک نیست که کمال امری ذومراتب نخواهد بود و نمی‌توان از کمال بیشتر و
کمال کمتر دم زد؛ زیرا هر چیز از دو حال بیرون نیست: یا غرضی که از آن
داریم حاصل آمده، که در این حال آن چیز کامل است، یا حاصل نیامده است،
که در این حال کامل نیست یا ناقص است؛ پس حال هر چیز دایره بین کمال و
عدم کمال است، نه کمال بیشتر و کمال کمتر. همچنین اگر کمال را وصف
چیزی بدانیم که همه اثری که از آن مطلوب است بر آن مترتب شده است، یا
آن را وصف چیزی بدانیم که هر آنچه را که بدان نیازمند است دارد، باز، کمال
امری ذومراتب نخواهد بود. بنابراین، در هیچیک از این شقوق سه‌گانه
نمی‌توان گفت که، فی‌المثل، دین A از دین B کامل‌تر است یا دین X کامل‌ترین
ادیان است، بلکه باید گفت که دین A کامل است و دین B کامل نیست یا دین
X تنها دین کامل است و سایر ادیان ناقصند.

به هر تقدیر، کمال "یک" دین به این است که انتظار یا انتظاراتی را که بشر از دین دارد برآورد، و راه احراز "و زمان احراز" آن هم، بسته به این که چه انتظار یا انتظاراتی از دین داشته باشیم، فرق می‌کند.

در عین حال، به گمان این بنده، بعید نیست که مراد از کمال دین، که در بعضی از متون مقدس دینی و مذهبی آمده است، نفی پیشرفت تاریخی دین (یعنی تطور استکمالی آن در طول تاریخ) باشد، به معنایی که، فی‌المثل و علی‌الخصوص، در باب علوم تجربی قائل به پیشرفتیم. در نظر آورید وضع مثلاً علم فیزیک امروز را، و آن را با وضع همین علم در قرن‌های نوزدهم، هیجدهم، و هفدهم مقایسه کنید. به احتمال قریب به یقین، اگر نگویم یقیناً، حاصل این مقایسه قائل شدن به پیشرفت تاریخی فیزیک است، و این پیشرفت تاریخی به این معناست که فیزیک در قرن‌های هفدهم، هیجدهم، و نوزدهم کامل نبوده است و چون، باز هم به احتمال قریب به یقین، اگر نگویم یقیناً، معتقدیم که وضع این علم در قرن بیست و یکم و قرن‌های بعدی نیز پیشرفته‌تر از وضع کنونی آن خواهد شد، بالنتیجه، فیزیک در قرن بیستم هم کامل نیست. حاصل آن که قول به پیشرفت تاریخی یک پدیده، در واقع، قول به عدم کمال آن پدیده، در هر مقطع تاریخی، است. پس قول به کمال یک پدیده قول به نفی پیشرفت تاریخی آن است، و شاید مراد از کمال دین همین نفی پیشرفت

تاریخی آن باشد. البته توجه دارید که نفی پیشرفت تاریخی دین، به هیچ روی، به معنای نفی افزایش تعداد پیروان آن یا افزایش قدرت و شوکت آنان یا هر امر دیگری از این سنخ نیست.

آیا دین باید فقط مصالح و مفاسد ما انسان‌ها را ملحوظ دارد یا باید به خوشایند و بدآیند ما هم نظر کند؟ در صورت دوم، آیا جمع این دو امکانپذیر است؟ چگونه و تا چه حد؟

مراد از "مصالح" را، در این سؤال، اموری می‌گیریم که بالمال به سود انسانند و، طبعاً، مراد از "مفاسد" را اموری که بالمال به زیان انسانند. "اگرچه مقصود از "بالمال" و "سود" و "زیان" هم خالی از ابهامی نیست". اگر مراد از خوشایند" یا "بدآیند" گونه ویژه‌ای از احساس "رضایت" یا "عدم رضایت" از یک وضع خاص باشد، یعنی آن گونه احساس که ناشی از عدم تأمل و تروی در باب آثار و نتایج آن وضع خاص است، باید گفت که دین ملزم به توجه به خوشایندها و بدآیندهای ما آدمیان نیست و فقط باید مصالح و مفاسد ما را ملحوظ دارد.

اما اگر مراد از "خوشایند و بدآیند" ساحتِ عاطفیِ روح ما، در برابر ساحتِ علمیِ آن، باشد که، به نوبه خود، به دو بخش لذت و الم و اراده انقیسامپذیر

است، “هرچند بعید می بینم که مرادتان این باشد” باید گفت که دین چاره‌ای جز عنایت و اهتمام به این ساحت روح انسان ندارد. توضیح این که، درست به همان نحو که روح انسان چنان ساخته و پرداخته شده است که به بعضی از امور می‌تواند علم حاصل کند و به بعضی از امور نمی‌تواند، چنین نیز هست که از پاره‌ای از امور لذت یا الم می‌تواند بُرد و از پاره‌ای از امور نمی‌تواند و، قهراً، بسا چیزها هست که متعلقِ طَلَب و اراده او می‌تواند بود و بسا چیزهای دیگر هست که طَلَب و اراده‌اش به آنها تعلق نمی‌تواند گرفت؛ یعنی انسان هم در ساحت علمی روح خود محدودیت دارد و هم در ساحت عاطفی روح خود؛ نه همه چیز را می‌تواند دانست - البته این مطلب اخیراً مورد بحث و مناقشه‌هایی قرار گرفته است. از جمله، رجوع کنید به مقاله آیا چیزی می‌تواند فراتر از طُورِ فهم بشر باشد؟

و نه همه چیز را می‌تواند خواست. اکنون، سخن این است که دین گریز و گزیری از توجه به محدودیت‌های عاطفی روح انسان ندارد، بلکه باید از آنچه انسان، به مقتضای ساخت و کارکرد عاطفی‌اش، دوست می‌دارد یا نمی‌دارد تغافل نورزد و در احکام و اوامر و نواهی‌ای که متوجه انسان می‌کند ساخت و کارکرد روح او را هم ملحوظ دارد تا تکلیف مالا یطاق نکرده باشد. بدین معنا، دین باید هم مصالح و مفاسد ما را ملحوظ دارد و هم خوشایندها و بدآیندهای

طَبَعی و طَبِيعی ما را. جمع این دو هم امکانپذیر است، از این راه که تصویری از جهان هستی ارائه کند که در آن تصویر مصلحت بودنِ هر یک از مصالح و مفسده بودنِ هر یک از مفاسد روشن و نمایان باشد تا به آستانه آگاهی ما برسد. اگر ما آگاه شویم از این که چیزی از مصالح یا مفاسد ماست، یعنی بالمال به سود یا زیان ماست بدان چیز گرایشی یا از آن چیز گریزشی می‌یابیم. این یکی از مواردی است که می‌توان گفت: تا دین انسانی نباشد انسان دینی نمی‌تواند شد.

آیا دین، اساساً، برای سعادت دنیوی آمده است یا برای سعادت اخروی یا برای هر دو؟ به چه دلیل؟ اگر به شق سوم قائلید، جمع دو سعادت را چگونه ممکن می‌بینید؟

واقع این است که لفظ "سعادت" وضوح معنایی ندارد تا بتوان به این سؤال جواب واحدی داد. لفظ مذکور، عادتاً، به عنوان معادل لفظ یونانی eudaimonia به کار می‌رفته و می‌رود؛ و خود متفکران و فلاسفه یونانی در ایضاح مفهوم و تشخیص مصداق آن با یکدیگر وفاق نداشته‌اند. کافی است که به آثار بازمانده از متفکرانی مانند دموکریتوس، افلاطون، ارسطو، سنکا، و فلوطین نظری بیفکنید تا چند و چون اختلافاتشان را در این باب به رأی‌العین ببینید. بعضی "مانند دموکریتوس" خیرات بیرون از خود آدمی، مانند ثروت، را

در سعادت ذی دخل نمی دانسته اند، و بعضی می دانسته اند. برخی "مانند افلاطون" سعادت را به "بهترین وضع ممکن در زندگی" تعریف می کرده اند، و برخی این تعریف را زیاده از حد انتزاعی و کلی گویانه می دیده اند. بعضی "مانند ارسطو که سعادت را به خیرِ اعلاّیِ عملیِ انسان ها تعریف می کرد" آن را غایت و هدف و مطلوب لذاته تلقی می کرده اند، و بعضی "مانند رواقیون" آن را آلت و وسیله و مطلوب لغیره می انگاشته اند. برخی "مانند افلاطون" زندگی عادلانه را مصداق زندگی سعادت مندانه می دانسته اند، و برخی زندگی قرین تعقل و تفکر را؛ و ... حتی پاره ای از متفکران و فلاسفه از سعادت چنان تصویری داشته اند که، بر طبق آن، تعبیر "سعادت اُخروی"، که در متن سؤال شما آمده است، به نظرشان تعبیری متنافی الاجزاء می آمده است. از ذکر این نکته جالب توجه هم نگذرم که، تا آنجا که این بنده باخبر است، اساساً تفکیک سعادت دنیوی و زودگذر از سعادت اُخروی و ابدی تا قبل از اگوستین قدیس در هیچیک از کُتب و رسائل و مقالات فلاسفه نیامده است.

از این رو، برای پاسخگویی به پرسش شما، بهتر آن است که، بنا به قرارداد، سعادت را به "بهترین اوضاع و احوال ممکن" تعریف کنیم و آن را به دو قسم "سعادت دُنیوی" و "سعادت اُخروی" تقسیم کنیم و مرادمان از "سعادت دنیوی" بهترین اوضاع و احوال ممکن باشد که قبل از مرگ روی می تواند داد

و مقصودمان از "سعادت اخروی" بهترین اوضاع و احوال ممکنى باشد که بعد از مرگ رُخ می‌تواند نمود و سعادت دنیوی را هم، به نوبه خود، به سعادت مادی و سعادت معنوی منقسم سازیم.

مرادم از "سعادت دنیوی مادی" همان چیزی است که امروزه از آن به بالاترین سطح "یا معیار" زندگی تعبیر می‌کنند. سطح زندگی شامل اموری است که به رفاه می‌افزاید. هرچه ثروت یا درآمد یا اشیای مصرفی یا خدماتی که شخص یا خانواده یا گروه اجتماعی‌ای در اختیار دارد بیشتر باشد، هرچه میزان مرگ و میر اطفال کمتر و امید زنده ماندن در حین تولد بیشتر باشد، هرچه مقدار کالری و پروتئین حیوانی مصرفی بیشتر باشد، هرچه تعداد تختخواب‌های بیمارستان‌ها و پزشکان نسبت به جمعیت بیشتر باشد، هرچه شرایط مسکن بهتر باشد، هرچه تعداد تحصیل‌کنندگان بیشتر و تعداد بیسوادان کمتر باشد، هرچه میزان پس‌انداز و قدرت خرید بیشتر شود، هرچه تعداد ساعات کار در هفته کمتر و شرائط کار بهتر شود، هرچه مصرف الکتریسیته و فولاد بیشتر باشد، و ... سطح زندگی بالاتر است. با توجه به این معنای جدید تعبیر "سطح زندگی"، می‌توان گفت که دین، اساساً، برای هرچه بالاتر بردن سطح زندگی نیامده است و شأن و کارگردش، به هیچوجه، این نیست. در تمدن جدید، که تمدنی اینجهانی است، سطح زندگی تقریباً تنها

معیاری است که در ارزیابی‌های بجد گرفته می‌شود و بدان اهتمام و عنایت می‌ورزند؛ اما، به گمان این بنده، تمدن دینی مینا و معنا و مقصود و مراد دیگری دارد.

مرادم از "سعادت دنیوی معنوی" عدالت، آزادی، نظم، و امنیت در ساحت جمعی و رضای باطن "شامل آرامش، امید، و شادی" در ساحت فردی است. شک نیست که سعادت دنیوی معنوی، بدین معنا، و علی‌الخصوص بخشی از آن که به احوال فردی مربوط می‌شود، یعنی رضای باطن، مورد اهتمام و عنایت دین هست، هرچند پاره‌ای از صاحب‌نظران، مانند لُرد نُرت بُورن، معتقدند که از نظرگاه دینی حتی این سعادت نیز اهمیت ثانوی دارد.

و اما سعادت اخروی، که از آن به "رستگاری"، "قَلاح"، "نجات"، "رهایی"، و امثال اینها تعبیر می‌شود، سخت مورد تأکید ادیان سنتی است و همان خیر اعلی و غایت قُصوی‌ای است که این ادیان ارائه می‌کنند.

در اینجا، یکی - دو نکته شایان ذکر است: از آنچه درباره سطح زندگی گفته شد نباید دستخوش سوءتفاهم شد و چنین استنباط کرد که زندگی در چارچوب یک فرهنگ و تمدن دینی و سنتی مستلزم نوعی چشم پوشیدن و دست کشیدن ریاضت‌کشانه از مواهب و نعمات دنیوی است. حاشا و کلاً. هیچ

موهبت و نعمتی، از این حیث که مطبوع و لذت بخش است، ممنوع نیست. جان کلام این است که: اولاً: هدف دین بالا بردن هرچه بیشتر سطح زندگی، به معنای امروزی و جدید این اصطلاح، نیست؛ و ثانیاً: اگر مواهب و نعمات دنیوی را یا به خاطر خودشان طلب کنیم، نه از این رو که می توانند مقدمه حصول امر شریف تری باشند، یا بدان ها از این چشم بنگریم که گویی حق مایند، نه این که از سر لطف در اختیار ما نهاده شده اند، و یا نپذیریم که، در ازای آنها، باید از خودگذشتگی هایی داشته باشیم، در هر یک از این سه شق، آن مواهب و نعمات تبدیل به بُتهایی می شوند که ما را اسیر و برده خود می کنند و به جای آن که تعالی بخشد تندی می دهند؛ چرا که، از نظرگاه دینی، مقدس بودن یا بُت بودن یک چیز، به هیچوجه، به صورت ظاهری آن بستگی ندارد، بلکه وابسته است به نحوه استفاده ای که از آن می کنیم و طرز تلقی ای که از آن داریم.

از این گذشته، هدف دین را ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی قلمداد کردن، در واقع، یکی از آثار و نتایج کاربرد دیدگاه غیردینی و اینجهانی در باب دین است، و دین را به حد نوعی آرمان گرایی یا ایدئولوژی تنزل می دهد که با آرمانگرایی های و ایدئولوژی های دنیوی در جهت وصول به هدف واحدی، که همان رفاه نوع بشر است، رقابت دارد و مسابقه می دهد. هم از این روست که،

بدون مبالغه، می‌توان گفت که امروزه، غالباً، هدف دین چیزی در حد تحقق کامل آرمان‌های یک دولت - رفاه تصور می‌شود. به نظر می‌رسد که همه آرمانگرایی‌ها و ایدئولوژی‌های غیردینی نیک می‌دانند که دینی که هدفش تأمین رفاه انسان‌ها تلقی شود فلسفه وجودی خود را از دست داده است و در مواجهه با آنها، لامحاله، طعم تلخ شکست را خواهد چشید.

در آخر، به حکم "سخن از سخن شکفت"، این را نیز ناگفته نگذاریم که دو مطلب را از یکدیگر تمیز باید داد: یکی این که: آیا ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی را هدف اصلی قرار دادن رواست یا نه؟ دوم این که: آیا این ارتقا، هدف دین هست یا نه؟ در اینجا، ما را با مطلب اول هیچ کاری نبود و، از این رو، در باب آن مطلب نفیاً و اثباتاً چیزی گفته نشد. سخن ما یکسره درباره مطلب دوم بود. به تعبیر دیگر، مقصود، در اینجا، این نیست که میان مکاتب غیردینی و مکاتب دینی سنجش و داوری کنیم؛ مقصود صرفاً این است که مبادی و مقاصد این دو دسته مکتب را با هم خلط نکنیم.

آیا تقسیم دین به قشر و لب یا حجاب و لباب یا صدف و گوهر را می‌پذیرید؟ یا همه بخش‌های دین را یکسان و هم‌ارز می‌دانید؟ اگر تقسیم را می‌پذیرید، آیا همه ادیان را، از حیث لب، واحد و مشترک می‌بینید یا نه؟ اگر بلی، لب همه ادیان چیست؟ و اگر نه، لااقل، لب دین اسلام را چه می‌دانید؟

شک نیست که همه بخش‌های دین یکسان و هم‌ارز نیستند. در دین، یک سلسله تعالیم، در قالب "عقائد" و "اساطیر"، هست که از طریق آنها در باب جهان هستی و مراتب آن، انسان و مراتب وجودی او، موجود مطلق، عوالم ماوراءطبیعت، عالم طبیعت، گذشته و آینده انسان، وضع و حال کنونی انسان و نقاط قوت و ضعف او آگاهی‌هایی ارائه می‌شود؛ و نیز یک رشته احکام، در قالب "اخلاقیات" و "عبادیات"، هست که به توسط آنها، در باب ارتباطات و مناسبات انسان با موجود مطلق، با خودش، با انسان‌های دیگر، و با سایر موجودات، خوب و بدها و درست و نادرست‌ها و باید و نبایدها و وظیفه و مسئولیت‌ها تعیین می‌شود و افعال ظاهری و باطنی انسان مورد ارزشداوری قرار می‌گیرد. آن تعالیم و این احکام مجموعاً شأن و کارکردی دارند و در خدمت هدفی‌اند، یعنی می‌خواهند در مراتب مختلف وجود انسان "که شاید بتوان گفت، از دیدگاه دینی، چهار مرتبه‌اند: بدن، ذهن، نفس، و روح" دگرگونی‌هایی پدید آورند. بر این اساس، می‌توان گفت که ایجاد این دگرگونی‌ها لب دین است و همه احکام و تعالیم دینی، که مقدمات و شروط به وجود آمدن این دگرگونی‌ها باند، نسبت به آن لب، در حکم قشرند. روشن است که در درون خود احکام و تعالیم نیز می‌توان به رابطه قشر - لب قائل شد و

بعضی از آنها را نسبت به بعضی دیگر قشر و بعضی دوم را نسبت به بعضی اول لب قلمداد کرد.

و اما این که آن لب و لباب دین چیست و آیا همه ادیان، از حیث لب، واحد و مشترکند یا نه مسأله‌ای است که حل آن توقف بر مطالعات و تحقیقات وسیع و عمیق در دو حوزه تاریخ ادیان و دین‌شناسی مقایسه‌ای دارد. حتی کسانی که لب همه ادیان را واحد و مشترک می‌دانند، مانند هگل، فیلسوف معروف آلمانی (۱۸۳۱-۱۷۷۰)، شلایرماخر، عالم الهیات آلمانی (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، هاکینگ، فیلسوف امریکایی (۱۹۶۴-۱۸۷۳)، اتو، فیلسوف آلمانی (۱۹۳۷-۱۸۶۹)، و یونگ، روانشناس و روانکاو امریکایی (۱۹۶۱-۱۸۷۵)، در تعیین این لب و فاق ندارند. همان طور که هاکینگ، که، به گمان بنده، روشمندان‌تر و منطقی‌تر از سایر ذات‌گرایان و قائلان به وحدت متعالی ادیان در جهت تعیین ذات و لب ادیان و تمیز آن از اعراض و قُشور ادیان سعی کرده است، می‌گوید، کشف این که ذات واحد و مشترک ادیان چیست کار آسانی نیست؛ و باز، همان طور که وی، کاملاً بحق، می‌گوید، این کار از طریق دو حرکت و سیر دشوار صورت می‌پذیرد: یکی سیر در جهت توسعه تجربه دینی، و دیگری سیر در جهت تعمیق آن. توسعه تجربه دینی وقتی حاصل می‌آید که ادیان مختلف با یکدیگر مواجه شوند و، از راه تماس متقابل، وجوهی از حقیقت را کشف کنند که قبلاً

دریافته نشده بود. به کمک این توسعه می توان به وجوه تشابه ادیان راه بُرد و ذات واحد و مشترک ادیان را تشخیص داد. تعمیق تجربه دینی، که، تا حد فراوانی، نتیجه توسعه آن است، بدین معناست که شخص در چارچوب یک دین خاص، یعنی همان دینی که متدین به آن است، و در پرتو وجوه جدیدی از حقیقت که پدیدار شده اند، در جست و جوی فهم بهتری از ذات دین برآید. همینکه فهمی که از دین خود داریم عمیق تر شود و دریافت بهتری از ذات همین دین خودی فراهم آید می توانیم ذات همه ادیان را به سهولت و وضوح بیشتر بیابیم. رجوع شود به:

Hocking, William Ernest, Living Religions and a World Faith
(New York: Macmillan, ۱۹۴۰).

آیا انطباق پذیری و کارآیی دین، در زمان ها، مکان ها و اوضاع و احوال مختلف و متغیر، چگونه ممکن است؟

چنانکه از ظاهر سؤالتان برمی آید مسأله شما ناظر است به گزاره های ناظر به ارزش یا، به تعبیری دیگر، توصیه ای دین، نه گزاره های ناظر به واقع یا توصیفی دین. در واقع، می پرسید که چگونه امکان دارد که، علی رغم دگرگونی های وسیع و عمیقی که در طول تاریخ عرصه های مختلف اندیشه و زندگی بشر را درنوردیده است، یک سلسله احکام، که علی الفرض در یک مقطع

تاریخی خاص قابلیت انطباق داشته‌اند و کارآیی نشان داده‌اند، مدعی باشند که انطباق‌پذیری و کارآیی‌شان را در سایر زمان‌ها، مکان‌ها، و اوضاع و احوال نیز همچنان حفظ می‌کنند؟ پاسخ می‌تواند این باشد که: درست است که تحولات و تغییرات مورد اشاره قابل انکار نیست، با اینهمه، فرضِ قرار و ثباتِ بعضی از نیازها، خواسته‌ها، و اهداف فرض امر محالی نیست، و اگر رشته‌ای از احکام ناظر به برآوردن آن نیازها، خواسته‌ها، و اهداف نامتحول و تغییرناپذیر باشند قرار و ثبات آن احکام هم مشکلی پدید نمی‌آورد. بیست و پنج قرن از زمان حیات کنفوسیوس می‌گذرد؛ معهذاً هنوز این احکام او قابل انطباق و کارآمد است که: “واژه‌ها را چنان برگزینید که هیچ ابهام و سوءفهمی پیش نیاید”؛ “در این اندیشه باشید که خود را بشناسید، نه در این اندیشه که دیگران شما را بشناسند”؛ و “از حقیقت‌طلبی، تعلم، و تعلیم باز نایستید.” پس، صرف این که همه ابعاد و ساحات اندیشه و زندگی بشر دستخوش دگرگونی‌اند اثبات نمی‌کند که نمی‌توان گزاره‌های توصیه‌ای و ناظر به ارزشی داشت که دگرگونی نپذیرند؛ زیرا امکان و احتمال دارد که، در ورای همه دگرگونی‌ها، نیازها، خواسته‌ها، و اهدافی ثابت و برقرار مانده باشند و این گزاره‌ها ناظر به این امور ثابت و برقرار و برای ارضای این نیازها و خواسته‌ها و تحقق این اهداف باشند. آنچه گفته شد مطلبی است واضح و

انکارناپذیر، ولی، در عین حال، مطلب مهمی نیست. آنچه مهم است فهم و کشف این است که: اولاً: هریک از احکام ارزشی برای برآوردن کدام نیاز، خواسته، و هدف صدور یافته است، و ثانیاً: آیا آن نیاز، خواسته، و هدف هنوز همچنان پابرجاست یا نه؛ زیرا باید به این نکته توجه داشت که صرف این که گفته شود که می‌توان احکام ارزشمندی داشت ناظر به نیازها، خواسته‌ها، و اهداف ثابت نباید موجب این توهم شود که مجوز تمسک به هر حکم ارزشی‌ای، در هر زمان، مکان، و وضع و حالی، صادر شده است. از آن مقدمه درست این نتیجه نادرست بر نمی‌آید. حقیقت این است که در هر دین و مذهبی بسا احکام ارزشی هست که برای حل مشکلاتی آمده‌اند که اختصاص به زمان، مکان و وضع و حال موجود به هنگام صدور آن احکام داشته‌اند و تسری آنها به زمان‌ها، مکان‌ها، و اوضاع و احوالی که در آنها آن مشکلات وجود ندارند به چیزی جز جمود و تجمد نمی‌انجامد.

به نظر می‌رسد که پیروان هر دین و مذهبی بیش از دو راه در پیش ندارند: یا این که، بدون هیچگونه نرمش و انعطاف‌پذیری‌ای، به حَرَف و ظاهِرِ جمیع احکامِ ارزشی‌ای که بنیانگذار "یا بنیانگذاران" آن دین و مذهب صادر کرده‌اند توسل و تمسک بورزند، یعنی بر اهمیت سرشت و منشِ تاریخی دین و مذهبِ خودشان پا بفشردند؛ در این صورت، باید از دعوی جهانشمولی دین و مذهبشان دست بردارند؛ و یا این که مدعی همیشگی، همه‌جایی، و همگانی بودن دین و مذهبشان شوند؛ ولی، در این صورت، باید برای آنکه این ادعایشان مسموع و مقبول خردمندان افتد، هزینه‌ای بپردازند، و آن هزینه این است که برای حَرَف و ظاهِرِ همه احکام ارزشی مذکور قداست و ثبات قائل نشوند و اگر تأکیدی می‌ورزند فقط بر روح و باطن آن احکام باشد و، به تعبیری دیگر، اگر قداست و ثباتی قائلند تنها برای پیام مُضمَر در وَرَایِ الفاظ قائل باشند. جمع بین اعتقاد به اهمیت سرشت و منش تاریخی یک دین و مذهب و جهانشمولی آن دین و مذهب امکانپذیر نیست. نگارنده، فعلاً، در صدد بیان این نیست که به کدامیک از این دو امر التزام باید داشت، اما اصرار دارد که التزام به هر دو ممکن نیست و پیروان ادیان و مذاهب مختلف چاره‌ای جز گزینش یکی از این دو شق ندارند.

اگر عالم دینی‌ای معتقد به جهانشمولی دین و مذهب خود باشد باید شناختی وسیع و عمیق از اوضاع و احوال جامعه‌ای که بنیانگذار آن دین و مذهب در آن می‌زیسته است و مسائل و مشکلات آن جامعه (= صورت مسأله قدیم) و احکام ارزشی‌ای که آن بنیانگذار، در آن اوضاع و احوال و به قصد حلّ و رفع آن مسائل و مشکلات، صادر کرده است (= راه حل مسأله قدیم) به دست آورد. از تأمل و تفکر در باب صورت مسأله و راه حل پیشنهادی به اهداف و غیایاتی که بنیانگذار دین و مذهب در پی تحقق آنها بوده است پی ببرد. آنگاه شناختی وسیع و عمیق از اوضاع و احوال جامعه‌ای که خود او (یعنی عالم دینی) در آن می‌زید و مسائل و مشکلات این جامعه (= صورت مسأله جدید) حاصل آورد و با توجه تام به اهداف و غیایات بنیانگذار دین و مذهب احکام ارزشی‌ای صادر کند (= راه حل مسأله جدید) که اگرچه از حیث حرف و ظاهر عین و حتی مثل احکام ارزشی خود بنیانگذار دین و مذهب نیست، با اینهمه، از حیث روح و باطن عین آن است، یعنی دقیقاً همان حُسن و هنر را دارد، و آن حُسن و هنرِ واحد و مشترک همانا ایصال انسان‌هاست از وضع موجود نامطلوب به وضعی که مفقود ولی، به نظر بنیانگذار دین و مذهب، مطلوب است. با چنین خط مشی‌ای، عالم دینی نه فقط شیوه‌ای را در پیش گرفته است که با ادعای وی در باب جهانشمولی دین و مذهب سازگاری دارد، بلکه به دین و مذهب

خود و بنیانگذار آن نیز وفادار مانده است؛ چرا که، به هیچ روی، از اهداف و غایات دین و مذهب و بنیانگذار آن دست برنداشته است. عالم دینی جامداندیش و متحجر هم و غم خود را همه مصروف آن می‌کند که با جست‌وجو و کندوکاو در متون مقدس دینی و مذهبی راه حل‌های مسائل قدیم را بیابد و وقتی در موردی راه حل مسأله قدیم را یافت می‌پندارد که وظیفه‌اش را به پایان برده است، غافل از این که با چنین خط‌مشی‌ای نه فقط راه ادعای جهانشمولی دین و مذهب خود را عملاً مسدود ساخته است بلکه به دین و مذهب خود و بنیانگذار آن نیز، که برای هر دوشان قداست و حرمت قائل است، خدمتی نکرده است؛ زیرا خدمت آن است که به اهداف و غایات یک مکتب یا صاحب مکتب ملتزم بمانیم، نه به قول و فعلی که در یک مقطع خاص زمانی و مکانی صدور یافته است و التزام اکید و شدید به آن عین به فراموشی سپردن هدف و غایت است. خط‌مشی منطقی و خردپسند این است که، همان طور که گفته شد، الف) از ضم مسأله قدیم به راه حل مسأله قدیم هدف و غایت کسی را که آن راه حل را ارائه کرده است دریابیم، و ب) از ضم هدف و غایت به مسأله جدید راه حل مسأله جدید را کشف کنیم. باکی نیست که این راه حل مسأله جدید از حیث ظاهر و پوست و پوسته با راه حل مسأله قدیم یکسره تفاوت دارد، چرا که از حیث باطن و مغز و هسته با آن وحدت و عنایت دارد

ممکن است به نظر سطحی‌نگران و ظاهر‌بینان کسی که به ریزترین و جزئی‌ترین قالب‌ها هم تحفظ دارد متدین‌تر بنماید، ولی کدام ژرف‌نگر واقع‌بینی است که نداند که تحفظ بر قالب‌ها جز به قیمت تضییع محتواها امکان ندارد؟

ماحصل آن که هیچ دین و مذهبی نیست الا این که با این دوراهی مواجه است:

یا دگرگونی نپذیرد و برود یا دگرگون شود تا بماند. خواهید گفت: “دگرگون شود تا بماند” جمع نقیضین و این تعبیر تعبیری متناقضی الاجزاء نیست؟ پاسخ این است که: نه؛ زیرا مراد از این تعبیر این است که برای این که ذات دین بماند

باید اعراض آن دگرگون شود. برای این که غایات و اهداف شریف و عالی دین بمانند چاره‌ای جز این نیست که آلات و وسائلی که روزگاری موصول به آن غایات و اهداف بوده‌اند و امروزه نه فقط موصول نیستند بلکه مانع و مزاحمانند جای خود را به آلات و وسائل دیگری بسپارند که در اوضاع و احوال امروز موصول به همان غایات و اهداف شریف و عالی‌اند. هیچ متدین عاقل و صادقی

حاضر نیست که اگر در زمان، مکان، و وضع و حالی آلت و وسیله‌ای او را از وصول به غایت و هدف دینی و مذهبی‌اش باز می‌دارد، به قیمت به فراموشی سپردن آن غایت و هدف، همچنان به آن آلت و وسیله، که البته در زمان، مکان، و وضع و حال دیگری سودمند بوده است، سخت بچسبد. این کار

چیزی جز هدف را قربانی وسیله کردن و، به تعبیری دیگر، هدف را وسیله و وسیله را هدف کردن نیست.

ناگفته پیداست که اعمال و اجرای خط مشی‌ای که منطقی و خردپسندش خواندیم کار هر کس نیست؛ و فقط کسانی قدرت و حق تعقیب آن را دارند که هم دینشناس باشند و هم دینخواه.

آیا، برای حصول سعادت، به چیز دیگری غیر از دین هم حاجت است یا، برای این مقصود، دین کفایت می‌کند؟ اگر به چیز دیگری هم نیازمندیم، آن چیز

چیست؟

جواب این سؤال با نظر به جوابی که به سؤال هشتم داده شد تقریباً قابل استکشاف است. اگر مراد از سعادت امری باشد که از آن به "سعادت دنیوی مادی" تعبیر کردیم، یعنی وصول به بالاترین سطح ممکن زندگی، شک نیست که برای حصول آن از عقل و تجربه بشری استمداد باید کرد و اصلاً برای این مقصود به دین رجوع نمی‌شود. و اگر مراد "سعادت دنیوی معنوی" یا "سعادت اخروی" باشد درست است که به دین رجوع می‌کنیم، ولی این بدین معنا نیست که از عقل و تجربه بشری بکلی بی‌نیاز می‌شویم.

در بررسی دعاوی صدق و حقانیت ادیان مختلف داور کیست؟

بسته به این که مراد از "حقانیت" یک دین کدامیک از سه معنای مذکور در جواب سؤال پنجم باشد، به این سؤال دوازدهم جواب‌های مختلف می‌توان داد:

الف) اگر مراد منشأ الهی داشتن باشد باید گفت که پیروان هر دین، عادتاً، برای اثبات حقانیت دین خود، یعنی این که دینشان، در واقع، پیام خداست، به معجزات گونه‌گونی که به دست بنیانگذار آن دین صورت پذیرفته است تمسک می‌جویند "متکلمان مسلمان، علاوه بر معجزه، به تنصیص انبیای سابق و نیز جمع شواهد و قرائن هم متوسل می‌شوند، چنانکه متکلمان مسیحی و یهودی هم بر پیشگویی رویدادهای آینده نیز تأکید می‌ورزند." این که آیا وقوع معجزه عقلاً و برهاناً دلالت بر پیام‌آور بودن معجزه‌گر دارد یا نه از قدیم‌الایام محل بحث و فحص موافقان و مخالفان بوده است، و علی‌الخصوص از زمانی که دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای شهیر اسکاتلندی (۱۷۷۱-۱۷۱۱)، در باب امکان و وقوع معجزه تشکیکاتی کرد رونق و رواج آن بحث و فحص‌ها بسی بیشتر شده است. به نظر می‌رسد که، در اینجا، نخست باید مراد از "معجزه" دقیقاً بیان شود و آنگاه درباره الف) امکان وقوع معجزه، ب) وقوع معجزه، ج) وجه دلالت وقوع معجزه بر پیام‌آوری معجزه‌گر، و د) کیفیت مواجهه با معجزاتی که بنیانگذاران سایر ادیان داشته‌اند و نحوه توجیه آنها مذاقه و تأمل شود. (قسمت اخیر را بدین سبب آوردم که پیروان هر دین دیگری هم مدعی

معجزه‌گری بنیانگذار دین خودشانند. اهم از قول پیروان بودا خطاب به پیروان حضرت عیسی مسیح می‌گوید: شما هم چنین معجزاتی داشته‌ایم. ما حتی معجزات عظیم‌تری داشته‌ایم. بودا با کار و زندگی خود چنان معجزاتی آورد

که همه معجزات مسیحیان در جنب آنها واقعاً بسیار بی‌اهمیت به نظر می‌آیند

(.1 Ohm, Asia Looks at Western Christianity, p.)

ب) اگر مراد از حقانیت مطابقت با واقع باشد می‌توان گفت که شاید بیوجه نباشد سخن کسانی که می‌گویند: گزاره‌های دینی فراتر از علوم و معارف

بشری‌اند، بدین معنا که حقانیت و اعتبار آنها فوق اثبات یا ابطال‌های عقلی یا

تجربی است و، به بیان واضح‌تر، گزاره‌های دینی را نمی‌توان فقط با توسل به

ادله عقلی یا تجربی تصدیق یا تکذیب کرد. البته اگر توجه، یکسره معطوف به

چند گزاره معدود و شاخص‌تر باشد مانند: «خدا وجود دارد»، «وجود شر با

عدل الهی منافات ندارد»، و «آدمی دارای نفس مجرد و جاودانه است» بعید

نیست که بپنداریم که ادله فراهم آمده از علوم و معارف بشری می‌توانند

گزاره‌های دینی را اثبات کنند، لکن اولاً: صدق این حکم حتی در مورد این

گزاره‌های معدود هم چندان محرز نیست و ثانیاً: این گزاره‌های معدود، هرچند

از لحاظ کیفی از اهم گزاره‌های دینی محسوبند، از لحاظ کمی کسر بسیار

ناچیزی از مجموع گزاره‌های دینی‌اند و بخش اعظم، و بلکه اکثریت قریب به

اتفاق گزاره‌های دینی فوقِ طَوْرِ عقل و تجربه بشرند. در نظر آورید، فی‌المثل، این گزاره‌های دینی را: تاریخ جهان آغازی الهی داشته است و، بنابراین، باید انجالی الهی هم داشته باشد (= روز قیامت)؛ واقعیت جهان مشروط به واقعیت متعالی یک خالق، حافظ، و حاکم است؛ حقیقتی مطلق وجود دارد که بازتاب مستقیمش بیش از هر جا در دین است؛ نوع بشر از وضعی بهشتی هبوط کرده است ولی امکان عروج مجدد دارد؛ انسان آلتی است در دست خدا؛ دست خدا در هر چیز پیداست؛ بهشت و "بویژه" جهنم واقعیت دارد؛ شیطان وجود دارد؛ فرشته وجود دارد؛ نظام هستی نظامی اخلاقی است؛ و... . کدامیک از این گزاره‌ها را می‌توان فقط با توسل به عقل و تجربه بشری رد یا قبول کرد؛ اگر جَعَلِ اصطلاح کنیم و گزاره‌ای را که عقل و تجربه بشری اثباتش می‌تواند کرد گزاره "خردپذیر" و گزاره‌ای را که عقل و تجربه ابطالش می‌تواند کرد "خردستیز" و گزاره‌ای را که نه اثبات‌پذیر است و نه ابطال‌پذیر "خردگریز" بنامیم، آنگاه قول مذکور را می‌توان چنین تعبیر کرد که اکثریت قریب به اتفاق گزاره‌های دینی خردگریزند.

در اینجا تذکار چند نکته بایسته است: یکی این که: ممکن است کسی بگوید که عقل واقعی یا عقل به معنای درست کلمه امکان و قدرت اثبات گزاره‌های دینی را دارد و آنچه این کار را نمی‌تواند کرد، در واقع، عقل نیست. این سخن چیزی

بیش از جعل اصطلاح جدید نیست و، به هر تقدیر، مدعای این بنده این است که اگر معنای واقعی "عقل" همین است که مدعی می‌گوید این عقل در ما انسان‌های متعارف مصداق ندارد. مراد ما از "عقل" نیروی استدلال، یعنی نیروی گذر از مقدمات به نتیجه، است یا همان نیروی شهود ارتباط میان مقدمات و نتایج.

دوم این که: اگر مراد از "حقانیت" مطابقت با واقع باشد فقط در مورد بُعد اسطوره‌ای مراد از "اسطوره"، در اینجا، افسانه نیست، بلکه داستان مآثری است که اگر به ظاهرش اخذ کنیم حاکی از یک واقعه تاریخی است اما معنای حقیقی و ظاهریش مقصود نیست، بلکه معنای مجازی و باطنی‌اش اراده شده است، که معمولاً واقعیتی فراطبیعی است. و در بُعد عقیدتی دین می‌توان از "حقانیت" دم زد؛ اما در مورد بُعد اخلاقی و بُعد عبادی آن سخن از حقانیت نمی‌توان گفت، زیرا این دو بُعد اخیر شامل گزاره‌های انشائی در مقابل "اخباری" دین می‌شوند که، ناگفته پیداست که، بحث از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع نمی‌توان کرد، مگر این که گزاره‌های اخلاقی دین را هم، با توسل به تمهیداتی که پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق اندیشیده‌اند و فعلاً ما را با درستی و نادرستی آنها کاری نیست، بالمال از سنخ گزاره‌های اخباری و ناظر به واقع تلقی کنیم.

سوم این که: نباید گمان کرد که اگر کسی اکثریت قریب به اتفاق گزاره‌های دینی را فراتر از طَورِ عقل و تجربه بشری بداند راه دفاع عقلانی از دین را یکسره مسدود ساخته است، زیرا دفاع عقلانی می‌تواند در جهت اثبات صدق و صحت گزاره سیر کند و می‌تواند معطوف به ارائه وجه معقولیت گزاره باشد و انسداد راه اول به معنای انسداد هر دو راه نیست.

ج) و اگر مراد از حقانیت این باشد که دین انتظاراتی را که بشر از آن دارد برآورده می‌سازد باید گفت که راه تحقیق در حقانیت و عدم حقانیت دین این است که از روی آورندگان به دین بپرسند که آیا دین انتظاراتشان را برآورده ساخته است یا نه. و اما این که این پرسش در همین زندگی دنیوی قابل پاسخگویی باشد یا نه بستگی دارد به این که انتظار بشر از دین را چه بدانیم.

در پایان دو تذکار را بجا می‌بینم. یکی این که: اگر معتقد باشیم که ادیان مختلف با یکدیگر اختلافات جوهری دارند و طبعاً دعوی صدق و حقانیت هر

دینی را مخالف دعوی هر دین دیگر بدانیم باید توجه داشته باشیم که تعیین این که آیا فلان دین برحق است یا نه متوقف است بر مطالعه و تحقیق کامل و بیطرفانه در باب همه تعالیم و احکام آن؛ و با بیانات جزمی و ناشی از پیشداوری و تعصب انجام‌یافتنی نیست؛ و، از این رو، کاری است صعب و متعسر، اگر نگوئیم مُحال و متعذر. آرنولد توینبی، مورخ شهیر انگلیسی، یعنی

مردی که، در عصر جدید، گسترده‌ترین مطالعات و ژرف‌ترین تحقیقات را در باب نهضت‌های جهانی و جریان‌های تاریخی انجام داده است و، غیر از کتاب عظیم مطالعه تاریخ، دو کتاب مسیحیت در میان ادیان جهان و رویکرد یک مورخ به دین را در خصوص وضع دین در تاریخ نگاشته است، در کتاب اخیرالذکر می‌نویسد: "هیچ شخص زنده‌ای نیست که واقعاً در وضعی باشد که بتواند میان دین خودش و دین همسایه‌هایش داورى کند... وقتی کسی در مقام مقایسه دینی برمی‌آید که از ایام کودکی در خانه و خانواده‌اش با آن مأنوس بوده است با دینی که در سال‌های بعد شناخت بیرونی از آن به دست آورده است داورى واقعی مُحال می‌شود. دین آباء و اجدادی هرکس بناچار در احساسات و عواطف او نفوذ و نفاذ عظیم‌تری دارد، تا بدان حد که داورى او میان این دین و هر دین دیگری نمی‌تواند داورى‌ای عینی و درست باشد. وی برای اثبات مدعایش نظر ما را جلب می‌کند به عوامل ارثی و محیطی ظریف و لطیف عدیده‌ای که انسان را لزوماً تحت تأثیر قرار می‌دهند و او را وامی‌دارند به این که به دینی که با آن بزرگ شده و بالیده است نظر مساعدتری داشته باشد و، از این راه، بیطرفی و انصاف کامل را تقریباً مُحال می‌سازند.

دوم این که: وقتی کسی ادعا می‌کند که دین او برحق است، لامحاله، در میان همه مذاهب مختلفی که در چارچوب دین او پدید آمده‌اند، مذهب خود را برحق

می‌داند و، باز هم بناچار، در میان مذاهب فرعی‌تری که در دل مذهب او ظهور کرده‌اند یکی را برحق می‌داند و هَلُمَّ جَرّاً. در رمان تام جونز، نوشته هنری فیلدینگ، که به زبان فارسی هم ترجمه شده است، یکی از شخصیت‌ها می‌گوید:

“وقتی “دین” می‌گویم منظورم دین مسیح است؛ و نه فقط دین مسیح، بلکه مذهب پروتستان؛ و نه فقط مذهب پروتستان، بلکه کلیسای انگلیس”. چنین روندی آیا، نهایتاً، بدین معنا نیست که شخص برای آراء و نظریات شخصی خودش کمال اهمیت را قائل است؟ به تعبیر دیگر، وقتی مدعی می‌شویم که دین ما برحق است این ادعا بدین معناست که آن دین بدان صورت که ما آن را فهم می‌کنیم برحق است. از این رو همیشه باید مراقب باشیم که مبادا دفاعمان از دین خودمان پوششی بر دفاعمان از خودمان باشد.