

عنوان جزوه:

مشأدين

استاد مصطفى ملكيان

موسسه امام صادق عليه السلام

سال تدريس: ۱۳۸۱

گردد آورنده : وبلاگ bidgoli.blogfa.com ۱۳۷۱

الحمد لله
الرحمن
الرحيم

Contents

جلسه اول	۱۴
۷۱/۶/۱۶	۱۴
بحثی مقدماتی درباره ی اصطلاح کلام جدید	۱۴
دین پژوهی جدید و عوامل موثر در پدیدآیی آن	۱۵
۱- گسترش فتوحات استعماری اروپائیان	۱۵
پدیدآیی دین شناسی مقایسه ای یا تطبیقی	۱۵
برخی از بدفهمی ها از اسلام در غرب پیش از پدیدآیی دین شناسی تطبیقی	۱۶
۲- انتشار نظریه داروین	۱۶
چالش های دینی بعد از طرح نظریه ی داروین	۱۶
۱- تقابل نظرات دینی و علمی در بحث خلقت انسان	۱۶
گذرهای روان شناختی نظریه ی داروین	۱۷
۲- طرح مساله ی عصری بودن دین و تغیر آن	۱۷
سیر دینی جوامع	۱۸
۱- جاندار انگاری	۱۸
۲- شرک یا ایزدان پرستی	۱۸
۳- توحید و واحد پرستی	۱۸
۴- بی دینی و الحاد	۱۸
۴- پیشرفت علم باستان شناسی و زبان شناسی	۱۹
نتایج بیان شده در تحقیقات باستان شناسی و زبان شناسی	۱۹
۱- تایید تطور دینی جوامع	۱۹
۲- نشان دادن عدم قدمت برخی متون مقدس	۱۹
مثالی از تحقیقات زبان شناسی و باستان شناسی	۱۹
معنای فرافکنی	۲۰

۲۰	 نظر مارکس و فروید درباره ی فرافکنی دو مفهوم خدا و دین
۲۱	 نظریه ی مارکس
۲۱	 نظریه ی فروید
۲۳	 جلسه دوم ۷۱/۶/۲۲
۲۳	 ابعاد مختلف دین
۲۳	 اول : بعد عقیدتی یا بعد آموزه ای یا بعد تعلیمی
۲۳	 نمونه هایی از گزاره های عقیدتی در ادیان مختلف
۲۳	 معانی مختلف اسطوره و مراد از آن در این بحث
۲۴	 برخی ملاک های بیان شده برای تمیز گزاره های عقیدتی از اسطوره ای
۲۵	 علت جدایی قسم سوم و چهارم با وجود مقسم مشترک
۲۵	 تقسیم بندی گزاره های دینی
۲۷	 مناقشه در تقسیم بندی بیان شده از ابعاد دین
۲۸	 جلسه سوم
۲۸	 مراد از دین در بحث های دین پژوهی
۲۸	 مراد از پژوهش در بحث های دین پژوهی
۲۸	 اقسام پژوهش در باب دین
۲۸	 ۱- درباره حقانیت و صدق و کذب ادیان
۲۸	 ۲- درباره آثار و لوازم ادیان
۲۹	 مسئولیت عقلانی انسان و موارد آن
۲۹	 پاسخ های نادرست به مسئولیت عقلانی
۲۹	 طریق اول
۲۹	 طریق دوم
۳۰	 طریق سوم
۳۰	 طریق چهارم
۳۰	 طریق پنجم

طریق ششم	۳۰
طریق هفتم	۳۰
طریق هشتم	۳۱
توضیحی درباره ی طریق هفتم	۳۱
جلسه چهارم	۳۲
علت عام گرفتن معنای دین در دین پژوهی	۳۲
اقسام نظام های عقیدتی در دین پژوهی	۳۲
ملاک های تفکیک اقسام نظام های عقیدتی	۳۲
ملاک اول: جهت و وجهه ی نظر	۳۲
ملاک دوم: عبادیات	۳۳
جدال بر سر اقسام نظام های عقیدتی در دین پژوهی	۳۳
اقسام علوم دخیل در دین پژوهی	۳۳
۱- علوم مربوط به حقانیت و صدق و کذب ادیان	۳۳
۲- جهان بینی کاوی	۳۳
مراد از جهان بینی کاوی	۳۴
عناصر دخیل در روش جهان بینی کاوی	۳۴
۱- مقایسه ای و تطبیقی بودن	۳۴
۲- بررسی تاریخی	۳۴
۳- همراه با همدلی بودن	۳۴
تعبیر دیگری از همدلی داشتن: بررسی پدیدارشناسانه	۳۵
مراد از بررسی پدیدارشناسانه	۳۵
جلسه پنجم	۳۶
مروری بر مباحث جلسه ی پیشین	۳۶
۱- اقسام علوم بی ارتباط با صدق و کذب ادیان	۳۶
۱- روانشناسی دین	۳۶

۳۶	۲- جامعه شناسی دین
۳۶	نمونه ای از بررسی های جامعه شناسانه در دین
۳۷	۳- تاریخ دین
۳۷	۴- هنر دینی
۳۷	نمونه ای از تاثیر دین در هنر
۳۷	۵- ادبیات دینی
۳۷	نمونه ای از تاثیر دین در ادبیات
۳۸	۲- اقسام علوم مرتبط با صدق و کذب ادیان
۳۸	۱- فلسفه ی دین
۳۸	۱- عدم تقید فیلسوف دین به دین خاص یا اصل دین
۳۸	۲- اقسام مسائل مورد بررسی توسط فیلسوف دین
۳۹	عناصر مشترک میان ادیان
۳۹	۱- اعتقاد به وجودی فراتر از ماده
۳۹	۲- اعتقاد به مفهوم رستگاری
۳۹	۳- اعتقاد به روح
۳۹	۴- اعتقاد به جاودانگی
۴۰	۵- خلقت موجودات از نیستی به هستی
۴۰	۶- غایت مندی جهان
۴۰	۷- نظام اخلاقی جهان
۴۱	جلسه ششم
۴۱	مسائل برون دینی و تقسیمات آن
۴۱	۱- زبان دین
۴۲	۲- حکم بین ادیان
۴۳	۳- تعارض علم و دین
۴۴	روش بحث در فلسفه ی دین

۴۴	اقسام گزاره های دینی در فرض عقلی
۴۶	جلسه هفتم
۴۶	تفاوت های علم کلام و فلسفه ی دین
۴۶	فعالیت های متکلم
۴۶	۱- تنظیم و تنسيق گزاره های دینی. sistematization
۴۷	۲- تبیین گزاره های دینی
۴۸	۳- دفع شبهات
۴۹	جلسه هشتم
۴۹	دفع شبهات، کار ویژه ی اصلی متکلمان
۴۹	۱- فیصله ناپذیری دعاوی دینی متعارض
۵۰	۲- رشد شدید مادی گرایی
۵۰	تقسیم بندی های مختلف از علم کلام و تفاوت آن ها
۵۰	تقسیم بندی غربی ها
۵۱	تقسیم بندی قدمات
۵۲	بررسی اصطلاح کلام جدید
۵۳	جلسه نهم
۵۳	بحث منشا دین در فلسفه دین
۵۳	«تعریف دین»
۵۴	اقسام تعاریف دین
۵۴	تقسیم اول
۵۴	۱- تعاریف مجازی
۵۴	۲- تعاریف تبلیغ گرانه
۵۴	تقسیم دوم
۵۵	۱- تعاریف عقل گروانه
۵۵	وجه اشتراک تعاریف عقل گروانه

جلسه دهم	۵۷
ادامه ی سخن در تقسیم دوم از دین	۵۷
نقص عمده ی تعاریف عقل گروانه	۵۷
۲- تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا	۵۷
نقص تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا	۵۸
نقد فروید نسبت به تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا	۵۸
تعریف عاطفه گرایانه ی صوفیه از دین	۵۸
۳- تعاریف عمل گروانه	۵۸
نقد مویدات نقلی تعریف عمل گرایانه از دین	۵۹
تعاریف ترکیبی	۶۰
طریق تعریف درست از دین	۶۰
مشکل دور در بحث تعریف	۶۰
جلسه ی دوازدهم	۶۸
علل گرایش بشر به دین	۶۸
مقدمه	۶۸
تقسیم موجودات جهان	۶۸
دین بدون وجود بشر تحقیقی ندارد.	۶۸
امکان جمع میان فطری بودن و بشری بودن دین	۶۹
نیازهای بشر که علت بقای دین اند.	۶۹
بررسی نیازهای دسته ی اول	۷۰
بررسی نظریات دورکیم به عنوان قائل قول اول	۷۰
برخی منابع درباره ی دورکیم	۷۰
جلسه ی سیزدهم	۷۱
نظریه ی امیل دورکیم در باب منشأ دین	۷۱
توضیحی درباره ی نظریه ی گویو فرانسوی	۷۱

۷۱	دو دسته نیاز سوق دهنده ی انسان به دین
۷۱	توضیح و نقد دسته ی اول نیازها
۷۲	حالت اولیه ی انسان در برخورد با قضایای مسموعه بر وفق نیازهای عقلانی
۷۲	بازگشت به توضیح دسته ی اول نیازها از نظر گویو
۷۲	نقد دور کیم بر نظریه ی گویو
۷۳	نظریه ی وونت درباره ی نیازهای سوق دهنده به سمت دین
۷۳	تقویت نظریه ی وونت توسط دور کیم
۷۴	نقد بیان دور کیم
۷۵	جلسه ی چهاردهم
۷۵	ادامه ی سخن در بیان نظرات دور کیم
۷۵	توضیح بیشتر اشکال اول بر مقدمه ی دوم استدلال
۷۶	اشکال دوم:
۷۷	مقدمه سوم
۷۷	جامعه باید جلوی حب ذات افسار گسیخته افراد را بگیرد
۷۸	مقدمه چهارم
۷۸	درونی شدن قوانین اجتماعی است. «Interiorization»
۷۸	مقدمه پنجم
۷۸	درباره ی نیروی جامعه
۷۹	اشکالات به نظریه ی دور کیم
۷۹	اشکال اول
۸۰	ادامه ی سخن در باب اشکالات وارد بر نظریه ی دور کیم در باب دین
۸۰	اشکال دوم: عدم لحاظ ادیان غیر توحیدی
۸۰	اشکال سوم: عدم لحاظ اثبات های عقلانی وجود خداوند
۸۰	اشکال چهارم: عدم لحاظ ادیانی مثل اسلام در برخی اصول اعتقادی
۸۱	اشکال پنجم: عدم لحاظ برخی انگیزه های در تدین

۸۱	فرا فکنی حقیقت خدا در اندیشه ی درو کیم
۸۱	«نظریه فروید در باب منشأ دین»
۸۱	توضیحی درباره ی ناخود آگاه و نقش آن در انسان
۸۲	نکته ای روشی درباره ی مدعیات روان کاوی
۸۳	جلسه ی شانزدهم
۸۳	ادامه ی سخن در نظر فروید
۸۳	مطلب دوم: دلیل تراشی
۸۳	بی اعتباری ادله ی متدینین بر اساس مقدمه ی دوم
۸۴	بیان نظریه ی فروید
۸۴	«تقریر اول»
۸۴	علت گرایش بشر به دین یک سری آرزوهاست
۸۵	پشتوانه های روانی در تقریر اول
۸۶	برخی تایید ها از ادیان نسبت به تقریر اول
۸۶	برخی قرابت ها میان نظر فروید و نظر برخی پیشینیان
۸۷	جلسه ی هفدهم
۹۲	جلسه ی هجدهم
۹۲	ادامه ی سخن در باب نظریه ی فروید در باب خاستگاه دین
۹۲	اشکال اول
۹۲	برخی نقدها به مبانی علمی نظریه ی فروید
۹۲	۱- هسته ای بودن خانواده ها قبل از تاریخ
۹۲	۲- وجود عقده ی ادیپ و الکترا
۹۳	۳- مجمع امیال سرکوفته بودن روان ناخود آگاه
۹۳	اشکال دوم
۹۳	رقیب داشتن فرض منشا پدری برای خداوند
۹۳	اشکال سوم

۹۳	عدم اعتقاد به خداوند در برخی ادیان
۹۴	توضیحی راجع به ادیان خداناباور
۹۴	مقدمه
۹۴	۱- در باب اقسام صفات خداوند در ادیان
۹۴	۲- اقوال در صفات مشترک میان خداوند و ممکنات
۹۵	۱- عدم اعتقاد به صفات اخلاقی برای خداوند
۹۵	۲- انکار وجود خداوند
۹۵	ادیان بی خدا
۹۷	جلسه ی نوزدهم
۹۷	«نظریه اریک فروم در باب منشأ دین»
۹۷	تقسیم بندی ادیان از نظر از نظر فروم
۹۷	تفاوت ها میان اقسام ادیان از نظر فروم
۹۸	جایگاه اسلام در تقسیم بندی فروم
۹۹	علل گرایش بشر به دین از دیدگاه فروم
۹۹	۱- نگرش مشترک
۹۹	۲- کانون سر سپردگی
۱۰۰	پیشینه ی سخن فروم در کلمات هگل
۱۰۱	جلسه ی بیستم
۱۰۱	ادامه ی سخن در بیان نظر فروم
۱۰۱	دلایل برتری ادیان انسان گرا و آثار نامطلوب ادیان یکه تاز
۱۰۱	۱- ایجاد و تقویت رژیم های خود کامه
۱۰۲	۲- ایجاد و استحکام روابط قهر آمیز در جامعه به جای روابط مهر آمیز
۱۰۲	۳- محدودیت و از بین بردن قدرت عمل و ابتکار انسان ها
۱۰۳	۴- ایجاد روحیه ی جمود در انسان ها
۱۰۳	۵- ترویج بی اخلاقی در انسان ها

۱۰۳.....	برخی نکات نسبت به نظرات فروم درباره ی منافع و مضار ادیان
۱۰۴.....	۱- قراردادی نبودن آثار اعمال از نظر ادیان
۱۰۴.....	تفاوت میان آثار تکوینی و قراردادی اعمال
۱۰۵.....	جلسه ی بیست و یکم
۱۰۵.....	ادامه ی سخن در نظریه ی فروم
۱۰۵.....	توضیحات بیشتر درباره ی فرق میان آثار طبیعی و قراردادی
۱۰۶.....	اشکال به تفکیک بیان شده و نقد آن
۱۰۶.....	بحثی درباره ی آثار اعمال از نظر ادیان
۱۰۶.....	مستندات تکوینی بودن آثار اعمال از نظر ادیان
۱۰۶.....	دلایل نقلی
۱۰۷.....	دلیل عقلی
۱۰۷.....	استحاله ی قراردادی بودن آثار اعمال
۱۰۷.....	دلیل راسل بر استحاله ی قراردادی بودن آثار اعمال
۱۰۷.....	الف) اقسام انگیزه ها از کیفرخواهی قراردادی
۱۰۸.....	بیان امتناع آثار قراردادی اعمال نسبت به خداوند
۱۰۸.....	برخی اشکالات به بیان مذکور و نقد آن ها
۱۱۰.....	جلسه ی بیست و دوم
۱۱۰.....	ادامه ی سخن در باب نظریه ی فروم در تقسیم ادیان
۱۱۰.....	انگیزه ی پنجم در کیفرهای قراردادی
۱۱۰.....	احقاق حق مظلوم
۱۱۰.....	تلازم میان پذیرش تبعیت اعمال از مصالح و مفاسد و تکوینی بودن نتایج اعمال
۱۱۰.....	نقد انگیزه های بهسازانه در کیفرهای الهی
۱۱۱.....	امکان عدم مصلحت در قوانین قراردادی
۱۱۳.....	جلسه ی بیست و سوم
۱۱۳.....	نقد سخنان فروم درباره ی دین

مطلب اول: نقد سخنان وی درباره ی دید مشترک و کانون سرسپردگی دادن دین	۱۱۳
مطلب دوم:	۱۱۴
نقد اشکالات وی به دین فارغ از منشا آن	۱۱۴
اشکالات دین از نظر فروم و فروید	۱۱۴
نقد اشکالات	۱۱۴
جلسه ی بیست و چهارم	۱۱۷
ادامه ی سخن در نقد اشکالات فروم	۱۱۷
نقد دومین اشکال پذیرش دین بود از نظر فروید و فروم	۱۱۷
حجیت ذاتی عقل	۱۱۷
نقد سخن دکارت در حجیت ذاتی عقل	۱۱۸
شروط پذیرش منابع نقلی	۱۱۹
شرط اول	۱۱۹
شرط دوم	۱۲۰
سازگاری با نیازهای وجودی انسان	۱۲۰
جلسه ی بیست و پنجم	۱۲۲
ادامه ی سخن در اشکال های فروید و فروم	۱۲۲
اشکال سوم	۱۲۲
تقویت اشکال	۱۲۲
پاسخ از اشکال سوم	۱۲۳
پاسخ اول	۱۲۳
توضیح اختلاف اشاعره و معتزله در حسن و قبح اعمال	۱۲۳
مقام اثبات و ثبوت در اختلاف بیان شده	۱۲۴
پاسخ دوم	۱۲۵
پاسخ سوم	۱۲۵
جلسه ی بیست و ششم	۱۲۷

۱۲۷.....	«نظریه یونگ در باب دین»
۱۲۷.....	مطلب اول
۱۲۷.....	مطلب دوم
۱۲۷.....	دفاع یونگ از سودمندی ادیان
۱۲۸.....	آثار تربیتی دین از نظر یونگ
۱۲۹.....	۱- تعادل بین غرایز «balance»
۱۲۹.....	۲- ترجیح بین امیال
۱۳۰.....	۳- وحدت شخصیت «Integration of Personality»
۱۳۱.....	نقد سخنان یونگ
۱۳۱.....	اشکال اول
۱۳۱.....	اشکال دوم
۱۳۱.....	اشکال سوم

جلسه اول

۷۱/۶/۱۶

بحثی مقدماتی درباره ی اصطلاح کلام جدید

بحث ما درباره علم کلام است. ولی از آنجایی که در باب اینکه

۱- آیا اصولاً علمی بنام کلام جدید داریم یا نه ؟

۲- و آیا می توان کلام جدید را علم مستقلی از کلام قدیم و سنتی دانست یا نه ؟

۳- و آیا کلام جدید با فلسفه دین چه ارتباطی دارد ؟

۴- و اگر این دو متفاوت هستند آیا در دین پژوهی فقط این دو بخش هست یا بخش های دیگری هم داریم ؟

یک سلسله ابهاماتی هست، لذا باید قبلاً محدوده هر کدام را مشخص کنم. خصوصاً که رأی بنده این است که کلام جدید علم مستقلی نیست، و اصطلاحی بنام «کلام جدید»^۱ نداریم.

دین پژوهی جدید و عوامل موثر در پدیدآیی آن

مقدمه: پژوهش در باب دین یا دین پژوهی^۲ در غرب از قرن نوزدهم خیلی با قبل متفاوت شد. البته ریشه های این تحول را عموماً بر می گردانند به قرن هیجدهم یا عصر روشنگری اروپا.

این تحول در دین پژوهی معلول عواملی است که فهرست وار عرض می کنم:

۱- گسترش فتوحات استعماری اروپائیان

می دانید که اکثر فتوحات اروپایی از طرف فرانسه، انگلیس، ایتالیا و ... در قرن نوزدهم صورت گرفته است. این فتوحات استعماری موجب شد که آنها که تا آن موقع چندان الفتی با شرق و نیم کره ی جنوبی نداشتند، کم کم با این مستعمرات آشنا شدند. طبعاً آنها برای اینکه این کشورها را اداره کنند. می بایست با زبان بومی و محلی آنها آشنایی پیدا کنند. فلذا یک برنامه گسترده آشنایی با زبانهای شرقی و آفریقایی در دانشگاهها و آکادمیهای غربی شروع شد.

پدیدآیی دین شناسی مقایسه ای یا تطبیقی

وقتی این آشنایی حاصل شد، علاوه بر آن مطلب دیگری نیز حاصل شد و آن اینکه اروپائیان با متون دینی هم آشنا شدند، فلذا کم کم با مذاهب غیر اروپایی یعنی مسیحیت و یهودیت هم آشنا شدند. بعد از آشنایی با اسلام و آیین بودا و هندو و ... قهراً یک مقایسه ای در اذهان شکل گرفت. چرا که وقتی دو امر هم سنخ وارد ذهن شد، به ناچار ذهن انسان یک مقایسه و سنجشی انجام خواهد داد. نتیجه این مقایسه همان چیزی شد که امروزه بنام دین شناسی مقایسه ای یا تطبیقی^۳ خوانده می شود.

^۱-Neo theology

^۲- The study of religion

^۳- comparative religion

این دین شناسی تطبیقی کم کم مطلق بودن یک دین خاص را در اذهان از بین می برد. فلذا نمی شود با ادیان دیگر به این عنوان برخورد کرد که ضد اجتماعی هستند یا القائنات شیطان هستند و یا از این قبیل. غربیان تا قرن نوزدهم به ادیان دیگر با این دیدها می نگریستند.

برخی از بدفهمی ها از اسلام در غرب پیش از پدید آیی دین شناسی تطبیقی

مثلاً شخص کثیر الاطلاعی مثل ولتر^۴ که به چند زبان مسلط است، می بینیم که شناخت وی در اوایل کار نسبت به اسلام خیلی مشوه و ناسنجیده بوده است.^۵ یا لایب نیتز فیلسوف مشهور آلمانی در کتاب بسیار معروف خود بنام «تئودیسه»^۶ که در باب عدالت الهی نوشته است، از اسلام بعنوان دین ترکها تعبیر می کند. (بخاطر سلطه عثمانی ها در قرن نوزدهم)

کم کم این تلقی ها در غرب عوض شد و معلوم شد که نه مسیحیت و یهودیت کاملاً صحیح و مطلق هستند و نه ادیان دیگر کلاً ناسنجیده و نامعقول هستند.

۲- انتشار نظریه داروین

داروین زیست شناس معروف انگلیس است که البته فیلسوف یا متکلم نبود ولیکن مسیحی معتقدی بود. وی در مهمترین کتاب خود بنام «منشأ انواع»^۷ می گوید من مسیحی متعصب هستم.

چالش های دینی بعد از طرح نظریه ی داروین

۱- تقابل نظرات دینی و علمی در بحث خلقت انسان

انتشار نظریه وی به یک سلسله دیدگاههای نقادانه در مورد دین منجر شد. زیرا وی می گوید انسان حاصل یک تطور بسیار طولانی زیستی است و به عبارت دیگر انسان میمون زاد است. و این مطلب با ظاهر سفر تکوین^۸ مخالف است

^۴-ولتر اسم مستعار وی است. فیلسوف، مورخ، نویسنده و متفکر فرانسوی (۱۶۹۴-۱۷۷۸ م) Voltaire

^۵- رجوع کنید به کتاب «اسلام از نظر ولتر» ترجمه دکتر جواد حدیدی

^۶-گوتفرید ویلهلم لایب نیتز (۱۷۴۶-۱۸۱۶ م) Gottfried Wilhelm Leibniz

^۷-ترجمه دیگری هم کتاب داروین دارد بنام «بنیاد انواع» origin of species

^۸-توصیه می شود به دوستان که حتماً در این بحث سفر تکوین را مطالعه کنند.

که سفر تکوین مورد قبول مسیحیان و یهودیان است. در سفر تکوین داستان خلقت نظیر آن چه که در قرآن است، آمده و البته ظاهر این داستان با آنچه که نظریه «تبدل انواع»^۹ می گوید مخالف است.

گذرهای روان شناختی نظریه ی داروین

اما مطلب به اینجا ختم نشد. یک سلسله لوازم دیگری هم این نظریه داشت که مخالفت با انظار دینی را راسخ تر کرد. برای روشن شدن مطلب، مقدمه ای باید ذکر کنم.

وقتی یک کلام یا نظریه ای مطرح می شود، علاوه بر لوازم منطقی آن که در ذهن نقش می بندد. یک سری لوازم روانشناختی هم به ذهن می آید. به این معنی که وقتی آن نظریه پذیرفته شد ذهن آماده می شود که یک سری مطالب دیگر را هم قبول کند با اینکه هیچ ربط منطقی ندارند. انسانها همه وقت علاوه بر گذر منطقی^{۱۰} گذر روان شناختی هم دارند.^{۱۱}

۲- طرح مساله ی عصری بودن دین و تغییر آن

نظریه داروین یک سری لوازم روان شناختی در اذهان مردم بوجود آورد. مردم کم کم گفتند. ممکن است علاوه بر بدن، اجتماع و روان و دین و فرهنگ فعلی هم حاصل یک تطور طولانی در طی میلیونها سال باشد. خلاصه اینکه شاید هیچ چیز ثابتی در دین وجود ندارد، کما اینکه جزء ثابتی در بدن وجود ندارد.

۳- علم مردم شناسی^{۱۲}

منظور از مردم شناسی یا انسان شناسی، مطالعه و تحقیق در باب جوامع محدود و در حال انقراض است. مثل بعضی قبایل استرالیا و آفریقا و آسیا که اولاً جمعیت آنها به صد هزار نفر بالغ نمی شود، ثانیاً جوامع بدوی^{۱۳} هستند و در حال استهلاک در جوامع بزرگتر و متمدن تر هستند.

^۹ - Transformism

^{۱۰} - Logical passage

^{۱۱} - Sycoiological passage

^{۱۲} - Anthropology

^{۱۳} - Primitive

تحقیقات این دانشمندان نشان می‌داد که گویا نظر داروین در مقولهٔ اجتماع و دین و فرهنگ هم صادق است. چرا که می‌دیدند یک سیر دینی در جوامع وجود دارد.

سیر دینی جوامع

۱- جاندار انگاری

مرحلهٔ اولی که در جوامع بوده است دوران جاندار ارنگاری^{۱۴} است. به معنای این که گویا همهٔ اشیا دارای حیات و درک هستند. می‌گویند بقایایی از جاندار انگاری هنوز هم در انسانها به چشم می‌خورد. نظیر این که انسان هنگامی که کلیدی در را باز نمی‌کند و یا دری باز نمی‌شود، با عصبانیت به کلید یا در فحش می‌دهد، گویا کلید یا در فهم و احساس دارد.

۲- شرک یا ایزدان پرستی

مرحلهٔ دوم جوامع شرک یا ایزدان پرستی^{۱۵} بوده است.

۳- توحید و واحد پرستی

مرحله سوم در سیر مذهبی، توحید و واحد پرستی^{۱۶} است.

۴- بی دینی و الحاد

و نهایتاً مرحلهٔ چهارم می‌ماند که بی دینی و الحاد^{۱۷} است.

اگر این سیر صحیح باشد، معنایش این است که تحول و تطور در جوامع و فرهنگها هم وجود داشته است و این مراحل در طی زمان و در طول هم پدید آمدند نه یک باره.

^{۱۴}- Animism

^{۱۵}- Polytheism

^{۱۶}- Monotheism

^{۱۷}- Atheism

۴- پیشرفت علم باستان‌شناسی و زبان‌شناسی

نتایج بیان شده در تحقیقات باستان‌شناسی و زبان‌شناسی

۱- تایید تطور دینی جوامع

در کشفیات باستان‌شناسان و پارینه‌شناسان نشان داده شد که یک سری از پارینه‌ها مربوط به جاندارانگاران بوده است و بعضی مال‌مشرکین و بعضی هم موحدین و وقتی اینها بر حسب تاریخ و قدمت مرتب شد، معلوم شد که جوامع اول‌آنی میسم و بعد مشرک و بعد موحد بوده‌اند.

۲- نشان دادن عدم قدمت برخی متون مقدس

همچنین تحقیقات زبان‌شناسی^{۱۸} نشان داد که اکثر متون مقدس چنان که ادعا می‌شد، آن قدمت را ندارند. بلکه زمان نگارش بعضی از قسمت‌ها و یا بعضی کتابها، سه قرن متاخرتر از آن است که ادعا می‌شود. مثلاً انجیل یوحنا همه یا بعضی از قسمت‌هایش مربوط به زمان یوحنا نیست و هکذا. بنابراین امکان تحریف متون مقدس خیلی قوی شد. و روشن شد که نویسندگان انجیل اربعه^{۱۹} متعدد هستند و خیلی از قسمت‌ها با فاصله سه الی چهار قرن بعد از حضرت مسیح علیه السلام نوشته شده است.

تحقیقات زبان‌شناسی دقیق است و براحتی هم قابل مناقشه نیست. برای روشن شدن مطلب و آشنایی با اینگونه تحقیقات مثالی عرض می‌کنم:

مثالی از تحقیقات زبان‌شناسی و باستان‌شناسی

اگر تحقیقات نشان دهد که مصدر وجدان در عربی به معنای یافتن و در قبال فقدان بوده است. و مصدر وجود در عربی تا اوایل قرن دوم هجری یعنی زمان هارون عباسی به معنای فعلی مطرح نبوده است. فعلاً وجود در قبال عدم است و موجود هم مقابل معدوم بکار برده می‌شود. در بیت الحکمه هارون الرشید وقتی ترجمه متون یونانی و عبری

^{۱۸} - زبان‌شناسی معنایی وسیعتر و عمیقتر از یادگیری زبان دارد.

^{۱۹} - انجیل اربعه عبارتند از الف - مرقس ب - یوحنا ج - لوتا د - متی

شروع شد. مترجمان در قبال استی و هستی کلمه وجود را ساختند کما اینکه داب مترجمین هنوز هم همین است که زمانی که در لغت کلمه معادل و هم معنایی نمی یابند، کلمه جدیدی می سازند.

حال اگر در دعای عرفه امام حسین علیه السلام ما بر خوردیم به این جمله: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقرا الیک»^{۲۰} طبق بیان فرض سابق معلوم می شود که این نثر به خلاف مدعی مربوط به قرن اول هجری نیست و مال قرن دوم است. این گونه تحقیقات در متون مقدس مسیحیت و یهودیت و در قرآن و روایات ما، بسیار انجام شده است و امروزه اصالت متون مسیحیت و یهودیت به شدت مورد اشکال است.^{۲۱}

۵- نظریه فرافکنی^{۲۲}

این عامل به تحقیقات روانشناختی و جامعه شناختی و فلسفی ربط دارد. متفکرین مهمی در قرن ۱۹ در علوم مختلف، عقیده مشترکی را ابراز کرده اند که عقیده خدا و دین فرافکنی شده است.

معنای فرافکنی

معنای فرافکنی این است که انسان امری را که پدید آورد کم کم و بعد فراموش کند که ساخته خودش است و گمان کند که آن امر واقعیت دارد.

نظر مارکس و فروید درباره ی فرافکنی دو مفهوم خدا و دین

مارکس^{۲۳} و فروید^{۲۴} هر دو عقیده دین و خدا را فرافکنی می دانند به دو بیان مختلف.

^{۲۰}- مفاتیح الجنان اواخر دعای عرفه امام حسین علیه السلام

^{۲۱}- در این باره رجوع کنید به کتاب مفهوم انجیلها نوشته کری ولف و ترجمه محمد قاضی و همچنین کتاب بنیادهای مسیحیت نوشته کارل کائوتسکی که جلد اول توسط عباس میلانیان ترجمه شده است.

^{۲۲}-Projection

^{۲۳}-karl Marx اقتصاددان و جامعه شناس آلمانی

^{۲۴}-Freud, Sigmund (۱۸۵۵-۱۹۳۹) روانشناس و روانکاو اتریشی

نظریه ی مارکس

مارکس می گوید در دو دوره زمین داری و سرمایه داری^{۲۵} مناسبات اقتصادی و روابط بین فئودال و کشاورز و همچنین بین سرمایه دار و کارگر، مشکلات اقتصادی و اجتماعی بوجود می آورد که لاینحل است و انسانها در عکس العمل با این مشکلات دنیایی را می سازند که در آنجا این مشکلات وجود ندارد و دیگر کسی نمی تواند به دیگری ظلم کند و ... و گویا در قبال هر محرومیت و شکستی یک اعتقاد دینی درست شده است.

بعد از این آرزو واندیشی^{۲۶} وقتی به انسانها گفته شود که این اعتقادات دروغین است و خود شما ساخته اید، دیگر باور نمی کنند.

نظریه ی فروید

فروید هم یک تحلیل روانشناختی بر طبق مکتب خود دارد. او می گوید در حیطه خانواده هر جنسی به جنس مخالف تمایل دارد. یعنی پسر جویای مادر است و دختر جویای پدر بالطبع، ولكن الزامات اجتماعی اجازه این ارتباط را نمی دهد. به تعبیر وی عقده ادیپ یعنی مادر خواهی پسران و عقده الکتر^{۲۷} یعنی پدرخواهی دختران در انسانها وجود دارد. نتیجه این الزامات و محدودیتها این است که پسر، پدر را مزاحم می بیند و دختر، مادر را و برای تشفی و تسکین این محرومیت تصور دنیایی را می کند که در آنجا روابط آزاد است و دیگر کسی مزاحم نیست.

از طرفی دیگر انسان در دوران صباوت و کودکی، پدر خود را بسان یک ابر قدرت می داند. ولی کم کم با بزرگتر شدن بچه بت پدر شکسته می شود و می بیند که پدر هم مثل او عاجز و گرفتار یک سری محدودیت ها و مقررات است و یک پهلوان پنبه بیش نبوده است.

از این طریق پدر آسمانی در اذهان شکل می گیرد که این پدر اولاً مزاحم روابط آزاد نیست. ثانیاً مثل پدران ما عاجز و ناتوان نیست. فلذا تعبیر پدر آسمانی در مسیحیت به گزاف به وجود نیامده است.

^{۲۵} - مارکس برای جوامع در طول تاریخ پنج دوره قائل بود. الف - کمون اولیه ب - برده داری ج - فئودالیتة د -

سرمایه داری ه - سوسیالیسم

^{۲۶} - Wishful thinking

^{۲۷} - oedipe, Electra

حال به چنین فردی اگر بگویند پدر آسمانی ساخته توست و وجود ندارد، قبول نمی کند.

خلاصه اینکه بر طبق این نظریه وقتی چنین مواردی اثبات شد، بعضی ها گفتند عقیده دین و خدا و قیامت هم شاید فرافکنی شده باشد و هیچ و پوچ باشد.

نتیجه عوامل مذکور در اروپای قرن نوزدهم این شد که انظار نسبت به ادیان متحول شد و نقادانه به تجزیه و تحلیل پدیده دین پرداختند و البته نقادی لزوما بمعنای مخالفت کلی با دین نیست.

گفته شد که از اواسط قرن نوزدهم به عللی در مطالعات دینی تحول پیدا شد حاصل این تحول پیدایش چند رشته مختلف در دین پژوهی شد، که هر کدام از بعدی به دین نظر می کنند و البته این علوم با هم ارتباط نیز دارند. برای بیان این علوم مختلف، قبلاً باید مقدمه دیگری توضیح داده شود.

ابعاد مختلف دین

مقدمه : امروزه معمولاً برای هر دینی ۶ بعد قائل هستند. این تقسیم بندی ولو دقیق نیست، ولیکن اولاً رایج است. ثانياً بهتر از آن فعلاً موجود نیست. لذا علی المجاله آن را می پذیریم.

اول : بعد عقیدتی^{۲۸} یا بعد آموزه ای یا بعد تعلیمی

آنچه در رابطه با ذات خداوند و اسماء و صفات و افعال الهی و ارتباط او با ماسوی خصوصاً با انسان مطرح می شود، بعد عقیدتی دین می گویند.

نمونه هایی از گزاره های عقیدتی در ادیان مختلف

مثل اینکه گفته شود:

جهان وابسته به خداست

خدا یکی است در سه تا

مسیح هم خداست هم آدمی و ...

دوم : بعد اسطوره ای^{۲۹}

معانی مختلف اسطوره و مراد از آن در این بحث

قبلاً باید دانست که اسطوره، ۲ معنا دارد :

^{۲۸}-Doctrinal

^{۲۹}- Mithic

الف- اسطوره به اصطلاح قرآن و بعضی که معنای افسانه و موهوم می دهد.

ب- اسطوره به معنایی که به داستان های کنایی دینی گفته می شود.

مجموعه داستانهایی که در دین گفته می شود کنایه، تا بدین وسیله پیامهایی به مردم داده شود، بعد اسطوره ای دین را می سازد. مثلاً غریبان داستان خلقت آدم و حوا و عالم و همچنین مکالمه فرشتگان با خداوند یا مکالمه شیطان با خداوند و .. را اسطوره ای می دانند. البته این در صورتی است که آنها را دارای کنایه و استعاره بدانیم و الا اگر کاملاً به ظواهر اخذ شود، در این صورت داخل بعد عقیدتی می شوند. عرفاً معمولاً اینگونه داستانها را اسطوره ای می دانند. البته فهم دقیق این کنایات و اشارات مشکل است و اصولاً تمیز بین اینکه گزاره ای عقیدتی است یا اسطوره ای در مواردی کار مشکلی است.

برخی ملاک های بیان شده برای تمیز گزاره های عقیدتی از اسطوره ای

در این جا بعضی برای تمیز بین این دو دسته از گزاره ها، معیاری ذکر کرده اند.

می گویند گزاره عقیدتی آن است که کم و بیش می شود مورد استدلال قرار گیرد مثل اصل وجود خداوند و اثبات صفات و افعال الهی و نبوت عامه و ...

و اما گزاره اسطوره ای آن است که قابل استدلال عقلی و فلسفی نیست. مثل نظریات اثبات وجود ابلیس یا ملائکه یا جن

سوم: بعد اخلاقی^{۳۰}

مجموعه بایدها و نبایدهایی که مربوط به اعمال ظاهری یا باطنی هستند به استثناء عبادیات بالمعنی الاخص را بعد اخلاقی می گویند.

افعال ظاهری آن است که به وسیلهٔ اعضاء و حواس ظاهری انجام می شود. مثل راستگویی و دروغگویی و خوردن حلال یا حرام، و افعال باطنی افعالی هستند که به وسیلهٔ درون انسان انجام می شود، مثل تسلیم، توکل، حسد، تواضع و ... و مراد از عبادیات بالمعنی الاخص، اعمالی است نظیر نماز - روزه - حج و ...

چهارم: بعد عبادی^{۳۱}

عبادیات بالمعنی الاخص این بعد چهارم را تشکیل می دهند.

علت جدایی قسم سوم و چهارم با وجود مقسم مشترک

علت اینکه این دو بعد اخیر از هم جدا شده با این که هر دو از مجموعهٔ بایدها و نبایدها هستند، این است که ادیان در بعد اخلاقی معمولاً اختلافی ندارند و خیلی به هم نزدیک هستند تا آنجا که بعضی خیال کرده اند که هیچ اختلافی ندارند. اما در بعد عبادی با هم خیلی فرق دارند. مثلاً اخلاق مسیحیت با اسلام خیلی نزدیک است ولیکن در بعد عبادی ما نماز و روزه و حج و خمس و تلاوت قرآن و ... داریم و اما آنها عشاء ربانی و غسل تعمید و سرودهای مذهبی دارند.

تقسیم بندی گزاره های دینی

مجموعهٔ گزاره های دینی را می توان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم کرد:

۱- جملات مربوط به است و هست و نیست

۲- جملات مربوط به بایدها و نبایدها

قسم دوم خود به دو قسم تقسیم می شود:

الف- مربوط به افعال ظاهری یا جوارحی

ب- مربوط به افعال باطنی یا جوانحی

بعد عقیدتی واسطوره ای دسته اول و بعد اخلاقی و عبادی، دسته دوم را تشکیل می دهند.

پنجم : بعد تجربی^{۳۲}

وقتی شخصی خودش را در معرض دینی قرار می دهد، می خواهد به یک شهود و تحول درونی برسد که آن را بعد تجربی دین می گویند. مثلاً مسیحیان تحول درونی را این می دانند که انسان احساس اتحاد با مسیح علیه السلام کند. و یا عرفا غایه قصوی را فناء فی الله می دانند و بودائیان هدف نهایی را این می دانند که احساس کنیم در دنیا یک خلائی وجود دارد و غیر از من چیزی نیست^{۳۳} و همه تکثرات وهم است.

عرفا و بعضی از ادیان می گویند اگر متدین به این مرحله نرسد گویا عمرش هدر رفته است، به خلاف آنچه که خیلی ها از دین تلقی می کنند.

بعد تجربی به یک معنا منشأ دین تاریخی است و به یک معنا غایه دین شخص است. یعنی اینکه مثلاً اسلام از نظر تاریخی از وحی و شهود حضرت محمد (ص) شروع شد و از طرفی هم غایه تکامل یک شخص رسیدن به مرحله شهود است. از این رو در فلسفه دین به این بعد در دو مبحث می پردازند. در بحث منشأ دین، شهود و وحی را از نظر تاریخی یکی از منشأ های دین می دانند و در بحث صدف و گوهر دین^{۳۴}، گوهر دین را رسیدن به یک کشف و شهود می دانند که همان غایه دین شخص یا بعد تجربی دین است.

ششم : بعد اجتماعی^{۳۵}

فرض دو بعد آخر این است که در بعد تجربی آثار فردی تحقق دین را بررسی می کنیم و در بعد اجتماعی آثار اجتماعی تحقق دین را ملاحظه می کنیم.

^{۳۲} - کشف و شهود = Experimental – Experient al Experience

^{۳۳} - تهی بودن = nirvana

^{۳۴} - در صدف و گوهر دین بحث از این است که صدف و ظاهر و پوسته دین کدام است و لب و گوهر دین که همواره باید بر آن محافظت کرد، کدام است.

^{۳۵} - Social

منظور از بعد اجتماعی این است که اولاً هر دینی برای اینکه بماند باید یک سری نهادهای اجتماعی بوجود آورد مثل مسجد یا کلیسا و... ثانیاً دین بعد از تحققش قهراً یک توابعی به دنبال دارد. مثل اینکه جنگهای صلیبی از توابع دین اسلام و مسیحیت است و یا جنگهای بین شیعه و سنی در طول قرن‌ها و قس علیهذا.

و یا اینکه انسان بعد از متدین شدن همه مردم را تقسیم می‌کند به هم مسلک و غیر هم مسلک خودش. دید انسانها معمولاً نسبت به دو دسته فرق می‌کند. مسلمانها علی القاعده در برخورد مسلمان با مسیحی، جانب مسلمان را می‌گیرند. کما اینکه الان ما از مسلمانان بوسنی و هرزگوین حمایت می‌کنیم. اما آیا اگر مسلمانها، صربها و مسیحیان را ظالمانه می‌کشتند، ما از مسیحیان حمایت می‌کردیم؟ و اگر حمایت می‌کردیم آیا تا چه اندازه ای؟

مناقشه در تقسیم بندی بیان شده از ابعاد دین

و اما در انتهای این بحث سرّ اینکه این تقسیم بندی را دقیق نمی‌دانیم این است که دین همان چهار بعد اول است و بعد پنجم و ششم کیفیت تحقق دین در خارج است.

به این ابعاد مختلف از دیدهای متفاوتی می‌توان پرداخت که علوم مختلف از آنها زائیده می‌شود.

۷۱/۶/۲۸

گفتیم که از قرن ۱۹ به بعد در غرب و به تبع آن در کشورهای مثل ژاپن. در دین پژوهی تحولی عظیم رخ داده است. کلمه دین و کلمه پژوهش در اینجا معنای وسیعی را در بر دارد.

مراد از دین در بحث های دین پژوهی

وقتی گفته می شود دین معمولاً ما اراده می کنیم نظامهای عقیدتی منبعث از وحی را و لکن در این عنوان بحث شامل هر نظام عقیدتی می شود. The study of religion

دین در اینجا شامل بودائیت و هندوئیسم و مارکسیسم و لیبرالیسم و هر نظام فکری عقیدتی می شود.

مراد از پژوهش در بحث های دین پژوهی

پژوهش هم در اینجا معنای وسیعی دارد.

اقسام پژوهش در باب دین

در باب هر دینی دو قسم پژوهش وجود داد :

۱- درباره حقایق و صدق و کذب ادیان

ادیان همه دعوی صدق دارند، دعوی صدق انحصاری هم دارند. حال تحقیق می کنیم که آیا کدام دی حق است و کدام دین بر حق نیست. این یک سنخ بحث است.

۲- درباره آثار و لوازم ادیان

در جهت دوم ما نظری به صدق و کذب ادیان نداریم. بلکه می خواهیم بگوییم وقتی کسی دینی را بپذیرد و وقتی دینی بوجود آید، چه از لحاظ فردی و چه از لحاظ اجتماعی، آثاری بدنبال دارد. اعم از آثار روانشناختی و جامعه شناختی و تاریخی و فرهنگی.

در اینجا این نکته را باید توجه داشت که حوزه های ما تاکنون بیشتر کارشان در قسمت اول بوده است و در قسمت دوم کمتر کار کرده ایم.

مسئولیت عقلانی انسان و موارد آن

مقدمه دیگری را نیز باید در اینجا توضیح دهیم. تا روشن شود که چرا دو سنخ تحقیق لازم است. بشر از آن رو که حیوانی است عاقل و متفکر، یک مسئولیت عقلانی دارد جدای از سایر مسئولیتها. آن مسئولیت عقلانی این است که آراء و نظریاتی را باید بپذیرد که دلیل کافی و وافی بر اثبات آن داشته باشد. اگر می گوییم الف ب هست. باید دلیل تام داشته باشیم. «Rational Responsibility» البته اگر ادعا تجربی باشد، دلیل هم تجربی و اگر عقلی با نقلی باشد، دلیل هم عقلی یا نقلی.

این مطلب مسلم است و لکن هیچ انسان غیر معصومی نمی تواند ادعا کند که من هر کلامی را که می گویم دلیل تام و تمام آن را آماده دارم. در طول تاریخ هیچگاه چنین نبوده است.

ما انسانها غیر از این راه صحیح و منطقی از راههای دیگری هم مطلب مختلف را قبول می کنیم که در اینجا به چند راه از طریق استقراء اشاره می کنیم.

پاسخ های نادرست به مسئولیت عقلانی

طریق اول

گاهی ما انسانها یک رای را می پذیریم به این دلیل که مخالف آن رای را نشنیده ایم. و گویا نشنیدن سخن مخالف، خود دلیل پذیرش ما می شود.

طریق دوم

گاهی ما سخنی را قبول می کنیم چون دلیل مخالف آن را ناکافی و غلط می دانیم. و البته این راه منطقی نیست. چرا که ضعف ادله مخالف دال بر صحت مدعی نیست. شاید سخن سومی صحیح باشد و بر فرضی که دو مدعا متناقض باشند، شاید سخن مخالف واقعاً دلیل صحیحی داشته باشد که اصلاً مخالفین آن را نفهمیده اند یا ذکر نکرده اند. به هر حال هر سخنی برای اثبات خودش باید دلیل کافی داشته باشد.

طریق سوم

گاهی ما کلامی را می پذیریم برای این که قابل ردیابی و تحقیق نیست. گوینده ی سخن اصلاً مشخص نیست نظیر نائمات و شایعات. انسان در مقابل این سخنان مقاومت کمتری نشان می دهد.

طریق چهارم

گاهی رایی را می پذیریم چون نپذیرفتن آن رای جریمه دارد. مثلاً مقام و اعتبار اجتماعی شخص از بین می رود. یا مادر از بچه ناراحت می شود.

طریق پنجم

بعضی مواقع مطلبی را قبول می کنیم چون قبول آن پاداش در بر دارد. توجه داشته باشیم که پذیرش در اینجا شامل انقیاد و تسلیم شدن در مقابل کلام هم می شود.

طریق ششم

بعضی اوقات کلامی را می پذیریم چون با مجموعه آراء سابق و ذهنیت ما هماهنگ است.

طریق هفتم

گاهی نکته ای را قبول می کنیم چون نیازهای روانشناختی^{۳۶} ما را ارضاء می کند. و اتفاقاً این بحث در مورد اسلام خیلی مهم است. وقتی می گوییم این کلام از فطریات است. یعنی به نیازهای وجودی^{۳۷} ما جواب می دهد. یا به تعبیر دیگر به نیازهای نفسانی ما پاسخ می دهد. بعنوان مثال از میان دو گزاره زیر:

انسان نابود شدنی نیست. و انسان نابود شدنی است، بر فرضی که هیچ کدام دلیلی نداشته باشد، جمله اول موافق با طبع و مذاق انسان است و موجب اطمینان می شود بخلاف دومی که موجب ناامیدی و نارضایتی و تشویش انسان می شود.

^{۳۶} - نیازهای روانشناختی یا نفسانی Psychological needs

^{۳۷} - نیازهای وجودی Existential needs

طریق هشتم

در مواقعی هم انسان نظری را قبول می کند، به خاطر اینکه شخص گوینده را قبول دارد و چون نظرات دیگر گوینده را صحیح دیده است، این مطلب را هم قبول می کند.

توضیحی درباره ی طریق هفتم

در مورد طریق هفتم مطلبی هست. یکی اینکه بسیاری از محققین در دین اعم از متدین و غیر متدین می گویند، اکثر پذیرشهای آدمی از همین راه است.

مطلب دیگر اینکه گزاره های دسته هفتم گاهی چنان است که اگر دلیل کافی هم بر خلاف آنها اقامه شود، باز مقبول انسانها هست. البته دوست داشتن انسان بمعنی صحت رای نیست.

۷۱/۶/۲۹

علت عام گرفتن معنای دین در دین پژوهی

ما چه از راه صحیح اخذ رای کرده باشیم که راه منطقی است و چه از راههای غیر صحیح، به هر حال معتقدات آدمی در زندگی فردی و اجتماعی او تاثیر دارد. یعنی چنان نیست که تاثیر و قوت یک رای در زندگی فردی و اجتماعی به صحت آن رای بستگی داشته باشد. از این رو در دین پژوهی فقط به دین یا دین های صحیح نمی پردازیم. گفتیم که دین پژوهی شامل همه نظامهای عقیدتی می شود، لذا گاهی بجای کلمه دین، از کلمه نظام عقیدتی استفاده می شود. «belief system»

اقسام نظام های عقیدتی در دین پژوهی

بدین لحاظ دین پژوهی به دو دسته نظام عقیدتی می پردازد :

۱- نظامهای عقیدتی سنتی «traditional» مثل اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودائیسیم، هندوئیسم، آیین شینتو، آیین کنفوسیوس و ...

۲- نظامهای عقیدتی دنیوی «Secular» مثل : لیبرالیسم، مارکسیسم و ... برای تفکیک بین این دو دسته بیانات مختلفی شده است که خواهد آمد. انشاالله

ملاک های تفکیک اقسام نظام های عقیدتی

ملاک اول: جهت و وجهه ی نظر

عجالتاً یکی از نظریات را مطرح می کنیم. آقای اسمارت می گوید : اگر یک نظام عقیدتی نظر به بالا یا به درون داشته باشد، سنتی است. بعضی ادیان مثل اسلام و مسیحیت نظر به بالا و ملکوت دارند و بعضی دیگر مثل بودائیگری نظر به درون و باطن انسان دارند. و اگر یک نظام عقیدتی نظر به بالا و یا درون نداشته باشد و صرفاً به فکر دنیا و زندگی فردی و اجتماعی باشد، دنیوی است.

ملاک دوم: عبادیات

و اما این سوال که آیا می توان عبادت را فارق بین این دو دسته قرارداد، باید در جواب گفت اگر مراد از عبادت اظهار عجز و اعتصام در مقابل پروردگار عالم است، بعضی از ادیان سنتی مثل بودائی گری اصلاً خدایی قائل نیستند فلذا عبادت هم ندارند و اما اگر عبادت را بمعنای وسیعی بگیریم که شامل مراقبه نفس و تمرکز درونی هم بشود، می توان گفت ادیان سنتی دارای عبادت هستند.

البته باید توجه داشت که بعضی از نظامهای عقیدتی دنیوی هم آداب و رسوم و مراسم خاصی دارند نظیر فراماسونری، لکن این ها را عبادت نمی شماریم.

جدال بر سر اقسام نظام های عقیدتی در دین پژوهی

نسبت به این بیان و تقسیم از هر دو طرف اشکال شده است. طرفداران نظامهای عقیدتی دنیوی به یک دین پروژه حمله می کنند که چرا تو نظامهای سنتی را مورد مطالعه قرار می دهی ؟ اینها خیال اندیش و توهم بافند. از طرف دیگر اینها می گویند چرا شما نظامهای دنیوی را بررسی می کنید پرداختن به این نظامها خطر دارد و کم کم ایمان دینی و سنتی را تضعیف می کند.

اقسام علوم دخیل در دین پژوهی

دین پژوهی شامل علوم مختلفی است که به دو دسته تقسیم می شوند :

۱- علوم مربوط به حقانیت و صدق و کذب ادیان

علوم مربوط به حقانیت و صدق و کذب ادیان که عبارتند از فلسفه دین و کلام.

۲- جهان بینی کاوی

علوم که کاری به حقانیت و صدق ادیان ندارند که تحت عنوان جهان بینی کاوی^{۳۸} بررسی می شوند.

^{۳۸}- Word view analysis

مراد از جهان بینی کاوی

جهان بینی کاوی می گوید که دین یک نهاد اجتماعی است و طبعاً مثل سایر نهادها استحقاق بررسی را دارد. نهاد اجتماعی^{۳۹} یعنی رکن هایی از زندگی انسانی که همیشه و همه جا در جامعه وجود دارند. با اینکه جوامع با هم فرقه های بسیاری دارند. مثل خانواده، اقتصاد، حکومت، که البته در تعداد آنها اختلاف است.

کسی که به جهان بینی کاوی می پردازد، می گوید که یکی دیگر از نهادهای اجتماعی، دین به معنای عام است. فلذا باید مورد بررسی و کاوش قرار گیرد.

عناصر دخیل در روش جهان بینی کاوی

روش جهان بینی کاوی سه عنصر مهم دارد :

۱- مقایسه ای و تطبیقی بودن

اول اینکه یک تحقیق مقایسه ای و تطبیقی است. هم وجوع افتراق و هم شباهتها ملاحظه می شوند.

۲- بررسی تاریخی

دوم اینکه یک بحث تاریخی است و به وضع فعلی دین کاری ندارد. بلکه سیر تطور تاریخی ادیان و تأثیر و تاثرات ادیان در یکدیگر و همچنین پیروزیها و شکست ها مورد مطالعه قرار می گیرد.

۳- همراه با همدلی بودن

سوم اینکه همراه با همدلی^{۴۰} است به این معنا که وقتی می خواهیم یک نظام عقیدتی را بررسی کنیم، حداقل باید خودمان را در قالب معتقدان به آن فکر در بیاوریم. نه این که موافق و پیرو آن نظام فکری بشویم.

جهان بینی کاوی یک نوع مطالعه خنثی و بی طرفانه است. و در حین مطالعه و بررسی نظام های مختلف باید حمیت دینی را کنار گذاشت. مثلاً اگر یک مسیحی بخواهد مراسم عاشورا و احساسات مذهبی یک مسلمان را درک کند،

^{۳۹} - Institution

^{۴۰} - empathy

باید خودش را در فضای فکری و روحی یک مسلمان وارد کند. و بالعکس اگر مسلمانی بخواهد مراسم عشاء ربانی مسیحیان را درک کند باید در افکار و اعتقادات آنها فرو برود.

ما شرقی ها معمولاً غربی ها را فراری از دین و معنویت می دانیم و لکن غربی ها ولو تقیدشان نسبت به دین کم است اما تا توانسته اند برای حفظ دین خود تلاش کرده اند و می کنند. فی المثل در غرب کتابهای بسیاری در دفاع از دین بر علیه فروید و امثال وی نوشته اند. اما چون ادله مخالفین دین فراوان بوده است. آنچه را الان اعتقاد ندارند چون نتوانستند دفاع کنند و مجبور به این کار شدند.

تعبیر دیگری از همدلی داشتن: بررسی پدیدارشناسانه

بعضی ها به جای تعبیر همدلی، می گویند مطالعه پدیدار شناختی^{۴۱} باید داشته باشیم. این تعبیر ابداع یک فیلسوف آلمانی بنام ادموند هرسرل است.^{۴۲}

مراد از بررسی پدیدارشناسانه

روش پدیدار شناسی یعنی این که پدیده را آن طور که پدیدار شده بشناسیم و به پدیده نزدیک شویم بدون اینکه باورها و ذهنیت خودمان را در آن پدیدار دخالت دهیم. چون اگر دخالت دهیم دیگر ما موضع بی طرفانه نمی توانیم داشته باشیم.^{۴۳}

^{۴۱} - phenomenological

^{۴۲} - Edmond Husserl

^{۴۳} - کتابهای مختلف زیادی به این روش نوشته شده است. رجوع کنید به

الف- کتاب «برادران کارا مازوف» اثر نویسنده معروف روسی داستایوسکی ترجمه صالح حسینی

ب- کتاب «گذری به هند» نوشته E.M.Forster فورستر انگلیسی و ترجمه دکتر حسن جوادی.

ج- کتاب «ظلمت در نیمروز» نوشته آرتور کریستار

در این کتابها بخوبی عقاید یک مسلمان و یک مسیحی و یک هندو و یک مارکسیست تصویر می شود.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین

گفتیم که علومی که تحت عنوان دین پژوهی هستند به دو دسته کلی تقسیم می شوند:

۱- علومی که در ارتباط با صدق و کذب ادیان هستند.

۲- علومی که به حقانیت و صدق و کذب ادیان کاری ندارند.

۱- اقسام علوم بی ارتباط با صدق و کذب ادیان

دسته دوم مشتمل بر علومی است که عبارتند از :

۱- روانشناسی دین

در این علم بحث از این می شود که آیا دین از لحاظ روانی بر شخص متدین چه آثار و نتایجی را همراه دارد.^{۴۴}

۲- جامعه شناسی دین

در این علم بحث از این است که آیا دین در یک جامعه چه آثار اجتماعی به دنبال دارد. که البته آثار اجتماعی در اینجا اعم از نتایج اقتصادی هم هست.

نمونه ای از بررسی های جامعه شناسانه در دین

بعنوان مثال ماکس وبر معتقد بود که سرمایه داری در مغرب زمین از آثار مذهب پروتستانیزم است. مذاهب مختلف مسیحیت، دیدهای متفاوتی را درباره دنیا و روابط اجتماعی دنبال دارد. و اگر قبل از پروتستانیزم، سرمایه داری و

۴۴- رجوع کنید به کتاب روانشناسی و دین ترجمه دکتر فواد روحانی و نوشته Karl Gustav Jung کارل

گوستاو یونگ، روانشناس آمریکایی.

کتاب روانکاوی و دین ترجمه آقای نظریان، نوشته اریک فروم

بازار آزاد ظهور نکرد بخاطر دو مصلح بزرگ دینی یعنی لوتر^{۴۵} و کالون^{۴۶} بود. و مذهب کاتولیک در این امر دخالت داشت. در باب اسلام هم چنین بحثهایی صورت گرفته است.^{۴۷}

۳- تاریخ دین

در این علم دو کار انجام می شود.

اول: اینکه مسیر تطورات و تحولاتی که در هر دینی محقق شده، تصویر می شود و

دوم: اینکه نقش ادیان را در تاریخ ولو اجمالاً بررسی می کند.

۴- هنر دینی

در اینجا بحث از آثار دین در پیدایش و گسترش هنرهای مختلف می شود.

نمونه ای از تاثیر دین در هنر

مثلاً در اسلام بخاطر حرمت مجسمه سازی، این هنر پیشرفت چندانی نداشته است و بر عکس هنر خطاطی و معماری و شعر پیشرفت زیادی داشته است. و در مهد مسیحیت هنر موسیقی و نقاشی و مجسمه سازی پیشرفت کرده است.

۵- ادبیات دینی

در این دانش هم بحث از تاثیر دین بر ادبیات می شود.

نمونه ای از تاثیر دین در ادبیات

مثلاً در دامن اسلام رمان نویسی و خاطرات نویسی پیشرفت نکرده است، ولی در مسیحیت پیشرفت کرده است. آثار و نتایجی که ذکر شد معلول عواملی است من جمله احکام و تعالیم دینی و مقطع تاریخی آن دین.

^{۴۵} - Luther

^{۴۶} - kalvin

^{۴۷} - رجوع کنید به کتاب اسلام و سرمایه داری، ترجمه محسن ثلاثی و نوشته ماکسیم رودنسون Maxim

Rodinon جانور شناس و متفکر مارکسیست فرانسوی که نظریه ماکس وبر Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۳۰ م)

جامعه شناس و اقتصاددان آلمانی را در آن توضیح داده است.

۲- اقسام علوم مرتبط با صدق و کذب ادیان

و اما علوم دسته اول که سر و کار با حقانیت ادیان دارند عبارتند از :

۱- فلسفه دین Philosophy of religion

۲- کلام Theology

کلمه Theo که یونانی است به معنی خدا و کلمه logy بمعنی شناختن است و در ترجمه این کلمه، معادلات مختلفی بکار برده شده است. نظیر علم الربوبیات، معرفه الربوبیات، الالهیات و اثولوجیا که معرب کلمه تئولوژی است.

۱- فلسفه ی دین

ابتدا توضیحاتی در مورد فلسفه دین ذکر می شود.

نکاتی درباره ی فلسفه ی دین

۱- عدم تقید فیلسوف دین به دین خاص یا اصل دین

نکته اول اینکه فیلسوف دین ممکن است متدین باشد و ممکن است به هیچ دینی قائل نباشد. و همچنین ممکن است قائل به وجود خداوند باشد (Theist) و یا منکر خدا باشد (Atheist) و یا اصلاً لادری گری باشد. (Agnosticist).
علی ای حال از آن رو که فیلسوف دین است، به دین خاصی تقید ندارد. فلذا کلمه دین در فلسفه دین مطلق است و مقید به اسلام یا مسیحیت نیست.

۲- اقسام مسائل مورد بررسی توسط فیلسوف دین

مطلب بعد این که فلسفه دین درباره دو رشته مسائل بحث می کند :

۱- مسائل درون دینی

۲- مسائل برون دینی

فعالاً کلام در مورد مسائل درون دینی است. مسائل درون دینی مسائلی هستند که متدنیان به ادیان و مذاهب به آنها قائل هستند و مستند به کتب مقدس می باشند. لکن فیلسوف دین تنها از میان این مسائل، به عناصر مشترک بین ادیان می پردازد.

باید توجه داشت که مراد از ادیان در فلسفه دین و کلام ادیان سنتی است.

عناصر مشترک میان ادیان

یک سری عناصر و مسائل هست که همه ادیان به آن قائل هستند. از جمله :

۱- اعتقاد به وجودی فراتر از ماده

همه ادیان به وجودی فراتر از ماده و مادیات معتقدند، ولو در خصوصیات آن بحث دارند. آن موجود غیر مادی یا خداست و یا یهوه و یا پدر آسمانی و یا روح کلی و یا اهورا مزدا. به ترتیب در اسلام و یهودیت و مسیحیت و هندوئیسم و زرتشت.

۲- اعتقاد به مفهوم رستگاری

ب- همه ادیان به مفهومی به نام رستگاری یا فلاح و یا آزادی قائلند. وقتی می گویند وضع مطلوب این نیست که شما در آن هستید و جای دیگر بهتری هست، این فکر را اندیشه نجات و یا رهایی^{۴۸} و یا آزادی و یا فلاح می گویند. هیچ دینی نگفته است که انسان ها همین وضع روحی و اجتماعی فعلی مطلوب است و آن را حفظ کنید، بلکه همواره ادیان می گویند بکوشید تا به وضع مطلوب ناموجود برسید.

۳- اعتقاد به روح

همه ادیان به عنصری غیر مادی در انسان ها قائلند به نام روح.

۴- اعتقاد به جاودانگی

جاودانگی انسان

^{۴۸} - رهایی / Liberation = نجات، رستگاری = Salvation

۵- خلقت موجودات از نیستی به هستی

خلقت موجودات از نیستی به هستی. Creation ex-nihilo

۶- غایت مندی جهان

جهان دارای هدفی است که به سمت آن می رود. البته در این که آیا این هدف خود بنیاد است یا خارجی اختلاف دارند. یعنی اینکه جهان آیا خودش هدفدار است یا سازنده جهان هدفی از خلقت داشته است.^{۴۹}

۷- نظام اخلاقی جهان

جهان نظام اخلاقی دارد. یعنی جهان هستی به نحوی خلق شده که به خوبی، پاداش و به بدی، کیفر می دهد. به عبارت دیگر

اولاً: جهان به خوبی و بدی وقوف دارد و

ثانیا: به آنها پاداش و جزای مناسب می دهد.

این عناصر مذکور اجمالاً بین ادیان مشترک است، ولی البته در تفصیل و جزئیات آنها، مختلف می شوند.

بدین ترتیب فلسفه دین با بحث معراج یا تثلیث و یا شفاعت کاری ندارد. و فقط به امور مشترک می پردازد و نسبت به امور مشترک بحث می کنند که آیا اینها قابل استدلال و اثبات فلسفی و عقلی هستند یا نه؟ کدام دلیل عقلی فلان امر مشترک دینی را اثبات و یا رد می کند؟

والسلام

۴۹- یک مرتبه بحث در این است که آیا فلان شیء خودش هدف دارد یا نه؟ این هدف را خود بنیاد می گوئیم. و

گاهی بحث می شود که آیا سازنده آن شیء هدفی داشته است یا نه؟ این هدف را هدف خارجی می گوئیم.

۷۱/۷/۵

صحبت ما در مورد مسائل درون دینی باختصار گذشت.

مسائل برون دینی و تقسیمات آن

و اما مسائل برون دینی، اموری است که یک متدین به دین خاص چیزی راجع به آن در کتاب مقدس خود پیدا نمی کند و باید از خارج راجع به آن امور اتخاذ رای و موضع کند. از قبیل:

۱- زبان دین

یکی از بحثهای مهم فلسفه دین این است که گزاره هایی که در میان کتب و اخبار مقدس مذهبی می آید آیا همه اخباری است و یا همه انشائی است و یا بعضی اخباری و بعضی انشایی است.

بعضی ها قائلند که گزاره های دینی ولو ظاهراً اخباری باشند یا انشائی باشند، ولی همه در حقیقت اخباری هستند. و بعضی بالعکس همه را باطناً انشائی می دانند. و بعضی هر دو دسته را قبول دارند. کسانی می گویند «ان الله یامر بالعدل والاحسان»^{۵۰} ولو ظاهراً اخباری است، اما در حقیقت به معنای «اعدلوا و احسنوا» است. فرق دو جمله در این است که اگر بصورت انشائی باشد، معنایش این است که چنین امری داریم ولو اینکه خداوند موجود نباشد. بدون وجود خدا هم «اعدلوا» معنا دارد. اما اگر بصورت اخباری باشد معنایش این است که:

اولاً قابل صدق و کذب است.

ثانیاً خدایی در عالم وجود دارد.

ثالثاً خداوند اوامر و نواهی دارد.

رابعاً یکی از اوامر الهی اعدلوا است. و یکی از اوامر الهی احسنوا است.

^{۵۰} - سوره نحل / آیه ۹۰

در صورت انشایی بودن گزاره ها، کسی می تواند بگوید اعدلوا را قبول دارم ولی وجود خداوند را نمی پذیریم کما اینکه گفته اند. فوئر باخ از این طریق تصویر می کند دین بدون خدا را. اما در صورت اخباری بدون چنین سخنی معقول نیست.^{۵۱}

۲- حکم بین ادیان

وقتی دو دین با هم نزاع می کنند، فیصله دهنده این نزاع کیست؟ و چیست؟

با توجه به اینکه ادیان دعوی صدق انحصاری دارند. اگر دینی گفت الف، ب است. و دیگری گفت: الف، ب نیست. حکم در این میان چیست؟

این سوال را از قرآن و یا انجیل یا تورات نمی شود پرسید. چرا که این سوال قبل از انتخاب دین مطرح می شود. در نزاع بین دو مورخ و یا دو فیزیکدان و یا دو ادیب، قاضی مشخص است. لکن در نزاع بین ادیان چه باید کرد؟ در اینجا اگر این شبهه مطرح شود که:

اولاً جواب این سوال را باید از متون مقدس پرسید.

ثانیاً معنای تحدی در قرآن این است که من بر حقم و دیگران بر حق نیستند و وقتی اثبات شد که قرآن کلام الهی است، حقانیت پیامبر اسلام و احکام اسلامی و خاتمیت حضرت ثابت می شود. به علاوه معلوم می شود که تورات و انجیل دستخوش تحریف شده است، پس همواره در نزاع احکام، اسلام مقدم می شود.

در جواب این شبهه می گوییم که:

اولاً همین مطلب که شما می فرمایید که «راه حل را باید از متون مقدس پرسید» خودش راه حلی است برون دینی و در هیچ کجای قرآن و روایات این مطلب نیامده است.

ثانیاً تحدی در صورتی می تواند حقانیت احکام اسلامی را اثبات کند که قبلاً حجیت تحدی را از خارج اثبات کنیم.

۵۱- جواب این سوال و بحث را از متون مقدس نمی توان پرسید. چرا که اولاً در متون مذهبی نیست و ثانیاً بر فرضی

که یافت شود، خود آن جواب هم مورد این سوال هست.

ثالثاً معنای تحدی بیش از این نیست که قرآن کلام الهی است نه انسانی. و معنای خاتمیت هم این است که بعد از پیغمبر اسلام، پیغمبری نمی آید. و

رابعاً وقتی آیاتی از تورات و انجیل تحریف شده باشد، تشخیص آنها مشکل است و بر فرض تشخیص، آیات دیگر را نمی توانیم رد کنیم. علی ای حال بحث برون دینی می شود.

۳- تعارض علم و دین

تعارض ظاهری بین علم و دین مطلبی نیست که قابل انکار باشد. لکن متدین می گوید تعارض قابل حل است و بدوی است. در اینجا کسانی که گزاره های دینی را انشایی می دانند. می گویند گزاره های علمی اخباری است، فلذا تعارضی بین علم و دین حقیقتاً تصور نمی شود. فلذا این گروه مشکلی ندارند.

بله اگر گزاره های دینی را اخباری دانستیم و یا هر دو صورت را قائل شدیم، در این صورت تعارض در می گیرد. مثلاً در قرآن آمده است که خداوند آسمانهای هفتگانه را آفرید.^{۵۲} این نظریه آسمانهای هفت گانه مربوط به هیئت بطلمیوسی است و امروزه این نظر مردود شده است و علم می گوید افلاک سبعة نداریم.

حال در اینجا تعارض دین و علم را چگونه باید حل کرد ؟

در این جا هم اگر جواب داده شود که «القرآن یفسر بعضه بعضاً»^{۵۳} و در صورت تعارض باید بوسیله آیات و روایات دیگر جواب را پیدا کرد، پس مسأله درون دینی می شود.

باز در جواب این سخن می گوییم که ارائه همین راه حل خودش حکم عقل است و برون دینی است.

معیار تشخیص راه برون دینی از درون دینی این است که اگر در جایی از قرآن ی روایات یا متون مقدس این معنا بود که «ای مردم در صورت تعارض بین حکم من و علم، به بیانات و آیات خود من رجوع کنید تا تعارض حل شود» در این صورت راه حل درونی است و الا فلا.

^{۵۲} - سوره بقره / آیه ۲۹

^{۵۳} - و نیطق بعضه ببعض و يشهد بضه على بعض و ... نهج البلاغه / خطبه ۱۳۳

حتماً باید توجه داشت که ارائه راه حل درون دینی امری است ممکن ولی در مسائل مذکور چنین راه حلی بیان نشده است.

یکی از راه‌های حل‌هایی که در مثل این موارد گفته شده این است که بیان قرآن در اینگونه آیات جدلی است نه برهانی. به این بیان که چون در آن زمان هیئت بطلمیوسی رایج بوده است و بیان بطلان این نظر ممکن نبوده و یا صلاح نبوده و یا لازم نبوده، بهر حال قرآن هم با همان زبان با مردم صحبت کرده است. و آنچه مهم است اینکه آسمانها را خداوند خلق کرده است. راه‌های دیگری هم طی شده است که در محل خودش ذکر خواهد شد.

عناوین مذکور قسمتی بود از بحثهای فلسفه دین.

روش بحث در فلسفه ی دین

مطلب بعد این است که فلسفه دین

اولاً تک روشی است.

ثانیاً روش بحث در آن عقلی است.

روشهای استدلال در علوم مختلف متفاوت است.

۱- در علوم نظیر فیزیک و شیمی و گیاه شناسی و ... ، تجربی است.

۲- در علوم مثل تاریخ و لغت و ... نقلی است.

۳- در علوم مثل فلسفه دین و ریاضی و ... عقلی است.

غرض فیلسوف دین این است که امور مشترک درون دینی و مسائل برون دینی را بررسی عقلانی کند. در ضمن این کنکاش عقلی معلوم می شود که احکام درون دینی مشترک سه صورت دارند :

اقسام گزاره های دینی در فرض عقلی

۱- خرد پذیر Rational عقل اثبات آن را بعهد می گیرد.

۲- خرد گریز Irrational عقل نه اثبات و نه رد آن را بعهد می گیرد.

۳- خرد ستیز Antirational عقل رد آن را بعهده می گیرد.

در آینده روشن خواهد شد که متکلم همش این است که بگوید در دین من گزاره خرد ستیز وجود ندارد و آنچه که هست یا خرد پذیر است و یا خرد گریز. اما فیلسوف دین ممکن است یکی از احکام مشترک درون دینی را خرد ستیز بداند، چرا که او خود را در قید و بند دین بصورت عام و یا دین خاص نمی داند.

والسلام.

۲۱/۲/۵

تفاوت های علم کلام و فلسفه ی دین

بحث ما در این جلسه مبط به علم کلام است.

۱- اولین فرق کلام با فلسفه دین همانطور که گذشت این است که کلام همیشه بصورت مقید بکار می رود مثل کلام اسلامی و ... اما فلسفه دین بطور مطلق بکار برده می شود.

۲- دومین فرق این بود که متکلم همیشه متدین به دین خاص است ولکن فیلسوف دین ممکن است متدین باشد و ممکن است بی دین و حتی ملحد باشد و در هر حال مذهب خود را در فلسفه دین دخالت نمی دهد.

۳- بعلاوه کلام و متکلم جهت مدافعه گری و دفاع از دین دارد (opologetics) بخلاف فلسفه دین.

فعالیت های متکلم

کارهایی که یک متکلم باید انجام دهد عبارتند از :

۱ - تنظیم و تنسيق گزاره های دینی. sistematization

یکی از فرقه های بین کتابهای بشری و آسمانی این است که کتابهای بشری نظم خاصی دارد. الباب الاول فی ... الباب الثاني فی ... و هكذا و هر باب مشتمل بر فصولی است. و هر بحثی در جای خاصی و جداگانه قرار دارد. معمولاً اما متون مقدس چنین نظمی ندارد مثلاً آیات صلاه یا صوم در سوره های متعددی، پراکنده ذکر شده است. البته معنای این حرف، اشتباه و نقص متون مذهبی نیست چرا که این گونه بیان به نوبه خود محاسنی دارد و به این مطلب هم بعضی از مفسرین ما اشاره کرده اند.

قضایای انشایی از قضایای اخباری باید جدا گردند. چرا که متکلم بما هو متکلم به گزاره های انشائی کاری ندارد و بعد قضایای است و هست و نیست را طبق نظم مشخصی مرتب نماید. مثلاً از بحث خدا و صفات و افعال الهی شروع و به معاد ختم نماید. یا بترتیب دیگر.

۲ - تبیین گزاره های دینی

این قسمت خود مشتمل بر سه کار است.

۱- تبیین کند که خود گزاره ها با هم همانگ است Consistency

۲- با توجه به علوم و معارف بشری زمان خود گزاره ها را تفسیر نماید. (بعد نظری)

مثلاً اگر نظریه داروین در زیست شناسی فرضاً تثبیت شد. در آن صورت متکلم باید آیات خلقت آسمانها در هفت روز و آیات خلقت حضرت آدم علیه السلام از گل را بنحوی تفسیر کند که با این قاعده بسازد.

یا فرضاً اگر در جامعه شناسی جنائی روزگاری ثابت شود که قصاص موجب افزایش قتلها می شود نه کاهش، در این فرض باید کریمه «و لکم فی القصاص حیوه»^{۵۴} را بنحو دیگری تفسیر کنیم.

۳- با توجه به مسائل و مشکلات عملی امروز، گزاره ها را تفسیر کند. (بعد عملی)

یکی از علل بکار بردن اصطلاح کلام جدید این است که در کلام قدیم این بعد کمتر مشاهده شده است. یک مرتبه به ما می گویند داروین در زیست شناسی چنین نظری داده است، نظر شما در این مورد چیست؟ این مربوط به بعد نظری می شود. و مرتبه دیگر به ما می گویند امروزه مشکلی داریم عملی بنام «آلودگی محیط زیست» دین شما درباره این مشکل چه راه حلی دارد؟ این مشکل تا چند دهه پیش اصلاً وجود نداشت. نظر دین شما درباره جلوگیری از افزایش امار طلاق چیست؟ نظر دین شما درباره مشکله عصیان نسل جوان چیست؟ و از این قبیل مشکلات.

این گونه بحث البته با کار فقیه متفاوت است. فقیه بما هو فقیه فقط می گوید دین اسلام در مورد فلان امر این نظر و حکم را دارد. اما اینکه آیا این نظر، مشکل را حل می کند یا نه؟ و اگر حل می کند بهترین راه حل است یا نه؟ به این مطالب کاری ندارد. ولو از این جهت که معتقد به اسلام و احکام الهی است، می گوید این بهترین راه حل مشکل است. لکن در مقام اثبات این جهت نیست. تمام هم و غم فقیه این است که بگوید این حکم و رأی بر اساس قرآن و روایات معتبر است و اشکالی فنی و اصولی در استنباط من وجود ندارد. به جهت مشکل گشایی حکم کاری ندارد. حتی در علم الخلاف که فقهای نظیر شیخ طوسی ره به آن توجه و عنایت داشتند، نظر فقط این بود که حکم این

^{۵۴} - سوره بقره - آیه ۱۷۹

فقیه و این مذهب درست است و حکم مخالف باطل است و اما روایاتی که در علل شرایع آماده است، آنها هم ناظر به علت تشریع و حکمت احکام است و اما اینکه با این احکام مشکل طلاق یا سرقت یا احتکار یا زنا حل می شود یا نه مطلب آخری است. به عبارت دیگر اگر غرض از جعل قانون امری باشد، مستلزم این نیست که آن غرض هم بأحسن وجه محقق شود.

در کتب کلامی قدیم فقط در بحث اسعار و اعواض به این مطلب و بعد مقداری نزدیک می شوند و در سایر ابواب خیر. اما امروزه در کتب کلامی بحث از این مشکلات به چشم می خورد مثل مشکل افزایش طلاق، استفاده از ذخایر معدنی، روابط بین الملل و ...

۳- دفع شبهات

یکی دیگر از وظایف متکلم دفع شبهات و اشکالات از ناحیه متکلمان سایر ادیان و غیر ایشان است. مثل اینکه تثلیث چگونه ممکن است؟ معراج چگونه ممکن است؟ و سوالات دیگر.

روح حاکم بر هر سه وظیفه متکلم، دفاع از عقاید دینی است و این بعد دفاعی هم نسبت به سابق وسیع تر شده است. والسلام.

۷۱/۷/۱۸

دفع شبهات، کار ویژه ی اصلی متکلمان

کلام در مورد وظایف متکلم بود. کار اصلی متکلم گفتیم که دفع شبهات سایر متکلمین است. از قدیم روش متکلمان این بوده است که

اولاً: منتظر شبهات دیگران بودند تا جواب بدهند.

ثانیاً: مرتب در صدد اشکال بر دیگران هم بودند.

مثلاً متکلم مسیحی به مسلمان حمله می کند و می گوید معراج چگونه ممکن است؟ و متکلم مسلمان به مسیحی حمله می کند که تثلیث چگونه ممکن است؟ و علاوه بر این اشکال هر کدام در مقام جواب دادن به دیگری هم بر می آیند.

تفاوت شیوه ی بحث متکلمان قدیم و جدید و علت آن

نکته: در قدیم اگر متکلمی به متکلم دین و مذهب دیگری نزدیک می شد فقط برای انتقاد و ردّ نظر او بود. اما امروزه یک مطلب دیگر هم هست و آن اینکه متکلم جدید علاوه بر مطلب سابق می خواهد نقاط قوت دیگران را کسب کند و نقاط ضعف خود را هم طرد کند.

علت عمده این مطلب دو چیز است:

۱- فیصله ناپذیری دعاوی دینی متعارض

در مباحث فلسفه دین یکی از اموری که بنظر بسیاری از متکلمان ثابت شده این است که دعاوی دینی متعارض در اصول عقاید، هیچکدام قابل اثبات نیست و نزاع بین الادیان فیصله پذیر نیست.^{۵۵} پس از اینگونه بحث ها باید گذشت

۵۵- برای تقریب به ذهن می توان مسامحه گفت که نسبت فلسفه دین به کلام نظیر نسبت اصول فقه به فقه است که

در اولی اتخاذ رای و مبنا می شود و در دومی بر طبق آن مبنا بناء گذاشته می شود.

و در میان مباحثه باید بدنبال نقاط قوت و ضعف بود. نه مسلمان می تواند تثلیث را باطل کند و نه مسیحی می تواند توحید را باطل کند. اما اگر در بحث مسیحی بگویند مگر شما پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام را مظهر اسماء الهی نمی دانید، مگر نمی گویند اینها شبیه خداوند هستند الا اینکه حق خالق است و اینها مخلوق هستند و از این قبیل، ما هم نظیر حرف شما را در باب مسیح علیه السلام می گوییم. اینجا طرفین کمی به هم نزدیک شده اند و مسلمان می بیند که طرف چندان هم بیراهه نمی رود و ...

۲- رشد شدید مادی گرایی

امروزه مشکلات جهانی بقدری زیاد شده است که آدمیان نسبت به هم نمی توانند بی تفاوت باشند، در زمینه مسائل عقیدتی بخلاف سابق که غالب مردم قائل به معنویت بودند و در بین خودشان اختلافاتی بود، امروزه آنقدر مکتب های مادی و الحادی مشکل آفرین شده اند که مکتبهای معنوی به فکر این افتاده اند که با کمک یکدیگر به مقابله مادیت بروند.

بعد از رنسانس و خصوصاً بعد از زمان دیوید هیوم آنقدر مکتبهای مادی و شبهات آنها زیاد شده است که معنویون احساس می کنند به صلاح نیست با یکدیگر درگیر شوند بلکه باید همگی در قبال سیل بنیان کن مادیت بایستند. شبهاتی از قبیل شبهات کانت^{۵۶}، هیوم^{۵۷}، پوزیتیویستهای جدید و اگزیستانسیالیست های الحادی مثلاً وقتی هیوم شش اشکال مهم بر برهان نظم می کند یا کتابی می نویسد درباره معجزه و می گوید معجزه نه برای اثبات وجود خداوند کافی است و نه برای اثبات نبوت پیامبر، این اشکالات متوجه همه قائلین به نظم و خداوند و اعجاز پیامبران است. با این معلوم می شود که خصم اول مسلمان، مسیحیان یا یهودیان نیستند و بالعکس بلکه مادیون هستند.

تقسیم بندی های مختلف از علم کلام و تفاوت آن ها

تقسیم بندی غربی ها

مطلب بعد اینکه : کلام و مسائل دینی را برخی از غربیان تقسیم کرده اند به:

۵۶- Immanuel kant ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م)

۵۷- David Hume دیوید هیوم، فیلسوف، مورخ و ادیب اسکاتلندی (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م)

الف- کلام و حیانی یا حقایقی که اگر وحی و الهام نبود عقل انسانها به آن نمی رسید. «Revealed theology»

ب- کلام طبیعی یا حقایقی که عقل مستقلاً آنها را اثبات می کند، بدون تائید وحی «Natural theology»

قسم اول از قبیل احوال برزخ و عالم قیامت و عوالم غیب و قسم دوم نظیر خدا هست و خدا یکی است و غیره.

سوال : اگر بعضی حقایق را عقل بتنهایی درک می کند، چرا وحی هم این مطالب را بیان کرده است ؟ غربی ها در اینجا دو پاسخ می دهند که

اولاً: همه ی انسانها قدرت عقلانی لازم برای درک این حقایق را ندارند.

ثانیاً: همه انسانها فراغ بال و فرصت تفکر در این امور را ندارند.

تقسیم بندی قدماء

یک تقسیم بندی هم قدما در مورد کلام داشتند به

الف- کلام عقلی،

ب- کلام نقلی

در عین حال که این دو تقسیم بندی در خیلی موارد مشترک هستند و «تصادق جزئی» دارند، لکن وجه افتراق هم دارند.

توضیح : قدما می گفتند اگر بخواهیم از قرآن و روایات استفاده کنیم و برای ما حجیت داشته باشند، قبلاً باید یک سری مطالب مستقلاً اثبات شود که عبارتند از :

۱- خدا وجود دارد.

۲- خدا واحد است.

۳- خدا عالم علی الاطلاق است.

۴- خدا قادر علی الاطلاق است.

۵- خدا خیر خواه علی الاطلاق است.

۶- خدا قصد دخل و تصرف تشریعی در زندگی انسان دارد.

۷- این تصرف تشریعی را از طریق نبوت باید انجام دهد.

۸- حضرت محمد (ص) یکی از پیامبران الهی است.

۹- حضرت در مقام تلقی و حفظ و ابلاغ وحی معصوم است.

۱۰- آنچه در قرآن وارد شده کلام حضرت و وحی الهی است.

۱۱- ما قدرت فهم قرآن را داریم.

۱۲- ظواهر قرآن حجت است.

حجیت و صحت این مطالب بوسیله قرآن قابل اثبات نیست، چون مستلزم دور است. چون از یک طرف حجیت قرآن را بوسیله این مقدمات باید اثبات کرد و متوقف بر این امور است، از طرف دیگر این مقدمات و امور را می خواهیم بوسیله قرآن اثبات کنیم.

این قضایا طبق تقسیم بندی دوم کلام عقلی است و غیر اینها کلام نقلی است و می توان درباره آنها به قرآن و روایات معتبره تمسک کرد، حتی مسأله معاد.

علی هذا البیان بحث خلود نفس مثلاً از جهت اینکه بوسیله عقل قابل اثبات است، کلام طبیعی است و از جهت اینکه حجیت متون مقدس توقف بر آن ندارد، کلام عقلی نیست بلکه داخل کلام نقلی می شود.

بررسی اصطلاح کلام جدید

در پایان بحث های مقدماتی معلوم شد که علمی بنام «کلام جدید» نداریم. «New theology» در غرب هم چنین اصطلاحی نداریم. مراد از این کلمه یا مباحث فلسفه دین است و یا مباحث جدید کلامی. علم جدید همیشه در جایی است که یا موضوع عوض شود و یا روش و یا غایت و حال آنکه هیچ کدام عوض نشده است. البته مباحث و مسائل بسیاری زیادی امروزه در کلام مطرح می شود که اصلاً در کلام قدیم وجود ندارد.

آغاز پیدایش این اصطلاح هم از موقعی است که حکیم و متکلم شهید استاد مطهری رضوان الله تعالی علیه این عنوان را برای درس مسائل جدید کلامی خود برگزیدند. در قبال درس های شرح تجرید و... و از آن بعد این ترکیب «کلام جدید» رایج شد و موجب توهم خیلی از اذهان شد.

جلسه نهم

۷۱/۷/۲۵

بحث منشأ دین در فلسفه دین

کلام ما فعلاً در یکی از مباحث فلسفه دین می باشد. «تعریف و منشأ دین چیست؟»

پدیده هایی که بدست انسان در طی تاریخ ساخته شده است، همیشه نیازی از نیازهای انسان را برآورده می کند. مثل خط و زبان و غیر آن، بخلاف سنگ و چوب که ساخته آدمی نیست. و اگر چنین نبود یا اصلاً، این پدیده ها بوجود نمی آمد و یا اگر هم بوجود می آمد بعداً از بین می رفت، در زمانی که نیازی را برآورده نمی کرد. کما اینکه بسیاری از مخترعات بشر چنین بوده است.

دین نیز یکی از این پدیده هاست. از اینکه دین همیشه در بین بشر بوده و هست، معلوم می شود که نیازی از نیازهای انسان را برآورده می کند که ما از آن تعبیر می کنیم به «منشأ دین».

«تعریف دین»

مراد از دین در این بحث اعم از ادیان سنتی و دنیوی است. واقعیت این است که هیچ یک از تعاریف مختلفی که از متفکرین و در فرهنگهای مختلف ارائه شده است، در مورد دین، مقبول همگان واقع نشده است. در این باب، دو نوع تعریف از دین شده که در حقیقت شبه تعریف و تعریف کاذب هستند که این دو نوع داخل بحث ما نیستند:

اقسام تعاریف دین

تقسیم اول

۱- تعاریف مجازی

دسته اول : تعاریف مجازی است. «Figurative definitions» که یک مورد استعمال مجازی دین را نشان می دهند.

مثلاً بوزانکه «H.Bosanquet» می گوید که دین انسان، آن چیزی است که آن انسان برای او می میرد و از آن دست بر نمی دارد.

طبق این تعریف اگر من مثلاً بخاطر کتاب یا فرزند یا مال یا اصول حزبی خود بمیرم و دست از آنها بر ندارم، اینها دین من هستند. که البته این معنا با تعریف حقیقی دین خیلی فاصله دارد.

یا ارنست رنان فرانسوی «Ernest Renan» می گوید : اکنون مانند همیشه دین من پیشرفت عقل است. بعبارت دیگر پیشرفت علم است. وی در حقیقت می خواهد بگوید من ادیان را قبول ندارم بلکه پیشرفت علم را قبول دارم.

۲- تعاریف تبلیغ گرانه

دسته دوم : تعاریف تبلیغ گرانه «Propagandist definitions»

مثلاً مارکس می گوید : دین یعنی مخدر بشر، که این نظر تبلیغ سوء علیه دین است. یا بعضی گفته اند : هر چیزی در بشر خوب است، دین است، که نمونه تبلیغ خوب است.

و اما تعاریف جدی و حقیقی که در مورد دین شده است.

تقسیم دوم

«جیمز لوبا» کتابی دارد بنام «مطالعه روانشناختی دین» در آنجا وی می گوید : تعاریف جدی دین را می شود به سه دسته تقسیم کرد. و این تقسیم بندی بنظر ما مناسب است.

۱- تعاریف عقل گروانه

الف- تعاریف عقل گروانه «Intellectualistic definitions»

یعنی تعاریفی که دین را یک نوع معرفت یا مجموعه ای از قضایا که هیئت تالیفیه دارند، معرفی می کنند.

۱- مثلاً بعضی گفته اند: دین یعنی ایمان به اینکه جهان ما دارای هدف است.

۲- یا «ماکس مولر Max Muller» که زبر دست ترین مترجم متون مقدس بودائی (اوپانیشادها)^{۵۸} به انگلیسی است، تعریفی می کند که به دین بودا خیلی شبیه است. و می داند که مشخصات یکی از مصادیق مفهومی هیچگاه در تعریف آن مفهوم اخذ نمی شود. وی می گوید: دین ایمانی است که مستقل از حس و عقل بلکه علیرغم حس و عقل بشر را قادر می سازد که امر لایتناهی را درک کند.

۳- «هربرت اسپنسر»^{۵۹} میگوید که ذات دین ایمان به این است که همه چیزها تجلیات قدرتی هستند که فراتر از حد معرفت ماست.

وجه اشتراک تعاریف عقل گروانه

وجه اشتراک این گونه تعاریف این است که دین را یک نوع معرفت می دانند.

این تعاریف فقط یک بعد دین را توجه کرده اند و بعد عاطفی و بعد عملی دین را اشاره نکرده اند اصلاً. چرا که هر دینی دارای سه بعد است:

۱- بعد معرفتی

۲- بعد عاطفی

۳- بعد عملی که دو قسمت می شود:

الف- اعمال اخلاقی مثل صداقت

^{۵۸}- Upanishads

^{۵۹}- Herbert Spencer فیلسوف انگلیسی (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م).

ب- اعمال شعائری مثل نماز

بعد دوم و سوم در این تعاریف ملاحظه نشده است. مراد از بعد عاطفی هم این است که هیچ متدینی نیست که نسبت به بعضی امور شور و حمیت نداشته باشد و در مقابل بعض از امور راهم کمتر اعتناد نکند.

۷۱/۸/۹

ادامه ی سخن در تقسیم دوم از دین

دسته اول تعاریف، تعاریف عقل گروانه بود که بیان شد.

نقص عمده ی تعاریف عقل گروانه

اینگونه تعاریف دو عیب عمومی دارند که عبارت است از :

۱- بعد عاطفی و عملی دین را ذکر نکرده اند.

۲- در بعد معرفتی هم، فقط یک معرفت خاص را ذکر کرده اند و از سایر معرفتها غفلت کرده اند

۲- تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا

اما دسته دوم : تعاریف اراده گرا^{۶۰} یا عاطفه گرا^{۶۱}.

مهمترین تعریف از دسته دوم، تعریف «شلایر ماخر»^{۶۲} است. که خیلی هم مورد بحث واقع شده است. او می گوید : دین عبارت است از «احساس وابستگی مطلق به چیزی دیگر».

این تعریف بر دین خود ایشان تا حد زیادی منطبق است، چون وی مسیحی پروتستان است. و شاخصه این مذهب، احساس وابستگی به خداوند است. که البته احساس وابستگی با تفوه و گفتن خیلی فاصله دارد. این احساس در مذاهب دیگر مسیحیت هم تا حدی مورد توجه است. لکن نه به اندازه پروتستانیزم و نه باندازه ای که «لوتر»^{۶۳} رهبر پروتستانها به آن اهمیت می دهد. و باز این احساس در دین یهود و اسلام هم هست.

^{۶۰}- Voluntaristic

^{۶۱}- affectivistic

^{۶۲}- friedrich , Schleiermucher متکلم بزرگ پروتستان که آلمانی است (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م)

^{۶۳}- مارتین لوتر Marthin Luther مصلح دینی آلمانی و رهبر پروتستانها (۱۴۸۳-۱۵۴۶ م)

نقص تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا

این تعریف هم دو اشکال عمده دارد :

۱- فقط به بعد عاطفی دین توجه کرده است.

۲- احساس مذکور مشترک بین همه ادیان نیست. مثلاً دین بودا چنین نظری ندارد.

نقد فروید نسبت به تعاریف اراده گرا یا عاطفه گرا

یکی از منتقدین این تعریف «فروید» است. وی در کتاب «آینده یک پندار» در بخش ششم می گوید : «این احساس وابستگی مطلق به موجودی دیگر نیست که دین را می سازد، بلکه فقط گام بعدی است که دین را می سازد. یعنی واکنش نسبت به این احساس و بر ضد این احساس. شخص متدین کسی است که در جستجوی رهایی از این احساس وابستگی است. کسی که جلوتر از این نمی رود و خود را فروتنانه وابسته به موجود دیگری می بیند بهعکس نامتدین است نه متدین»

این سخن درست نیست، ولیکن انتقاد امثال فروید، نشانگر اهمیت تعریف شلایرماخر است.

تعریف عاطفه گرایانه ی صوفیه از دین

همچنین بعضی از مستشرقان و اسلام شناسان^{۶۴} گفته اند که صوفیان در قرن اول و دوم هجری دینشان منحصر به احساس ترس از خدا بود و بعد، از قرن سوم این احساس تبدیل شد به احساس عشق به خداوند. به عبارت دیگر تصوف اسلامی از ترس شروع شد و به عشق انجامید. خلاصه اینکه کسانی بوده اند که دین را خلاصه در یک نوع احساس می کرده اند.

۳- تعاریف عمل گروانه

دسته سوم : تعاریف عمل گروانه «Practical»

^{۶۴} - مثل نیکلسون در کتاب خودش و اقبال لاهوری در «سیر فلسفه در ایران»

این دسته تعاریفی هستند که دین را در یک اعمال خاصی منحصر کرده اند. انسان شناسان یعنی کسانی که در اقوام جدا مانده از پیکره بشریت مطالعه می کنند، معمولاً دین را تعریف عملی می کنند. چون فقط ظاهر اعمال مردم را می بینند.

یکی از تعاریف معروف دسته سوم، تعریف لرد راگلان است. Lord Raglan این دین شناس معروف غربی می گوید: دین جستجوی زندگی است بوسیله یک سلسله اعمال. که مرادش از اعمال، اعمال شعاعی است نه اخلاقی.

نقد مویدات نقلی تعریف عمل گرایانه از دین

در اینجا ممکن است کسی توهم کند که ما روایاتی داریم که اسلام بر پنج امر،^{۶۵} بنا شده است و یا سه امر. و عمده این امور، اعمال هستند، مثل نماز و روزه و حج و زکات. بنابراین آیا نمی شود دین را به مجموعه این اعمال تعریف کرد، کما اینکه از این روایات بدست می آید؟

جواب این سخن اینکه:

اولاً در همه این احادیث علاوه بر اعمال، یک یا دو امر معرفتی و عاطفی هم ذکر شده است. در بعضی مسأله ولایت آمده است که البته هم دارای بعد معرفتی است و هم بعد عاطفی و در بعضی مسأله شهادتین و اقرار بما جاء به النبی (ص) هم ضمیمه شده است.^{۶۶}

ثانیاً: صرف نظر از اشکالات دیگر، اگر این مطلب تمام بشود، فقط برای تعریف اسلام خوب است و بحث مادر در مورد تعریف همه ادیان است به تعریف واحد.

نکته: در اینجا مناسب است که توجه داشته باشیم هیچ عملی از آن رو که عمل است، دینی بحساب نمی آید بلکه هر عملی بخاطر پشتوانه های معرفتی و عاطفی، دینی شمرده می شود. مثلاً صرف خم و راست شدن و سر به زمین

^{۶۵} رجوع کنید به کتاب شریف کافی ج ۲ باب دعائم الاسلام. روایت اول چنین است: عن ابی جعفر (ع) قال: بنی

الاسلام علی خمس: علی الصلاه و الزکاه و الصوم و الحج و الولایه و لم یناد بشی کما نودی بالولایه

^{۶۶} کافی جلد باب دعائم الاسلام روایت ۲ و ۶ و روایات دیگر و ایضاً رجوع کنید به میزان الحکمه ج ۴ باب ۱۸۷۳

گذاشتن را ما نماز نمی‌گوییم. بلکه پشتوانه‌های معرفتی و دینی است که نماز را نماز می‌کند. فلذا اگر کسی به نیت تمسخر یا ریا و یا ورزش این اعمال را انجام دهد، به آن عمل، نماز گفته نمی‌شود.^{۶۷}

تعاریف ترکیبی

بعضی از تعاریف دین هم هست که دو بعد از دین را متذکر شده‌اند. مثلاً آقای «مایتو آرنولد» می‌گوید: دین نظام عملی‌ای است که با عاطفه در آمیخته است. این تعریف هم بعد معرفتی را ملاحظه نکرده است، علاوه بر اینکه عمل و عاطفه را هم بصورت کلی ذکر کرده و مشخص نکرده است.

طریق تعریف درست از دین

سوال: اگر بخوانیم دین را تعریف کنیم چه باید کرد؟

در بادی امر ممکن است به نظر آید که ما اول باید همهٔ ادیان را جمع کنیم. و بعد وجوهی از ادیان را که:

اولاً مشترک بین همه باشد انتخاب کنیم. (جامع افراد)

ثانیاً این وجوه مشترک در هیچ شیئی دیگری موحود نباشد (مانع اغیار) بعد این وجوه مذکور را در تعریف دین اخذ کنیم.

مشکل دور در بحث تعریف

اما در اینجا مشکل بزرگی پیش می‌آید. در مرحلهٔ جمع‌آوری ادیان، اگر مکتبی مثل مارکسیسم هم بگوید من دین هستم و باید مرا هم داخل این مجموعه حساب کنید، اینجا بر اساس چه معیاری این مکتب را قبول یا ردّ می‌کنید؟ اگر بخواهیم هر امر مشکوک و هر مدعی را داخل این مجموعه راه بدهیم، نهایتاً یک مجموعهٔ وسیع از اشیاء مختلف خواهیم داشت که بعضاً اصلاً ربطی به دین ندارند. و اگر بخواهیم مورد مشکوک را مانع شویم، طرف می‌گوید اگر شما دین را می‌شناسید و ویژگیهای آن را می‌دانید و می‌گویید آنها در من وجود ندارد، پس چرا دیگر دنبال تعریف و ویژگیهای ادیان می‌گردید؟! این کار تحصیل حاصل است و محال.

این مشکل در تعریف هر شیئی دیگری هم وجود دارد. مثل تعریف صندلی، گربه، پنجره و ...

بعبارت دیگر تعریف دین و گربه و پنجره توقف دارد بر جمع آوری ادیان و گربه ها و پنجره ها و گردآوری اینها توقف دارد بر دانستن تعریف و ویژگیهای دین و گربه و پنجره. پس این راه حل مستلزم مشکل دور است و در نتیجه راه حل باطل و ناتمام است.

از اینجا معلوم می شود که حتی اولین موجود مسلمی را که می خواهیم به حساب بیاوریم، مشکوک الدینیه و مشکوک الهریه است. مگر اینکه ما قبلاً تعریف دین و گربه را بدانیم.

نکته : باید توجه کرد که همیشه ما هر تعداد موجود مختلف را در جایی جمع آوری کنیم، بالاخره وجه مشترک و جامعی در بین همه وجود دارد. مثل جسمیت یا موجودیت یا شیئیت. ولکن این عناوین و جوامع در باب تعریف مفید نیست و میز بین اشیاء را بدست نمی دهد و هر موجودی در آن غرق و محو می شود.

برای پاسخ به این سوال که تعریف چگونه ممکن است ؟ باید انواع تعریف را در منطق قدیم و منطق های دیگر شناخت که این بحث محتاج مقدمات و تفصیل زیادی است که خارج از حوصله بحث ماست. فلذا فعلاً صرف نظر می کنیم.

در اینجا راه حل معروفی است که در بحث آینده بررسی خواهیم کرد.

۷۱/۸/۱۰

ادامه ی سخن در اشکالات تعریف دین

راه حل گردآوری و اخذ وجوه مشترک در تعریف با اشکال اساسی دور ذکر شد.

اشکال دوم و نقد آن

اشکال دیگر این راه اینکه ما عناصر مشترک بین الادیان نداریم، فلذا مشکل تعریف باقی می ماند. و اما اگر کسی بگوید شما سابقا عناصر مشترک بین الادیان را بر شمردید، پس چگونه می گوید تعریف تعریف دین ممکن نیست؟ جواب این پرسش این است که عناصر مذکور مربوط به بعد معرفتی است و اگر ما فقط آن وجوه را در تعریف اخذ کنیم تعریف ما باز تک بعدی می شود و بعد عملی و عاطفی دین خارج می ماند.

«نظریه ی شباهت خانوادگی»^{۶۸}

«لودویگ ویتگنشتاین»^{۶۹} راه حلی در باب تعریف ارائه کرده است که قابل ملاحظه می باشد. وی می گوید شیئی مثلا دارای چهار ویژگی باشد ما نام او را X می گذاریم. بعد اگر شیئی دومی را پیدا کردیم که از چهار ویژگی سابق، سه تا را دارد و بجای چهارمی ویژگی دیگری^{۷۰} دارد، اینجا بخاطر یک اختلاف ما نام شیئی را عوض نمی کنیم و همان نام سابق را براو می گذاریم والا اگر چنین نکنیم، باید هر شیئی خاصی را نامی جدا بدهیم و به تعداد اشیاء عالم، اسم گذاری کنیم. و به همین ترتیب شیء سوم و چهارم و پنجم.

^{۶۸} family Resemblance (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م)

^{۶۹} Ludwig Wittgenstein لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف معروف اطریشی

^{۷۰} هر شیئی وقتی یک ویژگی را از دست داد، همیشه ملازم است با بدست آوردن ویژگی دیگر. مثلا انسان ویژگی جوانی را از دست می دهد و جای آن را پیری می گیرد. قوت را از دست می دهد و ضعف جای آن را می گیرد و هکذا.

$$X=a+b+c+d \quad ۱$$

$$X=b+c+d+e \quad ۲$$

$$X=c+d+e+f \quad ۳$$

$$X=d+e+f+g \quad ۴$$

$$X=e+f+g+h \quad ۵$$

ما وقتی شیئی پنجم را نگاه می کنیم می بینیم هیچکدام از ویژگیهای شیئی اول را ندارد و در عین حال همانم هستند. نتیجه اینکه : معلوم شد که ممکن است تعدادی از اشیاء نام واحد داشته باشند و در عین حال ویژگی مشترک نداشته باشند. این بیان در همه اشیاء می آید.

ایشان بعنوان مثال «بازی» را مطرح می کنند. ما در عالم بازی های مختلف داریم، ولی هیچ وجه مشترکی بین همه بازی ها یافت نمی شود. سر مطلب هم بیان مذکور است.

اگر بگویید وجه مشترک بازی ها رقابت است. می گوییم بعضی از بازی ها تک نفره و بدون رقیب است. اگر بگویید وجه مشترک قصد تفریح است. می گوییم بعضی بازی ها بقصد کسب پول یا جایزه یا .. است اگر بگویید وجه مشترک برد و باخت است. می گوییم در بعضی بازی ها برد و باخت مطرح نیست. اگر بگویید وجه مشترک دو نفره بودن است. می گوییم بعضی بازی ها دو نفره نیست. و هكذا .. پس معلوم شد که در نامگذاری واحد وجه مشترک همگامی لازم نیست.

وی نام نظریه خود را شباهت خانوادگی، نامید چرا که ما در مورد فرزندان یک خانواده می بینیم، دو برادر در یک امری شبیه هم هستند، برادر دوم با سومی در امر دیگری شبیه هستند و سومی با چهارمی در امر آخری و به همین ترتیب. در نهایت می بینیم که اولی و آخری کاملاً متفاوت هستند. پس در شباهت خانوادگی هم نظیر سایر موارد تعریف، وجه همگانی گاهی وجود ندارد.

نقد مختصر نظریه ی شباهت خانوادگی

نکته : اگر ما در مواردی وجه مشترک بین افراد هم اسم پیدا کنیم، این موجب رد نظریه ایشان نمی شود بلکه باید اثبات کرد در همه موارد اشتراک معنوی، یک وجه عمومی بین همه مصادیق هست.

سوال : اگر این حرف تمام شود، در آن صورت همه اشیاء باید یک اسم داشته باشند چون هر شیئی بهر حال با یکی از اشیاء دیگر شباهت دارد، پس تمایز بین مسمیات چگونه پیدا می شود؟ در اینجا ویتگنشتاین جواب می دهد که شکی نیست که زبان برای تعاطی و محاوره است. اگر ما یک لفظ برای همه معانی داشته باشیم، نقض غرض می شود و تبادل افکار ناممکن می شود.

اما اشکال این جواب این است که وی مرز این پیش رفتن در نامگذاری را مشخص نکرده، اگر حد آن مشخص می شد دقیقاً خوب بود ولی وقتی مجمل گذاشته شد. دیگر این جواب کافی نمی باشد.

و اما وجه اینکه این نظریه مطرح و به آن اعتنا می شود، عبارت است از اینکه برای رد کردن نظریه ای از عرصه ی اندیشه، ما همیشه باید راه حل دیگری داشته باشیم که دارای مزایای بیشتری باشد و نقاط ضعف قبلی را هم نداشته باشد. و تا وقتی به نظریه کاملتری دست نیافته ایم، قبلی را می پذیریم.

نظر کامل و صحیح آن است که تبیین کند چرا به بازی های مختلف در عین حال که وجه مشترک ندارند بازی گفته می شود و هکذا مداد، پنجره، دین، صندلی و ... در عین حال مرز بین مفاهیم را هم توجیه کند. مطلبی را که باید توجه کرد اینکه، لازمه این نظریه رد ذاتیات یا ذاتی بین افراد یک نوع می باشد.

در باب دین هم اگر نظریه ویتگنشتاین را تطبیق کنیم، به این صورت می توان تقریب کرد که اگر دین شماره ۱ مرکب از سه عنصر باشد و بعد دین شماره ۳ هم سه عنصر با تفاوتی و بعد شماره ۳ تا ... بودن وجه همگانی لازم نیست.

دین ۱ = اعتقاد به خدا + اعتقاد به زندگی پس از این جهان + اعتقاد به نجات

دین ۲ = اعتقاد به روح شیطانی + اعتقاد به زندگی پس از این جهان + اعتقاد به نجات

دین ۳ = اعتقاد به خدا + اعتقاد به تناسخ + اعتقاد به نجات

دین ۴ = اعتقاد به روح شیطانی + اعتقاد به زندگی پس از این جهان + اعتقاد به غلبه شر بر خیر

دین ۵ = اعتقاد به روح شیطانی + اعتقاد به تناسخ + اعتقاد به غلبه شر بر خیر

خلاصه اینکه طبق بیان مذکور دیگر دنبال وجه مشترک بین همه ادیان نباید گشت. اما آیا واقعاً در باب دین یک عنصر مشترک هم نداریم؟

برخی نقدها به نظریه ی شباهت خانوادگی در باب تعریف دین

بعضی مثل «جان هیک»^{۷۱} می گویند که همه ادیان به اندیشه نجات یا رهایی یا رستگاری قائل هستند. اما اشکال شده است که در ادیان بدوی این اندیشه نبوده است. که این اشکال هم مخدوش است چون ادیان بدوی هم این عنصر را داشته اند. با وجود این، تعریف کامل دین میسر نیست چرا که اندیشه نجات فقط بعد معرفتی مشترک است و دو بعد دیگر دین باقی می ماند.

اینکه می گوئیم هر سه بعد دین باید در تعریف ملحوظ باشد، سرش این است که تمام متدینین هم بعد عاطفی را دارند و هم بعد عملی و معرفتی را و چون این ابعاد عمومی است لاجرم این خواص باید در تعریف اخذ شود. و اما تعریف دین به مجموع معرفت و احساس و عمل، هم مفید فایده نیست بلکه باید در تعریف دین این سه بعد هر یک شخصاً ذکر شود.^{۷۲}

خلاصه ی سخن در باب تعریف دین

خلاصه بحث اینکه: در باب دین تعاریف زیادی گفته شده است و لکن تاکنون تعریف جامع و مانعی بدست نیاورده ایم.

مراد از دین در بحث های بعدی

و از این به بعد مراد ما از دین عبارت است از این ادیان:

۱- دین اسلام

۷۱- John-Hick فیلسوف دین معروف معاصر

۷۲- در روایات ما تعابیر مختلف است. بعضی بند اصلی دین را عمل مطرح می کند و بعضی عاطفه و بعضی معرفت و ترکیب اینها هم وارد شده است. رجوع کنید به میزان الحکمه ج ۳ عنوان دین باب ۱۲۹۳ الی ۱۳۰۲.

۲- دین مسیح

۳- دین یهود

که این سه تعبیر می شوند به ادیان ابراهیمی یا ادیان موسوی باصطلاح غربیان.

۴- دین بودا

۵- دین کنفوسیوس

۶- دین لائوتسه یا تائوئیسم «Taoism»

۷- دین هندو

۸- دین زرتشت

و اما ادیان دیگر چندان بزرگ و مطرح نیستند.

تحقیقی درباره ی صائین

در مورد صائین سه نظر وجود دارد :

۱- طرفداران حضرت نوح علیه السلام

۲- طرفداران حضرت یحیی (ع)

۳ ستاره پرست می باشند. که قول سوم مردود است مسلماً و علی ای حال فعلاً مطرح نیستند.

والسلام.

۷۱/۸/۱۶

علل گرایش بشر به دین

چه شده است که بشر به دین گرایش پیدا کرده است ؟ این بحث یکی از مباحث فلسفه دین است. و مراد از دین همانطور که گذشت، یکی از ادیان هشتگانه مهم دنیاست.

مقدمه

تقسیم موجودات جهان

مجموعه اشیا جهان به لحاظی قابل تقسیم به دو دسته هستند :

۱- اشیائی که از طریق بشر بوجود آمده اند. مثل : خط، زبان، حکومت، اقتصاد، سیاست و ...

۲- اشیائی که بدون وجود انسان هم وجود دارند. مثل : سنگ، درخت، آب، هوا و ...

فرق دو دسته این است که دسته اول قبل از وجود بشر یا گرایش بشر به آنها وجود نداشته اند اما دسته دوم صرف نظر از وجود انسان و گرایشهای انسان هم وجود دارند. بعلاوه هر وقت نیاز بشر و گرایش او به دسته اول از بین برود، آن پدیده ها هم از بین می روند و لکن دسته دوم با روی گرداندن بشر، همچنان به وجود خود ادامه می دهند.

بعبارت دیگر دسته اول حدوثا و بقاء به وجود بشر و نیازهای او بستگی دارند اما دسه دوم نه حدوثا و نه بقاء به بشر بستگی ندارند.

دین بدون وجود بشر تحقیقی ندارد.

حالا باید دید که دین جزو کدام دسته است ؟

دین هم از دسته اول است. به این معنا که بدون وجود انسان، دین و دیانت محقق نمی شود و البته این حرف منافات ندارد با اینکه بگوییم دین از ناحیه خداوند صادر شده است. کما اینکه آب و درخت هم مخلوق او هستند. دین از

جهت مورد بحث فرقی با خط و زبان و علمی مثل ریاضی و شیمی و فیزیک ندارد و همگی قبل از وجود بشر و بدون وجود بشر، معنایی و تحقیقی نداشته اند.

و اگر دین از قسم اول باشد مقل خط و زبان، مادامی که بشر به آنها نیاز دارد، آنها هم وجود دارند. اینکه بشر تا کنون دست از دین بر نداشته است نشان می دهد که

اولاً آن نیازهایی که باعث گرایش بشر به دین شده هنوز باقی است.

ثانیاً راه بر آوردن آن نیازها در جای دیگری پیدا نشده است.

فی المثل چون نیاز به اظهار ما فی الضمیر هنوز باقی است و این نیاز را شیئی غیر از زبان برآورده نمی کند لذا پدیده زبان هنوز به وجود خود ادامه می دهد.

امکان جمع میان فطری بودن و بشری بودن دین

و اما اگر کسی قائل شود که مسأله دین و دیانت فطری است، این سخن با بیان ما منافات ندارد چون اگر دین واقعاً فطری می باشد، معنایش این است که نیاز به دین دائمی است فلذا دین همیشه وجود خواهد داشت ولی به هر حال، بدون انسان وجود دین نا ممکن خواهد بود.

نیازهای بشر که علت بقای دین اند.

حال سخن در این است که آن نیازهای گرایاننده بشر به دین که هنوز هم باقی است، کدامند ؟

اقوال در این مسأله سه دسته می شوند :

۱- نیازهای اجتماعی یا اقوال جامعه شناسانه براساس آن نیازها. «Sociological»

۲- نیازهای روانی یا اقوال روانشناسانه. «Psychological»

۳- نیازهای تاریخی و اسطوره ای یا اقوال تاریخ گرایانه. «Historical or Mithical»

کلام در بررسی این سه دسته قول است.

بررسی نیازهای دسته ی اول

بررسی نظریات دورکیم به عنوان قائل قول اول

مهمترین قول دسته اول از آن امیل دورکیم است. جامعه شناس بزرگ فرانسوی که یهودی بوده است و پدر و مادر متعصب یهودی هم داشته است. «Emile Durkheim» (۱۸۵۸-۱۹۱۷ م)

برخی منابع درباره ی دورکیم

برای آشنایی با امیل دورکیم و نظریات ایشان مراجعه کنید به کتب زیر:

۱- کتاب «تقسیم کار اجتماعی» نوشته امیل دورکیم و ترجمه الف) دکتر حسن حبیبی ب) باقر پرهام (ترجمه اخیر دقیقتر است)

این کتاب رساله دکترای وی بوده است که خودش بعداً آن را خلاصه و منتشر کرده است به نام:

«قواعد و روش جامعه شناسی» نوشته امیل دورکیم ترجمه دکتر علی محمد کاردان.

۲- و کتاب «فلسفه و فرهنگ» نوشته امیل دورکیم ترجمه فرحناز خمسه ای.

۳- و مهمترین کتاب وی در باب دین بنام «صور ابتدایی اندیشه دینی» که هنوز ترجمه نشده است.

همچنین در این باره به کتابهایی که در باره امیل دورکیم نوشته است، می توانید رجوع کنید. من جمله:

۱- کتاب «دورکیم» نوشته «آنتونی گیدنز» و ترجمه یوسف اباذری

۲- و کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی» نوشته «ریمون آرون» جامعه شناس معروف فرانسوی و ترجمه باقر پرهام. در این کتاب آراء هفت جامعه شناس بزرگ بررسی شده است.

۳- و کتاب «بزرگان اندیشه جامعه شناسی» نوشته «لویس کوزر» و ترجمه محسن ثلاثی.

۷۱/۸/۱۷

نظریه ی امیل دورکیم در باب منشأ دین

امیل دورکیم قبل از اینکه نظریه خود را در باب منشأ دین ارائه دهد، مقاله ای نوشته بود در رد نظریه «گویو» متفکر فرانسوی.

توضیحی درباره ی نظریه ی گویو فرانسوی

گویو نظریه ای ارائه کرده بود که در آن قائل شده بود به این که دو نیاز ما را به طرف دین کشیده است :

دو دسته نیاز سوق دهنده ی انسان به دین

۱- نیاز نظری و فکری که مراد نیاز به فهم جهان پیرامون است.

۲- نیاز عملی که مراد نیاز به ارتباطات اجتماعی است.

توضیح و نقد دسته ی اول نیازها

راجع به نیاز اول که مورد انکار دورکیم واقع شد توضیحی باید داد و آن اینکه هر انسانی وقتی بدنیا می آید یک سلسله نیاز را گویا بدنبال خود می آورد که غربی ها از آن تعبیر می کنند بعنوان نیازهای مادر زاد. این نیازها یا کم کم پدید می آیند و یا اینکه در درون ما بالقوه هستند و فعلیت آنها مرهون یک سری شرایط است. که قول دوم بنظر صحیح میرسد. از جمله این نیازها، نیاز عقلانی است. «Intellectual»

این نیاز به کشف عالم واقع دو حیث دارد. اگر کشف عالم واقع بعنوان طریق و وسیله ای برای حل مشکل خوراک و پوشاک و مسکن و غیره باشد. این جهت طریقت مورد قبول همه روانشناسان هست. و اما اگر کشف عالم واقع خودش موضوعیت بخواند داشته باشد، این جهت محل خلاف است. بعضی می گویند کشف عالم واقع فی نفسه مورد نیاز نیست و بعضی می گویند کشف عالم واقع فی نفسه مورد نیاز هست، مثل گویو. از این نیاز گاهی تعبیر می

شود به نیاز عقلانی و گاهی نیاز فکری و گاهی حس حقیقت طلبی یا کنجکاوی علمی یا کنجکاوی. این نیاز عقلانی وقتی بر طرف می شود که انسان فقط قضایایی که مطابق با واقع است را قبول کند.

حالت اولیه ی انسان در برخورد با قضایای مسموعه بر وفق نیازهای عقلانی

در اینجا یک بحث فرعی پیش می آید که از جنبه معرفت شناسی مهم است و ما فقط به آن اشاره می کنیم و آن بحث این است که : حالت اولیه ما نسبت به هر قضیه مسموعه چه باید باشد ؟ قبول یا رد یا توقف.

مراد از حالت اولیه این است که وقتی قضیه ای اولین بار ارائه می شود بدون اقامه هیچ دلیلی له یا علیه آن، موضع ما چگونه باید باشد ؟

نیاز عقلانی مذکور ۲ شعبه می شود :

۱- باید چنان باشیم که هیچ قضیه ی صادقی از دست ما نرود.

۲- باید چنان باشیم که هیچ قضیه ی کاذبی به دست ما نیفتد.

اگر فقط مسأله اول باشد، موضع ما در قبال هر قضیه ای باید موضع قبول باشد تا مبدا قضیه صادقی از دست ما نرود و اگر مسأله دوم فقط بود، موضع ما در قبال هر قضیه ای باید موضع انکار باشد تا مبدا قضیه کاذبی به دست ما نیفتد. اما مشکل ما این است که باید بین دو مطلب جمع کنیم.

بازگشت به توضیح دسته ی اول نیازها از نظر گویو

گویو می گفت : انسانها به دین گرایش پیدا می کنند، چون دین

اولاً نیاز عقلانی ما را بر طرف می کند و به ما نسبت به خدا و جهان و انسان و سرنوشت و غیر شناخت می دهد.

ثانیاً بوسیله دین ما روابط اجتماعی خود را سامان می دهیم.

نقد دورکیم بر نظریه ی گویو

دورکیم در مقاله خودش می گوید خیر، ما اولین نیاز را بوسیله علم و فلسفه بر طرف می کنیم و به دین احتیاجی در این موضوع نداریم. ما فقط برای رفع نیاز دوم به دین احتیاج داریم. چرا که روابط اجتماعی برای اینکه سامان پیدا

کند. هیچ فردی نباید به حقوق دیگران تعدی کند. از سوی دیگر ما در درون خود گرایشی قوی داریم به نام حب ذات. این دو جهت با هم در تراحم هستند. حب ذات بدنبال خود صیانت ذات را می آورد و صیانت ذات، جلب نفع و دفع ضرر را می آورد. در نتیجه روابط اجتماعی مختل می شود. پس ما احتیاج داریم که دین، حب ذات ما را تعدیل کند تا بدنبال آن ارتباطات اجتماعی سامان پیدا کند.

نظریه ی وونت درباره ی نیازهای سوق دهنده به سمت دین

دورکیم بعد از رد نظریه گویو پرداخت به نظریه وونت «Wundt» روانشناس و فیلسوف آلمانی.

وونت در این باب نظریه ای دارد. وی می گوید: ما فقط یک نیاز اجتماعی داریم که باعث شده به دین گرایش پیدا کنیم. و آن اینکه جمع بین حب ذات و روابط سالم اجتماعی از انسان ساخته نیست. اگر فرد به وجود خود ادامه دهد، جامعه نمی تواند ادامه دهد. و اگر جامعه بخواهد به وجود خود ادامه دهد، محتاج است به از خود گذشتگی افراد. و این از خود گذشتگی با حب ذات منافات دارد. دین آمده است تا بین حب ذات و از خود گذشتگی افراد آشتی دهد.

تقویت نظریه ی وونت توسط دورکیم

دورکیم برای اینکه نظر وونت را مستقر کند یک سری مقدمات و ارکانی را برگزید.

اول اینکه: هیچ انسانی چنان ساخته نشده است که بتواند خود را فراموش کند و دوست نداشته باشد ولو برای یک لحظه.

این رکن اول ظاهراً با نظر قدمای ما هم می سازد. قدما می گفتند فطریات دو دسته اند:

الف- فطریات نظری: یعنی آنچه را که ما بالفطره می دانیم یا همان بدیهیات.

ب- فطریات عملی: یعنی آنچه را که ما بالفطره دوست می داریم.

در فطریات نظری یک ام القضا یا داریم که همان «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است.

و در فطریات عملی هم یک ام القضا یا داریم که لزوم حب ذات است.

بنابراین هر نظامی که حب ذات را انکار کند، مردود می باشد. بله البته حب ذات را می شود تعدیل یا هدایت و کنترل کرد. اما انکار نمی توان کرد.

دوم: اگر خود فراموشی و گذشت حاصل نیاید، جامعه بقاء نخواهد داشت.

اگر انسان کاملاً دنبال حب ذات باشد، می خواهد صیانت ذات کند و قهراً می خواهد نفع ها را جلب و ضررها را دفع کند، در نتیجه موجب تلاشی جامعه می شود.

نقد بیان دور کیم

مقدمه دوم استدلال دور کیم تمام نیست. زیرا ایشان حب ذات را مساوی می دانند با حب جنبه های مادی انسان مثل خواب و خوراک و پوشاک و شهوت جنسی و غیره. اگر ذات انسان منحصر در این مطالب باشد، حرف وی درست می باشد، چون در امور مادی مشارکت امکان پذیر نیست.

هر شیئی مادی همواره مال یک شخص خاص است و مال دیگران نیست. اگر من یک کتاب دارم، این کتاب فقط تحت تصرف من است و دیگر انسانها هیچ سهمی در آن ندارد.^{۷۳} و این یکی از معانی آن جمله ای است که قدما می گفتند: «دنیا دار تراحم است.» و در همین باره، یکی از متفکران انگلیسی بنام توماس هابز می گوید: «انسان گرگ انسان است» و اگزستانسیالیست ها می گویند: «انسان دیوار انسان است. یعنی هر انسانی بین فرد دیگر و مقصود او حائل و مانع است.

اگر انسان چنین باشد، حب ذات او جلوی بقاء جامعه را می گیرد. اما اگر ذات را تعمیم بدهیم به خواسته های مادی و خواسته های معنوی، در آن صورت حب ذات مستلزم نابودی جامعه نیست. در نتیجه مقدمه دوم بصورت مطلق قابل قبول نیست و مخدوش می باشد.

۷۳- در مواردی که چند فرد مثلاً پنج نفر در یک خانه یا زمین یا ماشین یا ... شریک هستند، اینجا حقیقه $\frac{1}{5}$ خانه

مال شخص اول است $\frac{1}{5}$ مال شخص دوم منحصرأ و هکذا اما چون سهم هر یک مشاع و لاعلی التعین است هر کدام فکر می کنند که کل خانه مال هر پنج نفر است. و توهم می شود که یک شیء مال پنج نفر است.

ادامه ی سخن در بیان نظرات دورکیم

کلام درباره ی بیان نظریه دورکیم در باب منشأ دین بود. مقدمه اول و دوم استدلال بیان شد.

توضیح بیشتر اشکال اول بر مقدمه ی دوم استدلال

اشکال اول بر مقدمه دوم این شد که اگر مراد از خود فقط خواسته های مادی باشد، بلاشک، حب ذات موجب تلاشی جامعه می شود ولی اگر مراد از خود، خواسته های مادی و معنوی باشد، موجب نابودی جامعه نمی شود.

برای روشن شدن این مطلب که انسان دارای دو بعد است و معمولاً خود واقعی مورد غفلت قرار می گیرد، مثالی را که مرحوم شهید مطهری، ره از مولوی نقل می کند، مختصراً ذکر می کنیم:^{۷۴}

شخصی زمینی در یک محلی می خرد و برای ساختن خانه ای در آن مدتها زحمت می کشد و دسترنج خود را صرف کارگر و بنا و مصالح می کند و اینها را شبانه می فرستد تا خانه را بسازند. به دلیلی اینها روز به محل کار نمی روند. بعد از مدتی که خانه تکمیل شد، قصد اسباب کشی می کند. روزی که حرکت می کند برود داخل، وقتی نگاه می کند می بیند خانه را در زمین دیگران ساخته، اما زمین خودش در کنار آن خانه لخت و عور مانده است! اینجا چه حالتی به انسان دست می دهد؟ مولوی می گوید: این، حالت همان آدمی است که وارد قیامت می شود و می بیند که خود واقعی و راستین و فرازین او بی بهره و بائر مانده است و تمام عمر و سالیان دراز فقط به خود خیالی و دروغین و فرودین پرداخته است. در اینجا می گوید:

در زمین دیگران خانه مکن

کار خود کن کار بیگانه مکن

کیست بیگانه، تن خاکی تو
کز برای اوست غمناکی تو
تا توتن را چرب و شیرین می دهی
گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک، تن را جا شود
وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر جان بمال
مشک چبود نام پاک ذوالجلال

اشکال دوم:

با توجه به اینکه منافع مادی دو دسته اند:

۱- منافع مادی زود گذر و کوتاه مدت short run

۲- منافع مادی دراز مدت long run

آنچه که لزوماً موجب پاشیدن جامعه می شود، در نظر گرفتن منافع مادی کوتاه مدت است. ولی در نظر گرفتن منافع مادی دراز مدت منجر به پاشیدن جامعه نمی شود.

در اینجا برتراند راسل^{۷۵}، فیلسوف معروف انگلیسی مثالی می زند، وی می گوید: فرض کنید خانمی آمده در مغازه قصابی شما تا گوشت بخرد. شما اگر فکر منافع زود گذر باشید می گوئید خوب است گوشت را گران بفروشم و با گرانفروشی تک تک مغازه ها زندگی اقتصادی و اجتماعی مشکل می شود. اما اگر فکر منافع دراز مدت باشید، می گوئید خانم من هم الان یا فردا به مغازه شوهر این خانم می رود که تا پارچه بخرد مثلاً و ممکن است او هم پارچه را

۷۵- Bertrand Russel ریاضیدان، منطقی و فیلسوف انگلیسی (۱۸۷۲-۱۹۶۸ م)

گران بفروشد. پس معلوم نیست نهایتاً من به منافع مادی بیشتری دست پیدا کنم. بدین ترتیب حب ذات اگر بصورت دراز مدت ملاحظه شود، جامعه باقی می ماند.

یکی از منتقدان بر راسل اشکل می کند که حرف شما در صورتی خوب است که قدرت افراد جامعه مساوی باشد اما اگر شما مثلاً ۵۰/۰۰۰ تومان در معامله گران بفروشی و طرف ۵۰۰ تومان تومان به شما گران بفروشد، باز هم نفع مادی به شما می رسد.

این اشکال وارد است ولی در عین حال بصورت مطلق نمی توان گفت که منافع مادی موجب تلاشی جامعه می شود بلکه منافع مادی دراز مدت همیشه مستلزم تلاشی جامعه نمی باشد و در بعضی صور با بقاء جامعه می سازد.

مقدمه سوم

جامعه باید جلوی حب ذات افسار گسیخته افراد را بگیرد.

جوامع مختلف از طریق مکتوب (مصرح) و نامکتوب (مضمّر) این وظیفه را انجام می دهند. قوانین مکتوب، قوانینی است که نوشته و تصویب می شود برای اداره جامعه مثل قوانین اساسی، سیاسی قضایی، جزائی، مدنی و غیره و قوانین نامکتوب هم عبارت است از عرف و عادات و آداب و رسوم اجتماعی. این امر سوم را قبل از دورکیم، ژان ژاک روسو متفکر فرانسوی بعنوان «قرارداد اجتماعی»^{۷۶} مطرح کرده بود. یعنی گویا هر فرد در جامعه به سائیرین می گوید من از همه فرآورده های شما استفاده می کنم و در مقابل آزادی خود را مقداری محدود می کنم. بعبارت دیگر ما برای اینکه بتوانیم خوراک و پوشاک و مسکن و ماشین و ... مناسب و متداول را داشته باشیم، باید مقداری از آزادی خرد صرف نظر کنیم. این قرارداد اجتماعی در قوانین مکتوب و نامکتوب منعکس می شود. و اینها هم میزان مزایای اجتماعی را نشان می دهند و هم میزان آزادی را که هر فرد باید صرف نظر کند نشان می دهند.

مقدمه چهارم

درونی شدن قوانین اجتماعی است. «Interiorization»

دورکیم می گوید قوانین اجتماعی کم کم، همه درونی می شوند. به این معنا که قوانین خارجی آهسته آهسته چنان در انسان رسوخ می کنند که شخص احساس می کند که نیرویی درونی بر او حکم می راند.

مثلاً فرض کنید که از کودکی، پدر و مادر و اطرافیان به من می گویند: به مهمان احترام کن. مثلاً فرض کنید که از کودکی، پدر و مادر و اطرافیان به من می گویند: به مهمان احترام کن. این قانون بیرونی یک بار و دوبار و صدها بار به من القاء می شود. کم کم مطلب بنحوی می شود که اگر من به مهمانی احترام نکردم، شرمنده می شوم پیش خودم، با اینکه کسی عمل من را ندیده است. اینجا انسان ممکن است توهم کند این شرمندگی مال این است که خودم این قانون را بر خودم وضع کرده ام. فلذا ولو کسی ناظر عمل من نباشد، پشیمان می شوم. این استدلال باطل است چون ممکن است قانون در اصل خارجی باشد و بعد در انسان درونی شده باشد. طبق این نظر، هیچ قانونی از درون انسان ناشی نمی شود پس وجدان و شهود اخلاقی دیگر معنا ندارد.

مقدمه پنجم

درباره ی نیروی جامعه

بعد از درونی شدن قوانین، انسان احساس می کند در درون او نیرویی است که تاب مقاومت در برابر او را ندارد. اما در حقیقت این نیرو، نیروی جامعه است.

انسانها اسم این نیرو را می گذارند خدا. پس طبق بیان دورکیم خدا همان جامعه است. هر جا که ما گمان می کنیم خداوند حکمی بر ما دارد، این در حقیقت حکم جامعه است. همه افراد جامعه کم کم خود را در مقابل یک نیروی بی نام و نشان، خاضع می بینند. و می گویند این نیرو، نیرویش از همه جامعه بیشتر است. اما این نیرو که اسمش را خدا می گذارند، در حقیقت جامعه است در لباس مبدل. پس

اولاً: خدا ساخته قوانین اجتماعی است در حقیقت،

ثانیاً اطاعت از اوامر و نواهی جامعه موجب می شود که حب ذات ما افسار گسیخته نباشد. و بدین ترتیب جامعه به بقاء خود ادامه می دهد. لازمه این نظریه این است که اولاً اگر جامعه ای در نقطه ای نباشد، دیگر خدا و دین نباید باشد. ثانیاً باید همه ادیان فقط کارشان حفظ وحدت جامعه باشد.

باضافه لوازم دیگر اجتماعی که مربوط به بحث ما نیست.

بر این نظریه اشکالاتی وارد است که از طرف افراد مختلف بیان شده اند.

اشکالات به نظریه ی دورکیم

اشکال اول

طبق این رای پیامبران باید اول غیر متدین ها باشند چرا که براساس نقلهای تاریخی چه در قرآن و چه غیر آن، پیامبران در هنگام ظهور، با نظام موجود جامعه مخالفت می کردند. و این تالی، فاسد است.

بعنوان نمونه از آیه کریمه «کان الناس امه واحده فبعث الله النبین مبشرین و منذرین»^{۷۷} استفاده می شود که برعکس قبل از آمدن ادیان، امت واحد بودند و بعد ملتهای مختلف با آمدن انبیاء بوجود آمدند و ساخته شدند. یا از حضرت مسیح علیه السلام که به پیامبر صلح معروف می باشد، نقل می کنند که فرمود «اگر دست با تو مخالفت کرد دست را قطع کن چون اگر بی دست داخل بهشت بشوی بهتر از آن است که با دست داخل جهنم بشوی. اگر چشمت با تو مخالفت کرد، چشمت را در بیاور، چون اگر بی چشم وارد بهشت بشوی، بهتر از آن است که با چشم وارد جهنم بشوی. و اگر برادرت مخالفت با حکم خدا کرد، او را از بین ببر، چون اگر بی برادر داخل بهشت بشوی بهتر از آن است که با برادر به جهنم بروی» براساس این اشکال که نقلی و تاریخی است معلوم می شود که اتفاقاً بر خلاف رای دورکیم، آورندگان ادیان با جامعه و احکام رایج آن مخالفت می کردند.

۷۷- بقره ۲۱۳ و ایضا رجوع کنید به زخرف / ۲۲ و ۲۳ و آیات دیگر در این زمینه.

ادامه ی سخن در باب اشکالات وارد بر نظریه ی دورکیم در باب دین

صحبت ما درباره اشکالات وارد بر نظریه دورکیم در باب منشأ دین بود.

اشکال دوم: عدم لحاظ ادیان غیر توحیدی

طبق رای ایشان همه ادیان باید هم به خدا قائل باشند و هم به وحدت خدا و حال آنکه هیچکدام محقق نیست. نظریه وی اگر هم صحیح باشد فقط نسبت به ادیان توحیدی خوب است. اما بعضی ادیان هستند که اصلاً به خدا اعتقاد ندارند مثل بودائیت و یا بعضی به دو خدا قائل هستند چنانکه در مورد دین زرتشت گفته شده است و بعضی هم سه یا چند خدا قائلند.

وقتی دورکیم یا هر کس دیگری، نظریه ای ارائه می کند این علت و منشأ باید در همه ادیان یافت بشود. در صورتی که چنین نیست. آیا در دین بودا، جامعه خود را در لباس چه چیزی نشان داده است؟! در ادیان غیر توحیدی این نیروی جامعه به چه صورتی خود را حاکم کرده است؟

اشکال سوم: عدم لحاظ اثبات های عقلانی وجود خداوند

بنابر اینکه در بحث اثبات وجود خدا، قائل شویم که راه استدلال عقلانی برای اثبات وجود خداوند داریم، اگر شخص متدین یا فیلسوفی استدلال عقلانی بر اثبات وجود خدا کرد، این استدلال را چه می کنید؟ بر فرضی هم که ادیان همگی باطل باشند، استدلال عقلی را باید به وجه عقلی جواب داد.

اشکال چهارم: عدم لحاظ ادیانی مثل اسلام در برخی اصول اعتقادی

بر فرضی که عقیده به خدا را توجیه کردید، سائر اعتقادات دینی را چه می کنید؟ مسأله خلود نفس و معاد و بقیه اعتقادات دینی چگونه پیدا شده اند؟ عبارت دیگر این توجیه تا حدی البته نه کامل، بدرد دین مسیح علیه السلام می

خورد چون اعتقادات آنها منحصر به ذات و اسماء و صفات خداوند است. اما برای توجیه ادیانی مثل اسلام اصلاً مفید نیست.

اشکال پنجم: عدم لحاظ برخی انگیزه های در تدین

حقیقه و انصافاً همه متدنیان بخاطر حفظ وحدت جامعه به دین گرایش پیدا نکرده اند. بلکه در بسیاری مواقع متدنیان برای حفظ دین خود بر خلاف وحدت جامعه حرکت می کنند. طبق نظر دورکیم این تدینی که بر خلاف جهت جامعه است، قابل توجیه نمی باشد.

فرافکنی حقیقت خدا در اندیشه ی دروکیم

در پایان بررسی این نظریه نکته ای را ذکر می کنیم و آن اینکه این نظریه قائل به نوعی فرافکنی در مورد عقیده خدا شده است. من مقررات را مخالفت نمی کنم چون از دیگران می ترسم شما هم همینطور و بقیه هم به همین ترتیب. کم کم فکر می کنیم یک چیزی در درون ما وجود دارد که همگی از آن نیروی قاهر می ترسیم و در درون همه ما نفوذ دارد. اسم آن نیرو را می گذاریم خدا. پس در حقیقت خدایی وجود ندارد بلکه این اعتقاد ساخته خود انسانها است و به بعد به خارج و واقعیت نسبت داده شده است. این همان عمل فرافکنی است که سابقاً گذشت.

«Projection»

«نظریه فروید در باب منشأ دین»

توضیحی درباره ی ناخودآگاه و نقش آن در انسان

زیگموند فروید یکی از روانشناسان معروف جهان و پدر روانکاوی است. وی خودش فردی یهودی بود. قبل از فروید همه روان شناسان می گفتند انسان از همه آنچه که در درون خودش می گذرد، با خبر است. اما فروید می گفت ما به بخش عظیمی از درون خود، آگاهی نداریم. ای بسا قوا و فعل و انفعالاتی که در درون ما هست ولی ما به آن تفتن نداریم. او روان انسان را تشبیه می کرد به کوهی از یخ که فقط $\frac{1}{10}$ آن از سطح آب بالاست و $\frac{9}{10}$ از یخ همیشه در زیر آب قرار دارد. روان انسان هم قسمت اعظمش نا خود آگاه و پنهان است.

به تعبیر فروید یک روان خود آگاه داریم و یک روان نا خود آگاه و به تعبیر صحیح بخش خود آگاه روان داریم و بهش نا خود آگاه. طبق این نظر در باب انگیزه های اعمال و اقوال به قول خود انسانها نمی شود اعتماد کرد و هر چقدر هم طرف صادق باشد، اما قول شخص برای ما معیار نیست. روشی را که فروید برای شناختن این انگیزه های درونی بکار می برد، تحلیل روانکاوی نامیده می شود. و این روانکاوی را همیشه باید شخص دیگری انجام دهد نه خود من.

روش های روانکاوی البته بعد از فروید مورد انتقادات بسیاری واقع شد حتی از ناحیه همکاران و شاگردان وی. مثلاً کسانی نظیر آدلر^{۷۸} روانشناس معروف یا یونگ^{۷۹} روانشناس سوییسی الاصل و یا اریک فرام^{۸۰} و خانم کارن هورنای از نظر فروید عدول کردند. اما به هر حال این مکتب هنوز باقی است و طرفدارانی هم دارد.

نکته ای روشی درباره ی مدعیات روان کاوی

مطلب مهمی که باید توجه کرد اینکه اگر مطلبی و نظری را یک روانکاو بیان کرده آیا روش ارزیابی و تحقیق در نظر او چگونه است؟ چه محکی برای صحت و سقم رای او داریم؟

مثلاً اگر یک روانکاو گفت اینکه تو فلان اخلاق را داری بخاطر این است که در کودکی از پدرت خیلی کتک خورده ای؟ از کجا می توان دانست که این داوری صحیح است؟ بر فرضی که من فهمیدم در کودکی واقعاً کتک زیاد خورده ام، اما از کجا معلوم که آن کتک ها علت برای پیدایش این خلق یا عمل شده باشد؟؟ لذا این رای قطعیت پیدا نمی کند. به همین دلیل روانکاوی هنوز بعنوان یک علم تجربی، شناخته نشده است.

حال در باب منشأ دین و خدا فروید نظریه ای دارد که ولو ثابت نشده است، اما طرفداران بسیاری دارد، فلذا آن را طرح و بررسی می کنیم.

^{۷۸} - آلفرد آدلر Alfred Adler روانکاو و روانپزشک اتریشی (۱۸۷۰-۱۹۳۷ م) شاگرد، همکار و دوست فروید بود.

^{۷۹} - کارل گوستاو یونگ K.G. Jung روانشناس سوییسی الاصل و تابع آمریکا (۱۸۷۵-۱۹۶۱ م)

^{۸۰} - اریک فرام Erich framrn

۷۱/۸/۳۰

ادامه ی سخن در نظر فروید

گفتیم که فروید قائل بود به اینکه ما یک بخش خود آگاه روان داریم و یک بخش ناخود آگاه و تنها به قسمت کمی از روان خود، آشنا هستیم. لذا ممکن است انسان عملی انجام دهد و خودش هم نداند که چرا آن کار را انجام داده است.

بعضی از متفکرین مسلمان هم این دو بخش از روان را قائل شده اند که باید در جای خود مورد بحث واقع شود.

مطلب دوم: دلیل تراشی

فروید معتقد بود که ممکن است ما براساس یک سلسله انگیزه های روانی بدون اینکه خودمان توجه داشته باشیم، به قضیه ای معتقد شویم. مثلاً «الف، ب است» بعد برای اینکه مردم نگویند بدون دلیل مطلبی را قبول کرده ای یک سری ادله عقلانی برای اثبات آن معتقد اقامه می کنیم و سپس فکر می کنیم که چون این ادله را داریم به آن قضیه معتقد شده ایم، و حال آنکه علت اعتقاد ما انگیزه های عاطفی و روانی بوده است.

بعنوان مثال، یک فلسطینی که از کودکی در محیط فقر، گرسنگی، بیماری، قتل و خونریزی، گلوله و بمب زندگی کرده است، زمینه زیادی دارد که روحیه بدبینانه نسبت به جهان پیدا کند و قائل شود که: «در جهان شر به خیر غالب است». بر خلاف رای ارسطو و بسیاری که می گویند «خیر بر شر غالب است». سپس برای اینکه حرفش مردم پسند و مستدل شود، جستجوی دلیل می کند و از گوشه ای، یک دلیل پیدا می کند. خلاصه اینکه، اقامه دلیل متاخر از اعتقاد را فروید «دلیل تراشی» نام می گذارد.

بی اعتباری ادله ی متدینین بر اساس مقدمه ی دوم

براساس این مطلب، دیگر به ادله چندان نمی شود بها داد. چون ممکن است در واقع دلیل تراشی باشد. مارکس هم به این مطلب اعتقاد داشت که از آن بعنوان «تاریک خانه ایدئولوژی» هم تعبیر می کنند.^{۸۱} فروید می گفت به همین

^{۸۱} - رجوع کنید به «تاریکخانه ایدئولوژی» نوشته سارا کوفمان و ترجمه ستاره هومن

دلیل به استدلال‌ات متدینین به ادیان مختلف نمی شود بها داد چون اینها از نوع دلیل تراشی می باشد. و با این حرف پیشاپیش استدلال‌ات عقلی را از ارزش عقلانی می اندازد.

و بدین ترتیب، اشکالی که بر نظریهٔ دورکیم وارد بود، که شما ادله عقلی متدنیان و فیلسوفان را در مورد عقاید دینی چگونه جواب می دهید، از خود دفع می کند.

بیان نظریه ی فروید

و حالا به اصل نظریه، می پردازیم.

«تقریر اول»

علت گرایش بشر به دین یک سری آرزوهاست.

فروید می گوید: علت گرایش بشر به دین یک سری آرزوهاست که دارای ۳ ویژگی هستند. این آرزوها کهن ترین و نیرومند ترین و ماندگار ترین آرزوهای انسان هستند.

اولین آرزوهای ما این است که از شرّ علل و عوامل طبیعی مثل سیل، زلزله، طوفان، بیماری و مرگ اجتناب نپذیر، راحت شویم. اما ما عاجز از دفع این خطرات هستیم. و چون اگر اینها را یک واقعهٔ طبیعی بدانیم، نمی دانیم که برای رفع آن باید به چه کسی متوسل شویم، لذا همهٔ این خطرات را به موجودی واحد نسبت می دهیم. تا بدانیم باید به چه کسی متوسل شویم و چه کسی را راضی کنیم تا از شر این آفات راحت شویم.

مثال: فرض کنید شخصی در اداره و محل کار در موقعیتی قرار گرفته که همهٔ همکاران از آبدارچی تا رئیس اداره با او کج خلقی می کنند. او نمی داند که علت این رفتارها چیست. اگر علت این دشمنی ها را نداند، متحیر می ماند که باید دل چه کسی را بدست آورد تا از این وضعیت خارج شود.

اما اگر علت را پیدا کند که مثلاً فلان مطلبی است که رئیس اداره به همه گفته است، حالا می فهمد که برای رهایی از این وضعیت باید فقط یک نفر را راضی کند و آن هم مشخص است. لذا از تحیر در می آید و بعد می رود با عذر خواهی یا گریه و زاری و یا رشوه و ... رضایت رئیس را جلب می کند.

انسانی اولیه هم همین کار را کرد و آهسته آهسته قائل شد به موجودی با شعور و با قدرت و .. که اگر به من بلائی و شری رسید نشانگر غضب اوست و اگر من در آسایش و سلامت هستم نشانهٔ خشنودی اوست پس بشر دید از نظر روانی نیازمند است که همهٔ آفات را به موحود واحد نسبت دهد تا بعد به درگاه او متوسل شود. از راه قربانی کردن یا تضرع یادها و یا غیر اینها.

پشتوانه های روانی در تقریر اول

نکته ای که در اینجا هست اینکه: اگر انسان همهٔ حوادث طبیعی را به موجود واحد نسبت دهد، این کار موجب دفع آفات نمی شود و لکن در عین حال انسان از لحاظ روانی احساس امن خاطر می کند و هنگام شداید به سراغ خدا می رود و ناله وزاری می کند، این توسلات اگر موجب شود که بلا سراغ انسان نیاید فهوالمطلوب. و اگر موجب جلوگیری نشود. لاقلاً انسان تقویت روحی شده است.

بعبارت دیگر در هنگام گرفتاریها و مصائب، بین مومن به خدا و غیر مومن فرق است. مثلاً اگر هر دو در زیر بمباران دشمن قرار داشته باشند، تا وقتی مورد اصابت واقع نشده اند با هم فرق دارند. مومن یک امنیت روانی دارد و می گوید من تحت حمایت خدا هستم ولی غیر مومن هر لحظه می گوید، الان کشته می شوم. الان بمب می آید ... بله البته بعد از اصابت بمب دیگر فرقی نیست و هر دو کشته می شوند.

به تعبیر آخر مومن تا حین مرگ، زندگی می کند با آسایش خاطر، ولی غیر مومن در طول عمر مرتب در حال مردن است و امنیت روانی ندارد.

فروید می گوید: علت گرایش بشر به خداوند، این نیاز روانی است. و این نیاز روانی البته خیلی مهم و موثر در زندگی انسانها است. به همین جهت انسان می بیند که نباید از این اعتقاد دست بردارد.^{۸۲}

۸۲- به آثار روانی و روحی اعمال در اسلام خیلی توجه شده است. بعنوان نمونه توجه کنید به سیره زندگانی حضرت علی (ع) که اگرچه زندگی محقرانه و اشرافیه حضرت، هیچکدام موجب حل مسأله فقر و فقرا نمی شد. و لکن ایشان زی فقیرانه را بر می گزینند تا لاقلاً فقرا از جهت روانی آرامش داشته باشند و فقر را راحت تر تحمل کنند چرا که می بینند امام و رهبر آنها هم خوراک و پوشاک و خانه اش مثل آنهاست.

برخی تایید ها از ادیان نسبت به تقریر اول

فروید بعد از بیان نظر خویش برای تایید مطلب می گوید، اینکه مسیحیان به خدا می گویند پدر آسمانی، سرش این است که چون در کودکی، مشکلات بچه را پدر حل می کند و کم کم با رشد بچه، پدر دیگر نمی تواند مشکلات را بر طرف کند، لذا انسانها به پدر آسمانی قائل می شوند. پدری که قادر است جلوی ستمها و بلاها را بر بنی آدم بگیرد. لذا اگر شما به متدینی بگویید که خدا هیچ دخالتی در زندگی مردم نمی کند، می گوید پس خدا به چه دردی می خورد؟ معلوم می شود که متدینان به این دلیل به خدا پناه می برند و او را دوست می دارند که در شاداید و مصائب به داد آنها برسد و همین نشان می دهد که احساس بی پناهی می کنند.

برخی قرابت ها میان نظر فروید و نظر برخی پیشینیان

تقریر اول نظریه فروید با نظریه ای که از سابق در باب دین گفته می شد، خیلی نزدیک است. نظریه ترس اولین بار توسط یک شاعر رومی بنام «تیتوس لوکرتیوس کاروس» متوفای ۹۹ میلادی ارائه شد. وی در ضمن شعری می گوید: «نخست ترس بود که خدایان را آفرید».

بعد از آن خیلی ها قائل شدند که این نظر درست است و علت گرایش بشر به دین و خدا ترس است. فروید هم در حقیقت می گوید ترس از عوامل طبیعی موجب شد که انسان علت مشترکی برای آنها بسازد به نام «خدا» و به او پناه ببرد.

این بود خلاصه تقریر اول از رأی فروید در مورد خاستگاه دین.^{۸۳}

^{۸۳} - برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به کتاب فروید بنام «آینده یک پندار» ترجمه هاشم رضی که در سال ۱۹۲۷ میلادی منتشر شده است و در آن پیش بینی هایی در مورد دین کرده است.

۷۱/۹/۱

نظریه فروید در باب منشأ دین «تقریر دوم»^{۸۴}

در تقریر دوم ایشان ما را ارجاع می دهند به پیش از تاریخ^{۸۵} یعنی پیش از اختراع خط و می گوید در آن موقع خانواده ها هسته ای^{۸۶} بوده اند. یعنی متشکل از پدر و مادر و فرزندان بلاواسطه در قبال خانواده های شبکه ای.

توضیحی درباره ی اودیپ و الکترا از اساطیر یونان باستان

قبل از ادامه سخن، مقدمه ای باید ذکر شود و آن اینکه در اساطیر یونان قدیم^{۸۷} می گویند پسری بوده است بنام «ادیپ Oedipus» وی نسبت به پدر حسادت پیدا می کند که چرا فقط او حق همبستری با مادر را دارد و من محروم هستم. بعد از شدت حسادت برای اینکه به پدر تعرض نکند و او را نکشد و از طرفی با مادر همبستر نشود از خانه جدا می شود و به نقطه دور دستی می رود. بعد از سالها در نزاعی با پدر خود روبرو می شود و پدر را می کشد. و بعد از آن در برخوردی مادر خود را می بیند و می پسندد و بدون اینکه متوجه شود با مادر همخواب می شود.

نظیر وی دختری هم در اساطیر یونان بوده است بنام «الکترا Electra» که وی نسبت به مادر حسادت می کرده که چرا فقط او حق همبستری با پدر را دارد و ..

عقده ی اودیپ و الکترا

۸۴- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب وی بنام «توتم و تابو» ترجمه دکتر ایرج پورباقر انتشار سال ۱۹۱۳ م کتابهای دیگر فروید از قبیل «موسی و توحید» و «خود و نهاد» و «تمدن و نارضایی های آن» می باشد که این کتب به فارسی ترجمه نشده است.

۸۵- Pre-History

۸۶- Nuclea-family

۸۷- نظیر شاهنامه فردوسی، برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به کتابهای هومر

با توجه به مطالب بالا، فروید قائل بود که در انسانها ۲ عقده^{۸۸} وجود دارد. عقده ادیپ یا مادر خواهی که در درون پسران وجود دارد و عقده الکترا یا پدر خواهی که در دختران وجود دارد.

این عقده موجب می شود که پسر احساس رقابت کند با پدر و بدنبال آن احساس عداوت کند و همچنین دختر و اینکه می بینیم هر پسری مادر خود را بیشتر از پدر دوست دارد و هر دختری پدر خود را بیشتر از مادر دوست دارد به همین دلیل است.

این دو اصطلاح هر گاه تنها ذکر شوند هر دو عقده یا معنای عالم والد خواهی فرزند مراد است و هر گاه با هم ذکر شوند، هر کدام معنای خاص خود را دارد.^{۸۹}

اولین جنایت تاریخ و توتم پرستی

فروید در ادامه می گوید: در خانواده های هسته ای پسران کم احساس حسادت نسبت به پدر پیدا کردند و نمی توانستند تحمل کنند که فقط پدر است که حق همخواهی با مادر دارد.

از طرف دیگر اگر پدر احساس می کرد که پسر بیش از حد به مادر نزدیک شده است یا او را نفی بلد می کرد و یا او را می کشت و می خورد، چون در آن تاریخ انسانها آدمخوار بوده اند. «Canibal» پسر ها چون دیدند به تنهایی از عهده مقابله با پدر بر نمی آیند، همدستی کردند و پدر خود را کشتند و بعد آن را خوردند. اما بعد از این عمل، پشیمان شدند چون می دیدند که پدر برگردن آنها خیلی حق دارد. مضافا بر اینکه کار پدر چندان هم نابجا نبوده است زیرا متوجه شدند که تازه رقابت و حسادت بین خود آنها بر سر تصاحب مادر پیدا شده است و هر کس می خواهد این حق مختص به او باشد.

این واقعه را فروید اولین جنایت تاریخ^{۹۰} می داند. «Primal Crime»

۸۸- Complex

۸۹- اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا.

۹۰- این اصطلاح نظیر اصطلاح مسیحیان است بعنوان گناه نخستین یا فطری «Original sin» می گویند خوردن از درخت ممنوعه اولین گناه آدم و حوا بوده است. و این گناه گریبان گیر همه فرزندان آنهاست. مسیح علیه السلام

بعد از پشیمانی پسران کاری نمی توانستند بکنند الا اینکه یاد پدر را گرامی بدارند. لذا اشیائی ساختند و بجای پدر و به یاد او آنها را احترام و تقدیس کردند. به این اشیاء گفته می شود «توتم»^{۹۱} Totem.

کم کم بجای اشیاء عینی خارجی، یک سری اشیاء نامرئی را پرستیدند و بعد این اشیاء کم شد و کمتر شد تا منحصر شد به یک شیئی نامرئی که دارای قدرت بینهایت است و همه قدرتهای پراکنده سابق در این خدای بزرگ جلوه گر شد. این موجود واحد همان است که در ادیان توحیدی به آن قائلند.

بنظر فروید در کتاب «موسی و یهود» یهودیت آخرین دین توحیدی است.

تقریر سوم از نظریه ی فروید

تقریر سوم^{۹۲} از نظریه فروید که از همه معروفتر می باشد.

«Libido» و تبدل آن در ناخودآگاه

ایشان می گوید شهوت جنسی «Libido» مادر غریزه هاست. این غریزه مهمترین و بلکه تنها غریزه ماست. اقتضای اولی غریزه جنسی این است که هر وقت و هر جا و طبق هر شرایطی تحریک شد، آن را ارضاء کنیم. اما از همان کودکی و حدود ۲-۳ سالگی پدر و مادر و اجتماع مرتب به انسان می گویند که نه تنها این آزادی مطلق وجود ندارد بلکه آلت جنسی خود را هم باید بپوشانی.

آمد تا آن گناه را پاک کند. به صلیب کشیده شدن مسیح فدیة آن گناه عظیم است. از آن به بعد پیروان مسیح دیگر پاک شدند ولی سایر مردم باز هم گناهکار هستند.

۹۱- یا بعبارتی مقدسات اعتقادی، نظیر اینکه تربت امام حسین علیه السلام با اینکه خاک است، اما برای ما مقدس است. و نظیر کاری که عربهای مشرک انجام می دادند، یعنی چوبها را بصورت بت می تراشیدند و بعد می پرستیدند چون آنها را مقرب و منتسب به معبود می دانستند. «ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی» سورة زمر ۳/ تا بو هم بمعنی محرمات اعتقادی است. به شیئی که براساس اعتقادات حرمت پیدا می کند تابو Taboo می گویند. مثل خوردن گوشت و خوک برای مسلمان و گوشت گاو برای هندو.

۹۲- برای توضیح بیشتر مراجعه کنید به کتاب «مفهوم سارده روانکاوی» از فروید که دارای سه ترجمه است. اولی از آقای فرید جواهر کلام، دومی از محمد حسن ناصر الدین صاحب زمانی و سومی از دکتر حسن صفوی.

هر چقدر سن بالا می رود، الزامات اجتماعی هم بیشتر می شود. و انسان وقتی به بلوغ فکری می رسد، می بیند که جامعه شرایط و محدودیت های زیادی برای او قائل است. اما از طرفی انسان تسلیم این الزامات نمی شود. هر بار که غریزه جنسی اوج می گیرد یکی از الزامات اجتماعی آن را سرکوب می کند. غریزه جنسی به درون انسان بر می گردد. این حالت سرکشی دائم و فسق^{۹۳} در انسان وجود دارد. این را فروید می گوید سر کوفته شدن غریزه جنسی. این جریان باعث می شود که میل جنسی از روان خود آگاه به روان نا خود آگاه برود. و در آنجا بعد از جمع شدن و راه پیدا نکردن به خارج به یک هیئت مبدل در می آید.

شعرا و هنرمندان و پیامبران همگی از این راه پدید می آیند. آن غریزه جنسی سرکوب شده خودش را بصورت شعر و هنر و تعالیم دینی بروز می دهد تا دیگر مورد انکار جامعه واقع نشود.

بدین ترتیب اگر روزی الزامات اجتماعی برداشته شود. دیگر نه شاعری داریم و نه هنرمندی و نه پیغمبری. تقریر های دیگری هم فروید دارد که چندان مهم و معروف نیست.

وجه مشترک سه تقریر بیان شده

نکته ای که بعد از بیان نظریه فروید باید به آن توجه کرد این است که سه تقریر مذکور در واقع سه استدلال مختلف هستند نه سه تقریر از یک استدلال. تنها وجه جامع بین سه تقریر این است که هر سه، دین را نتیجه یک نیاز روانی می دانند.

نقد اجمالی سخن فروید

اولین مطلبی که در قبال سخن فروید باید گفت اینکه، ما قبول داریم که ترس علت اقبال و یا تشدید آن نسبت به خداوند می شود.^{۹۴} ولی اینکه ترس علت آفرینش خداوند باشد، قبول نداریم.

۹۳- عربها به موش می گویند فویسقه. لانه موش چند سوراخ دارد و وقتی موش دشمن را دید به سوراخ می رود، اما دوباره سر می کشد، اگر دشمن باقی باشد. دوباره به سوراخ بر می گردد و مرتب این عمل را ادامه می دهد. این حالت سرکشی مرتب نفس را عرب «فسق» می گوید.

۹۴- سوره عنکبوت / ۶۵ «فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى البرا اذا هم يشركون»

فروید می خواهد بگوید که اینک انسان هنگام ترس جیغ و فریاد می کشد، وجود خدا هم زائیده ترس است و گویا یکی از این فریادهای ما عبارت است از «خدا». اما ما می گوئیم خداوند نه تنها مخلوق ما نیست، بلکه خالق ماست و ترس علت خلقت نمی تواند باشد، بلکه فقط موجب می شود که ما از غفلت در آییم و به او اقبال کنیم.

ادامه ی سخن در باب نظریه ی فروید در باب خاستگاه دین

بحث ما درباره نظریه فروید بود. در باب خاستگاه دین.

اشکال اول

برخی نقدها به مبانی علمی نظریه ی فروید

بعضی از منتقدان، مبانی علمی نظریه فروید را منکر شده اند و با رد این مبانی، نظریه فروید را مردود دانسته اند.

۱- هسته ای بودن خانواده ها قبل از تاریخ

کسانی گفته اند، اینکه قبل از تاریخ خانواده ها هسته ای بوده اند، مردود است و دلیلی ندارند. فروید این نظر را از دو نفر دیگر گرفته است. یکی داروین «Darwin» و دیگری رابرتسون اسمیت «Robertson Smith». ولی تحقیقات انسانشناسان نشان می دهد که رأی ایشان بکلی نادر است. (راجع به تقریر دوم)

۲- وجود عقده ی ادیپ و الکترا

وجود عقده ی ادیپ و الکترا در انسان امروزه بکلی مردود شناخته شده است. بسیاری از روانشناسان حتی پیروان فروید، این مطلب را قبول ندارند. از جمله «آدلر» و «یونگ»^{۹۵} و «اریک فروم»^{۹۶} و خانم «کارن هورنای»^{۹۷} که همه از پیروان فروید بشمار می روند. (راجع به تقریر دوم)

^{۹۵} - برای آشنایی با انظار وی رجوع کنید به «روانشناسی و دین» نوشته یونگ که دو ترجمه از آن بزبان فارسی منتشر

شده. و کتاب «خاطرات، اندیشه ها و آرزوها» نوشته یونگ و ترجمه پروین فرامرزی.

و کتاب «چهار صورت مثالی» نوشته یونگ و ترجمه پروین فرامرزی. این دو کتاب از انتشارات آستان مقدس رضوی است. و کتاب «انسان و سمبلهایش» نوشته یونگ و همکاران، ترجمه ابوطالب صارمی.

^{۹۶} - ر.ک به کتاب «رونکاو و دین» نوشته از یک فروم و ترجمه آرسن نظریان و کتاب «گریز از آزادی» ترجمه عزت اله فولادوند و کتاب «رسالت زیگموند فروید» ترجمه فرید جواهر کلام.

^{۹۷} - ر.ک به کتاب «عصبیت زمان ما» نوشته کارن هورنای و ترجمه دکتر محمد جعفر مصفا.

۳- مجمع امیال سر کوفته بودن روان ناخود آگاه

اینکه فروید می گوید هر آنچه که از روان خود آگاه سرکوب می شود، به عقب می رود و به روان ناخود آگاه می رود و این روان ناخود آگاه مجمع امیال سر کوفته است، امروزه اینگونه ارتباط بین دو بخش روان، مقبول نیست. (این اشکال مربوط به تقریر سوم است).

اشکال دوم

رقیب داشتن فرض منشا پدری برای خداوند

بعضی گفته اند، اینکه فروید قائل شد انسان در دوران کودکی خودش را وابسته به پدر می بیند و بعداً پدر آسمانی می سازد و به او پناه می برد، بنحو دیگری هم قابل بیان است. یعنی شخص موحد برعکس فروید می تواند بگوید آن خدای آسمانی که ما قبول داریم آمد و خودش را در قالب پدر زمینی به ما ارائه کرد.

چون مصلحت ما این است که به او تقرب جویم و برای تقرب باید او را دوست داشته باشیم، به همین جهت او دوستی خودش را در دل ما انداخته است. وقتی التفات ما به پدر زمینی کم شد، به او توجه می کنیم. عبارت دیگر این واقعیت دو توجیه دارد. و اخذ یکی و رفض دیگری دلیل می خواهد. اگر شما آنگونه توجیه می کنید ما هم اینگونه توجیه می کنیم. (مربوط به تقریر دوم)

اشکال سوم

عدم اعتقاد به خداوند در برخی ادیان

اشکال بعد اینکه، طبق نظر فروید باید همه ادیان قائل به خدا باشند و حال آنکه بعضی ادیان قائل به او نیستند. در اینجا خوب است توضیحی راجع به ادیان بی خدا داده شود.

۱- در باب اقسام صفات خداوند در ادیان

صفات‌ی که در دین به خدا نسبت می‌دهند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱- صفات اخلاقی یا صفاتی که نظیر آنها را انسانها هم دارند. مثل علم، قدرت، سمع، بصر، غضب، رضا و
 - ۲- صفات ما بعد الطبیعی یا صفاتی که نظیر آنها را انسانها ندارند. مثل وجوب وجود، ازلیت، لا زمانی و
- در علم کلام و الهیات بالمعنی الاخص بحثی است که مراد از صفات اخلاقی که بر خداوند اطلاق می‌شود چیست یکی از علل طرح این سوال این است که بنظر می‌رسد اگر خداوند بخواهد دارای این صفات باشد، باید معرض حوادث باشد و حال آنکه او محل حوادث نیست.

۲- اقوال در صفات مشترک میان خداوند و ممکنات

در این بحث سه قول وجود دارد.

- ۱- اشتراک لفظی بین معنای علم و یا غضب در انسان و در خداوند. بنابر اشتراک لفظی، بعضی قائل شده‌اند که ما معنای علم و صفات دیگر حق را نمی‌فهمیم به این گروه معطله یا آگنوستیسیست^{۹۸} می‌گویند.
- ۲- اشتراک معنوی. طبق این نظر معنای علم و غضب در انسان و خدا یکی است. لکن در اطلاق این صفات بر خداوند باید لوازم ممکنات و جهات نقص را تجدید کنیم.
- ۳- تمثیل. این نظر در میان متکلمان ما مطرح نبوده است و منسوب است به «توماس آکویناس»^{۹۹}. این نظر برزخ بین دو قول سابق است که توضیح آن خارج از محل بحث است.

دو اعتبار از ادیان خداناباور

^{۹۸} - آگنوستیسیست «Agnosticist»

^{۹۹} - «Thomas Aquinas» معروف به حکیم آسمانی راهل آکوئیم، فیلسوف معروف ایتالیایی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)

۱- عدم اعتقاد به صفات اخلاقی برای خداوند

حال می‌گوییم که یکی از معانی دین بدون خدا یا شخص بی‌خدا^{۱۰۰} یعنی دین یا شخصی که خدای دارای صفات اخلاقی را قبول ندارد، بلکه خدای او فقط صفات ما بعد الطبیعی دارد.

چون خدای ادیان معمولاً صفات اخلاقی دارد. اگر دینی یا شخصی این صفات اخلاقی را قبول نداشت، گویا اصلاً اعتقاد به خدا ندارد. لذا گفته می‌شود دین بی‌خدا یا شخص بی‌خدا. اما در حقیقت خدای انسان وار را قبول ندارد نه اینکه کلاً منکر خداست.

۲- انکار وجود خداوند

معنای دوم هم این است که آن دین یا شخص اصلاً منکر وجود خدا باشند.

ادیان بی‌خدا

شخص بی‌خدا به معنای اول و دوم قطعاً وجود دارد. اما آیا دین بی‌خدا هم داریم؟

اکثر ادیان قائل به وجود خداوند هستند. اما دو دین معروف و غیر معروف هست که مورد اختلاف می‌باشند. یکی آیین بودا و دیگری آیین جینیزم «Jainism» که در آسیای جنوب شرقی پیرو دارد و به دین بودا هم نزدیک است. بعضی‌ها قائلند که این دو مذهب اصلاً منکر وجود خدا هستند و بعضی از مفسران این دو دین گفته‌اند که اینها اصل وجود خدا را قبول دارند، اما خدای انسان گونه را منکر هستند.

با توجه به مطالب گذشته، می‌گوییم که تصویر فروید از خدا، خدای انسان وار است. بنابراین هیچ دینی نباید منکر خدای انسان گونه شود چه رسد به اصل خدا. و حال آنکه بودائیت و جینیزم مسلماً خدای انسان وار را قبول ندارند و اختلافی که در مورد این دو آیین هست، بر سر این است که اصل وجود خدا را قبول دارند یا نه.

^{۱۰۰} - این تعبیر، توهین به خداوند نیست. چرا که وقتی بین دو شیء نسبتی مثل شباهت یا دوری و نزدیکی برقرار باشد،

فرقی نمی‌کند که مطلب را به کدام نسبت دهیم. انسان وقتی بصورت الهی بود، خدا هم انسان گونه خواهد بود.

خلاصه وجود دین بودا و جینیزم علی کلا التقدیرین، ناقض نظریه فروید است. (این اشکال بر هر سه تقریر وارد است.) بعد از باطل شدن نظر فروید از جهت علمی و عقلی، بعضی از فرویدیان در صدد برآمدند که با اصلاح نظریه فروید، نظریه ای جدید و سالم از اشکال ارائه کنند.

در درسهای آینده به بررسی نظریه اریک فروم و نظریه یونگ می پردازیم. ان شاء الله

۷۱/۸/۲۳

«نظریه اریک فروم در باب منشأ دین»

اریک فروم می گوید: ابتدا باید ادیان را تقسیم کرد و بعد جداگانه بررسی کرد. وی می گوید ادیان بر دو قسمند.

تقسیم بندی ادیان از نظر از نظر فروم

۱- ادیان انسان گرا «Humanist»

۲- ادیان یکه تاز^{۱۱} «Totalitarian»

بطور مختصر می توان گفت که اگر در دینی رابطه انسان و خدا رابطه عبد و مولا باشد، آن دین را یکه تاز می گویند. و اگر در دینی رابطه انسان و خدا، رابطه عاشق و معشوق باشد، آن دین را انسانگرا می گویند.

تفاوت ها میان اقسام ادیان از نظر فروم

بین این دو دسته از ادیان تفاوت هایی وجود دارد:

۱- فرق اول: این است که ادیان یکه تاز دائماً به بشر القاء می کنند که تو مجمع رذائل و خبائث و خطایا هستی، دائماً می گویند: دیدی فلان جا خطا کردی. دیدی اسیر شهوت و هوی هستی و .. اما ادیان انسانگرا دائماً به انسان می گویند. تو خوب هستی و اگر هم چیز بدی در تو باشد، عارضی است.

۲- فرق دوم: این است که در ادیان یکه تاز دائماً به انسان ضعف و عجز او را عملاً و نظراً گوشزد می کنند.^{۱۲} ولی ادیان انسانگرا دائماً نقاط قوت و قدرت او را خاطر نشان می کنند.

۱۰۱- اصطلاح یکه تاز از فلسفه سیاست گرفته شده به معنی رژیم های سیاسی ای که می گویند حکومت باید بر همه چیز تسلط داشته باشد. مثل اقتصاد، هنر، ادبیات، حقوق و نظیر حکومت های مارکسیستی. به این حکومت ها توتالیتترین یا جامع القرا می گویند.

۱۰۲- از آیات عدیده ای در قرآن این معنا به ذهن می رسد. مثل «و ما اوتیم من العلم الا قليلا» و «خلق الانسان ضعيفا» و هلو عا و ممنوعاً و ...

۳- فرق سوم: ادیان یک تاز می گویند تو در برابر خدا باید موضع ترس و خوف و بدنبال آن موضع تسلیم داشته باشی. اما ادیان انسانگرا می گویند تو باید عاشق خدا باشی و تحقق نفس^{۱۰۳} داشته باشی.

۴- فرق چهارم: در ادیان یک تاز انسان محبوب خداست چه مطیع باشد، چه عاصی؛ نظیر اینکه محبوبیت فرزند نزد پدر و مادر منوط به اطاعت از آنها نیست.

حاصل اختلاف سوم و چهارم همان است که قبلاً بیان شد. یعنی در ادیان یک تاز رابطه انسان و خدا رابطه عبد و مولاست و در ادیان انسانگرا، رابطه عاشق و معشوق است.

۵- فرق پنجم: ادیان یک تاز پر شریعت هستند و ادیان انسانگرا کم شریعت هستند. در ادیان یک تاز از کوچکترین تا بزرگترین امور، حکمی خاصی دارند، چه بصورت امر و چه بصورت نهی. اما ادیان انسانگرا احکام اندکی دارند.

۱۰۴

اریک فروم می گوید این تقسیم مطلق نیست و همه ادیان قابل تفسیر یک تازانه و انسان گرایانه هستند. اما نه به یک میزان. مثلاً بودائیت به انسان گرایی نزدیکتر است و یهودیت به یک تازی.

اریک فروم از دسته اول دین عرفای مذاهب و دین مسیح نخستین^{۱۰۵} را نام می برد.

و از دسته دوم مذهب پروتستان و دین یهودیت^{۱۰۶} را نام می برد.

جایگاه اسلام در تقسیم بندی فروم

وی از اسلام نامی نمی برد. اما به دو جهت می شود آن را از ادیان یک تاز بحساب آورد.

اولاً اوصاف ادیان یک تاز تقریباً بر اسلام منطبق است.

۱۰۳- «Self realization»

۱۰۴- مطالب مذکور خلاصه کتاب «روانشناسی و دین» است.

۱۰۵- مراد از دین مسیح نخستین یعنی قبل از پیدایش آیین لوتر آلمانی و کالون فرانسوی که مذهب پروتستان می باشد.

۱۰۶- یهودیت در باب فقه و احکام، کتابهای حجیم بیش از ۷۰-۸۰ جلد دارند، مشتمل بر ریزترین احکام زندگی.

ثانیاً مذهب پروتستان که وی از او نام می برد به عقیده خیلی ها به اسلام نزدیک است و اصولاً برخی، علت پیدایش این مذهب را برخورد مسیحیان با مسلمین در اسپانیا و پرتغال و ... می دانند.

علل گرایش بشر به دین از دیدگاه فروم

بعد از بیان این تقسیم، مطلب دیگر این است که وی می گوید علت گرایش بشر به دین، ۲ نیاز عمده است :

۱- نگرش مشترک

۲- کانون سر سپردگی

۱- نگرش مشترک

اما نیاز اول : اگر در بین دیدگاهها تشتت باشد، زندگی اجتماعی از هم پاشیده می شود و لذا افراد جامعه برای تفاهم و ارتباط اجتماعی، احتیاج دارند به دید مشترک.

۲- کانون سر سپردگی

و اما نیاز دوم : وی می گوید انسان از آزادی مطلق^{۱۰۷} وحشت دارد. چرا که اگر آزاد آزاد باشد، هر کاری که انجام می دهد در قبال آن مسئول است و باید جوابگو باشد. اما اگر تابع حکم دیگری باشد، مسئولیت ها را به دوش آمر و ناهی می اندازد. انسان از آزادی می گریزد چون می خواهد در دام مسئولیت که لازمه آزادی است، نیفتد. لذا انسان دنبال کانون سر سپردگی می باشد.

اینکه می بینیم در طول تاریخ مردم کم و بیش به دیکتاتورها سرسپرده اند برای این است که دیکتاتورها گرچه سلب آزادی می کردند، اما حداقل یک کار برای مردم می کنند و آن اینکه بار مسئولیت اعمال را بعهده می گیرند. نیاز اول در باب بینش هاست. و نیاز دوم در باب گرایش هاست.

نگرش مشترک را کلام دین به ما می دهد. و کانون سر سپردگی را فقه و اخلاق بیان می کنند.

۱۰۷- یکی از بزرگترین آثار اریک فروم کتاب «گریز از آزادی» نام دارد. «Escape of freedom»

ادیان یکه تاز چون احکام بیشتری دارند، این دو نیاز را بیشتر و بهتر برآورده می کنند. لذا در واقع موفقیت با آنهاست. اما ادیان انسانگرا ولو بحق هستند، اما در واقع^{۱۰۸} چندان موفق نیستند.

پیشینه ی سخن فروم در کلمات هگل

قبل از اریک فروم، هگل این مطلب را گفته بود که دین مسیح نخستین، انسانگرا بود. اما از وقتی که فقها کارها را بدست گرفتند و شریعت مستقر شد، دین مسیح مبتلا به تحریف شد.^{۱۰۹} و مسیحیت در اثر تماس با یهودیت دچار این مطلب شده است.^{۱۱۰}

اما فرق اریک فروم با هگل در این است که اریک فروم بیشتر از دید روانشناسانه مطلب را تحلیل می کند. والسلام.

۱۰۸- فرق است بین اصطلاح در واقع «de facto» و بحق «de Jure» که در سیاست و غیر آن بکار می رود. مثلاً می گویند فلان کشور اسرائیل را «در واقع» قبول دارد. یعنی بعنوان یک واقعیت و دیگری اسرائیل را «بحق» قبول دارد یعنی بر حق می داند.

۱۰۹- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «استقرار شریعت در مذهب مسیح» نوشته هگل و ترجمه باقر پرهام.

۱۱۰- بعضی از انتقادات از قوانین قصاص و غیره، ناشی از افکار هگل و اریک فروم است. و گویا می خواستند اسلام را بجای یکه تاز بودن و احکام زیاد، دین انسانگرا و کم شریعت کنند.

۷۱/۹/۵۱

ادامه ی سخن در بیان نظر فروم

بحث ما درباره تفصیل اریک فروم بین ادیان بود. او در انتها بین دو دسته یک تفکیک ارزشی هم می کند. می گوید ادیان یکه تاز پست تر هستند و ادیان انسان گرا برتر، چرا که بر اساس توضیحات سابق، ادیان یکه تاز موجب آثار نامطوبی خواهند شد:

دلایل برتری ادیان انسان گرا و آثار نامطلوب ادیان یکه تاز

۱- ایجاد و تقویت رژیم های خود کامه

اثر و نتیجه اول اینکه وقتی ادیان یک تاز می گویند شما انسانها از جهت عملی و فکری عاجز هستید و خدا قادر و عالم است، پس باید تسلیم او باشد و باید از او بترسید، پس گویا علت تسلیم انسان در قبال خدا، قدرت و قوت اوست. براساس این القائات انسانها نسبت به هر بالا دستی تسلیم می شوند و نسبت به هر زیر دستی مستبد می شوند . بدین ترتیب اگر شخصی از من قویتر باشد، حق اطاعت بر من دارد و من تسلیم او می شوم و اگر کسی از من ضعیفتر و عاجزتر است، از او مطالبه اطاعت و تسلیم می کنم .

وقتی من تسلیم قویتر می شوم در واقع کمک می کنم به مستبد شدن آن شخص و همین طور دیگری و دیگری. کم کم حجاج ها و هیتلرها و استالین ها درست می شوند. تمام حکومت های دیکتاتوری به این دلیل پا می گیرند. که ادیان یکه تاز وجود دارند والا انسانها به هیچ دیکتاتوری تسلیم نمی شدند .

پس روانشناسی متدینان به ادیان یکه تاز این است که اگر قدرت دید تسلیم می شوند و اگر ضعف دیدند حاکم می شوند. بر همین اساس شخصی مثل هیتلر با اینکه از همه مردم آلمان اطاعت می خواهد، اما در برابر معشوقه خود، مثل موش می ماند و تسلیم است در برابر قدرت او. خلاصه یا باید مستبد باشی و یا مطیع مستبد. گرچه ظالم بودن و منظم بودن هر دو بد است، اما اینها چنین پرورده می شوند. وی می گوید اگر بخواهیم رژیمهای خود کامه حاکم نشوند، باید عقاید دینی مردم را اصلاح کرد و ادیان را انسانگرا کرد .

۲- ایجاد و استحکام روابط قهر آمیز در جامعه به جای روابط مهر آمیز

نتیجه دوم: براساس ادیان یکه تاز، انسان دیگر عاشق نمی شود، در حالی که چنانکه حضرت مسیح علیه السلام فرموده زندگی فقط خوردن و آشامیدن نیست بلکه نیاز به عشق و محبت دارد .

کسی که عاشق نیست و بنده است، هرامر و نهی از مولا را تکلیف و مشقت می داند و می خواهد از زیر بار آن کنار رود. اما عاشق به استقبال معشوق و کلام او می رود. لذا بعضی عرفا می گویند خطاب محبوب: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما...»^{۱۱} تمام زحمت و سختی روزه را جبران و بلکه گوارا می کند. دقت کنید در این مثال که اگر دو نوکر در خانه شخصی زندگی می کنند، هر وقت ارباب حسن را صدا می زند، حسین خوشحال می شود و حسن ناراحت. هر وقت حسین را صدا می زند، حسن خوشحال می شود و حسین ناراحت. این مطلب بخاطر تکلیف و امر و نهی مولا است .

اما اگر دو نفر عاشق شخص واحدی بشوند، هر وقت معشوقه، حسن را صدا می زند، حسین ناراحت می شود و حسن خوشحال. و هر گاه حسین را صدا می زند، حسن ناراحت می شود و حسین خوشحال. و این قضیه بخاطر عشق و محبت به معشوقه است .

در ادیان انسانگرا هم، انسانها رقص کنان و با آغوش باز به استقبال خواسته های معشوق می روند. و این رابطه و دید در روابط بین انسانها هم بوجود می آید و روابط در جامعه مهر آمیز می شود نه قهر آمیز .

۳- محدودیت و از بین بردن قدرت عمل و ابتکار انسان ها

نتیجه سوم اینکه ادیان خود کامه انسان را مستقر و مرعوب می کنند بطوری که انسان قدرت عمل و ابتکار را از دست می دهد، باید مسیر خاصی را فقط طی کند. اما ادیان انسانگرا می گویند استعدادهای خود را شکوفا کنید و هر گونه که می خواهید عمل کنید، که خواست خدا هم همان است. البته غیر از موارد محدودی که این ادیان امر و نهی دارند .

۴- ایجاد روحیه ی جمود در انسان ها

نتیجه چهارم : ادیان یکه تاز میل به جمود دارند و در تمام مسائل ریز و درشت، احکام وجود دارد. احکام قضایی، کیفری، فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره. و ابتکار عمل^{۱۱۲} به دست خداست و حاکم فقط اوست، اما ادیان انسانگرا، ابتکار عمل را کاملاً به خدا نمی دهند. بلکه انسانها هم در تصمیم گیری زندگی شریکند .

۵- ترویج بی اخلاقی در انسان ها

نتیجه پنجم : ادیان یکه تاز می گویند کار خوب یعنی کاری که پاداش دارد و کار بد یعنی کاری که کیفر دارد. پس کارها حس و قبح ذاتی ندارند و خوبی و بدی متوقف است بر پاداش و جزا. نتیجه اینکه اگر انسانی بتواند جلوی دید ناظر را بگیرد، دیگر انجام هیچ عملی اشکال ندارد. و پاداش و جزا هم منتفی می شود .

به تعبیر دیگر این گونه ادیان، انسان را دغلباز بار می آورند. اگر ناظری در کار باشد، کار خوب می کنند و گرنه، نه. اما ادیان انسانگرا می گویند بعضی کارها حسن ذاتی دارند و بعضی قبح ذاتی. و کار خوب باید انجام گیرد و کار بد باید اجتناب شود ولو ناظری نباشد^{۱۱۳} .

نظریه اریک فروم دارای دو بخش است. بخش اول مربوط به بحث منشأ دین است. بخش دوم مربوط به منافع و مضارّ دو دسته ادیان است که جهت آگاهی و تکمیل بحث ذکر شد .

برخی نکات نسبت به نظرات فروم درباره ی منافع و مضار ادیان

ابتدا به بخش دوم نظریه می پردازیم و بعد به بخش اول .

۱۱۲ - initiation

۱۱۳ - مطالب مذکور خلاصه ی سه کتاب از اریک فروم می باشد. ۱- روان کاوی و دین، ۲- گریز از آزادی ۳-

انسان برای خویشتن

۱- قراردادی نبودن آثار اعمال از نظر ادیان

مطلب اول اینکه اریک فروم آثار اعمال خوب و بد را که در ادیان آمده اعتباری و قراردادی می داند. ولی این آثار و نتایج تکوینی و طبیعی است. فلذا تقسیم ایشان خود بخود از بین می رود .

هر عملی دو گونه آثار می تواند داشته باشد :

۱- آثار طبیعی و تکوینی «Natural»

۲- آثار مواضعه ای و قراردادی «Conventional»

تفاوت میان آثار تکوینی و قراردادی اعمال

این دو گونه اثر سه فرق با یکدیگر دارند :

اول : آثار طبیعی بستگی به وجود و عدم ناظر ندارد. بخلاف آثار قراردادی. مثلاً پدری به بچه اش بگوید دست را درون پنکه نبر، اگر ببری دست زخمی می شود و یکدست هم کتک می خوری .

در اینجا زخمی شدن دست بچه اثر طبیعی عمل است و به بودن و نبودن پدر ربطی ندارد. اما خوردن کتک، اثر قراردادی است و به اطلاع و عدم اطلاع پدر بستگی دارد.

دوم : آثار طبیعی قابل شدت و ضعف نیست بخلاف آثار قراردادی .

در مثال قبل، قطع شدن انگشت دست، اثر طبیعی است و در واقعۀ واحد، قابل شدت و ضعف نیست.^{۱۱۴} اما کتک و تنبیه بچه قراردادی است و می تواند کم یا زیاد و یا اصلاً منتفی شود .

سوم : آثار طبیعی ثبات دارند، بخلاف آثار قراردادی .

در مثال سابق، اثر طبیعی در مورد فقیر و غنی و سیاه و سفید و .. یکسان است. اما اثر قراردادی بحسب شرایط مختلف و متنوع می شود. در مورد افراد مختلف و جوامع مختلف و ...

۱۱۴- این که زخم با گذاشتن مرحم و عدم آن شدت و ضعف پیدا می کند، با شدت و ضعف آثار قراردادی فرق

دارد. این عمل در حقیقت تدارک زخم است و خودش هم عمل دیگری است که اثر طبیعی خود را دارد.

فرق دوم ناظر به مورد خاص خارجی است. ولی فرق سوم در مورد سنخ آثار است .

اگر آثار و نتایج اعمال که در ادیان یکه تاز بیان می شود، قراردادی باشد، تفصیل اریک فروم جا داد. ولی اگر طبیعی باشند، محلی برای تفصیل نیست .اما آیا آثار و نتایج اعمال ما از جهت دینی، طبیعی است یا قراردادی ؟

جلسه ی بیست و یکم

۷۱/۹/۲۱

ادامه ی سخن در نظریه ی فروم

بحث درباره نظریه اریک فروم بود. تقسیم بندی آثار و نتایج اعمال و فرق بین دو دسته آثار بیان شد. و معلوم شد که بیان آثار قراردادی محدودیت زاست، اما بیان آثار طبیعی در حقیقت راهنمایی به امور واقعی است و ایجاد محدودیت نمی کند.

توضیحات بیشتر درباره ی فرق میان آثار طبیعی و قراردادی

مثال : کوهنوردی را در نظر بگیرید که از یک کوه سنگی و خطرناک در حال بالا رفتن است. در بین راه علائمی نصب کرده اند که اینجا خطرناک است و احتیاط کنید، اینجا خاک نرم است، اینجا پرتگاه است و یا شیب خطرناک و ... هر کوهنوردی از دیدن این گونه علائم خوشحال و مطمئن می شود، هر چه بیشتر بهتر. چرا که علائم، اشاره به امور واقعی است.

همین شخص وقتی که وارد شهر می شود، چون فکر می کند که علائم رانندگی و چراغ قرمز قراردادی است و محدود کننده^{۱۱۵}، احساس مزاحمت و محدودیت می کند و ناراحت می شود.

۱۱۵- البته همین علائم و چراغهای راهنمایی هم در موارد زیادی ارشاد به امور طبیعی هستند، و لکن بعضی انسانها توهم محدودیت و قرارداد صرف می کنند.

اشکال به تفکیک بیان شده و نقد آن

سوال : این تفکیک بین دو دسته آثار، خوب است، اما نسبت به غیر خداوند که خالق عالم تکوین و طبیعت است. چون او هم بوسیله احکام و قراردادهای ما را محدود می کند و هم بوسیله امور تکوینی.

جواب: اگر قوانین طبیعی و طبیعت را هم محدود کننده بحساب آوریم، بنابراین تمام قوانین موجود در عالم طبیعت که بوسیله دانشمندان علوم طبیعی کشف و بیان می شوند، باید محدودیت زای باشند و در آنها هم کلام جاری شود. اما مراد اریک فروم و محل بحث، اوامر و نواهی شرعی است که در ادیان وارد شده است.

بحثی درباره ی آثار اعمال از نظر ادیان

بحث از جهت کبروی واضح و مسلم است که اینک بیان شد. و اما بحث صغروی که طبق نظر ادیان آثار و نتایج اعمال چگونه است ؟ آیا قراردادی است و یا تکوینی ؟

مستندات تکوینی بودن آثار اعمال از نظر ادیان

دلایل نقلی

در این مقام باید گفت که ظهور آیاتی از قرآن و برخی روایات این است که آثار اعمال، تکوینی است نه قراردادی. نظیر آیات شریفه

«ولا یغتب بعضکم بعضاً ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتاً فکرمتموه. حجرات / ۱۲

و کریمه «ان الذین یا کلون اموال الیتامی ظلما انما یا کلون فی بطورنهم نارا» نساء / ۱۰

و آیه «و من یعمل مثقال ذره شرایره» زلزال / ۸

و بسیاری آیات و روایات دیگر که درباره تجسم اعمال و آثار وضعی آنها وارد شده است.

استحاله ی قراردادی بودن آثار اعمال

دلیل راسل بر استحاله ی قراردادی بودن آثار اعمال

حال اگر کسی بگوید خیلی از آثار و نتایج اعمال قراردادی است و یا توهم کند که قراردادی بودن آثار اشکالی ندارد، در جواب باید گفت که آثار و نتایج اعمال نمی تواند قراردادی باشد، کما اینکه برتراند راسل قائل شده است. راسل می گوید اگر در آخرت بخواهد کیفر اعمال قراردادی باشد، باید به یکی از سه صورت زیر باشد، علی سبیل منع الخلو، و چون این سه صورت محال است در آنجا، پس جزای قراردادی محال است.^{۱۱۶}

الف) اقسام انگیزه ها از کیفرخواهی قراردادی

توضیح مطلب اینکه، انگیزه کیفری قراردادی خالی از سه صورت نیست.

۱- انگیزه تشفی خاطر یا کیفرهای کین خواهانه و انتقام جویانه.

مثل اینکه کسی به من سیلی بزند و من هم در جواب، برای تشفی خاطر و خنک شدن دل، به او سیلی بزنم و این سیلی زدن من چون واکنش قهری و تکوینی نیست، قراردادی شمرده می شود.

۲- انگیزه تأدیب و اصلاح طرف مقابل یا کیفرهای بهسازانه.

مثل اینکه شاگردی کارناشایستی انجام بدهد و معلم او را تنبیه کند بقصد اصلاح و نظیر بسیاری از کیفرهای قضایی

۳- انگیزه اصلاح جامعه یا کیفرهای عبرت آموزانه.

مثل مواردی که طرف با اجرای آثار قراردادی از دنیا می رود، بنابراین اصلاح او دیگر معنا ندارد چون نمی تواند عمل را دوباره انجام دهد. در این گونه موارد غرض اصلاح جامعه است. نظیر بعضی از کیفرهای قضایی.

۱۱۶- راسل با بیان خود می خواهد کلا کیفر اعمال را منکر شود ولکن یک صورت دیگر بعقیده ما می ماند که کیفر تکوینی است.

البته این تقسیم بصورت حصر عقلی نیست. بلکه استقراً از موارد کیفرهای قراردادی بدست آمده است. و در بعضی موارد ممکن است بیش از یک انگیزه وجود داشته باشد.

بیان امتناع آثار قراردادی اعمال نسبت به خداوند

راسل می گوید بر اساس تقسیم مذکور در آخرت خداوند ادیان نمی تواند کیفر قراردادی داشته باشد. اما انگیزه انتقام جویانه در مورد خداوند معنا ندارد، چون این غرض ناشی از عجز است و او عجزی ندارد و معروض حوادث نیست. و اما انگیزه بهسازانه هم در آخرت نمی آید، چون در آنجا دیگر مجال عمل وجود ندارد، بعقیده متدنیان^{۱۱۷} انگیزه عبرت آموزانه هم باز در قیامت مورد ندارد چون اجتماعی بصورت فعلی و زمینه عمل در جامعه دیگر وجود ندارد.

پس راه اول بخاطر صفات الهی ممکن نیست و راه دوم و سوم بخاطر اوصاف آخرت بسته است. نتیجه اینکه بر طبق این بیان باید کیفر اعمال، بنحو تکوینی باشد نه قراردادی.

برخی اشکالات به بیان مذکور و نقد آن ها

سوال: بیان مذکور فقط کیفر قراردادی را نفی کرد، اما پاداش قراردادی نفی نشد؟

جواب: اولاً با همین مقدار، قسمت مهمی از کلام اریک فروم مخدوش می شود.

ثانیاً وقتی کیفر قراردادی نشد، پاداش هم نمی تواند قراردادی باشد.

سوال: آیا انگیزه چهارم در کیفرهای قراردادی، نمی تواند تشفی خاطر مظلوم باشد؟

جواب: بله، تشفی خاطر مظلوم را می توانیم بعنوان انگیزه چهارم قبول کنیم. اما این انگیزه

اولاً در مورد گناهانی معنا دارد که اجتماعی باشند و در آنها مظلوم و شاکی وجود داشته باشد.

ثانیاً در همین گناهان تشفی خاطر مظلوم در قیامت معنا ندارد، چه در بهشت و چه در جهنم.

۱۱۷- «اليوم عمل و لاحساب و غذا حساب و لاعمل». ورد في الحديث عن رسول الله ص قال: الا و انكم في يوم

عمل لاحساب فيه و يوشك ان تكونوا في يوم حساب ليس فيه عمل ... ميزان الحکمه حديث شماره ۳۸۲۷.

سوال : هر عملی و گناهی در اجتماع هم اثر دارد، پس همه اعمال اجتماعی است.

جواب : اولاً اینکه همه اعمال عمل اجتماعی هستند دعوایی است بلا دلیل و اعمالی مثل نظر شخص به نا محرم یا پر خوری یک نفر، اثر اجتماعی ندارد.

ثانیاً اگر هم اثر اجتماعی داشته باشند، شاکی و مظلومی وجود ندارد در همه موارد.

در پایان سخن خاطر نشان می کنیم که مسأله توبه و شفاعت مضرّ به مدعای ما نیست. چون براساس نظر ما توبه و شفاعت هم از شرایط موثر در ترتب آثار تکوینی بر اعمال هستند.

والسلام.

۷۱/۹/۲۲

ادامه ی سخن در باب نظریه ی فروم در تقسیم ادیان

سخن در باب نظریه اریک فروم و تقسیم او در مورد ادیان بود به ادیان انسانگرا و ادیان یکه تاز. پیش فرض این تقسیم قراردادی بودن آثار و نتایج اعمال و بالتبع محدود کردن انسانها بوسیله اوامر و نواهی است. این پیش فرض مخدوش است و یا لااقل اثبات نشده است.

ادامه ی سخن در باب کیفی اعمال

انگیزه ی پنجم در کیفرهای قراردادی

احقاق حق مظلوم

سوال: آیا انگیزه پنجم در کیفرهای قراردادی نمی تواند احقاق حق مظلوم باشد؟ مثلاً وقتی من سیلی خوردم، طرف را بزنم برای احقاق حق خودم نه برای تشفی خاطر.

جواب: این کلام، حرف خوبی است و می توانیم بپذیریم. اما این انگیزه هم در ما نحن فیه، حل مشکل نمی کند زیرا کیفر الهی در قیامت برای احقاق حق هم نمی تواند باشد. احقاق حق چه کسی و به چه وسیله ای؟!

تلازم میان پذیرش تبعیت اعمال از مصالح و مفسد و تکوینی بودن نتایج اعمال

در اینجا باید توجه کرد که اگر ما قبول کردیم که احکام شرعیه تابع مصالح و مفسد واقعیه هستند، در آن صورت تکوینی بودن آثار و نتایج اعمال را عم باید قبول کنیم.

نقد انگیزه های بهسازانه در کیفرهای الهی

سوال: ممکن است انگیزه کیفرهای الهی بهسازانه باشد و لکن بهسازی در دنیا نه در آخرت تا غیر ممکن باشد. یعنی خداوند ما را تهدید به عذاب کرده تا بدینوسیله در دنیا گناه نکنیم و اصلاح شویم.

جواب: این کلام دو اشکال عمده دارد.

اولاً طبق این بیان تهدید به عذاب بهسازانه است. اما خود عذاب دیگر بهسازانه نیست. چون در آخرت فرصت عمل پایان یافته است. لذا باید عذاب محقق نشود.

ثانیاً طبق این نظر، دنیا هدف است و آخرت وسیله و حال آنکه تصویر ما از دنیا و آخرت باید بر عکس باشد. و لذا هر گونه توجیهی که با هدف بودن آخرت و وسیله بودن دنیا^{۱۱۸} مخالف باشد، مخدوش است.^{۱۱۹}

سوال: در موارد قصاص و قتل که خاطی از بین می رود، انگیزه کیفر عبرت آموزانه نیست، چون اگر ولی دم قاتل را ببخشد، کیفر قتل برداشته می شود.

جواب: چون رضایت ولی دم احتمالی است و در همه موارد قتل مسلم نیست، لذا عبرت آموزی بکلی از بین نمی رود ولو در چند مورد هم قصاص تبدیل به دیه شود.

امکان عدم مصلحت در قوانین قراردادی

سوال: آیا قانون قراردادی می تواند مطلقاً بدون مصلحت باشد؟

۱۱۸- «نعم العون الدنيا على الآخرة» قال الباقر عليه السلام. میزان الحکمه حدیق ۵۷۴۴
و قال علی علیه السلام «عجبت لعامر الدنيا دار الفناء و هو نازل دار البقاء» میزان الحکمه حدیث ۶۰۳۵ و ایضا قال ع
«ایها الناس انما الدنيا دار مجاز والآخره دار قرار، فخذوا من ممرکم لمقرکم» حدیث ۶۰۳۸
۱۱۹- بو علی سینا در کتاب «الاشارات و التنبیها» ج ۳ الخط التاسع ص ۳۷۱ و در فصل دهم از الهیات شفا و همچنین
در کتاب نجات، بیانی دارد که خلاصه آن چنین است:
زندگی اجتماعی نیاز به قانون داد و انسانها می خواهند از زیر بار آن شانه خالی کنند، لذا باید برای آنها ناظر قرار داد.
این ناظر اگر از جنس انسانها باشد، انسانها می توانند از دید ناظر فرار کنند و در خلوت گناه کنند، لذا خداوند پلیس
درونی در انسانها قرار می دهد. بدین ترتیب که می گوید اگر از قوانین و دستورات الهی تخلف کنید، عذاب اخروی
در انتظار شما خواهد بود. پس باید یک سری پیامبران را بفرستد و بعد آنها اوامر و نواهی الهی را ابلاغ کنند، وعد و
وعید را به بندگان برسانند تا آنها به شوق بهشت و ترس از جهنم از قوانین پیروی می کنند، تا اینگونه زندگی اجتماعی
باقی بماند.

روح سخن شیخ الرئیس در اینجا وسیله بردن آخرت و بهشت و جهنم است و هدف بودن دنیا و زندگی اجتماعی.
طبق بیان وی دنیا مثل یک کشور است و آخرت بمنزله زندان و پارک برای این کشور هستند. گناهکاران به زندان
می روند و درستکاران به پارک و تفریح. در حالی که دید یک مومن و متدین باید بر عکس این نظر باشد.

جواب: بله، مثل اینکه گفته شود در جاده و خیابان از سمت راست حرکت کنید، با وجود اینکه غرض نظم و عدم تصادف در صورت حرکت از سمت چپ هم برآورده می شود. پس خصوصیت سمت راست قراردادی محض است. خلاصه بحثهای گذشته اینکه بنظر می رسد برای تفصی از اشکال اریک فروم که چرا خداوند این همه قیود برای انسانها قرار داده است، در ادیان یکه تاز و پر شریعت؛ راه حلی وجود ندارد الا اینکه آثار و نتایج اعمال را در آخرت تکوینی بدانیم.

از میان متفکران اخیر اسلامی، مرحوم علامه طباطبائی ره در تفسیر المیزان^{۱۲۰} گویا هر دو دسته آثار را قبول می کنند و می فرمایند در قیامت هم آثار قراردادی بر اعمال مترتب می شود و هم آثار تکوینی، بلکه نفس عمل را می یابیم. چون اعمال انسان دو چهره دارد:

۱- چهره ملکی و ناسوتی که در این عالم دیده می شود.

۲- چهره ملکوتی و لاهوتی که در آخرت ظاهر می شود.

استاد جوادی آملی هم در کتاب پیرامون مبدأ و معد، مقاله دهم، ابتدا آثار اعمال را تکوینی می دانند و بعد می فرمایند که ما نفس عمل را می بینیم.

حق در مقام هر چه باشد، بهر حال پیشفرض تقسیم اریک فروم قراردادی بودن آثار و نتایج اعمال است. این مطالب مربوط بود به قسمت دو کلام اریک فروم و اما قسمت اول کلام در ادامه بحث می شود.

۱۲۰- ر.ک. به المیزان جلد ۳ صفحه ۱۴۹ و جلد ۶ ص ۳۷۴ و ۶۷۵ و ...

بحث ما راجع به رای اریک فروم در مورد گرایش بشر به دین بود.

نقد سخنان فروم درباره ی دین

و اما قسمت اول کلام وی که محل اصلی بحث است. فروم گفت: منشأ گرایش به دین این است که دین به انسانها دید مشترک و کانون سرسپردگی مشترک می دهد و چون هر اجتماعی محتاج به این دو امر است، لذا دین در خدمت نیازهای جامعه است. در مورد قسمت اول نکاتی بنظر می رسد.

مطلب اول: نقد سخنان وی درباره ی دید مشترک و کانون سرسپردگی دادن دین

نکته اول اینکه نظیر اشکالی که بر فروید وارد کردیم سابقاً بر فروم هم وارد است. اگر ادیان می خواهند دید مشترک و کانون سرسپردگی مشترک درست کنند، باید همان وضع موجود جامعه را حفظ می کردند و منسجم تر می کردند؛ نه اینکه حتی مشترکات موجود در جامعه را هم خراب کنند. پیامبران که اول متدیان بود اند همیشه بر علیه وضع جامعه و آراء و آداب و رسوم آن می شوریده اند.

نکته دوم: اریک فروم قضیه را در وسط رها کرده است و به جواب نهایی نرسیده است. رمز اینکه دین دید مشترک و کانون سرسپردگی مشترک به جامعه می دهد چیست؟ رمز بدیل ناپذیر بودن دین چیست؟^{۱۲۱}

چرا کار دین را یک نظام سیاسی یا اخلاقی یا ادبی نمی کند؟ چرا یک فیلسوف و عالم این کار را نمی کنند؟ اگر در این مطلب غور و بررسی شود، ویژگیهای دین معلوم می شود و رمز این هنر دین مکشوف می گردد.

۱۲۱ - بدیل ناپذیری دین مطلبی است که کسانی مثل فروید و اریک فروم و یونگ معترفند.

مطلب دوم:

نقد اشکالات وی به دین فارغ از منشا آن

مطلب بعد : اریک فروم در آخر نظریه خویش مطلبی را از فروید نقل می کند و آن را قبول می کند.^{۱۲۲}

فروید بعد از بیانات مختلف که در باب منشأ دین دارد می گوید حالا که منشأ دین امر بدی است آیا خود دین هم بد است یا خوب ؟ مگر بد بودن منشأ به ناشی هم سرایت می کند ؟ آیا ملازم با یکدیگر هستند ؟ او می گوید علاوه بر منشأ بد، خود دین هم یک امر بد است. و بخاطر سه عیب عمده من دین را بد می دانم. اشکالات فروید و فروم خصوصاً اشکال دوم و سوم قابل ملاحظه اند.

اشکالات دین از نظر فروم و فروید

اشکال اول : دین یک سری لوازم و تبعات بدنبال دارد که قابل پذیرش نیستند. اولاً به اسم دین در طول تاریخ چه بسیار کسانی که بر مردم حکومت کردند و به اسم ظل الله چه ظلمهایی که بر مردم کردند.

ثانیاً بعد از پذیرش دین طبقه ای بعنوان عالمان دینی و روحانیون بر مردم حکم می رانند و توفیق فرهنگی پیدا می کنند. بعلاوه صدقه و وجوهات از مردم می گیرند و به آنها فشار اقتصادی می آورند.

ثالثاً چه جنگهای بسیاری که بدنبال پیدایش ادیان بوجود آمده اند. متدنیان به ادیان و مذاهب مختلف به نام خدا و قربه الی الله به جنگ طرف مقابل می روند. جنگهای مذهبی خیلی وسیعتر و عمیقتر از جنگهای قومی و ملی هستند، چون براساس عقیده و توجیه مذهبی هستند. جنگهای صلیبی ۴۰۰ سال بین مسیحیان و مسلمانان ادامه داشته است و همچنین جنگهای شیعه و سنی در طول تاریخ اسلام. فروید می گوید چون این لوازم قابل پذیرش نیست لذا خود دین هم بد و غیر قابل پذیرش است.

نقد اشکالات

نهایت سخن وی این است که از دین سوء استفاده های زیادی شده است، اما این مطلب موجب نمی شود که از دین صرفنظر کنیم. بقول یکی از غربیان، بنابراین باید از پول هم صرفنظر کنیم، چون بیشترین سوء استفاده ها از پول می

۱۲۲ - رجوع کنید به کتاب «آینده یک پندار» از فروید ترجمه هاشم رضی.

شود، مثل گرانفروشی، کم فروشی، رشوه، ربا، و ... آیا شما حاضر می شوید که دست از پول بردارید. برای صرف نظر از این گونه پدیده ها، دو کار ممکن است انجام دهیم :

الف- شیئی دیگری بجای آن اختیار کنیم که قابل سوء استفاده نیست و همان خواص را هم داراست.

ب- اثبات کنیم که اصولاً احتیاجی به این پدیده نداریم.

اشکال اول را قبل از فروید هم کسانی گفته بودند. این اشکال چندان مهم نیست.

سوال : ممکن است کسی بگوید، مصالح و فواید دین در قیاس با مفسد و مضار دین کمتر است، لذا پیروی از دین به نفع انسانها نیست.

جواب : اگر طرف اشکال ما فروید نبود شاید این ادعا جا داشت، اما فروید و فروم قبول ندارند که مفسد دین بر منافع او می چربد.

اشکال دوم : در هر دینی یک منبع فوق سوال «Authority» وجود دارد که سخن او را بی چون و چرا باید پذیرفت، به نام خدا یا شارع یا ... اگر این منبع گفت «الف ب است» کسی حق ندارد بگوید به چه دلیل این سخن را می گویی ؟ و چرا الف ب است ؟^{۱۲۳}

عیب این معنا این است که کم راه باز می شود برای پذیرفتن بی چون و چرای اقوال دیگران و تفکر نقدی^{۱۲۴} در انسانها ضعیف می شود و بتدریج افول می کند. خصوصاً با توجه به اینکه منبع فوق سوال مربوط است به مهمترین امور حیات انسان. وقتی انسان در این امور پرس و جو نکند، در امر دیگر زندگی که جزئی تر هستند بطریق اولی پرس و جو نمی کند.^{۱۲۵} بدین ترتیب رفته رفته استدلال و منطق به فراموشی سپرده می شود. و انسان بدون فکر و منطق

۱۲۳ - آیه کریمه «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» انبیاء / ۲۳

۱۲۴ - فرق نقد و انتقاد اینکه در نقد نقاط ضعف و قوت هر دو می آید ولی در انتقاد نقاط ضعف فقط بیان می شود.

۱۲۵ - مثل اینکه من از شما پرسیم چرا روی این صندلی نشسته اید؟ بگویید شانس. پرسیم مگر صندلی را شانس

انتخاب می کنی ؟ گویی من کتاب هم شانس می خرم. پرسیم مگر کتاب خریدن هم شانس است ؟ بگویی من

خانه هم شانس می خرم. زن هم شانس می گیرم و ... !!!

فقط صورت انسان را دارد. شاهد مطلب اینکه در طول تاریخ کسانی بنام عالم دینی خود را سخنگوی خداوند دانسته اند و مخالفت با ایشان را مخالفت با خدا قلمداد کرده اند.

ادامه ی سخن در نقد اشکالات فروم

نقد دومین اشکال پذیرش دین بود از نظر فروید و فروم.

سخن دربارهٔ دومین اشکال پذیرش دین بود از نظر فروید و فروم.

جواب اشکال دوم: تعبدی که فروید اشاره می کند آنچنان هم بی چون و چرا و مطلق العنان نیست. توضیح اینکه: کسی که می گوید، «خدا موجودی است که سخن او را بی چون و چرا باید پذیرفت.» قبل از این قضیه باید قبول داشته باشد که «خدا وجود دارد.» این هلیه بسیطه و کان تامه چگونه ثابت می شود؟ ما باید اول بوسیلهٔ مبدئی بنام عقل وجود او را کشف و ثابت کنیم تا بعد نوبت به قضیه بالا برسد.

حجیت ذاتی عقل

عقل خودش منبعی است فوق سوال و متر آن این است که حجیت و اعتبار عقل ذاتی است. چرا که قضیه «استدلال عقلی کاشف از واقع است و حجت می باشد.» قابل استدلال نیست. چون ما میزانی غیر از عقل در این مسأله نداریم و عقل هم اگر بخواهد بر این مطلب استدلال کند، اعتبار این استدلال خودش اول کلام است.

و بعبارت دیگر استدلال عقلی بر حجیت استدلالات عقلی دور و محال است. چون تا استدلال عقلی تمام و معتبر نباشد، قضیه «استدلال عقلی کاشف از واقع است و حجت می باشد.» قابل استدلال نیست. چون ما میزانی غیر از عقل در این مسأله نداریم و عقل هم اگر بخواهد بر این مطلب استدلال کند، اعتبار این استدلال خودش اول کلام است.

و بعبارت دیگر استدلال عقلی بر حجیت استدلالات عقلی دور و محال است، چون تا استدلال عقلی تمام و معتبر نباشد، قضیه «استدلال عقلی کاشف از واقع و حجت است.» ثابت نمی شود. و تا این قضیه درست نباشد، استدلال عقلی ما تمام و متعبر نمی شود. پس اعتبار استدلال عقلی توقف دارد بر حجیت و اعتبار استدلال عقلی. و الموقوف هو الموقوف علیه.

نقد سخن دکارت در حجیت ذاتی عقل

رنه دکارت فیلسوف معروف فرانسوی می گوید : قضیه «استدلال عقلی حجیت دارد.» دلیل دارد و آن اینکه عقل نیرویی است خدادادی و چون خدا عالم و قادر و خیر خواه علی الاطلاق است، لذا محال است که نیروی خدا دادی واقع نما نباشد. اگر عقل مرتب به خطا برود، انسانها به خطا و جهل مبتلا می شوند و این خیر انسانها نیست. مثل اینکه من ساعتی به شما هدیه کنم که همیشه زمان را اشتباه نشان می دهد و شما را به خطا می اندازد. در این صورت ممکن نیست که من حسن نیت داشته باشم و خیر خواه شما باشم.

لکن این استدلال کلامی دکارت عقیم است. چون قضایای «خدا وجود دارد» و «خدا قادر علی الاطلاق است» و «او عالم علی الاطلاق است» و «او خیر خواه مطلق است» همگی محتاج به اثبات و استدلال عقلی است. تا این قضایا بوسیله عقل ثابت نشود، استدلال دکارت بر حجیت تمام نمی شود.

پس جواب فروید این شد که منبع فوق سوال اولین ما عقل است. و اگر تعبد به یک موجود موجب می شود که تفکر نقدی ضعیف شده و از این برود، پس در مورد تعبد نسبت به عقل هم باید این سخن را بگویید و این تعبد اختصاص به متدینین ندارد. خلاصه اشکال نقض می شود به عقل. و فرقی بین دو مورد نیست.

سوال : اگر تعبد به عقل داشته باشیم تعبد به خودمان داریم نه به دیگری و فارق عقل و خدا این است.

جواب : اگر فارق این باشد چرا شما از میان قوای درونی فقط عقل را معیار و حاکم قرار می دهید ؟ چرا تابع قوه خیال خودتان نمی شوید ؟ یا قوه غضب و یا شهوت ؟

پس معیار امر دیگری است که همان حجیت ذاتی و اعتبار بالفرات است.

مطلب بعد اینکه ما در مورد قضایای «عقل حجت است» و «خدا وجود دارد» و همچنین «خدا موجودی است که باید سخنش را پذیرفت» نسبت به خدا متعبد نیستیم. بعلاوه، در رتبه بعد مدعیان نیابت از خدا بسیارند. اما سخن کدامیک را باید پذیرفت ؟ نبی و متنبی را چگونه تمیز باید داد ؟ در این مورد هم باید سراغ عقل برویم و نمی توانیم به خدا متعبد باشیم. چون ممکن نیست جواب این سوال را از خدا پرسید. برای اینکه واسطه ابلاغ جواب الهی باز شخص مدعی نبوت است. و ما نمی دانیم جواب کدامیک مطابق با واقع است.

مثل اینکه صادق و کاذب بودن شخص مشکوکی را از خود او پرسیم. هر چه او جواب دهد خودش محل اشکال است.

سوال: در واقع و خارجاً متدینین این سیر را طی نمی کنند. کیست که مدعی شود من با استدلال این مراحل را طی کرده ام؟ مثلاً ما همه مسلمان شیعه اثنی عشری هستیم، چون پدر و مادر ما چنین بوده اند، نه از روی دلیل جواب: سخن در این است که این عیب و آفت بر دین وارد نیست و دامن دین پاک است. پس اشکال بر دین نیست بر متدینین است، بعلاوه این اشکال بر غیر متدینین هم وارد است.

شروط پذیرش منابع نقلی

بعد از طی این مراحل می گوئیم که پذیرش سخنان خدا بی چون و چرا نیست بلکه لااقل دو شرط دیگر دارد.

شرط اول

سازگاری درونی «Consistency»

پذیرش سخنان هر قائلی اولین شرطش این است که سازگاری درونی داشته باشد.

علت اینکه ما می گوئیم تورات و انجیل موجود مقبول نیست چیست؟ یکی از علل این است که در درون خود کتاب سازگاری نیست. لذا ما بعلت عدم سازگاری از ظهور اولیه بعضی از آیات قرآن رفع ید می کنیم. نظیر آیات ذیل:

«و جاء ربك و الملك صفا صفا» فجر / ۲۲

«یدالله فوق ایدیهم» فتح / ۱۰

«وجوه بومئذ ناضره. الی ربها ناظره» قیامه / ۲۲ و ۲۳

«الرحمن علی العرش استوی» طه / ۵ و آیات عدیده دیگر

حتی در بعضی موارد بنظر می رسد که یک آیه در درون خودش ناسازگار است.

مثل آیه «و مارمیت اذ رمیت» انفال / ۱۷ یعنی تیر نینداختی وقتی تیر انداختی.

آیا من بالاخره تیر انداخته ام یا نینداخته ام؟ اگر نینداخته «اُذ رمیت» یعنی چه؟ و اگر تیر انداخته ام «مارمیت» یعنی چه؟ لذا ما معنای جمله اولی و دومی را مختلف می کنیم تا سازگاری پیدا شود.

ما ولو قبول داریم که کل ما جاء فی القرآن الکریم حق، اما در تک تک آیات باید ثابت کنیم که ناسازگاری وجود ندارد. پس ما حتی سخن خدا را هم اگر جمع یا رفع نقیضین بدنبال داشته باشد، نمی پذیریم (حکم بدیهی عقلی)

شرط دوم

سازگاری با نیازهای وجودی انسان

چرا ما بعضی از سخنان تورات و انجیل موجود را نمی پذیریم، نظیر اینکه شراب بر امم سابقه حلال بوده است و یا عزوبت امر مقدسی است؟

چون بنظر می آید اینها سخن الهی نباشد. زیرا خداوند نمی تواند امری کند که با نیازهای وجودی ما سازگار نباشد. مثلاً اگر کسی بگوید خداوند فرموده «یا ایها الناس لا تأکلوا قط» شما هیچگاه سخن او را نمی پذیرید. چون می دانید که ممکن نیست انسان غذا نخورد و حال آن که بدن انسان مرتباً نیاز وجودی به آب و غذا دارد.

امروزه از این مطلب بعنوان «ستیز ایدئولوژی با واقعیت» یاد می کنند.

سوال: لازمه سخن شما این است که ما به همه نیازهای وجودی خود واقف باشیم و حال آنکه ممکن است انسان به همه نیازهای وجودی خود آگاه نباشد.

جواب: اولاً اگر ما فرضاً ۱۰۰۰ نیاز وجودی داشته باشیم و فقط به ۱۰ نیاز واقف باشیم، اگر خداوند امر و نهی کند که با همین ۱۰ نیاز مخالف باشد، نمی توانیم او را بپذیریم.

ثانیاً ممکن نیست انسان نیازی داشته باشد و به آن وقوف نداشته باشد، مثل اینکه کسی بگوید صبح تا به حال دستم درد می کند ولی اصلاً متوجه نیستم.

موجوداتی که درک می شوند بر دو قسم هستند:

۱- موجوداتی که موجودیت آنها عین مدرکیت آنهاست، مثل درد و گرسنگی و تشنگی.

۲- موجوداتی که وجود آنها از ادراک آنها منفک است. مثل ادراک اشیائی نظیر در - دیوار - آب - غذا شما نمی توانید بگویید من گرسنه هستم، ولی احساس گرسنگی نمی کنم. چون تا تو احساس گرسنگی و تشنگی نکنی نمی توان گفت تو تشنه هستی و یا گرسنه هستی، با فرض اینکه گرسنگی عبارتست از ادراک گرسنگی.

البته باید توجه داشت که احساس نیاز نکردن نسبت به یک امری فرق دارد با اینکه بدانیم بر آورنده آن نیاز چیست. ممکن است شخصی احساس خلا وجودی و معنوی بکند اما بر آورنده آن را نشناسد.

بعلاوه باید توجه کرد که نیازهای وجودی شامل نیاز عقلانی انسان هم می شود.

نکته آخر در جواب فروید این است که بین قبول رای منبع فوق سوال و رای دیگران ملازمه ای نیست. فلذا اشکال وی مخدوش است. البته آمادگی روانی شخص را نمی شود منکر شد.

۷۱/۱۰/۹

ادامه ی سخن در اشکال های فروید و فروم

کلام درباره سه اشکال فروید و فروم بر پذیرش دین بود. اشکال اول و دوم و جواب آنها گذشت.

اشکال سوم

فروید می گوید پذیرش دین اخلاق را متزلزل می کند، چرا که اگر شما دین را بپذیرید به شما می گویند :

X خوب است چون خدا به او امر کرده است یا چون مأمور به است.

Y بد است چون خدا از او نهی کرده است یا چون منهی عنه است.

بدین ترتیب اگر زمانی ثابت شود که خدایی نیست؛ و یا هست و لکن پیامبری نفرستاده است، و یا فرستاده است ولی اخبار او به ما نرسیده است، در هر صورت اخلاق هم از بین می رود. زیرا وقتی او نباشد، امر و نهی او هم معنا ندارد. فلذا دروغ و تهمت و شرب خمر و زنا و دزدی اشکالی ندارد و قبیح نیست. صداقت و وفای به عهد و امانتداری هم لزومی ندارد و حسن نیست. بنابراین نباید اخلاق را بر پایه ای گذاشت که با فرو ریختن آن، اخلاق هم از بین برود. باید مرز اخلاق را از خدا و دین جدا کنیم تا اینکه چه خدایی باشد و چه نباشد، اخلاق در جامعه محفوظ بماند. نکته ای که باید دانست اینکه بر خلاف آنچه تصور می شود، فروید به مسائل اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی بسیار اهمیت می داد. و از این جهت چنین اشکالی را مطرح کرده است.

تقویت اشکال

در تمام ادیان، اکثریت مردم (و به نظر فروید همه مردم) اگر بفهمند که خدایی وجود ندارد، این تحفظ و تعبدی که نسبت به واجبات و محرمات دارند، دیگر نخواهند داشت. فلذا القائات و شبهات دینی همواره بر انسان اثر عملی می گذارد، ولو از جهت علمی مردود باشد.

تبصره: وقتی در اعتقادات دینی تشکیک می شود، باید دو جهت بحث را از هم تفکیک کرد. مثلاً اگر کسی گفت که معجزه اثبات نبوت نمی کند و یا برهان نظم اثبات وجود خدا نمی کند و یا ... یک بعد اشکال، بعد منطقی و علمی است که باید با منطق به مقابله با او برخاست. بعد دیگر مطلب این است که القای شبهات، اثر روانی بر انسان می گذارد و در مقام عمل کم کم انسانها ضعیف می شوند.

پاسخ از اشکال سوم

پاسخ اول

نکته اول که در برابر فروید باید گفت این است که تصور وی از دین و اخلاق نظیر اشاعره است و این اشکال اگر وارد باشد بر مبنای اشاعره تمام می شود. اما بر مبنای معتزله و امامیه اشکال وارد نیست. بطور خلاصه همه ادیان و همه مذاهب و فرق مختلف این مبنا را قبول ندارند.

توضیح اختلاف اشاعره و معتزله در حسن و قبح اعمال

توضیح: اشاعره در این مقام دو بیان دارند:

اول اینکه می گویند: X خوب است چون مورد امر الهی است و Y بد است، چون مورد نهی الهی است.

و بعبارت دیگر حسن و قبح دائر مدار امر و نهی الهی است.

دوم اینکه می گویند: X خوب است چون خدا آن را انجام می دهد. Y بد است چون خدا آن را انجام نمی دهد.

بعبارت دیگر حسن و قبح دائر مدار ارتکاب و عدم ارتکاب الهی است.

بیان دوم چندان مهم و معروف نیست. و چون خیلی ضعیف است لذا به آن کاری نداریم. در یک جمله باید گفت اگر تلقی دوم درست باشد، بسیاری از اعمال را که ما خوب می دانیم، نباید خوب بدانیم مثل نماز و روزه و حج و سایر اعمالی که در مورد خداوند معنا ندارد.

در قبال اشاعره معتزله می گویند: X مورد امر الهی است چون خوب است و Y مورد نهی الهی است چون بد است.

و بعبارت دیگر اوامر و نواهی دایر مدار حسن و قبح اشیاء است.

پس علی ای حال خدا به کارهای خوب امر می کند و از کارهای بد نهی می کند و لکن توجیه دو گروه فرق می کند. اشاعره می گویند مأمور به بودن علت خوب بودن است و معتزله می گویند معلول است. اشاعره می گویند منهی عنه بودن علت بد بودن است و معتزله می گویند معلول است.

این مسأله^{۱۲۶} اولین بار در یکی از کتابهای افلاطون بنام اوئیفرون مطرح شده است. افلاطون از قول استادش سقراط نقل می کند که سقراط از مخاطب خود پرسید: یک کار چون خوب است، مورد امر الهی است و یا چون مورد امر الهی است خوب است؟ و هکذا کار بد؟

نتیجه کلام اینکه اشاعره می گویند صرف نظر از وجود خدا و ارسال رسل و ابلاغ کتب آسمانی ما نمی توانیم کارهای خوب و بد را تشخیص دهیم و معرفی کنیم. و لکن معتزله می گویند بدون این امور هم ما قادر به درک حسن و قبح اشیا هستیم. لذا بعقیده اشاعره حسن و قبح اشیاء الهی و شرعی است و بعقیده معتزله حسن و قبح ذاتی و عقلی است.

مقام اثبات و ثبوت در اختلاف بیان شده

قید الهی در مقابل ذاتی است و ناظر به مقام ثبوت است. الهی $\neq$ ذاتی

و قید شرعی در قبال عقلی است و ناظر به مقام اثبات است. شرعی $\neq$ عقلی

بیان مطلب: یک مرتبه سخن از لم ثبوت است و اینکه علت ایجاد پدیده چیست و دفعه دوم سخن از لم اثبات است و اینکه علت فهمیدن ما چیست.

مثلاً در مورد قضیه «حسن و حسین قهر هستند.» یک دفعه می پرسیم چرا قهر هستند؟ یعنی علت قهر آن دو چیست؟ جواب داده می شود که چون بر سر ارث و مال نزاع کرده اند.

و یک مرتبه می پرسیم چرا قهر هستند؟ یعنی چطور متوجه شدی که با هم قهر کرده اند؟ جواب داده می شود که چون به هم بی اعتنایی کردند و سلام نکردند.

پس نزاع به سرارث علت است برای قهر کردن حسن و حسین و قهر کردن حسن و حسین علت است برای بی‌اعتنایی و سلام نکردن. پس با اندکی تسامح می‌توان گفت آنچه در جواب لم ثبوت می‌گوییم علت پدیده است و آنچه در جواب لم اثبات می‌گوییم معلول پدیده است و هیچکدام از جوابها جای یکدیگر نمی‌نشینند. در مسأله ما یک مرتبه می‌پرسیم علت بد و خوب بودن یک شیئی چیست؟ اشعری می‌گوید علت آن الهی است و معتزلی می‌گوید ذاتی است. و یک مرتبه دیگر سوال می‌کنیم که شما از کجا فهمیدید که فلان شیئی خوب است یا بد؟ اشعری می‌گوید شرعی است و معتزلی می‌گوید عقلی است.

البته قول اشاعره قطعاً باطل است و قول معتزله هم محل بحث است و لکن فعلاً به آن بحث کاری نداریم. ضمناً خوب است بدانی که در کلام مسیحیت نظیر قول اشاعره را به تابعین قدیس توما آکوئینی نسبت می‌دهند و نظیر قول معتزله را به پیروان قدیس آگوستین نسبت می‌دهند.

پس اشکال سوم فروید فقط بر یک مبنا می‌تواند مطرح شود.

پاسخ دوم

نکته دوم در جواب فروید: بر فرضی که مبنا را بپذیریم و اشکال شما بر ما وارد شود، عین همین اشکال بر شما و مبنای شما وارد می‌شود. چون یا حسن و قبح اشیاء بدیهی است که در این تقدیر نزاعی نیست؛ و یا نظری است که در آن صورت اگر مقدمات و مبنای نظریه شما در حسن و قبح اشیاء روزی و روزگاری مخدوش شود، بنای شما هم فرو می‌ریزد. پس شما هم باید بنای خود را در اخلاق طوری قرار دهید که با بودن و نبودن مبنا سالم بماند و این محال است. اگر مطللی مبنای نظریه‌ای باشد به معنی واقعی مبنا، دیگر ممکن نیست که بنا و نظریه بدون آن مبنا هم صحیح و استوار بماند.

پاسخ سوم

نکته سوم در قبال فروید مبتنی بر مقدماتی است مربوط به فلسفه اخلاق که محتاج به تفصیل است. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که باید ملاحظه کرد که مفاهیم ارزشی و حسن و قبح را ما از کجا بدست می‌آوریم. ما وقتی به اشیاء خارجی نگاه می‌کنیم مفاهیمی از قبیل رنگ، بو، اندازه و شکل خاص را بدست می‌آوریم اما خوبی و بدی از

مفاهیمی نیستند که از اشیاء خارجی به تنهایی بدست آیند. ما از فروید می پرسیم که از کجا به حسن و قبح می رسید ؟ با صرف نظر کردن به دروغ و راست، از کجا می گوئید که راستی خوب است یا دروغ بد است ؟

۷۱/۱۰/۲۰

«نظریه یونگ در باب دین»

کارل گوستاو یونگ روانشناس آلمانی الاصل آمریکایی در باب دین نظریه دیگری دارد. نظر وی کما بیش شبیه نظر فروید و فروم است، اما تفاوت‌هایی هم با یکدیگر دارند.

ایشان دو نظر در مورد ادیان دارند که ابتدا آن را بیان می‌کنیم و بعد می‌پردازیم به فایده ای که وی در پذیرش ادیان قائل است.

مطلب اول

یونگ می‌گوید همه ادیان نسبت به یکدیگر مساوی هستند و همه بطور یکسان غرض خود را تأمین می‌کنند. و هیچ دینی بر هیچ دین دیگری مزیت ندارد، لذا مقایسه بین ادیان صحیح نیست.

بعضی از متفکران دیگر بر خلاف یونگ، بعضی از ادیان را نسبت به بعضی دیگر ارجح می‌دانند. مثلاً فروم ادیان انسانگرا را نسبت به ادیان یکه تاز ارجح می‌داند.

مطلب دوم

یونگ می‌گوید: گزاره های دینی صدق ندارند. قضایایی نظیر «خدا وجود دارد»، «خدا واحد است»، «شر عدمی است»، «خیر بر شر غالب است» و سایر گزاره های دینی هیچ مطابقی در واقع ندارند.

وی بعد از ذکر این دو مطلب می‌گوید: در عین حال ادیان بسیار سودمند هستند.

دفاع یونگ از سودمندی ادیان

توضیح اینکه به دین از دو دید می‌توان نظر کرد:

۱- دید رئالیسم یا واقع گرایانه «Realism» یعنی اینکه گزاره های دینی صادق هستند یا کاذب.

۲- دید پراگماتیسم یا عمل گروانه «Pragmatism» یعنی صرفنظر از صدق و کذب قضایا، آیا اگر کسی این گزاره ها را باور کند، اثر مثبت دارد یا منفی.

کسی نباید گمان کند که اگر در قسمت اول جواب منفی بود، در قسمت دوم هم جواب منفی خواهد بود؛ بلکه ممکن است که قضیه ای مطابق با واقع نباشد، در عین حال اثر مثبت در زندگی داشته باشد.

مثلا توجه کنید به کتاب کلیله و دمنه نصراله منشی یا انوار سهیلی یا گلستان و بوستان سعدی و یا بهارستان جامی و سایر کتبی که در مواعظ و اندرز و حکایات اخلاقی است.

گزاره هایی که در کلیله و دمنه است از اول تا آخر از جهت منطقی غیر مطابق با واقع است: بحث و گفتگوی شغالی با شغال دیگر، قصه فلان موش با فلان کبوتر و ... اما در عین حال اگر بچه من و شما باور کند آنچه را که در کتاب آمده است، در زندگی او اثر مثبت خواهد گذاشت. راستگو خواهد شد؛ از حرص و طمع بر کنار می ماند و ... پس این داستانها با اینکه کاذب هستند ولی آثار مثبت بدنبال دارند. و هیچکس صاحب کلیله و دمنه یا گلستان و بوستان را متهم و محکوم به جعل اکاذیب نمی کند.

بسیاری از فیلسوفان دین هم در مورد گزاره های دینی چنین نظری دارند. مثل یونگ و یا بریث ویت^{۱۲۷} متفکر آمریکایی که در باب دین می گوید: دین داستان بلند انسان ساز است.

پس حکم دین به لحاظ نظری منفی است ولی به لحاظ عملی مثبت است.

آثار تربیتی دین از نظر یونگ

حال آیا آثار مثبت تربیتی و عملی دین کدام است؟ یونگ می گوید: دین سه اثر بزرگ تربیتی دارد.

^{۱۲۷}- R.B. Braith waite

۱- تعادل بین غرایز «balance»

انسان غیر متدین همواره در معرض این است که یکی از غرایز خود را بر سایر غرایز غالب کند. اما انسانهای متدین می توانند به کمک دین بین خواسته ها و غرایز خود تعادل برقرار کنند.

۲- ترجیح بین امیال.

ادیان و مذاهب بین خواسته های انسان نظام طولی برقرار می کنند و حیرت انسان را می زدایند. کیرکگور عارف دانمارکی^{۱۲۸} می گوید: هر انسانی به لحاظ روحی و معنوی ممکن است در سه مرحله باشد:

الف- مرحله علم الجمالی یا زیبایی شناسی «Aesthetic»

ب- مرحله اخلاقی «Moral»

ج- مرحله دینی «Religious»

ما فعلاً کاری به تحقیق و بررسی نظریه وی نداریم و فقط مرحله اول را کمی توضیح می دهیم. وی می گوید مرحله علم الجمالی وقتی است که انسان همه خواسته های مادی را خواهان است. مقل خوراک پوشاک، مسکن، قدرت، محبوبیت، شهرت، علم، قدرت و ... جمع بین همه خواسته ها ممکن نیست چرا که دنیا دار تراحم است. قدرت طلبی حکمی می کند، محبوبیت طلبی حکم دیگری؛ علم طلبی حکمی و ثروت طلبی حکم آخری. لذا انسان دچار پریشانی می شود. نظیر زنبور عسل که مدام روی گلی می نشیند و هنوز رسیده و نرسیده به سراغ گل دیگری می رود و قس علیهذا.

در همین باب متفکری بنام استانیسلاولم مثال دیگری می زند. او می گوید سابقاً که تلویزیونها یک کانال بیشتر نداشت، انسان به همان کانال و برنامه نگاه می کرد و متمتع می شد. اما الان که بعضی کشورها حدود ۴۰ کانال تلویزیونی دارند یا کمتر، انسان بر خلاف آنچه که تصور می شود، بهره کمتری می برد. هنوز یک کانال را ندیده سراغ کانال دیگری می رود و بعد کانال جدید و به همین ترتیب. نهایت انسان از هیچ یک از برنامه ها استفاده کافی

^{۱۲۸} - سورن اوبرکیر کگارد Soren Abot Kierkegaard (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م)

نمی کند. او می گوید تکنولوژی هر چه پیشرفت می کند، تمتع انسان کمتر می شود و محرومیت انسانها بیشتر می شود.

کیرکگور می گوید حاصل این مرحله این است که انسان از هیچ نعمت مادی بهره تام و تمام نمی برد. این حالت کم کم موجب قلق و اضطراب می شود. برای رفع این حالت دو راه تصور می شود:

اول اینکه از میان همه نعمت ها یکی را برگزیند و به سراغ او برود. و همواره سر بر یک آستان بساید.

دوم اینکه بین این خواسته ها نظام طولی برقرار کند. و در هنگام تعارض الف را بر ب و ب را بر ج و.. ترجیح دهد. دین و مذهب به انسان امکان این ترجیح را می دهد.

فرق اثر اول و دوم این است که در تعادل ما می خواهیم همه خواسته های انسانی برآورده شوند. اما در ترجیح می خواهیم در حین برآوردن غرایز، دچار تعارض و حیرت نشویم.

۳- وحدت شخصیت «Integration of Personality»

بعد از تعدیل و ترجیح انسان دارای وحدت شخصیت می شود. و همه موضع گیریهای انسان در مقام اندیشه و خلق و خو و کردار و گفتار با هم می خوانند. از دید روانشناختی بعضی انسانها در صحنه های زندگی مواضع ناسازگاری دارند که به این افراد، پریشان می گویند. اما بنظر یونگ انسان متدین وحدت شخصیت دارد.

یکی دیگر از کلمات یونگ این است که می گوید هر دینی مجموعه ای است از اسطوره ها Myths و مناسک rituals. البته تعریف دقیق این دو کلمه در نظر وی معلوم نیست. این بود رای یونگ در باب دین بطور فشرده.^{۱۲۹} سخنان یونگ ابهاماتی دارد. ما در اینجا سه نکته را در قبال ایشان ذکر می کنیم.

^{۱۲۹} - رجوع کنید به روانشناسی و دین نوشته کارل گوستاو یونگ Carl Gustav Jung ترجمه نژاد روحانی

اشکال اول

اینکه «مدعیات دینی صدق ندارند.» چه دلیلی دارد؟ کما اینکه متدینان برای صدق و مطابقت با واقع باید دلیل اقامه کنند، شما هم نسبت به عدم مطابقت با واقع باید دلیل بیاورید. بله، ما قبول داریم که مطابقت و عدم مطابقت با واقع بعضی گزاره های دینی را با راههای عادی معرفت نمی توان بدست آورد. توضیح و بررسی بیشتر این مطلب در بحث آینده به تفصیل خواهد آمد. انشا الله.

اشکال دوم

اینکه شما گفتید کتابی مثل کلیله و دمنه با اینکه همه گزاره هایش کاذب است ولی آثار مثبت عملی دارد، صحیح نیست. اثر مثبت تربیتی تصور نمی شود الا اینکه آن گزاره ها ریشه در واقعیت داشته باشد. داستانهای کلیله و دمنه دروغ است یعنی اینکه دعوای گربه و موش و اصلاح خرگوش دروغ است. یا منازعه بین شیر و گرگ و الاغ. اما اینکه انسانهای دروغگو روزی از کذب خود ضرر خواهند دید. این جمله هم اگر دروغ باشد، اثر مثبت نخواهند داشت. همچنین باید گفت گزاره های دینی هم لاجرم واقعیتی دارد که آثار مثبت در زندگی انسانها می گذارد.^{۱۳۰}

اشکال سوم

ما مدعای شما را قبول داریم اما چه دلیلی دارید که این سه اثر فقط از راه دین بدست می آید؟ شاید کسی دیگر هم ادعا کند که انسان بدون دین و مذهب هم تواند تعدیل و ترجیح و وحدت شخصیت را بدست آورد. بعد از بیان انظار فروید و دورکیم و فروم و یونگ، یک نکته مهم و مشترک را باید توجه کرد. و آن اینکه اینها می گویند گزاره های دینی قابل اثبات نیست فلذا درصدد برآمده اند که انگیزه های روانی و اجتماعی این مطالب را بدست آورند. اما دلیل این پیش فرض چیست؟!

^{۱۳۰} - اثر و پیام تربیتی یک داستان، معلول آن داستان نیست که وقتی داستان رفت، معلول هم از بین برود. چرا که می

بینیم داستانهای مختلف گاهی دارای پیام واحد هستند.

اگر شیئی وجود داشته باش که هر کس خواست او را ببیند ما بتوانیم به او نشان دهیم، در این صورت نباید دنبال انگیزه قائل شدن به وجود آن شیئی باشیم. بلکه اگر اثبات پذیر نبود، آن وقت دنبال انگیزه های روانی آن می رویم.

اما آیا واقعاً اصول و اعتقادات دینی را نمی توان اثبات عقلانی کرد؟

تا اینجا سخن ما در باب منشأ و ماهیت دین پایان یافت. و از جلسه آینده می پردازیم به بحث دوم از مباحث فلسفه دین، یعنی بحث اثبات وجود خدا.

والسلام علیکم