

سلسله جزوات درسگفتاری

تأثیر دیر. بر منتشر آدمار

استاد مصطفی ملکیار

سال تدریس: ۷۱-۱۳۷۰

جلسه اول.....	۸
ضرورت بررسی تأثیر دین بر منش انسان.....	۸
تقسیم‌بندی پدیده‌ها.....	۸
تفاوت اکتشافات با اختراعات.....	۸
فرق میان اختراعات و اکتشافات به لحاظ روان‌شناختی.....	۹
دین از مخترعات انسان است.....	۹
چه نیازهایی سبب شده تا دین به وجود خویش، ادامه بدهد؟.....	۹
تأثیر دین در زندگی انسان.....	۱۰
انواع تأثیرات دین در زندگی انسان.....	۱۰
اولین تقسیم‌بندی نیازها.....	۱۰
دومین تقسیم‌بندی نیازها.....	۱۱
تقسیم‌بندی دوگانه از نیازها.....	۱۲
ترس از مرگ.....	۱۳
دیدگاه مالینوفسکی در باب مرگ.....	۱۴
تنهایی.....	۱۴
علت گرایش مردم به دین از دیدگاه اریک فروم.....	۱۴
تقسیم نیازها به فردی و اجتماعی.....	۱۵
علت ترس از مرگ.....	۱۵
علت اول ترس از مرگ: جاودانگی دوستی انسان.....	۱۶
علت دوم ترس از مرگ: ناآگاهی از اتفاقات پس از مرگ.....	۱۶
چه افرادی از مرگ می‌ترسند؟.....	۱۶
آیا دین می‌تواند ترس از مرگ را ریشه‌کن کند؟.....	۱۷
پاسخ مالینوفسکی.....	۱۷

دیانت پیشگی ملازم با فرو ریختن ترس از مرگ نیست	۱۸
دین از جهتی، ترس از مرگ را بیشتر می کند	۱۸
نتیجۀ بحث	۱۹
تقسیم بندی دین از نظر برگسون	۲۰
جلسۀ دوم	۲۱
آیا دین واقعاً ترس از مرگ را در ما کم می کند یا به کل از میان می برد؟	۲۱
طرح دو نوع دیدگاه در مواجهه با هر مجموعه فکری	۲۱
رویکرد مطابقت با واقع	۲۱
رویکرد پراگماتیستی	۲۱
صحبت از صدق و کذب نیست؛ بلکه صحبت از صلاح و فساد است	۲۲
میان صحت و سقم و صلاح و فساد، هیچ گونه ملازمه ای برقرار نیست	۲۳
پنج راه ادیان برای کاستن ترس از مرگ	۲۳
۱. مرگ به معنای نابودی نیست	۲۳
۲. ظلم، به زندگی این جهانی تعلق دارد	۲۴
۳. با ایجاد دغدغه های بزرگ در دین، اهمیت مرگ کمتر می شود	۳۱
جلسۀ سوم	۳۴
راه کاستن ترس از مرگ	۳۴
ترسیم نقاط ضعف و نقاط قوت انسان، از طریق ادیان	۳۴
آیا می توان گفت علم و قدرت از یک سنخند و یکی هستند؟	۳۴
دسترس ناپذیر بودن علم مطلق	۳۷
دسترس ناپذیر بودن قدرت مطلق	۳۷
دسترس ناپذیر بودن عصمت مطلق	۳۸
دسترس ناپذیر بودن محبوبیت مطلق	۳۸
تعیین آرمان و ارزش برای انسان از طرف دین	۳۹
دگرگونی در منش	۳۹
تقرب به خدا	۳۹

- معنای اتصال و تقرب چیست؟ ۴۰
- اتصال و تقرب به خدا، مکانی نیست ۴۰
- تشبه به خدا ۴۰
- از چه راههایی می‌توان به خدا شبیه شد؟ ۴۰
- تقسیم صفات به اخلاقی و متافیزیکی ۴۱
- تشبه از راه عمل، به مقتضای اوامر و نواهی الهی حاصل می‌شود ۴۱
- رابطه انسان با خدا، رابطه ارباب و نوکر نیست. رابطه عاشق و معشوق است ۴۲
- جلسه چهارم ۴۳
- مرگ بیرون رفتن از کل عالم هستی نیست ۴۳
- ارائه برخی آرمان‌ها و ارزش‌ها توسط دین ۴۳
- اتصال و تقرب به خدا، مکانی نیست ۴۴
- تشبه به خدا ۴۴
- اقسام ارتباط با خدا ۴۴
- چه زمانی عشق ما به خدا حاصل می‌آید؟ ۴۴
- ارتباط انسان با خدا، باید براساس مهر باشد ۴۵
- خدای ادیان، عادل است ۴۵
- ذکر تمثیلی در خصوص عدالت ۴۶
- فراموش نکردن سرمایه اولیه ۴۶
- انسان‌ها در خلقتشان متفاوت از یکدیگرند ۴۷
- استکمال آدمی، فقط در سایه افعال اختیارش حاصل می‌شود ۴۸
- خوبی و بدی مطلقاً فراموش‌شدنی نیست ۴۸
- مظهر سوم عدالت الهی ۴۹
- هر کس باید بار خودش را بر دوش بگیرد ۴۹
- ترسیدن از خدای عادل به چه معناست؟ ۴۹
- ترسیدن از موجود عادل، یعنی ترسیدن از عمل خود ۵۰
- مگر عمل ما ترس دارد و آیا انسان باید از عمل خودش بترسد؟ ۵۰

- هیبت، به وحشت از موجود ترسناک ربطی ندارد ۵۱
- فقط علما هستند که از خدا خشیت دارند ۵۱
- از کجا دریابیم ارتباط ما با خدا، براساس ترس است یا براساس مهر؟ ۵۲
- ارائه سه علامت یا نشانه ۵۲
- علامت اول ۵۲
- علامت دوم ۵۳
- علامت سوم ۵۳
- چون خدا به نظرشان بزرگ می شود، دیگران به نظرشان کوچک می آیند ۵۴
- جلسه پنجم ۵۶
۳. رضایت از کاری که انجام می دهیم، ترس از مرگ را کاهش می دهد ۵۶
- تمایز زندگی آرمانی از زندگی بالفعل و ارتباطش با مرگ اندیشی ۵۶
- چرا انسان ها رنج می برند؟ ۵۷
- چرا رنج انسان ها نامساوی است؟ ۵۸
- اهمیت نحوه مواجهه ما با رنج ها ۵۹
- جلسه ششم ۶۰
- چرا انسان ها، رنج می برند؟ ۶۰
- معنایافتگی رنج ۶۰
- موقعی که در پی رنج، شادی بیشتری هست ۶۱
- وضع قواعد برای خود ۶۲
- خصوصیات قواعد اخلاقی وضع شده ۶۲
- معنا نزد راسل ۶۳
- ساحت های سه گانه نزد کیر که گور ۶۴
۱. مرحله علم الجمالی ۶۴
۳. مرحله اخلاقی ۶۴
۳. مرحله دینی ۶۵
- متدین عاشق خداست ۶۵

٦٦	تناقض در دین مطرح می‌شد
٦٦	قصه ابراهیم و قربای پسر
٦٦	خدا متناسب قدرت عشق، به کمک عاشق می‌آید
٦٨	جلسه هفتم
٦٨	تأثیر گزاره‌های دینی بر منش انسان
٦٨	اختلاف و کشمکش عامل رنج‌زایی است
٦٨	وظیفه دین در مواجهه با رنج‌ها
٦٩	این دو کار چگونه صورت می‌گیرد؟
٦٩	رقابت بر سر امور دنیوی، عامل کشمکش
٧٠	ارزش‌های اخلاقی و دینی، شریک‌پذیرند
٧٠	برتری طلبی انسان‌ها
٧١	یاسپرس: رابطه رنج و گناه
٧٤	رنج تنهایی
٧٤	١. تنهایی بر اثر عدم درک دیگران
٧٥	٢. تنهایی به علت اینکه کسی نمی‌تواند مشکل فرد را برطرف کند
٧٦	٣. تنهایی به علت دوست داشته نشدن از طرف دیگران
٧٦	خودبینی روانی
٧٧	برطرف شدن رنج تنهایی در ادیان
٧٩	جلسه هشتم
٧٩	رویکرد ما به دین، پراگماتیستی است
٧٩	رویکردهای موجودات در مواجهه با جهان
٧٩	علت روی آوردن ما به دین
٧٩	ملاک میزان تدین در افراد
٨٠	فهم تاریخ دین، ملاک مناسبی برای تشخیص تدین در افراد نیست
٨١	عامل اصلی رفتاری‌ها در دین، نگاه رئالیستی داشتن است
٨١	این نیازهای معنوی، نیازهای معنوی این جهانی است، نه نیازهای معنوی آن جهانی

ضرورت بررسی تأثیر دین بر منش انسان

بحث این ترم تأثیر دین، بر منش آدمی است. ابتدائاً مقدمه‌ای در این باب، عرض می‌کنم که اساساً چرا به این بحث نیازمندیم. اولین نکته در مقام مقدمه، این است که در این تقسیم‌بندی، می‌توان تمامی پدیده‌ها را به دو قسم عمده، تقسیم کرد:

تقسیم‌بندی پدیده‌ها

۱. پدیده‌هایی که وجود و عدمشان، به نیازمندی یا بی‌نیازی ما از آنها، بستگی ندارد.

۲. پدیده‌هایی که وجود و عدمشان، کاملاً به نیازمند بودن یا بی‌نیاز بودن ما از آنها، بستگی دارد.

آب را در نظر بگیرید، آب پدیده‌ای است که اگر ما انسان‌ها، به آن نیازمند باشیم، وجود خواهد داشت و اگر به آن نیاز نداشته باشیم، باز هم وجود خواهد داشت. وجودش مستقل از نیاز یا بی‌نیازی ما به آن است. فرق آن وقتی که به آن نیاز داریم و نداریم، در وجود یا عدم نیست؛ بلکه فرقی در اقبال و رویکرد یا عدم اقبال و رویکرد ما به آن است. اگر به آن نیازمند باشیم، آب موجود است و درعین حال مورد اقبال ماست و اگر به آن نیاز نداشته باشیم، باز موجود است؛ ولی دیگر مورد اقبال ما نیست؛ بلکه مورد ادبار ماست.

آب را با خط مقایسه کنید: خط نیز یکی از پدیده‌های جهان هستی است؛ ولی با آب فرق دارد. خط، پدیده‌ای است که اگر به آن نیاز داشته باشیم، وجود خواهد داشت و اگر نیاز نداشته باشیم، اصلاً وجود نخواهد داشت. نه اینکه روزگاری تاریخ به مرحله‌ای برسد که دیگر در آن مرحله، به خط نیاز نداشته باشیم، آن وقت خط وجود خواهد داشت، صرفاً به آن اقبال نمی‌کنیم، این گونه نیست که دیگر در آن مرحله، خطی وجود نخواهد داشت؛ یعنی خط از میان خواهد رفت. وجود خط، بسته به نیاز ما به اوست و حتماً عدمش نیز درگرو بی‌نیازی ما از اوست. به همین ترتیب سنگ متفاوت با دولت و حکومت است. سنگ نیز مثل آب است؛ ولی حکومت امری است که اگر بشر به آن نیاز داشته باشد، وجود خواهد داشت و اگر روزی انسان از آن بی‌نیاز شد، دیگر حکومت وجود نخواهد داشت.

تفاوت اکتشافات با اختراعات

تمامی اختراعات، از مقوله دوم هستند و این همان نکته است که می‌گویند اختراع، زائیده احتیاج است؛ تا انسان به چیزی احتیاج نداشته باشد، آن را اختراع نمی‌کند. از این نظر اختراعات با کشفیات فرق می‌کنند. ممکن است دانشمندی، روزی چیزی را کشف کند؛ درحالی که به آن مسئله، احساس نیاز نمی‌کرده است؛ اما ممکن نیست روزی دانشمندی چیزی را اختراع کند که بشر تا آن روز، احساس نیاز بدان نمی‌کرده است.

کشفیات اموری هستند که در عالم، وجود داشته‌اند؛ اما ما از آنها خبر نداشته‌ایم. اینکه ادیسون برق را کشف کرد، معنایش این است که در عالم طبیعت، قبل از پیدایش ادیسون، برق وجود داشته است؛ ولی بشر از وجود برق بی‌خبر بوده است. به لحاظ وجودشناختی، فرق میان

کشفیات و اختراعات این است که کشفیات قبل از کشف، وجود داشته‌اند؛ ولی بشر از وجودش بی‌خبر بوده است؛ ولی اختراعات اموری هستند که قبل از اینکه بشر آنها را اختراع کند، اصلاً وجود نداشته‌اند.

فرق میان اختراعات و اکتشافات به لحاظ روان‌شناختی

از لحاظ روان‌شناختی، فرق میان مکشوفات و مخترعات، این است که کشفیات می‌توانند اموری باشند که بشر اصلاً به آنها احساس نیاز نمی‌کرده؛ اما اختراعات مطلقاً این‌گونه نیستند. امکان ندارد مخترعات اموری باشند که بشر به آنها احساس نیاز نکرده است. علت این‌که شخص مخترع چیزی را به وجود می‌آورد، این است که حتماً در نبودنش، احساس محرومیتی می‌کرده است که خواسته آن چیزی را که بشر از نبودش رنج می‌برد، بود کند. از این نظر خط، زبان، دولت و حکومت، یکی از مخترعات بشر هستند و چون این‌گونه‌اند، همه‌وقت مورد نیازند و اگر روزی مورد نیاز نبوندند، دیگر وجود نخواهند داشت. امروزه دیگر درشکه نداریم؛ چراکه به آن نیاز نداریم، درشکه نیز نیت مخترع بود و تا وقتی وجود داشت که بشر بدان نیاز داشت. مخترعات زائیده نیاز ما هستند و اگر نیاز نباشد، آنها نیز نخواهند بود.

دین از مخترعات انسان است

دین نیز از مخترعات انسان است. منظور از مخترع بودن دین، جعلی بودن آن نیست؛ بلکه بدین معناست که مثل خط و زبان می‌ماند، تا بشر به دین، احساس نیاز نکند، دین به وجود نمی‌آید یا اگر هم به وجود آمد، زمانی که به آن احساس نیاز نکند، از بین خواهد رفت. البته این‌که دین از مقوله مخترعات است، هیچ وهنی برای دین به حساب نمی‌آید. اگر مخترع بودن زبان، برای زبان وهن باشد؛ پس مخترع بودن دین نیز برای دین، باید وهن به حساب آید. آن نیست و به تبع این هم نیست.

لذا تا هر مرحله، از مراحل تاریخ که دین وجود دارد، بفهمید که هنوز بشر به دین، احتیاج دارد. همان‌طور درباره خط، تا وقتی در جهان هست، باید یقین کنید بشر، به خط احتیاج دارد و از غیر از خط، آن احتیاج، برآورده‌شدنی نیست. تا وقتی هم که دین وجود دارد، بدانید نیازی هست که آن نیاز هنوز هم از دین برآورده می‌شود. یعنی اولاً نیازی هست که دین آن را برمی‌آورد و ثانیاً هیچ پدیده دیگری آن نیاز را مثل دین برآورده نمی‌کند. وگرنه دلیل نداشت دین وجود پیدا بکند و به وجود خود ادامه بدهد.

چه نیازهایی سبب شده تا دین به وجود خویش، ادامه بدهد؟

هنوز که هنوز است دین در جهان وجود دارد. اگر پدیده‌ای به نام دین – دین را به‌طور کلی می‌گوییم – هنوز وجود دارد، جستجو می‌کنیم که معلوم می‌شود هنوز در بشر نیازی هست که آن نیاز را بشر، از طریق دین برآورده می‌کند. چه نیازهایی هنوز در ما هست و سبب شده تا دین به وجود خودش، استمرار دهد؟

تأثیر دین در زندگی انسان

تا الان گفتیم نیازهایی که خاستگاه دین هستند، کدامند؟ یعنی نیازهایی که منشاء دینند و سبب می‌شوند، دین همچنان به وجود و بقاء خود، ادامه دهد، کدام است؟ همین سخن را با عبارت دیگری عرض می‌کنم و آن اینکه دین چه تأثیری در زندگی ما می‌نهد؟ کجای زندگی ما لنگی می‌کند که آن لنگی را با دین مرتفع می‌کنیم؟ اگر زندگی بشر، بدون دین هیچ نقصی نداشت، چرا بشر دست از دین بر نمی‌دارد؟ مسلماً در زندگی بشر – لاقلاً از دید خود بشر – زندگی‌اش نقصی دارد که دست از دین بر نمی‌دارد؛ وگرنه معنا ندارد زندگی بشر، بدون دین همچنان که امروزه می‌گذرد، بگذرد؛ ولی در عین حال به دین، پایبند بماند. اگر چیزی مورد دلبستگی انسان است، حتماً نیازی را از این طریق برآورده می‌کند که اگر آن موجود نباشد، آن نیازش برآورده نشده، باقی می‌ماند.

انواع تأثیرات دین در زندگی انسان

دین چه تأثیری در زندگی بشر دارد که به‌خاطر آن تأثیر، از دین دست بر نمی‌داریم؟ برای جواب دادن به این سؤال، باید چند نوع تقسیم مطرح شود. اولاً اگر قرار شد تأثیر دین را در زندگی بشر بینیم، طبیعی است بگوییم، تأثیرات باید دو قسم باشد:

۱. تأثیرات فردی^۱

۲. تأثیرات اجتماعی^۲

حال ممکن است فردی قائل باشد، دین فقط تأثیرات فردی دارد و دیگری قائل باشد دین فقط تأثیرات اجتماعی دارد و از طرفی فردی به هر دو نوع تأثیر، قائل باشد.

اولین تقسیم‌بندی نیازها

برای اینکه این تأثیرات فردی و اجتماعی تعیین بشوند، تقسیم‌بندی‌ای که در میان فیلسوفان دین معمول است، فرض می‌گیریم. فیلسوفان دین می‌گویند برای اینکه بتوانیم دانه‌دانه روی این تأثیرات مرزی و اجتماعی انگشت بگذاریم، تأثیرات را بر دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۱- نیازهای عمومی^۳

۲- نیازهای خصوصی^۴

نیازهای عمومی، مراد نیازهایی است که هیچ بشری از آنها خالی نیست. هیچ بشری با اینکه بشر است، نمی‌تواند بگوید این نیازها را ندارد. به این نیازها، نیازهای عام یا همگانی نیز می‌گویند. هر انسانی از آن‌رو که انسان است، از چنین نیازهایی برخوردار است.

۱. Individual

۲- Social

۳- universal . General

۴- Private

یک سلسله نیازهای دیگری نیز وجود دارد که این نیازها متغیر است؛ یعنی در یک انسان هست و ممکن است در انسان دیگری نباشد، در بین گروهی از انسان‌ها باشد در گروهی دیگر نباشد. در انسان‌های یک قرن باشد و در انسان‌های قرن دیگر نباشد؛ بالاخره همه انسان‌ها آن را ندارند. این‌ها نیازهای نااثبات هستند.

دومین تقسیم‌بندی نیازها

از منظر دیگری نیز نیازها را تقسیم‌بندی کرده‌اند:

۱. نیازهای بهنجار^۱

۲. نیازهای نابهنجار^۲

نیازهای بهنجار، نیازهایی است که انسانی که دارای شخصیتی بهنجار و سالم هم هست، باز هم آن نیازها را در خودش احساس می‌کند؛ ولی نیازهای نابهنجار، نیازهایی است که به آن انسان‌هایی که نوعی نابهنجاری در شخصیتشان هست، اختصاص دارد؛ چرا که نوعی عدم سلامت در شخصیت آنان وجود دارد. وقتی می‌گوییم نیازی نرمال هست که آن نیاز را یک انسانی که از لحاظ روانی و عاطفی هیچ‌گونه نابسامانی ندارد، آن نیاز را در خودش احساس می‌کند. نیازهای نابهنجار را اشخاصی در خود احساس می‌کنند و یک نوع نقص روانی، خلقی و عاطفی در آنها هست و اگر سالم بودند، این‌گونه نیازها در آن‌ها تکون پیدا نمی‌کرد.

نکته‌ای در اینجا وجود دارد و آن این است که تفکیک بین نیازهای بهنجار و نابهنجار، کار بسیار دشواری است. اینکه انسان بهنجار و انسان نابهنجار در مقام تعیین، چه تفاوتی با یکدیگر دارند، کار بسیار دشواری است. بهنجار و نابهنجار تعاریف دقیقی دارند؛ اما ملاک شخصیت‌های دقیقی ندارند. از لحاظ تعریف^۳ خیلی فرقی بین مشخص است؛ ولی در تعیین مصداق برای آنها که گفته شود X شخصیت بهنجاری دارد و Y نابهنجار است، با تعریف، نمی‌توان تعیین مصداق کرد؛ بلکه علاوه بر تعریف، به ملاک تشخیص، نیاز است و این مسئله دشواری است.

چنین نیست که اگر از مفهومی تعریف دقیقی داشتیم، حتماً بتوانیم مصداق آن معرف را تشخیص بدهیم. برای تعریف، شأنی قائلیم و برای تشخیص مصداق، به ملاک تشخیص نیاز داریم.^۴

۱- normal

۲- Abnormal

۳- Defenition

۴. اگر بگوییم تعریف شیرازی چیست؟ در جواب می‌گویید: شیرازی فردی است که در شیراز متولد شده است، یا اینکه شیرازی کسی است که پدر و مادرش در شیراز متولد

شده‌اند. اینکه شیرازی کسی است که در شیراز متولد شده، خیلی تعریف دقیقی است و در آن هیچ ابهامی ندارید. بعد آیا می‌توانید این تعریف را به‌دست بگیرید و بگویید

کدامیک از دانشجویان این کلاس شیرازی‌اند یا نیستند؟ چطور می‌توانید؟ صرف تعریف فرد، معرف را با نمی‌شناساند برای اینکه فرد معرف - به تعبیر منطق‌یون مصداق

معرف را تشخیص دهیم، تعریف کارسازی ندارد ملاک تشخیص می‌خواهیم و ملاک تشخیص به ما می‌گوید مصداق کدام است.

نکته دوم این است که اگر بنابر این باشد که بگوییم نیازهای بهنجار و نابهنجار، این دو نیاز از مقوله نیازهای عمومی هستند، یا از دسته نیازهای خصوصی؟ به تعبیر دیگری با توجه به صحبت‌هایی که تا الان عرض کردم، کدام یک از این دو تقسیم‌بندی که در ادامه می‌آید، درست است؟

تقسیم‌بندی دوگانه از نیازها

۱. نیازها: نیازهای عمومی - نیازهای خصوصی

از منظر دیگری، این نیازها به دو دسته تقسیم می‌شوند: نیازهای بهنجار - نیازهای نابهنجار

۲. نیازها: نیازهای عمومی - نیازهای متغیر - نیازهای بهنجار - نیازهای نابهنجار

شاکله تقسیم، کدام یک از این دو باید باشد؟ کدام تقسیم‌بندی است که آن سخن را با توجه به تعاریفی که از عمومی و متغیر و بهنجار و نابهنجار عرض کردم، تصویر می‌کند؟

طبق تقسیم‌بندی اولیه، نتیجه آن، این گونه می‌شود:

۱. نیازهای عمومی بهنجار

۲. نیازهای عمومی نابهنجار

۳. نیازهای متغیر بهنجار

۴. نیازهای متغیر نابهنجار

این تقسیم‌بندی می‌گوید: چهار قسم، نیاز داریم؛ چون وقتی می‌گویند نیازها عمومی و متغیرند و بعد همین مقسمی که تقسیم می‌شد به عمومی و متغیر، همین مقسم، به بهنجار و نابهنجار، تقسیم می‌شود و معنایش این است که در 2×2 به چهار قسم نیاز پیدا می‌کنیم.

طبق تقسیم‌بندی دوم، نیاز عمومی را گفته‌ایم؛ ولی بهنجار و نابهنجار را فقط در متغیرها گفته‌ایم:

۱. نیازهای عمومی

۲. نیازهای متغیر بهنجار

۳. نیاز متغیر نابهنجار

طبق این تقسیم‌بندی، به سه قسم، بیشتر نیاز نداریم.

اگر بخواهیم دوری کنیم، باید بگوییم در هنگام تعریف از نیازهای بهنجار، بیان می‌شد که این نیازهای را اشخاص سالم یا بهنجار دارند و نیازهای نابهنجار را شخصیت‌های ناسالم دارند. وقتی گفته شد این نیازها را شخصیت‌های بهنجار یا نابهنجار دارند، هیچ‌یک از جمله نیازهای عمومی که تمامی انسان‌ها داشته باشند، نیست. بنابراین، این تقسیم‌بندی درستی نمی‌تواند باشد. نیازهای بهنجار را شخصیت‌های نابهنجار ندارند و نیازهای نابهنجار را شخصیت‌های بهنجار ندارند و اگر این‌طور است این دسته نیاز، از آن نیازهای عمومی که تمام انسان‌ها، بلااستثنا داشته باشند، نیست و چون نیست، باید مقسم نیازهای بهنجار و نابهنجار را نیازهای متغیر قرار بدهیم. نیازهای متغیر، یعنی نیازهایی

که در بعضی هستند و در بعضی نیستند، دو گونه‌اند: یک دسته آنهایی که در شخصیت‌های بهنجار هستند و طبعاً در شخصیت‌های نابهنجار نیست و دسته دیگر آنهایی که در شخصیت‌های نابهنجار هستند و طبعاً در شخصیت‌های بهنجار نیست. اقتضای آن گونه سخن گفتن این است.

درعین حال بعضی از فیلسوفان دین گفته‌اند، همان تقسیم‌بندی اولی، درست است، عمومی بهنجار و عمومی نابهنجار داریم. متغیر بهنجار و متغیر نابهنجار نیز داریم. بااینکه با نظر دقیقی و به نظر بنده با سخن دقیقی که از قول آنها عرض کردم، به نظر می‌آید این سخن، سخن درستی نباشد. ما سه نوع نیاز بیشتر نباید بگوییم.

بااین همه چون در فلسفه دین این تقسیم‌بندی گفته می‌شود، مثال‌هایی نیز براساس این تقسیم‌بندی عرض می‌کنیم.

ترس از مرگ

مثالی که زده‌اند، برای آن نیازی که هم عمومی و هم بهنجار است، «ترس از مرگ» است. یعنی ترسی که عام است. در تمام انسان‌ها، بلااستثناء ترس از مرگ، وجود دارد.

ذکر یک نکته را لازم می‌دانم و آن اینکه ممکن است بگویید اینکه در تمامی انسان‌ها، ترس از مرگ، وجود دارد، این صادق نیست؛ برای

مثال حضرت علی بن ابیطالب (ع) می‌فرمود: «وَاللَّهِ لَا بَنُ أَيْ طَائِفٍ آتَسُّ بِالْمَوْتِ مِنَ الْبَطْلِ بِتَدْنِي أَمَّهُ»

چگونه می‌توان گفت چنین شخصی از مرگ می‌ترسد؟

یا بسیاری از عرفا که اظهار می‌کردند از مرگ نمی‌هراسند؛ بلکه می‌گفتند، مرگ معشوق ماست. چگونه ترس از مرگ، یک نیاز عمومی است که در همه انسان‌ها وجود دارد؟ فیلسوف دینی در جواب می‌گوید: این نیاز را نیاز افرادی می‌دانم که هنوز وارد قلمروی دین نشده‌اند. انسان‌ها عموماً این نیاز را دارند، بعد برای آنکه این نیاز را برآورده کنند، وارد قلمروی دین می‌شوند. معنایش این است که وقتی وارد قلمروی دین می‌شوند یا این نیاز به‌طور کلی در آنها ریشه‌کن می‌شود یا درنهایت در آنها، تخفیف می‌یابد.

بنابراین از نظر یک فیلسوف دین، حضرت علی بن ابیطالب (ع) یا فلان عارف را نباید به رخشان کشید، به‌خاطر اینکه او می‌گوید اینکه به رخ من می‌کشید، اثبات مدعای من است، اگر همه انسان‌ها دین نداشتند، بلااستثناء از مرگ می‌ترسیدند و اتفاقاً برای اینکه از مرگ نترسند، به دین رو می‌کنند.

نمونه‌هایی که گفتیم برای سخن فیلسوف دین، نقضی نیست. فیلسوف دین می‌گوید، اگر انسان خودش باشد و خودش بخواهد به خودش وانهاده شود، از مرگ می‌ترسد و برای اینکه از مرگ نترسد، به دین رو می‌آورد و معنایش این است که وقتی به دین رو می‌کند، ترسش تخفیف می‌یابد یا به‌طورکل از بین می‌رود.

دیدگاه مالینوفسکی^۱ در باب مرگ

یکی از این متفکرانی که معتقد است ترس از مرگ، تنها علت رویکرد مردم به دین است، متفکری به نام «مالینوفسکی» (متفکر معروف اروپای شرقی) است.

ترس از مرگ را برای یکی از نیازهای عمومی بهنجار مثال می‌زنند؛ البته نمی‌خواهم بگویم تنها نیاز عمومی بهنجار، ترس از مرگ است؛ بلکه یکی از مثال‌ها برای نیازهای عمومی بهنجار، به حساب می‌آید.

تنهایی

مثالی که برای آن می‌آورند، یعنی نیازی که بهنجار است؛ ولی عمومی نیست (متغیر است)، مثال تنهایی است؛ یعنی آن انسان‌هایی که احساس تنهایی می‌کنند، فکر نکنید نابهنجارند؛ بلکه دارای شخصیت‌های کاملاً سالمند؛ ولی احساس تنهایی می‌کنند، درعین حال نیاز متغیر است در بعضی‌ها هست و در برخی دیگر نیست.

علت گرایش مردم به دین از دیدگاه اریک فروم

«اریک فروم» متفکری است که معتقد بود، علت وحید گرایش مردم به دین، احساس تنهایی است، چون احساس تنهایی می‌کنند، به دین می‌گرایند.

برای نیازی که عمومی و درعین حال نابهنجار است، سرکوب غرایض را مثال زده‌اند که قول «فروید» است. فروید می‌گفت هر انسانی احساس می‌کند بسیاری از خواسته‌هایش مجال ظهور و بروز پیدا نمی‌کند و سرکوب می‌شود و این سرکوبی خواسته‌ها، سبب می‌شود انسان به دین، روی آورد.

مثال برای آنکه متغیر باشد؛ ولی نابهنجار باشد، بیماری‌های عصبی است. می‌گویند بسیاری افراد به این علت به دین روی آورده‌اند که بیماری‌های عصبی‌شان را درمان کنند. کشمکش‌ها، تعارض‌های عصبی‌شان را بهبود بخشند. برای اینکه این کشمکش‌های روانی حاصل نشود و به یک آرامشی برسند، از این نظر به دین رویکرد دارند. «بویزن»^۲ علت عمده گرایش به دین را این می‌داند. این‌ها مثال‌هایی بود که برای هر مثالش، شخص شاخصی که فقط روی آن مورد، پافشاری می‌کند، گفته شد.

در اول جلسه، عرض کردم می‌خواهیم تأثیر دین بر منش آدمی را بیان کنیم. اگر این جور باشد، پس معلوم می‌شود از تأثیرات دوگانه‌ای تأثیرات فردی و اجتماعی که در دین می‌گفتیم، می‌خواهیم به تأثیرات فردی بپردازیم. در شخص انسان، دین چه تأثیراتی می‌نهد که آن تأثیرات سبب شده تا انسان، دست از دین بردارد؟

۱. برانیسلاو مالینوفسکی (Bronisław Malinowski) (۱۸۸۴ - ۱۹۴۲)

علت اینکه مجدداً به فردی و اجتماعی برگشتم برای این است که آن تقسیم‌بندی - بهنجار و نابهنجار و عمومی و متغیر - من‌حیث‌المجموع خیلی مورد قبول نیست و با آن تقسیم‌بندی چندان موافق نیستم. در اواخر ترم قبل در یکی از درس‌ها تقسیم‌بندی‌ای کردم بدین صورت:

تقسیم نیازها به فردی و اجتماعی

۱. نیازهای فردی

۱,۱. نیازهایی که انسان از آن‌رو که انسان است، دارد. نیازهای عمومی

۱,۲. نیازهایی که انسان از آن‌رو که انسان خاصی است دارد. نیازهای خصوصی

۲. اجتماعی

تمام این سخنان را باینکه به نظرم می‌آید عیب و ایرادی درشان هست، نقل کردم، چراکه در کتاب‌های فلسفه دین، این تقسیم‌بندی را در ابتدای این بحث قرار می‌دهند و من هم برای آشنایی بیشتر عرض کردم، وگرنه هیچ‌کدامش خیلی نباید مورد اعتنا باشد و اشکالاتی بر آنها وجود دارد.

در ادامه به یک‌یک این نیازها می‌پردازیم، اولین نیازی که باید بدان پرداخت، بحث «ترس از مرگ» است. درواقع ما به گریز از «ترس از مرگ»، نیاز داریم.

چرا از مرگ می‌ترسیم؟ اینکه از مرگ می‌ترسیم، آیا این خودش فی‌حدنفسه و مستقل نوعی ترس است یا نه؛ بلکه ناشی از امر دیگری است؟ وقتی روح خود را می‌کاوید، می‌رسید به اینکه از مرگ می‌ترسید، اگر این کاوش را ادامه دهید، آیا به این نتیجه می‌رسید که این ترس از مرگ، در لایه عمیق‌تری فرزند امر دیگری است یا نه فرزند چیز دیگری نیست، بلکه آخر کار است؟ به تعبیر دیگری آیا ترس از مرگ، اصیل است یا نسبت به چیز اصیل دیگری، فرعی محسوب می‌شود؟

مثالی می‌زنم: ما به خوردن، احساس نیاز می‌کنیم. آیا احساس نیاز به خوردن، زائیده نیاز دیگری است یا پشت آن، نیاز دیگری نهفته نیست؛ بلکه خودش نیاز مستقلی است؟ وقتی انسان، غذا می‌خورد، برای این است که غریزه خوراک خودش را ارضا کند یا برای این است که غریزه خوراک خودش را ارضا کند تا از طریق ارضای غریزه خوراکش، نیز غریزه عمیق‌تری را ارضا کرده باشد؟ زمانی که فردی می‌گوید انسانی که احساس نیاز به خوردن می‌کند، این خودش چیزی نیست که زائیده غریزه دیگری باشد و خود امر مستقلی است و برای ارضای غریزه، خوارک می‌خورد، ممکن است فرد دیگری بگوید ارضای غریزه خوراک برای این است که غریزه ریشه‌دارتر دیگری می‌خواهد ارضا شود و آن مادر غریزه خوراک شده است.

علت ترس از مرگ

حال ترس از مرگ چگونه است؟ بعضی از متفکران می‌گویند ترس از مرگ، ترسی درونی است و ناشی از مسئله دیگری نیست، یک چیز مستقل است. همان‌طور که به خوردن آشامیدن، خوابیدن و غیره، احساس نیاز می‌کنیم، همان‌گونه هم احساس نیاز می‌کنیم به اینکه از

مرگ بترسیم. بعضی از متفکران دیگر می‌گویند در پشت احساس ترس از مرگ، چیز دیگری نهفته است. به نظر می‌آید که این رأی درستی است.

علت اول ترس از مرگ: جاودانگی دوستی انسان

به نظر می‌آید ترس از مرگ، معلول علت دیگری است و آن علت دیگر، جاودانگی دوستی است و این همان نیاز عمیق است. چون جاودانگی دوست، هستیم و گمان می‌کنیم مرگ یعنی ناجاودانگی، آن وقت از مرگ می‌ترسیم. این درست مثل این است که چرا انسان از گرگ می‌ترسد؟ نه اینکه از گرگ ترسیدن، غریزه‌ای در انسان باشد که گرگ‌هراسی به عنوان یکی از غرایز انسان قلمداد شود؛ بلکه آن چیزی که نیاز انسان است، حفظ سلامت است و چون احساس می‌کند وجود گرگ می‌خواهد به سلامت او لطمه بزند، سلامت را دوست می‌دارد و وجود گرگ، مانع سلامتی اوست، لذا از گرگ گریز می‌کند و احساس نیاز می‌کند که به هر طریق ممکن، از دست گرگ فرار کند. ترس از مرگ، مثل ترس از گرگ است که خودش چیز اصیلی نیست، آنی که اصیل است جاودانگی دوستی است.

لذا اولین علت ترس از مرگ، جاودانگی دوستی است، جاودانگی دوستی با مرگ، معارضه پیدا می‌کند، لذا انسان از مرگ می‌ترسد.

علت دوم ترس از مرگ: ناآگاهی از اتفاقات پس از مرگ

ترس دومی نیز از مرگ وجود دارد. ما که اعتقاد داریم با مرگ، نیست و نابود نمی‌شویم، اگر علت ترس از مرگ، فقط جاودانگی دوستی بود، دیگر از مرگ نمی‌ترسیدیم؛ چون جاودانگی دوستی در ما هست، از طرف دیگر علی‌الفرض به این قائلیم که مرگ نقطه ختام زندگی نیست و بعد از مرگ نیز وجود ما استمرار پیدا می‌کند، لذا جاودانگی تأمین شد؛ ولی هنوز از مرگ می‌ترسیم؟ پس معلوم می‌شود که یک علت دومی نیز می‌تواند ترس از مرگ را بزاید و آن اینکه فقط جاودانگی دوست نیست؛ بلکه می‌گوییم با این کارهایی که کرده‌ام بعد از مرگم، بر من چه خواهد گذشت؟!

اینکه گفته‌اند گناه نکنید تا ترس از مرگ، از شما بریزد، این همین قسمت را تأمین می‌کند. وقتی انسان گناه نمی‌کند، به نظرش می‌آید خطا نکرده است و اگر خطا نکرده از عواقب کارها نمی‌ترسد.

افرادی که معصیت نمی‌کنند، درست است ترس از مرگ در آنها کم می‌شود؛ اما آن قسمت از ترس از مرگ در آنها کم می‌شود که به عدالت کارهایشان مربوط است یا تخفیف پیدا می‌کند یا به‌طور کلی از بین می‌رود.

چه افرادی از مرگ می‌ترسند؟

دو دسته افراد، از مرگ می‌ترسند:

۱. افرادی که مرگ را نیستی و نابودی صرف تلقی می‌کنند؛ زیرا مرگ با جاودانگی دوستی آنها، در تعارض است.
۲. افرادی که باینکه مرگ را نقطه ختام زندگی خود نمی‌دانند؛ اما یقین دارند در زندگی کارهایی کرده‌اند که اگر بنابر این باشد که عواقب آن کارها را تحمل کنند، آن عواقب بسیار نامطلوب است؛ از این نظر از مرگ می‌ترسند.

این دو مطلب، یک پیش فرض دارند و آن اینکه ترس از مرگ، خودش نباید غریزه مستقلی باشد وگرنه اگر غریزه مستقلی باشد، همچنان که کسانی مثل «مالنیوفسکی» معتقدند، در آن صورت دیگر علت نمی خواهد و پشت آن چیز دیگری نیست که این زائیده آنها باشد. مالنیوفسکی در کتابش می گوید: «انسان وحشی (نامتمدن) شدیداً از مرگ می ترسد. چرا؟ احتمالاً بر اثر پاره‌ای از غرایض ریشه دار که در میان انسان و جانوران مشترک است، نمی خواهد مرگ را به منزله پایان بپذیرد، نمی تواند اندیشه وقفه کامل (نابودی کامل) را پذیرا شود.» اگر طبق تلقی ایشان، این گونه باشد که انسان نمی تواند وقفه کامل (نابودی کامل) را بپذیرد، به این علت از مرگ می ترسد، پس در واقع باز ترس از مرگ، ناشی از جاودانگی دوستی است.

حال که از مرگ می ترسد، به خاطر اینکه نمی خواهد وقفه کامل در زندگی اش حادث شود، می گوید: «رو به دین می آورد و دین این مقصود را برایش فراهم می کند و به وجود می آورد. اندیشه روح و وجود روحانی نزدیک و در دسترس او (انسان وحشی) بوده است.» با تجاربی از آن است که تایلور بحث می کند.

بنابراین انسان از مرگ می ترسد و از طرفی هم به وجود روح، قائل است. پس قائل می شود به اینکه روح نمی میرد، علی رغم اینکه بدنش می میرد، پس جاودانه است و مرگ نقطه ختام زندگی و وقفه کامل نیست.

انسان با چنگ زدن به این اندیشه – اندیشه روح و وجود روحانی خودش – به باور راحت بخش استمرار روحانی و زندگی پس از مرگ می رسد. با این همه، دغدغه این را دارد که نکند مرگ، نقطه ختام زندگی من باشد. با این همه این باور، باور به زندگی پس از مرگ در بازی پیچیده و دو لبه بیم و امید که همیشه در رویارویی با مرگ درمی گیرد، بلامنازع نمی ماند. در برابر آوای آرامش بخش امید، در برابر میل شدید به جاودانگی، در برابر صعوبت و تقریباً عدم امکان رویارویی با نابودی خود (که همه این ها می گویند می مانی) در عین حال پیش بینی هایی مؤثر و در جهت مخالف هم هست؛ مثلاً شهادت حواس، تلاشی دهشتناک جسد مردگان، ناپدید شدن محسوس شخصیت (همه این ها القا می کند) به نظر می رسد در تمام مراحل فرهنگ بشری، انسان را با اندیشه نابودی تهدید می کند. اینک در این بازی نیروهای عاطفی، در این بلاتکلیفی زندگی و مرگ نهایی، دین گاهی فرا پیش می نهد و این باور را القا می کند. باور به روح مستقل از بدن و به استمرار زندگی پس از مرگ.

آیا دین می تواند ترس از مرگ را ریشه کن کند؟

یک سخن در این است که آیا واقعاً دین می تواند ترس از مرگ را ریشه کن کند یا نه؟ سخن دوم این است که آیا علت روی آوردن ما به دین، به فرض این هم که دین بتواند ترس از مرگ را ریشه کن کند، همین است؟

پاسخ مالنیوفسکی

«مالنیوفسکی» به هر دو ادعا جواب می دهد. وی معتقد است «دین می تواند ترس از مرگ را یک باره ریشه کن کند و دوم اینکه معتقد است ما که به دین رو کرده ایم، فقط به خاطر همین است که دین می تواند یک همچنین کاری را برای ما انجام دهد. اگر دین این کار را

نمی‌کرد، ما مطلقاً به دین، روی نمی‌آوریم.»^۱

آیا واقعاً دین، ترس از مرگ را در ما از میان می‌برد یا نه؟ به فرض که جواب مثبت است، آیا واقعاً به همین دلیل به دین روی آورده‌ایم یا نه؟

اولاً ترس از مرگ با دین، یک‌سره نابود شدنی نیست، به‌خاطر اینکه دین می‌تواند ترس از مرگ را نابود کند؛ ولی در مراحل فرودین خودش. شخص باید در دیانت‌پیشگی خیلی پیشرفت کرده باشد تا ترس از مرگ در او فرو ریخته باشد. کسی مثل مالتیوفسکی که می‌گوید ترس از مرگ، با دین نابود می‌شود، در مقابل او این‌گونه می‌گوییم که آیا معتقدید به صرف دیانت، ترس انسان از مرگ خود، تمام می‌شود یا فقط یک مرحله متعالی از دیانت‌پیشگی است که ملازم با زائل شدن ترس مرگ است، همه مراحل دیانت‌پیشگی، ترس از مرگ را از بین نمی‌برد. صرف اینکه انسان، متدین به دین خاصی شود، سبب نمی‌شود ترس از مرگ در انسان بمیرد. خیلی ملموس هم هست. به‌ندرت کسی را می‌بینید که متدین نباشد و به‌ندرت کسی را می‌بینید که از مرگ نترسد!

دیانت پیشگی ملازم با فرو ریختن ترس از مرگ نیست

خود این نشان می‌دهد دیانت‌پیشگی ملازم با فرو ریختن ترس از مرگ نیست، چون در اغلب موارد انسان‌ها متدینند؛ اما اتفاقاً اغلب موارد، از مرگ می‌ترسند. دیانت‌پیشگی در افرادی که در مراحل بسیار متعالی آن هستند، می‌تواند ترس از مرگ را از بین ببرد. مراحل فرودین دیانت‌پیشگی، خاصیت چندانی ندارد.

دین از جهتی، ترس از مرگ را بیشتر می‌کند

نکته دوم این است که اتفاقاً دین از یک جهت، ترس از مرگ را بیشتر می‌کند و آن این است که اگر انسان متدین به دین نبود، ثواب و عقاب اخروی در کار نبود. انسان‌هایی که ثواب و عذاب اخروی را قبول ندارند، از یک لحاظ از مرگ، کم‌تر می‌ترسند. حضرت علی‌بن‌ابیطالب (ع) ویژگی‌های شهادت را می‌گویند و بعد در آخر آن می‌فرمایند: «تمام شهادت و اوصافش، دارای آن هول‌های عظیمی که در پیش خواهیم داشت، می‌گوییم». معنایش این است که شخص متدین به‌خاطر آنکه متدین است، ترم‌های جدیدی از مرگ پیدا می‌کند و اگر متدین نبود، این ترم‌های جدید را پیدا نمی‌کرد.

اگر معاد فقط خلود نفسش بود، آن‌وقت متدینان ترس از مرگشان خیلی کم می‌شد؛ اما معاد در ادیان دو بُعد دارد، یک بُعد آن، خود نفس است و بُعد دیگر آن، کیفر و پاداش است و این کیفر و پاداش آن بعدی از معاد است که اتفاقاً متدینان را از مرگ ترسان‌تر می‌کند تا آن کسانی که اصلاً به تدینی قائل نیستند.

به یک نظر درعین حال تدین استعداد دارد برای اینکه ترس از مرگ را کم کند و درعین حال که مراتب متعالی دین، ترس از مرگ را یکسره می‌تواند ریشه‌کن کند؛ ولی خود تدین، ترس‌های جدیدی از مرگ ایجاد می‌کند.

۱. کتاب «علم، دین و واقعیت» از مالتیوفسکی، ص ۴۶ «Science, Religion and Reality»

چون قسمت اول سخن مانیوفسکی نادرست است، به نظر می‌آید قسمت دوم سخنش نیز نادرست باشد. قسمت اول سخن او این بود که ترس از مرگ، در دین زائل می‌شود و ما گوییم خیر و چون جوابمان منفی است در قسمت دوم سخن او هم عیب پیدا می‌کند و آن این است که او می‌گفت علت وحید گرایش بشر به دین؛ ترس از مرگ است. به نظر ما، چون ترس از مرگ یکسره در دین زائل نشد؛ پس هنوز هم نمی‌تواند تنها علت تدین انسان، ترس از مرگ باشد. پس اگر علتی هم در کار هست، علت تامه نیست، بلکه علت ناقصه است.

نتیجه بحث

ماحصل سخن تا اینجا این شد که:

۱. می‌پذیریم ادیان استعداد و آمادگی‌ای در انسان‌ها ایجاد می‌کنند برای اینکه از مرگ، کم‌تر بترسند. این را قبول داریم و خواهیم گفت از چه راه‌هایی این استعدادها را برای انسان‌ها فراهم می‌کنند که از مرگ کم‌تر بهراسند.
 ۲. قبول داریم که در مراحل بسیار متعالی ادیان، انسان‌ها از مرگ نمی‌ترسند؛ ولی این لزومی ندارد که در مراحل پایین‌تر نترسند.
 ۳. در عین حال ادیان اگرچه به یک لحاظ ترس از مرگ را در ما کم می‌کنند؛ اما به یک لحاظ ترس از مرگ را در ما بیشتر می‌کنند. از این لحاظ که می‌گویند مرگ نقطه ختام زندگی نیست؛ البته ترس از مرگ را کم می‌کنند؛ ولی از این لحاظ می‌گویند آن جهان دیگری که بعد از این جهان، در آن به سرخواهی برد، دارمکافات است، دارمحاسبه و کیفر و پاداش است. از این لحاظ ادیان – یا لاقلاً ادیانی که این گونه تلقی‌ای از آخرت دارند، ترس از مرگ را بیشتر می‌کنند.
- از این سه نکته، این نتیجه را می‌خواهیم بگوییم که سخن مانیوفسکی در هر دو قسمت، بی‌اشکال نیست. قسمت اول با توجه به این سه ویژگی درست نیست و قسمت دومش که می‌گفت انسان فقط به خاطر ترس از مرگ، به دین گرایش پیدا می‌کند، درست نیست؛ چراکه اگر فقط و فقط انسان‌ها به دلیل گریز از ترس از مرگ، به دین گرایش پیدا می‌کردند وقتی به دین می‌گراییدند و می‌دیدند همچنان ترس از مرگ در آنها باقی مانده است، دیگر چسبیدن آنها به دین، قابل توجیه نیست. باینکه اکثر متدینان از مرگ می‌ترسند، باینکه زوال ترس از مرگ را در خود ندیده‌اند، هنوز به دیانت‌پیشگی خودشان چسبیده‌اند؛ لذا معلوم می‌شود از روز اول هم فقط به خاطر زوال ترس از مرگشان به دین رو نکرده بودند که اگر این گونه بود، حال که می‌دیدند ترس از مرگ در آنها ناپدید نشد، برمی‌گشتند و این به نظر من نشان می‌دهد که علت رویکرد به دین، یا اصلاً ترس از مرگ نیست یا اگر بخواهیم منصفانه سخن بگوییم لاقلاً ترس از مرگ، علت واحد رویکرد به دین نیست. آیا می‌شود گفت ترس از مرگ، یک علت برای گرایش به دین باشد؛ ولی همچنان که مانیوفسکی می‌گوید علت یگانه نباشد.

۱. س: این ترس دو جنبه دارد: بعضی ترس‌ها، ویران‌کننده است. منفی است؛ یعنی می‌تواند سامان یک زندگی را به هم بریزد؛ اما بعضی ترس‌ها، اتفاقاً سازنده است. آن بُعد ترس از مرگ که ویران‌کننده است؛ یعنی موجب از دست دادن نحوه زندگی است، دین این را می‌زداید و کنار می‌گذارد. عاملی که به آن نیاز داریم، آن نوع ترس از مرگ را ویران می‌کند و از جاودانگی بهره می‌بریم. اما یک نوع ترس از مرگ دیگر را برای ما اثبات می‌کند که اتفاقاً سازنده است، مسئولیت می‌آورد و یک مقدار باعث می‌شود انسان عاقبت‌اندیش شود و از مرز حیوانیت بالاتر بیاید، با این تعبیر باز هم می‌شود گفت این امتیاز و زدودن آن، نقطه منفی کار دین است پس بنابراین به دین از این لحاظ محتاجیم.

هانری برگسن^۱ در کتاب «دو سرچشمه/اخلاق و دین» می‌گوید: «دین بر دو قسم، قابل تقسیم است، دین ایستا^۲ و دین پویا^۳؛ وقتی می‌خواهیم بفهمیم علت گرایش انسان‌ها به دین چیست، باید تفکیک کرد که علت گرایش به دین ایستا چیزی است و علت گرایش به دین پویا چیز دیگر است. همین‌طور نباید گفت علت گرایش انسان به دین چیست؟ باید بدانیم ادیان با یکدیگر متفاوتند. علت گرایش انسان به آنها ادیان ایستا، یک چیزی است و در ادیان پویا چیز دیگری است.

علت گرایش انسان‌ها به دین ایستا، دو عامل است:

۱. خودپسندی

۲. ترس از مرگ

کسی مثل هانری برگسن، گویا به‌نظرش آمده است که نه می‌شود مثل مالتیوفسکی گفت که علت یگانه گرایش به دین، ترسی از مرگ است. از آن طرف هم نمی‌شود گفت اصلاً ترس از مرگ، در گرایش به دین تأثیری ندارد. نه می‌شود عامل وحید و یگانه دانست و نه یکسره از آن فارغ شد. پس ترس از مرگ را گفته که علت گرایش به دین باشد، بی‌مدخلیت نباشد ترس از مرگ؛ اما علت واحد نباشد. یکی از دو علت باشد که علت ناقصه باشد و با علت ناقصه دیگری جمع بشوند و این دو، روی هم رفته، علت گرایش به دین شوند.

در بیان هانری برگسن، دو نکته وجود دارد که اهمیت مطلب را کم می‌کند:

۱. علت گرایش به همه ادیان، این نیست؛ بلکه علت گرایش به دین ایستا است.

۲. تازه در ادیان ایستا هم علت اول را خودپسندی می‌داند و در درجه دوم از اهمیت ترس از مرگ را ذکر می‌کند.

بسط سخن هانری برگسون، بسیار ما را به ضعف سخن مالتیوفسکی، نزدیک‌تر می‌کند.

۱. اگر تصویر کسانی مثل مالتیوفسکی این باشد که فرمودید، پس نباید بگویید که ما برای ترس از مرگ، به دین رو می‌کنیم. باید بگویند برای معنا پیدا کردن به زندگی رو می‌کنیم؛ به‌خاطر اینکه ترس از مرگ، دو قسم شد: ترس از مرگ مخرب و ترس از مرگ سازنده و ترس از مرگ‌های سازنده‌اند که دین به ما می‌دهد و ما به‌خاطر این به دین رو می‌کنیم، پس برای معنا دادن به زندگی، به دین، رو می‌کنیم. اما معنا دادن به زندگی و به‌خاطر این مسئله رو به دین کردن قول مالتیوفسکی نیست که قول بعضی از متفکران دیگر است. که در نیاز چهارم خواهم گفت

۲. ترس از مرگ، ترس از مرگ است، سازنده بودن و مخرب بودنش، در اینکه ترس است، هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند. ترس از مرگ مخرب است و سازنده این مهم نیست، مهم آن است که کسی مثل مالتیوفسکی به ما می‌گوید ما از مرگ می‌ترسیم به دین رو می‌کنیم برای اینکه این دین ترس از مرگ را زایل می‌کند و ما می‌گوییم اتفاقاً ترس از مرگ را در ما زائل نکرد. همان‌طور که غم‌ها دوگونه‌اند: غم سازنده و غم مهلک؛ ولی بالین همه غم، غم است. آن حالتی را که در درون خود بالوجدان می‌یابیم، اسم آن را غم می‌گذارم، در حالت مهلک بودن همت و در حالت سازنده بودن هم هست. این سخن مالتیوفسکی نیست.

۱. هانری برگسن فیلسوف معروف فرانسوی که تمایلات عرفانی نیز داشت و برنده جایزه نوبل بود، کتابش «دو سرچشمه/اخلاق و دین» است که دکتر حسن حبیبی این کتاب را به فارسی ترجمه کرده است.

۲. static

۳. dynamic

آیا دین واقعاً ترس از مرگ را در ما کم می‌کند یا به کل از میان می‌برد؟

سوالی به ذهن برخی آمده و آن این است: اینکه می‌گوییم دین، ترس از مرگ را در ما، از بین می‌برد یا لااقل کم می‌کند؛ حال اگر آن مسائلی که دین می‌گوید، واقعیت نداشته باشد، از طرفی ترس از مرگ هم در ما کم بشود، پس درواقع این فریبی است که دین به ما داده است. اگر دین، یک سلسله گزاره‌هایی به ما تعلیم کرد و این گزاره‌ها، سبب شد وقتی بدان‌ها اعتقاد ورزیدیم، ترس از مرگ در ما کم بشود، آن وقت فهمیدیم که این گزاره‌ها دروغ بود، اینجا دین فقط ما را فریفته است. این چندان هنری نیست که دین بیاید یک سلسله گزاره‌هایی القاء کنند و بعد هر کس این گزاره‌ها را باور کرد، ترسش به این خاطر از مرگ، کم می‌شود. هنری نیست که احتمال این گزاره‌ها دروغ باشند و کار دین تحویل یک سلسله دروغ‌هایی به ما بوده است که ما این دروغ‌ها را باور کنیم و ترس ما، از واقعیتی به نام مرگ، کم شود. این هنری نیست و در هر جای دیگری نیز موضوعیت پیدا می‌کند.

وقتی دین، پدیده شریفی است که یک سلسله گزاره‌هایی به ما یاد بدهد و این گزاره‌ها، اولاً مطابق با واقع باشند، ثانیاً اثر روانی آنها، این باشد که ترس از مرگ را در ما، کم کنند. اگر چنین چیزی در دین سراغ دارید، می‌توان دین را پدیده‌ای شریف، به شمار آورد و گرنه صرف این باشد که دین سلسله گزاره‌هایی به ما القاء کند و این گزاره‌ها، اثر روانی‌شان این باشد که ما از مرگ کم‌تر بترسیم؛ ولی درعین حال، خود این گزاره‌ها، مطابق با واقع نباشند، پس این چه هنری برای دین شد؟!

طرح دو نوع دیدگاه در مواجهه با هر مجموعه فکری

در جواب این اشکال، باید عرض کنیم هر مجموعه فکری را که در نظر بگیرید، خواه یک نظام فکری - فلسفی باشد، خواه یک نظام فکری - کلامی یا نظام فکری - اخلاقی باشد یا یک نظام عرفانی باشد، هر نظامی را که در نظر بگیرید، از دو دیدگاه درخصوص آن می‌توانید سخن بگویید:

رویکرد مطابقت با واقع

۱. در مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌های آن نظام، با واقع، بحث صدق و کذب یا صحت و سقم، پیش می‌آید. در حال حاضر از مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌ها با واقع، صرف‌نظر می‌کنیم؛ به دو دلیل: یکی آنکه از یک راهی احراز کرده‌ایم که گزاره‌هایی که در اختیار داریم، با واقع، مطابقت دارند. دیگر آنکه از جایی احراز نکردیم که با واقع، مطابقت دارند؛ اما می‌بینیم مشغله فکری ما فعلاً این نیست. در این دو حال، مسئله دومی مطرح می‌شود.

رویکرد پراگماتیستی

۲. اثرات فردی و اجتماعی باور به گزاره‌های آن نظام:

اینجا دیگر بحث بر سر صحت و سقم یا صدق و کذب، پیش نمی‌آید. معنایش این است که اگر انسان‌هایی یافت شدند که به این گزاره‌ها، باور کردند و معتقد شدند، این اعتقاد و باور، چه اثرات فردی و اجتماعی در آنها می‌گذارد. این اثرات فردی و اجتماعی چه چیزهای است که متفرع بر این باور می‌شود؟ اگر وارد این بحث شدید، دیگر بحث پراگماتیستی کرده‌اید، یعنی یک رویکرد عملی دارید. رویکرد پراگماتیستی، آن رویکردی است که می‌گوید کار ندارم فرضاً «الف ب استی» که تو می‌گویی راست یا دروغ است؛ ولی کار به این دارم که این «الف ب استی» که می‌گویی، اگر کسی باور کند، چه بر سرش می‌آید؟

صحبت از صدق و کذب نیست؛ بلکه صحبت از صلاح و فساد است

وجه اشتراک تلقی‌های پراگماتیستی، در این است که در هر جا، رویکرد پراگماتیستی داشتید، معنایش این است که می‌خواهید بگویید اصلاً به صحت و سقم گزاره مورد بحث کاری ندارم، تنها التفات من این است که هر کسی آن گزاره را باور کرد، از لحاظ روانی، چه سودی برای او دارد و همین‌طور از لحاظ اجتماعی، چه سود و زیان‌هایی بر او مترتب است؟ اینجا دیگر صحبت از صدق و کذب نیست؛ بلکه صحبت از صلاح و فساد است که آیا باوراندن فلان گزاره، به مصلحت مردم هستند یا نه؟ مفسده‌انگیز است یا نه؟

وقتی در باب ترس از مرگ، Π تا گزاره گفته شد که این Π تا گزاره برای این گفته شده است که ترس از مرگ را در ما کم کند. یک‌وقت بحث از این می‌شود که آیا این گزاره‌ها، مطابق با واقع هستند یا نیستند. مثلاً یکی از گزاره‌ها، این است که مرگ به معنای نابودی نیست.^۱ این یکی از گزاره‌هایی است که دین به ما می‌گوید تا ترس از مرگ، در ما تخفیف پیدا کند.

گزاره‌ای دیگر: «خدا به همه انسان‌ها رحمت می‌آورد». گزاره‌ای دیگر: «در جهان دیگر، نه تنها ظلم نیست؛ بلکه مجازات همه ظلم‌ها تحقق خواهد یافت». هر دوی این‌ها گزاره‌هایی است که در تخفیف ترس از مرگ، در انسان مؤثر است. یک وقت بحث از این است که این گزاره‌ها مطابق با واقع هست یا نه؟ یعنی گزاره «مرگ به معنای نابودی نیست»، حرف راستی است یا حرف دروغی است؟ آیا واقعاً مرگ مساوی با نابودی نیست؟

هریک از این گزاره‌ها را باید در یک بخشی از کلام از آنها بحث و اثبات کرد؛ مثلاً «مرگ مساوی با نابودی نیست»، در بحث وجود و خلود نفس انسانی و «خدا به همه انسان‌ها، رحمت می‌آورد» در بخش صفات و احوال خدا باید بحث شود و گزاره سوم در بخش معاد از آن بحث می‌شود.

ما فعلاً کاری به صدق و کذب این گزاره‌ها نداریم؛ بلکه اگر کسی این گزاره‌ها را بپذیرد، اثرات فردی و اجتماعی پذیرش این گزاره‌ها در انسان چیست؟

۱. فیلسوفان دین غربی می‌گویند این Death=Annihilation ادیان آمده‌اند بگویند که غلط است. مرگ چیزی است و نابودی چیزی دیگری است. مرگ مساوی با

نابودی نیست.

میان صحت و سقم و صلاح و فساد، هیچ‌گونه ملازمه‌ای برقرار نیست

از طرفی میان صحت و سقم و از طرفی دیگر، میان صلاح و فساد، هیچ‌گونه ملازمه‌ای برقرار نیست. یعنی می‌شود قضیه‌ای صحیح باشد؛ ولی به صلاح نباشد و قضیه‌ای می‌تواند سقیم باشد؛ ولی به فساد نبینجامد. هیچ‌گاه نمی‌توانید تلازم یک به یکی بین صحت و صلاح و سقم و فساد، ایجاد کنید. گاهی سخن صادق است؛ ولی اظهار سخن مطابق با واقع یا باوراندن مردم به چنان سخنی، به صلاح نیست و گاهی سخنی مطابق با واقع نیست؛ ولی گفتن آن سخن یا باوراندن آن سخن به مردم، صلاح‌هایی در پی خواهد داشت.^۱ البته حدود این برقرار بودن یا نبودن ملازمه، بسیار دقیق و مشکل است.

نکته دیگر این است که وقتی گفته می‌شود، اثرات فردی و اجتماعی باور به گزاره‌های دینی، باور به گزاره‌های دین اسلام، مرادمان نیست. از این نظر نمی‌آییم گزاره‌های اختصاصاً اسلامی را بررسی کنیم؛ بلکه گزاره‌هایی را که همه ادیان به‌نحو اشتراکی در آن دخیل و سهیم هستند، بیان می‌کنیم و اثرات روانی یا اجتماعی مطلوب آنها را بر کسانی که باورشان کرده‌اند، می‌گوییم. اسکلت اصلی بحث این بود که مرگ و ترس از مرگ، سبب می‌شود انسان‌ها به دین گرایش پیدا کنند و دین می‌تواند این حالت گریز از مرگ را که احساس نیاز بدان می‌کنیم، برای ما فراهم بیاورد. از چه راهی فراهم می‌آورد؟

پنج راه ادیان برای کاستن ترس از مرگ

به نظر می‌آید پنج راه وجود دارد که ترس از مرگ را در ما کم می‌کند و هیچ‌یک مختص دین اسلام نیست؛ بلکه در تمامی ادیان وجود دارد:

۱. مرگ به معنای نابودی نیست

دین می‌گوید: مرگ به معنای نابودی نیست، شما که از مرگ می‌ترسیدید، برای این است که جاودانگی دوست هستید؛ اما جاودانگی دوستی، وقتی از ناحیه مرگ تهدید می‌شود که مرگ نقطه ختام هستی باشد؛ ولی اگر دین گفت مرگ نقطه ختام هستی نیست؛ در آن صورت، دیگر ترس از مرگ تخفیف پیدا می‌کند.

همچنین القایی را که مرگ به معنای نابودی نیست، ادیان الی ماشاءالله مطرح می‌کند. مثلاً در تورات^۲ حضرت داوود (ع) این‌گونه می‌فرماید: «چون در وادی سایه مرگ نیز راه روم،^۳ از بدی نخواهیم رفت، زیرا تو با من هستی، عصا و چوب‌دستی تو، ای خدا مرا تسلی خواهد داد.»

۱. مثلاً افرادی که دارای یک سلسله شوک‌های عصبی هستند، گاهی یک خبر دروغ، ولی در عین حال به شدت محرک و مهیج، وقتی به آنها داده شود، آن ناراحتی عصبی‌شان برطرف می‌شود؛ برای مثال کسانی دچار نوعی فلج هستند که اگر خبر بسیار محرکی به آنها داده شود، آن برخلاف واقع هم هست؛ ولی به محض شنیدن این خبر، فلج مرتفع می‌شود. ما صلاحی ایجاد کرده‌ایم باشیم، عکس آن هم صحیح است. گاهی خبر صادقی به کسی می‌رسد؛ ولی خود این خبر صادق، در عین اینکه دقیقاً مطابق با واقع است، مفسده ایجاد می‌کند.

۲. آیه ۴ از مزمور بیست و سوم از زبور داوود (ع)

۳. به خدا می‌گوید چه منتها تو بر من دادی، چه نعمت‌ها تو بر من ارزانی کردی و انجام دادی و نعمت‌ها را یکی یکی می‌شمارد.

اولین نکته‌ای که در اینجا گفته شده، این است که چون در وادی سایهٔ مرگ نیز راه روم، یعنی موت را به معنای نقطهٔ ختام هستی نمی‌داند؛ بلکه سفری تلقی کرده که یک مقدار از آن سفر را در دنیا طی کرده و از آن به بعد، بناست ادامه یابد. نمی‌گوید نابود شوم؛ بلکه می‌گوید وادی سایهٔ موت که آن هم خودش بیابانی است، باید طی طریق از آن کرد، می‌گوید اگر من در آنجا هم راه روم، ترسی نخواهم داشت.

در انجیل یوحنا^۱ آمده است: «زیرا خدا جهان را این قدر محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد؛ بلکه حیات جاودانگی یابد.» چون دانسته‌اند که ما از هلاک شدن، از نابودی می‌هراسیم. گفته‌اند که این کار را کرده‌ایم که حیات جاودانگی بیابید.

صحبت پلوس رسول به قرنطیان

در انجیل،^۲ پلوس رسول به قرنطیان می‌گوید: «زیرا که می‌باید این فاسد (بدن) بی‌فسادی (جاودانگی) را بپوشد و این فانی به بقاء، آراسته گردد؛ اما چون این فاسد، بی‌فسادی را پوشید و فانی به بقا آراسته شد، آن گاه این کلامی که مکتوب است، انجام خواهد رسید و مرگ در نظر بلعیده شده است.^۳ ای موت نیش تو کجاست و ای روح، ظفر تو کجاست؟» یعنی تو ای موت! هیچ کاری نمی‌توانی با ما بکنی و تو ای روح! چگونه می‌توانی بر ما ظفر پیدا کنی و چیره شوی؟ ما مردنی نیستیم، وقتی به دنیا آمدیم، دیگر کسی نمی‌تواند ما را از وجود، خلع کند. نظیر این آیات در قرآن، در روایات ما تکرار می‌شود. به هر جهت مرگ به معنای نابودی نیست؛ بلکه انتقال است.

۲. ظلم، به زندگی این جهانی تعلق دارد

در دین القاء می‌شود فقط دنیاست که در آن ظلم، تحقق می‌پذیرد. بعد از این زندگی، در دنیای دیگر هم تحقق‌پذیر نیست. مرگ، عدالت را ضامن است. زندگی این جهانی از عدالت مطلق، همواره بی‌بهره خواهد بود و بی‌بهره خواهد ماند. از آن طرف، زندگی آن جهانی، چیزی جز عدالت نیست.

مرگ ضامن عدالت است

اینکه عدالت با مرگ، ضمانت می‌شود، دو معنا دارد:

۱. در خود زندگی آن جهانی، موجودی به موجود دیگری و از جمله هیچ موجودی به من، ظلم نخواهد کرد.
۲. ظلم‌هایی هم که در زندگی این جهانی شده است، در آنجا جبران خواهد شد و مجازات و مکانات خواهد دید؛ بنابراین به دو معنا، آنجا سرشار از عدالت است.

۱. باب ۳: آیه شانزدهم

۲. رسالهٔ اول: باب ۱۵ آیات پنجاه و سه تا پنجاه و پنج

۳. ما از مرگ نمی‌ترسیم، ما ظفر بر مرگ پیدا می‌کنیم، در ظفر مرگ را می‌بلعیم و این نشان‌دهندهٔ چهرهٔ کریه مرگ است؛ یعنی مرگ از ما چیزی نمی‌گیرد؛ بلکه ما از

مرگ همه چیز را می‌گیریم.

نکته‌ای در اینجا وجود دارد و آن این است که در عین حال می‌پذیریم در همهٔ ادیان آمده که پس از زندگی این جهانی، دیگر ظلمی نخواهید دید؛ اما به شرطی ظلم نمی‌بینیم که تصویر خاصی از مکافات‌های آن جهانی داشته باشیم. اگر تصویر ما از مکافات آن جهانی، تصویری غیر از این تصویری که الان می‌گوییم باشد، آن وقت دیگر عدالت آن جهانی، ضمانت نمی‌شود.

عدالت در زندگی پس از مرگ، به شرطی ضامن است که تکوینی باشد نه قراردادی

عدالت در زندگی پس از مرگ، به شرطی ضمانت می‌شود که عدالتی که در آنجا هست، عدالت قراردادی نباشد؛ بلکه عدالت تکوینی - طبیعی^۱ باشد که اگر این‌گونه باشد، شکی نیست که در آنجا ظلم نخواهد بود و ظلم‌های اینجا نیز در آنجا، جبران خواهد شد.

عدالت طبیعی

عدالت طبیعی، یعنی اثری که طبیعتاً بر یک عمل مترتب می‌شود. اگر انسانی به مدت ده دقیقه در زیر آب برود و خود را در آن زیر، نگه دارد و به روی آب نیاید، نتیجهٔ طبیعی این عمل، خفه شدن است. خفه شدن، عدالت طبیعی نسبت به عمل ده دقیقه زیر آب ماندن است، چه او بخواند یا نخواهد، چه دوستانش چه دشمنانش بخوانند یا نخواهند، پسند و ناپسند کسی محسوب نمی‌شود. همیشه از نتایج طبیعی عمل می‌توان به عدالت طبیعی‌ای که بر هر عمل مترتب می‌شود، تعبیر کرد. اگر در جهان دیگر مجازات‌هایی که به اعمال انسان‌ها می‌دهند از این سنخ است، آن وقت می‌شود گفت عدالت، رعایت شده است. یعنی هر کاری را که اینجا کرده‌ایم، نتیجهٔ طبیعی آن اعمال را در آنجا، دریافت نماییم.

عدالت قراردادی

ولی اگر آنجا بخواند قرارداد در پیش بیاید، تصور ما این می‌شود که دیگر نمی‌توان گفت عدالت در کار است و به نظر می‌آید دیگر یک ظلم‌هایی کم یا بیش اعمال می‌شود. تصویر ما از مجازات‌های اخروی این است که مجازات‌های آن جهانی، نتیجهٔ اعمال ما هستند؛ ولی نتیجهٔ قراردادی اعمال نیست؛ بلکه نتیجهٔ طبیعی آن اعمال است.

فرض کنید انسانی دستش را در آتش می‌برد؛ طبعاً پنجه‌های دستش می‌سوزد و این سوختن، نتیجهٔ طبیعی عمل اوست؛ ولی فرض کنید این انسان در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در این جامعه، هر کس به بدن خودش ضرر برساند، از لحاظ حقوقی هم معاقب است؛ یعنی او را به دادگاه می‌کشند و جریمه‌اش می‌کنند. از دست رفتن نسوج دست، نتیجهٔ طبیعی است؛ ولی اگر او را به دادگاه بردند و فلان جریمه را به او تحمیل کردند، این جریمه، نتیجهٔ قراردادی است. دلیل بر اینکه این نتیجه، قراردادی است و فرق‌های نتایج قراردادی و طبیعی به این قرار است:

۱. طبیعی یعنی تکوینی نه در برابر ماوراءطبیعی یا مابعدالطبیعی

تفاوت نتایج قراردادی و نتایج طبیعی (سه تفاوت)

۱. نتایج قراردادی، کاهش و افزایش پذیر است؛ ولی نتایج طبیعی کم و بیش پذیر نیستند و اندکی تخلف هم نمی‌پذیرد. فرضاً اگر آن انسان را به‌خاطر عملش به شش ماه محکوم کرده‌اند؛ می‌توانند این شش ماه را تبدیل به سه ماه نمایند یا ده ماه، کاملاً به آن کسی که می‌خواهد او را مجازات کند، بستگی دارد.

۲. نتایج طبیعی، به دوست داشتن یا دوست نداشتن انسان، هیچ بستگی ندارد؛ اما نتایج قراردادی، کاملاً به دوست داشتن و نداشتن انسان بستگی دارد. اگر به‌عنوان پدر به فرزند خود بگوییم با آتش بازی نکن، اگر با آتش بازی کردی فلان تأدیب را در مورد تو انجام می‌دهیم. اگر فرزندم دست به آتش زد و ضرری از این مقوله دید و این در حالی بود که من به او گفتم که این کار را انجام نده؛ ولی مرتکب شد. دوست داشتن یا دشمن داشتن من به او، سبب نمی‌شود که در نتیجه طبیعی عملش کم و بیش حاصل شود. حب و بعض، نتیجه را تشدید یا تخفیف نمی‌دهد. درعین حال به فرزندم گفته بودم که اگر این کار را بکنی، فلان تأدیب را در مورد تو انجام می‌دهم. حال آن دوستی‌ای که نسبت به او دارم، می‌تواند سبب این شود که مجازات قراردادی را کم کند، لذا دوستی و دشمنی انسان‌ها می‌تواند آن را تشدید کند یا تخفیف دهد. اینکه قانون را به اطلاع انسان‌ها می‌رساند دوستشان یا دشمنشان بدارد، نمی‌تواند در نتیجه طبیعی اعمال دخل و تصرف نماید؛ ولی در نتایج قراردادی کاملاً عکس این است.

۳. در نتایج طبیعی، با خبر بودن یا بی‌خبر بودن دیگران، هیچ تأثیری ندارد. اگر انسانی تنها در اتاق باشد و دستش را در آتش ببرد، دستش می‌سوزد. اگر در حضور دیگران هم این کار را بکند، باز دستش می‌سوزد؛ ولی نتایج قراردادی به حضور و عدم حضور دیگران بستگی دارد و از این نظر هستند افرادی که در خفا دزدی می‌کنند و از نتایج قراردادی دزدی خود معاف می‌مانند، چون نتایجی که قانوناً بر دزدی مترتب می‌شود، نتایج قراردادی است؛ ولی نتایج طبیعی، مطلقاً این‌گونه نیستند. در نتایج طبیعی، غیر از شخص فاعل، کس دیگری حاضر و ناظر باشد یا نباشد تأثیری ایجاد نمی‌کند؛ ولی در نتایج قراردادی، شاهد یا حاضر یا ناظر در نتایج قراردادی، کاملاً می‌تواند دخل و تصرف کند.

علی‌رغم این سه فرقی که این دو نتیجه دارند، آیا نتایج قراردادی را به هیچ ترتیبی کم یا بیش نمی‌توان کرد؟ بله می‌توان! ولی آن ترتیب هم باید یک ترتیب طبیعی باشد. وقتی کسی دستش را در آتش فرو می‌برد و بعد می‌سوزد، می‌تواند سوزش آن را کم کند؛ ولی با قرارداد نه؛ بلکه باید از طریق یک عمل طبیعی باشد. (گذاشتن پماد یا مرهمی بر روی محل سوختگی)

با توجه به این سه فرق عمده است که می‌گوییم نتایج طبیعی، همه‌وقت عادلانه‌اند و نتایج قراردادی هیچ‌گاه عادلانه نیستند؛ چون این سه فرق را با یکدیگر دارند.

پاداش و کیفر انسان در آخرت، طبیعی است یا قراردادی؟

انسانی که در زندگی این جهانی، کارهای خوب و بد انجام می‌دهد، وقتی می‌میرد، پاداش و کیفرهایی در آن جهان دیگر، عالی‌الفرض به او داده می‌شود، حال آیا پاداش و کیفرها، قراردادی است یا طبیعی؟ رأی ما این است که طبیعی است و هیچ‌گونه قراردادی، در کار نیست.

مراد این است که اگر انسانی کار بدی در این دین انجام می‌دهد، خودش دارد با دستِ خود، ضربتی به خود، وارد می‌کند. انسانی که می‌میرد، درواقع او را به‌خاطر این ضربت به جهنم نمی‌برند؛ بلکه ضربت را در حالی به خود وارد کرده است که توجه به آن ضربت نداشته است، وقتی می‌میرد متوجه می‌شود که چه ضربتی داشته به خود می‌زده است. اعتقاد بسیاری و از جمله بنده در این است که وقتی ما می‌میریم ما را کشان کشان به جهنم نمی‌برند یا دعوت به بهشت نمی‌کنند. وقتی می‌میریم خود را در جهنم می‌یابیم یا خود را در بهشت می‌بینیم، طبیعتاً یا تکویناً.

مثال شکسته شدن ظرف در خواب

وقتی در خواب هستید، ممکن است پایتان به ظرفی خورده و آن را بشکنید. شکسته شدن این ظرف، نتیجه‌ی طبیعی عملی است که در خواب مرتکب آن شده‌اید؛ اما تا در خوابید، نمی‌دانید چه کرده‌اید و توجه ندارید. وقتی بیدار می‌شوید، دadtان در می‌آید که چرا ظرف فرضاً بلورین را شکسته‌اید. داد و فریادتان که بلند می‌شود، برای اینکه چرا ظرف بلور را شکسته‌اید، آیا دال بر این است که همان‌وقت شکستید؟ صرف اینکه تا الان داد و فریاد نمی‌کردید و حالا دارید جزع و فرع می‌کنید، دلیل بر این نیست که تا الان که جزع و فرع نکرده بودید، نشکسته بودید، الان که جزع و فرع می‌کنید، همان‌وقت شکسته‌اید؛ بلکه آگاهی از شکستن نداشتید و از این به بعد، این آگاهی پدید آمده است.

مرگ، بیدار شدن از خواب است

انسان وقتی می‌میرد، دقیقاً مثل وقتی است که از خواب بیدار می‌شود. اگر از خواب بیدار می‌شود، جزع و فرع می‌کند، اصلاً معنایش این نیست که آن‌وقت دچار عذابی می‌شود؛ بلکه حالا می‌فهمید که در این ۸۰ سالی که در زندگی دنیوی به‌سر می‌برد، چه می‌کرده است! چه بلورهایی را شکسته بوده و چه چیزهایی ذی‌قیمتی را له کرده است! انسان تا وقتی که خواب است یعنی تا زمانی که در زندگی این دنیا است، دائماً دارد چیز می‌شکند. منتها توجه ندارد، دارد چیز می‌شکند، وقتی می‌میرد بیدار می‌شود. «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»: مردم در خوابند، وقتی می‌میرند بیدار می‌شوند.

البته چیزهایی قیمتی که می‌گوییم از باب مثال است و گرنه ما یک چیز قیمتی داریم، آن‌را می‌شکنیم و آن روح ماست و این همان بلوری است که در این جهان است و عصا بر آن می‌کوبیم و توجه نداریم. وقتی بیدار شدیم، می‌بینیم ۷۰ سال بر آن داشته‌ایم عصا می‌کوفته‌ایم و جزع و فرعون بلند می‌شود!

اینکه آن‌وقت داد و فریادمان بلند می‌شود، به‌خاطر این نیست که آن زمان دارند او را به طرف جهنم می‌کشند؛ بلکه ۷۰ سال در جهنم بوده است و توجه نداشته است.

اینکه در قرآن گفته شده است: **بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ** (سوره قیامت: آیه ۱۴)

انسان بر نیک و بد خویش، به‌خوبی آگاهست، هرچند پرده‌های عذر بر خود بیفکند.

فبصرک الیوم حدید: و چشمه بصیرت بینا تر گردید. یعنی تزئین است نسبت به کارهایی که تا الان می کردی، می کردیم و قس علی هذا.

بودن در دنیا، مثل بیهوش بودن در اتاق عمل است

تا وقتی در دنیا هستیم، درست همانند انسانی هستیم که در اتاق عمل، بیهوش است. الان که بیهوش است، اطباء دارند جراحی می کنند و پارگی در پوست و ماهیچه های بدن به وجود می آورند. چیزی را کم یا زیاد می کنند، منتها انسان جزع و فزع نمی کند، چون بیهوش است و بعد از بیهوش آمدن آه و ناله می کند، ولی نباید گمان کنید که تا الان که جزع و فزع نمی کرده، کسی با بدنش کاری نداشته است و الان کسی دارد بر بدنش جراحی وارد می کند؟ احتمالاً درست عکس این است. بالاینکه این قدر به آن انسان، مواد مسکن و مواد مخدر تزریق کرده اند، وقتی بیهوش می آید، بسیار جزع و فزع می کند. حالا در نظر بگیرید کسی را که وسط عمل جراحی بیهوش می آید، معلوم است که چه جزی و فزعی می کند؛ اما در هر دو حال آن چیزی که ثابت است، نتیجه طبیعی پزشکان بر روی بدن آن انسان دارد. در ساعات بعدی مشاهده می شود و اگر دارد و فریاد می کند به خاطر دریافت نتیجه طبیعی است و نتیجه قراردادی در کار نیست.

عرفا در اتاق عمل به هوش آمده اند

عرفا و انبیاء و اولیا، برای یک گناه خیلی کوچک، اگر بتوان اسم آن را گناه گذاشت، این قدر آه و ناله می کنند، چون این ها افرادی اند که در اتاق عمل بیهوش آمده و می دانند چه دشنه و زخمی بر روح خودشان، وارد کرده اند.

اعتقاد بنده بر این است که وقتی می میریم، به جای کشیده نمی شویم و به جایی نیز دعوت نمی شویم، فقط اگر بهشتی می زیسته ایم، در اینجا وقتی می میریم، ناگهان به بهشتی بودن خود پی می بریم و اگر در این دنیا، جهنمی می زیسته ایم، ناگهان پی می بریم که جهنمی هستیم و این معنایش این است که نتیجه آن طبیعی است. اگر نتیجه طبیعی است، آن سه اثر نتیجه طبیعی، باید در اینجا مترتب شود. اول این بود که نتایج طبیعی کم و بیش پذیر نیست، اگر این هم نتیجه طبیعی باشد، لذا کم و بیش بشو نیست؛ بلکه باید مدار و مسیر خودش را طی کند. اگر دستتان سوخته است، برای اینکه دردش کم شود، باید طول بکشد و هر چه مدت زمان بگذرد، این درد کم تر می شود و بعد از هفت الی هشت ساعت دیگر احساس دردی نمی کنید؛ اما بالاخره قراردادی نیست که بتوان با یک امر و نهی، این درد را از خودتان بگیرید.

نتیجه دوم آن، این است که در نتایج طبیعی، آنکه اعلام قانون کرده است، او نیز نمی تواند کاری بکند و واقعه همین است؛ یعنی خداوند متعال که گفته این کار را بکنید و آن کار را نکنید، عفو بورزید، ظلم نکنید، دروغ نگویید و غیره، این کارها و نتایج طبیعی آنها را گفته که اینهاست و اگر کاری کنید، نتیجه طبیعی بر آن مرتب می شود و دیگر دست او نیست که فرضاً بخواهید بگویید، «خدا یا تخفیف بده!» «تخفیف بده» در جایی است که جرم، جرمی با نتیجه قراردادی باشد. ولی وقتی جرم با نتیجه قراردادی است دیگر هیچ کسی نمی تواند تخفیف بدهد، حتی آگاهی یا ناآگاهی طرف مقابل نیز تأثیری ندارد. البته در مورد خداوند تبارک و تعالی، آگاهی را نمی توانیم تصور کنیم؛ اما اگر خدا متعال نعوذ بالله، ناآگاه هم می شد و توجه پیدا نمی کرد و بی خبر از گناهی که انسان انجام داده است، می ماند باز هم نتیجه طبیعی بر آن مترتب می شد.

وقتی این تصویر در ذهن می آید، سه شبهه به ذهن می آید:

۱. شبهه توبه

۲. شبهه دعا

۳. شبهه شفاعت

این سه، به ذهن القاء می‌کند که قراردادی است. می‌گویند اگر قراردادی نبود، پس چرا ما وقتی توبه می‌کنیم و گریه و توسلاتی پیدا می‌کنیم، خدا از سر گناهان ما می‌گذرد؟ لذا به نظر می‌آید، قراردادی است. می‌گویید طبیعی است و اگر طبیعی است کسی نمی‌تواند آن را کم و بیش کند؛ ولی درواقع توبه آن را کم و بیش می‌کند.

وقتی دعا می‌کنیم، به نظر می‌آید داریم یک علل مخففه‌ای برای جرائم خود فراهم می‌آوریم. این علل مخففه وقتی فراهم می‌شوند که جرائم را از مقوله جرائمی بدانیم که جریمه‌هایشان، قراردادی است.

شفاعت نیز همین‌گونه است. مخصوصاً شفاعت را آن‌جور که ما تصویر می‌کنیم به نظر می‌آید، خیلی قراردادی است. مثلاً فلان کس را دارند به طرف جهنم می‌کشند، بعد حضرت امام حسین (ع) می‌گویند او را به‌خاطر فلان چیز نبرید و او را بر می‌گردانید! یا درجه‌اش را ارتقا می‌دهند یا کم‌تر می‌دهند، اگر بهشتی است، بهشتی‌ترش می‌کنند و اگر جهنمی است، ممکن است مقداری از جهنم، نجاتش بدهند! ولی درواقع این‌طور نیست.

هر سه این‌ها از علل مخففه‌اند، ولی از علل مخففه طبیعی‌اند. در مقایسه با نتایج قراردادی و طبیعی عرض کردم که نتایج طبیعی می‌شود تخفیف پیدا کند؛ ولی باز از طریق طبیعی. انسانی که گناه می‌کند، درواقع دشنه‌ای به روح خودش زده است و روحش را پریشان و متلاشی کرده است؛ ولی درعین‌حال، توبه مثل مرهمی می‌ماند که آن‌هم مثل طبیعی عمل می‌کند و یک مقدار این پریشانی روح را کاهش می‌دهد. دعا و شفاعت نیز به همین ترتیب است هیچ‌وقت گمان نداریم که شفاعت بدین معنا باشد که کسی را طرف جهنم دارند، می‌برند چون با امام حسین (ع) یک آشنایی‌ای داشته است او را برگردانند، اگر این‌گونه باشد که این خودش، نوعی ظلم است.

معنای شفاعت این است که به‌نحو تکوینی - طبیعی - یکسری انعام‌هایی از مجرای بزرگان دینی و عرفانی و عالمان اخلاق از طرف خدا بلااستثناء به همه بندگان می‌شود. مثال می‌زنم. خدای متعال را نعوذ بالله به‌عنوان مخزن آبی در نظر بگیرید که پر از آب است و آب را نماد بر همه انفضال‌ها، انعام‌ها تفضلاتی که خداوند متعال به هر یک از بندگان خودش بلااستثنا دارد، فرض کنید. خود این منبع، یک سلسله مجراهایی داشته باشد که این آب‌ها از طریق این مجراها، به بیرون نفوذ بکنند. هر یک از این مجراها، را نعوذ بالله یکی از بزرگان دین، اولیا و انبیاء، مردان پاک خدا بدانید. خدای متعال، نظام تکوینی را چنان تصویر کرده است که انعام‌ها و انفضال‌های او گاهی اگر نگوییم همیشه، از طریق یک مجراهایی به بندگان خدا می‌رسد. هر نعمتی از هر مقوله‌ای باشد، از طریق یک مجرای به بندگان خدا می‌رسد. این مجراها به روی همه انسان‌ها گشوده شده است؛ یعنی این مجراها اختصاصی کسی نیست، مثلاً برای استفاده مردان یا فقط زنان یا فقط شیعیان یا فقط سنیان و قس علی‌هذا؛ بلکه برای استفاده همه انسان‌ها نصب شده است، منتهی یک اختصاصی از ناحیه خود ما پیدا می‌کند و آن اختصاص این است که هر کسی که بخواهد استفاده کند، باید دست بگیرد و این شیر را باز کند.

شفاعت یعنی انسان کاری کند که به وسیله آن کار، آن شیر به سویش باز شود، هر کسی در هر کیشی، آئینی، قومی، قبیله‌ای کاری کرد که چنان است که می‌تواند شیر را باز کند، آن شیر برای او باز شده است. وقتی که ما این شیرها را با اعمال خودمان بر روی خود بسته‌ایم، می‌آییم کنار می‌ایستیم و چپلوسی خود شیر را می‌کنیم! و این همان چپلوسی حضرت امام حسین (ع) است، چپلوسی حضرت علی بن ابیطالب (ع) است، چپلوسی هر مرد خدایی است.

فکر می‌کنیم که شفاعت از طریق چپلوسی کردن، به دست می‌آید و مدام قربان و صدقه آنها می‌رویم. اگر شیر را بدون قربان و صدقه رفتن باز کنید، آب به شما می‌رسد و اگر باز نکنید تا صبح قیامت هم قربان و صدقه‌شان بروید، هیچ فایده‌ای ندارد. از شفاعت تصویری داریم که تصویری در این مسئله مندرج است. تصور از آن شخص شافع، به عنوان یک انسان چپلوسی پسند، متملق پسند پیدا می‌کنیم. یعنی وقتی می‌خواهیم به شفاعت حضرت علی بن ابیطالب (ع) برسیم، شروع به شرح شکل و شمایل آن حضرت می‌کنیم، ذوالفقار علی (ع) این گونه بود، ذوالجناح حضرت اباعبدالله این گونه بود! یعنی چه؟! این‌ها برای ما چه کار می‌کند؟ یعنی می‌خواهیم دل کسی را به دست آوریم آن وقت چون گمانمان نعوذ بالله بر این است که آنها انسان‌های چپلوسی و تملق پسندی هستند، این گونه دل آنها را به دست می‌آوریم، تا چپلوسی آنها را نکنیم، چیزی نمی‌دهند. اصلاً این طور نیست، چپلوسی نکنیم، ولی آن کاری را بکنیم که خود آن بزرگوار گفته است که هر کسی این کار را بکند شیر بر روی او باز می‌شود. اینکه امام صادق (ع) می‌فرمودند: «بندگان مذهب‌ها شما را این و آن سو نکشند، به خاطر اینکه به شفاعت ما هیچ کس نمی‌رسد مگر اینکه ورع از محارم الله یا تقوا داشته باشد.»

معنایش این است که تقوا، آن چیزی است که این شیر را باز می‌کند. اگر این تلقی را داشته باشید، کار را کاملاً تکوینی می‌کند؛ یعنی فیض الهی طبیعتاً باید از مجرای سریان پیدا کند و ساری و جاری در جهان شود. این سریان به هیچ قوم و قبیله‌ای اختصاص ندارد؛ اما در عین حال اختصاص از ناحیه کسانی است که می‌خواهند از این نعمت ساری و جاری، سود بجویند.

آن تصویر غلط، اثرات تربیتی مخربی دارد. واقعش این است که به تعبیر خود حضرت علی بن ابیطالب (ع)، تا آنجایی که از عهده ما ساخته است، در مسیری که آن بزرگان ترسیم کرده‌اند، گام برداریم. آن وقت این گام زدن معنایش این است که از آن افضال‌ها به ما می‌رسد، به خاطر اینکه از مجاری طبیعی، عدول نکرده‌ایم.

شفاعت به هیچ کس اختصاص ندارد. اگر یک انسان، فرضاً مسیحی که اسم اباعبدالله به گوشش نخورده و اگر آن کارهایی را که برای اینکه کسی از نعمت وجود حضرت اباعبدالله استفاده کند، انجام بدهد، او هم از این افضال‌ها بهره‌مند خواهد بود یعنی این سفره برای همه پهن است و این طبیعی است.

همین سخنی که در باب شفاعت گفتیم، در باب توبه و دعا نیز قابل تصویر است. انسانی که گناه می‌کند، یک مقدار قلب خودش را جمودت می‌دهد. هر گناهی تا اندازه‌ای قلب انسان را سخت می‌کند. وقتی انسان توبه می‌کند، می‌سوزد و این سوزش یک مقدار نرمی به دلش می‌دهد. این چیزی نیست که از کسی خواسته باشد، او را ببخشد و بخشیده باشد؛ بلکه تخفیف گناه، معنایش این است که با گناه

خودش، کاری را با روح خودش کرده است، حالا با این ندامت و پشیمانی و سوزوگدازی که پیدا کرده است، باز به دست خودش این حالت را ایجاد کرده است. در باب دعا نیز همین گونه است.

عرض کردم ادیان برای اینکه ترس از مرگ را در ما از بین ببرند، پنج پیشنهاد مطرح می کنند. دو پیشنهاد را گفتیم. یک نکته را بدان اشاره می نمایم و آن نکته پنجمی است که خواهیم گفت و آن این است که چرا در همه ادیان گفته شده خوبی ها، ده برابر جزا می بینند و بدی ها اندازه خودشان؟ این به نظر می آید که باز قضیه را قراردادی می کند و این چطور با طبیعی بودن سازگار است در فقره پنجم هم خواهیم گفت که چگونه است که گفته شده:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

حتی بعضی جاها ۷۰ برابر، بعضی جاها ۷۰۰ برابر و تعابیر مختلف که همه دال بر کثرت و تأکید است و این قراردادی بودن را به ذهن می آورد. ولی نکته ای را باید عرض کنم و آن این است که:

اساساً نظام جهان به گونه ای ساخته شده است که عمل خوب در این نظام، پرورش پیدا می کند. جهان گلدان خوبی، برای گلکار خوب است. کارهای خوب گل هایی هستند که برای گلدان جهان خیلی مناسبند؛ ولی کارهای بد، این گونه نیستند. این است که کار خوب خودش، رشد می کند.

۳. با ایجاد دغدغه های بزرگ در دین، اهمیت مرگ کم تر می شود

در دین، یک سلسله دغدغه های بزرگی برای مؤمن ایجاد می شود که آن دغدغه ها، هر چه بزرگ می شوند، مرگ کم اهمیت تر می شود (مطلبی است که از لحاظ روان شناسی دینی مهم است). در زندگی عادی، انسانی را در نظر بگیرید که هیچ گونه کمبودی از جهت مسکن، زندگی خانوادگی شغل، درآمد نداشته باشد. این انسان به خاطر اندک چیزی، سرش درد بگیرد، شروع به آه و ناله می کند؛ چون دغدغه دیگری در جایی نیست، فوری یک سردرد کوچک، می تواند چیزی برای او تلقی شود. حالا در نظر بگیرید که به این شخص خبر افتادن فرزندش از پنجره را بدهند، سردرد خودش را فوری فراموش می کند؛ چون الان غم بزرگی آمده که به غم های کوچک بدرود گفته است.

یک همچنین حالتی در دین وجود دارد. انسان قبل از اینکه متدین شود، دغدغه های بزرگ ندارد؛ اما انسانی که عمیقاً متدین می شود، دغدغه های بزرگی پیدا می کند و آن دغدغه ها، گاهی آن قدر بزرگ می شوند که اصلاً مرگ به فراموشی سپرده می شود. منتهی به فراموشی سپرده می شود، معنایش این نیست که طرف منکر مرگ می شود و توجه به این ندارد که زندگی این جهانی اش موقت است، اتفاقاً از بس توجه دارد که زندگی این جهانی اش موقت است، دیگر چندان ناراحتی ندارد که حالا کی مرگش فرا می رسد.

این دغدغه های بزرگی است که در دین وجود دارد. یکی از این دغدغه ها که دغدغه کمی هم نیست، دغدغه اتصال با بی نهایت است و هر کسی جداً متدین شود، این دغدغه، دامنش را خواهد گرفت. بدین معنا که یکی از کارهایی که دین برای ما انسان ها می کنند و علی الظاهر به نظر می آید که به ضرر انسان ها این کارها را می کنند؛ ولی درواقع دقیقاً به نفع ماست، این است که دین می آید قدر و قیمت انسان را در جهان هستی، دقیقاً به او نشان می دهد. دین نمی گذارد ما انسان ها دچار توهم خود بزرگ بینی یا خود کوچک بینی شویم؛ بلکه

دقیقاً می‌گوید که تو اینی، نسبت به کل جهان هستی، یک چنین موجودی هستی، با این اوصاف و ویژگی‌ها و این نقاط قوت و نقاط ضعف
توست.

این مسئله باعث می‌شود انسان‌ها، خودشان را نه کم‌تر و نه بیشتر از آن چیزی که هستند، بپندارند. اجازه نمی‌دهد دچار بزرگ‌بینی شوند
و گمان کنند خیلی مهمند و از آن طرف، خیلی نباید دچار خودکم‌بینی شوند تا فکر کنند که خیلی حقیرند. نقاط ضعفی که دین به ما نشان
می‌دهد، یکی این است که در زندگی این جهانی، علم مطلق برای تو حاصل نخواهد شد، دیگر اینکه قدرت مطلق برای تو، فراهم نخواهد
شد، سوم عصمت برای تو فراهم نخواهد شد، چهارم برای تو محبوبیت مطلق هم فراهم نخواهد شد، پنجم نیل به هر مقصود برای تو فراهم
نخواهد شد.

اینها پنج نوع از نقاط ضعف ماست. ولی نه بدین معنا که چیزهای بدی است که در ما باشد؛ یعنی ضعف‌هایی است که این ضعف‌ها
می‌توانند سکوه‌های پرشی بشوند برای قول‌هایی که در دین در ما ایجاد می‌شود.

یکی از توهماتی که بشر مخصوصاً وقتی که از دین رویگردان می‌شود، پیدا می‌کند و به‌خصوص از زمان رنسانس به این طرف دامنگیر
خیلی‌ها شده این است که بشریت نیم‌خدا شده است، اگر نگوییم خدا شده است! در نظر خیلی‌ها بشر، خدا شده است؛ یعنی آن اوصافی را که
ادیان به خدا نسبت می‌دهند، الان دارند آهسته‌آهسته به بشر نسبت می‌دهند.

دین با این تلقی مخالفت می‌کند، نه برای این مخالفت می‌کند که انسان را تحقیر کرده باشد، برای این است که انسان را آن‌چنان که
هست تصویر نکند. اگر می‌گویند آن پنج چیز برای انسان حاصل نمی‌شود، مطلقاً برای این نیست که بگویند انسان! تو چقدر خواری، چقدر
خفیفی و چقدر حقیری در برابر خدا. برای این نیست؛ بلکه می‌خواهند انسان را آن‌چنان که هست، نشان بدهند. چون عمده‌ی ضربه‌هایی که در
زندگی می‌خوریم برای این است که خودمان را آن‌چنان که هستیم، نمی‌شناسیم و چون از خود یک برداشت‌های غیر مطابق با واقع داریم،
ضربه می‌خوریم.

ادیان می‌آیند نقاط قوت و ضعف را به ما انسان‌ها می‌گویند. وقتی نقاط قوت و نقاط ضعف با هم جمع شوند، دغدغه‌های جدیدی در
انسان پدید می‌آید و آن دغدغه‌ها، گاهی کاملاً بر روح انسان سیطره می‌افکنند؛ به‌طوری‌که مرگ فراموش می‌کند و مرگ در برابرش بازیچه
می‌شود چون آن قدر این دغدغه‌ها بر روح چیره شده‌اند که در برابر آن دغدغه‌ها، هیچ‌وقت مرگ را به چیزی نمی‌گیریم.

یک حسن ختام عرض می‌کنم وقتی که حضرت پیامبر (ص) طبق نقلی که شده است – به حضرت علی‌ابیطالب (ع) می‌فرمایند: تو در
فلان موضع و در فلان زمان و مکان و اوضاع و احوال کشته می‌شوی، حضرت علی‌ابیطالب (ع) فقط یک جمله می‌پرسند و آن اینکه: آن
زمانی که کشته می‌شوم، دینم در آن حال، سالم است یا نه؟!

چگونه می‌توانید این را تعبیر کنید؟! آیا می‌شود این گونه تعبیر کرد که مرگ چیزی است، هائل هم هست، ترسناک هم هست؛ ولی
حضرت سؤال می‌کنند برای اینکه یک دغدغه دیگری برایشان پدید آمده و آن دغدغه دیگر نمی‌گذارد که ایشان به خود مرگ فی‌حد نفسه

التفات کند. سلامت دین، دغدغه ایشان است و باعث می‌شود برای آن بزرگوار، مرگ و زندگی، هیچ فرقی نمی‌کند. فقط آن دغدغه‌هاست که دائماً ایشان را آزار می‌دهد تا توجه به این کنند که آن دغدغه‌ها ارضا شده است یا نه.

راه کاستن ترس از مرگ

از آنجایی که یکی از علل ترس از مرگ، این است که ما می‌پنداریم مرگ، نابودی مطلق است؛ پس اگر به ما بیاوراند مرگ، نابودی مطلق نیست، از ترس ما کاسته خواهد شد و دین به همین طریق، ترس از مرگ را در ما، کاهش می‌دهد. راه دوم برای کم کردن ترس از مرگ، این است که اموری را به عنوان ارزش برای ما در نظر بگیرند، تا وقتی این مسائل برای ما ترسیم شد و ارزش پیدا کرد، از مرگ نهراسیم.

ترسیم نقاط ضعف و نقاط قوت انسان، از طریق ادیان

بشر یک سلسله نقاط قوت و یک سلسله نقاط ضعف دارد. ادیان در این رابطه، در دو مرحله، کار می‌کنند:

۱. نقاط قوت و ضعف را بر بشر عرضه می‌کنند و می‌گویند این‌ها خوبی‌های تو و این‌ها بدی‌های توست.

۲. بعد از اینکه نقاط قوت و ضعف را تفهیم کرد، یک سلسله ارزش‌ها را ترسیم می‌کند. ما را تشویق می‌کند تا در پی این ارزش‌ها، باشیم؛ یعنی انسان را به سوی تحقق بخشیدن به ارزش‌ها، ترغیب می‌کند. وقتی این ارزش‌ها نزد ما، بزرگ جلوه کردند، سبب می‌شود تا در راه تحقق این ارزش‌ها، از مرگ نهراسیم و در نتیجه ترس از مرگ، در ما کاهش می‌یابد.

نقاط قوت و نقاط ضعفی که در زندگی داریم، فراوان است؛ اما به نقاط قوت و ضعفی می‌پردازیم که در مقابل یکدیگر قرار دارند. برای مثال از نقاط قوت ما، این است که طالب علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق و محبوبیت مطلقیم. اما از جمله نقاط ضعف ما این است که علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق و محبوبیت مطلق را هیچ‌گاه نمی‌توانیم به دست آوریم و اساساً این امور برای بشر قابل دسترسی نیست.

علم مطلق: هر یک از ما، از نادانستن رنج می‌بریم. هرچه را بشود بدانیم، بهتر از این می‌دانیم که ندانیم. دانستن ما حد یقف ندارد.

مطلق‌بینی سیری ناپذیر: (البته اینجا مراد از علم، علم کتابی صرف نیست؛ بلکه کسب دانش، طرق گوناگون دارد).

قدرت مطلق: ما از ناتوانی و عجز، رنج می‌بریم و همه وقت از ضعف و عجز می‌گریزیم و آنچه همواره در طلب آنیم، قدرت است. (البته

ضعف با عجز و قدرت نیز با قوت، فرق می‌کند. قوت $\neq$ ضعف و قدرت $\neq$ عجز).

آیا می‌توان گفت علم و قدرت از یک سنخند و یکی هستند؟

در اینجا سه قول، مطرح شده است:

۱. علم و قدرت، دو امر کاملاً متفاوت هستند و با یکدیگر هیچ ارتباطی ندارند. هر یک از اینها یکی از خواسته‌های ما و از یکدیگر مستقلند.

۲. علم خودش یکی از انواع قدرت است و لذا زیرمجموعه قدرت است. درواقع دانستن، نیز یک قسم، توانستن است و یکی از انواع قدرت، قدرت علمی است. راسل می‌گوید: «انسان به این علت همواره دنبال قدرت است، چون دنبال علم است و علم از اجزای قدرت است.»

۳. خود قدرت نوعی علم و یکی از زیرمجموعه‌های علم است. وقتی می‌توانید کاری را بکنید که می‌دانید.

عصمت مطلق: منظور از عصمت، بی‌گناهی است. هر انسانی دوست دارد، بی‌گناه باشد. معنایش این نیست که متدین به دین خاصی است و اوامر و نواهی خاصی را اطاعت می‌کند. هر فردی یا از طریق دین یا از طریق تفکرات خودش یا از طریق عرف جامعه یا از طریق اعتقاد به شخص موثق، برخی امور را دارای ارزش مثبت و برخی دیگر را دارای ارزش منفی می‌داند. یعنی اطاعت از برخی امور را واجب و سرپیچی از برخی دیگر را نیز واجب می‌داند. ولی به هر حال، هیچ انسانی نیست که دارای ارزش نباشد. (برای هیچ‌کدام از حیوانات ارزش مهم نیست.) به‌عنوان مثال مجلس ترحیمی را در نظر بگیرید، فرضاً برادر مرحوم، واقعاً غصه‌مند است و غم دارد و به اندک چیزی به گریه می‌افتد؛ اما آن کسی که همسایه دور است، وقتی در مجلس نشسته، او نیز چهره غمگانه دارد؛ ولی دیگر مفهوم ارزشی در کارش آمده است. چون می‌گوید بد است آدم را در مجلس ترحیم، خندان ببینند یا با طرف بغل دستی‌اش، درباره بورس اتومبیل صحبت بکند! چون بد است، انجام نمی‌دهد. کار این دو خیلی فرق دارد. کار اولی هیچ‌گونه مفهوم ارزشی ندارد و کاملاً واقعی است؛ ولی کار دومی ارزشی است و با ارزش‌ها سروکار دارد.

هر انسانی یک سلسله ارزش‌ها را خواه به‌صورت منفی یا مثبت، پذیرفته است و هر انسانی یک نظام ارزشی، برای خود دارد. اینکه انسان طالب عصمت مطلق است؛ یعنی هر انسانی دوست دارد چنان زندگی کند که نظام ارزشی خودش را زیر پا نگذارد، نه اینکه نظام ارزشی دیگران را زیر پا بگذارد. گاهی اوقات انسان دوست می‌دارد چنان زندگانی کند که نظام ارزشی دیگران را لگدمال کند.

پس اینکه انسان، طالب عصمت است، یعنی طالب بی‌گناهی است، بدین معناست که دوست می‌دارد چنان زندگی کند که از دید خودش، گناه نکرده باشد و به‌نظرش بیاید که نظام ارزشی خودش را زیر پا نگذاشته است. از این نظر هم روان‌شناسان گفته‌اند که یکی از علل افسردگی و ملالت همین است که هر انسانی که موافق نظام ارزشی خودش عمل نمی‌کند، دچار ملالت می‌شود و افسردگی بر او عارض می‌شود و یکی از علل عمده افسردگی‌های روانی که در بعضی از ما وجود دارد، این است که انسان خودش می‌یابد که به چیزهایی باور دارد؛ ولی به آن چیزها عمل نمی‌کند. برعکس انسانی که به آنچه باور دارد، عمل می‌کند، ولو در یکی از این دو مرحله یا در هر دو مرحله اشتباه کرده باشد؛ بانشاط است. یعنی فردی که به ارزش‌های خودش عمل می‌کند، ولو اولاً در تشخیص ارزش‌ها اشتباه کرده باشد، چیزهایی را دارای ارزش مثبت بوده‌اند، برخی مواقع دارای ارزش منفی‌اند و برعکس و نظام ارزشی‌اش، نظام ارزشی درستی نباشد و ثانیاً گمان می‌کند دارد طبق نظام ارزشی‌اش عمل می‌کند؛ ولی فی‌الواقع طبق نظام ارزشی‌اش عمل نمی‌کند، به‌هرحال انسانی که این چنین است، بانشاط است و هیچ‌گاه دچار ملالت و افسردگی نمی‌شود.

این نشاط و شاد بودن، علامت تمامی افرادی است که به وظیفه، عمل می‌کنند، یعنی عمل به آنچه گمان می‌کنم وظیفه من است، برای انسان، نشاط می‌آورد. طالب عصمت مطلق، یعنی آنچه را خوب می‌داند، بدان عمل نماید و آنچه را بد می‌داند، از آن اجتناب کند. این نیز مطلق است یعنی حد یقف ندارد و سیری‌ناپذیر است.

محبوبیت مطلق: هر انسانی خوش می‌دارد سایر انسان‌ها او را دوست داشته باشند. اگر روزی بشنوید یکی از افرادی که تاکنون شما را دوست می‌داشته، دیگر شما را دوست نمی‌دارد، می‌رنجید و بعکس بشنوند کسی که تا الان شما را دوست نمی‌داشته، اکنون دوستدار شما شده است، شاد می‌شوید. محبوبیت مطلق، غیر از محبیت مطلق است. محبیت مطلق، کار عارفان است و محبوبیت مطلق چیزی است که هر انسان عادی آن را می‌طلبد. این محبوبیت حد یقف ندارد؛ یعنی این‌گونه نیستیم که بخواهیم کسی دوستان نداشته باشند؛ بلکه کسانی فراوانی هستند که ما آنها را دوستشان نمی‌داریم؛ ولی حتی آنها را هم خوش می‌داریم که ما را دوست داشته باشند. از اینکه محبوب‌القلوب نباشیم، واقعاً در رنجیم. یکی از علل عمده‌ای که نفاق یا ریا می‌کنیم، همین است. یعنی یکی از علل عمده نفاق و ریا، همین محبوبیت‌طلبی ماست. اینکه فرضاً انسانی پیش زید، ستایش از زید و نکوهش از عمر می‌کند و بعد پیش عمر ستایش از عمر و نکوهش از زید می‌کند، برای این است که احساس کرده است که زید و عمر با یکدیگر دشمنند، چون می‌خواهد که هر دو او را دوست ندارند، دست به این عمل می‌زند؛ چراکه می‌داند هر دوی این‌ها با هم علقه دوستی احساس نمی‌کنند و نفاق می‌ورزد.

ریا نیز همین‌گونه است. اینکه انسانی عیوب خودش را از چشم دیگران می‌پوشاند یا اینکه آنچه را که در او نیست، به خود نسبت می‌دهد یا اینکه چنان عمل می‌کند که گویا دارای فضایی است، هر سه این‌ها، مرحله ریاست و هر سه مرحله ریا برای این است که محبوبیت‌طلب است؛ یعنی دوست دارد دیگران او را دوست داشته باشند.

در باب محبوبیت مطلق، ذکر این نکته را لازم می‌دانم و آن این است که ما یک محبوبیت داریم و یک محبیت. محبوبیت یعنی دیگران مرا دوست بدارند، محبیت یعنی من دیگران را دوست بدارم. انسان‌های عادی، همیشه به دنبال محبوبیتند؛ یعنی دائماً دارند فعالیت می‌کنند که انسان‌های دیگر، آنها را دوست بدارند؛ اما انسان‌های شریف و متعالی، از لحاظ اخلاقی، درست جهت را عکس می‌کنند. همیشه سعی در این می‌کنند که هرچه بیشتر مردم را دوست بدارند، نه هرچه بیشتر توسط مردم، دوست داشته شوند. انسان متعالی در طلب محبیت است؛ یعنی دارد طلب می‌کند که یک سعه وجودی‌ای بیابد که این سینه گشاده، جای محبت همه انسان‌ها در آن باشد. این کاری است که باید با ریاضت صورت گیرد. انسان در حالت عادی این‌گونه نیست.

از لحاظ روان‌شناختی، دوست داشتن انسان‌های دیگر، برای ما دشوارتر از دوست داشتن حیوانات است! ما زودتر یک گل، یک خرگوش و گربه را دوست می‌داریم تا یک انسان را و این هم عللی دارد که چرا چنین است. به هر حال دوست داشتن انسان‌ها، کار دشواری است و کاری است که باید با ریاضت به دست بیاید؛ ولی البته اگر به دست آمد، امر بسیار متعالی به دست آمده است. اینکه انسان‌های دیگر را دوست بداریم، البته وظیفه ماست؛ ولی چیزی نیست که در پی آن باشیم.

طالب علم و قدرت و عصمت و محبوبیت مطلق بودن، چهار قسم از نقاط قوت ماست؛ ولی درعین حال چهار چیزی است که قابل دست یافتن نیست و این دسترس ناپذیر بودن، نقطه ضعف ماست.

دسترس ناپذیر بودن علم مطلق

اولاً علم مطلق هیچ وقت به دست نمی آید. این را ادیان به ما می آموزند. ادیان می گویند: انسان از آن رو که انسان است، هیچ گاه نمی تواند علم مطلق پیدا کند، یعنی هیچ وقتی نیست که انسان در اوضاع و احوالی قرار بگیرد، چه فرد انسانی و چه نژاد انسانی که هیچ نادانسته دیگری برای او وجود نداشته باشد. هرچه هست او می خواهد بداند. علم مطلق اصلاً قابل وصول نیست، نه برای فرد و به طریق اولی نه برای جامعه، چراکه جامعه، چیزی جز مجموعه افراد نیست و وجود مستقل ندارد.

اینکه در قرآن آمده است که «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»: از دانش به شما نداده اند، جز اندکی، اشاره به این نکته است که گمان نکنید می توان دانشی بی پایان، دانشی که مطلق باشد، به دست آورد. در همه ادیان بدین گونه است، اختصاص به اسلام ندارد.

دسترس ناپذیر بودن قدرت مطلق

قدرت مطلق نیز قابل تحصیل برای هیچ انسانی نیست؛ یعنی هیچ انسانی نیست که چنان قدرت داشته باشد که صد انسان دیگر نتوانند او را عاجز کنند. راس در یکی از کتاب هایش، راجع به انواع قدرت که بحث می کند و اینکه تمام انسان ها به دنبال قدرت طلبی اند و بقیه امور — علم و امثال ذلک را به قدرت برمی گرداند. می گوید قدرت بدنی را در نظر بگیرید، کدام انسان است که آن قدر قدرت بدنی داشته باشد که صد تا انسان نتواند او را به زمین بزنند؟

هیچ انسانی نیست و درواقع این قدر محدوده قدرت انسان کم است. این اختصاص به قدرت بدنی ندارد. قدرت مطلق به دست آمدنی نیست و لااقل یک چیز است که همواره در برابر قدرت مطلق پیدا کردن ما انسان ها، ایستاده است و آن قوانین حاکم بر اشیا می باشد که یک سد است. یعنی لااقلش این است که هر قدر قدرتمند باشید، از چمبره قوانین حاکم بر اشیا، نمی توانید بگریزید. قدرت و قوت انسان، هر قدر سعه پیدا بکند، از چهارچوب قوانین دیگر نمی تواند پا فراتر بگذارد و هرچه جولان قدرت داشته باشد، نمی تواند از این چهارچوب بگریزد و انسان ها محکوم ارتباطات وجودی اشیا هستند. ارتباطات وجودی اشیا، وقتی به صورت لفظی دربیاید، به صورت یک قانون علمی بیان می شود.

انسان در مواجهه با هر شیئی، نه از متعلقات وجودی آن شیء و نه از مقومات ماهوی آن شیء، نمی تواند گریزی داشته باشد و این ها دست کم محدوده قدرت انسان را تعیین می کنند. البته قدرت انسانی از جهات عدیده دیگری نیز محدود می شود؛ ولی لااقل از این دو دیدگاه نیز محدود می شود.^۱ ارتباطات وجودی ای بین اشیا برقرار است که خود را در قالب قوانین علمی نشان می دهد. همه این ارتباطات وجودی،

۱. توضیحی درخصوص تعلقات وجودی مقولات ماهوی می دهیم. فرض کنید آبی را که در این لیوان است، می گوئید آب است. تمام اموری که در آب بودن این شیء

شریک و دخیلند، درواقع مقدمات ماهوی آند؛ یعنی همه آن چیزهایی که اگر یکی از آنها از دست برود، دیگر با آب سروکار نداریم، با چیز دیگری سروکار داریم. همه این ها

مقدمات ماهوی آب هستند؛ یعنی آنهایی که ماهیت آب را قوام می بخشند که اگر جزأاً یا کاملاً از دست بروند، دیگر ماهیت، ماهیت قبلی نیست و با یک ماهیت دیگر

انسان را محدود می‌کنند. ما بالاخره قدرتِ مطلق نمی‌توانیم داشته باشیم، معنایش لااقل این است که ما هر کاری نکنیم، دیگر از انسانیت خودمان نمی‌توانیم بیرون برویم، دیگر نمی‌توانیم کاری کنیم که انسان نباشیم و این مطلقاً در توان ما نیست.

دسترس ناپذیر بودن عصمتِ مطلق

به همین ترتیب عصمتِ مطلق نیز به دست نمی‌آید. بی‌گناهی مطلق، قابل دسترسی نیست. حالا ممکن است به ذهن بیاید که ما چهارده تا معصوم داریم و این یعنی عصمتِ مطلق، قابل دسترس و وصول هست. اگر جای بحث تفصیلی در باب عصمت معصومین (ع) باشد، باید یک سخنی گفته شود که از آن صرف‌نظر می‌کنیم؛ ولی یک نکته هست و آن اینکه بسیار خوب چهارده معصوم، معصومند لااقل برای غیر از این چهارده معصوم، دیگر عصمت مطلق به دست آمدنی نیست و از غیر این چهارده بزرگوار، انتظار عصمتِ مطلق نمی‌توان داشت.

دسترس ناپذیر بودن محبوبیت مطلق

محبوبیت مطلق نیز به دست نمی‌آید. حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) در وصایایی که به فرزندانشان می‌فرمودند دائماً این نکته را تذکر می‌دادند که «رضا الناس غایه لاتدرک»: رضای همه مردم، هدفی است که هیچ کسی بدان دسترسی پیدا نکرده است. اینکه چنان زندگانی کنید که همه مردم از شما راضی باشند، هدف و غایتی است که قابل ادراک نیست. یعنی شما هیچ‌گونه نمی‌توانید زندگی کنید، عمل کنید، موضع بگیرید که بگویید چنان موضع گرفتم که همه انسان‌ها از این موضع‌گیری من شاد شدند و راضی شدند. همچنین چیزی غیر ممکن است. خدای ناکرده اگر به منافقانه‌ترین روش هم عمل کنید، به ریاکارانه‌ترین روش نیز رفتار نمایید، بالاخره یک درصدی از مردم از کاری که کرده‌اید، راضی نیستند و ناخشنودند. هیچ‌کسی تاکنون نتوانسته چنان زندگی بکند که همه مردم از دستش راضی باشند؛ چراکه شدنی نیست. رضای مردم غایتی است که همه به دنبال آن می‌روند؛ ولی قابل دسترسی نیست.

وقتی این‌طور است، نتیجه این مطلب، این می‌شود که هر کاری بکنم، گروهی راضی و گروهی دیگر ناراضی‌اند. حالا که این‌طور است، بیا باید دست به گزینش بزنیم؛ یعنی حالا که هر کاری انجام می‌دهیم، یک گروه راضی و یک گروه ناراضی‌اند، ببینیم چه کسانی باید از ما راضی باشند و چه کسانی از ما ناراضی. چنان زندگی کنیم که کسانی از ما ناراضی بشوند که ناراضی بودنشان، عیبی نداشته باشد و چنان زندگی نکنیم که کسانی از ما ناراضی بشوند و ناراضی بودنشان، عیب داشته باشد. نمی‌توانیم ناراضی نتراشیم؛ ولی چه ناراضی‌ای بتراشیم، این مهم است.

سروکار داریم و همه چیزهایی که استمرار هستی یک شی به آن چیزها، بستگی دارد، آنها را متعلقات وجودی گویند. یک سلسله اموری دست‌اندرکار است که به‌خاطر آن سلسله امور است که به ماهیت انسان، چوب یا سنگ یا آتش نمی‌گویند. آن اموری که سبب شده به انسان، انسان اطلاق شود و دارای ماهیت انسانی است، همه آنها مقومات ماهوی هستند. همه ما انسانیم و چون همه انسانیم، معنایش این است که مقومات ماهوی، هنوز سر جای خودش باقی است؛ اما درعین‌حال زنده به بودن ما به اکسیژن، هوا، حرارت خورشید، نور خورشید، جاذبیت زمین، به وضع کره زمین در فضا و هزار علت و عامل دیگر بستگی دارد. این‌ها به استمرار هستی ما، متوقف بر آنهاست، نه استمرار انسان بودن. این‌ها را متعلقات وجودی گویند. لذا اکسیژن هوا، یکی از متعلقات وجودی ماست، اگر اکسیژن هوا از دست برود، دیگر نمی‌توانیم به هستی خود ادامه بدهیم.

هر شیء در انسان، هر قدر قدرت بیابد؛ اما از مقدمات ماهوی و متعلقات وجودی آن شیء‌گریزی ندارد. لااقل این دو قدرت انسان را محدود می‌کنند؛ البته انسان

خیلی محدودیت‌های بیشتر از این‌ها دارد؛ ولی در این مقدارش شک و شبهه‌ای نیست.

این در باب محبوبیت مطلق است. اینکه می‌خواهیم همه از دست ما راضی باشند، معنایش این است که دلمان می‌خواهد چنان زندگی بکنیم که همه دوستان بدانند و ستایشمان کنند.

هیچ‌یک از این چهار مورد قابل تحصیل به‌نحو مطلق نیست و هیچ‌شکی هم در آن، وجود ندارد.

تعیین آرمان و ارزش برای انسان از طرف دین

ادیان می‌آیند نقاط قوت و ضعف را نشان می‌دهند، بعد براساس نقاط قوت و ضعف، یک سلسله ارزش‌ها و آرمان‌هایی مطرح می‌کنند که این‌ها چنان در نظر ما عظیم می‌شود که دیگر مرگ را به سخره می‌گیریم و تحقیرش می‌کنیم. از نقاط قوت و نقاط ضعف ما، چه ارزشی می‌شود بزاید؟ عمده ارزشی که زایش می‌کند این است که خدای متعال در هر دینی و مذهبی، می‌گوید شما علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق و محبوبیت مطلق می‌خواهید که از راه‌های عادی که در پی آن هستید، به چنگ آمدنی نیست؛ ولی یک راه وجود دارد که از آن راه، می‌توانید به آنچه می‌خواهید برسید و آن این است که به منبع علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق و محبوبیت مطلق پیوندید. اگر شما بتوانید به موجودی که این‌ها را به‌نحو علی‌الاطلاق دارد، پیوندید، غرضتان حاصل می‌آید و از راه‌های دیگر، همچنان که تجربه کردید و دیدید، قابل تحصیل نیست.

ممکن است این به ذهن بیاید که تمام این سخنان را گفتیم برای اینکه موجودی با تمام این ویژگی‌ها، وجود داشته باشد، باید اصلاً موجودی باشد که این‌ها در او به نحو مطلق تحقق پیدا کرده باشد و مصداق عالم، قادر، معصوم و محبوب علی‌الاطلاق باشد و باید موجودی با این اوصاف در عالم خارج، وجود داشته باشد.

در جواب این نکته عرض می‌کنم که ما صحبت از این نمی‌کنیم که این گزاره‌های دینی، مطابق با واقع هستند یا مطابق با واقع نیستند. این بحث دیگری است، بحث بر سر این است که اگر کسی معتقد به این گزاره‌ها شد، چه تأثیری بر منش او خواهد گذاشت، اینکه آیا همچنین موجودی وجود دارد یا نه، بحث از صدق و کذب گزاره‌های دینی است.

دگرگونی در منش

درحالی‌که ما به‌دنبال دگرگونی در منش هستیم، برای افرادی که به این باور رسیده‌اند. لذا درحال حاضر، با افرادی سروکار داریم که باور دارند موجودی وجود دارد که عالم، قادر، معصوم و محبوب علی‌الاطلاق است. دین می‌گوید چنین موجودی هست و از سوی دیگر بعد از اینکه می‌گوید یک همچنین موجودی وجود دارد، بیان می‌کند برای اینکه به علم و قدرت و عصمت و محبوبیت مطلق برسید، راهی جز اتصال یا تقرب به آن موجود ندارید و اگر این کار را بکنید، آن چیزی که می‌خواهید حاصل خواهید کرد.

تقرب به خدا

گاهی لفظ تقرب به خدا به‌کار می‌رود، گاهی لفظ شدیدتری به‌کار می‌رود و آن اتصال به خدا و گاهی از این شدیدتر به‌کار می‌رود و آن اتحاد با خداست. از این لفظ عالم‌اً و عامداً استفاده نکردم و معنایش خیلی ابهام دارد و بحث بسیار دشواری است. اتصال و تقرب در متون مقدس دین و مذهب آمده است.

وقتی گفته می‌شود: «**الهی هب لی کمال الانقطاع الیک**»: خدایا چنان کن که یکسره از دیگران ببرم و به تو پیوندم.

این اتصال به خداست. تقرب به خدای الی ماشالله در متون مقدس ما هست. «**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**» لذا تقرب در قرآن هم آمده است.

معنای اتصال و تقرب چیست؟

وقتی اتصال و تقرب می‌گویند، معمولاً دو شی‌ای که هر دو دارای مکانند، باید در نظر گرفته شوند. چون درباره‌ی دو شی‌ای که دارای مکانند، می‌توان سخن از چسبندگی آن دو با هم یا گسستگی آن دو از هم گفت. در باب تقرب نیز همین‌گونه است. وقتی نزدیکی گفته می‌شود؛ یعنی چیزی به چیزی نزدیک است یا دارد از آن دور می‌شود یا چیزی از چیزی دور است و دارند به هم نزدیک می‌شوند. وقتی اتصال و تقرب به خدا را در نظر می‌گیریم، فوراً ذهن ما نه به‌خاطر محدودیت ذهن؛ بلکه به‌خاطر محدودیت زبانی می‌رود به سوی دو شی‌ای که ممکن هستند که از هم انفصال یا اتصال پیدا می‌کنند.

اتصال و تقرب به خدا، مکانی نیست

اتصال و تقرب به خدا، علی‌الفرض مکانی نیست، خدا مکان ندارد که کسی به او نزدیک‌تر شود یا بپیوندد. مکانی نیست که با او هم آغوش شوند. پس اتصال تقرب به خدا، معنای دیگری است و آن «تشبه» به خداست. وقتی گفته می‌شود کسی به خدا نزدیک‌تر شد یا پیوست، یعنی شباهتش به خدا، بیشتر شد و گرنه مکان که در کار نیست. تقرب‌الی‌الله یعنی تشبه به خدا، این است که علمای اخلاق، در همه‌ی ادیان می‌گویند: انسان وقتی کامل است که هرچه به خدا شبیه‌تر شود و هر چه به خداوند شبیه‌تر شویم، گویا به خدا اتصال یا تقرب پیدا کرده‌ایم.

تشبه به خدا

چرا به خدا شبیه‌تر شویم؟ به‌خاطر اینکه اگر به خدا شبیه‌تر شویم، خدا که منبع علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق و محبوبیت مطلق است، به مقدار شباهت به این‌ها نزدیک‌تر شده و مقدار بیشتری از اینها را می‌یابیم.^۱

از چه راه‌هایی می‌توان به خدا شبیه شد؟

شبیه به آن موجود شدن از چه راهی حاصل می‌شود؟ در اینجا است که ادیان معمولاً صفات خدا را به دو دسته، قابل تقسیم می‌دانند:

۱. در اینجا دو نکته وجود دارد: صحبت اول اینکه وقتی در اینجا می‌گفتیم بر علم و قدرت و عصمت و محبوبیت مطلق، نمی‌توانیم برسیم، مردمان قبل از این بود که وارد این بشویم؛ یعنی از طرق دیگر هرگز این‌ها برای ما قابل تحصیل نیست. دین یک راه علی‌حده‌ای با نشان می‌دهد. صحبت دوم این است که حتی راهی هم که دین به ما نشان می‌دهد، باز هم ما را به علم، قدرت و عصمت و محبوبیت مطلق نمی‌رساند؛ چراکه این‌ها فقط اختصاص به خود خدا دارد. اما به آن مقدار از علم و قدرت و عصمت و محبوبیت مطلق که از هیچ راه دیگری به آن مقدار نمی‌شد رسید، از این راه به آن مقدار می‌شود رسید یعنی آن مقدار عظیم از علم قدرت و عصمت و محبوبیت که از هیچ راه دیگری قابل تحصیل نبود از این راه قابل تحصیل است و گرنه به‌صورت علی‌الاطلاق مختص خداست و گرنه به حضرت علی ابن‌ابیطالب (ع) هم که رسید به حضرت پیامبر (ص) هم که برسید فرمودند ما عرفناک حق معرفتک ما عبدناک حق عبادتک ما عرفناک، اعتراف به این است که معرفت ما هنوز نقصان دارد و یعنی هنوز علم مطلق را نتوانسته‌ایم حایز شویم و ما عبدتان یعنی هنوز به عصمت مطلق نرسیده‌ایم.

۱. صفاتی از خدا که نظائرشان برای بشر به صورت مختارانه قابل وصول است؛ البته نه به آن شدت و حدّت؛ یعنی بشر با کارهای اختیاری خودش می‌تواند آن صفات را بیابد.

۲. صفاتی از خدا که نظائرشان برای بشر به صورت مختارانه، قابل وصول نیست، مطلقاً. برای مثال، خدا ازلی است، دیگر بشر صفت ازلی بودن خدا را با هیچ ترتیبی نمی‌تواند کسب کند. خدا ابدی است نیز به همین ترتیب و همین‌طور خدا واجب‌الوجود است که حتی نظائرشان برای بشر قابل تحصیل نیست؛ اما صفاتی از خدا هستند که مثل این دسته دوم نیستند؛ بلکه مثل دسته اول هستند یعنی نظائرشان برای بشر به صورت مختارانه قابل تحصیل است. خدا علم مطلق، قدرت مطلق دارد. نظیر علم و قدرت خدا برای انسان قابل وصول است از راه انجام دادن یک سلسله افعال اختیاری. این است که وقتی می‌گویند می‌توانید به آن موجود، تشبه پیدا کنید، منظور تشبه به صفات دسته اول است و به صفات دسته دوم هیچ انسانی به هیچ راهی نمی‌تواند تشبه به خدا پیدا بکند.

تقسیم صفات به اخلاقی و متافیزیکی

غریبان معمولاً به صفات دسته اول، صفات اخلاقی^۱ و به دسته دوم، صفات متافیزیک^۲ خدا می‌گویند. پس اگر می‌خواهیم تشبه به آن موجود، پیدا کنیم، تشبه به آن موجود، در صفات اخلاقی است، نه در صفات مابعدالطبیعی یا متافیزیکی که اصلاً برای ما قابل تشبه نیست.

تشبه از راه عمل، به مقتضای اوامر و نواهی الهی^۳ حاصل می‌شود

اگر به آنچه او گفته است، عمل بشود و آنچه که او نهی فرموده، عمل نشود، تشبه به آن موجود، حاصل می‌شود. از متدین انتظار می‌رود متدین به هر دینی هست، به اوامر و نواهی‌ای که در متون مقدس دین و مذهبش آمده است، عمل بکند. چون تا گفته می‌شود عمل به مقتضای اوامر و نواهی الهی، یک سوءبرداشت‌ها یا سوءتعبیرهایی ممکن است برای بعضی، پیش بیاید. وقتی اوامر و نواهی الهی گفته می‌شود، حکم عقل آدمی یکی از اوامر و نواهی الهی است. بنابراین ذهنتان بر روی این نرود که از انسان می‌خواهند که به اوامر و نواهی الهی عمل بکند و معنایش این است که نیروی عقل یا خرد یا تفکر خودش را باید تعطیل بکند و همچنان همه وقت، چشم به راه باشد که چه خبری چه امری، چه نهی‌ای می‌رسد تا به مقتضای آن نهی یا امر عمل بکند. چنین نیست احکام عقل ما انسان‌ها اگر ضوابطی که باید در آنها رعایت شود رعایت شده باشد، درواقع احکام خداست.

اینکه در بعضی از تعبیر دینی داریم که خدا دو نوع پیامبر می‌فرستد: رسول ظاهر و رسول باطن که رسول باطن عقل شماسست و رسول ظاهر، پیامبرانی هستند که متعاقباً و متوالیاً می‌آیند، این معنایش این است که به حکم عقل عمل کردن، درواقع به اوامر و نواهی خدا عمل کردن است. این سوءبرداشت پیدا نشود که از ما می‌خواهند دست از عقل خود برداشته و برده و اسیر یک سلسله اوامر و نواهی تحکمی الهی شویم.

۱. Moral

۲. Metaphysical

۳. مراد اوامر و نواهی‌ای که در قرآن آمده است نیست؛ بلکه مراد او امر و نواهی‌ای است که مراد و هر یک از متون مقدس برای قديسان آن دین و مذهب القا

رابطه انسان با خدا، رابطه ارباب و نوکر نیست. رابطه عاشق و معشوق است

نکته بعدی این است که وقتی گفته می‌شود عمل به اوامر و نواهی الهی، یک تصور ارباب و نوکری از خدا و انسان پیدا نکنید که مثلاً به نظر بیاید نعوذبالله، خداوند تعالی، یک ارباب سنگ‌دل بی‌رحم قس‌القلبی است که دائماً به نوکر خودش امر و نهی می‌کند و انسان‌ها نوکرانی هستند که چشم و پا بسته باید فقط چشم به راه این باشند که چه امر و نهی به او می‌شود. اکثر عرفا و قدیسان و اولیای دین تصورشان از خدا یک همچنین تصویری نیست، بلکه تصویری که از خدا نسبت به بنده دارند، تصور یک معشوق است، نسبت به یک عاشق.

چگونه وقتی کسی را دوست می‌دارید، هرچه او به شما می‌کند، به آن عمل می‌کنید و هیچ احساس دلتنگی نمی‌کنید و هیچ احساس اینکه چیزی بر شما تحمیل شده است، نمی‌کنید. خدا برای اکثر عرفا و قدیسان و مردان خدا، یک معشوق است و اگر چیزی به انسان می‌گوید، سخنی است که معشوقی به عاشق می‌گوید و از او می‌خواهد و وقتی یک همچنین تصویری از خدا داشته باشید، دیگر هیچ وقت نمی‌توانید فکر کنید یک موجودی است که با اکراه در دلمان، هزار ناملایمت در درون خود احساس می‌کنیم؛ ولی چاره‌ای نداریم جز آنکه به مقتضای آنچه می‌گوید، عمل نماییم؛ بلکه عرفا و اولیاء خدا واقعاً احساس می‌کنند معشوقی است که از سر دلسوزی‌ای که نسبت به عاشق دارد، او را دارد راهنمایی می‌کند و لذا اوامر و نواهی خدا را یک سلسله ارشاد می‌یابند، آن هم ارشاد دلسوزانه.

اگر پدر و مادری به فرزند خودشان امر و نهی می‌کنند، در باطن، امر و نهی نکرده است؛ بلکه ارشادشان کرده از سر دلسوزی و خیرخواهی و رقت‌قلبی که نسبت به او، در خودشان، احساس می‌کنند. تازه خاک بر فرق من و تمثیل من، فی‌الواقع آن چیزی که درباره خداوند نسبت به یک بنده‌ای رخ می‌دهد از آن چیزی که پدر و مادری نسبت به فرزند خودشان انجام می‌دهند، به مراتب متعالی‌تر است این است که عمل به اوامر و نواهی الهی را از قبل یک معشوق نسبت به عاشق به این عاشق وقتی دارد به فرموده‌های معشوق عمل می‌کند، علی‌الظاهر دارد به امر و نهی‌ای عمل می‌کند؛ اما در باطن اصلاً احساس نمی‌کند که بر او امر یا نهی کرده‌اند یا چیزی تحمیل می‌کنند.

وقتی بنده با سرور و برده با خدایگان خود مواجه می‌شود، سخن دلش این است که ای کاش این سروران یا خدایگان، اوامر و نواهی کم‌تری صادر می‌کردند، ولی ظاهراً نمی‌تواند عصیان کند. ولی وقتی عاشقی و معشوقی با یکدیگر مواجهه پیدا می‌کنند، این گونه نیست و عاشق هیچ وقت در دلش نمی‌خواهد ای کاش معشوق کم‌تر امر می‌کرد یا نهی می‌کرد، اتفاقاً طالب امر و نهی بیشتری است، چون هرچه امر و نهی بیشتر می‌شود، عاشق دو مسئله را احساس می‌کند:

۱. احساس می‌کند معشوق به او التفات دارد که چیزی گران‌قیمتی است.

۲. احساس می‌کند از راه عمل کردن به این امرها و نهی‌ها، دارد معشوق را شاد می‌کند و این نیز چیز گران‌قیمتی است.

«و الصیب الموت بین ایدینا لصباً و لابقعل ذکر ناله غباً»

جلسه چهارم

در جلسه گذشته سخن در این باب بود که یکی از آثاری که دین بر منش آدمی می‌گذارد یا می‌تواند گذاشت، این است که دین می‌تواند ترس از مرگ را در ما تخفیف دهد یا حتی به‌طور کلی زائل کند. حال چگونه دین این کار را انجام می‌دهد؟

مرگ بیرون رفتن از کل عالم هستی نیست

دین از راه‌های مختلفی این کار را انجام می‌دهد، راه اولش که در جلسات اسبق گفته شد، این بود که دین به ما لقاء می‌کند ترس از مرگ را به این سبب دارید که مرگ را بیرون رفتن از جهان هستی می‌دانید؛ اما فی‌الواقع مرگ بیرون رفتن از جهان هستی نیست؛ بلکه بیرون رفتن از جهان دنیاست.

به تعبیر دیگر گمان می‌کنید وقتی می‌میرید، از عالم وجود بیرون می‌روید؛ ولی نمی‌دانید که از عالم وجود بیرون نمی‌روید؛ بلکه فقط از یکی از ساحت‌های عالم وجود بیرون می‌روید و معنایش این است که به ساحت دیگری از عالم وجود، وارد می‌شوید. آن کسی از مرگ می‌ترسد که گمان می‌کند مرگ به معنای بیرون رفتن از همه ساحت‌ها، قلمروها و عرصه‌های وجود است؛ اما اگر کسی بداند که مرگ بیرون رفتن از یک عرصه از عرصات وجود است و انتقال به عرصه دیگری است، این خود سبب می‌شود از مرگ کم‌تر بهراسیم؛ چون آن چیزی که ما را به ترس از مرگ وامی‌داشت، یکی از علل عمده‌اش این بود که گمان می‌کردیم صفر می‌شویم. اما این نگاه، به ما لقاء می‌کند صفر نمی‌شویم.

ارائه برخی آرمان‌ها و ارزش‌ها توسط دین

راه سومی که دین می‌تواند ترس از مرگ را در ما تخفیف دهد، این است که دین براساس شناختی که از نقاط قوت و ضعف آدمی عرضه می‌کند، می‌آید یک سلسله ارزش‌ها و آرمان‌ها، طرح می‌کند و بعد آن قدر این ارزش‌ها و آرمان‌ها را در نظر متدین، عظیم و باارزش جلوه می‌دهد که متدین برای اینکه به آن آرمان‌ها برسد، دیگر هر مانع و مزاحمتی را ناچیز می‌گیرد. یکی از آن مانع‌هایی که متدین آن را ناچیز می‌گیرد، مرگ است و جز این، مانع دیگر را مانع نمی‌دانیم.

در مقام این تصویر دوم عرض کردم نقاط قوت روحی بزرگی داریم. از میان این نقاط قوت روحی بزرگ، چند نمونه را مخصوصاً نام بردم. یکی اینکه طالب علم، طالب قدرت، طالب مطلقیت، طالب عصمت، مطلقیت و دیگر آنکه طالب محبوبیت مطلقیم. همه ادیان به ما لقاء می‌کنند این اموری که شما، طالب آنها هستید، از این راه‌های عادی، قابل تحصیل نیستند. اگر بخواهید به‌دست آورید، چاره‌ای جز این ندارید که به منبعی در جهان هستی که منبع علم مطلق، قدرت مطلق، محبوبیت مطلق و عصمت مطلق است، به او پیوندید. نمی‌گوییم که با آن اتحاد بیاید، لااقل با او اتصال بیابید و حتی کم‌تر از این، لااقل به آن موجود تقرب بجوئید. اگر اتصال یا تقرب به آن موجود، پیدا کردید، این

چیزهایی را که از راه‌های دیگر در طلبش بودید و نمی‌یافتید، از این راه حاصل می‌آید؛ البته آن مقدار حاصل می‌آید که در وسع یک انسان هست و گر نه علم، قدرت، محبوبیت، عصمت مطلق یعنی بی‌نهایت، فقط به خود آن موجود، اختصاص دارد.

اتصال و تقرب به خدا مکانی نیست

این اتصال و تقرب صد البته اتصال و تقرب مکانی نیست؛ یعنی هیچ‌وقت در هیچ دینی از کسی نخواستند از لحاظ مکانی، چهار قدم به خدا نزدیک شود! خدا دارای مکان نیست و روح انسان نیز دارای مکان نیست که از او انتظار تقرب مکانی برود. این اتصال و تقربی که در اینجا گفته می‌شود، تشبه به خداست؛ یعنی هرچه شبیه‌تر شدن به خدا. حال تشبه به خدا، از چه راهی حاصل می‌آید؟

تشبه به خدا

تشبه به خدا از این راه حاصل می‌آید که آن اوامر و نواهی‌ای را که خدا به طریق دین و مذهب من و تو — حالا هر دین و هر مذهبی که داریم — رسانده است، کاملاً پذیرا شویم و در مقام عمل، کاملاً به آنها ملتزم شویم. هرچه را گفته است، انجام دهید، انجام دهیم و هرچه را گفته است نکنید، نکنیم.

این فرض وقتی حاصل می‌آید که ارتباط انسان با خدا، ارتباط معشوق با عاشق باشد، نه ارتباط یک نوکر یا برده یا بنده که در مقابل ارباب یا سرور با خدایگان خودش دارد، این ارتباطها چنین کاری ازشان بر نمی‌آید و از آنها ساخته نیست.

اقسام ارتباط با خدا

انسان با خدا می‌تواند سه قسم، ارتباط داشته باشد:

۱. ارتباط برده و خدایگان خود؛

۲. ارتباط بنده و سرور خود (به تعبیر متداول‌تری ارتباط نوکر و ارباب خودش)؛

۳. ارتباط محب و محبوب، عاشق و معشوق.

در اینجا باید به نکته‌ای توجه داشت و آن این است که بر وفق همه آنچه ادیان گفته‌اند، عشق از سوی خدا به انسان، حاصل است. آن چیزی که حاصل نیست، عشق از سوی انسان به خداست. تمامی ادیان گفته‌اند: خدا انسان را دوست می‌دارد، خدا عاشق انسان است و محب انسان است، این واقعیتی نیست که ما در صدد آن هستیم؛ بلکه ارتباط از آن طرف را می‌خواهیم تصحیح کنیم.

شکی نیست که خدا عاشق انسان است. قرآن مجید نیز می‌فرماید: «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»: ابتدا خدا انسان‌ها را دوست می‌دارد، آن‌گاه انسان‌ها به دوستی خدا بر می‌خیزند.

چه زمانی عشق ما به خدا حاصل می‌آید؟

نکته محل بحث، این است که چه زمانی عشق ما به خداوند حاصل می‌آید؟

آن چیزی که در باب تشبه به خدا، تحت این عنوان می‌گفتیم که تشبه به خدا، از راه عمل به اوامر و نواهی او حاصل می‌شود. اگر به اوامر و نواهی خدا آن‌گونه عمل کنیم که یک نوکر به اوامر و نواهی ارباب خودش عمل می‌کند، تشبه به خدا حاصل نخواهد آمد؛ بلکه برای حاصل آمدن این غرض، باید ارتباط از مقوله عاشق و معشوق باشد؛ یعنی ارتباطی که نسبت به خدا احساس عشق کنیم و طبعاً احساس می‌کنیم که هرچه خدا می‌گوید بکنید و نکنید رهنمون‌هایی است که یک عاشق به معشوق خودش و یک معشوق به عاشق خودش می‌کند، متقابلاً است و فرق ندارد.

ارتباط انسان با خدا، باید براساس مهر باشد

ارتباط انسان با خدا می‌تواند از سر ترس یا از سر مهر باشد. معمولاً چه بسا بسیاری از مؤمنان، ارتباطشان با خدا، از سر ترس است؛ یعنی چون از خدا می‌ترسند، از او اطاعت می‌کنند. درست مثل نوکر که فقط به دلیل اینکه از ارباب خودش می‌ترسد، از او فرمانبرداری می‌کند. اینکه ارتباط انسان با خدا را ترس تنظیم کند، امر مطلوبی نیست.

ارتباط انسان با خدا، می‌باید براساس مهر باشد؛ یعنی آن‌چنان که پیامبر خود داشتند و عرفا خودشان دارند:

ذکر چند نکته از آن جمله نکته‌ای را که به دین اسلام نیز مربوط می‌شود، لازم می‌دانم:

۱. ممکن است سؤال کنید که شما می‌گویید ما باید به خدا مهر بورزیم نه اینکه از او بترسیم، با اینکه در قرآن و روایات ما، به‌وفور آمده است که از خدا باید ترسید. چگونه این دو را با هم جمع می‌کنید و چگونه رحجان یکی را بر دیگری اثبات می‌نمایید، برخلاف آن چیزی که ظاهر آیات و روایات القاء می‌کنند؟

خدای ادیان، عادل است

در جواب عرض می‌کنیم خدایی که ادیان و مذاهب از جمله دین اسلام، دم از ترس از آن می‌زنند، خدایی است که عادل است، همان خدایی را که می‌گویند از آن باید ترسید، خدایی است که قبلش آن‌را وصف کرده‌اند به اینکه کمال عدالت را دارد. آمده است که مردم در قیامت می‌گویند:

«یا ویلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيا»

این دیگر چه قسم کتابی است، هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده است؛ مگر اینکه آن‌را ثبت و ضبط گردانده است. این جمله که در قرآن مجید آمده است، مطلقاً به این معنا نباید گرفته شود که یک کتابی یا دفترچه‌ای است که به‌دست انسان‌ها می‌دهند و می‌گویند این نامه عمل توست. این یک بیان مجازی، کنایه‌ای از عدالت خدا است. وقتی این آیه شریفه گفته می‌شود؛ یعنی شما با خدای بسیار عادل سروکار دارید، خدایی که ذره‌ای چیز را فراموش نمی‌کند، نه خوبی و نه بدی را.

به وفور بر این آیات در سایر کتب دینی و مذهبی نیز برمی‌خوریم که فرضاً این آیه شریفه:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ؛ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

اگر کسی به اندازه سنگینی یک گرد، نیکی کند، آن نیکی را خواهد دید و اگر به اندازه سنگینی یک غبار، بدی کند، آن بدی را خواهد دید. این آیه شریفه، دقیقاً بیانی کنایی است از اینکه خدا عادل است و خدا عادل است، یعنی خداوند سه واقعیت را فراموش نخواهد کرد:

۱. سرمایه‌های نخستینی که به من و تو داده است و با آن سرمایه‌ها، ما را وارد عرصه دنیا کرده است. آن سرمایه‌های نخستین، کاملاً ملحوظ اوست. یعنی اگر مجموعه سرمایه‌هایی که به انسان داده شده است و با آن سرمایه‌ها او را به دنیا فرستاده‌اند، ثلث مجموع سرمایه‌هایی است که به آن سرمایه‌ها، انسان را به دنیا فرستاده‌اند، این ثلث بودن، هیچ‌گاه فراموش نمی‌شود. چنین نیست که فراموش کنند و X با سرمایه ۱۰ به دنیا آمده است و Y به سرمایه ۲۰ به دنیا آمده است و C با سرمایه ۵۰ به دنیا آمده است.

ذکر تمثیلی در خصوص عدالت

تمثیلی که اینجا عرض خواهم کرد، تأکید بر مطالبی است که بسیار واضح و روشن است و از یک نظر از نگاه مبلغان دینی ما و روحانیون ما، خیلی مورد غفلت قرار می‌گیرد و گرنه هرکس به عقل سلیم خودش رجوع کند، معنا را ادراک می‌کند؛ اما چون معمولاً در مقام وعظ و تبلیغ دینی فراموش می‌کنند، آهسته‌آهسته سبب می‌شود بعضی از ما را گستاخ، بعضی دیگرمان را افسرده و دارای قوه گناهی به‌دست خودشان می‌کنند. از این نظر مثال می‌زنم.

فراموش نکردن سرمایه اولیه

اینکه سرمایه‌های اولیه را فراموش نمی‌کنند. فرض کنید پدری دو فرزند داشته باشد به نام حسن و حسین. به حسن هزار تومان سرمایه اولیه بدهد و بگوید برو در بازار با این سرمایه، تجارت بکن و وارد کسب و کار بشود. به حسین هم صد تومان سرمایه بدهد و بگوید هر دوی شما را با این سرمایه‌هایی که داده‌ام، فرضاً به مدت یک سال یا دو سال یا ۵ سال، به هر حال به مدت معینی به بازار بروید و دادوستد کنید و بعد از آن مدت بیاوید مزدتان را از من بگیرید. فرض کنید که این دو بعد از چند سال، برگشتند. پدر وقتی می‌خواهد به حسن و حسین مزد بدهد، آیا می‌تواند بگوید که حسن من به تو روز اول ۱۰ برابر حسین، سرمایه داده بودم، بنابراین حالا هم که می‌خواهم مزد بدهم، به تو ۱۰ برابر حسین مزد می‌دهم؛ چون به تو سرمایه اولیه ۱۰ برابر داده بودم؟ آیا این عادلانه است؟ این طبعاً عادلانه نیست، چون حسین می‌تواند این اعتراض را بکند که می‌خواستی روز اول به من هم هزار تومان سرمایه بدهی، خودتان به من $\frac{1}{10}$ سرمایه نسبت به برادرم دادی و بنابراین الان نمی‌توانید حق‌العملی که می‌خواهید به ما بدهید بر آن سرمایه اولیه متوقف کنید؛ پس پدر اگر بخواهد سرمایه اولیه را در نظر بگیرد، ظلم کرده است.

راه دومی نیز متصور است و آن اینکه بگوید: حسن! با این هزار تومان که به تو داده‌ام، چقدر با آن سود آورده‌ای؟ فرضاً حسن بگوید ۳۰۰ تومان سود آورده‌ام و الان هزار و سیصد تومان به شما برمی‌گردانم، حسین بگوید ۵۰ تومان سود آورده‌ام و صد و پنجاه تومان به شما برمی‌گردانم.

حالا پدر بگوید حسن ۳۰۰ تومان، سود آورد و حسین ۵۰ تومان، حسن ۶ برابر حسین سود آورده است، پس ۶ برابر به او دستمزد می‌دهم. این عادلانه است؟ به نظر می‌آید این نیز عادلانه نیست. به سود هم مطلقاً نمی‌توان نظر کرد. این پدر اگر بخواهد دستمزد عادلانه بر پسرانش بدهد، چه باید بکند؟ باید بگوید این ۳۰۰ را به ۱۰۰۰ می‌سنجیم و این ۵۰ را به ۱۰۰، ۳۰۰ به هزار، $\frac{3}{10}$ می‌شود و ۵۰ به صد، $\frac{1}{100}$ می‌شود باید به این نسبت، به آنها دستمزد بدهد.

اگر به حسن، پانصد تومان دستمزد داد، باید به حسین مبلغی بدهد که نسبت میان پانصد آن مبلغ X ارتباط میان $\frac{3}{10}$ و $\frac{1}{2}$ باشد و در این صورت این کار عادلانه است.

سرمایه سود هیچ‌کدام را نمی‌توان در نظر گرفت؛ بلکه نسبت سود به سرمایه را باید در نظر گرفت و نسبت سود به سرمایه، همان چیزی است که به آن کار می‌گوییم. درصد سود به سرمایه، میزان کار است.

اینکه قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»: هر انسانی فقط کار خودش را مالک است.

مثالی که زدم، مثال خیلی مادی و کمی بود. سرمایه‌هایی که خدا به من و شما می‌دهد و با آن سرمایه‌ها، ما را به دنیا می‌فرستد، این قدر مادی نیست و درواقع آمیخته‌ای از سرمایه‌های مادی و معنوی بر روی هم است.

انسان‌ها در خلقتشان متفاوت از یکدیگرند

هر یک از ما را که به دنیا فرستاده‌اند، یک ضریب هوشی متفاوت از یکدیگر به ما داده‌اند، یک قوت و حافظه و استذکاری متفاوت با یکدیگر به ما داده‌اند، سرعت انتقالی، قوت جسمانی متفاوت با یکدیگر داده‌اند. ما را در محیط‌های مختلفی به دنیا آورده‌اند: یکی را در خانواده فقیر و دیگری در خانواده ثروتمندی به دنیا آمده است، دیگری از پدر و مادر پست فرومایه خسیسی به دنیا آمده است و این‌ها در فرد بسیار اثر می‌گذارد. بر یکی حوادث و آفات طبیعی فراوانی عارض شده و بر دیگری آفات طبیعی، عارض نشده یا کم‌تر عارض شده است. یکی اساساً ساختمان بدنی دارد که دائماً مریض است، عضویش خوب می‌شود، عضو دیگرش به درد می‌آید و دیگری خیلی سالم است. یکی کم اشتهاست و دیگری پر اشتهاست و قس علی‌هذا.

این‌ها مجموعه سرمایه‌هایی است که به ما داده‌اند و ما را فرستاده‌اند و اعم از سرمایه‌های مادی و معنوی است و خیلی هم متکثر است و علاوه بر متکثر بودنش، متنوع نیز هست.

اول نکته‌ای که درباره عدالت خدا وجود دارد، این است که عدالت خدا، هیچ‌گاه سرمایه اولیه را فراموش نمی‌کند؛ بنابراین فی‌المثل اگر کسی باشد که با صد سرمایه، به دنیا آمده است و دیگری به هزار سرمایه، اگر بخواهند از دیدگاه خدا یک درجه از تقرب را داشته باشند، این درجه از تقرب به این حاصل می‌آید که کسی که با سرمایه ۱۰۰ وارد دنیا شده است، اگر سود ۲۰ آورد، آن کسی که با سرمایه ۱۰۰ وارد شده است، باید دقیقاً سود ۲۰۰ بیاورد تا ۲۰ به ۱۰۰ مساوی ۲۰۰ به ۱۰۰۰ بشود و یک درجه از استکمال معنوی حاصل بیاید.

استکمال آدمی، فقط در سایه افعال اختیاری حاصل می‌شود

اینکه بارها گفته‌اند استکمال آدمی، فقط در سایه افعال اختیاری حاصل می‌شود، به همین معناست. آن سرمایه‌ها، اختیاری ما نیست. در اختیار ما نبوده که از چه پدر یا مادری به دنیا بیاییم، در اختیار ما نبوده که در چه محیطی بزرگ بشویم. آن چیزی که استکمال معنوی را برای ما حاصل می‌کند، افعال اختیاری ماست؛ یعنی سودهایی که ما در زمینه سرمایه‌های اولیه فراهم می‌آوریم. ما از تمام سرمایه‌های اولیه با تمام نقاط قوت و ضعف آن، یک سودی حاصل می‌کنیم و شخص دیگری هم سود دیگری، حاصل می‌کند. این سودها بسته به اینکه چه نسبتی داشته باشند، با سرمایه اولیه، آن است که استکمال را حاصل می‌کند. هر کاری را که با کمال اختیار و آزادی می‌کنید، آن است که یا شما را سیر قهقهه‌رایی می‌دهد یا سیر صعودی می‌دهد. اینکه من هبوط یا عروج کنم، کاملاً در گرو این است که افعال اختیاریم را چگونه سامان بدهم.

خواهید گفت افعال اختیاری ما، بسیار محدود است، محدودیت و عدم محدودیت را کاری ندارم و محدوده افعال اختیاری را تعیین نکردم؛ اما می‌گویم محدوده افعال اختیاری کم یا بیش باشد، بالاخره از همان محدوده است که استکمال پیدا می‌کنیم یا روبه نقصان می‌رویم. نمی‌شود در مورد انسان‌ها حکم کرد که تا چه حد مختارند و تا چه حد بی‌اختیارند. اینکه تا چه حد مختاریم، تحقیقش کار بسیار دشواری است. اولین مظهر عدالت الهی، این است که خدا به این واقعیت که سرمایه اولیه هر کسی چه بوده است را کاملاً در حساب می‌گیرد. مظهر دوم عدالت الهی، این است که خدای متعال، هیچ بدی و هیچ خوبی‌ای را فراموش نمی‌کند. بنابراین کوچک‌ترین کار خوب یا کار بد، فراموش‌شدنی نیست. باز این هم تعلیم دین اسلام نیست، همه ادیان این مسئله را دارند، منتهی تعابیر ادیان متفاوت است؛ بعضی از ادیان می‌گویند خداست که فراموش نمی‌کند ذره‌ای خوبی و بدی را بعضی از ادیان می‌گویند روح جهان است و بعضی دیگر می‌گویند دستگاه طبیعت است.

خوبی و بدی مطلقاً فراموش‌شدنی نیست

هر تعبیری که به کار ببرند، مراد این است که خوبی و بدی، مطلقاً فراموش‌شدنی نیست. یعنی نظام هستی یک نظام، نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها، بی‌اعتنا نیست. چنان نظامی نیست که برای آن خوبی و بدی، هیچ تفاوتی نکند. نظام عالم، کاملاً حساسیت دارد؛ یعنی کل نظام هستی، در انتظار نشسته است که تو چه می‌کنی، اگر کار خوبی کردید، به همان مقدار کار خوب، عکس‌العمل نشان می‌دهد، اگر هم کار بدی کردید، به همان مقدار، عکس‌العمل نشان می‌دهد. نظام جهان، هوشیار است، می‌بیند و می‌شنود. مثل یک جهان در عرف متعارف ما نیست که پیش یک جهان نه خجالت می‌کشیم، نه احساس پشیمانی می‌کنیم؛ چراکه آن اصلاً نمی‌بیند که ما داریم چه می‌کنیم.

کل نظام هستی یک نظام، بینا و شنواست، علاوه بر این کاملاً هم عکس‌العمل نشان می‌دهد. برای همین گفته می‌شود، جهان دارای نظام اخلاقی است؛ یعنی جهان نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها بی‌اعتنا نیست، کاملاً برای جهان فرق می‌کند که تو داری چه می‌کنی، چه می‌گویی، به کجا نگاه می‌کنی، برای چه سکوت می‌کنی، برای چه سخن می‌گویی. غمت، شادیت برای چیست؟

ممکن است یک نکته به ذهن بیاید و آن اینکه پس در بعضی از ادیان آمده است از جمله در اسلام – که بدی‌ها به همان اندازه پاسخ داده می‌شود، اما خوبی‌ها مضاعف می‌شوند (۱۰ برابر ۷ برابر ۷۰ برابر) اینکه می‌گویند جهان نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها حساس است، آیا منافات ندارد با اینکه می‌گویید، ولی خوبی‌ها را بیشتر جواب می‌دهد؟

فی الواقع این هیچ منافاتی ندارد. نظام جهان مستعد برای رشد خوبی‌هاست. بدی را فراموش نمی‌کند، ولی آن را رشد نمی‌دهد؛ اما خوبی‌ها رشد می‌کنند و چون رشد می‌کنند، هر خوبی که بکنید، چندین برابرش به شما بازمی‌گردد. به تعبیری که در بعضی از ادیان شرقی به کار رفته است، جهان کشتزار مناسبی برای خوبی‌هاست، برای بدی‌ها، آن قدر هست که فقط بدی‌ها را نمی‌گنداند، فاسدش نمی‌کند، فقط حفظش می‌کند، ولی رشدش نمی‌دهد.

مظهر سوم عدالت الهی

مظهر سوم عدالت الهی، این است که عکس‌العمل خوبی‌ها و بدی‌ها، جز به عامل بر نمی‌گردد. کسی گمان نکند که کار خوب پدر یا کار بد مادری، بالمآل به دیگری باز می‌گردد: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى: هیچ کسی بار دیگری را بر دوش نمی‌کشد.

هر کس باید بار خودش را بر دوش بگیرد

از آن طرف هم تصریح می‌شود. لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ: هر کاری خوبی که می‌کنید، سودش در جیب خودتان رفته است و هر کار بدی که می‌کنید، زیانش از جیب شما، برداشته می‌شود. هر چه کسب کنید، برای خودتان است و هر چه کسب می‌کنید، فقط بر خودتان است.

اینکه چه چیزی برای من است و چه چیزی بر من است، در اعمال اختیاری خود من است که بعضی از این اعمال اختیاری من برای من هستند و بعضی دیگر بر من هستند. بعضی به من سود می‌رسانند و بعضی دیگر به من زیان می‌رسانند. سه شاخه عمده عدالت الهی همین بود که گفته شد.

ترسیدن از خدای عادل به چه معناست؟

وقتی خدا به این معنی عادل است، اگر گفتند از خدایی که تا این حد عادل است، باید ترسید، ترسیدن از موجودی تا این حد عادل، تحلیلش چیست؟

مثالی می‌زنم: فرض کنید معلمی داشته باشید که این معلم به معنای واقع کلمه، عدالت را اجرا می‌کند. به اندازه ذره‌ای نمره کمتر به کسی نمی‌دهد یا نمره بیشتر نمی‌دهد. درباره همه به یکسان سخت‌گیری می‌کند و اگر آسان بگیرد، بر همه به‌طور تساوی، آسان می‌گیرد و سایر خصوصیات دیگر که در یک همچنین معلمی تحقق داشته باشد و مظهر تمام عدالت باشد. اگر کسی گفت از معلمی که تا این حد عادل است بترسید، یعنی از چه بترسید؟ چنین موجودی مگر ترس دارد؟ انسان از موجودی می‌ترسد که ظالمانه او را در چنگال بفشارد و

تحت آسیب و آزار قرار دهد، اما موجودی که تا این حد عادل است که اندکی بلکه حتی فرزند خودش و سایر دانشجویان، پیش چشمش یکسانند و فرقی نمی‌گذارد، آن وقت به دانشجویان گفته شود که از این معلم بترسید؟

ترسیدن از موجود عادل، یعنی ترسیدن از عمل خود

ترسیدن از موجودی تا این حد عادل؛ در واقع یعنی ترسیدن از عمل خود؛ چون عادل است، کوچک‌ترین خطایی کنید، مؤاخذه می‌کند و بنابراین اگر می‌گویند بترسید؛ یعنی از عمل و کرده خودتان بترسید، چون اگر عادل نبود، ممکن بود خطایی کنید و آن وقت او غمض عین کند یا کار خطا نکرده، شما را اذیت کند.

موجودی تا این حد عادل، اقتضاء می‌کند که کارهای بد را مطلقاً فراموش نکند و بترسید یعنی از عمل بد خودتان بترسید. دانشجو در مواجهه با یک همچنان معلمی، از تنبلی خودش می‌ترسد، چون می‌داند تنبلی کردن و نمره خوب گرفتن از این معلم، یک امر ناسازگار است.

مگر عمل ما ترس دارد و آیا انسان باید از عمل خودش بترسد؟

اعمال دو دسته‌اند: اعمال خوب - اعمال بد

اگر می‌گویند بترسید؛ یعنی از اعمال بد خودتان بترسید و عمل بد، همان عملی است که در دین به آن، گناه می‌گویند.

لذا از خدا ترسیدن به معنای از گناه ترسیدن است. حضرت علی بن ابیطالب در اواخر نهج البلاغه می‌فرمایند:

«أَوْصِيكُمْ بِخَمْسٍ لَوْ ضَرَبْتُمْ إِلَيْهَا آبَاطُ الْإِلَالِ لَكَانَتْ لَذَلِكُمْ أَهْلًا»: یاران من به پنج چیزی شما را سفارش می‌کنم که اگر برای

وصول به این پنج چیز تمام عمر را رنج سفر بر خود هموار کنید، می‌ارزد.

لَا يَرْجُونَ أَحَدًا مِنْكُمْ إِلَّا رَبَّهُ، وَلَا يَخَافُونَ إِلَّا ذَنْبَهُ، وَلَا يَسْتَحِينُ أَحَدٌ مِنْكُمْ إِذَا سُئِلَ عَمَّا لَا يَعْلَمُ أَنْ يَقُولَ: لَا أَعْلَمُ، وَلَا يَسْتَحِينُ أَحَدٌ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الشَّيْءَ أَنْ يَتَعَلَّمَهُ، وَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ، فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ، وَلَا خَيْرَ فِي جَسَدٍ لَمْ يَأْسَ مَعَهُ، وَلَا فِي إِيْمَانٍ لَمْ يَصْبِرْ مَعَهُ.

امام علیه السلام فرمود:

اول اینکه هیچ‌یک از شما، به هیچ موجودی، امید نداشته باشد، مگر به خدا، هیچ‌کدام از شما از هیچ موجودی نترسد، مگر از گناه خودش. هیچ‌کدام از شما شرم نکنند، اگر چیزی را از او پرسیدند که جوابش را بلد نیست، بگویند نمی‌دانم. (حق و باطل را به هم درنیاویزید، خودتان را گمراه کرده‌اید، دیگران را نیز به‌دست خودتان گمراه می‌کنید و از آن طرف هم دائماً نگویند، بلد نیستم تا می‌گویید بلد نیستیم، حداقل بروید بپرسید)، هیچ‌کدام از شما شرم نوزد از چیزی که بلد نیست، برود بپرسد. بگویند من بلد نیستم، همه‌تان صبر بورزید، به‌خاطر اینکه نسبت صبر به ایمان، مثل نسبت سر به بدن است (اگر یک بدنی سر نداشته باشد، سودی نخواهد داشت. اگر ایمانی صبر همراهش نباشد سودی نخواهد داشت).

هیچ کدام از شما از هیچ موجودی ترسد، مگر گناه خودش، چون هیچ موجودی نمی تواند به شما ضرر برساند، مگر گناه شما. دیگران هم اگر قصد داشته باشند، قدرت ندارند. قرآن به ما تأکید می کند که شما انسان ها، با خدا مواجهید و با سایر موجودات، خدا که قدرتمند است، هیچ گاه قصد ضرر زدن به شماها را ندارد. سایر موجودات هم که احتمال دارد قصد ضرر زدن به شما را داشته باشند، آنها هم قدرت ضرر زدن را ندارند. لذا نه از ناحیه خدا و نه از ناحیه سایر موجودات، هرگز زبانی متوجه شما نیست. تنها زبانی که متوجه شماست، از ناحیه گناهان خودتان است فقط از این بترسید که این می تواند شما را خاکستر نشین کند، تنها چیزی که می تواند پشت شما را بر زمین بزند، گناهان شماست.

نزدیک به ۴۰ موضع در نهج البلاغه، این معنا تأکید شده است که ترس از خدا، چیزی جز به معنای ترس از گناه نیست. انسان در مواجهه با هر موجود عادل، باید حساب کار خودش را بکند، بفهمد این موجود عادل همه چیز او را به حساب می گیرد. به همین دلیل است که آنچه در قرآن، تحت عنوان تقوی الله، اتقوا الله، خوف و خشیت از خدا آمده است، هیچ یک به معنای ترس از یک موجود هولناک نیست.

هیبت، به وحشت از موجود ترسناک ربطی ندارد

نکته ای را در باب یک نوع ترس دیگر که به آن هیبت می گویند، عرض می کنم. این نوع ترس، به موجود ترسناک، ربطی ندارد. هر شی ای را که با آن مواجه شوید، هرچه بیشتر عظمت در آن احساس کنید، آهسته آهسته شما را هیبتی فرا می گیرد. فرض کنید در قطاری هستید و در حال مسافرتید، فردی بغل دست شما نشسته است و در حال خواندن کتاب یا روزنامه هستید و آن شخص نیز گاه گاهی نگاهی به کتاب و روزنامه شما می اندازد و شما هم از سر بی اعتنایی به او التفاتی نمی کنید، کم کم دهن باز می کند و یک سوآلی از شما می کند و در گفتگو را با شما باز می کند. یواش یواش احساس می کنید معلومات او آن قدر هم کم نیست که به او بی اعتنایی می کردید، در حد شما هست می توانید با یکدیگر هم سخن شوید. باز آهسته آهسته در می یابید که از این حد هم فراتر است، باز یک مقدار که جلوتر می روید می بینید از حد اساتید شما هم فراتر است، هرچه احساس عظمت نسبت به این موجود کنار خودتان بکنید، آهسته آهسته یک نوع هیبتی^۱ شما را فرا می گیرد. هیبت به این معنا نیست که از او می ترسید که نکند یک وقت کاری به شما بکند، هیچ ترسی وجود ندارد.

اینجا با یک نوع انسانی خود را مواجه می بینیم که خیلی هم بی آزار، مؤمن متین آرامی است و می دانیم از ناحیه هیچ امری نباید از او متوحش باشیم. اما به آن لحظات اولیه دیگر فرق می کنیم و یک نوع هیبتی نسبت به او احساس می کنیم.

این هیبت چیزی است که عرفا نسبت به خدا احساس می کنند، عرفا در هنگام مواجهه های شهودی که با خداوند تبارک و تعالی دارند، یک همچنین هیبتی را احساس می کنند. این چیزی نیست که مورد انکار باشد؛ ولی مطلقاً به معنای ترس از یک موجود وحشت زان نیست.

فقط علما هستند که از خدا خشیت دارند

این آن چیزی است که در قرآن نیز آمده است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» فقط علما هستند که از خدا خشیت دارند.

این خشیت غیر از آن ترسی است که انسان از یک موجود وحشت‌زا دارد. خشیت یعنی احساس مضاعفی که یک انسان، نسبت به یک چیز دیگر پیدا می‌کند، یکی حقارت در برابر آن موجود، به وجهی از وجوه در برابرش حقیر و کوچکند، در عین حال محبت خودتان را به او دارید. اگر این دو حالت که حقارت و محبت با هم – توأمان نسبت به یک موجود دیگر احساس کردید، شما را خشیت فرا می‌گیرد و این همان چیزی است که به آن، هیبت می‌گویند.

اما از اینکه بگذریم، هیچ‌جا خدا را به‌عنوان موجودی که هم‌چنان که باید از یک امر هول‌انگیز بترسید، باید از او ترسید، سراغ نداریم. ارتباطی که سبب می‌شود، تشبه به خدا پیدا کنیم، ارتباط عمل مطابق با اوامر و نواهی است. منتهی به شرط آنکه انگیزه آن، ترس نباشد؛ بلکه مهر باشد.

از کجا دریاپییم ارتباط ما با خدا، براساس ترس است یا براساس مهر؟

در جواب این سؤال باید گفت برای خود شخص عامل، کاملاً معلوم است و دیگر به استدلال نیازی ندارد؛ اما برای شخص ناظر، با سه علامت شناخته می‌شود. به‌عبارتی دیگر چه قرنیه و اماره‌ای در دست است که ما با توسل به آن قرنیه و اماره، ارتباطات مهرآمیز را از ارتباطات آمیخته با ترس، بتوانیم از همدیگر تفکیک کنیم؟

ارائه سه علامت یا نشانه

این سه قرنیه‌ای که عرض می‌کنیم: این سه اماره در ارتباط میان انسان و خدا قابل طرح است و در ارتباط میان انسان با انسان دیگری نیز قابل طرح است، یعنی در ارتباط یک انسان با انسانی دیگر می‌شود. از این سه قرنیه کمک گرفت و فهمید کجا ارتباط از سر ترس و کجا از سر مهر است.

علامت اول

علامت اولی که وجود دارد، این است که آیا وقتی خطاب امر یا نهی، متوجه شخص مأمور یا منهی می‌شود، از این خطاب امر یا نهی، شخص مأمور یا منهی لذت می‌برد یا نه؟

مثالی که بعضی از عرفای مسلمان ما زده‌اند و خیلی مثال‌گویایی است، این است که فرض کنید اربابی دو تا نوکر داشته باشد، به نام حسن و حسین که گوشه منزل او ایستاده‌اند. اگر ارباب فریاد کند که حسن، اینکه واقعاً خوشحال می‌شود، حسین است و آنکه بدحال می‌شود حسن است و اگر حسین را صدا بزند، حسن خوشحال می‌شود.

در چنین مواردی چون ارتباط براساس مهر نیست؛ بلکه بر اساس ترس است، اگر یکی را صدا بزنند، دیگری خوشحال می‌شود. مثال را بدین‌گونه عوض می‌کنیم که حسن و حسین عاشق کسی باشند، درواقع عاشق معشوق واحدی باشند، اگر معشوق صدا زد حسن! حسن است که خوشحال می‌شود و حسین است که در نهایت پژمردگی و افسردگی فرو می‌رود! و اگر حسین را صدا زد، حسین است که خوشحال می‌شود.

این به خاطر این است که وقتی ارتباط کسی با کسی از سر مهر باشد، از اینکه امری یا نهی‌ای محبوب به او بکند، او لذت می‌برد و بنابراین هیچ وقت نمی‌گوید که باز یک دفعه دیگر سراغمان آمد!

اولین علامت افرادی که خدا را عاشقانه اطاعت می‌کنند و کسانی که عاشقانه خدا را عبادت نمی‌کنند؛ بلکه از سر ترس عبادت می‌کنند، این است که دسته اول هرگاه خداوند خطابی می‌کند که چنین بکنید یا چنان نکنید، احساس کمال رضا و خوشنودی می‌کنند؛ برعکس کسانی که خدا را از سر ترس می‌پرستند تا امر و نهی زیادی می‌شود و تعلق امر و نهی صورت می‌گیرد، حالت ناراحتی و ناآرامی و حتی عدم موافقت درونی همراه با قبول بیرونی است.

به همین دلیل است کسانی که عاشقانه کسی دیگر را دوست می‌دارند، خدا یا هر موجودی دیگر – دائماً از او می‌خواهند که امر یا نهی‌ای به او بکنند، نه اینکه هرچه امرها و نهی‌ها کم‌تر است، خشنودترند. کسانی که عاشق خدا هستند، حالتشان با انسان‌های دیگری که از امر و نهی خدا، خشنود نیستند، تفاوتشان این است که عاشقان خدا، دائماً از خدا طلب امر و نهی می‌کنند.

علامت دوم

قرینه و اماره دومی که بر این معنا وجود دارد، این است که کسی که از سر مهر اطاعت می‌کند، هیچ‌گاه پشیمان نمی‌شود؛ اما کسانی که از سر ترس، اطاعت می‌کنند، در حین اطاعت نیز از اطاعت پشیمانند.

اینکه گفته می‌شود نوعی افسردگی برای عده‌ای عارض می‌شود، و در قبالش دیگران نوعی نشاط دارند، این افسردگی و نشاط، علت عمده‌اش همین است. اگر کسی را دوست می‌دارید و به خاطر آنکه دوستش می‌دارید از او اطاعت بکنید، هیچ وقت پشیمان نمی‌شوید و اصلاً پشیمانی معنا ندارد. به خاطر اینکه کاری که وقتی می‌کنم همان وقت اجرش را دریافت می‌کنم، از این کار کسی پشیمان نمی‌شود، کارهایی که انجام می‌گیرند اجرشان بعداً داده خواهد شد، این گونه کارها هستند که گاهی انسان را پشیمان می‌کنند.

وقتی یک محبوبی به محب خود امر می‌کند یا نهی می‌کند، محب پاداش اطاعت کردنش را در حین اطاعت دریافت می‌کند، اصلاً خود اطاعت پاداش اطاعت است؛ به خاطر اینکه خود امر معشوق یا نهی معشوق، یعنی توجه معشوق به عاشق و توجه معشوق به عاشق، مهم‌ترین اجر است که عاشق می‌تواند دریافت کند.

علامت سوم

ارتباط دوستانه یا مهرآمیز موجودی با موجودی دیگر، اقتضایش این است که هر اطاعتی اجرش به همان زمان تعلق می‌گیرد. علامت سوم این است که در اطاعت‌های مهرآمیز، شخص مطیع، منت‌پذیر است، در اطاعت‌های از سر ترس شخص مطیع، منت‌گذار است و این منت‌پذیری و منت‌گذاری خیلی با هم تفاوت دارد.

یک نوکر وقتی یک کاری به او محول می‌شود، ممکن است جرأت نکند به زبان بیاورد و به اربابش بگوید حواستان باشد که این کار را برایتان کردم! به زبان نمی‌آورد ولی در دل این را دارد. یک نوع منت‌گذاری در اطاعت‌های از سر ترس، همه وقت وجود دارد. حالا این اطاعت

از سر ترس از یک دیکتاتور هم بکند، به همین شکل است. از رئیس اداره‌اش هم از سر ترس اطاعت کند، دقیقاً همین صورت است و در تمام اطاعت‌های از سر ترس شخص مطیع یک متنی دارد حالا خواه بر لب آورد یا در دل داشته باشد.

در اطاعت‌های از سر مهر، منت‌پذیری در کار است نه منت‌گذاری. مطیع هیچ‌گاه منت نمی‌گذارد؛ بلکه منت می‌پذیرد. یکی از عرفا گفته بود: ما شیرینی خطاب یا ایها الذین آمنوا را در سورة وجوب روزه آن قدر عمیق ادراک می‌کنیم که دیگر تمام تعب روزه برای ما نامحسوس است، چون در اول آیه آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ای کسانی که ایمان

آورده‌اید، خود اینکه ما را خطاب کرده‌اند، این متنی بر دوش ما می‌نهد. این منت دیگر هر تعبی را که در روزه گرفتن باشد، از بین می‌برد. این شیرینی آن قدر به کام ما می‌نشیند که دیگر هیچ ناهمواری و رنجی بر ما عارض نمی‌شود.

این حالت را ما نمی‌فهمیم که یعنی چه. آن خطاب آیه شریفه در اول آمده است. اینکه رابطه‌اش با خدا، رابطه مهرآمیز است این را می‌فهمد؛ یعنی خدا را یک معشوق انسانی تصور می‌کند - دیگر کمتر از یک معشوق انسانی که نیست - که او را صدا کرده باشد، یک معشوق انسانی اگر عاشق را صدا بکند، چقدر لذت‌بخش است و درواقع او یک همچنین لذتی را احساس می‌کند.

این سخنان، سخنانی نیست که از سر مبالغه یا از سر دیگرفریبی گفته شده باشد.

از این سه قرنیه و اماره که بگذریم واقعیت این است که یک ناظر بیگانه، نمی‌تواند بفهمد چه اطاعتی از سر ترس یا از سر مهر است. اینکه مرگ در ادیان و مذاهب به بازی گرفته می‌شود. و بی‌قدر می‌شود و آن ابهت و ترس‌انگیزی را ندارد، به‌خاطر این است که کسی که یک همچنین ارتباطی برقرار کرد در راه ایجاد این ارتباط هیچ چیزی را جدی نمی‌گیرد و چون هیچ چیزی را جدی نمی‌گیرد، هیچ چیزی او را نمی‌آزارد. هر چه هدف بزرگ‌تر می‌شود، در نظر خود هدفگیر - موانع کوچک‌تر می‌شود.

مثلاً آن کسی که می‌گوید وای باید تا فردا صبح بیدار بنشینیم، لذت درس خواندن در نظر او بزرگ نیامده است. آن کسی که لذت مطالعه در نظرش بزرگ است، اصلاً این‌ها را چیزی نمی‌گوید.

بنابراین بزرگی و کوچکی موانع یک امر نفسی نیست، یعنی این‌طور نیست که در خود مانع وجود داشته باشد. خود مانع را نمی‌توان گفت و بزرگ یا کوچک است که بزرگی و کوچکی مانع را هدف تعیین می‌کند. هر چه هدف بزرگ‌تر می‌شود، موانع کوچک‌تر می‌شود و بالعکس بزرگی و کوچکی هدف و مانع رابطه معکوس دارند.

چون خدا به نظرشان بزرگ می‌شود، دیگران به نظرشان کوچک می‌آیند

حضرت علی بن ابیطالب در جایی از نهج البلاغه می‌فرماید: چون خدا در نظرشان بزرگ می‌شود، دیگران در نظرشان کوچک می‌آیند. خود آن هدف، تشبیه به خداست و آن قدر بزرگ می‌شود که دیگر مرگ برای او، هیچ بزرگی‌ای ندارد. حضرت علی (ع) در جایی دیگر می‌فرماید: به خدا سوگند فرزندی طالب بیشتر از مهری که مادر به فرزندش دارد، من به مرگ مهر می‌ورزم. به‌خاطر اینکه شخص در نظر گرفته که

چیز بزرگی است که باید به آن برسد، برای رسیدن به آن چیز بزرگ، حتی از دروازه مرگ نیز باید گذشت. اگر این جور است، پس مرحبا و خوش به این گذر از دروازه می‌گوییم.

تفسیر این سخن را باید در دو جا سراغ بگیرید: یکی در آثار عرفانی خودمان، خصوصاً دو تا از آنها، یکی عین‌القضات همدانی و دیگری مولانا و دومی در آثار اگزسیتانسیالیست‌ها، مخصوصاً در آثار کی‌یر که‌گور. اگر بتوانید کتاب‌های کرکه‌گور را مطالعه کنید، در آنجا این مطالب به شیوایی هر چه تمام‌تر و با عمق بسی بیشتر، آمده است.

تذکر نکته‌ای را به دوستان لازم می‌دانم و آن این است که این امور را به بازی نگیرید، این‌ها واقعیت است، چیزهایی نیست که بتوان آنها را به لهو و لعب گذراند. گاهی هست که در زندگی برای شما، تجاربی پیش می‌آید که می‌فهمید بسیاری از این اموری که عرفا می‌گفته‌اند، صدق دارد و آن هم صدق عظیمی دارد.

راه سومی نیز هست که دین می‌تواند ترس از مرگ را در ما کاهش دهد.

۳. رضایت از کاری که انجام می‌دهیم، ترس از مرگ را کاهش می‌دهد

سومین راهی که ادیان به منظور کاهش ترس از مرگ، پیشنهاد می‌کنند، این است که تعلیم می‌کنند، اگر شما از کاری که می‌کنید، راضی باشید، ترس از مرگ در شما کم می‌شود. از لحاظ روان‌شناختی اگر شما چنان زندگی کنید که می‌دانید آن زندگی، زندگی خوبی شد، ترس از مرگ در شما، کم می‌شود. ما پیرو هر دینی که باشیم، یک زندگی آرمانی داریم و یک زندگی بالفعل.

تمایز زندگی آرمانی از زندگی بالفعل و ارتباطش با مرگ‌اندیشی

زندگی آرمانی، زندگی‌ای است که ما مطلوب می‌دانیم، البته بسته به اینکه ما طرفدار چه دین و آیینی باشیم، زندگی آرمانی ما فرق می‌کند؛ اما زندگی بالفعل، آنی است که خودمان در حال انجامش هستیم. همیشه انسان در درون خودش، بین زندگی آرمانی و زندگی بالفعل خویش، در حال مقایسه است. ادیان می‌گویند: انسان در درون خودش هرچه فاصله این دو زندگی را بیشتر احساس کند، ترسش از مرگ بیشتر می‌شود و هرچه این فاصله را کمتر احساس کند، ترسش از مرگ کمتر شود.

ممکن است شما بگویید به این دلیل است که در حالت اول، احساس می‌کند گناهکار است و در آتش جهنم خواهد سوخت و در نتیجه ترسش از مرگ، بیشتر می‌شود. نه این نیست، این تلقی صرفاً برای افرادی است که به جهنم و بهشت معتقدند؛ اما ممکن است کسی اینها را هم قبول نداشتند باشند، ولی باز هم وقتی بین زندگی بالفعل و زندگی آرمانی آنان فاصله می‌افتد، از مرگ می‌ترسند. این مسئله، علت دیگری دارد که مهم‌تر است.

ما از لحاظ روانی چنان هستیم که هر وقت نعمتی در اختیار ماست و بعد از دست می‌دهیم، غم داریم و این هم به‌خاطر این است که احساس می‌کنیم عمده استفاده‌ای که از این نعمت می‌توانستیم بکنیم، نکرده‌ایم و از حسرت می‌سوزیم. این نکته‌ای است که ادیان به ما آموخته‌اند و قبلاً کسی آن را به ما نیاموخته بود.

اگر ما از نعمت تا آنجایی که می‌توانیم استفاده کنیم، از دست دادن نعمت، برایمان آن قدر مشکل نیست. در مورد عمر نیز همین‌طور است. در هنگام مرگ، وقت به عقب باز می‌گردیم، می‌بینیم بسیاری از اوقات را از دست داده‌ایم؛ یعنی عمر را صرف کاری که نباید کرده‌ایم؛ به عبارتی عمر را صرف گناه کرده‌ایم. اگر کسی زمانی که به گذشته خودش بازمی‌گردد، ببیند کمال استفاده را از عمرش کرده و هیچ حرکتی را از دست نداده است، مرگ برایش آسان می‌شود.

فاصله انداختن میان زندگی آرمانی و نه زندگی بالفعل، می‌شود گناه انجام دادن و اگر ما این کار را بکنیم، گناه کرده‌ایم؛ به این علت از مرگ می‌ترسیم. حتی افرادی که به بهشت و دوزخ عقیده ندارند، به همین دلیل از مرگ می‌ترسند. هر کسی که مطابق زندگی آرمانی خودش، عمل کرده است، همین دنیا در بهشت است و هر کس مطابق آن عمل نکرده است، همین دنیا در جهنم است. هر کس هر وقت به

اعمال گذشته خود می‌نگرد، اگر ببیند مطابق آنچه باید می‌کرده، عمل کرده، خوشحال می‌شود و پاداش خودش در همین دنیا می‌بیند؛ ولی اگر ببیند مطابق آنچه باید عمل می‌کرده، عمل نکرده، غمگین می‌شود و در همین جا در دوزخ است. این قضیه از قضایای وجدانی است و دلیلی برای صحت آن نداریم؛ بلکه آن را وجدان می‌کنیم. کسانی هستند که در سال‌های آخر عمر، اشتیاق شدید به مرگ دارند و این به این دلیل است که خوب زندگی کرده‌اند، مطابق زندگی آرمانی خودشان زندگی کرده‌اند.

اما اثر دومی که دین بر ما دارد، در باب «رنج» است که بعد از ترس از مرگ، آن را مطرح می‌کنیم. ادیان رنج زندگی این جهانی را انکار نمی‌کنند؛ اما آن را برای ما قابل تحمل می‌کنند و این یک اثر مثبتی است که در منش ما می‌گذارد.

چرا انسان‌ها رنج می‌برند؟

در باب رنج، چند مسئله است:

۱. چرا انسان‌ها رنج می‌برند؟ چرا انسان‌ها نمی‌توانند بدون رنج، زندگی کنند؟

۲. چرا انسان‌ها مساوی رنج نمی‌برند؟ چرا به صورت نایکخواخت رنج می‌برند؟

۳. چرا رنج‌ها، بدون پاداش می‌ماند؟

ادیان در باب هر سه سؤال، تعلیماتی دارند که رنج‌ها را برای ما قابل هضم‌تر می‌کند. اولاً در باب اینکه چرا ما انسان‌ها رنج می‌بریم، ادیان تعلیماتی که می‌دهند از این قرار است:

۱. بسیاری از رنج‌ها، خواسته خودت است

اولین نکته‌ای که به ما می‌گویند این است که بسیاری از رنج‌ها، یک سلسله مقدماتی دارد که هر انسانی می‌داند اگر این مقدمات حاصل شوند، آن رنج را خواهند برد. انسانی که این را می‌داند، خودش این مقدمات را تحصیل می‌کند. این انسان، رنج خودخواسته می‌برد، پس این رنج‌ها قابل اجتناب است؛ پس تو باید از آنها اجتناب کنی. اگر اجتناب نکنی، چه کسی را نکوهش و سرزنش می‌کنی؟

س: چگونه است انسان با اینکه می‌داند این مقدمات رنج می‌زاید، این مقدمات را فراهم می‌کند؟

ج: یکی از علل این حادثه، «استعجال» و «شتابزدگی» اینان است. این شتابزدگی در همه ادیان نکوهیده شده است. در هر شتابزدگی من به دنبال یک مطلوبی هستم. این مطلوب از چند راه، قابل تحصیل است. بعضی راه‌ها زودتر مرا می‌رساند و بعضی راه‌ها دیرتر. ما انسان‌ها می‌آییم و راهی را که زودتر به مطلوب می‌رساند، انتخاب می‌کنیم؛ ولی این راه سبب می‌شود که مقدمات آن رنج، فراهم‌آید: مثلاً مطلوب O از چند راه قابل دست یافتن است. راه a، b، c وجود داشته؛ ولی راه a از همه نزدیک‌تر است. من با رفتن از راه a، مقدمات رنج را فراهم می‌کنم.

گاهی اوقات علت رسیدن به یک رنج، رسیدن سریع به یک مطلوب نیز بوده است. مطلوب گاهی وقت‌ها چشم ما را کور می‌کند و ما در راهی می‌رویم که رنج به همراه داده و علت برای رنجی می‌شود.

گاهی اوقات آنچه را که بالمآل سودمند است، با آنچه فعلاً سودمند است، معاوضه می‌کنیم

اما گاهی اوقات رنج، علت دیگری نیز دارد. ما گاهی اوقات آنچه را که بالمآل سودمند است، با آنچه فعلاً سودمند است، معاوضه می‌کنیم. فرق است میان مصلحت و خوشایند، فرق است میان مصالح آدمیان و خواسته‌های آنان. گاهی اوقات چیزی من حیث‌المجموع برای ما نفعی ندارد، اما چون علی‌الغایه نفعی دارد آن را اخذ کنیم و برعکس گاهی چیزی من حیث‌المجموع برای ما نفعی دارد؛ اما چون علی‌الغایه، نفعی ندارد، آن را ترک می‌کنیم.

برگزیدن خواسته به جای مصلحت

ادیان می‌گویند انسان‌ها را نباید با خواسته‌هایشان رها کرد، باید انسان‌ها را به سوی مصالحشان کشاند. ما میان مصلحت خودمان و خوشایند خودمان، عادتاً خوشایندها را برمی‌گزینیم و این باعث رنج می‌شود. علت دیگر برای رنج‌های خودخواسته این است که ما در محاسبه میان دو امر، خطا می‌کنیم: در اینکه آیا اولی را انجام دهم یا دومی را انجام دهم، خطا می‌کنیم. خطا یعنی چیزی که ما می‌توانستیم از آن احتراز کنیم، می‌توانستیم این خطا را نکنیم.

معمولاً این دسته رنج‌ها، معلول سه علت هستند.

۲. بسیاری از رنج‌ها، اقتضای زندگی این جهانی است

زندگی بدون این رنج‌ها، امکان‌پذیر نیست. این رنج‌ها، رنج‌هایی است که هر کس زندگی می‌کند، از آن‌رو که زندگی می‌کند، این رنج‌ها را متحمل می‌شود، مانند پیری.

این رنج‌ها اولاً عمومیت دارند و چون عمومیت دارند، معمولاً قابل تحمل هستند. ثانیاً ادیان می‌گویند این رنج‌ها را با یک سلسله دستورالعمل‌های خاص می‌توان تخفیف داد یا زائل کرد.

۳. رنج‌های که برای ساخته شدن انسان، ضرورت دارد

رنج تنهایی، رنجی است که برای ساخته شدن ما، ضرورت دارد. اگر انسان‌ها چنان بودند که تنهایی را احساس نمی‌کردند، از ساخته شدن محروم شده بودند.

در پاسخ به این سؤال که چرا انسان‌ها رنج می‌برند، ادیان سه نوع پاسخ داده‌اند:

اول آنکه بعضی از رنج‌ها، حاصل اعمال نادرست خود ماست. دوم آنکه بعضی از رنج‌ها، طبیعی و تکوینی است، سوم آنکه این رنج‌ها برای آزمایش است، همان سه دسته که توضیح دادیم. در زبان ادیان این‌گونه بیان شده است.

چرا رنج انسان‌ها، نامساوی است؟

رنج‌های دسته اول، نامساوی است؛ چون بعضی از انسان‌ها در نتیجه اعمالشان، آنها را می‌کشند و بعضی از انسان‌ها که آن اعمال را انجام نداده‌اند، نمی‌کشند.

رنج‌های دسته دوم، مساوی تقسیم شده‌اند. رنج‌های دسته سوم، البته مساوی نیستند، این است که از میان این سه قسم، رنج‌های دسته دوم مساوی‌اند که کاری با آن نداریم. رنج‌های دسته اول هم مشکل ایجاد نمی‌کند؛ اما دسته سوم را چکار کنیم؟ این دسته سوم چرا نامساوی هستند؟ خود من در ایجاد آنها، هیچ تأثیری نداشتم، پس چگونه عدم تساوی آن‌را تحمل کنم؟

اهمیت نحوه مواجهه ما با رنجه‌ها

ادیان می‌گویند نحوه مواجهه شما با این رنجه‌ها، مهم است. گفته‌اند می‌توان این رنجه‌ها را با مواجهه درست، از دو راه از بین برد: یکی آنکه این رنجه‌ها را زمینه کنیم برای آسایش‌های دیگر، دوم آنکه این رنجه‌ها را دارای معنا بسازیم. بعضی رنجه‌ها مغتنم است، از این جهت که موجب جلب نعمت‌های دیگر می‌شود؛ مثلاً یک فوتبالیست پاس خود را از دست می‌دهد و گوشه خانه می‌نشیند و در نتیجه متفکر بزرگی می‌شود. تقریباً هیچ رنجی نیست که نتواند زمینه برای نعمت بزرگ‌تری بشود.

راه دوم این است که رنجه‌ها را دارای معنا کنیم؛ در این صورت رنج بودنش از بین می‌رود. رنج از آن چیزهایی است که مثل درد می‌ماند که اگر احساس نشوند، نیستند نه اینکه هستند، ولی احساس نمی‌شوند. سنگ چیزی است که هست، چه آنکه کسی او را ببیند و ادراک کند و چه آنکه کسی او را نبیند، سنگ موجود است چه مورد ادراک باشد و چه مورد ادراک نباشد. دسته دیگری از موجودات هستند که موجودتیشان با مُدرکتیشان دقیقاً مساوی است. اگر موجود باشند، ادراک می‌شوند و اگر ادراک نشوند، موجود نیستند، مثل درد! درد اگر احساس نشود، وجود ندارد. رنج هم اگر احساس نشود، رنج نیست. اگر رنج دارای معنا شد، احساس نمی‌شود و وقتی احساس شد، دیگر رنج نیست.

در مورد این مباحث، می‌توانید مطالعات زیادی کنید، ما مختصراً بیان کردیم. در باب اینکه چگونه رنج را می‌توانیم معنا کنیم، در جلسه آینده توضیح خواهید داد.

چرا انسان‌ها، رنج می‌برند؟

اولین مشکلی که برای هر انسانی پیش می‌آید، این است که اساساً چرا انسان‌ها، رنج می‌برند و چرا این‌گونه نیست که کسی در زندگی رنج نبرد؟ چرا خدای متعال، جهانی بی‌رنج، نیافریده است؟

مشکل دوم این است که حالا که جهان بی‌رنج نمی‌تواند بود و الا و بلا به هر دلیلی می‌باید رنج بُرد، چرا انسان‌ها به‌نحو مساوی، رنج نمی‌برند؟ چرا نامساوی رنج می‌برند؟

مشکل سوم این بود که چرا رنج‌ها، بی‌پاداش می‌مانند؟ اگر رنج هست و اگر رنج، می‌باید نامساوی باشد؛ پس چرا رنج‌ها، پاداشی نمی‌یابند؟

معنایافتگی رنج

در تتمه این بحث که چرا رنج نابرابر است، یک بحثی پیش کشیده شد، با عنوان «معنایافتگی رنج». رنج اگر احساس نشود، وجود ندارد. از آن اموری نیست که ممکن است باشد و درعین حال احساس نشود. آب ممکن است وجود داشته باشد و درعین حال، هیچ انسانی آن را احساس نکند؛ ولی درد این‌گونه نیست، درد اگر احساس نشد، یعنی نیست که احساس نشده است. بنابراین:

۱. رنج نامحسوس، رنج ناموجود است.

۲. رنج اگر معنا بیابد، نامحسوس است. پس اگر رنجی معنا یافت، وجودش را از دست می‌دهد. حال رنج معنادار یعنی چه؟

۳. اگر رنجی که بر انسان عارض می‌شود، لاقلاً به تصور خودِ شخص، به‌دنبال خود، شادی بیشتری در مقایسه با رنج بیاورد، در این صورت می‌گویند این رنج، معنا پیدا کرده است. به‌عنوان مثال، در ماهِ مبارک رمضان، فردی که سحری می‌خورد و بعد تا ساعت ۶ الی ۷ بعدازظهر، به‌مدت ۱۰ تا ۱۷ ساعت، گرسنگی می‌کشد؛ اما در روزهای عادی که روزه نیست، اگر فردی باشد که عادت به صبحانه خوردن داشته باشد، یک روز که صبحانه‌اش دیر می‌شود و تا ساعت ۱۰-۱۱ صبح ممکن است طول بکشد، احساس گرسنگی نموده و چه بسا بدنش به تشنج می‌افتد، بالینکه فاصله، فاصله کمی بوده است که غذا میل نکرده است. هرچه غذا کم‌تر خورده باشد، به همان مقدار خودش را نشان می‌دهد؛ ولی وقتی روزه می‌گیرد، ۱۰ تا ۱۷ ساعت، غذا نمی‌خورد و آن احساسی که در یک ساعت، دیر غذا خوردن، به او دست می‌داد، هنگام روزه به او دست نمی‌دهد. این را ما می‌گوییم که به برکت روزه است. ولی درواقع، آن کس که ظهر ناهار نمی‌خورد و اتفاقاً آن روز ظهر ناهار نمی‌خورد، هیچ دلیلی برای غذا نخوردنش نیست که چرا به تأخیر افتاده است؛ یعنی هیچ چیزی نیست که بگوید حالا اگر دو ساعت، ناهارم دیر شد، عوضش چیز دیگری در پی می‌آید. از این نظر رنج فوری تلاش را بر او عرضه می‌کند؛ یعنی به‌نظرش می‌آید که باید ساعت ۱۲ ناهار می‌خورده؛ ولی بدون اینکه هیچ چیز پاداشی بعداً دریافت نکند، ساعت ۱۲ او دارد ساعت ۲ بعدازظهر می‌شود و این است که

در این دو ساعت واقعاً رنج می‌برد؛ ولی وقتی روزه می‌گیرد، لااقل به تصور خود شخص، اگر ۱۰-۱۷ ساعت دیرتر غذا بخورد؛ ولی بعد به دنبال آن، یک شادی بیشتری هست و این شادی بیشتر، سبب می‌شود، گرسنگی برای او معنادار بشود و این معناداری سبب می‌شود گرسنگی را حس نکند. از لحاظ فیزیولوژیک صرف، اگر بخواهد این دو مطلب بررسی شود، هرچه شکم خالی‌تر، طبعاً باید احساس گرسنگی بیشتر باشد؛ ولی واقعیت روان‌شناختی این نیست؛ بلکه این است که گاهی اوقات هست که دو ساعت غذا، به تأخیر می‌افتد، به شدت احساس گرسنگی می‌کند و گاهی اوقات ۲۰ ساعت غذا به تأخیر افتاده؛ ولی احساس گرسنگی نمی‌کند. یا اینکه کسی قرار بوده است ساعت ۱۲ ناهار بخورد؛ اما ساعت ۲ به طول می‌انجامد، فرضاً اگر در این فاصله، رفته باشد ماشینی بخرد یا کتابی بخرد یا کاری برای عزیزی کرده بوده و به این دلیل ۲ ساعت تأخیر افتاده، آن احساسی را که در بی‌دلیل رنج گرسنگی کشیده، می‌داشتید اینجا ندارید. صرف گرسنگی کشیدن، احساس رنج نمی‌دهد، بسته به این است که در پی این رنج، احساس شادی بیشتر هست یا نه؟ که اگر بود رنج برای شخص معنادار می‌شود و رنج معنادار، رنجی است که نامحسوس شده و رنج نامحسوس، ناموجود است. البته میزان نامحسوس بودن رنج، به میزان آن شادی بیشتری است که به دنبال آن رنج می‌آید.

مواقعی که در پی رنج، شادی بیشتری هست

۴. در دو جا در پی رنج، شادی بیشتری هست. در دو حال، زندگی معنادار است و در غیر این دو صورت، زندگی بی‌معنا خواهد بود و هر چیزی در زندگی بی‌معنا، می‌تواند رنج‌زا می‌شود:

الف) وقتی شخص یک سلسله اصول در زندگی، بر خودش تحمیل کرده باشد؛ یعنی انسان با خودش قرار بگذارد که در زندگی‌اش باید ۱۰ تا دستورالعمل به هیچ قیمتی نباید زیر پا گذاشته شود و از سوی او به نحوی از انحاء، لگدمال نشود. تعداد این قواعد و اینکه از کجا آنها را گرفته باشد، فرقی نمی‌کند، ممکن است از دین و مذهب یا از یک متفکر مورد علاقه‌اش یا اینکه خودش برای خودش، آن قواعد را جعل کرده است؛ ولی به هر حال یک سلسله قواعدی برای خودش در نظر گرفته باشد که به هیچ نحوی آنها را نقص نکند. در این صورت زندگی‌ای که با زیر پا نگذاشتن این قواعد، طی می‌شود، دیگر در آن رنجی نخواهد بود. یعنی هر رنج فیزیکی به او برسد، دلش خوش است به اینکه دارد آن رنج را می‌برد، برای اینکه آن قاعده را حفظ بکند و این سبب می‌شود که رنج نبرد. انسان‌هایی که در زندگی رنج می‌برند، رنجشان برای این است که یک ناملایمی برشان هست و در این ناملایم سودی نمی‌برند و این سود بردن است که ناملایم را ناملایم و رنج را رنج می‌کند.

شیخ بهایی می‌گفت: گردِ گله توتیای چشمِ گرگ.^۱ گله وقتی حرکت می‌کند، گرد و خاک را بلند می‌کند؛ اما اگر در دلِ گرگ باشید، می‌گویید جان به فدای این گرد! گرد، چشم را اذیت می‌کند؛ ولی چشمی که اذیت بشود و به دنبال آن یک تعدادی گوسفند، به دستش بیاید،

۱. رنج راحت دان، چو شد مطلب بزرگ

گرد گله، توتیای چشمِ گرگ

دیگر رنجی ندارد. برای کسی که بی‌جهت دارد گرد گله در چشمش می‌رود، البته این گرد برای او اذیت کننده است؛ اما برای گرگ توتیای چشم اوست، چرا که از لحاظ فیزیکی، رنجی هست؛ ولی به دنبال آن چیزی به دستش می‌آید.

وضع قواعد برای خود

این است که روان‌شناسان، دائماً به افراد توصیه می‌کنند تا برای خود، Π تا قاعده وضع کنید و بگویید می‌خواهیم چنان زندگی کنیم که این قواعد از طرف ما، زیر پا گذاشته نشود، اگر این‌گونه عمل کنید، دیگر هیچ‌گاه رنجی نمی‌برید.

در مسابقات مختلفی که انجام می‌گیرد، افرادی که در مسابقه، شرکت می‌کنند، رنج می‌برند. اگر به یک فوتبالیست بگویید دو ساعت بی‌دلیل بدود، واقعه این است که بعد از ۵ دقیقه، احساس ناتوانی می‌کند. چرا یک فوتبالیست ساعت‌ها در یک میدان ورزش می‌دود؟ به‌خاطر اینکه آن دویدن با این دویدن، خیلی فرق می‌کند، این دویدن چیزی به دنبال خودش دارد که هیچ احساس نمی‌کند و رنج می‌برد.

خصوصیات قواعد اخلاقی وضع شده

۱. هر فردی آزاد است تا برای خودش هر قاعده‌ای می‌خواهد وضع بکند؛ ولی انسان‌ها قاعده‌هایی را وضع می‌کنند که این قواعد سه خصوصیت داشته باشد و هیچ کسی، نمی‌تواند به فرد دیگری قاعده‌ای را القاء کند؛ بلکه هر کسی خودش باید این قواعد را انتخاب بکند. منتهی یکی از دین و مذهب خودش و دیگری از دیگری و یکی هم خودش جعل می‌کند؛ ولی بالاخره انتخابگر خود شخص است. اگر اینها باید با هم سازگار و هماهنگ باشند. چون این قواعدها، قاعده‌هایی در مقام عملند؛ بنابراین سازگاری و هماهنگی نداشتنشان را تناقض نداشتنشان نگوئید، بلکه بگویید تعارض نداشتن، چون اگر قاعده به عالم نظر مربوط باشد، آن‌وقت این قواعدها باید با هم تناقض نداشته باشند، ولی قواعدهای مربوط به عالم عمل را می‌گوییم باید با هم تعارض نداشته باشند. اگر کسی گفت در دریا شنا کن و تر نشو، این‌گونه است. هر دو این قواعدها عملی‌اند و با هم از لحاظ منطقی تناقض ندارند؛ چون در تناقض هشت وحدت شرط است و لااقل وحدت موضوع و محمول باید باشد که اینجا نیست؛ ولی باین‌همه با هم ناسازگارند. این ناسازگاری‌ها تعارض است.

۲. این قواعد باید با خواسته‌های وجودی ما، سازگار باشد:

(اگر بخواهید تعبیر آشنایی برای خواسته‌های وجودی به‌کار ببرید، فطریات به گفته قدما است؛ ولی چون این معنا خیلی برای ما قابل پذیرش نیست، از تعبیر خواسته‌های وجودی، استفاده می‌کنیم.) یعنی دستورالعمل‌هایی که برای خود وضع می‌کنیم، نباید با نظریات ما ناسازگار باشند، یعنی قاعده، نباید چنان باشد که اگر انسان بخواهد به آن عمل کند، اضطراب‌آور باشد؛ چراکه انسان آرامش‌دوست است، قاعده نباید کار واحد را از راه نامطمئن‌ترش توصیه بکند، چون انسان اطمینان‌دوست است. آرامش‌طلبی در رأس خواسته‌های وجودی ماست بعد از این در رده‌های بعدی شادی، امید و آسایش است و در رده‌های پایین‌تر، امنیت و رفاه و چیزهای دیگر است.

۳. باید همه زندگی ما را دربر بگیرد:

این خیلی مهم است. اگر قاعده‌ای برای خود وضع کردم، با این عنوان که همیشه در زندگی راست بگویم و عیب و ایراد هم ندارد و بر خود تحمیل کرده باشم، ولی این همه فعالیت من را شامل نمی‌شود. اگر کسی از من خواست تا او را به آن طرف خیابان ببرم، آیا این قاعده

می‌گوید برسان یا نرسان؟ این قاعده اصلاً اینجا سخنی نمی‌گوید؛ یعنی همه فعالیت‌های من نمی‌توانند چشم انتظار رهنمود این قاعده باشند؛ بلکه این قاعده، یک بخشی از زندگی من را زیر پوشش می‌گیرد. یک سلسله قواعدی باید باشند که همه زندگی را زیر چتر خود بگیرند. یعنی در هر آنی از آنات زندگی قرار بگیرم که بخواهم بدانم باید چگونه باشم یا نباشم، چه بکنم یا نکنم، یک قاعده از این قواعد به دادم برسد. وگرنه اگر ۱۰، ۲۰ تا قاعده دارم؛ ولی گاهی اوقات کاری را که می‌خواهم بکنم یا نکنیم، هیچ‌یک از این قواعد در مورد آن کار حکمی نکنند و ساکت هستند زیر پوشش نگرفته است و اگر این‌گونه باشد ما با آنها نمی‌توانیم زندگی کنیم. قاعده‌های ما باید مجموعه قاعده‌های باشند که برای هر کاری سخنی بگویند. البته منظور این نیست که یکی از این قواعد، کل زندگی را استیناف کند، بلکه به صورت مجموعی است. تعداد این قاعده‌ها، مهم نیست؛ ولی n تا قاعده که وضع می‌کنید، باید مجموع این ویژگی‌ها، در آن قاعده‌ها باشد.

نکته دوم که روی آن تأکید می‌کنیم، آن است که این قواعد را باید خود انسان بر خودش تحمیل کند، هیچ موجودی نمی‌تواند بر من قاعده تحمیل کند، اگر هم بکند زیر بارش نمی‌روم، منتهی معنایش این نیست که خودم هم آن را وضع نمایم.

معنا نزد راسل

از برتراند راسل،^۱ فیلسوف معروف انگلیسی، پرسیدند: شما که به خدا اعتقاد ندارید، چگونه این قدر عمر طولانی کرده‌اید؟ راسل نود و نه ساله که معروف بود ماتریالیست است؛ در جواب این نکته را متذکر می‌شود: «بله کسی که زندگی‌اش معنادار شود، رنج نمی‌برد و کسی که رنج نمی‌برد، عمرش طولانی‌تر می‌شود. من در زندگی دو قاعده برای خود وضع کرده بودم و چنان زندگی کردم که هیچ‌وقت این دو قاعده را زیر پا نگذاشتم: یکی اینکه به کسی ظلم نکنم و دیگر اینکه همه استعدادهای خود را شکوفا کنم. هر استعدادی در خود می‌بینم آن را به فعلیت برسانم.»

اینکه وقتی انسان قاعده‌ای این‌گونه دارد، زندگی برایش قابل تحمل است، به‌خاطر این است که هر رنجی می‌برد به‌نظرش می‌آید با این رنج بردن یک قاعده را، حفظ می‌کند و بنابراین به‌نظرش می‌آید خبری بهتر به‌دنبال این رنج، برایش حاصل می‌شود. کسی رنج می‌برد که هم چوب می‌خورد و هم پیاز را می‌خورد! اگر بر سر و صورتش چوب بزنند؛ ولی آن زیر پیاز را نخورد، خوشحال است و هرچه چوب می‌خورد رنج نمی‌برد؛ اما کسی که پیاز و چوب، هر دو را می‌خورد، رنج می‌برد. کسی که اصولش را زیر پا بگذارد، همه ناملایمات، خود را به اشد ممکن بر او عرضه می‌کنند. کسی که با اصول کار می‌کند، رنج برایش رنج نیست. قاطعیت‌هایی که حضرت امام خمینی رحمه‌الله علیه، نشان می‌دادند، با بی‌قاطعیت‌هایی که انسان‌ها دیگر نشان می‌دادند، فرقش در چی بود؟ این‌گونه نبود که رنج فیزیکی ایشان در بمباران با دیگران فرق بکند؛ چراکه رنج فیزیکی فرقی نمی‌کند، کمبودها، گرانی‌ها از جهت فیزیکی برای همه فرقی نمی‌کند؛ اما یک کسی می‌تواند این‌ها را تحمل کند و دیگری نمی‌تواند، به‌خاطر این است که کسی که دارد زیر این نابسامانی‌ها چیزی را که برایش ارزشمند است، حفظ می‌کند با طمأنینه هرچه بیشتر آنها را تحمل می‌کند و به‌خاطر اصول است. این اصول کاری به اینکه الهی باشید یا نباشید، مطلقاً ندارد از این نظر

۱ . Bertrand Arthur William Russell (۱۸۷۲-۱۹۷۰)

معمولاً کسانی که گرایش‌های ماتریالیستی دارند از این جهت خیلی برای خودشان آرامش حاصل می‌کنند از این نظر که می‌بینند این قواعد محفوظ مانده است.

ب) راه دوم برای معنادار شدن زندگی، عشق است

کیرکه‌گور^۱ – فیلسوف معروف دانمارکی – قائل بود برای زندگی انسان‌ها سه تا مرتبه، وجود دارد و هر فرد در یکی از این سه مرحله، زندگی می‌کند:

۱. مرحله علم‌الجمالی یا زیبایی‌شناختی

۱. مرحله اخلاقی

۳. مرحله دینی

ساحت‌های سه‌گانه نزد کیرکه‌گور

۱. مرحله علم‌الجمالی

افرادی که در مرحله علم‌الجمالی زندگی می‌کنند، کسانی هستند که دوست می‌دارند از هر امر لذت‌بخشی بهره‌مند شوند، یعنی نمی‌خواهند چیزی لذت‌آور باشد و آنها از آن روی بگردانند. هر چیزی که به‌نحوی به انسان لذت – هر لذتی می‌خواهد باشد – بدهد، از آن رویگردان نیستند؛ بلکه کاملاً به طرف آن می‌شتابند. انسان‌ها در این مرحله، مثل زنبور عسل می‌مانند، که دلشان می‌خواهد روی هر گلی بنشینند و این سبب می‌شود تا اولاً روی یک گل تا آخر نمی‌توانند بنشینند، هنوز هنوز عمل مکش از گلی را انجام نداده، آن گلی دیگر جلب نظرشان می‌کند و روی گل دیگر می‌نشینند تا کمال استیفاء را بکنند.

ثانیاً همیشه ناراضی‌اند، یعنی زنبور عسل، همیشه ناراضی است، چون هر وقت دارد شهد گلی را می‌مکد، در تخیلش هست که چه بسا گل‌های دیگری آن طرف و این طرف هستند که من نمی‌توانم و فعلاً مشغول این هستم. انسان‌های علم‌الجمالی نه از قدرت نه از شهرت، نه از محبوبیت نه از علم نه از خوردن نه از آشامیدن از هیچ چیز نمی‌توانند روی بگردانند و چون این‌گونه‌اند و در هر آنی از آفات زندگیشان هم به یکی می‌توانند مشغول باشند. یک‌نوع رفتار در زندگی‌شان سایه می‌افکند، احساس اینکه بسا چیزهای هست که لذت‌آور است؛ ولی از آنها محرومیم، چون به این لذت بند است اگر این را هم رها کند، هنوز به لذت این نرسیده، سراغ دیگری رفته است. همه وقت این افراد مضطربند و یک نوع سرگشتگی برای شخص حاصل می‌کند.

۳. مرحله اخلاقی

حالت دوم از نظر کیرکه‌گور از حالت اولی، کامل‌تر است و آن مرحله اخلاقی است. این چیزی را که در آنجا تصویر کردم، در این مرحله، کاملاً حالت اخلاقی دارد. معنا یافتن زندگی از راه اینکه انسان یک سلسله قواعد برای خودش وضع بکند و بگوید من نمی‌خواهم هر چیزی

۱. Søren Kierkegaard (۱۸۱۳-۱۸۵۵)

که لذت می‌دهد به دنبالش بروم، درواقع می‌خواهم این قواعد را در زندگی پیاده کنم، به‌جای لذا یذ علم الجمالی این‌ها را نشانده است. اگر وقتی ثروت با رعایت این قواعد به‌دست می‌آید، اشکالی ندارد، ولی اگر بخواهد این قواعد را بشکند و ثروت را به‌دست آورد، ثروت نمی‌خواهد. همین‌طور شهرت و قدرت و هر چیز دیگری.

در مرحله اخلاقی که فرد برای خود، یک سلسله قواعد اخلاقی وضع کرده است، آن لذایذی که در مرحله اول بود، از آنها رویگردان نیست؛ ولی یک فیلتری برای آنها گذاشته است که می‌گوید این لذت‌ها را می‌خواهیم، به‌شرط آنکه این قواعد هم زیر پا گذاشته نشود. لذا آن چیزی که در درجه اول اهمیت برای اوست، آن قواعد است به‌خاطر اینکه وقتی آن قواعد با این لذایذ، تعارض پیدا می‌کنند جانب قواعد را می‌گیرد و این قواعد را رعایت می‌کند.

۳. مرحله دینی

مرحله سوم، مرحله دینی است. شخص دیگر قواعدی نداد که بخواهد آنها را رعایت کند؛ بلکه شخص، عاشق یک موجودی شده است و می‌خواهد چنان زندگی بکند که آن موجود می‌پسندد. اینجا دیگر مطلقاً قاعده وجود ندارد؛ ولی اگر بخواهید بگویید که قاعده وجود دارد و هنوز بر لفظ قاعده تأکید می‌ورزید، فقط یک قاعده وجود دارد و آن این است که «چنان زندگی کن که معشوق می‌پسندد» که این هم در آنجا قاعده نیست. مرحله دینی می‌گوید به‌خاطر اینکه از نظر کی‌یر که‌گور، متدینان عادی، به این مرحله نرسیده‌اند، عاشق خدا نیستند. حتی متدینان عادی از نظر کی‌یر که‌گور از سطح اخلاقی، نیز پایین‌ترند. در مرحله علم الجمالی‌اند، چون در مرحله اخلاقی، انسان احساس می‌کند که دارد قواعد خودش را رعایت می‌کند؛ اما در آنجا دارد یک سلسله قواعد را از طرف موجود دیگری رعایت می‌کند.

یک متدین می‌گوید خدا گفته نماز بخوانید! نماز می‌خوانیم. ربا نکنید! ربا نمی‌کنیم. روزه بگیرید! روزه می‌گیریم. اینها حتی هنوز به مرحله اخلاقی هم نرسیده، چون انسان در مرحله اخلاقی می‌گوید که تابع خود هستم و از اینکه تابع خودش است، رنج نمی‌برد؛ ولی آنجا به نظرش می‌آید که تابع یک موجود بیگانه است. از نظر کی‌یر که‌گور متدینان متعارف در حد فاصل مرحله علم الجمالی و مرحله اخلاقی هستند، از علم الجمالی بیرون آمده‌اند؛ ولی به اخلاقی نرسیده‌اند.

متدین عاشق خداست

فردی از نظر کر که‌گور متدین است که عاشق خدا باشد و وقتی عاشق شد، آن‌طوری زندگی می‌کند که او بپسندد؛ چون خود کی‌یر که‌گور، فرد متدینی بود، معشوق، مرحله دینی را خدا می‌دانست؛ ولی قبول می‌کرد کسانی در مرحله دینی زندگی می‌کنند؛ ولی آن معشوقی که طبق مقتضای خواست او زندگی می‌کنند، خدا نیست، حتی انسان است؛ ولی خود کر که‌گور عاشق و شیفته خدا بود. مرحله دینی یعنی مرحله سر سپردن به یک معشوق، خواه الهی یا غیر الهی.

تناقض در دین مطرح می‌شد

از این نظر کرکه‌گور می‌گفت: در دین تناقض هم پیش بیاید، هیچ اشکالی ندارد، اگر احکام دینی تناقض داشت، مسئله‌ای نیست. به‌خاطر اینکه تناقض و تعارض، وقتی رنج‌آور است که بخواهد یک سلسله قواعدی داشته باشد که بگوید این قاعده را وضع کنم یا آن قاعده را ولی در مرحله دینی معشوق هر چه بگوید آن عین قاعده است، ولو امروز یک چیز و فردا چیز دیگری بگوید.

قصه ابراهیم و قربای پسر

از این نظر کی‌یرکه‌گور می‌گوید: وقتی حضرت احدیت، به ابراهیم (ع) گفت که برای نزدیک‌تر شدن به من، فرزند خودت را بکش، این از جهات اخلاقی با هم خیلی ناسازگار است؛ ولی در عین حالی برای ابراهیم (ع) و اسماعیل، هیچ مشکلی ایجاد نشد، چون ابراهیم و اسماعیل، در مرحله اخلاقی زندگی نمی‌کردند، آنها در مرحله دینی بودند و عاشق خدا و چون این‌گونه بودند، هر چه او می‌گفت، انجام می‌دادند؛ ولو با قواعد اخلاقی ناسازگار باشد. ناسازگار بودنش، به تعبیر او، برای این است که اولاً آیا اگر ابراهیم مثل سایرین بود، این سؤال منطقی، معقول را نمی‌توانست از خدا بکند که چرا انسان برای اینکه به تو برسد باید فرزندش را بکشد؟ راه معقول‌تری برای رسیدن به تو وجود ندارد؟ مسئله دوم اینکه آیا ابراهیم نمی‌توانست بگوید که اسماعیل چه گناهی کرده است که باید سرش را برید؟ و اما از ناحیه اسماعیل می‌توانست این سؤال مطرح شود که خدایا پدر ما می‌خواهد به تو برسد، چرا باید سر ما بریده شود؟ اما چرا ابراهیم و اسماعیل این سؤال‌ها را نکردند، به‌خاطر اینکه هیچ کدامشان در مرحله اخلاقی زندگی نمی‌کردند که بگویند فرمان خدا، با قواعد اخلاقی، ناسازگار است.

اما ببینید چگونه تورات چقدر زیبا از دهان ابراهیم و اسماعیل تصویر می‌کند آن هم با چه تفصیلاتی که وقتی ابراهیم داشت اسماعیل را همراه خود می‌برد، چه پیش آمد چقدر لطیف تصویر می‌کند و این به‌خاطر این است که هر دو آنها در مرحله دینی زندگی می‌کردند، از این نظر باید به مرحله دینی، مرحله عشق گفت.

با این تفصیل و از سه مرحله نظریه کی‌یرکه‌گور عرض کردم، طبق این رأی، فقط جایی که رنج برای ما محسوس می‌افتد و واقعاً رنج بکند، فقط در عشق‌های الهی است که چون معشوق خداست، چنین قدرتی حاصل می‌آید.

خدا متناسب قدرت عشق، به کمک عاشق می‌آید

در عشق الهی هم که قدرت معشوق به کمک عاشق می‌آید، حتی در این عشق هم، قدرت معشوق، یعنی خدا، متناسب قدرت عشق به کمک عاشق می‌آید، یعنی به همه، به یک اندازه کمک نمی‌شود. به این معنا که هرچه میزان عشق شخص، به خدا بیشتر باشد، از نیروی خدا، بیشتر به او داده می‌شود، نه داده شدن قراردادی که خدا بگوید این یک عاشق من، او هم یک عاشق، من می‌بینم او مرا بیشتر دوست می‌دارد، بیشتر به او می‌دهم و او کمتر دوست می‌دارد کمتر می‌دهم؛ بلکه به‌صورت تکوینی، آنکه بیشتر خدا را دوست می‌دارد، بیشتر از قدرت خدا، بهره می‌گیرد و آنکه کمتر دوست می‌دارد، کمتر می‌گیرد.

۱. قدرت معشوق، فقط در عشق‌های الهی، وجود دارد و تقریباً در عشق‌های غیرالهی وجود ندارد.

۲. در عشق الهی هم که معشوق موجود قادری است، متناسب با عشق به عاشق کمک می‌کند.

وقتی عشق حاصل می‌شود، زندگی معنادار می‌شود. مراد فقط عشق به خدای متعال نیست؛ بلکه عشق به هر موجودی این کار را می‌کند و سبب می‌شود عاشق، دغدغه‌ای در زندگی‌اش پیدا می‌کند و آن هم موافق رضای معشوق عمل کردن است و این سبب می‌شود هر رنجی بر عاشق می‌بارد، برایش قابل هضم است. فرض کنید ظرف بلورین شکننده‌ای خریده باشید و به منزل می‌برید. اگر در راه دوچرخه‌سواری به شما گفت برو کنار، فوری به کناری می‌روید. حالا اگر کسی همین راهی که ظرف را می‌برید، به شما اهانت کرد، هیچ نمی‌گویید، هر مطلبی پیش بیاید، اهمیتی نمی‌دهید چون توجه شما این است که ظرف را سالم به منزل ببرید، حالا اگر به‌جای آن، سیب‌زمینی خریده بودید تا به شما اهانتی می‌شد سیب‌زمینی به طرفی پرتاب می‌کردید، درواقع شخصی که سیب‌زمینی گرفته به منزل می‌برد، هیچ رنجی را نمی‌تواند تحمل کند و با کوچک‌ترین توهین، سیب‌زمینی‌ها را می‌اندازد و دست به گریبان می‌شود؛ ولی در حالت اول هر رنجی را محتمل می‌شود، چرا می‌بیند رنج بردنش معنا دارد.

مسئله این است که انسان، تمام ناملایمات را می‌بیند و از نظر کسی که تنها فیزیک زندگی آن انسان را مشاهده می‌کند، به‌نظرش می‌رسد دائماً به او فشار می‌آید؛ اما از نظر خودش فشاری در کار نیست؛ به‌خاطر اینکه احساس می‌کند یک چیز شریفی دارد می‌شود. معنایافتگی زندگی از همین دو راه است، البته حصر آن، حصر عقلی نیست؛ اما ظاهراً غیر از این دو، راه دیگری را نمی‌توان در نظر گرفت.^۱

.... خطا و صواب، اصطلاحاتی اخلاقی هستند و اصطلاح دینی‌شان، عصیان و اطاعت است. آن چیزی که ادیان تعلیم می‌کنند، مخصوصاً دین اسلام و دین بودا این است که اگر کسی رنج را در راه خطا ببرد، رنجش بی‌پاداش مانده است و اگر کسی رنجش را در راه صواب ببرد، رنجش پاداش می‌یابد. بنابراین خود شما باید که انتخاب می‌کنید که رنجشان پاداش ببرد یا بی‌پاداش بماند.

آن چیزی که از نظر ادیان در آن، انتخاب نمی‌کنیم و اختیار نداریم، رنج بردن است؛ اما آن چیزی که در آن، انتخاب و اختیار داریم، رنج با پاداش بردن یا بی‌پاداش بردن است. به تعبیر خود قرآن می‌فرماید: ما انسان را در رنج آفریدیم. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ». انسان نمی‌تواند رنج نبرد؛ اما مهم آن است که این رنج، در راه خطا یا در راه صواب است.

اگر کسی در راه خطا بود، هم رنج‌ها با شدت بیشتر بر او عرضه می‌شود و هم بعد از اینکه رنج را از سر گذراند، پاداش نمی‌یابد. اگر کسی در راه صواب بود، هم رنج‌ها با شدت بسیار کم‌تری خود را بر او عرضه می‌کنند و هم بعد از اینکه رنج‌ها از سر گذشت به پاداش می‌رسد. این ماحصل چیزی است که ادیان می‌گویند.

هر سخنی که درباره رنج گفتیم، در باب همه رنج‌ها صادق است؛ اما برای انواع رنج‌ها در دین یک حکم علی‌حده‌ای گفته شده است. رنج‌های خاص، علاوه بر آن حکم‌هایی که همه‌شان در آن شریکند، هر رنج خاصی یک سلسله احکام خاصی به‌دنبال خودش دارد، مثلاً رنج از کشمکش دیگران، از غم‌زدگی، از نومیدی، از حوادث طبیعی. این‌ها از رنج‌های خاص هستند که در احکام کلی‌ای که در همه رنج‌هاست شریکند؛ ولی هر کدامشان احکام بخصوص دارند.

۱. متأسفانه این بخش از صحبت‌های استاد ملکیان، ثبت نشده است.

تأثیر گزاره‌های دینی بر منش انسان

ابتدائاً به عنوان مقدمه عرض می‌کنم، ما کاری نداریم این گزاره‌ها، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع دارند؛ بلکه بحث در این است که این گزاره‌ها، چه راست باشند، چه دروغ، اگر فردی به این گزاره‌ها، باور پیدا کرد و ایمان آورد، باور پیدا کردن به این گزاره‌ها، از آن شخص، چه منشی می‌سازد و چه شخصیتی درست می‌کند؟ این دید پراگماتیک^۱ است و به مقام عمل مربوط می‌شود. البته بحث اول نیز بحث دشواری است.

برای مثال مصیبتی که به انسان، وارد می‌شود، برای این است که خدا، انسان را می‌آزماید. ممکن است این قضیه راست یا دروغ باشد و فعلاً به صدق و کذب آن، یعنی بحث نظری‌اش کاری نداریم؛ ولی اگر کسی این گزاره را باور کرد، این باور کردن در منش انسان، تأثیر می‌گذارد، هدف ما بررسی این تأثیرات است.

اختلاف و کشمکش عامل رنج‌زایی است

بحث ما در باب رنج بود که آن را به‌طور کلی طرح و سه مسئله آن را از دیدگاه دینی بررسی کردیم؛ اما گاهی بعضی از رنج‌ها هستند که یک شاخصیت خاصی دارند و به‌خاطر این شاخصیتشان، باید جداگانه، مورد بحث قرار بگیرند. یکی از این رنج‌ها، رنجی است که در کشمکش با آدمیان داریم که اگر تلقی دین را از این بفهمیم، در شخصیت ما اثر می‌گذارد. در باب کشمکش آدمیان، آنچه ادیان تعلیم می‌کنند و واقع‌بینی هم همان را اقتضا می‌کند، این است که کشمکش با آدمیان، خود یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است؛ یعنی نمی‌شود انسان به دنیا بیاید و زندگی کند و از دنیا برود و در طول این مدت، با کسی کشمکش و منازعه پیدا نکند. این منازعه لابد منته است. اینکه قرآن می‌فرماید: «لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»^۲: دائماً انسان‌ها مختلف خواهند ماند؛ یعنی بین مردم این اختلاف برقرار خواهد بود، بالاخره چنان نیست که دو انسانی بتوانند با هم زندگی کنند و تنازع رخ ندهد.

وظیفه دین در مواجهه با رنج‌ها

منتها کاری که ادیان می‌کنند، دو کار است:

۱. دین کشمکش‌ها را به حداقل می‌رساند.

۲. رنج‌زایی کشمکش‌ها را نیز به حداقل می‌رساند.

یک‌بار کمیت کشمکش‌ها را کم می‌کند؛ یعنی اگر انسان، گزاره‌های دینی مخصوصی را باور کرد، آنها سبب می‌شوند که تعداد کشمکش‌ها تقلیل کند و رنج حاصل شده از آن کشمکش‌ها را نیز تخفیف می‌دهند. همهٔ ادیان این‌دو کار را می‌کنند و به‌خاطر انجام این‌دو کار است که رغبت به دین در متدینان، همچنان محفوظ می‌ماند.

این دو کار چگونه صورت می‌گیرد؟

اولاً در ناحیهٔ اول، ادیان تعلیم می‌کنند، اینکه شماها با یکدیگر این‌قدر کشمکش دارید، مرهون این است که چیزهایی را می‌خواهید که اگر این چیزها در دست الف واقع شد، دیگران از آن بی‌بهره می‌مانند و اگر به‌دست ب هم بیفتد، دیگران از آن بی‌بهره می‌مانند و به همین ترتیب به‌دست هر کسی بیفتد، دیگران از آن بهره‌مند نخواهند شد. شما انسان‌ها، بر سر چیزی به رقابت می‌پردازید که آن چیز یا مال توست و دیگران ندارند یا مال دیگری است و تو نداری و به همین ترتیب.

اینکه فرضاً دو انسانی در یک مؤسسهٔ اقتصادی، در سرمایه‌گذاری آن شریک می‌شوند. اینکه بگویند سرمایهٔ این مؤسسه، صد میلیون تومان است و برای هر دوی آنهاست، این دروغ است و یک نوع تفتن در عبارت است. وگرنه دو انسانی که در این سرمایه، شریک می‌شوند، ۵۰ میلیون تومان آن برای شخص الف و برای هیچ انسان دیگری غیر از شخص الف نیست و ۵۰ میلیون تومان مابقی برای شخص ب است و برای هیچ انسان دیگری نیست. امور دنیوی شریک‌ناپذیرند و مطلقاً نمی‌شود دو انسانی در چیزی شریک باشند و گفته شود برای هر دوی آنهاست. امور دنیوی یعنی ذهن باید متوجه این امور بشود: خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، پوشاک، مسکن، استراحت، خواب، گشت و گذار و تفرج.^۱

رقابت بر سر امور دنیوی، عامل کشمکش

نتیجه این می‌شود که اگر انسان‌ها بر سر امور دنیوی با یکدیگر رقابت کنند، کشمکش آنها مزاحم می‌شود؛ چون بناست یک چیز بیشتر وجود نداشته باشد؛ ولی صد نفر آن یک چیز را می‌خواهند، وقتی این یک چیز به‌دست یک نفر از آن صد نفر افتاد، نود و نه نفر محروم می‌شوند. پس هرچه تعداد رقبا بیشتر می‌شود، طبعاً کشمکش نیز بیشتر می‌شود. اگر امور دنیوی چنان بودند که شریک‌پذیر بودند، ممکن بود این رقابت صورت نگیرد و طبعاً کشمکش هم پیش نیاید؛ ولی درواقع این‌گونه نیست؛ لذا وقتی انسان‌ها بر سر آن چیز با یکدیگر کشمکش می‌کنند، در آن صورت کشمکش بر سر یک امر شریک‌ناپذیر، کشمکش کرده‌اند و هرکه بر سر امر شریک‌ناپذیر کشمکش کند، در واقع خودش را وارد یک گودی کرده که هر انسان دیگری غیر از خودش، دشمنش به‌حساب می‌آید، چون قصد دارد از چنگ او بیرون کشد و نگذارد در دست او بماند یا به چنگ او بیفتد. این است که در امور دنیوی چون شریک‌ناپذیرند، هر رقابتی نوعی خصومت و نوعی کشمکش است.

حال اگر اموری در دنیا بودند که شریک‌پذیر بودند، آنها دیگر بدین‌گونه نخواهند بود و رقابت هیچ‌گاه به خصومت نمی‌انجامد. فرضاً اگر انسان‌ها بر سر تقرب الی‌الله یا تشبه بالله با یکدیگر رقابت پیدا کنند، این‌ها دیگر امور شریک‌پذیرند؛ یعنی چنین نیست که اگر انسانی ده گام

۱. احصا دقیق آنها قدری دشوار است، گرچه ۸ امر دنیوی بارز وجود دارد.

به خدا نزدیک شد، دیگران را از نزدیک تر شدن منع نموده باشد؛ بلکه تمام انسان‌ها می‌توانند با هم ده گام به خداوند نزدیک شوند. حتی اموری که معنوی‌اند و این قدر هم مثل این دو صبغه دینی ندارند، مثل خدمت به خلق نیز شریک‌پذیرند. خدمت به خلق، علاوه بر صبغه دینی، صبغه اخلاقی نیز دارد، چون شریک‌پذیرند، رقابتی که در این امر صورت می‌گیرد، به خصومت نمی‌انجامد و اگر کسی چهار قدم در این امر برداشت، مانع دیگران نیست و باعث محرومیت دیگران نمی‌شود.

ارزش‌های اخلاقی و دینی، شریک‌پذیرند

ارزش‌های اخلاقی و دینی از این مقوله‌اند که رسیدن به آنها از اموری نیست که سبب محرومیت شود. اینکه فلاسفه می‌گفتند دنیا، دار تراحم است، معنایش است که در دنیا، نمی‌توان بود و تراحم نداشت؛ یعنی امور دنیوی این گونه‌اند. اگر انسانی شخص مشهوری شده باشد، این شهره بودن او، یک امر دنیوی است و دلیلش این است که اگر کسی در شهره بودن از او جلو زد، آن انسان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. مشهوریت امری شریک‌ناپذیر است، فرضاً رئیس‌جمهور یک کشور را در نظر بگیرید که چقدر مشهور است. آیا همه انسان‌ها به این درجه از شهرت می‌توانند برسند؟

چون شب قدر یک شب در سال است، این قدر، قدر دارد؛ ولی اگر همه شب‌ها، شب قدر بود، دیگر شب قدر شب بی‌قدری بود. درواقع گویا یک امری است که تقسیم می‌شود، یعنی توجه و التفات انسان‌هاست که تقسیم می‌شود، نمی‌شود آن چیز قدر و ابهت خود را حفظ کند و بعد چیزهای دیگری هم بیابند که قدر و ابهت‌های خودشان را داشته باشند. اگر قدر و ابهت آنها در کار آمد، قدر و ابهت این از بین می‌رود. این است که دنیا دار تراحم است و بدون تراحم نمی‌توان در آن زیست، برخلاف آخرت – که به گفته عرفا – دار تسالم است.

اینکه گفته می‌شود دنیا دار تراحم و آخرت، دار تسالم است، مطلقاً به معنای آن نیست که دنیا و آخرت، دو تا منطقه جغرافیایی هستند که در این در منطقه، صلح و سلم و در آن یکی، جنگ برقرار است؛ بلکه معنایش این است که در امور دنیوی، نزاع به خصومت می‌انجامد؛ اما امور اخروی این گونه نیستند و جنگی ایجاد نمی‌کند.

برتری طلبی انسان‌ها

همه ما انسان‌ها، برتری‌طلب هستیم؛ یعنی در نهاد هر انسانی، این ویژگی هست که دوست دارد از دیگران جلو بزند و بر آنها سبقت گیرد. هیچ انسانی نیست که برتری‌جو نباشد.^۱ طبعاً ادیان و مذاهب با این برتری‌جویی نمی‌توانند مبارزه کنند؛ چون درواقع به تعبیر قدمای ما، چیزی است که فطری است و اگر فطری باشد، ادیان و مذاهب نمی‌توانند با آن دربیفتند. اگر خدای متعال، یا دست طبیعت، انسان‌ها را برتری‌جو آفریده است دیگر هیچ دینی نمی‌تواند با این برتری‌جویی مبارزه کند و بگوید برتری‌جو نباشید و دست از آن بردارید. سرکوبی برتری‌جویی، مثل سرکوبی غریزه گرسنگی، غریزه جنسی، غریزه خواب‌دوستی و قس علی‌هذا است که امکان ندارند.

۱. برتری‌جویی غیر از زیادت‌طلبی است و این دو با هم فرق می‌کنند. البته ما زیادت‌طلب هم هستیم و متعلق زیادت‌طلبی، اشیاست؛ اما متعلق برتری‌طلبی انسان‌ها دیگرند.

یعنی انسانی که زیاد طلب هست، دوست دارد از اشیا هر چه بیشتر و بیشتر، دارا شود. ثروت و قدرت دریافت هرچه بیشتری نداشته باشد؛ اما برتری‌جویی متعلق به

افراد است، یعنی انسان، نه فقط از مثلاً ثروت می‌خواهد زیادش را داشته باشد؛ بلکه می‌خواهد از دیگران هم در این مورد جلو بزند. هر دو این‌ها در انسان هست؛ ولی فعلاً

محل بحث ما برتری‌جویی است.

فقط کاری که می‌توان کرد، این است که بگویند برتری جویی، می‌تواند هم در امور دنیوی باشد هم در امور اخروی. ادیان هیچ‌گاه نگفته‌اند برتری جو نباشید؛ بلکه گفته‌اند می‌توانید آن را به دهلیز بهتری هدایت کنید. به‌جای اینکه در امور مادی بیاورید، در امور معنوی ببرید. یعنی به‌جای اینکه می‌خواهید ثروت بیشتری از دیگری داشته باشید، نمی‌گوییم این را در خود خفه کنید؛ بلکه بروید سراغ اینکه ثروت معنوی از دیگران بیشتر داشته باشید و همین‌طور قدرت معنوی به‌جای قدرت مادی. قرآن مجید از سویی می‌فرماید: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا»: آخرت را فقط برای کسانی نهاده‌اید که در زمین، نه برتری‌طلبی می‌کنند و نه تبهکاری.

علو فی الارض را خدای متعال سخت نکوهیده است، علو فی الارض همان برتری جویی در امور دنیوی (مادی) است، از این جهت درباره فرعون می‌گوید: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ»: فرعون در زمین برتری‌طلبی کرد. برتری‌طلبی او به‌خاطر این اشکال پیدا کرد که در زمین کرد و در امور مادی برتری طلب شد. انسان از این لحاظ که برتری طلب است، جای تنبیه نیست؛ بلکه برتری جویی علی‌فی‌الارض نکوهیده شده است.

در آیات بالا، خدا برتری‌طلبی را نکوهش می‌کند و از طرف دیگری می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»: باز هم به دنبال برتری‌طلبی باشید؛ ولی در خیرات. یا آنجا که می‌فرماید: «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»: هر که می‌خواهد مسابقه دهد، بیاید اینجا مسابقه دهد. دنبال برتری‌طلبی باشید؛ ولی برتری‌طلبی معنوی. فرق برتری‌طلبی مادی و معنوی، در این است که در امور مادی، کار انسان‌ها به خصوصیت می‌انجامد؛ ولی در امور معنوی این‌گونه نیست. ادیان می‌گویند کشمکش‌ها را می‌توان به حداقل رساند؛ ولی لازمه آن این است که رقابت در امور شریک‌پذیر کنید. البته این میل به کمی می‌کند، ولی به صفر نمی‌رسد. یعنی هیچ‌گاه این کشمکش به صفر نمی‌رسد. حتی دو انسانی که بسیار مذهب، پاک و معنوی هم باشند، باز هم کشمکششان به صفر نمی‌رسد، چون گاهی اوقات، کشمکش از سر خطاست و وقتی از سر خطا باشد، می‌شود یک انسان مذهب هم خطا کند. چون انسان معصوم نمی‌تواند بشود و بالاخره از انسان، خطا سر می‌زند. این است که هر چقدر هم معنوی باشد، باز با انسان معنوی دیگر کشمکش پیدا می‌کند؛ ولی البته خیلی تقلیل پیدا می‌کند. حال اگر توجه کنید. مشاهده خواهید نمود که اکثر کشمکش‌های ما انسان‌ها، برای همین است که بر امور شریک‌ناپذیر، منازعه می‌کنیم. نکته دیگر این است که آن کشمکش‌هایی هم که کم هستند، رنج‌زایی آنها به حداقل می‌رسند. رنج‌هایی که بعد از کم شدن تعداد، باز هم باقی مانده‌اند، کم می‌شود.

یاسپرس: رابطه رنج و گناه

اینجا همان‌طور که یاسپرس فیلسوف معروف اگزیستانسیالیست، گفته است اینکه کشمکش‌هایی با سایر انسان‌ها پیدا کنیم، برای اینکه رنج آنها کم شود، مرهون این است که در زندگی خود، کم‌تر گناه کنیم. منتها گناه یک تعبیر دینی - مذهبی نیست. گناه یعنی کار بد، نه اینکه فقط آن چیزی که مربوط به محرمات می‌شود و در دین آمده است.

۱. استباق یعنی سعی در جلو افتادن از دیگران، سعی در سبقت گرفتن، مسابقه دادن.

گناه در اینجا یعنی «آنچه باور دارم، نباید انجام داد». به کسی که احساس گناه دست می‌دهد؛ یعنی احساس می‌کند، کاری کرده است که خود او معتقد بوده نباید کرد؛ ولی انجام داده و این یک تعبیر اگزستانسیالیستی از گناه است. یک قدر اوسط از تعبیر دینی و مذهبی است که از گناه داریم. گناه در دین، فقط به الزامیات برمی‌گردد؛ یعنی فقط انجام ندادن واجبات و انجام دادن محرمات را گناه می‌گویند. این یک فرق بود.

تفاوت دومی که بین گناه در دین و آن تعبیر است، این است که معمولاً در دین اگر می‌خواستیم با این عبارت بگوییم، باید می‌گفتیم انجام دادن آنچه نباید انجام داد، آن هم به‌نحو الزامی؛ ولی آنجا می‌گوییم انجام دادن آنچه باور دارم، نباید انجام داد. یعنی باور خودم در اینجا تسری پیدا می‌کند و در آن عبارت بالایی، باور خودم تسری ندارد.

یاسپرس می‌گوید: فرض کنید با فردی دست در گریبان شده‌اید و مقداری کتک خورده‌اید و کتک هم زده‌اید. حالا تنازع‌تان تمام شده و به‌طرف منزلتان می‌آیید. الان دو تا رنج دارید: یکی اینکه اثر آن ضرب و شتم‌ها، اگر درد می‌کند، آن چیزی که بدتر از این، شما را رنج می‌دهد، این است که می‌گویید آنجایی که آن کار را با من کرد، چرا من با او همان کار را نکردم؟ آنجایی که آن جمله را به من گفت، چطور حواسم نبود که آن جمله را بهش بگوییم؟ این کشمکش که در درون خودتان دارید، رنج این از آن کتک بیشتر است؛ وگرنه اگر کسی بود که مجبور شده فلان کارها را بکند، وی به شوق می‌آید که تمام کاری را که می‌شد کرد، کرده است، این شخص فقط رنج کتک را دارد؛ اما ما معمولاً این‌گونه نیستیم و در همه زندگی هم این‌طور است. وقتی انسانی با دوستش، رئیس اداره‌اش، مرئوسش و غیره نزاع می‌کند، یک سلسله رنج حاصله از نزاع را که می‌کشد، اگر ضرب و شتمی یا هر چیز دیگری باشد؛ اما مهم آن رنج دوم است که شب وقتی فکر می‌کند و صحنه به نظرش می‌آید، می‌بیند خیلی کارها را باید می‌کرد؛ ولی نکرد و افسوس می‌خورد و خیلی کارها نباید می‌کرد و کرد و اینهاست که مدام انسان را پریشان می‌کند.

حال آن کارهایی را که باید می‌کرد؛ ولی نکرد و کارهایی که نباید می‌کرد؛ ولی کرد را اسمش را گناه گذاشتیم. این است که کیر که‌گور می‌گوید اگر شما کشمکشی^۱ پیدا کنید در تمام این کشمکش‌ها، دو رنج می‌برید یکی رنج ضعیف‌تر که البته لابد منته است، مثل جراحت و دومی که رنج قوی‌تری است، این است که می‌گویید چرا در این نبردی که با دیگری پیدا کردم، آنچه را که باید می‌کردم، نکردم و آنچه را که نمی‌باید می‌کردم کردم؛ یعنی چرا گناه کردم؟

اگر این گناه از صفحه ضمیر ما بیرون برود و احساس کنیم که در مواجهه با شخص مقابل یا دشمن خودمان، آنچه کردیم، کارهایی بود که باید می‌کردیم و آنچه نکردیم کارهای بود که نمی‌باید می‌کردیم، این باعث می‌شد رنج دوم – که رنج بسیار جانگدازتری است برای ما حاصل نیاید. اینکه در وصف اصحاب حضرت حسین بن علی(ع)، اما جعفر صادق(ع) می‌فرماید: «هرگز این‌ها ضربت شمشیر را بر خود احساس نمی‌کردند.»

۱. کشمکش‌ها همه وقت بدنی نیست، گاهی لفظی و زبانی و گاهی هم با موضع‌گیری کشمکش حاصل می‌شود. مثل سخنرانی دو شخص متفاوت در دو جا.

شکی نیست که ضرب شمشیر، بر بدن هر که وارد آید، رنج‌زاست؛ ولی چرا هرگز الم شمشیر را احساس نمی‌کردند؟ به‌خاطر اینکه آن رنج دوم نیست؛ یعنی ضربه به او می‌خورد، ولی احساس می‌کند آن کاری را که باید بکند، دارد می‌کند و آن کاری را که نمی‌کند، نباید بکند. اینکه ما به یک همچنین احساس برسیم، فرع بر این است که احساس گناه نکنیم، یعنی احساس نکنیم بعضی از این کارهای که در این منازعات کردیم، نباید می‌کردیم و برعکس. اینکه قرآن خطاب به مسلمین و کفار می‌فرماید: «هر زخمی، هر ضربتی به دشمنان می‌رسد، به شما هم می‌رسد.» یعنی از ناحیه مسئله اول هیچ تفاوتی نیست. تفاوت در این است که احساس می‌کنید کاری می‌کنید که باید بکنید؛ ولی آنها چنین احساسی را ندارند و چون این‌گونه‌اند، احساس گناهی را می‌کنند که این احساس گناه، آن جراحات را برای آنها دردآورتر می‌کند و این در حالی است که شما احساس می‌کنید، وظیفه‌تان را انجام داده‌اید.

اینکه در دین بودا می‌آمد که تنها سپر من در برابر جهان، گناه نکردن است؛ یعنی یک مسیر در مقابل جهان دارم و آن اینکه گناه نکنم، اگر گناه نکنم، البته دیگران به من ضربه می‌زنند؛ ولی احساس رنج از ضربه‌ها نمی‌کنم و این احساس رنج زمانی است که ضربه‌ای به ما می‌خورد و احساس گناه باقی است.^۱ تنها راه کم کردن ضربه‌پذیری در کشمکش با انسان‌های دیگر، این است که کم‌تر گناه کنیم. اگر این تعبیر درست باشد، پس گویا انسان از ناحیه هیچ کسی ضربه نمی‌خورد، نه اینکه هیچ کسی در پی ضربه زدن به او نیست؛ بلکه هیچ‌کس نمی‌تواند به او ضربه زند و این دو خیلی تفکیک‌پذیرند.

یک بار می‌گوییم هیچ کسی در پی ضربه زدن به من نیست؛ بار دیگر می‌گوییم هیچ‌کس نمی‌تواند به من ضربه بزند: جمله اول، خلاف واقع است، ولی جمله دوم خلاف واقع نیست، چون با این تحصیل روانی‌ای که امثال یاسپرس می‌کنند و دین هم درواقع همان را می‌گوید (یعنی آنها دارند سخن دین را با عبارت تحلیلی‌تری می‌گویند) طبق رأی اینها، وقتی انسان از ناحیه کسی ضربه می‌خورد، این ضربه وقتی به او رنجی می‌رساند که خودش گناهی کرده باشد. اگر گناهی در ارتباط با او نکرده باشد، هیچ‌گاه آن ضربه، رنجی به او نمی‌رساند؛ یعنی درواقع نتوانسته است به او ضربه بزند. آن کسی که به انسان ضربه می‌زند، خود اوست و از ناحیه خودش، ضربه می‌خورد.

این به همان تعلیم اساسی ادیان برمی‌گردد که هیچ انسانی کار خوبی نمی‌کند، مگر اینکه سودش با کمال متوجه خودش می‌شود و هیچ انسانی کار بدی نمی‌کند، مگر اینکه زیانش با کمال متوجه خودش می‌شود. «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ».

۱. فرض کنید دو انسانی را که با هم منازعه سیاسی دارند: X و Y دو رقیب هستند. Y از شایعه‌سازی و اشاعة اکاذیب بر ضد X فروگذار نکرده است، اما X هرچه به خودش رجوع می‌کند، می‌بیند که تا به‌حال یک دروغ درباره او نگفته است و یک تهمت و جعل اکاذیب و غیره را انجام نداده است. در این صورت ولو وجهه X به‌خاطر نشر آن اکاذیب لکه‌دار شده و چه بسا حیثیت و آبرویش لطمه دیده، ولی باین‌همه در درون خودش، چندان احساس رنج نمی‌کند؛ چراکه می‌گوید درعین حال از قواعد خودم تخلفی نکردم؛ اما حال فرض کنید که تمام کارهایی که Y کرده است X هم کرده است، ولی باین‌همه احساس می‌کند که Y برنده شده، یعنی او موفق‌تر در این جهت بوده است و او فایده‌ای برده در حالی که برای X فایده‌ای نداشته است. در این صورت این است که برای X رنج‌آور است. چون به‌نظرش می‌آید آنچه من ندارم، او هم ندارد، یعنی آن درستی و پاکی و قداست و راستی درونی که من در این جریان از دست داده، او هم از دست داده است؛ پس در این جهت مثل هم دیگریم؛ ولی لااقل او الان حیثیتی در جامعه دارد که آن حیثیت را من از دست داده‌ام؛ یعنی او در جهت نیل به اهداف خودش، موفق‌تر بوده و توانسته من را در مقابل دیگران به زمین زند؛ ولی من متأسفانه نتوانستم. لذا به نظر X می‌آید که در یک جهت با رقیب خود مساوی است و آن اینکه او ناپاک و نادرست است این هم ناپاک و نادرست است. درعین حال او یک ناپاک موفق و این یک ناپاک شکست خورده است. اینجاست که شکست خوردن ظاهری یعنی اینکه وجهه‌اش را پیش مردم از دست بدهد. رنج‌آفرین است ولی چون هیچ خلاف مقتضای اخلاقی و دین عمل نکرده در این صورت رنج گم‌نامی و بدنمایی خیلی برای او قابل تحمل است و آن پاکی و طهارت جبران همه این رنج‌ها را می‌کند.

بالمال یعنی ممکن است در یک جدول و نه‌هایی، خوبی‌ها بیفتد و به نظر انسان بیاید که خوبی در جدول و نه‌ر دیگران افتاده؛ ولی بالاخره به باغ خود انسان برمی‌گردد و بدی‌ها ولو اول، انسان بدی‌ها را جاری می‌کند، به‌نظرش می‌آید که در کانال‌ها و دهلیزهای دیگران است؛ ولی بالمال به خود آدمی بازمی‌گردد.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»: شما ایمان خود را محکم نگاه دارید که اگر همه عالم گمراه شوند، زبانی از کفر آنها، به شما نخواهد رسید.

هر کدام‌تان مراقب خودتان باشید، چون کسانی که گمراه شده‌اند. به شما ضرر نمی‌توانند برساند، به شرط اینکه گناه نکنید. اگر بنابر این باشد که زمانی که شما اهتدی یافته باشید، کسی نمی‌تواند به شما ضرر بزند، معنایش این است که ضربه می‌زنند، ممکن است حیثیت شما را لکه‌دار کنند، ممکن است دست شما را زخم کنند؛ ولی برای شما رنجی نمی‌آورد، اینکه رنج می‌آورد همانی است که گناه می‌کنید. ماحصل سخن این است:

۱. به تعلیم ادیان، انسان‌ها از کشمکش، هیچ‌گریزی ندارند.

۲. کشمکش‌ها فقط وقتی حاصل می‌آیند که بر سر امور شریک‌ناپذیر رقابت کنیم؛ ولی اگر سر امور شریک‌پذیر رقابت بورزیم، در آن صورت دیگر کشمکشی پیش نخواهد آمد. درعین‌حال می‌شود هم کشمکش‌ها را کم کرد و هم رنج‌آفرینی آنها را تقلیلی داد.

رنج تنهایی

رنج دیگر که رنج شاخصی است که ادیان نیز بدان پرداخته‌اند، رنج تنهایی است. یک وقت از تنهایی، صرفاً تنهایی فیزیکی مراد است و این برای انسان‌های پخته و سخته رنجی ندارد، برای آن انسان‌هایی که اندکی از حد متعارف بالاتر آمده‌اند، رنجی ایجاد نمی‌کند که کسی پهلوشان نباشد. یک نوع تنهایی دیگر این است که شخصی احساس بکند که دیگران اوضاع و احوال او را در نمی‌یابند؛ یعنی در درون او، اموری بر او می‌گذرد که احساس می‌کند هیچ‌کس در نمی‌یابد که در درونش چه دارد می‌گذارد. این شخص با امور درونی خود تنهاست و تنهای تنهاست با اموری که با آنها گلاویز است.

۱. آنچه را که درونش می‌گذرد، کسی ادراک نمی‌کند.

۲. آنچه را که در درونش می‌گذرد، کسی نمی‌تواند برطرف کند.

۳. کسی او را دوست ندارد.

اینها سه نوع تنهایی است که بعضی اوقات با هم تساوق پیدا می‌کنند؛ یعنی دو نوع آن، با هم در یک جا گرد می‌آیند و بعضی وقت‌ها این‌گونه نیست.

۱. تنهایی بر اثر عدم درک دیگران

بعضی اوقات، انسان احساس می‌کند، آنچه را که در درونش می‌گذرد، کسی ادراک نمی‌کند. این مطلقاً معنایش آن نیست که او برای کسی نمی‌گوید یا نمی‌خواهد برای کسی بگوید یا نمی‌تواند برای کسی بگوید؛ بلکه مراد این است اگر هم بخواهم یا بتوانم بگویم، کسی

فهم نمی‌کند که او چه دارد می‌گوید. معمولاً کسانی که یا از لحاظ ذهنی یا از لحاظ عاطفی یا خلقی، پیشرفته‌تر از دیگران باشند، همچنین را احساس می‌کنند.

تنهایی ذهنی

از لحاظ ذهنی، مثال خیلی ساده‌اش این است که فردی یک ذهن خیلی قوی‌ای دارد که یک چیزی را کشف می‌کند که باید ۲۰۰ سال بگذارد تا انسان‌ها باور کنند و الان کسی آن را درک نمی‌کند. این معمولاً تنهایی است که نوابغ دارند که به‌خاطر پیشرفت ذهنی‌ای که دارند کسی سخن آنها را ادراک نمی‌کند و مردم فکر می‌کنند که این‌ها دیوانه‌اند؛ چراکه یک سخن خیلی خلاف عرف می‌گویند.

تنهایی عاطفی

یک وقت از لحاظ عاطفی است. یعنی کسی است که عاطفه خیلی شدیدی دارد. اموری را احساس می‌کند که اگر برای کسی بگوید، درک نمی‌کند. هستند افرادی که واقعاً برای یک بچه گنجشک سرماخورده که گوشه‌ای افتاده، به‌شدت دل می‌سوزانند و اگر این را برای کسی نقل کرد، به او چه می‌گویند؟!

تنهایی خلقی

نوع دیگر از لحاظ خلقی است؛ یعنی شخص یک اخلاقیات متعالی دارد که وقتی اینها را برای کسی بازگو کند، درک نمی‌کنند. فرض کنید شخصی در بیابان در حال قدم زدن است و دوستش به او شکلاتی تعارف کند، کاغذ شکلات همچنان در دست اوست و مترصد آن است که سطل آشغالی پیدا کند و کاغذ را در آن بنیدازد. این واقعاً یک امر خلاف متعارف است؛ اما یک انسان اخلاقی ممکن است تا این حد، حساسیت نشان دهد و بنده می‌شناسم افرادی را که اگر یک همچنین حالتی برایشان پیش می‌آمد، واقعاً وضع روحیشان را از دست می‌دادند. حتی در بیابان هم جای مقرری برای آشغال ریختن نبود و اگر پوسته چیزی را پرت می‌کردند تا یک مدت عذاب وجدان داشتند. حالا یک انسانی روز پانصد انسان می‌کُشد و عین خیاش نیست و یک انسان هم بدین‌گونه!

چقدر پیشرفت از لحاظ خلقی حدناپذیر است، چقدر امور ظریف و لطیفی و درد که گاهی وقت‌ها انسان به‌حدی از لحاظ اخلاقی جلو می‌رود که واقعاً به نظر من و شما با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست؛ چراکه عقل و منطق من و شما در همین حد زندگی روزمره است. یک چنین انسان‌هایی آنچه را که در درونشان می‌گذرد، احساس می‌کنند. کسی ادراک نمی‌کند. این یک نوع تنهایی است که تنهایی انبیا، عالمان اخلاق و عرفا، بسیاری از تنهایی‌هایشان از این مقوله است.

۲. تنهایی به علت اینکه کسی نمی‌تواند مشکل فرد را برطرف کند

نوع دیگر تنهایی، آن است که، فرد احساس می‌کند آنچه را در درونش می‌گذرد، کسی نمی‌تواند برطرف کند. یعنی یک مشکلات روحی دارد که برای هر که بخواهد اظهار کند، احساس می‌کند نمی‌تواند کاری صورت بدهد؛ یعنی گویا خود او تنها موظف شده است که با این مشکلات دست و پنجه نرم کند و معمولاً مشکلات روحی این‌گونه نیست که انسان بگوید پیش روان‌پزشک، روان‌درمان‌گر یا روان‌کاو می‌روم و مشکلات را حل می‌کنم. یعنی یک سرماخوردگی‌های روحی است که نزد روان‌کاو یا روان‌پزشک می‌تواند رفت و درمان کرد؛ ولی

واقعاً سرطان روحی هم وجود دارد و این گونه نیست که چمباتمه در صندلی بزند و کمی دراز بکشد و درمان شود. این نوع گرفتاری‌ها، نوعی احساس تنهایی به فرد می‌دهد.

(البته اینها قابل جمع هم هست، ممکن است کسانی تنهایی از هر دو مقوله را با هم احساس کند.)

۳. تنهایی به علت دوست داشته نشدن از طرف دیگران

نوع سوم تنهایی، این است که شخص احساس کند، کسی او را دوست نمی‌دارد. این به خاطر این است که محبوبیت‌طلبی از خواسته‌های نهادی انسان است و هیچ‌وقتی دوست ندارد دیگران او را دوست نداشته باشند، هر کسی دوست دارد دیگران دوستش بدارند و اگر کسی احساس کند کسی او را دوست نمی‌دارد، ولو دیگران با او دوستی‌های ظاهری داشته باشند و رفت‌وآمد کنند؛ ولی احساس کند علی‌رغم این دوستی‌های ظاهری، در باطن کسی او را دوست ندارد، تنهاست.

خودبینی روانی

مخصوصاً در میان این سه تنهایی، اگر این سومی با یک نوع خودبینی روانی همراه شود، احساس تنهایی عجیبی به انسان دست می‌دهد. یعنی اگر انسان بفهمد هر آدمی خودش را دوست می‌دارد و هیچ کسی نیست که او را دوست بدارد، احساس تنهایی شدیدی به او دست خواهد داد. منتهی اگر به این نکته، التفات داشته باشیم؛ در صورتی که معمولاً بدین نکته توجه نداریم و اگر هم تفتن داشته باشیم، به خودمان می‌فراموشانیم و از صفحه ضمیرمان می‌زاداییم تا بتوانیم با دیگران زندگی کنیم؛ اما اگر کسی خیلی آگاهانه و عمیق این معنا برایش حاصل شد که هر کسی فقط خودش را دوست می‌دارد و لاغیر و بنابراین هر کسی که با من دوستی می‌کند، برای این است که یک چیزی عاید خودش شود، بلااستثناء، احساس تنهایی خیلی قوی‌ای خواهد کرد و البته این یک خودبینی روانی می‌خواهد و آن چیزی که طرف عاید خودش کند یا مادی است یا معنوی، فرقی نمی‌کند.

البته همین‌طور هست و همه ما آن را قبول داریم؛ ولی آگاهانه آن را از صفحه ضمیر می‌روبینیم تا با دیگران بتوانیم زندگی بکنیم و می‌بینیم اگر خیلی بخواهد ارتکازی ذهن بشود و کاملاً در ذهن بماند، با دیگران نمی‌توانیم زندگی کنیم.

لذا هر کسی خودش را دوست می‌دارد و لاغیر. این همان چیزی است که می‌گویند ام‌الفطریاتِ ما، حب ذات است. مادر همه امور فطری، خوددوستی است، این احساس که کسی انسان را دوست نمی‌دارد، خیلی در افراد حاصل می‌شود؛ چراکه آنهایی هم که او را دوست می‌دارند، درواقع او را دوست نمی‌دارند، خودشان را دوست می‌دارند. ولی دیده‌اند چون آن طرف در مجرای دوستی آنها واقع شده است و به آن مقدار که دیگران در شعاع دوستی آنها قرار گرفته‌اند، به آنها هم محبتی می‌ورزند تا از ناحیه محبت ورزیدن به آنها، به دوستی خود برسند.

این خوددوستی از لحاظ اخلاقی، هیچ مذمتی ندارد؛ یعنی اگر انسان فقط خودش را دوست می‌دارد، جرمی مرتکب نشده است. اتفاقاً این جور نیست و این از فطریات انسان است و کیست که این گونه نباشد. اگر چیزی یا مفسده اخلاقی‌ای، در جایی رخ می‌دهد، برای این است که به دیگران به خاطر منافع خودمان، نزدیک می‌شویم و این است که قبح اخلاقی دارد. وگرنه اگر به دیگران به خاطر منافع معنوی‌مان

نزدیک شویم، قبح اخلاقی ندارند. آن چیزی که قبح اخلاقی دارد، خوددوستی نیست. تمامی انسان‌ها، باید خود را دوست دارند و علتِ عمدهٔ گناه کردن‌های ما این است که گویا خود را دوست نداریم، هر کسی شدیداً خود را دوست بدارد، شدیداً از گناه کردن اجتناب می‌کند.

اگر بپرسید که از لحاظ ادیان، وقتی خوددوستی در یک کانال می‌افتد، اشکال ندارد و در کانال دیگر، اشکال دارد، به‌خاطر این است که شکی نیست هر انسانی خودش را دوست می‌دارد و به هر که نزدیک می‌شود، برای این است که از راهِ نزدیک شدن به او، برای خودش یک نفعی قائل شود و این نفع یا نفع مادی است یا معنوی و اگر نفع مادی بود، از لحاظ اخلاقی مضموم است و اما نفع معنوی، هیچ اشکالی ندارد.

به‌عنوان مثال شاخص‌ترین انسانی که تاریخ به خودش دیده است، پیامبر بزرگوار اسلام که شخص ایشان در راهِ ارشاد و هدایت دیگران، آن قدر کوشش کرد که خودِ قرآن فرمود: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ» هلاکت نفس برای خود حاصل می‌کنی و خود را می‌کشی.

اگر کسی از ایشان می‌پرسید که برای چه این قدر حرص می‌ورزید که دیگران ارشاد و راهنمایی شوند و از جهل و فقر نجات پیدا کنند، ایشان در جواب می‌فرمودند: برای اینکه به وظیفه‌ام عمل کرده باشم. اگر سؤال می‌شد که برای چه می‌خواهید به وظیفه‌تان عمل کنید؟ فرمودند به‌خاطر اینکه فقط با انجام وظیفه است که به خدا نزدیک می‌شوم. اگر سؤال می‌شد برای چه می‌خواهید به خدا نزدیک شوید؟ می‌فرمودند برای اینکه فقط از نزدیک شدن به خدا، لذت می‌برم.

این بامالِ سودش به خود پیامبر بازمی‌گردد و هیچ بدی‌ای ندارد. آن بد است که انسان به دیگران نزدیک شود و از آنها نفع مادی بگیرد. ولی پیامبر منافع مادی‌اش را حتی ایثار و بذل می‌کرد؛ ولی وقتی منفعت معنوی می‌خواستند و آن نفع معنوی، این است که انسان‌ها را هدایت کند و وقتی آنها را در مسیر حق رهسپار کرد، آن گاه به وظیفهٔ مقدس عمل کرده است و اگر این کار را بکند به خدا نزدیک‌تر می‌شود و از نزدیک‌تر شدن به خدا، لذت می‌برد. منتهی لذت نه به آن معنای حسی و متعارفش؛ بلکه آن لذتی که پیامبر از قرب الله لذت می‌برد.

جبران خلیل جبران می‌گفت: علی ابن ابیطالب با خدا نجوای عاشقانهٔ شبانه داشت و از این کار لذت می‌برد. اگر هم به انسان‌ها خدمت می‌کرد و در دفاع از حق، شمشیر می‌کشید و انفاقی می‌کرد و می‌خندید و می‌گریید، همه برای این بود که انجام وظیفه کرده باشد تا با انجام وظیفه، به خدا نزدیک‌تر شده باشد، تا از نزدیک‌تر شدن به خدا، لذت بیشتری عایدش شود. این است که خوددوستی در همهٔ انسان‌ها هست و هیچ قبحی ندارد.

با اینکه هیچ قبحی ندارد؛ ولی این واقعیت در جایش هست که کسی مرا دوست نمی‌دارد؛ بلکه هر که مرا دوست می‌دارد به میزانی است که در شعاع دوستی او واقع شده‌ام و هر چه این دوستی به دوستی خودش کمک کند، البته که دوست می‌دارد. اگر این گونه باشد، انسان می‌بیند که خودش هست و خودش و در دنیا تنه‌است.

برطرف شدن رنج تنهایی در ادیان

رنج تنهایی بدین صورت در ادیان حل می‌شود که ادیان، موجودی را تصویر می‌کنند که او هم از آنچه درون شما می‌گذرد، باخبر است و هم آنچه در درون شماست، قدرت برطرف کردن آن را دارد و هم او فقط خودِ شما را دوست می‌دارد. وقتی تصویر همچنین موجودی به‌دست می‌دهد که فقط هم خداوند تبارک و تعالی است، انسان را از احساس تنهایی بیرون می‌آورند. احساس تنهایی نسبت به همهٔ انسان‌ها در دین

تأیید می‌شود؛ ولی البته یک موجود غیر انسانی تصویر می‌شود که ربط و نسبت من با آن موجود، ربط و نسبت یک انسان تنها با یک موجود تنهای دیگر نیست. طبق تلقی ادیان هر انسانی نسبت به انسان‌های دیگر، تنهاست؛ ولی نسبت به خدا، تنها نیست. ولی جدامانده است و دور افتاده و این جداماندگی و دورافتادگی چیزی است که در دین مورد تأیید است. جداماندگی و دورافتادگی، با تنهایی فرق می‌کند. تنهایی یعنی انسان دوستی ندارد؛ ولی جداماندگی یعنی دوستی دارد؛ ولی فعلاً از او دور افتاده است.

رویکرد ما به دین، پراگماتیستی است

رویکرد ما به دین، رویکردی پراگماتیستی است. مثلاً وقتی بیمار می‌شوید و به پزشک مراجعه می‌کنید، او دارویی تجویز می‌کند و شما مصرف می‌کنید. اصلاً کاری به ساختمان شیمیایی دارو... ندارید، فقط می‌خواهید این دارو، درد شما را تسکین دهد و شما را معالجه کند، این یک رویکرد پراگماتیستی است. رویکرد ما به بسیاری از امور، پراگماتیستی است. هرگاه به چیزی مراجعه کنید، نه برای شناخت آن، بلکه برای آنکه با آن، نیازی را رفع کنید، در این صورت رویکرد شما، رویکرد پراگماتیستی است. می‌توان گفت رویکرد تمام موجودات از دو حال بیرون نیست:

رویکردهای موجودات در مواجهه با جهان

۱. برای شناخت آن چیز که در این صورت ارتباط ما با آن چیزی یک ارتباط رئالیستی و مربوط به واقع است و یک رویکرد نظری است.
 ۲. رویکرد پراگماتیستی؛ اما رویکرد ما به دین برای رفع یک سلسله نیازهای ماست (رویکرد پراگماتیستی)
- رویکرد پراگماتیستی، لوازمی دارد. وقتی به چیزی رویکردی از این نوع داشته باشیم، چندان در بند صدق و کذب و مطابقت یا عدم مطابقت آن نیستیم، اگر باشیم در مرحله دوم است، نه در مرحله اول. انسان به این رو می‌کند که نیازی از نیازهایش برآورده شود، بنابراین دغدغه صدق و کذب در دین، یک دغدغه ثانوی است.

علت روی آوردن ما به دین

* نکته: آن نیازهایی که ما از دین می‌خواهیم، برآورده کند، باید نیازهایی باشند که به توسط پدیده دیگر، برآورده‌شدنی نیستند یا اینکه به این خوبی، برآورده‌شدنی نیستند؛ والا اگر پدیده دیگر این نیاز را که باعث رویکرد به دین شده است، برآورده کند، دیگر نیاز به رویکرد به دین نیست. خوب این نیازها چه نیازهایی هستند. این نیازها را کسی تحدید دقیق نکرده است که دقیقاً بگوییم چند قسم هستند؛ اما درواقع چیزی که بیشتر فیلسوفان دین به آن تکیه می‌کنند، یک سلسله نیازهایی است که می‌شود به این صورت بیان کرد: احساس ترس، احساس جبن، احساس تنهایی، احساس خطا، احساس بی‌معنایی.

این احساس‌ها، اعم احساس‌هایی هستند که ما را به دین می‌کشانید و هریک از این نیازها برآورده نشوند، به دنبال خود، رنج می‌آورد، وقتی این‌طور باشد، ما درواقع باید چند نتیجه بگیریم:

ملاک میزان تدین در افراد

۱. میزان تدین خود را از اینجا نتیجه بگیریم که بینیم این نیازها، چقدر در ما برآورده شده است. تدین ملاک دیگری ندارد؛ یعنی می‌خواهید بفهمید حسن متدین‌تر است یا حسین (صرف‌نظر از اینکه آیا ما می‌توانیم درخصوص تدین داوری کنیم یا نه؟) ملاک دیگری

ندارید، مگر اینکه ببینید کدام یک از این دو نفر، نیازهایشان بهتر و بیشتر برآورده شده است. سایر ملاک‌ها، هیچ بهره‌ای از دیانت درشان نیست. یکی از ملاک‌هایی که خیلی در دین رایج است، این است که از آن فرد، اصول عقایدشان را می‌پرسند: خدا یکی است، پیامبر خاتم محمد رسول الله است و ... سؤال می‌شود که به چه چیزی اعتقادی داری و گمان می‌کند آنچه مورد اعتقاد است، به زبان هم تصدیق می‌شود. در اینجا دو پیش‌فرض هست که هر دو غلط است:

۱. آنچه به زبان می‌آید، اعتقاد ماست.

۲. اعتقاد آن چیزی است که ما به آن تصدیق می‌کنیم. (تصدیق منطقی)

اعتقاد، تصدیق منطقی نیست. یک پزشک، اگر تصدیق کند، سیگار سرطان‌زاست؛ ولی خودش سیگار بکشد، آن وقت تصدیق می‌کند که سیگار سرطان‌زاست؛ ولی درواقع به سرطان‌زا بودن سیگار اعتقاد ندارد. خیلی فرق است بین تصدیق و اعتقاد کسی که سرطان‌زایی سیگار معتقد است و سیگار هم نمی‌کشد.

فهم تاریخ دین، ملاک مناسبی برای تشخیص تدین در افراد نیست

ملاک دیگر برای تدین این است که بباید تاریخ دین را جزء دین حساب کنید. درحالی که تاریخ تحقق دین، دین نیست؛ بلکه تاریخ است. اگر من ندانم فرضاً حمزه سیدالشهدا، در چه سالی شهید شده است، نقصانی در دین من حاصل نمی‌شود. شما باید سوألی بکنید که اگر من ندانم یک نقصانی در «معرفت دینی من» حاصل شود. یعنی سوألاتی بکنید که هر که نداند، اگر بخواهد متدین شود، دچار اشکال شود، از ندانستن آن چیز.

به این نکته توجه کنید که بسیاری از افراد در طول تاریخ آمده‌اند و رفته‌اند، ما به تاریخ زندگی آنها هیچ توجهی نداریم؛ اما به تاریخ زندگی پیامبر و ائمه (ع) تا این حد حساسیم و با تمام دقت، روز تولد و وفات و تعداد فرزندان و... را یاد می‌گیریم. آیا این به این دلیل نیست که پیامبر و ائمه معصومین (ع) دارای ویژگی‌های خاصی بودند که دیگران فاقد آنها بودند. پس اهمیت این مطلب باعث شده که تاریخ زندگی پیامبر برای ما مهم باشد؛ اما از همین تحلیل نتیجه می‌شود که تاریخ زندگی پیامبر، اهمیتش معلول ویژگی‌های خاص پیامبر است. وگرنه اگر پیامبر فقط به صرف انسان بودنش، مهم بود، انسان‌های زیادی روی زمین آمده‌اند و رفته‌اند و این معنایش این است که تاریخ زندگی پیامبر، اهمیت فرعی و طفیلی دارد. نتیجه دوم این است که اگر چنین است، نباید به تاریخ زندگی پیامبر، آن قدر اهمیت دهید که اصلاً خود ویژگی‌های نبی فراموش بشود.

آیا تاکنون سؤال کرده‌اند که پیامبر در ارتباط با همسرانشان چگونه رفتار کردند. در ارتباط با کودکان، زیردستان، زبردستان و... چگونه رفتار می‌کردند؟ اصلاً می‌توان گفت آنچه پیامبر را پیامبر کرد، همین‌هاست؟ اگر بپرسیم رفتار پیامبر با مردم چگونه بود؟ می‌گویند خیلی مهربان بود. خوب خیلی مهربان بود، یعنی چه؟ خیلی از افراد خیلی مهربان هستند، هر وقت سوألی کلیتش از یک حدی بالاتر رفت، بی‌فایده می‌شود. حالا اگر من خواستم با مردم مهربان باشم، باید چه کار کنم؟ برای پاسخ به این سؤال، ما باید نحوه زندگی پیامبر را بیاموزیم، نه تاریخ زندگی پیامبر را. من نمی‌گویم این‌ها را حذف کنیم، خیر! بلکه می‌گویم این‌ها را باید در تاریخ بخوانیم و نه در دین!

بله! نحوه زندگی پیامبر را باید بیان کنیم. اگر در صلح حدیبیه، فرضاً پیامبر برخوردی داشته‌اند، باید آن به‌عنوان سنت نبی اکرم آموخته شود. پس در اینجا دو نکته است:

۱. در این امتحانات که اصول عقائد را می‌پرسند، آن کس که حافظه‌اش قوی‌تر است، موفق می‌شود؛ ولی آیا می‌توان گفت هر که حافظه‌اش قوی‌تر است، متدین‌تر است.

۲. لااقل به جای اینکه در این امتحانات، تاریخ دین را بپرسند. خود دین را بپرسند، اعتقادات را بپرسید و بگویند در دین انسان باید چگونه زندگی کند. پیامبر با فلان طبقه، چگونه رفتار می‌کردند؟

عامل اصلی رفتاری‌ها در دین، نگاه رئالیستی داشتن است

هگل می‌گفت اتفاقاً جنگ‌های دینی و کشتارهای دینی هم روی همین تاریخ جنگ، صورت گرفته است؛ مثلاً دو فرقه از مسیحیان با هم می‌جنگیدند، بر سر این مطلب که عده‌ای می‌گویند مسیح سه روز پس از به صلیب کشیده شدن زنده شد و عده‌ای دیگر می‌گویند چهل روز و هیچ‌وقت درباره چیزی که واقعاً به حاق دین مربوط می‌شود، اختلاف نمی‌کنند.

می‌دانید ما چرا به این رفتاری‌ها دچار می‌شویم؛ چون یک نظر رئالیستی و واقع‌گرایانه داریم و می‌خواهیم واقعیت را بدانیم؛ درحالی که ما باید به دین توجه کنیم از این نظر که مثلاً احساس تنهایی و ... را برطرف می‌کند و هر کس در این میان، با آرامش‌تر است، با انسان‌های دیگر با مهر و تواضع برخورد می‌کند، وظیفه خود را خوب انجام می‌دهد، عدالت را دوست دارد، خوشی‌ها او را سرمست و سختی‌ها او را ناامید نمی‌کند، این فرد متدین‌تر است، چون نیاز ما به دین به‌خاطر این‌ها بود. هر کس این نیازها در او بیشتر برطرف شده باشد، متدین‌تر است.

این نیازهای معنوی، نیازهای معنوی این جهانی است، نه نیازهای معنوی آن جهانی

* نکته سوم: این نیازهای معنوی، نیازهای معنوی این جهانی است، نه نیازهای معنوی آن جهانی. معنی این سخن این است که شما فریب این را نخورید که به شما بگویند زندگی شما، در اینجا معنا دارد یا ندارد؟ بگویید: نه! زندگی‌ام معنا ندارد، تشویش داری؟ بله! نومی‌د هستی؟ بله!... نماز می‌خوانی؟ بله! روزه؟ بله! خوب پس آخرت خوب است. این یعنی اینکه دین نتوانسته است بر زندگی این جهانی تو پاسخ بدهد و در جهان دیگر به تو جواب می‌دهد. دینی که نیازهای عاجل محسوس مرا جواب نگفته، آن وقت نیازهای جهان دیگر را که اصلاً متصور نیست که جواب دهد. درواقع تلقی این است که نیازهای محسوس، برآورده نمی‌شود؛ ولی نیازهای نامحسوس آن جهانی برآورده می‌شود، این درواقع تلقی ما متدینان است و ضررش هم متوجه خود ما می‌شود. من الان واقعاً نیاز دارم این‌ها برآورده می‌شود؛ ولی نیازهای آن جهانی برآورده می‌شود؛ اما کسی که نماز نمی‌خواند، بدا به حال او که نیازهای آن جهانی او، برآورده نشده است.

اگر بخواهیم مردم باور کنند که نیازهای اخروی وجود دارد و این نیازها، توسط دین ما، برطرف می‌شود، باید اول بتوانید نیازهای این جهانی را برآورده کنید تا بعد به آنها پردازید. اصلاً وجود جهان دیگر و نیازهای آن فرع بر این است که ما وارد دین شده باشیم. ما اول به‌خاطر یک چیز دیگر وارد دین می‌شویم؛ یعنی می‌بینیم یک سلسله اموری هست که از راه دیگری برطرف نمی‌شود و لذا به دین رو می‌آوریم، آنچه دین را دین می‌کند، اعتقاد به جهان دیگری نیست، آنچه دین را دین می‌کند، جواب دادن به نیازهای همین دنیا است. دین

چیزی جز جلوه در زندگی این جهانی نیست. ژول لانیو^۱ به شاگردانش می‌گوید: «بهترین امور، پوشیده‌ترین آن است» این همان چیزی است که حضرت علی (ع) می‌فرماید که بهترین زهد، پوشیده‌ترین است.

سخن دیگر لانیو این است که هیچ‌کسی آن قدر ناتوان نیست که نتواند به هیچ‌کسی کمک کند. اینکه بحث «تأثیر دین در منش آدمی» را مطرح کردم. از این نظر بود که یک ملاک و معیاری به دست ما بیاید که ببینیم ما چقدر متدین هستیم. اگر تأثیر دین در منش آدمی است، باید ببینیم آن مقداری که دین تأثیر را در منش ما نهاده است، ما متدین هستیم. اثر این وضع این است که ما درواقع به الفاظ توجه نکنیم. ما وقتی می‌گوییم تشیع، تشیع نمونه آن مذهبی است که این فرض را برآورده می‌کند و اگر برآورده نکند، هیچ سودی ندارد.

۱. فیلسوف فرانسوی و از شاگردان کانت - در کتاب *خلا* مترجم حسین حبیبی