

دین طبیعی



نوشته امانوئل کانت

ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی

مقدمه مترجم: کانت و عقلانی‌کردن دین

اولین بار افلاطون (والیته به القاء و تحت تأثیر سقراط) به متفکران تعلیم داد که حرمت و مشروعیت و قابلیت دفاع مجموعه فرهنگ بشری، اعم از اصول اخلاق و شناخت و عمل و نظر و...، مشروط به کلیت آنهاست. هر یک از مقولات فرهنگ انسانی، مثلاً دین یا علم یا فضایل اخلاقی، در صورتی عقلاً قابل دفاع و در مقابل تهاجم «نسبیت» مصون از تخریب و انهدام است که بتوان آن را به محرکلی تعریف و تثبیت کرد؛ و مقصود از کلیت، قابلیت اطلاق بدون قید و شرط بر تمام مصادیق در هر زمان و مکان است.

در فلسفه جدید، جزمیت فلسفه دکارتی در مقابل شکاکیت برخاسته از اصالت تجربه، که در آراء هیوم بروز کرد، قرار گرفت و از طرف دیگر موفقیت چشمگیر فیزیک نیوتن نسبت به تعمیم شکاکیت هیوم در تمام حوزه‌های شناخت تردید ایجاد کرد. مقابله تفکر دکارتی با شکاکیت هیوم از یک طرف و فیزیک نیوتن با این شکاکیت از طرف دیگر مستلزم طرحی انقلابی بود تا هم حدود قلمرو عقل را معلوم کند هم رمز موفقیت نیوتن را منطقاً نشان دهد و هم درد هیوم را تسکین بخشد. انقلاب کپرنیکی کانت (که تعبیر و مضمون آن را از هیوم اقتباس کرده بود) عهده‌دار چنین مسؤلیتی است. گویی کانت، افلاطون زمان خویش است که

می‌خواهد دو مقوله علم و اخلاق را از خطر نسبت و انهدام نجات دهد. اما به جای رجوع به عالم مثل به عقل رجوع می‌کند، اگرچه این اختلاف فقط در صورت ظاهر است؛ چه مثل افلاطون و عقل کانت هر دو راجع به «نوس» انکساغوراس است. زیرا نشانه هر دو عبارت است از ثبات، ازلیت، کلیت و ضرورت. اما اگر کانت بخواهد حدود هر مقوله‌ای را در جای خود تعیین کند این به معنای طرح یک دیدگاه انفصالی در فلسفه است. ابتدا تقسیم عقل به نظری و عملی (که سابقه آن به ارسطو می‌رسد) و سپس در حوزه نظر تقسیم قوه شناسایی به احساس و تخیل و عقل و انکار هرگونه دخالت این قوا در کار یکدیگر و در حوزه عمل تفکیک اخلاق از دین. به این ترتیب کانت می‌خواهد در حوزه دین اولاً حدود دیانت را در مقابل بحث شناخت (عقل نظری) و اصول اخلاق (عقل عملی) مشخص کند. ثانیاً از دین تعریف قابل قبولی ارائه کند که در حدود عقل قابل دفاع باشد. شاخص و نشانه جنبه دوم عبارت است از کلیت و عقلانیت دین. پس کانت در اندیشه عقلانی کردن دین است و عقلانیت دین به این معنی است که دین اولاً چنان تعریف شود که مستقل از هرگونه آموزش تجربی آمیخته به سنتهای دینی و اسطوره‌ای و قومی و ملی، به نحو کلی و ضروری، قابل دفاع باشد؛ ثانیاً حدود عملکرد و قلمرو و تأثیر آن در زندگی انسان و رسالت و جایگاهی که در مجموعه فرهنگ بشری دارد، به نحو خالص و پالوده از خرافات و تعصبات و کوته‌نظریهایی که عوام مردم و مدافعان ظاهرین دین به حساب دین می‌گذارند، قابل دفاع باشد.

کانت کتابی دارد به نام گفتار در اخلاق^۱ که فصل ششم آن را به این مهم اختصاص داده است. کل کتاب ۲۷۰ صفحه است که قریب ۴۰ صفحه آن (از ۹۱ تا ۱۲۹) به این فصل اختصاص یافته و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد عمده‌ترین آراء کانت در مورد دین در این فصل ۴۰ صفحه‌ای آمده است. (درخور یادآوری است که کانت کتابی از بومگارتن (Baumgarten) را به نام فلسفه اخلاق در دانشگاه تدریس می‌کرده است و این کتاب مجموعه گفتارهای او درباره کتاب بومگارتن است که بعد از مرگش به چاپ رسیده است.) آنچه در این مقاله می‌آید عیناً ترجمه سطو به سطو عبارات کانت است. قبل از نقل عبارات کانت بهتر است طرحی کلی و اجمالی از این فصل به عنوان معرفی اجمالی مضامین آن بیاوریم.

کانت برای متمایز کردن گوهر دین از خرافات و تعصبات و اوهام و دفاع از دین به معنایی که برای فیلسوف قابل دفاع است، کوشیده است جایگاه دین را در طبیعت انسان نشان دهد. کانت می‌گوید: دین «خصلتی»^۲ است در سرشت آدمی. بنابراین دین جزء طبیعت انسان است. به همین مناسبت (به‌زعم ما) عنوان این فصل را «دین طبیعی»^۳ نامیده است. کانت تحت عنوان دین طبیعی ۹ عنوان فرعی آورده و مباحث مورد نظر خود را در این عناوین نه‌گانه بیان کرده است. عنوانهای نه‌گانه عبارت‌اند از:

۱- خطاهای دینی

۲- بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی

- ۳- توکل
- ۴- نیایش و مناجات
- ۵- مراسم ظاهری عبادی
- ۶- نمونه و اسوه دینی
- ۷- نمونه‌های انحرافی
- ۸- شرمساری [و کمروبی] در عبادات
- ۹- تقیه

کانت معتقد است که اگر گوهر دین به نحو درست تعریف و تعبیر شود، اصول موضوعه دین، از قبیل قول به تعالی خداوند، مستلزم کمال اخلاقی است، یعنی بدون این اصول نمی‌توان از کمال اخلاقی سخن گفت. اما دین به عنوان تکیه‌گاه اخلاق، دین کلامی متکی بر وحی نیست بلکه دین برخاسته از اصول عقل عملی است. دین را به دو قسم طبیعی و فوق‌طبیعی تقسیم می‌کند. دین طبیعی دینی است که اصول آن مطابق اصول عقل عملی (اخلاق) است و دین فوق‌طبیعی مبتنی بر کلام (وحی) است. سپس از خطاهای دینی سخن گفته است.

اولین خطای دینی این است که انسان گمان برد که می‌تواند در مورد خداوند حکم جازم صادر کند. دومین خطای ناشی از علم گلام که به دین سرایت می‌کند الحاد یا نفی ذات باری تعالی است. یکی دیگر از خطاهای دینی این است که بخواهیم خدا را با ادله کلامی اثبات کنیم و کانت این عمل را سفسطه نامیده است. در کنار سفسطه‌ها، به عنوان یک نوع خطای دینی، خرافه‌ها به عنوان نوع دیگر از خطای دینی وجود دارند. مقصود از خرافه این است که انسان در امور دین به جای عقل تابع انفعالات و احوال شخصی و یا آراء منقول باشد. از دیگر انواع خطاها بی‌حرمتی و تعصب است. بی‌حرمتی عبارت است از دست‌کم‌گرفتن امر دین و تعصب عبارت است از توسل به مفاهیم اسرارآمیز در دین. تعصب و بی‌حرمتی به معنای افراط و تفریط در دین است.

سپس کانت در مبحث بی‌اعتقادی از سوءظن و تردید در مورد تحقیق فضایل اخلاقی سخن گفته است و آن را رد کرده و معتقد است که در مورد تحقیق فضایل اخلاقی در انسان باید خوشبین بود. بی‌اعتقادی در دین این است که به خدا به عنوان نمونه اصول اخلاقی معتقد نباشیم و تأثیر اعتقاد به خدا را در اصلاح اخلاق انکار کنیم. از لحاظ دینی معنای توکل آن است که برای اصلاح رفتار اخلاقی خود آنچه در توان‌مانست انجام دهیم و آنچه در توان ما نیست معتقد باشیم که خدا اصلاح می‌کند.

در مورد نیایش و عبادت، کانت معتقد است که چون خداوند بهتر از خود ما به نیازهای ما آگاه است نیایش اگر به قصد جلب رضای خدا برای رفع نیازهای ما باشد بی‌معنی است. علاوه بر این «بی‌معنی است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند... سخن بگوید.» اما اگر مقصود از دعا و نیایش تکمیل نواقص اخلاقی ما و رشد شخصیت اخلاقی ما باشد و ماهیت نیایش چنان باشد که به رشد اخلاقی ما کمک کند، در این صورت نیایش لازم و مفید است. اما چنین نیایشی به معنای پرداختن به اعمال عبادی در معابد، از قبیل دعا و مناجات، نیست بلکه به معنای ممارست در فضایل اخلاقی است.

در مورد مراسم عبادی و تشریفات دینی، کانت هرگونه اعتبار و ارزشی را از آنها سلب می‌کند و می‌گوید روح عبادت و بندگی باید چنان باشد که انسان در هر نفس و قدم خود کل نیات و اهداف و اعمال و اقداماتش رنگ عبادت داشته باشد نه اینکه در لحظات خاصی به مراسم خاصی بپردازد؛ و این حالت فقط هنگامی تحقق می‌یابد که شخصیت اخلاقی انسان رشد کرده باشد. به این ترتیب، حقیقت عبادت عبارت است از وصول به اوج انسانیت.

در نظر کانت عامل تعیین‌کننده سعادت، رفتار اخلاقی انسان است نه دعا و مناجات، و خداوند فقط به ازای اعمال پاداش می‌دهد نه در مقابل دعا و درخواست. در مورد علمای دینی و تبعیت از آنها به عنوان اسوه، کانت معتقد است اصول دینان راستین برخاسته از عقل است و دین عقلانی اقتضا می‌کند که اگر رفتار اسوه‌ها مطابق قوانین پیشینی عقل باشد محترم است، اما در هر حال انسان نباید در دین از رفتار آنها تقلید کورکورانه کند بلکه برعکس رفتار خود آنها در صورت درست بودن تابع عقل است. ملتهایی که در میان قدیسان خود اسوه اخلاقی دارند می‌توانند از طریق رقابت با صفات اخلاقی او، رفتار اخلاقی خود را تقویت کنند.

کانت در جهت تصفیه دین، روح و مغز آن را پذیرفته و پوسته و قشر آن را رد کرده است؛ و مغز دین از نظر او چیزی جز قانونمند شدن رفتار انسان نیست. حقیقت دین عبارت است از اینکه تمام اعمال انسان مطابق قانون اخلاقی باشد. دعا و مناجات اگر به قصد تقویت روحیه اخلاقی باشد جایز است، اما اگر به قصد تفسیر دادن اراده خدا باشد علاوه بر اینکه جایز نیست، بعکس بی‌معناست، زیرا اراده خداوند تابع قانون اخلاقی است نه حاکم بر آن. اکنون گفتار کانت را از نظر می‌گذرانیم.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* این مقاله درحقیقت در موضوع فلسفه دین است. اقوال کانت در این مقاله از امهات مسائل مورد بحث در عصر جدید خصوصاً شامل اصول فکری معتقدان غیردینی خدا (doists) است که نظر به تأثیر و اهمیتش چاپ شد. - ارغنون.

دین طبیعی

بحث در مورد دین طبیعی باید در آخرین فصل اخلاق می‌آمد و به عنوان مُهر و نشان اخلاق به کار می‌رفت. مفهوم کمال اخلاقی باید در دین طبیعی به اجرا درآید و به مرحله عمل گذاشته شود. کمال اخلاق ما باید در دین مصداق پیدا کند. اما نویسنده ما [یومگارتن] دوست دارد این مبحث را زودتر مطرح کند و چون تفاوتی در موقعیت طرح آن وجود ندارد ما هم به لحاظ اینکه مفهوم اخلاق برای دین طبیعی امری ضروری است، آن را در اینجا مطرح می‌کنیم.

دین طبیعی قاعده اخلاق نیست. دین اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است. [به عبارت دیگر] اخلاقی که در علم کلام مورد بحث است، دین است. حال کدام شناخت از خداوند، و بنابراین کدام نظریه کلامی را باید پایه دین طبیعی قرار دارد؟ دین طبیعی، عملی است و شناخت ما از تکالیف نسبت به موجود عالی [خداوند] را شامل می‌شود؛ پس اخلاق و کلام بر روی هم تشکیل دین می‌دهند. پس بدون اخلاق دیانت ممکن نیست. البته دین بدون اخلاق وجود دارد و هستند کسانی که در عین اینکه فاقد اخلاق‌اند معتقدند که دین دارند. اما چنین دینی متکی بر فرهنگ و سنت است. در اینجا اخلاقی در کار نیست بلکه دقت و مداومت در اعمال، با بصیرت نسبت به خداست که انسان از طریق چنین سستهایی در اندیشه جلب پسند و رضایت خویش است. اما در این اعمال دیانت آنقدر ضعیف است که گویی این اعمال مراعات قوانین مدنی (درون‌شهری) و مراسم درباری است.

چون دین از طرفی مستلزم الهیات است و از طرفی مستلزم اخلاق، این سؤال مطرح است که چه نوع الهیاتی باید پایه دین قرار گیرد؟ اینکه خداوند روحی است که همه جا حاضر و ناظر

است یا نه؛ این مطلب از این جهت که باید پایهٔ دین طبیعی باشد به الهیات مربوط نیست بلکه مربوط به فلسفهٔ نظری است. یک کاهن مصری بئی از خدا برای خود ساخت و هنگامی که آن را از او گرفتند گفت اکنون خدا را از من گرفته‌اید. او اول می‌توانست تا حدودی خدا را بشناسد اما اکنون نمی‌تواند. به لحاظ انجام تکالیف مهم نیست که چه مفاهیمی از خدا در ذهن ما باشد؛ این مفاهیم هر چه باشند فقط باید برای اینکه زمینهٔ اخلاق ناب واقع شوند کفایت می‌کنند.

الهیاتی که بخواهد اساس دین طبیعی قرار گیرد باید متضمن کمال اخلاقی باشد. پس ما باید یک موجود متعالی را تصور کنیم که از لحاظ قوانین خود مقدس باشد، از لحاظ حاکمیت و اقتدار خود خیرخواه باشد و از لحاظ مجازات کردن و پاداش دادن عادل باشد. پس در دین طبیعی برای اینکه بتوانیم تصویری از یک قانونگذار مقدس، یک حاکم خیرخواه و یک قاضی عادل داشته باشیم، نیازی به دین دیگری (دین کلامی) نیست. این صفات در موجودی به نام خدا قابل تصور است که [فرض وجود او] تا آنجا که پایه و اساس دین طبیعی است برای الهیات ضروری است. این صفات اخلاقی خداست. صفات طبیعی او فقط تا آنجا ضروری است که بتواند تأثیر صفات اخلاقی او را افزایش دهد. پس عالم مطلق^۱، قادر مطلق^۲، حاضر مطلق^۳ و واحد متعال^۴ صفاتی است که شرط صفات اخلاقی او را فراهم می‌کنند. این صفات فقط حاکی از صفات اخلاقی خداوند است. موجودی که مقدس‌ترین و خیرترین است باید داناترین باشد تا بتواند به سرشت اخلاقی من، که قائم به خصلت درونی من است، توجه کند. چنین موجودی باید حضور مطلق (احاطه) هم داشته باشد. اما ارادهٔ حکیم^۵ فقط می‌تواند یگانه باشد. پس او یک موجود یگانه است زیرا بدون این صفات اصل اخلاق قابل تفکر و تصور نیست. این مباحث موضوع الهیات دین طبیعی را تشکیل می‌دهند. منابع الهیات دین طبیعی باید از عقل سالم^۶ برخاسته باشد نه از تأمل نظری^۷. شناخت نظری فقط برای کنجکاوای عقلی^۸ ضروری است؛ اما هرگاه دین و عمل و ترک عمل مطرح باشد به چیزی نیاز نیست جز آنچه به واسطهٔ عقل سالم ملاحظه و ادراک می‌شود.

این الهیات چگونه به وجود می‌آید؟ هرگاه اخلاق ناب مورد نظر باشد و اخلاقی بودن به نحو خالص تبیین شود مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خداست. اما در اینجا مقصود از اعتقاد چیزی

1. allwissenheit
3. allgegenwart
5. weiseste
7. spekulatlon

2. allmacht
4. einigkeit des obersten wesen
6. gesunden
8. wibbegierde

است که در تفکر فلسفی از استعمال عقل برخاسته باشد نه اندیشه‌ای که نتیجه تسلیم به وحی باشد. این اعتقاد به خدا که از خصلت اخلاقی برخاسته است در عمل چنان قوی است که هیچ پایگاه نظری نمی‌تواند با آن مقابله کند. این اعتقاد از حس (وجدان) اخلاقی نشأت می‌کند. زمینه این اعتقاد در اخلاق از خصلت ناب اخلاقی برخاسته است و هرگاه موجودی که این زمینه را دریابد وجود نداشته باشد، این زمینه اخلاقی از دست خواهد رفت. غیرممکن است که یک انسان بتواند واجد این احساس اخلاقی باشد و آن را درک کند مگر اینکه در عین حال معتقد باشد که چنان موجودی وجود دارد که چنین پایه و اساسی را درک کند. زیرا اگر خدایی خارج از وجود انسان نباشد که احساس اخلاقی او را دریابد چرا باید انسان احساس ناب اخلاقی خود را حفظ کند. [در صورت فقدان خدا] انسان می‌توانست اعمال خود را انجام دهد اما نه با نیت خالص بلکه با نیت آمیخته [به اغراض و اهداف]؛ انسان می‌توانست بنا بر احساس احترام یا درک لذت کار خود را انجام دهد و اعمال انسان در مقایسه با خصلت اخلاقی دارای همان نتایج و آثار بود. پس احساس ناب اخلاقی داشتن ممکن نیست مگر اینکه انسان بتواند در عین حال تصور کند که این احساس با یک موجود متعالی پیوند دارد که فقط او می‌تواند این احساس را دریابد.

همین‌طور اگر انسان به خدا معتقد نباشد نمی‌تواند پایبند اخلاق باشد. اگر خدایی نبود که احکام اخلاقی را ملاحظه کند این احکام بی‌معنی می‌بود؛ یعنی باید خدا تصویری از مفاهیم اخلاقی داشته باشد. پس می‌توان معتقد بود که خدایی هست حتی بدون اینکه مطمئن باشیم که خدایی هست. پس صفت ممتاز دین طبیعی سادگی آن است. یعنی در الهیات، عوام همان‌قدر از دین طبیعی فاصله دارند که متفکران. خلاصه، کل دستاورد انسان در الهیات جز این به کار نمی‌آید که حس کنجکاوی انسان را ارضا کند.

چیزی که از دید فیلسوفان قدیم پنهان مانده این است که اخلاق باید با دین توأم باشد. دین منشأ اخلاق نیست اما ارتباط آنها به این صورت است که قوانین اخلاقی در شناخت خداوند به کار می‌روند. اگر دین را مقدم بر هر اخلاقی فرض کنیم، در این صورت باید نسبتی به خدا داشته باشد و آن‌گاه معنای دیانت این است که انسان خدا را به عنوان سرور مقتدر خود، که باید در مقابل او خاضع باشد، در نظر بگیرد. هر دینی مسبق‌تر و مستلزم اخلاق است؛ پس اخلاق نمی‌تواند از دین نشأت کرده باشد [یعنی اخلاق مقدم بر دین است]. هر دینی که متکی بر اخلاق

نباشد در امر خدمات و ستایش متکی بر مراسم^۱ ظاهری است. ادیان شرک‌آلود همه چنین بودند. آنها الوهیت را به عنوان موجودی هولناک و حسود تصور می‌کردند. چنین خدایی را نمی‌شد ستایش کرد. پس هر دینی باید اخلاق را پایه و اساس خود قرار دهد.

دین است که به اخلاق قدرت و زیبایی و واقعیت می‌بخشد، زیرا اخلاق فی‌نفسه یک امر آرمانی^۲ است. وقتی من با خود می‌اندیشم که چه خوب بود که مردم همه اخلاقی و درستکار بودند تمایل پیدا می‌کنم که من هم اهل اخلاق باشم. اما اخلاق می‌گوید: تو باید در درون خود و برای خود اخلاقی باشی، دیگران هر چه می‌خواهند باشند، زیرا آرمانی‌شدن قانون اخلاقی در وجود من تحقق می‌یابد. من باید بدون کمترین امیدوی به سعادت، از اسوه^۳ اخلاق تبعیت کنم؛ و این غیرممکن است. پس بدون یک موجود متعالی که به آرمان اخلاقی واقعیت ببخشد اخلاق به صورت یک آرمان باقی خواهد ماند. پس باید موجودی باشد که به اخلاق قدرت و واقعیت ببخشد. اما این موجود باید مقدس و خیرخواه و عادل باشد. بدون چنین موجودی اخلاق فقط یک آرمان خواهد بود.

دین چیزی است که به اخلاق نیرو می‌دهد و در واقع محرک اخلاق است. ما در اینجا می‌دانیم که هر کس چنان رفتاری داشته باشد که لایق سعادت باشد می‌تواند امید وصول به آن را نیز داشته باشد؛ زیرا چنین موجودی [یعنی خداوند] می‌تواند تحقق سعادت را تضمین کند. این اولین اصل دین است که بدون [توسل به] الهیات ممکن است. این پیشرفت طبیعی اخلاق در دین است. دین نیازی به شناخت نظری خدا ندارد [یعنی بدون توسل به الهیات و بدون خداشناسی می‌توان از طریق اخلاق به یک نظام دینی معتقد بود و این معنای «دین طبیعی» است]. [اخلاق [ذاتاً] دالّ بر یک تعهد طبیعی است و گرنه الزام‌آور نبود. چون اگر کسی از من حمایت نکند من هم تعهدی نسبت به اطاعت اوامر او ندارم؛ اما اخلاق بدون دین نمی‌تواند حامی ما باشد. قضیه «ما ملزم به سعادت هستیم» یک حمل اولی^۴ است، زیرا تمام اعمال اخلاقی ما از طریق دین کامل می‌شوند. الزامات ما بدون دین، بدون محرک و انگیزه‌اند. دین شرایطی را فراهم می‌کند که می‌توان به موجب آن به قدرت اجرایی قانون اندیشید.

اما انسانهایی وجود دارند که بدون دین نیکی می‌کنند. این امر چگونه ممکن است؟ بسیار آسان است که انسان شریف باشد و حقیقت را بگوید، زیرا نیازی نیست که انسان متفکر باشد

1. cultu externo

2. Ideales

3. Idee

4. Identisch

بلکه باید آنچه را که هست همان‌طور که هست بیان کند. چنین افرادی براساس قوانین و اصول عمل نمی‌کنند بلکه براساس خیری که در اهداف حسی قرارداد عمل می‌کنند. پس اگر لغزش و ناراستی به نحو ظریفی در قالب اخلاق خودنمایی کند انسان می‌تواند با وجود ارتکاب چنین اعمالی، انسان خوبی باشد و در اینجا است که اگر دین نباشد وضع بدی پیش خواهد آمد. خداشناسی از طریق اقتضای اخلاقی بهترین خداشناسی است.

بومگارتن در اینجا از دین درونی سخن می‌گوید. وی تفاوت نامناسبی بین دین درونی و دین برونی قائل است. اعمال برونی می‌توانند یا وسیله [اجرای] دین درونی باشند یا نتیجه و اثر آن؛ اما سخن گفتن از دین برونی بی‌معناست. دین چیزی است درونی و فقط بر خصلت درونی انسان متکی است. وی می‌توانست به این صورت بگوید که دین دارای دو صورت است: دین خصلت^۱ و دین سنت^۲. اما دین واقعی دین خصلت است. اعمال برونی اعمال دینی نیستند بلکه واسطه یا نتیجه دین هستند. اعمال دینی در درون خود انسان جای دارند. هرگاه تمام اعمال انسان توأم با دین باشد در این صورت انسان می‌تواند در تمام اعمال خود، دینی عمل کند. پس دین درونی اساس تمام دین است.

دینداری عبارت است از رفتار خیر مطابق با اراده الهی. رفتار دینی رفتاری است که از چنین زمینه‌ای برخاسته باشد. اما اگر خیر درونی انسان علت رفتارهای ما باشد، در این صورت رفتار ما رفتار اخلاقی یا فضیلت خواهد بود. پس فرق تدبیر و تقوا در رفتار ما نیست بلکه در عمل محرکه رفتار است. تدبیر زمینه‌های فضیلت‌آمیز و عوامل فضیلت را محدود نمی‌کند بلکه برعکس طالب افزایش آنهاست. اما محرک اصلی رفتار باید خود فضیلت باشد [نه دیانت]، زیرا نظر به اینکه ذات باری خیر است ما را از طریق فضیلت ملزم به رفتار خیر می‌کند. پس علت محرکه رفتار اخلاقی ما خود کیفیت اخلاقی است نه اراده خداوند، زیرا اراده الهی ناظر به خیر و خصلت درونی اخلاقی است. در مقام اجرای اعمال، کار دین این نیست که به علت و نیت اعمال بی‌اعتنا باشد بلکه کار دین این است که اعمال مطابق خصلت اخلاقی اجرا شود. اراده الهی انگیزه^۳ و محرک [درونی] اعمال است نه زمینه^۴ [خارجی] آنها.

متدین خوب کسی است که سستهای دینی را مراعات کند. اما معنای انسان خدا ترس چیزی بیش از این است؛ یعنی کسی که در مراعات امور دینی دقیقاً موقع‌شناس باشد. کسی در کار دین

دقیقاً موقع‌شناس است که بداند چیزی به نام حکم الهی وجود دارد. اعمالی که فضیلت دینی داشته باشد اعمالی است برخاسته از دین و اعمالی که از دیدگاه دین فاسد باشد اعمالی است غیرخدایی.

دین فوق‌طبیعی^۱ را باید از الهیات فوق‌طبیعی تمیز داد. اگر دین و الهیات حاوی تکالیفی باشند که عقل با توجه به ذات خدا تشخیص می‌دهد، می‌تواند دین، دین طبیعی و الهیات، فوق‌طبیعی یا متکی بر وحی باشد. پس وجود یک دین طبیعی در کنار یک الهیات فوق‌طبیعی ممکن است. پس ملاحظه می‌شود که می‌توان در کنار الهیات فوق‌طبیعی، یک دین طبیعی داشت. حال اگر انسان یک دین فوق‌طبیعی هم داشته باشد می‌تواند از حمایت‌های آن برخوردار شود. اما می‌بینیم که انسان فقط تکالیفی را انجام می‌دهد که می‌تواند با عقل خود به‌طور طبیعی تشخیص دهد. دین طبیعی را باید از دین فوق‌طبیعی فرق نهاد، اما نه چندان که در مقابل هم قرار گیرند بلکه به این معنی که دین طبیعی حاصل شناخت خداوند است (تا آنجا که عقل قادر به چنین شناختی است) و با اخلاق مرتبط است.

دین فوق‌طبیعی، از طریق تأیید الهی، دین طبیعی را تکمیل می‌کند. و نیز وقتی دین فوق‌طبیعی می‌تواند بسیاری از کاستی‌های انسان را مرمت کند این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی می‌توان به انسان نسبت داد؟ تمام آنچه می‌توان به او نسبت داد عبارت است از آنچه طبیعتاً نتیجه بعضی از توانایی‌های اوست. انسان می‌تواند از طریق اعمال خود و از طریق کاربرد قوای طبیعی خود، نواقص و کاستی‌های خود را به نحو شایسته‌ای به کمال برساند. پس دین طبیعی در مقابل دین فوق‌طبیعی قرار ندارد بلکه مکمل آن است. دین طبیعی دین واقعی است اما ناقص است؛ ما می‌توانیم از طریق آن بفهمیم که چقدر از قوای خود را می‌توانیم به کار بریم و تا کجا می‌توانیم مسئول و معاقب باشیم؛ و هنگامی که براساس دین طبیعی عمل کنیم شایستگی خود را به کمال رسانده‌ایم. چه چیزی به ما این قابلیت را می‌دهد که کاستی‌ها و نواقص خود را از طریق دین فوق‌طبیعی به کمال برسانیم؟ تا آنجا که به استعمال دین طبیعی مربوط است هیچ چیز. پس دین فوق‌طبیعی [یعنی دین کلامی و مبتنی بر وحی، به لحاظ اینکه فقط می‌تواند نواقص رفتار ما را تکمیل کند] مستلزم دین طبیعی است [که متکی بر عقل است و امکان کاربرد قوای طبیعی ما را فراهم می‌کند]. کسی که طبیعتاً آنچه را باید انجام دهد، انجام ندهد، نمی‌تواند نسبت به تأییدات فوق‌طبیعی امیدی داشته باشد. پس انسان نمی‌تواند مستقیماً

به دین فوق طبیعی دست یابد و مستقیماً از تأیید فوق طبیعی برخوردار شود و راه طبیعی دین را رها کند. ممکن است انسان الهیات طبیعی را رها کند و مستقیماً به الهیات فوق طبیعی مبتنی بر وحی توسل جوید؛ اما دین طبیعی شرط ضروری است برای اینکه بتوان در پرتو آن شایستگیهای خود را به کمال رساند؛ زیرا دین فوق طبیعی فقط به معنای تکمیل دین طبیعی است. فقط رفتار شایسته است که ما را لایق تأییدات عالم بالا می‌گرداند، زیرا دین طبیعی مفهوم تمام رفتارهای اخلاقی را تشکیل می‌دهد. اگر انسان دین طبیعی را رها کند دین فوق طبیعی منفعل خواهد شد، زیرا تمام آنچه را که خداوند اراده کرده است انسان رها خواهد کرد. در این صورت چیزی برای انسان نمی‌ماند که انجام دهد، زیرا همه چیز باید به نحو فوق طبیعی جریان یابد. اگر قرار است اخلاق در رفتار انسان مراعات شود، دین طبیعی مستلزم آن است. پس هر کس باید از دین طبیعی برخوردار باشد تا بتوان دیانت را به حساب او گذاشت و از طریق آن بتواند لایق کمال گردد.

خطاهای دین

خطاهای دینی را باید از خطاهای کلامی^۱ فرق نهاد. خطاهای کلامی مربوط به شناخت خداوند است اما خطاهای دینی مربوط به فساد اخلاق است. خطاهایی که موجب فساد اخلاق است بدعت^۲ نامیده می‌شود و خطاهای نظری یا کلامی فقط انحراف^۳ اند. پس خطاها دو گروه‌اند: آنها که کلام را فاسد می‌کنند و آنها که اخلاق یا دین را فاسد می‌کنند.

ممکن است در کلام خطاهایی وجود داشته باشند که در دین بی‌تأثیر باشد و دین کاملاً مصون بماند؛ اگرچه شناخت خداوند [در این صورت] بسیار انسان‌مدارانه^۴ خواهد بود. دین حتی اگر کامل نباشد، می‌تواند یک دین خوب باشد و دین طبیعی همیشه می‌تواند دین خوبی باشد. اما قوای طبیعی را هدر دادن و خود را تسلیم دین فوق طبیعی کردن فساد در دین است.

جهالت ما تا حدودی به کلام مربوط است و تا حدودی به دین. در مبحث کلام، جهل همه ما بسیار است. زیرا مفهوم خدا تصویری است که به عنوان حدّ و مرز قلمرو عقل و مجموع مفاهیم اشتقاقی ملاحظه می‌شود و تمام صفات شایسته را نیز به او نسبت می‌دهیم. تعیین حدود این

1. theologischen

2. ketzereien

3. Irrlehren (Heterodoxie)

4. anthropomorphistisch

مفهوم برای ما منشأ خطاهای بزرگی است. جهل و خطای ما در علم کلام بسیار است، اما در دین و اخلاق چندان قابل ملاحظه نیست. انسان همیشه در مقام تفکر گرفتار خطاهای کلامی بوده است، اما این خطاها کمتر در دین مؤثر بوده است بلکه کاملاً متمایز از دین بوده است. تنها در مواردی که شناخت خدا در رفتار ما مؤثر است باید مراقب بود که خطاهای این شناخت در دین تأثیر نکند. پس انسان از لحاظ ارتکاب خطاهای کلامی موجود ظریف و دقیقی است، زیرا امکان آن وجود دارد که خطاها در دین او نفوذ کند؛ پس باید تا حد امکان از ارتکاب خطاهای کلامی اجتناب کرد. در اینجا اصل مطلب این است که از حکم جازم^۱ پرهیز کنیم و در این صورت از خطا مصون خواهیم بود. مثلاً من به خود اجازه نمی‌دهم که در مورد احاطه^۲ (حضور مطلق) خداوند تحقیق کنم. کافی است همین قدر بدانم که او اسوه^۳ کمال اخلاقی است و ناظر بر آن است؛ و چون خیرخواه و عادل است مقدرات انسان را مطابق رفتار خود تعیین خواهد کرد. پس ارتکاب خطای الزامی نیست و نیازی نیست به اینکه انسان به صدور حکم جازم اقدام کند.

اولین خطای الهیات قول به الحاد است که به دو صورت ممکن است: بی‌خدایی و انکار خداوند. بی‌خدایی آنجاست که انسان خدا را نمی‌شناسد و انکار خداوند آنجاست که انسان جزماً حکم می‌کند که خدا وجود ندارد. کسی که از وجود خدا بی‌خبر است [بی‌خدایی] در مورد او نمی‌توان گفت که فاقد رفتار اخلاقی است؛ او فقط نمی‌داند که خدا وجود دارد؛ اگر به این امر علم داشت متدین بود. پس به انسان بی‌خدا می‌توان کمک کرد [تا آگاه شود و در پرتو آگاهی وجود خدا را قبول کند]، اما از طرف دیگر کسانی هستند که آنقدر بدند که در عین اینکه می‌دانند که خدایی هست چنان زندگی می‌کنند که گویی خدایی نیست؛ و بهتر بود که اینها نمی‌دانستند که خدا وجود دارد، چه در این صورت عذرشان موجه بود. رفتار این افراد بی‌دینی نیست بلکه ضد دینی است.

ملحد^۴ می‌تواند در مرحله صرفاً نظری باقی بماند اما در عمل موحد^۵ یا خداپرست است. خطاهای او از علم کلام ناشی می‌شود نه از دین. کسانی که در دام الحاد می‌افتند چنان فاسد نیستند که انسان نتواند آنها را اصلاح کند. فقط عقل آنها منحرف شده نه اراده آنها. مثلاً اسپینوزا چنین کسی بود و کاری کرد که یک متدین باید بکند؛ او خوش قلب بود و می‌توانست به راه راست هدایت شود؛ فقط بیش از اندازه به مبانی نظری اعتماد کرد. الحاد از خطاهای الهیات و

1. dogmatischen

2. urbild

3. atheist

4. theist

کلام است که در دین و اخلاق تأثیر می‌گذارد. زیرا تحت تأثیر عقاید کلامی، قواعد رفتار خیر، قدرت تأثیر خود را از دست می‌دهند.

در کلام خطاهای دیگری وجود دارد که بیشتر به الهیات عقلی مربوط است تا به اخلاق. تنها از لحاظ نظری ما مرتکب یک خطای دو جانبه می‌شویم: از لحاظ شناخت [عقلی] گرفتار سفسطه^۱ و خرافه^۲ می‌شویم و از لحاظ قلبی گرفتار بی‌حرمتی^۳ و تعصب^۴. [خطای دو جانبه‌ای که کانت به شناخت نظری نسبت می‌دهد از دیدگاه ارسطویی عبارت است از افراط و تفریط در حکمت، یعنی گریزی و کودنی یا جریزه و بلاهت. بی‌حرمتی و تعصب نیز دو جنبه افراط و تفریط در دیانت است.]

سفسطه کردن به این ترتیب است که انسان می‌کوشد شناخت خداوند را، که پایه و اساس دین است، به نحو ضروری توسط عقل استنتاج و اثبات کند. اما این کار ضرورت ندارد و در دین شناخت خداوند باید فقط متکی به ایمان باشد؛ و تا آنجا که خدا را فقط به عنوان اصل اخلاق لحاظ می‌کنیم و او را به عنوان یک قانونگذار مقدس و حاکم خیرخواه جهان و قاضی عادل می‌شناسیم، و تا آنجا که او باید پایه و اساس دین باشد، کافی است فقط به او اعتقاد داشته باشیم بدون اینکه بتوان این اعتقاد را اثبات کرد. پس سفسطه عبارت از این خطاست که هرگاه انسان نتواند دین خود را، با تکیه بر کلام، اثبات عقلی کند، آن را نپذیرد. [به بیان روش‌تر، سفسطه عبارت است از اثبات دین به ادله کلامی.] اما کلامی که مورد نیاز دین است ضرورتی ندارد که انسان آن را اثبات عقلی کند، زیرا وحدت وجود اسپینوزایی^۵، الحاد^۶، خدا باوری^۷ و خداپرستی^۸ هیچ‌کدام را نمی‌توان اثبات کرد. فقط به یک فرضیه معقول نیاز است که بتوان در پرتو آن، با استفاده از قاعده عقلی، همه چیز را کاملاً مشخص کرد. این فرضیه ضروری است زیرا در صورت فقدان آن، انسان نه می‌تواند از نظام طبیعت تصویری داشته باشد و نه دلیلی برای اینکه چرا باید از قانون اخلاقی اطاعت کند. وقتی این فرض ضرورت داشته باشد من وجود یک قانونگذار مقدس را فرض می‌کنم و به خود نه اجازه پرداختن به مجادلات نظری می‌دهم و نه مطالعه کتابهایی که مخالف این فرض است، که در هیچ موردی نه کمکی به من می‌کنند و نه می‌توانند اعتقادی به من بدهند. اما در صورتی که به این مجادلات دامن بزنم هیچ تکیه‌گاه

1. Vernunftfelei

3. Religionsspöttere

5. Spinozismus

7. Deismus

2. Aberglauben

4. Schwärmerei

6. Atheismus

8. Theismus

محکمی نخواهم داشت؛ و در این صورت انسان چه می‌تواند کرد؟ این مجادلات آنقدر سنگین است که من بنا بر آن می‌گذارم که تمام اصول اخلاقی را رها کنم و تبدیل به موجود شروری شوم. اما قانون اخلاقی فرمان می‌دهد و من درمی‌یابم که خیر و صلاح در اطاعت از این فرمان است؛ اما این اطاعت بدون فرض یک قانونگذار متعال فاقد ارزش و اعتبار است. پس من نه از اصول نظری بلکه از نیازهای [روحي] خود سؤال خواهم کرد و جز قبول این اصل کار دیگری نمی‌توانم کرد. بنابراین، سفسطه در مسائل دینی امری خطیر است. اگر دین ما بر مبانی نظری استوار می‌شد سخت سست بنیاد می‌بود هرگاه انسان برای هر چیز طلب دلیل می‌کرد، زیرا عقل در این مورد بسیار در معرض گمراهی است. اما چون دین بر یقین [قلبی] بنا شده، پس تمام سفسطه‌ها را باید رها کرد.

از طرف دیگر، خرافه^۱ چیزی است خلاف عقل که نه در اصول بلکه در روش عقلانی قرار دارد. اگر انسان در کار دین بر اساس ترس یا مقولات^۲ و یا احوال شخصی حکم کند، این امور منشأ خرافه خواهد بود که موجب سست بنیادی و بی‌پایگی دین خواهد شد. خرافه همیشه می‌تواند در دین نفوذ کند، زیرا انسان تمایل ندارد به اینکه تابع اصول عقل باشد؛ و این هنگامی است که آنچه را که انسان باید از اصول عقلانی استخراج کند، از احساس استخراج کند. مثلاً هرگاه مراسمی که فقط واسطه^۳ دین است به عنوان اصول دین تلقی شود، دین تبدیل به یک دین خرافی می‌شود. اما دین متکی بر عقل است نه بر سفسطه. پس اگر من از اصول عقل منحرف شوم و خودم را تسلیم احساس کنم این [در امر دین] یک خرافه است. اما توجه به شناخت صرفاً نظری [و بدون توجه به عمل] در دین، سفسطه است. این هر دو برای دین مضر است. دین فقط متکی بر ایمان است که نیازی به اثبات منطقی ندارد بلکه خود امری موجه است و ضرورت آن مفروض است. از طرف دیگر، دین از ناحیه^۴ خوی و سرشت آدمی در معرض دو نوع افراط متقابل است و آنها عبارت‌اند از: بی‌حرمتی و تعصب.

بی‌حرمتی^۳ هنگامی است که انسان نه فقط وقار دینت را مراعات نکند بلکه دین را به عنوان یک امر پوچ و بی‌معنا لحاظ کند که به‌عنوان چیزی که لایق کمترین احترام است باید با آن رفتار کرد. اما چون دین یک پدیده^۵ اصیل است نمی‌تواند مورد بی‌حرمتی واقع شود. مثلاً وقتی قاضی جنایتکاری را محاکمه می‌کند، نظر به اینکه جان شخص مذکور در دست قاضی است نباید

1. Aberglaube

2. Aussage

3. Spötere

نسبت به این امر بی‌حرمتی واقع شود، زیرا مردمانی که به دینی معتقدند اگر مجذوب اصول آن شده باشند آینده آنها تماماً به آن وابسته است و بیشتر مستحق دلسوزی‌اند تا تمسخر. کلاً بی‌حرمتی به دین گناه بزرگی است، زیرا دیانت امری خطیر است. البته کسی که با دین تفتن می‌کند نباید او را به عنوان کسی که به دین بی‌حرمتی می‌کند تلقی کرد. چنین افرادی در درون خود متدین‌اند آنها فقط می‌خواهند بوالهوسیه و ظرافتهای خود را اعمال کنند؛ آنها نه به دین بلکه بیشتر به افراط خاصی نظر دارند؛ اینها در واقع نمی‌خواهند که به دین بی‌حرمتی شود. این احوال بیشتر ناشی از ضعف و عدم تجربه کافی است.

تعصب چیزی است که به موجب آن انسان از حدود اصول عقلانی فراتر می‌رود. خرافات انسان را به مادون قانون عقل می‌کشاند و تعصب به مافوق آن. خرافه برخاسته از اصول احساسی است و تعصب برخاسته از اصول اسرارآمیز^۱ و فوق طبیعی^۲. بی‌حرمتی تا حدودی از خرافات و تا حدودی از تعصبات ناشی می‌شود. بی‌حرمتی چیز بجا و مناسبی نیست، اما وسیله‌ای است برای اینکه انسان توسط آن از اغواها رهایی یابد و خطاهای نظری گمراه‌کننده خود را اصلاح کند.

سفسطه یا عقلگرایی^۳ در مقابل خرافه قرار دارد، اما در دیانت عملی وقتی دو چیز مقابل هم قرار گیرند عبارت‌اند از دیانت و سختگیری^۴. سختگیری یا تعصب، که مانند سفسطه نوعی بازی^۵ است، غیر از تعبد و تسلیم^۶ است. دیانت چیزی است عملی و عبارت است از مراعات قوانین الهی که ناشی از اراده الهی است. تعصب عبارت است از خود را وقف تعظیم و تکریم خداوند کردن و از این طریق، الفاظ و تعبیرات حاکی از اخلاص و اطاعت ابراز کردن، و از طریق تقدیس و ستایش خداوند، جلب رحمت او نمودن. این چنین خدا را ستودن زشت و نامطلوب است، زیرا ما معتقدیم که به این ترتیب، بدون اخلاق و با چاپلوسی، خدا را ستوده‌ایم و او را به عنوان حاکم جهان هستی با چاپلوسی و مدهانه خدمت و ستایش کرده‌ایم. تعبد و تسلیم عبارت است از اینکه قلب به‌طور غیرمستقیم با خدا ارتباط داشته باشد و از طریق این ارتباط عمل کند و خداشناسی را بر اراده ما تحمیل کند. پس تعبد، رفتار و عملکرد نیست بلکه روشی است برای مهیا کردن رفتارها. اما دین واقعی در رفتار و عمل کردن است، در اجرای قوانین اخلاقی است که انسان به واسطه آنها آنچه را که خدا اراده کرده است عمل می‌کند. تعبد شرایط را برای عمل کردن

1. mystische

3. Rationalismus

5. spiel

2. hyperphysische

4. Andächtelei

6. Andacht

فراهم می‌کند. ما از طریق تعبد می‌خواهیم به چنان شناختی از خدا دست یابیم که ما را تحریک کند که اهل عمل باشیم و به قوانین اخلاقی عمل کنیم. پس هرگاه کسی تسلیم و متعبد باشد به این منظور که بخواهد از طریق تعبد در تدارک انجام اعمال خیر باشد نباید او را محکوم کرد. اما کسی که می‌خواهد خداشناسی او مثمر‌ثمر باشد، اگر شخصی نیازمند از او کمک بخواهد و او دست از عبادت نکشد تا به آن شخص کمک کند، این عمل او بی‌معنا خواهد بود، زیرا خودِ عبادت وسیله‌ای است برای پرداختن به عمل خیر. اکنون فرصت مناسبی است برای پرداختن به عمل خیری که باید انسان از طریق عبادت بدان اقدام کند و اکنون باید انسان عملی را که عبادت‌کردن را وسیلهٔ انجام آن قرار داده است، انجام دهد. عبادت، به عنوان صرف یک اشتغال و به عنوان یک حرفهٔ معین، امر فاقد هر معنا و ضرورتی است، زیرا وقتی ما معتقدیم که می‌توانیم از طریق عبادت به انجام اعمال خیر برسیم، خداشناسی ما آنقدر قوی است که در ما چنان تأثیری بگذارد که به اعمال خیر اقدام کنیم؛ پس نیازی به عبادت نیست، زیرا خشیت واقعی همین است که تأثیر خود را در اعمال ما نشان می‌دهد. پس خشیت از خدا می‌تواند صرفاً در اعمال ما و نه در عبادات ما متجلی گردد.

بی‌اعتقادی

بومگارتن در اینجا، پیش از آنکه اعتقاد را مورد بحث قرار دهد، از بی‌اعتقادی سخن گفته است. ما برآنیم که این مفهوم را تا آنجا که برای اخلاق ضرورت دارد تشریح کنیم. اعتقاد را می‌توان به دو معنی فهمید: اول اعتقاد تاریخی و آن عبارت است از آمادگی برای تأیید شواهد. بسیاری از مردم وقتی به موجب ضعف ادراک نمی‌توانند شواهد را دریابند نمی‌توانند اعتقاد تاریخی داشته باشند. احکامی که مردم در مورد تاریخ صادر می‌کنند متفاوت است، حتی آنجا که اطلاعات (داده‌های) تاریخی یکسان است؛ و جایی که کسی به چیزی، مثلاً به گزارش روزنامه، باور نداشته باشد، نمی‌توان او را بدان معتقد کرد. بنابراین، بر سر اعتقادات تاریخی بین مردم اختلافاتی وجود دارد که حتی کمتر از اختلاف ذائقهٔ آنها می‌توان برایشان پایه و اساس پیدا کرد. مثلاً بولنگر^۱ معتقد است که هفت پادشاه روم نمایانگر سیارات هفتگانه است.

1. J.C. Bulenger (۱۶۲۸-۱۵۵۸)

پس از لحاظ تاریخی هم دستاویزی برای بی‌اعتقادی وجود دارد. انسان به تردید و تحقیق بیشتر مایل است تا تأیید و تصدیق؛ و اطمینان را در تعلیق حکم می‌یابد. این تمایل متکی بر فراهمه و ناشی از این واقعیت است که انسان اغلب توسط اخبار گمراه می‌شود، اگر چه حتی سوءنیتی در کار نباشد؛ بلکه انسان می‌خواهد خود را در مقابل خطاها حفظ کند، اگرچه هرگاه انسان همه درهای شناخت را به روی خود ببندد این در واقع راه به سوی جهالت است.

اما چون جایگاه اعتقاد تاریخی در فراهمه است و نه در اراده، در اینجا با آن کاری نداریم. در اینجا سخن بر سر آن اعتقادی است که جایگاه آن در اخلاق است. اعتقاد اخلاقی عبارت است از اینکه انسان به فعلیت و تحقق فضیلت معتقد باشد و بی‌اعتقادی اخلاقی در این است که انسان به تحقق فضیلت معتقد نباشد. اعتقاد به اینکه فضیلت یک مفهوم^۱ است، حالت و وضعیتی است ضدبشری^۲ و فقط نقابی است برای پوشاندن غرور و نخوت خود تا بتوان تمایلات خود را در پشت آن ارضاء کرد. این طرز فکر ممکن است به افراط بکشد و حتی صورت ظاهر فضیلت را از انسان سلب کند. در مورد چنین افرادی حتی چندان بعید نیست که انسان ملزم به رعایت تقوا و درستکاری نباشد و هرگونه انگیزه تقوا و درستکاری از انسان سلب شود. صحیح نیست که فضیلت و نطفه خیر در وجود انسان مورد سوءظن واقع شود؛ کاری که بسیاری از فرهیختگان کرده‌اند تا هر چه بیشتر فساد و تباهی را در انسان نشان دهند و آن‌گاه پنداشته‌اند که [می‌توانند انسان را از این طریق] به تقوا و فضیلت هدایت کنند. اما این بسیار نامطلوب است که خلوص قوانین اخلاقی ناشی از نواقص انسانی باشد. کسی که منشأ شرور را در وجود انسان می‌یابد حامی شیطان است. هوفستد^۳ (Hofstede) برضد بلیسار (Bélisaire) برای ویران کردن فضیلت با اطمینان چنین کاری کرد. این کار برای دین چه فایده‌ای دارد؟ مثلاً وقتی من توصیف شخصیت سقراط را، درست یا نادرست، به عنوان نمونه فضیلت کامل، می‌شنوم، به جای اینکه نواقص و معایب او را جستجو کنم و نشان دهم، بهتر است در این اندیشه باشم که شخصیت او را کاملاً نشان دهم. این کار روح مرا به تقلید از فضایل او تحریک می‌کند. اما کسی که نسبت به فضیلت و منشأ خیر در وجود انسان بی‌اعتقاد باشد خواهد گفت: ما همه طبیعتاً فاسدیم و هیچ کس، اگر به لطف و عنایت خداوند توکل نکند، امید رستگاری نخواهد داشت. اما بعضی افراد فکر نمی‌کنند که یک جامعه متشکل از افراد اساساً فاسد شایسته رحمت الهی نیست، زیرا در جایی که نطفه

1. Idee

2. Misan thropischer

۳. هوفستد (۱۸۰۳ - ۱۷۱۶) رمان فلسفی بلیار را، که در سال ۱۷۶۶ توسط Marmontel تألیف و منتشر شده بود، نقادی کرد.

خیر وجود نداشته باشد و حتی یک بار اراده به خیر نشده باشد، مفهوم شرّ شیطانی در نوع خود خالص است، همان‌طور که خیر ملکوتی و آسمانی کاملاً از شرّ متمایز است. در چنین شرایطی ممکن نیست که انسان مورد حمایت خداوند باشد، زیرا می‌بایست ابتدا خلقت آنها تغییر کند تا بتوانند مورد حمایت الهی واقع شوند. پس انسان [ذاتاً] واجد فضیلت است و این خلوص قانون اخلاقی است که موجب می‌شود او منشأ فضیلت را در وجود خود نبیند. پس انسان بایست به فضیلت معتقد باشد. در غیر این صورت شریرترین دزدان به اندازه هر فرد دیگری شریف خواهد بود، زیرا فرد فرضی دیگر نیز نطفه دزدی را در وجود خود خواهد داشت و فقط شرایط موجود موجب شده است که این دزدی کند و دیگری نکند. بسیاری معتقدند که در وجود انسان منشأ بدیها نهاده شده است نه منشأ خوبیها و فقط ژان ژاک روسو خلاف این نظر را پذیرفته است. این حالت عبارت از بی‌اعتقادی اخلاقی است.

دومین بی‌اعتقادی، بی‌اعتقادی دینی است و آن هنگامی است که انسان معتقد نباشد به اینکه موجودی هست که هم خیر و کمال را برای حضرت خداوندی فراهم می‌کند و هم نتایج مناسبی برای رفتار حسنه ما. قانون اخلاقی، به عنوان اصل تعیین‌کننده رفتارهای ما، خصلت خیر را در ما به وجود می‌آورد و به موجب تقدس و عدالت این قانون است که ما ملزم می‌شویم شدت و قدرت آن را بپذیریم و به این ترتیب دارای یک قانون اخلاقی مقدس هستیم. فقط ما نمی‌توانیم این قانون را به صورت ناب اجرا کنیم و رفتارهای ما نسبت به این قانون بسیار ناقص است، به طوری که هرگاه قاضی درونی ما [یعنی وجدان] که مطابق این قانون حکم می‌کند تباه نشده و این قانون را تعطیل نکرده باشد، رفتارهای ناقص خود را قابل نكوهش می‌یابیم. کسی که به این امر توجه داشته باشد باید سرانجام در مراعات چنین قانونی قصور کرده باشد، زیرا نمی‌تواند در مقابل چنین قاضی عادل و مقدسی ابراز وجود کند. پس انسان خود را در مقابل قانون اخلاقی بسیار خطا کار می‌یابد و فقط اعتقاد به یک موجود کامل آسمانی است که می‌تواند نواقص اخلاقی ما را اصلاح کند. اگر ما از خصلت اخلاقی خیر برخوردار باشیم و برای تکمیل قانون اخلاقی تمام قوای خود را به کار گیریم می‌توانیم امیدوار باشیم که آن موجود آسمانی برای رفع نقص اخلاقی مددکار ما خواهد بود. پس اگر با تمام نیروی خود اقدام کنیم تا قانون اخلاقی را به کمال برسانیم از آن پس شایسته حمایت آسمانی خواهیم بود. حال اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، از لحاظ عملکردها و رفتارهای ما، این یک اعتقاد دینی و اولین بخش آن اعتقاد خواهد بود. بقیه امور باید به عنوان نتیجه این اعتقاد تلقی شود. یعنی وقتی ما چنین رفتاری داشته باشیم می‌توانیم به پاداش اعمال خود امیدوار باشیم.

پس در دین طبیعی یک بی‌اعتقادی وجود دارد و بی‌اعتقادی علت تمام تشریفات ظاهری در دین است؛ و چون مردم معتقدند که از طریق این تشریفات می‌توانند اخلاق خود را اصلاح کنند، از طریق رفتارهای غیراخلاقی می‌خواهند به خدا برسند. همین‌طور هرگاه انسان در شناخت درست اعتقاد دینی خطا کند، چون خود را ناقص می‌یابد، به جای اینکه به این جهت، به یک موجود کامل آسمانی معتقد باشد، به تشریفات، زیارت، ریاضت‌کشی و روزه‌داری متوسل می‌شود؛ و می‌خواهد از این طریق نقص خود را برطرف کند؛ و آنچه را که می‌تواند انسان را شایسته حمایت آسمانی کند [یعنی اصل اخلاقی را] به فراموشی می‌سپارد.

تهذیب عبارت است از اینکه انسان خود را وقف یا تسلیم ایجاد یک خصلت عملی کوشا و فعال کند. ممکن است انسان تسلیم باشد اما مهذب نباشد. تهذیب^۱ اصولاً عبارت است از سازندگی^۲؛ پس ما باید ساخت ویژه‌ای در جهت خصلت اخلاقی در خود به وجود آوریم. پایه این ساختمان عبارت است از شناخت خداوند که به قانون اخلاقی، حیات و قدرت تحریک می‌بخشد. پس تهذیب نتیجه تسلیم^۳ است و آن عبارت است از اینکه خصلت کوشای واقعی دل به کمال برسد به نحوی که طبق اراده خداوند عمل کند. پس وقتی گفته می‌شود که واعظ انسان را تهذیب می‌کند به این معنا نیست که با موعظه خود چیز خاصی به وجود می‌آورد بلکه بدان معناست که از طریق موعظه تهذیب امکان‌پذیر است؛ و آن عبارت است از ایجاد نظامی از خصلت عملی کوشا و فعال؛ اما تا این مرحله چیزی ساخته نشده است زیرا که واعظ چیزی نساخته است. مردم می‌توانند با تکیه بر استمرار زندگی خود در آینده در مورد تهذیب اخلاق خود حکم کنند، اما واعظ یا تکیه بر نتایجی که از تهذیب اخلاق خود به دست آورده باید نسبت به تهذیب خود حکم کند. پس مهذب بودن واعظ به الفاظ و اصوات و تعبیراتی نیست که به کار می‌برد بلکه به قدرت بیان اوست در اینکه تهذیب را در دل شنوندگان خود به عنوان ترس از خدا پدید آورد. تهذیب معنای گسترده‌ای است و کسی مهذب است که در درون خود یک خصلت الهی به وجود آورده باشد.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا باز از خداشناسی نظری و عملی سخن گفته است که قبلاً از آن ذکری به میان آورده‌ایم. خداشناسی نظری موضوع گسترده‌ای است اما به دین ربطی ندارد، بلکه دین‌شناسی باید یک موضوع عملی باشد. الهیات می‌تواند یک معرفت نظری باشد اما

چندان ارتباطی به دین ندارد. پس معلم کاردان مباحث نظری را از دین حذف خواهد کرد و از این طریق توجه انسان، هر چه بیشتر بر امور عملی متمرکز خواهد شد. تأمل نظری و باریک‌اندیشی مانع دین می‌شوند و آن را از عمل بازمی‌دارند. برای اینکه بدانیم چه مطلبی به دین و چه مطلبی به تفکر مربوط است باید موضوع را به این صورت بیازماییم: مسأله‌ای که تفاوتی در رفتار ما ایجاد نمی‌کند، بدون توجه به اینکه جواب آن چیست، به دین مربوط نیست بلکه مربوط به تفکر است؛ پس وقتی قاعده رفتار تغییر نکند و ثابت بماند، موضوع مورد بحث مربوط به تفکر است و نه به دین.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا از راضی بودن به رضای خدا سخن می‌گوید. انسان باید در مقابل مشکلات صبور باشد، زیرا نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد و شکایت و زاری بی‌فایده است. این رضایت ظاهری ارتباطی با خیر اخلاقی و اراده [رضایت] خداوند ندارد بلکه رضادادن به اراده و امر الهی به معنای خرسندی و خوشنودی از حکومت الهی است. چون این رضایت کلی است باید در تمام اوضاع و شرایطی که انسان دائماً با آنها مواجه است، اعم از اینکه این شرایط مساعد باشند یا نامساعد، حضور داشته باشد. آیا رضامندی به این صورت ممکن است؟ نباید انسان را به ریاکاری وادار کرد. این برخلاف طبیعت انسان است که در حال اندوه و نیاز باشد و در عین حال خدا را سپاس گوید، زیرا اگر من خدا را سپاسگزار باشم به این معنی است که [از زندگی خود] راضی‌ام و در این صورت غم و رنجی وجود ندارد. اما انسان چگونه می‌تواند خدا را برای نعمتی که بدان واصل نشده سپاس گوید؟ البته با وجود تمام درد و رنجها باز هم می‌توان آسایش و رضایت داشت. ما می‌توانیم ماتمزه و در عین حال راضی باشیم، بدون لزوم سپاسگزاری از خداوند، اگرچه بی‌معنی به نظر می‌رسد^۱. همچنین به واسطه عقل، که پایه اعتقادات ماست، درمی‌یابیم که حاکم جهان کار عبث و بدون غایت نمی‌کند. بنابراین تسلی خاطر ما در کنار شرور زندگی ممکن است نه در مقابل این شرور. در تمام طول زندگی، رضایت و شجاعت در کنار هم‌اند.

شکرگزاری به درگاه خدا می‌تواند به یکی از دو صورت باشد: یا به موجب هدایت خارق‌العاده او می‌توانیم او را سپاس گوئیم یا به موجب حکمت^۲ و بصیرت و اسعۀ او. نوع اول عبارت است از کنجکاوای بی‌مورد قضاوت‌های ما در مورد حکومت و غایت خداوند. نوع دوم که

۱. اگر چه احساس نمی‌کنیم که باید از این جهت خدا را سپاس گوئیم. (مترجم انگلیسی)

به موجب آن، حکمت و اسعه الهی را توصیف می‌کنیم، عبارت است از تواضعی که از سر تکلیف در قضاوت‌های خود در مورد طرق الهی (راههای خداوند) مراعات می‌کنیم. طرق الهی عبارت از عنایات خداوندی است که حکومت جهان را تعیین می‌کند. ما نباید این طریق را در جزئیات تعیین کنیم، بلکه باید کلاً قائل باشیم که در این طریق عدالت و تقدس حاکم است. این گستاخی است که انسان بخواهد جزئیات طرق الهی را بداند و اهداف و نیات او را تعیین کند. حتی وقتی حادثه‌ای به نفع ما اتفاق افتد گستاخی است که خیال کنیم خدا آن را برای ما تعیین کرده است. مثلاً اینکه انسان در بخت‌آزمایی برنده شود و گمان کند که خدا آن را برای او فرستاده است. البته این امر مشمول حکمت و اسعه الهی است، اما خطاست اگر انسان خیال کند که او بخصوص مورد رحمت و عنایت خاص خدا واقع شده است. خداوند دارای رحمت و عنایت و اسعه است و این امر می‌تواند پیامد رحمت و اسعه او باشد، اما نه اینکه شخص برنده مورد عنایت خاص قرار گرفته باشد بلکه این موردی است از تحقق رحمت و اسعه خداوند. پس هستند افرادی که حوادث خاصی را به علم ازلی خداوند نسبت می‌دهند و می‌گویند خداوند نعمت و سعادت به آنها افزوده کرده است، و معتقدند که خدا ترس بودن و حقیقت دین همین است و باید به این نحو حرمت حق را پاس دارند و بگویند خداوند همه چیز را مستقیماً و به نحو خصوصی به افراد عطا کرده است. همه چیز در حکمت و اسعه خداوند نهفته است؛ پس بهتر است آنها در گفتارهایشان غایات الهی را به امر خاصی اختصاص ندهند. در جریان امور عالم، هرگاه به نحو کلی لحاظ شود، همه چیز بر اساس بصیرت خیرخواهانه خداوند در جریان است و ما می‌توانیم امیدوار باشیم که همه چیز در پرتو جامعیت حکمت و اسعه الهی رخ می‌دهد. کل نظام طبیعت باید مراتب امتنان ما را نسبت به خداوند برانگیزد نه شرایط اوضاع خصوصی ما را، زیرا مورد اخیر گرچه بیشتر به ما نزدیک است اما نسبت به مورد قبل چندان شایسته شرافت و ارزش نیست.

تکلیف ما این است که از خود بگذریم و امور خود را به اراده الهی واگذاریم و به او توکل کنیم. ما در صورتی از اراده خود می‌گذریم و کار خود را به دیگری وامی‌گذاریم که احساس کنیم او مقدرات ما را بهتر از خود ما درک می‌کند و در اندیشه خیر و صلاح ماست. پس ما البته دلیل داریم بر اینکه همه چیز را به خدا واگذاریم و بگذاریم اراده او حاکم باشد؛ و البته این بدان معنا نیست که ما خود هیچ اقدامی نکنیم و همه چیز را به خدا واگذاریم، بلکه باید آنچه را که در توان ما نیست به او واگذار کنیم و آنچه را که باید خود انجام دهیم و در توان ماست انجام دهیم، و این است معنای توکل کردن به اراده خداوند.

اعتماد^۱ [و توکل] به خدا در پرتو مفهوم عقیده^۲ [و ایمان]

ما در اینجا عقیده را به این معنا به کار می‌بریم که آنچه را که می‌توانیم انجام دهیم باید به بهترین نحو انجام دهیم و در واقع به این امید که خداوند به موجب خیر و حکمتش نواقص اعمال ما را اصلاح می‌کند. پس عقیده داشتن به معنی اعتماد داشتن به این است که هرگاه ما آنچه را که در توان ماست انجام دهیم، خداوند آنچه را که در توان ما نیست اصلاح می‌کند. این بدان معنی است که فروتنی و تواضع از ویژگیهای عقیده و ایمان است. این عقیده به ما حکم می‌کند که تکلیف خود را در حد توان انجام دهیم و [نسبت به آنچه در توان ما نیست] امیدوار باشیم، بدون اینکه تضمینی برای این امید وجود داشته باشد. در مورد چنین اعتقادی می‌توان گفت: انسان از یک اعتقاد مطلق برخوردار است. این یک اعتقاد عملی است. پس عقیده عملی به این نیست که، فقط هرگاه به خدا اعتقاد راسخ داشته باشیم، اغراض ما را به تحقق برساند، بلکه در این است که ما براساس خواست و اراده خود به خدا دستور ندهیم بلکه خود را به اراده او واگذاریم؛ و در این صورت او، تا حدی که تواناییهای طبیعی ما اقتضا کند، با وسایلی که خود بهتر می‌داند، نواقص و نارساییهای ما را اصلاح می‌کند.

اطمینان جسمانی [یعنی اطمینان به برآورده شدن نیازهای جسمانی] مبتنی بر اعتماد راسخ است که انسان از طریق آن می‌تواند رحمت خدا را برانگیزد تا نیازهای مادی او را برآورد. اهداف جسمانی مربوط به ارضای نیازهایی است که از امور جنسی ناشی می‌شود. هرگاه اهداف این جهانی [زمینی - مترجم انگلیسی] تمایلات خود را، خود تعیین کنیم، اطمینان ما جسمانی خواهد بود. در این صورت ما نمی‌توانیم معتقد باشیم که اعتماد ما به این اغراض مادی بتواند زمینه ارضای تمایلات ما توسط خداوند باشد. اهداف الهی را خدا باید تعیین کند؛ ما نمی‌توانیم تعیین‌کننده غایات جهانی باشیم. تنها مورد اعتماد روحانی، مورد اخلاقی ناب است که عبارت است از قداست انسان و سپس سعادت ابدی او تحت شرایط اخلاقی بودنش. بر این اساس می‌توانیم با یقین کامل اعتمادی بنا کنیم و از این لحاظ است که می‌توانیم یک اطمینان بی‌قید و شرط داشته باشیم. بومگارتن اطمینان جسمانی را «خدا آزمایی»^۳ نامیده است یعنی بررسی کردن و آزمودن این مطلب که آیا اعتماد ما به خدا زمینه این نیست که نیازهای جسمانی ما برآورده شود. این آزمون، تحقیق و کوشش در این امر است که آیا ما نمی‌توانیم از طریق اعتماد به خدا،

رای او را با اراده خود هماهنگ کنیم. عقلاً به هیچ وجه نمی‌توان اطمینان کرد که خدا چنین چیزی را در طرح کلی حکمت بالغه خود گنجانده باشد. من قادر به درک حکمت بالغه خداوند نیستم. پس این یک اعتماد نابجاست که من بخواهم غایت حکومت جهانی خداوند را مشخص کنم و معتقد باشم که خواسته‌های نابخردانه من در طرح حکیمانه خداوند قرار دارد. پس کسی که بخواهد از طریق آمال دنیوی خود رحمت خداوند را جلب کند، از نظام حکمت بالغه خداوند خارج گردد و بر اساس تمایلات شخصی خود عمل کند، با چنین اعمالی خدا را آزموده [و آزوده - مترجم انگلیسی] است. این عمل به معنی برانگیختن انزجار و خشم خداوند است. اکنون در مورد کسی که معتقد است ایمان حقیقی همین است چه می‌توان گفت؟ اما برای اینکه اعتماد ما با طرح حکیمانه خداوند منطبق باشد، باید یک اعتماد حکیمانه باشد؛ یعنی باید اعتماد کنیم که خدا آنچه را که با حکمت بالغه او منطبق است انجام می‌دهد؛ اما چون ما حکمت او را نمی‌شناسیم نمی‌توانیم اطمینان خود را با حکمت او وفق دهیم؛ پس اعتماد ما باید بی‌قید و شرط باشد یعنی کلاً اعتماد به اینکه خداوند به موجب خیر و قداستش هم حافظ اخلاق ما و هم ضامن سعادت ماست.

افعال ما در مقابل خداوند سه نوع است: ما می‌توانیم خدا را تقدیس کنیم، دوست داشته باشیم یا از او بترسیم. ما خدا را به عنوان یک قانونگذار مقدس تقدیس می‌کنیم، به عنوان یک حاکم خیرخواه دوست داریم و به عنوان یک قاضی عادل از او می‌ترسیم.

تقدیس کردن خداوند به این است که قانون او را مقدس و عادلانه بدانیم و آن را حرمت نهیم و در اندیشه تکمیل و تمامیت خصلت قانونی آن باشیم. ما می‌توانیم در عمل به کسی توجه کنیم اما حرمت نهادن از درون دل انسان پدید می‌آید. قانون اخلاقی در دیده ما باشکوه و ارزشمند و محترم است. حال اگر خدا را به عنوان قانونگذار این قانون لحاظ کنیم باید او را به موجب حرمت اخلاق تقدیس کنیم. آیا به نحو دیگری هم می‌توان خدا را عملاً تقدیس کرد؟ چون ما می‌توانیم خدا را ستایش کنیم و در مقابل عظمت و عدم تاهی او به اعجاب آییم و در مقابل عظمت او به حقارت خود پی ببریم، فقط از طریق اخلاق می‌توانیم حرمت او را مراعات کنیم. ما همچنین می‌توانیم حرمت یک انسان را به موجب حسن خلق او پاس داریم، مهارت و کفایت او را بستاییم اما نمی‌توانیم او را تقدیس کنیم.

ما خدا را فقط به عنوان یک حاکم خیرخواه دوست داریم نه به دلیل کمالاتش، زیرا کمالات خداوند برای ما شایسته اعجاب‌اند نه شایسته دوست داشتن. ما فقط کسی را دوست داریم که در وضعی باشد که به ما خیری برساند، پس در وجود خداوند فقط اراده خیر او را دوست داریم.

ترس از خدا ناشی از خیر یا قداست او نیست بلکه ناشی از عدالت اوست. خدا به عنوان یک قاضی عادل باید مورد خشیت باشد. ترس از خدا (خشیت) غیر از ترس در مقابل خدا (هراس) است. هراس^۱ هنگامی است که انسان خود را در مقابل خدا گناهکار می‌بیند. خشیت هنگامی است که انسان دارای چنان خصلت و سرشتی باشد که خود را در مقابل خدا قرار دهد [تفرعن؟] کسی که از خدا خشیت داشته باشد چنان رفتار می‌کند که لازم نیست از خدا هراس داشته باشد. پس خشیت از خدا وسیله‌ای است در مقابل هراس از خدا. هنگامی که خشیت از خدا با عشق به خدا درآمیزد، در صورتی که انسان فرمان خدا را از روی علاقه و خصلت نیکو انجام دهد، ترس فرزندی نامیده می‌شود؛ در مقابل، هراس از خدا، ترس بردگی است؛ و آن هنگامی است که اطاعت انسان از امر خدا برخلاف میل و علاقه او باشد یا اینکه از امر خدا سرپیچی کرده یا مایل است سرپیچی کند. وقتی انسان در خفا [و در درون خود] مایل به سرپیچی از امر خدا باشد قلباً از خدا هراسناک است.

نباید از خدا تقلید کرد. وقتی خدا می‌گوید مقدس باشید، به این معنی نیست که ما باید از او تقلید کنیم بلکه باید از آرمان تقدس، که نمی‌توانیم به آن برسیم، تقلید کنیم. ما نمی‌توانیم از چیزی که اصولاً مغایر با ماست تقلید کنیم بلکه فقط می‌توانیم تابع و فرمانبردار او باشیم. اسوة^۲ اخلاقی ما چیزی نیست که بتوانیم از او تقلید کنیم بلکه باید بکوشیم حتی الامکان خود را با او وفق دهیم.

نیایش^۳

تحقیق جامع نشان می‌دهد که نیایش موجود متعالی ضرورت ندارد، زیرا او نیازهای ما را بهتر از خود ما می‌داند. نیاز مخلوقات، چه به زبان ادا شود چه ادا نشود، برای خدا معلوم است. تمام توضیحات ما در مورد نیازهایمان به پیشگاه خداوند بی‌فایده می‌نماید، زیرا خداوند نیازهای ما و شرایط و اوضاع و احوال ما را آشکارا می‌داند. حتی توضیح در مورد سرشت و خصلت ما توسط الفاظ بی‌فایده است، زیرا خداوند از درون ما آگاه است و نیازی نیست که ما توسط الفاظ وضع خود را برای او شرح دهیم. پس نیایشها به لحاظ عینیت خارجی [و با توجه به خدا] کاملاً

۱. یا «رعب».

2. urbild

3. Gebet = دعا، عبادت، دعا

بی فایده‌اند. توضیحات فقط در مقابل کسی ضروری است که نمی‌داند ما چه احتیاجاتی داریم. اما نیایشها به لحاظ درون‌ذهنی [و نسبت به خود ما] ضروری‌اند، نه برای اینکه خدا، که نیایش ما خطاب به اوست، آگاه شود و رحمتش تحریک گردد تا چیزی ببخشد، بلکه برای این است که خود ما می‌خواهیم و نیاز داریم. ما نمی‌توانیم تصوراتمان را به واسطه الفاظ به دیگران منتقل کنیم، اما خواستها و نیازهای دینی خود را در الفاظ می‌پیچیم تا بتوانیم از این طریق شدت و قوت آنها را نشان دهیم.

اما هرگاه موضوع نیایش این نباشد که خصلت اخلاقی در ما به وجود آید بلکه موضوع فقط ارضای نیازهای ما باشد، در این صورت نیایش برای هیچ‌کس ضرورت ندارد. مثلاً هرگاه انسان گرفتار فقر باشد نیایش به لحاظ عینیت خارجی ضرورت ندارد زیرا خداوند به فقر ما علم دارد، و به لحاظ درون‌ذهنی هم که فاقد ضرورت است زیرا نیازی نیست که من فقر خود را از این طریق شدت و قوت بخشم. پس نیایشها در اهداف اخلاقی ضروری‌اند و آن هنگامی است که باید در وجود ما یک خصلت اخلاقی به وجود آورند، اما در اهداف عملی، به عنوان واسطه تحصیل احتیاجات، ضرورت ندارند. فایده نیایشها این است که خصلت اخلاقی در درون قلب انسان برانگیخته شود. آنها واسطه عبادت‌اند؛ اما عبادت به این است که ما عمل کنیم و شناخت خدا در اعمال و افعال ما مؤثر باشد. نیایشها فقط تمرینهای عبادی هستند. بی‌معنی است که انسان بخواهد با خدا سخن بگوید؛ ما فقط می‌توانیم با کسی سخن بگوییم که او را می‌بینیم، اما ما نمی‌توانیم خدا را ببینیم؛ پس کاملاً بی‌معنی است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند و فقط به او معتقد است سخن بگوید.

پس نیایش فقط دارای فایده درون‌ذهنی است. این از نقاط ضعف انسان است که باید مراتب سپاس خود را به واسطه الفاظ بیان کند. انسان هرگاه دعا می‌کند در واقع با خود سخن می‌گوید و مراتب سپاس خود را توسط الفاظ بیان می‌کند تا بدین وسیله شاید مرتکب خطا نشود. لذا این عمل او اصولاً بی‌معناست؛ اما در هر حال به لحاظ درون‌ذهنی وسیله‌ای است برای تقویت روحیه او. عامه مردم اغلب نمی‌توانند جز با صدای بلند نیایش کنند، زیرا در شرایطی نیستند که در حالت سکوت و خاموشی تفکر کنند. نیایش با صدای بلند در روحیه آنها مؤثر است. اما کسی که می‌تواند سرشت اخلاقی خود را در حال سکوت گسترش دهد و تقویت کند جایز نیست که با صدای بلند دعا کند.

حال اگر خداوند خصلت اخلاقی و خوی اطاعت را در کسی تقویت کرده باشد چنین کسی از آن پس نیاز به ادای الفاظ به هنگام نیایش ندارد بلکه به روح نیایش احتیاج دارد. کسی که ذهنش

عملاً به مفاهیم و خصایل مشغول است از توسل به الفاظ و توضیحات لفظی بی‌نیاز است. وقتی قالب الفاظ را از نیایش حذف کنیم روح آن باقی می‌ماند و این خصلت اطاعت از خداست، یعنی قاعده دل دادن به خدا؛ و تا آنجا که اعتقاد داشتن به خدا اقتضا می‌کند که به او اطمینان داشته باشیم او نقص اخلاقی ما را تکمیل و سعادت ما را تضمین می‌کند. روح نیایش بدون ادای کلمات، متحقق است. الفاظ، تا آنجا که به خدا مربوط است، کاری نمی‌کنند زیرا خداوند مستقیماً اندیشه ما را درمی‌یابد.

اما البته نمی‌شود استفاده از الفاظ را به هنگام نیایش محکوم کرد بلکه وقتی دعا با شکوه و جلال اجرا شود، مثل هنگامی که در کلیسا و غیره مراسم دعا اجرا می‌شود، در وجود انسان تأثیر بسیار دارد، اگر چه کلمات فی‌نفسه فاقد روح‌اند. انسان هرگاه به دعا و نیایش بپردازد وضع و حالی که در تمام زندگی‌اش بر او حاکم است تغییر می‌کند و چون تحت تأثیر دعا منفعل شد از وضع خود شرم‌منده می‌شود، زیرا می‌داند که بی‌معنی و خلاف منطقی است که انسان خواستها و آرزوهای خود را برای خدا، که اصولاً از آنها آگاه است، توضیح دهد و این از نقاط ضعف انسان است که باید خواستهای خود را با توسل به الفاظ و اصوات بیان کند. اما این نیاز به وسائط، متناسب با ضعف انسان است.

همه چیز مربوط به روح نیایش است. در انجیل با نیایش آشکار و با صدای بلند در معابر عمومی مخالفت شده است. نیایشی که به صورت دعا بیان شود فقط مبین نیازهای ضروری ماست و به ما می‌آموزد که انسان نباید نیایش خود را در قالب الفاظ بیان کند بلکه نیایش باید از عمق جان برخاسته باشد.

هیچ نیایشی صائب نیست مگر آنکه از خصلت اخلاقی انسان برخاسته باشد و در این مورد است که می‌توان بی‌قید و شرط نیایش کرد؛ در موارد دیگر، نیایش مشروط به شرایطی است. اما چه ضرورتی دارد که نیایش مشروط به شرایطی باشد، زیرا در این صورت به اعتراف خود من، نیایش من احمقانه و مضر خواهد بود. پس عقل به ما می‌گوید که نیایش ما نباید مشخصاً در مورد امر خاصی باشد بلکه باید به‌طور کلی نیازمندی خود را در نیایش به پیشگاه خدا عرضه کنیم تا رحمت او شامل حال ما شود. اما چون انسان موجودی است ضعیف، کتاب مقدس اجازه می‌دهد که انسان در امور دنیوی به نحو مشروط نیایش کند. نیایشهای مشروط به شرایط معین به عنوان کنجکاو‌یهای بی‌مورد تلقی می‌شوند زیرا خودخواهیهای انسان را منعکس می‌کنند. اگر بنا بر این بود که خداوند به خواستهای خصوصی من توجه کند من همواره باید در حال ترس و وحشت می‌بودم، زیرا از کجا معلوم است که من شقاوتهای شدیدی برای خود

فراهم نمی‌کردم. نیایشهای مشروط و معین باورکردنی نیستند، زیرا مثلاً من با شرایط خاصی دعا می‌کنم و معتقد نیستم که یقیناً مستجاب شود، زیرا درغیراین‌صورت نیایش مشروط نیست^۱. نیایشهای باورکردنی نیایشهایی است که مشخص و معین نباشد بلکه به صورت کلی باشد. [یعنی فقط خدا را نیایش کنیم بدون قید و شرط]. اما کسی که برای خدا تکلیف تعیین می‌کند و از خدا می‌خواهد که براساس میل او عمل کند، به خدا اعتماد ندارد [و این عمل، خلاف توکل است].

روح نیایش که به رفتار ما شایستگی می‌بخشد عبارت است از کمالی که ما در اعمال خود جویای آن هستیم و الفاظ فقط وسایلی هستند برای رسیدن به روح نیایش. به این جهت، نیایشها نباید به عنوان چیزی برای خدمت به خدا تلقی شوند بلکه فقط وسایلی هستند برای اینکه درون ما متوجه خدا بشود. ما با الفاظ و مراسم و ادای کلمات نمی‌توانیم به خدا خدمت کنیم، بلکه هنگامی خدمت کرده‌ایم که قلب و روح ما وقف خدا شود. پس کسی که خدا را ستایش می‌کند، نفس عمل ستایش او کار خیر نیست بلکه اقدامی است برای اینکه خیر در اعمال او ظاهر شود. ما باید تمام اعمال خیر را از نیایش متمایز کنیم تا به مفهوم ناب آن دست یابیم. نتیجه این خواهد بود که نیایش فقط واسطه خیر است. حال اگر نیایش که فقط واسطه است و نه غایت، یعنی واسطه خدمت به خداست، به عنوان خیر غایی و بی‌واسطه تلقی شود، این یک خطا و خرافه دینی است. خطای دینی بیشتر قابل بخشش است تا خرافه^۲ دینی. زیرا خطای در دین را می‌توان اصلاح کرد، اما خرافه دینی نه فقط چیزی [برای دین] ندارد بلکه در مقابل واقعیت دین قرار دارد.

نیایش حاکی از جسارت و بی‌اعتمادی نسبت به خداست چنانکه گویی انسان اعتماد ندارد به اینکه خدا می‌داند که چه چیزی برای او مفید است^۳؛ و از طرف دیگر، نیایش مدام یا خواهش

۱. کانت می‌خواهد اثبات کند که مستجاب‌بودن با مشروط بودن در دعاها قابل جمع نیست، زیرا دعای مشروط، الزاماً و یقیناً، مستجاب نمی‌شود و دعایی که امید به استجاب آن می‌رود نمی‌تواند مشروط باشد. استدلال کانت چنین است: من وقتی دعای خود را مشروط به شرطی می‌کنم به این دلیل است که به استجاب آن تردید دارم. حال اگر استجاب عموماً لحاظ شود دعا نمی‌تواند مشروط باشد و اگر مشروط شده باشد به این دلیل است که استجاب آن مشکوک است. پس دعای مشروط دعای مستجاب نیست. خلاصه اگر امید به استجاب دعا وجود داشته باشد نیاز به مشروط کردن آن نیست؛ حال اگر آن را مشروط می‌کنیم پس استجاب آن مشکوک است. - مترجم.

2. Irrtum

3. wahn

۴. یعنی نیایش با توکل قابل جمع نیست. - مترجم.

پی در پی، به این معنی است که خدا را وادار کنیم که آرزوهای ما را برآورد. می توان سؤال کرد که آیا این نیایش بی وقفه مؤثر است؟ اگر نیایش از سر اعتقاد باشد و انسان از روح نیایش و نه فقط از الفاظ و تعبیرات آن برخوردار باشد در این صورت نیایش عبارت از اعتماد و توکل به خداست و می تواند زمینه برآوردن خواهشهای ما را توسط او فراهم کند. اما اگر موضوع نیایش معین باشد زمینه تحریک [رحمت خداوند] واقع نمی شود و درجایی که حکمت خداوندی به شایسته ترین نحو ممکن برجسته و متمایز است، موضوع نیایش باید کلی، و نه یک امر مشخص، باشد. اما هرگاه نیایش کلی باشد، اگر در پرتو رحمت و اسعه الهی چیزی از او بخواهیم، و فقط این نوع دعا و خواهش است که برای خداوند قابل شنیدن است، این یک نیایش اخلاقی و منطبق با حکمت خداوندی خواهد بود. اما در امور دنیوی تعیین مورد خواهش ضرورت ندارد، زیرا در این صورت انسان همیشه باید این قید را اضافه کند که: اگر خدا شایسته باشد؛ و خود این شرط تعیین مورد دعا را محو می کند. اگر چه تعیین تقاضاها ضرورت ندارد، اما انسان موجودی است فقیر و بی پناه که نسبت به سعادت آینده خود جاهل است؛ پس وقتی تقاضای خود را معین می کند نباید او را نکوهش کرد، مثل وقتی که گرفتار خطر دریاست؛ و این اظهار نیاز یک انسان بی پناه است که شدیداً نیازمند است. این تقاضا از آن جهت قابل اجابت است که توکل به خدا می تواند زمینه و علتی باشد برای اینکه یا آن را اجابت کند یا به نحو دیگری کمک کند. پس انسان نمی تواند با یقین کامل معتقد باشد که خدا تقاضای او را اجابت خواهد کرد.

دعا و نیایش عبارت است از خواهش اعتقادی از خداوند در مورد چیزی که انسان می تواند عقلاً امید داشته باشد که خدا چنین خواهشی را اجابت کند. پس می باید فقط چیزی را از خدا خواهش کنم که قویاً امید داشته باشم و قانع شده باشم که این چیزی است که خداوند به من عطا خواهد کرد. و این قبیل خواهشها عبارت است از موضوعات روحانی. اگر من از سر اخلاص دعا کنم خواهش من یک خواهش اعتقادی است و در این صورت است که نقص اخلاقی من تکمیل می شود. اما اگر دعای من در مورد امور دنیوی باشد نمی توانم امید عقلانی داشته باشم که خدا چنین خواهشی را اجابت کند و در این صورت دعای من از سر اعتقاد نیست. اغلب گفته می شود دعایی که با اخلاص و اعتقاد باشد اجابت می شود. این ادعا صحیح است. اما این همان مطلبی است که گفته شد و مضمون آن این است که انسان نباید از خدا چیزی بخواهد مگر آنجا که امید اجابت از جانب خدا داشته باشد. پس انسان نمی تواند مثلاً از روی اعتقاد از خدا طلب طول عمر [عمر جاوید] کند زیرا نمی تواند عقلاً امید داشته باشد که خدا این خواسته را اجابت کند. به این جهت حتی اگر انسان در حالت اعتماد قوی و شدید نسبت به خدا [در اوج توکل] امور دنیوی را

از او طلب کند و به موجب این اعتماد و توکل، خواهش او هر قدر شدید و پرحرارت باشد، این دعا براساس عقیده و ایمان نیست. از دیدگاه اعتقاد و ایمان فقط می‌توانیم از خدا بخواهیم که شایسته دریافت خیرات و نعمات او باشیم. فقط به این طریق می‌توان یقیناً اعتقاد داشت که خدا دعاهای ما را اجابت می‌کند. پس روح نیایش کاملاً از الفاظ و تعبیرات آن متمایز است. روح نیایش این است که خصلت انسان وقف و تسلیم خدا شود. استفاده از الفاظ، تا آنجا که به نیازهای ما مربوط است، برای این است که روح نیایش در وجود ما بیدار شود. پس دعا کردن یک عمل عبادی است. هرگاه نیایش در وجود ما به مرحله‌ای برسد که از طریق آن، نیایش و دعا در حالت فعال و عملی خصلت و طبیعت ما، که در افعال ما بروز می‌کند، بیدار شود، این حالت عبارت است از نیایش عبادی.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا از اخلاص دینی سخن به میان آورده است. خالص عبارت است از آنچه در مقابل مخلوط یا در مقابل آلوده قرار دارد. دین خالص، تا آنجا که در مقابل دین مخلوط قرار دارد، به معنای دینی است که از خصایل ناب تشکیل شده، متوجه خداست و حاوی اخلاق است. دین مخلوط، از آن جهت که با احساسات آمیخته است، فقط واسطه اخلاق است. اکنون می‌توانیم بگوییم دین خالص برای انسان ممکن نیست، چون انسان موجودی است احساسی؛ به این جهت احساساتی را که واسطه دین قرار می‌گیرند نباید نکوهش کرد. فقط ایده خالص دین باید اسوه باشد و به عنوان پایه و اساس به کار رود زیرا که غایت است. از این لحاظ است که دین باید پایگاه استوار اخلاق باشد.

علاوه بر این بومگارتن در اینجا از اشتیاق دینی سخن می‌گوید. اشتیاق^۱ عبارت است از اراده‌ای ثابت و استوار با خصلتی تغییرناپذیر برای رسیدن به هدف. چنین اشتیاقی در هر امری خوب است. اما اگر در دین به این معنی باشد که همه چیز با شور و هیجان تعقیب شود [تعصب دینی]، در این صورت [مردود است، زیرا] یک اشتیاق کورکورانه است. اگر در جهان چیزی وجود داشته باشد که انسان باید در مورد آن با چشم باز نگردد، دین است. پس در دین نباید اشتیاق [= تعصب] داشته باشیم بلکه در این مورد باید تمایلات ما همیشه متین و بدون سختگیری باشد.

سادگی دینی، تا آنجا که در مقابل نوع تصنعی آن قرار دارد، به این معناست که وسایل مورد استعمال در رفتار و اعمال باید دقیقاً مناسب غایت باشد. دین فقط از این جهت مورد توجه

است که غایتی را در نظر دارد. الهیات مستلزم تخصص و مهارت است، اما دین مستلزم سادگی است.

ملحد^۱ عملی کسی است که چنان زندگی کند که انسان در مورد او معتقد باشد که خدا را اثبات نمی‌کند و نیز کسانی ملحد عملی نامیده می‌شوند که چنان زندگی کنند که به خدا فکر نکنند. فقط این تعبیر اغراق‌آمیز است. ملحد عملی کسی است که در مورد او بتوان گفت: او بی‌خداست. زیرا بی‌خدایی، علی‌رغم ترسی که تصور خدا، از مجازات، در ما به وجود می‌آورد، نوعی شرارت گستاخانه است.

سفسطه و تعصب و خرافه سه نوع انحراف دینی است که در مورد آنها [در حد لازم] مطالبی گفته شد. تعصب آنجاست که لفظ دین به جای روح آن گرفته شود. خرافه عبارت است از اینکه آنچه را که ضد اصول عقلانی است به عنوان پایه و اساس عقل تلقی کنیم. خرافه دینی عبارت است از تشدید و تقویت اغوای دینی^۲ (فریب دینی). تعصب دینی نوعی فریبکاری در احساس درونی است که به موجب آن انسان معتقد است که با خدا و ارواح دیگر انس و دوستی دارد.

مراسم ظاهری

حال همانطور که بین «ترس از خدا» و «خدمت به خدا» [فرق بین خشیت و قصد قربت] فرق نهادیم باید در اعمال دینی هم فرق بگذاریم - بین اعمال خداترسی و اعمالی که به قصد قربت انجام می‌شود. انسان‌مداری^۳ موجب می‌شود که انسان تکالیف خود در قبال خداوند را با تکالیف خود در قبال انسانهای دیگر مقایسه کند. ما معتقدیم که وقتی انسان از طریق تقدیس خداوند، حقارت و انقیاد خود را به او نشان می‌دهد و از این طریق حرمت و عزت خدا را بالا می‌برد، اعمالش به قصد قربت (خدمت به خدا) است. به هر کس می‌توان متناسب با عظمت مقامش خدمت و احترام کرد. پس هر بنده و رعیتی می‌تواند به آقای خود خدمت کند. بعضی اقدامات، صرفاً به عنوان تضمین آمادگی ما برای انجام خدمات مطلوب به دیگران، خدمت محسوب می‌شود؛ از این قبیل است عرض ارادت و اخلاص درجایی که انسان صرفاً آماده است که خدمات خود را برای هر کس که مطلوب آفتد ارائه کند. یک شاهزاده در هر حال محتشم و

1. Atheist

2. Religionswahn

3. Anthropomorphismus

مشتاق جاه و مقام است و به این جهت مردم به او خدمت می‌کنند. لذا انسان مایل است از خود افعال حاکی از خدمت به خداوند بروز دهد و به او اظهار بندگی کند و نشان دهد که آماده است با تواضع و انقیاد کامل هر خدمتی که مطلوب خدا باشد انجام دهد و از طریق اعتراف به عزت و جلال او حق بندگی به جای آورد. به این جهت این نظریه به وجود آمده است که خدا برای اینکه انسان را به عمل وادار کند احکامی صادر کرده است که فی‌نفسه خالی‌اند و فقط به انسان آمادگی می‌دهند که به احکام توجه کند و از طریق این احکام پیوسته آمادگی خود را برای خدمت حفظ کند. به این جهت بعضی ادیان مراسمی از قبیل روزه گرفتن و زیارت کردن و توبه و کفاره دارند تا از طریق این امور انسان را وادار به اطاعت از احکام کنند. اینها مراسمی است که فاقد هرگونه خیر اخلاقی و کمک به رفتار اخلاقی است. تمام ادیان پر از این سنتهاست.

مجموع اعمالی که انسان از انجام آنها جز اطاعت امر خدا هیچ هدف دیگری ندارد، خدمت به خدا (اعمال عبادی) نامیده می‌شوند. اما عبادت واقعی به مراسم و اعمال ظاهری نیست بلکه عبارت است از آن حالت تقدیس نسبت به خدا که در تمام اعمال و رفتار روزانه ما متجلی است. کسی از خدا می‌ترسد که قوانین مقدس الهی را حرمت می‌نهد و تمام اعمال او حاکی از خشیت است. این یک نوع خدمت (و عبادت) به خداست. بنابراین، اعمال عبادی، اعمال خاصی نیست بلکه تمام اعمال انسان می‌تواند به مثابه خدمت و عبادت باشد و آن عبارت است از حالت مستمر عبادی در افعال که در تمام زندگی انسان گسترده است نه در اعمال خاصی [به نام عبادت] که انسان در مواقع معینی به جای آورد. خدا ترسی و خداپرستی، اعمال خاصی نیست بلکه صورت [و روح] تمام افعال را تشکیل می‌دهد.

اما انسان بعضی اعمال دینی هم دارد که معتقد است از طریق این اعمال مستقیماً خدا را خدمت (و عبادت) می‌کند. ولی ما نمی‌توانیم کاری انجام دهیم که اثر آن فراتر از این جهان برود، یعنی نمی‌توانیم با اعمال خود خدا را متأثر کنیم، به این عنوان که اخلاص اخلاقی خود را وقف خدا کنیم. پس عمل دینی خاصی وجود ندارد که انسان بتواند از طریق آن به خدا خدمت (و او را عبادت) کند. پس غایت اعمال عبادی این نیست که خدا از ما راضی شود و خدمتی به او کرده باشیم بلکه این است که خصلت اخلاقی در روح ما تقویت شود و از این طریق بتوانیم در اعمال روزمره زندگی خود موجب رضای خدا را فراهم کنیم. مثلاً دعا و وسایل حسی و جسمانی برای این است که خصلت اخلاقی ما به حرکت درآید. عبادت واقعی در اعمال روزمره زندگی است و ترس از خدا در رفتار انسان متجلی می‌شود. پس چنین نیست که انسان هرگاه به کلیسا رود به خدمت و عبادت خدا رفته باشد، بلکه هرگاه انسان در اعمال زندگی خود متخلق به اخلاق باشد

خدا را خدمت و عبادت کرده است. انسان وقتی از کلیسا بازمی‌گردد باید آنچه را که در کلیسا تدارک دیده است خارج از کلیسا انجام دهد، و آن وقت برای اولین بار خدا را خدمت کرده است. [یعنی اعمال داخل کلیسا خدمت و عبادت محسوب نمی‌شود.]

اعمالی که در مراسم انجام می‌شود دو قسم است: یا اعمال اخلاقی است یا صرف تشریفات. اعمال اخلاقی مثل مناجات‌ها و ذکرهایی که در موعظه‌ها وجود دارد و نیز اعمال بدنی که ضمن عبادات اجرا می‌شود و [تمام آنها] موجب تقویت روحیه اخلاقی ما هستند. اما هر چه مراسم با تشریفات بیشتری آمیخته باشند از اعمال اخلاقی دورترند. ارزش مراسم دینی فقط به این است که بین انسان و خدا واسطه قرار می‌گیرند. در این مراسم نمی‌توان خدا را مستقیماً عبادت و خدمت کرد. این مراسم فقط وسیله‌ای است برای اینکه خصلت اخلاقی در روح انسان تقویت شود تا تمام افعال او با اراده متعالی خداوند هماهنگ شود.

مردم مایل اند آنچه را که دارای ارزش واسطه است غایت تلقی کنند. این خطا و عیب بزرگ که مشترک بین تمام ادیان است ناشی از خصلت ذاتی ادیان نیست بلکه مربوط به طبیعت آدمی است. این یک فریب و اغوای دینی است که انسان، چون آنچه را ارزش واسطه برای عبادت دارد خود عبارت تلقی می‌کند، آنچه را که وسیله خشیت و عبادت است خود خشیت و عبادت محسوب می‌کند.

درواقع، عبادت و خدمت به خدا و اخلاص ورزیدن نسبت به او بسیار دشوار است، زیرا انسان باید از طریق این خصایل تمایلات خود را تحت فشار قرار دهد و دائماً مورد حمایت و تأیید باشد. فقط تعدادی دعا و روزه و زیارت و اموری از این قبیل، تکلیف شاقی بر دوش ما نمی‌گذارد [یعنی مراسم ظاهری عبادت چندان مشکل نیست] بلکه هرگاه زمانی طول بکشد و این امور گذشته باشند انسان دوباره آزاد می‌شود و بنابراین هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و خود را به فریکاری مشغول کند و ظواهر مراسم را مراعات کند و در موقع مناسب با پشیمانی آمیخته به انقیاد و اطاعت خطاهای گذشته را جبران کند. انسان مراسم عبادی را به خصایل اخلاقی ترجیح می‌دهد، زیرا خصایل اخلاقی دشوار و پرزحمت است و انسان پیوسته و در هر لحظه باید مراقب آنها باشد. به این جهت است که انسان در زندگی خود نظامی از مراسم به وجود می‌آورد. تأثیر این مراسم این است که انسان از دین به عنوان تسکین‌دهنده احساسات خود استفاده می‌کند، یعنی این مراسم را جبران گناهیانی تلقی می‌کند که در مقابل خداوند مرتکب شده است.

پس مراسم دینی از ابداعات انسان است. مراسم دو راه پیش پای انسان می‌گذارند: جلب

رضای خدا از طریق اخلاق یا از طریق اجرای مراسم. پس انسان می‌تواند روش دوم را جایگزین روش اول کند، زیرا هر چه انسان از لحاظ اخلاقی فاقد دقت است در عوض در اجرای مراسم دینی دقیقتر است، زیرا می‌خواهد از طریق این مراسم، اخلاق خود را تثبیت کند. پس بر معلمان اخلاق است که در این مورد اقدام کنند و این روش را ریشه‌کن کنند. پس مراسم و آیینهای دینی فی‌نفسه برای خدا هیچ ارزشی ندارند بلکه فقط برای ما به عنوان وسیله تقویت و تحریک روحیه اخلاقی، که در رفتار ما نسبت به خدا باید بروز کند، مفید خواهند بود. اما انسان چه وقت متوجه می‌شود که به مراسم دینی به عنوان واسطه احتیاج دارد؟ هنگامی که در زندگی خود از اعمال و رفتار خود متوجه می‌شود که خصلت اخلاقی و خشیت در وجود او پیدا شده است.

دین خارجی و برونی [یعنی مراسم و ظاهر آیینهای دینی، یک مفهوم] متناقض است. هر دینی [اصولاً و اساساً] درونی و باطنی است. اعمال می‌توانند جنبه ظاهری و خارجی داشته باشند اما دین از جنبه ظاهری اعمال به وجود نمی‌آید و از این طریق نمی‌توان به خدا خدمت و عبادت کرد، بلکه اعمالی که خدا به آنها حکم کرده است فقط وسیله‌ای هستند برای تقویت اخلاقی ما نسبت به خدا، تا در اطاعت از قوانین مقدس او و جلب رضای او در رفتار اخلاقی خود مهارت بیشتری کسب کنیم. وسایل خارجی [یعنی ظواهر اعمال] به مراسم ظاهری مربوط است که باید روح انسان را به سوی خصایل نیکو به حرکت درآورند تا این خصایل در طول زندگی، ضمن رفتار و کردار ما، متجلی شوند. پس در واقع، وسایل خارجی وجود دارند که خصایل و مفاهیم و شناخته‌های درونی ما را تقویت می‌کنند و به تأثیر و قدرت حیات درونی ما می‌افزایند، مثل وقتی که گروه انبوهی از افراد در تقدیس خداوند همصدای می‌شوند. اما کسی که خیال کند از این طریق به خدا خدمت کرده است مرتکب خطای دینی بزرگی شده است.

در این زمینه، سوء تفاهمها زیانهای بزرگی به دین زده است. چون انسان در رفتار اخلاقی خود مرتکب انحرافات بسیار می‌شود، نه فقط آن اعمالی که به عنوان اعمال خیر انجام می‌دهد بسیار معیوب و ناقص است، بلکه همچنین با اراده و آگاهی به قوانین الهی تجاوز می‌کند، لذا نمی‌تواند به وجود یک قاضی عادل و مقدس و بخشنده هر عیب و نقص امیدوار باشد. حال این سؤال مطرح است که آیا ما نمی‌توانیم از طریق خواهش مؤکد و تضرع و التماس، با توسل به خیر بودن خداوند، انتظار داشته باشیم که از خطاهای ما درگذرد؟ نه، انسان نمی‌تواند در این شرایط به یک قاضی خیرخواه بیندیشد؛ این یک تناقض است. یک قاضی باید عادل و به عنوان قمانونگذار کاملاً خیرخواه باشد. اگر خداوند تمام گناهان را می‌بخشید می‌توانست تمام آنها را تجویز کرده باشد و در این صورت باید گناهان را به عنوان اعمال بدون مجازات اعلام می‌کرد و در این

صورت اراده خدا مبدأ صواب و خطا بود و در این صورت قوانین اخلاقی ناشی از یک اراده تحکمی بود؛ اما قوانین اخلاقی قائم به اراده تحکمی نیستند [چنانکه مثلاً اشاعره می‌پنداشتند] بلکه وجودشان، مثل خداوند، ضروری و سرمدی است. عدالت خداوند به این است که دقیقاً نیکوکاران را پاداش و بدکاران را مکافات دهد. اراده الهی ثابت و تغییرناپذیر است؛ پس ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در مقابل خواهشهای ما تغییر کند و چیزی به ما بدهد، زیرا در این صورت این خواهش و التماس ما بود و نه رفتار درست ما که عامل پاداش و مجازات واقع می‌شد. در این صورت ما نمی‌توانیم به یک قاضی عادل و خیرخواه بیندیشیم؛ این امری است بی‌معنا. اگر چنین انتظاری داشته باشیم مثل این است که از یک قاضی خواسته باشیم که در این یک مورد چشم خود را ببندد و تحت تأثیر خواهش و التماس بیجا تن به ارتشا دهد. اما چنین بخششهایی می‌تواند بعضاً و پنهان از چشم دیگران و به صورت مخفی انجام شود؛ زیرا اگر عمومیت داشته باشد همه چنین انتظاری خواهند داشت و این به معنای اهانت به قانون است. به این ترتیب، دعا و نیایش نمی‌تواند موجب بخشودگی مجازات گردد. قانون مقدس در درون خود متضمن این ضرورت است که مجازات اعمال باید اعمال شود.

حال، چون انسان اخلاقاً موجودی جایز الخطاست، آیا نباید مورد کمک و حمایت واقع شود؟ چرا، او می‌تواند به یک حاکم خیرخواه [یعنی خداوند] امیدوار باشد اما نه امید به بخشش مجازات و لغزشهای او، زیرا در این صورت دیگر اراده الهی مقدس نخواهد بود و حال آنکه اراده خداوند، تا آنجا که با قانون مقدس اخلاق هماهنگ است، مقدس است و ما می‌توانیم به یک حاکم خیر امیدوار باشیم، نه فقط از لحاظ خیر طبیعی به این عنوان که رفتار خیر ما طبیعتاً نتیجه خیر خواهد داشت بلکه همچنین از لحاظ یک خیر اخلاقی، اما نه به این معنی که خداوند موارد نقض قانون را ببخشد بلکه این خیر اخلاقی به معنای وسیله‌ای است که خداوند از طریق آن می‌تواند نواقص ناشی از آسیب‌پذیریهای طبیعی ما را تکمیل کند و از این طریق خیر بودن خود را به اثبات رساند. اگر ما تمام توان خود را برای آنچه می‌توانیم انجام دهیم به کار بریم می‌توانیم امید داشته باشیم که خداوند به تکمیل نواقص ما عنایت دارد، یعنی اینکه ما در پیشگاه عدالت او قرار داریم و تقدس قانون اخلاقی به کمال خود رسیده است. اینکه خداوند چگونه نواقص ما را تکمیل می‌کند و در این کار به چه وسایلی نیاز دارد، ما نمی‌توانیم و نیازی هم به دانستن آن نداریم؛ ما فقط می‌توانیم به این امر امیدوار باشیم. به این ترتیب عدل الهی به جای اینکه یک عدالت اغماضگر باشد یک عدالت اِکمال‌گر است. [یعنی عدالت خداوند به این معنی نیست که نواقص ما را نادیده بگیرد بلکه به این معناست که نواقص ما را تکمیل می‌کند.]

اما چون انسانها معتقدند که هر امری را تا آنجا که ممکن است همیشه خوب انجام می‌دهند، با وصف این، در نظر خودشان بسیار گناهکارتر از آن‌اند که در نظر خداوند؛ به این جهت معتقدند که خدا یا باید تمام امور آنها را برآورد یا باید تمام گناهانشان را ببخشد. به این جهت برای التماس به خدا به وسایل خارجی و دعا و مناجات متوسل می‌شوند تا عنایت خدا را به خود جلب کنند. بنابراین، دین آنها دین جلب ترحم و عنایت است. پس دو نوع دین وجود دارد: دین «جلب عنایت»^۱ و دین «خوب زندگی کردن»^۲؛ که به موجب این نوع دوم انسان براساس خصلت ناب اخلاقی دقیقاً مراعات قانون می‌کند و امیدوار است که نواقص اخلاقی او اصلاح و تکمیل گردد. چنین انسانی دین جلب عنایت ندارد بلکه دین او دین خوب زیستن است. دین جلب عنایت، دینی است مضرّ و برخلاف تصویری که از خدا داریم؛ و تشکیلاتی است مرکب از تظاهر و تلبیس که انسان با استفاده از مفهوم دین و توسل به دعا و مراسم دینی می‌خواهد تمام خطاهای گذشته خود را اصلاح کند و به امید اینکه دوباره فرصت و مجال توسل به این امور را خواهد یافت به گناهان دیگری مبادرت می‌کند. مثلاً نماز صبح و شب یک تاجر برای او چه فایده‌ای دارد اگر درست با تکیه بر عبادات خود، صبح اول وقت خریدار ساده‌لوحی را بفربید و علاوه بر آن خدا را هم سپاس گوید که چنان معامله‌ای نصیب او کرده و موجب شده که مقابل در کلیسا با آن بیچاره برخورد کند. این عمل به معنی فریب دادن خدا از طریق توسل به حيله‌های مژورانه است. در اینجا عقل با کتاب مقدس موافق است که در مورد مثال دو برادری که یکی از آنها در اندیشه جلب عنایت پدر بود و چنان سخن می‌گفت که گویی تابع اراده پدر است اما در عمل چنین نبود و دیگری که با رفتار خود مشکلاتی فراهم می‌کرد اما تکالیف خود را در قبال او انجام می‌داد، این چنین دینداری از هر بی‌دینی بدتر است، زیرا نمی‌تواند واسطه رستگاری قرار گیرد. یک انسان بی‌خدا را اغلب می‌توان با یک کلمه به راه راست آورد اما ریاکار را نمی‌توان.

تمام این ملاحظات برای این است که نشان دهیم ظواهر دین، یعنی مراسم، فقط از لحاظ خود انسان دارای یک ارزش خارجی (ظاهری) است اما از لحاظ خداوند فاقد هرگونه ارزشی است و انسان نمی‌تواند معتقد باشد که نواقص اخلاقی او از طریق مراسم ظاهری اصلاح می‌شود بلکه این مراسم فقط با تقدس قانون اخلاقی در علم خداوند تناسب دارند.

مثال و نمونه در دین

مثال عبارت است از تجسم یک قضیه کلی عقل در یک نمونه عینی انضمامی. ما باید به نحو پیشینی اثبات کنیم که قضایا می‌توانند تحقق انضمامی داشته باشند نه اینکه فقط در فاهمه استقرار دارند، زیرا در غیر این صورت تخیلی محسوب می‌شوند. مثلاً یک طرح دولتی هرگاه محصول عقل باشد باید از طریق یک مثال اجرا شود تا تحقق انضمامی آن ممکن باشد. حال این سؤال مطرح است که آیا اخلاق و دین هم می‌توانند مثال [به این معنی] داشته باشند؟ هر قضیه‌ای که ضروری پیشینی باشد نیاز به مثال ندارد، زیرا ضرورت آن به نحو پیشینی قابل ملاحظه است. مثلاً قضایای ریاضی نیاز به مثال ندارند زیرا در این قضایا، مثال، کمکی به اثبات آنها نمی‌کند بلکه فقط آنها را توضیح می‌دهد. اما مفاهیم مقابل آنها [یعنی مفاهیم غیر ضروری] که از تجربه اقتباس شده‌اند، پیش از آنکه در امور انضمامی مثالی برای آنها به دست آید نمی‌توان به درستی دریافت که امکان دارند یا نه.

در شناخت اخلاقی و دینی، عقل به نحو پیشینی تجویز ضرورت می‌کند. ما ضرورت این امر را که باید چنین کنیم و نباید چنان کنیم به نحو پیشینی می‌یابیم. پس در مصادیق دین و اخلاق هیچ مثال ضروری وجود ندارد. پس در دین نمونه و مثال وجود ندارد، زیرا پایه و اساس آن یعنی اصل رفتار باید در عقل مستقر باشد و نمی‌تواند به نحو پسینی استنتاج شود. وقتی تجربه حتی یک نمونه از شرافت و عدالت و فضیلت به ما نمی‌دهد، پس این عقل است که به من می‌گوید چنان باشم. در دین، درستی و نادرستی مثالها البته باید از اصول کلی استنتاج شوند نه اینکه اخلاق و دین را از مثالها به دست آوریم. مثال^۱ (ایده) [اخلاق و دین] در فاهمه قرار دارد. پس وقتی قَدِّسان در دین به عنوان نمونه و اسوه معرفی می‌شوند، قداست آنها هرچه می‌خواهد باشد، من نباید از آنها تبعیت و تقلید کنم بلکه آنها به تبع قانون کلی اخلاق حکم می‌کنند. در واقع نمونه‌هایی برای عدالت و فضیلت (تقوا) و همچنین قداست وجود دارد، همان‌طور که کتاب مقدس چنین نمونه‌هایی به ما می‌دهد، اما من این مثال قداست را قانون نمی‌دهم بلکه طبق قانون مقدس در مورد او حکم می‌کنم. اگر این مثال با قانون مقدس منطبق باشد آن‌گاه ما آن را به عنوان مثالی از قداست مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. مثالها و نمونه‌ها برای تحریک کردن انسان و برانگیختن او به اطاعت از قانون مفیدند اما به عنوان مثال نیازی به آنها نداریم، فقط اگر چیزی را

به نحو عینی و انضمامی ملاحظه کنیم آن را واضحتر می‌شناسیم. علت اینکه مردم از موضوعات دینی با علاقه تبعیت می‌کنند این است که فرض می‌کنند وقتی مثل اکثر مردم عمل کنند، چون خداوند همهٔ مردم را مجازات نمی‌کند، از این طریق می‌توانند خدا را مجبور کنند، چون همه را می‌بخشد، آنها را نیز ببخشد. علاوه بر این، مردم دوست دارند عقاید اجدادشان را حفظ کنند، زیرا فکر می‌کنند اگر عقیده‌ای درست نباشد آنها مسؤول آن نخواهند بود بلکه اجدادشان که این عقاید را حفظ کرده‌اند مقصّرند و هرگاه انسان بتواند گناه خود را به عهدهٔ دیگران بگذارد احساس راحتی می‌کند. مردم فکر می‌کنند از این طریق می‌توانند در قبال مسؤولیتها از خود دفاع کنند. بنابراین کسی که دین آبا و اجدادی خود را تغییر می‌دهد و به دین دیگری می‌رود انسان جسوری به نظر می‌رسد، زیرا با این اقدام خطرناک، تمام مسؤولیت گناهان خود را به عهده گرفته است. هرگاه جهت کلی دین را که باید در تمام ادیان مشترک باشد، لحاظ کنیم؛ یعنی از طریق خصایل درونی جلب رضای خدا کردن و به قانون مقدس او عمل کردن و به رحمت و وسعۀ او برای تکمیل نواقص اخلاقی خود دل بستن، در این صورت هر کس می‌تواند تابع دین اجداد خود باشد؛ و مادام که صرفاً معتقد نباشد که از طریق مراسم دین خودش بهتر می‌تواند خدا را راضی کند تا مراسم دین دیگری [یعنی علاوه بر اعتقاد، اهل عمل باشد]، این تبعیت به او زیانی نخواهد رساند. مراسم دینی از هر نوع که باشند باید فقط به عنوان وسیلهٔ تحریک خصایل الهی در وجود ما تلقی شوند، اما اگر این مراسم فی‌نفسه به عنوان وسایل جلب رضای خدا تلقی شوند آن‌گاه در دین خسران بزرگی واقع خواهد شد و از این جهت هر دینی به اندازهٔ دین دیگر زیانبار خواهد بود.

نمونهٔ انحراف^۱

مثال برای تقلید نیست بلکه برای رقابت است. زمینهٔ رفتار اخلاقی را نباید از نمونهٔ دیگران بلکه باید از قاعدهٔ اخلاقی استنتاج کرد. وقتی دیگران عملاً به ما نشان دهند که فلان رفتار اخلاقی ممکن است، ما باید با نمونهٔ رفتاری آنها رقابت کنیم و برای اقدام به آن رفتار اخلاقی خود را به زحمت اندازیم و اجازه ندهیم دیگران در آن رفتار بر ما سبقت بگیرند. انسانها همه دوست دارند برای رفتار اخلاقی خود نمونه داشته باشند و فقدان نمونه‌ها موجب می‌شود که انسان بتواند عذر

بیاورد و بگوید: زندگی همه همین‌طور است. اما اگر نمونه‌ای وجود داشته باشد که انسان بتواند به آن عمل کند در این صورت خواهیم گفت: بین آن شخص چگونه زندگی می‌کند؛ و در این صورت انسان ترغیب به رقابت می‌شود.

اما یک مثال بد یک نمونه انحراف است و برای دو نوع شرّ فرصت فراهم می‌کند: تقلید از آن و عذر آوردن به موجب آن. پس نمونه‌های رفتاری شخصیت‌های بزرگ برای تقلید فرصت فراهم می‌کنند و گرچه انسان در امور دین نباید تقلید کند اما معمولاً تقلید می‌کند. حال اگر یک نمونه اخلاقی امکان عذر تراشی فراهم کند [آنجا که در واقع عذر موجهی نباشد] این یک رسوایی^۱ [و فساد اخلاق] است. هیچ‌کس نمی‌خواهد تعمداً و منفرداً بد باشد و همین‌طور هیچ‌کس نمی‌خواهد تکالیف خود را به تنهایی انجام دهد، بلکه همواره دوست دارد در کنار دیگران باشد؛ و هر چه نمونه‌ها بیشتر از این قبیل باشند [یعنی امکان اعمال جمعی را فراهم کنند] انسان بیشتر به آنها علاقه‌مند است، زیرا بیشتر می‌تواند در آنها شرکت و دخالت داشته باشد.

رسوایی دو نوع است: دادگی و پذیرفتگی. رسوایی دادگی^۲ عبارت از این است که ضرورت یک زمینه ضروری ناشی از نتایج فاسد اخلاق دیگران است. رسوایی پذیرفتگی^۳ صرفاً یک زمینه تصادفی است. گرچه وقتی کسی رفتار اخلاقی مرا بد استعمال کند و به لحاظ عملکرد خودش و نه به موجب رفتار اخلاقی من، نتایج فاسدی مترتب بر اعمال او باشد، من نباید گناهکار محسوب شوم، زیرا من می‌توانم بگویم این شخص چنان خود را با اخلاق من تطبیق کرده است که خود من هرگز چنین نمی‌کردم و او در واقع روش اخلاقی مرا معکوس کرده است. با وصف این، انسان باید خود را تحت فشار قرار دهد که فرصت چنین رسوایی را فراهم نکند. من فقط هنگامی باید از فراهم کردن فرصت برای رسوایی پذیرفتگی اجتناب کنم که باید در رفتار خود منشأ اثر باشم و باید خلاف وجدان خود عمل کنم. پس هرگاه هیچ نوع اجتناب ممکن نباشد نیازی به اجتناب کردن نیست. زیرا تمام اعمال من باید شرافتمندانه و مستقل از تأثیر رفتار دیگران باشد. اگر من در اندیشه خود قانع شده باشم که باید با چیزی مخالفت کنم، باید به طریقی که موجب انحراف دیگران نشوم با عقیده خود مخالفت کنم. مثلاً اگر قانع شده باشم که به خاک افتادن در مقابل یک پیکره به معنای بت‌پرستی است، و در شرایطی باشم که باید به این کار اقدام کنم، باید برخلاف عقیده خود و به منظور پرهیز از منحرف کردن دیگران، این کار را

1. scandalum

2. scandalum datum

3. scandalum acceptum

انجام دهم. من متأسف می‌شوم از اینکه موجب انحراف دیگران باشم و در این مورد نتوانم کاری انجام دهم. انسان باید دائماً مراقب باشد که افراد ضعیفتر را به انحراف نکشاند، زیرا آنها مایل به تقلید هستند. و نیز انسان نباید آموزه‌های دینی را، که فقط به‌طور غیرمستقیم در مقابل اخلاق قرار دارند، استهزا کند بلکه این آموزه‌ها هر چه باشند قابل احترام‌اند و حاکی از انضباط در رفتار انسان. رفتار ما باید چنان باشد که بیشتر اتحاد دینی به وجود آورد و کمتر تفرقه.

دیانت شامل دو بخش است: تعظیم خدا و عشق به خدا. تعظیم کردن کسی به دو صورت ممکن است: یکی تعظیم عملی یعنی عمل کردن به آنچه مطابق اراده اوست، دوم تعظیم از طریق چاپلوسی یعنی تظاهر به احترام از طریق ظاهرسازی و تملق‌گویی. در مورد خداوند نمی‌توان از طریق تظاهر به احترام چاپلوسی کرد. بلکه تعظیم خداوند در عمل از طریق رفتار ممکن است. پس اگر من، به عنوان یک موجود خاضع و معترف به نقص و گناه، قوانین مقدس الهی را به عنوان قانونگذار عمل کنم و دستورهای او را که شایسته احترام است با اخلاص تمام انجام دهم، خدا را تعظیم کرده‌ام.

عشق عملی به خدا عبارت است از اجرای احکام او، زیرا این احکام دوست‌داشتنی‌اند. من هنگامی خدا را دوست دارم که قانون او را دوست داشته باشم و از روی مهر و دوستی انجام دهم. تعظیم خداوند هرگاه به غلط درک شود به خرافات می‌انجامد و عشق به خدا هرگاه به غلط درک شود به تعصب می‌انجامد.

ستایش خداوند (عبادت) به چه معنی است؟ به معنی داشتن تصور زنده‌ای از عظمت خداوند به عنوان زمینه و محرکی برای اینکه اراده ما با اراده او هماهنگ شود. کار دین ضرورتاً این است که ما را به تأمل در کمالات خداوند وادار کند و قدرت روحی ما را تقویت کند تا مطابق اراده مقدس خداوند زندگی کنیم. از طرف دیگر این سؤال مطرح است که ستایش خداوند (عبادت) چه کمکی به این امر می‌کند؟ ستایش خداوند در قالب الفاظ و مناجات‌ها، که واسطه مفاهیم ذهنی ما هستند، فقط به این امر کمک می‌کند که احترام عملی به خداوند در اعمال ما تقویت شود. پس استفاده از الفاظ، از لحاظ خود ما، فقط واجد خیر درون‌ذهنی است و نه برون‌ذهنی، زیرا از طریق این ستایش‌ها هیچ خیری مستقیماً به خدا نمی‌رسد. ما هنگامی حقیقتاً خدا را ستایش کرده‌ایم که به کمالات و عظمت او، به عنوان زمینه‌ای برای تحریک و تقویت خصلت خیر عملی در وجود خود، محتاج باشیم. ما نمی‌توانیم بپذیریم که تمایلات خدا را مورد ستایش قرار دهیم. همچنین شناخت ما از عظمت الهی بسیار ناقص است و با توسل به هر مفهومی که خدا را ستایش کنیم، ناقص و نارساست. پس حرمتی که ما برای خدا قائلیم نسبت به

کمال خداوند به هیچ وجه کافی نیست. پس فواید ستایش صرفاً درون‌ذهنی است و از این طریق جنبهٔ برون‌ذهنی پیدا می‌کند. ستایش خداوند در صورتی مفید است که انسان به جای توسل به کلمات و الفاظی که هیچ احساسی از معنای آنها ندارد، بیاموزد که در قلب خود نسبت به عظمت و حرمت الهی احساس احترام کند.

اما چگونه می‌توان از خدا چنان مفهومی در ذهن داشت که چنین احترامی نسبت به خدا در روح ما برانگیزد؟ از طریق ادای الفاظ تقلیدی در مورد حرمت نهادن به کمال الهی نمی‌توان به این مقام رسید. کسانی که می‌پندارند الفاظ و عبارات برای بیان خیر و قدرت الهی مناسب است سخت در اشتباه‌اند. اما از طریق این الفاظ می‌توانیم عظمت خداوند را در قلب خود احساس کنیم. به این جهت باید بتوانیم مفهوم این الفاظ را در درون خود بنگریم (شهود کنیم). بنابراین بهتر بود اگر در امر دین، از طریق مفاهیم کلی، احترام به اقتدار الهی به مردم تعلیم داده نمی‌شد بلکه مردم را به مشاهدهٔ آفرینش الهی، که عامهٔ مردم استعداد آن را دارند، دعوت می‌کردند؛ مثلاً توجه به جهان بی‌نهایتی که حاوی عوالم متعددی مملو از مخلوقات عاقل است. این قبیل نمودار عظمت الهی در روح ما تأثیری خواهد داشت به مراتب بزرگتر از تأثیر دعا و مناجات. اما مردم معتقدند که دعاها مستقیماً مورد پسند الهی واقع می‌شوند و خدا را خشنود می‌کنند. هر نوع مراسم عبادی، از آن جهت که صرفاً وسیلهٔ جلب رحمت خداوند است، باید دور انداخته شود. چنین وسایلی فقط می‌توانند انسان را فریب دهند اما نه خدا را. مراسم عبادی باید برای این منظور طرح و اجرا شوند که روح را از خصایل نیکو لیریز و آن را زنده کنند. مراسم بخشی از دین نیستند بلکه وسایل دیانت‌اند. دین حقیقی عبارت است از دین خشیت و زندگی خوب. وقتی نشانه‌های خشیت در رفتار انسان مشاهده نشود، دین ندارد، حال هر چه می‌خواهد بگوید.

نشانه‌های دیانت دو قسم‌اند: اصلی (ذاتی) و مبهم (دوپهلو)^۱. نشانه‌های اصلی از قبیل درک حیات و نشانه‌های مبهم مثل مراعات مراسم. حال چون مراسم ظاهری از نوع نشانه‌های مبهم است نمی‌توان آنها را تماماً دور ریخت، زیرا انسان می‌کوشد از طریق مراسم عبادی خصایل الهی را تحصیل کند. اما این مراسم از دیدگاه دیگران، نشانهٔ مبهم محسوب می‌شود نه از دیدگاه خود [انسانی که به مراسم می‌پردازد]. انسان خود می‌تواند این مطلب را درک کند که آیا مراسم را به عنوان واسطهٔ دین حقیقی به کار می‌برد یا به عنوان خدمت (و عبادت) مستقیم و بی‌واسطه به خدا. پس برای او ابهامی در کار نیست، اما دیگران نمی‌توانند واقعیت این انگیزه را در وجود او

درک کنند. انسان می‌تواند در درون خود چنین احساس کند که مراسم دینی را برای وصول به خصایل الهی انجام می‌دهد، اما اثبات این مطلب را [برای دیگران] فقط در اعمال زندگی خود می‌تواند نشان دهد.

رسوایی و شرمساری در مناجات و عبادت

دیانت و خشیت موجب شرمندگی کسی نمی‌شود مگر اینکه انسان در جامعه متدینان و درستکاران اهل خبانت و نابکاری باشد و در این امر با همگان لجاج و عناد ورزد که در این صورت شرمسار خواهد شد؛ همان‌طور که انسان اگر بخواند در جامعهٔ راهزنان و دزدان، درستکار باشد شرمسار خواهد شد. اما در جامعهٔ فرهیختگان و افراد متخلق به اخلاق، خداترسی موجب شرمندگی انسان نمی‌شود. اما [پرداختن به] نماز و دعا انسان را شرمنده می‌کند. اما این مسأله مربوط به مراعات ظواهر مراسم است نه به اصل و روح دیانت. بنابراین اگر انسان در حین عمل عبادت غافلگیر شود، هرچه بیشتر درستکار باشد بیشتر شرمنده می‌شود. انسان ریاکار از این عمل شرمنده نمی‌شود بلکه بیشتر مایل است در حین عمل در معرض دید دیگران قرار گیرد. اگر انجیل به ما می‌گوید «هنگام دعا به اتاقک خود بروید» برای این است که عمل انسان ظاهر، و انسان از این طریق ریاکار نشود؛ زیرا وقتی مردم در فکر خود به انسان چیزی نسبت دهند که انسان اهل آن نباشد، در این صورت انسان شرمنده می‌شود. مثلاً اگر در جمعی چیزی مفقود شود و در حین جستجو و سؤال از این و آن، حاضران به شخص معینی نگاه کنند، او سرخ می‌شود.

پس اولین علت شرمندگی این است که انسان می‌خواهد ریاکار تلقی نشود. [یعنی او را به ریاکاری متهم نکنند.] دلیل دوم این است که ما خدا را نه با شهود بلکه فقط به واسطهٔ ایمان می‌شناسیم. بنابراین ما می‌توانیم در مورد خدا، مثلاً به عنوان موضوع ایمان، بگوییم: خداوند به موجب خیر بودنش می‌تواند ما را در تربیت کودکان چنین و چنان راهنمایی کند. پس انسان در چنین آرزویی هرگز احساس شرم نمی‌کند و می‌تواند در حضور یک جمع راجع به این مطلب چنین سخن گفت. اما فرض کنید کسی در حضور جمعی دستهای خود را با شور و شوق تمام بالا ببرد و دعا کند اما چیزی بیش از آن نخواهد که به‌طور معمول ضمن گفتگو ما از یکدیگر می‌خواهیم. چرا این‌طور است؟ به این دلیل که موضوع ایمان تبدیل به موضوع شهود شده است و در این حالت انسان با خدا چنان سخن می‌گوید که گویی او را به چشم خود می‌بیند. در واقع،

ایمان حتی قویتر از شهود است. اما گاهی خدا موضوع شهود واقع نمی‌شود بلکه موضوع ایمان واقع می‌شود، پس من باید خدا را به عنوان موضوع ایمان فرابخوانم. اما وقتی من خدا را در قالب دعا فرا بخوانم او را همچنین به عنوان موضوع شهود دعوت کرده‌ام و در این صورت این یک شهود تعصب‌آمیز خواهد بود. اما وقتی که من فقط طلب و آرزو می‌کنم در این صورت خدا را به عنوان موضوع ایمان دعوت می‌کنم.

حال چرا انسان دعا می‌کند؟ وقتی من دعا می‌کنم می‌توانم از شهود تقلید کنم [به فرض اینکه ایمان تقلیدی از شهود است و خاستگاه دعا] و به این طریق روح خود را بپالایم و بپیرایم. فقط در کلیسا دعا دارای چنان اثر احساسی و شورانگیز است که موضوع ایمان تبدیل به موضوع شهود می‌شود. در هر حال مناجاتی، می‌تواند به درگاه خدا، به عنوان موضوع ایمان، دعا کند. در یک جمع دینی شور و هیجان احساسی مجاز است، اما در امور دنیوی چنین هیجانی تخیل و توهم می‌نماید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی