

نقش دین در رشد و ترقی تمدن در آثار حضرت عبدالبهاء

رامین وصلی

مقدمه

آیا سخن گفتن از دین و نقش آن در تمدن عبث و بیهوده است؟ در محافل آکادمیک غرب به ویژه فرهنگ آنگلوساکسونی به دلیل متأثر بودن از پروسه روشنگری، مدرنیته و روند سکولاریزاسیون چنین انگاشته می شود که با کنارگذاشتن دین به عنوان مانع و رادعی بس سترگ، راه پیشرفت و ترقی برای بشریت هموار شده و یا خواهد شد.

تعریف دین بر مبنای اندیشه غربی به سبب دامنه و گستردگی اش قدری دشوار است که حتی فهرست ناقصی از آن ناممکن است. در دیدگاه غربی به ویژه جامعه‌شناسی دین، مراد از دین با دیدگاه مؤمنان و متدینین، به علت فراخناکی تعریف دین متفاوت است به نحوی که حتی توتمیسم، کمونیسم، فاشیسم و غیره در حوزه دین قرار می گیرند. علم مدرن، علی‌رغم پژوهش‌های ارزشمند و گسترده‌اش در باره دین در حوزه جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و دین‌پژوهی، چون هدف‌اش دستیابی به عینیت علمی است، تمایل چندانی به حقایق دین ندارد. برای مثال، هدف اصلی جامعه‌شناسی دین در اندیشه دورکیمی، بررسی فونکسیون اجتماعی دین است که حتی شامل حال توتمیسم در جوامع ابتدایی نیز می‌شود.

در این مقاله، مقصود و مراد نگارنده از دین، دین وحیانی است و برآنیم تا نقش آن را در پیشرفت تمدن مورد بررسی قرار دهیم. البته به مفهوم کلی دین وحیانی ناظریم و

نگارنده بر آن نیست که نقش تاریخی یک ادیان و حیانی را بررسی کند، زیرا در این باره بسیار سخن رانده شده است. فرضیه ما این است که هرگاه در تمدن بشری، دگرگونی، پیشرفت و تکاملی رخ داده، هنگامی است که مفهوم دین و دینداری دچار تغییر شده و از حالت دینداری عامیانه به سوی دینداری عالمانه و معرفت‌اندیشانه حرکت کرده و بر خلاف پندار رایج و مسلط کنونی، دین به عنوان مانع اصلی برای پیشرفت تمدن کنار گذارده نشده، بلکه نحوه قرائت از دین تغییر کرده است. در آثار مبارکه بهائی و هم‌چنین آثار حضرت عبدالبهاء، دین یکی از عوامل اصلی پیشرفت و ترقی بشر بوده، اما الزاماً نه هرگونه دینداری. مشکل بنیادین در اندیشه مدرن این است که به سبب هم‌سنگ شدن مفهوم دین با دینداری عامیانه، دین را مانع پیشرفت تمدن می‌دانند. بدیهی است که در این مورد یعنی انگاشتن دینداری عامیانه به عنوان مانعی برای پیشرفت و ترقی تمدن حتی خود دینداران حقیقی با آنان هم‌سخن هستند.

همان‌طور که در ابتدای مقاله ذکر شد، سخن گفتن از دین، به ویژه ادیان و حیانی امری دشوار است. پس از دگرگونی‌های بنیادین پس از رنسانس، هم‌چون اومانیسم، فرماسیون لوتر، عصرروشنگری و انقلاب علمی، در قرن نوزدهم، به گمان بسیاری از اندیشمندان، با شتاب فزاینده پروسه و پروژه سکولاریزاسیون، دین از عرصه زندگی اجتماعی حذف خواهد شد. البته باید توجه داشته باشیم که نباید سکولاریزم و حتی لائسیته را به معنای بی‌دینی بدانیم. سکولاریزم در دیدگاه سیاسی و اقتصادی منافاتی با دین ندارد و فقط در شاخه شناخت‌شناسی فلسفی می‌تواند معنای بی‌دینی به خود بگیرد. یعنی برای شناخت هستی، با کنار گذاردن دین به عنوان یک ابزار شناختی، علم (سیانتیسم) جایگزین آن می‌شود.

اما چرا هنوز در قرن بیست و یکم، علی‌رغم پیش‌بینی‌ها و پیش‌گویی‌ها پروسه سکولاریزاسیون، دین همواره حضوری مقتدرانه و پرننگ دارد؟ برخی معتقدند که وارد

عصر مابعد سکولاریزم شده ایم. آیا این فرضیه را می توان نوید و مزده ای برای دینداران و اعلام شکست و ناتوانی روند سکولاریزاسیون برای حذف کامل دین از زندگی بشر بدانیم؟

اگر به اندیشه متفکران نیک بنگریم، در می یابیم که هیچ متفکری نتوانسته حقیقت دین را نادیده بینگارد و پیکار بی امان فلاسفه و عرفا چه در غرب، چه در شرق، همواره با دینداری عامیانه و ظاهر اندیشانه بوده و خواهد بود. سخن ژرف ویل دورانت را باید به یاد داشته باشیم که می گوید که دین هزار جان دارد یعنی موجودی هزار سر است، هر سر آن قطع شود، سری دیگر هویدا می شود و دین از بین رفتنی نیست. ویتگنشتاین به عنوان فیلسوفی مؤثر در فلسفه تحلیلی انگلوساکسونی و پوزیتیویسم منطقی می گوید: من فردی دیندار نیستم ولی نمی توانم به اندیشه های دینی بی تفاوت باشم. هگل می گوید: تلقی هر قوم و ملتی از خدا و دین، سایر شئونات زندگی اجتماعی را سامان می دهد. به پیروی از وی، مارکس بر این باور است که برای پیدایش دگرگونی اجتماعی، بی رحمانه ترین نقد را باید به دین داشته باشیم. وی با سرزنش استادش فوئر باخ که دین را خرافات می دانست، می گوید: فوئر باخ استدلال نمی کند که چرا این خرافات، این چنین قدرتمند و نافذ هنوز در جامعه بشری پایدار و استوار مانده، از این رو، با اعلام بی ثمری بخش بودن تلاش و کوشش برای ابطال دین، معتقد است که علت را باید در ناهنجاری طبقه های اجتماعی بکاویم تا بتوانیم از صحنه اجتماعی کنار بگذاریم. پس شاید به این نتیجه برسیم که دین و حقیقت آن، در اندیشه همه فلاسفه حضور داشته و به علت تفاوت بنیادین نوع دینداری آنان با دینداری عامیانه، بی دین و کافر تلقی می شدند. پس باید مد نظر داشته باشیم که پیکار و مبارزه فلاسفه با دین در طول تاریخ، با حقیقت دین نبوده، بلکه با دینداری عامیانه بوده است. ولتر به عنوان دشمن قسم خورده و خستگی ناپذیر دین در عصر روشنگری، مرتباً اعلام می کرد که هدف من پیکار با دین نیست، بلکه با خرافات است.^(۱)

این موضوع همانند داستان مفهوم خدا است. به ضرس قاطع می‌توان گفت که هیچ متفکری «حقیقت خدا» را نه، بلکه خدای مردم عادی را انکار کرده است. به همین دلیل، اجباراً یا مانند راسل، لادری شده یا اسم خدا را مانند هگل و فیشته و سایرین عوض کرده است.^(۲) پس ملاحظه می‌شود که پیکار بی‌امان با دین در طول تاریخ، ناشی از چالش دوگونه دینداری یعنی دینداری عامیانه و عالمانه بوده و نزاع و جدال بین پیروان ادیان نیز ناشی از نزاع دو دینداری عامیانه بوده است و نزاع بین دو دینداری عالمانه بین پیروان دو دین مختلف را شاهد نیستیم.

بورکه‌هارت اجزای سه‌گانه سازنده هر تمدنی را دین، فرهنگ و دولت می‌داند و بر آن است که در هر تمدنی یکی از این اجزاء، مدخلیت و عاملیت بیشتری را دارد. برای مثال، وی تمدن یونانی را با فرهنگ، تمدن یهودی را با دین، و تمدن رومی را با دولت پیوند می‌زند؛ اما هگل نقش دین را در این اجزای سه‌گانه مؤثرتر می‌داند به نحوی که معتقد است بقیه اجزای سازنده تمدن، تحت تأثیر طرز تلقی هر قوم و ملتی از خدا و دین می‌باشد.

این مقاله به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست به تعریف و ویژگی‌های دینداری عالمانه و عامیانه می‌پردازیم و در بخش دوم، رویدادهای مهم تاریخی که معمولاً رویدادی غیردینی تلقی می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌دهیم. در بخش سوم و پایانی، به تحلیل این موضوع در آثار حضرت عبدالبهاء می‌پردازیم.

دینداری عالمانه و عامیانه

بنا بر آنچه مطرح شد، می‌توان دو گونه دینداری را برشمرد: دینداری عالمانه و عامیانه. مقصود از دینداری عالمانه این نیست که پیش‌شرط این‌گونه از دینداری، عالم و فیلسوف بودن است. منظور این است که فرد، آگاهانه، آزادانه با استقلال

اندیشه، دین را بپذیرد نه بر طبق عادت و تقلید، زیرا تاکنون روال دینداری نزد عامه مردم به این منوال اخیر بوده. غزالی به عنوان احیاگر دین، معتقد بود که عامه ناس باید دیندار شوند چه با تحقیق چه تقلید. یعنی برای وی، آن چه مهم بود، دیندار بودن بود و نحوه رسیدن مطرح نبود. اما در این دور مبارک، این گونه دینداری مقبول درگاه حق نیست و فرد باید فرداً و حیدراً با تحری حقیقت دیندار شود. چنان که حضرت بهاء الله چنین می فرماید:

«لم یزل مقصود از آفرینش، معرفت حق بوده و خواهد بود و این معرفت منوط به عرفان انفس عباد بوده که به بصر و قلب و فطرت خود حق را ادراک نمایند چه که تقلید کفایت ننماید؛ چه در اقبال و چه در اعراض. اگر به این رتبه اعلیٰ فائز شوی، به منظر اکبر که مقام استقامت و در مجاهده فی الله است واصل خواهید شد.» (امر و خلق، ج ۱، ص ۱۵ - ۱۴)

ویژگی دینداری عامیانه این است که صرفاً مبتنی بر یک رشته گزاره های دینی و عمل به آن گزاره ها است؛ اما دینداری عالمانه یعنی گونه ای دینداری که توأم با شک و ورزیدن، حرکت، تلاش و سیالیت باشد. دینداری عامیانه دچار شش بیماری است: خودشیفتگی، پیش داوری، جزمیت اندیشی، تعصب، خرافه پرستی، عدم تساهل و مدارا.

پیروان دینداری عامیانه خودشیفتگی دارند حال آن که دینداری عالمانه، حق و حقیقت شیفته است. از پیامدهای خودشیفتگی، فاندامنالیسم، انحصارطلبی و مخالفت با پلورالیسم است. دینداری عامیانه به علت مقلدانه بودنش، در باره حقیقت همواره پیش داوری دارد. این ویژگی، دقیقاً بر خلاف توصیه حضرت بهاء الله در ابتدای کتاب ایقان است؛ چنان که می فرماید:

«بِسْمِ رَبِّنَا الْعَلِيِّ الْأَعْلَى، الْبَابُ الْمَذْكُورُ فِي بَيَانِ أَنَّ الْعِبَادَ لَنْ يَصِلُوا إِلَى شَاطِئِ بَحْرِ الْعِرْفَانِ إِلَّا بِالْإِنْقِطَاعِ الصَّرْفِ عَنِ كُلِّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ. قَدِّسُوا أَنْفُسَكُمْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ لَعَلَّ تَصِلَنَّ إِلَى الْمَقَامِ الَّذِي قَدَّرَ اللَّهُ لَكُمْ وَتَدْخُلَنَّ فِي سُرَادِقِ جَعَلَهُ اللَّهُ فِي سَمَاءِ الْبَيَانِ مَرْفُوعاً.

جوهر این باب آن که سالکین سبیل ایمان و طالبین کؤوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئونات عرضیه پاک و مقدس نمایند، یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلقه به سبحات جلال و روح را از تعلق به اسباب ظاهره و چشم را از ملاحظه کلمات فانیه و متوکلین علی الله و متوسلین الیه سالک شوند تا آن که قابل تجلیات اشراقات شمس علم و عرفان الهی و محل ظهورات فیوضات غیب نامتناهی گردند؛ زیرا که اگر عبد بخواهد اقوال و اعمال و افعال عباد را از عالم و جاهل میزان معرفت حق و اولیای او قرار دهد، هرگز به رضوان معرفت رب العزه داخل نشود و به عیون علم و حکمت سلطان احدیت فائز نگردد و هرگز به سرمنزل بقا نرسد و از جام قرب و رضا مرزوق نگردد.» (کتاب مستطاب ایقان، ص ۱)

پس همان طور که ملاحظه می شود، پیش داوری گریبان گیر شده این گونه دینداری، مانع عظیمی برای کشف حقیقت و ظهور جزمیت، جمودت، تعصب، بی مدارا بودن و خرافه پرستی می شود. این شش مشکل مانند سرایت روغن به چوب، در کل زندگی این گونه دینداری نفوذ می کند. اما دینداری عالمانه و آگاهانه، خودشیفتگی ندارد بلکه حق شیفته است. پیش داوری ندارد، بلکه در خصوص همه چیز پس از تجربه سخن می گوید. جزم و جمودت ندارد، بلکه همیشه ذهنش نسبت به عقاید جدید باز است. تعصب و وفاداری بی قید و شرط به چیزی ندارد، بلکه وفاداری اش مشروط است. اهل تسامح و تساهل است و می پذیرد که انسان های دیگر هم می توانند باورهای دیگری داشته باشند و درست به اندازه او، حق بگویند و بر حق باشند. این

فرد، خرافه پرست نیست و عقلانی است. (دین، معنویت و روشن فکری دینی، ص ۲۸ - ۲۷)

رخدادهای تاریخی

برخی رخدادهای تاریخی به عنوان رخدادهای غیردینی و ظفرمند محسوب می شوند، چون فرض بر این است که در این رویدادهای تاریخی، انسان توانسته با کنارگذاشتن دین، رشد و پیشرفت برای تمدن پدید آورد و در این فتح و ظفر، نه تنها دین را سهم نمی دانند؛ بلکه علت پیروزی را به خاطر حذف شدن آن از حیطه اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می دانند. به همین دلیل در این بخش می کوشیم تا نشان دهیم در این رخدادهای مهم تاریخی، تلقی از دین تغییر کرده و به دلیل تفاوت و عدم سازگاری اش با دینداری عامیانه، هم دینداران و هم بی دینان، این رخداد را غیر دینی یا ضد دینی می دانند.

یونان باستان یک نقطه عطفی و رویدادی یگانه و بی همتا در تاریخ تمدن است که به گمان ویل دورانت با حذف ماشینیزم از تمدن مدرن، آن چه باقی می ماند، تمدن یونان باستان است، یعنی در این تمدن، از فلسفه، سیاست، هنرهای نمایشی چون درام، تراژدی و کمدی و مجسمه سازی تا المپیک، هر آن چه گفتنی بوده، گفته اند. در یونان چه روی داد که این رخداد یگانه و یکتا در تاریخ تمدن، رخدادی غیر دینی و یا گاهی ضد دینی محسوب شود؟

در یونان باستان مانند سایر تمدن های باستانی مانند آشور، بابل، ایران، هند، چین و مصر، اندیشه های اسطوره ای، نخستین فرم اندیشه برای درک و فهم از هستی و کائنات بود که با داستان های اساطیری در باره خدایان با هومر و دیگران آغاز شد. به گمان برخی، بشریت به دو خطه مدیون است: یونان و ارض مقدس. بی همتایی تمدن

یونانی و تفاوت آن با سایر تمدن‌ها را می‌توانیم از زبان ورنریگر یونان‌شناس برجسته آلمانی دریابیم:

«... از نخستین آثاری که از آنان به دست داریم، به روشنی می‌توان دریافت که آدمی در مرکز تفکر یونانیان قرار دارد: خدایانشان صورت آدمی دارند؛ مسئله اندام آدمی مهم‌ترین مسئله هنر مجسمه‌سازی و حتی نقاشی است. فلسفه یونانی منطقی از مسئله کیهانی به سوی مسئله آدمی حرکت می‌کند و در اندیشه سقراط و افلاطون و ارسطو به ذروه خود می‌رسد؛ موضوع شعر طی همه قرون از هومر گرفته تا واپسین دوره فرهنگ یونانی، آدمی و سرنوشت آدمی است؛ مضافاً این‌که ماهیت دولت یونانی را تنها کسی می‌تواند دریافت کند که به این نکته پی برده باشد که وظیفه این دولت شکل‌بخشی به آدمی و زندگی اوست؛ همه این‌ها اشعه نوری واحدند و مظاهر شیوه نگرش انسان‌مدارانه به زندگی که از هیچ طریق دیگر قابل توجیه نیست و در همه اعمال و اندیشه‌های یونانیان ساری است. همه اقوام، خدا و شاه و دیو و پری به وجود آوردند و تنها یونانیان بودند که آدمی ساختند. اکنون می‌توانیم ویژگی سیرت یونانیان را که مایه اختلاف آنان با اقوام شرقی است، با بیانی قاطع‌تر وصف کنیم. یونانیان با کشف آدمی، (من) ذهنی را کشف نکردند بلکه به قوانین کلی طبیعت انسانی آگاه شدند. اگر مجاز باشیم اصطلاح مذهب اصالت انسان (Humanism) [یا انسان‌گرایی] را آگاهانه به معنی اصیل و کلاسیک آن به کار ببریم، باید بگوییم اصلی که ذهن یونانی از آن پیروی می‌کرد، انسان‌گرایی بود نه فردگرایی. (Humanism) از (Humantas) مشتق می‌شود. این کلمه، دست کم از زمان وارو و سیسرون، در جنب معنی قدیم و مبتذل (رفتار انسانی) تربیت آدمی به منظور رساندنش به حالت انسان بودن به معنی حقیقی. همین است (پایدیا)ی یونانی، آرمان تربیت یونانی به معنی حقیقی، آن‌چنان که دولت مرد رومی سرمشق خود قرار می‌داد. مبدأ (پایدیا) ایده است نه فرد.» (ورنریگر پایدیا، ج ۱، ص ۲۸-۳۰)

با ظهور فلاسفه پیش از سقراط در یونان و آغاز غلبۀ لوگوس (عقل) بر میتوس (اسطوره)، چالشی ژرف بین دینداری عامۀ مردم و باور به خدایان یونانی با فلسفه‌های پیش از سقراط پدید آمد. عجب نیست در چنین شرایطی، فلاسفه پیش از سقراط به سبب برهم زدن آرامش و سکون دینداری عامیانه، کافر و بی‌دین قلمداد شدند؛ اما فلاسفه پیش از سقراط نه تنها بی‌دین نبودند، بلکه دینداری‌شان حقیقی‌تر از دینداری متداول عامۀ مردم بود. آنان بر خلاف اندیشه‌ی اسطوره‌ای، در پی درک و فهم عقلانی از هستی و اصل وحدت‌بخش عالم هستی بودند. تالس، آناکسیمنس و آناکسیمندر هر یک به ترتیب آب، هوا و آپیرون را به عنوان ماده‌المواد می‌دانستند. در تاریخ علم و فلسفه، بزرگ‌ترین دستاورد فلاسفه پیش از سقراط ایجاد فکر اصل وحدت‌بخش در برابر کثرات هستی است. نکته‌ی دیگر این است که مقصود تالس از آب، آب ظاهری نبود؛ بلکه به نظر گادامر فیلسوف هرمنوتیک معاصر، خدا بود. فلاسفه پیش از سقراط با کنارگذاشتن اندیشه‌ی اسطوره‌ای و مطرح کردن اندیشه‌ی عقلانی برای فهم رمز و راز عالم هستی، بی‌شک به اعتقاد همگان رشد و پیشرفتی برای تمدن محسوب می‌شوند. جرم و گناه سوفسطاییان به عنوان فیلسوف‌های ضدّ دین نیز زوال اقتدار خدایان در باور آتنی‌ها بود. فلاسفه پیش از سقراط، نگاهشان را برای شناخت و درک عالم هستی، به طبیعت و برون معطوف کردند، اما با ظهور سوفسطاییان، سقراط، افلاطون و ارسطو این نگاه بیشتر به درون یعنی شناخت خود انسان معطوف شد و سیر آفاقی فلاسفه پیش از سقراط، چهره‌ی انفسی یافت. داستان دیرینه‌ی پیکار بین دینداری عالمانه و عامیانه دوباره شکل گرفت، به نحوی که سقراط به عنوان سیدالفلاسفه به سبب توهین به مقدّسات و خدایان آتنی‌ها محکوم به نوشیدن جام شوکران شد. فلسفه‌های افلاطون و ارسطو نیز برای آتنی‌ها، اندیشه‌های غیردینی و سنّت‌شکن انگاشته می‌شد و این چنین نبود که این اندیشه‌ها در آن زمان با آغوش باز پذیرفته شوند و مانند امروز عظمت و شکوهشان تکریم و ستایش شود. اما اکنون به خوبی می‌دانیم که یکی از

سرچشمه‌های اصلی تفکر مدرن، اندیشه این سه فیلسوف می‌باشد. هر سه به استناد آثار مبارکه، حکیم الهی بودند فقط نوع دینداری آنها با دینداری عامه مردم سازگاری نداشت. در آثار بهائی به ویژه در لوح حکمت، قلم اعلی، عظمت، منزلت و شأن آنان را بسیار می‌ستاید؛ حضرت عبدالبهاء در لوح دکتر فورال چنین می‌فرمایند:

«مقصد از طبیعیتی که عقایدشان در مسئله الوهیت ذکر شد، حزبی از طبیعیتی تنگ نظر محسوس پرست است که به حواس خمسہ مقید و میزان ادراک نزدشان میزان حس است که محسوس را محتوم شمرند و غیر محسوس را معدوم و یا مشبوه دانند؛ حتی وجود الوهیت را به کلی مظنون نگرند مراد جمیع فلاسفه عموماً نیست، همان است که مرقوم نموده‌ای مقصود تنگ نظران طبیعیت‌یونند. اما فلاسفه الهیون نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو فی الحقیقه شایان احترام و مستحق نهایت ستایشند؛ زیرا خدمات فائده به عالم انسانی نموده‌اند و هم‌چنین فلاسفه طبیعیت‌یون متفنون معتدل که خدمت کرده‌اند. ما علم و حکمت را اساس ترقی عالم انسانی می‌دانیم و فلاسفه وسیع‌النظر را ستایش می‌نماییم.» (لوح دکتر فورال، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۷۵)

به اعتقاد نگارنده، نکته مهم در این لوح این است که میزان و ملاک از نظر ایشان (وسعت نظر) است نه مادی‌اندیشی و الهی‌اندیشی؛ زیرا فرجام اندیشه و تفکر فلسفی فیلسوف وسیع‌النظر به ظاهر مادی‌اندیش، مادی‌اندیشی نیست بلکه الهی‌اندیشی است. فی الحقیقه، تنگ‌نظری آفتی است که اگر دامن فیلسوف یا هر کسی به ظاهر الهی - فیلسوف الهی حقیقی نمی‌تواند تنگ‌نظر باشد - را بگیرد دیگر اندیشه آن فیلسوف مقبولیت و حقانیتی را نخواهد داشت.

رویداد مهم تاریخی دیگر به عنوان سرمنشأ دگرگونی عمیق و بنیادین در تفکر جدید، فلسفه دکارت به عنوان مؤسس فلسفه جدید است. کوجیتو و راسیونالیسم دکارتی

مراد و تفسیرش از عقل و خدا، هم‌نوا با فلسفه اسکولاستیک قرون وسطی نبود. راسیونالیسم دکارت بدون انکار عقل الهی، با معطوف شدن به عقل انسانی و بشری برای بنا کردن علمی درخور نیازهای این جهانی کوشید. خدای دکارت (Deism) پس از وضع قوانین لایتغیر عالم آن را رها کرده است. بدیهی است چنین مفهومی از خدا کجا و خدای مسیحیت (Theism) که می‌تواند خواسته‌بندگان را اجابت کند، کجا. دکارت به عنوان مسیحی مؤمن و معتقد، خواهان مفهومی از خدا برای سازگاری با علم ریاضی و مدرن بود. خدای ادیان ابراهیمی قادر بود به خاطر کثرت‌فهمی دینداران از مفهوم یفعل مایشاء و دعا و تضرع دینداران نظم طبیعت را برهم زند، دکارت این پندار غلط از خدا را نپذیرفت؛ زیرا آگاه بود که پذیرفتن چنین عقیده‌ای به معنای صحه گذاشتن بردرکی از خداست که صنع‌اش را کامل خلق نکرده و وهنی سهمگین به شأن و عظمت خدا است. خدای همه فلاسفه قدیم و مدرن، نهایتاً خدای به مفهوم دکارتی یا دئیسم است؛ زیرا قائل شدن به خدای عامه مردم وهنی سهمگین به مفهوم خدا می‌باشد. برای تأیید دیدگاه دکارت و خدای فلاسفه به بیان حضرت عبدالبهاء استناد می‌کنیم:

«طبیعت، کیفیتی است و یا حقیقتی است که به ظاهر حیات و ممات و عبارۀ اخری ترکیب و تحلیل کافۀ اشیاء راجع به او است و این طبیعت در تحت انتظامات صحیحه و قوانین متینه و ترتیبات کامله و هندسه بالغه است که ابداً از او تجاوز نمی‌کند به درجه‌ای که اگر به نظر دقیق و بصر حدید ملاحظه کنی، ذرات غیر مرئیۀ از کائنات تا اعظم کرات جسیمۀ عالم وجود مثل کره شمس و یا سایر نجوم عظیمه و اجسام نورانیۀ چه از جهت ترتیب و چه از جهت ترکیب و خواه از جهت هیئت و خواه از جهت حرکت، در نهایت درجه انتظام است و می‌بینی که جمیع در تحت یک قانون کلی است که ابداً از او تجاوز نمی‌کند و چون به خود طبیعت نظر می‌کنی، می‌بینی که استشعار و اراده ندارد؛ مثلاً آتش، طبیعتش سوختن است؛ بدون اراده و شعور می‌سوزاند و

آب در طبیعتش جریان است و بدون اراده و شعور جاری می‌شود و آفتاب در طبیعتش ضیاء است و بدون اراده و شعور می‌تابد و بخار در طبیعتش صعود است و بدون اراده و شعور صعود می‌نماید. پس معلوم شد که جمیع کائنات حرکات طبیعتشان حرکات مجبوره است و هیچ‌یک متحرک به اراده نیست؛ مگر حیوان و بالاخص انسان.» (مفاوضات، ص ۲)

پس ملاحظه می‌شود که قوانین طبیعت به فرموده ایشان، از چنان دترمینیسم علمی برخوردار است که ابدأ تخطی از آن ممکن نیست. پس این قوانین به خاطر تصریح و ابتهال مؤمنان تغییرپذیر نخواهد بود و مغایرتی با مفهوم یفعل مایشایی خداوند نیز ندارد. اما ایشان انسان را صاحب اختیار و آزادی می‌دانند که مهر تأییدی بر اندیشه کانت است که طبیعت و حوزه علم را برخوردار از دترمینیسم می‌دانست و عالم انسانی و اخلاق را حیطة آزادی انسان.

دینداری جوردانو برونو، گالیله و دکارت عالمانه بود و به علت ناهمخوانی با دینداری عامیانه، برونو در آتش سوزانده شد و گالیله مجبور به توبه شد و راسیونالیسم دکارت، سرآغاز انانیت و کوس انا الحق زدن بشر محسوب می‌شود. حال پرسش این است که برونو، گالیله، دکارت و غیره بیشتر دیندار بودند یا مردمان هم عصر آنان؟ به فرموده حضرت عبدالبهاء آنان بیشتر خدمات فائقه به عالم انسانی کرده‌اند یا مردمان عادی با دینداری عامیانه؟ اندیشه دینی حاکم بر اندیشه‌های کوپرنیک و کپلر و تفاوت دینداری آنان با دینداری عامه مردم نیز به همین منوال است. برای مثال، اصل سادگی مبتنی بر این‌که طبیعت، ساده‌ترین راه بر می‌گزیند یک آموزه دینی قرون وسطایی بود که برای تئوری آنان مؤثر افتاد.^(۳)

از رخداد های مهم تاریخی دیگر، انقلاب علمی است و ویژگی برجسته سده هفدهم در تاریخ تمدن بشری، انقلاب علمی در اروپا است که از فوائد و برکات آن امروزه همگان - چه مخالف چه موافق غرب - بهره‌مندند. یکی از دلایل ظهور علم جدید در ۳۹۰

غرب، بر اساس تئوری و فرضیه نگارنده در این مقاله به سبب ظهور دینداری عالمانه در غرب با گالیله و دکارت می باشد. البته باید جامعه شناسی تاریخی اروپا و تفاوت آن با جامعه شناسی شرق و شرایط اقلیمی، اجتماعی و سیاسی اروپا را برای ظهور علم نوین مدنظر داشته باشیم، اما چون محور بحث ما تأثیرات دینداری عالمانه یا آگاهانه است، فقط به این جنبه نظر داریم. شاید این پرسش برای کثیری مطرح باشد که چرا علم نوین در غرب ظهور کرد؟ چرا در شرق ظهور نکرد؟ یکی از پرسش های اساسی در جامعه شناسی علم، این است که چرا علم نوین در اروپا پدید آمد؟ در موضوع جامعه شناسی توسعه، اگر کسی جامعه شناسانه به نقشه جهان در سال ۱۵۰۰ میلادی نظری بیفکند، بدون تردید، چین را اول کشور جهان در آینده خواهد دانست، اما چین به سبب اندیشه های واپسگرانه و آن جهانی کنفوسیوس از ترقی و پیشرفت باز ماند. پارکینسون در مورد بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله مالزی موانع توسعه را بیشتر فرهنگی و مذهبی می داند تا سیاسی و اقتصادی. وی علت عقب ماندگی را آموزه های مذهبی می داند که آنها را به رویکرد قضا و قدرگرایانه با زندگی سوق می دهد.^(۴)

چرا مسلمانان با داشتن فریضه «اطلبوا العلم ولو بالصین» نتوانستند این افتخار را نصیب خود کنند؟ مسلمانان پس از فتح قسطنطنیه به علت غلتیدن در آغوش نارسیم مذهبی و قوم مداری افراطی بر خلاف نیاکان خود در تمدن اندلس، اندیشه های نوین و دگراندیشی را دیگر برنتافتند و با دینداری ظاهراندیشانه موجبات انحطاط و جمودت و رکود تمدن اسلامی شدند. در قرون وسطی، مسلمانان حلقه واسط بین تمدن یونانی و رنسانس بودند و در حیطه فرهنگ و علم - البته نه به معنای مدرن - یکه تازی می کردند. کاتولیسیم نیز از چنین ویژگی برخوردار بود به نحوی که به علت داشتن آموزه عزلت طلبی و رهبانیت و آن جهانی، تمایلی برای شناخت طبیعت و عالم برون نداشت و چون طبیعت را آفریده پروردگار می دانست، فهم و درک پدیده های طبیعی محلی از اعراب نداشت. علاوه بر این، به دلیل سلطه بی چون و

چرای اصل طبیعی بودن پدیده‌های هستی ارسطویی در فلسفه توماس آکویناس به عنوان فلسفه مورد تأیید کلیسا، تمایلی برای شناخت طبیعت وجود نداشت. با تغییر دینداری در مسیحیت یعنی پروتستانتیسم، زمینه و بستری مناسب برای ظهور و پیدایش علم نوین مهیا شد.

در تاریخ اروپا، پروتستانتیسم را باید رخدادی عظیم و پر برکت بدانیم، زیرا تحوّل و دگرگونی سترگ و ژرفی در اندیشه اروپاییان در کلیّه امور عالم هستی پدید آورد. پژوهش ماکس وبر و تراخلاق پروتستانی و رشد سرمایه‌داری چنین تحولاتی را به خوبی نشان می‌دهد و به پیروی از وی، رابرت کی مرتون جامعه‌شناس علم، تز علم پروتستانی را مطرح می‌کند.

پروتستانتیسم، آموزه‌ای در باره علم دربر نداشت، اما با محترم و مغتنم شمردن زندگی ناسوتی و این جهانی - بر خلاف کاتولیسیسم که عزلت‌طلبی و بی‌اعتنایی از عالم ناسوت را توصیه می‌کرد - وجه این جهانی دین را مشروعیت بخشید. تاریخ اروپا نشان می‌دهد که کشورهای که به پروتستانتیسم گرویدند، توانستند زودتر خود را از یوغ اندیشه‌های عزلت‌طلبانه کاتولیسیسم رها سازند و راه پیشرفت و ترقی مادی و حتی معنوی را با شتاب بیشتری درنوردیدند. نمونه بارز و آشکار این تئوری، انگلستان به عنوان زادگاه انقلابات دموکراتیک، علمی و صنعتی است، و یکی از رویدادهای تاریخی و سرنوشت‌ساز برای انگلستان این است که در زمان هنری هشتم با تأسیس کلیسای انگلیکان، ارتباط خود را با واتیکان قطع کرد. پروتستانتیسم انحراف و کژروی از دین نبود، بلکه قرائتی مترقیانه از دین بود که این بازنگری و بازاندیشی ثمرات سودمندی را برای اروپا داشت. در تأیید پروتستانتیسم حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«در قرن خامس عشر میلاد، لوطر که اول یکی از اعضاء اثنی عشر هیأت مذهبیه قاتولیک در مرکز حکومت پاپ بود و مؤخرأً محدث مذهب پروتستان

گشت، در بعضی مسائل که عدم تجویز تزویج رهابین و تعظیم و تکریم صور حواریین و رؤسای سلف مسیحیین و عادات و رسوم مذهبیّه زائده بر احکام انجیل با پاپ مخالفت نمود. با وجود آن که در آن زمان اقتدار پاپ به درجه ای بود که کلّ ملوک اوروپ از سطوتش متزلزل و مضطرب و ضبط و ربط امور مهمّه قطعاً اوروپ در یمین قوت و قدرتش مودوع و مرتبط، ولکن چون در این مسائل که جواز تزویج رؤساء دینیّه و عدم سجود و تعظیم بر تمثال و صور معلّقه در کنائس و ابطال عادات رسمیّه زائده بر مضامین انجیل لوطر محقّ و محقّق بود و به وسایل لازمه تزویج تشبّث نمود...» (رساله مدنیّه، ص ۵۰ - ۴۹)

تز علم پروتستانی رابرت کی مرتون نشان می دهد که اغلب دانشمندان در انقلاب علمی پروتستان بودند و کی مرتون در تز علم پروتستانی خود نقش ویژه ای را برای پیتیستهای آلمانی و پیوریتنهای انگلیسی به عنوان دو فرقه مهمّ پروتستان برای پیدایش علم نوین قائل است. اما پرسش این است که در آلمان، انقلاب علمی را نه تنها شاهد نیستیم، بلکه دیدگاهی ضدّ دین می بینیم، علّت آن را باید در تفاوت دو گونه دینداری بدانیم یعنی پیورتانیسم انگلیسی و پیتیسیم آلمانی. با مقایسه جنگ های سی ساله و پیامدهای اجتماعی-سیاسی و فرهنگی آن با جنگ های مدنی در انگلیس، می توانیم تفاوت و مشابهت ها بین اندیشه پیورتنهای انگلیسی و پیتیسیم های آلمانی و نقش و فونکسیون دو گونه دینداری را در این دو کشور دریابیم.

پیورتنهای انگلیسی، مانند پیتیسیم های آلمانی، میهن پرست بودند، اما در عرصه کنش اجتماعی و سیاسی، تفاوت های بنیادین بین آنها وجود داشت. بر خلاف آلمانی ها که دغدغه احیای گذشته فرهنگ و زبان ملی داشتند، پیورتنهای میهن پرست انگلیسی دل نگران مسائل اجتماعی و سیاسی بودند. از سوی دیگر، پیورتنهای انگلیسی، با داشتن ایده خوش بینانه به جهان اجتماعی، به عزلت طلبی و انزوا از مسائل اجتماعی و سیاسی بی اعتنا بودند، حال آن که پیتیستهای آلمانی، نه

تنها تمایلات سیاسی و اجتماعی نداشتند، بلکه کمتر به این‌گونه مسائل خوشبین بودند. بدیهی است قائل شدن به چنین تفاوتی بین پیورتن‌های انگلیسی و پیتیست‌های آلمانی تا حدی با نظریه رابرت کی مرتون ناسازگار است.

بر اساس تز علم پروتستانی مرتون، پروتستانتیسم ریاضت‌جویانه موجبات توسعه و گسترش علم را فراهم کرد و پیتیسم آلمانی و پیورتنیسم انگلیسی اشاعه‌دهنده چنین نگرشی در جهت رشد و شکوفایی علم بودند. علی‌رغم جهان‌بینی و ارزش‌های مشترک بین آن دو، هم‌تراز دانستن نقش پیورتن‌ها با پیتیست‌ها می‌تواند جای شک و شبهه باشد. مرتون با ارائه تز علم پروتستانی ریاضت‌جویانه خود بر اساس تز اخلاق پروتستانی وبر، هر دو فرقه پروتستانتیسم (پیورتن‌ها، پیتیست‌ها) را در اشاعه علم شریک می‌داند و ارزش‌های معنوی و اجتماعی هر دو فرقه را برای رشد علم بین پروتستان‌ها مؤثر می‌داند. اما برخی بر آنند نقش پیتیست‌های آلمانی را - برخلاف نظر مرتون - نمی‌توان همسنگ پیورتن‌های انگلیسی بدانیم، زیرا مرتون به علت رجوع به آثار و منابع دست دوم، تصویر درستی از پیتیسم ارائه نمی‌دهد.

جورج بکر در پژوهش خود، بر خلاف شواهد مرتون در جهت ارتباط و علاقه پیتیست‌ها با علم، نشان می‌دهد که پیتیست‌ها نه تنها همدلی با علم نداشتند، بلکه با راسیونالیسم فلسفی نیز سر ناسازگاری داشتند. اهداف مذهبی مشترکی بین پیتیست‌های آلمانی و پیورتن‌های انگلیسی وجود داشت، اما رویکردهای متفاوتی را نسبت به قوانین مطلق علم اتخاذ کردند. چنان‌که می‌دانیم، پیتیست‌ها، بر خلاف پیورتن‌ها پاسخ متفاوتی به روشنگری دادند.^(۵)

پیش از ظهور و پیدایش انقلاب علمی، بحث بین مسیحیت و علم سکولار، ریشه در اندیشه‌های ارسطویی داشت و الهیات، ملکه علوم تلقی می‌شد. با ظهور گالیله، این عقیده رسوخ یافت که خدا خودش را در دو کتاب آشکار کرده: کتاب وحی و کتاب

طبیعت. متفکران انگلیسی مانند فرانسیس بیکن، لاک و نیوتن، با اعلام عدم ناسازگاری بین علوم طبیعی و وحی، مکملیت آنها را مطرح کردند. در قرن هفدهم، انگلستان از تقسیم‌بندی علوم بر اساس اندیشه اسکولاستیکی روی برتافت و علم بیشتر از یک خدمتکار برای «ملکه علوم» - یعنی الهیات - تلقی می‌شد و حتی به علت اکتشافات علمی، کتاب وحی و کتاب طبیعت شأن و مقامی هم‌تراز یکدیگر یافتند. در سده هجدهم در انگلستان، علوم طبیعی مقام و شأن بلند مرتبه‌ای نسبت به الهیات کسب کرد.

اما در آلمان، چنین نگرشی در خصوص علم پدید نیامد، حتی تا قرن نوزدهم، واکنشی نسبت به علم و اندیشه‌های ماتریالیستی در خصوص طبیعت، بین متفکران ایده‌آلیسم آلمانی متداول بود؛ تا قرن هفدهم، آلمان از جریان اصلی در خصوص علم یعنی آن چه که در انگلستان رخ داد، به کنار بود. دیلن برگر (Dillenberger) در پژوهش خود، افتادن پروتستان‌تیسیم لوتری آلمان را در یک اندیشه غیرمنعطف و متصلب در ارتباط با علوم طبیعی که تا سده هجدهم استمرار می‌یابد، نشان می‌دهد. بر اساس نظریه وی، برخلاف پذیرش مرزی نسبی بین علم و دین نزد کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها قائل به عقلی فراتر از وحی نبودند. پیتیست‌های آلمانی به علت اندیشه‌ای واپس‌گرایانه و قشری در آماده ساختن زمینه مناسبی برای رشد علم ناکام بودند. چهره بارز مورد تکفیر پیتیست‌ها در آلمان، کریستیان ولف به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان آلمانی تا ظهور کانت بود که به سبب مخالفت و اعتراض‌های پیتیست‌ها از تدریس در دانشگاه محروم شد. در حقیقت می‌توان گفت که در سال‌های بین ۱۵۶۰ تا ۱۶۶۰ پیوریتن‌های انگلیسی با بینش نوین نسبت به خدا و هستی، زمینه اجتماعی مناسبی برای رشد علم پدید آوردند. اما برخلاف آن، پیتیسم آلمانی در گیر حل مسئله علم و دین بود.^(۶)

پس با توجه به آنچه گذشت، می‌توان دریافت که نحوه دینداری چه نقش و فونکسیون می‌تواند حتی در ظهور علم نوین داشته باشد. گاليله، کوپرنیک، کپلر و نیوتن همگی دیندار بودند ولی تلقی عامیانه از دین نداشتند. برخی و حتی گاهی اهل بهاء، ناآگاهانه و بی‌خبرانه علم نوین را مادّی‌گرایانه می‌پندارند، اما توجه ندارند که علم مدرن، مدّعی ماتریالیسمی ندارد، بلکه از آن‌جایی که خواهان پیش‌بینی‌پذیری علم است، با کنار گذاشتن مفاهیم متافیزیکی و غیرعینی، خواهان ثمربخشی و فواید عملی و این جهانی علم است. گاليله همواره می‌گفت برای شناخت پدیده‌های طبیعت، من به دنبال فهم چگونگی (How) هستم نه چرایی (Why). علم مدرن با علّت فاعلی از علل اربعه ارسطویی کاری ندارد و این به منزله انکار علّت فاعلی نیست.

عصر روشنگری یا عصر خرد، رخداد عظیم غیر دینی یا ضدّ دینی دیگر به عنوان خاستگاه و منشأ تفکر مدرن و ظهور مدرنیته است. در عصر روشنگری، تقریباً همه ویژگی‌های مدرنیته و خواست‌های انسان مدرن آشکار می‌شود. معمولاً ساده‌اندیشانه گفته می‌شود که عصر روشنگری، سرآغازی برای حمله به دین و به کنار گذاشتن آن به عنوان خرافات و بزرگ‌ترین مانع پیشرفت و ترقی بشریت است. اما همه داستان این نیست، در عصر روشنگری، تلقی عامیانه از دین کنار گذاشته شد، اما نه حقیقت دین یا دینداری عالمانه. این طرز تلقی از این‌جا ناشی می‌شود که هنگام سخن از روشنگری، همواره بلادرنگ روشنگری در شاخه فرانسوی آن به ذهن متبادر می‌شود. البته این سخن تا حدّی درست است که برخلاف انگلستان و آلمان، روشنگری در شاخه فرانسوی، پیکار بی‌امانی را با دین به خاطر حضور پررنگ کاتولیسیسم آغاز کرد، اما در آن‌جا هم پیکار با دینداری عامیانه و خرافات بود. هگل معتقد است که علّت پیکار بی‌امان و خشونت‌بار با دین در روشنگری فرانسه، عدم حضور لوتریسم در فرانسه بوده است. بر اساس دیدگاه هگلی، در آلمان، باید علّت عدم ظهور اراده در حوزه

کنش سیاسی را حضور پررنگ دین، به ویژه لوتریسم بدانیم. به علت رفرماسیون مذهبی لوتر، نوعی امنیت معنوی، و آرامش درونی (innerlichkeit) برای آلمانی‌ها محقق شد که موجب هم‌نوایی (اراده مطلق) با مذهب و بالنتیجه شکل‌گیری آن در قالب اندیشه‌های دینی در روشنگری آلمانی شد. اما در فرانسه، به علت فقدان یک رفرماسیون مذهبی (اراده مطلق) شکل خشونت‌آمیز و قهرآمیزی به خود گرفت که منجر به پیکار با کلیسای کاتولیک شد. فرانسه، به علت فقدان یک نوع معنویت هماهنگ، آرامش معنوی و زندگی درونی مانند لوتریسم در آلمان رنج می‌برد و به سبب همین فقدان، این آرامش درونی به جای بروز و نمود در حوزه اندیشه و تفکر، در عمل سیاسی خود را نشان داد. البته هگل فقط به فونکسیون این زندگی درونی برای تبیین نظریه خود بسنده نمی‌کند، زیرا اگر فرد، یگانه آمال و مقصودش ارضای زندگی درونی باشد، فرجام آن بی‌تفاوتی به کنش اجتماعی و سیاسی است. از این رو، او با پیوند زدن آرامش درونی به واقعیت سیاسی و اجتماعی معتقد است که رفرماسیون مذهبی برخی اصلاحات اجتماعی و سیاسی را به ویژه در ارتباط با کلیسا و بنیاد مذهبی دولت به وجود آورد.^(۷) کاسیرر به عنوان بزرگ‌ترین صاحب‌نظر فلسفه روشنگری، خلاف پندار رایج، عصر روشنگری را عصر بی‌دینی و کفر و الحاد نمی‌داند و در این باره چنین می‌گوید:

«اما به رغم چنین اعلامیه‌هایی که پیشاهنگان و سخنگویان جنبش روشنگری صادر کرده‌اند، به دشواری می‌توان روشنگری را عصری اساساً غیر مذهبی و دشمن دین به شمار آورد؛ زیرا چنین نظری این خطر را در بر دارد که عالی‌ترین دستاوردهای مثبت آن دوره را نادیده بگیرد؛ زیرا چنان شکاکیتی از به دست آوردن چنان دستاوردهایی ناتوان است. قوی‌ترین انگیزه فکری روشنگری و نیروی عقلانی واقعی آن در جهت مردود شمردن ایمان نیست؛ بلکه در ایده‌آلی نواز اعتقاد که روشنگری ادعا می‌کند، و نیز در فرمی جدید از دین که در روشنگری تجلی می‌یابد، قرار دارد. این گفته گوتته در باره اعتقاد و

بی‌اعتقادی با همه عمق و حقیقتش درباره عصر روشنگری نیز صادق است. گوته، جنگ میان اعتقاد و بی‌اعتقادی را عمیق‌ترین و در حقیقت یگانه موضوع جهان و انسان می‌داند. او می‌گوید که همه اعصاری که در آنها اعتقاد غلبه دارد، درخشان، تعالی بخش روح، و هم برای جهان معاصر خود و هم برای اعقاب خویش پر ثمرند. در صورتی که اعصاری که در آنها بی‌اعتقادی سلطه مصیبت بار خود را مستقر کرده باشد، به زودی فراموش می‌شوند؛ زیرا هیچ کس خود را وقف شناخت عصری بی‌ثمر نخواهد کرد. بنا بر این نمی‌توان حتی برای یک لحظه در این باره تردید کرد که در این مبارزه، روشنگری کدام طرف است. بر عصر روشنگری، احساس خلاق واقعی و ایمانی بی‌چون و چرا به بازسازی و بازآفرینی جهان حاکم است؛ و درست در همین زمان، اصلاح جهان را نیز از دین انتظار دارند. همه مخالفت‌های ظاهری این عصر با دین نمی‌باید ما را از دیدن این واقعیت غافل کند که تمام مسائل عقلی با مسائل دینی در می‌آمیزند و مسائل عقلی عمیق‌ترین الهام خود را از مسائل دینی می‌گیرند. هر قدر پاسخ‌های دین به مسائل اساسی شناخت و اخلاق را نارساتر بباییم، این مسائل حادث‌تر و شورانگیزتر می‌شوند. بحث و مناقشه دیگر بر سر دگم‌های خاص و تفسیر آن نیست، بلکه بر سر نوع یقین دینی است. این مسئله دیگر بحث نمی‌شود که صرفاً به چه چیز اعتقاد دارند؛ بلکه ماهیت جهت‌گیری و نقش اعتقاد دینی را پژوهش می‌کنند.» (فلسفه روشنگری، ص ۱۳-۲۱۰)

آنچه را که کاسیرر می‌گوید جای تأمل و تفکر دارد چرا که پیکار اندیشه روشنگری با دین در شاخه فرانسوی، مبارزه با دینداری عامیانه بود، چنان‌که ولتر چهره سرشناس و خستگی‌ناپذیر مبارزه با دین مرتباً اعلام می‌کرد، هدف من پیکار با دین نیست بلکه با خرافات است.

دیدگاه حضرت عبدالبهاء در باره دین

در آثار مبارکه بهائی مانند سایر ادیان، اعتقاد این است که باید دین را به عنوان بزرگ‌ترین موهبت الهی برای بشر، اساس و بنیاد تمدن و پیشرفت در تاریخ انسان بدانیم.^(۸) اما چرا حضرت بهاء‌الله و عبدالبهاء مکرراً می‌فرمایند که اگر دین سبب اختلاف شود، بی‌دینی بهتر است؟ آیا این تناقض نیست؟ اگر دین بزرگ‌ترین موهبت الهی برای انسان محسوب می‌شود، چگونه می‌توانیم آن را کنار بگذاریم؟ نکته در این است که دین الهی که نمی‌تواند باعث اختلاف باشد، چون الهی است، آن‌چه باعث اختلاف است برداشت‌ها و قرائت‌ها از دین است که موجب اختلاف می‌شود. به همین دلیل است که در رساله مدنیّه ملاحظه می‌کنیم چگونه حضرت عبدالبهاء از این دو گونه دینداری سخن می‌گویند. چنان‌که یکی می‌تواند سازنده تمدن و دیگری می‌تواند مخرب و ویرانگر باشد.

مصادق تاریخی دینداری مخرب و ویرانگر، ایرانیان در زمان قاجاریّه هستند که هرگونه اندیشه نو و جدید را برای اصلاحات بر نمی‌تابند. ایشان به خوبی نشان می‌دهند که افکار جدیدی چون پارلمانتاریسم، دموکراسی و غیره منافاتی با دین ندارد بلکه با تلقی آنان از دین منافات دارد. این قصه هم همان داستان قدیمی پیکار تاریخی دو گونه دینداری است که گریبان‌گیر سقراط، دکارت و گالیله و دیگران شد.

حضرت عبدالبهاء در باره دینداری عالمانه و تفاوتش با دینداری عامیانه چنین می‌فرمایند:

«اول اساس بهاء‌الله، تحرّی حقیقت است) یعنی باید نفوس از تقلیدی که از آبا و اجداد موروث مانده منزه و مقدّس گردند، زیرا موسویان تقلیدی دارند، زردشتیان تقلیدی دارند، مسیحیان تقلیدی دارند، بودایی‌ها تقلیدی دارند، هر ملّتی تقلیدی دارد، گمان می‌کند که تقلید خودش حقّ است و تقلید

دیگران باطل. مثلاً موسویان گمان می‌کنند تقلید خودشان حق است و تقلید سایرین باطل. ما می‌خواهیم بفهمیم کدام یک صحیح است. جمیع تقلید که صحیح نیست. اگر به تقلیدی تمسک داشته باشیم، مانع است که تقلید دیگران را درست تحزری نماییم؛ مثلاً شخص یهودی چون معتقد و متمسک به تقلید موسویان است، ممکن نیست بفهمد دیگران حق هستند؛ پس باید تقلید را بریزد و تحزری حقیقت بکند و شاید حق با دیگران باشد. پس تا ترک تقلید نشود، حقیقت جلوه ننماید؛ مثلاً عبده اوئان می‌گویند اوئان حق است. اگر ترک این تقلید نکنند، ممکن نیست هدایت بیابند و به وحدانیت الهی پی برند. پس در تحزری حقیقت انسان باید ترک تقلید بکند. جمیع ملل ترک تقلید کنند آن وقت تحزری حقیقت نمایند. در این صورت، لابد حقیقت ظاهر می‌شود. مثلاً پنج نفر هستند، این پنج، هر کدام ادعا می‌نمایند که هر یک اعلم از دیگری است، باید به مقام امتحان گذاشت. تا ترک تعصب نکنیم، چگونه می‌توانیم حقیقت را بیان نماییم. مجوسی می‌گوید من حقم، یهودی می‌گوید من حقم، مسیحی می‌گوید من حقم، بوذی می‌گوید من حقم، چگونه می‌شود حق ظاهر شود، پس باید موسوی ترک تعصب بکند، مسیحی ترک تعصب بکند، بوذی ترک تعصب بکند؛ تا این قسم نشود؛ ممکن نیست حقیقت ظاهر شود. شخص کامل عاقل که طالب علم است، علم مطلوب اوست، هر کس بیان کند نور محبوب اوست در هر زجاج بدرخشد؛ گل محبوب اوست در هر زمین که بروید. نیر اعظم فیض بخش الهی است از هر مطلعی طالع شود. نباید تعصب داشت، بلکه باید عاشق آفتاب بود؛ خواه از مطلع موسوی طالع شود؛ خواه از مطلع محمدی؛ خواه از مطلع عیسوی؛ آفتاب آفتاب است. پس حقیقت مقصود انسان است از هر کس بشنود. این است مسئله تحزری حقیقت. نتیجه این بحث چه می‌شود؟ نتیجه این است که جمیع ملل عالم باید آن‌چه شنیده‌اند، بگذارند نه به هیچ ملتی متمسک باشند و نه از هیچ ملتی متنفر. شاید آن ملتی را که متنفر است، آن حق باشد و

آن ملّتی که به آن متمسک، باطل باشد؛ وقتی که آنها را ترک کرد، نه ملّتی را متمسک، نه ملّتی را متنفر. آن وقت تحزّی حقیقت می‌کند و عاقبت ملاحظه می‌نماید که حقیقت ادیان الهی یکی است، اختلاف در تقلید است؛ تحزّی حقیقت سبب می‌شود که جمیع بشر متّفق می‌شوند. این یک اساس از اساس بهاءالله است. فردا یکی یکی می‌گوییم درست ضبط کنید، تفکر و تعمق نمایید تا فردا یکی دیگر برای شما بگویم.» (خطابات، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۳۹)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آفت بزرگ دینداری عامیانه، تقلید است و تقلید، رفتاری غیر آگاهانه و غیر آزادانه است و به گفته کانت، انسانی که اعتقادی را آزادانه برنگزیند، شایسته نام انسان نیست و مقام و شأن خود را به شیء تنزل داده است. به همین دلیل، ملاحظه می‌شود که در آیین بهائی، چقدر در آزادی در ارتباط با کشف حقیقت و اعمال اخلاقی تأکید شده، زیرا بدون آزادی، تحقّق کشف حقیقت ناممکن می‌باشد. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، دینداری عالمانه حقیقت‌جو است و همان‌طور که می‌فرمایند، حقیقت ادیان یکی است و اختلاف در تقلید است. در این باره یعنی ویژگی دینداری عالمانه و مورد تأیید آثار بهائی چنین می‌فرمایند:

«هوالله، بسیار مسرورم که خود را بین این جمع می‌بینم. الحمدلله وجوه نورانی نفوس روحانی و قلوب طالب تحزّی حقیقت است، لهذا می‌خواهم چند کلمه‌ای از حقیقت بیان نمایم؛ لکن این صحبت مرا تطبیق به علم و عقل نمایید، اگر مطابق است، قبول کنید، اگر نه، انکار نمایید زیرا در عالم انسانی موهبتی اعظم از عقل نیست. عقل، کاشف حقایق اشیاء است. عقل میزان ادراک است، لهذا هر مسئله‌ای را به میزان عقل موازنه نمایید، اگر مطابق عقل است، فهو المطلوب؛ اگر مخالف است؛ شبهه‌ای نیست که وهم است.

خداوند، عقل داده که پی به حقایق بریم، اگر مسئله‌ای مخالف عقل است، بدانیم که شایان اعتماد نیست، بلکه اوهام است؛ لهذا این صحبت مرا درست به میزان عقل موازنه نمایید.» (خطابات مبارکه، ج ۲، ص ۲۴۵)

به نظر نگارنده، در رساله مدنیّه دو موضوع اساسی و بنیادین وجود دارد: دین و عقل بشری که هر دو سازنده تمدن بشری هستند و فقدان یکی می‌تواند مصائب و خطراتی را برای بشر پدید آورد که در رساله به خوبی این موضوع نشان داده می‌شود؛ حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«... هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد زیرا دین و عقل یکی است؛
ابتداً از هم جدا نمی‌شوند.» (خطابات، ج ۱، ص ۲۲۷)

و نیز می‌فرماید:

«دین و علم توأمند، از یکدیگر انفکاک ننمایند و از برای انسان دو بال است که به آن پرواز نماید، جناح واحد کفایت نکند. هر دینی که از علم عاری است، عبارت از تقلید است و مجاز است نه حقیقت.» (پیام ملکوت، ص ۸۸)

آفت بزرگ دینداری عامیانه این است که اصلاً اعتقاد و باوری به عقل ندارند و محتمل است گاهی این آفت، گریبان‌گیر اهل بهاء بشود و مانند پیروان دینداری عامیانه، سایر ادیان می‌گویند آنچه برای شناخت دین مهم است، ایمان است. اما ایمان، شناخت نیست و پس از شناخت به وجود می‌آید. ایمان بدون شناخت، ایمان کورکورانه است. پس وقتی می‌فرمایند هر چیزی را باید با عقل و علم موازنه کرد، حتی فرموده ایشان، کلمه (هر) از نظر منطقی شامل همه چیز است، حتی دین و وحی. به همین دلیل است که می‌فرمایند: دین باید مطابق علم و عقل باشد، اگر این طور نبود، می‌گفتند دین باید مطابق ایمان و احساس قلبی، تسلیم و رضا باشد.^(۹)

ویلیام جیمز، روان‌شناس و پراگماتیست امریکایی به مسئله روانی مهمی در باره تفاوت انسان‌ها با یکدیگر اشاره می‌کند. به گمان وی، انسان‌ها در رابطه با موضعشان با (حقیقت) از یکدیگر متمایز می‌شوند. در یک گروه به لحاظ روانی، جستجوی (حقیقت) و در گروه دیگر، پرهیز از (خطا) حاکم است. در گروه دوم، هر گرایش و سخنی که از آن رایحه سنت شکنی استشمام می‌شود، از مقوله بدعت و کفر و الحاد خوانده می‌شود و هرگونه کوششی جهت گشودن افق‌های تازه و فراروی از پیشینیان را تخطئه و تکفیر می‌نماید. بی شک، با نفی و طرد هرگونه پرسش و تجربه می‌توان از خطا پرهیز کرد، اما این امر مانع از کشف بینش‌ها و افق‌های متعالی‌تر نیز خواهد شد. اگر حقیقتی در کار است، خطا نیز اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در این عالم، هیچ حقیقتی به سادگی به دست نمی‌آید، زیرا هیچ حقیقتی ساده نیست. تنها آن کس که خطر و خطا می‌کند، قادر است که افق‌های تازه را بگشاید. ترک خطر کردن، پشت به نور کردن است. خداوند را در نور می‌باید نه در تاریکی. (قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۶۷۳)

به نظر نگارنده، دینداری عالمانه بر خلاف دینداری عامیانه در طول تاریخ همواره سازنده بوده و خواهد بود و هرگاه تحوّل و دگرگونی در تاریخ تمدن داریم، زمانی است که غلبه دینداری عالمانه بر دینداری عامیانه به وجود آمده است. گوته می‌گوید که جنگ میان اعتقاد و بی‌اعتقادی را عمیق‌ترین و در حقیقت یگانه موضوع جهان و انسان می‌داند، و همه اعصاری که در آنها اعتقاد غلبه دارد، درخشان، تعالی بخش روح، و هم برای جهان معاصر خود و هم برای اعقاب خویش پرثمرند. در این گفته گوته به نظر نگارنده، اعصاری که اعتقاد غلبه دارد یعنی زمانی است که غلبه دینداری عالمانه تحقق یافته است. بی‌اعتقادی زمانی است که دینداری عامیانه غلبه کرده و داستان، همان داستان همج رعاع در کتاب مستطاب ایقان است. در حقیقت، اگر جامعه‌شناسانه بخواهیم این موضوع را تحلیل کنیم، بر اساس مکتب

کارکردگرایانه در جامعه‌شناسی، دینداری عامیانه همواره کارکردی منفی برای پیشرفت تمدن داشته است و برخلاف آن دینداری عالمانه، کارکردی مثبت.

بر اساس رساله مدنیّه و بحث دورکن مهمّ سازنده تمدن یعنی عقل و دین، آن چه مهمّ است، وحدت بین آن دو است، چرا که در آثار همواره عقل و دین به عنوان دو بال تشبیه شده‌اند. پس وحدت این دو بال و یا هماهنگی آن دو می‌تواند پرواز را ممکن سازد و بر اساس این الگو، دینداری عالمانه یعنی وحدت عقل و دین، و زمانی که در تاریخ بشر تحوّل و نقطه عطفی مانند ظهور سقراط، افلاطون، ارسطو، گالیله، دکارت و غیره داریم، زمانی است که اتحاد عقل و دین به وجود آمده است. به گفته هگل، جستارمایه دین و فلسفه یکی است.

یادداشت‌ها:

۱. کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ص ۲۱۳-۲۱۰
۲. برای مطالعه در این باره به مقاله نگارنده تحت عنوان «مفهوم نوی از خدا در دیانت بهائی» سفینه عرفان، شماره چهاردهم مراجعه فرمایید.
۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه به مبادی مابعدالطبیعه علم نوین نوشته آرثر برت، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۷ مراجعه نمایید.
۴. مجله فرهنگ، سال دهم، شماره‌های دوم و سوم ۲۲، ۲۳ سال ۱۳۷۶ ص ۳ و ۴
۵. George Becker: Pietism's Confrontation with Enlightenment Rationalism: An Examination of the Relation between Ascetic Protestantism and Science; *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no. 2 (June 1991), pp. 139-158
- George Becker ,Pietism confrontation with Enlightenment Rationalism: An Examination of the relation between
۶. Blackwell Albert, Schleiermacher's Early Philosophy of Life Determinism freedom of Phantasy,
۷. Harold Mah, *The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx*; New German Critique (Spring-Summer 1990), pp. 3-20.

۸. *Baha'i World Faith: Selected Writings of Baha'u'llah and 'Abdu'l-Baha* ('Abdu'l-Baha's Section Only), pp. 270-280.
۹. برای مطالعه بیشتر در این باره به سفینه عرفان شماره پانزدهم، مقاله نگارنده در باره عقل و ایمان از نظر دیانت بهائی مراجعه فرمایید.