

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.13, No.1, Spring 2013, Ser. 46,
PP: 85-118, ISSN: 2251-6123

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲، پیاپی ۴۶،
صفحات ۸۵-۱۱۸، شماره شایا: ۶۱۲۳-۲۲۵۱

دین و دنیا: بررسی نگرش‌های متفاوت ادیان به دنیا

دکتر علی‌رضا شجاعی‌زند*

چکیده

«دین و دنیا» از مباحث مورد علاقه‌ی متألهان و فلاسفه‌ی دین است و به همین رو با بی‌اعتنایی جامعه‌شناسان دین مواجه بوده است. این مقاله در گام نخست و در راستای مقابله با روی‌کردهای تحویلی^۱ در مطالعات دین، در صدر رفع برخی از این بی‌اعتنایی‌های آسیب‌رسان است و تلاش دارد نیاز میرم جامعه‌شناسی دین به این مباحث را آشکار سازد و جایی را برای آن در فصول مقدماتی مطالعات جامعه‌شناختی دین باز نماید. این تلاش هم‌چنین برای نیل به درک صائب و روشن‌تری از مفهوم عرفی شدن، که انطباق بیش‌تری با بنیان‌های آموزه‌ای اسلام و شرایط اجتماعی ایران داشته باشد، انجام شده است.

مقاله در صدد است در این بازبینی، بر چند حقیقت بدیهی و در عین حال، اذعان‌نشده درباره‌ی دین تصریح نماید که تأثیراتی دگرگون‌کننده بر نظریات عرفی شدن دارند.

گام سوم پس از تأکید بر اهمیت دنیا برای ادیان، با مقایسه‌ای میان تلقی ادیان از دنیا برداشته شده است و با این فرض که عقاید و تعالیم دینی، تأثیرات تعیین‌بخشی بر زیست اجتماعی پیروان خواهند داشت، آن را در برخی از فرازهای اساسی‌تر، همانند «رستگاری»، «الاهیات اقناعی» و «تنش‌های با دنیا» با تفصیل بیش‌تری دنبال نموده است و در خاتمه، تأثیرات آن را در اصلاح برخی روی‌کردهای غالب بر نگرش جامعه‌شناختی دین نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: ۱- دین، ۲- دنیا، ۳- رستگاری، ۴- تئودوسی، ۵- اسلام، ۶- مسیحیت.

۱. بیان مسأله

بحث دین و دنیا، بیش از جامعه‌شناسی دین، به حوزه‌ی تأملات فلسفی و الاهیاتی دین تعلق دارد، زیرا مستلزم رفتن به سراغ محتوای آموزه‌ای و اعتقادی ادیان و محاجه‌های عقلی در اطراف آن‌ها است. با این وصف، وجود دو ویژگی اهتمام جامعه‌شناسی دین را به این موضوع، ولو به نحو تمهیدی و گذرا، موجه می‌سازد:

(۱) ورود و توقف برخی جامعه‌شناسان در اطراف آن؛

(۲) لزوم واپس‌رفتن و واکاوی بنیان‌های فلسفی- الاهیاتی مدعیات جامعه‌شناسانه درباره‌ی دین.

برخی از جامعه‌شناسان کلان‌نگر با این فرض که تحقق تاریخی - اجتماعی ادیان به میزان زیادی، از نگرش القاشده‌ی آن دین درباره‌ی هستی و جهت‌گیری و تعاملشان با دنیا تأثیر می‌پذیرد^۱، واریسی مقدماتی آن را برای تحلیل وضع تاریخی- اجتماعی پیروان آن دین مفید و بلکه لازم ارزیابی کرده‌اند. بدین رو، غیر مستقیم و بی‌آن‌که از عنوان صریح «مناسبات دین و دنیا» استفاده نموده باشند، مکث‌هایی در اطراف آن داشته‌اند. شاهد مثال آشنای آن را در بحث‌های وبر (۳۴؛ ص: ۳۵) درباره‌ی مقولاتی چون رستگاری، تئودوسی، نقاط تنش‌زای دین با دنیا و گونه‌شناسی ادیان می‌توان یافت که بر پایه‌ی همین توجیهاات دنبال شده است. جامعه‌شناسان در نظریه‌های مربوط به منشأ دین و ریشه‌ی دینداری و در نظریه‌ی پرترفدار محرومیت - جبران^۲ نیز متعرض این بحث شده‌اند. هرچند از ورود مقنع و مفید به آن، مثل بسیاری از بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی - الاهیاتی مدعیات خود، امتناع ورزیده‌اند و این خود موجب طرح برخی آرای بی‌پایه در این موارد گردیده است. از بین جامعه‌شناسان دین معاصر، آن‌ها که در طرح تئوری‌های کلان و تأملات مبنایی درباره‌ی دین اهتمام بیش‌تری داشته‌اند نیز به این بحث پرداخته‌اند. برایان ترنر در کتاب *دین و نظریه‌ی اجتماعی* (۳۲) شاید مصداقی از این گروه باشد. او در مقدمه‌اش بر چاپ اول می‌گوید: بحث تئودوسی و توجیه و تبریر الاهی شیطان یک بخش ضروری برای دین است؛ همان چیزی که از آن به معناسازی جهان تعبیر شده است. گفتمان دینی درباره‌ی شیطان و رهایی انسان از او را نباید یک بحث انتزاعی و متافیزیکی صرف شمرد، زیرا در آهنگ زندگی دنیوی مؤمنان جریان دارد.

دو گروه از ایشان نیز از ورود و پرداختن به آن امتناع ورزیده‌اند: یک، جامعه‌شناسان دین خردنگر، که هیچ‌گاه به فراتر از بحث‌های دین‌داری و تجلیات نهادی آن گام ننهادند؛ دو، جامعه‌شناسان تحویل‌گرا که با انصراف نظر از تفاوت‌های آموزه‌ای و تاریخی ادیان، احکام واحد و قاطعی درباره‌ی آن‌ها صادر نموده‌اند. پس جواز ورود به این بحث در مرزهای

دین و دنیا ۸۷

به هم آمیخته‌ی فلسفه و الاهیات و جامعه‌شناسی، اولاً داشتن تأملات کلان در جامعه‌شناسی دین است و ثانیاً پیروی از رهیافت غیر تحویلی در این مطالعات. در عین حال، بدیهی است که این ورود برای یک جامعه‌شناس، نمی‌تواند چندان مفصل و پُراستناد باشد، چراکه تخصص و اشراف کافی و مجال و فرصت لازم برای آن را در اختیار ندارد.

بحث دین و دنیا به‌علاوه مدخل لازم و مفیدی است برای پرداختن به مقوله‌ی عرفی شدن^۴ و تأمل و بازنگری در برخی کلیشه‌های مفهومی و تبیینی آن. عرفی شدن پدیده‌ای تبعی است و ناظر به دین؛ پس تعریف آن منطقاً تابع تلقی و تعریفی است که از دین ارائه می‌شود. از دین و از عرفی شدن، هم «تعریف عام» می‌توان ارائه کرد و هم «تعاریف خاص». تعریف خاص که به‌رغم ظاهر متعارض‌نمایش^۵، به‌شدت هم مورد نیاز است، همان «معرفی» است که در مطالعات مصداقی پدیده‌های فحوایی نظیر دین، دینداری و عرفی شدن کاربرد فراوانی یافته است. معرفی دین در بسیط‌ترین صورتش، مستلزم بازنمایی فحوایی آن در دو سطح «استی» و «بایدی» است،^۶ همان که در برخی تعابیر، از آن به جهان‌بینی و ایدئولوژی و یا عقاید و احکام یاد شده است. نگرش و تلقی هر دین نسبت به دنیا بخش در خور توجهی از محتوای سطح نخست را تشکیل می‌دهد و نحوه‌ی زیست و سلوک در دنیا نیز از سرفصل‌های اصلی مطرح‌شده در سطح دوم است. به همین روست که بیان روشن و درست از مناسبات دین با دنیا جایگاه مهمی در مباحث مفهومی و نظری عرفی شدن پیدا کرده است و مقدمه‌ی لازمی برای آن محسوب می‌شود.^۷

برای بررسی مناسبات دین با دنیا لازم است به سراغ تعاریفی از آن‌ها رفت که به نحوی بیانگر نسبت هر یک با دیگری باشد.^۸ این مسیر مدخل مناسب‌تری برای تأملات تفصیلی در باب این موضوع فراهم می‌آورد.

۲. دین

در تعبیری موجز و ناتمام^۹ درباره‌ی دین می‌توان گفت که: «آمده است تا زیست و سلوک انسانی را در دنیا سامان دهد». این عبارت کوتاه منسب‌شدنی به تمامی ادیان و حتی مرام‌های دنیوی بر دو پیش‌فرض بسیار مهم درباره‌ی انسان و حیات انسانی ابرام دارد:

۱. زیست و سلوک انسانی فاقد سامان طبیعی و خودبه‌خودی است؛

۲. سامان‌بخشی بدان نیز خارج از عهده و توان انسانی است.

و در عین حال، بیانگر دو نکته‌ی بدیهی و در عین حال، مغفول‌مانده درباره‌ی دین

است:

۱. دین تنها برای انسان، یعنی ذوات ذی‌شعور و صاحب اراده موضوعیت دارد و نه موجودات مادون و مافوق آن، که فاقد حداقل یکی از این دو رکن وجودی هستند،^{۱۰} چراکه دین به یک معنا، منادی پیام و مبلغ راه‌بردی است برای سامان‌دهی به زیست و سلوک در دنیا. بنابراین جز انسان با آن دو مشخصه‌ی وجودی، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند مخاطب یا متقاضی آن باشد.

۲. دین «مخصوص»^{۱۱} دنیا است.^{۱۲} این مدعا حتی در باب ادیان قائل به دنیای دیگر و ادیان کاملاً آخرت‌گرا نیز صادق است.

از تصریح بدین نکات بدیهی و در عین حال، کمتر ابراز شده درباره‌ی دین، چنین حاصل می‌شود که:

۱. اگر دین برای انسان است و تنها با انسان موضوعیت پیدا می‌کند، پس در شناخت و معرفی آن، باید نیم‌نگاهی به انسان و قابلیت‌های وجودی او داشت، چنان که ادیان نیز در مقدمات یا لابه‌لای تعالیم و آموزه‌های خویش، چنین بایی را گشوده و به تصریح یا تلویح، درک و تلقی خویش را از انسان بیان داشته و راه و نهایت مورد انتظارشان را بر آن پایه استوار ساخته‌اند.

۲. اگر دین مخصوص دنیا است، پس برای ماقبل و مابعد دنیا فاقد موضوعیت است، حتی اگر در برخی از انواع آن، توجه شایانی به دنیای دیگر شده باشد.^{۱۳}

مخاطب دین، بنابراین، انسان است و هدف آن صورت‌بخشی به «بودن» و جهت‌دهی به «شدن» او در زیست دنیوی‌اش. انتهای کار دنیا یا اتمام حیات دنیوی هر یک از آحاد بشر خاتمه‌ی سعی و عمل انسانی است و به همین رو، توأم است با از کار و کارایی افتادن دین.^{۱۴} با این که شرح و بسط «دنیای دیگر»، بخش در خور توجهی از ادبیات دینی ادیان دونشئه‌ای^{۱۵} را تشکیل می‌دهد، با این وصف، حکم وادی یا برهه‌ای را دارد که نه دین، بلکه حاصل تلاش‌های دینی در آن به تحقق می‌رسد.^{۱۶} بنابراین اطلاق «دنیوی / آخروی» یا «این جهانی / آن جهانی» به ادیان، نه از حیث «تعلقشان» به این یا آن جهان است، بلکه بر پایه‌ی مواعید و «مطالباتشان» است که در این یا آن دنیا به نتیجه می‌رسد. از همین حیث، یعنی بر حسب مواعید و مطالبات است که ادیان ابتدایی را کاملاً دنیوی و ادیان تاریخی را دونشئه‌ای و معطوف به هردو عالم دانسته‌اند (۲۵) و مسیحیت را از آن میان، یک دین کاملاً آن‌جهانی معرفی کرده‌اند (۲۴، ص: ۱۵؛ ۲۲، ص: ۷۷؛ ۲۳، ص: ۳۱۴ - ۳۱۶؛ ۲۸، ص: ۲۲۱؛ ۱۷، ص: ۱۳۸، ۲۵۵، ۳۲۰؛ ۱۱، ص: ۲۰۴ - ۲۱۳).

دین در یک تعریف بسیار موجز اما شامل، محرک و مهدف فرازوی انسان از منیت، از مادیت و از موقعیت است.^{۱۸} دین به مثابه‌ی عامل «انگیزه‌بخش» و «زمینه‌ساز» فرازوی و

نشان‌دهنده‌ی «راه» و «مقصد» آن، مبتنی بر درکی است از وضع و حال و قابلیت‌های بالقوه‌ی انسانی که از یک‌سو دچار نقصان‌های فعلی و تنگناهای موقعیتی است و از سوی دیگر، میل و ظرفیت بیرون شدن از خود و قرار گرفتن در مسیر تحول و کمال را دارد. فراروی در مضمونی کاملاً خنثی، اشاره به سیری دارد که انسان با کمک دین از مضایق و کوتاهی، به گشایش و فرهی می‌پیماید و از دیگر موجودات و همگنان ناپای‌بند، تمایز نوعی و تشخص وجودی پیدا می‌کند. آغاز و آن‌جام این سیر انسانی در همین دنیاست؛ لذا ادیان آخرت‌گرا هم بدین اعتبار، دنیوی محسوب می‌شوند.

دین اگرچه از حیث بستر و مجال تحقق، دنیوی است و در آن تبلور می‌یابد، از عدم اکتفای به آن، با همان وضع و صورتی که هست برخاسته است. ادیان، بنابراین، هم به نپذیرفتن دنیا، آن‌گونه که هست، دامن زده‌اند و هم بدان پاسخ گفته‌اند. در «سطح کنش»، از طریق تحریک پیروان به مداخله در اوضاع و تنظیم امور فردی و در «سطح بینش»، از طریق معنابخشی به دنیا و تدبیر در آن و در «سطح گرایش» نیز با جذب ایشان به سوی امر مطلق^{۱۹}.

این تلقی که در نگاه نخست، ممکن است منطبق و متخذ از ادیان بزرگ تاریخی به نظر آید، قابلیت تعمیم به ادیان باستانی و ابتدایی را نیز دارد.^{۲۰}

اگر دین به معنای پیش‌گفته، برای انسان است، پس باید تناسبی با مشخصات وجودی‌اش داشته باشد و به نیازهای مهمی در وجود او پاسخ گوید. از سوی دیگر، چون انسان موجودی است که دنیا را همان‌گونه که هست نمی‌پذیرد و از توقف در این‌جا و اکنون نیز به انحای طرُق، امتناع دارد، به سوی دین رانده می‌شود تا ضمن پاسخ بدین نیاز فطری،^{۲۱} از آن در تکاپوی دائمی گذار، مساعدت جوید.^{۲۲} ادیان کامل‌تر بدین تقاضا از سه طریق پاسخ گفته‌اند:

۱. معنابخشی به حیات و زندگی در دنیا؛^{۲۳}

۲. مداخله در امور، به منظور بهبود نسبی اوضاع؛

۳. کمک به تعالی روحی و کمال خُلُق و نطقی انسان.

ادیان کامل‌تر، بنابراین، آن‌هایی‌اند که هم به وجه «ذهنی» و «عینی» حیات و هم به سطوح «خرد» و «کلان» زندگی به نحو توأمان و تودرتو اهتمام دارند. یعنی هم دست به کار معنابخشی به حیات‌اند و هم مداخله‌گر در اوضاع عمومی، و هم مهمتم به تحول و تقلبات درونی انسان. بدیهی است که نسبت این سه به هم نه بدیل، بلکه هم‌سویی است و جملگی در خدمت امر سوم، یعنی کمال انسانی‌اند.^{۲۴}

۳. دنیا

دنیا هر آن چیزی است که زندگی و بقای انسانی بدان نیازمند است و با آن محقق می‌شود و در عین حال، ادیان انسان را به فرارفتن از آن فرامی‌خوانند. تعبیر نخست از دنیا، فحوایی کاملاً عینی و خنثی دارد و دومی، که مبتنی بر تلقی و تعامل ادیان با آن است، مضمونی ذهنی^{۲۵} و جهت‌دار^{۲۶} پیدا می‌کند. تعریف دنیا از منظری خنثی و بی‌طرف، اگر هم میسر باشد، برای ما در این بحث، چندان کاربردی ندارد، زیرا تلقی و نگرش جهت‌دار ادیان به دنیا است که جلوه‌ای خاص و صورتی مسأله‌مند^{۲۷} بدان می‌بخشد و بحث دین و دنیا را به سرفصل مهمی در مطالعات جامعه‌شناختی دین بدل می‌سازد.

از همان عبارت کوتاه که پیش از این در تعریف دین بدان اشارت رفت، می‌توان تعریفی از دنیا به دست داد و نسبت میان دین و دنیا را هم به‌دست آورد: «دین یعنی: فراروی از مادیت، از منیت و از موقعیت». با الهام از این تلقی عام، که دین انسان را به فراروی از دنیا فرامی‌خواند می‌توان نتیجه گرفت که دنیا از منظر ادیان، طبیعت و جسمانیت و اکتونیت نیست، بلکه متوقف ماندن در مادیت و در منیت و در موقعیت است. «فراروی» در این عبارت، بیانگر نسبت دین با دنیا است که از عدم اکتفای به آن آغاز می‌شود و تا ترک و انکار مطلق آن دامنه پیدا می‌کند. همین تلقی است که روی کرد ادیان نسبت به دنیا را با تمام تمایزاتشان، منفی و مشروط ساخته است.

به جز این بیان عام درباره‌ی دنیا، تلقی و تعاریف خاص‌تری هم از دنیا وجود دارد که مهم‌ترین عنصر تمایزبخش میان ادیان و مرام‌های غیر دینی است. هر قدر «تعریف» موجب تشبه و به هم آمدن پدیده‌هاست، «معرفی» به تمایز و تفارق میان آن‌ها، حتی پدیده‌های هم‌سنخ دامن می‌زند و در عین حال، کار کشف و تعقیب آن‌ها در جهان واقعیات را تسهیل می‌نماید. از آن‌جا که این مقاله به دنبال تمهیدات لازم نظری برای پرداختن به واقعیات جاری در زندگی پیروان ادیان است، لاجرم بیش از تعریف و یا پس از تعریف، به معرفی مفاهیم اصلی خویش، یعنی دین و دنیا نیاز دارد.

۳.۱. تلقی‌ها از دنیا

دنیا برای ادیان و مکاتبی که در مقام مقایسه، مطمح نظر این بحث هستند، یکی از معانی زیر را داراست. هر تلقی از دنیا منشأ عمل و اتخاذ موضعی است خاص پیروان همان دین و مرام که در ذیل، بدان اشاره و با هم مقایسه شده‌اند:

(۱) دنیا به مثابه‌ی «ظرف نشو و نما» و عرصه‌ی جَولان انسان. دنیا بدین معنا جایگاه «تلاش» و «بهره‌مندی» است؛ مکانی بیرون از انسان که بر نظم و اقتضائاتی استوار است و به همین رو بهره‌مندی از آن منوط به تدبیر و تلاش در آن است. این تعریف شاید عینی و

خنثی‌ترین تلقی از دنیا باشد و به همین رو، بسیاری از ادیان و مرام‌های غیر دینی درباره‌ی آن به مثابه‌ی یک تعریف حداقلی، اشتراک نظر دارند.

۲) دنیا به مثابه‌ی «صنع الاهی» و نشانه‌ی قدرت و عظمت اوست؛ پس باید در «آباد» آن کوشید تا عظمتش شکوفا و قدرت الاهی در آن نمایان گردد. کار در دنیا بنابراین تعبیر، نه برای «بهره‌مندی»، بلکه برای «آباد» آن است.

۳) «برهه و گذرگاهی» است پُراغوا که آدمیان به تبع عصیان الاهی بدان دچار شده‌اند. لذا باید تا آن‌جا که می‌توان از آن دوری کرد و به حداقل تلاش و بهره‌مندی از آن اکتفا نمود و با عبور هرچه سریع‌تر از آن، به ملکوت آسمان یا جهان دیگر رسید.

۴) آنچه از دنیا برای ادیان اهمیت دارد نه صورت خنثی و یا وضع بالاستقلال آن، بلکه «نسبتی» است که انسان با آن برقرار می‌کند و همان نیز شاید تمایز اصلی ادیان با هم و با غیر آن باشد. دنیا از این منظر، واجد دو چهره‌ی ژانوسی است که بر انسان ظاهر می‌شود و بدین رو، محل ابتلا و بستر کمال و «ساخته شدن انسان» است. تلاش برای آباد و بهره‌مندی از آن نیز نه فی‌نفسه، بلکه در خدمت متحول ساختن انسان است. این تعریف از دنیا واجد صورتی کاملاً ذهنی و جهت‌دار است و بی آن که تلقی‌های پیشین را نفی کند، صبغه‌ی معنادار و جامع‌تری بدان می‌بخشد. یعنی «ظرف» نشو و نما و «تجلی‌گاه» عظمت الاهی و «گذرگاه» عبور را به عنوان دنیا می‌پذیرد و در عین حال، آن را برای انسان، به فرصت و بستری برای ساخته شدن بدل می‌سازد.

روی‌کردهای یادشده به ترتیب، قابل انتساب به مکاتب مادی - عرفی، پروتستان‌تیزم، کاتولیسیسم و اسلام هستند. اشاره به دو نکته در این‌جا ضروری به نظر می‌رسد:

۱) روی‌کردهای فوق در مقام تلقی از دنیا، تماماً ذهنی‌اند و از این حیث، تفاوتی میانشان برقرار نیست. بر پایه‌ی همان تلقی، البته نوع خاصی از زیست و تعامل در دنیا صورت تحقق یافته که از عینیت کافی برخوردار است. این خصوصیت حتی بر روی‌کرد مادی - عرفی نیز حاکم است و از این حیث، تفاوتی میان آن با ادیان یا میان ادیان با هم وجود ندارد و نمی‌توان یکی را ذهنی‌تر یا عینی‌تر از دیگری محسوب کرد؛

۲) در روی‌کردهای دینی، صرف نظر از تمایزاتشان، نوعی نگاه مشروط و منفی نسبت به دنیا وجود دارد؛ یعنی علاوه بر منوط بودن بهره‌مندی از دنیا به کار، شرایط و محدودیت‌های دیگری نیز بر آن افزوده شده است که زیست و سلوک پیروان ادیان را به تبع فهرست و میزان تأکیدشان بر ممنوعیت‌ها، به شکل متفاوتی متأثر می‌سازد.

جدول زیر مقایسه‌ی نسبتاً جامع‌تری است میان مصادیق دینی - مرامی شاخص، از

حیث نسبتشان با دنیا:

تلقی‌ها از دنیا و پیامدهای عملی آن در زندگی

ادیان و مکاتب	تلقى از دنیا	موضع و عمل در دنیا		
		کار در دنیا	بهره‌مندی از دنیا	آباد دنیا
کلیون	منشأ رنج در اقبال و اِدبار	نفی مطلق	نهی مطلق	موضوعیت ندارد
اپیکوریان ^{۲۸}	محل کامجویی	نفی مطلق	غایت وجود	موضوعیت ندارد
کاتولیسیم ^{۲۹}	گذرگاه ناگزیر	به اقل ممکن	سدّ جوع	محل اعتنا نیست
پروتستانتیسم ^{۳۰}	صُنْع الاهی	تکلیف الاهی	به اقل ممکن	غایت دینداری و نشانه‌ی نجات الاهی
اسلام	موضوع ابتلا و کسب کمالات	اقتضای دنیا و توصیه‌ی الاهی برای تحقق وجودی	تمتع مشروط	خدمت به خلائق
مادی-عرفی	محل کامجویی و نشو و نما	به‌ناگزیر و برای تمهید بهره‌مندی	بی‌محابا و بی‌محدودیت	پیامد ناخواسته‌ی عمل

از مقایسه‌های فوق، این نتایج برای بحث ما حاصل می‌آید که:

- (۱) دنیا برای اسلام به دو معنا است: یک به مثابه‌ی صُنْع الاهی و بستر ظهور موجودات عالی و تحقق امر متعالی و دوم، موضوع ابتلا و کسب کمالات انسانی؛
- (۲) هیچ‌یک از انواع «کار^{۳۲}» و «بهره‌مندی^{۳۳}» و «آباد^{۳۴}» دنیا در اسلام نهی نشده است. در عین حال، واجد اهمیت فی‌نفسه هم نیستند، بلکه جملگی محمولی برای بقا و محقق شدن انسان‌اند؛
- (۳) اسلام در واقع، خود را نه مستقیم، بلکه به واسطه‌ی انسان با دنیا درگیر کرده است و لذا نسبت دین با دنیا را در این آیین، جز با ملاحظه‌ی انسان در این میان، نمی‌توان مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

از بحث‌های فوق، این نتیجه نیز به دست می‌آید که نسبت دین و دنیا را نباید با روابط منطقی متصور میان دو پدیده‌ی هم‌عرض، نظیر «دین و ایدئولوژی» و یا «دنیا و آخرت»^{۳۵} متناظر دانست. زیرا شرط آن هم‌سنخی و عدیل بودن آن‌ها است که درباره‌ی دین و دنیا

مصدق ندارد. به همین رو، این نسبت نه از نوع تباین است و نه از نوع تساوی و نه عموم و خصوص مطلق و نه من وجه، بلکه از نوع «بستگی و درهم‌شدگی» است، بدین معنا که همه‌ی عرصه‌های دنیای مادی جولانگاه امر دینی است و آمیزش‌پذیر با عنصر روحی، و متقابلاً نیز همه‌ی عرصه‌های دینی و روحی وابسته و نیازمند بستر مادی، انفسی و آفاقی دنیا است برای تجلی^{۳۶}. پس بر خلاف برداشت‌های کلیشه‌ای رایج از دین و باورهای دینی، انکار و ادبار نسبت به دنیا در این آیین، به کلی بی‌معنی است و بلکه روی کردی منکرانه و غیر دینی محسوب می‌شود؛ چراکه دین و امر متعالی تنها بر بستر دنیا است که مجال تحقق پیدا می‌کند. نتیجه‌ی حاصل از این مرور مفهومی و مقایسه‌ی غیر تحویلی تلقی ادیان از دنیا تأثیرات شایانی بر اصلاح و تدقیق نظریه‌های عرفی شدن خواهد داشت و در عین حال، نشان می‌دهد که تعمیم بی‌محابای آن‌ها باعث بروز چه خطا و انحرافات حادی در مطالعات عرفی شدن در ایران خواهد گردید.

۲.۳. اهمیت دنیا برای ادیان

دنیا برای همه‌ی ادیان و مکاتب مهم است، حتی آن دسته که هرگونه مرادبه با آن را از هر سنخ، یعنی «کار» و «آباد» و «بهره‌مندی» نفی می‌کنند. اولاً دنیا با هر تعبیر، مجالی است برای تحقق وجودی انسان و فراهم‌آورنده‌ی امکان زیست و تأملات او و اگر نباشد یا مطلقاً نفی شود، شرط و ضرورت مقدماتی ظهور ادیان و مکاتب را هم سلب می‌نماید. ثانیاً اهتمام و بذل توجه فراوان ادیان به سوی آن، در انواع تعبیر ایجابی و حتی سلبی، بیانگر درجه‌ی اهمیت آن است.

دنیا برای ادیانی که فقط دنیوی هستند و تصویری از دنیای دیگر ندارند و مطالباتشان را تماماً بدان معطوف و محدود ساخته‌اند، همه چیز است؛ در عین حال، چون منشأ تمامی آلام و غایت تمامی آمال آنان بوده است، به وجود آن اذعان نمی‌نموده‌اند.^{۳۷} این را در «ادیان ابتدایی» با تمام تنوعاتشان، نظیر آنی‌ماتیسم، آنی‌میسم، فی‌تی‌شیسم، مانایسم، توتمیسم و حتی ادیان نیاپرست و پرستش ارواح هم می‌توان یافت.^{۳۸} «ادیان باستانی - اسطوره‌ای» با خدایان متشخص و غیر متعالی^{۳۹} ساکن در اعماق زمین و دریاها یا بر فراز ابرها و کوه‌های بلند، که نمی‌توان ما وراء الطبیعه نامیدشان، نیز در همین دسته جای می‌گیرند.^{۴۰}

به وجود دنیا به مثابه‌ی یک واقعیت مورد اعتنا آن‌گاه اذعان شد که وجود دنیای دیگر موضوعیت پیدا کرد و این نشد جز پس از ظهور «ادیان دوشسته‌ای»^{۴۱} در عالم.^{۴۲} در واقع این ادیان، هم بانی مطرح شدن «دنیای دیگر»^{۴۳} بوده‌اند و هم موجب اعتنا و اذعان یافتن به «این دنیا». اهمیت دنیا نزد این قبیل ادیان را به جز فراوانی احکام تعامل با آن، در

تصویری می‌توان یافت که از بهشت آخروی ارائه می‌دهند و هم‌چنین در استمدادهای مجدثانه‌اشان از ما وراء الطبیعه برای وصول به آمل دنیوی^{۴۴}. استاد مطهری اهتمام فراوان اسلام به رعایت حقوق انسان‌ها را گواهی بر اهمیت دنیا برای دین گرفته است، چراکه ناظر به حق بهره‌مندی از دنیا است^{۴۵} (۲۰، ص: ۶۰). هم‌ایشان می‌فرمایند که ناچیزشماری ارزش دنیا از سوی ادیان، همواره در مقام مقایسه با غایات انسانی بوده است که برخی به غلط آن را تحقیر فی‌نفسه دنیا تعبیر کرده‌اند (همان، صص: ۶۱ - ۶۲). از بیان استاد در مقاله‌ی «احترام حقوق و تحقیر دنیا» شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که تحقیر دنیا، آن‌هم در مقام مقایسه، تنها در دو موضع جایز است: آن‌جا که اهتمام به دنیا با «حقوق انسان‌ها» و یا با «فضائل انسانی» در تعارض افتد. تعارض با «فرمان‌های الهی» را بدان‌ها نیفزودیم، چون عقلاً بروز تقابل و جدایی میان «خلق» و «امر» صادرشده از یک منبع، محال است و در ثانی، موضوع فرمان‌های الهی در یک تعبیر عام، شاید جز همان دو جنبه‌ی پیش‌گفته‌ی ناظر به انسان نباشد.^{۴۶}

البته ادیانی چون بودیسم و تائوئیسم هم هستند که در عین بی‌اعتقادی به خدایان متعال^{۴۷} و متشخص^{۴۸} و وجود دنیای دیگر، به شدت با مسأله‌ی «این دنیا» درگیر شده‌اند، اما نه نظیر ادیان نخست، با اقتناع و اکتفا به آن و نه هم‌چون ادیان دونشئه‌ای، از طریق مقابل‌نشانی با دنیای دیگر؛ بلکه از مسیر ادبار و امتناع از آن.

به بیان آخر، دنیا نه فقط برای ادیان صرفاً دنیوی موضوعیت دارد، بلکه برای ادیان مهمت‌به دنیای دیگر و آیین‌ها و مکاتب به شدت دنیاگریز نیز از طریق معطوف و محصور ساختن تمامی توجهات به سوی خود، موضوعیت پیدا کرده است، همان‌گونه که دغدغه و نگرانی از بابت دشمنی قدر، تمام فکر و ذکر و زندگی شخص درگیر یک مخاصمه را به خود مشغول می‌سازد و از آن پس، همه چیز بر مدار آن می‌چرخد و در اطراف آن سامان می‌یابد.

باید توجه داشت که «آثار روانی» آخرت‌گرایی و بی‌اعتنایی به دنیا، به مثابه‌ی پدیده‌ای کاملاً دنیوی نیز برای ادیان آخرت‌گرا یا اهل ادبار سخت نسبت به دنیا بسیار مهم است.^{۴۹} شاهد مثال آن آخرت‌گرایی خاص پیوریتنی است و اثر تسلی‌بخش حاصل از اطمینان یافتن از تقدیر نجات بر زندگی این‌دنیایی آنان که وبر آن را بررسی کرده است (۳۳). کسانی چون استارک و بین‌بریج در روی‌کردی ناهم‌دلانه، در این‌باره به جایی می‌رسند که به صراحت مدعی می‌شوند: جوهره‌ی آخرت‌گرایی در ادیان، همان دنیاگرایی به تعویق افتاده است که به مثابه‌ی جبران‌کننده‌ای خاص^{۵۰} برای محرومان اجتماعی، موضوعیت پیدا کرده است (۲۹، صص: ۱۵۹ - ۱۷۷).

در ادامه و به منظور واکاوی بیشتر مناسبات دین با دنیا و مقایسه‌ی پیامدهای متفاوت آن برای پیروان ادیان مختلف، به سراغ سه آموزه‌ی مهمی می‌رویم که اتفاقاً توجه برخی از جامعه‌شناسان دین را نیز به سوی خود جلب کرده و در ادبیات منتسب به آنان جاگیر شده است:^{۵۱}

۴. رستگاری

«رستگاری^{۵۲}» معنایی فراتر از سعادت^{۵۳} دارد^{۵۴} و حداقل حاوی دو جنبه‌ی مکمل هم، یعنی «نجات» و «تعالی» است. در یک روی‌کرد متلائم و دربرگیرنده، شاید بتوان گفت نجات ناظر به «رستگاری از» و تعالی بیان‌گر «رستگاری به» است و بدین ترتیب، دایره‌ی مفهومی آن از پایین‌ترین سطح سلبی تا عالی‌ترین مراحل در سطح ایجابی، گسترش پیدا می‌کند. نجات بر این اساس، یعنی نجات از رنج و از گناه و در معنایی عام‌تر، یعنی وارheidن از دنیا. تعالی اما به معنی کسب کمالات وجودی و ارتقای روحی و معنوی انسان است و به بیانی خاص‌تر، قرار گرفتن در مسیر ایصال الی الله می‌باشد.

به نظر می‌رسد که رستگاری بدین معنا برای ادیان ابتدایی و باستانی موضوعیت نداشته، بلکه اهتمام متأخری است که با ادیان تاریخی و دوشننه‌ای پای به عرصه‌ی وجود گذارده است (۲۵). در عین حال، بیش از آن که بر باور به دنیای دیگر متکی باشد، برخاسته از تلقی انسان است نسبت به نقصان و ناتمامی این دنیا و البته در سر داشتن دغدغه‌ی نجات و فراروی از آن. رستگاری بنابراین هیچ‌گاه به مخیله‌ی بشر خطور نمی‌کرد اگر از هستی دوگانه‌ی خویش آگاهی پیدا نمی‌نمود. پس می‌توان نتیجه گرفت که دغدغه‌ی رستگاری برای انسان، مبتنی و منبعث از سه پیش‌فرض است درباره‌ی دنیا و ماهیت وجودی خویش:

(۱) نقصان و ناتمامی دنیا؛

(۲) دوگانگی وجودی انسان؛

(۳) برتری بُعد روحی بر بُعد جسمانی وجود.^{۵۵}

در حالی که آنس و تجانس تن با دنیا است، روح با فراروی از دنیا متلائم‌تر است.^{۵۶} با این حال، نیاز و اتکای گریزناپذیری نیز میان تن و روح و میان دنیا و ماورای آن برقرار است و همین هم منشأ تمام پیچیدگی‌های وجود و زیبایی‌های حیات و ضرورت یافتن دین بوده است و مفهوم رستگاری را نیز در همین مناسبات باید جست. رستگاری بنابراین، حاصل نظارت بر تن و فرارفتن از دنیا است، بی آن که حتی در کامل‌ترین صور خویش، به انقطاع از

آن برسد؛ حتی در ادیانی که به ترک تن و انکار دنیا توصیه نموده‌اند و به تنش‌های سخت با دنیا دامن زده‌اند.

«تنش»^{۵۷} با دنیا که در بیان برخی از جامعه‌شناسان دین نیز آمده است و شدت و غلظت در آن را معیار تمیز انواع ادیان رستگاری‌طلب از هم و تفریق آن‌ها از غیر آن شمرده‌اند، به همین وجه از این پدیده اشارت دارد، هرچند تعبیر دقیق و جامعی از آن ارائه ننموده‌اند و همان باعث برخی داوری‌های مغلوط در غیر رستگاری‌طلب شمردن بعضی از ادیان دونشئه‌ای نظیر اسلام گردیده است.^{۵۸}

ابتنای رستگاری بر مسأله‌ی نجات و حصر مفهومی نجات به رهایی از رنج از یک‌سو و ذاتی شمردن رنج برای دنیا در سوی دیگر، ادیان رستگاری‌طلب بدین معنا را به طور طبیعی درگیر تنش‌های حادّ با دنیا نموده است. این همان تعبیر و تصریحی است که وبر از مفهوم رستگاری دارد و همان را نیز مبنای دسته‌بندی نحله‌های مسیحی و ادیان دیگر قرار داده است (۲۳، صص: ۴۰۶ - ۴۰۷). پارسونز اما برای هر یک از انواع رستگاری‌طلب، دو نوع این‌جهانی و آن‌جهانی قائل شده و دوگانه‌ی مورد اشاره‌ی وبر را به چهار نوع افزایش داده است (۱، صص: ۵۸ - ۶۹):

گونه‌شناسی ادیان از حیث عقیده‌ی رستگاری

ادیان غیر رستگاری‌طلب	ادیان رستگاری‌طلب		زهد
	ریاضت‌گرا ^{۶۰}	عرفان‌گرا ^{۵۹}	
-	اسلامِ دراویش	کاتولیسیسم	آن‌جهانی
اسلامِ سلحشور ^{۶۱}	پیوریتنیسم	بودیسم	این‌جهانی

نکته‌ی مهم در این بحث و نتیجه‌ای که از آن برای تأمل در نسبت دین با دنیا حاصل می‌شود این است که دنیا برای ادیان، به تعبیر وبر، رستگاری‌طلب و دچار تعارض و تنش با آن، بیش از ادیان متلائم با دنیا موضوعیت دارد.

در ادیانی نظیر اسلام، رستگاری بیش از «نجات»، بر «تعالی» استوار است و در آن بیش از «رهایی و انقطاع» از دنیای پُرنج، «فرازوی» از آن است که اهمیت دارد و آن نیز جز از طریق همین حیات آبدانی و وقوف در دنیا حاصل نمی‌گردد.

۵. تئودوسی یا الاهیات اقناعی

همین مقایسه‌ها بر پایه‌ی نگرش ادیان به دنیا و نحوه‌ی تعامل با آن، مبنایی بوده است برای انواع دیگری از گونه‌شناسی‌ها. به اعتقاد وبر و دین‌پژوهان متأثر از او، نمی‌توان تجربه‌ی تاریخی و اجتماعی جوامع ماقبل مدرن، اعم از شرقی و غربی، را بدون مراجعه به این قبیل آموزه‌های تأثیرگذار در زیست و سلوک پیروان آن‌ها مورد بررسی و مذاقه قرار داد. او تأملات خویش در تمایزات میان ادیان را به الاهیات اقناعی و توجیهی آن‌ها نیز تسری داده و آن تلقی و توجیه را مؤثر در نحوه‌ی عمل پیروان آن‌ها دیده است.^{۶۲} تئودوسی بدین معنا یعنی الاهیات توجیه‌کننده‌ی وجود بی‌عدالتی در سازگار دنیا.

بی‌عدالتی در سازگار عالم یعنی وجود «رنج بی‌پاداش»، «بهره‌مندی بلااستحقاق»، «شرور»^{۶۳} بی‌سبب و «مجال یافتن شیطان» برای اغوای انسان.

برای بشر دینی، همواره این پرسش‌ها مطرح بوده است:

(۱) در جهانی که برترین جهان ممکن است و صنع خدای علیم قادر مهربان به حال انسان، چرا رنج و شرور و شیطان غلبه دارند؟

(۲) آیا راهی برای رفع و تخفیف آن‌ها وجود دارد؟^{۶۴}

ادیان بر حسب پاسخی که به این دو پرسش مبنایی داده‌اند، از یک‌دیگر متمایز می‌شوند و سرگذشت متفاوتی را برای پیروان خویش رقم می‌زنند. پاسخ‌های ارائه‌شده به سؤال نخست، یعنی چرایی وجود رنج و شرور و شیطان در جهان از سوی ادیان، از این قبیل است:

(۱) **ثنویتِ الهی و هستی‌شناختی:** اعتقاد به این که شرور و رنج در عالم یک امر وجودی است و مخلوق خدایان شریر. این اعتقاد با فلسفه و آیین زروانی انطباق دارد و صورت حادّ آن را در آیین مانوی و تلطیف‌شده‌اش را در آیین زردشت، می‌توان باز جست.^{۶۵}

(۲) **شرارت، ذاتی انسان:** اعتقاد به این که بی‌عدالتی در عالم، پی‌آمد طبیعی اعمال و تعاملات انسانی است که به تبع ارتکاب گناه نخستین از سوی آدم ابوالبشر و رانده شدن از بهشت، دچار نوعی تلوث و شرارت ذاتی شده است. کاتولیسیسم مصداق بارز این اعتقاد است (۴، صص: ۵۲ - ۵۳).

(۳) **تمنّ:** اعتقاد به این که رنج و شرور برخاسته از میل و تمنای بشری است و تا زمانی که انسان قاصر از سرکوب و کنترل تمنیات خویش باشد، آن‌ها نیز خواهند بود. بودیسم را مروج این اعتقاد دانسته‌اند.

در مقابل توجیهات فوق، که رنج و شرور را آگاهانه یا ناآگاهانه از امور تکوینی عالم و یا وضع وجودی انسان شمرده‌اند، اسلام مسؤولیت آن را تماماً بر عهده‌ی انسان می‌گذارد و

آن را ناشی از قصور و تقصیر^{۶۶} او در زیست و سلوک دنیوی می‌داند و به موارد زیر منتسب می‌سازد:

(۱) **بدعملی انسان:** اعتقاد به این که بی‌عدالتی و رنج و شرور نه ذاتی جهان و نه ذاتی انسان، بلکه نتیجه‌ی بدعملی و خروج او از اعتدال است و از آن جمله، خروج از اعتدال در برآوری تمنیات.^{۶۷}

(۲) **نقصان در جهان بینی:** بی‌عدالتی نه در کار عالم، که ناشی از نقصان نگاه و یا نگرش غلط ما به عالم است. ملاحظه‌ی واقعیات این دنیا بدون پی‌آمدهای آن در دنیای دیگر، نتیجه‌ای جز تلقی ناعادلانه از آن و گمان رنج بی‌پاداش و شرور بی‌سبب در پی ندارد.^{۶۷}

(۳) **موانع ساختاری:** شرور و رنج و بی‌عدالتی نه ذاتی جهان و نه ذاتی انسان است و نه با اهتمامات فردی و صورت‌سازی‌های روانی و تأملات معرفتی صرف مرتفع می‌گردد، زیرا بیش از آن، ریشه در برخی عوامل ساختاری دارد. اما راه‌های رفع یا تخفیف بی‌عدالتی و شرور در عالم، به مثابه‌ی پاسخ‌های مختلف ادیان به پرسش دوم، بدین قرار است:

(۱) **اعتقاد و عمل دینی:** بشارت یافتن به یک آیین نجات‌بخش، موجب امید، کاهش نگرانی و افزایش توان و صبر در تحمل مصائب ناشی از رنج و شرور است؛ البته به شرط داشتن ایمان و پیروی از تعالیم دینی در زندگی.

(۲) **ظهور منجی:** با آمدن منجی که ممکن است خدای متجسد، فرزند خدا یا ذخیره‌ی الهی باشد و برپایی پادشاهی آسمان در زمین، دوران غلبه‌ی رنج و شرور و بی‌عدالتی نیز به پایان خواهد رسید. راه‌حل‌های ۱ و ۲ را می‌توان در اغلب ادیان توحیدی و خصوصاً ادیان ابراهیمی، البته با تفاوت‌هایی مشاهده کرد.

(۳) **رستگاری بخشی رنج:** نه پایانی برای رنج و بی‌عدالتی متصور است و نه ضرورتی برای آن وجود دارد، چراکه خود موجب رستگاری است. این راه‌حل را می‌توان در رویه‌ی برخی فرقه‌های مسیحی کاتولیک، نظیر فرانسیسکن‌ها مشاهده کرد و صورت خفیف‌تر آن را در آموزه‌ی امتناع از مصرف در پروتستانتیسم.^{۶۹} البته صور ملائمی از آن تحت عنوان کفّ نفس، در تمامی ادیان وجود دارد.^{۷۰} و جلوه‌های حادثش را نیز می‌توان در انواع گرایش‌های صوفیانه‌ی وابسته به نحله‌های دینی سراغ داد.

(۴) **ترک تمنا:** بنابر اعتقاد بودیسم، خاتمه‌ی رنج نه یک رخداد عمومی، بلکه یک توفیق فردی است و آن نیز جز با ترک تمنا و سرکوب‌گری میسر نمی‌گردد.

۵) جزایافتن در دنیای دیگر: لاعلاجی رنج و بی‌عدالتی در این دنیا، خود مؤید اجتناب‌ناپذیری فرض دنیای دیگر است برای جبران. پس رفع آن تنها با اذعان به روز حساب و جزا در دنیای دیگر متصور است. این عقیده که به ادیان الهی و آخرت‌گرا منتسب است، در واقع تکمله‌ی راه‌حل نخست است.

۶) جزایافتن در چرخه‌ی تناسخ: رنج و بی‌عدالتی به جز فرض دنیای دیگر برای رسیدگی و اخذ پاداش، راه حل دیگری نیز در عقیده‌ی تناسخ دارد، بدین معنا که اعتقاد و عمل هر کس در حیات ماضی، در نشئات وجودی تناسخ‌های بعدی جزا می‌یابد و عدالت بدین طریق محقق می‌گردد. بودیسم مهم‌ترین دین مروج این اعتقاد است.

۷) برپایی حکومت دینی: با برپایی حکومت دینی و پیاده‌سازی احکام دین و تسهیل دینداری و تکثیر مؤمنان، بی‌عدالتی و شرور و رنج نیز به مثابه‌ی امور غیر وجودی و غیر تکوینی در جهان کاهش می‌یابد. اسلام شاخص‌ترین دین مروج این عقیده است و در عین حال، بارزترین مصداق عملی و فعال آن در طول تاریخ و در دوران معاصر، جریان اصولی در مذهب شیعه است. البته صورت‌هایی از این اعتقادات را در تجربه‌ی تاریخی مسیحیان و هم‌چنین در بین بنیادگرایان مسیحی معاصر هم می‌توان یافت.

بدیهی است که پاسخ ارائه‌شده به سؤال دوم، یعنی راه‌حل‌های رفع یا تخفیف بی‌عدالتی، تابعی است از تئودسیسی ادیان درباره‌ی چرایی وجود رنج و شرور و بی‌عدالتی در عالم و از همان طریق نیز بر زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان و نحوه‌ی تعاملشان با دنیا اثر می‌گذارد و به همین رو می‌تواند در عداد موضوعات مورد اهتمام جامعه‌شناسان دین قرار گیرد.

۶. تنش‌های دین با دنیا

و بر در پاسخ به سؤال «کدام ادیان با دنیا در تنش هستند؟» تنها به ادیان رستگاری‌طلب، اعم از عارفانه و زاهدانه اشاره کرده و تنش میان آن‌ها با دنیا را یک امر ذاتی و اجتناب‌ناپذیر شمرده است (۲۳، صص: ۳۷۷ - ۴۰۵)؛ در حالی که نه تلقی ادیان از دنیا و نه الگوی زیست‌دین‌داران در دنیا محدود به مصادیق مورد اشاره‌ی او نیست. بنابراین تنش‌های دین با دنیا می‌تواند صورت‌های دیگری نیز به خود بگیرد که در جدول زیر به برخی از آن‌ها اشاره شده است:

تنش ادیان با دنیا

تنش ادیان با دنیا				
بدون تنش	محتمل بودن تنش	ذاتی بودن تنش		
-	-	کاتولیسیسم	عارفانه (زهد آن جهانی)	الگوی زیست دینداران در دنیا
-	-	پروتستانتیسم	ریاتی (زهد این جهانی)	
-	اسلام	-	تمتع مشروط	
کنفوسیانیسم	-	-	تمتع نامشروط	

به علاوه باید توجه داشت که الگوی تنش «ادیان با دنیا» با الگوی تنش میان «دنیا و آخرت» نزد ادیان متفاوت است، اما نوعیت آن همچنان تابع طرد یا پذیرش دنیا از یک سو و انکار و اذعان به وجود آخرت از سوی دیگر است.^{۷۱}

تنش دنیا و آخرت نزد ادیان

دنیا					
پذیرش		طرد			
برترنشانی دنیا	الدنیا مزرعه الآخره	زهد دنیوی			
کنفوسیانیسم / اپیکوریان	-	رواقیون	کلبیون / بودیسم	انکار	آخرت
احتمالاً زردشت و یهود	اسلام	پروتستانتیسم	کاتولیسیسم	اذعان	

نظریه پردازان متعددی از جمله برخی از جامعه‌شناسان، به تنش‌هایی که دین در زندگی بشر افکنده است توجه نشان داده و آن را در ساخت‌یابی حیات جمعی پیروان آن مؤثر یافته‌اند. دورکیم و ترنر با دو مبنای تحلیلی متفاوت، ریشه‌ی آن را در تنش با بدن

دین و دنیا ۱۰۱

جسته‌اند و وبر اما مصادیق متنوع تنش را در ذیل چالش دین با دنیا قرار داده است. مرور این آرای مقدمات نظری لازم را برای بررسی تلقی اسلام از دنیا و نسبتی که با آن برقرار می‌نماید فراهم می‌سازد.

اشاره شد که تنش دین با دنیا نزد برخی از نظریه‌پردازان، در قالب تنش دین با «بدن»^{۷۲} و برتری‌بخشی به روح دنبال شده است. این بحث را در کار دورکیم و ترنر هم می‌توان سراغ گرفت. دورکیم اعتقاد قدیمی به تقابل میان جان و تن را با مبنای جامعه‌شناختی خویش، چنین توجیه کرده است که «جان» همان جامعه‌ی درونی‌شده در فرد است و «تن» فردیت اوست در مقابل جامعه. این که اصولاً ادیان با تن در چالش‌اند، ناشی از همین روح جمع‌گرایانه‌ی ادیان است. به اعتقاد او، عقیده‌ی جاودانگی جان یا روح نیز از همین جا برخاسته است و به همین روست که جان زندگان و ارواح اجداد در گذشته را محافظان جامعه‌ی خویش می‌شمرده‌اند. این همان اصل توتمی است که به تدریج به جان‌های افراد و اعضای کلان و سپس به ارواح اجداد در گذشته منتقل شده و با به هم پیوستن کلان‌ها، به خدایان بزرگ و بزرگ‌تر رسیده است. بنابراین زُهاد و کسانی که رنج پرهیزهای جسمانی و دنیوی را بر خود تحمیل می‌کنند، برخلاف تصور امروزی، بیش از دیگران جامعه‌گرا بوده‌اند و به همین رو نیز مورد تکریم و احترام جامعه‌ی خویش قرار می‌گرفته‌اند (۲، صص: ۱۶۴ - ۱۶۵).

ترنر نیز در این باره می‌گوید پرسش از دین نمی‌تواند به دور از بحث درباره‌ی «بدن» باشد. دو مداخله‌ی مهم دین در دنیا از نظر او، اولاً سامان‌دهی بدن‌ها از طریق کنترل روابط جنسی و قرار دادن آن در چارچوب خانواده بوده است و ثانیاً حفظ ثروت از طریق میراث‌بری پسر بزرگ‌تر (۳۱، ص: ۸). تحکیم خانواده و انتقال ثروت از طریق پسر بزرگ‌تر، هم وحدت سیاسی و هم ثروت اقتصادی را در طبقه‌ی مسلط حفظ می‌کرده است. در ساخت فئودالی، که حفظ خانواده برای جلوگیری از تقسیم زمین اهمیت داشت، کنترل روابط جنسی توسط دین بسیار جدی می‌نمود. اما در نظام سرمایه‌داری متأخر، به تبع کاهش اهمیت خانواده در انباشت ثروت، تأکید بر کنترل جنسی و تک‌همسری نیز از میان رفته است، زیرا اهمیت اقتصادی از خانواده به شرکت‌ها و مشارکت‌ها انتقال یافته است. کنترل دینی سنتی بر بدن، البته اینک به حفظ نظم عمومی در مدرسه، کارخانه، زندان و غیره منتقل گردیده است. جسم جمعیت، اکنون مطیع شده است، لیکن نه از طریق وجدان جمعی یا خیمه‌ی مقدس یا حتی دین مدنی، بلکه توسط نظام‌های عرفی، فشارهای انتظامی، اجبارهای سیاسی و فضای عمومی جوامع صنعتی عرفی‌شده (همان).

برخلاف ادیان ابتدایی که به دنبال سلامتی و ثروت^{۷۳} دنیوی بودند، ادیان رستگاری طلب به اعتقاد وبر، همواره با دنیا در تنش بوده و هستند^{۷۴}. او مدعی است که تنش دین با دنیا را می‌توان در عرصه‌های زیر شناسایی کرد (۲۳، صص: ۳۷۷ - ۴۰۵):

۱.۶. خویشاوندی: هر جا منادیان رستگاری جماعتی را شکل داده‌اند، به دلیل تأکیدشان بر برادری انبای بشر و برابری همگانی، با برتری‌بخشی به روابط خویشاوندی، که مبتنی بر نوعی خاص‌گرایی است، به ستیز برخاسته‌اند.

۲.۶. اقتصاد: تأکید بر برادری در ادیان توحیدی و رستگاری طلب، به تنش‌های دیگری نیز با دنیا دامن زده است. اقتصاد، به‌ویژه اقتصاد کمال‌یافته‌ی سرمایه‌داری، با روح برادری ادیان، یعنی صمیمیت و دگرخواهی مورد توصیه‌ی آنان در تعارض است و با عقلانی‌تر و غیرشخصی‌تر شدن مناسبات اقتصادی، این نقر نیز تشدید می‌گردد، چراکه آمیخته شدن اقتصاد به روابط شخصی موجب تخریب و ناکامی آن است. به جز اثر تضعیف‌کننده‌ی برادری و صمیمیت بر اقتصاد، هشدار ادیان به عدم دل‌بستگی به مال و منال دنیا باعث شده تا ثروت و پول در بین متدینین به یک تابو بدل شود و از رونق اقتصادی در میان آنان بکاهد. با تمام تعدیل و تنازلاتی که پیروان این ادیان در همراهی با ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی پذیرفته‌اند، هنوز غالباً با اقتصاد سودمحور عقلانی مشکل دارند و تفاوت معناداری از این حیث با جوامع دیگر پیدا کرده‌اند. جالب اما کشف وبر است از پی‌آمد نامنتظر و واژگون این پدیده، بدین نحو که طرد دنیا و بی‌اعتنایی به تمتع در نوع خاصی از ادیان رستگاری طلب، منتهی به انباشت ثروت شد و آن نیز موجب شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری نوین در غرب مسیحی گردید. بنابر این نظر، پاک‌دینی مسیحی^{۷۵} توانست تعارض میان دین و اقتصاد یا رستگاری و اقتصاد را به شکلی ناباورانه حل کند، بدین ترتیب که معارضه با فعالیت اقتصادی را به جانب مصرف اقتصادی سوق داد و کار و آباد را چونان وظیفه‌ای^{۷۶} در تحقق اراده‌ی خداوند و شکوفاسازی عظمت او، تشویق کرد و بهره‌مندی را بنا بر اصل زهد، محدود نمود. وبر در نظریه‌ی خویش، راه حل کالونی را در مقابل روی کرد سابقه‌دار کاتولیکی قرار داده است که برای حل تنش، به پاک کردن صورت مسئله، یعنی بی‌اعتنایی کامل به دنیا رو آورده بود و به رکود اقتصادی جوامع سنتی مسیحی دامن می‌زد؛ همان نگرشی که از آن با عناوینی چون زهد آن‌جهانی و عرفان‌گرایی یاد شده است.^{۷۷}

۳.۶. سیاست

سیاست هرچه عقلانی‌تر باشد، با اصل برادری ادیان رستگاری طلب، بیشتر در ستیز خواهد افتاد، زیرا اولاً ملاحظات شخصی - اخلاقی رایج در دولت‌های دینی و پدرسالار^{۷۸}، به

هیچ وجه در دولت دیوان سالار عقلانی، ملحوظ نیست؛ ثانیاً هدف اساسی برای آن، دستیابی و حفظ قدرت است، ولو با اعمال خشونت، اعم از مشروع یا غیر مشروع، این در حالی است که مطالبه‌ی آن برای دین رستگاری که نه در پی کسب قدرت است و نه اهل اعمال خشونت، حتی در حق شریران، کاملاً بی‌معنی است.^{۷۹} ثالثاً سیاست عملی بیش از هر چیز بر امر واقع و ملاحظات حسابگرانه مبتنا دارد تا بر اخلاق برادری توصیه شده در این نوع ادیان.^{۸۰} و بالاخره آن که اهتمام تام به «نتیجه» در دولت‌ها و سیاست‌های عرفی، استفاده از هر شیوه و وسیله‌ای را مباح می‌سازد، در حالی که احتیاط و اهتمام ادیان عمدتاً مصروف شیوه‌ها و رویه‌هاست.

۴.۶. دانش عقلانی

تعارض و تنش دین با دانش عقلانی، شاید از همه‌جا حادث‌تر و بنیادی‌تر باشد، خصوصاً اگر با نمایان‌تر شدن سازکار علی حاکم بر جهان، از آن افسون‌زدایی^{۸۱} شود، زیرا از این طریق، به سلطه‌ی مستقیم خداوند بر جهان، آسیب جدی وارد می‌آید و با اتکالی هرچه بیشتر بر مبانی ریاضیاتی - مکانیکی، معنا نیز از جهان رخت برخواهد بست و دین هرچه بیشتر به قلمرو غیر عقلانی رانده خواهد شد.

و بر اذعان می‌نماید که باید حساب ادیان شریعتی را در این مسأله از ادیان عرفانی جدا کرد، زیرا ادیانی که فاقد عناصر جادویی و عرفان مراقبه‌ای هستند و برخوردار از فحوای آموزه‌ای^{۸۲}، نیاز بیشتری به احتجاجات عقلانی دارند؛ به‌علاوه این ادیان به دلیل ماهیت عقلانی اخلاق و جست‌وجوی خردورزانه‌ی رستگاری، کمتر دچار چالش‌های حادّ با عقل می‌گردند؛ با وصف این، تعارض ذاتی آن‌ها با دانش‌های صرفاً عقلانی، به علت جهان‌نگری‌های متفاوتشان، هم‌چنان باقی است، چراکه دین به دنبال درک معنای جهان از طریق کشف و شهود است و راهکار آن نیز چیزی جز پالایش‌های این‌دنیایی نمی‌باشد. و بر معتقد است که روی‌کرد دینی مبتنی بر برادری، نه‌تنها با هر رفتار هدفمند عقلانی در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست و معرفت در تعارض است، بلکه با آن عناصر این جهانی زندگی که ماهیتی ذاتاً غیر عقلانی دارند هم در تضاد است. شاهد مثال آن تنش‌هایی است که در زیبایی‌شناسی و در روابط جنسی پدید آورده است.

۵.۶. زیبایی‌شناسی و هنر

با این‌که ادیان از آغاز، با حوزه‌ی زیبایی‌شناسی در ارتباط بوده‌اند، در عین حال، نگاه برخی از آن‌ها به هنر، به مثابه‌ی حامل عناصر جادویی یا عجیب با آن، بدبینانه بوده است. ادیان رستگاری والایش‌یافته اساساً با «صورت»ها بیگانه بوده‌اند، به‌خصوص صورت‌های مدرن هنری که با مطالبه‌ی رستگاری در همین دنیا، به رقابت مستقیم با دین برخاسته‌اند.

انسان مدرن اصولاً مایل است که از مسؤولیت‌شناسی اخلاقی، به قضاوت بر مبنای ذوق و سلیقه‌ی شخصی عبور کند. صورت‌گرایی^{۸۳} هنر به دلیل درون‌خیزی و داوری خودمعیار، آن را به رقیب منحرف دین بدل ساخته و به بت‌پرستی و جادوگری نزدیک نموده است. با این‌که دین و هنر قرابتی روان‌شناسانه دارند، به دلیل تأکید اولی به فراجاهانی بودن خدا و اخروی بودن رستگاری، یک‌دیگر را به نحو حادثری طرد کرده‌اند.

۶.۶. تمایلات جنسی

همین تعارض را ادیان رستگاری طلب با قوی‌ترین نیروی غیر عقلانی حیات، یعنی تمایلات جنسی، دارند، با این‌که رابطه‌ی دین و تمایلات جنسی از آغاز نزدیک بوده و میل جنسی نظیر حالتی از خلسه‌ی جادویی تصور می‌شده است.

۶.۷. سلامتی

ترنر سلسله‌ی تنش‌های دین با دنیا را که وبر مطرح کرده، به سلامتی^{۸۴} نیز تسری داده است، به این اعتبار که مسیح(ع) و محمد(ص) به لحاظ جسمانی، ضعیف و بیمار بودند^{۸۵} و بیماری می‌توانسته نشانه‌ای از برگزیدگی دینی ایشان محسوب شود (۳۲، ص: ۲).

به نظر می‌رسد تنش‌هایی که وبر میان دین و دنیا دیده و در مصادیقی از خویشاوندی و اقتصاد و سیاست و علم و هنر و جنسیت نشان داده است ناشی از نگاه آخرت‌گرایانه‌ی مسیحی از یک‌سو و تلقی سکولار از این مقولات در سوی دیگر است که هر دو انحصاراً به تجربه‌ی خاص غربی تعلق دارند؛ در حالی که دیگر ادیان یا هیچ تنش با دنیا ندارند و یا آن را حاد و چاره‌ناپذیر نمی‌شناسند. فرض یا عدم فرض تنش، بیش از هر چیز، به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی ادیان برمی‌گردد و لذا نمی‌توان آن را به مثابه‌ی یک مسأله‌ی عام، به تمامی ادیان تسری داد. تنش با دنیا اساساً برای ادیانی موضوعیت پیدا می‌کند که هستی را به نوعی واجد ابعاد یا مراحل فراتر از دنیای مادی می‌شناسند؛ به‌علاوه درک و تلقی آن‌ها از انسان و از معنا و هدف حیات هم عامل دامن‌زننده‌ی دیگری به تنش‌ها است. قائل شدن به وجودی فراتر از وجود جسمانی برای انسان و اهدافی بلندتر از کام‌جویی از دنیا، منشأ اصلی بروز انواع تنش‌ها بوده است، با این تفاوت که خیر و شر در برخی از ادیان، به دنیا منتسب می‌شود و در برخی دیگر به قصد و عمل انسان. بر همین اساس، باید اذعان کرد که موضوع و مبنای تنش، حتی در ادیان دونشئه‌ای و رستگاری‌طلب نیز، متفاوت است.

۷. مسأله‌ی تنش در اسلام

با این که تعمیم مدعای وبر و ترنر درباره‌ی تنش‌های دین با دنیا به تمامی ادیان، اعم از دونه‌ای و غیر دونه‌ای و رستگاری و غیررستگاری طلب، دشوار است، در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که برخی از آموزه‌های دینی اسلام به طور کلی، واجد زمینه و ظرفیت‌های بالقوه‌ی چالش با مناسبات جاری در زندگی دنیوی است. اشاره به مواردی از این آموزه‌ها در زیر، نشان خواهد داد که مینا و موضوع تنش در اسلام با آنچه وبر با نظر به آموزه‌های مسیحی مطرح ساخته است، به کلی متفاوت است و همان نیز موجب بروز تمایزات مهمی در ساختار اجتماعی و مسایل و مقتضیات آن‌ها گردیده و جامعه‌شناسان دین را ملزم به رعایت حداکثر احتیاط در تعمیم نتایج حاصل از مطالعه‌ی یکی به دیگری می‌نماید:

۱.۷. آموزه‌ی بسطِ هستی

گسترش دادن چرخه‌ی مبادله و معامله تا دنیای دیگر، که منجر به کم‌شدن اهمیت دنیا و ناتمام قلمداد کردن آن شده است. منظور از «چرخه‌ی مبادله»، مجموعه روابطی است که با محوریت انسان در عالم برقرار است: رابطه با خود، رابطه با دیگری، رابطه با طبیعت و رابطه با خدا. غرض از آموزه‌ی بسطِ هستی نیز نه افزایش در عدد این روابط، بلکه در چرخه‌ی مبادله‌ی هر یک از آن‌ها است، بدین معنی که کلیه‌ی مبادلات مذکور به فراتر از حصار دنیا رفته و تا نشئه‌ی دیگر حیات، تسری می‌یابد.

۲.۷. آموزه‌ی اولویت‌بخشی به آخرت

بدین معنی که فعالیت‌های دنیوی باید به نحوی معطوف به آخرت باشد و به بیان دیگر، سوبه‌ی آخرت در آن ملحوظ واقع شود، چراکه مطلوب غایی مؤمن همانا تعالی و وارستن از دنیا است.

۳.۷. آموزه‌ی برتری روح^{۸۶}

یعنی فرض وجودی دوگانه برای انسان و برترنشانی بُعد روحی بر بُعد جسمانی^{۸۷}. مصادیق این برتری را می‌توان در «شادمانی» به معنی خوش‌بینی در مقابل «سرخوشی» ناشی از فراموشی و غفلت، «آرامش» درونی به جای «راحت» تن؛ و «وارهانی» نفس به جای «بی‌قیدی» اخلاقی مشاهده کرد.

۴.۷. آموزه‌ی رستگاری

مطالبه‌ی «رستگاری» در اسلام، بر جست‌وجوی «سعادت» که مطلوبی است دنیوی رجحان دارد و همچنین است تعقیب «سعادت» بر «خوشی» زودگذر و فردی. لذا بخشی از

سفارشات ادیان درباره‌ی مطالبه‌ی برابری و آزادی و رفع ظلم و تبعیض و برتری‌جویی، معطوف به تمهید بستر دینداری است و وقتی اهمیت و ارزش پیدا می‌کنند که وسیله و مقدمه‌ی نیل به رستگاری باشند.

۵.۷. آموزه‌ی مشروط کردن تمتع

مقرر داشتن انواع تابوهای جنسی و خوراکی، سفارش بر روزه‌داری، تحریم زیاده‌خواری و اسراف، حرمت ربا و طرح مکاسب محرّمه و توصیه به ساده‌زیستی و تحمل و صبوری و هر آنچه ذیل عنوان کلی «کفّ نفس» قرار می‌گیرد از این زمره‌اند و نشان می‌دهند که تمتع در این آیین، بی‌محابا و بی‌قید نیست و هدف و غایت زندگی محسوب نمی‌شود.

۶.۷. آموزه‌ی دگرخواهی

مخالفت با منیت و خودبینی و قوم‌محوری و قبیله‌گرایی، تأکید بر روح اخوت و تعاون و صدقه و دست‌گیری و ایثار، از جمله مواردی است که به چالش با دنیاگرایی مفرط دامن می‌زند.

۷.۷. آموزه‌ی مدینه‌ی فاضله

ترویج فلسفه‌ی انتظار، القای نگاه اتوپیایی و تعقیب وضع مطلوب دینی در اسلام، موجب نوعی چالش دایمی با اوضاع موجود بوده است که می‌تواند جلوه‌ای از چالش با دنیا نیز محسوب شود.

این آموزه‌ها البته تنش‌برانگیزند؛ بدین معنا که انسان را از ماندن و اکتفا به آنچه هست و یا بدان دچار است بازمی‌دارد و به تکاپوی دایمی وادار می‌سازد.^{۸۸} تکاپوی دینی انسان نه محض تمتع و کسب، بلکه در مسیر اکتساب و فرارفتن هرچه بیشتر است. دنیا هم بر این اساس، نه طبیعت مادی است، نه پرداختن به خود و نه عطف توجه به موقعیت‌های زمانی و مکانی، بلکه اقتناع و اکتفا به آن‌ها است.^{۸۹}

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بی‌اعتنایی بلا‌توجیه جامعه‌شناسان دین به «موضوع» مطالعه‌ی خویش و امتناع از واکاوی‌های محتوایی در ادیان، چه از غرور پوزیتیویستی حاکم بر اندیشه‌ی جامعه‌شناختی برخاسته باشد و چه از تقلیل‌گرایی موضوع‌شناختی، به هر صورت، موجب بروز خبط و خطای فراوان در شناخت و تبیین پدیده‌های دینی گردیده و بر بی‌اعتمادی‌های متقابل دینداران افزوده است.

ویر، اما به دور از حساسیت‌های اوان شکل‌گیری جامعه‌شناسی، تابوی نزدیک شدن همدلانه به موضوعات ارزشی را شکست و با تأمل در الاهیات ادیان، تأثیرات آن را بر زندگی

اجتماعی پیروان آن مورد بررسی قرار داد و از آن در تبیین علی یکی از اصلی‌ترین جلوه‌های زندگی مدرن، یعنی نظام نوین سرمایه‌داری، استفاده‌های شایانی نمود.

با این‌که ضرورت و ثمرات همراه ساختن تأملات الاهیاتی، تاریخی و حتی فلسفی با مطالعات جامعه‌شناختی دین، با ابتکار وبر و تابعین او احراز گردیده است و نگرانی‌های معرفتی و روش‌شناختی مربوط به این قبیل همکاری‌های میان‌رشته‌ای به میزان زیادی برطرف شده، هنوز گشایش‌های انگاره‌ای لازم برای ورود جسورانه‌تر جامعه‌شناسی به بطون معنایی و محتوایی پدیده‌های اجتماعی - دینی پدید نیامده است.

بحث‌های کلان جامعه‌شناسی دین، نظیر «دین و دنیا»، «دین و جامعه»، «دین و سیاست»، «دین و توسعه»، «دین و مدرنیته» و بحث بسیار مهم و مبتلا به «عرفی شدن»، ضرورت و ظرفیت این رشته‌ی علمی را برای توقف و تأمل محتوایی در ادیان، بیش از مباحث سطح خرد و میانه که با واقعیت‌های ملموس و محقق‌سروکار دارند آشکار می‌سازند.

بررسی «نگرش‌های متفاوت ادیان به دنیا» که شرح آن در این مقاله گذشت، نشان داد که این مباحث با تمام غرابیتی که برخی از جامعه‌شناسان محتاط نسبت به آن احساس می‌کنند، چندان هم در سنت جامعه‌شناسی، بی‌عقبه و سابقه نیست. به‌علاوه آنچه ما را مجاب به طرد و تقابل با روی‌کرد تحویلی در مطالعات دین و تعقیب این مباحث در مقدمات جامعه‌شناسی دین می‌نماید دستاوردهای گران‌سنگی است که از این واکاوی مفهومی و تطبیق محتوایی حاصل می‌آید و به اصلاح، نظریات و تکمیل ادبیات موجود آن مدد می‌رساند. این نتیجه را می‌توان بعینه از تفاوت‌های آموزه‌ای ادیان و مکاتبی که در این بررسی مورد مقایسه قرار گرفتند به‌دست آورد. تلقی‌های بیان‌شده در جدول شماره‌ی (۱) از دنیا و انواع روی‌کردهای اتخاذشده در قبال آن نمی‌تواند در مناسبات اجتماعی پیروان و معانی و مقاصد نهفته در پس رفتارهای ایشان بی‌تأثیر باشد. اگر چنین است و موجب ایجاد تمایزات بارز در زیست و سلوک ایشان، پس نباید از ملاحظات تبیینی و تفسیری جامعه‌شناسان از این قبیل جوامع، بیرون ماند.

مقاله نشان داد که دنیا برای تمامی ادیان با تمام تفاوت‌هایشان، موضوعیت و اهمیت دارد، در عین حال که جوهره‌ی مشترک آن‌ها عدم اکتفا و اقتناع به آن است. این معنا را هم از تعاریفی که از دین و دنیا ارائه گردید، می‌توان به‌دست آورد و هم از مرور و مقایسه‌ی نسبت‌هایی که ادیان با آن برقرار می‌کنند.

توقف مقاله بر سه نمونه از مباحثی که ماکس وبر بسط داده است، بدان رو صورت گرفت که اولاً بر مصداق شناخته‌شده‌ای از کاربرد یک روی‌کرد غیر تحویلی در

جامعه‌شناسی دین انگشت گذارد و ثانیاً بر اهمیت و ضرورت ملاحظه‌ی تفاوت‌های ادیان در این باره تأکید نماید.

اگرچه مسأله‌ی اصلی مقاله در تمامی فرازها، طرد و ابطال روی‌کرد تحویلی در مطالعات جامعه‌شناختی دین بوده است، حاصل آن در عین حال، معرفی مصداقی و تفصیلی‌تر نگرش اسلام از دنیا می‌باشد، آن‌هم از طریق مقایسه با ادیان و مکاتب مطرح از جنبه‌های مختلف. با این‌که این معرفی چندان کامل و جامع نیست و می‌تواند مورد محاجه‌ی بسیار اسلام‌شناسان قرار گیرد، در عین حال، برای جامعه‌شناسان دین ایران تا حدی راه‌گشا است.

یادداشت‌ها

1. Reductionistic approaches

۲. وبر می‌گوید: هر قدر هم عوامل اجتماعی بر یک آیین مذهبی مؤثر باشند، آن آیین از سرچشمه‌های مذهبی‌اش آب می‌خورد و بیش از همه از محتوای بشارت‌ها و اصول اعلام‌شده‌اش شکل می‌گیرد. (نک: ۳۲، ص: ۲۷۰).

۳. تئوری «محرومیت - جبران» (Deprivation - Compensation) شاید فراگیرترین نظریه در تبیین ریشه‌ی اهتمام دینی در انسان باشد که به انحای مختلف مطرح شده است. در ذیل این نظریه‌ی عام، از نظریه‌پردازان متعددی در حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی یاد شده است. رینالد بیبی تبیین‌های گنت، مارکس، فروید، وبر، نیبر و هوفر را از این دست می‌داند. استارک و بین‌بریج نیز از بین متأخرین، «محرومیت» را عامل اصلی گرایش به سمت جنبش‌های دینی جدید که ماهیت فرقه‌ای و آیینی دارند، می‌دانند، چراکه دین قادر است «جبران‌کننده‌های خاص» (Specific compensators) را برای محرومیت‌های غیرقابل‌علاج آنان عرضه نماید (نک: ۲۶ صص: ۷۱ - ۷۹؛ صص: ۳۱۱ - ۳۱۲).

4. Secularization

۵. متعارض‌نما بدان رو که تعاریف اصولاً عمومیت‌بخش‌اند و زایل‌کننده‌ی خصایص تمایزبخش در مصادیق مختلف از یک نوع. به همین روست که جمع میان ارائه‌ی تعریف از یک پدیده و اصرار بر بیان خصوصیات اختصاصی آن ناممکن به نظر می‌آید. پس بهتر است آن را نه «تعریف»، بلکه «معرفی» قلمداد کرد.

۶. ادیان در سطح استی، از حیث «هستی‌شناختی»، «انسان‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» از هم متمایز می‌شوند و در سطح پایدی از حیث «أغراض»، «قلمرو» و «راهبرد» هایشان.

۷. ورود مطمئن و مقنع به مباحث عرفی شدن علاوه بر تأمل در مناسبات «دین با دنیا»، به نتایج حاصل از بحث‌های «دین و جامعه» و «دین و سیاست» نیز نیاز دارد که در مقالات دیگری باید بدان‌ها پرداخت. برای تفصیل درباره‌ی تعریف عرفی شدن، نک: ۱۱ صص: ۵۱ - ۶۹).

دین و دنیا ۱۰۹

۸. تعاریف بیش از آن که مخطی باشند، محدودند و آن‌گاه باطل و غلط از آب درمی‌آیند که در غیر آن سطح و جنبه‌ای که ارائه شده‌اند به کار روند. برای تفصیل درباره‌ی مسایل تعریف و انواع و کاربردهای آن، نک: ۱۳: گفتار ۱۵ و ۱۶.

۹. «ناتمام»، چون به اندازه‌ی کافی تمایزبخش نیست و درباره‌ی جهت، چگونگی و غرض سامان-بخشی نیز ساکت است.

۱۰. بدیهی است که اطلاق حاکم بر این تعبیر، بیش از انسان بما هو انسان، معطوف به خصایص ذاتی و معرف انسان است و لذا می‌تواند شامل هر ذات ذی‌شعور و صاحب اراده‌ی دیگری در عالم وجود که واجد همین مشخصات و شرایط باشد نیز بشود. البته این نتیجه از آن حاصل نمی‌شود که آن‌ها حتماً واجد دین بوده و یا هستند. پس می‌توان از اختصاص دین به انسان هم‌چنان دفاع کرد، مگر خبر و شاهد معتمدی مبنی بر وجود ذواتی ذی‌شعور و صاحب اراده جز انسان و عرضه و تقاضای دین در میان آن‌ها در دست باشد. برای اشارتی در این باره، نک: ۷ ص: ۳۲.

۱۱. ز تعابیری نظیر «ناظر»، «معطوف» و «مربوط» به دنیا استفاده نشد، چراکه دین در همان حال که مخصوص دنیا است، ممکن است ناظر و معطوف و مربوط به عوالم دیگر نیز باشد و لذا به‌کارگیری هر یک از آن تعابیر می‌توانست ادیان دوشسته‌ای را از دایره‌ی شمول مدعی ما خارج سازد که منظور این مقاله نبود.

۱۲. این عرضه و همچنین تقاضای دین است که مستلزم وجود آگاهی و اراده در مخاطب است و عکس آن را لزوماً اقتضا ندارد. بنابراین فرض تداوم شعور و احساس برای انسان در عوالم دیگر، الزامی برای عرضه و تقاضای دین در جهان مابعد پدید نمی‌آورد و لذا می‌توان ضمن اذعان به بقای آگاهی برای انسان در عوالم دیگر، از مدعی «دین، مخصوص دنیا است» هم‌چنان دفاع کرد. باید توجه داشت که با ردّ مدعی اختصاص دین به دنیا و دفاع از تداوم آن در عوالم دیگر، فرض عقبای بعدی ضرورت پیدا می‌کند که تصریحی بر آن در آموزه‌های ادیان آخرت‌گرا وجود ندارد و خود ناقض تعابیر دار الخلود و دار البقا درباره‌ی دنیای دیگر است. بلاموضوع شدن دین در دنیای دیگر را از این تعبیر علامه نیز می‌توان استنتاج کرد که عالم باقی جهان آرامش و سکون است، زیرا غرض فعلی خداوند، که همانا کمال جهان باشد، به تحقق رسیده است (نک: ۱۵، صص: ۱۱۱ - ۱۱۴).

۱۳. این مدعا نافی آن نیست که در ادیان به ذوات دیگری «غیر از انسان» و به عوالم دیگری «غیر از دنیا» نیز اشاره شده باشد. میان «دین برای انسان» با انسان محوری جاری در امانیسم الحادی و همچنین میان این گزاره که «دین مخصوص دنیاست» با «دین محدود به دنیاست» تفاوت‌های شایانی وجود دارد و از آن تعابیر، نباید چنین منظوری را استنباط کرد. پس مدعی مقاله درباره‌ی موضوعیت نداشتن دین جز برای انسان و در دنیا، به هیچ رو نافی تعابیری که غرض غایی دین را آخری دانسته‌اند (۳، صص: ۲۲۳ و ۲۲۷؛ ۹، صص: ۱۸۰ - ۱۸۹؛ و ۷، صص: ۳۰ - ۳۱)، نیست.

۱۴. خاتمه‌ی دین در این‌جا به معنی ختم دینداری است برای کسی که دستش از دنیا کوتاه شده است و دیگر قادر به تصمیم و عمل ارادی نمی‌باشد. با توجه به این که وجود انسان در عالم برزخ، وجودی مادی نیست، لذا اراده و عمل نیز در باب آن مصداق پیدا نمی‌کند. درباره‌ی خاتمه‌ی عمل

که ما خاتمه‌ی دین‌داری را از آن نتیجه گرفتیم، به این آیات استناد داده‌اند: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ (مؤمنون / ۹۹ - ۱۰۰). فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدِّعُونَ (روم / ۴۳). در هیچ یک از این آیات و تعابیر از عوالم مابعد، بقای آگاهی، احساس و حتی طلب در انسان، نفی نشده است. در عین حال، تصریحات فراوانی وجود دارد که آن‌ها ظرفیت و مشخصات دیگری به جز آنچه در دنیا بودند دارند. مطهری عالم برزخ را واجد نوعی حیات، بلکه حیاتی کامل‌تر می‌داند و در عین حال، تصریح می‌نماید که امکان کار و تغییر سرنوشت توسط خود انسان در آن وجود ندارد. برای اشارات بیشتر در این باره، نک: ۲۱ صص: ۴۹۳ - ۵۰۱، ۴۹۸ و ۵۰۶ - ۵۰۷.

15. Dualistic religions

۱۶. در یکی از تعابیر حضرت علی (ع) در مقایسه‌ی میان دنیا و آخرت چنین آمده است که: «وإنَّ اليوم عملٌ و لا حساب و غداً حسابٌ و لا عمل (خطبه‌ی ۴۲). آیات متعددی نیز بر این معنا تصریح دارند: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» (زلزال/۶)؛ «... وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا...» (کهف/۴۹)؛ «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...» (آل عمران/۳۰)؛ «... وَ لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ...» (جاثیه/۲۲). «مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ» (روم/۴۴). «فَيَوْمَئِذٍ لَّا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذِرَتُهُمْ وَ لَّا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (روم/۵۷). «وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده/۱۲). برای اشاراتی در این باره، هم‌چنین نک: ۱۹ صص: ۲۳۰ - ۲۳۱.

17. This-worldly/Otherworldly

۱۸. برای ملاحظه‌ی پشتوانه‌های نظری و اجماعی تعریف ارائه شده در این مقاله، نک: ۱۳: گفتار ۱۷ و ۱۸.

۱۹. تعابیر قرآنی حضرت ابراهیم (ع) در مواجهه با عناصر عظیم طبیعی که در قیاس با امر مطلق مورد طلب و جست‌وجوی او نازل هستند، این است که: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْإِفْلِينَ؛ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ؛ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي، هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ؛ إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَقِيقًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۷۶ - ۷۹).

۲۰. برای اشاراتی در این باره، نک: ۱۳ ص: ۲۴۹.

۲۱. منظور از «نیاز فطری» در این جا، نیاز و میل انسان است به فراروی. فطری بودن فراروی در انسان، بنیادی‌تر از ادعای فطری بودن دین است که برخی از متألهین معاصر مطرح کرده‌اند. هر دو مدعا بیش از حجیت‌های درون‌دینی، بر براهین عقلی و تجربی استوار هستند. برای تفصیل در این باره، نک: ۱۳، گفتار هشتم.

۲۲. هنر و علم و ایدئولوژی و اخلاق، نظیر دین، از مقولات انسانی‌اند؛ یعنی با فرض موجودی با مشخصات انسان، موضوعیت پیدا می‌کنند. بنابراین چندان عجیب نیست اگر جملگی نسبتی با

دین و دنیا ۱۱۱

همین میل و استعداد و ظرفیت انسانی داشته و در عین حال، هر یک به قدر استطاعت، در کار تمهید پاسخی متفاوت بدان باشند. همین اشتراک در مبنا است که آن‌ها را بعضاً به تقابل و ستیز و یا هم‌سویی و تعاضد با هم کشانده است. برای تفصیل درباره‌ی تفاوت‌های میان آن‌ها با دین، با وجود میزانی از قرابت، نک: ۱۴.

۲۳. «معنا بخشی به حیات» در این‌جا مفهومی بس گسترده دارد. از رهیافت‌هایی که به توجیه رنج برای تحمل‌پذیر کردن آن در این دنیا می‌پردازند تا آن‌ها که جبران‌کننده‌های خاصی برای آن در دنیای دیگر عرضه می‌دارند، دامنه پیدا می‌کند و حتی نظریه‌های عامیانه‌ی «بخت و اقبال» و «سرنوشت و تقدیر» و ادبیات سرزنش‌گر «روزگار و چرخ و گیتی» را نیز در بر می‌گیرد. نفی «لعب»، «عبث» و «باطل» بودن عالم در آیات قرآنی (انبیا/۱۶؛ دخان/۳۸؛ مؤمنون/۱۱۵؛ ص/۲۷) را می‌توان مصداقی از معنا داشتن حیات محسوب کرد که خود از طرح و هدف داشتن خلقت نتیجه گرفته شده است. مطهری می‌گوید وجود آخرت است که به دنیا معنا می‌دهد (نک: ۲۱، ص: ۵۲۰).

۲۴. بنا بر اعتقاد دیوژن، سادگی و قناعت کوتاه‌ترین راه نیل به سعادت است. قرابت روی کرد کلی با بودیسم در نفی و انکار نیاز است به دنیا و اکتفا به حداقل‌های آن برای حفظ آرامش. برای اشاراتی در این‌باره نک: ۱۶، صص: ۲۳ - ۲۴.

25. Subjective

26. Oriented

27. Problematic

۲۸. کانت می‌گوید تفاوت تفاوت مکتب اپیکور و زنون (رواقی) در این است که اولی خیر اعلی را خوشی و سعادت در دنیا می‌داند و دومی در اخلاقی‌زیستن (نک: ۱۶، صص: ۲۴ - ۲۶).

۲۹. برای اشارات و استناداتی درباره‌ی این عقاید منتسب به آیین کاتولیک، نک: ۱۱، صص: ۲۰۴ - ۲۱۰.

۳۰. برای اشارات و استناداتی درباره‌ی این عقاید منتسب به آیین پروتستانتیسم، نک: ۱۱، صص: ۳۲۳ - ۳۲۹.

۳۱. اشاره‌ای است به عقاید «وجودگرایان الحادی» نظیر سارتر. برای تفصیل، نک: ۸، صص: ۶۷ - ۳۴.

۳۲. وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (نجم / ۳۹). فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (شرح / ۷).

۳۳. قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... (اعراف/۳۲). ... وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا... (قصص/۷۷). حظّ و بهره‌مندی از دنیا در اسلام بر اساس صریح این آیه، نهی نشده است. استاد مطهری می‌گوید حتی علاقه‌ی به دنیا که ضامن بقای بشری است نیز نهی نگردیده است. آنچه منهی شمرده شده، همانا اکتفا و اقتناع به دنیا است و غایت‌شماری آن (نک: ۲۰، صص: ۱۶۳ - ۱۶۵).

۳۴. ... هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ... (هود / ۶۱).

۳۵. «هم‌عرض» لزوماً به معنی «هم‌رز» نیست و منظور از فرض هم‌عرضی میان «دنیا و آخرت» نیز تنها با نظر به یک وجه از معنای آن‌ها افاده شده است.

۳۶. حضرت علی(ع) در تحسین مقام و اهمیت دنیا فرموده‌اند: مسجد احباء الله، مصلی ملائکه الله، مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله (حکمت ۱۳۱).

۳۷. در این باره البته این تردید وارد شده است که مواجهه با واقعیتِ «مرگ»، قادر بوده حتی انسان‌های ناآشنا با دنیای دیگر را به واقعیتی به نام دنیا مدعن سازد. به علاوه وجود سنتِ تدفین مردگان به همراه ادوات مورد نیاز زندگی، خود بیانگر درکی از وجود دنیای دیگر نزد آنان بوده است، حتی قبل از آمدن ادیان دونهشته‌ای. شاید هم بتوان آن را شاهدهی بر تقدم ادیان دونهشته‌ای بر ادیان محضاً دنیوی گرفت.

۳۸. برای اشاراتی درباره‌ی ادیان ابتدایی، نک: ۱۳، صص: ۷۸ - ۸۲ و ۹۸ - ۱۰۱.

39. Personalized and None transcendence gods

۴۰. برای تفصیل در این باره، به اسطوره‌های یونانی و رومی نگاه کنید.

41. Dualism

۴۲. این نوع ادیان را «تفاوتی» و «تاریخی» نیز گفته‌اند. رابرت بلا در مرحله‌شناسی پنج‌گانه‌ی خود از تحول دینی، از این نوع ادیان با عنوان «ادیان تاریخی» (Historic religions) یاد کرده است. آن‌ها نوعی دوآلیسم را به تبع اعتقاد به دنیای دیگر، ترویج کرده‌اند. وودهد و هیلاس نیز با لحاظ همین مشخصه، از آن‌ها با عنوان «ادیان تفاوتی» (Religions of difference) نام برده‌اند (نک: ۲۵ و ۳۶، فصل دوم).

43. Other world

۴۴. اگرچه با تکامل بشر، توجهات دینی از طبیعت به سوی ما وراء الطبیعه میل پیدا کرده، غایات و مطالبات بشر لزوماً و بلافاصله بدان سو متوجه نشده است. به همین رو، در ادیان پیش‌رفته نیز غایات دنیوی هنوز مطرح‌اند و با استمداد از ما وراء الطبیعه، دنبال می‌شوند. لذا توجه پیدا کردن ادیان به سوی ما وراء الطبیعه و قائل شدن نقش و تأثیرات تعیین‌کننده برای آن، لزوماً موجب تبدیل آن به تنها هدفِ مطلوبِ پیروان نگردیده است، چنان‌که بخش مهمی از غایات و مطالبات از خدا برای معتقدین به ما وراء الطبیعه هنوز دنیوی است؛ مثل سلامتی، طول عمر، حظّ بیشتر از مواهب دنیوی و مصون ماندن از بلا و رنج و سختی. به نظر می‌رسد ادیان یا حداقل برخی از آن‌ها نظیر اسلام نیز چنین درخواستی از پیروان خویش نداشته‌اند. توجه کردن به ما وراء الطبیعه و قائل شدن نقش و تأثیری برای آن، لزوماً به معنی تلقی آن به مثابه‌ی تنها مطلوب نیست. این را از آموزه‌ها و خصوصاً از ادعیه‌ی مأثوره‌ی آن ادیان نیز می‌توان به دست آورد. برای مثال، نگاه کنید به مطالبات مذکور در دعای اللهم ادخل علی اهل القبور السرور که در تعقیبات نمازهای واجب در ماه رمضان وارد شده است.

۴۵. اهمیت حق الناس در این آیین تا بدان‌جاست که شرط قبول توبه را خداوند بر ذمه نداشتن حقوق مردم دانسته و خود را که خالق و مالک تمام موجودات عالم است مجاز به تسویه‌ی آن نشمرده است.

۴۶. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْبِنَ (انبیا / ۱۶)، هم‌چنین نک: دخان / ۳۸.

47. Transcendence God

48. Personalized God

دین و دنیا ۱۱۳

۴۹. وبر می‌گوید توجهات به سوی دنیای دیگر، به دلیل سرور این دنیایی آن بوده است. چیزی شبیه مستی ناشی از الکل در آیین دیونسیوسی. کار ادیان عقل‌گرا را در این تعبیر باید تعالی‌بخشی به لذاذ و جشن و سرور دنیوی قلمداد کرد (نک: ۲۳، ص: ۳۱۶).

50. Specific Compensatory

۵۱. عطف توجه برخی از جامعه‌شناسان دین به سوی این مباحث، به هیچ رو دل‌خواهی و سلیقه‌ای نبوده؛ بلکه از نگرش غیر تحویلی ایشان در مطالعات دین برخاسته است. برای تفصیل در این‌باره، نک: ۱۲.

52. Salvation

53. Happiness

۵۴. «سعادت» به معنای ارسطویی آن، ناظر و منحصر به زندگی در دنیا است و به همین رو، معنا و جایگاهی نازل‌تر از «رستگاری» و فراتر از «خرسندی» و «خوشی» دارد. تفاوت مهم‌تر آن‌ها در این است که رستگاری یک امر واقعی و وجودی است، در حالی که سعادت و خرسندی و خوشی از حالات مختلف روانی‌اند. به‌علاوه در حالی که سعادت‌ها ممکن است دچار تراحم گردند، رستگاری‌ها در معرض هیچ تراحمی قرار ندارند. رستگاری و سعادت هر دو از «مطالبات غایی» (Ultimate goals) بشر محسوب می‌شوند، با این تفاوت که یکی با نظر به دنیای دیگر و دیگری با قطع نظر از وجود دنیای دیگر مطالبه و محقق می‌شود.

۵۵. برای اشاراتی در این‌باره، نک: ۱۸، صص: ۱۳۶ و ۱۳۸.

۵۶. علم و هنر و اخلاق، که از تجلیات دیگر میل انسان به فرازوی شمرده شد، از علقه‌ها و جلوات روحی انسان‌اند و بیش از تن، با جان انسان ارتباط پیدا می‌کنند.

57. Tension

۵۸. غیر رستگاری‌طلب شمردن اسلام به خاطر داشتن اهمات این‌جهانی است که از سوی وبر و به تبع او پارسونز مطرح شده است (۵، صص: ۱۶۹، ۲۳۹ - ۲۴۰؛ و ۲۳، صص: ۳۰۷ - ۳۰۹). این اتصاف بیش از هر چیز، ناشی از درکی مسیحیانه از این مفهوم و شناخت ناقص آنان از اسلام بوده است. برای مطالعه‌ی بیشتر و آشنایی با نقدهایی در این‌باره، نک: ۱۰، فصل چهارم.

59. Mysticism

60. Asceticism

۶۱. این اصطلاحی است که وبر درباره‌ی اسلام به کار برده است (نک: ۵، ص: ۱۶۶).

۶۲. وبر می‌گوید: نه افکار، بلکه علایق مادی و آرمانی‌اند که مستقیماً بر رفتار انسان‌ها تسلط دارند. در عین حال، تصویرهای ما از جهان، مانند سوزن‌بانان راه‌آهن، مسیرهای کنش منبعت از پویایی علایق مادی را مشخص می‌کنند. این‌که یک شخص خواستار رهایی از چه چیزی است و برای چه و چگونه رهایی می‌یابد تماماً به تصویرش از جهان بستگی دارد (نک: ۳۵، ص: ۲۸۰).

۶۳. مطهری شرور را در سه دسته‌ی زیر از هم تفکیک کرده است: «فنا و عدم»، «نقصان‌ها» و «آفات». برای تفصیل، نک: ۱۹، صص: ۱۰۰ و ۱۳۹.

۶۴. وبر پرسش از «چرایی» وجود بی‌عدالتی را از «چگونگی» رفع آن تفکیک نکرده و در پاسخ‌های محتمل نیز تنها به آموزه‌های بودیسم و زردشت و مسیحیت اکتفا نموده است (نک: ۲۳، ص: ۳۱۲).
۶۵. ثنویت‌الاهی و هستی‌شناختی غیر از ثنویت‌انسان‌شناختی است که مورد نظر اسلام و برخی مکاتب فلسفی است. برای تفصیل در این باره، نک: ۱۹، صص: ۷۹ - ۸۵.
۶۶. قصور و تقصیر موجب «بدعملی» است؛ با این تفاوت که در دومی، «بدقصدی» هم بدان افزوده شده است. به عبارت دیگر، تقصیر در جایی مصداق پیدا می‌کند و مستوجب جزا می‌گردد که علاوه بر قبح فعلی، واجد قبح فاعلی نیز باشد. به همین روست که فقد علم و عدم توان را در فقه، سالب تکلیف شمرده‌اند؛ در صورتی که قصد کوتاهی کردن در میان نباشد.
۶۷. روابط جنسی در چارچوب ازدواج و خانواده را که مورد تأکید اسلام است، مقایسه کنید با آموزه‌ی تجرد مسیحی از یک‌سو و آمیزش آزاد از سوی دیگر. این مصداقی است از روی کرد اعتدالی اسلام در تعامل با دنیا.
۶۸. برای اشاراتی در این باره، نک: ۲۱، صص: ۵۱۷ و ۵۲۰.
۶۹. در مسأله‌ی رنج، تعابیری از انواع زیر را می‌توان در اناجیل مشاهده کرد:
- (۱) رنج مقدس به تأسی از مسیح (ع) (دوم پولس به قرنتس ۴: ۱۰؛ ۱: ۲۴؛ متی ۱۰: ۳۸؛ پطرس ۴: ۱۳ و ۱۴؛ پولس به فیلیپی ۳: ۱۰)؛
- (۲) رنجی که در دنیای دیگر جبران می‌شود (دوم پولس به تسالونیک‌ی ۴: ۱۷ و ۱۸؛ ۱: ۵ و ۶ و ۷)؛
- (۳) رنج برای ابتلاء و آزمایش ایمان (پطرس ۴: ۱۲)؛
- (۴) رنج به دلیل دشواری راه و نیل به اهداف؛
- (۵) رنج ناشی از تقاص عمل (اول پطرس ۲: ۱۹ و ۲۰).
- در عین حال، آنچه مسیحیان خود راغب به شناخته شدن به آن هستند همان رنج مقدس است.
۷۰. از کفّ نفس رایج در ادیان رستگاری طلب، سه تعبیر ارائه شده است:
- (۱) در قالب «ترکِ تمنا» که تنها راهکار غلبه‌ی بر رنج شمرده شده است؛
- (۲) در قالب «تقدیس رنج» به تأسی از بنیان‌گذار مصلوب و برای تقرب هر چه بیشتر به او؛
- (۳) در قالب «نظارت بر غرایز»، به منظور ایجاد اعتدال در تمامی قوا و قابلیت‌های انسانی تا جمله ظرفیت‌های وجودی انسان به تحقق برسند.
- اولی را می‌توان در بودیسم، دومی را در مسیحیت و سومی را در آموزه‌های اسلامی مشاهده کرد.
۷۱. این مقاله به هیچ رو قصد ورود به بحث‌های مطرح در نسبت میان «دنیا و آخرت» را ندارد و اشاره‌ی بدان در این جا تنها برای نشان دادن تأثیری است که از تلقی متفاوت ادیان نسبت به دنیا پدید آمده است.

72. Body

73. Health & Wealth

۷۴. وبر به جز مسیحیت و معدودی ادیان ریاضتی و عرفانی، آیین زرتشت، یهود، اسلام و ادیان چینی و ودایی را نیز غیر رستگاری و طالب ارزش‌های این‌دنیایی می‌شناسد (نک: ۲۳، صص: ۳۱۴ - ۳۱۵).

75. Christian Puritanism

76. Calling

۷۷. برای تفصیل در این‌باره، نک: ۱۱، صص: ۳۲۲ - ۳۲۹.

78. Patrimonial

۷۹. تجربه‌ی قرون وسطی و دولت‌های سخت‌گیر کاتولیک و تجربه‌ی دولت دینی کالون در ژنو قرن ۱۷ نشان داد که بر خلاف آموزه‌های مسالمت‌جویانه و مشفقانه‌ی مسیحی در قبال خاطیان و متعدیان، آن‌ها چندان هم در عمل، اهل شفقت نبوده‌اند. برای تفصیل در این‌باره، نک: ۶.

۸۰. وبر می‌گوید: با این‌که بعضاً توجیهاتی برای درگیر شدن ادیان در سیاست و جنگ وجود داشته، راه حل کاملاً متفاوت ادیان عرفانی توسل به راهبرد «عدم مقاومت» بوده است. در مقابل، اما خط مشی اسلام و آیین کالون، به مثابه‌ی یک دین ریاضتی، استفاده از قدرت برای تحقق فرمان‌های الهی، جلوگیری از گمراهی، اشاعه‌ی هدایت و بالاخره لگام زدن بر جهان پر از گناه از طریق «جنگ‌های مقدس و عادلانه» است. لوتر، اما راهبرد عدم استفاده از اهرم قدرت برای اهداف و اغراض دینی را در پیش گرفت و پیروان مسیحی را به مقاومت منفی و اطاعت از قدرت غیر مذهبی که تخطی‌ناپذیر است توصیه کرد (نک: ۲۳، صص: ۳۸۵ - ۳۸۶).

81. Disenchantment

82. Doctrinal

83. Formalism

84. Health

۸۵. چنین ادعایی درباره‌ی بیماری هیچ یک از این دو پیامبر الهی گزارش نشده است.

۸۶. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر / ۲۹). نک: ۱۸، صص: ۱۳۶، ۱۳۷ و ۱۵۳ - ۱۶۴.

۸۷. تنش دین با بدن را که ترنر به تأسی از فوکو مطرح کرده است، در ذیل پنج عنوان می‌توان خلاصه کرد: «خوردن و آشامیدن»، «استراحت و آرمیدن»، «سلامتی و بهداشت»، «زیبایی اندام» و «لذت جنسی». با این‌که موضع اسلام برترنشانی مقام و شأن روح بر جسم است، در عین حال، به انکار و تحدید مطلق هیچ‌یک از این ابعاد پنج‌گانه حکم نداده و درباره‌ی هر یک از آن‌ها شرایطی متفاوت، از ترغیب تام تا محدودیت‌های معقول و کنترل‌های معتدل، قائل شده است.

۸۸. مطهری با نظر به همین خصلت فراروی و عدم اکتفا در انسان است که می‌گوید انسان همواره در دنیا طالب چیزی است که ندارد و دل‌زده از چیزی است که دارد (نک: ۲۱، ص: ۵۰۷).

۸۹. ... أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ... (توبه / ۳۸).

منابع

۱. پارسونز، تالکوت، (۱۳۷۹)، «ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی ماکس وبر»، در: عقلا نیت و آزادی، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: هرمس.
۲. پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه‌ی محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۷)، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، تهران: رسا.
۴. براون، کالین، (۱۳۷۵)، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه‌ی طاهه‌وس میکائلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. ترنر، برایان، (۱۳۷۹)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه‌ی سعید وصالی، تهران: مرکز.
۶. تسوایک، اشتفان، (۱۳۷۶)، کالون و قیام کاستلیون، ترجمه‌ی عبدالله توکل، تهران: مرکز.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، دین‌شناسی، قم: اسراء.
۸. سارتر، ژان پل، (۱۳۴۴)، اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران: صراط.
۱۰. شجاعی‌زند، علی‌رضا، (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه‌شناسی دین، تهران: مرکز.
۱۱. _____، (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، «مرور و تکمله‌ای بر مباحث عرفی شدن»، مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، د: ۸، ش: ۴ زمستان.
۱۳. _____، (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی دین، ج: ۱، تهران: نشر نی.
۱۴. _____، (۱۳۸۸)، «هم‌آوایی ادیان در مصاف با فرایندهای دگرگون‌ساز»، فصلنامه‌ی راهبرد فرهنگ، س: ۲، ش: ۶، تابستان.
۱۵. طباطبایی (علامه)، محمدحسین، (۱۳۹۷ق)، بررسی‌های اسلامی، ج: ۲، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی و انتشارات هجرت.
۱۶. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰)، درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.

۱۷. کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۷)، *آموزش عقاید*، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷)، *عدل الاهی*، تهران: صدرا.
۲۰. _____، (۱۳۶۱)، *بیست گفتار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. _____، (۱۳۶۲)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، مجلدات ۱ - ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. وبر، ماکس، (۱۳۷۱)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
۲۳. _____، (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: هرمس.
۲۴. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۳)، *مسیح*، ترجمه‌ی احمد سمیعی، تهران: خوارزمی.
25. Bellah. Robert, (1964), "Religious Evolution" in: *American Sociological Review*, 29: 358-74.
26. Bibby, Reginald W. & Merlin B. Brinkerhoff, (1974), "Sources of Religious Involvement: Issues for Future Empirical Investigation", *Journal of Review of Religious Research*, Vol. 15: no. 2, p. 71-79.
27. Roberts, Kaith A., (1990), *Religion in Sociological Perspective*, California: Wadsworth.
28. Robertson, Roland. (ed.), (1969), *Sociology of Religion*, England: Penguin.
29. Stark, Rodney, (1977), "Must all Religion be Supernatural?" in: Bryan Wilson (ed.), (1977), *The Social Impact of New Religions*, New York: Rose of Sharon Press. (P. 59-177).
30. Stark, Rodney. & William Sims Bainbridge, (1980), "Towards a Theory of Religion: Religion Commitment". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(2): 114-128.
31. Turner, Bryan. S., (1983), *Religion & Social Theory: A Materialist Perspective*, Humanities Press.
32. _____ . S., (1991), *Religion & Social Theory*, London: Sage.
33. Weber, Max, (1904 org.1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Trans. T. Parsons. New York: Scribner.
33. _____ , (1922 org.1963), *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

34. _____ , (1915 org.1991), “The Social Psychology of the World Religions”, in: H. H. Gerth and C. Wrih Mills (eds.) *From Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, (p. 267-301).

35. Woodhead, Linda & Paul Heelas, (2000), *Religion in Modern Times*, Oxford: Blackwell.