

Russell

The Essence of Religion

ماهیت دین

برتراند راسل

برگردان امیر کشفی

یادداشت مترجم

■ □ هرچند راسل را به مثابه بزرگ حامی انسان‌مداری غیردینی می‌شناسند، اما او پیش‌تر دین را «سودمند» می‌دانسته است و بر آن بوده است که دین، اگر که مبرا از عقیده جزمی و دیگر گونه‌های کوتاه‌اندیشی باشد، می‌تواند انسان را به تماس نزدیک با کمال برساند. از این رو، او کوشیده است که «آنچه را در دین ارزشمند می‌داند، از عقاید کلامی جدا کند»؛ و دین را از جزم‌اندیشی و خرافات برهاند و ماهیت آن را نگاه دارد. نزد راسل، دین، یا دست‌کم ماهیت دین، «نوعی اشتیاق برای همگون شدن با نیکی یا خیر آرمانی و ابدی» است؛ چنانکه تأکید می‌کند که هر آن گونه اصل یا اعتقاد یا آموزه‌ای که آمرانه و بدون دلایل کافی اعمال می‌شود، نه تنها جزئی از ماهیت دین نیست، بلکه تهدیدی برای آن است.

سعی راسل در «ماهیت دین» (۱۹۱۲) بر آن بوده است که دین شخصی خاص خودش را صورت‌بندی کند تا کسانی را تسلی دهد که دیگر نمی‌توانند اصول عقاید جزمی دین مسیح را بپذیرند، اما نوعی نیاز دینی را احساس می‌کنند. باری این جستار، که نموداری است از آنچه می‌توان جنبه ایجابی و افلاطونی فلسفه دین نزد راسل نامید، موجب واکنش‌های مختلف شد: تاگور، همچون دیگرانی که از عرفان‌جانبداری می‌کردند، آن را سخت ستود؛ اما ویتگنشتاین را از آن هیچ خوش نیامد، چه او گمان می‌کرد که دیدگاه‌های شخصی کسی در باب دین برای طبع و نشر بیش از حد خصوصی است. نکوهش ویتگنشتاین چندان بر راسل اثر گذاشت که او دیگر هیچ‌گاه آن را تجدید چاپ نکرد!

راسل آنگاه که «افلاطون‌گرایی» را طرد کرد و به «تجربه‌گرایی» روی آورد، موضعش در برابر دین تغییر کرد. هرآینه راسل تمایزی میان «حقیقت و سودمندی» دین قائل شده است و همواره دین را «فاقد حقیقت» دانسته است. اما او در این برداشت تجربی جدید میان «ماهیت دین آرمانی» و «ماهیت ادیان تاریخی» تمایز گذارد و با بررسی اعتقادات و اعمال اصحاب ادیان تاریخی در مجموع به این نتیجه رسید که دین ناسودمندی فراوان دارد. او دریافت که دین، آنچنانکه در واقع و عمل در جهان وجود دارد، کم و بیش نوعی هراس است. بدین‌سان راسل در «چرا مسیحی نیستم» (۱۹۲۷) اظهار می‌کند که «سه محرک و انگیزش انسانی که در دین تجسم یافته است، ترس، تکبر، و تنفر است»

و دین پیش و بیش از همه بر ترس استوار است؛ و ترس منشاء ستم است ■ □

ا. ک.

ماهیت دین

نوشته برتراند راسل

ترجمه امیر کشفی

ترجمه فارسی این جستار بر پایه اثر زیر انجام شده است:

Bertrand Russell.

The Essence of Religion.

The Hibbert Journal, Vol. 2 (October 1912): pp. 46-63.

■ □ منسوخ شدن اعتقادات دینی سنتی واقعیتهای انکارناپذیر است که نگاهبانان عالم مسیحیت از برای آن سخت مویه و نوحه می‌کنند؛ و آنان که اصول ادیان کهن را خرافه محض می‌دانند، شادمانه از آن استقبال می‌کنند. هرچند عقاید جزئی طرد شده است، اما به هیچ روی مسئله جایگاه دین در زندگی روشن نیست. برای عقاید جزئی ارزش قائل شده‌اند، اما نه از برای خود آنها که چون باور شده‌اند که نگرشی معین در باب جهان، نوعی ارشاد و هدایت معمول اندیشگان ما، زندگی‌ای در مجموع بدون تنهایی نفس، و فراهم‌سازی راه‌گریزی از جور امیال و مصائب روزمره را تسهیل می‌کنند. چنین زندگی‌ای در مجموع بدون عقیده جزئی ممکن است؛ و نایبستی به سبب بی‌اعتنایی آنان از میان برود که اعتقادات روزگاران گذشته نزدشان دیگر پذیرفتنی نیست. اعمال ملهم از دین نوعی کیفیت بی‌کرانگی در خود دارند: همانا که بر اساس نوعی تحکم وضع شده‌اند، و هرچند ممکن است به غایت خوب برسند، اما هیچ شناخت روشنی از این غایات وجود ندارد که آنها را همانا الزامی کند. اعتقاداتی که علت اصلی چنین اعمالی اند، غالباً چندان عمیق و غریزی‌اند که ناشناخته می‌مانند بر آنان که زندگی‌شان بر این اعتقادات استوار است. در واقع، ممکن است نه اعتقاد که احساس باشد که دین را می‌سازد؛ احساسی که، آنگاه که به حوزه اعتقاد آورده می‌شود، ممکن است متضمن این اعتقاد راسخ باشد که این یا آن امر نیک [یا درست] است؛ اما، اگر از خرد مصون بماند، ممکن است صرفاً نوعی احساس باشد و با وجود این در عمل غالب باشد. این کیفیت بی‌کرانگی [در زمان و مکان] است که در مجموع دین، از خودگذشتگی، و زندگی آزاد را می‌سازد که انسان‌ها را از زندان آرزوهای حریصانه و اندیشگان پست می‌رهاند. دین این رهایی از آن زندان را به دست می‌دهد، اما فقط دینی بدون قید و بند عقاید جزئی؛ و عقاید جزئی، به مجرد آنکه پذیرفتن آنها غیرطبیعی می‌شود، به قید و بند مبدل می‌شوند.

نفس انسان غریب‌آمیزه‌ای است از خدا و حیوان، میدان نبرد دو طبیعت: یکی جزئی، متناهی، و خودخواه؛ آن دیگر کلی، نامتناهی، و بی‌طرف. زندگی متناهی، که انسان با حیوانات در آن سهیم است، به جسم بسته شده است و جهان را از چشم‌انداز اینجا و اکنون می‌نگرد. تمام آن عشق‌ها و نفرت‌ها که بر نوعی خدمت به خود استوار است، به زندگی

متناهی تعلق دارد. عشق مرد و زن، و عشق والدان و کودکان، آنگاه که از حدِ تحریضاتِ غریزه درنگردد، همچنان جزئی است از طبیعتِ حیوانی: به زندگی نامتناهی درنیاید تا آنکه بر غریزه غالب آید و از متابعتِ محضِ مقصودهای خودِ متناهی دست کشد. نفرت از دشمنان و عشق به متفقین در نبرد جزئی است از آنچه انسان با دیگر حیواناتِ گروه‌زی در آن سهیم است: آنها عالم را به مثابه چیزی گروه‌بندی شده از برای یک امر می‌نگرند: جنگِ تن به تن از برای منافع خود. از این رو، جزءِ متناهی زندگی ما مشتمل است بر هر آنچه انسان فردی را اساساً از سایر انسان‌ها و از مابقی عالم جدا می‌سازد؛ تمام آن اندیشگان و امیالی که، پناز طبیعتشان، نمی‌توان با مقیمِ جسمی متفاوت در آنها سهیم شد، تمام آن نقائصی که موجبِ خطا می‌شوند، و تمام آن دعاوی مؤکدی که به منازعه می‌انجامند.

جزءِ نامتناهی زندگی ما جهان را از یک دیدگاه نمی‌بیند: بی‌طرفانه می‌درخشد، چون نور پخشیده بر دریای دُرْدآلود. روزگاران دور و نواحی دوردستِ فضا همان اندازه برای آن واقعی است که آنچه کنونی و نزدیک است. در اندیشه، از زندگی حسّی برتر است، همیشه آن چیزی را می‌جوید که عمومی و در دسترسِ تمام انسان‌هاست. در میل و اراده، صرفاً قصدِ نیکی دارد، بی‌آنکه نیکی را از آن من یا تو بداند. در احساس، به همگان عشق می‌ورزد، نه تنها به آنان که به مقصودهای خود [متناهی] کمک می‌کنند. برخلافِ زندگیِ متناهی بی‌طرف است: بی‌طرفی‌اش، به حقیقت در اندیشه، به عدالت در عمل، و عشقِ کُلّی در احساس می‌انجامد. برخلافِ آن طبیعتی که انسان با حیوانات در آن سهیم است، زندگی‌ای بدونِ موانع دارد، کلِ عالم وجود و ماهیت را در مُدافه‌اش فرامی‌گیرد؛ هیچ چیز در آن اساساً خصوصی نیست، بل اندیشگان و امیالش چنان است که می‌توان به تمامی در آن سهیم شد، چونکه هیچ‌یک به انحصاری بودن *اینجا* و *کنون* و *من* وابسته نیست. پس، طبیعتِ نامتناهی اصل و اساس اتحاد در جهان است، چنانکه طبیعتِ متناهی اصل و اساس اختلاف است. ممکن نیست میانِ طبیعتِ نامتناهی در یک انسان و طبیعتِ نامتناهی در دیگری تعارض اساسی وجود داشته باشد: اگر مظاهر آن ناقص است، یکدیگر را تکمیل می‌کنند؛ اختلافِ آن میان انسان‌های متفاوت عَرَضی مَبْسُوت آن است؛ و امرِ نامتناهی در مجموع یک طبیعتِ کُلّی را می‌سازد. از این رو، اتحادی در میانِ تمامی طبایع نامتناهی انسان‌های متفاوت وجود دارد که به یک معنا در آن هیچ اتحادی در میانِ تمامی طبایع متناهی وجود ندارد. به تناسب، هرچه امرِ نامتناهی در ما نیرومند می‌شود، به طور کامل‌تر زندگی را با آن یک طبیعتِ کُلّی‌ای می‌گذرانیم که آن چیزی را فرامی‌گیرد که در هریک از ما نامتناهی است.

میلِ صیانتِ نفسِ خودِ متناهی را وامی‌دارد که حصارهای زندان را به گردِ جزءِ نامتناهی طبیعتِ ما بکشد؛ و بکوشد که آن را از آن زندگی آزادی بازدارد که در مجموع هستی‌اش را می‌سازد. خودِ متناهی قصدِ فرمانروایی دارد: جهان را در دایره‌های هم‌مرکزی گردِ *اینجا* و *کنون* می‌بیند؛ و خودش را به مثابه خدای آنچه عین یا متعلق آرزوی بهشت است. نفسِ کُلّی بر این بینش می‌خندد، اما خودِ متناهی همیشه امیدوار است که این امر تحقق بیابد؛ و از این رو، ناقدِ مزاحمش را خاموش می‌کند. در بسی از انسان‌ها، خودِ متناهی همواره زندانبانِ نفسِ کُلّی باقی می‌ماند؛ در سایرین، راهِ گریزی غریب و موقت وجود دارد؛ در تنی چند، آن حصارهای زندان به تمامی خراب شده است؛ و نفسِ کُلّی سراسرِ زندگی آزاد می‌ماند. گریز از این زندان است که به پاره‌های لحظه‌ها و پاره‌های اندیشگان نوعی کیفیتِ بی‌کرانگی می‌دهد، چون نور تابیده از ورای جهانی برتر. به ناگاه زیبایی در میانِ منازعت، عشقِ بی‌شمار، یا [وزش] بادِ شبانگهی در میانِ درختان، همانا از امکانِ زندگی‌ای بدونِ تعارضات و پستی‌های جهانِ عادی ما حکایت می‌کند، زندگی در جایی که صلح و آرامش وجود دارد و هیچ مصیبتی نیز نمی‌تواند آن را برهم زند. آن اموری که این کیفیتِ بی‌کرانگی را دارند، همانا بصیرتی ژرف‌تر از این شناختِ پاره پاره زندگی روزمره ما را به دست می‌دهند. به گمان ما، زندگی‌ای تحتِ چیرگی این بصیرت، زندگی‌ای بدونِ جنگ و نزاع است، زندگی‌ای هماهنگ با کل، بیرون از آن حصارهای زندانِ بنا کرده شده بر امیالِ غریزیِ خودِ متناهی.

این تجربه حکمت یکباره است که منشأ آن چیزی است که اساس دین است. عرفان این تجربه را به مثابه تماسی با جهانی ژرف‌تر، واقعی‌تر، و متحدتر از جهان اعتقادات متعارف ما تعبیر می‌کند. عرفان از پس حجابی نازک، به طرز ناروشنی، گاه با روشنایی خیرکننده، شکوه خدا را، به مثابه نوعی فرمانروایی، می‌بیند. تمام شور جهان روزمره ما را صرفاً سایه‌هایی بر آن حجاب، توهمات، و امور معدومی می‌داند که از دید آنان محو می‌شود که وراى این عظمت را می‌بینند. اما عرفان در این تعبیر ارزش آن تجربه‌ای را کوچک جلوه می‌دهد که بر آن استوار است. ادراک اعیانی جدید، جز آن اعیانی که در بیشتر مواقع متناهی می‌نمایند، نه این کیفیت بی‌کرانگی را، که احساس می‌کنیم، که ممکن است شیوه‌ای متفاوت از نگریدن در همان اعیان را توجیه کند: تأملی غیرشخصی‌تر، وسیع‌تر، و آکنده‌تر از عشق، نسبت بدان توجه پاره پاره و پریشانی که به چیزها می‌کنیم آنگاه که آنها را به مثابه وسیله‌ای می‌نگریم که برای مقصودهای خاص خود ما سودمند است یا مانع آن مقصودها می‌شود. نه در جهانی دیگر که در این جهان روزمره فعلی است که می‌توان آن زیبایی و آن صلح و آرامش را یافت؛ در میان عمل و تکلیف زندگی. اما در جهان روزمره‌ای آنچنان که نفس کُلی می‌نگرد؛ و در میان عمل و تکلیف مُلهم از بینش آن. سُور و پستی‌ها توهم نیستند، اما نفس کُلی در درون خود عشقی می‌یابد که نقائص برای آن مانع نیستند؛ و از این رو، جهان را با وحدت تأمل خاص خودش متحد می‌کند.

گذر از زندگی خود متناهی به زندگی نامتناهی در مجموع مستلزم لحظه‌ای تسلیم محض نفس است، آنگاه که تمام اراده شخصی همانا بازایستاده است؛ و نفس خودش را در متابعت منفعل عالم احساس می‌کند. پس از جنگ و نزاع سخت از برای نوعی نیکی [یا خیر] جزئی، نوعی ضرورت درونی یا بیرونی برای فروگذارن طلب آن عین یا متعلق فرامی‌رسد که تمام امیال ما را به سوی خود کشیده است؛ و هیچ میل دیگری مهیا نیست که جایگزین آن یک شود که ترک شده است. از این رو، نوعی حالت تعلیق اراده حادث می‌شود، آنگاه که دیگر نفس تحمیل کردن خود را بر جهان نمی‌جوید، بل برای هر اثری گشاده است که از سوی جهان بدان می‌رسد. در چنین گاهی است که بینش اندیشمندانه نخستین بار به هست می‌آید، عشق کُلی و پرستش کُلی را با خود می‌آورد. از پرستش کُلی شادی حاصل می‌آید، از عشق کُلی میلی جدید حاصل می‌آید؛ و سپس زایش آن جُستن نیکی [یا خیر] کُلی‌ای که اراده طبیعت نامتناهی ما را می‌سازد. از این رو، از آن لحظه تسلیم نفس، که بر خود متناهی چون مرگ پدیدار می‌شود، زندگی‌ای جدید، با بینشی وسیع‌تر، سعادت‌ی جدید، و امیدهای عمومی‌تر، آغاز می‌شود.

هرچند اعتقاد به خدایی عالم مطلق، که طاعت و متابعت وی نوعی وظیفه است، ممکن است تسلیم نفس را، که در آن زندگی نامتناهی زاده می‌شود، برای پاره‌ای از انسان‌ها آسان‌تر کند. اما تسلیم نفس در ماهیت خود بدین اعتقاد یا به اعتقادی دیگر وابسته نیست. درست است که تمام ادیان پیشین به انتها درجه یا کمتر به عقیده جزمی، به نظریه‌ای در باب طبیعت و مقصود عالم، وابسته بوده‌اند. اما منسوخ شدن اعتقادات سنتی هر دینی را که بر عقیده جزمی استوار است، برای بسیاری که طبیعت آنان عمیقاً دینی است، سُست و ناپایدار، و حتی ناممکن، کرده است. از این رو، آنان که نمی‌توانند اصول اعتقادات ادیان پیشین را بپذیرند؛ و همچنان باور دارند که نگرشی دینی مستلزم عقیده جزمی است، آنچه را در زندگی نامتناهی است، از دست می‌دهند؛ و در اندیشگان خود به امور روزمره محدود می‌شوند؛ آنان آگاهی از زندگی کل را از دست می‌دهند؛ آن حس تبیین‌ناپذیر اتحادی را از دست می‌دهند که موجب همدردی عمیق و خدمت بی‌درنگ به نوع بشر می‌شود. آنان در زیبایی آن سایه شکوهی را که بینشی پُرمایه‌تر در هر امر متعارف می‌بیند، یا در عشق دروازه‌ای به سوی آن جهان متجلی‌ای نمی‌بینند که در آن اتحاد ما با عالم تحقق یافته است. از این رو، نگرش آنان کم‌مایه است، زندگی خود را حتی در اجزاء متناهی‌اش حقیرتر می‌گذرانند. از برای عمل درست ناگزیر به اخلاقیات محض متوسل می‌شوند؛ و اخلاقیات محض به مثابه انگیزه‌ای از برای آنان که به امر نامتناهی اشتیاق دارند، سخت

نابسنده است. از این رو، نگاه‌داشتِ دین بدون هرگونه وابستگی به عقایدِ جزمی، که پذیرفتنِ صادقانهٔ آنها از نظرِ عقلی هر روز دشوارتر می‌شود، به مسئله‌ای با بیشترین درجهٔ اهمیت مبدل شده است.

در مسیحیت سه عنصر وجود دارد که، اگر ممکن باشد، نگاه‌داشتِ آنها پسندیده است: پرستش، تسلیم [یا رضا]، و عشق. مسیحیت پرستش را به خدا داده است؛ تسلیم را به امرِ محتوم داده‌اند، چونکه خواستِ خداست؛ عشق را نسبت به همسایگان، دشمنان، و در واقع، نسبت به تمام انسان‌ها سفارش کرده‌اند. آن عشقی که مسیحیت سفارش می‌کند، و در واقع هر عشقی که بایستی کُلّی و در همان حال عمیق باشد، همانا از جهتی به پرستش و تسلیم وابسته است. اما این امور، بدان صورتی که در آن در مسیحیت پدیدار می‌شوند، به اعتقاد به خدا وابسته‌اند؛ و از این رو، برای آنان که نمی‌توانند بر این اعتقاد باشند، دیگر ممکن نیستند. در پرستش، حتماً چیزی از دست می‌رود آنگاه که ما اعتقاد به وجودِ نیکی [یا خیر] برین و قدرتِ متحد را از دست می‌دهیم. اما می‌توان بسی چیزها را نگاه داشت؛ و آنچه را می‌توان نگاه داشت برای ساختنِ نوعی زندگیِ دینی سخت استوار همانا بسنده است. از دست دادنِ اعتقاد به خدا تسلیم را نیز دشوارتر می‌کند؛ زیرا این اطمینان را از میان برمی‌دارد که شریکِ ظاهری در ساختنِ جهان در واقع امر نیک [یا خیر] است. اما این امر ناممکن نمی‌شود؛ و در نتیجهٔ دشواری بزرگترش، آنگاه که به انجام می‌رسد، از هر تسلیمی که مسیحیت ایجاد می‌کند، اصیل‌تر، عمیق‌تر، و آکنده‌تر از تسلیمِ نفس می‌شود. از این رو، از بعضی جهات، آن دینی که عقیدهٔ جزمی در خود ندارد، برتر و دینی‌تر است از آن دینی که بر این اعتقاد استوار است که سرانجام آرمان‌های ما در جهان بیرونی تحقق می‌یابد.

پرستش

پرستش به آسانی تعریف نمی‌شود؛ زیرا هرچه شمار پرستندگان افزایش می‌یابد، معنی آن نیز افزایش می‌یابد و تغییر می‌کند. ممکن است پرستش در ادیان ابتدایی تنها مُلهم از ترس باشد؛ و به هر آن چیزی داده شود که قدرتمند است. این عنصر در پرستشِ خدا باقی مانده است؛ و این نیز ممکن است عمدتاً از ترس مُرکب باشد و عمدتاً بر اساس احترام به قدرت داده می‌شود. اما عنصرِ ترس بیشتر و بیشتر بدان سو می‌رود که عشق آن را براند؛ و در برترین پرستش ترس به تمامی غایب است. به مجرد آنکه پرستش مُلهم از ترس باشد، بهتر شده است؛ پرستش، در تأمل در بابِ آنچه پرستیده می‌شود، با خود شادی می‌آورد. اما شادی به تنهایی پرستش را نمی‌سازد؛ بایستی نوعی تقدیس و حسِ اسرارآمیز نیز وجود داشته باشد که به آسانی تعریف‌پذیر نباشد. این سه امر، یعنی تأملِ شادمانه، تقدیس، و حسِ اسرارآمیز، برای ساختنِ هر یک از صورت‌های برترِ پرستش اساسی می‌نمایند.

در درونِ پرستش، در این معنای بسیار وسیع، انواعِ گوناگونی وجود دارد که بازشناختنِ آنها مهم است. پرستشی برگزیده وجود دارد که مستلزم آن است که عین یا متعلقش حتماً نیک باشد؛ و نگرشی مخالف را در بابِ عین یا متعلق بد تصدیق می‌کند؛ و پرستشی بی‌طرفانه وجود دارد که می‌توان آن را به هر آن چیزی داد که وجود دارد، قطع نظر از نیکی یا بدی‌اش. افزون بر این تقسیم‌بندی، یک گونهٔ دیگر وجود دارد که به همان اندازه مهم است. پرستشی وجود دارد که فقط می‌توان آن را به عین یا متعلقِ بالفعل موجود داد؛ و یک پرستش دیگر که می‌توان آن را بدان چیزی داد که صرفاً جایگاهش در جهان آرمان‌هاست؛ می‌توان این دو گونه را به مثابهٔ پرستشِ امرِ بالفعل و پرستشِ امرِ آرمانی بازشناخت. این دو در پرستشِ خدا یکی می‌شوند؛ زیرا خدا را هم به مثابهٔ امرِ بالفعل و هم تجسمِ تامِ امرِ آرمانی پنداشته‌اند.

پرستشِ خدا برگزیده است؛ زیرا به نیکی خدا وابسته است. همچنین است تمامِ پرستشِ انسان‌های بزرگ یا اعمالِ بزرگ، و هرچیزی که پرستشِ آن به نوعی کیفیتِ برتر وابسته است که تحسین ما را برمی‌انگیزد. این گونهٔ پرستش را،

اگرچه می‌توان به بیشتر هر آن چیزی داد که در جهان واقعی وجود دارد، به طور کامل و از برای پرداختن نگرشی دینی در باب عالم به صورت منسجم نمی‌توان به دست داد، جز به دست آنان که به نوعی خالقِ قادرِ مطلق یا به نوعی وحدتِ روحانی فراگیرِ وحدتِ وجودی اعتقاد دارند. نزد آنان که چنین اعتقادی ندارند، پرستش برگزیده عین یا متعلق تام خود را فقط در آن نیکی [یا خیر] آرمانی‌ای می‌یابد که تأملِ خلاقه مجسم می‌کند. نیکی آرمانی جزئی اساسی از زندگی دینی را می‌سازد؛ زیرا با ترغیبِ میل به نیکی [یا خیر] کُلّی، که جزئی از عشقِ کُلّی را می‌سازد، انگیزه عمل را فراهم می‌آورد. بدون شناخت و پرستشِ نیکی آرمانی، عشقِ انسان کور و بی‌مقصد است، چنانکه نمی‌داند در چه مسیری خوشبختی کسانی را بجوید که به آنان عشق می‌ورزد. هر تجسمی از نیکی در جهان واقعی ناقص است اگر که فقط بر اساس ایجاز و اختصار باشد. فقط نیکی آرمانی می‌تواند به طور کامل اشتیاق ما را برای کمال ارضا کند. فقط نیکی آرمانی مستلزم تسلیمِ قدرت شدن، فدا کردن اشتیاق برای امکانِ محتمل، و بردگی اندیشه برای واقعیت نیست. در عمل، فقط بینشِ نیکی آرمانی، از آن پاره‌های نیکی‌ای که جهان ما را امکان می‌دهد که بیافرینیم، بی‌کراتگی را به جستجوی ما می‌دهد؛ اما پرستشِ نیکی آرمانی، اگرچه آن شادی‌ای را با خود می‌آورد که از تأمل در باب آن چیزی حاصل می‌شود که کامل است، نیز آن دردی را با خود می‌آورد که از نقص جهان واقعی برمی‌خیزد. آنگاه که این پرستش باقی و برجا می‌ماند، حسّی از تبعید در جهانی از سایه‌ها، از تنهایی نامتناهی در میان نیروهای بیگانه را ایجاد می‌کند. از این رو، این پرستش، اگرچه برای تمام اعمال دینی لازم و ضروری است، به تنهایی کافی نیست؛ زیرا آن حس اتحاد با جهان واقعی را ایجاد نمی‌کند که ما را وامی‌دارد که از جهان تأمل فرود آییم؛ و، هرچند با اندکی توفیق، بجوییم تا دریابیم آنچه را از نیکی در این دنیای خاکی ممکن است.

برای این مقصود، بدان گونه پرستش نیاز داریم که فقط بدان چیزی داده می‌شود که وجود دارد. این گونه پرستش، که در آن اعتقاد به خدا وجود دارد، می‌تواند برگزیده باشد؛ زیرا خدا وجود دارد و کاملاً نیک [یا خیر] است. جایی که اعتقاد به خدا وجود ندارد، این گونه پرستش ممکن است در مورد انسان‌های بزرگ یا اعمال بزرگ برگزیده باشد، اما نقص و محدودیتِ مدت و اندازه این گونه اعیان [یا متعلقات] همیشه مانع پرستش برگزیده می‌شود. پرستشی را که می‌توان به هر آن چیزی داد که وجود دارد، نایستی برگزیده باشد، نایستی متضمن هیچ حکمی در باب نیکی آن چیزی باشد که پرستیده می‌شود، بل بایستی نوعی عاطفه بی‌طرفانه مستقیم باشد. بینش اندیشمندانه، که سرّ و شادی را در تمام آنچه وجود دارد می‌یابد و عشق به تمام آنچه را هستی دارد با خود می‌آورد، این گونه پرستش را به دست می‌دهد. به خطا، گمان کرده‌اند که این پرستش بی‌طرفانه مستلزم اعتقاد به خداست؛ زیرا گمان کرده‌اند که متضمن این حکم است که هر آنچه وجود دارد، نیک [یا خیر] است. با وجود این، در واقع، این امر اصلاً متضمن هیچ حکمی نیست؛ از این رو، از نظر عقلی ممکن نیست خطا باشد؛ و به هیچ روی ممکن نیست به عقیده جزمی وابسته باشد. از این رو، آمیختن این پرستش با نیکی آرمانی ایمانی به تمامی مستقل از اعتقادات در باب طبیعت جهان واقعی را به دست می‌دهد؛ و از این رو، از آن استدلال‌هایی آسیب‌پذیر نیست که اصول اعتقادات دین سنتی را منسوخ کرده است.

از این رو، دین از آمیختن دو گونه متفاوت پرستش حاصل می‌شود: پرستش برگزیده که به امر نیک به دلیل نیکی‌اش داده می‌شود، و پرستش بی‌طرفانه که به هر چیزی داده می‌شود که وجود دارد. گونه نخست منشأ اعتقاد به خدا باوری است، و گونه دوم منشأ اعتقاد به وحدت وجود؛ اما در هیچ‌یک چنین اعتقادی از برای آن پرستشی که موجب آن می‌شوند، لازم و ضروری نیست. عین یا متعلق پرستش برگزیده نیکی [یا خیر] آرمانی است که به جهان کُلّی‌ها تعلق دارد. به علت غفلت از جهان کُلّی‌ها، انسان‌ها گمان کرده‌اند که نیکی آرمانی ممکن نیست هستی داشته باشد یا پرستیده شود مگر که جزئی از جهان واقعی را بسازد؛ از این رو، باور کرده‌اند که بدون خدا این پرستش ممکن نیست باقی و برجا بماند. اما بررسی جهان کُلّی‌ها نشان می‌دهد که این امر خطاست: عین یا متعلق این پرستش لازم نیست

وجود داشته باشد، اگرچه جزئی اساسی است از این پرستش که مایل است که هرچه کامل تر وجود داشته باشد. از سوی دیگر، عین یا متعلق پرستش بی طرفانه هر آن چیزی است که وجود دارد؛ در این صورت، هرچند معلوم است که این عین یا متعلق وجود دارد، معلوم نیست که نیک باشد، اما جزئی اساسی است از این پرستش که مایل است که بتواند هرچه نیک تر باشد. وحدت وجود، بر اساس آن شادی اندیشمندانه از پرستش بی طرفانه و بر اساس وحدت نگرش خود در باب عالم، به خطا استنتاج می کند که این گونه پرستش متضمن این اعتقاد است که عالم نیک و یگانه است. این اعتقاد برای پرستش بی طرفانه بیش از اعتقاد به خدا برای پرستش برگزیده لازم و ضروری نیست. این دو پرستش در کنار هم، بدون هیچ گونه عقیده جزمی، معتبر هستند: یکی متضمن نیکی است، اما متضمن وجود عین یا متعلق آن نیست؛ دیگری متضمن وجود است، اما متضمن نیکی عین یا متعلق آن نیست. عمل دینی کوششی مستمر است که شکاف عمیق میان اعیان یا متعلقات این دو پرستش را، با بیشتر مبدل کردن نیکی به وجود و وجود به نیکی، پُر می کند. فقط در اتحاد کامل این دو ممکن است نفس آسایش دائم را بیابد.

تسلیم

هرچند، در جهانی که در آن بسی شر وجود دارد و چندان خیر [یا نیکی] وجود ندارد، دینی که درست و صادق نباشد نمی تواند آسایش دائم را به دست بدهد یا نفس را از نیاز به عمل برهاند؛ اما دین می تواند تسلیم به شر را، که در محدوده قدرت ما نیست که از میانش برداریم، به دست بدهد. مسیحیت با این اعتقاد که چونکه شر ظاهری بر اساس خواست خداست، پس در واقع امر نمی تواند شر باشد، بدین امر دست یافته است. با وجود این، این دیدگاه مستلزم نوعی تحریف معیار ما از خیر و شر است؛ زیرا بیشترین آنچه وجود دارد، در هر نظر و بررسی بی طرفانه ای شر است. افزون بر این، اگر نتیجه را دنبال کنیم، این دیدگاه تمام انگیزه برای عمل را از میان برمی دارد؛ زیرا دلیل مفروض برای تسلیم، یعنی اینکه هر آنچه روی می دهد بایستی با نیت خیر باشد، دلیلی است که مساعی ما را در جستجوی بهترین امر نالازم می کند. اگر، برای احتراز از این پیامد، یا برای قدرت مطلق یا برای نیکی خدا حدی قائل شویم، دیگر نمی توان تسلیم را به همان دلیل توصیه کرد؛ زیرا آنچه روی می دهد ممکن است نه بر اساس خواست خدا نه، با وجود آنکه بر اساس خواست خدا می شود، خیر باشد. بدین دلایل، هرچند مسیحیت در واقع امر غالباً هم در علت تسلیم و هم در ایجاد انگیزه ای دینی برای عمل مؤثر است، اما این تأثیر معلول نوعی آشفته گی اندیشه است؛ و، هرچه انسان ها روشن بین تر می شوند، به سوی پایان خود می رود.

مسئله ای را که می باید حل و فصل کنیم، از مسئله مسیحیت دشوارتر است. می باید بیاموزیم که امر محتوم را بدون این حکم بپذیریم که امر محتوم می باید خیر [یا نیک] باشد؛ تا مانع این احساس شویم که مسیحیان را وامی دارد که بگویند «خواست خدا انجام شده است»؛ و در همان حال تصدیق می کنند که آنچه انجام شده است، ممکن است شر باشد.

تسلیم، حال دین ما هرچه ممکن است باشد، همیشه می باید مستلزم عنصری فراگیر از انضباط اخلاقی باشد. اما امور دینی ممکن است این انضباط را آسان تر کند؛ و به طرز آشکارتری زحمتی را تلافی کند که متضمن آن است. دو گونه، متفاوت اما تقریباً مرتبط، تسلیم وجود دارد: یکی به مصائب خصوصی ما، و آن دیگر به شرور بنیادی جهان. تسلیم [یا رضا] به مصائب خصوصی ما در آن لحظه متابعتی فرامی رسد که موجب زایش اراده بی طرفانه می شود. زندگی خصوصی ما، آنگاه که اندیشگان و آرزوهای ما را به سوی خود می کشد، در مواقع مصیبت به نوعی زندان مبدل می شود که هیچ راه گریزی از آن وجود ندارد مگر از طریق متابعت. از طریق متابعت اندیشگان ما آزاد و رها می شود؛ و، پیش تر، اراده ما به مقاصد جدیدی می رسد که منافع شخصی ای آنها را پنهان کرده بود که بیهوده خواسته و جسته شده

بودند. تأملی متعالی، یا افزایش عشق کُلّی، موجب نوعی شرمساری از فروشدن در زندگی خاص خودمان می‌شود؛ از این رو، اراده از مخالفت با امر محتوم به سوی جستجوی منافع عمومی تری می‌رود که به تمامی دست‌یافتنی‌اند. بنابراین، تسلیم [یا رضا] به مصائب خصوصی عنصری اساسی در افزایش عشق کُلّی و اراده بی‌طرفانه است.

تسلیم نه بر این حکم که امور بد نیستند، در حالی که در واقع امر اینچنین‌اند، که بر رهایی از خشم و غضب و تأسف حاکمی از دل مشغولی مشتمل است. خشم و غضب بر آنان که موجب مصائب ما می‌شوند اگر که عشق کُلّی عمیق باشد، دریافته نمی‌شود؛ جایی که میل به رهایی اندیشمندانه وجود دارد، از تأسف حاکمی از دل مشغولی احتراز می‌شود. انسانی که برای او تأملی متعالی به عادت مبدل شده است، به آسانی خود را اجازت نمی‌دهد که مدتی مدید از آن اندیشگانی دور شود که به زندگی‌اش وسعت می‌دهد: در غیاب چنین اندیشگانی او تا حدی احساس حقارت و بی‌ارزشی، نوعی بردگی امر نامتناهی برای امر متناهی، می‌کند. بدین نحو، تا آنجا که به مصائب خاص خود ما مربوط می‌شود، هم تأمل و هم عشق کُلّی به تسلیم کمک می‌کند.

با وجود این، ممکن است از مخالفت خصوصی نه به تسلیم تامّ که به خشمی پرومیتئوسی بر عالم درآمد. تأمل صرفاً می‌تواند به مصائب ما کلیت بدهد؛ می‌تواند تمام زندگی را به مثابه سوگنامه‌ای چندان آکنده از درد و رنج به ما بنماید که ما را وابدارد که بخواهیم خودآگاهی به تمامی از جهان محو شود. این اعتقاد که این امر پسندیده است، اگر اعتقادی باشد که نتوان آن را ردّ کرد، ممکن است؛ اگرچه نیز نمی‌توان اثبات کرد که درست و صادق است. اما باز هم این اعتقاد با تسلیم ناسازگار نیست. آنچه ناسازگار است خشم، و دل مشغولی به شُروری است که خیرها را ناپیدا یا صرفاً جانبدارانه پیدا می‌کنند. به دشواری خشم نسبت بدان شُروری ممکن می‌نماید که هیچ‌کس مسئول آن نیست؛ آنان که نسبت به شُرور بنیادی عالم احساس خشم می‌کنند، بر خدا یا شیطان یا سرنوشتی احساس خشم می‌کنند که خلاقانه تجسم انسانی یافته است. آنگاه که دریافته شود که شُرور بنیادی به علت سیطره کور و بی‌مقصد ماده است، و به تمامی معلول ضروری نیروهایی است که هیچ خودآگاهی ندارند و از این رو در ذات خود نه نیک‌اند نه بد، خشم پوچ و نامعقول می‌شود؛ چون [خشم] خشایارشا در حال شلاق زدن دریا (هلیسپونت). از این رو، دریافتن امر ضروری [یا محتوم] رهایی از خشم است. با وجود این، این امر به تنهایی مانع دل مشغولی زیاده از حد به شرّ نمی‌شود. روشن است که پاره‌ای از آنچه وجود دارد، نیک [یا خیر]، پاره‌ای بد است؛ و ما وسیله‌ای نداریم از برای دانستن این امر که آیا نیک افزونی دارد یا بد. در عمل، ضروری است که از خیر و شرّ شناخت داشت؛ از این رو، در تمام امور بسته به اراده ما، این مسئله را می‌باید در نظر گرفت که چه نیک است و چه بد. اما در اموری که ورای قدرت ماست، مسئله نیک یا بد، اگرچه شناخت آن، چون تمام شناخت‌ها، ارزش اکتساب دارد، آن اهمیت دینی بنیادی‌ای را ندارد که در مباحث خداآوری و خوش‌بینی بدان منسوب شده است. ثنویت نیک و بد، آنگاه که در آذهان ما بیش از حد سخت و محکم واقع باشد، مانع تأمل بی‌طرفانه می‌شود و در برابر پرستش و عشق کُلّی قرار می‌گیرد. در واقع امر، چیزی متناهی و زیاده از حد انسانی در مورد عادت تأکید کردن بر نیک و بد نسبت بدان اموری وجود دارد که به عمل مربوط نمی‌شود. از این رو، بی‌طرفی تأمل، و پرستش و عشق کُلّی به تسلیم [یا رضا] به شُرور بنیادی، چون تسلیم به مصائب شخصی، کمک می‌کند؛ و این امر می‌باید پیش‌تر، پیش از آنکه این امور ممکن شود، تا حدی وجود داشته باشد. تسلیم در آن واحد هم علت و هم معلول ایمان است؛ به همین نحو آنگاه که ایمان از عقیده جزمی قطع نظر می‌کند، در همان‌گاه بر اعتقادی به خدا استوار است. تا آنجا که تسلیم علت ایمان است، بر انضباط اخلاقی، نوعی سرکوب خود و خواست‌های آن، استوار است که برای هر زندگی هماهنگ با عالم، و برای هر خروج از امر متناهی به سوی امر نامتناهی، لازم و ضروری است. این انضباط در غیاب تمام عقاید جزمی خوش‌بینانه سخت‌تر است؛ اما به تناسب، هرچه سخت‌تر باشد حاصل آن برتر،

استوارتر، و بیشتر مستعدِ چندان گسترشِ حد و مرزهای خود است که عاشقانه استقبال می‌کند از هر آنچه از خیر یا شرّ ممکن است بر آن مُقَدَّم باشد.

عشق

عشق بر دو گونه است: عشقِ ناسوتی برگزیده که بدان چیزی داده می‌شود که دلپذیر، زیبا، یا نیک است؛ و عشقِ لاهوتی بی‌طرفانه که به طورِ یکسان به همه چیز داده می‌شود. نوعی نفرتِ متقابلِ عشقِ ناسوتی را متوازن می‌کند: دوستان در برابرِ دشمنان قرار می‌گیرند؛ پارسایان در برابرِ گناهکاران؛ و خدا در برابرِ شیطان. از این رو، این عشق، با گروه‌های ناسازگار و منازعتی مبهم، اختلاف و جدایی را در جهان رواج می‌دهد. اما عشقِ لاهوتی مستلزمِ آن نیست که عین یا متعلقش حتماً دلپذیر، زیبا، یا نیک باشد؛ می‌توان آن را به هر آن چیزی داد که هستی دارد، به نیک‌ترین و بدترین چیز، به بزرگ‌ترین و به کوچک‌ترین چیز. این عشق صرفاً همدردی عمیق نیست؛ زیرا صرفاً نمی‌خواهد که بدبختی را از میان بردارد، بل شادی را در آن چیزی می‌یابد که بدان عشق می‌ورزد؛ و هم به نیک‌بخت هم به نگون‌بخت داده می‌شود. عشقِ لاهوتی هر چند متضمنِ نیک‌خواهی است، اما برتر از نیک‌خواهی است: هم اندیشمندانه هم فعّال است؛ و در آنجایی می‌توان آن را به دست داد که هیچ امکانِ انتفاع از عین یا متعلق وجود ندارد. این عشق هر چند در اصل عشقِ اندیشمندانه است، اما هر آنجا که عمل ممکن است فعّال می‌شود؛ و گونه‌ای است از عشق که برای آن هیچ نفرتِ متقابل وجود ندارد.

تقسیم‌بندیِ جهان به نیک و بد برای عشقِ الهی هر چند درست و صادق است، اما عمیقاً ناقص می‌نماید؛ در مقایسه با بی‌حد و مرز بودنِ عشق، متناهی و محدود می‌نماید. این تقسیم‌بندی به دو گروه ناسازگار غیرواقعی می‌نماید؛ آنچه دریافته می‌شود که واقعی است، یگانگیِ جهان در عشق است.

در زایشِ عشقِ الهی است که زندگیِ آکنده از شور و احساس برای نفسِ کُلّی آغاز می‌شود. چه تأمل برای خردِ نفسِ کُلّی است، و عشقِ الهی برای عواطفِ آن. بیش از هر چیز دیگری، عشقِ الهی نفس را از زندانش می‌رهاند و آن حصارهای خود [متناهی] را می‌شکند که مانعِ اتحادش با جهان می‌شود. در آنجایی که این عشق عمیق است، وظایف آسان می‌شود؛ و تمام خدمات از شادی آکنده می‌شود. درست است که مصیبت باقی و برجا می‌ماند، شاید ژرف‌تر و وسیع‌تر از پیش‌تر، زیرا زندگیِ بیشترِ انسان‌ها عمدتاً سوگناک است. اما از تلخی شکستِ شخصی احتراز می‌شود و مقاصد چندان وسیع می‌شوند که برانداختنِ تمامِ امیدها دیگر ناممکن است. عشق‌ها به زندگیِ طبیعی باقی و برجا می‌ماند، اما با عشقِ کُلّی هماهنگ شده است، و حصارهای تقسیم‌بندیِ میانِ محبوب و مطرود را دیگر بنا نمی‌کند. و به ویژه، نفس، از طریقِ پیوند با عشقِ کُلّی، از آن تنهاییِ جداگانه‌ای می‌گریزد که در آن زاده می‌شود؛ و مادام که در درون حصارهای زندانش باقی مانده است، هیچ رهاییِ دائم از آن تنهایی ممکن نیست.

مسیحیت عشق به خدا و عشق به انسان را به مثابه دو حکمِ مهمِ الهی سفارش می‌کند. با وجود این، عشق به خدا با عشق به انسان تفاوت دارد؛ زیرا ما در حالی که نمی‌توانیم انسان را به تمامی نیک بدانیم، نمی‌توانیم به خدا سود رسانیم. از این رو، عشق به خدا اندیشمندانه‌تر و آکنده از پرستش است، در حالی که عشق به انسان فعّال‌تر و آکنده از خدمت است. در دینی که خداباورانه نیست، پرستشِ نیکیِ آرمانی جایگزینِ عشق به خدا می‌شود. چون مسیحیت این پرستش نیز کمابیش همان اندازه لازم و ضروری است که عشق به انسان؛ زیرا بدون آن عشق به انسان بدون رهنماییِ آرزویش به سوی آفرینشِ نیکی در زندگی‌های انسانی می‌ماند. پرستشِ نیکی به راستی از آن دو حکمِ الهی برتر است؛ زیرا ما را بر آن وامی‌دارد که بدانیم که عشق به انسان نیک است؛ و این شناخت به ما کمک می‌کند که عشق به انسان را دریابیم. افزون بر این، این پرستش ما را آگاه می‌کند از آنچه زندگی انسانی می‌تواند باشد، و از شکافِ عمیقِ میان آنچه می‌تواند باشد و آنچه هست؛ از این رو، ناگاه نوعی همدردی عمیقِ نامتناهی را پدیدار می‌کند، که جزء بزرگی است

از عشق به انسان، و ممکن است کل آن را پدید آورد. نیز تسلیم به عشق به انسان بسی کمک می‌کند؛ زیرا در غیابش خشم و غضب و منازعه میانِ نفس و جهان جدایی می‌افکند و مانع آن اتحادی می‌شود که در آن عشق به انسان زاده می‌شود. این سه عنصر دین، یعنی پرستش، تسلیم، و عشق، عمیقاً به هم می‌پیوندند، هر یک به ایجاد آن دیگر کمک می‌کند؛ و هر سه با یکدیگر وحدتی را پدید می‌آورند که در آن نمی‌توان گفت که کدام یک نخست واقع می‌شود، کدام یک آخر. هر سه می‌توانند بدون عقیده جزمی وجود داشته باشند، به صورتی که مستعد چیرگی داشتن بر زندگی و بی‌کراتگی دادن به عمل، اندیشه و احساس باشند؛ و زندگی نامتناهی، که آمیختن این سه عنصر است، علی‌رغم غیاب اعتقادات جزمی، تمام آنچه را برای دین اساسی است در خود دارد.

دین قدرت‌ش را از آن حس اتحاد با عالم حاصل می‌کند که می‌تواند به دست بدهد. پیش‌تر، همگون‌سازی عالم مطابق فهم [یا تصور] خاص خود ما از نیکی به اتحاد می‌انجامید؛ اتحاد با خدا آسان بود؛ زیرا خدا عشق بود. اما منسوخ شدن این اعتقاد سنتی این طریق اتحاد را دیگر طریقی نمی‌نماید که بتوان بدان وابسته بود؛ ما بایستی شیوه اتحادی را بیابیم که هیچ چیز از جهان نخواهد و فقط به خودمان وابسته باشد. چنین شیوه اتحادی از طریق پرستش بی‌طرفانه و عشق کلی ممکن است که به تفاوت نیک و بد اعتنا نمی‌کند و به طور یکسان به همه چیز داده می‌شود. احتراز از هر اینگونه خواست که جهان می‌باید با معیارهای ما مطابق باشد، از برای رها کردن دین از هرگونه وابستگی به عقیده جزمی لازم و ضروری است. هر چنین خواستی کوششی است که منافع خود [متناهی] را بر جهان تحمیل می‌کند. آن دین را که ممکن است از منسوخ شدن عقیده جزمی مصون بماند، می‌باید از این کوشش رها کنید. و در رها کردن از این کوشش، دین از عنصری نامربوط به روحش و ناسازگار با رشد و تحول آزادانه‌اش رها می‌شود. دین اتحاد با عالم را از طریق متابعت خواست‌های خود [متناهی] می‌جوید؛ اما این متابعت تام و تمام نیست اگر که بدین اعتقاد وابسته باشد که عالم دست‌کم پاره‌ای از خواست‌های خود [متناهی] را ارضا می‌کند. از این رو، از برای خود دین، نیز چونکه چنین اعتقادی بی‌اساس و واهی می‌نماید، مهم است که صورتی از اتحاد با عالم را یافت که از تمام اعتقادات در باب طبیعت عالم مستقل باشد. چنین صورتی از اتحاد از طریق زندگی نامتناهی ممکن می‌شود؛ و به آنان که بدان دست می‌یابند، کمابیش تمام، و از بعضی جهات بیش از، تمام آن چیزی را می‌دهد که ادیان پیشین به دست داده‌اند.

پس، ماهیت دین در متابعت جزء متناهی زندگی ما از جزء نامتناهی واقع است. از میان این دو طبیعت انسان، هستی جزئی یا حیوانی غریزی زندگی می‌کند و آسایش جسم و زادگانش را می‌جوید، در حالی که هستی کلی یا الهی اتحاد با عالم را می‌جوید و رهایی از تمام آن چیزی را می‌خواهد که مانع جُستش می‌شود. هستی حیوانی در ذات خود نه نیک است نه بد، صرفاً آنگاه نیک یا بد است که در جستجوی اتحاد با جهان به هستی الهی کمک می‌کند یا مانع آن می‌شود. نفس در اتحاد با جهان رهایی‌اش را می‌یابد. سه گونه اتحاد وجود دارد: اتحاد اندیشه، اتحاد احساس، اتحاد اراده. اتحاد اندیشه شناخت است، اتحاد احساس عشق است، و اتحاد اراده خدمت است. سه گونه اختلاف وجود دارد: خطا، نفرت، و منازعه. آنچه به اختلاف کمک می‌کند غریزه مُصر است که از جزء حیوانی انسان است، آنچه به اتحاد کمک می‌کند آمیختن شناخت، عشق، و خدمت حاصله است که حکمت، نیکی [یا خیر] برین انسان، است.

زندگی غریزی جهان را به مثابه وسیله‌ای از برای غایات غریزه می‌نگرد؛ از این رو، جهان را کم‌اهمیت‌تر از خود [متناهی] محسوب می‌کند. شناخت را به آنچه سودمند است، عشق را به متفقین در تعارض غرایز متقابل، و خدمت را به کسانی محدود و منحصر می‌کند که با آنان نوعی پیوند غریزی دارد. آن جهانی که در آن سربازی می‌یابد، جهانی است تنگ در محاصره نیروهای بیگانه و شاید ناسازگار؛ در دژی محصور محبوس می‌شود؛ و می‌داند که واپسین تسلیم محتوم است.

زندگی حکیمانه غایتی بی‌طرفانه را می‌جوید که در آن هیچ رقابت، و هیچ دشمنی ذاتی وجود ندارد. اتحادی را که می‌جوید، هیچ حد و مرزی ندارد: می‌خواهد که همه چیز را بداند، به همه چیز عشق ورزد، و به همه چیز خدمت کند. از این رو، سرایش را در همه جا می‌یابد: هیچ خطِ فاصل و حصارِ مانعِ پیشرفتش نمی‌شود. در شناخت به سودمند و ناسودمند تقسیم نمی‌شود، در عشق به دوست و دشمن تقسیم نمی‌شود، در خدمت به سزاوار و ناسزاوار تقسیم نمی‌شود. جزء حیوانی انسان، که می‌داند که زندگی فردی کوتاه و سست است، از واقعیتِ مرگ بیزار و مضمّن می‌شود؛ و، چون مایل نیست که نومی‌دی از جنگ و نزاع را تصدیق کند، امتدادی را می‌خواهد که در آن حتماً شکست‌هایش به پیروزی مبدل شود. جزء الهی انسان، که فردیت را بی‌اهمیت محسوب می‌کند، به مرگ اهمیت نمی‌دهد؛ و امیدهایش را مستقل از بقا و دوام شخصی می‌یابد.

جزء حیوانی انسان، که از اهمیتِ امیالِ خاص خودش آکنده شده است، پذیرفتن این امر را که عالمِ چندان از این اهمیت آگاه نیست، تحمل‌ناپذیر می‌یابد؛ برای تأمل نوعی بی‌اعتنایی محض به بیم‌ها و امیدهایش بیش از حد دردناک است؛ و از این رو، پذیرفتنی محسوب نمی‌شود. جزء الهی انسان مستلزم این امر نیست که جهان می‌باید با الگویی مطابق و سازگار باشد: جهان را می‌پذیرد؛ و در حکمت اتحادی را می‌یابد که مستلزم هیچ چیز از جهان نیست. آنچه ناسازگار می‌نماید مانع توانش نمی‌شود، بل توانش در آن رخنه می‌کند و با آن یکی می‌شود. نه قوتِ آرمان‌های ما که ضعفِ آنهاست که موجب می‌شود که از پذیرش این امر بترسیم که آن آرمان‌ها از آن ماست نه جهان. ما با آرمان‌های مان می‌باید پابرجا بمانیم و، در درون، بر بی‌اعتنایی جهان چیره شویم. نه حکمت که غریزه است که این امر را دشوار می‌یابد و در آن تنهایی‌ای که همانا خود موجب آن می‌شود می‌لرزد. حکمت این تنهایی را احساس نمی‌کند؛ چونکه می‌تواند، حتی با آنچه بیگانه‌ترین می‌نماید، به اتحاد دست بیابد. این خواستِ مُصرّانه که آرمان‌های ما می‌باید پیش‌تر در جهان تحقق یافته باشد، واپسین زندانی است که بایستی حکمت از آن رها شود. هر خواست یک زندان است؛ و حکمت فقط آنگاه آزاد و رهاست که هیچ چیز نخواهد □■

کتاب‌شناسی فارسی آثارِ راسل در بابِ دین

کتاب‌ها

- چرا مسیحی نیستم، ترجمهٔ س.ا. س. طاهری، تهران، دریا، ۱۳۴۹.
علم و مذهب، ترجمهٔ رضا مشایخی، تهران، دهخدا، ۱۳۵۵.
نبرد دین با علم، ترجمهٔ علی اصغر مهاجر و احمد ایرانی، لس‌آنجلس، ۱۹۹۳ م.

مقالات

- «عرفان و منطق»، در عرفان و منطق، ترجمهٔ نجف دریابندری (تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۹).
«ستایش انسان آزاد»، در برگزیدهٔ نوشته‌های اساسی برتراند راسل، ترجمهٔ کاظم فیروزمند (تهران، مهر ویستا، ۱۳۹۱).

