لودویگ آندرئاس فویرباخ

سخنرانی های مربوط به

ماهیّت فلسفه

ترجمه از: تیرداد نیکی

لودویگ آندرئاس فویرباخ

سخنرانیهای مربوط به

ماهیّت فلسفه

ترجمه از: تیرداد نیکی

Rotfrontbund Verlag
Berlin 1984

انتشارات دیامات

فهرست مطالب

فصل اول:

انگیزه و محتوا ـ شیوه زندگی‌ام تا به‌حال ـ درباره مؤلف بودن ـ برخورد به‌نظامهای حاکم سیاسی و آکادمیک ـ دروس و تألیفات ـ روشها و پژوهش در آثار قبلی‌ام ـ فلسفه و علوم دینی. نوشتارهای فلسفی: تاریخ فلسفه معاصر ـ بیکن و هابس ـ یاکوب بوهمه ـ اسپینوزا ـ دکارت ـ یاکوب بوهمه ـ اسپینوزا ـ تفاوت میان علم کلام و حکمت.

فصل دوم

پی‌یربل، تاریخ انتشار ـ مندرجات ـ نظری به‌مرحله کنونی فلسفه که براساس همگونی آن با مذهب قرار گرفته است ـ درباره مرگ و فناناپذیری ـ پیرامون فلسفه و مسیحیت ـ دریافت حسی و انتزاع روحی ـ مساله فناناپذیری، سه مرحله: چکیده ۱۸۳۰، حد فاصل ۱۸۳۴ و ۱۸۴۶ بررسی مجدانه از نظرگاه انسانشناسانه ـ رساله پژوهشی در باب فناناپذیری.

فصل سوم:

الهیات و انسانشناسی: الوهیت و ماهیت انسان ـ شرک و وحدانیت. تیره و انواع ـ مفهوم عمومی ـ ماهیت مسیحیت ـ ایراداتی که از اساس غرابت ماهیت انسان نشئت می‌گیرد ـ یکجانبه‌گری احترازناپذیر ـ ماهیت مذهب، برخورد دوگانه انسان به‌خدا: اخلاقی و جسمانی ـ ماهیت مذهب به‌مثابه تاریخ دقیق عقلانی و فلسفی: همگونی اساسی کلیه مذاهب ـ هدف اصلی بررسی: رابطه صحیح انسان با قدرت و شرایط زندگی

فصل چهارم:

احساس وابستگی به‌مثابه اساس مذهب: هگل و شلایر ماخر ـ ترس به‌مثابه منشأ مذهب ـ پرستش ارواح خبیثه ـ ترس به‌مثابه موضوع پرستش مذهبی در میان رومیان و اسپارتیان ـ آذرخش ـ حس شنوائی به‌مثابه شرط عاطفه مذهبی، موارد متأخر ترس مذهبی ـ شرک و کثرت سجایا در خدای یگانه ـ ترس و حق شناسی که در احساس وابستگی یکی شده‌اند ـ شگفتی به‌مثابه اساس مذهب.

فصل پنجم:

احساس وابستگی و متناهیت ـ مرگ به‌مثابه اساس مذهب، گور و معبد، اساس مذهب و پراتیک مذهب ـ مذهب طبیعت: تفاوت میان مذهب و تئیسم ـ عناصر پاتولوژیک و استتیک مذهب ـ عواطف مذهبی، جایگاه ویژه آنها در مذهب لاهوتی ـ مذهب به‌مثابه عینیت یافتگی ماهیت انسان ـ کیش‌های طبیعی ـ به‌مثابه نظاره‌گر مذهب، دید متعصبانه درباره طبیعت در دهری مذهبی ـ خرافه و تعلیم و تربیت ـ پرستش طبیعت و وحدت وجودی ـ دید صحیح واقعیت در تعیین مشخص آن ـ دهری مذهبی و مذهب ملی.

فصل ششم:

کیش‌های مواشی ـ بقایای پرستش بهائم، در اینجا بار دیگر احساس وابستگی به‌مثابه حق شناسی و ترس ـ پرستش مواشی، شکل خاص پرستش طبیعت ـ خرافه و تخیل در پرستش مواشی. طبیعت به‌مثابه موضوع دریافت حسی و تخیل ـ طرز رفتار شخصی و هم بستگی ـ مثال‌ها: سگ، گل نیلوفر آبی، رودخانه، ستارگان، احجار. رفتار رشد نایافته و از لحاظ فرهنگی مشروط در مذهب ـ معجزه و کند و کاو در ماهیت طبیعت ـ ماهیت انسان به‌مثابه مشخص کننده پرستش مواشی ـ پرستش مواشی بیان نظری و عملی درجه تکامل علمی.

فصل هفتم:

پرستش مواشی خصلت اساسی مذهب را نمایان می‌سازد ـ اگوئیسم، توجیه معقولانه آن ـ صیانت نفس اساس تقدیس مذهبی ـ وجود اعلی، تمرکز کلیه غرایز، نیازها و تردیدها ـ انکار حیات ـ زندگی به‌مثابه خیر اعلی، و مذهب آنگونه که متوجه حفظ و فزونی آن است ـ ماهیت خدایان که به‌وسیله سطح فرهنگی مشخص می‌شود ـ پرستش، برتری و فایده.

فصل هشتم:
مزیت و فایده پرستش در شرک و مسیحیت ـ نظرات جهان کلاسیک باستان آبای کلیسا، انجیل و لوتر ـ موس‌هایم ـ سودمندی خدای وابسته به‌بشریت، خدمت به«اگوئیسم» آن، ایرادات مشرک: مذهب به‌مثابه انکار نفس و از خودگذشتگی ـ مواردی که از انکار صوری اگوئیسم ـ مثال‌هائی از فداکاری مذهبی ـ معنا و مقصود آن: ترضیه نفس بی‌واسطه.

فصل نهم:
معنای قربانی: کفار و دلجوئی ـ آداب ژرمن قدیم و همسایگان آنان ـ قربانی انسانی در میان یونانیان و مصریان ـ قربانی نمودن انسان در قرون هجدهم و نوزدهم ـ قربانی روان شناختی انسانی ـ معنا و منظور از خودگذشتگی مذهبی ـ برکت آینده، خلسه مذهبی ـ هدایا برای قربانی کردن، لئامت و اسراف ـ اگوئیسم متعارفی و تذهیب شده در قربانی ـ قربانی میهن پرستانه.

فصل دهم:
طبیعت به‌مثابه شالوده مذهب ـ احساس وابستگی و اگوئیسم ـ دو جلوه نیاز ـ انهدام و پرستش ـ مزیت و تمتع ـ اساس ماهیت خدایان همانا طبیعت است که خود آن مأخوذ نگشته است ـ طبیعت به‌مثابه منشأ انسان ـ «آفرینش» طبیعت توسط روح همانا یک احتجاج منطقی صرف است ـ انسان «زاده زمین» الوهیت یافتن اشیاء که توسط حسیات متصور شده‌اند.

فصل یازدهم:
اصلیت و بی‌واسطگی طبیعت به‌مثابه اساس پرستش طبیعت ـ بی‌واسطگی طبیعت به‌مفهوم دقیق که همان لدنی است، وابستگی آن به‌هرچیز فوق طبیعی و فوق حسی ـ برداشت مشرکین و مسیحیت از ماهیت علت نخستین ـ علت نخستین و انسان نخستین ـ کلیه علل وابستگی انسان از لحاظ مکانی و زمانی و مادی معین شده‌اند. و نه از «علل بذّاته»:زمین در جایگاه خاص خود ـ اثبات کیهانشناختی وجود خدا ـ وحدت و کثرت الهی در وحدانیت ـ میان برهای روشنفکرمآبانه در تکوین مفاهیم ـ خصلت پندارگرایانه فرض «علت نخستین»

فصل دوازدهم:

اثبات کیهانشناختی توضیح کافی به‌دست نمی‌دهد ـ خصلت لدنی و مستقلانه طبیعت که به‌موجوداتی تخیلی و انتزاعی منتقل شده است ـ اندیشه منطقی به‌مثابه الگوی «توضیح طبیعت» از دید الهیات: علت، صرفا ـ هیچ چیز جز تفکر ذهنی را توضیح نمی‌دهد ـ اثرات بی‌واسطه طبیعت به‌مثابه اعمال موجودی برتر ـ قدرت الهی و قدرت طبیعت ـ علل واسطه و فرض موجودی «برتر» از انسان ـ یکسانی مفاهیم طبیعت و خدا ـ تضادها و ابهامات در اشتقاق طبیعت از خدا.

فصل سیزدهم:

کلیه صفات الهی، منجمله اخلاقی که از طبیعت به‌عاریت گرفته شده است ـ مفهوم دوگانه خدا، خدای خیر و شر ـ صفات مبهم و منفی الهی متعلق به‌طبیعت، نامرئی، نامحدود، ابدی ـ منشأ حسی عمومی، حتی ایده‌های روحانی الهی ریشه در دریافت حسی دارند ـ تیره و انواع ذات و هستی ـ استنباط حسی فراست: خدا به‌صورت شخصی که در فضا قرار گرفته می‌شود ـ فضا و زمان، نامتناهیت در فضا و زمان ـ رابطه خدا و جهان، مساله اساسی کلیه فلسفه‌ها.

فصل چهاردهم:

مشخص سازی مفاهیم انتزاعی همانا افسانه‌ای منطقی است ـ خدا به‌مثابه مجموعه فضائل، ابلیس به‌مثابه نماینده خباثت‌هائی خاص ـ عام و خاص: سر و سرها: تیره همانا محمول است نه ذاتی مستقل که در آن افراد «بخشی» به‌شمار می‌روند.

اندیشه انتزاعی به‌مثابه الگوی «خلقت جهان» اثبات جسمانی ـ الهیاتی وجود خدا ـ طبیعت از نقطه نظر مفیدیت. تعیین متقابل شرایط و پدیده‌های حیات.

فصل پانزدهم:

رویدادهای طبیعی برای عقل یا اراده غایتمند قابل استفاده نیستند، از اینرو چنین توضیحاتی پندارآمیزند ـ «مشیت الهی» در علوم طبیعی تهٔیستی ـ توضیح پندارآمیز طبیعت براساس الهیات ـ موارد توضیح الهیاتی رویدادها و پدیده‌های طبیعی ـ گوناگونی نامتناهی به‌مثابه اصل زندگی ـ «غایت‌هائی» که به‌طور مادی و آلی در طبیعت تعیین شده‌اند، و در تعینات خود در تقابل با فعالیت الهی‌اند، فعالیت الهی که معطوف امور اعجازآمیز است از شرایطی رویدادهای طبیعی را معین می‌کنند مستقل است ـ

قوانین طبیعت و فرامین الهی، نظرگاه سلطنت طلبانه و جمهوری خواهانه طبیعت.

فصل شانزدهم:
توضیح طبیعت در مذهب بدوی ـ نظرات حقیقتاً مذهبی، رویدادهای طبیعی ـ چرخه طبیعت به‌مثابه «واسطه» دخالت اعجازآمیز الوهیت ـ خدا و طبیعت متقابلاً دافع یکدیگرند ـ توضیح فیزیولوژیکی و الهیاتی طبیعت: اساس هستی در خود طبیعت است و مستلزم موجودی فوق حسی و خارج از جهان نیست. سه مرحله در اشتقاق طبیعت از الوهیت ـ معجزات من در آوردی در رویدادهای طبیعی ـ پیشرفت دانش منجر به‌تفاوت میان اثرات لاهوتی و رویدادهای ساده طبیعی می‌گردد ـ طبیعت به‌مثابه اثر «واسطه» الوهیت ـ فعالیت الهی به‌وسیله قوانین طبیعت محدود می‌شود.

فصل هفدهم:
منطق ته‌ئیستی در توضیح طبیعت: اثر هنری نشانگر آفریننده خلاقه‌ای است سئوالات کودکانه دلیل صحت توضیح الهیاتی طبیعت نمی‌باشد ـ فرض خالق مافوق طبیعت رویدادهای طبیعی غیرقابل فهم را قابل فهم نمی‌سازد ـ فرضیات کاذب در اشتقاق طبیعت از روح ـ معضلات ناشی از چنین اشتقاقی: ماده در خدا، طبق نظر بوهمه. تضاد این اشتقاق: ماده «غیرحسی» و تکامل فرازمان و خارج از زمان ـ ته‌ئیسم ماتریالیستی و الوهیت فوق حسی.

فصل هجدهم:
راسیونالیسم: عمل با واسطه و بی‌واسطه الهی ـ استقلالی که به‌چیزهائی به‌جز الوهیت در نظرات شرقی و غربی نسبت داده می‌شود ـ مشیت الهی و عمل آن از طریق انسان به‌مثابه «آلت دست» ـ بالنتیجه کلیه خباثت‌هائی که به‌وسیله انسان انجام می‌شود، بدون مسئولیت بشر در انجام آن قابل انتساب به‌مشیت الهی است ـ اهیمت حقایق مضمر این نظر: حیات انسانی تحت شرایط معین طبیعی و گذرا ـ هرموجود زنده‌ای وابسته به‌فعالیت خاص خود است ـ دفاعیات علم کلام از خباثت به‌مثابه امری ضروری در قدردانی از چیزهای نیکو در حیات ناسوتی که با سعادت ابدی به‌مثابهٔ حیات لاهوتی مغایر است ـ کلیه پیشرفتنهای فرهنگی قیامی علیه احکام الهی است.

فصل نوزدهم:

فرهنگ و مشیت الهی ـ اعتراضات الهیاتی علیه پیشرفتهای فرهنگی تحت لوای اینکه خدا جهان را با بهترین نیت نظم و نسق بخشیده است. توضیح الهیاتی و طبیعی پاره‌ای پدیده‌های حیات ـ ایرادات الهیاتی برتکوین انسان از طبیعت ضرورت پسیکولوژیکی توضیح فوق طبیعی از طبیعت ـ تکرار رئوس مطالب: دهری مذهبی و تکامل آن به‌مذهب لاهوتی ـ دیدگاه مذهبی طبیعت فاقد خلوص و معقولیت است: عنصر انسانشناسانه در دیدگاه مذهبی طبیعت.

فصل بیستم:

بت‌وارگی: خیال پردازی به‌مثابه عامل عمده در مشرب مذهبی ـ ایمان: لوتر ـ اعتقاد به‌معجزه به‌مثابه پیش فرض اعتقاد به‌خدا ـ مذهب، شعر و خلاقیت هنری ـ موهومات مذهبی در پرستش تمثال، مذهب و اخلاق ـ معنای انسانی نمودن تمثال‌های مذهبی ـ پرستش تمثال لاهوتی ـ «کلام» گوش به‌مثابه اساس مرکز حس مسیحیت ـ خدای فاقد جسم، وحدانیت به‌مثابه تمثال. هرخدائی زاده تخیل است که هدف آن برآوردن نیازهای واقعی است.

فصل بیست و یکم:

اهداف پرستش مذهبی دارای واقعیتی جدا از تخیل است ـ عیسی و مسیح ـ تخیل شرط حرمت مذهبی ـ شرک و وحدانیت ـ ارکان انسانی در تصویر کلی از خدا که از طبیعت مأخوذ می‌شود ـ مسیحیان خصلت تخیلی اساطیر مشرکین را می‌پذیرند اما مدعی خلاف آن برای به‌وجود آمدن مذهب مسیحی‌اند ـ اهمیت مذهبی رویا: حقیقت و شهادت ـ تخیل و احساس وابستگی ـ شامانیسم، جادوگری و نظایر آن منحصراً مختص به‌مشرکین نمی‌گردد.

فصل بیست و دوم:

منشأ مذهب: در پی سعادت، هدف مذهب: سعادت و مزیت ـ موفقیت وابسته به‌رویدادهائی خارج از قدرت انسان است، زادگاه اعتقاد به‌خدایان ـ کیش مذهبی به‌مثابه وسائل تأثیر گذاری برخدایان ـ قدرت نیایش و به‌اصطلاح آرامش ناشی از آن ـ حب نفس و تکیه برایمان ـ مشیت الهی و طبیعت «کور» تضاد در اعتقاد به‌مشیت الهی.

فصل بیست و سوم:
مقاصد علمی مذهب: رفاه انسان ـ نیایش و جادو ـ کیش و فرهنگ، رابطه درونی آنها ـ عقب ماندگی فرهنگی اصلاح گران ـ مذهب به‌مثابه بیان مراحل بدوی فرهنگ ـ مراسم مذهبی و معضلات فزاینده پیشرفت فرهنگی ـ معضلات متاخر و متقدم مذهب ـ مذهب و تعلیم و تربیت، فرامین اخلاقی الهی ـ مذهب و پیشرفت آموزش و پرورش در کنار مذهب تهذیب شده ـ قابلیت اعتقاد فرداگاه ـ عقب ماندگی نظرات مذهبی ناشی از سنت و عادات است.

فصل بیست و چهارم:
بی‌ربطی مسلم اعتقاد مذهبی: آزادی مذهبی و آزادیهای سیاسی ـ آزادی حقیقی خواستار برخوردی منصفانه به‌خرافه و تعصب است ـ گرایش به‌اعتقاد و خرافه امری فطری در انسان ـ اعتقاد به‌ابلیس و مدافعان آن ـ علت «مختار» و برخورد ذهنی متناسب با آن ـ کلیه رویدادهای مادی بزعم مؤمن حقیقی دلخواهانه به‌نظر می‌رسد ـ اندام واره‌های مذهبی و «حسی مذهبی» خاص ـ پرستش به‌مثابه برخورد مذهبی ـ یکسانی حرمت در مرجعیت لاهوتی و ناسوتی.

فصل بیست و پنجم:
بت پرستی و یکتاپرستی ـ مذهب به‌مثابه بیان کلی عشق ـ رشگ الهی ـ «حسی مذهبی» خاص تفاوت میان خدایان واقعی و کاذب را غیرضروری می‌سازد، منشأ تفاوت در تخیل که به‌وسیله میل به‌سعادت برانگیخته شده است ـ شرک و وحدانیت ثمره تخیل مذهبی ـ تفاوت میان علائق و ارباب انواع ـ آرزوهای فوق طبیعی و فوق دنیوی مسیحی ـ حضرت جبار و جهان ـ پوچی جهان به‌مثابه شرط برکت آسمانی.

فصل بیست و ششم:
معجزه ـ معجزات واقعی همواره به‌سود انسان است. آرزو نمودن و معجزه ایمان به‌معجزه برای ایمان به‌خدا ضروری است ـ معجزه به‌مثابه تائید حقیقت ایمان ـ نظر لوتر درباره معجزات انجیل ـ معجزات به‌مثابه «مثالی» از کلام الهی معجزه‌آفرینی مستلزم ایمان به‌خدا ـ ناپیگیری اعتقاد روشنفکرمآبانه ـ ضرورت طبیعت و کمال الهی ـ راسیونالیسم خدا را از طریق مقید ساختن او به‌قوانین طبیعت «غیرانسانی» می‌سازد ـ ماهیت اراده و معجزه.

فصل بیست و هفتم:

عنصر غیرمعقول در اعتقاد به‌معجزه ـ آرزوی مذهبی که گویا در ایمان برآورده می‌شود. درک افسانه‌های انجیل از لحاظ تاریخی غیرممکن است ـ درباره به‌اصطلاح لاینحل بودن معجزات: مسأله امکان آنها بی‌معنی است ـ معجزه به‌مثابه تحقق آرزو، معجزه همواره توسط انسان و برای او انجام می‌پذیرد ـ ضرورت حدود مشرک و فرد مسیحی ـ نماز، آرزو، معجزه: قدرت کلمه ـ برخورد نقادانه مسیحیان به‌ارباب انواع «موهومی» مشرکین.

فصل بیست و هشتم:

عینیت یافتن اوهام ذهنی ـ آرمان مسیحیت ـ گوناگونی آرمانهای مذهبی ـ انکار مسیحی حیات واقعی، رستگاری روحانی هدف کل واقعیت ـ آرمان و خرافه: خیال پردازیهای اعتقاد ـ الوهیت مقدم برخالق و کلیه چیزها: راسیونالیسم و آته‌ئیسم ـ روح به‌مثابه ایده‌آل مذهبی مسیحیت ـ جسم «مسخ شده» رستاخیز، و فناناپذیری مدرن ـ اثبات روانشناختی خدا ـ خصلت مشتاقانه آن ـ همگونی روح الهی و انسانی ـ الوهیت و کلام الهی، خصلت عام روح.

فصل بیست و نهم:

اثبات روانشناختی و نامتناهیت شعور انسانی ـ خدا و فناناپذیری، یکسانی آنها ـ فناناپذیری طبیعی ـ ایمان به‌خدا و فناناپذیری متقابلاً به‌یکدیگر وابسته‌اند ـ فناناپذیری به‌مثابه حق ویژه الهی ـ ایمان راسیونالیستی و باطنی به‌خدا، «علت نخستین» همانا متفاوت از خدای مذاهب است که تضمین کننده فناناپذیری است ـ فناناپذیری عطیه‌ای از سوی خدا، انسان خدا، فناناپذیری لب و هدف مسحیت ـ خویشاوندی اساسی خدا و انسان ـ فناناپذیری حق ویژه انسان در تقابل با بقیه «خلقت» خدا به‌مثابه علت جهان که از خدا به‌مثابه پدر بشریت متمایز است ـ جمع‌بندی: حل معمای مذهب.

فصل سی‌ام:

نتایج علمی درک حقیقی ماهیت مذهب ـ شرایط ایمان به‌خدا و فناناپذیری ـ آرزوهای موهومی و معقولانه ـ رکود و پیشرفت ـ در پی سعادت ساده‌لوحانه و متمدنانه ـ تعالی تاریخی و موهومات ایمان ـ به‌اصطلاح آرامش ناشی از ایمان به‌فناناپذیری ـ برخورد منفی الهیات، انکار واقعیت از جانب آن ـ تنها آته‌ئیسم نظرگاهی سازنده است که بردرک واقعی از ماهیت طبیعت و انسان قرار گرفته است، ته‌ئیسم به‌مثابه ساختاری زائد ـ نتایج علمی ترک برداشتهای مذهبی.

دیباچه ناشر برچاپ دوم

نُسَخ طبع قبلی اثر حاضر که در دسترس مشتاقان به‌مطالعهٔ آثار بنیادین فلسفی قرار گرفت، به‌فاصلهٔ کمی پس از انتشار نایاب شد. خود همین امر مبین این واقعیت است که ترجمهٔ آثار فویرباخ قبل از اینکه کوششی برای آشنائی با نظریات وی باشد، یک ضرورت اجتماعی است. بدون شک این اثر ارمغان نیکوئی برای نسل بالندهٔ میهن ماست و در تربیت فکری و معنوی آنان و غنی کردن اندیشهٔ علمی نقش مهمی ایفاء خواهد نمود.

در چاپ حاضر علاوه برتصحیح اغلاط و افتادگی‌های چاپی پیشین، یادداشت‌های مُصنّف براین اثر نیز گنجانده شده است.

سخنی با خواننده

دروس ماهیت مذهب اثر لودویگ فویرباخ، فیلسوف داهی آلمانی که اینک ترجمه آن در اختیار علاقمندان اندیشه‌های فلسفی قرار می‌گیرد، دروسی است که فویرباخ آنها را به‌دعوت دانشجویان دانشگاه‌هایدلبرگ در عمارت شهرداری این شهر ایراد کرده است. این گفتارها که دو روز در هفته ایراد می‌شد به‌مدت چهارماه یعنی از دسامبر سال ۱۸۴۸ تا مارس ۱۸۴۹ ادامه یافت. این دروس بعدها یعنی در اکتبر سال ۱۸۵۱ در ۸مین مجلد مجموعه آثار فویرباخ به‌چاپ رسید.

مستمعان این دروس طیف وسیعی از محافل آکادمیک، دانشجویان، شهروندان و کارگران را در برمی‌گرفت.

شکی نیست که هراندیشمندی به‌عنوان یک انسان در خلال آثار خود جلوه‌گر می‌شود. آثار فویرباخ گواه بارزی برغنای گنجینه نبوغ وی و گواه قلب بزرگ و نجیب اوست. فویرباخ قبل از اینکه فیلسوف باشد حامی انسانهای دردمند بود. انسان‌دوستی والای او گواه احساسات پرشور و محبت‌آمیز وی نسبت به‌توده‌های ستمدیده است. فویرباخ تأثیر عمیق و دیرپائی برسیر تفکر علمی از خود به‌جای گذارده است. متفکران بسیاری چه در عصر خود فویرباخ و چه در دورانهای بعد تحت تأثیر اندیشه‌های داهیانه او قرار داشتند. مارکس و انگلس نیز در آثار اولیه خود از قبیل «خانواده مقدس یا نقدی برنقد نقادانه» هنوز به‌طور ذهنی تحت تأثیر اندیشه‌های فویرباخ قرار داشتند و به‌پیروی

از او خود را «اومانیست‌های واقعی» می‌نامیدند.

آنان می‌نویسند: «فویرباخ با تبدیل روح مطلق متافیزیکی به» انسان واقعی که زاده طبیعت است «هگل را از نقطه‌نظر هگل کامل نمود و مورد انتقاد قرار داد. او نخستین کسی است که انتقاد از مذهب را با نشان دادن ویژگی‌های اساسی انتقاد از اندیشه هگل و از این‌رو انتقاد از کل متافیزیک به‌شیوه‌ای عالی و استادانه، کامل نموده است». درواقع فویرباخ هگل را در دوعرصه مورد انتقاد قرار می‌دهد: نخست به‌خاطر کم بها دادن او به‌واقعیت تجربی و دریافت حسی. استدلال فویرباخ این است که هگل بیش از حد ایده آلیست و بیش از اندازه برحیات روح تکیه می‌کند که درنتیجه این امر، جهان واقعی از نظر محو می‌شود. دومین ایراد فویرباخ رد حقیقت مطلق و مطلق‌های دیگر هگل بود. فویرباخ با توسل به‌مکتب تاریخی خود هگل استدلال می‌کند که این فلسفه همانا فاقد حقیقت مطلق است، زیرا کلیه مکاتب فلسفی محصور در زمان و محدود به‌عصر و مکانی‌اند که در آنجا به‌وجود آمده‌اند، مکتب تاریخی خود هگل و نتایج مترتب برآن منکرشناسائی آموزش او از هرقطعیت مطلقی است. فویرباخ دراین باره می‌نویسد: «هرآینه فلسفه هگل واقعیت مطلق اندیشه فلسفی باشد، ضرورت ایجاب می‌کند که عقل در فلسفه هگل متوقف شود و زمان از حرکت بازایستد» (آثار ـ ج ۲ ـ ص ۱۶۴).

این امر مسلماً به‌وقوع نپیوست، فلسفه هگل محصول عصر او و پدیده‌ای وابسته به‌محیط خود او بود، از این‌رو وظیفه تاریخی فویرباخ و دیگر متفکران، تعبیر و تفسیر اندیشه هگل درکاربرد آن برشرایط و مسائل عصر آنان قرار داشت.

در سالهای ۱۸۴۰ فویرباخ یکی از ارزنده‌ترین رادیکال‌های نسل خود شمرده می‌شد. او در آثار متعدد خود ماهیت بیگانه شده انسان را مورد تحلیل قرار می‌دهد و راه رهائی اجتماعی و سیاسی او را با پیش کشیدن این اندیشه که انسان برای انسان در حکم والاترین موجود است، نشان می‌دهد. او که انسان را زاده طبیعت می‌داند برای زندگی طبیعی سرود ستایش سر می‌دهد و با ذکر تجربه خود و کناره‌گیری از فعالیت آکادمیک دانشگاهی می‌نویسد:

«زمانی در برلن و اکنون در انزوای روستا! چه حماقتی! اما نه دوست عزیز! آن شنی

که فلسفه فرمایشی برلن... به‌چشمان من پاشید را اکنون در چشمه طبیعت شسته‌ام. من در دانشگاه آلمان منطق آموختم، اما علم اپتیک، یعنی هنر دیدن را برای نخستین بار در یک روستای آلمانی آموختم. فیلسوف، دست‌کم آنطور که من می‌فهمم، باید انیسی همچون طبیعت داشته باشد، من خود مدتها برای رسیدن به‌چنین آشنائی شخصی رنج بردم، اکنون چقدر خوشحالم که این نیاز سرانجام جامه عمل به‌خود پوشیده است.» (آثار ـ ج ۲ ـ ص ص. ۸ ـ ۳۷۹).

رهائی انسان که نکته اصلی فلسفه فویرباخ است مسلماً نمی‌تواند صرفاً از طریق انتقاد و به‌طریق اولی از طریق انتقاد از مذهب تحقق یابد، زیرا همانگونه که مارکس به‌درستی خاطرنشان ساخته است، اشکال تنها در مالکیت خصوصی بروسائل تولید است و نه در مذهب.

با شکست انقلاب ۱۸۴۸ آلمان و تأثیر روزافزون انقلاب صنعتی، شرایط دستخوش تغییر و دگرگونی شد. تقسیم فزاینده کار به‌دگرگونی مهمی در احکام فلسفی و مباحثات علمی انجامید. همانگونه که خود فویرباخ نیز پیش‌بینی کرده بود، تولید صنعتی در درک تکامل و زندگی اجتماعی به‌مراتب از مذهب با اهمیت‌تر شد. لذا به گفته انگلس «می‌بایست علم مربوط به‌افراد واقعی و تکامل تاریخی آنان را جایگزین پرستش انسان تجریدی ـ این مذهب نوین فویرباخ ـ ساخت. فویرباخ انسان را مبدأ می‌گیرد ولی هیچ سخن از جهانی که این انسان در آن زندگی می‌کند به‌میان نمی‌آورد و به‌همین جهت انسان تجریدی باقی می‌ماند.»(لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان). بدینطریق، فلسفه فویرباخ که از واقعیات جنبان و متغیر زندگی برمی‌خیزد، در سیر منطقی خود به‌دست متفکران بزرگ دیگر که به‌حرکت درنگ‌ناپذیر تاریخ توجه دارند بسط و تکامل می‌یابد.

صدای رسای فویرباخ در فراخواندن انسان در مبارزه برای شرافت، آزادی و استقلال فکری خود هرگز خاموش نخواهد شد. تحلیل‌های قدرتمند و درخشان و قلم کوبنده وی همیشه مشوق انسانهائی است که می‌خواهند از خود انسانهای نوینی بسازند. او می‌نویسد: سعادت شخصی هدف و غایت اخلاق نیست، بلکه اساس و مقدمه آن

است. کسی که در سعادت جایگاهی به‌اخلاق نمی‌دهد، کسی که آنرا به‌دور می‌افکند، در را به‌روی لجام گسیختگی شریرانه می‌گشاید، زیرا انسان تنها از تجربه شخصی خود در کوشش برای نیل به‌سعادت می‌داند که خوب یا بد، زندگی یا مرگ و عشق و نفرت چیست و چگونه عمل می‌کنند.»(آثار ـ ج ۱۰ ـ ص ص ٦ ـ ۲۷۵)

آثار فویرباخ که از خلال دورانهای پرآشوب گذر کرده است از حیث شایگانی و اندیشه‌های داهیانه، ژرفای بیان و درخشندگی همچنان بی‌نظیر مانده‌اند. مرگ جسمانی این فیلسوف داهی قدرت آن را نداشت تا ارتباط مستحکمی که او و آثارش را با میلیونها انسان آزاداندیش سراسر جهان پیوند می‌دهد، بگسلد. آثار فویرباخ امروزه نیز مانند دوران خود وی در خدمت حقیقت و زیبائی است. مارکس می‌گوید:

«برای رسیدن به‌حقیقت و آزادی راه دیگری جز گذر از جویبار ـ آتش (فویرباخ)[1] وجود ندارد. فویرباخ محل اعراف و مکان تطهیر نفس امروزی است.»

بشریت مترقی در برابر آن فیلسوف فرزانه‌ای که ژرف‌ترین دگرگونی را در طرز تفکر انسان و شناساندن ماهیت او به‌وجود آورده است سرتعظیم فرود می‌آورد.

تیرداد نیکی

برلن ـ مردادماه ۱۳٦۵

۱ـ مارکس در اینجا با واژه‌های آلمانی فویر (آتش) و باخ (جویبار) و اسم فویرباخ به‌جناس لفظی دست زده است (م)

شمه‌ای از زندگی لودویگ فویرباخ

لودویگ آندرئاس فویرباخ در ۲۸ ژوئیه ۱۸۰۴ در شهر لاندس هوت از شهرهای ایالت باواریا واقع در جنوب آلمان متولد شد. پدر وی آنسلم فویرباخ حقوقدان و جرم‌شناس معروف آلمان بود که از او آثار متعددی از جمله رساله‌ای پژوهشی درباره قانون جزا در قرآن به‌جا مانده است. لودویگ جوان پس از اتمام دبیرستان برای تحصیل الهیات و بعد فلسفه به‌دانشگاه هایدلبرگ و سپس به‌دانشگاه برلن وارد گردید. در این دانشگاه چندی مستمع درسهای هگل بود. در سال ۱۸۲۸ تحصیلات عالی او با رساله‌ای که درباره «عقل واحد، عام و لایتناهی» نوشت، خاتمه یافت. آنگاه چندی در دانشگاه ارلانگن و سپس هایدلبرگ به‌تدریس فلسفه پرداخت. در محیط دانشگاهی آنروز آلمان مبارزه کاملاً سبعانه‌ای از طرف ارتجاع حاکم علیه اندیشه‌های نوین در جریان بود. فویرباخ که با قاطع‌ترین طرزی به‌مبارزه با اوهام، سالوسی، سفله‌گوئی و موعظه‌های خرفت‌کننده علم فرمایشی برخاسته بود به‌عللی که خود در نخستین گفتار خویش (کتاب حاضر، ص ـ ۲۱) ذکر می‌کند از فعالیت آکادمیک کناره گرفت. او بجز مدت کوتاهی که با اعتلای انقلاب ۴۹ـ۱۸۴۸ آلمان مقارن بود. دیگر هیچگاه به‌محیط دانشگاهی بازنگشت و ۲۳ سال عمر باقیمانده خود را در انزوای روستا گذراند.

فویرباخ که در سال ۱۸۳۷ با نامزد خود «برتالوف» که شیفته دهاء و عظمت او بود ازدواج کرده بود تنها با پشتیبانی مادی و معنوی او بود که توانست وظایفی که در مقابل

خود هشته بود را به‌نحو شایسته‌ای به‌انجام رساند. در سالهای واپسین عمر، برغم فداکاریهای برتا و شیفتگان فویرباخ، خانواده او دچار فقر جانکاه بودند. فویرباخ در تابستان سال ۱۸۷۰ دچار عارضه قلبی شد و سرانجام در ۱۳ سپتامبر سال ۱۸۷۲ در سن ٦٨ سالگی درگذشت.

مجموعه کامل آثار او در سالهای شصت قرن حاضر در میهن او آلمان در ١٦ مجلد به‌چاپ رسید. برخی از مهمترین آثار وی عبارتند از:

ماهیت مسیحیت، احکام اساسی فلسفه آینده، تأملاتی پیرامون مرگ و فناناپذیری، ماهیت مذهب، ماهیت ایمان طبق نظر لوتر، درباره دروس تاریخ فلسفه هگل و غیره.

فویرباخ در دروس ماهیت مذهب خود همچون رسّامی چیره‌دست تاریک‌ترین جنبه‌های تاریخی مذهب و سیر پیدایش آن را در زندگی ملت‌ها با استه‌تیک فلسفی خاصی ترسیم می‌کند. او آفرینش اثر خود را برپایه پژوهش طومار بزرگی از مدارک موثق و متنوع انجام می‌دهد. زنجیره دروسی که نسج این اثر داهیانه را می‌تند، حلقات بسیار دارد که در آثار دیگر وی بسط و تکامل یافته است. مشکل روح انسان که از تضاد میان حس و ماوراء حس پدید می‌آید، در پروسه‌های ملکولی آن به‌طور علمی مورد بررسی و مداقه قرار می‌گیرد. هرکدام از این دروس در فرآیند شناخت ماهیت مذهب، نشانی از یک منزلگاه تاریخی انسان است. او به‌اقتدار خرد انسان که امروزه براتم چیرگی یافته و فضای کیهان را در نور دیده و فتح کرده، باور عمیق دارد. او نشان می‌دهد که انسان سرانجام به‌یاری علم و دانش خود برمهملات متافیزیکی و جهل و خرافه پیروز خواهد شد و در این سیّارهٔ خاکی زندگی نوینی که درخور انسان است را بنا خواهد نمود. امروزه که «تمامی کشور آکنده از علف هرز است و زیباترین گل‌هایش به‌خفقان دچار آمده‌اند، درختان میوه‌اش یکسره هرس نشده‌اند، پرچین‌هایش ویرانند و گیاهان سالمش غرق در کار تونک‌هایند[1]» در جامعه‌ای با تترکیب نیرومند خرده بورژوآئی، در جامعه‌ای با دریوزگی عمومی و انبان‌به‌دوشی که خود به‌روحیات لومپن

---

۱ شکسپیر ـ نمایشنامه ریچارددوم ترجمه ـ احمد خزاعی

پرولتاریائی میدان می‌دهد، در جامعه‌ای با تسلط نیرومند مذهب و انواع اندیشه‌های خرافی، عرفانی و خراباتی، دروس ماهیت مذهب فویرباخ و آثار دیگر این فیلسوف داهی، راه را برای درک علمی این جرثومهٔ روبنائی آماده می‌سازد. مذهب درواقع هرج و مرج طبیعت و مناسبات اجتماعی را به‌زبان پندارهای تخیلی برمی‌گرداند. تنها با تغییر جهان و از میان بردن هرج و مرج دنیوی است که می‌توان برای همیشه به‌بازتاب‌های مذهبی آن نیز پایان داد. به‌طورکلی انعکاس مذهبی دنیای واقعی تنها هنگامی می‌تواند محو شود که شرایط کار و حیات روزمرهٔ انسان، روابط عقلانی افراد را با یکدیگر و با طبیعت به‌طور صاف و شفاف نمودار سازد. به‌سخن لنین: «مبارزه با مذهب باید با عمل مشخص جنبش طبقاتی که معطوف نابود کردن ریشه‌های اجتماعی مذهب می‌باشد، ارتباط یابد» (ج ۱۵ ـ ص ۴۰۵).

این اثر بدون شک راه را برای غلبه بر ایدئولوژیهای قرون وسطائی و پوسته‌ها و لایه‌های متحجر دیرینهٔ جامعه ما هموار خواهد ساخت.

۱

با آغاز نمودن سلسله گفتارهایم پیرامون ماهیت مذهب، قبل از هرچیز مایلم اظهار نمایم آنچه که بربی‌میلی طولانیم برای اتّخاذ چنین گامی فائق آمد، خواست و تمایل ابراز شده دانشجویان این دانشگاه بود.

امروزه آنگونه که در یونان باستان ضروری بود، لازم نیست قانونی گذارند و از هرکسی خواست تا در جنگ داخلی از این یا آن حزب حمایت نماید. امروزه هرکسی حتی اگر خود را به‌منتها درجه هم غیرحزبی بداند برغم آگاهی و خواستش دستکم از لحاظ نظری فردی حزبی است. امروزه منافع سیاسی کلیه منافع دیگر و رویدادهای سیاسی را در خود غرق ساخته و همگان را در یک اضطراب دائم نگاهداشته است. درواقع، امروزه وظیفه، بویژه؛ وظیفه ما آلمانیهای غیرسیاسی آن است که به‌خاطر سیاست هرچیز دیگری را به‌دست فراموشی بسپاریم، زیرا همانطور که انسان نمی‌تواند به‌انجام امری توفیق یابد، مگر آنکه منحصراً نیروی خود را برای مدت زمانی صرف آن حیطه فعالیتی نماید که مایل است در آن به‌موفقیت دست یابد، همین طور هم بشریت نیز در دورانهای معینی، هرآینه مایل باشد به‌چیزی کامل و ارزنده دست یابد، می‌بایست از کلیه وظایف و فعالیتهای دیگر خود دست شوید و آنان را به‌بوته فراموشی سپارد.

موضوع این گفتارها، یعنی مذهب به‌طور مسلم از نزدیک با سیاست مربوط است. با این وجود، علاقه وافر ما امروزه دارای جنبه سیاست علمی است تا نظری. ما مایلیم

بی‌درنگ و فعالانه در سیاست شرکت جوئیم، ما از آرامش خاطر، گرایش و رغبت برای مطالعه، نگارش تدریس و تعلیم برخوردار نیستیم. ما خود را مشغول داشته‌ایم و بالاخره اکنون خواستار آنیم که واژه به‌رگ و پی، و روح به‌ماده تبدیل شود. ما از ایده‌آلیسم سیاسی و فلسفی به‌یک اندازه دلزده شده‌ایم، ما مصممیم تا به‌ماتریالیستهای سیاسی تبدیل شویم. اما سوای این علت که در خصلت عصر مُضمر است، علل شخصی دیگری نیز در بی‌علاقگی‌ام به‌تدریس وجود دارند، همانا به‌خاطر علاقه‌ام به‌مسائل نظری، از آمادگی بیشتری برای تفکر و پژوهش برخوردارم تا تدریس. یک معلم از اینکه مطلبی را هزاربار تکرار کند به‌خود تردیدی راه نمی‌دهد و نخواهد داد. اما من به‌این امر راضیم که چیزی را یکبار بگویم به‌این شرط که مطمئن باشم آنرا صحیحاً فرموله کرده‌ام. این یا آن موضوع تنها تا زمانی توجه مرا به‌خود جلب می‌کند که مرا با مشکلاتی مواجه سازد، همانا تا هنگامی که با آن در تضاد قرار گرفته‌ام و می‌بایست با آن دست و پنجه نرم کنم، اما به‌محض اینکه برآن تسلط یافتم، به‌مطلب دیگری، به‌موضوع جدیدی روی می‌آورم. زیرا علاقه من به‌هیچ رشته خاصی محدود نمی‌شود و به‌هرآنچه که انسانی است گسترش می‌یابد. این امر به‌این معنی نیست که من روشنفکری بخیل یا خودخواه هستم که دانش را تنها برای خود گرد می‌آورد، ابداً. آنچه که من برای خود انجام می‌دهم و می‌اندیشم، برای دیگران نیز باید بیاندیشم و انجام دهم. معذلک نیاز به‌راهنمائی دیگران درباره موضوعی را، تنها هنگامی حس می‌کنم که در همان حال که دیگران را راهنمائی می‌کنم، به‌هدایت خود نیز دست یازم.

باری من از مدتها قبل حساب خود را با موضوع مورد بحث این گفتارها یعنی با مذهب یکسره کرده‌ام، من در آثارم کلی‌ترین جوانب اساسی آن و یا دست کم دشوارترین جوانب آنرا توضیح داده‌ام، بعلاوه من به‌آسانی قادر نیستم به‌تحریر و گفتار بپردازم، اگر حقیقت را بخواهید، تنها هنگامی که موضوع مورد بحث مرا از لحاظ احساسی فراگیرد و اشتیاقم را رهنمون شود، به‌تحریر و گفتار می‌پردازم اما احساس اشتیاق محصول اراده نیست و از عقربه زمان فرمان نمی‌برد که در روزها و ساعات معینی بمنصه ظهور رسد. من تنها پیرامون مطالبی که به‌مخیله‌ام خطور کند و ارزش سخن

گفتن و نوشتن داشته باشد، قادر به گفتار و تحریر هستم. برای من آنچه که بدیهی نیست یا قبلاً توسط سایرین به‌آن کاملاً پرداخته نشده است، ارزش صحبت کردن و نوشتن را داراست. از این‌رو من در نگارش تنها به‌آن بخشی از موضوع می‌پردازم که در کتابهای دیگر به‌آن پرداخته نشده یا دست کم بگونه‌ای که مرا کاملاً راضی نماید به‌آن پرداخته نشده است. مابقی را کنار می‌گذارم. نتیجتاً تفکرم آنگونه که منتقدان آثارم اظهار می‌دارند، کوتاه و موجز است، اما موجز به‌مفهوم و علل دیگری به‌جز آنچه که آنان تصور می‌کنند. همانا موجز است زیرا نقادانه است، یعنی ذاتی را از صوری، ضروری را از زائد تمیز می‌دهد. من سالیان طولانی، دوازده سال تمام را، در انزوای روستا گذرانده‌ام و خود را تنها با مطالعه و فعالیت ادبی مشغول کرده‌ام و در نتیجه از نعمت گفتار و ایراد نطق محروم مانده یا دست کم از پرورش آن غفلت ورزیده‌ام، زیرا هیچگاه به‌مخیله‌ام خطور نمی‌کرد که بار دیگر حضاری را مورد خطاب قرار دهم ـ این مطلب را از نو می‌گویم زیرا از زمانی که من درسهائی در یک دانشگاه با واریائی و کمتر از همه، در یک شهر دانشگاهی ایراد کرده‌ام، مدتها می‌گذرد. دورانی که من برای همیشه با شغل آکادمیک وداع کرده و یا فکر می‌کردم وداع کرده‌ام و به‌روستا کوچ نمودم و در آنجا سکنی گزیدم، به‌نحو چندش‌آوری آنقدر ملال‌انگیز بود که هیچگاه تصور آنرا به‌مخیله‌ام خطور نمی‌دادم. این دوران، دورانی بود که در آن تمامی حیات اجتماعی آنچنان زهرآگین و چرکین شده بود که تنها راه حفظ آزادی روح و روان دست کشیدن از خدمت دولتی و هرنوع فعالیت اجتماعی، حتی مدرسی دانشگاه بود. این دوران دورانی بود که انسان، شغل دولتی، حتی معلمی را به‌قیمت چاکرمنشی سیاسی و ظلمت مذهبی می‌توانست به‌دست آورد. و تنها کلام مکتوب که به‌مطالب عالمانه مختص می‌شد، گرچه تنها تا درجه محدودی، آزاد بود، نه به‌این خاطر که آموختن مورد احترام بود، بلکه به‌خاطر بیهودگی واقعی یا فرضی آن یا فقدان تأثیر آن برامور اجتماعی، به‌آن وقعی گذارده نمی‌شد. در یک چنین زمانی به‌ویژه اگر انسان از داشتن عقایدی که مغایر با سیستم حاکم دولتی است آگاه باشد، چه می‌بایست انجام دهد، جز اینکه خود را کنار کشد و به‌نگارش به‌مثابه تنها وسیله و گریز از قدرت دولتی خودکامه

متوسل شود ـ اگرچه این کار نیز مستلزم خویشتن‌داری است.

اما صرفاً بیزاری سیاسی نبود که مرا به‌عزلت گزینی کشاند و مرا به‌استفاده از کلام مکتوب محکوم نمود. من نه تنها در یک کشمکش درونی مدام با نظام سیاسی روز به‌سر می‌بردم بلکه با نظام روشنفکرانه حاکم ـ یعنی با آئین‌های مسلط فلسفی و مذهبی نیز در ستیز بودم. و برای روشن شدن در مورد ماهیت و علل این کشمکش، به‌فرصت و مجالی طولانی و همیشگی نیازمند بودم. و کجا بهتر از روستا می‌توان آنرا به‌دست آورد، جائی که انسان در آنجا از کلیه بردگی آگاهانه و ناآگاهانه، مصالحه، خودبینی، تشتت‌فکر، و توطئه غیبت زندگی شهری آزاد است و تماماً به‌خودش متکی است. کسی که به‌آنچه دیگران معتقدند باور دارد، کسی که آنچه دیگران تعلیم می‌دهند و به‌آن می‌اندیشند، تعلیم دهد و به‌آن بیاندیشد، خلاصه آن کسی که در یگانگی روحی یا مذهبی با دیگران به‌سر می‌برد، نیازی به‌اینکه به‌طور فیزیکی از آنان جدا شود، نداشته و نیازی به‌انزواطلبی ندارد، اما هنگامی که کسی به‌راه خود می‌رود و از دنیا و مافیها و از آنانیکه که به‌خدا باور دارند، می‌گسلد، و بعد در صدد روشن ساختن و توجیه این جدائی برمی‌آید مطلب به‌کلی طور دیگری می‌شود. برای این امر او محتاج به‌وقت و آزادی عمل است. تصور اینکه انسان در هرجائی، در هرمحیطی و تحت هرشرایطی، تنها اگر مصمم به‌چنین کاری شود، قادر به‌تفکر و مطالعه آزادانه است، همانا بی‌اطلاعی از ماهیت انسان است. خیر. تفکر حقیقتاً آزاد، تسلیم‌ناپذیر، غیرفرمایشی، تفکری که نمی‌گویم تعیین‌کننده، بلکه تفکری که مشتاق بارآوری است، مستلزم آزادی غیرفرمایشی و حیات تمکین نکردنی است. و هرآنکس که آرزومند است در تفکر خود به‌ژرفای امور انسانی دست یابد، می‌بایست از لحاظ فیزیکی و جسماً با دو پای خود براین شالوده قرار گیرد. این شالوده همانا طبیعت است. تنها در آمیزش مستقیم با طبیعت است که انسان می‌تواند از نو به‌کل تبدیل و قادر به‌دست کشیدن از تمامی گزافه‌گوئی‌ها، تخیلات و ایده‌های ماوراءالطبیعه و غیرطبیعی گردد.

مع‌الوصف انسانی که سالها در انزوا به‌سر برده است ـ نه به‌طور یقین در انزوای انتزاعی زاهد یا راهبی مسیحی، بلکه در انزوائی انسانی، که تنها ارتباط وی با جهان از راه

کلام مکتوب بوده، علاقه و استعداد خویش را از طریق بیان واژه لسانی از دست می‌دهد، زیرا فرق عظیمی میان واژه گفتاری و نوشتاری وجود دارد. واژه نوشتآری خطاب به‌حضار غایب و نامعینی است که تنها در ذهن نویسنده موجودند. مخاطب نطق اشخاصند، مخاطب نگارش اذهان، زیرا مردمانی که من برای آنها می‌نویسم، موجوداتی‌اند که تا آنجا که می‌دانم، در ذهنم، در ایده‌ام دارای هستی‌اند.

نتیجتاً نوشتن فاقد کلیه آن جذابیت، ملایمت و محاسن اجتماعی که واژه گفتاری به‌آن وابسته است، می‌باشد. نویسنده با تفکر دقیق مأنوس می‌شود و آنچه نتواند در قبال انتقاد از آن دفاع نماید، نمی‌گوید و به‌خاطر همین واقعیت در گزینش واژه‌های خود ایجاز، دقت و سنجیدگی را رعایت می‌کند و به‌آسانی قادر به گفتار نیست. آقایان، توجه شما را به‌این واقعیت جلب می‌کنم، لطفاً به‌یاد بیاورید که من قسمت زیادی از عمرم را نه در پشت میز خطابه، بلکه در روستا، نه در سالن کنفرانس بلکه در معبد طبیعت نه در اتاق پذیرائی و سالنهای انتظار، بلکه در انزوای اتاق مطالعه‌ام سپری کرده‌ام. مایل نیستم که شما برسر درس من با امیدی واهی حاضر شوید و انتظار داشته باشید که با خطیبی سخنور و برجسته مواجه می‌شوید.

از اینرو، از آنجائیکه من با مردم منحصراً از طریق واژه‌های مکتوبم در ارتباط بوده‌ام و از آنجائیکه، شادمانه‌ترین ساعاتم، بیشترین انرژیم و تمام ذهنم را وقف نگارش آثارم نموده و نام و شهرتم را تنها به‌آنها مدیونم، لذا طبیعی است اگر آثارم را به‌مثابه و اساس و مشی راهنمای دروسم برگزینم. بنابراین، این آثار برایم همچون متونی به‌کار می‌روند و نقش من در گفتار، نقش یک مفسر خواهد بود. لذا، هدف من در ایراد این دروس، توضیح، ایضاح، و نشان دادن مطالبی است که در کتابهایم بازگو نموده‌ام.

آنچه که بیش از همه مناسب می‌آید همانا تمایلم به‌تحریر با حداکثر ایجاز و اختصار است. من خود را به‌ضروری‌ترین و اساسی‌ترین چیزها محدود کرده و مطالب خسته‌کننده را حذف می‌نمایم و جملات معترضه بدیهی و ابواب منتج را به‌هوش خواننده وامی‌گذارم ـ و با این عمل، خود را در معرض سخت‌ترین سوء تعبیرات آن چنانکه منتقدان آثارم بارها نشان داده‌اند، قرار می‌دهم. اما قبل از اینکه آثاری که برای

دروس آتی‌ام انتخاب کرده‌ام را نام ببرم، به‌نظر می‌رسد صلاح باشد بررسی کوتاهی از آثار ادبی‌ام را من حیث‌المجموع به‌دست دهم.

آثار مرا می‌توان به‌دو گروه تقسیم کرد. آثاری که با خود فلسفه سر و کار دارند و آثاری که به‌طور ویژه‌تری با مذهب یا فلسفه مذهب مربوط می‌شوند. آثار ذیل به‌گروه اول متعلق‌اند: تاریخ فلسفه از بیکن تا اسپینوزا، کتابم موسوم به‌لایپ‌نیتس، پی‌یربل، مقدمه‌ای برتاریخ فلسفه و بشریت، نقدها و اصول فلسفی‌ام.

جزو گروه دوم این آثار قرار دارند: اندیشه‌هایم درباره مرگ و فناناپذیری، ماهیت مسیحیت، و بالاخره ایضاحات و ملحقات برماهیت مسیحیت. اما صرفنظر از این طبقه‌بندی، همگی آنها علی‌القاعده دارای یک هدف، یک منظور و یک ایده و یک موضوع‌اند. این موضوع، همانا مذهب یا الهیات و هرچیز مربوط به‌آن می‌باشد. من جزو آن کسانی‌ام که یک جانبه‌گری بارآور رابرتلون مزاج و درازگوئی بی‌حاصل و بی‌ثمر ترجیح می‌دهند، جزو آن کسانی که در سراسر زندگی خویش تنها در ذهن خود یک هدف را تعقیب می‌کنند و تمامی نیروی خود را برآن متمرکز می‌سازند، جزو آن کسانی که هه جانبه و مشتاقانه مطالعه می‌کنند و هیچگاه از آموختن دست نمی‌کشند، بلکه تنها درباره یک چیز به‌تعلیم و تحریر دست می‌یازند ـ با این اعتقاد که چنین بساطتی یگانه وسیله بهره بردن از موضوعی و رسیدن به‌چیزی در جهان می‌باشد. از این‌رو، من در هیچیک از آثارم اعتنائی به‌مذهب و الهیات ننموده‌ام، اگرچه البته به‌طرق گوناگون برحسب زمان نگارش و نقطه‌نظر و اثر خاصم، به‌این علاقه مرکزی طرز تفکر و زندگی‌ام پرداخته‌ام. به‌هرتقدیر، ناگزیرم بپذیرم که قبل از انتشار نخستین چاپ اثرم، تاریخ فلسفه، کلیه اشارات مستقیم به‌الهیات را نه به‌خاطر علل سیاسی بلکه به‌خاطر بوالهوسی و احساسات و تمایلات جوانی از آن حذف نمودم، با این وجود در چاپ دوم این اثر، که در مجموعه آثارم از نو به‌چاپ رسید، این شکافها را اگرچه بیشتر از نقطه‌نظر اولیه تا کنونی‌ام، پر کرده‌ام.

در رابطه با مذهب و الهیات نخستین اسمی که این اثر از آن نام می‌برد، فرانسیس بیکن (اهل ورولام) است که غالباً بدون توجیهی، پدر فلسفه و علوم طبیعی معاصر

نامیده شده است. زیرا وی رسماً اعلام داشت که قصد ندارد انتقاد کفرآمیزی که در قلمرو علم تکامل بخشید را درباره مذهب و الهیات به‌کار برد، و اینکه او تنها به‌امور بشری بی‌اعتقاد بوده، ولی در امور لاهوتی معتقدی پروپاقرص و تمام‌عیار می‌باشد، بسیاری وی را به‌مثابه الگوی دانشمندی که مسیحی پرهیزگاری است به‌شمار می‌آورند. همانا شخص وی بود که این کلمات مشهور را نوشت: اندکی فلسفه ذهن انسان را به‌آتئیسم می‌کشاند، اما تعمق در آن ذهن را به‌مذهب باز می‌گرداند. (رسالات، ۱۶) اظهاری که نظیر بسیاری از اظهارات متفکران متقدم، زمانی درست بود، اما دیگر چنین نیست، هرچند مورخان ما که خط تمایزی میان گذشته و حال قائل نمی‌شوند کماکان از آن جانبداری می‌کنند. معذالک، من در ارزیابی خود از بیکن نشان دادم، اصولی که وی در امور ایمان، در الهیات می‌پذیرد، هنگام پرداختن به‌فیزیک آنها را رد می‌نماید، من نشان دادم شیوه قدیمی پرداختن به‌طبیعت، یعنی، غایت‌گرائی یا دکترین امیال ومقاصد در طبیعت، پیآمد ضرور ایده‌آلیسم مسیحی است، ایده‌آلیسمی که طبیعت را از وجودی که هدفمندانه و آگاهانه عمل می‌کند مأخوذ می‌نماید، و اینکه بیکن مذهب مسیحیت را از خصلت محصورکننده‌ای که معتقدان واقعی قرون وسطی به‌آن باور داشته‌اند منتزع می‌سازد. من نشان دادم که وی اصول دینی خود را تنها به‌عنوان شخصی منفرد، نه به‌عنوان فیزیکدان یا فیلسوف، که تفکرش در این فرضیه می‌بایست تأثیری تاریخی از خود به‌جای بگذارد، به‌کار می‌برد، و اینکه، بنابراین کاملاً خطاست که بیکن را به‌عنوان دانشمندی مذهبی و مسیحی به‌شمار آوریم.

دومین متفکر که از نقطه‌نظر فلسفه مذهب جالب به‌نظر می‌رسد، معاصر جوانتر بیکن و دوست وی، هابس است که به‌طور عمده به‌خاطر نظریات سیاسی‌اش شناخته شده است. او نخستین فیلسوف معاصر بود که به‌عنوان آته‌ایست انگشت‌نما شد. این صحیح است که حضرات گربز و دانا برروی این نکته مبنی براینکه آیا وی واقعاً آته‌ایست بوده است به‌مناقشه پرداخته‌اند. من این مناقشه را با نشان دادن این نکته که وی به‌همان اندازه که آته‌ایست بوده، ته‌ایست نیز بوده است، حل و فصل نمودم. وی نظیر متفکران معاصر به‌طورکلی به‌خدائی باور دارد، مع‌الوصف این خدای هابسی با تمام نیات و مقاصد،

اصلاً خدا نیست، زیرا هابس واقعیت را با جسمانیت یکی می‌شمارد، به‌طوری که طبق اصول فلسفی خود وی، خدای او که وی قادر نیست به‌آن هیچ گونه صفات جسمانی نسبت دهد، فاقد هستی و صرفاً واژه‌ای بیش نیست. سومین متفکر بااهمیت، اگرچه از نقطه‌نظر مذهب اساساً با دو تن دیگر، تفاوتی ندارد، همانا دکارت است. با این حال، من تا قبل از اثرم درباره لایپ‌نیتس و بل، با برخورد وی به‌مذهب و الهیات کاری نداشتم، زیرا تنها پس از انتشار نخستین مجلدم بود که دکارت به‌مثابه الگوی مذهبی و به‌ویژه فیلسوف کاتولیک اعلام گردید، مع‌الوصف من نشان دادم که دکارت فیلسوف و دکارت به‌مثابه فیلسوفی معتقد، دو شخصیت کاملاً متضاد بوده‌اند.

اصیل‌ترین و از لحاظ فلسفه مذهب بااهمیت‌ترین شخصیتهائی که من در همان مجلد به‌آنها پرداختم، یاکوب بوهمه و اسپینوزا می‌باشند که هردو از دیگر فلاسفه‌ای که از آنان یاد شد در این واقعیت متمایز می‌باشند که نه تنها تضاد میان ایمان و عقل را توصیف می‌نمایند، بلکه هرکدام آئین‌های مستقل خود را درباره فلسفه مذهب بیان می‌دارند. نخست یاکوب بوهمه، بت‌الهیان فلسفه‌باف یا ته‌ایست‌ها می‌باشد و دیگری، بت فیلسوف‌های الهی یا پانته‌ایستها به‌شمار می‌رود.

ستایشگران بوهمه، اخیراً درباره وی به‌کلام تبلیغاتی دست زده و آراء وی را به‌مثابه بهترین پادزهر برای عقاید زهرآگین من، عقایدی که در درسهای حاضر مستتر است، تشخیص داده‌اند. با اینحال، به‌مناسبت دومین چاپ کتابم، من بوهمه را به‌طور دقیقتر از نو مورد بررسی قرار دادم، و همانا این بررسی و مطالعه مجدد، نتیجه‌گیری نخستینم را تائید کرد، یعنی اینکه، رمز الهیات و فلسفه وی از یک سو، فلسفه رازورانه (میستیک) طبیعت است و از سوی دیگر روانشناسی رازورانه، و نتیجتاً نظر وی دایر براینکه الهیات از دو چیز تشکیل شده است: دکترین طبیعت و دکترین انسان، بیشتر نظر مرا مدلل می‌سازد تا اینکه آنرا رد نماید. همان مجلد با اسپینوزا خاتمه می‌یابد. او یگانه فیلسوف معاصری است که نخستین عناصر انتقاد و توضیح مذهب و الهیات را فراهم آورد، نخستین کسی که با بیانی که اکنون به‌صورت کلاسیک درآمده اظهار نمود که جهان را نمی‌توان به‌منزله اثر یا آفریده شخصی که با اهداف و مقاصد دست به‌عمل می‌زند، تلقی

نمود، او نخستین کسی است که اهمیت همه‌جانبه طبیعت را برای فلسفه مذهب ظاهر ساخت. من خرسندم که احترام و ستایش پرشور خود را نسبت به‌وی ابراز نمایم.

تنها ایرادی که من در نظرات وی یافتم این بود که وی تحت تأثیر عقاید الهیات کهن، این وجود را که با قصد و اراده و شعور عمل نمی‌کند به‌مثابه موجودی کامل و خلاصه آنکه، به‌مثابه خدائی با سروگردن توصیف می‌نماید، و بدین ترتیب خود را از تکاملی که وی را به‌اتخاذ این نقطه‌نظر کشاند که به‌شعور انسانی به‌مثابه صرفاً بخشی یا اگر اصطلاح اسپینوزا را به‌کار بریم شیوه کلیت غیرآگاهانه‌ای، و نه به‌مثابه اوج و تحقق آن بنگرد، مانع گردید.

قطب مخالف اسپینوزا، لایپ‌نیتس است. من کتاب جداگانه‌ای را به‌وی اختصاص داده‌ام. اگر اسپینوزا دارای این افتخار است که الهیات را به‌مقام خدمتکاری فلسفه درآورده است، این نخستین فیلسوف معاصر آلمانی، این افتخار، یا ننگ را نصیب خود ساخته که بار دیگر فلسفه را به‌ترک الهیات بسته است. در این راستا، لایپ‌نیتس در عدل الهی Theodicee مشهور خود، از کلیه کسان دیگر گوی سبقت را ربود. می‌گویند لایپ‌نیتس این کتاب را به‌خاطر خوشآمدگوئی علیاحضرت ملکه پروس که ایمانش به‌خاطر دودلی‌های بل دستخوش تزلزل گشته بود، نوشته است. اما علیاحضرتی که لایپ‌نتیس واقعاً برای او این اثر را نگاشته و درواقع در التزام رکاب او بوده همانا الهیات است، این کتاب حتی باب دندان الهیان هم نبود. لایپ‌نتیس مایل بود که عقاید او به‌تریج قبای کسی برنخورد، احساسات هیچ ذیروحی را جریحه‌دار نسازد، به‌این خاطر است که فلسفه وی فلسفه خوشامدگوئی‌های دیپلماتیک است. حتی مونادها، یعنی هستی‌هائی که به‌زعم وی تمامی موجودات دارای احساس از آن تشکیل شده‌اند هیچ‌گونه اثر فیزیکی بریکدیگر وارد نمی‌آورند، تا مبادا یکی از آنها آزار و چشم‌زخمی بیند.

اما آن کسی که مصمم است احدی را نرنجاند، حتی بدون منظور، چنین شخصی نمی‌تواند دارای انرژی و نیروئی باشد، زیرا غیرممکن است که بدون لگد نمودن این یا آن موجود کوچک گامی برداشت و یا جرعه‌ای آب بدون بلعیدن مقداری ارگانیسم زنده ریز نوشید. لایپ‌نتیس واسطه‌ای میان قرون وسطی و عصر جدید است، وی آنگونه

که من او را نامیدم، تیکوبراهه فلسفی است، اما وی به‌خاطر بی‌تصمیمی‌اش همانا تا زمان حاضر بت آن کسانی که نیروئی برای اتخاذ تصمیم ندارند، باقی مانده است.

من قبلاً در نخستین چاپ اثرم در سال ۱۸۳۷، نه تنها برخورد الهی لایپ‌نتیس را مورد انتقام قرار دادم، بلکه موقع را مغتنم شمرده، الهیات را عموماً مورد نقد و بررسی قرار دادم. دیدگاهی که من از آن الهیات را مورد نقد قرار دادم، دیدگاهی اسپینوزائی، یا به‌طور انتزاعی فلسفی بود، من خط تمایز روشنی میان برخوردهای نظری و عملی انسانی قائل شدم و آن یک را با فلسفه و این یک را با الهیات و مذهب یکی دانستم. من اظهار داشتم که انسان در برخورد عملی‌اش، اشیاء را تنها در ارتباط با یکدیگر در مد نظر می‌گیرد و نتیجتاً تفاوتی ضروری و بنیادین میان الهیات و فلسفه وجود دارد، درآمیختن این دو، درآمیختن دو برخورد اساساً متفاوت است و نتیجه تنها می‌تواند نتیجه‌ای مهیب و شگفت‌آور باشد. منتقدان آثارم، به‌خاطر این تفاوت، دچار زحمت شده‌اند، اما آنان این واقعیت که اسپینوزا در رساله الهی ـ سیاسی خود قبلاً از همین نقطه‌نظر الهیات و مذهب را مورد نقد قرار داده بود، از دیده فرو می‌گذارند، و اینکه هرآینه حتی شخص ارسطو نیز الهیات را مورد انتقاد قرار می‌داد، طور دیگری نمی‌توانست عمل کند. درواقع، دیدگاهی که من از آن الهیات را در آن دوران مورد نقد قرار دادم، نقطه‌نظری نبود که در آثار بعدی‌ام به‌کار بردم، و همانا دیدگاه نهائی و مطلق من نبوده، بلکه تنها دیدگاهی نسبی و از لحاظ تاریخی مشروط به‌شمار می‌رفت. درنتیجه در چاپ شرح و انتقادم از فلسفهٔ لایپ‌نتیس، علم الهیات و الهیات لایپ‌نتیس و ایضاً روح‌شناسی منسوب به‌وی، یا دکترین روح او را به‌طرز دیگری مورد نقادی قرار داده‌ام.

۲

درست همانطور که لایپ‌نتیس، قطب مخالف اسپینوزا است، از نقطه‌نظر الهیات، لایپ‌نتیس در مقابل فاضل و شکاک فرانسوی، پی‌یربل قرار گرفته است. تکیه کلام: «باید به‌طرف دیگر نیز گوش فراداد»، نه تنها در علم حقوق بلکه در دیگر علوم نیز صادق است. موافق این شعار، به‌جا دانستم که بعد از فیلسوف آلمانی (دست کم معتقدی به‌مفهوم فلسفی آن)، از فیلسوف فرانسوی غیرمعتقد یا دست کم شکاکی، در سلسله درسهایم یاد کنم. علت نگارش این کتاب درواقع تنها علتی فلسفی نداشته، بلکه دارای علتی عملی نیز بوده است. من تمامی آثارم را در تقابل با عصری که در آن به‌هرکوششی دست یازیده می‌شود تا بشریت را به‌ظلمات قرون ماضیه رجعت دهد، به‌رشته تحریر درآورده‌ام، امری که در مورد کتاب من درباره بل نیز صادق است. این کتاب در زمانی انتشار یافت که مبارزه کهن میان کاتولیسیسم و پروتستانیسم، به‌ویژه در باواریا و پروس منطقه راین، با خشونت‌بارترین نفرتی، از نو زبانه کشید. بل، یکی از نخستین و برجسته‌ترین مدافعان روشنگری بشریت و مظهر رواداری دینی است که خواه از ایمان کاتولیکی و خواه ایمان پروتستانی بری است. هدفم از نگارش این اثر تعلیم و رسوا نمودن نسل کنونی که در حماقت و خصومت فرورفته است، از طریق بیدار ساختن چنین صلائی از گذشته است.

در نخستین فصل این اثر نشان می‌دهم که دین کاتولیک با صومعه‌ها، قدیسان،

روحانیان عزب و قس علیهذای خود از دین پروتستان به‌این خاطر که جوهر آن در آنتی‌تز میان جسم و روح قرار دارد متفاوت است. در فصل دوم که به‌بررسی مذهب پروتستان اختصاص دارد، نشان می‌دهم که این کیش از مذهب کاتولیک به‌خاطر اینکه جوهر آن در آنتی‌تز میان عقل و ایمان قرار دارد متمایز است. فصل سوّم به‌تضاد میان الهیات و فلسفه یا روح علمی به‌طور کلی، می‌پردازد، در مورد الهیات من خاطرنشان ساختم که الهیات تنها آنچه را که مقدس می‌داند، حقیقت می‌پندارد، در حالیکه برای فلسفه، مقدس آن چیزی است که حقیقت است. الهیات برشریعت بخصوصی، برکتاب بخصوصی قرارگرفته که معتقد است حاوی کلیه حقایق یا دست‌کم حاوی حقایقی است که برای بشر لازم و سودمند است، و درنتیجه به‌ناچار، تنگ‌نظر، دژآگاه، متعصب و دژرفتار، از آب درمی‌آید. اما از طرف دیگر، علم و فلسفه برکتاب به‌خصوصی قرار نگرفته، بلکه حقیقت را فقط و فقط در طبیعت و تاریخ من حیث‌المجموع می‌جوید.

علم و فلسفه نه برایمان که ماهیتاً خاص و تک‌ساحتی است، بلکه بربنیاد و شالوده خرد که ماهیتاً عام و جهانشمول است قرارگرفته است.

فصل چهارم به‌تصادم یا تضاد میان مذهب واتیک، یا نظرات بل درباره آته‌ئیسم می‌پردازد. بل برآن بود که همانا انسان فاقد مذهب به‌همان اندازه فرد مذهبی می‌تواند پایبند اخلاق باشد، که بسیاری از افراد برغم مذهب خود افرادی خبیث بوده و با دنائت می‌زیند، که آته‌ئیسم ضرورتاً مستلزم پایبند نبودن به‌اخلاق نیست، و بنابراین قوم و ملتی می‌تواند کاملاً از آته‌ئیست‌ها تشکیل گردد. بل، این اندیشه را مقارن سال ۱۶۸۰ اظهار داشت، با این حال تنها یک سال قبل[1] بارونی که نمایندگی مجلس را نیز یدک می‌کشید، در مقابل مجلس نمایندگان پروس از اعلام اینکه وی طرفدار شناسائی حق بیان و تأمین حقوق سیاسی برای کلیه گروهها به‌جز آته‌ئیستهاست،در خود احساس شرم نکرد.

فصل پنجم به‌صراحت به‌حق حاکمیت اتیک، استقلال آن از جزمیات و شعائر

---

۱ یعنی در سال ۱۸۴۷ـ(م)

مذهبی می‌پردازد، آنچه که در فصل چهارم از طریق ذکر امثله از تاریخ و زندگی روزمره مدلل گشت، در اینجا به‌وسیله ماهیت خود اتیک نشان داده می‌شود.

فصل ششم به‌تضاد میان جزمیات مسیحی و خرد، و فصل هفتم به‌اهمیت تضاد میان ایمان و خرد در شخص بل می‌پردازد، زیرا بل در زمانی می‌زیست که ایمان از چنان اقتداری برخوردار بود که انسانها به‌آن باور داشته و یا خود را مجبور به‌باور آنچه که عقل آنان غلط و مهمل می‌شناخت، می‌نمودند. فصل هشتم به‌اهمیت پی‌یربل به‌مثابه مخالف تعصبات مذهبی عصر خود می‌پردازد. فصل نهم و آخرین به‌شخصیت و جایگاه بل در تاریخ فلسفه اختصاص می‌یابد.

این کتاب من درباره بل، آخرین اثر از مطالعات تاریخی‌ام به‌شمار می‌رود. برخورد من به‌فلاسفه جدیدتر، منحصراً برخورد یک منتقد است و نه یک مورخ. فلاسفه جدیدتر در یک جنبه بارز از متقدمان خود متمایزند. زیرا فلاسفه متقدم، فلسفه و مذهب را از یکدیگر جدا ساخته و حتی آنها را در مقابل هم می‌نهادند و اینگونه احتجاج می‌کردند که دین برعقل و خرد و قدرت الهی قرار دارد، در حالیکه فلسفه تنها برعقل و خرد انسان قرارگرفته یا به‌سخن اسپینوزا ـ مذهب منحصراً به‌سود و رفاه انسان نظر دارد و حال آنکه فلسفه حقیقت را در مدنظر قرار می‌دهد. در حالیکه فلاسفه جدیدتر، دست‌کم تا جائی که به‌جوهر و عرض مربوط می‌شود، طرفدار همگونی فلسفه و مذهب‌اند. همانا چنین همگونی بود که من علیه آن قیام نمودم. من از همان سال ۱۸۳۰، هنگامی که کتاب تأملاتی پیرامون مرگ و فناناپذیری انتشار یافت خود را با احتجاجی از طرف یکی از دگماتیستهای مکتب هگلی مواجه دیدم که ادعا می‌نمود، میان فلسفه و مذهب تنها اختلافی صوری وجود دارد ولاغیر، و اینکه فلسفه به‌سطح تفکری که مذهب در شکل پندار آن داراست ارتقاء یافته است. من با این عبارات جواب دادم: ماهیت خود شکل است. از این‌رو شما مضمون ایمان را به‌وسیله پندار، یعنی شکل مناسب آن، از میان می‌برید.

من فلسفه هگل را به‌خاطر درنظرگرفتن اساسی به‌مثابه غیراساسی و غیراساسی به‌مثابه اساسی در مذهب مورد انتقاد قرار دادم. من اظهار نمودم. ماهیت مذهب درست آن

چیزی است که فلسفه به‌مثابه شکل صرف تلقی می‌نماید. اثری که به‌ویژه در این رابطه قابل ذکر است، رساله کوچکی است که در سال ۱۸۳۹ تحت عنوان «درباره فلسفه و مسیحیت» انتشار یافت. برغم تمام مساعی برای سازش دادن میان فلسفه و مذهب، من در آنجا نوشتم، اختلاف میان فلسفه و مذهب نازدودنی است زیرا فلسفه امری مربوط به‌تفکر و تعقل است، در حالیکه مذهب امری است که به‌احساس و تخیل متعلق است. اما مذهب، آنگونه که هگل ادعا می‌کند ایده‌های متفکرانه را به‌تصورات آکنده از احساس، انتقال نمی‌دهد، بلکه ایضاً دارای عنصری است که از تفکر متمایز است، و این عنصر صرفاً شکل آن نبوده بلکه مضمون خود آن است. این عنصر را در یک کلام می‌توان به‌محسوسات تأویل نمود، زیرا احساس و تصور در حسیات ریشه دارند. از آن کسانی که از این واژه‌ها به‌دلیل آنکه دلالت ضمنی برمیل جسمانی می‌کنند، رنجش دارند، می‌خواهیم تا درنظر گیرند که نه تنها شکم، بلکه سر نیز بخشی از بدن انسان است. در آثار من محسوسات چیزی جز وحدت واقعی، وحدتی که واقعاً میان ماده و روح وجود دارد و تصور و ساخته نمی‌شود، نمی‌باشد، از این‌رو محسوسات در آثار من معادل واقعیت است. برای روشن نمودن این تفاوت میان فلسفه و مذهب، تنها یک مورد از چندین مورد، یعنی آئینی که پرتو مخصوصی برآن می‌افکند ـ را ذکر می‌کنم. فلاسفه متأخر، یا دست کم برخی از آنان، فناناپذیری را امر مسلمی فرض می‌کردند، اما تنها آن فناناپذیری قسمت متفکر ما، یعنی روح انسان که در مقابل جسمش قرار دارد را. برخی‌ها تا آنجا پیش رفتند که به‌صراحت می‌آموختند که حتی خاطره از میان می‌رود و تنها تفکر محض، تفکر تجریدی که مسلماً موجودیتی در واقعیت ندارد، بعد از مرگ باقی می‌ماند. اما این فناناپذیری انتزاعی و مأخوذ شده آن چیزی نیست که در مذهب از فناناپذیری مستفاد می‌شود. مسیحیت با رد این فناناپذیری فلسفی، بقاء تمامی جسم و روح انسان واقعی را پذیرفت، زیرا این نوع بقاء تنها نوعی است که برای احساس و تصور دارای معنائی است، زیرا این بقاء بقائی جسمانی است. آنچه که درباره این آئین به‌خصوص صدق می‌کند درباه مذهب به‌طورکلی نیز صادق است. خدا خود مسلماً نه به‌مفهوم فیزیکی، بلکه به‌مفهوم روحانی، یعنی رؤیت پنداری آن، موجودی ملموس و

شیئی دیدنی است. بنابراین می‌توانیم تفاوت میان فلسفه و مذهب را به‌این اظهار ساده تأویل نمائیم که مذهب امری احساسی و استتیک است، در حالیکه فلسفه امری غیراحساسی و انتزاعی است.

باری، من با وجودی که حتی در آثار اولیه‌ام جنبه محسوسات را در مغایرت با فلسفه، مضمون مذهب دانستم، قادر به‌پذیرش این محسوسات مذهبی نبودم، قبل از همه به‌این خاطر که این محسوسات، در تضاد با واقعیت، صرفاً تخیلی و نفسانی بود. به‌مثال خود بازگردیم. جسم که در مذهب در مقابل اخلاقیات فلسفی تصریح می‌شود، محصول صرف تخیل و احساس و جسمی «روحانی» است، یعنی درواقع اصولاً جسم نیست و از این‌رو، مذهب شناسائی و تصدیق محسوسات است. دومین دلیلی که چرا من قادر به‌پذیرش محسوسات مذهبی نبودم، این بود که در این رابطه خود من کماکان موضع یک متفکر انتزاعی را اتخاذ نموده و هنوز اهمیت کامل احساس را در نیافته بودم، یا دست کم درباره این موضوع کاملاً روشن نشده بودم. من به‌درک کامل جهان احساس از یک سو به‌وسیله مطالعه بیشتر و کاونده‌تر نائل گشتم و از سوی دیگر از طریق مطالعه مستقیم طبیعت، که زندگی در روستا بهترین موقعیت را برای مطالعه آن برایم به‌وجود آورد. بنابراین تنها در آثار بعدی‌ام درباره فلسفه و فلسفه مذهب بود که من قاطعانه جنبه غیرانسانی انتزاعی فلسفه و ماهیت انسانیت ساختگی و موهومی فلسفه را مورد حمله قرار دادم. تنها آنگاه بود که من با آگاهی از اینکه چکار می‌کنم، موجود انتزاعی و صرفاً خیالی آسمانی که خدا خوانده می‌شود را با واقعیت جهان، یا طبیعت و هستی معقولانه عاری از احساس که فلسفه از انسان بیرون کشیده است را با انسان واقعی و بااحساس آکنده از خرد جایگزین نمودم.

در میان آثارم درباره فلسفه مذهب، آن آثاری که به‌نحو همه‌جانبه‌ای تکامل روحی و نتایج آنرا به‌دست می‌دهند بدین قرار است:

«تأملاتی پیرامون مرگ و فناناپذیری» آثار بعدی‌ام درباره همین موضوع می‌باشد من در سه جا به‌این موضوع پرداختم: در سال ۱۸۳۰ در کتابی به‌همان عنوان، نخستین اثر انتشار یافته‌ام در ۱۸۳۴ موسوم به «خالق و انسان» و در سال ۱۸۴۶ فناناپذیری از

دیدگاه آنتروپولوژی، من با این موضوع نخست به‌مثابه متفکری انتزاعی برخورد نمودم. در دومین فرصت، برتضاد میان تفکر و احساس مکث نمودم، در سومین مرحله، موضع متفکری را اتخاذ کردم که با جهان احساس‌ها از در آشتی درآمده است، یا به‌عبارت دیگر: نخستین اثر را به‌مثابه فیلسوف، دومی را به‌مثابه طنزنویس، و سومی را به‌مثابه موجودی انسانی به‌رشته تحریر درآوردم. بااین وجود «تأملاتی پیرامون مرگ و فناناپذیری» در ۱۸۳۰، در شکل انتزاعی خود قبلاً حاوی آن چیزی بود که در آثار بعدی‌ام آنرا بسط و تعمیم دادم.

در آثار جدیدترم، من طبیعت را برانسان مرجع شمردم، اما قبل از این نیز در اولین اثرم، علیه شخصیت بی‌نهایت گسترده شده و عاری از محدودیتهای واقعیت، آنگونه که معمولاً در کیش‌های خدائی و اعتقاد به‌فناناپذیری تصور می‌شود، با تمام قوا به‌مقابله پرداختم. شمه‌ای از این کتاب در مجموعه آثارم به‌چاپ رسیده است. نخستین بخش آن موسوم است به:«علت متافیزیکی و نظری مرگ» که به‌رابطه شخصیت باوجود یا طبیعت می‌پردازد. من اساساً اظهار داشتم که حدود و ثغور شخصیت، طبیعت است، هرآنچه که خارج از من وجود دارد، نشانه‌ای است از محدودیت من، دلیلی است براینکه من هستی مطلقی نیستم، که من در هستی دیگر موجودات دارای حد و حصر خود می‌باشم و درنتیجه شخصی فناناپذیر می‌باشم. این حقیقت که نخست به‌طورکلی و یا به‌صورت عبارات متافیزیکی بیان شده، در بخش‌های دیگر بسط و تکامل یافته است. بخش بعدی موسوم است به:«علت فیزیکی مرگ»، در این بخش من چنین افاده کلام کردم که محتوای شخصیت انسانی و شخصیت عموماً، مستلزم تعیین حدود و ثغور فضائی و زمانی است. درواقع انسان نه تنها موجودی است که فضائی را اشغال کرده است، بلکه اساساً موجودی است زمینی که از زمین جدائی‌ناپذیر است. پس چقدر پوچ و بی‌معنی است که به‌چنین موجودی، هستی جاودانی و ماوراء خاکی نسبت دهیم.

من این نظر را در عبارات ذیل بیان کردم:

در آنجائی که با تابش نور برمی‌خیزی، روزی در آنجا به‌خواب فروخواهی رفت،

زمین هیچگاه انسانی رااز حریم خود رها نمی‌کند.[۱]

سومین و آخرین بخش موسوم است به:«علت روانشناختی مرگ» ایده ساده مستتر در کنه آن همانا این است: شخصیت نه تنها به‌صورت جسمانی یا احساسی، بلکه به‌مفهومی عقلانی نیز معین می‌گردد، انسان دارای شغل، و جایگاه و وظیفه محدودی در جامعه بزرگ بشری و تاریخ است و یک چنین محدودیت بازندگی جاودانی سازگار نیست. او تنها باکار خود و تأثیری که در محیط و در اجرای وظیفه تاریخی خود به‌جای می‌گذارد، به‌گذران و هستی ادامه می‌دهد.

فناناپذیری اخلاقی و اتیکی معنی دیگری جز این ندارد. این ایده مستتر در سومین و آخرین بخش، ایده موجز طنزآمیز تاریخی من نیز می‌باشد. فناناپذیری عقلانی، اتیکی یا اخلاقی تنها فناناپذیری است که یک انسان از طریق آثارش به‌دست می‌آورد. روح انسان آن چیزی است که وی شورانگیزانه به‌آن عشق می‌ورزد درست نظیر آنچه که وی در قبال عشق انجام می‌دهد. بنابراین، فناناپذیری به‌مفهوم هستی نامحدود جاودانی، تنها با روح غیرمعین مبهمی سازگار است که در واقعیت وجود ندارد. مع‌الوصف، این ایده‌ها، ایده‌های بنیادین کتاب را تنها در حالت ویژه‌ای، در نمونه نویسنده‌ای که روح جاودانی وی، چیز دیگری جز روح آثارش نیست، نشان دادم.

من در رساله خود موسوم به«مسائل فناناپذیری از دیدگاه آنتروپولوژی»، برای سومین و آخرین بار، فناناپذیری را مورد بحث و مداقه قرار دادم.

نخستین بخش آن به‌ایمان متعارفی فناناپذیری می‌پردازد که در میان اغلب مردم، اگرنه تمامی آنان، در دوران کودکی یاگیج‌سری‌شان به‌چشم می‌خورد. من در این بخش نشان داده‌ام آنانی که به‌فناناپذیری معتقدند، ایده‌های خود را از انسان‌های بدوی اقتباس کرده‌اند، که این اشخاص واقعاً به‌حیات دیگری اعتقاد ندارند، بلکه تنها به‌همین زندگی باور دارند، که حیات مردگان برای آنان صرفاً حیاتی است در قلمرو خاطره، که مرده به‌اصطلاح زنده صرفاً تخیل شخصیت یافته ذهن مرده جنبندگان است. من ایضاً نشان

---

۱ شاعر بزرگ، عطّار نیز می‌گوید:

نه پای آنکه از کرهٔ خاک بگذرم　　نه دست آنکه پردهٔ افلاک بردرم.(م)

دادم که هرآینه برفناناپذیری شخصی یا فردی اصرار شود، تنها می‌توان نظری که در میان انسانهای بدوی متداول بود را اتخاذ کرد. یعنی اینکه شخص پس از مرگ از هرحیث همان است که قبل از مرگ بوده و به‌همان امیال، اشتغالات و احتیاجات وابسته است زیرا انسان از اینها جدائی ناپذیر است.

بخش دوم به‌ضرورت ذهنی ایمان به‌فناناپذیری می‌پردازد، یعنی، به‌محرکهای درونی و روانشناختی که به‌ایمان انسان به‌فناناپذیری می‌انجامد. آخرین حکم این بخش آن است که همانا اشخاص خیالاتی و بیکاره که تخیلاتشان آنان را از زندگی واقعی دور می‌کند، حقیقتاً به‌فناناپذیری محتاج‌اند، و نه انسانهای فعال که با امور واقعی زندگی سر و کار دارند.

فصل سوم به«ایمان نقادانه فناناپذیری» می‌پردازد یعنی به‌نظر آن کسانی که دیگر باور ندارند که انسان با تمامی گوشت و پوست خود، پس از مرگ به‌هستی خویش ادامه می‌دهد، بلکه خط تمایز نقادانه‌ای میان ماهیت فانی و فناناپذیر انسانی رسم می‌نمایند. اما من می‌گویم که خود این نظر همانا درخور تردید و انتقاد است، زیرا انسان را برخلاف وحدت احساس و شعور بلاواسطه وی، وامیدارد تا با دیرباوری یک چنین تقسیم و شکاف در ماهیت انسانی را رد نماید. آخرین فصل به‌ایمان به‌فناناپذیری که کماکان در میان ما حکمفرماست می‌پردازد، «ایمان معقولانه به‌فناناپذیری» آنگونه که میان ایمان و بی‌ایمانی پراکنده شده، ظاهراً فناناپذیری را تصدیق می‌نماید اما درواقع با خلط بی‌ایمان با باایمان، این دنیا با آن دنیا، زمان با ابدیت، طبیعت با خدا و آسمان دنیوی علم نجوم با آسمان و ملکوت مذهب، فناناپذیری را نفی می‌نماید.

در اینجا من خلاصه و پژوهشی سطحی از آراء خود درباره فناناپذیری و مرگ را به‌دست دادم. من این کار را به‌این خاطر انجام دادم چون معمولاً و کاملاً بحق، مسئله فناناپذیری فصل مهمی در هربحث مذهبی یا فلسفه مذهب را تشکیل می‌دهد، و حال آنکه من اهمیتی برای ایمان به‌فناناپذیری قائل نشده یا دقیق‌تر آنرا تنها تا جائی که با خدا ارتباط می‌یابد و یا دقیق‌تر با آن همراه است، بررسی می‌نمایم.

۳

اکنون به‌نوشتآرهای خود که دکترین مرا بیان می‌دارند، یعنی، مذهب، فلسفه یا هرآنچه آنرا بنامید، و موضوع این دروس را تشکیل می‌دهند، می‌رسم. دکترین من اجمالاً بدین شرح است: تئولوژی همانا آنتروپولوژی است: به‌عبارت دیگر، موضوع مذهب که در یونانی تئو و در زبان ما خدا خوانده می‌شود، هیچ چیز دیگری جز ماهیت انسان را بیان نمی‌دارد، خدای انسان چیز دیگری جز ماهیت خداشدهٔ انسان نیست، به‌طوری که تاریخ دین، یا چیزی که با آن یکسان است تاریخ خدا (زیرا خدایان همانطور که مذاهب گوناگون‌اند، مختلف‌اند، و ادیان همانطور که انسانها مختلف‌اند، گوناگون‌اند) چیز دیگری جز تاریخ انسانی نیست.

بیائیم این اظهار را از طریق امثله‌ای ـ گرچه بیش از یک امثله است ـ نشان داده روشن سازیم: خدای یونانیان، رومیان و یا هرخدای دیگر بت‌پرستان، همانطورکه حتی الهیان و فلاسفه ما نیز تأئید می‌کنند، موضوع کیش بت‌پرستی است، وجودی که تنها در ایمان و تخیل بت‌پرست وجود دارد، نه در اعتقاد و تخیل امت یا فردی مسیحی، بالنتیجه، چنین وجودی تنها تجسم و توهم روحیه و حالت بت‌پرست است. به‌همین نحو، خدای مسیحیت، صرفاً موضوع مذهب عیسوی است و بالنتیجه تنها تجسم ویژه روحیه و حالت انسان مسیحی است. تفاوت میان خدای بت‌پرست و خدای فرد مسیحی، اگر به‌طور یکجا و منفرد در نظر گرفته شوند، تنها و تنها تفاوتی است میان انسان بت‌پرست و

انسان مسیحی. بت‌پرست یک میهن‌پرست است، حال آنکه مسیحی جهان وطنی است.

بالنتیجه خدای بت‌پرست، خدائی میهن‌پرست و خدای مسیحی خدائی جهان وطنی است، به‌عبارت دیگر، خدای بت‌پرست ملی و محدود است، زیرا بت‌پرست فراتر از حدود ملیت نمی‌رود بلکه ملیت را مافوق انسان قرار می‌دهد، خدای فرد مسیحی بالعکس، مطلق و جهانشمول است، زیرا پا را از حدود ملیت فراتر می‌نهد و مقام و ماهیت انسان را به‌هیچ ملت به‌خصوصی محدود و محصور نمی‌نماید.

تفاوت میان چندخدائی و تک‌خدائی صرفاً تفاوتی مابین نوع و جنس است. در حالیکه تعداد انواع بسیار است، لیکن تنها یک جنس وجود دارد، زیرا همانا در جنس است که انواع مختلف یکجا گرد می‌آیند.

انواع مختلف و نژادهای گوناگون انسان یا مردمان یا هرچیز دیگری که برای نامیدن آنها انتخاب کنیم وجود دارد، اما همگی آنها به‌یک جنس، جنس آدمی متعلق‌اند. در جائیکه انسان فراتر از مفهوم انواع نرود، در جائی که فقط انسانهائی از نوع خود را در حقوق و برخوردار از مواهب در ردیف خویش به‌حساب آورد چندخدائی مفهومی آشناست. اما مفهوم انواع مستلزم تولید و تکثیر است، بالنتیجه هرجا که انسان ماهیت انواع را به‌مثابه ماهیت مطلق تلقی نماید، چندین خدا وجود خواهد داشت، انسان در جائی به‌تک‌خدائی می‌رسد که به‌مفهوم نوعی رسیده باشد، جائی که در آن کلیه انسانها در یکجا گرد آمده، و اختلافات نوعی، نژادی و ملیت از بین می‌رود، تفاوت میان یکتا یا معادل آن، یعنی پروردگار عالم، تک‌خدائی، و چندخدائی یا معادل آن، یعنی خدایان ویژه ملی بت‌پرستان یا چندخدائی، صرفاً تفاوتی میان انواع گوناگون انسانها و جنس آدمی homo است که در آن همه یکی می‌باشند.

قابلیت رؤیت، محسوسیت و به‌طور خلاصه، خصلت احساسی خدایان بت‌پرستان چیز دیگری جز خصلت احساسی تمایزات انواع و ملیتهای انسانی نیست. به‌عنوان مثال خدایان یونانیان، به‌طور محسوس و بارزی از خدایان مردم سایر کشورها متفاوت بودند، خصلت نامرئی و نامحسوس خدای یکتاپرستان چیزی جز خصلت نامحسوس و نامرئی جنس نیست که در آن کلیه افراد یکجا جمع‌اند و به‌حساب می‌آیند، لیکن خود

آن به‌طور بارز و محسوس وجود ندارد، زیرا تنها انواع موجودند ولاغیر.

خلاصه آنکه، تفاوت میان چند خدائی و تک خدائی به‌تفاوت میان نوع و جنس تنزل می‌یابد. جنس در واقع از نوع متفاوت است، زیرا با پرداختن به‌جنس، اختلافات ویژه نادیده انگاشته می‌شود ،لیکن این امر جنس را به‌یک واقعیت مستقل جداگانه مبدل نمی‌سازد ،زیرا همانا در رأس هرم است که برقاعده آن بسیاری از انواع قرارگرفته‌اند. بطور مثال، نمی‌توان اظهار داشت که مفهوم کلی سنگ، از دائره کانی فراتر می‌رود،اگرچه نیز از مفهوم سنگ چخماق، سنگ آهک، فلورا، به‌یک اندازه بسیار دور است، و هیچ سنگ بخصوصی را درواقع از میان آنها مشخص نمی‌سازد. به‌همین نحو، خدای فی‌نفسه، خدای عالم که صفات جسمانی و احساسی خدایان بی‌شماری را از وی زدوده‌اند، از جنس آدمی homo فراتر نمی‌رود، او یگانه نوع عینیت یافته و شخصیت یافته مفهوم بشریت است، یا اگر با صراحت بیشتری گفته شود: از آنجائیکه خدایان بت‌پرستان، موجودات انسانی‌اند، بهمین نحو خدای یکتا پرستان درست همانند بشر موجودی انسانی است، اگرچه از بسیاری از انواع ویژهٔ فرد انسانی، یعنی از یهودی، یونانی و هندی بالاتراست، اما به‌همین علت نیز ابر انسان نیست. از اینرو، هیچ چیز مهمل‌تر از این نیست که گفته شود خدای مسیحیت از آسمان به‌زمین فرود آمد، و یا منشأ کیش مسیحیت را به‌مکاشفه موجودی که از انسان متفاوت است تأویل نمود. خدای مسیحیت درست همانند خدایان بت‌پرستان از انسان نشأت گرفت و اگر با خدایان بت‌پرست فرق می‌کند، تنها به‌این خاطر است که مسیحی با انسان بت‌پرست متفاوت است. من نخست این نظر یا دکترین‌ام را مبنی براینکه رمز تئولوژی، آنتروپولوژی است و اینکه ماهیت مذهب هم از لحاظ ابژکتیف و هم از لحاظ سوبژکتیف چیزی جز ماهیت انسان را آشکار و بیان نمی‌کند، در کتابم موسوم به:«ماهیت مسیحیت»، و بعدها در کتب و رسالات مختصرتر مربوط به‌این کتاب ایضاً در دومین چاپ تاریخ فلسفه‌ام که در آن به‌مضامین متعددی پرداخته می‌شود و نیز در اصول فلسفه‌ام بسط و تکامل دادم.

بینش یا دکترینی که در ماهیت مسیحیت عنوان شده بود یا دقیق‌تر، آن قسمت از دکترین‌ام که طرح آن در کتابی درباره مسیحیت ممکن بود، کمبود بزرگی را نمایان

ساخت. همانا به‌این خاطر که من خود را به‌موضوع مورد بحثم محدود ساخته بودم، هنگام بررسی مسیحیت، طبیعت را از دیده فرو گذاردم، زیرا مسیحیت خود، طبیعت را نادیده می‌گیرد، زیرا مسیحیت ایده‌آلیسم است، بنائی است که برفراز آن خدائی فاقد روح و جسم قرار گرفته و جهان را صرفاً از طریق فکر و اراده خود آفریده و جهانی سوای فکر و اراده او دارای موجودیتی نیست. از اینرو چون، ماهیت مسیحیت از ماهیت انسان آغاز می‌کند و منحصراً به‌آن می‌پردازد، و چون خورشید، ماه، ستارگان، آتش، زمین و هوا را نمی‌پرستد، بلکه تنها ماهیت انسان که از نیروهای مستقر در طبیعت متمایز است را می‌پرستد و از آنجائیکه خرد و آگاهی را به‌مثابه قدرت و هستی الهی پرستش می‌کند، لذا به‌دلائل یاد شده چنین تصور شد که من به‌انسان به‌مثابه آفریده شده از عدم، موجودی فاقد مبنا یا اصل و نسب، می‌نگرم، و این خداسازی مفروض انسان از جانب من چنین قلمداد شد که در تضاد با احساس بلاواسطه وابستگی، و بصیرت فطری که انسان خود آنرا به‌وجود نیاورده قرار دارد، که انسان موجود وابسته‌ای است که از چیزی به‌وجود آمده، که به‌عبارت دیگر، علت هستی وی خارج از او قرار دارد، که او به‌برون و بالای سر خود به‌موجود دیگری نظر می‌کند.

من صمیمانه به‌آن کسانی که مرا مورد حمله و سخریه قرار دادند گفتم: حضرات! کاملاً حق با شماست، من می‌دانم و شاید شما نیز بهتر از من بدانید که یک موجود انسانی را هرآینه مطلقاً و منحصراً در نظر گیریم، به‌خودی خود امری بی‌ربط و وهم و خیالی ایده‌الیستی است. اما، آن موجودی را که انسان مسلم می‌انگارد و ضرورتاً خویشتن را به‌وی متصل می‌سازد به‌نحوی که بدون این موجود، نه هستی و نه ذات انسان قابل تصور نیست، آقایان، این موجود چیز دیگری جز طبیعت و نه خدای شما، نیست. من این کمبود کتاب ماهیت مسیحیت را با کتاب کوتاه اما بااهمیتی موسوم به«ماهیت مذهب»، رفع و رجوع کردم، کتابی که همانطور که عنوان آن نشان می‌دهد، از کتاب سابق به‌خاطر بررسی ماهیت نه تنها مسیحیت بلکه مذهب من حیث‌المجموع متمایز است و از اینرو مذاهب طبیعی بت‌پرستی ماقبل مسیحیت را مورد بررسی قرار می‌دهد.

دائره وسیع‌تر این موضوع به‌من فرصتی داد تا لکه یک‌جانبه‌گری ایده‌آلیستی که در

ماهیت مسیحیت به‌زعم نقادان غیرنقاد کتابم بردامن من نشسته بود از خود بزدایم. مبحث وسیع مورد بحث، مرا قادر ساخت تا کمبودهای «ماهیت مسیحیت» را جبران سازم.

بازهم حاجتی به‌تذکر نیست که من از راستای تئولوژی یا فلسفه ته‌ئیستی یا الهی آغاز ننمودم. هدف این دو کتاب و رابطه آنها با یکدیگر را به‌بهترین وجهی می‌توان چنین توضیح داد: الهیان یا ته‌ایستها به‌طورکلی، بین صفات فیزیکی و معنوی خدا فرق می‌نهند ـ اما خدا همانطور که قبلاً گفته شد، نامی است که از آن به‌طورکلی موضوع مذهب ایضاح می‌گردد. لایپنیتس می‌گوید، خدا می‌بایست به‌دو طریق مورد بررسی قرار گیرد، به‌صورت جسمانی، به‌مثابه خالق جهان، و به‌صورت معنوی، به‌مثابه حاکم و قانونگذار بشریت، بنابراین موافق صفت جسمانی که عمده آن قدرت است، خدا علت هستی‌های معنوی، یعنی انسانهاست. یگانه موضوع بحث من در ماهیت مسیحیت عبارت از خدا همچون موجودی روحانی بود، از اینرو تشریح کامل نظر و دکترین‌ام، برایم غیرممکن بود. من نصفه دیگر خدا، یعنی صفت جسمانی‌اش را به‌طور اجتناب‌ناپذیری نادیده گرفتم، امری که در اثر دیگری ناگزیر بودم به‌آن بپردازم. معذالک، بررسی مناسب و ابژکتیف آن تنها در کتابی که هم شامل طبیعت و هم شامل مذهب می‌شد، مذهبی که خدای جسمانی را به‌مثابه موضوع اصلی‌اش درنظر می‌گرفت امکان‌پذیربود. با این وجود، همانگونه که در ماهیت مسیحیت نشان دادم، هرآینه خدا و صفات معنوی یا روحانی‌اش مورد ملاحظه قرار گیرد، به‌مثابه وجودی معنوی، چیزی جز ذهن خدا شده و عینی شده یا روح انسانی نیست و در تحلیل نهائی، تئولوژی چیزی جز آنتروپولوژی نیست. از اینرو، من در اثر خود، ماهیت مذهب، نشان دادم که خدای جسمانی، یا خدائی که منحصراً به‌مثابه علت ستارگان، و اشجار، سنگ، جانوران و انسان قلمداد می‌شود، تا جائی که آنها طبیعی و دارای هستی جسمانی باشند، جز ماهیت خدا شده و شخصیت یافته طبیعت چیز دیگری را بیان نمی‌دارند. و اینکه بنابراین، رمز فیزیکو-تئولوژی چیز دیگری جز فیزیک یا فیزیولوژی نیست ـ فیزیولوژی نه به‌مفهوم محدود کنونی آن، بلکه به‌مفهوم عام قدیمی علوم طبیعی به‌طورکلی. من دکترین خود را

لحظه‌ای قبل باگفتن اینکه، تئولوژی ـ آنتروپولوژی است، جمع‌بندی کردم. حال مایلم این اظهار را باگفتن اینکه، تئولوژی، آنتروپولوژی و فیزیولوژی است، تکمیل نمایم.

بنابراین دکترین یا نظر مرا می‌توان در دوکلمه طبیعت و انسان خلاصه کرد. وجودی که انسان متفکر من مستلزم آن است، وجودی که علت یا اساس انسان به‌شمار می‌رود و انسان منشأ و هستی خود را به‌او مدیون است، خدا، این واژه ناروشن و مبهم نیست، بلکه همانا طبیعت این واژه و چیز محسوس واضح و غیرمبهم است. وجودی که طبیعت در آن حاضر، آگاه و معقول است، انسان می‌باشد. به‌نظر من، طبیعت غیرآگاه وجودی جاودانی و غیرخلق شده است، هستی نخست یعنی طبیعت از لحاظ زمانی وجسمانی و نه معنوی مقدم برهرچیز است. برای من انسان دارای شعور، از لحاظ زمانی در جای دوم لیکن از لحاظ مرتبه، در جای اول قرار دارد. این دکترین من، تا جائی که طبیعت را به‌مثابه نقطه شروع خود درنظر می‌گیرد و خواستار حقیقت طبیعت و دفاع از آن در قبال تئولوژی و فلسفه است، اساس کتاب اخیرالذکر را تشکیل می‌دهد. لیکن، این مطلب براساس مواد تاریخی مشخص، یعنی، مذهب طبیعت وارسی می‌شود، زیرا من هیچگاه عقایدم را در هوای رقیق تجریدات بسط و تعمیم نمی‌دهم، بلکه همواره آن را برحقایق تاریخی و پدیده‌های واقعی مستقل از تفکرم، مبتنی می‌نمایم. از اینرو، من نظر یا دکترین طبیعت خود را براساس مذهب طبیعت تکامل بخشیده‌ام.

اتفاقاً در آن کتاب، من نه تنها ماهیت مذهب طبیعت را بیان داشتم، بلکه در پژوهشی مختصر تکامل کل مذهب را از نخستین جزء تا نتیجه آن در مذهب ایده‌آلیستی مسیحی تشریح نمودم. بنابراین کتاب یادشده شامل تاریخ مختصر روحی یا فلسفی مذهب انسانی است. من برصفت «روحی» تکیه می‌کنم، زیرا هدف من همانا این نبود که تاریخ صوری مذهب را به‌رشته تحریر درآورم، تاریخی از آن دست که در آن مذاهب متعدد پشت سر هم یکی بعد از دیگری ردیف می‌شوند و به‌عنوان یک قاعده، براساس اختلاف سلسله مراتبی به‌کلی دلبخواهانه طبقه‌بندی می‌گردند. سوای اختلاف مهم میان مذهب طبیعت و مذهب روحانی انسان، من بیشتر خود را با عامل متعارفی (یعنی یکسان یا شبیه) در مذهب مشغول داشتم تا با اختلافات جزئی دلبخواهانه یا معمولی میان آنها. من در

این کتاب به‌طورکلی توجه خود را به‌اساس مذهب مبذول داشته و در قلمرو تاریخ تنها تا جائی که نتوان مذهب را بدون آن درک نمود، پیش رفتم، در این کتاب، نظیر کلیه نوشته‌های دیگرم، دلائلم برای وارسی ماهیت مذهب نه تنها دارای خصلت نظری یا متفکرانه بود، بلکه اساساً دارای خصلت عملی نیز بود. علت اصلی علاقه من در پرداختن به‌مذهب همواره روشن ساختن ماهیت نامفهوم و مبهم آن با مشعل فروزان عقل بوده است تا انسان را دست کم از قربانی شدن و آلت دست قرار گرفتن به‌وسیله نیروهای متخاصمی که از زمانهای بسیار قدیم، ظلمت مذهب را برای ستم به‌بشریت به‌خدمت گرفت و کماکان می‌گیرند، باز دارد. قصد من نشان دادن این امر بود که نیروهائی که انسان در زندگی مذهبی‌اش می‌پرستد و از آن می‌ترسد و در پی آن است تا حتی با قربانی ساختن خون انسان آنها را آرام سازد، صرفاً مخلوقات ذهن مقید و اندیشناک و عقل نارس و جاهل خود وی می‌باشند، قصد من این بود نشان دهم، وجودی که انسان در مذهب و الهیات به‌مثابه هستی متفاوتی در مقابل خود قرار می‌دهد، ماهیت خود انسان است. هدف من نشان دادن این امر به‌این صورت بود که انسان که همواره به‌طور ناآگاهانه تنها به‌وسیله ماهیت خود کنترل و مقید شده است، در آینده قادر است ماهیت انسانی خویش را آگاهانه به‌مثابه قانون و اساس، هدف و مقیاس تعیین‌کننده زندگی اخلاقی و سیاسی خود، به‌دست آورد. این امر به‌طور گریزناپذیری اتفاق خواهد افتاد. اگرچه تا به‌حال مذهب بد تفهیم شده، کهنه‌پرستی مذهبی، اصل اعلای سیاست و اخلاق بوده است، از این به‌بعد یا در زمان آینده، مذهب درست درک شده، مذهبی که از دیدگاه انسانی به‌آن نگریسته، شود، مقدرات بشریت را تعیین خواهد نمود.

همانا چنین هدف و نگرشی به‌مذهب است که آزادی، استقلال، عشق و شادی که حیطه بررسی تاریخی مذهب را تعیین می‌نماید، رونق می‌بخشد. من هرآنچه به‌این هدف مربوط نمی‌شد را به‌کناری نهادم. شرح تاریخی مذاهب و اساطیر متعدد مردم روی زمین که فاقد نگرش صحیحی به‌مذهب است را می‌توان در کتب بی‌شماری یافت. من همانگونه که خامه خود را به‌کار می‌برم، به‌ایراد درسگفتارهای خود می‌پردازم. هدف این درسگفتارها نظیر آثارم، تبدیل الهیان به‌انسان‌شناس، محبان خدا به‌محبان انسان،

نامزدهای دنیای دیگر، به‌شاگردان همین جهان، کاسه‌لیسان مذهبی و سیاسی لاهوتی و ناسوتی حاکمان و اربابان، به‌شهروندان آزاد و متکی به‌نفس این جهان است. از اینرو هدف من از نفی بسیار به‌دور است. هدف من همانا مثبت و سازنده است. من تنها به‌خاطر تأئید، به‌نفی دست می‌زنم. من سالوسی و ریاکاری وهم‌آلود الهیات و مذهب را تنها به‌خاطر تصدیق ماهیت حقیقی انسان نفی می‌کنم. در دوران ما از هیچ واژه‌ای بیش از واژه نفی سوءاستفاده نشده است. هنگامی که من چیزی را در قلمرو علم و دانش نفی می‌کنم مجبورم دلائلی ارائه دهم. این دلائل مرا هدایت می‌کند، برمن پرتو می‌افکند و در من معرفت ایجاد می‌کند، هرگونه نفی در حیطه دانش، عمل مثبت ذهن است، این صحیح است که از دکترین من چنین نتیجه می‌شود که خدائی وجود ندارد، موجود انتزاعی و فاقد جسمی که از طبیعت متمایز باشد وجود خارجی ندارد و همانا انسان است که مقدرات جهان و بشریت را آنطور که مایل است تعیین می‌کند، لیکن این نفی صرفاً نتیجه آن نگرشی به‌ماهیت خدا و معرفتی است که چیز دیگری جز از یک طرف ماهیت طبیعت و از طرف دیگر ماهیت انسان را نشان نمی‌دهد.

از آنجائیکه برای هرچیزی می‌بایست کنیه‌ای وجود داشته باشد، بدون شک آته‌ئیسم نامیدن این دکترین امکان دارد، لیکن نباید از یاد برد که این نام همچون همتای ته‌ئیسم خود، به‌معنی هیچ چیز نیست. تئوس، خدا، صرفاً یک نام است که هرچیزی در زیر آسمان کبود که محتوای آن همچون زمان و انسان متنوع باشد را دربر می‌گیرد. کنه مطلب آن چیزی است که ما از خدا می‌فهمیم، بطور مثال از همان قرن هیجدهم، مسیحیت ارتدوکس، آنچنان تعریف سرودم بریده و محدود نص‌گرایانه‌ای به‌خیک این واژه بست که حتی افلاطون نیز آته‌ئیست به‌شمار آمد، زیرا وی اصل وجود از عدم را به‌دیگران نمی‌آموخت و از این‌رو از تشخیص درست میان خالق و مخلوق غافل ماند. به‌همین نحو در قرون ۱۷ و ۱۸، اسپینوزا عموماً آته‌ئیست قلمداد می‌گشت، درواقع اگر حافظه‌ام اشتباه نکند، یک فرهنگ لاتینی قرن هیجدهم تا جائی پیش رفت که آته‌ئیست را «پیرواسپینوزا» ترجمه نمود، اما قرن نوزدهم اسپینوزا را از لیست آته‌ئیست‌ها به‌کلی حذف نمود. زمان تغییر می‌کند و انسانها نیز همراه آن. همانطور که گفتن «خدا وجود

دارد» یا «من به‌خدا معتقدم» بی‌معنی است به‌همان اندازه گفتن اینکه «خدائی وجود ندارد» و «من به‌خدائی معتقد نیستم» پوچ و بی‌معنی است، خواه ما از ته‌ئیسم صحبت کنیم خواه از آته‌ئیسم، آنچه که اهمیت دارد، محتوا، اساس و ماهیت انسان است.

حال به‌خود موضوع، یعنی اثرم، ماهیت مذهب که آن را به‌عنوان مأخذ این درسگفتارها برگزیده‌ام، می‌پردازم.

۴

اجمالاً نخستین پاراگراف ماهیت مذهب را جمع‌بندی می‌نمایم: بنیان و اساس مذهب همانا احساس وابستگی است و نخستین موضوع این احساس طبیعت است، بنابراین طبیعت نخستین موضوع مذهب است.

پاراگراف یادشده به‌دو بخش تقسیم می‌شود. بخش اول، منشاء یا علت سوبژکتیف مذهب را توصیف می‌کند و بخش دوم، موضوع نخست یا اولیه مذهب را مشخص می‌کند. مقدم برهرچیز از بخش اول آغاز می‌کنم: به‌اصطلاح فلاسفه شهودی مرا به‌خاطر عنوان ساختن احساس وابستگی به‌مثابه مبدأ مذهب، مورد سخریه قرار داده‌اند. آنان از زمان هگل به‌این طرف، در پاسخ به‌شلایر ماخر که همانطور که میدانیم ماهیت مذهب را در احساس وابستگی انسان یافت ـ اظهار می‌دارند که پس سگ هم می‌بایست به‌خاطر وابسته کردن خود به‌اربابش دارای مذهب باشد. نباید از نظر دور داشت که به‌اصطلاح فلاسفه شهودی آن کسانی‌اند که به‌جای انطباق افکار خود با واقعیات، واقعیات را برافکار خود منطبق می‌نمایند. از اینرو، اینکه تبیین من مورد قبول فلاسفه شهودی قرار گیرد اصولاً مهم نیست، آنچه که مهم است تطابق آن با واقعیات است و این همانا کل مطلب است.

هنگامی که مذهب به‌اصطلاح وحشیان آنگونه که سیاحان آنرا شرح داده‌اند و نیز مذهب مردم متمدن را مورد بررسی قرار می‌دهیم، هنگامی که به‌زندگی باطنی خودمان

که می‌توان آنرا بلاواسطه و بدون ترس و وحشت در نظر گرفت، می‌نگریم، هیچ توجیه روانشناختی مناسب و همه جانبه از مذهب جز احساس یا آگاهی از وابستگی نمی‌یابیم. آته‌ئیستهای باستان و حتی تعداد بسیاری از ته‌ئیستهای باستان و یا جدید، ترس را علت مذهب دانسته‌اند، اما ترس صرفاً وسیع‌ترین و واضح‌ترین بیان احساس وابستگی است، همانگونه که یک شاعر رومی می‌گوید:

ـ نخستین علت به‌وجود آمدن خدایان در جهان، همانا ترس بود.

Primus in orbe Deos fecet timor

در میان رومیان واژه metus ترس، درواقع حاوی معنی مذهب است و بالعکس واژه religio، مذهب، گاهی اوقات خوف یابیم را تداعی می‌کند، بنابراین یک روز مذهبی dies religio را روزی بدشگون، روزی ترسناک می‌دانستند، حتی واژه آلمانی (Ehrfurcht) ما، بیم، پارسائی، بیانی از عالی‌ترین حرمت مذهبی، از دو جزء Ehre، افتخار، و Furcht، ترس ترکیب شده است. اغلب مردم بدوی، جوانب ترسناک طبیعت را به‌مثابه موضوع اساسی اگر نه یگانه مذهب خویش در نظر می‌گیرند. موافق گزارش «مای نرس» توضیح مذهب از طریق ترس به‌طور بارزی براین واقعیت که مردمان بدوی‌تر آفریقا، آسیای شمالی و آمریکا از رودخانه وحشت دارند، به‌ویژه، در جاهائی که در آنجا گردابها یا امواج خطرناک تشکیل می‌شود، تائید می‌گردد. آنان هنگامی که در چنین جاهائی زورق می‌رانند، تقاضای عفو و طلب بخشایش می‌کنند و یا سینه می‌زنند و یا برای خدایان خشمگین قربانی‌هائی برای شفاعت پرتاب می‌کنند. برخی از شاهان سیاه‌پوست که اقیانوس را به‌عنوان فتیش (بت) خود برگزیده‌اند، آنچنان از آن هراسناک‌اند که جرأت نگاه کردن به‌آن را ندارند، سفر از روی آن که جای خود دارد، زیرا معتقدند که تنها منظره این خدای دهشتناک آنان را درجا خواهد کشت. و مارسدن به‌ما می‌گوید، هنگامی که جانگ اهل سوماترا برای نخستین بار اقیانوس را دید، نان کیک وقف آن کرد و استدعا نمود که به‌آنان چشم‌زخمی نرساند. موافق گزارشات سیاحان ته‌ئیست که تحت تأثیر عقاید مذهبی خویشند، اهالی قبیله هوتن توت به‌وجودی متعالی معتقدند، لیکن آنرا نمی‌پرستند، اما درعوض، روح خبیثی که آنرا به‌مثابه خالق

تمامی مصائبی که در جهان گریبان‌گیر آنان می‌شود، می‌پرستند.

با این وجود، متذکر می‌گردم که گزارشات این سیاحان، به‌ویژه، گزارشات نخستین درباره تصورات مذهبی هوتن‌توت‌ها و وحشیان عموماً، حاوی تناقضات درونی کاملی است. در هندوستان نیز مناطقی وجود دارد که در آنجا بخش عظیمی از اهالی هیچ کیش مذهب دیگری جز ارواح خبیثه را مورد امعان نظر قرار نمی‌دهند...

هریک از نیروهای خبیثه دارای نام مخصوص به‌خود است و هراندازه این قدرت خبیثه نفرت‌انگیزتر و نیرومندتر متصور شود، آگاهانه‌تر مورد پرستش واقع می‌گردد. به‌همین نحو، حتی آن قبایل آمریکائی که موافق شاهدان ته‌ئیستی وجود متعالی را قبول دارند، تنها ارواح خبیثه یا موجوداتی که به‌آنها کلیه رذایل و معضلات و درد و رنجی که به‌سراغشان می‌آید را نسبت می‌دهند، می‌پرستند، و این عمل را با امید به‌دلجوئی یا به‌عبارت دیگر از سر ترس انجام می‌دهند. رومیان حتی از مرض، طاعون و تب که جشن سالانه‌ای به‌آن اختصاص می‌دادند و مرگ و میر نوزادان که به‌آن نام orbona و مصیبت و بلااطلاق می‌کردند را موضوع مذهب قرار می‌دادند.

ظاهراً چنین پرستشی همانگونه که خود قدما، فی‌المثل، پلینی کهتر، خاطرنشان می‌سازد، علت دیگری جز ترس و هدف دیگری جز خلع سلاح خدایان نامهربان نداشته است. این امر به‌وسیلهٔ قدمای مشهور دیگری، مثلاً آئلوس گلیوس Aulus Gellivs، بیان شده است که می‌نویسد، انسانها، برخی از خدایان را با این امید که ممکن است سودمند باشند مورد عزت و احترام و یا ستایش قرار می‌دادند و دیگر خدایان را با این امید که ممکن است از صدمه رساندن به‌آنان خودداری نمایند تسکین داده و آرام می‌ساختند. درواقع ترس دارای معبدی در روم و نیز دارای معبدی در اسپارت بود که ضمناً حداقل بنا به‌گفته پلوتارک، محلی دارای اهمیت اخلاقی، یعنی ترس از بلا و اعمال زشت بود.

توضیح مذهب از طریق ترس، باز به‌وسیله این واقعیت که حتی در میان مردم با فرهنگ پیشرفته‌تر، الوهیت متعالی، تجسم آن دسته از پدیده‌های طبیعی است که در انسان بالاترین درجه ترس را برمی‌انگیزد، تأئید می‌گردد، و این همانا خدای آذرخش و توفان است. درواقع برخی از مردمان، واژه دیگری جز رعد برای خدا ندارند، بطوریکه،

مذهب آنان چیز دیگری جز اثر تکان‌دهنده‌ای که رعد طبیعت از طریق گوش، یعنی عضو وحشت‌آفرین برانسان می‌نهد، بیان نمی‌دارد. حتی در میان یونانیان بسیار زیرک، خدای متعالی، به‌طور صاف و ساده، رعدافکن نامیده می‌شد. به‌همین نحو، خدای تور Thor یا دونار ـ یعنی خدای رعد مردم ژرمن باستان، یا ایضاً، دست‌کم خدای رعد نورزمن‌ها و فنلاندی‌ها یا قوم لاتوی، قدیمی‌ترین، اولین و عمومی‌ترین خدای مورد پرستش بود. هابس، فیلسوف انگلیسی، هوش را از عضو شنوائی مأخوذ می‌کند. زیرا وی هوش را با واژه مسموع یکی می‌داند. نظر به‌اینکه همانا رعد بود که مذهب را برانسان فرود آورد، با حقانیت بیشتری می‌توانیم طبل گوش را بانگ جرس احساس مذهبی و گوش را محل تولد خدایان بنامیم.

درواقع، انسان اگر تنها دارای چشم، دست و احساس ذائقه و چشائی، بود مذهبی نمی‌داشت، زیرا تمامی این احساس‌ها، عضوهای نقاد و شکاک می‌باشند تنها احساسی که راه خود را در مسیر پرپیچ و خم گوش گم کرده و در قلمرو اشباح و ارواح گذشته و آینده سرگردان شد، حس ترسناک، مرموز و خداترس شنوائی بود. قدما از این امر به‌خوبی آگاه بودند هنگامی که می‌گفتند:«یک شاهد عینی به‌هزار شاهد سمعی می‌ارزد». «چشم بیش از گوش قابل اعتماد است»، یا «آنچه که می‌بینیم بیش از آنچه که می‌شنوم متقن است»، به‌این خاطر است که مسیحیت، این آخرین و روحانی‌ترین مذاهب، دلبخواهانه بنیاد و اساس خود را تنها برواژه‌ای که آنرا خدا می‌خوانند، و بالنتیجه بر حسّ شنوائی قرار می‌دهد. لوتر می‌گوید:«ایمان از گوش فرادادن به‌موعظه الهی به‌وجود می‌آید.» و در جای دیگر:«در کلیسا جز سراپا گوش شدن، چیز دیگر طلب نمی‌شود.» این امر اتفاقاً بیانگر آن است که صحبت از مذهب و بویژه صحبت از دلائل نخستین آن در پیش کشیدن عباراتی توخالی درباره مطلق، مافوق حسی و لایتناهی تا چه اندازه سطحی است، انگار که انسان فاقد احساس است، انگار که احساس تأثیری برمذهب ندارد. صحبت از هرنوع محتوای انسان بدون احساس او همانا پوچ و بی‌معنی است.

اما به‌اندازه کافی از موضوع منحرف شدم. ایضاً حیات ما باز بوسیله این واقعیت تائید می‌شود که برغم اینکه مسیحیان دست‌کم در تئوری به‌مذهب خصلت مافوق حسی و

منشأ الهی نسبت می‌دهند، همانا عمدتاً در لحظات و مواقع بخصوصی است که ترس به‌وجود می‌آید و خلق و خوی مذهبی برانسان تسلط می‌یابد: به‌عنوان مثال، هنگامی که شاه و فرمانروای پروس،[1] به‌وسیله مسیحیان متدین زمان ما ـ به‌مثابه شاه مسیحی به‌معنای واقعی کلمه مورد عزت و احترام قرار گرفت و مجلس نمایندگان متحده را فرا خواند، فرمان داد که نمازگزاران برای جلب کمک الهی، موظف‌اند در کلیه کلیساهای مملکت هدیه دهند. اما علت واقعی انگیزه مذهبی اعلیحضرت و این فرمان چه بود؟

بطور ساده، ترس از اینکه اشتهاهای خبیثانه عصر جدید ممکن است، طرحها و نقشه‌هائی که در ارتباط با مجلس نمایندگان متحده، این شاهکار سیاست مداری مسیحی ـ آلمانی ریخته شده بود را درهم ریزد. یامثال دیگری ذکر کنیم، چند سال قبل، هنگامی که برداشت محصول بد بود، در کلیه کلیساها با شدت و حرارت به‌درگاه خدا لابه و استغاثه می‌شد تا رحمت خود را نازل کند و حتی روزهای ویژه‌ای برای دعا و توبه ترتیب داده شد. علت این امر چه بود؟ همانا ترس از قحطی. و این همانا علتی است که چرا مسیحیان برای کافران خدانشناس هرگونه بلا و آفتی که سراغ دارند طلب می‌کنند، چرا؟ به‌طور ساده به‌خاطر نگرانی و عشق مسیحی خود. به‌خودی خود واضح است که مسیحیان بالاترین لذت را هنگامی تجربه می‌کنند که بدبختی گریبان خدانشناسان را می‌گیرد، زیرا معتقدند که گرفتاری و سختی، خدانشناسان را به‌خدا بازگردانده و از آنان مؤمنان خوبی خواهد ساخت. البته الهیان و متفکران مسیحی، دست کم از سکوی وعظ و خطابه و یا در نوشتآرهای خود، از این واقعیت که چنین پدیده‌هائی نظیر آنچه که هم‌اکنون ذکر آن رفت را می‌بایست به‌مثابه ویژگی اصل مذهبی درنظر گرفت، اظهار تأسف می‌نمایند، لیکن حقیقت امر این است که مذهب دست کم به‌مفهوم عادی یا بیشتر به‌مفهوم عمده و تاریخی این واژه ـ نه به‌وسیله آنچه که در کتب مرقوم است، بلکه به‌وسیله آنچه که در حیات واقعی رخ می‌دهد، مشخص می‌گردد.

تنها تفاوت میان امت مسیحی و مردم غیرمتمدن یا به‌اصطلاح وحشی، این است که

---

۱. فریدریش ویلهلم چهارم (۶۰-۱۸۴۰)

مسیحیان پدیده‌هائی که ترس مذهبی‌شان را به‌وجود می‌آورد به‌خدایان ویژه‌ای ارجاع نمی‌دهند، بلکه آنرا به‌صفات ویژه خدایشان تأویل می‌نمایند. آنان به‌درگاه خدایان شرور سجده نمی‌کنند، بلکه در مقابل خدای خودشان، هنگامی که فکر می‌کنند خشمگین است و یا می‌ترسند که ممکن است از آنان خشمگین شود و ایشان را دچار عذاب و مصیبت سازد، پیشانی به‌زمین می‌سایند. درست همانطور که ارواح خبیثه درواقع تنها اشیائی‌اند که مردمان بدوی می‌پرستیدند، به‌همین ترتیب شیء عمده قابل پرستش در نزد مسیحیان، پروردگار غضبناک است، به‌عبارت دیگر، در اینجا نیز ترس علت عمده مذهب است. در تأئید نهائی جدلم، این واقعیت را ذکر می‌کنم، مسیحیان و دیگر الهیان یا فلاسفه مذهبی در حملات خود به‌اسپینوزا، رواقیان و پانته‌ئیستها من حیث‌المجموع (که خدایشان اگر صادقانه به‌آن نظر شود چیز دیگری جز ماهیت عریان طبیعت نیست) مدعی‌اند که خدای آنان اصولاً خدا نیست، یعنی اینکه خدای مذهبی واقعی نیست، زیرا همانا موضوع عشق و هراس نبوده، بلکه محصول تعقل خودسرانه و عاری از احساس و عاطفه است. از اینرو، آنان برغم رد نظر ته‌ئیستهای باستان دائر براینکه مذهب از ترس به‌وجود می‌آید، صراحتاً می‌پذیرند که ترس دست‌کم جزء تشکیل دهنده اساس مذهب است.

مع‌الوصف، ترس علت و توضیح کامل و کافی مذهب نیست، نه تنها به‌خاطر علتی که لحظه‌ای قبل بیان شد، یعنی اینکه ترس احساس و عاطفه گذراست، زیرا موضوع ترس دست‌کم در تخیل، صبر و تحمل است و انسان را در قبال شر محتمل آینده‌ای به‌لرزه در می‌آورد. خیر، علت واقعی اینکه چرا ترس توضیح تام و تمامی از مذهب به‌دست نمی‌دهد همانا این است که به‌محض از میان رفتن خطر، ترس جای خود را به‌احساس متقابل آن می‌دهد و این خود به‌مثابه حداقل تعمق برای نشان دادن اینکه؛ این احساس متقابل به‌همان اندازه ترس به‌همان موضوع مربوط می‌شود، کفایت می‌کند. احساس همانا احساس رهائی از خطر، ترس و نگرانی، یعنی احساس شادی، سرور، عشق و امتنان است. درواقع پدیده‌های طبیعت که برانگیزنده رعب و وحشت‌اند در مجموع پدیده‌هائی با بیشترین تأثیرات سودمندند. خدائی که با صاعقه‌اش درختان، جانوران و

انسانها را نابود می‌کند همان خدائی است که مزارع و چمنزارها را با باران خود حاصلخیز می‌کند. منشاء شرّ منشاء خیر نیز می‌باشد. منشاء ترس منشاء خوشحالی نیز هست. پس چرا احساس انسانی نباید اثراتی را که حتی در خود طبیعت از یک علت مجزا نشأت می‌گیرد، را درهم آمیزد؟ تنها آن کسانی که برای لحظات می‌زیند و برای آمیختن تأثیرات متفاوت بسیار ضعیف، نادان و کودن‌اند از معبودهای خود چیزی جز ترس را تجربه نمی‌کنند و کیش خود را به‌چیزی جز خدایان خبیث و مخوف اختصاص نمی‌دهند. در میان مردمان دیگر، ترس که از شیئی به‌وجود می‌آید باعث آن می‌گردد تا کیفیات خوب و مفیدش فراموش گردد، موضوع ترس، موضوع عشق، احترام و امتنان می‌گردد. بطور مثال در میان مردم ژرمن باستان یا دست کم در میان نورزمن‌ها، خدای تور، یا صاعقه‌افکن «مدافع رئوف و نیکوکار بشریت» و «حافظ زراعت و خدای بشردوست مهربان» است، زیرا خدای رعد، ایضاً خدای باران و آفتاب حاصلخیز است. بنابراین، ترس را یگانه علت به‌وجود آمدن مذهب دانستن درواقع به‌طور تام و تمام یکجانبه و غیرمنصفانه است.

در این نقطه من از ریشه و اساس با آته‌ئیستها و پانته‌ئیست‌های متأخر فرق می‌کنم (من بویژه اسپینوزا را در نظر دارم) که در این رابطه دارای همان نقطه نظرهای آته‌ئیستها است، زیرا من تنها دلائل منفی، بلکه دلائل مثبت مذهب، نه تنها ترس، بلکه ایضاً احساس مقابل ترس و احساس‌های مثبت شادی، امتنان عشق و احترام را به‌مثابه دلائل مثبت ذکر می‌کنم و برآنم که نه تنها ترس بلکه عشق، شادی و احترام نیز سازندگان خدایان‌اند. من در یادداشتهای خود پیرامون ماهیت مذهب اظهار داشتم «احساس کسانی که برمصیبت خطر فائق آمده‌اند، با احساس مصیبت یا خطری که وجود دارد و یا از آن ترسیده می‌شود، به‌کلی متفاوت است». در حالت اول توجه به‌شیء متمرکز است، در حالت دوم برخود شخص، در حالت اول سرود ستایش سر داده می‌شود، در حالت دوّم آهنگ عزا، در حالت اول سپاس عرضه می‌شود، در حالت دوم لابه و استغاثه. احساس مصیبت عملی و غائی است، اما احساس امتنان شاعرانه و استتیک است. احساس مصیبت گذراست، اما احساس امتنان طولانی و متمادی است و پیوند عشق و

دوستی به‌وجود می‌آورد. احساس مصیبت، دنی و اسفل و احساس امتنان، نجیبانه و شریف است، آن یک تنها در هنگام مصیبت و فلاکت مورد پرستش قرار می‌گیرد، و این یک هنگام سعادت نیز چنین می‌کند. در اینجا ما نه تنها توضیح روانشناختی مذهب از جنبه متعارفی، بلکه از جنبه اصیل آنرا نیز دارا می‌باشیم.

از اینرو من نمی‌توانم علت مذهب را تنها در خوف و یا تنها در مسرت و عشق بیابم. اما چه اصطلاح عام دیگری به‌جز احساس وابستگی می‌تواند هردو جنبه را در برگیرد؟ ترس به‌مرگ مربوط می‌شود و مسرت به‌حیات. ترس احساس وابستگی به‌شیء است که بدون آن فرد هیچ است و فرد به‌وسیله قدرت آن می‌تواند نابود شود، سرور و عشق و سپاس، احساس‌های وابستگی به‌شیء‌اند که فرد از تصدق سر آنها برای خود کسی است، احساس‌هائی‌اند که به‌وی درایتی ارزانی می‌دارد که به‌وسیله آن موجودیت می‌یابد و می‌زید. از آنجائیکه انسان به‌واسطه طبیعت یا خدا زندگی و گذران می‌کند، به‌آن عشق می‌ورزد و به‌خاطر اینکه به‌وسیله طبیعت دچار رنج و حرمان شده و نابود می‌گردد، درمقابل آن دچار بیم و هراس می‌شود، خلاصه آنکه، انسان موجودی که به‌وی وسائل معیشت یا علت بهره‌بردن از زندگی را می‌دهد، دوست داشته و از موجودی که او را از این مواهب محروم می‌سازد و یا قدرت چنین کاری را دارد، متنفر است. لیکن هردوی این موجودات در موضوع مذهب درهم آمیخته‌اند ـ درست همان چیزی که منشأ زندگی است اگر نفیاً درنظر گرفته شود، یعنی، هرآینه فاقد آن باشیم، منشأ مرگ نیز می‌باشد. اکلسراستیک ecclesrasticus می‌گوید:«تمامی چیزهای خیر و شر، حیات و مرگ، فقر و ثروت از خداست»، و درکتاب باروخ چنین می‌خوانیم:«از اینرو با آگاهی از اینکه این چیزها خدا نیستند، انسانها از آنها هراسی ندارند (زیرا) اینکه کسی به‌آنها خیر یا شری برساند، قادر به‌جبران و تلافی آن نیستند و نه قادرند شاهی را علم کرده یا به‌زیر کشند، قرآن در خطاب به‌بت‌پرستان با عبارات مشابه‌ای سخن می‌گوید:(سوره ۲۶):«آیا هنگامی که بتها را فرامی‌خوانید به‌شما جواب می‌دهند؟ آیا آنها قادر به‌صدمه رساندن یا کمک کردن به‌شما هستند؟» به‌عبارت دیگر، تنها خدا که موضوع پرستش مذهبی است، موجودی است که قادر است عذاب نازل کند و برکت دهد، صدمه رساند

و یاری نماید، معدوم کند و به‌حیات بازگرداند، شادی به‌ارمغان آورد و وحشت آفریند.

به‌این ترتیب احساس وابستگی تنها نام و مفهوم عام حقیقی است که توسط آن علت روانشناختی یا ذهنی مذهب را می‌توان بیان نموده و نشان داد. البته چنین چیزی نظیر احساس وابستگی به‌خودی خود و فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه تنها احساس وابستگی مشخص و مخصوص بطور مثال (با اخذ امثله از طبیعت) احساس گرسنگی یا ناراحتی، ترس از مرگ، افسردگی هنگامی که هوا بد است و خوشحالی هنگامی که هوا خوب است، اندوه از دردهای تحلیل‌برنده و امیدهائی که به‌وسیله فاجعه‌های طبیعی درهم ریخته شده است. کلیه اینها احساس وابستگی ویژه‌ای می‌باشند، لیکن منظور نمودن پدیده‌های ویژه واقعیت تحت مفاهیم و عناوین عام همانا وظیفه‌ای است که در طبیعت تفکر مضمر است.

حال که توضیح مذهب به‌وسیله ترس را تصحیح نموده و تعمیم دادم، کماکان می‌بایست توضیح روانشناختی دیگر مذهب را ذکر نمایم. برخی از فلاسفه یونانی می‌گفتند که شگفتی و تحسین سیر عادی اجرام سماوی موجب پیدایش مذهب، یعنی پرستش خود اجرام نورانی یا موجودی که خط سیر آنها را معین می‌کند، گشت. ولی واضح است که این توضیح مذهب تنها درمورد تئوری و نه پراتیک انسانی صادق است. صحیح است که ستارگان علت و موضوع پرستش مذهبی بودند و نه موضوع رصد نظری و نجومی، اما تنها تا جائی چنین بودند که به‌مثابه موضوع ترس و امید بشری تلقی می‌گشتند. درواقع مثال اجرام سماوی نشان می‌دهد که یک موجود یا شیئی تنها هنگامی موضوع مذهب می‌شود که موضوع و علت ترس از مرگ یا تمتع از زندگی باشد و از اینجاست که احساس وابستگی به‌وجود می‌آید. مؤلف اثری فرانسوی موسوم به:«پیرامون منشأ اصول مذهب» De L'origine des prinicpes religieux. که در سال ۱۷۶۸ انتشار یافت کاملاً حق داشت وقتی که می‌گفت:«تندر و توفان، بلایای جنگ، طاعون و مرگ برای متقاعد ساختن انسان از وجود خدا بیشتر کار انجام داده‌اند (یعنی وی را به‌مذهب سوق داده و او را به‌وابستگی و متناهی بودنش متقاعد ساخته‌اند) تا هم‌آهنگی ثابت طبیعت و کلیه افاضات کلارک‌ها و لایپنیتس‌ها و امثالهم.» نظمی ساده و

یکنواخت توجه انسان را به‌خود جلب نمی‌کند؟ تنها رویدادهای هم‌مرز اعجاب‌انگیز می‌توانند توجه را از نو بیدار سازند. من هیچگاه نشنیده‌ام مردمان عادی دلیلی بیابند که خدا افراد مست را در اینکه سلامت و عقلشان را از دست داده‌اند، مجازات کرده باشد، اما بارها از دهقانان دهی که در آنجا سکنی داشتم شنیده‌ام که شکستن پای مستی در راه خانه را به‌عنوان مجازاتی از طرف خدا ذکر کرده‌اند.

۵

ما جرح و تعدیل مذهب به‌احساس وابستگی را به‌وسیله امثله تاریخی توجیه نمودیم. معهذا در دیدگانی زیرک این موضوع تائید بلادرنگ خود را به‌وجود می‌آورد. زیرا واضح است که مذهب تنها نشان یا صفت موجودی است که ضرورتاً خود را در رابطه با موجود دیگر، موجودی که خدا نبوده، یعنی موجودی که مستقل نامتناهی و عاری از نیاز نیست، درنظر می‌گیرد.

معهذا، حساس‌ترین و دردناک‌ترین احساس متناهی انسان، همانا احساس یا آگاهی از این امر است که روزی عمرش به‌سر می‌آید و می‌میرد. هرآینه انسان نمی‌مرد، هرآینه برای همیشه می‌زیست، هرآینه چیزی همچون مرگ وجود نمی‌داشت مذهبی نیز در میان نمی‌بود. سوفکل در آنتیگونه می‌گوید:«هیچ چیز قدرتمندتر از انسان نیست، او در دریا سفر می‌کند، زمین را شخم می‌زند، جانوران وحشی را رام می‌کند و خویشتن را از گزند گرما و باران محفوظ می‌دارد و برای هروضعی پاسخی می‌یابد ـ تنها مرگ است که وی راه گریزی از آن نمی‌یابد». در نظر مردم دوران باستان، انسان، مترادف با فناپذیر و خدا، مترادف با فناناپذیر بود، به‌این خاطر است که من در یادداشتهای خود پیرامون ماهیت مذهب اظهار داشتم که گور انسان یگانه محل تولد خدایان است. در روزگار بسیار قدیم ـ دورانی که در آنجا ما نشان روشنی از رابطه میان مرگ و مذهب دارا می‌باشیم ـ قبور، معابد خدایان نیز به‌شمار می‌رفتند، و در نزد بسیاری از مردمان پرستش

مرده جزء اساسی و در نزد برخی تمامی مذهب بود. فکر اجداد در گذشته بیشترین چیزی است که انسان زنده را به‌یاد مرگ خود می‌اندازد.

سنکا، حکیم مشرک در یکی از نامه‌های خود می‌گوید:«هیچگاه خلق و خوی انسان فانی بیش از هنگامی که درباره فناپذیری خود می‌اندیشد مقدس‌تر (یا در زمان ما، مذهبی‌تر) نیست، او می‌داند برای این متولد می‌شود که روزی بمیرد». و در کتاب عهد عتیق می‌خوانیم:«خدایا، بگذار تا از پایان عمرم آگاه شوم»، و «روزهای آنرا سنجش کنم که کدام است»«پس به‌ما تعداد روزهایمان را بیآموز تا جرأت بیابیم خردمند شویم، به آن کسی بیاندیش که چگونه مرده است و تو هم می‌بایست روزی بمیری، امروزه شاهی و فردا مرده‌ای» اما فکر مرگ کاملاً مستقلانه از ایده خدا، فکری مذهبی است، زیرا در آن انسان با محدودیت خود مواجه می‌شود. اما اگر واضح است که بدون مرگ مذهبی وجود نخواهد داشت به‌همان اندازه نیز می‌بایست واضح باشد که احساس وابستگی مشخصترین بیان علت مذهب است، زیرا چه چیزی زورمندتر و نافذتر از مرگ، یعنی این احساس که انسان تنها به‌خود وابسته نبوده و طول زندگی وی بسته به‌اراده‌اش نیست، می‌تواند برانسان تأثیر گذارد؟. با این وجود، قبل از اینکه جلوتر بروم می‌بایست اظهار نمایم که به‌عقیده من، احساس وابستگی، کل مذهب نیست، بلکه تنها منشأ، پایه و اساس آن است، زیرا انسان در مذهب در پی جان‌پناهی علیه آنچه که وی به‌آن وابسته است، می‌باشد. از اینرو (صیانت) دفاع وی علیه مرگ، ایمان به‌فناناپذیری است. درواقع یکی از تظلمات مذهبی انسان بدوی به‌رب‌النوع خود، تظلم و التماسی است که در دعای تاتارهای کاچینکی خطاب به‌آفتاب عنوان می‌شود. «مرا نابود مگردان»

حال به‌دومین بخش پاراگراف و نخستین موضوع پرستش مذهبی می‌رسم. درباره این مطلب تنها به‌ذکر چند کلمه بسنده می‌کنم، زیرا امروزه تقریباً مورد قبول همگان است که قدیمی‌ترین یا نخستین مذهب انسان، مذهب طبیعت است. به‌طوری که حتی خدایان سماوی و سیاسی مردمانی نظیر یونانیان و قبایل ژرمن، در آغاز پدیده‌های طبیعی بودند. هرچند بعدها اودین odin اصولاً به‌یک موجود سیاسی و خدای جنگ تبدیل شد، در آغاز نظیر زئوس یونانی و ژوپیتر رومی چیز دیگری جز آسمان نبود ـ و

این علتی است که چرا دیدگان وی را خورشید قلمداد می‌کردند. در میان مردمان اولیه، طبیعت اتفاقاً نماد یا وسیله‌ای در دست خدا یا موجودی که خود را پشت آن مخفی می‌کند نبود، بلکه خود، فی‌نفسه به‌مثابه طبیعت موضوع پرستش مذهبی بود.

پاراگراف دوم را اگر به‌طور اجمال بیان داریم، می‌گوید: که مذهب برای انسان درواقع فطری یا اساسی است. اما این مذهب، مذهب تئولوژی یا ته‌ئیسم و ایمان واقعی به‌خدا نیست، بلکه صرفاً مذهبی است که چیز دیگری جز احساس متناهی و وابستگی به‌طبیعت را بیان نمی‌دارد.

در مورد این پاراگراف مخصوصاً مایلم اظهار دارم که من میان مذهب با ته‌ئیسم یعنی ایمان به‌موجودی جدا از طبیعت و انسان، تفاوت قائل می‌شوم، و حال آنکه در گفتار قبل اظهار داشتم که موضوع مذهب به‌طورکلی، همانا خدا نامیده می‌شود. صحیح است که امروزه ته‌ئیسم و تئولوژی یعنی ایمان به‌خدا آنچنان با مذهب درآمیخته است که دارای خدا یا موجودی ربانی نبودن، با لامذهب بودن مترادف قلمداد می‌شود. اما ما در اینجا با اجزاء و عناصر اولیه مذهب سر و کار داریم. همانا ته‌ئیسم و تئولوژی است که انسان را به‌تحریف مناسبات خود با جهان و منفرد ساختن خویش کشانده و از او موجودی متفرعن و خودمرکزبین ساخته است که خویشتن را بالاتر از طبیعت قرار می‌دهد، و تنها در این سطح است که مذهب با تئولوژی یعنی ایمان به‌موجودی خارج از او و فراتر از طبیعت به‌مثابه خدای حقیقی یکی می‌گردد. مذهب بدواً چیز دیگری جز این احساس انسان که وی جزء جدائی‌ناپذیر طبیعت یا جهان است را بیان نمی‌نمود.[1] من در ماهیت مسیحیت خود گفتم رازهای مذهب حل و توضیح خود را نه تنها در آنتروپولوژی بلکه در پاتولوژی نیز می‌یابد. الهیان و فلاسفه که نسبت به‌طبیعت بیگانه‌اند از این حرف دچار دهشت شدند. اما مذهب طبیعت با اعیاد و شعائر خود که به‌مهمترین پدیده‌های طبیعی مربوط و مبین آن است چه چیز دیگری جز پاتولوژی استتیکی را بیان می‌دارد؟ کلیه این جشن‌های پائیزه، تابستان، بهاره و زمستان که در مذهب باستانی به آنها

برمی‌خوریم، چه چیز دیگری جز برقراری مجدد تأثیرات متنوعی می‌باشد که به‌وسیله نیروهای طبیعی و رویدادهای متنوع برانسان نهاده شده است؟ اندوه برمرگ کسی یا تأسف از زوال نور و گرما، مسرت از تولد کودکی یا برداشت محصولی فراوان، ترس و دهشت از پدیده‌هائی که خود ترسناک‌اند یا دست کم در نظر انسان چنین‌اند، نظیر کسوف و خسوف خورشید و ماه، کلیه این تأثیرات طبیعی و ساده، محتوای ذهنی مذهب طبیعت‌اند. مذهب بدواً چیزی جدا از حیات انسان نبود. تنها اندک‌اندک در سیر تکاملی آتی خود، موجودیت جداگانه‌ای یافت و دعاوی ویژه‌ای پیش کشید. و همانا علیه این مذهب متفرعن و خودسرانه روحانی که چون روحانی است از طرف طبقه رسمی خاصی نمایندگی می‌شود است که من به‌حمله دست یازیدم.

هرچند من خود یک آته‌ئیست هستم، آشکارا به‌مذهب به‌مفهومی که هم‌اکنون از آن یاد کردم: یعنی مذهب طبیعت، معتقدم. من از ایده‌آلیسم که انسان را از طبیعت منتزع می‌سازد متنفرم، من از وابستگی خود به‌طبیعت شرمنده نیستم، من آشکارا اعتراف می‌کنم که اعمال طبیعت نه تنها برجوانب سطحی من، پوست و بدنم، بلکه بردرون من،برهستی باطنی‌ام نیز تأثیر می‌گذارد، اکسیژنی که آنرا در هوای صاف استنشاق می‌کنم، نه تنها برای شش‌هایم، بلکه برای ذهنم نیز دارای تأثیر سودمندی است، نور خورشید نه تنها دیدگانم بلکه روح و قلبم را نیز روشن می‌سازد. من همچون یک مسیحی معتقد نیستم که چنین وابستگی برخلاف هستی حقیقی‌ام می‌باشد و یا اینکه امیدوار باشم از آن رهائی یابم. به‌علاوه من می‌دانم که موجودی متناهی و فناپذیر هستم و روزی از بین خواهم رفت. اما این امر را بسیار طبیعی تلقی می‌نمایم و از این‌رو به‌خوبی آماده پذیرش آن هستم. به‌علاوه من در آثار خویش مدعی شدم و در این گفتارها ثابت خواهم کرد که انسان در مذهب، ماهیت خود را مجسم می‌کند. درخصوص این اظهار، مذهب طبیعت، خود نخستین اثبات را فراهم می‌آورد. زیرا اعیاد مذهب طبیعت (و بویژه مذهب مردمان دنیوی بی‌تکلف باستان که ماهیت خود را به‌طور اشتباه‌ناپذیری در اعیاد آنان بیان می‌دارد) اگر تظاهر احساسات و تأثیراتی که طبیعت با تغییرات فصول خود و دیگر پدیده‌های قابل توجه‌ای که در انسان بیدار

می‌سازند نیست، پس چه چیز دیگری می‌باشد؟ برخی از فلاسفه فرانسوی در مذاهب دوران باستان چیز دیگری جز فیزیک و نجوم ندیده‌اند. این امر همانا به‌این شرط که هرآینه درباره فیزیک و نجوم نه به‌مفهومی که فلاسفه به‌آن می‌اندیشیدند، بلکه به‌مفهومی کاملاً استتیکی بیاندیشیم، صحیح است. عناصر اولیه مذاهب باستان صرفاً تجسمات محسوسات و تأثیراتی‌اند که پدیده‌های فیزیکی و نجومی تا هنگامی که به‌آنها به‌مثابه موضوع دانش نگریسته نمی‌شود، در انسان به‌وجود می‌آورند. البته، بعدها، حتی در میان مردم باستان و به‌ویژه در میان قشر روحانیت که تنها به‌علم و معرفت دسترسی داشت، مشاهده و رصد یعنی مبانی اولیه علم ـ جایگاه خود را در کنار بینش مذهبی طبیعت باز نمود، اما چنین رصدهائی را نمی‌توان به‌مثابه برگردان اصلی مذهب طبیعت قلمداد نمود. به‌علاوه با اینکه من نظرم با مذهب طبیعت یکسان است، از شما خواهش می‌کنم به‌یاد بیاورید که حتی مذهب طبیعت دارای عنصری است که من آنرا رد می‌نمایم. زیرا هرچند ـ همانطور که از نام آن پیداست، موضوع مذهب طبیعت، همانا طبیعت است و لاغیر، بااین وجود، برای انسان در مراحل اولیه‌اش، مذهب طبیعت، طبیعت موضوعی آنگونه که واقعیت است، نیست، بلکه تنها آنچه که به‌عقل ناقص و کم‌تجربه و تخیل و احساسش می‌رسید، بود. بنابراین، حتی در اینجا، انسان دارای امیال مافوق طبیعی است و درنتیجه درخواستهای مافوق طبیعی یا آنچه که با آن یکسان است، غیرطبیعی از طبیعت می‌کند. یا به‌طرز دیگر و روشن‌تری آنرا بیان داریم: حتی مذهب طبیعت نیز عاری از خرافه نیست، زیرا کلیه انسانها همانگونه که اسپینوزا آنرا دریافته بود، در حالت طبیعی‌شان یعنی حالتی که فاقد فرهنگ و تجربه‌اند در معرض خرافه قرار می‌گیرند. و هنگامی که من به‌سود مذهب طبیعت سخن می‌گویم، مایل نیستم که به‌طرفداری از خرافات مذهبی متهم شده و مورد سوءظن قرار گیرم.

در مذهب طبیعت من نه بیشتر و نه کمتر از آنچه که در کلیه مذاهب منجمله مسیحیت مورد نظرم است، یعنی حقیقت بنیادین ساده آن را منظور نمی‌دارم، و آن همانا این حقیقت است که انسان به‌طبیعت وابسته است، که او باید در هم‌آهنگی با طبیعت به‌سر برد، و حتی در بالاترین رشد عقلانی خود نباید فراموش کند که وی فرزند طبیعت و

بخشی از آن است، و همواره به‌آن نه تنها به‌عنوان علت و منشأ هستی خود، بلکه ایضاً به‌مثابه علت و منشأ آسایش فکری و جسمی خویش، به‌دیده احترام بنگرد و آنرا تقدیس کند، زیرا تنها از طریق طبیعت است که انسان می‌تواند گریبان خود را از خواستها و امیال مفرط ناسالم برهاند. «بیاموز تا طبیعت را بشناسی، آنرا همچون مادر خود بازشناس، آنگاه هنگامی که زمان آن فرارسد، با آرامش مرگ را پذیرا می‌شوی». به‌رغم اتهام پوچی که در رابطه با کتاب ماهیت مسیحیت‌ام متوجه من شد ـ من برای انسان مقام الوهیتی بیشتر از آنچه که می‌کوشم او را به‌مثابه خالق ایمان تئولوژیکی ـ مذهبی (که عیناً او را به‌عناصر انسانی و ضدتئولوژیکی‌اش از طریق تعریف انسان به‌مثابه هدف انسان تجربه می‌نمایم) بازآفرینم، قائل نیستم، و نه مایلم برای طبیعت با روح تئولوژی و پانته‌ئیسم مقام الوهیتی قائل شوم مگر هنگامی که طبیعت را به‌مثابه علت موجودیت انسان، به‌مثابه واقعیتی که انسان از وابسته بودن خود به‌آن باید آگاه گردد و دریابد که از آن جدائی‌ناپذیر است، درنظر می‌گیرم. درست همانطور که من می‌توانم برای موجودی بشری احترام قائل شده و او را دوست بدارم بدون اینکه از او خدائی بسازم، بدون اینکه خطاها و اشتباهات او را از دیده فروگذارم، به‌طریق اولی نیز می‌توانم قبول کنم که بدون طبیعت هیچ چیز نیستم، و به‌رغم این علت نیز از یاد نمی‌برم که طبیعت فاقد قلب، عقل و شعور است و این همانا انسان است که به‌آن دست یافت، من طبیعت را می‌توانم همانطور که هست بپذیرم، بدون اینکه به‌اشتباه مذهب طبیعت و فلسفه پانته‌ئیسم (وحدت وجودی)، یعنی یکی دانستن خدا و طبیعت، در غلطم.

فرهنگ و وظیفه واقعی انسان این است که اشیاء را همانگونه که هستند درنظر گیرد و از آنها نه بیشتر و نه کمتر از آنچه که هستند بسازد. مذهب طبیعت، پانته‌ئیسم، از طبیعت بیش از آنچه که هست می‌سازد، در حالیکه بالعکس، ایده‌آلیسم، ته‌ئیسم و مسیحیت به‌آن بسیار کم بهاء می‌دهند و درواقع آن را انکار می‌کنند. باید از این افراط و تفریط، از این تفوق یا اغراق عواطف مذهبی اجتناب ورزیم و به‌طبیعت همچون ما در خود بنگریم، از آن سخن گفته و به‌آن احترام بگذاریم. درست همانطور که ما به‌مادر زمینی خود بدون پرستش، بدون از یاد بردن محدودیتهای شخصی و جنسیتی وی، احترام می‌گذاریم، درست همانطور که در مناسباتمان با مادر بشریمان همواره کودک باقی

نمی‌مانیم بلکه با ذهن آزاد انسان رشد یافته‌ای با او مواجه می‌شویم، همین طور نیز می‌بایست به‌طبیعت نه با دیدگان اطفالی مذهبی، بلکه با دیدگان بزرگسالانی متکی به‌خود بنگریم. مردمان از منه قدیم با عواطف و خضوع اغراق‌آمیز خود، هرچیز قابل تصوری را به‌مثابه خدا مورد پرستش قرار می‌دادند و همانطور که بطور مثال در گفتار قصار مناندر menander می‌خوانیم، تقریباً به‌کلیه چیزها با دیدگانی منحصراً مذهبی می‌نگریستند. آنان والدین خود را نیز خدا می‌نامیدند. والدین ما همانا به‌این خاطر که دیگر به‌آنان به‌مثابه خدا نمی‌نگریم و اختیار مرگ و زندگی کودکانشان را آنگونه که رومیان و ایرانیان چنین حقی را دارا بودند، به‌ایشان تفویض نمی‌کنیم، نسبت به‌ما بی‌علاقه و بی‌تفاوت نشده‌اند، به‌همین ترتیب طبیعت یا هرشیء دیگر برای ما اهمیت خود را همانا به‌این خاطر که برای آن هاله‌ای الهی قائل نمی‌شویم، از دست نمی‌دهد، بالعکس یک شیء تنها هنگامی که از هاله مقدس خویش منتزع شود، ارزش ذاتی حقیقی خود را به‌دست می‌آورد، زیرا تا هنگامی که یک شیء یا یک موجود، موضوع پرستش مذهبی است، در پیرایه عاریتی، یعنی در پرهای طاوس تخیل انسانی پوشیده می‌ماند.

در پاراگراف سوم اشعار می‌دارم، تا جائی که انسان از سرشت ویژه و بخصوصی برخوردار است، همانا آنرا مرهون طبیعت ویژه‌ای، یعنی طبیعت کشور خویش می‌باشد که بالنتیجه نه تنها با تبدیل طبیعت کشورش به‌موضوعی مذهبی ذیحق شمرده می‌شود، بلکه چنین عملی را نیز از روی ضرورت انجام می‌دهد.

درباره این پاراگراف تنها همین اندازه می‌توانم بگویم که: اگر حیرت‌انگیز نیست که انسانها طبیعت را به‌طورکلی مورد پرستش قرار داده‌اند، پس علتی نیز برای حیرت و تأسف یا ریشخند این امر وجود ندارد که طبیعتی که در آن نفس می‌کشند و زندگی می‌کنند و خصلت فردی خویش را تنها به‌آن مرهون‌اند، و خلاصه آنکه طبیعت کشورشان را موضوع پرستش مذهبی قرار دهند. اگر مایلیم که آنان را به‌خاطر این امر مورد سرزنش و سخریه قرار دهیم، می‌بایست تمامی مذهب را مورد تمسخر قرار داده و رد نمائیم، زیرا اگر احساس وابستگی علت مذهب است، و اگر موضوع این احساس طبیعت است، پس طبیعی است که انسان می‌بایست وجودی که حیات و هستی‌اش به‌آن

وابسته است، یعنی طبیعت کشور خویش و نه طبیعت به‌طورکلی را، بپرستد، زیرا فقط این یا آن کشور است که فرد زندگی خود و هرآنچه که هست را به‌آن مدیون است. خود من انسان بذّاته نیستم، بلکه فرد انسانی معینی هستم، بطور مثال، من انسانی هستم که به‌آلمانی سخن می‌گوید و می‌اندیشد ـ درواقع زبان و گویش بذّاته وجود ندارد، بلکه تنها این یا آن زبان و گویش وجود دارد. خصلت ویژه وجود و حیات من، به‌طور جدائی‌ناپذیری با خاک و آب و هوای خاصی پیوند خورده است و این امر به‌خصوص در مورد مردمان دوران باستان صادق است.

بنابراین به‌هیچ وجه نامعقول و حیرت‌انگیز نیست که مردمان دوران باستان کوهها، رودخانه‌ها و مواشی خویش را می‌پرستیدند، به‌ویژه هنگامی که به‌یاد آوریم که آنان به‌خاطر بی‌تجربگی و فقدان فرهنگ خویش، به‌کشورشان به‌مثابه کل جهان و یا دست کم مرکز آن می‌نگریستند. واقعاً چگونه می‌توانیم از چنین پرستش میهن در میان مردمان قدیم که در انزوا می‌زیستند دستخوش تعجب گردیم هنگامی که از منظور نمودن نقش مذهبی که میهن‌پرستی کماکان در میان ملل معاصر متمدن که با رشد یافته‌ترین بازرگانی بین‌المللی مربوط‌اند، ایفاء می‌نماید، دست بکشیم؟ چرا حتی فرانسویها می‌گویند که «خدا یک فرانسوی خوب است» و آلمانی‌ها که دست کم از نقطه نظر سیاسی اصولاً دلیلی براینکه به‌کشورشان افتخار کنند، ندارند، حتی امروزه بی‌شرمانه از خدای آلمانی سخن می‌گویند؟ همانا بدون دلیل نبود که من در یادداشتی برماهیت مسیحیت خود اشعار داشتم که، تا زمانی که ملل متعددی وجود داشته باشند، خدایان متعددی نیز وجود خواهند داشت، زیرا خدای ملی و یا دست کم خدای واقعی، آن که در واقع از خدای دگماتیست‌ها و فلاسفه مذهب می‌بایست متمایز گردد، چیز دیگری جز احساس ملی و اوج افتخار ملی point d'honneur آن نیست. و در میان مردمان اولیه بدوی این اوج افتخار ملی، کشورشان بود. بطور مثال، همانگونه که هرودت حکایت می‌کند، ایرانیان باستان، ملل دیگر را تنها برحسب فاصله آنها از ایران محترم می‌داشتند و هراندازه به‌ایران نزدیک‌تر بودند، در رده بالاتری از این احترام قرار داشتند. و باز هم موافق هردوت، مصریان به‌گل و لای رودخانه نیل خود، به‌مثابه ماده اصلی و اساسی حیوانی و حتی حیات انسانی می‌نگریستند.

۶

من در گفتار قبل با مافوق طبیعت‌گرائی مسیحیت به‌مخالفت برخاستم و موضع مذهب طبیعت که در آن انسان معین و معلومی طبیعت معین و معلومی، یعنی، کوهها، رودها، درختان، حیوانات و گیاهان کشور خویش را می‌پرستد، توجیه نمودم. در پاراگراف بعدی من باطل‌نماترین بخش این مذهب، یعنی پرستش مواشی را وارسی کرده و آن را براساس این امر توجیه می‌نمایم که مواشی برای انسان در حکم ضروریات بوده‌اند، که هستی وی وابسته به‌آنها بوده، که آنها وی را قادر ساختند تا به‌سطح عالی‌تری از تمدن ارتقاء یابد، که انسان از آنچه که هستی وی به‌آن وابسته است، خدا می‌سازد، و اینکه انسان نتیجتاً در موضوع پرستش خود ـ در این حالت مواشی ـ صرفاً ارزشی را که برای خویشتن و حیات خویش تعیین کرده بود، عینیت بخشید.

دلائل بسیاری درباره این مسئله که به‌چه علت و به‌چه مفهومی مواشی، موضوع پرستش مذهبی بوده‌اند، وجود دارد. نخستین مسئله مربوط به‌پرستش مواشی، عمدتاً در ارتباط باکیش مصریان باستان مطرح گردیده و گاهی اوقات به‌طور مثبت و گاهی اوقات به‌طور منفی درقبال آن عکس‌العمل نشان داده شده است. اما هنگامی که گواهی عینی گزارشات سیاحان اخیر را مطالعه می‌کنیم، علتی برای شک در این امر وجود ندارد که مصریان قدیم ـ مگر اینکه دلائل خاصی خلاف آن اقامه شود ـ حیوانات را می‌پرستیدند و یا دست کم ممکن است پرستیده باشند، زیرا گزارشات یاد شده، موجودیت پرستش

مواشی را در حال حاضر یا در زمان بسیار نزدیک در میان مردم آسیا، آفریقا و آمریکا تائید می‌نماید. از اینرو همانگونه که ماریتوس نقل می‌کند، بسیاری از اهالی پرو، لاماها را مقدس می‌شمردند، در حالیکه دیگران گیاه ذرت را مقدس می‌دانستند. هندوها گاو نر را می‌پرستند و هرسال یکبار مراسم مقدسی برای آن ترتیب می‌دهند و آن را با نوار و گل می‌آرایند و در مقابل آن به‌خاک می‌افتند. در بسیاری از دهکده‌ها گاو نر را به‌مثابه «معبودی زنده نگاه می‌دارند و هنگامی که می‌میرد، در میان مراسم باشکوهی آن را به‌خاک می‌سپارند». به‌همین نحو «کلیه مارها برای هندوان مقدس‌اند»، بت‌پرستانی وجود دارند که آنچنان کوردلانه اسیر تعصبات خود شده‌اند که گزیده شدن توسط مار را نیکبختی تلقی می‌کنند. آنان دست مقدسی را در این کار می‌بینند و فکر و ذکر دیگری جز اینکه با حسرت به‌زندگی خود پایان بخشند ندارند، زیرا معتقدند که در دنیای دیگر پست مهمی در دربار امیر ماران به‌آنان واگذار خواهد شد».

بودائی‌های متدین و تا حد بسیار زیادی، جاینی‌ها، فرقه‌ای هندی وابسته به‌بودائی‌ها، «حتی کشتن پست‌ترین حشره را گناه کبیره‌ای در ردیف قتل نفس می‌دانند». «جاینی‌ها بیمارستانی معمولی برای حیوانات، حتی برای پست‌ترین و نفرت‌انگیزترین انواع آن دایر می‌کنند و به‌اشخاص مستمند پول می‌دهند تا شب را در این اماکن که برای حشرات موذی برپا داشته‌اند به‌سر برند و بگذارند تا زنده زنده به‌وسیله آنها خورده شوند. بسیاری از آنها تکه‌ای کرباس در جلوی دهان خود می‌گذارند تا مبادا حشره پروازکننده‌ای را ببلعند و آن را از نعمت حیات محروم سازند. برخی دیگر بُرس نرمی به‌دست گرفته و از ترس اینکه مبادا جانوری را له نمایند مکانی که قصد نشستن در آنجا را دارند، می‌روبند یا کیسه کوچکی حاوی آرد یا شکر یا کوزه عسلی همراه خود دارند و با آن به‌مورچه‌ها و سایر جانوران غذا می‌دهند».

«تبتی‌ها همانطور که نسبت به‌حیوانات اهلی و مفید بسیار مهربان‌اند، به‌ساس و کک و شپش نیز با مهربانی فراوان رفتار می‌کنند. در آوا، مردم با حیوانات همچون کودکان خود رفتار می‌کنند. زنی که طوطی‌اش مرده بود، با اندوه، زنجموره می‌کرد: پسرم مرد، پسرم مرد.»

به‌طوری که همین مرجع به‌ما اطلاع می‌دهد، بسیاری از جانوران که در مصر و شرق باستان پرستیده می‌شدند با وسواسی کافی کماکان از طرف سکنه مسیحی و مسلمان این کشورها منزه شمرده می‌شوند. به‌عنوان مثال قبطی‌های مسیحی، درمانگاهائی برای گربه‌ها می‌سازند و وصیت می‌کنند تا به‌لاشخورها یا دیگر حیوانات در ساعات معینی غذا داده شود. موافق مارسدن، سوماترائی‌ها، تمساح‌ها و ببرها را با حرمت مذهبی فراوانی نگاه می‌دارند و به‌جای نابودکردن آنها، می‌گذارند تا خودشان توسط آنها نابود شوند. آنان جرأت ندارند ببرها را به‌نام معمولشان بخوانند، بلکه به‌آنها به‌مثابه اجداد و نیاکان خود اشاره می‌کنند، یا به‌این خاطر که آنها را چنین تلقی می‌کنند و یا به‌خاطر تملق‌گوئی به‌آنها. هنگامی که یک اروپائی توسط افراد کمتر خرافاتی، تله‌هائی قرار داده بود، همین افراد در شب به‌محل تله‌ها رفته و مراسمی اجراء نمودند که هدف آن این بود که جانور را هنگامی که گرفتار می‌گردد یا طعمه را بو می‌کشد قانع نمایند که تله به‌وسیله و یا رضایت ایشان، کار گذاشته نشده است. پس از مدلل نمودن این فاکت، یعنی خداسازی و حیوان‌پرستی از طریق امثله فوق ـ به‌علت و اهمیت خود پدیده می‌رسیم. حیوانات برای انسان همانا ضروری بودند، بدون آنها وی مسلماً نمی‌توانست در سطحی انسانی وجود داشته باشد: اما ضروری آن چیزی است که من به‌آن وابسته‌ام، درست همانطور که طبیعت به‌طورکلی، به‌مثابه اصل اساسی هستی انسان، موضوع مذهب گشت، به‌همین ترتیب نه تنها ممکن بلکه اجتناب‌ناپذیر بود که طبیعت حیوانی موضوع پرستش گردد. از اینرو، من مواشی را بیشتر در ارتباط با دورانی که از لحاظ تاریخی توجیه گشته بود، دوران تمدن محتضر هنگامی که مواشی از بیشترین اهمیت برای انسان برخوردار بودند، در نظر می‌گیرم. اما اهمیت حیوانات راکماکان برای خودمان که به‌کیش‌های حیوان‌پرستی می‌خندیم، درنظر بگیرید: شکارچی بدون سگ شکاری، چوپان بدون سگ گله خود، دهقان بدون گاو شخم‌زن خود چیست؟ آیاکود روح اقتصاد کشاورزی نیست؟ آیاگاو نر برای ما مانند مردمان باستان، رکن اعلی و خدای کشاورزی به‌شمار نمی‌رود؟ چرا ما باید مردمان باستان را به‌خاطر افتخار مذهبی‌شان، که کماکان برای ما موجودات معقول، دارای بالاترین ارزش است، مورد تمسخر قرار دهیم؟ آیاکماکان

در موارد بسیاری برای حیوانات بالاتر از انسانها ارزش قائل نمی‌شویم؟ در ارتش‌های ملل مسیحی ژرمن آیا ارزش بیشتری به‌اسب نمی‌دهند تا سوارکار، آیا یک دهقان جای بیشتری برای گاو شخم‌زن خود اختصاص نمی‌دهد تا کارگر اجیرشده‌اش؟. و در همان پاراگراف، بعنوان نمونه‌ای تاریخی، قطعه‌ای از زند اوستا شاهد مثال آوردم. زند اوستا (صحیح است که در تجدید چاپ اخیر آن تحریف روی داده است) کتاب مذهبی ایرانیان باستان است. در یکی از بخش‌های آن که به«وندیداد» معروف است می‌خوانیم (متأسفانه در ترجمه قدیمی کلویکر) «جهان به‌برکت هوش سگ برقرار است...اگر سگ جاده‌ها را محافظت نمی‌کرد، سارقان یاگرگان، دارائی را می‌ربودند». به‌خاطر این عمل، اگرچه بر پایه خرافات مذهبی است، قوانین عنوان شده در خود زند اوستا نه تنها سگ را حافظ و نگهبانی در مقابل جانوران درنده در ردیف یکسانی با انسان قرار می‌دهد، بلکه به‌آن امتیازاتی برحسب احتیاجاتش نیز می‌دهد. بطور مثال «هرکس سگ گرسنه‌ای را مشاهده کند، موظف است به‌آن مقدار کافی از بهترین غذای خود را بدهد» اگر سگ ماده‌ای با توله‌های خود سرگردان شده‌اند، کدخدای محلی که سگ ماده در آنجا پیدا شده است می‌بایست برای او غذا برده و به‌او غذا دهد. اگر این کار را نکند، از طریق مثله شدن مجازات می‌شود.»، پس انسان کمتر از سگ ارزش داشته است. و در مذهب مصریان کماکان قوانین شدیدتری می‌یابیم که انسان را در سطح پست‌تری از حیوانات قرار می‌دهد. دیودوروس، می‌نویسد:«هرانسانی که یکی از حیوانات مقدس را بکشد مستوجب مجازات مرگ است. اما اگر آن حیوان کشته شده گربه یا لک‌لک نیل باشد، کشنده آن بدون در نظر گرفتن اینکه حیوان را به‌عمد یا غیرعمد کشته است در هرحال باید بمیرد. جمعیتی ازدحام می‌کنند و با مجرم به‌بیرحمانه‌ترین وجهی رفتار می‌نمایند.» اما به‌نظر می‌رسد مواردی که من خود نقل کردم علیه استنتاج خودم دائر برپرستش حیوانات به‌خاطر ضرورتشان گواهی می‌دهد. آیا ببر، مار، شپش، و ککک برای انسان از واجبات‌اند؟ درواقع، تنها حیوانات مفید برای انسان لازم‌اند.

ماینرس می‌نویسد:«علیرغم اینکه من حیث‌المجموع حیوانات مفید بیشتر از حیوانات مضر پرستیده می‌شدند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که سودمندی علتی است که چرا آنها

پرستیده می‌شدند، نه حیوانات مفید به‌تناسب مفیدیت خود پرستیده می‌شدند و نه حیوانات مضر به‌تناسب آسیب‌رسانی‌شان. دلائلی که چرا حیوانی اینجا یا آنجا مورد لطف قرار می‌گرفت ناشناخته و غیرقابل درک است، برخی از تظاهرات پرستش حیوانات غیرقابل توضیح و متضاد است. بطور مثال، زنگی‌های سنگال و گامبیا ببر را می‌پرستند، در حالیکه در قلمرو آنته و دیگر قلمروهای مجاور، به‌کسانی که ببری را بکشند جایزه داده می‌شود.»

صحیح است که هنگامی که نخست به‌حیطه مذهب پا می‌گذاریم، با هرج و مرجی از پیچیده‌ترین تضادها مواجه می‌شویم. با این وجود با مداقه‌ای دقیق، این تضادها به‌انگیزه‌های ترس و عشق (هرچند برحسب اختلاف میان انسانها به‌متفاوت‌ترین اشیاء مربوط می‌شوند) و به‌عبارت دیگر به‌احساس وابستگی تقلیل می‌یابند، هرچند از لحاظ علمی، خوبی و ضرر واقعی قابل اثباتی از حیوان معینی سر نمی‌زند. تخیل مذهبی انسان غالباً به‌خاطر دلائلی که کاملاً برای ما تصادفی و ناشناخته است، تأثیرات معجزه‌آسائی را به‌این حیوانات مربوط می‌سازد.

به‌غیر از این نیروی درمانی اعجازآمیزی به‌جواهرات نسبت داده شده است. به‌خاطر چه؟ به‌خاطر خرافه. بنابراین انگیزه‌های درونی پرستش یکسان‌اند. چنین کیش‌هائی تنها تا جائی متفاوت‌اند که پرستش اشیا معینی که تنها در ایمان و خرافه وجود دارد، براساس فایده یا زیان‌آوریشان استوار باشد، در حالیکه معبود دیگران براساس فایده یا زیان‌آوری واقعی قرار گرفته است. خلاصه آنکه، آلترناتیو میان نیکبختی و شوربختی، رفاه و رنج، بیماری و سلامتی، مرگ و زندگی، به‌حقیقت و واقعیت اشیاء معینی از پرستش وابسته است و معبود دیگران به‌تخیل، ایمان و ذهن.

در این زمینه که تعدد موضوعات مذهبی به‌نظر می‌رسد با شرح ارائه شده مذهب متضاد باشد، باید یادآوری نمایم که، من از تحویل مذهب یا هرچیز دیگری به‌اصلی یکجانبه و انتزاعی، بسیار به‌دورم. من هنگامی که پیرامون موضوعی می‌اندیشم، همواره کلّیت آنرا در نظر می‌گیرم. احساس وابستگی من یک احساس مجرد، تئولوژیکی، شلایر ماخری و تیره و مبهم نیست. احساس وابستگی من دارای چشم و گوش و دست و

پا است. این احساس چیز دیگری جز انسانی که خود را از اینکه وابسته می‌بیند و به‌یک کلام، انسانی که خود را از هرطرف و در هرجنبه‌ای وابسته می‌داند، نیست، و آنچه که انسان به‌آن وابسته است، آنچه که احساس می‌کند و خود را به‌آن وابسته می‌داند، موضوع حواس، یعنی همانا طبیعت می‌باشد.

از اینرو نباید از این امر تعجب نمود که کلیه تأثیراتی که طبیعت از طریق حواس برانسان می‌نهد، حتی اگر این تأثیرات دارای ویژگی شخصی محض نیز باشد، می‌تواند به‌انگیزه‌های پرستش مذهبی تبدیل گردد. حتی موضوعاتی که تنها به‌حواس نظری مربوط می‌شوند و در رابطه عملی مستقیمی با انسان قرار ندارند که انگیزش‌های اساسی ترس و عشق را فراهم آورند، می‌توانند به‌موضوعات مذهبی تبدیل شوند. حتی هنگامی که انسان موجودی طبیعی را به‌خاطر سودمندی و فایده آن (به‌خاطر سپاس از مهربانی‌اش) موضوع پرستش می‌سازد، چنین موضوعی جوانب دیگری را جلوه‌گر می‌سازد که به‌چشم و شعور انسان می‌رسد و بالنتیجه عوامل مذهب می‌گردد. هنگامی که ایرانیان سگ را به‌خاطر هوشیاری و وفاداریش یا آنطور که (درواقع) بود، به‌خاطر کاردانی و درست‌کاری اساسی‌اش نسبت به‌انسان می‌پرستیدند، او را تنها به‌طور انتزاعی به‌مثابه نگهبان در نظر نمی‌گرفتند، بلکه در مجموع با کلیه دیگر صفات مشخصه طبیعی‌اش درنظر می‌گرفتند، همانا بدیهی است که این خصوصیات به‌شکل‌گیری موضوع مذهبی کمک می‌نماید.

سایر خصوصیات سگ، گذشته از فایده و هوشیاری او، واضحاً در زند اوستا ذکر شده است، بطور مثال:«سگ دارای هشت خصیصه قابل ملاحظه است، سگ مانند آتورن (موبد) است، مانند یک جنگجو است، مانند کشتکار خاک است، سگ منشأ ثروت است، سگ مانند یک پرنده است، مانند یک راهزن است، مانند یک جانور است، مانند زن گرسنه است، همانند مرد جوانی است. سگ به‌مثابه موبد هرچه بیابد می‌خورد...به‌مثابه موبد به‌جانب همه آن کسانی که او را می‌طلبند می‌رود... سگ همچون مردی جوان زیاد می‌خوابد، و همچون مرد جوانی هنگام کار، با حرارت است... (وغیره)». به‌همین ترتیب نیلوفرآبی ـ "Nymphaea lotus" که موضوع اصلی

پرستش در میان مصریان و هندیان باستان بود، و کماکان تقریباً در سراسر مشرق زمین پرستش می‌شود، نه تنها گیاه سودمندی است ـ ریشه‌های آن خوردنی است و قبلاً منشأ مهم غذا به‌ویژه در مصر بود ـ بلکه یکی از زیباترین گیاهان آبزی است. در میان مردمان معقول، آزموده و متمدن‌تر، به‌طور قطع پرستش یک موضوع منحصراً براساس خواصی از آن قرار دارد که برای هستی و فرهنگ انسانی با اهمیت است، اما در میان کسانی با سجیه‌ای دیگر، موضوعی می‌تواند تنها به‌خاطر ویژگی‌های غیرمعقول، بدون اینکه تأثیری برهستی و فرهنگ انسانی و از جمله تأثیری برکسانی که صرفاً کنجکاوند داشته باشد، مورد پرستش واقع گردد.

درواقع اشیاء و موجودات می‌توانند به‌خاطر هیچ علت قابل تشخیص دیگری جز همبستگی یا سجیهٔ بخصوصی پرستیده شوند. اگر مذهب چیز دیگری جز روانشناسی و انسان‌شناسی نیست، سجیه و همبستگی می‌بایست نقشی در آن ایفاء نماید. کلیه پدیده‌های شگفت‌انگیز و پرجاذبه در طبیعت، کلیه چیزهائی که دیدگان بشر را شیفته و به‌خود جلب می‌کند، او را محظوظ و حیرت‌زده می‌کند، تخیل‌اش را برمی‌انگیزد، شگفتی‌اش را موجب می‌شود، براو به‌طرز بخصوص و غیرمعقول و غیرقابل توصیفی تأثیر می‌نهد، می‌تواند به‌شکل‌گیری مذهب کمک کند و حتی موجب موضوع پرستش گردد.

سنکا در یکی از نامه‌های خود می‌گوید:«ما با احترامی آمیخته با ترس به‌سرچشمه رودهای بزرگ می‌نگریم، برای جویباری که از نهانگاهی با قدرت ناگهانی بیرون می‌آید محرابهائی بنا می‌کنیم، ما چشمه‌های آب گرم را می‌پرستیم و برخی از دریاچه‌ها را به‌خاطر ظلمات یا ژرفای نامعلوم آن مقدس می‌شمریم.» ماکسیموس اهل شهر صور (از شهرهای سوریه قدیم.م.) در هشتمین رساله خود می‌گوید:«رودها یا به‌خاطر فایده‌شان پرستیده می‌شدند، مانند رود نیل توسط مصریان، یا به‌خاطر زیبائی‌شان، مانند رود پنوس توسط تسالیان‌ها،...یا به‌خاطر اندازه‌شان، مانند ایستر توسط سکاها». یا به‌خاطر دلائل تصادفی دیگری که در اینجا مورد نظر ما نیست. کلائوبرگ فیلسوف آلمانی قرن هفدهم که با وجود آلمانی بودن به‌لاتین چیز می‌نوشت و شاگرد برجسته دکارت بود،

می‌نویسد:«یک کودک عمدتاً توسط اشیاء درخشان به‌تکان آمده و مسحور آن می‌گردد. این علتی است که چرا مردمان بربر با پرستش آفتاب و ستارگان یا بت‌پرستی‌هائی نظیر آن خود را فریب می‌دادند.»

کلیه این تأثیرات، احساس‌ها و علائق که به‌وسیله تموج نور برسنگ ـ زیرا سنگ نیز پرستیده می‌شود ـ به‌وسیله بیم از تاریکی، ظلمت و سکوت جنگل، ژرفای نامعلوم و عظمت دریا، شگفتی، فریبندگی یا ترسناکی هیئت جانوران به‌وجود می‌آیند، می‌توانند عوامل مذهب باشند. در هرکوششی برای توضیح و تعبیر مذهب عناصری وجود دارند که می‌بایست به‌حساب آیند. مع‌الوصف در این مرحله که انسان خود را به‌طور غیرمشخص تسلیم چنین تأثیرات و احساسی می‌نماید و خدایان خویش را منحصراً از چنین تأثیرات و عواطفی مأخوذ می‌کند، کماکان در خارج از قلمرو تاریخ و کماکان در مرحله کودکی قرار گرفته است، فرد انسانی هنوز انسانی تاریخی نیست (هرچند بعداً چنین انسانی می‌شود)، چنین خدایانی، تیر شهاب و شهاب‌سنگهای مذهب‌اند. تنها هنگامی که انسان به‌صفاتی روی می‌آورد که او را به‌طور لاینقطع و مداوم به‌یاد وابستگی‌اش به‌طبیعت، که عمیقاً احساس می‌کند بدون آن هیچ چیز نیست و نمی‌تواند باشد، می‌اندازد تنها هنگامی که این صفات را موضوع پرستش می‌سازد، به‌مذهبی واقعی، پیگیرانه و تاریخی که خود را در کیشی رسمی بیان می‌نماید، نائل می‌گردد. منباب مثال خورشید تنها هنگامی به‌موضوع کیش واقعی تبدیل می‌شود که نه به‌خاطر انوارش ـ زیرا این جنبه صرفاً دیدگان را به‌خود جذب می‌کند ـ بلکه به‌مثابه اصل اعلای کشاورزی، به‌مثابه مقیاس زمان، به‌مثابه نظم طبیعی و مدنی، به‌مثابه اساس صریح و واضح زندگی بشری و به‌یک کلام، به‌خاطر ضرورت و فایده‌اش، پرستیده شود.

تنها هنگامی که اهمیت یک شیء برای تکامل تمدن شناخته گردد، مذهب و یا شعبه‌ای از آن به‌یک عامل تاریخی ویژه‌ای که موضوع مورد علاقه دانشجویان تاریخ و مذهب است، تبدیل می‌گردد. این امر دربارهٔ کیش‌های حیوان پرستی نیز صدق می‌کند. هرچند در دینی، پرستش می‌تواند به‌سایر حیوانات دیگر بدون اینکه اهمیتی برای تاریخ تمدن داشته باشند گسترش یابد، پرستش آن دسته از حیواناتی که برای رشد تمدن با

اهمیت است، عامل ویژه، یا دست کم عاملی است که مکث برروی آن معقولانه است. مع‌الوصف، انگیزه‌هائی که به‌خاطر آن سایر حیوانات، موضوعات و خواصی به‌جز آنهائی که هستی و تمدن بشری را معین و بنا می‌نهند پرستیده می‌شوند، همانگونه که ملاحظه نمودیم، از کیش موضوعاتی که براساس انسانی قابل پرستش‌اند، کنار گذارده نمی‌شوند. ضروری‌ترین و مؤثرترین اشیاء طبیعت که به‌طور بارزی احساس وابستگی انسان نسبت به‌آنها را بیدار می‌نمایند، دارای کیفیتی‌اند که چشم و روح را نیز به‌خود جلب می‌کنند و حیرت و تحسین و کلیه احساس‌ها و خلق و خوی مربوطه را برمی‌انگیزند.

از اینرو آراتوس (پدیده) در خطاب خود به‌زئوس، به‌خدا، یعنی، علت پدیده‌های سماوی می‌نویسد:«پدر، درود برتو، ای شگفتی سترگ (یعنی ای بیدارکننده سترگ حیرت و تحسین) تو ای برکت‌دهندهٔ بزرگ انسانها.» در اینجا ما دو عنصری که الساعه از آن سخن گفتیم را در موضوع واحدی جمع داریم. با این حال موضوع مذهب Thauma «شگفتی» نیست، بلکه oneiar، برکت است یعنی، خدا نه به‌مثابه موضوع حیرت، بلکه به‌مثابه موضوع ترس و امید، او به‌خاطر صفاتی که حیرت و تحسین را برمی‌انگیزد پرستیده نمی‌شود و موضوعی مذهبی به‌شمار نمی‌رود، بلکه به‌خاطر آن صفاتی پرستیده می‌شود که هستی انسان را بنیاد و حفظ نموده و احساس وابستگی انسان به‌خود را جلب کرده است.

این امر در مورد حیوان پرستی نیز صدق می‌کند، قطع نظر از اینکه چه تعداد از خدایان مواشی ممکن است هستی خود را به Thauma، یا بهت غیرنقادانه، حیرت احمقانه، خرافه دلبخواهانه و مطلق مذهبی مدیون باشند. از این‌رو جائی برای حیرت و شرمندگی از اینکه انسان مواشی را می‌پرستیده باقی نمی‌ماند، زیرا انسان با پرستیدن آنها، تنها خود را پرستیده و دوست داشته است، دست کم در جائی که حیوان پرستی عاملی در تاریخ تمدن بوده است، انسان مواشی را تنها به‌خاطر خدمتشان به‌بشریت می‌پرستیده است، به‌عبارت دیگر، به‌خاطر نفع خود، نه به‌خاطر دلائلی بهیمی بلکه به‌خاطر دلائلی انسانی.

مثال‌های ما دائر براهمیتی که انسان کماکان برای مواشی قائل است، نشان می‌دهد که انسان با پرستش مواشی خود را مورد پرستش قرار می‌دهد. شکارچی تنها آن حیوانی را قدر می‌نهد که با شکار سر و کار داشته باشند و دهقان حیواناتی راکه به کشاورزی مربوط شوند. شکارچی باارزش قائل شدن برای حیوانات درواقع شکارکه وجود خودش است را قدر می‌نهد و دهقان مزرعه خودکه روح وی و الوهیت عملی اوست را. بنابراین کیش‌های حیوانی نیز دلیل و تصویری از نظر ما دائر براینکه مذهب انعکاس صرف سرشت خود انسان است را به‌دست می‌دهد. دست کم در میان آن مردمی که در تاریخ تأمل کرده‌اند، حیواناتی که انسان کیش‌های اصلی خویش را به آنها اختصاص داده است، مانند خود انسانها، با احتیاجات و ضروریات و برخوردهای خاص‌شان، متعدد و مختلف‌اند. از اینرو، ماهیت مواشی که به‌مثابه موضوع پرستش به کار رفته است می‌تواند ما را در درک این نکته که چرا انسانها آنها را می‌پرستیدند، هدایت نماید.

بنابراین همانطور که روهده اشاره می‌کند،«ایرانی‌ها که در آغاز منحصراً از طریق گله‌داری گذران می‌کردند، به‌سگ به‌مثابه تکیه‌گاه عمده در مبارزه علیه جهان بهیمی اهریمنی یعنی گرگ‌ها و سایر جانوران درنده می‌نگریستند، بالنتیجه هرکسی که سگ خدمتگذار یا ماده سگ حامله‌ای را می‌کشت، مجازاتش مرگ بود. دهقان مصری موردی برای ترس از گرگها یا سایر جانوران درنده نداشت. موش صحرائی و موش خانگی که عامل تیفوس بودند، به‌او صدمه می‌رساندند، از این‌رو در اینجاگربه همان نقشی را ایفاء می‌نمود که سگ برای ایرانی‌ها[1].»، اما پرستش حیوانات و طبیعت به‌طورکلی، نه تنها تمدن عملی یک توده، بلکه ماهیت نظری، یعنی برخورد روحی آنها به‌طورکلی را نیز نشان می‌دهد. زیرا انسانی که حیوانات و گیاهان را می‌پرستد، انسانی همانند ما نیست، (زیرا) او خود را با حیوانات و نباتات یکی می‌داند. بطور مثال در زند اوستا، سگ نیز مانند انسانها مشمول قانون می‌شود. «سگی که برای بار اول حیوانی اهلی یا انسانی راگاز بگیرد، با بریدن گوش راستش مجازات می‌شود، بار دوم، گوش چپش

1- Erwin Rohde, Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrier, Meder, und Parsen oder des Zendvolkes

بریده می‌شود، بار سوم، پای راستش، بار چهارم پای چپش و برای باز پنجم دمش.»
موافق دیوودوروس Diodorus، انسانهای غارنشین، گاو نر و گاو ماده، قوچ و گوسفند را پدران و مادران خود می‌خوانند، زیرا غذای روزانه خود را از آنها و نه از والدینشان دریافت می‌داشتند، همانگونه که ماینرس Meiners گزارش می‌دهد، سرخپوستان گوآتمالا و سیاهپوستان آفریقائی هردو معتقدند که زندگی هرانسانی به‌طور جدائی‌ناپذیری با زندگی حیوانات معینی پیوند خورده است و چنانچه برادر حیوانی کشته شود، انسان باید بمیرد و سکونتالا در خطاب به گلها می‌گوید:

«من نسبت به‌این گیاهان در خود عشقی خواهرانه احساس می‌کنم.»

حکایتی که به‌وسیله ویلیام جونز نقل شده است، تصویر بارزی از تفاوت میان موجودی انسانی در مرحله شرقی پرستش طبیعت و موجودی انسانی در ردیف خودمان را به‌دست می‌دهد. وی زمانی شکوفهٔ نیلوفری آبی را برای بررسی آن در روی میز تحریر خود گذاشته بود. غریبه‌ای از اهالی نپال که برای ملاقات وی آمده بود، با دیدن این گل، بااحترام سر برزمین سائید. چه اختلافی است میان انسانی که در مقابل گلی با کرنش سجده می‌کند و انسانی که آنرا منحصراً از نقطه نظر گیاه‌شناسی در نظر می‌گیرد.

۷

من اظهار داشتم که انسان با پرستیدن مواشی خود را می‌پرستد و نشان دادم که این اظهار توسط آن کیش‌های حیوانی که نمی‌توانند به‌وسیله هیچ‌گونه ملاحظات معقولانه یا تاریخی موجه شوند، نامعتبر نمی‌گردد. آنها موجودیت خود را منحصراً مدیون ترس یا حوادث یا سجایای ویژه‌ای‌اند، زیرا در جائی که انسان موجودی را بی‌هیچ علتی می‌پرستد، صرفاً حماقت خود را دربارهٔ آن موجود جلوه‌گر می‌سازد. با این اظهار، ما به‌حاق مطلب می‌رسیم، یعنی به‌این که انسان از موجود یا چیزی که می‌داند و معتقد است که زندگی‌اش به‌آن وابسته است، خدا می‌سازد، که از این‌رو، چنین موضوع پرستشی، چیز دیگری جز ارزشی که انسان برای زندگی و شخص خود قائل است و اینکه پرستش خدا، بیانگر پرستش انسان است را بیان نمی‌کند، بدون شک این اظهار صرفاً تقدمی است از آنچه که در گفتارهای حاضر بیان می‌دارم. اما از آنجائی که هم‌اکنون در این پاراگراف به‌آن اشاره می‌رود و از آنجائیکه این امر برای نضج و تعبیر کامل من از مذهب حائز اهمیت است، ذکر آن در اینجا یعنی در رابطه با پرستش حیوانات، تا جائی که دارای اساس معقولانه بوده و اظهار یادشده را تأئید و نشان می‌دهد، به‌جا به‌نظر می‌رسد.

به‌طوراجمال: درجائی که حیوان‌پرستی به‌عاملی فرهنگی، به‌عنصر قابل ملاحظه‌ای در تاریخ مذهب تبدیل می‌شود، دارای اساس انسانی یا اگوئیستی است. آری، برای

دهشت الهیان سالوس و خیال‌بافان فلسفی، من واژه اگوئیسم (خویشتن‌بینی) را برای بیان علت و ماهیت مذهب به‌کار می‌برم. منتقدان غیرمنتقد که به‌واژه‌ها می‌چسبند، با خردمندی بهلولی خویش، دو را کنار دو گذاشته، نتیجه گرفته‌اند که «فلسفه» من به‌اگوئیسم منجر می‌شود. که (گویا) من بنابراین از درک ماهیت مذهب عاجز مانده‌ام. اما دقت کنید، هنگامی که من واژه خودپرستی را به‌مثابه اصلی فلسفی یا عام به‌کار می‌برم، هرکسی که دارای اندکی قدرت نقادانه باشد، می‌تواند از روابط مفاد و احتجاجی که به‌کار می‌برم دریابد که منظور من از خودپرستی، مفهوم عادی این واژه نیست. زیرا من این واژه را در مشاجره علیه تئولوژی یا ته‌ئیسم به‌شکل دقیق و متقن آن به‌کار می‌برم، که هراظهار محبتی که منظور و موضوع آن خدا نباشد، حتی عشق به‌سایر انسانها را به‌مثابه خویشتن‌بینی تلقی می‌کند.

بنابراین من نه به‌خویشتن‌بینی اخلاقی، خویشتن‌بینی انسان نسبت به‌انسان و نه به‌خویشتن‌بینی آنانی که در تمامی اعمال خود حتی در آنچه که به‌ظاهر برای دیگران انجام می‌دهند تنها نفع خود را درنظر دارند، اشاره نمی‌کنم و نه ایضاً به‌آن خویشتن‌بینی که خصیصه کوته‌بینان و بورژوآها است، یعنی آنچه که در مغایرت تام با بی‌ریائی کامل و در فکر و عمل و خودانگیختگی یا عشق است. منظور من از اگوئیسم، خویشتن‌بینی انسان طبق ماهیت و بالنتیجه عقل و ادراک اوست، زیرا عقل انسان چیزی جز ماهیت آگاهانه وی نیست، (ماهیتی) که متضاد با تمامی احتیاجات غیرطبیعی و غیرانسانی است که سالوسی تئولوژیکی، توهم مذهبی و شکاکانه و بهیمییت و فعال مایشائی سیاسی را برانسان اعمال می‌کنند. منظور من از اگوئیسم، اگوئیسم ضروری و لازم، اگوئیسم متافیزیکی و نه اخلاقی است، یعنی اگوئیسمی که بدون معرفت یا اراده انسان در سرشت وی قرار گرفته است، اگوئیسمی که بدون آن انسان قادر به‌زندگی نیست، زیرا من برای اینکه زندگی کنم می‌بایست دائماً آنچه که برایم مفید است را به‌چنگ آورم و از آنچه که برایم زیانمند است اجتناب ورزم، اگوئیسمی که ذاتی هرارگانیسمی است که موادی که قابل جذب است را به‌خود اختصاص می‌دهد و هرآنچه که چنین نیست را دفع می‌کند. منظور من از اگوئیسم، عشق به‌خویشتن، یعنی عشق به‌ماهیت انسانی است،

عشقی که او را وامی‌دارد تا تمامی آن انگیزشها و گرایشهائی را برآورد و تکامل دهد که بدون آنها وی نه انسان کامل و واقعی است و نه می‌تواند باشد. منظور من از اگوئیسم، عشق فرد نسبت به‌همنوعان خود است، زیرا من بدون همنوعان خود، بدون عشق و محبت آنان چه هستم؟ عشق انسان به‌خود، همانند هرعشق به‌شیئی یا موجودی، عشق به‌خویشتن با واسطه‌ای است، زیرا من تنها به‌آن‌چه که مطابق با آرمان، احساسات و سرشتم باشد، عشق می‌ورزم.

به‌طور خلاصه، منظور من از اگوئیسم، غریزه حفظ خود است که به‌برکت آن انسان از قربانی نمودن خویش، هوش، فکر و جسم خود امتناع می‌ورزد ـ من امثله خویش را از موضوعی که الساعه آنرا مورد بحث قرار دادیم، یعنی از حیوان‌پرستی، برای کشیشان الاغ و گوسفند، گرگ‌ها و ببرهای سیاسی، شته‌ها و کرم‌های کتب فلسفی اخذ می‌کنم، آن غریزه منطقی که به‌انسان می‌گوید همانا سفاهت محض است که به‌خاطر فداکاری مذهبی، انسان بگذارد تا خون جسمش و فکر مخیله‌اش توسط شپش و کک و ساس مکیده شود، آن غریزه منطقی که حتی هنگامی که، همانطور که بعضی از مواقع رخ می‌دهد، انسان دچار خطا گشته و خود را تا سطح پرستش مواشی تنزل می‌دهد، به‌او می‌گوید که: آن مواشی که آنها را می‌پرستی ـ حتی هنگامی که برخی را بدون علت منطقی می‌پرستی، تنها به‌این خاطر است که دست کم معتقدی یا تصور می‌کنی که کیش آنها برای تو سودمند است.

با این حال در اینجا مایلم آنچه که در ملاحظات تکمیلی برماهیت مسیحیت‌ام گفته شده است، تکرار نمایم، یعنی این نکته راکه «سودمند» یک اصطلاح عامیانه بوده و برای بحث مذهب غیرمناسب و ناسازگار است، زیرا چیزی که نه تنها سودمند، بلکه موضوع پرستش مذهبی، یعنی خدا نیز هست، چیز نیست بلکه یک هستی است.

«سودمند» اصطلاح کنش‌پذیری است که مبین چیزی است که می‌توان آنرا به‌کار گرفت، در حالیکه فعالیت و زندگی، همانطور که پلوتارک قبل از ما گفته است، صفت اساسی ارباب انواع است. اصطلاح و مفهوم مذهبی فایدت، فعل خیر و احسان است، زیرا تنها احسان و نه فایده، عواطف و امتنان، پرستش و عشق را بیدار می‌سازد و این

عواطف تنها در ماهیت و تأثیرات خود مذهبی‌اند. طبیعت عموماً و گیاهان و حیوانات خصوصاً به‌خاطر خیر خود، با عباراتی مذهبی و شاعرانه پرستش می‌شوند، و به‌خاطر سودمندی خود، با عباراتی غیرمذهبی، عامیانه یا نثرگونه، و به‌خاطر ضرورت خود، با عباراتی فلسفی، یعنی اینکه، انسان بدون آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین حیوان‌پرستی دست‌کم در جائی که دارای اساس معقولانه مذهبی است، با هرکیش دیگری در اصول مشترک است، اساس و بنیان آئین و علت پرستش مواشی در میان انسانهائی که تا اندازه محدودی متفکرند، قطع نظر از موضوع آن، همانند علت هرکیش و آئین دیگری است. خدایان انسانها تنها برحسب خیری که می‌رسانند، برحسب انگیزه‌ها و احتیاجات مختلف انسانی که قادر به‌برآوردن آن هستند متفاوت‌اند، موضوع مذهب تنها برحسب استعدادها و قدرتهای مختلف انسانی که به‌آنها نسبت داده می‌شود، متفاوت‌اند. بطور مثال، آپولون، پزشک روانی و اختلال اخلاقی انسان و آسکلیپوس خدای ناخوشی‌های فیزیکی است. اما علت آئین و اصول الوهیت آنهاکه از آنان خدا می‌سازد، رابطه آنها با انسان، مفیدیت و خیر آنان است، یعنی همانا اگوئیسم انسانی، زیرا اگر من در وهله اول خود را دوست نمی‌دارم و نمی‌پرستم چگونه می‌توانم آنچه‌که برای من سودمند و مفید است را دوست داشته باشم و بپرستم؟ من اگر سلامتی را دوست نداشته باشم چگونه می‌توانم پزشک را دوست بدارم؟ یا اگر مشتاق کسب دانش نیستم چگونه می‌توانم دوستدار معلم باشم، اگر دارای چشمانی که در جستجوی نور بوده و به‌آن محتاج است، نیستم، چگونه قادر به‌پرستش نورم؟ اگر از خود بیزارم چگونه می‌توانم خالق و مبدأ نخستین خود را ستایش کنم؟ یا اگر به‌طور سوبژکتیف دارای موجودی متعالی در درون خود نیستم، چگونه می‌توانم به‌طور ابژکتیف موجودی متعالی را ستایش کرده و بشناسم؟ اگر من برای خود خدا نیستم، چگونه می‌توانم موجودیت خدائی خارج از خود، البته به‌نحوی دیگر ـ را تصور نمایم؟ اگر من دارای خدائی درونی و ذهنی نیستم، چگونه می‌توانم به‌خدائی خارج از خود ایمان داشته باشم؟

اما آن موجود متعالی در انسان که کلیه موجودات متعالی دیگر، کلیه خدایان خارج

از او به‌آن وابسته‌اند، کدام است؟ این موجود متعالی، همانا مجموعه تمامی انگیزه‌ها، احتیاجات و تصورات انسانی و حساسیت وی است که تمامی چیزهای دیگر را در برمی‌گیرد. انسان از آنچه که زندگی‌اش به‌آن وابسته است، خدا یا موجودی ربانی می‌سازد، چراکه زندگی وی، هستی، مایملک یا چیزی ربانی است. در بین مردم معروف است که می‌گویند:«زندگی بالاترین سعادت نیست» این حکم تنها هنگامی صحیح است که زندگی به‌مفهوم ثانوی آن، یعنی هنگامی که انسان در وضع دشوار و ناخوشایندی قرار گرفته و زندگیش طبیعی نیست، درنظر گرفته شود. آنگاه طبعاً وی از زندگی بیزار است و از آن دست می‌شوید، چراکه حیات وی فاقد خصوصیت یا مزیتی است که برای هرزندگی طبیعی اساسی به‌شمار می‌رود، چراکه ادامه چنین زندگی دیگر امکان ندارد. منباب مثال، هنگامی که انسان از آزادی محروم می‌شود، هنگامی که بردهٔ قدرتی فعال مایشاء می‌گردد، می‌تواند و باید از زندگی بیزار شود، چراکه چنین زندگی، حیاتی ناکامل و بی‌معنی است که فاقد اساسی‌ترین شرط و صفت حیات انسانی یعنی آزادی حرکت و آزادی اعمال ارادهٔ خود است. این امر همانا علت خودکشی نیز می‌باشد، انسانی که خود را می‌کشد به‌حیات خود خاتمه نمی‌دهد، چراکه زندگی وی قبلاً از او بازستانده شده است، این همانا علتی است که چرا او خود را می‌کشد، او تنها صورت ظاهر خود را نابود می‌سازد، آنچه که او به‌دور می‌افکند، پوسته صرف است که محتوای آن ـ خواه تقصیر او باشد یا نباشد ـ از مدتها قبل تار و پودش از هم گسسته شده است. اما یک زندگی معمولی سالم ـ اگر زندگی به‌معنای مجموعه‌ای از صفاتی که انسان به‌آن متصف می‌شود، درنظر گرفته شود، بالاترین سعادت و عالی‌ترین هستی انسان بوده و می‌بایست باشد.

از آنجائیکه من برله اظهارات و اصول خود، موارد تاریخ ـ فلسفی را ذکر می‌کنم و از آنجائی که مایلم آنچه دیگران، که انسانها به‌طورکلی احساس می‌کنند و درباره آن می‌اندیشند را بیان داشته و روشن سازم، (در ملحقات و توضیحات، برماهیت مذهب خود)، قطعاتی از ارسطو، پلوتارک، هومرولوتر را برله نظراتم ذکر می‌نمایم. البته من، نشان دادن حقیقت اظهاری را از طریق چند شاهد مثال، آنگونه که منتقدان غیرمنقد مرا

به‌آن متهم می‌کنند، عبث نمی‌دانم. من عاشق ایجاز هستم، من آنچه دیگران در مجلداتی می‌گویند، در چندکلمه بازگو می‌کنم، بااین وجود شکی نیست که اکثر فضلاء و فلاسفه تنها هنگامی که تحت تأثیر برهانی قرار می‌گیرند که در چند مجلد قطور یا دست کم در کتابی به‌حد کافی پرحجم به‌آنان عرضه شود، این چند قطعه مبین مطالب بسیاری هستند، این قطعات از اهمیت کلی برخوردار بوده و می‌توانند توسط هزاران هزار شاهد مثال‌هائی که دست کم از لحاظ کیفی چیزی بیش از این قطعات نمی‌گویند، مدلل شوند.

آنچه که به‌مراتب بیش از شاهد مثال‌های عالمانه دارای ارزش است، پراتیک و خود زندگی است. در هرگامی که برمی‌داریم و در هرنگرشی که به‌زندگی می‌افکنیم صحت نظرات فوق حاکی از اینکه حیات بزرگترین سعادت انسان است تائید می‌گردد. این امر از طرف مذهب و تاریخ آن نیز تائید می‌شود، زیرا در حالیکه فلسفه در تحلیل نهائی صرفاً هنر تفکر و اندیشیدن است، مذهب صرفاً هنر زندگی و زیستن است و به‌طور ساده مبین نیروها و انگیزه‌هائی است که برزندگی انسان حاکم‌اند. این حقیقت، اصل عام و جهانشمول کلیه مذاهب است. چراکه انسان نمی‌تواند به‌طور غیرارادی و غیرآگاهانه به‌زندگی به‌مثابه تملک و هستی الهی ننگرد، او در مذهب آگاهانه از آنچه که مبدأ و استمرار این تملک را تعیین می‌کند ـ خواه به‌طور واقعی یا در تخیل خود خدا می‌سازد. ترضیه خاطر از هرانگیزه ـ خواه اعلی یا ادنی، جسمی یا روحی، عملی یا نظری، برای انسان در حکم ترضیه الهی است، چراکه وی امور یا هستی‌هائی که خوشنودی وی به‌آنها وابسته است را به‌مثابه هستی‌های باشکوه و الهی حرمت می‌نهد.

توده‌ای که هیچ انگیزه روحی ندارد، خدایان معنوی نیز ندارد. توده‌ای که در نظر آن عقل، به‌مثابه سوژه، یعنی نیروی فعال انسانی، هستی الهی نیست، هیچگاه موجودی معقول را به‌مثابه موضوع پرستش خود نمی‌پذیرد.من چگونه می‌توانم مینرو را به‌مثابه الهه خردمندی بپذیرم، هرآینه خود خردمندی برای من یک هستی الهی نیست. و به‌طورکلی، اگر من به‌خود زندگی به‌مثابه امری الهی ننگرم، چگونه می‌توانم از موجودی که زندگی‌ام به‌آن وابسته است خدا بسازم، همانا، تفاوت میان انگیزه‌ها، احتیاجات و صلاحیت انسان و منزلت نسبی آنها، تفاوت و منزلت نسبی خدایان و مذاهب متعدد را

تعیین می‌کند. بنابراین، انسان در درون خود دارای مقیاس و معیار الهی است و درست به‌این خاطر است که منشأ خدایان و ارباب انواع در وی نهفته است. آنچه که با این معیار منطبق است، خدا است و آنچه که خلاف آن است، خدا نیست. این معیار، همانا معیار خویشتن‌بینی به‌مفهوم کلی تکامل یافته این واژه است.

اهمیت یک شیء برای انسان، رفع احتیاج، ضرورت و سودمندی آن است. اینها عللی‌اند که چرا انسان از شیئی خدا می‌سازد. وجود مطلق که برای انسان ناشناخته است، خود انسان می‌باشد. به‌اصطلاح هستی‌های مطلق یعنی خدایان، موجودات نسبی وابسته به‌انسان‌اند، آنها تنها تا جائی خدا هستند که به‌وجود وی به‌طوریکه برایش سودمند، نافع و مناسب و به‌طور خلاصه مفید باشند، خدمت می‌کنند. چرا یونانی‌ها، خدایان مصریان یعنی تمساح، گربه، لک‌لک و فیل را مورد ریشخند قرار می‌دادند؟ زیرا خدایان مصری با خلق و خوی و نیازهای یونانی‌ها مطابقت نداشتند. اگر یونانی‌ها تنها خدایان یونانی را به‌مثابه ارباب انواع تلقی می‌کردند، آیا علت آن را باید در خود خدایان جست؟ مسلماً خیر، علت این امر را باید در یونانی‌ها جستجو کرد و تنها من غیرمستقیم تا درجه‌ای که خصلت یونانی‌های را منعکس می‌نمودند، در این خدایان. و چرا مسیحی‌ها خدایان بت‌پرستی یونانی و رومی را رد می‌کردند؟ زیرا سلیقه مذهبی آنان تغییر کرده بود، زیرا خدایان بت‌پرستی آنچه ایشان می‌طلبیدند به‌آنان ارزانی نمی‌داشتند. پس چرا تنها خدای آنان برایشان خداست؟ زیرا این خدا، ماهیت و سرشت ایشان و شبیه آنان است.

ما با شروع نمودن از متداول‌ترین و عام‌ترین پدیده مذهب، به‌احساس وابستگی رسیدیم، اما اکنون باز هم جلوتر رفته و اساس غائی و ذهنی مذهب را در اگوئیسم انسانی آنگونه که فوقاً تعریف شده یافتیم (هرچند صحیح است که اگوئیسم به‌متداول‌ترین و معمولی‌ترین مفهوم این واژه، نقش بسیارخوبی در مذهب ایفاء می‌نماید، معهذا از این مطلب چشم می‌پوشم) مسأله همانا این است که آیا توضیح علت و ماهیت مذهب و موضوع آن، یعنی خدایان، که آنچنان مطلقاً با مافوق حسیات و ابرانسان یعنی با توضیحات خیالی، مغایرت دارد، با حقیقت سازگار است؟ و اینکه آیا من با این واژه حقیقت را دقیقاً بیان داشته‌ام؟ و آیا آنچه که انسان واقعاً قصد دارد بپرستد هنگامی که

به‌ارباب انواع سجده می‌کند، را صحیحاً اظهار داشته‌ام؟ درست است که من قبلاً به‌اندازه کافی مواردی را ذکر نموده‌ام، اما از آنجائی که موضوع بسیار مهم است، و از آنجائیکه فضلا را تنها با حربه خودشان، یعنی نقل قول می‌توان درهم کوبید، از این‌رو، شاهد مثال‌های بیشتری را ذکر می‌نمایم. روهده، (در اثر یادشده) با اشاره به‌مذهب هندیان و ایرانیان باستان، می‌گوید:«نباتات و درختان که میوه‌هایشان خورده می‌شد، مورد پرستش واقع می‌گشتند و از آنها طلب می‌شد تا در آینده بیشتر میوه به‌بار آورند. ماشیه‌ای که به‌خاطر استفاده از شیر و گوشتش پرستیده می‌شود، آب به‌این خاطر که زمین را سیراب می‌سازد، آتش به‌این خاطر که نور و حرارت می‌دهد، و خورشید و کلیه اجرام سماوی به‌خاطر اینکه فایدت آنها بر تمامی زندگی تأثیر می‌نهد، نمی‌تواند حتی از خاطر کودن‌ترین اذهان بیرون رود.» مؤلف کتاب:«پیرامون منشأ اصول مذهبی De l´origine des prinicipes religieux" از کتاب «تاریخ اینکاهای پرو، اثر گارسیاسودوکاوگا»، Historire des Yncas du perou Garcillaso delavaga کتابی که متأسفانه من قادر نشدم به‌آن دست یابم، قطعه ذیل را شاهد مثال می‌آورد:

«ساکنین چین‌چا، در خطاب به‌اینکا می‌گویند که آنان نه او را به‌منزله پادشاه خود می‌شناسند و نه خورشید را به‌مثابه خدای خود، که ایشان قبلاً از خود خدائی که آنرا بپرستند، دارند، که خدای جماعت آنان، دریاکه چیزی به‌کلی متفاوت با خورشید است، می‌باشد، زیرا دریا ماهی فراوانی به‌آنها برای غذایشان می‌دهد، در حالیکه خورشید فایده‌ای به‌ایشان نمی‌رساند، که حرارت شدید و توانفرسای آن، عذابی برای آنان است و اینکه در نتیجه لزومی نمی‌بینند به‌هیاهو پیرامون آن بپردازند.»

بنابراین به‌گفته خود آنان، اینان دریا را همانا به‌این خاطر که منشأ غذا و طعام است، پرستش می‌نمودند، درست مانند آن نویسنده یونانی نمایشنامه‌های کمدی می‌اندیشیدند که «خدای من کسی است که شکمم را سیر کند.» ضرب‌المثل عامیانه‌ای که می‌گوید:«من به‌ساز کسی می‌رقصم که نانش را بخورم» کاملاً برمذهب قابل انطباق است. زبان محاوره‌ای نیز در همین حدود به‌ما می‌گوید. به‌عنوان مثال آلموس Almus به‌معنی «تغذیه» است که سابقاً کنیه سیریس بود، و درست به‌همین علت معانی مأخوذه «عزیز» و

«گرانبها» شوکت و جلال و مقدس را یدک می‌کشد. دیودوروس Diodorus می‌نویسد:«از تمام ارباب انواعی که در اساطیر از آنها یاد شده است، هیچکدام در میان انسانها بیش از آن دوئی که به‌نحو شایسته‌ای با نافع‌ترین بدعت خود به‌انسانها خدمت کرده‌اند، آنچنان مورد احترام نیستند، یعنی: دونیزوس Dionysos با خوش‌گوارترین شراب و Demeter با عطیه‌ای از لذیذترین غذای جامد خود. اراسموس Erasmus در اثر خود Adagia اظهار می‌دارد:«قدما براین اعتقاد بودند که خدا بودن به‌معنی مفید بودن برای انسانهاست.»

یوهان‌فون‌مه‌ین Johann von Meyen، لغت‌شناس، همین اظهارنظر را در یادداشتی برآئناید Aeneid ویرژیل می‌نماید. وی می‌گوید، قدما، پس از مرگ آن کسانی که بدعت مفیدی کرده بودند، احترامی الهی نشان می‌دادند زیرا معتقد بودند که خدا چیز دیگری جز آنچه که به‌انسان خیر و فایده‌ای می‌رساند، نیست. اوید Ovid در یکی از نامه‌های خود از تبعید می‌پرسد: اگر خدایان از اراده‌شان به‌اینکه برای ما سودمند و نافع باشند محروم شوند، به‌چه خاطری می‌بایست مورد احترام قرار گیرند؟ اگر ژوپیتر گوشش به‌نیایش‌های من بدهکار نیست، چرا من می‌بایست در معبدش زحمت قربانی کردن حیوانی را به‌خود هموار سازم، اگر دریا در سفرم آرامش را از من سلب می‌کند، چرا باید بدون هیچ علتی برای نپتون (رب‌النوع دریاها.م.) عطر بپاشانم؟ اگر سرس، امیال دهقان سخت‌کوش را برنمی‌آورد، چرا باید امعاء و احشاء ماده خوک آبستن را دریافت کند؟» بنابراین همانا سودمندی و اعمال مفید است که انسانها و ارباب انواع را بزرگ می‌سازد. پلینی کهتر می‌گوید: برای انسانهای فانی، خدا کسی است که به‌آنان کمک نماید «موافق آئولوس گلیوس[1] حتی ژوپیتر، نام خود ژوه Jove را از واژه ژواره Juvare یعنی کمک کردن و خیررساندن، در مقابل nocere، یعنی آسیب رساندن، کسب کرده است.

سیسرون در "De officiis" خود می‌نویسد:«بعد از ارباب انواع، سودمندترین چیزها

1- Aulus Gollius

برای انسان، انسانها می‌باشند»، به‌عبارت دیگر، ارباب انواع در میان موجوداتی که برای انسان سودمندند، در درجه اول قرار دارند. همچنین اراسموس در Adagia خود می‌گوید:«ضرب‌المثل یک خدا، اما دوستانی بسیار، به‌ما اندرز می‌دهد که حتی‌الامکان برای خود دوستانی دست و پا کنیم، زیرا بعد از ارباب انواع همانا آنها هستند که به‌ما بیش از همه کمک می‌کنند. «سیسرون در رساله ماهیت خدایان[1] خود (یا شاید در رساله ولاینوس اپیکوری، معهذا این امر در اینجا بی‌اهمیت است) ادعای پروزویس مبنی براینکه به‌اشیاء مفید و سودمند به‌مثابه ارباب انواع نگریسته می‌شود را مورد سخریه قرار می‌دهد و به‌خاطر اینکه «پودیکوس» عین همین مطلب راگفته، او را به‌اینکه دیانت را از بین برده متهم می‌کند، ولی در همان حال، اپیکور را نیز از اینکه با نفی باشکوه‌ترین صفت الهی، یعنی مهربانی و فایدت، دیانت را از بیخ و بن برافکنده است، محکوم می‌نماید. سیسرون می‌گوید، که او چگونه می‌تواند ارباب انواع را محترم دارد اگرنه می‌تواند و نه انتظار دریافت چیز سودمندی را از آنها داشته باشد؟ عبادت به‌خدایان به‌جاست، اما چگونه می‌توان خدمتگذار کسی بود که چیزی از او دریافت نمی‌شود.

کوئین‌تیلیان[2] در مبادی بلاغت[3] خود می‌گوید، ما با محترم شمردن ارباب انواع نخست به‌عظمت ماهیت ایشان حرمت می‌نهیم و آنگاه به‌قدرت و آفریده‌های ویژه هرکدام از آنها که با آن به‌بشریت سود رسانده‌اند. «کوئین‌تیلیان» در اینجا قدرت و عظمت انواع ارباب را از خیری که از ایشان می‌رسد، متمایز می‌سازد، اما چنین تمایزی تاب تحمل مداقه‌ای دقیق را ندارد، زیرا هراندازه موجودی رفیع‌تر و نیرومندتر باشد، دارای قدرت بیشتری برای خیر رساندن به‌دیگران است و بالعکس، عالیترین قدرت با بیشترین خیرات منطبق است. بنابراین تقریباً در میان کلیه مردمان، خدای قدرتها و اجرام سماوی عالی‌ترین، رفیع‌ترین و گرانمایه‌ترین خدائی است که بالاتر از کلیه خدایان دیگر قرار دارد، زیرا اعمال و خیرات و مبرات آسمان از تمامی دیگر اعمال و خیرات فراتر

1- Denatura deorum

۲. دانشمند معانی و بیان لاتینی در قرن اول میلادی (م) Quintilian

3- De institutione oratoria

می‌رود و عام‌ترین و همه‌جانبه‌ترین، فخیم‌ترین و ضروری‌ترین چیزهاست. منباب مثال، در میان رومی‌های، ژوپیتر به‌مثابه «بهترین» Optimus و بزرگترین "maximus" شناخته می‌شود و همانطور که سیسرون خود متذکر می‌شود، «به‌خاطر نفع و خیر خود، بهترین یا مهربان‌ترین» و «به‌خاطر قدرت، یا توانائی‌اش» «بزرگترین یا عالیترین» به‌حساب می‌آید.

در "Amatorous" پلوتارک، تمایزی نظیر تمایز «کوئین‌تیلیان» می‌یابیم. ستایش خدایان اساساً برپایه «دینامس، قدرت، dynamis» و «اوفلیا opheleia»، مفیدیت، قرار گرفته است. اما همانطور که دیدیم، این دو مفهوم به‌یک مفهوم تقلیل می‌یابند، زیرا یک موجود هراندازه که خود، سترگ باشد، به‌همان اندازه در نظر دیگران بزرگ است. و هراندازه که بزرگ باشد، به‌همان اندازه نیز می‌تواند به‌دیگران کمک نماید و یا آسیب رساند. به‌این خاطر است که پلوتارک در sysmposiakon خود می‌گوید:«انسانها بیشتر گرایش به‌آن دارند از اشیاء عامی خدا بسازند که دارای ارزشهای همه جانبه سودمندی‌اند، نظیر آب، نور و فصول.

۸

هنگامی که آخرین بقایای مذهب بت‌پرستی نابود گشت یا دست کم از اهمیت و اعتبار آن کاسته شد، هنگامی که مجسمه الهه پیروزی را نقل مکان دادند، سیماکوس در دفاع از مذهب تاریخی کهن، منجمله کیش ظفرمندی، به‌نگارش رساله‌ای پرداخت. وی در میان علل دفاع از ویکتوریا، «مفیدیت» Utilitas را به‌مثابه موثق‌ترین نشان الوهیت ذکر نمود. وی می‌گوید، هیچکس انکار نمی‌کند که آنچه وی اذعان به‌خواستن آن می‌نماید، نباید پرستیده نشود. به‌عبارت دیگر، تنها امور مورد علاقه انسانی، موضوعات مذهبی‌اند. اما انسانها به‌جز خیر، سودمندی و فایدت چه چیز دیگری را طالب‌اند؟ از اینرو در میان بت‌پرستان کلاسیک بافرهنگ‌تر، خصوصاً یونانی‌ها، نافعیت و شفقت، Philantropeia، به‌مثابه صفت و شرط اساسی ربوبیت تلقی می‌گشت. سقراط در Theaetetus افلاطون می‌گوید:«هیچ خدائی خصم انسانها نیست.» سنکا در مکتوبات خود می‌گوید:«علت وجود احسان خدایان چیست؟ ماهیت آنها. تصور اینکه آنها طالب آسیب رساندن باشند همانا بی‌معنی است، آنها حتی (اگر هم بخواهند) نیز قادر به‌انجام چنین امری نیستند.» وی به گفته خود چنین می‌افزاید:«خدا نیازی به‌خادم ندارد، وی خود به‌نژاد بشری خدمت می‌کند.» پلوتارک در یکی از جستارهای خویش علیه رواقیان می‌گوید: فناناپذیری خدایان را منکر شدن غیرمعقولانه‌تر از انکار عنایت و محبت بشر دوستانه یا احسان آنها نیست. در همان اثر یادشده توسط پلوتارک، آنتی‌پاتراهل

تارسیس می‌گوید:«منظور ما از خدایان، موجودی شاد و لایزال است که به‌بشریت خیر می‌رساند.» از این‌رو در میان یونانیان، خدایان یا دست‌کم بهترین ایشان «اعطاکننده خیر» و نجات‌دهنده، Soteres نامیده می‌شدند. در حقیقت امر، مذهب یونانی‌ها به‌طور اخص، فاقد خدای شرکه باتیفون مصریان و اهریمن ایرانیان قابل مقایسه باشد، بود. آبای کلیسا از اینکه مشرکین، اشیاء و موجودات نافع و سودمند را موضوع پرستش و مذهب قرار می‌دادند، استهزا و ریشخند می‌نمودند. منباب نمونه: یولیوس فرمیکوس می‌گوید:«یونانیان سبک مغز سفیه، کلیه موجوداتی که به‌آنها خیر رسانده یا می‌رسانند را به‌مثابه ارباب انواع تلقی می‌نمایند.» وی خاطرنشان می‌سازد خداهای خانگی، Penates، که مأخوذ از واژه Penrs است، برچیز بیشتری جز اطمعه دلالت نمی‌کند، زیرا مشترکین هیچ چیز دیگری به‌جز آزادی خوردن و آشامیدن را طالب نبودند» وی اظهار می‌دارد «بت‌پرستان از مأکولات خدا ساخته بودند.» وی می‌افزاید:«وستا چیز دیگری جز آتش اجاق که برای تهیه غذا مورد استفاده قرار می‌گرفت، نیست، از این‌رو کاهنان آن می‌بایست آشپز و طباخ باشند تا دختران باکره» اما هرچند آبای کلیسا و مسیحیان عموماً هیچگاه از محکوم ساختن و ریشخند نمودن بت‌پرستان به‌خاطر اینکه اشیاء سودمند از قبیل، آتش، آب، خورشید و ماه را می‌پرستیدند خسته نمی‌شوند، اما آنچه که آنان تخطئه می‌کنند، اصل این پرستش نیست، بلکه همانا موضوع آن است، اگر آنان شائبه‌ای در نزد بت‌پرستان می‌یابند، به‌خاطر آن نیست که مشرکین، سودمندی را در مدنظر داشتند، بلکه به‌این خاطر است که آنان موجودی حقیقی را به‌مثابه موضوع مذهب خود درنظر نمی‌گرفتند، زیراکه آنها یگانه موجودی که همانا قادر است به‌انسان کمک نماید و او را شادمان سازد، یعنی خدا، هستی سمائی، نامرئی، قادر متعال، خالق و آفریدگار طبیعت که خود از آن متمایز است را نمی‌پرستیدند. مسیحیان با تفکر انتزاعی غیرمحسوس خود، نیروی صدمه زدن یا کمک کردن، خیر و ضرر رساندن، بیماری و سلامت، زندگی و مرگ، را در هستی یگانه‌ای متمرکز می‌سازند، در حالیکه بت‌پرستان برحسب نگرش حسی خود، آنها را در میان اشیاء مختلف متعددی پخش و سرشکن می‌نمودند.

برای مسیحیان، این یگانه موجود که آنرا خدا می‌نامند، یگانه موجود مخوف و قدرتمند است. به‌طور اجمال: هرآینه جود و احسان را به‌مثابه یکی از صفات اساسی خدا فرض کنیم، بت‌پرستان خیرات متعددی را میان خیرها سرشکن می‌کنند، در حالیکه مسیحیان کلیه آنها را به‌یک موجود نسبت می‌دهند. بنابراین، خدای مسیحیان مجموعه تمامی خدایان است. اما در خود توصیف و مفهوم آنان از الوهیت، در نگرش ایشان از اصل آن، سرشت و علت آن، مسیحیان با بت‌پرستان تفاوتی ندارند. در کتاب عهد عتیق و همچنین در کتاب عهد جدید، هرزمان که خدا می‌گوید: من خدای آنها خواهم بود. یا هرگاه که صفت مالکیت «من خدای ابراهیم هستم» را به‌کار می‌برد، معنای آن همانا «خیر» است.

آگوستین در چهارمین کتاب شهر خدا می‌گوید:«اگر آنطور که رومیان تصور می‌کنند، سعادت همانا الهه‌ای باشد، چرا فقط او را نمی‌پرستند، چرا تنها در معبد او گرد نمی‌آیند؟ زیرا کیست که نخواهد خوشبخت باشد و از هرچیز به‌خاطر سعادت مشتاقانه دست نکشد و از خدایان خواستار چیز دیگری جز سعادت باشد؟ اما سعادت همانا الهه نیست و عطیه‌ای است از جانب خداوند. پس در طلب خدائی باش که آنرا ارزانی می‌دارد.» آگوستین در همین اثر از خدایان جبار افلاطون سخن می‌گوید:«هراندازه هم که موجودات فناناپذیر و خوشبخت که وجود آنها در کاخ‌های آسمانی متحمل باشد، زیاد باشند، هرآینه علاقه‌ای از خود به‌ما نشان ندهند و آرزومند سعادت ما نباشند، سزاوار پرستش ما نیستند.»

تنها آن موجودی که به‌انسان مهر می‌ورزد و خواهان سعادت اوست، موضوع پرستش انسان یا مذهب است. لوتر در شرح و تفسیر خود بربرخی از فصول سفر تثنیه می‌نویسد:

لذا عقل، خدا را به‌مثابه چیزی مفید، نافع و سودمند به‌حال انسان توصیف می‌کند. این همان چیزی است که مشرکین انجام می‌دادند...رومیها در ارتباط با انواع احتیاجات و مساعدت، ارباب انواع از چنته بیرون می‌کشیدند...ارباب انواعی که توسط بشر برگزیده شدند، به‌اندازه مذلت، احسان و بخشش در روی زمین، فراوان بودند، به‌حدی که از

نباتات و سیر نیز خدا می‌ساختند...در دوران پاپ نیز ما به‌همین نحو دست به‌خداسازی می‌زدیم، هرگونه ناخوشی یا فلاکتی، یار و یاور و خدای خاص خود را دارا بود. هنگامی که زنان باردار دچار درد می‌شدند دست به‌دامان مارگارت قدّیسه می‌گشتند، او همانا الهه آنان بود...تصور می‌رفت که کریستوفر قدیس به‌شخصی که در حال احتضار است یاری می‌رساند. هرکس نام خدا را به‌آنچه که از او بیشترین احسان را انتظار دارد، می‌دهد. از این‌رو بار دیگر می‌گویم: عقل به‌طور مبهم می‌داند که خدا می‌تواند و می‌بایست کمک نماید، اما قادر به‌یافتن خدای راستین نیست...در کتاب مقدس خدای راستین، یاری‌دهنده در هنگام بدبختی و بخشنده کلیه احسان‌هاست.

و در قطعه دیگری درباره مشرکین می‌گوید:«آنان به‌خاطر بت‌پرستی خود، درباره خدا به‌ره خطا می‌روند (یعنی: به‌جای خدای واقعی، به‌خدایان دروغین روی می‌آورند) مع‌الوصف، به‌خاطر حضور خدای راستین، پرستش وجود دارد، آنان او را فرامی‌خوانند و کلیه چیزهای خوب و همیاریها را از او انتظار دارند.» به‌عبارت دیگر، اصل ذهنی مشرکین کاملاً صحیح و متقن است، آنان از لحاظ ذهنی تا جائی که برآنند خدا چیزی منحصراً خوب و سودمند است ذیحق‌اند، اما به‌طور عینی (در رابطه با هرموضوع) به‌خطا می‌روند.

مسیحیان به‌ویژه نسبت به‌خدایان فیلسوفان مشرک و قبل از همه نسبت به‌خدای رواقیان، اپیکوریان و ارسطوئیان خصمانه برخورد می‌کردند، زیرا به‌طور آشکار یا غیرآشکار، مشیت الهی را مورد افترا قرار می‌دادند، زیرا همانطور که فوقاً اظهار داشتم، صفاتی که تنها اساس مذهب را تشکیل می‌دهد، صفاتی که به‌رفاه و آسایش انسان مربوط می‌شود را از دیده فرومی‌گذاردند. بطور مثال، «موس‌هایم» عالم الهی قرن هجدهم در یادداشت‌های خود برکتاب سیستم روحی[1] کادروث که حمله‌ای است الهیاتی ـ فلسفی به‌آته‌ئیسم، می‌گوید که خدای ارسطو برای نژاد انسانی نه مفید است و نه مضر و از این‌رو درخور هیچگونه پرستشی نیست. ارسطو معتقد بود که زمین و آسمان

---

۱. رالف‌کادروث (۱۶۸۸ـ۱۶۱۷) سیستم روشنفکرانه راستین عالم

همچون خدا، ضروری و ابدی‌اند. او ایضاً برآن بود که آسمان همانند خدا تغییرناپذیر است. از اینجا چنین نتیجه می‌شود که خدا همانا مختار نیست، به‌طوری که توسل و التماس به‌او بی‌فایده است، زیرا اگر جهان برحسب قانونی ازلی حرکت می‌کند...و مسیر آن به‌هیچ وجه نمی‌تواند تغییر نماید، من از اینکه چه کمکی می‌توانم از خدا انتظار داشته باشم، عاجزم (به‌طور گذرا یادآور می‌شوم که این مثال همانطور که در ذیل خواهیم دید آشکار می‌سازد که اعتقاد به‌ذات باری با اعتقاد به‌معجزه که راسیونالیسم معاصر از آن سلب اعتبار می‌کند، همانا یکسان است).

ارسطو تنها در حرف است که هستی خدا را می‌پذیرد، درواقع ارسطو خدا را سرنگون می‌سازد. خدای ارسطوئی نظیر خدای اپیکوری، عاطل و باطل است. انرژی او، یعنی فعالیتش، صرفاً عبارت است از هستی و تعمق و تفکر فناناپذیر. اما ما به‌خدائی که تنها برای خاطر خودش وجود دارد، خدائی که ذاتش صرفاً شامل تفکر است، چه احتیاجی داریم؟ زیرا انسان چگونه می‌تواند برای آسایش و حمایت از خود به‌چنین خدائی امیدوار باشد؟

اظهاراتی که تا به‌حال ذکر شد صرفاً نظرات مذهبی یا الهی اشخاص نیست، این اظهارات برخورد الهیان و مسیحیان، دیانت مسیح و خود الهیات را بیان می‌دارند، اظهارات مشابه‌ای را الی غیرالنهایه می‌توان شاهد مثال آورد. اما چرا شما را با تکرار مکررات خسته کنم؟ تنها اضافه می‌کنم که بت‌پرستان متدین، منجمله فیلسوفان آنان، قبلاً احتجاجات مشابه‌ای را علیه خدایان عبث فلسفی عنوان ساخته بودند.

منباب مثال، افلاطونی‌ها علیه خدای رواقی، رواقیان که در قیاس با اپیکوری‌ها، بت‌پرستان متدین به‌شمار می‌آمدند، علیه خدای اپیکوری، از اینرو رواقیان در ماهیت خدایان De natura deorum سیسرون می‌گویند:«حتی بربرها، حتی مصریان که اینقدر مورد ریشخند قرار گرفته‌اند، هیچ حیوانی را جز به‌خاطر فایده آن نمی‌پرستیدند. اما در رابطه با خدای عاطل و باطل شما، در حقیقت امر هیچ فایده، هیچگونه عملی را نمی‌توان ذکر نمود. بنابراین او تنها اسماً خداست.»

اما اگر قطعاتی که تا به‌حال ذکر شده‌اند، دارای اهمیت عام‌اند، اگر برخوردی که بیان

می‌دارند تمامی الهیات و مذاهب را دربرگیرد، چه کسی می‌تواند انکار کند که خودخواهی بشری اصل اساسی مذهب و الهیات نمی‌باشد؟ زیرا اگر ارزش موجودی که باید پرستیده شود و در اینجا، مقام الهی، تنها به‌رابطه آن با سعادت انسانی وابسته باشد، اگر تنها آن موجودی الهی است که به‌حال انسان نافع و سودمند باشد، پس اساس الوهیت را می‌بایست تنها در خودخواهی انسان که هرچیز را به‌خود مربوط می‌سازد و آنرا تنها برحسب این رابطه ارزیابی می‌کند، جستجو نمود. و به‌علاوه با قائل شدن خودخواهی به‌مثابه اساس و ماهیت مذهب، هیچ اشکالی دست کم در اصل و دیانت من حیث‌المجموع به‌وجود نمی‌آید. اشکال تنها جائی برآمد می‌کند که اگوئیسمی که منعکس می‌سازد، برسان غایت‌گرائی، تماماً اساس آن به‌شمار آید. جائی که مذهب رابطه‌ای که یک شیء و خصوصاً طبیعت نسبت به‌انسان دارد را به‌ماهیت آن شیء و طبیعت برگرداند، و جائی که به‌همین خاطر، مذهب برخورد اگوئیستی بی‌حد و حصر و متفرعانه‌ای در قبال طبیعت اتخاذ کند و یا جائی که همانند امتناع [illegible] خلود، اگوئیسم غیرطبیعی، ماوراءطبیعی و خیالی باشد که از حدود ضروری اگوئیسم طبیعی فراتر رود.

برعلیه تصور و توصیح من از مذهب، سالوسان الهی و خیال‌بافان شهودی که اشیاء و افراد را تنها از نقطه‌نظر تصورات و تخیلات پیش ساخته خود درنظر می‌گیرند، آنانی که هیچگاه از منبر وعظ یا سکوی خطابه خویش، یعنی این محرابهای کاذب کبریای نفسانی و ذهنی خودگامی پائین نمی‌گذارند، با بررسی مطالب حاضر، مرا که در تضاد مستقیم با عالیجنابان ربانی و متفکر، عادت دارم نخست خود را به‌اشیاء و مطالب آشنا و مأنوس نموده و درباره آنها اطلاع حاصل نمایم و آنگاه دست به‌قضاوت زنم، متهم به‌این می‌کنند که گویا ظواهر عرضی نادر، یعنی ثانوی مذهب را به‌مثابه ماهیت آن درنظر می‌گیرم. یا ذات یا مذهب، چنین است نظر این قبیل سالوسان، خیال‌بافان و نظریه‌پردازان شهودی که هیچگاه نظری به‌ماهیت انسان نیفکنده‌اند؛ و دقیقاً خلاف آن چیزی است، آن چیزی است که من ماهیت مذهب می‌نامم؛ همانا خودپسندی و اگوئیسم، بلکه خود ـ فروپاشی فرد به‌چیزی است مطلق، نامتناهی و الهی، یا هرآنچه این لفظ می‌خواهد باشد؛

همانا برائت نفس، کف نفس و ایثار است.

درحقیقت امر، پدیده‌های بی‌شمار مذهبی وجود دارند که دست‌کم تصورات مرا رد کرده و نظر مخالف آنرا توجیه می‌نمایند. این پدیده‌ها از توجیه طبیعی‌ترین و نیرومندترین غریزه‌ها، سرباز می‌زنند، این پدیده‌ها همانگونه که مسیحیان آنرا می‌نامند، ریاضت جسم و شهوات زیان‌آور آن، عقیم‌سازی روحی و جسمی، خودآزاری و تازیانه زدن به‌خود، توبه و خودکوبی که تقریباً در کلیه مذاهب نقشی ایفاء می‌کنند، می‌باشند. قبلاً دیدیم که هندی متعصب مارپرست خود را در معرض گزش مار قرار می‌دهد، و حیوانپرستان متعصب و سفیه هندی و تبتی می‌گذارند تا ساس و شپش و ککک خون جسم و فکر مغز خودشان و دیگران را بمکند. من زیاد هم بی‌میل نیستم از اینکه کماکان با ذکر موارد دیگری مخالفانم را با حربه‌های تازه‌ای علیه خود مجهز نمایم. مصریان رفاه انسانها را قربانی رفاه حیوانات مقدس خود می‌نمودند. هنگامی که حریقی اتفاق می‌افتاد، آنها بیشتر به‌فکر نجات جان گربه‌ها بودند تا اطفاء حریق، این امر مرا بی‌اختیار به‌یاد کمیسر پلیس سلطنتی پروس می‌اندازد که با نفی شفقت خاص پروسی ـ مسیحی خود، در روز یکشنبه چندسال قبل، شهروندان خود را از اینکه می‌خواستند هنگام اجرای مراسم دعا در کلیسا، به‌اطفاء حریق دست زنند، منع نمود. و دیودوروس Deodorus به‌ما می‌گوید: از قرار مسموع، «یکبار هنگامی که مصریان به‌خاطر قحطی سخت مورد فشار قرار گرفتند، خود را ناگزیر به‌خوردن یکدیگر دیدند، اما هیچگاه کسی متهم به‌این نشد که حیوان مقدسی را خورده باشد.» واقعاً که چه مؤمنانه و لاهوتی است! انسانها به‌خاطر بهیمیتی که به‌وسیله مذهب تقدیس می‌شود، به‌خوردن یکدیگر سوق داده شوند! ماکسیموس اهل یتری، در هشتمین رساله خود از زنی مصری یاد می‌کند که همراه پسر خود تمساحی را نیز پرورانده بود. تمساح هنگامی که بزرگ می‌شود، پسر این زن مصری را می‌خورد، اما زن مصری نه تنها به‌مرگ پسر زنجموره و مویه نمی‌کند، بلکه از اینکه پسرش قربانی خدائی خانگی شده است، او را سعادتمند می‌داند. و هرودوت داستان زنی مصری را نقل می‌کند که تا جائی به‌پیش رفت که با بز نری مزدوج شد. حال من از فلاسفه و الهیان که مسلماً حب ذات را به‌مثابه اصل مذهب،

اخلاق و فلسفه اگر نه در عمل بلکه تنها در تئوری رد می‌کنند، سئوال می‌کنم: آیا کسی می‌تواند در انکار نفس و تحقیر نفس از این زنان مصری فراتر رود؟ یک سیاح انگلیسی که به‌هند رفته بود داستان ذیل را نقل می‌کند: ناگهان ببری از بیشه‌ای بیرون پرید و پسربچه خردسالی را ربود. پسربچه با تمام قوا بنای جیغ کشیدن را می‌گذارد، مرد انگلیسی از ترس و وحشت از خود بیخود می‌شود، اما همراه هندی وی کاملاً خونسرد باقی می‌ماند. مرد انگلیسی از او می‌پرسد، چرا شما مردم اینقدر بی‌احساسید؟ مرد هندی در جواب می‌گوید:«این خواست پروردگار بزرگ است.»[1] آیا تسلیم و رضائی بزرگتر از این وجود دارد که در حالیکه کودکی در چنگال ببری دست و پا می‌زند، ساکت و صامت برجای ماند و مطمئن هم بود که هرآنچه روی می‌دهد، کار خداست و آنچه هم که او انجام می‌دهد، بهترین کارها است؟ همه می‌دانیم که در دوران وانفساء اهالی کارتاژ آنچه که برایشان عزیزترین چیزها بود، یعنی کودکان خود را برای خدایشان، مولوک، قربانی می‌کردند.

ارتباط چنین امثله‌ای براین اساس که تحقیر نفس ایجاب می‌کند که انسان خود و نه دیگران را قربانی نماید، نمی‌تواند مورد سئوال قرار گیرد، زیرا مطمئناً برای بسیاری از پدران و مادران به‌مراتب آسان‌تر است کودکان خود را قربانی نمایند تا خودشان را. علاقه اهالی کارتاژ به‌فرزندانشان کم نبود، همانگونه که دیودوروس به‌ما می‌گوید، آنان زمانی کوشیدند تا فرزندان بیگانگان را به‌جای کودکان خود قربانی نمایند. بدون شک این کوشش برای انسانی نمودن کیش مولوک، به‌غایت سخیفانه بود، باوجود این، کاهنان مولوک با همان شدتی که مدافعان ذهنگرا و مذهبی کنونی مخالف انسانی نمودن توحش الهی‌اند، با آن به‌مخالفت برخاستند. در میان هندیان، «انواع پرستندگان ربوبیت وجود دارند که از طریق قربانی، عقیم‌سازی خود، سرسپردگی متعصبانه، مطالعه کتب مقدسه، سرکوب نفسانیات و زندگی زاهدانه، متمایز می‌شوند. کسانی دم و بازدم دهن و بینی خود را حبس کرده و با توسل به‌زور آنرا از مسیر طبیعی خود به‌سوی پائین منحرف

1- Hindu Gesetzbuch oder Menus Verorderungen

نقل شده در یادداشتهای هوتنر: کتاب قانون یا فرامین منو

می‌کنند. دیگران آن را با باد شکم درهم آمیخته و می‌کوشند از دهان خارج کنند، و برخی که برای هردوی این نیروها احترام فراوانی قائلند، در را به‌روی هردوی آنها می‌بندند.» چه انکار نفسی که آنچه که در قسمت تحتانی بدن قرار دارد وادار شود به‌فوقانی‌ترین قسمت رود و دافع طبیعی باز بدن برای خلاصی از تمامی فشارها سرکوب شود.

هیچ مردمی بیش از هندیان خود را این چنین از طریق خودآزاری و کفاره از دیگران متمایز نساخته‌اند. هیچکس بیش از آنها به‌چنین ادا و اصول‌های من درآوری دست نزده است. سونرا Sonerat نقل می‌کند که برخی از (نادمان هندی) با تازیانه زدن پی‌درپی به‌خود، بدنهاشان را له و لورده می‌کنند و یا با زنجیر خود را به‌تنه درختی بسته و تا فرارسیدن مرگشان به‌همین حال باقی می‌مانند. دیگران نذر می‌کنند که در تمام دوران حیاتشان در وضع دهشتناکی قرار گیرند، منباب مثال، دست خود را مشت می‌کنند به‌طوری که با گذشت زمان، ناخن‌هایشان که آنرا هیچگاه کوتاه نمی‌کنند، از میان مشتشان بیرون می‌زند، عده‌ای دیگر دستان خود را به‌طور چلیپا برروی سینه قرار داده و یا بالای سر خود بلند می‌کنند و آنها را به‌همین صورت آنقدر نگاه می‌دارند تا دیگر قادر به‌حرکت آن نگردند. بسیاری دیگر خود را زنده‌زنده دفن می‌کنند و تنها روزنه کوچکی را برای ورود هوا باقی می‌گذارند. در حقیقت امر، هندی‌ها که به‌بالاترین درجه کمال مذهبی دست یافته‌اند، به‌این شهرت دارند که در سر راه ارابه‌ای که در روزهای جشن، مجسمه عظیم‌الجثه خدای ویرانگر (شیوا) را می‌کشد، دراز می‌کشند و می‌گذارند تا بدنشان در زیر چرخهای آن خرد شود.» آیا بیش از این می‌توان انتظار داشت؟ و با این تفاصیل ما اروپائی‌های خودخواه تحمل چنین رنج و عذابی که هندیان متحمل می‌شوند را زودتر باور می‌کنیم تا انکار نفس مذهبی آن دسته از هندیانی که پیشاب گاو را به‌مثابه آمرزش گناهان خود سر می‌کشند و سراپای خود را با پهن گاو پوشانده و به‌این ترتیب به‌خودسوزی دست زده و افتخار می‌کنند و این عمل را قابل ستایش قلمداد می‌کنند.

اما آنچه که بیشتر ما را مانند مسیحیان به‌خود جلب می‌کند، خودآزاری و انکار نفس است که مسیحیان اولیه به‌آن تن در می‌دادند. (Simeon stylties) (سی‌مئون

استیلات) درست سی سال برسر ستونی مأوی گزید. آنتونی قدّیس برای مدتی در قبر زندگی کرد و همانا چنین سخت‌گیری مذهبی بود که وی با توسل به‌آن اراده انسانی و هرانگیزه خودخواهانه بشری را تحت کنترل درآورد، به‌طوری که هیچگاه کک و شپش را از بدن خود دور ننموده و هرگز خود را نشست.

منقول است که سیلوانیای قدّیسه، این روح پاک و بی‌آلایش که من آشنائی جالب توجه‌ام با او را تنها مدیون کتاب تاریخ و فرهنگ اثر کُلب Kolb بوده و باید باشم «تا سن شصت سالگی هیچگاه دست‌ها، صورت یا هیچ جای دیگر بدن خود را به‌جز انگشتانش را، آنهم تا هنگام دریافت عشاء ربانی نشست. چه فوق طبیعت گرائی و فوق انسان دوستی لازم است تا برگرایش طبیعی برای پاکیزگی فائق آمد و از احساس مطبوع گرچه طبعاً اگوئیستی، که از نظافت بدن از تمامی چرک و پلیدی‌ها ناشی می‌شود، چشم پوشید. من این امثله را برای مستبدان مذهبی عنوان نمودم، آنان این موارد را نمی‌توانند به‌مثابه خبط دماغ و لاطائلات رد نمایند.

صحیح است که این موارد محصول حماقتها و دیوانگی‌های مذهبی‌اند، اما، دیوانگی، حماقت و جنون به‌همان اندازه که بخشی از فلسفهٔ مذهب است، بخشی از روانشناسی و انسان‌شناسی نیز می‌باشد، زیرا این نیروها، عللی‌اند که دست به‌عمل زده و در مذهب عینیت می‌یابند و با علل مستتر در انسان‌شناسی من‌حیث‌المجموع تفاوتی ندارند. فرد انسانی بیماریهای جسمی و همچنین عقلی را به‌مثابه پدیده‌های مدهش و الهی تلقی می‌کند. در دوران ما همانگونه که لیختن‌اشتت در کتاب خود درباره مرگ و میر کودکان به‌ما می‌گوید، خرافه روسی، به‌بسیاری از حالات بالینی در کودکان به‌ویژه آن دسته از حالاتی که حاوی اختلال‌اند، به‌مثابه امر مقدس و غیرملموس می‌نگرد. بسیاری از افراد هنوز هم اشخاص مجنون و احمق را به‌مثابه قدّیسانی که از خداوند الهام می‌گیرند، تلقی می‌نمایند. به‌علاوه، این نوع انکار نفس بشری هراندازه هم که عبث به‌نظر رسد، پی‌آمد ضروری اصلی است که الهیان، فلاسفه و مؤمنان عموماً، به‌طرفداری از آن ادامه می‌دهند.

به‌محض اینکه انکار نفس یا زوال و تلاشی به‌ماهیت اثیری مذهب و الهیات به‌مثابه

اصلی، برقرار شد، چه دلیلی برای سرکوب ننمودن انگیزه طبیعی حرکت از یک محل به‌محل دیگر، انگیزه زدودن چرک و پلیدی از بدن و راه رفتن به‌طور قائم و نه خزیدن برروی چهار دست و پا آنطور که بسیاری از قدّیسان انجام می‌دادند، می‌توان دارا بود؟ چرا من نباید این انگیزه‌هارا به‌همان اندازهٔ انگیزه‌های دیگر نفی نمایم؟ از نقطه‌نظر فلسفهٔ الهی، کلیهٔ این انگیزه‌ها اگوئیستی است، زیرا برآوردن آنها دربرگیرنده لذت و ترضیه خاطر است. درواقع، انگیزه راه رفتن به‌طور قائم جز عزت نفس و غرور منشأ دیگری ندارد و از این‌رو در تضاد مستقیم با آن چاکر منشی است که الهیات از ما انتظار دارد.

کلیه آن کسانی که اصل اگوئیسم ـ به‌معنای کاملاً تکامل‌یافته این واژه، همانگونه که باید تأکید به‌تکرار آن نمایم، را از مذهب کنار می‌گذارند، هرچند واقعیات را با عبارات فلسفی پرده‌پوشی می‌نمایند، در اعماق وجودشان، خیال‌بافانی مذهبی‌اند. آنان اگرنه جسماً لیکن ذهناً کماکان برخورد مرتاضان صدر مسیحیت را در پیش می‌گیرند. ایشان اگرنه عملاً، بلکه نظراً، کماکان انسان را به‌شیوه مردمان بدوی و دنیوی برای خدایانشان قربانی می‌کنند، آنان کماکان به‌خاطر تعصب مذهبی و خرافه از شستن قی و چرک از چشمان و سرشان امتناع می‌ورزند و برخلاف ایده‌آل خود یعنی سیلوانیای قدّیسه، به‌خاطر عدم ثبات و خودپرستی مشترک خود، خویشتن رامی‌شویند، (زیرا قی چشم دست کم در دیده جهان‌بین ناملموس‌تر و از این‌رو دردسر آن در قیاس با سایر اعضای بدن کمتر است.) هرآینه آنان دیدگان خویش را در آب سرد طبیعت و واقعیت بشویند، درمی‌یابند که برائت نفس، هرچند با تمامی اهمیت مذهبی آن، ماهیت مذهب نیست و اینکه آنان صرفاً به‌انسان و ایضاً به‌مذهب از میان دیدگانی تیره و تار نگریسته‌اند. آنان از سکوی معظم وعظ یا تریبون خطا به‌خود نیت اگوئیستی نهفته در این انکار نفس را نادیده می‌گیرند، آنان از یاد می‌برند که انسانها در عمل من حیث‌المجموع عاقل‌تر از الهیان منبری و استادان پشت میز خطابه‌اند و اینکه نتیجتاً حتی در امور مذهبی نیز توسط فلسفه مذهب زندگی نمی‌کنند بلکه به‌وسیله دلائل غریزی خود می‌زیند که آنان را در مقابل حماقت انکار نفس مذهبی محافظت می‌کند و حتی در جائی که آنان تسلیم چنین حماقتی می‌شوند، به‌آن محتوا و منظوری انسانی تزریق می‌کند.

چرا انسان خود را در مذهب نفی می‌کند؟ همانا به‌خاطر جلب‌الطاف خدایان خود که آنچه بخواهد برمی‌آورند «انسان با تحمل کفاره سخت، خدایان را مجبور می‌سازد، تا هرحاجتی را برآورند و حتی رویاهای او را برفور تحقق بخشند»[1] بنابراین انسان، انکار نفس را برای خاطر خود تجربه نمی‌کند، در جائی که چنین انکار نفسی روی می‌دهد، چنین امری همانا دیوانگی تام و تمام مذهبی است. در جائی که فرد دست‌کم سلامت عقل خود را حفظ می‌نماید، هدف از انکار نفس، تائید خود است. برائت نفس صرفاً شکل و وسیله تائید خود و حب ذات است. آن جلوه مذهبی که این امر در آن به‌طور آشکار برآمد می‌کند، همانا ذبح و قربانی است.

1- Bohlen/Das Alte Indien

بوهلن، هند باستان

۹

آن عنصر مذهبی که معلوم می‌سازد برائت نفس در مذهب تنها وسیله و شکل غیرمستقیم «شیوه» ترضیه نفس می‌باشد، همانا قربانی است. قربانی هدیه مکنتی است که برای انسان باارزش است. اما در نظر انسان عالی‌ترین و گرانبهاترین مکنت حیات است، پس تنها عالی‌ترین می‌تواند برای اعلی‌ترین قربانی شود، زیرا تنها از این طریق است که احترام درخور خالق می‌تواند نشان داده شود. بنابراین آن قربانی که اصل زیربنای آن تماماً تحقق می‌یابد، همانا نفی و نابودی موجود زنده و یا به‌طور دقیق‌تر، از آنجائی که عالی‌ترین موجود زنده، انسان است، نفی خود انسان می‌باشد. در اینجا ما از نو، قطع‌نظر از منظور قربانی نمودن انسان که الساعه آنرا مورد بررسی قرار می‌دهیم، دارای دلیلی هستیم دائر براینکه انسان هیچ چیز دیگری را بیش از زندگی ارج و قرب نمی‌نهد، که وی خدایان را با حیات در یک کفه قرار می‌دهد، زیرا به‌طورکلی حکم «همانندها یکدیگر را جذب می‌کنند،» اصل اساسی قربانی است. انسان برای خدایان، تنها آن چیزی را قربانی می‌کند که آن را در یک طراز با آنها قرار می‌دهد. پس او نتیجتاً حیات و زندگی را برای خدایان قربانی می‌کند، زیرا در دیدگان انسان و هم خدایان، هردو، زندگی عالی‌ترین، گرانبهاترین و الهی‌ترین ثروت و مکنت است، پس آنچه خدایان نمی‌توانند رد نمایند، آنچه اراده خدایان را تابع اراده انسان می‌گرداند، همانا قربانی است.

اما نفی یا نابودی مستتر در قربانی، پایانی در خود نیست، بلکه دارای هدف و اساس

بسیار محدود و خودپرستانه‌ای است. انسان عالی‌ترین موجود یعنی انسان را تنها زمانی قربانی می‌کند که مایل باشد سپاس خود را برای آنچه وی آنرا به‌مثابه منتها درجه نیکبختی قدر می‌نهد عرضه دارد، یا مایل باشد بلائی واقعی و یا صرفاً قابل انتظار را از خود دفع نماید، زیرا قربانی شفاعت‌آمیز فاقد معنا یا منظور مستقلی است. انسان خدایان را تنها به‌خاطر اینکه موجوداتی هستند که کلیه نیکبختی و شوربختی به‌آنان منوط است، آرام می‌سازد. دفع خشم خدایان معنای دیگری جز دفع بلا از خود را ندارد، به‌چنگ آوردن خواست نیک آنان به‌طور ساده به‌معنای کسب همه خوبی‌ها و چیزهای مطلوب است.

و حال چند مثال برسبیل تائید واقعیت قربانی نمودن انسان و هم ایضاحی برآنچه که ذکر نمودم. من از آلمان و ملل نزدیکتر به‌ما آغاز می‌کنم، هرچند فضلای آلمانی میل دارند تصور کنند که آلمان تنها دست به‌ملایم‌ترین شکل قربانی نمودن انسان یازیده است و ادعا می‌کنند که در میان آنها قربانی نمودن انسان به‌اعدام تبه‌کاران محدود می‌شد و هردو منظور یعنی مجازات فرد بدکار و تسکین خدایان که خلاف کاری فرد تبه‌کار موجب آن شده بود را برآورده می‌نمود. جائی که دیگر اشکال قربانی نمودن انسان در میان آلمانها ثبت شده است، این دانشوران ادعا می‌نمایند که این قربانی‌ها صرفاً نتیجهٔ اشتباه و فساد بوده است. اما حتی با فرض اینکه (زیرا دلیلی در دست نیست) بدواً تنها تبه‌کاران قربانی می‌شدند، انتظار داشتن بربریت به‌مراتب بدتر از قربانی نمودن انسان، از نوعی کاملاً متفاوت، به‌خاطر خدای بربرمنش که از شکنجه‌هائی که فرد تبه‌کار از «شاهزادهٔ چوبه و دار» آن طور که «اودین» نامیده شد ـ متحمل می‌گردد، معقولانه به‌نظر می‌رسد. نتیجتاً هرآینه آلمانها که تا زمان حاضر بخش معتنابهی از توحش خود را در زیر هاله مقدس ایمان مسیحی خویش پنهان می‌دارند، ادعا می‌کنند که گویا آنان در میان ملل عصر خود، استثناء به‌شمار می‌رفته‌اند، علت را باید در اگوئیسم میهن‌پرستانه فضلای آلمانی جست.

اما بیاییم (باردیگر) به‌موضوع خودمان برگردیم. به‌موجب یک روایت نروژی: در زمان دومالدشاه، در سوئد کمیابی و قحطی روی داد. سوئدیها گاوان نر بسیاری را قربانی

کردند. اما سودی نبخشید. آنگاه تصمیم گرفتند با قربانی نمودن شاه خود در پیشگاه اودین، بارآوری و دوران خوب گذشته را باز گردانند. آنان او را به‌قتل رسانده و قربانی نمودند و خون او را به‌تمام دیوارها و نیمکت‌های بتخانه مالیدند. آنگاه مملکت روزگار بهتری را دید.

بیشترین زمانی که زندگی انسان در معرض بیع و شری واقع می‌شد، هنگام وفاکردن به‌سوگندی بود که در آغاز نبرد برای تلافی و سپاس مراحم خدایان فتح و ظفر به‌جا آورده می‌شد. قبایل گوت‌ها و اسکاویندی‌ها، بهترین قربانی را اولین مردی می‌دانستند که در جنگ اسیر شود. ساکسون‌ها، فرانکها و هرولی‌ها، ایضاً براین عقیده بودند که قربانی‌های انسانی خدایان را خشنود می‌سازد. ساکسون‌ها عذاب الیم شکنجه را در مورد قربانیان خود به‌کار می‌بردند و تولیتها (اسکاویندی‌ها) اسیران جنگی را برای خدای جنگ خود قربانی می‌نمودند و آنان را با ددمنشی تعمدی به‌سوی مرگ می‌فرستادند.

آنگونه که ژول سزار حکایت می‌کند، گل‌ها در دوران شیوع امراض مهلک یا خطر جنگ، انسانها را با اعتقاد به‌اینکه تنها اگر زندگی انسانی در برابر دیگری مبادله شود خدایان تسکین می‌یابند، قربانی می‌نمودند. منباب مثال، استونی‌ها، همسایگان شرقی ما نیز، قربانی‌های انسانی را به‌خدایان مخوف خود هدیه می‌کردند. آنان قربانی‌های خود را از سوداگران ابتیاع می‌نمودند و ایشان را به‌دقت مورد معاینه قرار می‌دادند تا مطمئن شوند که دارای هیچگونه نقص جسمانی نیستند. زیرا به‌غیر از این، برای قربانی شدن نامناسب می‌شدند. اسلاوها، یا دست‌کم شاخه بالیتکی آنها، هرسال و نیز در اعیاد فوق‌العاده، برای خدای عمده‌شان، «سوان تومیت» یک مسیحی قربانی می‌نمودند، زیرا کاهنی که مراسم ذبح و قربانی انجام می‌داد، گفته بود که شخص وی و دیگر خدایان اسلاوی به‌طور مخصوصی از دیدن خون مسیحی به‌وجد می‌آیند، حتی رومی‌ها و یونانی‌ها دست خود را با خون قربانی‌های انسانی می‌آلودند. آنگونه که پلوتارک نقل می‌کند، قبل از نبرد سالامیس، تمیستوکل Themistocles سه نوجوان نجیب‌زاده ایرانی را در پیشگاه Bacchosoinestes قربانی کرد تا بزعم خویش مطمئن شود از طرف

Euphranditos طالع‌بین حمایت می‌شود. شخص اخیرالذکر به‌او قول داده بود که به‌شرط انجام این قربانی، پیروزی از آن وی خواهد شد. و در رم از همان روزگار پلینی کهتر، در بازار احشام، چندین زندانی را زنده به‌گور می‌نمودند، همانگونه که «یوس تی نوس» در رابطه با قربانی‌های انسانی کار تاژی‌ها، مردمی که معمولاً خدایان را با بیشترین حرارت می‌پرستیدند یادآوری می‌کند، شرقی‌ها حتی دختران و پسران خود را برای زندگی این موجودات قربانی می‌نمودند.

آنطور که کتاب عهد عتیق می‌گوید، حتی یهودیان «از ریختن خون بی‌گناهان حتی پسران و دختران خود در پیشگاه بت‌های کنعان اباء نداشتند» اما نه فقط در پیشگاه بت‌ها، یفتاح، اگر چه اشتباهاً دختر خود را در پیشگاه خدا قربانی نمود، زیرا عجولانه سوگند خورده بود که هرآینه قرین فتح و ظفر شود، نخستین جنبنده‌ای که از خانه او به‌پیشوازش آید را در آتش قربانی خواهد سوزاند، اما از بخت بد قرعه به‌نام فرزند خود او، دخترش افتاد. معذالک، همانگونه که بسیاری از فضلاء تائید نموده‌اند، اگر قربانی نمودن انسان محکوم گشته بود چگونه به‌خاطر او خطور می‌کرد که دخترش را قربانی کند؟ اما در میان کلیه شکنجه‌ها و سلاخی‌های مذهبی بشریت، همانا از تک‌ها بودند که با ددمنشی و تعدد قربانیهای خود که گفته می‌شود در یک روز به ۲۰ هزار تن بالغ شد، خویشتن را بیشتر از همه متمایز ساخته‌اند. قربانی‌های انسانی نظیر کلیه سخافت‌ها و دهشت‌های مذهبی دوران باستان، تا عصر ما نیز ادامه یافته است. در یکی از صبحگاههای سال ۱۷۹۱ نعش سر بریده یک هاراری (عضو پائین‌ترین کاست) را در معبد شیوا یافتند، او را برای دفع بلیه بزرگی اعدام کرده بودند.[1] و برخی از قبایل وحشی «ماراتائی» تا جائی پیش می‌روند که زیباترین دختران و پسران را همچون غاز پروار می‌کنند تا آنان را در اعیاد ویژه قربانی نمایند. در دوران‌های وانفسا همچون جنگ و قحطی، حتی هندیهای احساساتی که اینچنین به‌زندگی حشرات ذیعلاقه‌اند، مشخص‌ترین برهمن‌ها را از بام بتکده‌های خود به‌پائین پرتاب می‌کنند تا خشم خدایان

1- Hindu Gesetzbuch

کتاب قانون هند، یادداشت‌ها

را فرونشانند. ماینرس اطلاع می‌دهد که «در تونکین، هرساله تعداد معینی از کودکان را زهر می‌خورانند تا اینکه خدایان مزارع را برکت داده و برداشت فراوان محصول را تعهد نمایند، یا یکی از کودکان را دو شقه کرده تا خدایان را آرام ساخته و تکان دهند تا از سایر کودکان چشم بپوشند. در لائوس بدون اینکه اولین رهگذر را در زیر پی قرار ندهند و زمین را به‌قول خود تبرک ننمایند، معبدی برای خدایان برپا نمی‌سازند».«برخی از سیاه پوستان کماکان صدها هزار زندانی را به‌خاطر این اعتقاد گمراه کننده که چنین فدیه‌هائی بهترین راه برای به‌دست آوردن الطاف خدایان و درنتیجه پیروزی بردشمنانشان است، قربانی می‌کنند. در نواحی دیگر آفریقاگاهی اوقات به کشتار کودکان وگاهی اوقات به کشتار بزرگسالان دست می‌زنند تا شاهان بیمار سلامت خود را بازیابند و یا حیاتشان طولانی‌تر شود.» ماینرس، خوندهای گونداوا، قبیله جدیدالکشف بومی‌های هندی، هرسال یکبار، برای بت عمده خود، براپنو، خدای زمین، که به‌زعم آنان خیر و آسایش انسان و جانوران و مزارع به‌او وابسته است، انسانها را قربانی می‌کردند. در رابطه با بلایای ویژه، منباب مثال، هنگامی که طفلی به‌وسیله ببری از هم دریده می‌شد، به‌قربانی‌های انسانی اضافی دست می‌زدند تا خدایان غضبناک را آرام سازند. جزیره‌نشینان بحرالجنوب تا همین اواخر انسانها را قربانی می‌کردند و برخی از ایشان کماکان به‌این عمل دست می‌زنند.

دین مسیح معمولاً به‌این خاطر که به‌قربانی نمودن انسان خاتمه داده است، مورد ستایش قرار می‌گیرد. اما دیانت مسیح صرفاً قربانی نمودن خونبار انسانی را با نوع دیگری از قربانی، یعنی نوع پسیکولوژیکی و معنوی آن جایگزین ساخت که اگر چه نه ظاهراً اما درواقع همان قربانی انسانی باقی می‌ماند. آن کسانی که ظواهر برایشان همه چیز است معتقدند که دیانت مسیح اساساً چیزی به‌غیر از دیانت مشرکین پیش کشیده است، اما چنین تصوری وهم و خیال است. یک مثال: کلیسای مسیحی، خود عقیم سازی را هرچند به‌نظر می‌رسد دست کم در انجیل توصیه شده است ـ محکوم می‌نماید، به‌هرتقدیر، برداشت اوریگنس یکی از آبای بزرگ کلیسا که مسلماً به‌اندازه الهیان عصر ما فقیه بود، از انجیل به‌نحوی بود که خود را ملزم می‌دید که به‌عقیم سازی خود دست

زند، با این اوصاف، کلیسا و دیانت مسیح قویاً خود عقیم سازی جسمی مذهب مشرکین را تخطئه کرده است. اما آیا عقیم سازی روحی را نیز قدغن نموده؟ ابداً. کلیسا همواره از عقیم سازی فکری، روحی و اخلاقی جانبداری و حمایت کرده است. حتی لوتر هم عزوبت را بالاتر از تأهل قرار می‌دهد. اما چه تفاوتی میان نابودی جسمی و نابودی پسیکولوژیکی همان عضو وجود دارد؟ هیچ. در حالت اول موجودیت جسمی و آناتومیک و عملکردی عضوی از آن سلب می‌شود و در حالت دیگر موجودیت عملکردی روحی آن، اما اینکه من فاقد عضوئی باشم یا آنرا برای منظوری که طبیعت درنظر گرفته است مورد استفاده قرار ندهم، در هردو حالت یکسان است. و این تفاوت میان خود عقیم سازی مشرکین و مسیحیان، تفاوتی میان قربانی‌های انسانی مشرکین با قربانی‌های انسانی مسیحیان است.

صحیح است که بروجدان دیانت مسیح بار قربانی‌های جسمی و آناتومیک انسانی سنگینی نمی‌کند، اما تعداد قربانی‌های انسانی نوع پسیکولوژیکی آن از حد و فزون خارج است. به‌محض اینکه انسان موجودی انتزاعی که آشکارا از کلیه موجودات واقعی متمایز است را به‌مثابه ایده‌آل خود در نظر گرفت، آیا این امر اجتناب‌ناپذیر نخواهد بود که وی از آنچه که با این ایده‌آل در تضاد قرار گیرد دوری نکند و خود را از آن محروم نسازد؟ زیرا انسان برای خدائی که حسی نیست، ضرورتاً حسیات خود را قربانی می‌کند؛ زیرا همانطور که ذیلاً بتفصیل خواهیم دید، خدا چیز دیگری جز غایت و ایده‌آل انسان نیست. خدائی که میزان اخلاقی و عملی انسان و آنچه که وی می‌بایست و می‌خواهد باشد، نیست، تنها اسماً خداست. ماحصل کلام، دیانت مسیح اگر آنرا به‌مثابه مذهبی که برایمان الهی مبتنی است درنظر گیریم از دیگر مذاهب بیش از این نکته که در اصول کلی عمل می‌کند متفاوت نیست، همانطور که مسیحیت، خدایان مرئی، حسی و جسمانی را جایگزین خدای نامرئی نمود به‌همین نحو قربانی انسانی مرئی و محسوس را با قربانی انسانی واقعی نه چندان کمتر نامرئی و نامحسوس جایگزین ساخت.

مواردی که فوقاً از آن یاد شد آشکار می‌سازد که حتی سخیف‌ترین و دهشتناکترین نفی انسان یعنی قتل مذهبی، دارای هدفی انسانی یا اگوئیستی است. حتی در جائی که

انسان نه سایرین بلکه خود را به‌مثابه قربانی قتل مذهبی خویش درنظر می‌گیرد، حتی در جائی که وی از کلیه مواهب دنیوی دست می‌شوید و از کلیه لذایذ محسوس انسانی چشم می‌پوشد، انکار وی تنها وسیله‌ای برای کسب سعادت جاودانی آسمانی یا الهی است. این امر در مورد مسیحیان نیز صادق است. فرد مسیحی تنها به‌این خاطر که به‌سعادت جاودانی دست یابد خود را فدا و نفی می‌کند. «او خود را فدای خدا کرد» به‌این معنی است که چون لذایذ دنیوی و گذرا بقدر کافی باب دندان ماوراء طبیعی او نبود، آنرا به‌خاطر رحمت الهی قربانی نمود. هندیها عین همین کار را انجام می‌دهند. «هنگامی که برهمن از کلیه لذایذ دست می‌شوید، به‌سعادت جاودانی در این جهان می‌رسد که پس از مرگ وی نیز ادامه می‌یابد. هنگامی که برهمن بدون اطلاع همگان جسم خود را از طریق ریاضت کشت و به‌بی‌تفاوتی در قبال اندوه و ترس دست یافت، به‌رفیع‌ترین جایگاه در هستی لاهوتی نائل خواهد گشت».* [1] بنابراین هدف خودکوبی و انکار نفس برهمن این است که با خدا یکی شود و یا خودش خدا شود. اما این از خودبیگانگی محتضر ایضاً متضمن بیشترین ترضیه خاطر است. برهمنان گستاخ‌ترین موجودات در زیر آسمان کبودند. آنان خود را به‌مثابه خدایان زمینی قلمداد می‌کنند بطوریکه تمامی دیگر موجودات انسانی غیر از ایشان، هیچ‌اند. به‌طورکلی، تواضع مذهبی، تواضع درمقابل خدا، به‌وسیله تبختر نسبت به‌انسانها جبران می‌شود.

حتی رهائی از حسیات، ندیدن، احساس نکردن، استنشاق نکردن که هندیها برای نیل به‌آن می‌کوشند، باخود، لذت زیادی همراه دارد. «برنیه» در خاطرات خود حکایت می‌کند که «برهمنان چنان عمیقاً از خود بیخود می‌شوند که برای چندین ساعت بدون احساس باقی می‌مانند، آنان ادعا می‌کنند که ظرف این مدت خود خدا را به‌عنوان نور خیره کننده غیرقابل توصیفی مشاهده نموده‌اند. و به‌این ترتیب سعادت غیرقابل توصیفی را تجربه کرده و رهایش کامل از دنیائی که از آن بیزارند را احساس نموده‌اند. من از یکی از آنان شنیدم که دعوی می‌کرد به‌دلخواه می‌تواند به‌چنین حالت جذبه‌ای فرو رود.

1- Hindu Gesetzbuch

کتاب قانون هند

رابطه نزدیک میان ددمنشی مذهبی و خلسه مذهبی به‌خوبی شناخته شده است. مع‌الوصف اگر واضح است که حتی عالی‌ترین اشکال قربانی به‌وسیله اگوئیسم انسانی برانگیخته می‌شود، در رابطه با اشکال ادنی‌تر این انگیزش به‌مراتب آشکارتر و واضح‌تر می‌شود.

صیاد و ماهی‌گیر آمریکا، سیبری و آفریقا قدری از پس مانده‌های خود را نثار خدایان یا ارواح مواشی ذبح شده می‌کنند، اما این کار را تنها در شرایط سختی که با آن مواجه می‌شوند انجام می‌دهند، منباب مثال، همانا هنگام سفرهای پرخطر در جاده و رودخانه است که کل حیوان را قربانی می‌کنند. هنگامی که «کامچاتکانها» ماهی صید می‌کنند، معمولاً قربانی آنان برای خدایان تنها شامل دم و سر ماهی است که خودشان آنرا نمی‌خورند.* [1] اسلاوهای باستان تنها قسمتهای پست حیوانات قربانی شده خود را به‌آتش می‌افکندند و بهترین قسمتها را خود می‌خوردند یا آن را به‌کاهنان می‌دادند. جماعات تاتار و مغول سیبری، در دولتهای اورنبورگ، کازان و آستراخان تنها استخوانها و شاخهای گاو، گوسفند، گوزن شمالی یا استخوانهای اسب‌هائی که قربانی می‌کردند را به‌خدایان پیشکش می‌کردند، یا حداکثر سر یا دماغ، گوشها، سم، روده‌ها و امعاء را برای آنها پرتاب می‌کردند. سیاهان آفریقا برای خدایان هیچ چیز دیگری جز پوست و شاخ باقی نمی‌گذارند.* [2]

یونانی‌ها و رومیان holokausta مخصوص خود را دارا بودند، یعنی قربانی‌هائی که بعد از جداکردن پوست آن، تمام حیوان به‌افتخار خدایان سوزانده می‌شد، اما معمولاً نصیب خدایان تکه‌ای بیشتر نمی‌شد و بهترین قسمتهای خوان را خود آنان می‌خوردند. هزوئید «Hesoid» (هرچند سخنان وی به‌طرق مختلفی توصیف شده است) نقل می‌کند که چسان پرومته محیل به‌انسانها آموخت که گوشت حیوانات قربانی شده خود را برای خویشتن نگاهدارند و تنها استخوانها را به‌خدایان پیشکش کنند. یونانیان و رومیان در تضاد آشکار با این تنگ‌نظری و خست، بعضی اوقات به‌خدایان خود بیشترین قربانی‌ها

---

۱. مع‌الوصف، موافق «شتفان کراشنیک» عالی‌ترین قربانی آنان شامل: جل و پلاسی است که به‌یک تکه چوب بسته شده است.

۲. ماینرس، همان مأخذ.

را تقدیم می‌کردند. اسکندر پس از پیروزی بر «لاسه دمونی‌ها» Lacrdaemonias صد رأس گاو hecatomb قربانی نمود و مادر وی Olympias، مبادرت به‌قربانی نمودن هزار رأس گاو نر نمود. رومیها به‌خاطر کسب پیروزی یا تقدیم سپاس خود پس از نیل به‌پیروزی، صدها رأس گاو نر یا تمام گوساله‌ها، گوسفندان، بره‌ها و بچه خوکهای به‌دنیا آمده فصل را قربانی می‌کردند.

بعد از مرگ تیبریوس، رومیان به‌اندازه‌ای از امپراطور جدید خود راضی و مسرور بودند که طبق گفته Suetonius بیش از ۱۶۰۰۰۰ هزار رأس گاو را در نخستین ماه حکومت کالیگولا Caligula قربانی کردند.

ماینرس (همان مأخذ) در این رابطه نقل می‌کند که:...«برای یونانیان و رومیان از اینکه تعداد قربانیان مواشی آنان از سایر مردمان شناخته شدهٔ دیگر فراتر می‌رفت، افتخار محسوب نمی‌شد، و به‌طورکلی از این هم کمتر، زمانی که در بالاترین سطح هنری و علمی قرار داشتند از نظر تعداد بی‌شمار قربانیهای خود قابل توجه بودند.» اینکه درباره این شاهد مثال از ماینرس مؤلف هگلی اثری پیرامون ماهیت مذهب به‌شرح ذیل به‌افاده مطلب می‌پردازد، همانا مشخصه تام و تمام جریان فلسفی اخیر است: «...اما برای ماینرس افتخار اندکی است که درنیافته رضامندی برای قربانی نمودن مکنت و دارائی خود، بی‌تفاوتی در قبال سود خویشتن که چنین نذری آنرا آشکار می‌نماید، مراسمی است که به‌یک اندازه آنرا در خور خدا و انسان می‌سازد». البته! اما از دیدگاه مذهبی روح‌گرایان مدرن که کل مفهوم مذهب را در سرای مردگان خود می‌جویند و بالنتیجه انسان را سزاوار قربانی نمودن صدها هزار رأس گاو نر برای خدایان که به‌آن نیازی ندارند می‌سازد، تا اینکه برای استفاده موجودات نیازمند انسانی.

مع‌الوصف حتی این قربانی‌ها که اشرافیت و لاابالیگری مذهبی در حمایت از این تز نقل می‌کنند، تائید نظری است که من آنرا بسط داده‌ام. جلوه‌های متعدد قربانی به‌طور کامل از طریق آنچه من درباره احساس نگرانی و احساس شعف که به‌وسیله رفع نگران به‌وجود می‌آید، اظهار داشته‌ام، توضیح داده می‌شود. دهشت زیاد و شعف فراوان، قربانی‌های فراوان را باعث می‌شوند، هردوی این احساس‌های خارج از اعتدال، لاهوتی

و نامعقولانه، منشأ پسیکولوژیک در حالات غیرعادی ـ خوف و شعف به‌وجود می‌آیند. انسان در جریان عادی امور از اگوئیسم اساسی خود فراتر نمی‌رود و قربانی‌های وی توسّط متعارفی‌ترین اگوئیسم (من‌مداری) معین می‌گردد، اما در لحظات غیرعادی، قربانیهای قابل توجه و غیرعادی ذبح می‌شوند، نه به‌خاطر عواطف متعارفی بلکه به‌خاطر عواطف غیرعادی. هنگامی که انسان دستخوش ترس می‌شود هرآنچه در تملکش قرار دارد را وعده می‌دهد و در حالت سکرآور شعف یا دست‌کم در نخستین شور و هیجان خود، قبل از اینکه در خط سیر آگوئیسم روزانه بیافتد، به‌وعده‌های خود عمل می‌کند. بیمها و امیدها، عواطفی‌اند با ریشه‌های مشترک، اما عواطف مشترکی منبعث از اگوئیسم. بالنتیجه قربانیهای لئیمانه و بخیلانه علی‌القاعده با قربانیهای شکوهمند و سخاوتمندانه تفاوتی ندارند.

بااین وجود، این امر یگانه تفاوت میان قربانیهای عظیم یونانیان و قربانیهای دم ماهی، شاخ، سم و استخوانها برای خدایان از طرف انسانهای بدوی نیست. مذاهب به‌اندازه انسانها متعددند و قربانی‌ها هم به‌اندازه مذاهب متعددند. انسان در مذهب به‌ترضیه خاطر موجودات دیگر دست نمی‌یازد، او تنها فطرت شخص خود را ارضاء می‌کند. احتیاجات و منافع انسان غیرمتمدن تماماً پائین‌تر از کمرش است. نتیجتاً او برای خدایان دروغین و صوری، خدایانی که تنها در تخیل وی موجودند، چیزی جز آنچه شکمش قادر به‌بلعیدن آن نیست یعنی، دم و سر ماهی، شاخ و پوست و استخوانها باقی نمی‌گذارد، اما، انسان متمدن دارای امیال و احتیاجات استتیکی (زیباشناسانه) است، او نیازی به‌خوردن هرچیز بدون تمیز قائل شدن میان آنها ندارد، وی اگر شکمش پر شود و گرسنگی‌اش رفع شود راضی است، او به‌دنبال خوراکهای مورد علاقه‌اش است، به‌علاوه او مایل به‌بوئیدن، دیدن و شنیدن چیزی مطبوع است، خلاصه آنکه، او دارای احساس هنری است.

بدیهی است ملتی که دارای احساس هنری است، حسب‌الاراده خدایانش، قربانیهای هنری، قربانیهائی که برای چشم‌ها و گوش‌ها مطبوع است را نیز پیشکش می‌کند. به‌همین نحو، ملتی که در تجمل زندگی می‌کند، قربانی‌های تجملی پیش‌کش می‌کند. خدایان

یک ملت بیش از خود آن ملت نیازمندتر نیستند. در جائی که دیدگان انسان به‌سوی ستارگان معطوف نمی‌گردد، فاقد خدایانی به‌صورت اجرام سماوی است و در جائی که مانند Samoueds, ostyaks انسان لاشه مردار را بدون اکراه می‌خورد، در جائی که گوشت نهنگ فاسد شده، اشتهای او را کور نمی‌کند، خدایان وی بت‌های ترسناک و زمخت‌اند. از اینرو، چنانچه قربانیهای عظیم یونانیان و رومیان را از این دیدگاه درنظر گیریم که مذهب را به‌یاد انسان می‌آورد، اگر به‌این قربانیها به‌مثابه انعکاس احساسات و احتیاجات این ملل بنگریم، آنگاه واقعاً می‌توان یونانیان و رومیان را به‌خاطر انجام چیزی بیشتر از اگوئیسم عامیانه و مفیدطلبی ارج نهاد.

ما تا به‌حال تنها قربانیهای مذهبی را مورد امعان نظر قرار دادیم، اما تاریخ مذهب قربانیهای نوع دیگری که در مغایرت با قربانیهای صرفاً نوع مذهبی، می‌توان آنرا اخلاقی نامید. را نیز ثبت کرده است. منظور قربانی نمودن داوطلبانه خود به‌خاطر منافع دولت و کشور و انسانهای دیگر است. در اینجا نیز انسان خود را برای خدایان قربانی می‌کند تا خشم آنها را تسکین دهد، اما خود ویژگی چنین قربانی هنوز اخلاقی یا فداکاری میهن‌پرستانه است. در میان رومیان دو تن Deii خود را به‌خاطر میهنشان قربانی کردند و در میان کارتاژی‌ها، دو تن Philaini خود را به‌خاطر اختلاف مرزی میان کارتاژوسیرن Cyrene ـ آنطور که منقول است زنده به‌گور کردند و با این عمل سود زیادی به‌میهن خود رساندند «هامیل کار» خویشتن را در آتش افکند تا خدایان را راضی نماید. اهالی کارتاژ به‌این خاطر همانند آن دو philaeni به‌او افتخار جاودانی ارزانی داشتند. یونانیان، اسپارتها و کودروها و Menoiceusهای افسانه‌ای نیز اینچنین عمل می‌کردند. اما چنین قربانیهائی کمتر از هرقربانی دیگر، منشأشان در دیوانگی و نفی ابرطبیعی انسان است که مستبدان مذهبی و شکاک آنرا منشأ مذهب می‌نامند، زیرا محتوا و مقصود چنین خود نفی کردنی آشکارا تائید اهداف و امیال انسانی است، مگر اینکه در اینجا نفی و تائید قربانی و اگوئیسم میان اشخاص متفاوتی سرشکن شده باشد. مع‌الوصف، انسان خود را برای کسانی قربانی می‌کند که شهروند و هم‌وطن خود او باشند. منافع وی منافع آنان است، همانا علاقه شخصی اوست که کشورش حفظ گردد.

از اینرو، شخص زندگی خود را برای موجودی ربانی که از خود وی متمایز است قربانی نمی‌کند، او فطرت شخص خود، اراده خود، علاقه شخص خویش را با آگاهی براینکه میهنش حفظ گردد، قربانی می‌کند. درست همانند خدایان واقعی که یونانیان و رومیان به‌پیشگاه آنها قربانی‌های پرخرج و محتشمانه تقدیم می‌داشتند، این خدایان، خدایان مافوق بشری نبودند بلکه همانا احساسات هنری این ملل، طبع استتیکی، تجمل، علاقه ایشان به‌مناظر و مرایا بود، بدین ترتیب خدای واقعی که کودروها، دسیوسنها، هامیل کارها و فیلانی‌ها خود را برای آن قربانی می‌کردند همانا میهن‌پرستی و تنها میهن‌پرستی بود ولاغیر. اما حب وطن مغایر با حب خویشتن نیست، رفاه شخص از نزدیک با رفاه کشور وی پیوند خورده است. از اینرو، همانگونه که هرودت نقل می‌کند، یک ایرانی هنگام تقدیم قربانی نه تنها برای خود بلکه برای کلیه ایرانیها تقاضای امر خیر می‌نماید «زیرا کلیه ایرانیها شامل خود او نیز می‌گردند.» بنابراین شخص حتی اگر چیزی را برای میهن خود بخواهد، برای خود نیز خواسته است، زیرا در شرایط عادی، رفاه وی از رفاه کلیه هم‌میهنان او جدائی‌ناپذیر است.

تنها در هنگام شوربختی‌های فوق‌العاده، شخص می‌بایست خود را برای کل یعنی اکثریت قربانی کند. اما، قانونسازی از موارد استثناء و غیرعادی و پیش کشیدن انکار نفس به‌مثابه امری مطلق، اصل و قاعده‌ای عام، همانا نابخردانه است، انگار کل و جزء علی‌الاصول متفاوت‌اند، انگار کل از جزء تشکیل نشده است، گوئی اگر هرکس مجبور به‌پیروی از ایده‌آل مستبدان مذهبی ـ سیاسی ذهنگرا، یعنی مجبور به‌پیروی از انکار نفس و عقیم سازی ذهنی می‌شد، کشور و خیر عمومی دستخوش فنا نمی‌شد.

تنها اگوئیسم است که دولتها را حفظ می‌کند، تنها هنگامی که اگوئیسم یک طبقه یا یک فرد از قبول اگوئیسم دیگر افراد و طبقات به‌عنوان برابر سرباز زند، آن دولت از هم فرو می‌پاشد. اما حتی اگر شخص علاقه خود را ورای حدود کشور خویش نیز توسعه دهد، حتی اگر آنرا به‌کلیهٔ افراد گسترش دهد، حُبّ ذات مغایر با حُبّ کلی به‌بشریت نیست، زیرا شخص وجود و نوع خود را در سایر انسانها دوست می‌دارد، آنان پوست و گوشت و رگ و پی اویند. پس اگر حب به‌خویشتن، اصلی عام و ضروری است که از

سایر علائق جدائی‌ناپذیر است، بنابراین مذهب نیز می‌بایست این اصل را تائید نماید. و مذهب همانا در هرصفحه‌ای از تاریخ خود براین امر صحه گذارده است. هرجا و هرزمان که انسان علیه اگوئیسم بشری (به‌مفهوم عالی تکامل یافته آن) چه در مذهب و چه در فلسفه یا در سیاست به‌مبارزه برخیزد، در آنجا و در آن زمان خود را تسلیم حماقت محض و دیوانگی کرده است، زیرا نیت و قصدی که در تمامی انگیزه‌ها و اعمال بشری نهفته است، برآوردن نیازهای فطرت و خویشتن خواهی انسان می‌باشد.

۱۰

ترجیح‌بند گفتارها و متونی که این درسگفتارها براساس آن قرار گرفته‌اند تاکنون این بوده است که اساس و منشأ مذهب در انسان نهفته است، همانا در احساس وابستگی انسان و اینکه تا هنگامی که این احساس به‌وسیله پنداشت و تعمق ماوراء جسمانی تحریف نگردد، موضوع آن طبیعت باقی می‌ماند. زیرا ما همانا در طبیعت می‌زئیم، تنفس می‌کنیم و وجود داریم، طبیعت از هرسو انسان را در برگرفته است، هرآینه طبیعت را کنار نهیم، انسان دیگر وجود نخواهد داشت. او از طریق طبیعت گذران می‌کند و در تمامی فعالیت‌ها و هرگامی که برمی‌دارد، وابسته به‌طبیعت است. جداکردن انسان از طبیعت به‌همان اندازه غیرممکن است که جداکردن چشم از نور، شش از هوا و معده از غذا. خودکفائی او بیش از قائم به‌ذات بودن این موارد نیست و آنچه انسان به‌آن وابسته است، آنچه نیروی حیات و ممات را برفراز وی نگاه می‌دارد و منشأ بیم و امید زندگی است، خدای او خوانده می‌شود. اما از آنجائی که انسان، طبیعت یا هرخدای دیگری را تنها به‌خاطر سودمندی آن می‌پرستد، از آنجائی که در مواقعی که وی خدائی را به‌خاطر صفات تخریب‌گرانه و دهشتناک آن پرستش می‌کند و این عمل را به‌خاطر دفع خاصیت ویرانگری وی انجام می‌دهد، احساس وابستگی ما را به‌سوی خویشتن خواهی (اگوئیسم) به‌مثابه پایه و اساس مستور غائی مذهب، رهنمون می‌شود. توضیح کامل این مطلب می‌تواند هرگونه سوءتفاهمی را برطرف سازد.

به‌نظر می‌رسد احساس وابستگی با اگوئیسم در تناقض است، زیرا در اگوئیسم عین را تابع خود می‌کنم و در احساس وابستگی خودم را تابع عین می‌سازم،در اگوئیسم، خود را بااهمیت و مهم احساس می‌کنم، در وابستگی و در حضور چیزی قدرتمندتر خود را بی‌اهمیت و ناچیز. حال برای لحظه‌ای بیائیم و برروی ترس که بالاترین درجه و بیان احساس وابستگی است، تکیه نمائیم. چرا برده از اَرباب خود می‌ترسد، چرا انسان بدوی از خدای آذرخش می‌هراسد؟ همانا به‌این خاطر که ارباب، حیات برده را در دست دارد و خدای تندر، حیات تمامی انسانها را. پس انسان از چه می‌ترسد؟ او از این می‌ترسد که زندگی خود را از دست بدهد. یگانه انگیزه ترس وی، اگوئیسم است، یعنی عشق به‌خود و عشق به‌زندگی خود. در جائی که اگوئیسم وجود ندارد، احساس وابستگی هم وجود ندارد. انسانی که نسبت به‌زندگی بی‌تفاوت است، اهمیتی به‌آنچه حیاتش به‌آن وابسته است نمی‌دهد، وی از زندگی نه چشمداشت و نه هراسی دارد، بی‌تفاوتی وی تأثیر و تکیه‌گاهی در احساس وابستگی ندارد.

بطور مثال، اگر من آزادی حرکت نمودن را دوست دارم، نسبت به‌کسی که آنرا به‌من ارزانی می‌دارد یا آنرا از من سلب می‌کند، کسی که می‌تواند مرا حبس کند یا که بگذارد بروم، احساس وابستگی می‌کنم. میل به‌قدم زدن دارم اما نمی‌توانم زیرا موجود نیرومندتری مرا از این کار باز می‌دارد، اما اگر به‌حال من فرقی نکند که در اتاقم حبس باشم یا در بیرون آزاد باشم، نسبت به‌شخصی که مرا حبس کرده است، احساس وابستگی نمی‌نمایم، زیرا وی نه از طریق اعطاء و نه سلب آزادی از حرکت من، قدرت خوشایند یا دهشتناکی که به‌احساس وابستگی میدان می‌دهد، نمی‌تواند اعمال کند، زیرا در درون خود من نیروئی نیست که مرا به‌قدم زدن مجبور نماید. از این‌رو نیروی برونی مستلزم نیروی درونی و پسیکولوژیکی، انگیزه و نفع قائم به‌ذات است که بدون آن برای من بی‌معنی است، نیروئی برمن وارد نمی‌آورد و به‌احساس وابستگی در من میدان نمی‌دهد. وابستگی به‌موجود دیگری درواقع وابستگی به‌وجود خود و انگیزه‌ها، امیال و منافع شخص خود است. نتیجتاً، احساس وابستگی صرفاً احساس اگوئیسمی غیرمستقیم، بازگونه یا منفی است. نه اگوئیسمی بلاواسطه اما با این وجود اگوئیسمی است

که واسطه و مأخوذ از موضوعی است که من خود را به‌آن وابسته احساس می‌کنم.

من تنها وابسته به‌موجوداتی‌ام که برای ادامه هستی خود بدانان محتاجم، و بدون آنان نمی‌توانم آنچه مایلم انجام دهم، کسانی که نیروی آنرا دارند تا آنچه که آرزو می‌کنم، آنچه که احتیاج دارم اما قدرت فراهم کردن آنرا برای خود ندارم برآورند. در جائی که احتیاجی نیست، احساس وابستگی نیز وجود ندارد، اگر انسان برای موجودیت خود به‌طبیعت احتیاج نداشت، به‌آن احساس وابستگی نمی‌کرد و نتیجتاً آنرا موضوع پرستش خود نمی‌ساخت. انسان هرچه بیشتر محتاج چیزی باشد، بیشتر به‌آن احساس وابستگی می‌کند و قدرت بیشتری را برخود احساس می‌کند، اما این قدرت عین، خود نیروئی مشتق شده است که از نیروی احتیاج انسان نتیجه می‌شود. احتیاج در یک زمان هم خدمتگزار و هم سرور موضوع خود است، احتیاج هم متواضع و هم مغرور است، شخص، محتاج حاجتی است، بدون آن افسرده است، در اینجاست که سرسپردگی، دلبستگی و غیرخودپسندی احتیاج قرار دارد، اما من به‌سوژه برای نیل به‌خشنودی و بهره‌مند شدن و استفاده از آن به‌سود خود محتاجم، در اینجاست که اراده تسلط یا اگوئیسم احتیاج من قرار دارد. این کیفیات متضاد ایضاً ذاتی احساس وابستگی‌اند، زیرا این احساس به‌طور ساده احتیاج شناخته شده یا حس شدهٔ موضوع است. گرسنگی به‌طور ساده، احتیاج معده شخص برای غذاست که آنرا به‌احساس و شعور وی مرتبط می‌سازد، به‌عبارت دیگر، گرسنگی چیز دیگری جز احساس وابستگی به‌غذا نیست.

این تناقض، این خصلت دوگانه احساس وابستگی علت پدیده‌ای که حیرت زیادی برانگیخته است را توضیح می‌دهد، زیرا به‌نظر می‌آید که چنین تناقضی کلیه ایضاحات عقلانی را رد می‌نماید: یعنی، پرستش حیوانات و گیاهان توسط انسان که معهذا آنها را از بین برده و می‌خورد[1] احتیاجی که مرا وادار به‌خوردن شیئی می‌نماید دارای خصلتی دوگانه است: از یک سو مرا تابع عین می‌کند و در عین حال عین را تابع من می‌گرداند،

---

۱. و به‌علاوه مسیحیان حتی خدای خود را نیز می‌خورند ـ تبصره مؤلف

اشاره است به‌آئین عشاء ربانی در مسیحیت که طی آن به‌طور سمبولیک کشیشان با خوردن شراب (خون) و نان (گوشت) فرزند خدا (مسیح) را می‌خورند. (م)

این امر هم مذهبی هم غیرمذهبی است. یا چنانچه احتیاج را به‌اجزاء یا آنطور که فلاسفه معاصر می‌گویند به«مراحل» آن تجزیه کنیم، از طرفی تمتع و از طرف دیگر عدم تمتع شیئی را در می‌یابیم. احتیاج به‌شیء مستلزم تمتع از آن شیء است، احتیاج به‌طور ساده احتیاج به‌بهره‌مند شدن از شیء معینی است. البته تمتع از شیء مفهومی میان‌تهی است و یا می‌توان آنرا چنین درنظر گرفت، زیرا در حالت حاضر من با خوردن شیء (ابژه) لذت می‌برم، اما احتیاج، یعنی احساس نیاز، تمنا، احساس وابستگی به‌خود آن شیئی، مذهبی، متواضعانه، موهومی و خداساختگی است.

تا زمانی که چیزی منحصراً موضوع رغبت و اشتیاق است، تخیل من آنرا با درخشان‌ترین الوان می‌آراید و احتیاج من آنرا به‌آسمان هفتم می‌برد. اما به‌محض اینکه به‌آن دست یافتم و از آن متمتع شدم، به‌مجردی که خواستم تحقق یافت، آن شیء تمامی فریبندگی مذهبی خود را برایم از دست می‌دهد و توهماتی که آنرا احاطه کرده بود، متفرق و از هم پاشیده می‌شود و چیزی پیش پا افتاده و معمولی می‌گردد. از این‌رو تجربه معمول در هنگام مصیبت، محنت، هنگامی که انسان احتیاج به‌چیزی پیدا می‌کند، چنین است که اکثراً یا دست‌کم آنانی که در مرحلهٔ خام و احساسی به‌سر می‌برند، کسانی که منحصراً به‌خاطر عواطف و تأثرات لحظه‌ای می‌زیند، سرشار از اخلاص و از خودگذشتگی‌اند و قول هرچیزی در زیر آسمان کبود را می‌دهند، اما به‌محض اینکه آنچه فاقد آن بودند یا آرزو داشتند را به‌دست آورند، حق‌ناشناس و خودپسند می‌شوند و آنچه قول آنرا داده بودند به‌طاق نسیان می‌سپارند. به‌این خاطر است که می‌گویند: احتیاج دعا را به‌انسان می‌آموزد، و از اینجاست که این واقعیت که مردم عموماً تنها در دورانهای شوربختی و احتیاج و فلاکت به‌مذهب روی می‌آورند، این چنین برای مؤمنان ناخوشایند است.

از این‌رو ابداً غیرمنتظره نیست که انسانها اشیاء یا موجودات مذهبی که می‌پرستند را نیز می‌بایست بخورند، بالعکس، این پدیده برای روشن ساختن دو جنبه وابستگی احساس مذهبی به‌کار می‌رود. تفاوت میان تأثرات مسیحی و کافرکیشی، صرفاً تفاوتی میان موضوعات آنها است، زیرا موضوع احساس وابستگی کافرکیش، موضوعی معین،

واقعی و حسی است، و حال آنکه موضوع احساس مسیحی، صرفنظر از اینکه خدا گوشت را به‌وجود آورد و از این‌رو آنرا خوردنی ساخت (یعنی موضوعی نامعین)، جهانشمول، صرفاً تأملی یا تخیل شده است و از این‌رو موضوعی که جسماً بهره‌مندشدنی و سودمند باشد، نیست. معذالک موضوعی برای رقت عواطف باقی می‌ماند، همانا به‌این خاطر که امر احتیاج، امر احساس وابستگی است، به‌استثنای اینکه برای من مسیحی امری از نوع دیگری از خوشی است، زیرا ایضاً امری از نوع دیگری از احتیاج است، زیرا آنچه مسیحی از خدای خود می‌خواهد، به‌اصطلاح حیاتی دنیوی نیست، بلکه حیات جاودانی است، مسیحی در خدای خود احتیاج فوری حسی یا جسمی خویش را برآورده نمی‌کند بلکه احتیاجی روحانی، احتیاج روح خود را برمی‌آورد.

آگوستین در کتاب (شهر خدا)ی خود می‌گوید:«ما آن دسته از اشیائی که به آن احتیاج داریم یا در پی آن هستیم را نه به‌خاطر خود آنها، بلکه به‌خاطر چیز دیگری مورد استفاده قرار می‌دهیم، اما اشیائی که ما را به‌خود مشغول می‌کنند به‌چیز دیگری مربوط نمی‌سازیم، بنابراین، دنیوی امری نافع و مفید است،اما سرمدی یعنی خدا، امری فرهمندانه است». حال حتی اگر این تفاوت را بپذیریم، حتی اگر آنرا به‌مثابه معیاری درنظر گیریم که از طریق آن کافرکیشی و مسیحیت را از یکدیگر متمایز سازیم، یعنی خدایان بت‌پرستان را به‌مثابه امری نافع و سودمند و خدای یگانه مسیحیان را به‌مثابه امری فرهمندانه درنظر گیریم، با این حال مسیحیت همان تناقضاتی که در ارتباط با ماهیت نیاز و خصلت احساس وابستگی ذکر کردیم را نشان می‌دهد، اگرچه مسیحیان این تناقض‌ها را تنها در مذاهب کافرکیشی و نه در مذهب خود مشاهده می‌کنند. حتی اگر ما در هم‌آوازی با آگوستین، خدای مسیحیت را به‌مثابه امری فرهمندانه که از مفید بودن متفاوت است تلقی نمائیم، این خدا به‌همان اندازه موضوع کافرکیشی لذت جسمانی موضوع اگوئیستی است که ایضاً خود آن امری مذهبی است.

افراد معینی در خصوص این باطل‌نما که انسان به‌آنچه می‌خورد افتخار لاهوتی ارزانی می‌دارد به‌طور رقت‌انگیزی اظهار ساده‌لوحانه‌ای ابراز داشته‌اند. باطل‌نمائی که با

وجود این، همانگونه که الساعه نشان دادیم، در احساس مسیحی وابستگی نیز به‌طور مطلق، اگرچه کمتر به‌طور واضح، وجود دارد، زیرا در مسیحیت این احساس دارای نوع دیگری از موضوع است*[1] یک سرخ‌پوست آمریکای شمالی در خطاب به‌خرسی که آنرا لحظاتی قبل کشته بود می‌گفت:«تو عاقلی و می‌فهمی که اطفال ما گرسنه‌اند. آنان تو را دوست دارند و می‌خواهند تو را بخورند. آیا تو موقعی که توسط بچه‌های رئیس بزرگ خورده می‌شوی احساس سعادت و افتخار نمی‌کنی؟» شارلوآ «از کسان دیگری یاد می‌کند، به‌این ترتیب که مردی که خرسی را کشته بود، چپق خود را روشن کرده و به‌دهان حیوان مرده می‌گذارد، و به‌آتش چپق فوت می‌کرده و به‌این ترتیب گلوی خرس با دود پر می‌شود آنگاه به‌خرس مرده التماس می‌کند که برای آنچه انجام داده از او انتقام نگیرد. هنگام ناهار که طی آن خرس خورده می‌شود، برای سر او که با الوان متعدد رنگ‌آمیزی شده است، جایگاه پرافتخاری منظور می‌شود و کلیه مدعوین دعا و سرود و ستایش نثار وی می‌کنند»[2] فنلاندیهای ماقبل مسیحیت، هنگام مثله کردن خرس این آهنگ را سر می‌دادند:«تو ای مغلوب شده عزیز، جانور سخت آسیب دیده جنگل، به کلبه‌های ما صدبار عافیت و غنیمت آن طور که مایلی بیاور، و هنگامی که نزد ما می‌آئی، نیازهای ما را اجابت کن، من همواره به‌تو افتخار می‌کنم و از تو انتظار غنیمت دارم تا اینکه هیچگاه تو پسر خرسک خوبم را از یاد نبرم.[3] این امر نشان می‌دهد که حیوانی که کشته و خورده شده است، در عین حال می‌تواند، مورد احترام واقع شود و بالعکس موضوع پرستش در عین حال موضوع استفاده نیز می‌باشد، بنابراین احساس وابستگی مذهبی، تسلط خودخواهانه انسان برموضوع را هنگامی که انسان آنرا به‌مثابه موضوع تمتع تلقی می‌کند، یکجا شامل شده و بیان می‌نماید و هنگامی که آنرا به‌مثابه موضوع احتیاج درنظر می‌گیرد به‌آن سرسپردگی پارسامنشانه نشان می‌دهد.

پس از این بحث مطول اگوئیسم و احساس وابستگی که با تعمیم موضوع بحث ما کاملاً ضروری و نه تصادفی بود، اکنون به‌طبیعت یعنی نخستین موضوع احساس

---

۱. هرچند در اینجا نیز در ضیافت آخرین شام، کاملاً آشکار و واضح است.

۲. ماینسر ـ همان مأخذ ـ تبصرهٔ مؤلف ۳. پنانت، جانورشناسی قطب شمال

وابستگی باز می‌گردم. من سابقاً یادآور شدم که هدف اثر من موسوم به‌ماهیت مذهب، و از این‌رو مضمون این گفتارها، به‌طور ساده اثبات این نکته است که ماهیت خدا، یعنی خدائی که انسان آنرا از خود متمایز می‌سازد و به‌آن به‌مثابه اساس یا علت وجود خود می‌نگرد، چیزی جز خود طبیعت نیست، در حالیکه خدای معنوی یا انسانی، خدائی که وی به‌آن صفات انسانی، شعور و اراده نسبت می‌دهد، خدائی که وی آنرا به‌مثابه موجودی شبیه خود تصور می‌کند، خدائی که وی آنرا از طبیعت که عاری از اراده و شعور می‌داند متمایز می‌گرداند، چیز دیگری جز خود انسان نیست.

معذالک من ایضاً یادآوری کردم که من ایده‌هایم را از بخار تفکرات بی‌پایه و اساس مأخوذ نمی‌کنم، بلکه همواره آنها را برپدیده‌های تاریخی و متکی برتجربه قرار می‌دهم. به‌همین خاطر عقایدم را به‌طور مجرد، یا دست کم اصولاً به‌طور مجرد بسط نمی‌دهم، بلکه همواره آنها را در حالت واقعی مجسم نموده و از طریق امثله واقعی نشان می‌دهم. من به‌ویژه در نخستین فصل ماهیت مذهب، کوشش نمودم نشان دهم که طبیعت روی هم رفته یک هستی اساسی است که ما نمی‌توانیم بدون رها ساختن توسن خیال در قلمرو پندار و تخیل میان‌تهی از آن دست کشیم، و اینکه می‌بایست در کنار طبیعت قرار گیریم و نمی‌توانیم از طبیعت، تافته‌ای جدابافته، یعنی روح و موجود متفکری که آنرا میان خود و طبیعت قرار دهیم، مأخوذ نمائیم؛ زیرا هرآینه بخواهیم طبیعت را از روح مشتق کنیم، این محصول، فرآورده‌ای ذهنی، صوری و تجریدی میرزابنویس مآبانه است و نه واقعی، یا ابداعی عینی و یا موجودی واقعی. معذالک من این قصد و این ایده را در رابطه با پدیده‌ای واقعی که براین ایده قرار گرفته و آنرا بیان می‌کند، بسط دادم، و همانا این ایده، ماهیت مذهب است، یعنی احساس روشن، ساده و بی‌واسطه انسانی که طبیعت را از موجودی روحانی، غیرطبیعی و مافوق طبیعی مأخوذ نمی‌کند، بلکه به‌خود طبیعت به‌مثابه نخستین موجود و به‌مثابه خود وجود الهی می‌نگرد.

در مذهب طبیعت، انسان نه تنها طبیعت را به‌مثابه هستیی می‌پرستد که در آن اکنون زندگی می‌کند و بدون آن قادر به‌زندگی یا هرچیز دیگری نیست، بلکه علاوه برپرستش آن، به‌طبیعت به‌مثابه هستیی که وی در اصل از آن نشئت گرفته، به‌مثابه آغاز و فرجام

خود می‌نگرد. اما در جائی که به‌طبیعت به‌مثابه هستیی که انسان را آفریده است، نگریسته و مورد پرستش واقع شود، اصل براین قرار می‌گیرد که خود طبیعت، آفریده نشده است. زیرا، همانگونه که بتفصیل خواهیم دید، انسان تنها در جائی که نمی‌تواند هستی خویش را از طریق طبیعت توضیح دهد، به‌ماورای طبیعت متوسل می‌شود و طبیعت را از چیز دیگری مأخوذ می‌کند. بنابراین در حالی که طبیعت در آغاز برزمینه‌ای عملی، موضوع مذهب شد، انسان از آن به‌بعد دیگر نتوانست بدون آن زندگی کند و به‌خاطر فایده‌ای که از آن در زندگی کنونی خویش می‌برد، به‌آن مدیون شد، در مرحله کنونی، طبیعت برزمینه‌های نظری نیز موضوع مذهب می‌شود. از دیدگاه مذهب طبیعت، انسان طبیعت را نه تنها از لحاظ علمی، بلکه از لحاظ نظری نیز، نخستین موجود می‌داند. به‌عبارت دیگر، طبیعت وجودی است که انسان منشأ خود را از آن مأخوذ می‌کند. منباب مثال، سرخ‌پوستان کماکان زمین را به‌مثابه مادر خود به‌شمار می‌آورند. آنان برآنند که همگی‌شان در رحم آن نشو ونما یافته‌اند و به‌این علت خود را زمین‌زادگان metokthenike می‌نامند.[1]

برخی از سرخ‌پوستان کهن، به‌دریا به‌مثابه خدای اصلی خود می‌نگریستند و آن را مادر خود، mamacacha، می‌خواندند. دیگران، نظیر قبیله کولاها، برآن بودند که «اجداد آنان از باتلاق عظیم جزیره، Titicaca به‌وجود آمده‌اند. عده‌ای تصور می‌کردند که اجداد نخستین آنان از چاه بزرگی سربرآورده‌اند، برخی دیگر معتقد بودند که نیاکان آنان درگودال‌ها و سرابهای صخره‌ای متولد شده‌اند، در نتیجه آنان این اماکن را مقدس به‌شمار آورده و برای آنها قربانی می‌کردند. ملتی، موجودیت خود را به‌رودخانه‌ای نسبت می‌داد و دیارالبشری حق صید ماهی از این رودخانه را نداشت. آنان این ماهی‌ها را به‌منزله برادران خود محسوب می‌کردند.[2]

مؤلف به‌طرز صائبی متذکر می‌شود:«زیرا آنان به‌اشیاء مختلف به‌مثابه سرچشمه‌ای که از آن نشئت گرفته‌اند می‌نگرند. آنان ایضاً دارای معبودهای گوناگونی‌اند که آنها را

---

۱. هکه ولدر.

۲. باتوم گارتن ـ تاریخ عمومی ملل و سرزمین‌های آمریکا

می‌پرستند.» گرین‌لندیها معتقدند که در آغاز یک گرین‌لندی از زیرزمین به‌بیرون روئید و بعد از ستاندن زنی، تبدیل به‌جد تمامی گرین‌لندیهای دیگر شد.[۱]

به‌همین نسق یونانی‌ها و اقوام ژرمن، زمین را به‌مثابه مادر بشریت ارج می‌نهادند. زبان شناسان حتی واژه «زمین» را از لغت ord آنگلوساکسون مشتق کرده‌اند که به‌طور تقریبی به‌معنی اصل یا آغاز است، و واژه «دویچ» را از tud,tit,teut,thind,theotisc. ما آلمانها چقدر به‌یمن مسیحیت که به‌ما می‌آموزد آسمانها جایگاه ماست، نسبت به‌منشأ خود، مادر خود، یعنی زمین نادرست و ناخلف بوده‌ایم. قابل ذکر است که در میان یونانی‌ها، فلاسفه بی‌شماری به‌ویژه در دوران باستان برآن بودند که انسان و حیوان تحت تأثیر حرارت خورشید، به‌وسیله زمین یا آب، یا هردو یکجا به‌وجود آمده‌اند، در حالیکه دیگران برآنند که انسان و حیوان هیچگاه به‌وجود نیامده‌اند، بلکه هم‌پای طبیعت و عالم، همواره وجود داشته‌اند. در مذاهب، یا بهتر اساطیر یونانیان و اسکاندیناوی‌ها، اگرنه سایر اقوام ژرمن، هردو به‌ویژه اساطیر اسکاندیناوی‌ها، مقدم برهرچیز مذهب طبیعت بود که به‌طبیعت به‌مثابه منشأ نه تنها انسان بلکه ایضاً منشأ ارباب انواع نگریسته می‌شد ـ این امر دلیل بارزی است براینکه ارباب انواع و انسانها یک تن واحد هستند، و اینکه خدایان همراه با بشریت برسر پا بوده و با سقوط آنان، سقوط می‌کنند. در آثار همر، اقیانوسها okeanas مولد و پدر ارباب انواع و انسانهاست، در حالیکه در آثار هزیود Hesoid، زمین، ما در آسمان و اورانوس است و از طریق وصلت آن دو با یکدیگر، مادر خدایان. در آثار سوفکل، زمین، الهه و معبود اعلی نامیده می‌شود. در میان اسکاندیناوی‌ها Ymir (یه‌میر) عظیم‌الجثه که آشکارا مجموعه غیرقابل تفکیک عناصر و نیروهای طبیعت است، متقدم ارباب انواع بوده است» (مولر، همان مأخذ)[۲]

برای رومیها، نظیر یونانی‌ها، زمین مادر خدایان به‌حساب می‌آمد. آگوستین در کتاب «شهر خدا»ی خود، این عقیده مبنی براینکه ارباب، انواع می‌بایست زاده زمین بوده باشند

---

۱. باست هلم: معرفت انسان برمحیط وحشی و بکر پیرامون خود

۲. یادداشت مترجم: برای کسب اطلاعات بیشتر درباره اساطیر اقوام نورس به‌تاریخ تمدن ـ ج ۴ـ بخش اول ص ۱۶۵۳ اثر ویل‌دورانت مراجعه شود.

را به‌سخریه می‌گیرد و به‌این نتیجه می‌رسد که آن کسانی محق بودند که اعتقاد داشتند خدایان انسانهای اولیه بودند. با این وجود، ارباب انواع از جمله خدایان آگوستین، تنها از زمین به‌وجود آمده‌اند، آنان آنگونه که Euhemerus اهمروس می‌پندارد، انسان نبودند، اما متقدم برانسان نیز نبودند. به‌همان علت صائبی که کسانی زمین را مادر ارباب انواع خوانده‌اند، همر، خواب را رام‌کننده ارباب انواع و انسانها نامیده است، زیرا خدایان تنها برای انسانها و در نزد آنان وجود دارند. هنگامی که انسانها درخوابند، ارباب انواع آنان را تحت نظر ندارند، هنگامی که انسان به‌خواب می‌رود، خدایان نیز می‌آرامند، هنگامی که شعور انسان از عمل باز می‌ایستد، ارباب انواع دیگر محلی از اعراب ندارند.

هدف من در اثرم «ماهیت مذهب» چیزی جز دفاع و توجیه مذهب طبیعت یا دست کم حقیقت نهفته در آن در قبال ایضاحات خداپرستانه و دوری و انحراف از طبیعت نبود. من تمامی جوانب امر را از نظر گذراندم و ۲۰ پاراگراف به‌آن اختصاص دادم. از پاراگراف ٦ تا ۲٦. اما قبل از اینکه به‌محتوای آنها بپردازم، باید به‌ملاحظه‌ای مقدماتی اشاره نمایم. برخورد من به‌تاریخ مذهب ـ و این امر می‌بایست بدیهی باشد ـ با برخورد من به‌پسیکولوژی، فلسفه و کلیه گستردگی‌های انسانی، همانند است. همانگونه که برای من، طبیعت، نخستین موضوع مذهب است، به‌همین نسق، من جهان حسیات را به‌منزله نخستین رکن روانشناسی و فلسفه به‌طور کلی، می‌دانم، اما این «نخستین» من صرفاً «نخستین» حکمت نظری که به‌معنی چیزی که باید به‌تعالی رسد نیست، من آنرا به‌مفهوم چیزی که نمی‌تواند از قوّت خود و امری حقیقی مأخوذ شود، تصور می‌کنم. من به‌همان اندازه که نمی‌توانم احساس را از روح مشتق نمایم، به‌طریق اولی نیز نمی‌توانم طبیعت را از خدا مأخوذ کنم. روح، صرفاً ذات، احساس و نفس تأثیرپذیر است. و خدا جز روحی که به‌مثابه یک کل تصور شده، روحی بدون اشاره به‌اختلاف میان مال من و مال تو، چیز دیگری نیست.

من قادر نیستم، جسمم را از ذهنم مشتق کنم ـ زیرا قبل از اینکه بتوانم فکر کنم، باید بخورم و یا قادر به‌خوردن باشم، همانگونه که جانوران به‌ما نشان می‌دهند، من بدون

فکر کردن می‌توانم بخورم، اما بدون خوردن قادر به‌تفکر نیستم، من نمی‌توانم حسیاتم را از قوه تفکرم و تعقلم بیرون کشم، زیرا تعقل مستلزم حسیات است، معهذا حسیات مستلزم تعقل نیست، زیرا ما برآنیم که حیوانات فاقد تعقل‌اند، اما فاقد حسیات نیستند. و نه بیشتر و شاید حتی کمتر، نمی‌توان طبیعت را از خدا مأخوذ نمود. بنابراین فلسفه و تاریخ مذهب براین اعتقاد بنا شده‌اند که طبیعت فی‌الواقع اصلی و حقیقی است، همانگونه که روانشناسی، انسانشناسی و فلسفه به‌طورکلی می‌بایست بپذیرند که جهان حسیات واقعی است. به‌همان اندازه که طبیعت، حقیقتی گذرا در تاریخ مذهب است، حسیات حقیقت گذرائی در فلسفه‌اند. حتی بیش از این، حسیات اصل اساسی است، حتی در جائی که در زیر انتزاعات عقلی محو می‌شوند، آنگونه که برای کسانی محو می‌شوند که بینش خود را به‌محض اینکه شروع به‌تفکر می‌کنند، از دست می‌دهند و فراموش می‌کنند که انسان تنها از طریق عقل مطلقاً مادی خود می‌اندیشد، چنین عقلی دارای اساس مادی مستحکمی در دماغ و مغز که مرکز حسیات است، می‌باشد.

مذهب طبیعت نشان می‌دهد که حسیات به‌ما دروغ نمی‌گویند و فلسفه دست کم آن فلسفه‌ای که خود را آنتروپولوژی به‌حساب می‌آورد، نشان می‌دهد که مذهب طبیعت دروغ تحویل ما نمی‌دهد. نخستین اعتقاد انسان، اعتقاد وی به‌صحت حسیات است و نه آنگونه که ایمان خداپرستانه و مسیحیت ادعا می‌کند، اعتقاد به‌تعارض با حسیات. ایمان به‌خدا، به‌موجودی جداگانه که هراثری از امور حسی را به‌مثابه امری دنیوی رد می‌کند، آنگونه که یگانه پرستان غالباً ادعا می‌کنند، از اینکه امر یقین بی‌میانجی باشد بسیار به‌دور است.

نخستین موجوداتی که انسان از آنها یقین بی‌واسطه داشت و نتیجتاً نخستین ارباب انواع وی، اشیاء حسی بودند. قیصر در صحبت از مذهب ژرمن‌ها می‌گوید: آنان تنها موجوداتی را که می‌بینند و از آنان سود آشکاری می‌برند می‌پرستند. این کلمات که به‌آن بسیار ایراد می‌گیرند، به‌کلیه مذاهب قابل انطباق است. انسان در ابتدا، تنها به‌وجودی که موجودیت خویش را به‌طور جسمی نمایان می‌ساخت و اثرات و نشانه‌های آن قابل لمس بود، باور داشت، انجیل‌های نخستین، یعنی اولین و قابل

اطمینان‌ترین اسناد مذهب بشری که به‌وسیله خادمان دین جعل نشده بودند، احساس‌های بشری‌اند. یا بهتر بگوئیم، خود حسیات بشری، نخستین ارباب انواع او بودند، زیرا ایقان به‌خدایان جسمانی ظاهری تنها براساس اعتقاد به‌صحت و الوهیت حسیات، ممکن است. انسان در هیئت خدایان که موجودات هستی‌اند، تنها حسیات خود را به‌مرتبه خدائی می‌رساند.

هنگامی که من نور را به‌مثابه وجودی لاهوتی بپرستم، هرچند من غیرمستقیم و ناآگاهانه این عمل را انجام دهم، صرفاً ربانیت چشم را بیان داشته‌ام. نور آفتاب یا ماه تنها برای چشم، خداست، نه برای بینی. کیش‌بینی، کیش عطرهای خوشبو و سرگیجه‌آور است. چشم، ارباب انواع را به‌اشباح درخشان و نورانی مبدل می‌کند، چشم تنها اشیاء قابل رویت را به‌مرتبه خدائی می‌رساند: ستارگان، خورشید و ماه جز در چشم انسان دارای هستی دیگری برای او نیستند، آنها برای دیگر حسیات وی وجود خارجی ندارند. خلاصه آنکه، چشم تنها خود را به‌مرتبه خدائی می‌رساند، ارباب انواع دیگر حسیات، برای چشم در حکم بت‌اند، یا بهتر بگوئیم، اصولاً وجود خارجی ندارند. از طرف دیگر، حس بویائی انسان، بوی خوش را به‌مرتبه خدائی می‌رساند. مدتها پیش اسکالینگر که علیه کاردان در (ممارست) Exercitationes خود به‌جدل پرداخته بود، می‌نویسد:«رایحه امری الهی است» odor dibina res est و قدما طی مراسم خود نشان داده‌اند که این چنین است، زیرا آنان اعتقاد داشتند با سوزاندن بخور، هوا و اماکن معینی را می‌توان برای شرف حضور خدایان مناسب ساخت. کافرکیشان معتقد بودندو کماکان عده‌ای معتقدند که ارباب انواع در رایحه قربانی زندگی می‌کنند، که عطریات چاشنی خدایان‌اند، که ارباب انواع، تنها متشکل از بخارات خوشبواند، به‌هرتقدیر، انسانی که عضوی جز حس بویائی دارا نیست، صرفنظر از تمامی دیگر خواصی که به‌وسیله سایر حسیات تصور می‌شود، ربانیت را تنها متشکل از بوی خوش در نظر مجسم می‌کند. بدین طریق، هرحس تنها خود را به‌مرتبه خدائی می‌رساند.

به‌طور خلاصه، حقیقت مذهب طبیعت، براساس حقیقت حسیات مبتنی است. اصول فلسفه، ماهیت مذهب را تائید می‌کند. اما هرچند من از مذهب طبیعت به‌خاطر اینکه و تا

آنجائی که برحقیقت حسیات مبتنی است، دفاع می‌کنم، به‌هیچ وجه به‌شیوه‌ای که در آن از حسیات استفاده می‌کند، به‌طرزی که به‌آن می‌نگرد و آن را می‌پرستد، به‌دفاع برنمی‌خیزم. مذهب طبیعت، اساسی جز تأثیرات حسی، یا به‌بیان صحیح‌تر، اثراتی که احساس برذهن و تخیل انسان می‌گذارد، ندارد. بدین طریق، اعتقاد مردم دنیای باستان مبنی براینکه وطن آنان تمامی جهان یا مرکز جهان بود، که خورشید در حرکت و زمین بی‌حرکت و ساکن است، که زمین همچون بشقاب مسطح و اطراف آن را اقیانوس فراگرفته است، ساخته و پرداخته شد.

۱۱

همانطور که گفتم، پاراگراف‌هائی که در گفتارهای کنونی ارائه می‌شوند، صرفاً نشان‌دهنده توجیه و برهان علمی درایتی است که از زمان باستان تاکنون، مردمان ابتدائی ساده‌لوح در پرستش خود از طبیعت به‌مثابه موجودی الهی، اگرچه ناآگاهانه بیان داشته‌اند، یعنی ذکاوت و فراستی که طبیعت اساسی و اصلی است و نمی‌تواند از چیز دیگری مأخوذ و مشتق شود. اما قبل از اینکه فراتر روم، باید به‌رد دو ایراد بپردازم:

نخست، ممکن است استدلال شود: ای لاکتاب، دیگر بس است ـ آیا واقعاً سر آن داری که مذهب طبیعت را توجیه کنی؟ توئی که در انتقاد خود از فلاسفه‌ای که جزمیات مسیحی را توجیه می‌کنند، این چنین بیرحمی؟ آیا تو خود را تنها با این اختلاف کوچک که دگم تو دگم مذهب طبیعت است و برای توجیه آنرا پیش کشیده‌ای، در موقعیت آنان قرار نداده‌ای؟ پاسخ من این است: من به‌طبیعت به‌این خاطر که مذهب طبیعت آنرا بدین مثابه می‌پرستد، به‌مثابه منشاء نمی‌نگرم، یا بهتر بگوئیم، من از این واقعیت آغاز می‌کنم که طبیعت منشاء نهائی و بی‌میانجی است و نتیجه می‌گیرم که طبیعت در نظر مردمان اولیه که به‌منشاء آن نزدیک‌تر بودند، ایضاً می‌بایست این چنین ظاهر شده باشد. به‌عبارت دیگر، این واقعیت که انسان طبیعت را به‌مرتبه خدائی رساند، نشان‌دهنده حقیقت این ایده نهفته نیست، بلکه به‌عقیده من، تأئید تأثیری است که طبیعت برمن به‌مثابه موجودی حساس می‌گذارد، این امر دلائلی که مرا به‌مثابه موجودی روشنفکر، فلسفی و متمدن

وامیدارد به‌طبیعت آن اهمیتی را که به‌آن از طریق مذهب طبیعت می‌دهم، ندهم، زیرا من همانطور که چیز دیگری را به‌مرتبه خدائی نمی‌رسانم، طبیعت را نیز به‌مرتبه خدائی نمی‌رسانم ـ بلکه اهمیت مشابه‌ای که تنها توسط علوم طبیعی و فلسفه تصریح شده است به‌آن می‌دهم.

آری، من با پرستش کنندگان مذهبی طبیعت احساس همدردی می‌کنم، من با سری پرشور، طبیعت را نه از طریق کتاب، نه براساس قدرت ادله آموخته شده: بلکه از طریق مشاهدات و تأثیرات بی‌واسطه آن تحسین نموده و به‌آن ارج می‌نهم، من درک می‌کنم که چگونه مردمان باستان و حتی اشخاص معینی در دوران کنونی خودمان، قادر به‌پرستش طبیعت به‌مثابه خدا بوده و هستند. من کماکان دلائلی برای این ربوبیت و خداسازی نه تنها در قلب خود که با نیروئی که به‌وسیله طبیعت به‌جنبش درمی‌آید، بلکه در ذهن خود، می‌یابم. از این امر به‌این نتیجه می‌رسم که برغم تفاوت با شرایط تاریخی آنان ـ از آنجائی که پرستش کنندگان خورشید، آتش و ستارگان، انسان‌هائی نظیر من بودند ـ طبیعت را با دلائلی شبیه به‌دلائل من مورد پرستش قرار می‌دادند. من مانند مورخان، از گذشته برای حال نتیجه‌گیری نمی‌کنم، من درست برخلاف آنان عمل می‌کنم. من حال را کلیدی برای گذشته به‌شمار می‌آورم، نه گذشته را به‌مثابه کلیدی برای حال، به‌خاطر این علت ساده، من همواره گذشته را طبق شرایط کنونی خود، اگر چه ناآگاهانه و بی‌اراده، مورد ستایش و سنجش و شناخت قرار داده‌ام. این علتی است که چرا هرعصری، تاریخی متفاوت از گذشته‌ای فطرتاً مرده و لایتغیر می‌آفریند. بدین طریق، من ارزش مذهب طبیعت را می‌پذیرم، نه به‌خاطر اینکه آنرا به‌مثابه مرجعیتی برونی درنظر می‌گیرم، بلکه تنها به‌خاطر اینکه حتی امروزه در خودم انگیزه مذهب طبیعت را می‌یابم، انگیزه‌ای که اگر با فرهنگ، علم و فلسفه مواجه نشده بود، امروز از من کماکان یک پرستش کننده طبیعت می‌ساخت. در چنین اظهاری ممکن است نشانی از گستاخی باشد، اما آنچه انسان از طریق اطلاعات خود به‌آن نرسد، مطلقاً به‌هیچ چیز نمی‌ارزد. هرکس که احساسش برای او روشن نمی‌سازد که چرا برای انسان ممکن بود ماه، گیاهان و حیوانات را به‌مرتبه خدائی برساند، قادر به‌درک واقعیت تاریخی پرستش

طبیعت نیز نمی‌باشد، قطع نظر از اینکه چقدر کتاب ممکن است درباره مذهب طبیعت به‌رشته تحریر درآورده و یا خوانده باشد.

دومین ایراد این است: تو بدون اینکه به‌ما تعریفی از طبیعت به‌دست دهی، بدون اینکه بگوئی منظورت از طبیعت چیست، از آن صحبت می‌داری. اسپینوزا از طبیعت و خدا به‌طور مترادف صحبت می‌کند. آیا تو نیز این واژه را به‌مفهوم مبهم آن بکار می‌بری و آنرا تبدیل به‌بازی بچگانه‌ای برای اثبات اینکه طبیعت سرچشمه و مبدأ است، می‌نمائی، زیرا به‌زعم تو طبیعت چیز دیگری جز خدا نیست؟ من در جواب به‌اختصار می‌گویم: به‌زعم من، طبیعت، مجموعه کلیه نیروها، اشیاء و موجودات حسی است که انسان آنها را به‌مثابه چیزهائی غیرانسانی از خود متمایز می‌سازد، به‌طورکلی، همانطور که من در یکی از نخستین درسگفتارهایم گفتم، در تعریف طبیعت، نه به‌منزله خدائی مافوق طبیعت ـ یعنی موجودی که با عقل و اراده عمل می‌کند ـ بلکه به‌مثابه موجودی که تنها طبق ضرورت درونی خود، دست به‌عمل می‌زند، با اسپینوزا وارد جدل شدم. من برخلاف اسپینوزا، به‌طبیعت ـ به‌مثابه خدا، به‌مثابه واحدی مافوق طبیعت، ورای احساس، دست نیافتنی و غامض نمی‌نگرم، خدا همانا وجودی چندگانه، عام و واقعی است که با حسیات می‌توان آن را تصور نمود.

یا به‌عبارت واقعی‌تر: طبیعت مجموعه چیزهائی است که انسان با وجود زمزمه‌های ماورای طبیعی ایمان خداپرستانه، به‌طور مستقیم و به‌طور حسّی به‌مثابه علت و جوهر حیات خود تجربه می‌کند. طبیعت نور، الکتریسیته، مغناطیسم، هوا، آب، آتش، زمین، حیوانات و گیاهان است، تا جائی که انسان موجودی باشد که به‌طور غریزی و ناآگاهانه عمل می‌کند، طبیعت، همانا انسان است، و من چیزی بیش از این ادعا نمی‌کنم، هیچ چیز رازورانه، هیچ چیز مه‌آلود، هیچ چیز لاهوتی در استفاده و کاربرد من از این واژه وجود ندارد. در استفاده من از این لغت، من به‌حسیات متوسل می‌شوم. یکی از قدما می‌گفت: ژوپیتر عبارت است از تمام چیزهائی که می‌بینی، من می‌گویم: طبیعت تمام چیزهای آشکاری است که محصول دست یا تفکر انسان نباشد، یا اگر بخواهیم به‌آناتومی طبیعت دست زنیم، طبیعت، وجود، یا مجموعه وجودها و اشیاء است که تجلیات، تعبیرات یا

اثرات آن در هستی و ذاتش مستتر و متجلی شده است، و اساس آن نه در اندیشه و هدف، یا عمل و اراده، بلکه در نیروها و علل نجومی یا کیهانی، مکانیکی، شیمیائی، فیزیکی، فیزیولوژیکی، یا آلی است.

پاراگرافهای شش و هفت که به‌منزله متن درسگفتار حاضر مورد استفاده قرار می‌گیرد، به‌دفاع و توجیه پاگانیسم*[1] علیه جر و بحث مسیحیان اختصاص یافته و با اظهارات قبلی من در ارتباط‌اند، دین مسیح با قبول موجودیت وجودی الهی، در معنای کلی، تفاوتی با مذهب بت‌پرستی ندارد، و تنها در واقعیتی که خدای آن شیء به‌خصوصی در طبیعت و حتی طبیعت من حیث‌المجموع نیست، بلکه موجودی جدا از طبیعت است، از آن متمایز می‌شود. مسیحیان، دست کم، معقول‌ترینشان، بت‌پرستان را نه به‌خاطر محظوظ شدنشان از زیبائی و فواید طبیعت، بلکه به‌خاطر اینکه علت این فواید را در خود طبیعت جستجو می‌کنند، محکوم می‌نمایند، آنان را به‌خاطر پرستش زمین، آب، آتش، آفتاب وماه و به‌خاطر خواص سودمندانه آنها که به‌زعم مسیحیان از خالق طبیعت نشئت می‌گیرد، خالقی که تنها از او باید ترسید و او را مورد ستایش و احترام قرار داد، تخطئه می‌کنند. نقادان مسیحی در ادامه سخن خود می‌گویند، این صحیح است که خورشید زمین، آب، حیوانات و گیاهان که انسان با تکیه برآنها زندگی می‌کند، را به‌وجود می‌آورد، اما اینها تنها علل ثانوی‌اند که خودشان علت‌اند، علت واقعی، علت نخستین است. من در مقام دفاع از پاگان‌ها علیه این استدلال، مسأله را با موجودیت علت نخستین، آنگونه که مسیحیان آنرا عنوان می‌کنند، آغاز می‌کنم و دلیل خود را برمورد یا بهتر حکایت ذیل که آنرا از احادیث مسیحی اقتباس کرده‌ام، قرار می‌دهم. آدم ابوالبشر اولین انسان است، در سلسله نسب انسانها، او نخستین جایگاه را در سلسله علل یا اشیاء طبیعی اشغال می‌کند، والدین و اجداد ما و غیره همگی فرزندان آدم ابوالبشرند، همانگونه که علتها در طبیعت معلول اولین علت است. تنها ابوالبشر است که بی‌پدر است، همانا نخستین علت است که بی‌علت است. با اینحال، ما آدم ابوالبشر را به‌منزله پدر خود

---

۱. یادداشت مترجم: برای توضیح واژه پاگان به‌تاریخ تمدن ج ۳ـ ص ۶۹۸ اثر ویل‌دورانت مراجعه شود

مورد عنایت و احترام قرار نمی‌دهیم. آدم ابوالبشر تمام انسانها را در برمی‌گیرد، تمامی افراد در شخص او محو می‌شوند. آدم ابوالبشر، به‌یک اندازه، پدر سیاه‌پوستان و سفیدپوستان، اسلاوها و اسکاندیناوها، فرانسوی‌ها و آلمانی‌هاست، اما من نوعی، انسانی به‌طورکلی نیستم، هستی من، وجود من فردی است، من عضوی از نژاد قفقازی‌ام که در این نژاد بخصوص، مردم آلمان جای دارند. بنابراین علت وجودی من ضرورتاً یک علت فردی معینی است، این علت، والدین و اجداد من می‌باشند، به‌طور خلاصه، نسل‌های بشری که به‌من نزدیک‌ترین‌اند.

چنانچه انسان بیشتر به‌عقب برگردد، تمامی نشانه‌های هستی خود را از دست می‌دهد و هیچ ویژگی که بتواند خود را از آن مأخوذ کند، نمی‌یابد. انسانی متعلق به‌قرن هفدهم، هیچگاه، حتی سوای فاصله زمانی، نمی‌تواند پدر یک انسان قرن نوزدهمی باشد، زیرا فاصله کیفی، فاصله میان آداب، عادات، عقاید، رفتارها ـ تمامی اینها از خود اثر فیزیکی باقی می‌گذارند ـ بسیار زیاد است. انسان با احترام قائل شدن نسبت به‌بوجودآورندگان خویش، از مرحله آبا و اجداد بلاواسطه خود فراتر نمی‌رود و به‌نیاکان اولیه خود بازنمی‌گردد، زیرا در آنان فردیت نقل و انتقال ناپذیر شخص خود را نمی‌یابد، به‌همین نحو انسان در بررسی علل موجودیت خود، فراتر از مرحله کائنات حسّی طبیعت نمی‌رود. من هرچه که هستم، تنها در همین طبیعت هستم، در طبیعتی که اینگونه و هم‌اکنون وجود دارد و اینگونه در ضمیر انسان وجود داشته است. من تنها به‌موجوداتی که می‌بینم و آنها را حس می‌کنم ـ یا به‌موجوداتی که اگر خودم آنها را نبینم و حس نکنم دست‌کم موجوداتی فطرتاً قابل رویت، ملموس، یا به‌نحو دیگری حسّی‌اند، هستی خود را مدیونم، ـ زیرا من به‌مثابه موجودی حساس بدون حسیات به‌نیستی و عدم در می‌غلطم. با وجودی که حتی این طبیعت محصول و نتیجه تغییر و تحول است و با وجودی که حتی برطبیعتی از نوع دیگر متقدم است، من هستی خود را تنها به‌این نوع طبیعت که در آن زندگی می‌کنم، طبیعتی که سرشت من با آن عجین و یکسان شده، مدیونم. حتی اگر آنگونه که الهیات ادعا می‌کند، علت نخستین نیز وجود داشته باشد، با اینحال، آفتاب، زمین، آب و خلاصه تمامی طبیعت، می‌بایست و می‌باید آنگونه که قبل از اینکه من

به‌وجود آیم وجود می‌داشتند، زیرا بدون آفتاب[۱]، بدون زمین، من هیچ چیز نیستم، طبیعت لازمه وجود من است.

پس من چرا باید فراتر از طبیعت بجهم؟ این امر تنها هنگامی قابل توجیه بود که من خود بالاتر و فراتر از طبیعت بودم. اما من حتی مافوق دنیوی نیز نیستم تا چه رسد به‌موجودی مافوق طبیعی، زیرا زمین مقیاس مطلق وجود من است. من نه تنها برروی زمین ایستاده‌ام بلکه زمین و موقعیتی که زمین در عالم هستی اشغال می‌کند، طرزی که من می‌اندیشم و احساس می‌کنم را نیز تعیین می‌کند. این صحیح است که من می‌توانم دیدگان خود را به‌سوی دورترین نقاط آسمان متوجه سازم، اما من کلیه اشیاء را در پرتو و مقیاس زمین می‌بینم. به‌طور اجمال، من موجودی زمینی‌ام و نه ساکن سیاره ونوس یا عطارد یا اورانوس، و این امر آنگونه که فلاسفه می‌گویند، جوهر و وجود اساسی مرا می‌سازد. با وجودی که حتی زمین نیز منشائی دارد، من منشأ شخص خودم را تنها به‌زمین و به‌منشأ آن مدیونم، زیرا موجودیت زمین، تنها علت موجودیت انسان است.

زمین یک سیاره است و انسان موجودی است سیاره‌ای، موجودی که سیر زندگی او تنها در سیر حرکت سیاره‌ای ممکن و واقعی است. اما زمین با سیارات دیگر فرق دارد. زمین ویژگی و فردیت خاص خود را داراست و این فردیت نگاهدارنده زمین است.

حتی اگر ما به‌نحوی که قابل توجیه باشد تصور کنیم که کلیه سیارات به‌علت همانندی از طریق نیرو یا ماده به‌وجود آمده‌اند، باز هم نیروی متشکله خاصی که این سیاره را به‌وجود آورده و نه دیگری را با نیروئی که عطارد یا اورانوس را به‌وجود آورده متفاوت است. انسان هستی خود را به‌این علت خاص که از ویژگی زمین جدائی ناپذیر می‌باشد، مدیون است. تصادم انقلابی که زمین را از غوطه رازورانه‌اش در ماده مشترک با خورشید، سیارات، شهاب‌ها باز داشت و جدا ساخت، انقلابی که همانگونه که کانت در اثر بدیع خود،«نظریه اسمأ» اظهار داشت، علت خود را در اشکال عناصر دارا است. به‌این انقطاع یا تلاقی کماکان می‌توانیم گردش خون و نوسانات عصبی خود را نسبت

---

۱. چون کائنات جمله به‌بوی تو زنده‌اند ای آفتاب! سایه ز ما هم مدار(حافظ)(م)

دهیم. نخستین علت، علت عام، علت کلیه چیزها، بدون فرق و تمایز است، اما در واقعیت، علتی که همه چیز را بدون در نظرگرفتن فرق و تمایز ما بین آنهابسازد، در واقع چیزی نمی‌سازد و تصوری صرف و ساخته فکر است و تنها دارای اهمیت منطقی و متافیزیکی است، نه فیزیکی. من به‌عنوان موجودی خاص، به‌طور ساده نمی‌توانم از آن مأخوذ شوم. آنانی که از نخستین علت، به‌مفهوم الهی آن صحبت به‌میان می‌آورند ـ صریحاً باید بیفزایم ـ این کار را به‌این خاطر می‌کنند تا سلسله بی‌نهایت علل را از هم بگسلند. این زنجیره بی‌پایان علل به‌بهترین وجهی می‌تواند از طریق مورد فوقاً یاد شده منشأ انسان روشن شود. علت وجودی من پدرم است، علت وجودی وی پدر خودش است و هکذا. اما آیا من قادرم این زنجیره را تا بی‌نهایت ادامه دهم؟ آیا انسان همواره به‌انسان دیگری حیات و زندگی بخشیده است؟ آیا چنین توالی و تسلسلی، مسأله منشأ انسان را حل و فصل می‌کند؟ و آیا من با آغاز نمودن از پدر به‌پدر، پاسخ مسأله را صاف و ساده به‌تعویق نمی‌اندازم، آیا نباید سرانجام به‌نخستین انسان یا نخستین زوج انسان برسم؟ اما آنان خود از کجا آمده‌اند؟

عین همین وضع برکلیه اشیاء و موجودات که سازنده این جهان حسی‌اند، صدق می‌کند. یکی مستلزم دیگری و وابسته به‌دیگری است، همگی معین‌اند، همگی به‌وجود می‌آیند، یکی از دیگری نشئت می‌گیرد. اما یکتاپرست می‌پرسد: نخستین عضو این توالی از کجا می‌آید؟ پس باید جهشی از این نخستین تسلسل انجام دهیم که خودش بدون آغازی، سرآغاز کلیه موجودات به‌وجود آمده است، خودش که بی‌پایان و نامتناهی است، اس اساس تمام موجودات متناهی است. این استدلال یکی از رایج‌ترین دلائل اثبات وجود خداست و اثبات کیهانشناختی خوانده شده و به‌طرق گوناگونی فرموله می‌شود. منباب مثال: هرچیزی که وجود دارد، یعنی جهان، دستخوش تغییر بوده و اتفاقی و ناپایدار و در حال گذر است، اما اتفاقی مستلزم ضرورت، متناهی مستلزم نامتناهی، گذرا مستلزم همیشگی است، و این وجود نامتناهی و جاودانی همانا خداست. یا به‌شکل دیگر: هرچیزی که وجود دارد. هرچیز حسّی و واقعی، علت معلول معینی است، به‌جز علتی که خودش معلول و خودش دارای علتی است و هکذا. از اینرو عقل

به‌ما می‌گوید که همانا ضروری است در مقابل علتی که دیگر علتی برآن مترتب نیست و خودش به‌وجود نیامده و برخی از فلاسفه آنرا خود موجب یا خود آفریده می‌خوانند متوقف شویم. از اینرو فلاسفه و الهیان باستان، متناهی را غیرالهی و به‌منزله چیزی که در چیز دیگری زیست می‌کند، تعریف می‌کردند و نامتناهی یا خدا را به‌منزله چیزی خود موجب یا خودآفریده.

اما علیه این استدلال، به‌شرح ذیل می‌توان استنتاج نمود: حتی با وجودی که عقل علیه عقب کشاندن علل تا بی‌نهایت، در رابطه با انسان یا حتی زمین به‌پا می‌خیزد، با وجودی که حتی ما نمی‌توانیم وضع کنونی زمین را از وضع قبلی آن مأخوذ کنیم، اما سرانجام می‌بایست به‌نقطه‌ای بازگردیم که در آنجا انسان در طبیعت و زمین در ثقل سیاره‌ای یا هرآن چیزی که برای نامیدن اساس اصلی‌اش انتخاب کنیم، به‌وجود می‌آید. با این حال چنین تسلسل بی‌پایانی در کاربرد آن برطبیعت یا عالم من حیث‌المجموع به‌هیچ وجه با برهانی که از طریق مشاهده جهان شکل می‌گیرد، منافات ندارد. تنها محدودیت فکری انسان و تمایل او به‌راحت‌طلبی است که زمان را جایگزین ابدیت، زنجیره بی‌پایان علت به‌علت را جایگزین نامتناهی، طبیعت پویا را جایگزین ربوبیّت ایستا، حرکت جاودانه را جایگزین سکون جاودانه می‌نماید. این درست است که برای من، یعنی انسانی که در زمان حاضر زندگی می‌کنم، تفکر یا حتی تصور اینکه جهان دارای آغاز و فرجامی نیست، غیرعقلانی، ناسودمند، خسته کننده و درواقع غیرممکن است اما این نیاز من، برای بریدن از تسلسل بی‌پایان، دلیلی برانقطاع واقعی در تسلسل آغاز و فرجام واقعی نیست.

حتی در حیطه شعور انسانی، حتی در قلمرو تاریخ و اشیائی که توسط خود انسان به‌وجود آمده‌اند، ناظر آنیم که چگونه طبعاً تا اندازه‌ای به‌خاطر بلاهت و بعضاً به‌خاطر گرایش به‌ایجاز و بساطت چیزها برای خودمان، بررسی تاریخی خود را پایان داده و یک علت و یک نام را جانشین بسیاری از اسامی و بسیاری از علل می‌نمائیم که برای ردیابی بسیار بغرنج و کسل کننده می‌باشد و درواقع غالباً به‌طور کامل از دست انسان می‌گریزد. همانگونه که انسان نام مشخص معینی را برروی دولتی، ساختمان شهری و

ظهور ملتی می‌گذارد، هرچند هراندازه اسامی و افراد گمنامی در آن نقشی ایفاء کرده باشند، به‌طریق اولی، نام خدا را به‌تمامی عالم نسبت می‌دهد، و درواقع نیز به کلیه مبتکران، مؤسسان شهرها و دولتها، به‌مثابه خدائی نگریسته می‌شود. بسیاری از اسامی تاریخی یا اساطیری قدیمی، انسانها یا قهرمانان و خدایان اسامی جمعی‌اند که بعدها به‌اسامی افراد تبدیل شدند. حتی نام «خدا» محققاً مانند سایر اسامی، در اصل اسم خاص نبود بلکه عبارتی کلی و جامع بود. حتی واژه یونانی تئوس (Theos) و واژه عبری الوهیم (Elohim) ـ در انجیل برای اشیائی جز خدا به‌کار می‌رود. سلاطین و قدرتمندان ایضاً خدا نامیده می‌شدند، اهریمن خدای این جهان است[1] و حتی شکم برای بشریت یا حداقل برای برخی از افراد حکم خدا را دارد[2] عبارتی که لوتر[3] را به‌وحشت می‌انداخت. او می‌گفت:«چه کسی تا به‌حال چنین عبارتی را شنیده است؟ چه کسی تا به‌حال شنیده است که بگویند شکم خداست؟ اگر پولس حواری چنین نکرده بود در شأنم نمی‌دانستم به‌این نحو افاده بیان کنم. آیا رقت‌انگیز نیست که شکم نحس، عفن و نجس را خدا بخوانیم؟» حتی هنگامی که واژه خدا طبق تعریف فلاسفه به‌کار رود، همین خدا که کامل‌ترین موجود و چکیده تمامی کمالات است، اساساً چیزی جز اسم جمع از آب درنمی‌آید، زیرا هنگامی که من گوناگونی صفاتی که در خدا جمع می‌کنند را در نظر نگیرم، نمی‌توانم این تأثیر را از خود دور کنم که این صفات، صفات اشیاء و موجودات دیگری‌اند و به‌این ترتیب درمی‌یابم که واژه خدا همانا چنین عبارت جمعی یا جامعی همانند واژه میوه، غله یا مردم است.

همانگونه که الهیات یا الهیات فلسفی به‌ما می‌گوید، هرصفت خدا، همانا خود خداست و هرصفت خدا نمایانگر خود خداست. حتی در زندگی روزمره، مردم به‌جای

---

۱. شاید فویرباخ در اینجا تعالیم مانی را درنظر دارد ـ حاشیهٔ مترجم

۲. حاشیهٔ مترجم ـ سعدی نیز می‌گوید: یکی را شنیدم از پیران مربی که مریدی را گفت: چندان که تعلق خاطر آدمیزاد به‌روزی است اگر به‌روزی دهنده بودی به‌مقام از ملائکه درگذشتی.

۳. کشیش آلمانی که در برابر فساد دستگاه پاپ قد برافراشت و فرقه پروتستان را در برابر کلیسای رم به‌وجود آورد (۱۵۴۶ـ۱۴۸۳)ـ حاشیهٔ مترجم

خدا می‌گویند، ملک خدا، حکمت خدا، قدرت خدا و هکذا. اما صفات خدا در ظاهر بسیار متفاوت و حتی متضادند. در اینجا ما خود را به‌عام‌ترین صفاتش محدود می‌سازیم. به‌راستی تا چه اندازه، قدرت، حکمت، شفقت و عدالت از یکدیگر متفاوت‌اند.

آیا کسی می‌تواند بدون اینکه خردمند باشد، قدرتمند باشد؟ عاقل اما فاقد اقتدار، مهربان اما بی‌انصاف و فاقد شفقت باشد؟ شعار علم حقوق و قضاوت چنین است Fiat Justitat pereat mundus «بگذار عدالت حاکم شود، حتی به‌قیمت نابودی جهان»

در این بیان مشخص عدالت، مسلماً جرقه‌ای از شفقت یا حتی خردمندی وجود ندارد، زیرا عدالت برای خاطر انسان وجود دارد و نه بالعکس. بدین طریق، آنگونه که من درباره قدرت خداوندی می‌اندیشم، قدرتی که اگر مایل باشد می‌تواند مرا نیست و نابود کند، یا آنگونه که درباره عدل او، که در شعاری که الساعه نقل کرده‌ام، نشان داده شده است، تحت نام او، در نظرم موجودات بسیار متفاوتی مجسم می‌شود. اگر من تنها درباره شفقت خدا فکر کنم، خدائی کاملاً متفاوتی را دارا شده‌ام.

بنابراین تفاوت میان چندخدائی و تک خدائی آنگونه که در بادی امر به‌نظر می‌رسد، آنچنان زیاد نیست. درنتیجه تعدد و اشکال صفات خدا، چندین خدا در یک خدا، وجود دارد. تفاوت حداکثر، تفاوتی میان اصطلاح جمعی و اصطلاح نوعی است یا بهتر بگوئیم، تفاوتی به‌شرح ذیل است: در مذهب شرک، خدا واضح و مرئی است، یک اسم صرفاً جمعی است، در تک خدائی، خصوصیات حسی محو می‌شود و از ظواهر چندخدائی دست کشیده می‌شود، اما ذات یعنی خود شیء باقی می‌ماند. به‌این خاطر است که صفات گوناگون خدای واحد جنگهای بسیاری نه تنها جنگهائی جزمی و قشری بلکه ایضاً جنگهائی خونین، درست مانند جنگهای خدایان متعدد کوه المپ همربا یکدیگر و مابین خود مسیحیان به‌وجود آورده است.

الهیان، فلاسفه و رازوران قدیم می‌گفتند که خدا دربرگیرنده هرچیز در جهان است، اما هرچیزی که در جهان، مکرر، پراکنده، گسسته، حسی و میان موجودات سرشکن شده، در خدا، ساده، غیرحسی، و یگانه است. دراینجا ما شاهد بیان صریحی هستیم مبنی

براینکه انسان در خدا، ساده، غیرحسی، و یگانه است، و اینکه انسان در خدا، صفات اساسی اشیاء و موجودات مختلف بسیاری را در یک موجود و یک اسم متمرکز می‌سازد و اینکه انسان در هیئت خدا از همان آغاز و در اصل، موجودی متفاوت از جهان را تصور نمی‌نمود، بلکه جهان را صرفاً به‌شیوه‌ای متفاوت از برداشت حسی درنظر می‌گرفت. آنچه انسان در جهان یا در واقعیت حسی به‌مثابه بسط یابنده، گذرا و جسمانی تصور می‌کند، در خدا به‌مثابه عدم گستردگی، غیرگذرا و غیرجسمانی درنظر می‌گیرد. انسان در ابدیت رشته‌های بی‌نهایت گذرا و تعمیم کامل آنچه نمی‌توان به‌تصور درآورد را خلاصه می‌کند، و در قادر مطلق صرفاً نامتناهیت فضا را در عبارت یا تصوّر موجز جامعی خلاصه می‌کند. انسان به‌خاطر دلائل عینی متقن، از ابدیت به‌مثابه وسیله‌ای برای پایان بخشیدن به‌سلسله مراتب بی‌پایان و شمارش طولانی بی‌حد و حصری که در بردارد، استفاده می‌کند. اما نه این انقطاع و نه این تطویل رشته‌های فضا و زمانی که تا بی‌نهایت پیش می‌روند و نه حتی تضادهائی که در ذهن ما یا در انتزاع با مفهوم زمان و فضای بی‌نهایت در ارتباط است، ما را مجاز نمی‌دارد تا ضرورت آغاز و فرجام واقعی جهان، زمان و فضا را استنتاج کنیم.

ماهیت خاص اندیشه و زبان و احتیاجات خود زندگی ما را وامی‌دارد تا در هرگام از ایجاز استفاده نمائیم، یعنی مفاهیم را جانشین کشف و شهود، علائم را جایگزین اشیاء و در یک کلام، مجرد را به‌جای مشخص، چندگانه را به‌جای یگانه و در نتیجه یک علت را به‌جای علل مختلف متعدد و یک فرد را به‌جای نماینده افراد مختلفی، قرار دهیم. در این معنا کاملاً درست است که بگوئیم، تعقل، دست کم تا هنگامی که از طریق مشاهده جهان هنوز به‌نظم در نیامده است، خود را به‌طور غیرنقادانه به‌مثابه ذات جهان، به‌مثابه ذات مطلق عینی به‌شمار می‌آورد و ضرورتاً به‌ایده ربانیت منجر می‌شود. اما ما نمی‌بایست این ضرورت و این ایده را انتخاب کنیم، نباید آنرا از دیگر پدیده‌ها، عقاید، و تخیلاتی که به‌طور یکسان ضروری‌اند، منفرد سازیم. اینها همانا پدیده‌هائی‌اند که ما آنها را به‌مثابه پدیده‌هائی ذهنی می‌شناسیم، یعنی پدیده‌هائی که تنها برسرشت متجلی، تفکر و زبان ویژه‌ای قرار دارند و ما هیچ اعتبار و هستی عینی جدا از خودمان به‌آنها

نسبت نمی‌دهیم.

همان ضرورتی که انسان را وامی‌دارد تا اسم یک شخص را جانشین یک سری از اشخاص و درواقع تمامی نسل‌ها و مردمان کند، ضرورتی که او را واداشت تا عددی را جایگزین کمیت‌های قابل اشراق کند و سیستم نگارش را به‌جای اعداد به‌کار برد، یعنی ضرورتی که او را مجبور ساخت تا میوه را به‌جای گلابی، سیب و گیلاس به‌کار برد و پول را به‌جای دلار و سنت و شیلینگ و پوند و به‌جای اینکه بگوید آن چاقو یا کتاب را به‌من بده، بگوید آن چیز را به‌من بده ـ همین ضرورت تا جائی که انسان به‌جهان آفریده شده‌ای باور داشت، او را مجبور کرد علل بی‌شماری که در پیدایش و حفظ جهان دخیل بودند را جایگزین یک موجود و یک اسم نماید. اما به‌همین دلیل این یگانه همانقدر موجودی ذهنی است، یعنی موجودی است که تنها در انسان، در سرشت متجلی انسان مستقر شده و وجود دارد و، در اندیشه و زبان به‌منزله چیز یا پول یا میوه. این واقعیت که ایده یا تصور خدا در اهمیت متافیزیکی آن برهمان اساسی قرار گرفته که ایده یا تصور «چیز» یا «میوه»، حداقل مبین آن است که خدایان مذهب شرک چیزی جز اسم یا تصوری جمعی وفهرست‌وار که به‌مثابه موجوداتی متجلی می‌گشته‌اند نبودند

به‌رسته گسیخته مثال‌هائی که قبلاً ذکر شد بازگردیم: رومی‌ها دارای الهه پول، پکونیا بودند، آنان حتی برای انواع عمده سلسله مراتب پولی یعنی پول برنز و پول نقره ارباب انواع داشتند. آنان دارای Deus Aesculanus یا Artinut، یعنی خدای برنز یا مس، و دارای دئوس آرگنتیوس Deus Argentinus یعنی رب‌النوع نقره، بودند. و حتی دارای رب‌النوع میوه ـ پامونا Pomona بودند. اگر ماکلیه اسامی و تصورات فهرست شده را در میان یونانیان و رومیان به‌مثابه خدا نمی‌یابیم، همانا به‌خاطر آن است که رومیهای خودپسند و متعصب، تنها اشیائی که با نخوت بشری در ارتباط بودند، را به‌مرتبه خدائی می‌رساندند. به‌این خاطر حتی رب‌النوع کود ـ دئوس استرکتیوس Deus stercutius را می‌پرستیدند، تا سرگین، مزارع آنان را پرمحصول کند. معهذا کود هم یک تصور عمومی است، زیرا انواع متعددی از کود، یعنی کود کبوتر، کود گاو و غیره وجود دارد.

حال به‌استنتاج دیگری علیه استدلال متعارفی علت نخستین بدون علت می‌پردازم.

هرچیزی که وجود دارد، وابسته است، یا آنطور که دیگران اظهار می‌دارند علتی برای هستی جدا از خودش داراست، و از آنجائی که قائم به‌ذات نیست، مستلزم وجودی است که به‌دیگران وابسته نباشد، موجودی که به‌خاطر اینکه هست، وجود دارد. در رد این برهان، من از نو مورد انسان را ذکر می‌کنم، زیرا نهایتاً همانا انسان است که انسان را به‌مثابه آغازگاه خود درنظر می‌گیرد و وابستگی و منشاء او را به‌مثابه الگوئی برای وابستگی و منشأ کلیه چیزهای حسی. این درست است که من وابسته به‌والدین و اجداد خود و هکذا هستم، هرآینه دیگران قبل از من وجود نداشتند، من نیز وجود نمی‌داشتم، معهذا من موجودی مستقل، سوای والدین خود می‌باشم، درست است که من بر شانه‌های نیاکان خود ایستاده‌ام، صحیح است که من بدون آگاهی و اراده زاده شده و به‌وجود آمده‌ام، معهذا به‌طور یقین چه هنگام وابستگی به‌رحم تاسیر به‌سوی عدم وابستگی و رهائی از آن، بدون انگیزه و بدون اراده به‌این جهان نیامده‌ام.

خلاصه آنکه من زاده شدم و وابسته به‌والدینم بوده و هستم، من نیز به‌نوبه خود پدر و انسانم، و این واقعیت که من به‌وجود آمده‌ام، که زمانی کودک بودم، که زمانی جسماً و روحاً وابسته به‌والدینم بودم، بسیار فراتر از قوه ادراک خودم می‌باشد. اما تا این اندازه مسلم است که: برغم نفوذ عظیم آگاهانه یا ناآگاهانه والدینم برمن، من درگذشته زندگی نمی‌کنم. در حال حاضر من تنها در خود پدر و مادرم را دارا هستم، هیچ موجود دیگری، حتی خدا هم اگر من به‌خودم کمک نکنم، به‌من کمک نخواهد کرد، من با تکیه برذخائر و استعدادهای خودم برسرپا ایستاده و یا سقوط می‌کنم. آن پارچه قنداقی که زمانی والدینم با دلسوزی مرا در آن می‌پیچاندند، مدتهاست پوسیده شده، پس چرا ذهن من باید کماکان قیودی که پاهایم آنها را مدتها قبل به‌دور افکنده است، تحمل کند؟

۱۲

در آخرین گفتار، با توسل به‌مورد انسان، یکی از نخستین و متداولترین براهین وجود خدا، یعنی به‌اصطلاح دلیل کیهان‌شناختی آن را، در این گسترهٔ کلی که هرچیزی که در جهان وجود دارد، متناهی و وابسته است و از این‌رو مستلزم چیزی نامتناهی و مستقل است، روشن ساختم. استنتاج من این بود که با وجودی که انسان بدواً کودک است، در عین حال یک پدر نیز می‌باشد، با وجودی که معلول است، علت نیز می‌باشد و با وجودی که وابسته است ایضاً مستقل است. معهذا، اگر تفاوت‌های بارز را به کناری نهیم، آنچه که درباره انسان صدق می‌کند، در مورد سایر موجودات نیز صادق است. زیرا هرموجودی با تمام وابستگی‌اش به‌دیگر موجودات، یک ذات مستقل است، هرموجودی در خود علت هستی خود را داراست،ـ و درواقع به‌چه منظور دیگری وجود دارد؟ هرموجودی تحت شرایطی ـ قطع نظر از ماهیت خود ـ به‌خاطر عللی که موجب پیدایش موجود دیگر نشده، به‌وجود آمده است، هرموجودی هستی خود را به‌مجموعه عللی که بدون آن فعال و مؤثر نیست، مدیون است. هرموجودی هم علت است و هم معلول، بدون آب ماهیی وجود نخواهد داشت، اما بدون ماهی، یا برخی موجودات دیگر که قادر به‌زندگی در آب باشند، آبی نیز نخواهد بود. ماهی وابسته به‌آب است و بدون آن نمی‌تواند زندگی کند، آب لازمه وجود ماهی است، معهذا علت وابستگی ماهی در خود ماهی، در ماهیت خاص آن که همانا نیازمندی به‌آب است،

نهفته است.

طبیعت نه آغازی دارد و نه فرجامی. هرچیزی در آن برچیز دیگری تأثیر می‌گذارد، همه چیز در آن نسبی است، همه چیز در آن واحد هم علت است و هم معلول که در تمامی جوانب به‌عمل و عکس‌العمل دست می‌یازند. طبیعت برخلاف حکومتهای مستبده همه چیز را در رأس جمع نمی‌کند، بلکه شبیه جمهوری است. آن کسانی که به‌حکومت‌های فعال ما یشاء خو گرفته‌اند، نمی‌توانند جامعه‌ای انسانی بدون وجود فردی خودکامه به‌مخیله خود خطور دهند و به‌همین نحو آن کسانی که با عقیده وجود پدر آسمانها بزرگ شده‌اند، تصور وجود طبیعتی بدون خدا را دشوار می‌یابند، اما همانگونه که دولت یا ملتی را بدون معبودی سلطنتی که خارج از آن و برفراز آن قرار گرفته باشد، می‌توان تصور نمود، به‌طریق اولی تصور طبیعتی بدون خدا، بدون وجودی مافوق طبیعی و ابرطبیعی ممکن است. درواقع، درست همانگونه که جمهوری، تکلیفی تاریخی و هدف عملی انسان است، به‌همین نسق هدف نظری او شناختن قانونمندیهای حکومت طبیعت است. نباید اصل حاکم برطبیعت را خارج از آن قرار داد، بلکه باید آموخت تا آنرا در خود طبیعت بنا نمود. هیچ چیز سخیف‌تر از این نیست که طبیعت را به‌مثابه معلولی خاصّ تلقی نمود و برای آن در هیئت موجودی مافوق طبیعی که معلول موجود دیگری نیست، علت خاصّ قائل شد. اگر من نمی‌توانم با نگریستن به‌دور و دورتر از کلپتره گوئی خودداری کنم، اگر قادر نیستم با طبیعت همگام شوم و نیاز روحی‌ام را باکنش و واکنش عام طبیعت دمساز کنم، چه چیز مرا از اینکه از خدا هم فراتر روم باز می‌دارد؟ چه چیز مرا از اینکه برای خدا نیز به‌دنبال دلیل و علتی بگردم، ممانعت به‌عمل می‌آورد؟ آیا ما، در وجود خدا همان وضعی که در توالی علتها و معلولها شاهد بودیم، نمی‌یابیم؟ همانا وضعی که من مایل بودم با نشان دادن وجود خدا، تصحیح و اصلاح نمایم.

هرآینه خدا به‌مثابه علت جهان تصور شود، آیا به‌جهان وابسته نمی‌شود؟ آیا علتی بدون معلول وجود دارد؟ اگر من جهان را از دیده فروگذارم و به‌آن نیاندیشم از خدا دیگر چه باقی می‌ماند؟ و اگر کاری نکند، قدرتش چه می‌شود؟ اگر دنیائی وجود نداشته

باشد تا برآن فرمان راند، چه برسر حکمتش می‌آید؟ اگر چیزی وجود نداشته باشد تا نسبت به‌آن خوبی کند، احسانش به‌کجا می‌رود؟ اگر متناهی وجود نداشته باشد، نامتناهی‌اش کجا می‌رود؟ زیرا او تنها در مغایرت با متناهیت، نامتناهی است. بنابراین اگر من جهان را نادیده بگیرم، از خدا هیچ چیز باقی نمی‌ماند. لذا چرا نباید خود را به‌جهان محدود کنیم، زیرا به‌هرتقدیر نمی‌توان برفراز آن و یا خارج از آن رفت، زیرا حتی ایده و فرضیه خدا ما را به‌جهان برمی‌گرداند، زیرا اگر طبیعت را کنار گذاریم، جهان را از تمامی واقعیات آن محروم ساخته‌ایم و درنتیجه حتی واقیعت خدا را تا جائی که او را به‌عنوان علت جهان تصور کرده‌ایم، نفی نموده‌ایم.

بنابراین، دشواریهای حاصل از مسأله آغاز جهان، تنها به‌وسیله مفهوم خدا، موجودی خارج از جهان، به‌تعویق افتاده، به‌گوشه‌ای رانده و لاپوشانی شده و حل نمی‌گردد. پس آیا عقلائی‌تر نیست فرض شود که جهان همواره بوده و خواهد بود و درنتیجه اینکه دلیلی در خود، برای هستی‌اش داراست. کانت در درسهائی درباره فلسفه مذهب خود می‌گوید:«ما نمی‌توانیم این فکر را از خود دور کنیم اما آن را هم نمی‌توانیم تحمل کنیم که موجودی که ما به‌مثابه عالی‌ترین موجودات ممکن تصور می‌کنیم خطاب به‌خودش که گوئی این چنین است بگوید:«من از این سر ابدیت تا آن سر ابدیتم، خارج از من چیزی وجود ندارد جز چیزی که توسط اراده من وجود دارد، اما پس من خودم از کجا آمده‌ام؟» به‌عبارت دیگر، خدا از کجا می‌آید؟ چه چیز مرا وامی‌دارد در خدا توقف کنم؟ درواقع هیچ چیز، من نمی‌توانم از مبدأ و منشأ او جویا نشوم، و این سرّی هم نیست. علتی که خداپرستان، الهیان و به‌اصطلاح حکمای شهودی، علت نخستین و عام کلیه چیزهاست ـ همانا عقل انسانی است. عقل از خاص و جزء به‌عام، از مشخص به‌مجرد، از معین به‌نامعین می‌رود. عقل ایضاً از واقعی، معین و علل خاصی برخاسته و به‌تعالی خود ادامه می‌دهد تا به‌مفهوم خودِ علت، علتی که معلول‌های واقعی، معین و خاصی را به‌وجود می‌آورد برسد.

خدا، حداقل نه رأساً آنگونه که تئیستها می‌پندارند، علت رعد و برق، باران و نور آفتاب، آب و آتش، خورشید و ماه نیست. کلیه این چیزها و پدیده‌ها تنها دارای علت

جداگانه، خاص و حسی‌اند، خدا صرفاً اولین علت عام و علت‌العلل است، خدا علتی است که علت واقعی حسی معینی نیست، علتی نیست که از ماده حسی و کلیه تعینات خاص آن انتزاع شده باشد. به‌عبارت دیگر، او خود علت است، مفهوم علتی است که به‌مثابه یک موجود مستقل بیان شده است. درست همانگونه که عقل به‌مثابه وجود، مفهوم وجود که از کلیه خواص معین وجود انتزاع شده است را مجسم می‌کند، به‌همین نحو مفهوم علت که از کلیه ویژگی‌های علیت واقعی و معلوم در نخستین علت، انتزاع شده است را نشان می‌دهد. همانطور که انسان براساس انواع انگیزه‌هائی که از حسیات آزاد شده‌اند، عمل می‌کند و به‌طور ذهنی و کاملاً منطقی، انواع را فوق افراد، رنگ را فوق رنگها، بشریت را فوق بشر قرار می‌دهد، به‌همین نحو نیز «علت» را فوق علل قرار می‌دهد. جمله «خدا اساس جهان است» به‌این معنی است که «علت» اساس «علت‌ها»ست، بدون علت، علتهائی نمی‌تواند وجود داشته باشد، اولی در منطق و در نظام عقلی، «علت» خوانده می‌شود و اصطلاح ثانی و ثانوی، علل یا انواع علت. خلاصه آنکه علت اولی خود را به‌مفهوم علت تنزل می‌دهد و مفهوم علت خود همانا محصول عقل است که عام را از اشیاء واقعی خاص انتزاع کرده و سپس برحسب ماهیت خود این عام انتزاع شده را به‌مثابه اولی و نخستین، فوق آنها قرار می‌دهد.

معهذا درست به‌خاطر همین علت، علت اولی و نخستین یک مفهوم صرف تعقل یا هستی فاقد موجودیت عینی است، و ایضاً علت حیات یا هستی من نیست. این علت فایده‌ای برای من ندارد، علت حیات من مجموعه علل بسیار مختلف و معینی است، منباب نمونه، علت نفس کشیدن من از لحاظ ذهنی، شش‌هایم می‌باشد و از لحاظ عینی هوا، علت دیدم از لحاظ عینی نور است و از لحاظ ذهنی، دیدگانم. خلاصه آنکه، علت اولی، انتزاعی بی‌فایده است. بدین طریق از این علت اولی که به‌هیچ چیز منجر نمی‌شود، به‌موضوع سودمندتر طبیعت و مجموعه علل واقعی بازمی‌گردم و می‌کوشم بار دیگر ثابت کنم انسان می‌بایست خود را به‌طبیعت، به‌مثابه دلیل غائی خود محدود کند، و اینکه کلیه مشتقات حاصله از طبیعت که از طبیعت فراتر می‌رود تا به‌موجودی غیرطبیعی برسد، همانا زاده توهم و خیال است. براهین من در این مورد هم مستقیم است و هم

غیرمستقیم، براهین مستقیم از طبیعت گرفته شده و مستقیماً به‌آن مربوط می‌شوند، دلائل غیرمستقیم مبین تضادهائی است که شامل فرضیات مغایر و نتایج بی‌ربطی است که از پی آن می‌آید.

دنیای ما، نه تنها دنیای سیاسی و اجتماعی ما، بلکه ایضاً جهان عالمانه و روشنفکرانه‌مان، جهانی است که برروی سر و وارونه قرار گرفته است. دست‌آوردهای سترگ تعلیم و تربیت ما، فرهنگ، علم و دانش ما، قبل از هرچیز تا حد ممکن از طبیعت و از حقیقت ملموس ساده دورافتاده است. اصل جهانشمول این جهان باژگونه شده این است که خدا خویشتن را در طبیعت ظاهر می‌سازد، در حالیکه باید عکس آنرا گفت یعنی اینکه، دست کم طبیعت بدواً خود را به‌مثابه خدا، به‌انسان نشان می‌دهد و اینکه طبیعت تأثیری برانسان می‌نهد که او آنرا خدا می‌نامد، و از آن آگاه می‌شود و تحت نام خدا عینیت می‌یابد. در این جهان باژگونه شدهٔ ما، آئینی متعارفی وجود دارد که برآن است طبیعت از خدا نشئت می‌گیرد. در حالی که می‌بایست خلاف آنرا گفت، به‌این معنی که، خدا از طبیعت تجرید شده و صرفاً مفهومی مشتق شده از آن است، زیرا کلیه محمولات، صفات و تعینات، همگی همانگونه که حکماء می‌گویند، واقعیت‌اند، یعنی ذات یا کمالاتی‌اند که در خدا جمع شده‌اند، یا جمله آن خداست یا خدا نامیده می‌شود. به‌طور خلاصه، کلیه محمولات الهی که از انسان به‌عاریت گرفته نشده است، از طبیعت اقتباس گشته، به‌نحوی که چیز دیگری جز ذات طبیعت یا طبیعت محض و ساده را مجسم، بیان و نمایش نمی‌دهد. تفاوت تنها این است که خدا همانا تجرید است، یعنی یک مفهوم صرف، در حالی که طبیعت، مشخص یعنی واقعی است، معهذا، ذات، جوهر و مضمون یکسان‌اند، خدا طبیعتی به‌صورت انتزاع است، یعنی طبیعت است که از تصور فیزیکی آن جدا و به‌شیء یا مفهوم عقل تبدیل شده است، طبیعت خود همانا چیزی حسی است، طبیعت واقعی از طریق حسیات خود را به‌ما آشکار و منتقل می‌کند.

حال اگر صفات خدا را درنظر گیریم، درمی‌یابیم که تمامی این صفات در طبیعت ریشه دارند، و تنها هنگامی معنی می‌یابند که آنها را در ارتباط با طبیعت قرار دهیم. یکی از صفات خدا، قدرت است: برحسب آخرین تصورات، خدا موجود قدرتمندی است،

نیرومندترین موجودات و ایضاً بسیار مقتدر.

قدرت، اولین صفت، یا بهتر بگوئیم، اولین خداست. اما قدرت چیست؟ قدرت مبین چه چیزی است؟ هیچ چیز جز نیروی پدیده‌های طبیعی، همانطور که در درسگفتارهای نخستین مشاهده کردیم، رعد و برق، یعنی پدیده‌هائی که نیرومندترین و مخوف‌ترین تأثیرات را برانسان از خود به‌جای می‌گذارند، گویا از اثرات رفیع‌ترین و نیرومندترین موجود، یعنی خداست و یا با او یکی هستند. حتی در تورات، رعد صدای خداست، و در بسیاری از آیات، آذرخش، «سیمای خداست». اما خدائی که صدایش رعد، و سیمایش آذرخش است، چه چیز دیگری جز ذات طبیعت، چه چیز دیگری جز رعد و برق است؟ حتی ته‌ئیستهای مسیحی، قدرت خدا را با تمام معنویت، خلوص و بساطت آن، با نیروی حسّی طبیعت همانند می‌کنند. به‌عنوان مثال، تریلر Triller، شاعر مسیحی مسلک، در تأملات شاعرانه خود می‌نویسد:[1]

اقرارکن که چنین نیست، که قلبت در سینه‌ات به‌شدت نمی‌تپد؟
آنگاه که رعد با نیروی شکننده خود
می‌پیچاند و می‌غرد و درهم می‌شکند
چه چیز دیگری اگر نه ذهنت،
به‌تو با نیروی رعد و با آتش سولفوری آذرخش
می‌گوید که خدا می‌تواند تو را
در یک چشم برهم زدن از روی
زمین بردارد؟ پس تردید مکن
از اینکه، رعد و برق، نشانی
از وجود و جبروت خداوندگاری‌اند

حتی در نظرات مسیحی که نیروی طبیعت این چنین ملموسانه آشکار نمی‌شود، آنگونه که بزعم تریلر قدیس می‌شود، نیروی طبیعت عاملی در بطن باقی می‌ماند. ته‌ئیستهای مسیحی که اصل راهنمای آنان، انتزاع و درنتیجه جدائی از حقیقت طبیعت است و به‌طبیعت به‌مثابه ماده مرده و بی‌جان می‌نگرند، قدرت یا جبروت خدا را به‌مثابه

---

۱. درباره تریلر ـ مقایسه شود با درس چهارم ـ یادداشت

علت حرکت طبیعت به‌شمار می‌آورند. آنان می‌گویند خدا حرکت را برماده ارزانی داشت و برآن نشاند و برآن تأثیر گذارد، آنان از قدرت جامع‌الاطراف خدا در عجب‌اند که او را قادر می‌سازد، این توده یا ماشین عظیم‌الجثه را به‌حرکت درآورد. اما این نیرو که خدا با آن این جسم یا ماده را به‌حرکت درمی‌آورد، آیا از نیرو یا قدرتی که توسط آن جسمی حرکت خود را به‌دیگری منتقل می‌کند، منتزع نمی‌شود؟ طبعاً ته‌ئیستهای دیپلمات منش انکار می‌کنند که خدا ماده را از طریق قوه دافعه ـ یا هرتماس بلاواسطه‌ای دیگری به‌جنبش درآورد، آنان مدعی‌اند که خدا به‌مثابه روح، تنها از طریق اراده‌اش چنین کاری را انجام داد. اما ایشان درواقع خدا را به‌مثابه روح ناب و خالصی تصور نمی‌کنند ـ در عین حال آنان او را به‌مثابه موجودی مادی و حسی، و یا حتی بهتر بگوئیم، موجودی مخفی مادی و مخفی حسی درنظر می‌گیرند. او ایضاً حرکت را از نیرو یا اراده صرف به‌وجود نیاورد. اما اراده فاقد قدرت، فاقد قابلیت مادی مثبت درواقع هیچ است. ته‌ئیستها خود، قدرت خدا را از اراده و عقلش آشکارا متمایز می‌سازند. اما این قدرتی که از اراده و عقل متمایز شده، اگر نیروی طبیعت نیست، پس چه چیزی است؟

مفهوم قدرت به‌مثابه صفتی الهی یا خدائی عمدتاً از مقایسه آثار طبیعت با آثار انسان برمی‌خیزد. انسان نمی‌تواند درخت و گیاه تولید کند، او نمی‌تواند توفان و رعد و برق ایجاد نماید. از اینرو، ویرژیل، صاعقه را «تقلیدناپذیر» می‌خواند، در اساطیر یونانی، زئوس، ساملونوس را به‌خاطر خودستائی‌اش درکوشش برای ایجاد رعد و برق، مورد اصابت آذرخش قرار داد. چنین آثار طبیعی ورای قوه انسان و در ید قدرت او نیست. به‌این خاطر موجودی که چنین اثرات و پدیده‌هائی را به‌وجود آورد، ابرانسان شمرده می‌شود و از این‌رو، موجودی الهی است. اماکلیه این اثرات و پدیده‌ها چیز دیگری جز نیروی طبیعت را بیان نمی‌دارند. طبعاً ته‌ئیستهای مسیحی من غیرمستقیم، یا در مبدأ نهائی آن، این اثرات را به‌خدا، به‌موجودی مجزا از طبیعت و متصف به‌اراده، عقل و شعور، نسبت می‌دهند. معذالک این تنها ایضاحی بیش نیست و آنچه در اینجا به‌ما مربوط می‌شود این نیست که روحی وجود دارد یا ندارد، می‌تواند اصل و منشأ این

پدیده‌ها و نیروهای طبیعی، که حتی یک مسیحی دست‌کم مسیحی معقول و روشن بین به‌آن به‌مثابه اعمال بی‌واسطه خدا نمی‌نگرد، بلکه به‌آنها برحسب فاکتهای واقعی و به‌مثابه اثرات طبیعت می‌نگرد، الگوئی‌اند که انسان در اصل مفهوم و تصور قدرت الهی ابرانسان را از آنها مشتق نمود.

یک مثال: اگر انسانی مورد اصابت رعد قرار گیرد، مسیحی می‌گوید یا می‌اندیشد که این امر به‌طور اتفاقی یا به‌طور ساده در چرخه طبیعت روی نداده است، او این اتفاق را به‌خواست خدائی نسبت می‌دهد، زیرا «خدا برهمه کار بیناست» خدا می‌خواست که آن شخص بمیرد، و آن هم درست به‌همین نحو. اراده خدا اولین و آخرین علت مرگ شخص و علت بی‌واسطه هم رعد می‌باشد، یا آنگونه که قدما معتقد بودند رعد وسیله‌ای است که خداوند خود، با آن انسان را می‌کشد و یا طبق اعتقادات جدید، علت معینی است که با آن اراده خدا، مرگ انسان را فراهم می‌آورد یا دست‌کم با رخصت یا رضایت وی این کار انجام می‌شود. اما این قدرت خردکننده، کشنده و سوزان، قدرت خود رعد است، درست همانطور که قدرت یا اثر زهرآرسنیکی که من با آن شخصی را مسموم می‌کنم، اثر اراده و قدرت من نیست، بلکه قدرت و اثر نهفته در خود آرسنیک است. بنابراین، از دیدگاه ته‌ئیستی یا مسیحی، ما قدرت اشیاء را از قدرت یا به‌بیان صحیح‌تر، اراده خدا متمایز می‌سازیم، ما اثرات و لذا خواص الکتریسیته، مغناطیسم، هوا، آب و آتش را به‌مثابه خصوصیات و اثرات خدا می‌دانیم ـ زیرا ما خصوصیات و خواص اشیاء را تنها از طریق اثرات آنها می‌شناسیم. نمی‌گوئیم: خدا می‌سوزد و حرارت می‌دهد، نمی‌گوئیم یا نمی‌اندیشیم که خدا چیزی را خیس می‌کند، بلکه می‌گوئیم آسمان رعد و برق می‌زند و هکذا، معذالک، همانا از این پدیده‌ها، خواص و اثرات متناقص با خدای لاهوتی مورد تصور مسیحیان است که انسان برداشت خود را از قدرت الهی و ابرانسانی مأخوذ می‌کند، و درست به‌این خاطر تا زمانی که او به‌دید اساسی و هوشمندانه خود وفادار باقی بماند و طبیعت را به‌خدا و جهان تقسیم نکند، آنگاه می‌تواند خود طبیعت را به‌مثابه خدا مورد عزت و احترام قرار دهد.

از گریز به‌واژه ابرانسان و توضیح پیرامون آن نمی‌توانم خودداری کنم. یکی از

شکوه‌های متعددی که از طرف زنجموره کنندگان مذهبی و فضلای ته‌ئیسم به گوش می‌رسد این است که این واژه نیاز اساسی انسان، نیاز حرمت گذاردن به‌چیزی بالاتر از خود را از بین برده یا از دیده فرومی‌گذارد، و از این‌رو انسان را به‌یک موجود خودپسند متکبر، تبدیل می‌کند. معذالک آته‌ئیسم با دست کشیدن روحانی از آنچه برفراز انسان قرار دارد، اخلاقاً و طبیعتاً، آنچه برفراز او قرار دارد را نادیده نمی‌انگارد. آنچه اخلاقاً متعال است ایده‌آلی است که هرانسانی، هرآینه بخواهد چیزی باارزش از خود بسازد، می‌بایست آن را دنبال کند. اما این ایده‌آل، همانا ایده‌آل و هدف انسانی است و می‌بایست باشد، طبیعتاً متعال نیز خود طبیعت به‌ویژه قدرتهای سماوی‌اند که هستی ما و سیاره ما به‌آنها وابسته است، زیرا زمین خود فقط بخشی از «قدرت‌های سماوی» است و تنها از طریق پویائی موقعیتی که در منظومه شمسی ما اشغال می‌کند، آن چیزی است که هست. حتی خدای فوق دنیوی و ابرانسانی، مبدأ خود را تنها به‌موجود فیزیکی و اپتیکی بالای سر ما در آسمان و اجرام سماوی مدیون است. موافق «سیرل» ژولیان با تأکید اینکه همه هنگامی که نیایش می‌کنند یا قسم می‌خورند و یا به‌هرنحوی نام خدا را یاد می‌کنند، دست خویش را به‌سوی آسمان بلند می‌نمایند، الوهیت ستارگان را ثابت نمود. حتی مسیحیان، خدای «روحانی و قادر» خود را در آسمان جای می‌دهند، آنان به‌همان دلایلی که در ابتدا باعث شد آسمان به‌مثابه خدا شمرده شود، خدا را در آنجا جای دادند.

آریستوی‌چیوسی، شاگرد زنون پایه‌گذار فلسفه رواقی، صریحاً می‌گفت:«برفراز ما طبیعت فیزیکی قرار دارد یا می‌گذرد، شناختن آن غیرممکن است و فایده‌ای برای ما ندارد.» اما این طبیعت فیزیکی، اساساً سماوی است و بیش از هرچیز دیگری موضوع نجوم و هواشناسی بود که علاقه نخستین دانشمندان و فلاسفه طبیعی را برانگیخت. سقراط، فیزیک را به‌مثابه چیزی ورای قدرت درک انسان رد می‌نمود و ذهن افراد را از فیزیک به‌اتیک (اخلاق) متوجه می‌ساخت. اما منظور وی از فیزیک عمدتاً نجوم و هواشناسی بود، کلام مشهوری که می‌گوید، او فلسفه را از آسمان به‌زمین آورد، از اینجا منشأ گرفته است. و این ایضاً علتی است که چرا وی از تمامی فلسفه بافی‌هائی که فراتر از

قدرت و استعداد آدمی می‌رود، به‌مثابه meteorologein (یعنی آنچه که مربوط به‌امور سماوی و مافوق دنیوی‌اند) سخن به‌میان آورده است.

اما همانگونه که قدرت، ابرانسان، عالی‌ترین یا موجود عالی‌تر مافوق ما (در میان رومیها، ارباب انواع Superi یا رفیع منزلت نامیده می‌شدند)ـ در اصل صفت طبیعت بودند، همین طور ابدیت و نامتناهیت نیز صفات طبیعت به‌شمار می‌رفتند. منباب مثال، بزعم همر «نامتناهی» لقب وکنیه‌ای برای دریا و زمین بود. به‌نظر آنکسمین حکیم، هوا و در زند اوستا ابدیت و خلود صفات خورشید و ستارگان‌اند. حتی ارسطو، بزرگترین فیلسوف دنیای باستان، در تقابل با سپنج و تغییرپذیری چیزهای زمینی، عدم تغییر و ابدیت را به‌اجرام سماوی و آسمان نسبت می‌داد. و حتی فرد مسیحی هرچند بلافاصله (به‌خاطر علتی که به‌آسانی قابل درک است اما احتیاجی در اینجا به‌بحث ندارد) شروع به‌پنهان ساختن طبیعت در پشت سر خدا می‌کند، عظمت و نامتناهیت خدا را از عظمت و نامتناهیت جهان یا طبیعت استنتاج می‌کند (یعنی مأخوذ می‌کند). به‌عنوان مثال، شویستر در هم‌آوازی با مسیحیان بی‌شمار دیگری می‌نویسد:«نه تنها رفعت و عظمت جهان و اجرام سماوی بلکه حتی ناچیزترین ذره غبار نشانی از عظمت نامتناهی خداست.»[1] و در جای دیگری همین طبیعی‌دان فاضل و پارسامنش می‌نویسد:«تابش نور حکمت و قدرت نامتناهی آفریدگار، نه تنها از بی‌نهایت بزرگ، از توده عالم و اجرام بزرگ که آزادانه در افلاک غوطه‌ورند ساطع است...بلکه ایضاً از بی‌نهایت کوچک، از ذرات غبار و ارگانیسم کوچک نیز ساطع می‌شود...هرذره‌ای از غبار شامل تعداد بیشمار جهان‌های بی‌نهایت کوچک است[2] در اینجا مفهوم بی‌نهایت با مفهوم عام جهانشمول تطابق می‌یابد.

خدا همانا موجودی خاص و از این‌رو متناهی نیست، او به‌این یا آن ملت یا محل محدود نمی‌شود، اما طبیعت هم حد و حصری ندارد، یک فیلسوف یونانی می‌گفت، آسمان، زمین و دریا برای همگان مشترک است و شاعر رومی اوید (ovid) می‌گفت که

---

۱. شویستر، علوم طبیعی هیوب ۲. شویستر، فیزیک یا علوم طبیعی

طبیعت به‌کسی مالکیت خاص آفتاب، هوا و آب را نبخشیده است. خداوند «برای مقام اشخاص احترامی قائل نیست.» طبیعت هم برای مقام اشخاص احترامی قائل نیست. زمین، میوه‌های خود را برای این یا آن شخص یا ملت برگزیده به‌بار نمی‌نشاند، خورشید نه تنها برمسیحی و یهودی، بلکه برکلیه انسانها بدون استثناء، می‌تابد و نورافشانی می‌کند، همانا به‌خاطر نامتناهیت و عام بودن طبیعت، یهودیان قدیمی که خود را ـ قوم برگزیده به‌حساب می‌آورند و معتقد بودند که جهان به‌خاطر ایشان آفریده شده است، نمی‌توانستند درک کنند که چرا چیزهای خوب زندگی تنها در اختیار آنان قرار ندارد و بت‌پرستان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند. هنگامی که از خاخام‌های یهودی سئوال می‌شد که چرا خداوند شرک و بت‌پرستی را از میان برنمی‌دارد، در جواب می‌گفتند که مشرکین هرآینه آنچه برای جهان لازم است را نپرستند، باری تعالی مسلماً آنان را از صفحه روزگار محو خواهد کرد، اما از آنجائیکه آنان خورشید، ماه، ستارگان، آب و آتش را می‌پرستند، خدا چرا باید جهان را به‌خاطر مشتی سفیه نابود سازد. به‌دیگر سخن: خداوند می‌بایست علل و اشیاء بت‌پرستی را حفظ کند، زیرا بدون آنها، یهودیان نمی‌توانند صبر پیشه کنند.

ما در اینجا تصویر جالبی از ویژگی‌های اساسی مذهب را در اختیار داریم. قبل از هرچیز، تصویری از تضاد میان اعتقاد و عمل، ایمان و زندگی که ذاتی هرمذهبی است. این سهم بردن طبیعی از زمین، نور و آب با بت‌پرستان کاملاً در تناقض با اعتقاد و ایمان یهودیان قرار می‌گرفت، زیرا آنان مایل نبودند با مشرکین دارای چیز مشترکی باشند، مذهب یهود، آنان را از اینکه برکات زندگی را با کافران سهیم شوند، منع می‌نمود. ثانیاً، ما در اینجا تصویری از این واقعیت در جلوی روی داریم که طبیعت به‌مراتب از خدای مذاهب، لیبرال‌تر و مترقی‌تر است، که دیدگاه طبیعی انسان بسیار عام‌تر از دیدگاه مذهبی اوست، دیدگاهی که انسان را از انسان، مسیحی را از یهودی، یهودی را از مشرک جدا می‌کند، از این‌رو وحدت نژاد انسانی و الفتی که کلیه افراد را دربرمی‌گیرد، به‌هیچ وجه به‌تصور پدر آسمانی، یا آنگونه که فلاسفه معاصر می‌گویند، برتصور روح قرار ندارد، بلکه بیشتر برطبیعت که حقیقتاً در اصل یگانه اساس آن است، قرار دارد. این مهم قبلاً

به‌وسیله فلاسفه مشرک تعلیم داده شده بود، اما خدای فلاسفه مشرک همانا چیزی جز جهان یا طبیعت نبود.

برعکس، مسیحیان همانند یهودیان همان اعتقاد را دارند، آنان نیز معتقدند و می‌گویند که جهان تنها به‌خاطر آنان آفریده و حفظ شده است. آنان به‌همان اندازه یهودیان پیگیرانه در یافتن توضیحی برای موجودیت غیرمؤمنان و کافران من حیث المجموع، عاجز ماندند. زیرا جهان هرآینه برای خاطر مسیحیان وجود می‌داشت، از چه رو و به‌چه مقصودی مردمان دیگری وجود دارند که مسیحی نیستند و به‌خدای مسیحیت ایمانی ندارند. خدای مسیحیت تنها به‌توضیح هستی مسیحیان قادر است و نه به‌هستی کافران و غیرمؤمنان. خدائی که خورشیدش برحق و ناحق، مؤمن و غیرمؤمن، مسیحی و مشرک به‌تساوی و به‌یک اندازه می‌تابد، به‌چنین اختلافات مذهبی بی‌تفاوت است. او هیچ چیز درباره آنان نمی‌داند، این خدا، در حقیقت، چیزی جز طبیعت نیست. از این‌رو، سخنان انجیل مبنی براینکه، خدا خورشید خود را برصالح و ناصالح به‌یکسان می‌تاباند حاوی نشان یا گواهی از مذهب طبیعت است، وگرنه، صالح و ناصالح به‌مثابه افرادی درنظر گرفته شده‌اند که می‌توانند از لحاظ اخلاقی و نه به‌طور دگماتیکی از یکدیگر متفاوت باشند، زیرا خدای دگماتیک انجیل، قاطعانه میش را از بز، مسیحی را از یهودی و مشرک و مؤمن را از غیرمؤمن متمایز می‌سازد، او به‌بزها وعده دوزخ و به‌میش‌ها وعده بهشت را می‌دهد. او گوسفندان را به‌خیر و برکت و حیات جاودان و بزها را به‌مرگ و بلا محکوم می‌سازد. و این همانا علتی است که هستی چنین افرادی که به‌نیستی محکوم شده‌اند، نمی‌تواند از او مأخوذ شده باشد. هیچ راهی برای توضیح هزاران و دهها‌هزار تضاد، سرگشتگی، معضلات و تناقضاتی که ایمان مذهبی، ما را در آن سردرگم می‌کند، وجود ندارد، مگر اینکه بپذیریم خدای اصلی موجودی بود که از طبیعت منتزع شد و به‌این ترتیب نام رازورانه و مبهم و وجود او را جایگزین نام و وجود طبیعت نمائیم.

۱۳

آنچه که من در گفتار دیروز درباره قدرت، ابدیت، ابرانسانیت، نامتناهیت و عام بودن خدا گفتم ـ یعنی چیزهائی که از طبیعت منتزع شده و در اصل چیز دیگری جز صفات طبیعت را بیان نمی‌دارند ـ درباره صفات اخلاقی او نیز صادق است. احسان خدا، صرفاً از آن موجودات و پدیده‌هائی در طبیعت انتزاع شده که برای انسان مفید، خوب و سودمندند و به‌او این احساس یا آگاهی را می‌دهند که حیات و هستی، همانا چیزی خوب و نعمتی است. احسان خدا صرفاً بهره‌وری و خیر طبیعت است، که به‌وسیله تخیل شعر عواطف انسان به‌تعالی و شخصیت رسیده و به‌یک نیروی فعال تغییر یافته است. اما به‌همین خاطر، طبیعت علت معلولهائی است که برای انسان مشئوم و زیانبار نیز می‌باشد، انسان این علت را در خدائی شرور مجسم می‌سازد. چنین تناقضی تقریباً در کلیه ادیان یافت می‌شود، و در دین ایرانیان باستان با وضوحی بیشتر. در این دین، جهان به‌وسیله دو خدای متقابلاً آنتاگونیستی مشخص می‌شود یعنی، اهورامزدا، که خدای علت تمامی موجودات سودمند به‌حال انسان است، یعنی حیوانات مفید، پدیده‌های بهجت‌انگیز، همچون نور، گرما، روز، و اهریمن که خدایا علت ظلمت، حرارت سوزان و حیوانات زیان‌آور است.

درواقع، مذهب مسیحیت که آئین آن تقریباً بالکل از نظرات ایرانی و دیگر نقاط مشرق زمین نشئت می‌گیرد، ایضاً دارای دو خدا می‌باشد. با این حال تنها یکی از آنان

معمولاً یا منحصراً خدا خوانده می‌شود، در حالیکه دیگری شیطان یا ابلیس نام می‌گیرد. حتی در جائی که شر و اثرات مخرب طبیعت از یک علت مستقل و شخصی یعنی، از ابلیس بلند نمی‌شود، از خشم خداوندگاری برمی‌خیزد. با این حال خدای خشم‌آور به‌طور ساده خدای شر است. ما در اینجا برای نشان دادن اینکه تفاوت اساسی میان چندگانه پرستی و یگانه پرستی وجود ندارد، مثالهای بیشتری در اختیار داریم. چندگانه پرست به‌خدایان خوب و بد معتقد است، یگانه پرست خدایان بد را جایگزین غضب خداوند می‌کند و خدایان خوب را جایگزین رحمت او، یگانه پرست به‌یک خدا معتقد است، اما این خدای یگانه هم خدای خوب است هم بد یا خشم‌آور، خدائی با صفاتی متضاد. اما غضب خدائی چیزی جز عدل کیفری او نیست که به‌آن به‌مثابه واکنش یا خشم نگریسته می‌شود. خشم ایضاً نشانه مشخصه انسان است و اساساً چیز دیگری جز میل مفرط برای عدالت یا انتقام نیست. انسان هنگامی ـ چه واقعاً و یا تنها در خیال خود ـ دچار خشم و غضب می‌شود که نسبت به‌او خطا و یا بی‌عدالتی صورت گرفته باشد. خشم، عصیان انسان علیه جور و تعدی خودکامه موجود دیگری است. درست همانگونه که احسان خدا در اصل از نتایج نیکوی طبیعت منتزع شد، به‌طریق اولی عدالت نیز در اصل از اثرات زیانبار و مخرب آن انتزاع گشت. بنابراین مفهوم عدل کیفری محصول تفکر است. انسان موجودی خویشتن خواه است، او بی‌اندازه شیفته خود می‌باشد، او معتقد است که تمامی چیزها تنها برای استفاده او موجودند و اینکه بلا و شر نمی‌بایست و نمی‌تواند وجود داشته باشد. معهذا او در هرگام با واقعیاتی مواجه می‌شود که با این اعتقاد خود مرکزیتی در تناقض است، از این‌رو می‌پندارد که تنها هنگامی که در مقابل موجود یا موجوداتی که همه چیزهای خوب و سودمند را از آنها دریافت می‌کند، نافرمانی نشان می‌دهد، خشم آنان را برمی‌انگیزاند و درنتیجه بلا برسرش نازل می‌شود. انسان بلایای طبیعت را به‌مثابه تقاصی توضیح می‌دهد که او باید به‌خدا به‌خاطر گردنکشی و ستمی که علیه او مرتکب شده است، تاوان پس دهد.

این ایضاً توضیح دهنده ایمان مسیحی است که برآن است طبیعت زمانی فردوس برین بود و هیچ چیز زیانمند یا مضری به‌حال انسان در آن وجود نداشت، اما این بهشت

به‌خاطر معصیتی که خشم خداوند را برانگیخت از کف رفت. اما این شرح روایتی مربوط به‌الیهات است. دراصل، خشم خدایا عدل کیفری‌اش که در مقابل رأفت او قرار دارد، صرفاً از پدیده‌های زیانبار و مخرب طبیعت مأخوذ و انتزاع شده است. انسان به‌خاطر اینکه خدا او را تنبیه می‌کند، به‌خاطر اینکه خدا عادل و غضبناک است، به‌وسیله رعد کشته نمی‌شود، بلکه بالعکس: علت مرگ وی گویا موجودی خشمناک، قصاص کننده و شرور است. این همانا رشته اصلی افکار انسان بود، اما همانگونه که رأفت و عدل خدا از پدیده‌های خیر و شر طبیعت مشتق و تجرید شده، به‌همین نحو، خرد نیز از طبیعت به‌ویژه از نظمی که برپدیده‌های طبیعت حاکم است، از بافت علت و معلول، مأخوذ شده است.

بدین‌طریق، صفات فیزیکی و متافیزیکی و اخلاقی خدا از طبیعت گرفته شده است، و همین امر برصفات منفی او یا صفاتی که با وضوح کمتری توصیف شده، صدق می‌کند. خدا قابل رؤیت نیست، اما هوا هم قابل رویت نیست. تقریباً به‌همین علت کلیه آن کسانی که به‌درجه معینی از حیات معنوی رسیده‌اند، روح را با هوا و نفس یکی می‌شمارند. آنان همچنین خدا را از روح، یعنی از هوا به‌مثابه موجودی که بزعم دیدگاه نضج نیافته ماتریالیستی، حیات انسان را محدود می‌کند و یا به‌بیان صحیح‌تر آن را موجب و حفظ می‌نماید، متمایز نمی‌کنند. از فرمانی که می‌گوید تو نباید از خدا برای خویشتن صورت تراشیده یا تمثال بسازی، نباید چنین استنتاج کرد که خدا در احساس جدید ما به‌مثابه موجودی که متّصف به‌فکر، اراده و دانش است در نظر گرفته شده است. چه کسی می‌تواند نقشی از هوا در خیال خود مجسم کند؟

مینوسیوس فلیکس در پاسخ به‌برهان غیرمؤمنان مبنی براینکه خدای مسیحیان نه می‌تواند به‌نمایش درآید و نه رویت شود، می‌گوید: تعجب نکن از اینکه نمی‌توانی خدا را ببینی، باد و هوا نیز با وجودی که همه چیزها را به‌جلو و عقب می‌رانند و آنها را به‌حرکت درآورده و می‌لرزانند غیرقابل رویت‌اند. خدا لمس کردنی نیست، اما آیا هوا یا نور، هرچند فیزیکدانان می‌توانند آن را وزن کنند، لمس کردنی‌اند؟ آیا از نور یا هوا می‌توان در ذهن تصوری ساخت، آیا می‌توان آنها را به‌شکل خاص جسمانی نمایش

داد؟ پس آیا به‌این خاطر که کسان معینی تجسمی یا تندیسی از خدایان یا خدای خود نمی‌سازند و از این‌رو فاقد عبادتگاه‌اند می‌توان به‌این نتیجه سخیفانه رسید که هستی برینی به‌مفهومی که ما درک می‌کنیم را می‌پرستند؟ آنان طبیعت را یا من حیث‌المجموع و یا در اجزاء آن می‌پرستند، ایشان هنوز طبیعت را به‌هیئت انسانی درنیاورده و آن را به‌یک شکل و شمایل انسانی تنزل نداده‌اند، این آن علتی است که چرا آنان فاقد تصورات و تندیس‌های موضوع پرستش مذهبی‌شان‌اند. من نمی‌توانم خدا را در نمودها، تخیلات و تصورات محدودی محاط کنم، اما آیا می‌توان جهان و عالم را در چنین اشکالی محاط نمود؟ چه کسی می‌تواند تصوری از طبیعت بسازد، یعنی، تصوری که وجود طبیعت را انعکاس دهد؟ کلیه تصورات، اجزاء مجرد طبیعت را نشان می‌دهند، چگونه می‌توان انتظار داشت جزء بیان دقیقی از کل را به‌دست دهد؟ خدا به‌فضا و زمان محدود نمی‌شود، اما آیا طبیعت می‌شود؟ آیا عالم هستی تنها در این زمان و در این مکان وجود دارد؟ و آیا در کلیه زمانها و مکانها وجود نداشته و ندارد؟ آیا زمان صرفاً شکلی از عالم و الگوئی نیست که در آن موجودات و اثرات مجزای عالم از پی یکدیگر می‌آیند؟ پس چگونه می‌توان به‌عالم آغازی گذرنده نسبت داد؟ آیا عالم لازمه زمان است، آیا نباید بگوئیم زمان لازمه عالم است؟

عالم همانند آب و زمان همانند حرکت آب است، اما آیا آب مقدم برحرکت خود نیست؟ آیا حرکت آب لازمه آب نیست؟ آیا حرکت نتیجه ماهیت و ذات ویژه خود نیست؟ بنابراین آیا تصور اینکه جهان در زمان به‌وجود آمده به‌همان اندازه ابلهانه نیست که تصور شود که ذات یک شیئی به‌دنبال نتایج آن به‌وجود آمده است؟ آیا در نظر گرفتن سیلان آب به‌مثابه منشأ آب همانقدر سفیهانه نیست که تصور شود آغاز جهان نیز شروعی در زمان داشته است؟ و آیا از آنچه که تاکنون گفته شد روشن نیست که ذات و صفات جهان و ذات و صفات خدا یکی هستند، که خدا از جهان متمایز نیست، که خدا تنها مفهومی انتزاع شده از جهان است، که خدا تنها جهانی در اندیشه است، در حالیکه جهان تنها خدائی در واقعیت، یا خدای واقعی است که نامتناهیت خدا صرفاً از نامتناهیت جهان، ابدیتش از ابدیت جهان، قدرت و شکوهش از قدرت و شکوه جهان انتزاع و

مشتق شده است؟

تفاوت میان خدا و جهان صرفاً تفاوتی میان روح و قوه احساس و تفاوتی میان تفکر و برداشت می‌باشد، جهان به‌مثابه موضوع احساس، به‌ویژه احساس متعارفی حاسّه، جهانی است که ما درواقع آن را دنیا می‌خوانیم، در حالیکه، جهان به‌مثابه موضوع اندیشه، موضوع تفکری که عام را از اشیاء حسی دریافتنی منتزع می‌نماید، همانا خدا می‌باشد. اما همانطور که عام که عقل آن راگرچه من غیرمستقیم ـ از اشیاء حسی منتزع می‌کند خود یک شیء حسی، حسی در مضمون اگرنه در شکل باشد (زیرا تصور انسان به‌واسطه انسانها حسی است، تصور درخت به‌واسطه درختهائی که حسیات من به‌من نشان می‌دهند، حسی است)، همچنین خود خدا، هرچند او تنها ذات منعکسه و منتزع جهان است، من غیرمستقیم، موجودی حسی است. مسلماً خدا موجودی حسی که نظیر برخی اجسام مشهود و محسوس باشد، نظیر سنگ، گیاه یا حیوان، نیست، اما هرآینه بخواهیم محسوسیت خدا را تنها به‌این دلیل انکار نمائیم، ماهیت حسی آب و نور را نیز می‌بایست منکر شویم. حتی در جائی که انسان می‌پندارد که با تصور درباره خدا بالاتر از طبیعت رفته است، و مانند مسیحیان به‌ویژه به‌اصطلاح مسیحیان معقول، خدا را به‌مثابه موجودی عاری از جسم و بدون صفات حسی تصور و مجسم کنیم، حتی در آنجا نیز تجلی حسی دست‌کم رکن و اساس خدای لاهوتی را عرضه می‌دارد. چه کسی حتی اگر از کلیه محدودیتها و خواص موجودی حسی و محسوس فراتر رود، می‌تواند درباره چیزی به‌مثابه موجودی بیاندیشد، بدون آنکه در عین حال با آن به‌مثابه موجودی حسی نیاندیشد؟ تفاوت میان وجود خدا و وجود اشیاء حسی، صرفاً تفاوتی میان صنف و انواع یا افراد است.

همانطور که رنگ، رنگی خاص و انسان، فرد انسانی خاصی نیست، خدا نیز وجود خاصی نیست، زیرا در مفهوم عمومی انسان، تمامی اختلافات میان نژادها یا افراد نادیده گرفته می‌شود و در مفهوم رنگ، کلیه رنگهای خاص. به‌همین نحو در مفهوم خدا، خواص مخلوقات حسی و اختلافات میان آنها نادیده گرفته می‌شود، تنها درباره او به‌طور عام به‌مثابه موجودی فکر می‌شود، اما درست به‌این خاطر است که مفهوم خدا

صرفاً از مخلوقات حسی موجود در طبیعت منتزع شده است. چون او تنها یک مفهوم عمومی است، ما همواره هنگامی که درباره این مفهوم عام می‌اندیشیم، به‌برون‌یابی تجلیات حسّی دست می‌یازیم، ما بعضی از اوقات خدا را به‌مثابه طبیعت من حیث‌المجموع و گاه و بیگاه به‌مثابه نور، آتش، یا انسان، به‌ویژه به‌مثابه انسان سالدیدهٔ موقری نشان می‌دهیم درست همانطور که در اندیشیدن به‌هرمفهوم عمومی دیگری، تجلیات افرادی که از آنان انتزاع کرده‌ایم، درنظر مجسم می‌سازیم. ظاهراً آنچه که درباره ذات خداوندگاری صدق می‌کند درباره هستی او نیز صادق است، زیرا هستی نمی‌تواند از ذات جدا شود. حتی در جائی که خدا به‌مثابه موجودی تصور شود، چون روح است تنها برای روح انسان وجود دارد و برای انسان تنها در جائی به‌شیئی تبدیل می‌شود که انسان از حسیات فراتر رود و او را به‌مثابه روح از اشیاء حسی انتزاع کند، حتی در آنجا نیز هستی خدا در حقیقت وجود حسی و حقیقت طبیعت قرار می‌گیرد. اعتقاد براین است که خدا تنها در تفکر، در روح یا ذهن وجود دارد، اما گویا خارج و مستقلانه از افکار و عقاید ما نیز وجود دارد. اهمیت وافری به‌هستی مستقل و عینی خدا، به‌هستی خارج از وسوای انسان داده می‌شود. اما آیا این امر معادل قبول واقعیت وجود حسی حتی در خدا نیست که تصور می‌شود برفراز و ماورای جهان حسّی قرار دارد؟ زیرا انسان چه امارات و معیاری خارج از خود به‌جز حسیات دارا می‌باشد؟ آیا موجودی غیر حسی همانا اندیشه‌ای صرف و وجودی شبح‌آسا نیست؟ وجود خدا، یا وجودی که به‌خدا نسبت داده می‌شود از هستی مخلوقات حسی اطراف ما تنها به‌مثابه ذات او متفاوت بوده و موافق تحلیل فوق از گوهر انسانها متفاوت است. وجودی که به‌خدا نسبت داده می‌شود، هستی به‌مثابهٔ عام و مفهومی نوعی هستی است، هستیی که از کلیه خصوصیات یا تعیّنات ویژه‌ای انتزاع شده است. طبعاً این هستی، نظیر هرمفهومی، لاهوتی است، یعنی عقلانی و تجریدی، با این وجود همانا چیزی جز ایده وجود حسی به‌طور کلی نیست.

هستی و وجود خدا، برای فیلسوفان و الهیان آنگونه که به‌اصطلاح براهین آنان نشان می‌دهند، همواره منشأ معضلاتی بوده است. در اینجا ما پاسخ این معضلات و حل

تضادهائی که به‌وسیله ایضاحات و برداشتهای متعدد وجود خدا عنوان شده است را در اختیار داریم. ما اینک می‌توانیم درک کنیم که چرا از طرفی برای خدا وجودی لاهوتی قائل شده، در حالیکه از طرف دیگر به‌خصائص حسی، وجودی لاهوتی نسبت داده و حتی آن را در افلاک جایش می‌دهند. ماحصل کلام، تضاد و تعارض میان روح و حسیات در مفهوم وجود الهی، ابهام و تباین این هستی، به‌واسطه این واقعیت ساده هستی خدا از وجود حسی اشیاء و موجودات واقعی انتزاع شده، توضیح داده می‌شود، معهذا به‌خاطر همین علت، خیال و نقشی از وجود حسی ضرورتاً به‌این هستی مجرد تزریق گشته، درست همانگونه که خواص حسی ضرورتاً به‌ذات خدا تزریق شده است.

اما همانگونه که دیدیم اگر کلیه ویژگی‌ها یا صفاتی که برذات باری اضافه می‌شود، از طبیعت مشتق گردد، هرآینه ذات، هستی و صفات طبیعت منشأئی باشند که انسان از آن تصور خود را از خدا گرفته باشد، یا چنانچه ژرفتر در موضوع غور کنیم، خدا و کیهان یا طبیعت تنها همانگونه که طبقه از افراد متفاوت است، همین طور نیز طبیعت که موضوع دریافت حسی است، طبیعت حقیقی است، در حالیکه طبیعتی که از مادیت و جسمانیت خود منتزع شده و موضوع تفکر، روح یا ذهن است، خدا می‌باشد، پس ثابت می‌شود که طبیعت از خدا نشئت نگرفته، که وجود واقعی، جسمانی، مادی از وجود مجرد و لاهوتی برنخاسته است. مشتق کردن طبیعت از خدا معادل مشتق نمودن منشأ و مبدأ یک چیز از نقش یا برگردان خود و معادل مشتق نمودن یک شیء از مفهوم آن است.

این واژگونسازی با تمام سخافت آن، رمز الهیات است. در الهیات اشیاء به‌این خاطر وجود دارند که به‌آنها فکر می‌شود و خواسته می‌شوند و نه بالعکس. عالم هستی به‌این خاطر وجود دارد که خدا به‌آن اندیشد و آن را خواست و همانا چون کماکان به‌آن می‌اندیشد و آن را می‌خواهد، به‌هستی خود ادامه می‌دهد. ایده و اندیشه از عین و موضوع منتزع نمی‌شود، اندیشه، خالق و علت موضوع تفکر است. اما این دکترین (آموزه)ـ که کنه الهیات و فلسفه مسیحی می‌باشد ـ واژگونسازیی است که در آن ترتیب و نظم طبیعت برروی سر قرار گرفته. پس چگونه انسان به‌یک چنین واژگونسازی رسید؟ در صحبت از نخستین علت، همانگونه که قبلاً گفتم، انسان دست کم تا جائی که ماهیت

و منش خود را درک کرده باشد، از نقطه نظر ذهنی کاملاً به‌حق طبقه یا مفهوم طبقه را قبل از انواع و افراد، و مجرد را قبل از مشخص قرار می‌دهد. این امر کلیه معضلات و تضادهای ناشی از کوشش برای توضیح جهان به‌مثابه آفریده خدا را ایضاح و حل می‌نماید.

انسان به‌یمن قوه انتزاع خود، وجوه مشترکی در طبیعت یا واقعیت پیدا می‌کند، انسان این عوامل را از اشیائی با ماهیت یکسان یا همانند منتزع می‌کند و آنها را به‌موجودی مستقل و جدا از اشیاء تبدیل می‌کند. بطور مثال: انسان از اشیاء فیزیکی، فضا و زمان را به‌مثابه مفاهیم یا نمودهای عام که برای تمامی آنها مشترک است انتزاع می‌کند، زیرا کلیه اشیاء گسترده و در معرض تغییر، پریشیدگی و تواترند. از اینرو، هرنقطه‌ای در روی زمین خارج از دیگری است و نقطه دیگر را هنگام حرکت زمین تعقیب می‌کند، نقطه‌ای که اکنون در اینجا قرار دارد، در لحظه‌ای بعد، نقطهٔ دیگر آن را اشغال می‌کند. اما هرچند انسان، فضا و زمان را از اشیاء فضائی و گذرانده انتزاع کرده است، فضا و زمان را به‌مثابه دلایل و شرایط همین اشیاء می‌انگارد. درنتیجه وی، عالم یعنی مجموعه اشیاء واقعی، ماده و ظرف جهان را به‌مثابه چیزی که در فضا و زمان به‌وجود آمده باشد، تصور می‌کند. حتی بزعم هگل، ماده نه تنها در فضا و زمان به‌وجود می‌آید، بلکه از آنها نشئت می‌گیرد. درست به‌خاطر اینکه انسان فضا و زمان را قبل از اشیاء واقعی قرار می‌دهد، در فلسفه به‌مثابه عام و در مذهب چندگانه پرستی به‌مثابه ارباب انواع، و در مذهب یکتاپرستی به‌مثابه صفات خدا، از فضا و زمان نیز خدایانی می‌سازد یا آنها را با خدا یکسان می‌کند.

نیوتون، ریاضیدان و منجم نام‌آور مسیحی، از فضا و زمان به‌مثابه اتساع نامحدود، یا حتی به‌مثابه مرکز حسیات خدا، یعنی اندامی که خدا به‌وسیله آن در همه جا حاضر و برهمه چیز بینا و آگاه است، سخن به‌میان می‌آورد. نیوتون ایضاً فضا و زمان را به‌مثابه نتایج هستی خدا تلقی می‌کند زیرا وجود نامتناهی در همه جا حاضر است، به‌این دلیل فضای بی‌انتها وجود دارد، به‌این دلیل علت موجودی ابدی از روز ازل وجود داشته و به‌این خاطر زمانی ازلی وجود دارد. و درواقع هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا زمان که از

کلیه اشیاء حسی جدا شده است، نمی‌بایست با خدا همانند نشود، زیرا زمان مجرد که در آن تفاوتی میان حال و آینده نیست (زیرا فاقد اجزاء متفاوت است)، نمی‌تواند از ابدیت مرده و ایستا متمایز گردد، زیرا خود ابدیت چیزی جز تصور زمان، زمان مجرد، زمانی که از تفاوتهای گذرنده منفک است، نمی‌باشد. بنابراین جای شگفتی نیست که مذهب، زمان را به‌صفتی از خدا یا به‌خدائی مستقل تبدیل نموده است. درباگاواد ـ گیتا، کریشنا، خدای هندوها، زمان را به‌مثابه یکی از صفات خود، یعنی به‌مثابه یکی از عناوین عزت خویش درنظر می‌گیرد، هرچند مسلماً عناوین بیشتری را دارا می‌باشد. او می‌گوید:«من زمانم، زمان حافظ و تباه کنندهٔ همهٔ چیزهاست.» زمان در میان یونانی‌ها و رومیها تحت نامهای کرونوس و ساتورن به‌مرتبه خدائی رسیده بود، مذهب ایرانیان باستان تا جائی پیش می‌رود که Zaruanoakarana یعنی، زمان آفریده نشده را موجود نخست و برین و اوج بنای معظم خود می‌سازد. به‌همین نحو، در میان بابلی‌ها و فینیقی‌ها، خدای زمان یا ملک‌الوقت یا به‌طور دیگری که نامیده شده یعنی سلطان ابدیت، خدای اعظم بود.

این مورد نشان دهنده آن است که انسان مطابق با سرشت عملی که به‌وسیله آن مفاهیم عام را منتزع ساخته و شکل می‌دهد، اما در تضاد با سرشت واقعی اشیاء، تجلیات یا اشراق فضا و زمان را (آنگونه که کانت آنها را می‌نامد) مقدم براشیاء حسی، از پیش فرض می‌نماید و فضا و زمان را به‌مثابه شرایط، یا بهتر بگوئیم به‌مثابه نخستین علت و عنصر هستی اشیاء حقیقی تلقی می‌کند و از یاد می‌برد که درواقع دقیقاً عکس آن درست است، که اشیاء لازمه فضا و زمان نیستند، زیرا فضا یا گستردگی لازمه چیزی است که گسترش داشته باشد، و زمان یا حرکت ـ زیرا زمان صرفاً مفهومی است که از حرکت منتزع شده است ـ مستلزم چیزی است که حرکت می‌کند. هرچیزی فضائی و گذرنده است، هرچیزی گسترده و جنبان است. تا اینجا مشکلی نیست، اما اتساع و حرکت همانقدر متنوع‌اند که گستردگی و اشیاء جنبان. کلیه گیاهان همراه با زمین به‌دور خورشید در گردش‌اند، اما هرکدام نیز به‌نوبه خود حرکت خویش را داراست. مدار هرکدام مستلزم زمان بیشتری است تا مدار دیگری، هراندازه گیاهی دورتر از تابش نور خورشید قرار گیرد نیازمند زمان بیشتری برای رشد خود است.

کلیه جانداران هرچند تمامی آنها محل خود را تغییر نمی‌دهند، در تکاپو و جنبش و حرکت‌اند، اما به‌راستی که چه اندازه حرکت آنان بی‌حدوحصر و متنوع است. هرنوع از حرکت منطبق با ساختار ویژه و شیوه‌ای از زندگی و خلاصه منطبق با منش هرارگانیسم جانداری است. چگونه من می‌توانم انتظار داشته باشم که چنین تنوعی را از فضا و زمان مشتق نمایم و یا آن را براساس گستردگی و حرکت صرف توضیح دهم؟ گستردگی و حرکت، بالعکس وابسته به‌جسم و موجودی است که گسترش یافته یا حرکت می‌کند. درنتیجه، آنچه که برای انسان مقدم است، یا دست کم برای قوه انتزاع او مقدم است، در طبیعت یا برای طبیعت در حکم آخرین منزلگاه است، اما به‌این خاطر که انسان امری ذهنی را به‌امری عینی تبدیل می‌کند، به‌این خاطر که آنچه برای او مقدم است، به‌خود مقدم یا به‌طبیعت تحویل می‌کند، همانا به‌این خاطر فضا و زمان را به‌مثابه نخستین سنگ بنای طبیعت تلقی می‌نماید، و از آنجائیکه عام، یعنی، مجرد، به‌این ترتیب به‌شالوده واقعی تبدیل می‌شود، انسان موجودی که چیزی جز توده‌ای از مفاهیم نیست را موجودی اندیشمند، لاهوتی، به‌مثابه موجودی برین، موجودی که نه تنها در مقام بلکه ایضاً در زمان متقدم برکلیه موجودات دیگر است، موجودی که درواقع علت و اساس کلیه موجودات و خالق همه آنهاست، درنظر می‌گیرد.

مسأله اینکه خدا جهان را آفرید و کل مسأله ارتباط خدا با جهان، مسأله رابطه میان روح و حسیات، میان عام یا مجرد و واقعی، میان طبقه و فرد است. حل این معضل در گروی حل این مسائل است، زیرا خدا چیز دیگری جز حاصل مفاهیم و تصورات عمومی نیست. من هم اکنون این مسأله را براساس مفاهیم فضا و زمان مورد بحث قرار دادم، اما به‌بررسی بیشتری نیاز است. این امر جزو مهمترین و ایضاً دشوارترین مسائلی است که به‌دانش و فلسفه بشری مربوط می‌شود. درواقع، کل تاریخ فلسفه حول این محور می‌چرخد، این امر همانا کنه تمامی مناظرات میان رواقیان و اپیکوریان، افلاطونیان و ارسطوئیان، شکاکان و جزمیان در فلسفه باستان و میان نومینالیستها (نام گرایان) و واقع گرایان یا آمپیریستها در دوران معاصر، می‌باشد. این مسأله نه تنها به‌خاطر اینکه فلاسفه و بویژه فلاسفه معاصرتر، ژولیده فکری بی‌سرانجامی را به‌وسیله

دلبخواهانه‌ترین استفاده از واژه‌ها وارد آن نموده‌اند و درنتیجه آن را به‌یکی از دشوارترین مسائل تبدیل کرده‌اند، بلکه ایضاً به‌خاطر اینکه به‌وسیله خود ماهیت زبان و اندیشه، که از زبان جدائی ناپذیر است، انسان را از فعالیت بازداشته و او را به کژراهه انداخته است؛ خلاصه کلام، به‌خاطر اینکه هرواژه‌ای همانا عام می‌باشد، زبان فی نفسه، با عدم توانائی‌اش در بیان نمودن خاص، غالباً به‌مثابه دلیلی براینکه خاص، حسی فاقد وجود است، درنظر گرفته می‌شود.

بالاخره، انسان با پرداختن به‌این مسأله، به‌وسیله تلون ذهن، مشغله، تمایلات و حتی منش خود، قویاً تحت تأثیر قرار می‌گیرد. بطور مثال، انسان که بیشتر سرگرم زندگی کردن است تا مطالعه و زمان بیشتری از وقت خود را در بیرون می‌گذراند تا در کتابخانه‌ها و مشغله و منش او، او را به‌مشاهده موجودات واقعی رهنمون می‌شود، همواره به‌این مسأله با روح نومینالیستها جواب می‌دهد، در حالیکه فرد دیگری که مشغله و ذوق و قریحه‌اش خلاف این است، به‌این مسأله با روح رئالیستها پاسخ می‌گوید یعنی عام را با هستی خود که مستقل از فکر و کلام بشری است، درهم می‌آمیزد.

۱۴

در پایان آخرین درسگفتار گفتم که رابطه میان خدا و جهان خود را تا به‌سطح تفاوت میان مفهوم عمومی و فرد تنزل می‌دهد، پرسیدن اینکه آیا خدائی وجود دارد، همانند این است که سئوال شود آیا عام در خود دارای هستی است؟ این امر نه تنها یکی از دشوارترین، بلکه ایضاً یکی از مهمترین مسائل است، زیرا تنها هستی یا عدم هستی خدا را تعیین می‌کند. بسیاری‌اند که ایمانشان به‌خدا به‌طور تام و تمام به‌این مسأله وابسته است، زیرا آنان به‌خدا به‌مثابه اساس ضروری مفاهیم یا کلیتهای عمومی می‌نگرند. آنان می‌گویند اگر خدا نبود، هیچ مفهوم عامی واقعیت نمی‌داشت، و خرد، فضیلت، عدالت، قانون و جامعه‌ای وجود نمی‌داشت، همه چیز تصادف محض می‌بود و کائنات به‌هرج و مرج و حتی به‌ورطه نیستی در می‌غلطید. اما در پاسخ به‌این نگرش بدواً می‌توان در نظر گرفت که اگر خرد، عدالت و فضیلت به‌مفهوم الهیاتی آن وجود نمی‌داشت به‌هیچ وجه از اینجا چنین برنمی‌آمد که این گونه سجایا به‌مفهوم معقول و انسانی آن نیز وجود نمی‌داشتند. به‌منظور شناخت اهمیت مفاهیم عام، لازم نیست که آنها را تکریم کرده و به‌موجودات مستقلی جدا از موجودات خاص و انفرادی تبدیل نمود. من برای اینکه از گناهی اکراه داشته باشم، احتیاجی به‌جسمیت دادن به‌آن به‌مثابه عفریت و ابلیس به‌شیوه الهیان صدر مسیحیت ندارم که برای هرگناهی دارای شیطان به‌خصوصی بودند، نظیر شیطان بدمستی، حرص و آز، رشک، بخل، قاب‌بازی و قماربازی. حتی زمانی شیطان

خاص دوزندگی و خیاطی را به‌افتخار مدل جدید شلوار کوتاه از چنته بیرون کشیدند. برای اینکه به‌فضیلت یا عدالت عشق ورزید، احتیاجی نیست که به‌آنها به‌مثابه خدا نگریسته شود، یا آنچه که با آن یکسان است، یعنی، صفات خدا.

اما اگر من برای خود ایده‌آلی قرار دهم، اگر بطور مثال، فضیلت، متانت یا پشت کار را به‌مثابه هدف خود برگزینم برای اینکه توجه‌ام را درست معطوف آن نمایم، آیا می‌بایست برای آن به‌شیوه رومی‌ها که از فضیلت برای خود رب‌النوعی ساخته بودند و حتی فضایل خاصی را به‌مرتبه خدائی می‌رساندند، معبد و محراب بنا کنم؟ آیا فضیلت می‌بایست وجود مستقلی باشد تا برمن تأثیر گذارد، تا برای من معنائی داشته باشد؟ آیا فضیلت به‌طور ساده دارای ارزشی به‌مثابه سجیه انسانی نیست؟ من خودم مایلم راسخ و ثابت قدم بمانم، دیگر مایل نیستم به‌وسیله تغییر و تحول محرکه و انگیزه‌ها که از طریق تأثیرپذیری و عجز و سستی برانگیخته می‌شوند، پس زده شوم، وهن حساسیت، نااستواری و دمدمی بودن خودم مرا به‌عقب می‌راند. بنابراین هدف من این است که انسانی باثبات باشم. این صحیح است که تا جائی که من هنوز با ثبات نیستم خط تمایزی میان ثبات و شخص خودم می‌کشم، به‌آن به‌مثابه ایده‌آل می‌نگرم، به‌آن شخصیت می‌بخشم، و شاید در صحبت با خود در خلوت، آن را به‌مثابه موجودی جداگانه مورد خطاب قرار دهم، به‌سخن دیگر، به‌آن همانگونه که مسیحیان با خدای خود رفتار می‌کنند، یا یک رومی با رب‌النوع فضیلت خود رفتار می‌کند، رفتار می‌کنم. اما من می‌دانم که دارم چه می‌کنم. من می‌دانم که به‌آن شخصیت می‌بخشم، معهذا ارزش خود را برای من از دست نمی‌دهد، زیرا من به‌آن علاقه‌ای شخصی دارم، علاقه‌ای که در خود من ریشه دارد، در خویشتن خواهی‌ام، در کوششم برای نیل به‌سعادت، و حس فخرم که وهن و سستی‌ام با وجود تأثیرات و تغییرات، با آن تصادم می‌یابد و همانا دلیل کافی برای اینکه ثابت قدم بمانم به‌من می‌دهد.

عین همین امر درباره فضایل و استعدادهای دیگر انسانی نظیر، عقل، اراده یا خرد که ارزش و صحت آن برایم هنوز باقی است که یا به‌نحوی از اهمیت آن برایم کاسته نشده است، صدق می‌کند، اگر به‌جای تکریم و پرستش، به‌طور ساده آنها را به‌مثابه سجایای

انسانی مورد امعان نظر قرار دهم آنچه درباره فضایل و استعدادهای بشری گفتم برکلیه مفاهیم عام و سلسله مراتب نیز صادق می‌آید، آنها خارج از اشیاء و موجودات وجود ندارند و جدا و مستقل از افرادی که از آنان این سجایا را مشتق کرده‌ایم، نیستند. سوژه، یعنی امر موجود، همواره فرد است، طبقه تنها محمول یا صفت است. اما همانا این محمول و صفت خرد است که تفکر غیرحسی را از خرد منتزع می‌کند و آن را به‌یک موضوع مستقل تبدیل می‌نماید. سپس این انتزاع ذات و گوهر افراد موردنظر قلمداد می‌شود، در حالیکه از تفاوت میان آنها به‌مثابه تفاوتی «صرفاً فردی»، یعنی احتمالی، ثانوی و غیرعمده دست کشیده می‌شود. بنابراین، تفکر غیرحسی کلیه افراد را به‌یک فرد واحد یا بهتر بگوئیم به‌مفهوم واحد تنزل می‌دهد و تمامی عصاره و چکیده را برای خود مطالبه می‌کند و تنها پوسته خالی را برای دریافت حسی باقی می‌گذارد که فرد را در کثرت، اشکال، فردیت و هستی مشخص خود به‌مثابه فرد به‌ما نشان می‌دهد. به‌سخن دیگر، تفکر آنچه که درواقع سوژه و ذات است را به‌محمول، به‌صفت، به‌شیوه صرف مفهوم طبقه تبدیل می‌کند، و بالعکس آنچه که درواقع صفت یا محمول صرف است را به‌ذات و گوهر تحویل می‌نماید. به‌خاطر وضوح بیشتر، مورد دیگری را انتخاب می‌کنم که دارای ماهیتی حسی باشد. هرانسان سری دارد، البته سرِ انسان، یعنی سری با خصوصیات انسانی، حیوانات نیز سری دارند، با وجودی که سر، مشخصه مفهوم حیوان نیست، زیرا حیواناتی که فاقد سر واقعی و کاملاً تکامل یافته باشند نیز وجود دارند، حتی در میان حیوانات عالی‌تر، سر تنها احتیاجات اَدنی را برمی‌آورد و فاقد کف نفس و کارکرد است، به‌طوری که یک سر ویژگی کمتری نسبت به‌دهان برای آنها داراست. به‌این ترتیب سر مشخصه مشترک کلیه انسانها و خصوصیت عام و اساسی یا صفت انسانهاست، نوزادی که از رحم مادر بدون دست و پا به‌دنیا می‌آید، هنوز یک انسان است، اما موجودی بی سر چنین نیست. اما آیا از اینجا چنین نتیجه می‌شود که بشریت تنها دارای یک سر است؟ با این حال، وحدت سر نتیجه ضروری وحدت نوع به‌مثابه وجود متمایز شده توسّط انسان در تجرید او، یعنی تفکر غیرحسّی می‌باشد. آیا حسیاتم به‌من نشان نمی‌دهند که هرانسانی دارای سر خود است، که به‌اندازه تعداد انسانها سر

وجود دارد، و درنتیجه اینکه چنین چیزی نظیر سرِ کلی یا عام وجود ندارد، بلکه تنها سرهای انفرادی وجود دارد؟ اینکه سر، سر به‌مثابه مفهوم عمومی، سری که من کلیه نشانه‌ها و تفاوتهای فردی را از آن گرفته‌ام، تنها در سر من وجود دارد، و اینکه آیا خارج از سر من تنها سرهائی وجود دارند؟ اما درباره این سر من چه چیز عمده است؟ اینکه آیا سری است فی نفسه یا اینکه سری ویژه؟

عمده این است که این همان سری خاص است، زیرا اگر این سر را از من بگیرند، مطلقاً سر دیگری نخواهم داشت. این سری کلی نیست، بلکه تنها سر افراد حقیقی است که عملکرد دارد و می‌اندیشد. واژه «فرد» طبعاً مبهم است، زیرا این واژه را به‌خصوصیات بی‌اهمیت و تصادفی که غالباً انسان را از دیگران متمایز می‌سازد، اطلاق می‌نمائیم. برای اینکه آنچه که در اینجا از فردیت مورد نظر است، درک شود، می‌بایست انسان را با حیوان مقایسه نمائیم، تفاوتهای فردی، غیرعمده به‌نظر می‌رسند، عمده این است که هرانسان دارای سر خود، سری خاص، حسی، آشکار و عیان و فردی است. بنابراین به‌کار بردن واژه «سر» به‌مثابه مفهومی عمومی، به‌مثابه صفت عام یا مشخصه کلیه انسانها، همانندند.

باوجوداین اگر انکارکنم که انسانها درکلیت خود تنها دارای یک سر هستند ـ اگرچه اتحاد سر پی‌آمد ضروری این اعتقاد است که نوع به‌مثابه یک واحد دارای هستی مستقلی است، در حالیکه افراد فاقد آنند و به‌ویژه این اعتقاد که انسانها درکلیت خود تنها دارای یک عقل‌اند، اگر استدلال کنم که به‌تعداد افراد سر وجود دارد، اگر سر را با فرد یکی بدانم و تفاوت را ردکنم، نه اینکه یکی را از دیگری جداکنم، آیا چنین نتیجه نمی‌شود که اهمیت وجود سر را انکار می‌نمایم؟ اکنون به‌جای یک سر دارای سرهای بسیاری‌ام و همانطورکه چهار چشم بیشتر از دو چشم می‌بیند، به‌همین ترتیب سرهای بسیاری به‌نحو بی‌حدوحصری به‌دستاوردهای بیشتری نائل می‌گردند تا یک سر، من در اینجا نه تنها چیزی را از دست نمی‌دهم، بلکه خیلی چیزهای دیگری را نیز به‌دست می‌آورم. پس هرآینه تفاوت میان طبقه و فرد را انکارکنم، اگر بگویم که این تفاوت تنها در تمایز و انتزاع تفکر وجود دارد، به‌معنی این نیست که اهمیت مفهوم طبقه را انکار

می‌کنم، بلکه صرفاً عقیده‌مندم که طبقه تنها در فرد، یا به‌مثابه صفت فرد وجود دارد.

به‌مثال قبلی‌ام باز می‌گردم، من وجود خرد، نیکوئی و زیبائی را انکار نمی‌کنم، من تنها این را انکار می‌کنم که این مفاهیم مقولاتی (طبقه‌ای)، موجودات مستقلی‌اند، چه به‌مثابه ارباب انواع و چه به‌مثابه صفات خدا، و چه به‌مثابه مثل‌های افلاطونی، و چه به‌مثابه مفاهیم خود ـ ایجاب‌گر هگلی، من معتقدم که این سجایا تنها در افراد خردمند، خوب و زیبا وجود دارند ولاغیر یا همانطور که قبلاً گفتم، اینها صفات موجودات فردی‌اند، که مخلوقاتی قائم به‌خود نیستند، بلکه مشخصه یا تعیّن فردیت‌اند. من صرفاً برآنم که اینها مفاهیم عامی‌اند که لازمه فردیت‌اند و نه بالعکس.

اما ته‌ئیستها ـ و این همانا شالوده آئین آنهاست ـ مفاهیم مقولاتی (طبقه‌ای) که به‌آن نام خدا می‌دهند را به‌مثابه اساس و منشاء چیزهای واقعی درنظر می‌گیرند، آنان معتقد نیستند که عام مبدأ خود را در فرد داراست، بلکه بالعکس برآنند که فرد از عام نشئت گرفته است. اما خود عام، مفهوم مقوله‌ای در اندیشه و برای اندیشه وجود دارد، این علتی است که چرا انسان این عقیده و ایمان را اختراع کرد که کائنات از ایده و از فکر موجودی لاهوتی آفریده شد. و از دیدگاه طرز تفکری که حسیات را نادیده می‌گیرد، این امر کاملاً موجه و طبیعی جلوه می‌کند، زیرا مجرد، عقلانی، تعمق محض، که مفاهیم را از دریافت‌های حسی منتزع می‌سازد، از امور حسی به‌عقل نزدیکتر است، این عقل مجرد با درنظر گرفتن جهان عقلائی مقدم‌تر و بالاتر از جهان حسی، این امر را کاملاً طبیعی می‌یابد که قوه احساس می‌بایست از روح، و واقعیت از تفکر صرف به‌وجود آید. ما حتی این طرز برداشت را در آرای فلاسفهٔ شهودی معاصر نیز می‌یابیم. آنان امروزه روز نیز نظیر خدای مسیحیان، جهان را از ذهن خود بیرون می‌کشند و می‌آفرینند.

با تمام اینها، علاوه برتکاملی که هم اکنون توصیف نمودیم، که می‌توان آنرا فلسفی یا نظری صوری خواند، عقیده یا ایمانی که برآن است جهان یا طبیعت توسط موجودی متفکر یا لاهوتی حادث شد، کماکان شالوده عامه پسند دیگری دارد: مصنوعات و آثار انسان براساس نقشه‌ای از قبل متصور بنا شده است، این نقشه‌ها دلالت برهدف و مقصود مضمری دارند. هنگامی که انسان خانه‌ای بنا می‌کند، در ذهن خود دارای ایده و تخیلی

است که آن را به‌واقعیتی از سنگ و چوب تبدیل می‌کند و بدینسان به‌دنبال هدفی است یعنی برای خود مسکنی دست و پا می‌کند، یا محل تفریحی، کارخانه‌ای و خلاصه ساختمانی برای این یا آن منظور می‌سازد، و این منظور، ایده منزلی که من در ذهنم ساخته و پرداخته‌ام را تعیین می‌کند، زیرا خانه‌ای که من برای منظوری تصور می‌نمایم از خانه‌ای که برای هدف دیگری درنظر می‌گیرم متفاوت است. انسان به‌طورکلی، موجودی هدفمند است، او هیچ عملی را بدون منظور انجام نمی‌دهد. اما لازمه منظور، اراده است و همانا تجلی و نمایشی صرف نیست، بلکه ایده‌ای است که به‌دنبال تحقق بخشیدن و به‌ثمر رساندن آن است، و آن را از طریق وسائل و ابزار و ادواتی که بدنم آنها را تدارک دیده است، انجام می‌دهم.

خلاصه کلام، انسان کارها را با مغز خود اگرچه نه خارج از آن، با ایده‌ها، اگرچه نه خارج از آن، به‌وجود می‌آورد و این دلیلی است که چرا کارها انجام می‌شود، حتی در شکل برونی آنها، مُهرِ با نقشگی و هدفمندی برآنها زده است. اما انسان جهان را بصورت خود می‌بیند، او غرض از کارهای خود را به‌اعمال یا اثرات طبیعت منتقل می‌کند، و به‌جهان به‌مثابه مأویٰ، کارگاه و ساعت و خلاصه به‌مثابه مصنوع خود می‌نگرد. اما از آنجائیکه وی وجه تمایز عمده‌ای، جز حداکثر وجه تمایز خاصی میان فرآورده‌های طبیعت و مصنوعات شخص خود قائل نیست، علت فرآورده‌های طبیعت را در وجودی انسانی، هدفمند و متفکر می‌یابد. و از آنجائیکه فرآورده‌های طبیعت به‌طور بی‌حدوحصری از مصنوعات انسانی فراتر می‌رود، وی این علت عمدتاً انسانی را به‌مثابه موجودی ابرانسانی، وجودی که دارای همان صفاتی است که انسان داراست، درنظر می‌گیرد، موجودی که دارای هوش و ذکاوت، رای و اراده و قدرتی برای انجام نیات و مقاصد خود است، اما قدرت و توانائی‌اش به‌منتهی درجه و به‌طور بی‌حدوحصری از قدرت و توانائی انسان فراتر می‌رود. انسان چنین موجودی را همانا خدا می‌نامد.

اثبات وجود خدا که براساس این نگرش به‌طبیعت بنا شده است، به‌مثابه اثبات فیزیکی ـ الهیاتی یا غایت شناسانه یعنی، اثباتی که از غایت و مقصود گرفته شده است،

معروف است. زیرا این اثبات عمدتاً بربه‌اصطلاح مقاصد طبیعت بنا شده است. هدفمندی مستلزم هوش، قصد و آگاهی است، اثبات و دلیل نیز همانا چنین است، از آنجائیکه طبیعت، کائنات و یا ماده، کور و لایعشر و عاری از ذکاوت است، مستلزم وجودی لاهوتی است که آن را بیافریند، یا دست کم آن را برحسب اهداف و مقاصد ارشاد کند. این اثبات قبلاً توسط فلاسفه قدیمی مذهبی، افلاطونیان و رواقیان پیش کشیده شده بود، و به‌طرز تهوع‌آوری در زمان مسیحیت تکرار شده است. این عامه پسندترین و از نقطه نظر معینی مقبول‌ترین اثبات است، اثباتی برای ذهن انسان ساده‌لوح ـ یعنی ذهن نافرهیخته ـ که هیچ چیز درباره طبیعت نمی‌داند. درنتیجه این اثبات تنها یا دست کم، تنها شالوده نظری خداپرستی عامه پسندانه است.

نخستین چیزی که علیه این اثبات باید گفت این است که هرچند مفهوم غایت چیزی عینی یا واقعی را در طبیعت منعکس می‌سازد، این اصطلاح و مفهوم به‌درستی انتخاب نشده و مفهومی مناسب نیست. همانطور که واژه‌ها تنها اگر در ارتباط ضروری خود با یکدیگر قرار گیرند، دارای معنی‌اند، به‌همین نسق نیز، همانا ارتباط طبیعی اشیاء با پدیده‌ها به‌یکدیگر است که به‌انسان خردمندی و غایتمندی در طبیعت را می‌دهد.

در براهینی که رواقیان برای نشان دادن علت هوشمندی جهان در جستجویش بودند و مقابله با این مفهوم نامعقول بدیهی مبنی براینکه جهان، هستی خود را مدیون تصادف و برخورد اتفاقی میان اتمها (یعنی اجسام خرد، پایدار و تقسیم ناپذیر) است، استدلال می‌کردند که داشتن چنین نظریه‌ای معادل با توضیح خلق اثری هنری، مثلاً سالنامه اینوس، است که با ترکیب تصادف حروف به‌وجود آمده باشد.

اگرچه جهان، هستی خود را مدیون هیچ رویدادی نیست، معهذا نیازی به‌این دلیل نداریم که فرض کنیم خالق جهان، انسانی یا چیزی نظیر انسان بوده است. اشیاء حسی، حروف نیستند که فاقد رابطه ضروری نسبت به‌یکدیگر باشند و به‌این ترتیب توسط حروف‌چینی در محلی قرار داده شوند، اشیاء در طبیعت یکدیگر را جذب می‌کنند آنها به‌یکدیگر گرایش داشته و به‌وجود یکدیگر نیازمندند، زیرا یکی بدون مابقی نمی‌تواند باشد؛ آنها بدون هیچ اجباری در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند و با قدرت خود با

یکدیگر ترکیب می‌شوند. منباب مثال، اکسیژن با هیدروژن ترکیب می‌شود تا آب را به‌وجود آورد یا با نیتروژن هوا را. طبیعت به‌این ترتیب، ساختارهای قابل تحسینی به‌وجود می‌آورد که انسان که هنوز طبیعت را همه جانبه مورد غور و بررسی قرار نداده و هرچیز را با انسان قیاس می‌کند، آن را به‌مثابه اثر موجودی که جهان را طبق نقشه و منظور آفریده، برای خود توضیح می‌دهد. انسان دلیل وجود آفریننده‌ای هوشمند یا لاهوتی جهان را نه تنها در اصطلاح غایتمندی درونی ارگانیکی یافت که محتملاً موجب تشکیل اندامهای بدن طبق عملکرد آنها شد، بلکه آن را ایضاً و قبل از همه در اصطلاح غایتمندی یافت که باعث گشت ماهیت غیرآلی، این گونه شکل گیرد یا آنگونه که ته‌ئیستها می‌گویند مدون شود تا انسان و حیوان را قادر سازد به‌مناسب‌ترین و راحت‌ترین نحوی زندگی نمایند.

اگر زمین به‌خورشید نزدیکتر یا از آن دورتر بود، اگر درجه حرارت معتدل آن به‌نقطه جوش یا به‌نقطه انجماد آب می‌رسید، همه چیز به‌وسیله گرما خشک و یا با سرما منجمد می‌گشت. به‌راستی که خداوند چقدر خردمندانه درک کرد که زمین چه اندازه باید از خورشید دور باشد تا انسان و حیوان قادر باشند برروی آن زندگی کنند! او برای برآوردن نیازهای موجودات چقدر دست تنها بود! حتی در منحوس‌ترین، لم‌یزرع‌ترین و سردترین نواحی، همواره خزه یا گل سنگ یا بوته حیوانات معینی که انسان غذای خود را از آنها فراهم می‌آورد، وجود دارند. چقدر خردمندی و لطف خدا در وفور نعمات در کشورهای گرمسیر آشکار و بدیهی است! و چقدر سخاوتمندانه خداوند نیازهای ذائقه‌ای انسان را برآورده است! و چه خوراکی‌های لذیذی برروی درختان و بوته‌ها می‌رویاند! نیشکر اینجا، برنج آنجا، که می‌گویند در چین تنها دست کم یک میلیون نفوس از آن تغذیه می‌کنند. در جائی دیگر زنجبیل، آناناس، قهوه، چای، فلفل، دانه کاکائو که از آن شوکولات تهیه می‌کنند، جوزهندی، میخک، وانیل. مثلاً درخت نارگیل را درنظر بگیرید که پوست آن، آنطور که گیاه‌شناس مشهور پارسامنشی ملاحظه کرده است،«عنایت الهی آن را با تحدبی مستدیر مانند به‌وجود آورده تا انسان قادر شود آسانتر از آن بالا رود و میوه خوشمزه و شیره تازه‌ای که عرضه می‌کند را به‌چنگ

آورد.»

اما در اینجا پاره‌ای ملاحظات به‌ترتیب قرار می‌گیرند. از اولین نکته آغاز می‌کنیم. حیات آلی به‌طور تصادفی در روی زمین با طبیعت غیرآلی به‌همراه نیامد، طبیعت آلی و غیرآلی با هم عمل می‌کنند. من یعنی محصول حیات آلی بدون جهان خارجی چه هستم؟ درست همانطور که شش‌هایم بخشی از من می‌باشند، هوا نیز چنین است، درست همانطور که دیدگانم بخشی از من هستند، نور نیز چنین است، زیرا شش بدون هوا و دیدگان بدون نور، چه چیزی‌اند؟ نور به‌این خاطر وجود ندارد که به‌وسیله چشم دیده شود، بلکه همانا به‌این خاطر وجود دارد، چون نور وجود دارد، به‌همین نحو، هوا به‌این خاطر که استنشاق شود وجود ندارد، بلکه به‌دلیل وجود آن و به‌خاطر اینکه بدون آن حیاتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، استنشاق می‌شود. میان آلی و غیرآلی ارتباطی ضروری وجود دارد. این ارتباط درواقع اساس و ذات حیات است. بنابراین، دلیلی برای فرض این امر نیست که اگر انسان دارای حساسیت یا اندامهای بیشتری بود، خواص بیشتر یا اشیاء بیشتری از طبیعت را می‌شناخت. در خارج از جهان، در خارج از طبیعت غیرآلی، هیچ چیز بیشتر از آنچه در طبیعت آلی وجود دارد، یافت نمی‌شود. انسان دقیقاً به‌همان اندازه‌ای ملکات مدرکه دارد که برای فهم جهان در کلیت آن مورد نیاز است. انسان یا ارگانیسم زنده، آنگونه که قدما معتقد بودند، از آب یا از زمین، یا از این یا آن عنصر یا حتی از طبقه‌ای از اشیاء منطبق برتنها یک حس یا حس دیگری به‌وجود نیامد، انسان هستی و منشأ خود را به‌ارتباط درونی کل طبیعت مدیون است، و به‌همین نسق حسیّات وی به‌طبقه‌ای یا انواعی از کیفیات یا نیروهای فیزیکی خاصی محدود نمی‌شوند، بلکه کل طبیعت را شامل می‌شوند. طبیعت خود را پنهان نمی‌سازد و با تمام انرژی خود و با بی‌پروائی که داراست خود را به‌انسان تحمیل می‌کند، درست همانگونه که هوا از طریق دهان و بینی و کلیه منفذات به‌ما فشار می‌آورد، به‌همین نسق اشیاء یا خواص طبیعت که اگر وجود می‌داشتند، فرضاً آنها را با حسیّات کنونی خود نمی‌توانستیم تصور نمائیم، خود را توسط حسیّات خاص به‌ما می‌نمایانند.

به‌بحث خود بازگردیم. درست است که حیات برروی زمین، یا دست کم حیات

کنونی در روی زمین اگر وضع عطارد را پیدا می‌کرد، از بین می‌رفت، اما آن وقت زمین هم دیگر زمین نبود، یعنی سیاره‌ای خاص و جدا از سیارات دیگر، زمین تنها به‌خاطر جایگاهی که در منظومه شمسی اشغال کرده، آنچه که هست می‌باشد. زمین در چنین وضعی قرار نگرفت تا انسان و حیوان قادر به‌زندگی برروی آن باشند، بلکه بالعکس. چون زمین این وضع را ضرورتاً موافق ماهیت اساسی خود، اشغال کرده و خلاصه به‌سبب اینکه آنطور که اینک است، می‌باشد، چنین موجودات آلی آنگونه که برروی زمین یافت می‌شوند، در آن به‌وجود آمدند و زندگی می‌کنند. در روی زمین شاهد آنیم که چگونه کشورهای گرمسیر آتشی‌ترین طبایع، مشروبات و ادویه‌جات را به‌وجود می‌آورند و چطور طبیعت آلی و غیرآلی به‌طور جدائی‌ناپذیری با هم عمل می‌کنند و درواقع عمدتاً یکی هستند.

از اینرو، جای تعجبی نیست که زمین، خوراک و شرایط مناسبی برای انسان و جهان به‌وجود می‌آورد. زیرا فردیت وجود ما اساساً با فردیت زمین مطابق است. میمون و سیاه‌پوست مبدأ و هستی خود را به‌همان زمین، آفتاب و آب و هوا مدیون‌اند. درجه حرارتی که در آن آب نه به‌عنوان بخار یا یخ می‌تواند وجود داشته باشد، جز آب نیست، در جائی که آبی وجود دارد که انسان می‌تواند آن را بخورد و گیاهان آنرا جذب کند، در جائی که هوا برای استنشاق وجود دارد، در جائی که نور با شدتی متناسب چشمان انسان و حیوان وجود دارد، همانا در آنجا دارای عناصر نخستین علت و منشأ حیوان و زندگی گیاهی هستیم، و در جائی که این عوامل موجودند، طبیعی و درواقع ضروری است که در آنجا می‌بایست گیاهانی مناسب با ارگانیسم حیوان و انسان وجود داشته باشند و به‌مثابه خوراک برای آنها به‌کار روند. اگر بنا باشد درباره چیزی متعجب شویم، همانا درباره خود هستی زمین می‌بایست متعجب شویم و شگفتی و براهین الهیاتی خود را به‌خصوصیت مبدائی زمین، به‌اصطلاح ویژگی‌های نجومی آن محدود نمائیم، زیرا آنگاه که این خصوصیات در اختیار باشند، آنگاه که زمین را به‌مثابه سیاره‌ای خاص و مستقل، جدا از مابقی اجسام صلب در نظر گیریم، این فردیت، شرایط یا بهتر بگوئیم، منشأ چیزهای ارگانیک را نیز فراهم می‌آورد، زیرا در اصل فردیت و همانا فردیت

اساس حیات است.

اما اساس فردیت زمین کدام است؟ همانا جاذبه یا دافعه که ذاتی در ماده و در عناصر طبیعت‌اند، و در عقل انسانی از ماده و عناصر طبیعت منتزع شده‌اند. با جذب یکی و دفع اشیاء دیگر، اجسام و ذرات مادی معینی، کل جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند. عناصر اصلی، ماده‌ای که جهان از آن ساخته شده است را نباید به‌مثابه جرمی متشابه و غیرقابل تمیز تصور نمود، چنین ماده‌ای یک انتزاع صرف و وهم و خیال است. طبیعت ـ یعنی، ماده ـ از این نقطه نظر متمایز است، زیرا تنها آنچه که معین، متمایز و فرد است می‌تواند فعال باشد. درست همانطور که بی‌معنی است سئوال شود که چرا چیزی اصولاً وجود دارد، به‌همین نسق پرسیدن اینکه چرا این شیء خاص این طور است و طور دیگری نیست، بی‌معنی است، بطور مثال، چرا اکسیژن بی‌بو و بی‌مزه و از هوای آتمسفر سنگین‌تر است، چرا تحت فشار ملتهب می‌شود، و چرا حتی تحت فشار فوق‌العاده به‌حالت مایع درنمی‌آید، چرا وزن اتمی آن با عدد هشت نمایش داده می‌شود، چرا با هیدروژن تنها به‌نسبت وزن حساب شده هشت به‌یک ترکیب می‌شود؟ این خواص، فردیت اکسیژن را توصیف می‌کنند، یعنی تعیّن آن را، ماهیت ویژه آن و ذات آن را. اگر من از اکسیژن خواصی که آنرا از دیگر عناصر متمایز می‌سازد، بگیرم هستی آن را گرفته‌ام. بنابراین پرسیدن اینکه چرا اکسیژن چنین است و نه طور دیگری، به‌معنی این است که سئوال شود، چرا اکسیژن اصولاً وجود دارد؟ در پاسخ به‌این پرسش می‌گویم: اکسیژن وجود دارد، به‌خاطر اینکه وجود دارد، اکسیژن بخشی لاینفک از طبیعت است، این عنصر به‌خاطر احتراق و استنشاق موجودات زنده وجود ندارد، بالعکس، چون وجود دارد، آتش و حیات وجود دارند. درجائی که شرایط و علت یک چیز حاضر و مهیاست، نتیجه اجتناب‌ناپذیر می‌شود، درجائی که جوهر و ماده زندگی مهیاست حیات نمی‌تواند غایب بماند. درست همانطور که احتراق ضرورتاً در هنگام وجود آتش و ماده قابل احتراق نمی‌تواند صورت نگیرد.

۱۵

در آخرین درسگفتار تلمیحات چندی را ارائه نمودم مبنی براینکه ته‌ئیستها از طریق حضور موجودی باشعور که اهدافی را متصور و تعقیب می‌نماید، چگونه پدیده‌های طبیعی که می‌تواند به‌بیان فیزیکی یا طبیعی ایضاح گردد، را توضیح می‌دهند. من به‌خوبی آگاهم که این چند ملاحظه سطحی، منشأ و طبیعت حیات آلی را توضیح نمی‌دهد. انسان هنوز از آن مرحله تکامل علمی که او را قادر به‌حل این مسأله نماید، بسیار فاصله دارد.[1] اما همین اندازه را می‌توانیم یقین بدانیم که درست همانگونه که متولد شده‌ایم و به‌طرز طبیعی به‌حیات خود ادامه می‌دهیم، انسان به‌وسیله فرآیندی طبیعی به‌وجود آمده و اینکه ایضاحات الهیاتی توضیح‌دهنده هیچ چیز نیستند. اما حتی سوای مسأله حاد مربوط به‌منشأ حیات، پدیده‌های عجیب و مدهش بسیاری در طبیعت وجود دارند که ته‌ئیستها با شور و شعف نادری به‌آن استناد می‌ورزند. ته‌ئیستها در خطاب به‌آن کسانی که برآنند طبیعت به‌طور طبیعی تکامل یافته است ندا درداده می‌گویند:«در اینجا دلیل بارزی از قدرت الهی را ملاحظه می‌فرمائید.» اما این پدیده‌های طبیعی تفاوتی با واقعیات حیات انسانی ندارند. این مورد را من در یادداشتهایم برماهیت مذهب، که در

---

۱. حاشیهٔ مترجم: برای ادامه این بحث به‌کتاب دورانساز منشأ انواع، اثر چارلز داروین، ترجمه دکتر نورالدین فرهیخته و کتاب منشأ و تکامل حیات اثر اُپارین ایضاً ترجمه دکتر نورالدین فرهیخته مراجعه شود.

آن دلایل جازم تهئیستها دائر براینکه پروردگار اعمال انسانها را زیر نظر دارد، مورد بحث قرار دادم. این واقعیات همواره بهخویشتن خواهی انسانی مربوط میشود و با وجودی که پدیدههای قابل ملاحظه یکسان دیگری موجودند که ما از ربط دادن آنها بهعلتی طبیعی درنگ نمیکنیم، پدیدههائی که مهر و نشان خویشتن خواهی انسانی را برخود دارند برمیگزینم، از مشابهت آنها با یکدیگر پدیدهها که با بیتفاوتی بهآنها مینگریم چشم میپوشیم، و آنها را بهمثابه دلایل وجود معبودی خاص که از مقاصد و نیات خود آگاه است و اگر مجاز بهگفتن آن باشیم، بهمثابه معجزههای طبیعی، درنظر میگیریم.

لیبیگ میگوید:

«در درجه حرارتهای پائین بیشتر کربن باز میدمیم تا در درجات بالا، و بههمان نسبت میبایست کربن بیشتری در غذایمان مصرف کنیم. در سوئد بیشتر از سیسیل، و در مناطق ارتفاعی هشت بار بیشتر در زمستان تا در تابستان. حتی اگر بهیک اندازه غذا از لحاظ وزن، در اقلیمهای سردسیر و گرمسیر مورد مصرف قرار دهیم، عقل نامتناهی فتوا میدهد که این اندازه غذا از لحاظ مقدار کربن از یکدیگر متفاوتاند. هنگامی که جنوبیها میوه تازه میخورند، درصد کربن آن از دوازده متجاوز نیست، در حالیکه چربی بال و روغن ماهی که ساکنین مناطق قطبی مصرف میکنند حاوی ۶۶ تا ۸۰ درصد کربن است.

اما این چه نوع عقل و قدرت نامتناهی است که صرفاً نتایج شر یا عدم کفایت را تعدیل میکند؟ و چرا از بروز خود شر جلوگیری نمیکند؟ چرا از علت وقوع آن ممانعت بهعمل نمیآورد؟ اگر درشکهای که من برآن سوارم چپ شود و استخوانهایم نشکند، آیا باید نیکبختی خود را بهحساب عنایت الهی بگذارم؟ چرا او قادر نبود از درهم شکسته شدن درشکهام جلوگیری کند؟ چرا خرد و لطف الهی از سرمای قطب که سنگ را میترکاند جلوگیری نمیکند؟ آیا خدا قادر بهآفریدن بهشت خوش آب و هوا نیست؟ اگر وجود الهی تنها بعد از اینکه بلا برسرمان نازل شد بهدادمان برسد، بهچه دردی میخورد؟ آیا حیات در مناطق قطبی برغم تمامی کربن فراوان در چربی بال و روغن ماهی، بهمنتهی درجه مشقتبار نیست؟ با درنظر گرفتن چنین پدیدههائی چگونه میتوان بهقلمرو خرد و احسان الهی پناه آورد، در حالیکه حتی مذهب که با تضاد میان

جهان موجود و احسان و خرد الهی مواجه است، ادعا نمی‌کند که خدا جهان حاضر را خلق کرده است، بلکه ترجیح می‌دهد فرض را برآن بگذارد که این دنیا به‌دست گناه و شیطان دچار فساد و تباهی شد و از این‌رو، چشم‌انداز بهتری، یعنی عالم لاهوتی را پیش می‌کشد.

آیا یافتن علتی طبیعی برای این پدیده ممکن نیست؟ چرا نیست؟ ساکن فلک‌زده مناطق قطبی، یعنی گرینلندی، گاهی اوقات مجبور می‌شود زندگی رقت‌بار خود را در زیر چادری که از پوست حیوانات و تخت کفش سرهم بندی شده، به‌سر آورد، و میوه‌های استوائی و دیگر خوارکی‌های خوب مختص سرزمینهای گرمسیر را نخورد، تنها به‌این علت ساده که این میوه‌ها در آب و هوائی که او در آن زندگی می‌کند، نمی‌رویند. اگر او به‌حد زیادی به‌چربی و روغن سگ آبی و وال وابسته است، همانا به‌خاطر احتیاج مبرم است. اما چربی و روغن ماهی به‌هیچ وجه به‌مناطق قطبی محدود نمی‌شوند. همانا تعقیب انسان، وال را به‌دورافتاده‌ترین اقلیمهای شمالی رانده، و فوک که به‌خاطر روغن فراوان آن بسیار مورد نیاز است، را می‌توان ایضاً در سواحل شیلی یافت. حتی اگر صحیح باشد که غذاهائی که از لحاظ داشتن کربن غنی‌اند و به‌ویژه در مناطق قطبی فراوانند، از این واقعیت پدیده مشابه‌ای را کشف می‌کنیم: چوبی که در زمستان قطع و انداخته می‌شود متراکم و سنگین‌تر بوده و از این‌رو قابل اشتعال‌تر و دارای کربن بیشتری است تا چوبی که در پائیز یا تابستان قطع شده باشد، به‌خاطر این علت واضح که در تابستان تحت تأثیر گرما و نور، نباتات کربن مصرف می‌کنند، یعنی آن را جذب کرده و اکسیژن پس می‌دهند و به‌علاوه، در شکوفه کردن، گل دادن و تلقیح، شکری که در ساقه جمع می‌شود تماماً تا زمانی که گیاه به‌شکوفه بنشیند و بارآور شود، مصرف می‌گردد[1] می‌توانم اضافه کنم که لیبیگ یاد شده که در پیه و روغن مصرفی ساکنان فلکزده مناطق قطبی، دلایلی از خرد الهی می‌یابد، پدیده‌های قابل ملاحظه یکسان دیگری را به‌دلائل طبیعی بسیار ساده‌ای نسبت می‌دهد که ایضاً به‌طور الهیاتی توضیح داده شده و می‌تواند

1- J: Dumas/Versuch einer chemischen Statik der organischen Wesen

ی: دوما کنکاش آمارشیمی حیات آلی

توضیح داده شود. وی می‌نویسد:

درباره انواع علفها که بذرهایشان به‌عنوان غذا مصرف می‌شود و نظیر حیوانات اهلی همه جا دنبال انسانند، پر اظهار شگفتی شده است. این علفها به‌همان دلایلی شبیه دلایلی که گیاهان محیط‌های شور، ساحل را می‌جویند و نمک گودال را و گیاهان قازایاغی، توده زباله را، در تعقیب انسانند. درست همانطور که کَوَز وابسته به‌سرگین حیوانات است، گیاهان محیط‌های شور نیز به‌نمک و علف ماست به‌آمونیاک و نیترات احتیاج دارند. هیچ یک از گیاهان دانه‌ای ما نمی‌توانند بذرهای نضج یافته‌ای به‌وجود آورده و آرد فراهم کنند، مگر اینکه مقدار فراوانی فسفات منگنیزیم و آمونیم بیابند. چنین بذرهائی تنها در خاکی که اینگونه مواد متشکله موجودند، رشد می‌کنند و هیچ کجا فراوان‌تر از محل‌هائی که در آنجا حیوانات و مردمان به‌طور اهلی زندگی می‌کنند، نیستند، گیاهان، بول و سرگین حیوانات و مردمان را تعقیب می‌کنند، زیرا بدون مواد متشکله بول و سرگین آنها قادر به‌رویش بذر نیستند.

در آنچه که گذشت ما دو پدیده هم سنخ و به‌یک اندازه قابل توجه را بررسی نمودیم. یکی از آنها برای انسان دارای اهمیت به‌سزائی است، یعنی آن نوع پدیده‌ای که یک ته‌ئیست، تا زمانی که از علت طبیعی آن بی‌خبر است، می‌تواند آن را به‌مثابه بارزترین دلیل قدرت الهی به‌رخ عالم طبیعی بکشاند، در حالیکه پدیده دیگر برای انسان از اهمیتی برخوردار نیست (به‌جز یکی از انواعی که برگهای آن برای مرهم تسکین دهنده به‌کار می‌رود، قازایاغی که عمدتاً نزدیک منازل انسانی یافت می‌شود، برای انسان و حیوان اهلی به‌یک اندازه بی‌فایده است). ما هردو پدیده ـ حضور گیاهان مفید و هم چنین نامفید در مجاورت اقامتگاه انسان ـ را از طریق ارتباط میان این طبقه از گیاهان و سرگین حیوانات، توضیح دادیم. در اینجا مورد دیگری از همان نوع ارتباط را ذکر می‌نمایم. مولدر در کتاب خود درباره شیمی فیزیولوژی می‌گوید:«وسیع‌ترین نمکهای توزیع شده آنهائی‌اند که به‌همان اندازه چهار عنصر آلی برای حیات ضروری‌اند...بیشتر این نمکها برای خون لازمند و هم در آب آشامیدنی و هم در شیرهٔ گیاهان یافت می‌شوند که برای انسان و حیوان هردو به‌عنوان غذا مصرف می‌شوند. این امر بیانگر آن است که دو قلمرو طبیعت که دانشمندان بسیار متمایل‌اند آنها را به‌طور جداگانه‌ای

بررسی کنند، از نزدیک به‌یکدیگر مرتبط‌اند.[1] با این وجود پدیده‌های بی‌شماری در طبیعت موجوداند که انسان علت فیزیکی، طبیعی آنها را تاکنون کشف نکرده است. و همانا توسل به‌الهیات بدین منظور سخیفانه است. آنچه ما نمی‌دانیم، نسلهای آینده کشف خواهند کرد.

چه چیزهای بسیاری که نیاکان ما آنها را تنها از طریق خدا و مقاصد وی می‌توانستند توضیح دهند، و ما قادر به‌توضیح آن از طریق عملکرد طبیعت شده‌ایم. زمانی بود که حتی ساده‌ترین، طبیعی‌ترین و ضروری‌ترین چیزها منحصراً به‌وسیله غایتشناسی و الهیات توضیح داده می‌شد. یکی از الهیان قدیمی می‌پرسید از چه رو انسانها همانند یکدیگر نیستند؟ چرا آنان دارای چهره‌هائی متفاوت‌اند؟ و پاسخ می‌داد: خدا از این‌رو انسانها را با سیماهای مختلف آفرید که بتوان ایشان را از یکدیگر تمیز داد تا مبادا اشتباهی یکی را به‌جای دیگری گرفت. در اینجا ما مثال بارزی از روش غایت شناسانه در دست داریم. از طرفی جهل انسان و از طرف دیگر گرایش خویشتن خواهانه او را در توضیح هرچیز و همه چیز با اشاره به‌خود. تفکر انسان درباره جهان با کمک وهم و خیال، او را وامی‌دارد تا غیرارادی را به‌ارادی، طبیعی را به‌عمدی و ضروری را به‌دلبخواهانه تبدیل کند. این واقعیت که انسان از دیگران متفاوت است، یک ضرورت، یک نتیجه طبیعی هستی فردی او می‌باشد، زیرا اگر او با دیگران فرق نمی‌کرد، وجودی خاص و مستقلانه نمی‌بود. و هرآینه موجودی خاص نبود، وجود نمی‌داشت. لایپنیتس کاملاً به‌درستی می‌گفت:«هیچ دو نوع برگ یک درخت دقیقاً همانند نیستند». گوناگونی بی‌حدوحصر اصل اساسی زندگی است، همانندی، ضرورت بقاء و هستی را نفی می‌کند، اگر من نمی‌توانستم خود را از سایرین متمایز سازم، زنده بودن یا نبودنم فرقی نمی‌کرد، و قابل تغییر و تبدیل می‌شدم، خلاصه آنکه، من هستم چون متفاوتم، و متفاوتم چون هستم، اگر برای علت دیگری هم نباشد، من از دیگران به‌خاطر خاصیت عدم نفوذ ماده، متفاوتم، زیرا محلی راکه من اشغال می‌کنم، به‌وسیله دیگری نمی‌تواند اشغال شود، من

1- Mulder, physiologische Chemie مولدر، شیمی فیزیولوژی

دیگران را از این محل به‌خصوص خود کنار می‌نهم، به‌طور خلاصه هرانسانی دارای چهره خاص خود است، زیرا دارای حیات خاص خود است، زیرا موجودی جداگانه است. عین همین امر بردیگر پدیده‌های بی‌شمار دیگری که انسان آنها را از لحاظ غایت شناسانه توضیح می‌دهد، صادق است، به‌جز اینکه در موارد دیگر، سطحی‌گری، بلاهت و سخافت غایت‌شناسی آنچنان که در این مورد آشکار می‌باشد و با این وجود از کمال بسیار به‌دور است، واضح نباشد.

همانطور که هم‌اکنون گفتم، ادعا نمی‌کنم که با این ملاحظات پدیده‌های طبیعی که ته‌ئیستها از لحاظ غایت‌شناسی توضیح می‌دهند را شرح دهم. من از این جلوتر رفته و اظهار می‌دارم که حتی اگر پدیده‌های طبیعی تنها از لحاظ غایت‌شناسی بتوانند شرح داده شوند، این امر به‌هیچ وجه نتایج حاصل از الهیات را توجیه نمی‌کند. بیائیم برای لحظه‌ای توضیح وجود چشم را از طریق این فرضیه بپذیریم که موجودی که چشم را شکل داده و به‌وجود آورده، غایت بینائی را مدنظر داشته، که چشم به‌خاطر اینکه اینگونه ساخته شده است نمی‌بیند، بلکه این طور ساخته شد تا بتواند ببیند. اما حتی اگر کلیه این موارد به‌غایت شناسان گذشت شود، من کماکان نیاز به‌استدلال برای هستی موجودی که نام خدا را یدک می‌کشد، انکار می‌کنم. به‌عبارت دیگر، من منکر آنم که گذشت من، ما را به‌ماورای طبیعت می‌کشاند. وسائل و مقاصد در طبیعت همواره وسائل و مقاصد طبیعی‌اند، پس چرا می‌بایست ما را به‌یک وجود ابرطبیعی و مافوق طبیعی مربوط سازند؟ شما می‌گوئید که بدون فرض موجودی خاص و لاهوتی که خالق جهان باشد، قادر به‌توضیح آن طبق رضایت خاطر خود نیستید. بسیار خوب، اما پس لطفاً توضیح دهید که جهان چگونه از خدا نشئت گرفت، چگونه روح، ذهن، اندیشه ـ چون ذهن چه چیز دیگری جز فکر می‌آفریند ـ می‌توانند خون و جسم به‌وجود بیاورند؟ می‌خواهم تصدیق نمایم که خود غایت، غایتی که در ذهنتان تصور می‌کنید، غایتی که از محتوای خود جدا شده است، عین یا ماده‌ای است که به‌یک خدا، به‌یک ذهن اشاره می‌کند. اما من تصریح می‌کنم که این غایت و خالق آن، موجودی که برطبق مقاصد عمل می‌کند، صرفاً ساخته مغز شماست، درست همانگونه که نخستین علت ته‌ئیسم همانا تصور

شخصیت یافته علت است، درست همانگونه که ذات خداوندی صرفاً ذات منتزع (یعنی منتزع از کلیه تعینات خاص) اشیاء خاص است و درست همانگونه که هستی خدا صرفاً تصور هستی است.

از آنجائیکه مقاصد همانقدر متفاوت و همانقدر مادی‌اند که اجزاء این مقاصد، چگونه می‌توان پیشنهاد نمود که این مقاصد از اجزاء آن جدا شوند. بطور مثال چگونه می‌توان غایت چشم، یعنی بینائی را از صلبیه، از شبکیه، از عنبیه، از زلالیه چشم، از مایع زجاجیه و از مواد لازم دیگر برای رویت جدا نمود؟ اما اگر نمی‌توان غایت چشم را از وسائل و اندامهای مادی که در خدمت آنند جدا نمود، چگونه می‌خواهید موجودی که غایت چشم را آفریده، از موجودی که مواد متعددی را به‌وجود آورده که از طریق آن غایت عمل می‌کند، جدا نمائید؟ اما آیا موجودی که مادی یا جسمانی نیست می‌تواند علت غایتهائی باشد که منحصراً نتیجه اعضاء یا اندامهای مادی و جسمانی‌اند؟ چگونه، از غایت‌هائی که صرفاً وابسته به‌شرایط و وسائل مادی و جسمانی‌اند می‌توان موجودی غیرمادی و غیرجسمانی را به‌مثابه علت آنها تصور نمود؟ موجودی که به‌وسیله وسائل مادی به‌انجام مقاصد دست می‌یازد، لزوماً فقط باید موجودی مادی باشد، پس چگونه آثار و اثرات طبیعت می‌تواند دلایل و آثار وجود خدائی باشد؟

همانطور که بعداً خواهیم دید، خدا صرفاً وجود متمایز و عینی شدهٔ تخیل انسان است. خدا کلیه عجایب تخیل را تحت فرمان خود دارد، خدا به‌هرکار و به‌هرچیزی دست می‌زند، نظیر امیال بشری، نظیر خواهش طبع بشری، او حد و حدودی نمی‌شناسد، می‌تواند از سنگ انسان بسازد، او حتی جهان را از هیچ و پوچ به‌وجود می‌آورد. و درست همانطور که هرکاری را که انجام می‌دهد معجزه است، به‌همین نسق خود وی ذات معجزه است. خدا بدون چشم می‌بیند، بدون گوش می‌شنود، بدون مغز می‌اندیشد و خلاصه آنکه، هرعملی را بدون به‌کار بردن یا حتی دارا بودن اندامها و پیکرهای لازم برای فعالیتهای خود، انجام داده و می‌دهد. از طرف دیگر، طبیعت تنها از طریق گوشها می‌شوند، تنها از طریق چشمان می‌بیند، پس طبیعت چگونه می‌تواند از خدا مشتق شده باشد؟ چگونه می‌توانیم عضو شنیدن را از موجودی که بدون گوش می‌شنود، مأخوذ

نمائیم؛ چگونه می‌توانیم شرایط و قوانین طبیعت که برتمامی پدیده‌ها و اعمال آن حاکم‌اند را از موجودی که به‌هیچ شرایط و قوانینی گردن نمی‌نهد، مأخوذ نمائیم؟ به‌طور خلاصه، اعمال خدا معجزه صرف است و نه اعمال طبیعت. طبیعت مقتدر کل نیست و هرعملی را نمی‌تواند انجام دهد، طبیعت تنها دست به‌اعمالی می‌زند که شرایط آن موجودند، طبیعت، بطور مثال، زمین، نمی‌تواند در زمستان درختان را به‌شکوفه بنشاند و میوه به‌بار آورد، زیرا فاقد گرمای لازم است. اما خدا به‌آسانی به‌چنین کاری دست می‌زند.لوتر می‌گوید:«خدا می‌تواند چرم کیف را به‌طلا و غبار را به‌غله خالص و هوا را به‌سردابه‌ای مملو از شراب، مبدل کند». طبیعت نمی‌تواند انسان به‌وجود بیاورد مگر اینکه دو ارگانیسم متفاوت بشری، مذکر و مؤنث حضور داشته و تشریک مساعی نمایند، اما خدا از رحم باکره‌ای، انسانی را بدون کمک نرینه‌ای به‌وجود می‌آورد. «انجام هیچ عملی برای باری تعالی دشوار نیست!»

خلاصه آنکه، طبیعت حکومتی جمهوری است، نتیجه و حاصل موجودات و نیروهائی است که به‌یکدیگر نیازمند و به‌وجود آورنده یکدیگرند، نتیجه و پی‌آمد مخلوقات و قدرتهائی است که با هم عمل می‌کنند و تمامی آنها از حقوق یکسانی برخوردارند. کل ارگانیسم حیوانی که تصویری از طبیعت را به‌دست می‌دهد می‌تواند به‌اعصاب و خون تنزل داده شود، از این‌رو گفتن اینکه چه کسی ارباب است و چه کسی رعیت، در طبیعت غیرممکن است، زیرا کلیه چیزها به‌یک اندازه مهم و به‌یک اندازه عمده‌اند. در طبیعت امتیاز وجود ندارد، پست‌ترین موجودات به‌همان اندازه اعلی‌ترین آنها، مهم و ضروری‌اند، عصب بصری من به‌طور بدیعی تشکیل شده است، اما اگر فاقد برخی مایعات و غشاهائی باشد، چشم من قادر به‌دیدن نیست. و خود این واقعیت که ارگانیسم یک مجتمع جمهوری است،که هستی خود را مدیون همیاری میان مخلوقات یکسانی است، منشأ بلیه مادی، کشمکش، بیماری و مرگ است. اما علت مرگ ایضاً علت حیات است علت شر ایضاً علت خیر است.

از سوی دیگر خدا یک خدیو، یک خودکامه و سلطانی فعال مایشاء است،که هرچه میل او باشد انجام می‌دهد، او کسی است که «بالاتر از قانون» است. او فرمانهای

خودسرانه‌ای را برای رعایایش وضع می‌کند، قطع نظر از اینکه تا چه اندازه این قوانین ممکن است برخلاف جهت نیازهای آنان سیر کند. همانطور که در یک رژیم جمهوری تنها قوانین آنهائی‌اند که اراده خلق را بیان می‌دارند، به‌همین نسق در طبیعت تنها قوانین آنهائی‌اند که مناسب خود طبیعت باشند. بطور مثال، این قوانین طبیعت است، دست کم در میان جانوران به‌مراتب سازمان یافته‌تر، که توالد و تناسل لازمه همیاری دو نوع جنس متفاوت است. اما این قانون، قانونی مستبدانه نیست، تفاوت جنسی همانا ذاتی طبیعت ارگانیسم‌های عالی است، و به‌خاطر آن هرعضوی از انواع به‌نوع مستقلی تکامل می‌یابد که از سایرین متفاوت است، و از اینجا چنین برمی‌آید که جانوران عالی‌تر به‌شیوه دشوارتر و کمتر مستقیم‌تری نسبت به‌ارگانیسمهای پست‌تر نظیر پولیپ‌ها که به‌طور ساده از طریق تقسیم غیرجنسی تکثیر می‌یابند، به‌وجود می‌آیند. با وجودی که نمی‌توانیم دلیلی برای قانونی طبیعی به‌دست دهیم، تشابه ما را به‌این باور، یا بهتر بگوئیم به‌این یقین، رهنمون می‌کند که قانون علت طبیعی ندارد. اما خدا به‌باکره‌ای امتیاز زایمان را بدون فایده بردن از نرینه عطا می‌کند، به‌آتش فرمان می‌دهد نسوزاند بلکه مانند آب رفتار کند، و آب همچون آتش عمل کند، به‌عبارت دیگر، خدا به‌همه آنها می‌گوید که اثراتی به‌وجود آورند که مغایر ماهیت و ذاتشان باشد، درست همانگونه که فرمانهای یک مستبد برخلاف ماهیت و ذات رعایایش می‌باشد. به‌طور خلاصه، خدا اراده خویش را به‌طبیعت تحمیل می‌کند، سلطه او ظالمانه و خودسرانه است، درست همانند سلطه مستبدی است که از انسانها انتظار اعمال غیرطبیعی دارد. بطور مثال، حکم فریدریش دوم درباره کفر و بدعت‌گذاری اشعار می‌دارد که:«از آنجائی که توهین و هتک احترام نسبت به‌باری تعالی در مقایسه با توهین و بی‌احترامی نسبت به‌بندگان او، جنایت بزرگتری محسوب می‌شود، و از آنجائی که خداوند فرزندان را به‌خاطر گناهان پدران مورد تنبیه قرار می‌دهد، استخدام فرزندان بدعت‌گذاران در کلیه ادارات دولتی و پستهای افتخاری نامناسب تشخیص داده می‌شود به‌استثنای فرزندان کسانی که پدران خود را تکفیر کرده باشند.» آیا حکم یا استثنای دیگری می‌تواند بیشتر از این مغایر ماهیت انسان باشد؟ یکی از قوانین بی‌شمار جابرانه ویلیام فاتح این بود که در شهرها کلیه گردهمآئی‌ها می‌بایست

قدغن گردد، و اینکه آتش و چراغ هنگامی که زنگها ساعت هفت غروب را اعلام کردند، می‌بایست خاموش شوند. آیا تحدید تصنعی بیشتر از این برآزادی بشری وجود دارد، تحدیدی که ایضاً سزاوار انسان نیست؟ درواقع خود ما تنها تا چندسال قبل قوانین مشابه‌ای را در ایالتهای خود به‌مورد اجرا می‌گذاردیم. توماس پین[1] نقل می‌کند که سربازی اهل برانشوایگ که در طی انقلاب آمریکا به‌اسارت درآمده بود به‌وی گفته بود: «آه که آمریکا کشور زیبا و آزادیست و ارزش آن را دارد که انسان به‌خاطر آن بجنگد، من از این تفاوت باخبرم چون کشور خودم را می‌شناسم، درآنجا موقعی که ارباب می‌گوید، کاه بخور، باید کاه خورد». آیا می‌توان نظمی غیرطبیعی‌تر و متناقص‌تر از خوردن کاه، با ماهیت انسان تصور کرد؟ آیا یک سلطان یا دست کم یک سلطان مستبد، معجزاتی در قملرو سیاست چنان که خداوند در قلمرو طبیعت انجام می‌دهد، اعمال نمی‌کند؟

آیا چنین نظامی با طبیعت سازگار است؟ در کجای طبیعت، جائی که هرچیز طبیعی و در هماهنگی با ذات اشیاء طبیعی است، این چنین نظام عجیب و مدهشی را می‌یابیم؟ استنتاج هستی خدا، یعنی هستی موجودی ابرطبیعی و معجزه‌آفرین، از طبیعت، از اینکه باکمک برخی تردستی‌های ذهنی ادعا می‌کردم رئیس یک کشور جمهوری، یک شاهزاده، سلطان یا امپراطوری نظیر شاهزاده‌های ایالتهای آلمان خودمان است، و از اینجا نتیجه می‌گرفتم که هیچ مملکتی بدون وجود شاهزاده نمی‌تواند وجود داشته باشد، کمتر سخیفانه نیست و نه تنها نشان دهندهٔ بلاهت کمتری از ماهیت طبیعت نیست، بلکه نشان دهندهٔ ماهیت خدا نیز نمی‌باشد. رئیس یک کشور جمهوری از بطن مردم برمی‌خیزد، کل وجود او با وجود مردم عجین شده است، او صرفاً مجری قوانینی است که توسط مردم وضع شده است. از طرف دیگر والاگهرها، بطور آشکاری از مردم جدا شده‌اند، والاگهر، نوعاً از مردم متفاوت است، همانگونه که خدا از جهان. در رگهای او خون سلطنتی جریان دارد، او برمردم نه به‌مثابه اراده شخصیت یافته آنان بلکه به‌مثابه

---

۱. دربارهٔ شخصیت و جایگاه توماس پین در تاریخ انقلاب آمریکا به‌تاریخ تمدن ـ ج ۱۱ ـ ص ۴۹۱ ـ ۴۸۶ـ اثر ویل دورانت مراجعه شود. (م)

تافته‌ای جدابافته از آنها، حکومت می‌کند، درست همانگونه که خدا برطبیعت به‌مثابه موجود ابرطبیعی مستقلی فرمان می‌راند. بنابراین اعمال خداوند و شهریار چیزی جز فرامین ومعجزات خودسرانه نیست.

اما همانطور که گفتیم، در طبیعت تنها یک نظم وجود دارد، و این نظم همانا نظم جمهوری است. سر من می‌تواند رئیس جمهوری حیاتم باشد، معهذا سلطان مستبد آن و شاهی که به‌آن ودیعه‌ای الهی تفویض شده باشد، نیست، زیرا سر به‌همان اندازه شیء خاصّی از خون و گوشت است که معده یا قلب، سر از همان مواد آلی اساسی که دیگر عضوها از آن تشکیل شده، ساخته شده است. این صحیح است که سر برروی اندامهای دیگر قرار گرفته، و قسمت عمده و وجود اولین است، معهذا از دیگر اندامها نوعاً و از لحاظ نژادی متفاوت نیست و قدرت مستبدانه‌ای از خود اعمال نمی‌کند، سر سایر بخش‌های بدن را هدایت می‌کند تا تنها آن اعمالی راکه با ماهیتشان به‌خوبی وفق می‌دهد، انجام دهند، سر غیرمسئول نیست، بلکه هرآینه بخواهد نقش والاهرزه‌ای را ایفاء کند و درخواستها غیرطبیعی از معده، قلب و دیگر اعضاء بنماید، مورد تنبیه قرار می‌گیرد و از مقام فرماندهی خود عزل می‌گردد. خلاصه آنکه، درست همانطور که یک رژیم جمهوری ـ من دست کم دموکراتیک‌ترین جمهوریها را مدنظر دارم ـ به‌وسیله نمایندگان مردم و نه والاگهرها اداره می‌شود، همانطور نیز طبیعت نه به‌وسیله خدا، بلکه تنها به‌وسیله نیروها، قوانین و عناصر و موجودات طبیعت اداره می‌شود. بنابراین، درست همانطور که کشف والاگهر یا سلطانی از وجود رئیس حکومتی جمهوری، سخیفانه است، به‌همان اندازه نیز مشتق نمودن خدا از قدرتی که برطبیعت مسلط می‌باشد غیرعقلائی است.

۱۶

ایمان یا تصوّری که خدا را آفریننده، حافظ و فرمانروای جهان می‌داند ـ یعنی تصوّری که انسان آن را از نظام‌های سیاسی مأخوذ نموده و به‌طبیعت منتقل کرده است ـ برجهل از طبیعت متکی است، این تصوّر که تا عصر ما ادامه یافته، به‌دوران طفولیت بشریت باز می‌گردد و همانا مناسب آن دوران است. این تصوّر تنها در مرحله‌ای که انسان با بلاهت و جهل مذهبی خود، کلیه پدیده‌ها و اثرات طبیعت را به‌خدا نسبت می‌داد، دست کم منعکس کننده حقیقتی ذهنی بود. «برنشنایدر» عالم الهی راسیونالیست معاصر می‌گوید، که در ایام گذشته احساس مذهبی تمام و یا اکثر تغییرات طبیعی را به‌مثابه اعمال مستقیم خدایان قلمداد می‌نمود، چرا که افراد هراندازه کمتر از طبیعت و قوانین آن سردرآورند به‌همان اندازه به‌طور احترازناپذیری بیشتر تغییرات را به‌علل مافوق طبیعی، یعنی اراده خدایان نسبت می‌دهند. به‌این خاطر در میان یونانیان، همانا زئوس بود که چپ و راست رعد و صاعقه فرود می‌آورد. احساس مذهبی قوم بنی‌اسرائیل نیز هرچیزی و تقریباً هرچیزی را به‌خدا به‌مثابه علت بی‌واسطه آن، مربوط می‌ساخت. به‌موجب تورات همانا یَهُوَه است که دانه را سبز می‌کند، از محصول محافظت به‌عمل می‌آورد، غله و روغن و شراب فراهم می‌سازد و سالهای پربرکت و بی‌برکت، بیماری و طاعون نازل می‌فرماید، همانا اوست که اقوام اجنبی را به‌جنگ برمی‌انگیزد، و به‌صالحان، زندگانی طولانی، ثروت، سلامتی و دیگر نعمات و به‌طالحان، بیماری، مرگ

زودرس و هکذا، ارزانی می‌دارد. همانا یهوه است که خورشید، ماه و ستارگان را در آسمان قرار داد و کل طبیعت و سرنوشت اقوام و افراد را طبق اراده خود هدایت نمود.[۱]

و اما در جواب به‌این راسیونالیست، باید در نظر داشت که برداشتی که او توصیف می‌نماید در ذات مذهب قرار دارد و اینکه ایمان به‌خدا تنها در جائی واقعی و حیاتی است که هرچیز منحصراً به‌زبان الهیات و نه به‌زبان علم توضیح داده شود. ما چنین تصوری را نه تنها در میان مردمان عهد باستان می‌یابیم، بلکه ایضاً آن را در میان مسیحیان عهد نخست و تا این زمان در میان مسیحیان پارسامنش که افکار قدیم، یعنی مذهب و اعتقاد اصلی را حفظ کرده‌اند نیز می‌یابیم، یعنی در جائی که عقل و قلمرو آن هنوز بروهم مذهبی که آشکارا نشان دهنده آن است که این همانا تصور واقعی مذهبی است، پیروز نگشته. ما به‌این مهم در میان اصلاح گران مذهبی نیز برمی‌خوریم. به‌نظر آنها، تفاوت میان معجزه و سیر عادی طبیعت همانا این است که در معجزات خدا، عمل به‌طور بارزی واضح و آشکار است، در حالیکه در سیر عادی طبیعت، هرچند این سیر منعکس کننده فعالیت یکسانی از جانب خداوند است و درست به‌این خاطر که عادی است، انسان معمولی آن را به‌مثابه امری معجزه‌آسا مورد تائید قرار نمی‌دهد. بزعم اصلاح گران مذهبی‌مان، هرآنچه که در طبیعت روی می‌دهد از عمل خداوند ناشی می‌شود، تنها تفاوت میان معجزه و وقایع عادی، همانا این است که در معجزه عمل خدا خلاف طبیعت است، در حالیکه در روند طبیعی، عمل او دست کم در هم‌آهنگی با طبیعت بمصنهٔ ظهور می‌رسد.

لوتر می‌گوید، درست همانطور که خداوند کلیه چیزها را می‌آفریند و حفظ می‌نماید همانا کلام خداوند است که به‌جسم به‌طور طبیعی غذا می‌رساند و نه نان. هنگامی که نانی در بساط باشد، خدا پشت سر آن است و انسان را به‌وسیله آن تغذیه می‌نماید، به‌نحوی که انسان نمی‌بیند که چه چیزی اتفاق می‌افتد و گمان می‌کند که این همانا نان است که با آن سد جوع کرده است. در جائی که نانی در بساط نیست، خداوند انسان را بدون غذا و

---

۱. برنشنایدر، آموزش اعتقاد مذهبی طبق عقل و وحی

تنها به‌وسیله کلام خود سیر می‌کند، درست همانطور که زمانی این کار را در پشت سر نان انجام می‌داد. نتیجه: کلیه موجودات نقاب و نمایش صامت (یا آنگونه که لوتر در جائی گفته است «سایه‌های مبهم») خداوندند. او به‌آنان رخصت می‌دهد با او کار کنند و به‌او یاری رسانند تا هرنوع کاری را انجام دهد، هرچند او بدون کمک آنان نیز می‌تواند همان کارها را انجام دهد.

Calvin کالون در «مبادی دین مسیحی» به‌همین نحو افاده بیان می‌نماید:

«قادر متعال عریان به‌دیدار ما نمی‌آید، بلکه غالباً خود را با وسائل طبیعی می‌پوشاند، گاهی اوقات از طریق انسانی یا موجود لالی به‌داد ما می‌رسد، اما او ایضاً بدون هیچ گونه واسطه طبیعی یا حتی به‌نحوی که مغایر طبیعت باشد به‌کمک ما می‌شتابد.»

یعنی به‌طور معجزه‌آسای چشمگیری. به‌عبارت دیگر، تمام رویدادها در طبیعت، اعمال و کلیه چیزها، واسطه‌های خداوندند. مضافاً اینکه، برخلاف میانجی طبیعت که تنها از طریق مکانیسم چشم و نه‌گوش و بینی می‌بیند، اسباب و واسطه‌های خداوند، قابل تغییر و تبدیل‌اند. خدا با نیروی صرف اراده خود، هرتأثیر و اثری که مایل باشد باکمک هریک از عوامل به‌وجود می‌آورد، درست همانطور که همان اثرات را بدون عوامل می‌تواند به‌وجود آورد. لوتر در موعظه‌ای می‌گوید، «خداوند کاملاً به‌خوبی می‌تواند بدون پدر و مادری بچه به‌وجود آورد...اما از آنجائی که او انسانها را برای این منظور آفریده، بچه را از طریق والدین، پدران و مادران آنان به‌وجود می‌آورد و بزرگ می‌کند. او همچنین می‌تواند اگر مایل باشد، بدون وجود خورشید روز به‌وجود آورد، همانطور که در نخستین سه روز خلقت هرچند هنوز خورشید و ماه و ستارگان را خلق نکرده بود، روز و شب را به‌وجود آورد، اما او مایل نیست که چنین کند.» عجبا! چه قید و بند عجیب و غریبی: او مایل به‌انجام آنچه که قادر به‌انجام آن است نیست!

از این تقریرات مؤمنان حقیقی قدیمی دیده می‌شود که الهیات نمی‌تواند با فیزیک و فیزیولوژی آشتی داده شود و اینکه حتی پدیده‌هائی که تئیستهای راسیونالیست آنها را به‌مثابه مقاصد الهی تعبیر و به‌مثابه دلایل وجود خدا ذکر می‌کنند، نمی‌توانند از خدا مأخوذ شده باشند. در طبیعت رابطه‌ای ضروری میان چشم یعنی وسیله بینائی و غایت آن، یعنی عمل رویت وجود دارد، ماهیت یا ارگانیسم چشم چنان است که چیزی را

می‌تواند انجام دهد که دیگر اعضاء قادر به‌انجام آن نیستند، یعنی می‌تواند ببیند. اما در الهیات، اراده خدا به‌این رابطه ضروری پایان می‌بخشد، اگر خدا بخواهد، می‌تواند انسان را بدون کمک چشم و یا از طریق عضو به کلی متفاوت دیگری حتی عضو فاقد حس، و اگر احتیاج افتد از طریق مقعد، به‌دیدن وادارد. کالون به‌صراحت می‌گوید که خداوند در تورات نور را قبل از خورشید آفرید به‌این خاطر که انسان بتواند مشاهده کند که اثرات مفید نور ضرورتاً با خورشید مرتبط نیست، که حتی خداوند بدون خورشید قادر به‌انجام آنچه که اکنون در سیر عادی و نه ابداً ضروری طبیعت توسط خورشید انجام می‌گیرد، می‌باشد.

ما در اینجا ایضاً یکی از مجاب‌کننده‌ترین دلایل مبنی براینکه طبیعت وجود خدا را نفی می‌کند و بالعکس وجود خدا طبیعت را نفی می‌کند، در اختیار داریم. اگر تصور شود که موجود کاملی همچون خدا وجود دارد، هستی موجود ناکاملی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا هستی موجودی کامل نفی علت و ضرورت موجودی ناکامل نیست؟ عدم کمال نیازمند کمال است، اما کمال چگونه می‌تواند نیازمند عدم کمال باشد؟ معنای عدم کمال در کمال نهفته است، آنچه ناکامل است می‌کوشد کامل شود، پسر گرایش به‌مرد شدن و دختر گرایش به‌زن شدن دارد، ادنی می‌کوشد به‌سوی رفیع ارتقاء یابد، اما اگر من عقلم را از دست نداده باشم، چگونه می‌توانم موجودی ادنی را از موجودی رفیع مأخوذ نمایم، چگونه می‌توانم موجودات فاقد عقل را از عقل مشتق کنم، چگونه روح می‌تواند موجوداتی بی‌روح بیافریند؟ اگر من خدائی را در نظر مجسم کنم و از او بخواهم که چیزی بیافریند ـ علیرغم اینکه به‌نظر می‌رسد تصورِ خدا مستلزم عدم بارآوری است ـ می‌توانم با استدلالی منطقی از او بخواهیم، موجوداتی شبیه خود، یعنی خدایانی خلق کند! هرآینه خدائی وجود داشته باشد، یعنی موجودی که بدون چشم می‌بیند و می‌شنود، یعنی بدون گوش از هرچیزی که روی می‌دهد، آگاه می‌شود، پس چگونه می‌توان چشم و گوش را از او مأخوذ نمود؟ معنی، مقصود، ذات و ضرورت چشم و گوش، بینائی و شنوائی است، اما اگر موجودی یافت شود که بدون چشم می‌بیند، منظور و غایت چشم را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا به‌این ترتیب

به‌علت وجودی آن پایان داده نمی‌شود؟ «آنکس که گوش را آفریده، چگونه می‌تواند نشنود، آنکس که چشم را خلق کرده، چگونه می‌تواند نبیند؟» اما کسی که از پیش می‌بیند، چه نیازی به‌آفریدن چشم دارد؟ چشم به‌این خاطر وجود ندارد که موجود بیننده‌ای وجود دارد، بلکه به‌این خاطر وجود دارد که بدون آن موجود بیننده‌ای وجود نمی‌داشت. چشم از کوشش طبیعت برای دیدن، از میل به‌نور، از نیاز حیاتی، دست کم در میان ارگانیسمهای عالی، برای داشتن دیدگان، به‌وجود آمد.

غالباً گفته می‌شود که جهان بدون وجود خدا غیرقابل توضیح است، اما دقیقاً عکس این مطلب صحیح است: اگر خدائی وجود داشته باشد، هستی جهان غیرقابل توضیح می‌شود، زیرا آنگاه جهان کاملاً زائد و بی‌فایده از آب درمی‌آید. جهان یا طبیعت قابل توضیح است و هرآینه به‌جستجوی علت آن برآئیم ـ دلیل معقولانه‌ای برای موجودیت آن می‌یابیم، اما تنها به‌این شرط که بپذیریم که هستی دیگری جز هستی جسمانی، طبیعی و حسی، وجود ندارد، که طبیعت به‌مثابه علت خود آن درنظر گرفته شود، که مسأله مربوط به‌علت طبیعت با مسأله مربوط به‌علت هستی، یکی است. اما سئوال اینکه چرا اصولاً چیزی وجود دارد، همانا سخیفانه است. برغم ادعای ته‌ئیستها، جهان اگر بروجود خدا بنا شده بود، پایه و اساس خود را از دست می‌داد. از خدا هیچ چیز عاید نمی‌شود، هرچیز توأم با او، زائد عبث و بی‌معنی است. پس چرا باید کوشید جهان را از خدا به‌مثابه علت و اساس آن مأخوذ نمود؟

اما عکس این قضیه نیز صحیح است. اگر جهانی وجود دارد، اگر جهانی حقیقی است و حقیقت آن هستی آن را تضمین می‌کند، پس خدا همانا رؤیا و توهم است، موجودی است زاده خیال انسان و تنها در تخیل او وجود دارد. اما کدام یک از این احتجاجات را می‌بایست به‌عنوان احتجاج خود بپذیریم؟ همانا دومین را، زیرا جهان یا طبیعت امر محقق بی‌واسطه، حسی و شک نکردنی است. استنتاج ضرورت و واقعیت شیئی از هستی آن یقیناً از آنچه عقلائی است، بسیار به‌دور است تا استنتاج هستی موجودی از ضرورت آن، زیرا چنین ضرورتی، ضرورتی که در هستی قرار نگرفته است، تنها می‌تواند ضرورتی ذهنی و تخیلی باشد. اما هیچ انسان و حیات بشری بدون آب، نور، گرما،

خورشید، نان و خلاصه کلام، بدون وسائل زندگی، نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین ما در استنتاج ضرورت این اشیاء از هستی‌شان، کاملاً محق هستیم و همچنین در نتیجه گیری از این امر محق هستیم که اگر حیات بدون آنها، بدون طبیعت آلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس تنها به‌یمن آنها وجود دارد.

ما هم درک و هم احساس می‌کنیم که بدون آب، خشک و چروکیده می‌شویم، از تشنگی می‌میریم، که قدرت خاص آب و غذا که در ماهیت فردی آنها قرار دارد، سرچشمه سودمندی و فایده آنها می‌باشد. پس چرا میل به‌آن داریم که این قدرت را از طبیعت پس گرفته و به‌موجودی جدا از طبیعت، به‌خدا، ارزانی نمائیم؟ چرا میل داریم آنچه حسیات و عقل ما این چنین به‌وضوح به‌ما می‌گویند، انکار کنیم؟ یعنی اینکه، ما هستی خود را تنها مدیون وجود این نیروها و این اشیاء هستیم که بدون آنها وجود خارجی نمی‌داشتیم، این نیروها و اشیاء عناصر یا اساس ضروری هستی ما می‌باشند. خدا ما را از طریق مکانیسم این نیروها و اشیاء محافظت نمی‌نماید، بلکه همانا خود آنها هستند که ما را به‌وسیله قدرت خود، بدون خدا، حفظ می‌نمایند. اصولاً چرا خدا چنین واسطه‌های متعارفی و دنیوی نظیر آب و نان را احتیاج دارد، و از سوی دیگر، چرا نان و آب نیاز به‌خدائی دارند تا اثراتی که ذاتی ماهیت مادی خود آنها است را به‌وجود آورند؟ دیگر بس است، به‌اندازه کافی از مطلب دور افتادیم.

در اسلوب عمل خدا، اسلوب حکمفرمائی او برجهان، سه مرحله را می‌توان از هم متمایز ساخت: مرحله اول را می‌توان رژیم پدرشاهی خواند، دومین را می‌توان به‌مثابه استبداد یا حکومت مطلقه مشخص نمود و سومین مرحله را به‌مثابه مشروطه سلطنتی. در نخستین مرحله، خدا اساساً بیانی از عاطفه و اعجاب و نامی شاعرانه برای هرچیز موجود در طبیعت است که اثر خاصی از خود برانسان به‌جای می‌گذارد، به‌جای گفتن، رعد و برق می‌زند، یا باران می‌بارد. انسان می‌گفت: خدا باران می‌بارد، اما انسان در این مرحله با چنین عملی، خدا را از طبیعت و پدیده‌های طبیعی متمایز نمی‌ساخت، زیرا در این مرحله انسان هیچ چیز از طبیعت و کارکرد آن نمی‌دانست. در احساس صرف ما، قطع نظر از سیر قانونمند یا عادی طبیعت، معجزه‌ای وجود ندارد، زیرا هرچیز در نظر انسان عجیب

و مدهش به‌نظر می‌رسد. من این جهان‌بینی را پدرشاهی می‌خوانم، زیرا این نظر، قدیمی‌ترین، ساده‌ترین و طبیعی‌ترین دیدگاه انسان سبک مغز و غیرمتمدن است، زیرا شکل حکومتی رژیم پدرشاهی همانا این است که در آن، رابطه حاکم برمحکوم به‌مثابه رابطه پدر با فرزندان است که نوعاً از آنان متفاوت نیست، بلکه تنها از لحاظ سنی، قدرت و ذکاوت از فرزندان متمایز است، در این مرحله فرمانروای طبیعت و بشریت اساساً هنوز از طبیعت متمایز نشده است.

زئوس ایزدی است که رعد و برق، با دو تگرگ، برف و باران از او نازل می‌شود. او خداست، یعنی علت شخصیت یافته پدیده‌های طبیعی که برآنها آنگونه که مناسب ببیند، فرمان می‌راند، طبعاً تا این حد ـ ولو تنها از دیدگاه خودمان ـ او از آنها متمایز است. معهذا، این تمایز در آسمان غبارآلود آبی محو می‌شود. زئوس در آسمان، در اثیر، در هوا جلوس نموده و در آنجا باقی می‌ماند. شاعران حتی از زئوس سرد، و یا زئوس شرجی به‌جای هوای سرد یا هوای شرجی سخن می‌گویند. این تمایز با هرقطره باران که از آسمان به‌زمین فرو می‌بارد به‌آب تبدیل می‌شود و با هررعد و برقی به‌پدیده‌ای جوی نقصان می‌یابد. «پلینی» گاهی از مواقع تندر راکار ژوپیتر و گاهی اوقات آن رابخشی از ژوپیتر می‌نامد. رومیها از آذرخش مقدس، آتش طاهر سخن می‌گفتند، برای آنان رعد و برق همانا امری الهی و لاهوتی بود. ارباب انواع دنیای باستان، دست کم به‌شکلهای اصلی خود، درواقع از پدیده‌های طبیعی غیرقابل تمایز بودند، شخص آنان با طبیعت عجین شده بود، و حقیقتاً هرچه عمیق‌تر به‌مذاهب قدیمی بنگریم، درمی‌یابیم که این مذاهب پدیده‌های طبیعی، که ما غیرممکن می‌یابیم تا آنها را به‌مثابه موجوداتی خاص نمایش دهیم، را به‌مرتبه خدائی می‌رساندند. بطور مثال، ایرانیان روز و اوقات روز، یعنی صبحگاهان، ظهر، نیمروز و نیمه شب را مورد پرستش قرار می‌دادند، مصریان حتی ساعات را نیز می‌پرستیدند، یونانیان برای کایروس یعنی لحظه مناسب، حرکت هوا و باد مقام الوهیت قائل بودند.[1] واقعاً که چه خدای بی‌ثبات و سریع‌الزوالی! اما چه کسی

---

۱. ایرانیان نیز چنین عمل می‌کردند، اما در اینجا از اهمیتی برخوردار نیست. ـ حاشیهٔ فویرباخ

می‌تواند رب‌النوع باد را از خود باد تمیز دهد؟ کتب تاریخی یونانیان و رومیان مشحون از حکایات عجیب و مدهش است، اما این معجزات هنوز با معجزات یگانه پرستی یا دست‌کم یگانه پرستی نضج یافته بسیار فرق دارد، این معجزات محصول خرافات طبیعی است تا خرافات الهیاتی، و بیشتر شاعرانه و ساده‌لوحانه است تا همچون شریعت جامد و معجزات حساب شده مذاهب یگانه پرستی.[۱]

با وجودی که خدا بدواً چیزی جز ذات طبیعت یا جهان منتزع شده اجزاء حسی نبود، در یگانه پرستی او را به‌عنوان شکل متفاوتی از جهان تصور می‌نمایند. در اینجا دیگر ساده‌لوحی شاعرانه و لاقیدی پدرشاهی چندگانه پرستی از بین رفته و تأمل پا به‌درون گذارده است. خدا که اساساً از طبیعت متمایز است، تبدیل به‌جباری شده است که برجهان و طبیعت حکومت می‌کند. آنچه در طبیعت وجود دارد از تمامی خود مختاری و اراده خویش محروم شده و به‌اراده او که به‌وسیله فرمانی صرف جهان را به‌وجود آورده تسلیم شده است. انجیل می‌گوید «زیرا که او گفت و شد. او امر فرمود و قائم گردید. همانا فرمان می‌دهد و انجام می‌شود. او هرچه بخواهد انجام می‌دهد.» بعدها، در همین مرحله، انسان به‌این خاطر که میان طبیعت و خدا تفاوت قائل می‌گردد، به‌تمایز میان اسلوب عمل آنها می‌رسد. اعمال خاص خدا از رویدادهای طبیعی متمایز می‌شود و معجزه نام می‌گیرد.

معهذا، در این مرحله تا جائی که دیدگاه مذهبی انسان به‌وسیله عقل و بی‌ایمانی محدود نشده است و تا جائی که انسان با ایمانی محکم و کامل زندگی می‌کند، آثار طبیعت آثار خدا باقی می‌ماند. تنها کافی است مثال نان لوتر را مجدداً به‌خاطر آورد. اگر باری تعالی، مردمان را بدون غذا زنده نگاه می‌دارد، این عمل معجزه‌ای علنی است، اگر آنها را با نان زنده نگاه می‌دارد، این کار نه معجزه‌ای است و نه عمل خدا، زیرا عامل کماکان خداوند است، ولو اینکه زیر ظاهر نان پنهان شود، این قدرت نان نیست که مردمان را غذا داده و زنده نگاه می‌دارد، بلکه همانا قدرت باری تعالی است. مخلوقات

---

۱. در اینجا حقه بازی کشیشی را به‌حساب نمی‌آوریم. ـ حاشیهٔ فویرباخ

طبیعت تنها نقاب و سایه‌ای‌اند که خدا در قفای آنان دست به‌عمل می‌زند. پس در این مرحله، تفاوت میان عمل طبیعت و عمل لاهوت از قبل مورد قبول است، اما در اصل، کلیه افعال، معجزات یا اعمال خداوندند، زیرا به‌نظر می‌رسد طبیعت تنها عمل کننده است، مکانیز و پدیده‌های عادی طبیعت صرفاً عملکردهای نهان و نقابدار خداوندند، در حالیکه معجزات به‌مفهوم دقیق، اعمال و افعال علنی و آشکارا و. در حالتی خدا به‌طور ناشناس عمل می‌کند، و در حالت دیگر با جلال الهی خود دست به‌عمل می‌زند. به‌طور ملَخّص: در مرحله پدرشاهی یا چندگانه پرستی، خدا در طبیعت گم شده است، تمایز میان خدا و طبیعت محو می‌گردد، در مرحله ته‌ئیستی یا یکتاپرستی، طبیعت گم شده است، زیرا خداوند آن را از تمامی اختیارات و عدم وابستگی‌های خود محروم ساخته.

پس همانا فقط خداوند واقعی است، تنها اوست که به‌عمل دست می‌زند. اسلام این اندیشه را با نیروی آتش و تخیل شرقی بیان نموده است. یک شاعر عرب می‌گوید:«هرآنچه که خدا نیست، هیچ است.» و در اصول و مبادی ایمان اسلامی تألیف زنوزی می‌خوانیم:«غیرممکن است که هرچیز به‌جز خدا به‌طور مستقلانه بتواند عمل کند.» در مخالفت با برخی از فیلسوفان اسلامی که برآن بودند که خداوند در هرلحظه به‌عمل دست نمی‌زند و از نو چیزی را نمی‌آفریند، که جهان از طریق قوه‌ای که خدا آن را زمانی در طبیعت قرار داد، برسر پاست، زنوزی چنین احتجاج می‌کند که: هیچ چیز به‌جز برای خدا دارای نیروی فعال نیست، و چنانچه روابط مبتنی برتصادف در جهان را مورد امعان نظر قرار دهیم، این امر ما را به‌استنتاج فعالیت خودمختاری جهان رهنمون می‌شود، اما ما در این خصوص به‌اشتباه افتادیم، این نیز نشانه‌ای از قدرت فعال ازلی خداوند است.» حتی فیلسوفان اسلامی نیز وجود داشتند که پیروی از مذهب را در انکار صریح، و از نقطه نظر مذهبی، منطقی فعالیت مستقلانه طبیعت، می‌دیدند.

فیلسوفان و الهیان مسلمان اصیل آئین، یعنی متکلمان، برآن بودند و می‌آموختند که «کائنات دائماً از نو آفریده می‌شود، لذا جهان معجزه‌ای دائمی است، که اشیاء ذاتاً تغییرناپذیرند و اینکه ارتباطی ضروری میان صغری و کبری و نتیجه و علت و معلول

وجود ندارد.» این روابط نتیجه ضروری اراده و عمل شگرف خداوند نیست، زیرا اگر خداوند قادر به‌انجام هرچیزی باشد، ارتباط ضروری میان علت و معلول نمی‌تواند وجود داشته باشد. بدین طریق، مسلمانان اصیل آئین کاملاً به‌درستی از دیدگاه الهیات عقده‌مند بودند که «هرآینه چیزی دستخوش تغییری گردد که مغایر ماهیت آن است، تضادی محسوب نمی‌شود، زیرا آنچه که ما معمولاً طبیعت اشیاء می‌نامیم صرفاً رفتار عادی آنها است، چرا که آنچه ما عادتاً اراده خدا می‌نامیم، می‌تواند تغییر یابد. اینکه آتش اثر سردکننده‌ای اعمال کند، اینکه فلک این جهانی به‌فلک ملکوتی تبدیل شود، اینکه کک بتواند به‌بزرگی فیل شود و فیل به کوچکی کک، همانا غیرممکن نیست، هرچیز می‌تواند به‌چیز دیگری به‌جز آنچه که هست، تبدیل شود.» معذالک (ریتر) که این قطعات از کتاب وی درباره فلسفه عربی اقتباس شده است،[1] متذکر می‌شود که، تنها دلیلی که آنان چنین مواردی را ذکر می‌کنند همانا مواردی است که در تائید مناظره و جدل خود به‌کار می‌برند، مبنی براینکه «میل خداوند می‌توانست برآن قرار گیرد که جهان دیگری و از این‌رو نظام طبیعی دیگری بیافریند. اما درواقع این ایده که هرچیز می‌تواند از آنچه هست متفاوت باشد، که نظم ضروری طبیعت الزامی نیست، صرفاً نتیجه این اعتقاد است که خدا قادر به‌انجام هرعملی می‌باشد، که برای او هرچیز ممکن است، که با عنایت به‌اراده خداوند، ضرورت طبیعی وجود ندارد. مع‌الوصف، بسیاری از الهیان و فیلسوفان مسیحی ایضاً برآنند که در پرتو اراده پروردگار، همچون چیزی چون ضرورت طبیعی وجود ندارد. آنان برای آنچه که به‌غیر از خداوند است، علّیّت، اختیار و استقلالی قائل نشده‌اند.

اما این دید شدیداً مذهبی برغم سازگاری آن با عقاید مذهبی چنان با عقل سلیم طبیعی انسان و تجربه و احساس وی مبنی برقدرت مستقل طبیعت مغایر است که کسانی یا دست‌کم آن دسته از کسانی که به‌ندای عقل و تجربه گوش فرا داده‌اند، مجبور به‌دست کشیدن از آن و پذیرفتن عمل خودمختارانه طبیعت شده‌اند. اما چون خدا، یعنی،

---

۱. درباره معرفت ما پیرامون فلسفه عربی

موجودی که از طبیعت متمایز است برای انسان موجودی واقعی و فعال می‌باشد، با دو گونه عمل مواجه می‌شویم، عمل متعلق به‌خدا و عمل متعلق به‌طبیعت. عمل طبیعت بی‌واسطه و از نزدیک در دسترس است، در حالیکه فعل خدا با واسطه و دور از دسترس. از این دیدگاه، خداوند اثرات بی‌واسطه‌ای نمی‌آفریند، بلکه از طریق مرئوس و علل کمکی که اجزاء طبیعت به‌شمار می‌روند، دست به‌عمل می‌زند. این اجزاء، مرئوس یا علل ثانوی نام دارند، زیرا ابزاری‌اند که خداوند از طریق آنها عمل می‌کند. با این حال آنها آنگونه که اعتقاد قدیمی به‌آن باور داشت، عوامل قابل تبدیل دلبخواهانه قادر متعال نیستند، بلکه عامل به‌همان مفهومی است که مثلاً چشم می‌تواند عامل بینائی باشد، اینها همگی عوامل ضروری‌اند که هرکدام دارای طبیعت و قدرت خاص خود می‌باشند.

از این دیدگاه، خداوند نه تنها به‌طور مستقیم و بدون توسل به‌علل طبیعی دست به‌عمل نمی‌زند، بلکه مضافاً تنها در تطابق با کارکردهای طبیعت عمل می‌کند، او مانند سلطان خودکامه افسارگسیخته‌ای که طبق میل خود در تمامی چیزها دخل و تصرف می‌کند، عمل نمی‌کند، او قادر است چیزی را به‌چیز دیگری مغایر ماهیت آن تبدیل کند، آتش را به‌آب، غبار را به‌غله، چرم را به‌طلا. مع‌الوصف او کلاً برطبق قوانین طبیعت حکومت می‌کند، به‌عبارت دیگر، حکومت او حکومت مشروطه سلطنتی است. طبق قوانین مشروطه ـ من، علی‌الخصوص قانون انگلستان را در مد نظر دارم ـ پادشاه باید برطبق قوانین کشور سلطنت کند، و از دیدگاه راسیونالیسم ـ زیرا دیدگاهی که ما اکنون بررسی می‌کنیم، چیزی جز اصطلاح راسیونالیسم نیست که در مفهوم وسیع این کلمه درنظر گرفته شده است ـ خداوند کاملاً طبق قوانین طبیعی سلطنت می‌کند.

مشروطه خواهی آنگونه که آئین‌های قوانین سیاسی آلمان آن را تعریف می‌کنند «موانعی برسر راه سوءاستفاده از قدرت الهی» قرار می‌دهد، و راسیونالیسم موانعی برسر راه سوءاستفاده قدرت مطلقه الهی و قدرت معجزه دلبخواهانه او ـ یگانه تفاوت میان مشروطه خواهی و راسیونالیسم در این میان این است که خدای معقول یا مشروطه طلب می‌تواند دست به‌معجزه بزند ـ اما از انجام چنین کاری خودداری می‌ورزد، در حالیکه پادشاه در رژیم مشروطه سلطنتی نه تنها می‌تواند از قدرت خود سوءاستفاده کند، بلکه

ایضاً هرزمان که مایل باشد به‌چنین عملی دست می‌یازد. یک پادشاه مستبد هرزمان که مایل باشد فرمان می‌دهد و به‌اجرای آن دست می‌زند یا حداقل دستی در دولت دارد، اما پادشاه مشروطه طلب سلطنت می‌کند نه حکومت. به‌همین سان خدای مشروطه طلب یا خدای معقول تنها سلطنت می‌کند و مانند خدای خودکامه در کار جهان به‌طور مستقیم دست ندارد.

درست همانطور که مشروطه سلطنتی، رژیم سلطنتی است که به‌وسیله دموکراسی یا نهادهای دموکراتیک تضعیف شده، به‌همین نحو، راسیونالیسم، خداپرستی است که به‌وسیله آته‌ئیسم یا طبیعت گرائی یا عالم گرائی و به‌طور خلاصه به‌وسیله عناصری که ضد خداپرستی‌اند، تضعیف شده است. به‌عبارت دیگر، درست همانگونه که رژیم مشروطه سلطنتی یک دموکراسی محصور و محدود است که هرآینه رشد یابد می‌تواند به‌دموکراسی تمام عیار و واقعی منجر شود، به‌همین نسق، خداپرستی راسیونالیستی معاصر، یک آته‌ئیسم یا طبیعت گرائی محصور و محدود و ناکامل است. زیرا این دیگر چه خدائی است که تنها برطبق قوانین طبیعت می‌تواند دست به‌عمل زند و اعمال وی منحصراً اعمال طبیعت است؟ او تنها اسماً خداست، در محتوا او فرقی با طبیعت ندارد. چنین خدائی با مفهوم خدا مغایر است، زیرا فقط خدائی نامحدود و معجزه‌آفرین که به‌هیچ قانونی پایبند نیست، خدائی که دست کم در ایمان و تخیل انسان، می‌تواند ما را از کلیه بلایا و مذلت‌ها حفظ نماید، حقیقتاً خدا است. لیکن آن خدائی که هنگام بیماری، تنها از طریق پزشک و دارو به‌داد انسان می‌رسد، و قدرتمندتر از دکتر و دارو نیست، مطلقاً خدائی زائد و غیرلازم است که از وجود او خیری به‌انسان نمی‌رسد و آنچه که طبیعت به‌انسان ندهد، از او نمی‌توان انتظار داشت، و به‌راحتی می‌توان گریبان خود را از دست او خلاص کرد. انتخاب نه بین رژیم سلطنتی و رژیم مطلقه سلطنتی، نه بین خدا و خدای جبار همچون خدای پدران ما است. خدائی که مانند خدای مشروطه طلبان و راسیونالیستها، در مقابل قوانین طبیعت سر تعظیم فرود آورده و خود را با جهان آنگونه که هست، تطبیق دهد، چنین خدائی بطالت محض است.

۱۷

مطلبی که در آخرین گفتار مورد بررسی قرار گرفت، نیازمند توضیح و بررسی ویژه‌ای است. انسان از آنچه که به‌وی نزدیکترین است، یعنی از حال آغاز می‌کند و از آن استنتاجاتی که مربوط به‌دورتر است، اتّخاذ می‌کند، این روش برای ته‌ئیستها و آته‌ئیستها (خداشناسان و خدانشناسان) به‌یک سان مشترک است، تفاوت میان آته‌ئیسم یا ناتورآلیسم (طبیعت گرائی)، آئینی که طبیعت را از موجودی همگن و بیگانهٔ متمایز از طبیعت مأخوذ می‌کند، صرفاً این است که ته‌ئیست، انسان را به‌مثابه آغازگاه خود درنظر می‌گیرد و دست به‌استنتاجاتی درباره طبیعت می‌زند، در حالیکه آته‌ئیست یا ناتورآلیست، طبیعت را به‌مثابه آغازگاه خود درنظر می‌گیرد و به‌مطالعه انسان می‌پردازد. آته‌ئیست مسیری طبیعی و ته‌ئیست مسیری غیرطبیعی در پیش می‌گیرد. آته‌ئیست، طبیعت را قبل از هنر قرار می‌دهد و ته‌ئیست هنر را قبل از طبیعت؛ در نظر وی، طبیعت آفریده هنر خداوند است، یا چیزی که با آن یکسان است، یعنی آفریده هنر الهی. آته‌ئیست فرجام را بعد از آغاز قرار می‌دهد، او از آنچه که در چرخه طبیعت متقدم است، آغاز می‌کند، در حالیکه ته‌ئیست از فرجام شروع می‌کند، یعنی از آنچه که در طبیعت آخرین می‌آید. به‌نظر ته‌ئیست، مقدّم، عمل طبیعی غیرآگاهانه طبیعت نیست، بلکه ذوق و مهارت فنی انسان است. خطای شخص ته‌ئیست که ما قبلاً آنرا خاطرنشان ساختیم، مأخوذ نمودن ناآگاهی از آگاهی است تا آگاهی از ناآگاهی. زیرا ته‌ئیست،

همانطور که قبلاً هنگام محک برهان غایت شناسانه وجود خدا دیدیم، به‌طبیعت یا به‌جهان به‌مثابه منزلگاه، ساعت یا مصنوع دیگری می‌نگرد، و بدین طریق وجود معمار یا سازنده یا بازیگری به‌مثابه خالق از آن استنتاج می‌کند. بدینسان تئیست هنر را مبدأ طبیعت می‌سازد و مصنوعات انسان را به‌مثابه الگوئی برای آثار طبیعت درنظر می‌گیرد و چنین احتجاج می‌کند که آثار طبیعت به‌پیروی از مصنوعات انسان، می‌بایست توسط موجودی خاص، صانع و خالق آفریده شده باشد.

دیدیم که این همانا احتجاج یا برهانی است که درنظر انسان، روشن‌ترین برهان به‌نظر می‌رسد، دست کم در مرحله معینی از تکامل او. بالنتیجه میسیونرها آنرا برای ایمان به‌خدا در تعلیم به‌انسانهای بدوی مورد استفاده قرار می‌دادند، درست همانطور که معلّمان و والدین مسیحی درباره کودکان این کار را انجام می‌دهند. این برهان نه تنها به‌منزله واضح‌ترین و آسان‌ترین برهان برای فهم مطلب تلقی می‌شود، بلکه ایضاً به‌مثابه قابل اطمینان‌ترین برهان، برهانی که جائی برای شک و شبهه در مورد وجود خدا باقی نمی‌گذارد، قلمداد می‌شود. مؤمنان حتی ما را مطمئن می‌سازند که خداوند، سئوالات: چه کسی ستارگان را آفرید؟ چه کسی گل‌ها را خلق نمود؟ ـ را در قلب کودکان غرس می‌کند، درست به‌این خاطر که توجه آنان را به‌وجود خویش جلب نماید. معهذا، از پرسش این نکته نمی‌توانیم خودداری کنیم: آیا این سؤال به‌طور خودبخودی در کودکان خردسال به‌وجود می‌آید، یا اینکه به‌وسیله والدین به‌آنان تلقین می‌شود؟ به‌هرتقدیر، مردمان بسیار و افراد بی‌شماری هستند که سئوال نمی‌کنند ما از کجا آمده‌ایم؟ بلکه می‌پرسند که از کجا غذا تهیه کنیم، با چه زندگی کنیم؟ هنگامی که از گرینلندیها سئوال می‌شد که زمین و آسمان چگونه به‌وجود آمدند، جواب می‌دادند «به‌وسیله خودشان»،[1] یا اینکه چنین اموری به‌آنان مربوط نیست مشروط براینکه ماهی و سگ ماهی فراوانی داشته باشند.

به‌همین نحو، سرخپوستان کالیفرنیا «کوچکترین ایده‌ای از خالق طبیعت نداشتند.

هنگامی که از ایشان سئوال می‌شد که آیا هیچگاه در شگفت نمی‌شوند که چه کسی خورشید، ماه یا آنچه که بیشترین ارزش را برای آن قائل‌اند، یعنی پیتاهایا[1]، را آفریده، بلادرنگ جواب می‌دادند، وارا، یعنی خیر.» اما سوای این ملاحظات حتی اگر این سئوال واقعاً در اعماق ذهن کودک به‌وجود آید، کاملاً دارای انگیزه ساده‌لوحانه و کودکانه و جاهلانه‌ای است که به‌دشواری به کمک استنتاج الهیاتی مسیحی می‌آید. کودک سئوال می‌کند، چه کسی ستارگان را خلق کرده، زیرا او نمی‌داند آنها چه هستند، زیرا او میان نور اطاق نشیمن والدین خود که به‌وسیله شمع ساز ساخته شده و نور ستارگان، فرقی نمی‌نهد، او می‌پرسد، گلها را چه کسی آفریده، زیرا او آنها را از دیگر اشیاء رنگی تمیز نمی‌دهد. مضافاً اینکه، حتی اگر پاسخ، خدا آنها را آفریده ـ ذهن کودک را مجاب کند، از این امر به‌هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که این جواب از جواب عادی سئوال کودکان مبنی براینکه چه کسی هدایای کریسمس را می‌آورد (یعنی، بابانوئل) یا برادران یا خواهران کوچکتر آنان از کجا آمده‌اند (یعنی پلیکان آنان را آورده است)، صحیح‌تر باشد، هرچند کودکان با آن مجاب می‌شوند.

پس چگونه می‌بایست به کنجکاوی واکنش نشان دهیم؟ تا زمانی که آنان واقعاً کودک‌اند، تا زمانی که پرسش، یک سئوال کودکانه است، تنها می‌توانیم پاسخ کودکانه‌ای بدهیم، زیرا آنان قادر به‌درک پاسخ صحیح نیستند. یا اگر از دادن چنین جوابهائی سرباز زنیم، باید بگوئیم که کودکان تنها هنگامی که مسن‌تر شدند و چیزی آموختند قادر به‌درک چنین چیزهائی خواهند شد. اما هنگامی که آنان بزرگتر شدند، هنگامی که ذهن آنان به‌مرحله‌ای ارتقاء یافت که دیگر باور نکردند نوزادان از چاه بیرون کشیده می‌شوند، یا اینکه بابانوئل هدیه‌های کریسمس را می‌آورد، در آن هنگام است که باید بکوشیم ایده و برداشتی از طبیعت به‌ایشان بدهیم ـ این کار را در مورد کودکان بزرگسال که خدا را به‌مثابه علت کلیه چیزها درنظر می‌گیرند، نیز باید انجام داد. ما نباید توضیح خود را از انسان آغاز کنیم، یا اگر چنین کاری کردیم می‌بایست او را

---

۱. نامی برای کاکتوس‌های بزرگ یا انواع بلند دیگری که دارای میوه‌های خوراکی‌اند (مترجم)

به‌مثابه بازیگر یا صانع درنظر نگیریم، بلکه به‌مثابه آفریده و بخشی از طبیعت درنظر بگیریم، زیرا آثار او همواره لازمه طبیعت است. اولین نکته‌ای که کودک یا بزرگسال نافرهیخته را می‌بایست با آن آشنا کنیم، همانا تفاوت میان هنر و زندگی است ـ زیرا انسانهای بدوی به‌آثار هنری به‌مثابه موجودات زنده می‌نگرند، در حالیکه انسانهای پیشرفته‌تر که به‌خدائی معتقدند، به‌موجودات زنده به‌مثابه آثار هنری و به‌جهان به‌مثابه ماشینی می‌نگرند، باید از طریق ذکر امثله بدانان نشان دهیم که چگونه کشتی از ماهی، عروسک از انسان، کار ساعت از ارگانیسم زنده انسان یا حیوان متمایز است، پس باید به‌منشأ امور نگریست. دیده می‌شود که چطور دانه سبز و به گیاه تبدیل می‌شود، از تخم، جانداری رشد می‌کند، یکی از ماده نباتی، دیگری از ماده حیوانی، با وجودی که هنوز حیوان نیست.

به‌محض اینکه ما شاگرد خود را با توالد و تناسل حیوانات و نباتات آشنا ساختیم، می‌توانیم او را تشجیع نمائیم تا استنتاجاتی از آنچه که دورتر است، اتخاذ نماید. حقایق روشن تولیدمثل او را قادر می‌سازد این ایده را در نظر مجسم کرده و بپذیرد که نباتات و جانوران نخستین، ساخته و آفریده نشده بلکه از جوهر و علل طبیعی رو به‌تکامل گذارده‌اند، که عموماً کلیه چیزها و تمامی جانداران جهان مبدأ خود را نه به‌موجودی خارج و جدا از جهان، بلکه به‌طبیعت و به‌خود جهان مدیون‌اند. هرآینه او این واقعیت را غیرقابل درک و غیرقابل فهم بیابد، می‌بایست خاطرنشان سازیم که اگر انسان از قبل دارای این تجربه نمی‌بود که کودکان به‌شیوه‌ای طبیعی به‌وجود می‌آیند، این امر نیز به‌نظر او غیرقابل قبول می‌آمد و مجاب می‌شد که خداوند کودکان را درست می‌کند، که آنان مستقیماً از پیش او می‌آیند.

درواقع انسان روند تولید مثل، یعنی طرزی که انسان توسط آن انسان به‌وجود می‌آورد را کمتر غیرقابل بیان‌تر و غیرقابل فهم‌تر تلقی کرده است تا پیدایش اولیه انسان را از طبیعت، و در این حالت همانند حالت دیگر برای توضیح آن به‌خدا متوسل شده است. اما روند تولیدمثل، خواه قابل درک باشد یا نباشد، روندی طبیعی است، نه برغم، بلکه به‌این خاطر که غیرقابل درک است ـ زیرا خصوصاً آن انسانهائی که هرچیز را با

خود قیاس می‌کنند، هیچ علاقه‌ای به‌طبیعت ندارند، برایشان آنچه که طبیعی‌ترین است، غیرقابل فهم‌ترین نیز می‌باشد. چرا انسان حتی قادر به‌درک همنوع خود نیست، شخص بخیل از فهم انسان سخاوتمند، شهروند محترم از فهم شخص تبه‌کار و فرد تنگ‌نظر از درک شخص بلندطبع، عاجز است، تا چه اندازه دیگری طبیعت می‌تواند نسبت به‌او مغبون‌کننده‌تر از این باشد؟ هرانسان فقط آنچه که به‌او شبیه و همانند است را درک می‌کند، اما درست همانطور که انسانی که برای همنوعان خود غیرقابل درک است، انسان باقی می‌ماند، به‌همین نحو طبیعت که ما آن را به‌خاطر اینکه با عقاید محدود ما به‌مقابله برمی‌خیزد، درک نمی‌کنیم، کماکان طبیعت باقی می‌ماند و نه چیزی مافوق طبیعت. مافوق طبیعت فقط در تخیل وجود دارد، یا اینکه بخشی از خود طبیعت است که فراتر از عقاید محدود انسان که درباره طبیعت شکل گرفته است، می‌باشد. بنابراین چقدر سخیفانه است که از جوانب غیرقابل فهم طبیعت، نتایج الهیاتی اتخاذ نمود. حل آن توسط الهیات که دیگر جای خود دارد! حتی امروزه پدیده‌های بی‌شماری در طبیعت آلی و غیرآلی وجود دارند که فیزیکدانان و فیزیولوژیست‌ها قادر به‌توضیح آن نیستند. اما آیا از اینجا چنین نتیجه می‌شود که این پدیده‌ها کمتر محصول علل فیزیکی یا فیزیولوژیکی‌اند تا دیگر پدیده‌ها که قادر به‌توضیح آن هستیم؟ آیا بخشی از طبیعت فیزیکی و بخش دیگر خارج از آن است؟ یا اینکه باید بگوئیم، طبیعت در کلیه بخش‌های خود، کلی را تشکیل می‌دهد و یکی است؟

اینک به‌دومین ملاحظه خود می‌پردازیم، عمده‌ترین دلیلی که چرا انسان، جهان را از خدا، از یک روح مأخوذ می‌کند، این است که او نمی‌تواند دلیل موجهی برای روح شخص خود براساس طبیعت یا جهان، اقامه کند. شخص ته‌ئیست در احتجاج خود با شخص آته‌ئیست می‌گوید، روح از کجا می‌آید؟ روح فقط از روح می‌تواند به‌وجود آید. مع‌الوصف این دشواری در اشتقاق روح یا ذهن از طبیعت، تنها به‌این خاطر به‌وجود آمده که انسان برداشت بسیار بی‌سر و ته‌ای از طبیعت، و برداشت بسیار متعالی از روح نموده است. اگر روح را خدا بنامیم، مسلماً مبدأ او تنها می‌تواند الهی باشد. گفتن اینکه روح یا ذهن نمی‌تواند از طبیعت مأخوذ شود صرفاً طرز بیان غیرمستقیمی است از اینکه

روح موجود غیرطبیعی خارج از او فراتر از جهان و لاهوتی است. و درواقع، روحی که ته‌ئیستها آن را تصور می‌کنند، نمی‌تواند به‌وسیله طبیعت توضیح داده شود، زیرا این روح، محصولی بسیار بطئی و محصول تخیل و انتزاعی انسانی است که نمی‌تواند مستقیماً از طبیعت منتزع شود، همانطور که یک سرگرد، یک استاد، یا یک عضو کابینه نخست وزیری را نمی‌توان مستقیماً براساس طبیعت توضیح داد، هرچند خود انسان می‌تواند. اما چنانچه از بهاء گذاردن بیش از اندازه به‌روح یا ذهن، دست کشیم، اگر از بررسی آن به‌مثابه انتزاعی جدا از انسان باز بایستیم، تصور مبدأ آن را آنچنان غیرممکن نمی‌یابیم. ذهن همراه با جسم، همراه با حسیات و با کل انسان رشد و تکامل می‌یابد، ذهن با حسیات، با سر و اندامهای جسمانی من حیث‌المجموع پیوند دارد، آیا باید تصور کنیم که سر یعنی، جمجمه و مغز، به‌مثابهٔ عضوی جسمانی، در طبیعت به‌وجود آمد، اما ذهن درون سر، یعنی فعالیت مغز که منشأ خود را به‌محصولی از تفکر و تخیل ما مدیون است، از خدا؟ چه ژاژخائی عجیب و آشفته فکری غریبی! منشأ جمجمه و مغز ایضاً مبدأ ذهن نیز می‌باشد، مبدأ عضو ایضاً منشأ عملکرد است، چون، چگونه می‌توان آن دو را از هم جدا نمود؟ درنتیجه، اگر مغز و جمجمه محصول طبیعت‌اند، ذهن نیز چنین است.

در زبان محاوره‌ای، فعالیت مغز، به‌مثابه فعالیت روحی از دیگر عملکردهائی که آنها را جسمانی می‌نامیم، متمایز است. ما کلمات جسمانی و یا حسی را با انواع ویژه فعالیت بدنی یا حسی محدود می‌نمائیم و همانگونه که در آثارم نشان داده‌ام، فعالیتی که از آنها متفاوت است را به‌فعالیت کاملاً از نوع جداگانه‌ای، یعنی روحی و نفسانی، یعنی، مطلقاً غیرحسی و فعالیت آزاد شده از جسم، تأویل می‌نمائیم. اما روح و فعالیت آن ـ زیرا آنچه روح است، به‌جز فعالیت ذهنی، توسط تخیل و زبان انسان، جسمیت و شخصیت یافته است ـ ایضاً فعالیت فیزیکی و فعالیت مغز است که از دیگر فعالیتها تنها تا آنجا که فعالیت عضو متفاوتی، یعنی، مغز باشد، متمایز است. لیکن چون فعالیت مغز، نوع خاصی از فعالیت است که نمی‌توان آن را با عضو دیگری مقایسه کرد، زیرا عضوی که در آن نهفته است، هستی بی‌واسطه احساس و شعور انسانی نیست ـ برخلاف دهان و

معده که تهی بودن و پر بودن آنرا هنگام خوردن احساس می‌کنیم، یا چشم که هنگامی که می‌بینیم از وجود آن آگاه می‌شویم، یا دستان و بازوان زیرا فعالیت مغز، نهان‌ترین، انتزاعی‌ترین، صامت‌ترین و غیرمحسوس‌ترین فعالیت است، انسان عادت کرده است به‌این فعالیت به‌مثابه وجودی مطلقاً رهاشده، غیرآلی و منتزع از بدن که به‌آن نام روح داده است، بنگرد. اما از آنجائیکه این وجود، هستی خودرا تنها به‌جهل انسان از نقش عضوی اندیشه و به‌تخیلی که با آن جهل خود را جبران می‌کند، مدیون است، و از آنجائی که این روح بنابراین صرفاً جهل و تخیل شخصیت یافته انسان است، کلیه معضلاتی که در بردارد را حل و فصل می‌نماید. اگر روح و ذهن همانا محصول فعالیت انسان است و نه محصول وجودی مستقل و اگر فاقد عضو و از بدن جدانشدنی است، پس تنها می‌تواند از طبیعت مأخوذ شود نه از خدا، زیرا خدا یا روح الهی که گویا روح انسان از آن مشتق شده است، خود چیزی جز فعالیت عقلی نیست که اندیشه انسانی آن را از بدن و کلیه اندامهای جسمانی انتزاع نموده و به‌مثابه موجودی مستقل علم کرده است.

ذهن طبعاً برترین جزء انسان است، همانا نشان نجابت و اصالت انسان است که او را از حیوانات متمایز می‌سازد، لیکن آنچه که برای انسان در الوهیت است، در طبیعت از الوهیت برخوردار نیست. بالعکس، آنچه که عالی‌ترین و کامل‌ترین است، آخرین و واپسین‌ترین است. بنابراین از ذهن یا روح، آغاز و مبدأ ساختن، معکوس نمودن نظم طبیعت است. لیکن این عمل خوشایند انسان است، انسان، با سخافت، حب نفس و جهالت خود معتقد است آنچه که از لحاظ کیفی اولین است، ایضاً متقدم برهرچیز دیگری در زمان است. گرایش انسان به‌اشتقاق ذهن خود از خدا، یعنی از ذهن که با هستی آغازین، هستی مقدم، هستی قبل از طبیعت و ذهن یا روح مطابقت نماید، نتیجتاً با گرایش خاندانهای نجبای باستانی و مردمان باستان من حیث‌المجموع و حتی با بسیاری از مردمان امروزه همانند است، زیرا هرکس، در برابر اشخاص دیگر، خود را نجیب و اصیل به‌حساب می‌آورد ـ که آغاز تاریخ و آغاز هستی را با آغاز تاریخ و زندگی و هستی خود قیاس می‌کند و برای آن منشأ لاهوتی قائل می‌شود. بعد از اینکه یک

میسیونر به‌هرکوششی دست یازید تا مخاطبان خود را قانع کند که کسی باید جهان را آفریده باشد، گرینلندی ما جواب خواهد داد:«خوب، اما اگر اوضاع از این قرار است آن شخص حتماً باید یک گرینلندی بوده باشد.»، این فکر به‌درستی به‌نظر ما سخیفانه می‌آید. اما مع‌الوصف این فکر از همان گرایشی به‌وجود می‌آید که مردمان متفکری، مردمانی که به‌هوش و ذکاوت به‌مثابه نشان اصالت آن می‌نگرند، را وامی‌دارد هستی الهی و آغازینی به‌ذهن نسبت دهند و ذهن یا روح را به‌مثابه مبدأ جهان تلقی نمایند.

حال به‌سومین بررسی می‌پردازیم. از آنجائیکه آشکارا تکوین جهانی مادی از خدا یا وجودی لاهوتی غیرممکن است، و به‌علاوه از آنجائیکه روحی فارغ از جسم، انتزاع مشهود ذهن انسانی است، برخی از متفکران و فیلسوفان تـه‌ئیست مذهبی معاصر از دکترین (آئین) آفرینش از هیچ، که نتیجه ضروری این ایده است که جهان از روح به‌وجود آمده، عدول کرده‌اند ـ اما این روح اگر ماده و جوهر مادی را از نیستی مشتق ننموده، پس از کجا مشتق ساخته است؟ـ و خود خدا را به‌موجودی مادی و جسمانی تبدیل نموده‌اند، درست به‌این منظور که جهان را از طریق او توضیح دهند. خلاصه کلام، آنان از اینکه خدا را به‌مثابه روحی محض به‌شمار آرند عدول ورزیده و به‌جای خداگونه کردن تنها آن جزء از انسان که ذهن یا روح نامیده می‌شود، جزء دیگر که بدن خوانده می‌شود را به‌مقام الوهیت رسانیده‌اند. خدای آنان اکنون از جسم و ذهن، مانند خود انسان، تشکیل شده است. شلینگ و فرانتس بادر به‌جرح و تعدیل این آئین دست یازیده‌اند.

معهذا این آئین به‌وسیله برخی از رازوران قدیمی‌تر، بالاخص، یاکوب بوهمه، به‌وجود آمد که در سال ۱۵۷۵ در «اوبرلائوزیتس» متولد و در ۱۶۲۴ وفات یافت. بوهمه که شغل او کفاشی بود، نور یا آتش و ظلمت، خیر و شر، رأفت و سخت‌گیری، محبت و خشم، و خلاصه روح و ماده، جسم و روان را در خدا متمایز ساخت. او به‌محض اینکه این گام را برداشت، آنگاه اشتقاق جهان از خدا امر ساده‌ای به‌نظر می‌آمد یا بود، زیرا کلیه نیروها، کیفیت‌ها یا پدیده‌های طبیعت، نظیر گرما و سرما، تلخ و تند، جامد و مایع، اینک در خدا یکجا جمع می‌شد. چیز خارق‌العاده این است که چون در

دستگاه فلسفی او نوری بدون ظلمت، روحی بدون ماده یا طبیعت وجود ندارد، ماهیت خدا را برروح یعنی خدای واقعی، مقدم می‌دارد، هرچند بوهمه گاه و بیگاه به‌خاطر اعتیاد به‌تفکر مسیحی خود، با این نظر در تضاد قرار می‌گیرد و یا با اظهار این نکته که پیدایش یا تکامل روح از طبیعت یا ماده، گذرا و از این‌رو غیرواقعی است، آن را ترقیق می‌نماید.

این دکترین (تعالیم) تا درجه معینی، آئینی معقولانه است، این دکترین نظیر آته‌ئیسم یا ناتورآلیسم از طبیعت آغاز می‌کند و تنها بعد از آن به‌انسان می‌پردازد و اجازه تکامل روح از طبیعت را می‌دهد، نظمی که به‌وسیله طبیعت و بنابراین تجربه تائید می‌شود، زیرا همه ما قبل از اینکه به‌ایده‌آلیست تبدیل شویم، ماتریالیست هستیم. ما همگی قبل از اینکه به‌نیازها و درایت‌های لاهوتی بپردازیم، کمر به‌خدمت احتیاجات و حسیات اسفل و ادنی خود می‌بندیم. نوزاد قبل از اینکه یاد بگیرد به‌اشیاء بنگرد، می‌مکد، می‌خوابد و لاقیدانه به‌جهان خیره می‌شود. مع‌الوصف، آئین بوهمه در این نکته غیرمعقولانه است که روند طبیعی تکامل را در ظلمت رازورانه الهیات می‌پوشاند و با نشان دادن اجزاء آنتاگونیستی مفهوم ذات باری با خدا، به‌طبیعت خصوصیات غیرطبیعی نسبت می‌دهد، زیرا طبیعت جسمانی، مادی و حسی است، اما طبیعتِ الهی، یعنی جزئی از خدا، تصور می‌شود هیچ یک از اینها نباشد. طبیعت در خدا، یا طبیعت الهی، طبعاً شامل هرچیز مستتر در طبیعت دنیوی و حسی است، اما طبیعت الهی شامل همه آنها به‌نحوی غیرحسی و غیرمادی است، زیرا خدا برغم مادیت خود یک روح است یا تصور می‌شود اینچنین باشد. این امر نهایتاً ما را به‌همان مُعضَل قبلی باز می‌گرداند: عدم امکان این توضیح که چگونه طبیعت جسمانی می‌تواند از طبیعت غیرمادی و لاهوتی به‌وجود آمده باشد.

این معضل تنها اگر طبیعت الهی را جایگزین طبیعت واقعی، طبیعتی که وجود دارد، بنمائیم، تنها اگر مبدأ موجودات جسمانی را به‌موجود واقعی مادی و نه صرفاً به‌یک موجود خیالی نسبت دهیم، از بین می‌رود. اما درست همانگونه که ایده طبیعت الهی با مفهوم الوهیت متضاد است، زیرا خدائی که از ظلمت سردرآورده و به‌نور رسیده،

خدائی که از موجودی غیرلاهوتی آغاز و به‌موجودی لاهوتی تکامل یابد، همانا خدا نیست. خدا اساساً، موجودی انتزاعی، کامل و تام و تمام است که هرانگیزه یا نیاز تکامل از او سلب شده، زیرا تنها موجودات طبیعی دستخوش رشد و تکامل‌اند، همانگونه که دیدیم گفتن این نکته صحیح است که تکامل سپنجی نیست، اما تکامل چگونه می‌تواند از زمان جدا شود؟ خلاصهٔ کلام، این آئین، رازورانه است، آئین طبیعت است که تصور می‌شود در عین حال آئین خداوندگار نیز باشد. از این‌رو، این دکترین ملغمه‌ای از تضادها و آشفته‌فکری‌هاست، آته‌ئیسم یک خداشناس است، در یک زمان هم تأئید و هم انکار خدا، و طبیعت گرائی مافوق طبیعت است. مطالعه چنین آئینی ما را وادار به‌ترک قلمرو وهم و رازوری که موطن و ریشه خود را در آن دارا می‌باشد، و گام نهادن در پرتو واقعیت، می‌نماید تا از طبیعت غیرمادی به‌سود طبیعت مادی، از تاریخ الهی به‌سود تاریخ واقعی و دنیوی و به‌طورکلی از الهیات به‌سود انسان شناسی دست کشیم.

دکترین یاکوب بوهمه، بار دیگر مشاجره ما مبنی براینکه خدا چیز دیگری جز مفهوم منتزع طبیعت نیست را مورد تائید قرار می‌دهد. آنچه که این آئین را از نگرش یکتاپرستانه عادی متمایز می‌سازد، صرفاً این است که خدای او نه تنها منتزع از غایتهای واقعی یا تخیلی طبیعت است، یعنی از پدیده‌های طبیعی که انسان آن را از طریق اعلام هستی موجودی غایتمند و متفکر توضیح می‌دهد، بلکه از ماده و جوهر نهفته در این غایتها نیز منتزع شده است (که باید پذیرفت تمامی آنها به‌هرشیء مادی مربوط می‌شوند). به‌این ترتیب، یاکوب بوهمه، نه تنها برای خدا بلکه، برای ماده نیز مقام الوهیت و ربانیت قائل می‌شود. اظهار اینکه «خدا همانا روح است» لازمه آن است که روح، خدا یا موجودی الهی است، و به‌همین نحو، گفتن اینکه «خدا نه تنها روح، بلکه جسم نیز می‌باشد» مستلزم آن است که ماده یا جسم، الهی است یا دقیق‌تر، این اظهار دربرگیرنده معنا و توضیح درست بیان نخستین است. اما اگر خدا که یک روح است تنها بیان شخصیت یافته ربانیت روح باشد، خدائی که جسم و ماده است نیز چیزی جز ربانیت شخصیت یافته یا به‌اصطلاح فلسفی آن، ذات و حقیقت طبیعت یا ماده، نمی‌باشد. بنابراین واضح است دکترینی که ربانیت ماده را در خدا نشان می‌دهد، دکترین رازورانه و

وارونه شده است، و اینکه دکترین حقیقی و معقولانه که در آن آئین رازورانه معنای خود رابازمی‌یابد، آئین آته‌ئیستی است که خود ذهن و ماده را بدون خدا درنظر می‌گیرد. اگر آنگونه که پیروان یاکوب بوهمه مدعی‌اند، خدا موجودی مادی و جسمانی باشد، اثبات این ماهیت جسمانی این است که خدا ایضاً موضوع حسیات جسمانی ما می‌باشد. جسمی که نتواند به‌وسیله جسم تصور شود چه صیغه‌ای است؟ تنها تأثیر جسمانی که از یک جسم دارا می‌باشیم به‌ما اجازه می‌دهد نتیجه گیری کنیم که این درواقع همانا جسم است. اما مسلماً یکتاپرستان ماتریالیست این را نمی‌پذیرند. آنان نمی‌گذارند که خدایشان تا درجه‌ای در ماده هبوط کند که قابل لمس و رویت شود، چنین عملی برای آنان بسیار دنیوی و کفرآمیز است.

مضافاً براینکه چنین تحویلی به‌جهان دنیوی و مادی، به‌بهای هستی باری تعالی تمام می‌شود، زیرا آنجا که حسیات پا به‌درون می‌گذارند، خدایان از پنجره می‌گریزند. گریلندیها حتی معتقدند که تندباد یا صرف تماس با سگ، برای «توراسوک» یکی از قدرتمندترین خدایان آنان، مهلک و کشنده است. اما درست به‌خاطر این فیزیک تجربی رعب‌انگیز، جسم خدای یاکوب بوهمه، تنها جسمی موهومی و تخیلی است. خلاصه آنکه آئین او، نظیر تمامی آئینهای الهیاتی، همانا با خود در تضاد بوده و واژگونسازی واقعیت است. این دکترین، طبیعت و ماده را به‌مقام الوهیت می‌رساند اما آنچه که این ماده را به‌ماده‌ای واقعی تبدیل می‌سازد از دیده فروگذارده و درواقع آن را نفی می‌کند. هرآینه مایلید درباره ماده، حقیقت را دریابید، از حسیات خود استفاده کنید و حقیقت حسیات را باز شناسید. اما شما تنها صحت تخیل و تفکر رازورانه و غیرمادی را دریافته‌اید، از این‌رو مجبور به‌قبول این هستید که برغم مادیت و جسمیت خدای خود، تمام آنچه که در او به‌مقام الوهیت رسانده شده، تخیل شخصی خودتان بوده است. آنچه که من در نظر مجسم می‌سازم به‌وسیله اعضاء دریافتی جسم من تعیین می‌شوند. چنانچه من دست به‌انکار حسیات زنم، هستی موجودی حسی را انکار کرده‌ام و آنچه که از آن باقی می‌ماند تنها می‌تواند موجودی لاهوتی یا موهومی باشد.

۱۸

برملاحظاتی که در آخرین گفتارم عنوان نمودم، توضیح ذیل را می‌بایست اضافه نمایم. من اظهار داشتم که در نگرش راسیونالیستی، ما با خدا و طبیعت، یعنی با دو هستی، دو علت و دو شیوه کارکرد مواجه هستیم، یکی مستقیم که به‌واقعیات و موجودات طبیعی مربوط می‌گردد، و دیگری غیرمستقیم که به‌خدا نسبت داده می‌شود. درست نظیر رژیم مشروطه که در آن دو کانون قدرت یعنی شاه و مردم حکومت می‌کنند و یا به‌مناقشه می‌پردازند، در حالیکه در ناتورآلیسم (دهری مذهبی) تنها طبیعت، و در تک خدائی اصیل، تنها خدا حکومت می‌کند، از این‌رو، راسیونالیسم نظیر رژیم مشروطه، نظامی چند منظوره است که مشخصه آن تضاد، تردّد و جُبن است. مع‌الوصف باید خاطرنشان سازم که حتی خودکامگی مذهبی، یعنی کیش خدای واحد که خدا در آن همچون سلطانی مستبد برآمد می‌کند، بیانگر تضاد فاحشی است: موافق این کیش، تنها خدا عامل فعال است، با این وجود، فعالیت خودمختارانه به‌چیزهائی به‌جز خدا نیز نسبت داده می‌شود. تا حدی همین تضاد را ایضاً در چندخدائی می‌توان یافت. برای این منظور کافی است آثار مورخان و شاعران رومی و یونانی که فعالیت الهی و بشری را به‌ساده‌لوحانه‌ترین نحوی درهم آمیخته‌اند مطالعه نمود.

علت این ناپیگیری بسیار ساده است: انسان برغم تمامی ایمان مفرط خویش، قادر نیست عقل انسانی طبیعی خود که به‌او می‌گوید چیزها و موجودات مادی مستقلانه عمل

می‌کنند را سرکوب کند و آن را از دیده فرو گذارد. این امر به‌ویژه در مورد خلق‌های ژرمن و دیگر انسانهای غربی صادق است که بالاترین آرمان آنان خودمختاری، آزادی و استقلال است، سجایائی که اگر تنها خدا قادر به‌عمل خودمختارانه‌ای بود، آنان نمی‌توانستند نسبت به‌آن ادعائی داشته باشند. گرایش فطری انسان غربی به‌عمل معقولانه و مستقلانه او را از اتخاذ نتایج کامل باز می‌دارد. از طرف دیگر انسان شرقی، مخالف موانعی که ناشی از ایمانش به‌خدا می‌باشد، نیست، انسان شرقی با دست کشیدن از آزادی و تعقل خود، خویشتن را به‌طور کامل تسلیم حکم الهی می‌کند، و بدین طریق نشان می‌دهد که خدا نه تنها نخستین علت، بلکه یگانه موجودی است که قادر به‌عمل خودمختارانه می‌باشد. در گفتار ماقبل آخر، موارد چندی از معارف اسلامی را شاهد مثال آوردم، طبعاً فیلسوفان و الهیان اسلامی و دیگر فلاسفه و الهیان شرقی برآنند که چیزهائی به‌جز خدا وجود دارند که مستقلانه عمل می‌کنند، اما نظر غالب و حاکم خلاف این است. غزالی، فیلسوف مسلمان اصیل آئین می‌گوید، «در کل طبیعت همانا باری تعالی علت مؤثر است، به‌برکت این علت درست همانطور که امکان دارد آتش با سنگ چخماق تماس یابد بدون اینکه آن را بسوزاند، سنگ چخماق نیز بدون تماس با آتش می‌تواند بسوزد. همچون چیزی نظیر روند یا قانون طبیعی وجود ندارد؛ میان معجزه و حوادث طبیعی تفاوتی وجود ندارد.»

بدین طریق، حتی در اصل آئین‌ترین اذهان، الهیات مغرب زمین تحت این تضاد عمل می‌کند. این همانا ذاتی ماهیت الهیات است، زیرا اگر خدائی وجود داشته باشد، جهان غیرضروری می‌شود و بالعکس. و هرآینه خدا و جهان متقابلاً دافع یکدیگرند، چگونه می‌توان فعالیت خاص آنها را با یکدیگر آشتی داد؟ فعالیت خدا، فعالیت جهان را نفی می‌کند و بالعکس. چنانچه من چیز معینی را انجام دهم، خدا در انجام آن نقش نداشته، و اگر خدا آن را انجام داده، من در انجام آن نقشی نداشته‌ام، یک امکان، امکان دیگر را نفی می‌کند، اما تصوّر وسائل و مکانیسمی که خدا از طریق من دست به‌عمل می‌زند، چه می‌شود؟ هیچ‌گونه فعالیت خودمختارانه‌ای با تصوّر واسطه امور مطابقت ندارد. به‌طور خلاصه هرکوششی برای برقرار ساختن هم‌زیستی و یاریگری میان خدا و جهان

به‌پوچ‌ترین تضاد منجر گشته و سخیف‌ترین خودگرایی[1] و تردستی ذهنی را موجب می‌شود، همانطور که الهیات طی تاریخ خود با آئین به‌اصطلاح شرکت و همراهی خدا[2] در اعمال آزادانه انسان بکرات آن را نشان داده است.

یک مثال: کالون در «مبادی دین مسیحی» خود، که سخت‌گیری افراطی‌اش در امر اعتقاد، حیثیت خاصی به‌وی بخشیده است می‌نویسد:

«از آنجائی که یک مسیحی کاملاً مطمئن است که هیچ چیز تصادفی روی نمی‌دهد، که هرچیز طبق فرمان خدا اتفاق می‌افتد، همواره نگاه خیره خود را به‌خداوند به‌مثابه بارزترین یا علت نخستین اشیاء متوجه می‌سازد، معهذا وی به‌علل ثانوی نیز اهمیت درخور آنها را می‌دهد. فرد مسیحی در این امر شک نمی‌کند که آفریدگاری خاص که شامل هرجزئی است، او را تحت نظر دارد و هرآنچه که به‌خیر و رهائی او نیانجامد را مجاز نمی‌دارد. نتیجتاً او هرچه که اتفاق می‌افتد را برحسب امیال قلبی خود به‌بهترین نحو آن یعنی به‌باری تعالی مربوط می‌سازد و تنها او را به‌مثابه علت آن تلقی می‌کند، حتی اگر احسان خداوند را از طریق خدمت انسان تجربه کرده یا از موجودات بی‌روح کمک دریافت داشته باشد. زیرا او در قلب خود می‌اندیشد که بدون شک این همانا کار خدا است که روح آنان را به‌سوی من متمایل ساخته تا اسباب احسان او نسبت به‌من قرار گیرند. بنابراین فرد مسیحی هنگامی که از انسانی امر خیری به‌او می‌رسد، خداوند را به‌مثابه بندگان خدا معزز می‌دارد و می‌پذیرد که او توسط اراده خداوندی، مدیون آن کسانی است که پروردگار به‌وسیله دستان آنان به‌وی خیر رسانیده‌اند».

در این قطعه ما با تمامی حقارت نگرش الهیات آشنا می‌شویم. هرآینه خدا بارزترین یا اصلی‌ترین علت، یا بهتر بگوئیم، یگانه و تنها علت چیزهای نیکوئی است که توسط انسان انجام شده ـ زیرا تنها نخستین علت درواقع علت است ـ چگونه می‌توانم انسان را محترم دارم، چگونه می‌توانم به‌آنانی که خدا از طریق ایشان درباره من لطف روا داشته، احساس امتنان نمایم؟ آنان دینی به‌گردن من ندارند؛ خدا آنان را واداشته تا به‌نفع من وارد عمل شوند، خدا می‌توانست توسط اشخاص دیگری سوای ایشان نیز به‌داد من برسد، حتی توسط اشخاصی که نسبت به‌من نامهربان‌اند، یا از طریق موجودات

1- Solipsismus (دکترین من اول)

2- Consursus Dei

غیرانسانی، درواقع خداوند خود می‌تواند بدون واسطه به‌کمک من بشتابد. این واسطه کاملاً بی‌ربط و بی‌معنا است و بیشتر از ظرفی که هنگام تشنگی‌ام به‌من در آن آب می‌دهند، قادر به‌برانگیختن حس احترام، امتنان یا محبت نیست. بگذار کسی ادعا نکند که استعاره من بد انتخاب شده است، زیرا خود انجیل می‌گوید که انسان برای خدا حکم کوزه برای کوزه‌گر را دارد. با این مثال مشاهده می‌کنیم که چگونه الهیات در تناقضات اعتقادی‌اش نسبت به‌خدا به‌مثابه علت قادر کلیه اشیاء، با احساس طبیعی و عقل سلیم انسان مصالحه می‌نماید، این امر او را وامی‌دارد تا موجوداتی که از آنان احسان دریافت می‌کند را به‌مثابه علت احسان و کرم به‌شمار آرد و نسبت بدانان احساس امتنان، علاقه و احترام نماید. می‌بینیم که چگونه خدا و طبیعت، عشق به‌خدا و عشق به‌انسان در تضاد است، چگونه فعالیت خدا از طرفی و فعالیت انسان و طبیعت از طرف دیگر، نمی‌تواند جز از طریق مغلطه آشتی داده شود. یا خدا یا طبیعت! راه سومی، حد میانه‌ای که آن دو را به‌یکدیگر پیوند دهد، وجود ندارد.

دو راه به‌روی شما باز است: راه اول ایمان به‌خدا و نفی طبیعت، یا اگر از توانائی‌تان خارج است،ـ چون نمی‌توانید از پذیرش وجود طبیعت که حسیات شما برغم ایمانتان برشما تأثیر می‌نهد، خودداری ورزید، دست کم می‌توانید طبیعت را از کل علیت و مادیت آن محروم نمائید و آن را نما و نقابی صرف به‌شمار آورید. یا اینکه: قبول طبیعت و انکار اینکه خدائی در پشت آن نهان است و از طریق آن دست به‌عمل می‌زند. و چنانچه به‌خدا به‌مثابه علت واقعی و یا به‌طور صاف و ساده، به‌مثابه علت خوبی نگریسته شود،ـ زیرا تنها، علت نخستین، علت واقعی است ـ آنگاه نمی‌توان منکر آن شد که خدا علت شری که از طرف انسانی نسبت به‌انسان یا موجود دیگری صورت می‌گیرد، نیز می‌باشد. اما تک‌خدائی، ناپیگیرانه عمل می‌کند و این نتیجه را از دیده فرو می‌گذارد. کالونِ نامبرده که انسانهائی که اعمال نیک انجام می‌دهند را اسباب دست خدا به‌شمار می‌آورد، از اینکه از قتل انسان صالحی به‌دست قاتلی به‌این استنتاج برسیم که قاتل آلت دست صرفی بوده که رای یا اراده خداوند را عملی می‌ساخته، که کلیه جنایات به‌این ترتیب توسط فرمان یا اراده باری تعالی انجام می‌شود، برآشفته شده و این اظهارات را

ملحدانه و سخیفانه می‌خواند. مع‌الوصف، چنین امری نتیجه ضروری آئین وی است. هرآینه موجودات طبیعت، ابزار و وسائل صرفی در دستان خدا باشند، آنها خواه کار خیر انجام دهند و یا مرتکب شر شوند، کماکان افزاری در دست باری تعالی باقی می‌مانند. اگر منکر آن شوید که انسان عمل نیک را به‌واسطه کاردانی و ملایمت قلبی خود انجام می‌دهد، باید منکر آن شوید که عمل شر نیز از قلب ناشی می‌شود، اگر از تکریم انسان به‌مثابه فردی خیرخواه خودداری ورزید، باید او را به‌مثابه فردی شرور نیز محکوم نمائید، چراکه انجام فعل شر مستلزم همانقدر قوه و قدرت است که انجام عمل نیک، وگاهی اوقات حتی بیشتر، اما طبق نظر شما، کلیه قوا و نیروها از خداوند ناشی می‌شود، به‌راستی که چقدر سخیفانه و خبیثانه است خودمختاری انسان را در یک حالت انکار نمود و در حالت دیگر آن را پذیرفت، عمل نیکی که از انسان سر می‌زند به‌مثابه نعمتی الهی جا زد و به‌هنگام عمل شر، انسان راگناهکار به‌شمار آورد وگریبان او را چسبید!

اما این همانا ماهیت الهیات است. عالم الهی که تجسم الهیات است، در هنگام سر و کار داشتن با خدا، فرشته است و در برخورد و رفتار با انسانها، ابلیس. او خیر را به‌خدا و شر را به‌انسان، مخلوق و طبیعت نسبت می‌دهد. صحیح است که عمل خیری که انسان انجام می‌دهد، تنها ناشی از او نیست و منحصراً محصول اراده وی نمی‌باشد، بلکه همانا نتیجه شرایط طبیعی و اجتماعی، یعنی مناسبات و شرایطی است که وی تحت آن زاده شده و به‌وجود آمده، رشد و تربیت یافته است. تنها سخیف‌ترین، خرافی‌ترین و حقیرترین خویشتن خواهی می‌تواند تصور کند که این شرایط، مناسبات و مقتضیات و تمایلات و برخوردهائی که در انسان به‌وجود آمده‌اند، اساس خود را در اهداف و تصمیمات خدا دارا می‌باشد. درست همانطورکه هدفمندی طبیعت به‌طور ساده بیان انسانی یا به‌بیان صحیح‌تر الهیاتی به‌هم پیوستگی ژرف و جهانشمول طبیعت است، به‌همین نحو مشیت یا حکم الهی که گویا هریک از ما را با تمایلات، انگیزه‌ها، استعداد طبیعی و قابلیت شخصی متصف ساخته، صرفاً تشبیه انسان به‌خداست، عبارتی رایج برای قرینه‌ای است که انسان در آن به‌آنچه که هست تبدیل شده.

این یگانه معنی معقولانه‌ای است که در پشت ایمان یا آئینی قرار دارد که انسان نه از طریق اراده خود، بلکه به‌وسیله اراده یا تفضل خداوندی به‌آنچه که هست تبدیل شده. تفضل خدا، اتفاق یا ضرورت شخصیت یافته است، قرینه شخصیت یافته‌ای است که در آن انسان به‌اعتلاء می‌گراید و زندگی می‌کند. من فرزند قرن نوزدهم‌ام، بخشی از طبیعتی آنگونه که در این قرن است، و تنها این واقعیت از من آنچه که هستم، می‌سازد، زیرا طبیعت نیز متغیّر است، و این پاسخ سئوالی است که چرا هرقرن دارای بیماری و ناخوشی خاص خود است. من از اینکه در این قرن به‌دنیا آمده‌ام، از خود اراده‌ای نداشته‌ام. اما همانقدر که نمی‌توانم وجودم را از این قرن جدا نمایم، همانقدر که نمی‌توانم تصور کنم که خارج از و مستقلانه از این قرن وجود دارم، به‌همان اندازه نمی‌توانم اراده خود را از این قرن جدا نمایم و صراحتاً یا جز آن، آگاهانه یا غیرآگاهانه، این سرنوشت را می‌پذیرم. من ضرورت وجود بخشی از عصرم را می‌پذیرم، آنچه که طبیعت از من ساخته، بدون آنکه آن را خواسته باشم، می‌پذیرم، من نمی‌توانم آرزو کنم چیزی به‌جز آنچه که هستم، باشم، یعنی به‌جز آنچه که اساساً هستم. من ممکن است مایل باشم برخی از ویژگی‌های ثانوی و تصادفی‌ام را تغییر دهم، اما قادر به‌تغییر ماهیت اساسی‌ام نیستم، اراده من به‌ماهیت من وابسته است و نه بالعکس، خواه من آن را دوست داشته باشم یا نداشته باشم، خواه آن را بدانم یا ندانم، اراده من با ماهیت‌ام مطابقت دارد، هراندازه بکوشم، طبیعت‌ام ـ یعنی ذات فردیت‌ام ـ با اراده من مطابقت نخواهد کرد.

و با این حال هرچند ماهیت انسان نمی‌تواند از عصر او جدا شود، همانا غیرعادی نیست اگر کسی بگوید: آه، ای کاش من در آتن دوران فیدیاس و پریکلس به‌دنیا آمده بودم! اما چنین هوی و هوس‌هائی خیالات صرف است. حتی چنین هوس‌هائی به‌وسیله خصلت عصری که شخص در آن متولد شده و آموزش دیده تعیین می‌شود. حتی هنگامیکه تخیل او به‌دورانها و مکانهای دیگری به‌گردش درمی‌آید، ماهیت انسانی او بلاتغییر باقی می‌ماند، زیرا چنین هوی و هوس‌هائی تنها در دورانی می‌تواند به‌وجود آید که حیات آتن باستان درک و به‌آن ارج نهاده شود و در انسانی به‌ظهور رسد که به‌وسیله ماهیت خاص خود احساس کند که به‌سوی این حیات کشیده می‌شود. حتی اگر من در

فکرم به‌آتن بروم، این امر مرا از عصرم، از ماهیت خاص خودم جدا نمی‌سازد، زیرا چنین چیزی غیرممکن است، چراکه آتن را به‌شیوه خاص خود که با تفکر عصرم مطابقت می‌کند در نظر مجسم می‌سازم، چنین آتنی صرفاً انعکاسی از وجود خاص من می‌باشد، زیرا هرعصری گذشته را به‌شیوه خاص خود مشاهده می‌کند. خلاصه کلام، اراده انسان ایضاً در وجود جوهری‌اش مستتر است، انسان نمی‌تواند با ماهیت خود قطع رابطه نماید، حتی توسن خیال که از ماهیت او جدا می‌شود، توسّط آن تعیین می‌گردد، چنین می‌نماید توسن خیال بسیار دور می‌تازد، اما همواره به‌سوی ماهیت فرد باز می‌گردد، درست همانند سنگی که پس از انداختن آن به‌هوا، به‌زمین می‌افتد، به کلام دیگر: همان اندازه که ممکن است من به‌فعالیت خاص، کار و بذل اراده خود مدیون باشم، فقط در محیط این مردم، این سرزمین، این مکان، این قرن، این طبیعت ـ فقط در متن محیط زیست، شرایط، مقتضیات و رویدادهائی که زندگینامه مرا تشکیل می‌دهند ـ آنچه که هستم، شده‌ام.

انسان آنچه به‌شایستگی و مساعی خود مدیون نیست، به‌خدا مدیون است، این تنها معنای معقولانه نهفته در ایمان است. اما این حکم هم درباره امر بد و همچنین امر خوب صدق می‌کند. اینکه من دارای عیوب و ضعفهای خاصی هستم، خطای من یا دست کم تنها خطای من نیست، بلکه ایضاً عیب اوضاع و احوال مردمی است که من با آنان در تماسم، شائبه عصری است که من در آن زاده و بزرگ شده‌ام. درست همانطور که هرقرنی بیماری خود را داراست، به‌همین نسق نیز دارای رذایل غالب خود، یعنی تمایلات غالب به‌سوی این یا آن چیزی است که به‌خودی خود بد نیستند، بلکه تنها از طریق رجحان آنها، گرایش آنها به‌سرکوب دیگران که به‌طور یکسانی با تمایلات یا انگیزه‌هائی توجیه شده‌اند، به‌شر یا رذالت تبدیل می‌شوند.

این امر آزادی انسان یا دست کم آزادی معقولانه‌ای که اساس آن در طبیعت قرار دارد را نفی نمی‌کند، آزادئی که خود را به‌مثابه فعالیت مستقلانه، اهتمام، تذهیب، خویشتن داری و جد و جهد ظاهر ساخته و حفظ می‌کند، زیرا عصر و اوضاع و احوال و شرایطی که من در میان آن بزرگ شده‌ام، خدایانی توانا نیستند. طبیعت، انسان را

به‌امکانات و استعدادهای خود او وامی‌گذارد، طبیعت به‌انسان کمک نمی‌کند مگر اینکه خود انسان به‌خویشتن کمک کند، اگر انسان نتواند شنا کند، طبیعت می‌گذارد تا او غرق شود، در حالیکه حتی اگر من به‌وسیله طاقت و قدرتم قادر به‌نگهداشتن خود برروی آب نباشم، خدا از غرق شدنم ممانعت به‌عمل می‌آورد. حتی قدما نیز این ضرب‌المثل را می‌دانستند که:

«خدا اگر بخواهد، انسان برروی یک نی نیز می‌تواند شناور باقی بماند.» حتی حیوان نیز برای یافتن غذا می‌بایست سخت کار کند و تمام نیروی خود را در این راه به کار گیرد. چه مشقت بی‌پایانی که غالباً کرم ابریشم برای یافتن برگ مناسب متحمل نمی‌شود، یا یک مرغ شکاری در شکار حشره یا پرنده دیگری. اما خدا، انسان و حتی حیوان را از اینکه از خودشان مایه‌ای بگذارند، معاف می‌دارد، او از آنان مراقبت می‌کند، او فعال است و آنان صرفاً منفعل و تأثیرپذیر. به‌امر پروردگار، غراب برای مرد عالیجاه «نان و گوشت در صبح و نان و گوشت در بعد از ظهر آورد.» اما «کیست که غذا را برای غراب آماده می‌سازد؟» جواب را در مزامیر و کتاب ایوب می‌یابیم: همانا خداوند است که «حیوان و بچه غراب که فریاد برمی‌آورد را اطعام می‌کند.»

بنابراین، آزادی، استقلال و فعالیت خودمختارانه معقولانه انسان و تمامی موجودات دیگر با طبیعت سازگار است، اما با وجود خدائی توانا که عمداً و هدفمندانه هرچیز را از قبل تعیین می‌کند، ناسازگار. این ناسازگاری میان فعالیت مستقلانه موجودات و خدا به‌مثابه یگانه موجود فعال یا اصلی، همواره الهیات را با پیچیده‌ترین و بغرنج‌ترین تضادها مواجه ساخته است. اما این دشواریها به‌محض اینکه طبیعت جایگزین خدا شود، به‌یکباره از میان برداشته شده و یا دست کم راه حلی را به‌دست خواهند داد.

درست همانطور که تک‌خداگرایان، انسان را به‌خاطر شر اخلاقی مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهند و انسان را از سجایای نیک خود جدا می‌سازند، به‌همین نحو، شر جسمانی را بی‌واسطه یا باواسطه، صراحتاً یا به‌طور ضمنی، به‌گردن ماده یا ضرورت بلاتغییر طبیعت می‌گذارند. اما آنان اظهار می‌دارند که بدون شر، خیری نیز نخواهد بود. اگر انسان گرسنگی را تجربه نکرده بود، از غذا محظوظ نمی‌گشت و یا مجبور به‌خوردن

نمی‌شد، اگر او به‌شکستن زانوان خود قادر نمی‌بود، استخوانی نمی‌داشت و قادر به‌راه رفتن نبود، اگر هنگامی که مجروح می‌شد، دردی احساس نمی‌کرد، انگیزه‌ای برای حفظ خود نمی‌داشت، این امر توضیح‌گر آن است که چرا زخمهای سطحی به‌مراتب از زخمهای عمیق دردناک‌ترند. آنان می‌گویند، بنابراین سخیفانه است که آته‌ئیست‌ها، بلایا و درد و اَلِم حیات را به‌مثابه ادلّه علیه هستی خالقی مهربان و خردمند و توانا، پیش می‌کشند. درواقع کاملاً صحیح است که بدون بلایای خاصی، امور نیک خاصی ممکن نخواهد بود، اما این ضرورت تنها برطبیعت و نه برخدا قابل انطباق است.

خدا در نظر ته‌ئیستها به‌وسیله نیکی بدون شر و کمال بدون نقص مشخص می‌شود. از اینجا، ضرورتاً نتیجه می‌شود که خدا قادر به‌آفریدن نیکوئی عاری از شر و جهانی عاری از رنج و عذاب و عاری از نقص است.

به‌این خاطر مسیحیان به‌جهان آینده‌ای که در آن واقعاً چنین وضعی وجود دارد باور دارند، جهانی عاری از کلیه ویژگی‌هائی که آته‌ئیستها به‌مثابه دلیلی که جهان از مبدائی لاهوتی برنخاسته است، اقامه می‌کنند.

مسیحیان اصیل آئین قدیم چنین جهانی را در بهشت می‌جستند. هرآینه آدم ابوالبشر در حالت بی‌گناهی و کمال که از خداوند صادر شده بود، باقی می‌ماند طبیعت به‌طور کلی تمامی شر و بلایا و نقایص کنونی‌اش را برای خود حفظ می‌نمود. کلیه دلائلی که ته‌ئیستها با آن بلایای جهان را توجیه می‌کنند (من در اینجا از بلایای طبیعی نه از بلایای اجتماعی صحبت می‌کنم) تنها هنگامی معتبر است که طبیعت به‌مثابه اساس هستی اشیاء، به‌مثابه نخستین علت، درنظر گرفته شود، و نه خدا به‌مثابه آفریدگار جهان. به‌این ترتیب کلیه علوم ربوبیت، کلیه توجیه‌سازیها برای وجود خدا، آگاهانه یا ناآگاهانه برتصوّر طبیعتی خودمختار بنا شده است که در آن فعالیت و توانائی خدا به‌وسیله هستی و عمل طبیعت محدود شده است، آزادی خدا که او را قادر به‌ساختن جهانی به‌کلی متفاوت از آنچه که هست، می‌نمود، به‌وسیله تصوّر ضرورت که فقط از طبیعت ناشی می‌شود و تنها برطبیعت قابل انطباق است، محدود می‌شود. این امر به‌ویژه به‌وسیله آرای حاکم مربوط به‌عنایت الهی روشن شده است. اسقف اعظم پاریس قبل از انتخاب پاپ جدید در سال

۱۸۴۶ در خطابیه‌ای عمومی از مؤمنان درخواست کرد تا دعا کنند که «نفوذ بیگانه نیات رحیمانهٔ خداوند را مخدوش نسازد.» و پادشاه پروس در امریه جدیدی به‌ارتش (ژانویه ۱۸۴۹) اعلام می‌دارد: «در سال قبل، هنگامی که پروس بدون برخورداری از کمک خداوند به‌اغواء و غدرورزی تن درداد، ارتش من به‌حفظ آن همت گماشت و عظمت قبلی‌اش را بدان بازگرداند.»

اما این چه خدای علیلی است که مقاصد رحیمانه او می‌تواند توسط نفوذ بیگانه خدشه‌دار شود! چه مشیت خودکامه عجیبی است که نمی‌تواند بدون سرنیزه و شراپنل به‌کمک انسان بشتابد! چه جبروت مدهشی است که باید توسط نیروی نظامی پشتیبانی شود! آیا خدائی واقعی جلال و کبریای خود را با ارتش امپراطوری پروس تقسیم می‌کند؟ بنابراین به‌شیوه ته‌ئیستها و مسیحیان عهد نخست که معتقد بودند خداوند بدون کمک سرنیزه و شراپنل می‌تواند کمک کند، باید گفت که تنها به‌وسیله توسل می‌توان دشمنان خود را شکست داد، که توسل یا به‌عبارت دیگر دیانت یا خدا، قادر توانا است، یا اینکه صراحتاً باید قبول کرد که نیروی بهیمی و مادی حلال مشکلات است!

این امثله که تا غیرالنهایه می‌توان آنها را ادامه داد، چرا که آنها را در بسیاری از روزنامه‌ها می‌توان یافت، نشان می‌دهند که امروزه مردم چقدر خدانشناس شده‌اند، حتی آن کسانی که اسماً به‌خدا معتقدند. این امثله بیانگر آنند که چگونه ته‌ئیستهای معاصر با تمامی خدمت ظاهری به‌خدای خود، برای ماده، جهان و انسان نیرو و نفوذ قائل شده و با این عمل خدای خود را ترک کرده و او را حقیر ساخته‌اند و نقش ناظر و بازرس ساده‌ای را به‌او واگذار کرده‌اند که حداکثر در مواقع بحرانی و به‌غایت اضطراری ظاهر می‌شود و ضرب شست نشان می‌دهد. حتی عبارات استاندارد ـ کمک الهی، مدد الهی ـ به‌منازعه‌ای زشت میان خدا و طبیعت دلالت می‌کند، زیرا کسی که به‌من کمک می‌کند، کسی که به‌یاری من می‌شتابد، به‌جد و جهد من پایان نمی‌دهد، سهل است از من جانبداری نیز می‌کند و گوشه‌ای از کار مرا متقبل می‌شود. با این حال، در نظر کسی که به‌خدا ایمان دارد چقدر ناشایسته است دست کم جبروت خدا را در عمل انکار نماید و او را شریک قدرت طبیعت و انسان به‌شمار آورد، در حالیکه همه قدرتها از او صادر

می‌شود. اگر چشمانی مراقب من است، چرا من به‌چشمانی که از آن خودم باشد، نیاز دارم، چرا باید مواظب خودم باشم؟ اگر خدائی حافظ و نگهدار من است، چرا من باید حافظ خودم باشم؟ اگر موجود نیک نفس و توانائی وجود دارد، چرا من باید وابسته به‌قدرت محدود وسائل و نیروهای طبیعی باشم؟

با این حال بیائیم انسان غربی را به‌خاطر نتیجه‌گیری عملی از ایمان مذهبی‌اش، به‌خاطر نادیده‌گرفتن ماهرانه مقاصد اعتقادی‌اش در واقعیت و عمل، و ترک آن خطاکار ندانیم، چراکه فقط به‌خاطر این ناپیگیری، این بی‌اعتقادی عملی، این ته‌ئیسم و خویشتن خواهی غریزی است که تمامی پیشرفتها، کلیه اختراعات و نوآوریهائی که مسیحیان را از مسلمین، و به‌طورکلی خاور را از باختر متمایز می‌سازد، مدیون آن است. آن کسانی که برقدرت مطلقه تکیه می‌کنند، آن کسانی که معتقدند که هرچیزی که روی می‌دهد و وجود دارد، توسط مشیت الهی اتفاق می‌افتد و وجود دارد، هیچگاه در جستجوی وسائلی برای از بین بردن شر و بلایای این جهان یا بلایای طبیعی که می‌تواند از بین برده شود، برنمی‌آیند ـ زیرا علاجی برای مرگ یا بلایای جامعه انسانی وجود ندارد.

کالون در مبادی خود می‌گوید:«باری تعالی برای هرانسانی جایگاه و مقام او را معین می‌کند.» سلیمان در کتاب امثال خود می‌گوید:«قرعه در دامن انداخته می‌شود، لیکن تمامی حکم آن از خداوند است،»ـ به‌این ترتیب سلیمان نبی به‌فقیران اندرز می‌دهد که صبر را پیشه کنند، زیرا آنانی که از آنچه در قرعه نصیبشان شده راضی نیستند، در پی آنند تا گریبان خود را از مشقتی که توسط باری تعالی بدانان تحمیل شده، برهانند. و رسول دیگر، داود نبی، اشخاص زندیق که برآنند علت احراز مقام و جلب احترام همانا فطانت و دولتمندی است در حالیکه سایرین که فاقد آنند در مسکنت باقی می‌مانند، را تخطئه می‌کند.

این همانا نتیجه‌گریزناپذیر این امر است که در جائیکه تک‌خداگرائی، به‌طور محض، نظری، غیرفعال و غیرمؤمنانه نشده است، کماکان به‌صورت ایمانی حقیقی و عملی باقی می‌ماند. برخی از آبای کلیسا حتی اصلاح ریش را به‌مثابه «تخطئه زندیقانه» کار خداوند تلقی می‌کنند. و الحق که چنین است! ریش هستی خود را مدیون مشیت و نیت خداوند

است که تا کوچکترین جزء نیز گسترش می‌یابد، من با اصلاح ریش خود، نارضایتی خویش را ابراز داشته و من غیرمستقیم، در خالق ریش خود نقصی را یافته‌ام، چرا که خدا با بلند کردن ریش من می‌فرماید: بگذار ریش باشد، در حالیکه من با اصلاح آن می‌گویم: بگذار نباشد، همه چیز را به‌حال خود بگذار! این نتیجه ضروری اعتقادی است که خدائی برجهان حکومت کند، که هرچیز طبق مشیت او اتفاق افتد. هرتغییری که انسان با تکیه براقتدار خویش در نظم موجود اشیاء وارد آورد، تمردی علیه خداوند محسوب می‌شود. همانطور که در رژیم سلطنت مطلقه، حکومت تمامی فعالیتهای سیاسی را قبضه می‌کند و هیچ حقی برای مردم قائل نیست، به‌همین نحو نیز در مذهب تا هنگامی که قادر مطلق و خدای متعال باقی ماند، برای انسان چیزی باقی نمی‌گذارد که انجام دهد.

لوتر در «تفسیر برکتاب جامعهٔ» خود می‌گوید:«بنابراین همانا بهترین و بالاترین خردمندی آن است که گذاشت باری تعالی برهمهٔ چیزها امر کند و حکم راند... که حکومت کند و فرمانروائی نماید و کلیه بی‌عدالتی‌ها و رنج‌های مرد پارسا را به‌دستان او سپرد، که در پایان دقیقاً و عادلانه برهمه چیز قضاوت خواهد کرد...پس اگر طالب روزهائی خوش و صلح‌آمیز و فرح‌بخش‌اید، منتظر بمانید تا خداوند برایتان فراهم آورد.»

اما خوشبختانه مسیحیان، برای آنان و برای ما، در هم‌آهنگی با خلق و خوی انسان غربی و به‌ویژه آلمانی، فعالیت خودمختارانه انسان را در تباین با نتایج جزمیات و آئین‌های مذهبی که از شرق مأخوذ شده است بیان داشته‌اند. و به‌درستی که با این کار، مذهب و الهیات خود ـ که به‌آن دست کم تا این زمان در تئوری سفت و سخت چسبیده‌اند ـ را به‌دیگ در هم جوشی از پوچ‌ترین تضادها، عبارات میان تهی و سفسطه و به‌ملغمه زشت و سخیف اعتقاد و بی‌اعتقادی، تک خدائی‌گرائی و آته‌ئیسم تبدیل کرده‌اند.

۱۹

سیاحانِ ته‌ئیست حکایت می‌کنند که «کامچادال‌ها» خدائی اعلی دارند که او را «کوتکا» می‌خوانند و او را به‌مثابه خالق زمین و آسمان تلقی می‌کنند. آنان می‌گویند، او منشأ و خالق تمامی چیزهاست. اما ایشان خود را بسیار باهوش‌تر از خدای خود می‌دانند و معتقدند که هیچ کس کودن‌تر و ابله‌تر از «کوتکای» آنان نیست. اینان برآنند که اگر او عقل درست و حسابی داشت، جهان را به‌مراتب بهتر می‌آفرید و این همه کوههای صعب‌العبور و پرتگاه در آن قرار نمی‌داد، این همه سیلابهای بنیان‌کن و تندبادهای مداوم به‌راه نمی‌انداخت. بدین طریق هنگامی که آنان در زمستان از کوهی عبور می‌کنند، نمی‌توانند از نثار دشنام به «کوتکا» که با لجام‌گسیخته‌ترین عبارات همراه است، خودداری ورزند. یک مصنّف راسیونالیست اشاره می‌کند که «ما از چنین سخافتهائی به‌شدت جا خوردیم.» اما من به‌نوبه خود از شنیدن چنین رفتاری سر سوزنی جا نخوردم، بالعکس، تعجبم از این است که معرفت مسیحیان به‌خود چقدر باید اندک باشد و در نیابند که اساساً با «کامچادال‌ها» فرقی ندارند. تنها تفاوت این است که آنان به‌جای دق‌دلی درآوردن برسر بی‌رحمی و بهیمیت طبیعت به‌صورت لعن و نفرین، چنین کاری را در عمل انجام می‌دهند.

مسیحیان، کوهها را مسطح کرده یا دست کم برروی آنها جاده می‌سازند، برسر راه سیلابهای بنیان‌کن، سد به‌پا می‌کنند، یا به‌دور آنها کانال حفر می‌کنند، خلاصه کلام،

نهایت سعی خود را مبذول می‌دارند تا طبیعت را در جهت راحتی خاص خود تغییر دهند. اما هریک از این اعمال مستلزم انتقاد از طبیعت است، انسان کوهی را مسطح نمی‌سازد مگر اینکه از وجود آن دچار ناراحتی شده باشد، مگر اینکه آن را لعنت کرده باشد. با مسطح ساختن کوه، انسان لعن و نفرین خود را به‌عمل تبدیل می‌نماید. این صحیح است که مسیحیان کماکان راه حلی برای تندبادهای مداوم که «کامچادال‌ها» از اینکه به‌خالق از آن لعنت بفرستند، خود را ذیحق می‌دانند، پیدا نکرده‌اند، و به‌طورکلی، آتمسفر، اقلیم طبیعت است که بسیار کم درک شده و تحت کنترل درآمده است، اما مسیحیان وسائل دیگری که توسط تمدن فراهم شده است در دفاع از خویش در قبال سختی آب و هوا دارا می‌باشند. انجیل به‌ما اندرز می‌دهد:«برزمین سکنی گزین، یقیناً اطعام خواهی شد.»، اما این امر مسیحیان را، اگر خداوند به‌آنان وسائلی ارزانی دارد، از رفتن به‌چشمه‌های معدنی و حتی به‌کشورهای بیگانه که آب و هوای بهتر و به‌مراتب مناسب‌تر دارند، باز نمی‌دارد. مع‌الوصف هنگامی که من محلی را ترک می‌کنم، درواقع آنجا را مورد لعن قرار می‌دهم، من با خود می‌اندیشم وگاه و بیگاه می‌گویم: اینجا آب و هوا نفرت‌انگیز است، دیگر بیش از این تحمل ماندن ندارم، این مکان برایم حکم روز مرگی دارد و هکذا. با وجود این، هنگامی که یک مسیحی کشور خود را ترک می‌گوید، خواه موقتاً و یا برای همیشه، ایمان خود را به‌مشیت الهی عملاً از دست می‌دهد، زیرا همانا مشیت الهی است که او را در این مکان قرار داده است، زیرا خداوند برغم او، یا شاید به‌خاطر آب و هوای نامناسب و ناسالم آنجا، آن مکان را به‌عنوان مکان مناسبی برای او درنظر گرفته است.

چونکه خداوند به‌کوچکترین جزء نیز گسترش می‌یابد، خداوندی همچون خداوند تک‌خداگرایان راسیونالیست که تنها خود را با انواع عام و قوانین عمومی طبیعت مربوط می‌سازد، صرفاً خدائی اسمی است. بنابراین، اگر من مکانی که خدا مرا در آنجا قرار داده ترک نمایم، اگر این کوهِ نوعی که آشکارا درست در این مکان قرارگرفته و دقیقاً به‌طور عمدی به‌این ارتفاع ساخته و پرداخته شده است را مسطح کنم، اگر در مقابل این سیل که قدرت خود را آشکارا از مشیت و قدرت خداگرفته است، سدّ بسازم، به‌وسیله فعالیت

عملی‌ام، آن نظریه‌ها و دگم‌های مذهبی را نفی و انکار می‌نمایم که برآن است هرعملی که خدا انجام می‌دهد نیکوست، که هرآنچه خدا می‌سازد، خردمندانه، عالی و بی‌عیب است، زیرا خدا نه تنها طرح کلی تمامی چیزها را می‌ریزد، بلکه مسئول اجزاء بی‌اندازه خُرد نیز می‌باشد. پس چگونه من می‌توانم تغییری ریشه‌ای را باعث شوم. چگونه می‌توانم قصد و نیت خدا را تابع مقاصد انسانی‌ام سازم، چگونه می‌توانم قدرت انسانی را در مقابل قدرت ایزدی آنگونه که در قدرت سیل بنیان‌کن و عظمت کوه تجلی یافته، قرار دهم؟ هرودت نقل می‌کند هنگامی که مردم «سیندوس» قصد حفر خندقی از میان باریکه کوچکی از زمین را نمودند تا کشورشان را به‌جزیره‌ای واقعی تبدیل کنند، «پی‌تیا» در مقام اعتراض برآمده و اظهار داشت: «دماغه را مستحکم ننمائید و آن را از هم جدا نکنید، زئوس اگر خود مایل بود این کار را انجام می‌داد و جزیره‌ای بنا می‌نهاد، و نیز همانطور که تاسیت در اخبار تاریخی خود می‌گوید، هنگامی که رومیان به‌فکر جلوگیری از طغیان رودخانه تیبر از طریق منحرف ساختن انهار آن افتادند رثاتین، با اظهار این نکته که طبیعت (که در این مورد منظور از آن همان خدا است) بهترین وضع ممکنه را برای منافع بشری با ایجاد سرچشمه‌ها، مسیرها و مدخل رودها فراهم آورده، با این طرح به‌مخالفت برخاست.

هرگامی به‌سوی تمدن، هرآنچه انسان به‌منظور حفظ خویشتن علیه بی‌رحمی‌های طبیعت اختراع کرده است ـ بطور مثال، میله برق‌گیر، توسط خشکه مقدس‌ها به‌مثابه مداخله در کار خدا مورد تقبیح قرار گرفته است؛ این امر حتی در عصر ما هراندازه که ممکن است غیرقابل تصور به‌نظر رسد، نیز صادق است. هنگامی که اترسولفوریک برای نخستین بار به‌عنوان بیهوش کننده به‌کار برده شد، الهیان پروتستان دانشگاه (ارلانگن) استعمال آن را در زایمان‌های دشوار محکوم نمودند، به‌من از طرف مرجع موثقی گفته شد که در این مورد باید به کلام انجیل متوسل شد که می‌گوید:«باید بچه را با درد و اندوه به‌دنیا آورد» به‌عبارت دیگر خداوند حکم می‌کند که تولد بچه باید دردناک باشد. چرا که ایمان الهیاتی، مردم را هم احمق و هم بی‌رحم بار می‌آورد. اما دیگر به‌قدر کافی از الیهان پروتستان و دانشگاهها صحبت کردیم. به‌کامچادالها بازگردیم که فهم و درک

به‌مراتب بیتشری دارند، زیرا در ارزیابی از خالق کوههای صعب‌العبور، غیرقابل وصول برای تمدن بشری، خالق سیل‌های خشماگین که مزارع و چمنزارها را از بین مـی‌برد و خالق تندبادهای مداوم به‌مثابه موجودی فاقد هوش و فراست، کاملاً محق‌اند. طبیعت درواقع کور و لایشعر است، آن چیزی است که هست و آنچه انجام مـی‌دهد، بـدون منظور، بدون شناخت و اراده، اما از روی ضرورت انجام می‌دهد. یا هرآینه، آنطور که باید، انسان را در طبیعت بگنجانیم ـ زیرا او نیز یک موجود یا مخلوقی طبیعی است ـ یگانه عقل و خرد طبیعت، همانا عقل و خرد انسان خواهد بود. تنها انسان است که از طریق ابزار و ابداعات خود مُهر هوش و شعور را برطبیعت می‌نهد، تنها انسان است که اندک‌اندک، در طی زمان، زمین را به‌محل سکنی معقولانه‌ای درخور بشر تبدیل ساخته و حتی روزی آن را به‌محل سکنی انسانی‌تر و معقولانه‌تری از آنچه که امـروز است، تبدیل خواهد کرد. تمدن بشری حتی آب و هوا را نیز تغییر و اصلاح می‌کند، آلمان را در نظر بگیرید آنچه که امروز است و آنچه که در زمانهای قدیم، یا حتی در روزگار قیصر بود. اما چگونه تغییر و تبدیلات ریشه‌ای که به‌دست انسان صورت می‌گیرد می‌تواند با ایمان به‌خدائی ماورای طبیعت و لاهوتی سازگار باشد، که کلیه چیزها را آفریده و درباره او مکتوب است که:«و خدا هرچه ساخته بود دید و همانا بسیار نیکو بود».

ایضاً نکته دیگری وجود دارد که می‌بایست چندکلمه به‌آن اختصاص دهم. همانطور که گفتم، اکثر مساعی برای نشان دادن وجود خدا برپدیده‌های طبیعی استوار است که نتایج وجود یا ضرورت شری را تقلیل یا از آن ممانعت به‌عمل می‌آورد. به‌حربه‌هائی که حیوانات با آن از خود در مقابل دشمنان خویش دفاع می‌کنند و وسائل دافـعه‌ای کـه اندامهای معین انسان و حیوان به‌آن مـجهزند، بـه‌مثابه دلایـل وجـود خـدای خـاصی نگریسته شده است. به‌این ترتیب که «مژگان، چشم را در مقابل ذرات خارجی و ابرو آن را در مقابل جاری شدن عرق از پیشانی و استخوانهائی که آنرا احاطه کرده‌اند از صدمه حفظ می‌نماید، و می‌تواند به‌وسیله پلکها پـوشانده شـود». امـا چـرا چشـم در مـقابل پی‌آمدهای فلاکت بار ضربه مشت، سنگ یا دیگر خطراتی که قادرند چشم یا دست کم قدرت دید آن را از بین ببرند، آسیب‌پذیر است؟ همانا به‌این خاطر که مـوجودی کـه

چشم را آفریده قادر و عالم مطلق نیست، همانا به‌این خاطر که او خدا نیست.

اگر چشمی بینا به‌همه چیز و دستی قدرتمند به‌همه کار، چشم را ساخته بود، چشم در مقابل کلیه خطرات احتمالی، حفظ می‌شد. اما موجودی که چشم را درست کرده فکر سنگ یا ضربه مشت یا نیروهای مخرب بی‌شمار دیگری را نکرده بود، فقط به‌این علت ساده که طبیعت فکر نمی‌کند و نتیجتاً، مانند خدا، از پیش برخطراتی که می‌تواند اندام یا موجودی را مورد تهدید قرار دهد، واقف نیست.

هرعضو و هرموجودی تنها در مقابل خطرات و اثرات ویژه‌ای حفظ می‌شود و این حفاظت، حفاظتی با ویژگی خاص هستی این یا آن عضو یا وجود است که نتیجتاً بدون آن قادر به‌زندگی نیست. اگر چیزی بناست وجود داشته باشد، باید دارای وسائل هستی باشد، اگر موجودی بناست زندگی کند و می‌خواهد زندگی کند، باید قادر به‌ابراز حیات خود و دفاع از آن در قبال حملات باشد. زندگی، مبارزه و نبرد است، حربه‌هائی که به‌وسیله آن می‌بایست از زندگی حراست نمود در طی خود زندگی فراهم می‌شود.

از این‌رو، همانا سخیفانه است، برحربه‌ها و وسائل دافعه به‌مثابه چیزهائی مجزا تأکید ورزید و آنها را به‌مثابه دلائل وجود قادری متعال به‌حساب آورد. اگر زندگی ضروری است، وسائل حفظ آن نیز ضروری است. اگر جنگی وجود دارد، سلاح نیز موجود است، بدون سلاح جنگی نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین اگر مایلیم نیروهای دفاعی اندام یا جانوری را تحسین کنیم، می‌بایست هستی آن را مورد تحسین قرار دهیم. کلیه این وسائل دفاعی محدود و از خصلت اندام و یا خود جانور تفکیک‌ناپذیرند، چراکه این وسائل دفاعی با ماهیت اندام و یا خود جانور یکی‌اند و دلیلی برهستی موجودی که عملاً یا دلبخواهانه خلق می‌کند، نیستند و چون محدودند دلیلی بروجود خدائی قادر و عالم به‌همه امور نیست، زیرا خدا، وجود یا اندامی را در مقابل هرخطر احتمالی حفظ و حراست می‌نماید. هرموجودی تحت شرایطی نه پیش از آنچه که برای حفظ این موجود بخصوص لازم است، رشد و تکامل می‌یابد. هرموجودی با بیشترین قدرت خود از خویشتن دفاع می‌کند، تا حد امکان تا جائی که طبیعت محدود به‌وی اجازه می‌دهد، خود را حفظ می‌کند. هرموجودی دارای غریزه حفظ خود است. همانا این غریزهٔ حفظ

خود و نه خدائی قادر و مطلق است که با طبیعت فردی این یا آن اندام یا خود آن موجود یکی است و منشأ حربه‌ها و وسائل دفاعی به‌شمار می‌رود.

و بالاخره باید استدلالی که توسط مؤمنان علیه آته‌ئیست‌ها یا طبیعت‌گرایان عهد نخست عنوان شده است را ذکر نمایم که برآن بودند انسان و حیوانات بدون فیض و احسان خدا به‌وجود آمده‌اند، با وجودی که می‌بایست پذیرفت، توضیح آنان مبنی براینکه چگونه این امر رویداد، رضایت‌بخش نیست. اگر طبیعت زمانی موجب توالد و تناسل حیوانات و انسان شد (در آن زمان هنوز حیوانات یا انسان به‌وجود نیامده بودند)، چرا این اتفاق از نو روی نمی‌دهد؟

من در پاسخ می‌گویم: چون همه چیز در طبیعت زمان خود را داراست، چون طبیعت تنها هنگامی دست به‌عمل می‌زند که شرایط لازم حاضر باشد، اگر چیزهائی که یک بار روی دادند دیگر روی نمی‌دهند، شرایطی می‌بایست بوده باشد که دیگر آن شرایط وجود ندارند. اما زمانی، هنگامی که طبیعت همان عمل را از نو انجام دهد، هنگامی که انواع قدیمی حیوانات و انسانها از بین بروند و انسانها و حیوانات جدیدی پا به‌عرصه وجود گذارند، سرانجام فراخواهد رسید.

به‌نظر من این سئوال که چرا این امر اتفاق نمی‌افتد، همانند این سئوال است که چرا درخت فقط در پائیز به‌بار می‌نشیند و تنها در بهار می‌شکفد، چرا لاینقطع و بی‌وقفه نمی‌شکفد و بار نمی‌دهد؟ یا چرا حیوان تنها در زمان خاصی غریزه جنسی‌اش بیدار می‌شود؟ چرا این غریزه و بارآوری پیوسته نیست؟

فردیت و غرابت چاشنی کره زمین است، فردیت، اساس توالد و تناسل و خلقت است، تنها شرایط فردی خاص زمین، تغییرات ناگهانی زمین شناختی، نظیر آنچه که تاکنون صورت نگرفته است، موجودات آلی، دست کم آن دسته از آنها که در نزدیک‌ترین عصر زمین شناسی برروی زمین زندگی می‌نمودند، را به‌وجود آورد. حتی انسان، حتی ذهن انسان، در همه مواقع قادر به‌خلق آثار بدیع نیست ـ تنها یک دوره از زندگی انسان همواره امیدبخش‌ترین و پربارترین دوره است ـ رویدادها، لحظات و شرایطی وجود دارد که دیگر هیچگاه اتفاق نمی‌افتد و دیگر هیچگاه تکرار نمی‌شود،

دست‌کم نه به‌صورت طراوت نخستین آن، و همانا در چنین لحظاتی است که انسان آثار بدیعی خلق می‌کند، در دوران‌های دیگر، حداکثر انسان صرفاً به‌تکرار خویش دست می‌زند و به‌طور مکانیکی آفریده‌های اصیل خود را از نو می‌آفریند.

با این اظهار، ملاحظاتم درباره طبیعت را جمع‌بندی می‌کنم؛ من به‌این وسیله نیمی از نخستین وظیفه‌ام که همانا اثبات این نکته بود که انسان برای یافتن منشأ خود می‌بایست نه به‌آسمان بلکه به‌زمین، نه در خدا، بلکه در طبیعت بنگرد، را به‌انجام رساندم، و اینکه حیات و تفکر انسان با طبیعت آغاز می‌شود، که طبیعت اثر موجودی جدا از آن نیست، بلکه همانگونه که فیلسوفان می‌گویند، علت خویشتن است، که مخلوق نیست، خلق نشده و مسلماً از عدم آفریده نشده است، بلکه هستی مستقلی است که تنها به‌زبان خاص خود درک می‌شود و تنها از خود مأخوذ می‌گردد، که منشأ موجودات آلی، منشأ زمین و حتی خورشید اگر آن را آنگونه که تکوین یافته است متصوّر شویم، هیچگاه چیزی جز روند طبیعی نبوده است، که در کوشش برای مجسّم ساختن و درک این مبدأ می‌بایست انسان هنرور، افزارمند و متفکّر را به‌مثابه آغازگاه خود که جهان را با کمک اندیشه خود می‌سازد، درنظر گیریم، اما طبیعت ـ درست همانگونه که مردمان باستان، که غریزه سالم طبیعی‌شان، آنان را رهنمون گشت، دست‌کم در حیطه خلقت و پیدایش عالم موجود مذهبی و فلسفی خود، روند تولیدمثل را به‌مثابه مدل و الگوی آفرینش درنظر می‌گیرند، همین ترتیب نیز گیاهان از بذر، حیوان از حیوان و انسان از انسان به‌وجود می‌آید، به‌همین نحو نیز هرچیز در طبیعت در موجودی طبیعی به‌وجود آمد که در جوهر یا عرض به‌آن مربوط می‌شود، که طبیعت نمی‌تواند از روح مأخوذ شده باشد، نمی‌تواند براساس وجود خدا توضیح داده شود، زیرا کلیه آن صفات خدا که به‌طور بارزی انسانی نیست، همانا از طبیعت مأخوذ و منتزع شده است.

اما هراندازه واضح به‌نظر رسد که طبیعت محسوس و جسمانی نمی‌تواند از موجودی لاهوتی یعنی آبستره مأخوذ شود، معهذا چنین استدلال می‌شود که در ما چیزی وجود دارد که چنین اشتقاقی را معتبر می‌سازد و آن را طبیعی یا حتی ضروری به‌نظر می‌رساند، عنصری در سرشت ماست که از تلقی طبیعت حسی و جسمانی به‌مثابه موجودی اولیه و

اصلی سرباز می‌زند و به‌این ایمان و ایده میدان می‌دهد که جهان و طبیعت را محصول روح قلمداد کند و حتی بپندارد که آنها از عدم تکوین یافته‌اند. اما من قبلاً به‌این استدلال پرداختم و آنرا با نشان دادن اینکه انسان، نخست عام را از امور حسی منتزع می‌سازد و سپس آن یک را پایه و اساس این یک قرار می‌دهد، توضیح دادم. بدین طریق همانا قوه انتزاع و تخیل مربوطه بشری است (زیرا تنها به‌یُمن تخیل، انسان به‌مفاهیم مجرد و عام واقعیت می‌بخشد و آنها را به‌مثابه هستی‌ها و ایده‌هائی به‌تصور در می‌آورد) که او را وامی‌دارد به‌خارج از جهان حسی بنگرد و از آن موجودی غیرحسی و آبستره مأخوذ کند. اما تبدیل ضرورت ذهنی انسانی از این دست به‌ضرورتی عینی همانا سخیفانه است. همانا سخیفانه است تصور نمود که چون انسان از مرحله حسی به‌مافوق حسی، آبستره و ایده‌های عام ارتقاء می‌یابد، که چون او سپس از عام و مجرد به‌مشخص فرود می‌آید، پس در نتیجه این یک را از آن یک مأخوذ می‌کند،ـ از این‌رو همانا سخیفانه است تصور نمود که مجرد درواقع سرچشمه و مبدأ مشخص است.

سخافت این روش به‌وسیله این واقعیت روشن می‌شود که آنانی که مایلند جسمانی و مادی را از روح مأخوذ کنند، به‌طور گریزناپذیری به‌مفهوم توخالی و نامعقول «خلقت از عدم» پناه می‌برند. هنگامی که گفته می‌شود جهان از عدم خلق شد، درواقع هیچ چیز گفته نشده است، این عدم، طفره روی صرف و وسیله‌ای برای گریز از مسأله است: روح از کجا جوهر ناسوتی، مادی و جسمانی که جهان از آن تشکیل شده است را به‌دست آورد؟

این عدم، با وجودی که زمانی اصل ایمان و به‌همان اندازهٔ وجود خدا، مقدس بود، امرزوه صرفاً یکی از حقه‌بازیهای بی‌شمار الهیاتی یا روحانی است که بشریت را برای قرنهاست گرفتار جهل و ظلمت کرده است و ما صرفاً مصادره به‌مطلوب کرده‌ایم اگر به‌جای گفتن اینکه: خدای جهان را از عدم آفرید، همراه با هگل و یاکوب بوهمه بگوئیم او جهان را از خود، از مادهٔ لاهوتی آفرید. همانطور که قبلاً نشان داده‌ام، این امر ما را به‌هیچ جائی نمی‌رساند، زیرا چگونه ماده واقعی از ماده نفسانی، از خدا ناشی می‌شود؟ حیله و خدعه الهیاتی و باطنی که برای مأخوذ نمودن جهان طرح می‌شود هرچه که باشد،

آنچه که جسم را جسم و ماده را ماده می‌سازد، چیزی است که نمی‌تواند از لحاظ الهیاتی و فلسفی از چیز دیگری استنتاج و مأخوذ شود و به‌طور ساده تنها به‌زبان خود درک می‌شود و می‌تواند درک شود.

با به‌پایان رساندن نیمی از نخستین وظیفه‌ام، حال به‌دومین و آخرین قسمت می‌پردازم که اثبات این نکته است که خدای متمایز از طبیعت چیز دیگری جز ذات خود انسان نیست، درست همان‌گونه که در نخستین بخش قصد داشتم نشان دهم که خدای متمایز از انسان چیز دیگری جز طبیعت، یا ذات طبیعت نیست. به‌عبارت دیگر: در بخش اول، هدفم اثبات این نکته بود که ذات مذهب طبیعت، همانا طبیعت است، که در طبیعت و مذهب طبیعت، چیز دیگری جز طبیعت بیان و مکشوف نمی‌شود، حال برعهده من است که اثبات کنم در مذهب لاهوتی چیز دیگری جز ذات ذهن یا روح انسانی بیان و مکشوف نمی‌شود. پیشتر در این دوره گفتارها، قصد خود را مبنی برچشم پوشی از تفاوت ثانوی میان مذاهب و تمرکز تفاوت مرکزی میان مذهب طبیعت و انسان یا مذهب لاهوتی، میان پاگانیسم و مسیحیت، بیان داشتم. بنابراین اینک از ذات مذهب طبیعت یا پاگانیسم به‌ذات مسیحیت می‌رسم.

اما قبل از اینکه به‌خود موضوع بپردازم، اجمالاً باید مراحل گذار میان دونوع مذهب و عواملی که انسان را از طبیعت دور می‌کند و او را به‌خویشتن برمی‌گرداند، نشان دهم، یعنی عواملی که او را وا می‌دارد تا رهائی خود را نه بیرون از خویش بلکه در درون خویش بجوید. با این کار می‌بایست به‌مبادی خاصی بپردازم که برای درک مذهب، حیاتی و برای کلیه مذاهب، مذهب طبیعت و همچنین مذهب لاهوتی، دارای وجوه مشترک است، این همانا امری است که اکنون به‌طور تام و تمامتم می‌توانم به‌آن بپردازم. نظم و ترتیبی را که من در توضیح خود دنبال می‌کنم، روندی است که توسط رشد و تکامل زبان و اندیشه انسانی طی شده است. گذار از مذهب طبیعت به‌ته‌ئیسم حقیقی یا تک خدائی در پاراگراف‌های ۲۶ الی ۴۱، کتاب ماهیت مذهب مورد بررسی قرار گرفته است.

طبیعت نخستین امر موردنظر مذهب است، اما تا جائی که اشیاء طبیعی مورد پرستش

واقع می‌گردند، پدیده‌هائی طبیعی نظیر آنچه که برای ما هستند، نمی‌باشند، بلکه موجودات آنتروپومورفی[1] یا بهتر بگوئیم، انسانی‌اند. در مذهب طبیعت، انسان خورشید را می‌پرستد زیرا می‌بیند که همه چیز وابسته به‌آن است، که هیچ نباتی، هیچ حیوان و انسانی بدون آن قادر به‌ادامه حیات نیست، معذالک اگر او خورشید را به‌مثابه موجودی که همچون انسان به‌اراده شخص خود حرکت می‌کند، تصور نمی‌نمود، اگر هدایایش را به‌مثابه هدایای دلبخواهانه که از روی کمال خیر و احسان به‌زمین ارزانی می‌کند در نظر مجسم نمی‌نمود، هیچگاه آن را نمی‌پرستید. اگر انسان طبیعت را آنچنان که هست می‌دید، اگر آن را با چشمان ما می‌دید، انگیزه‌ای برای پرستش مذهبی وجود نمی‌داشت، احساسی که انسان را به‌پرستش شیئی وا می‌دارد مستلزم این ایمان است که آن شیء برای پرستیده شدن نامحسوس باشد، که دارای احساس، قلب و چیزی بیشتر، یعنی دارای قلبی انسانی باشد که به‌امور انسانی علاقه نشان دهد.

یونانی‌ها در جنگ با ایرانیان در پیشگاه انواع باد به‌قربانی دست می‌زدند تنها به‌این خاطر که آنها را علیه ایرانیان از متحدان خود به‌شمار می‌آوردند، آتنی‌ها به‌ویژه باد شمالی یا «بوزآس» را محترم می‌داشتند و برای جلب کمک او دست به‌دعا و ندبه برمی‌داشتند، اما همانطور که هرودوت به‌ما می‌گوید، آنان حتی او را به‌مثابه موجودی مهربان و جزو قوم و خویشان خود نیز محسوب می‌داشتند، زیرا دختر امپراطور آنان موسوم به «ارکتئوس» همسر وی بود.

اما آن چیز که پدیده‌ای طبیعی را به‌موجودی انسانی تبدیل می‌کند، چیست؟ تخیل. همانا تخیل است که شیئی را متفاوت از آنچه که واقعاً می‌باشد در نظر ما ظاهر می‌سازد. همانا تخیل انسان است که طبیعت را در فروغ محصورکننده و خیره‌کننده‌ای که زبان بشری برای آن اصطلاح الوهیت، ربوبیت و پروردگار را وضع کرده است، غسل می‌دهد. به‌طور خلاصه، همانا تخیل است که برطبق آن خدایان بشر را می‌آفرینند. من قبلاً گفتم که بدواً واژه خدا یا الوهیت، اسمی خاص نبود، بلکه اسمی همگانی بود که

---

۱. خداگونه

بدواً نه ذات، بلکه تنها صفت، نه وجود خاصی بلکه کیفیاتی که برآن موجود مترتب می‌گشت یا می‌گردد را بیان می‌نمود. هرشیئی که در پرتو تخیل انسان همچون موجودی لاهوتی به‌نظر رسد، تأثیری الهی براو می‌نهد.

بدین طریق، هرشیئی و یا چیزی که با آن یکسان است، یعنی شیء مورد پرستش مذهبی می‌تواند خدا شود. من می‌گویم:«با آن یکسان» زیرا پرستش مذهبی تنها سنگ محک الوهیت است: آنچه که مورد پرستش واقع شود، خداست. اما یک شیء تنها تا جائی مورد پرستش واقع می‌گردد که به‌وسیله تخیل فراچنگ آید.

۲۰

انواع گوناگون اشیاء نه تنها می‌توانند توسط انسان به‌مثابه ارباب انواع ـ یا آنچه که با آن یکسان است،ـ به‌مثابه موضوع مذهب، مورد پرستش واقع گردند، بلکه واقعاً مورد پرستش واقع شده‌اند. این امر در مرحله به‌اصطلاح بُتوارگی (فتیشیسم) روی می‌دهد که در آن انسان از کلیه اشیاء و چیزهای ممکنه، مصنوعی یا طبیعی یا ساخته دست بشر، بدون استثناء خدا می‌سازد. فی‌المثل سیاه‌پوستان «سیرالئونه» شاخ، چنگک‌های خرچنگ، ناخن، سنگریزه، صدف حلزون، سر پرندگان و ریشه را به‌مثابه خدای خود انتخاب می‌کنند، آنان این اقلام را در کیسه‌ای از گردن خود می‌آویزند و آن را با مهره‌های شیشه‌ای و دیگر زیورآلات، تزئین می‌کنند.[1] تاهیتی‌ها بیرق و پرچم سفائن اروپائیان را مورد پرستش قرار می‌دادند، بومیان جزیره ماداگاسکار به‌ابزار و ادوات ریاضی به‌مثابه ارباب انواع می‌نگریستند، اوستیاک‌ها، از ساعت نورنبرگی که شبیه خرس بود، خدا ساخته بودند.[2] اما چه چیز انسان را وا می‌دارد تا از صدف حلزون، چنگک‌های خرچنگ و بیرق خدا بسازد؟ همانا تخیل آنان است که نیروی آن با جهالت‌شان متناسب می‌باشد. وحشیان نمی‌دانند ساعت، پرچم و ابزار ریاضی چیست، درنتیجه تصور می‌کنند که اینها، چیزی به‌غیر از آنچه که واقعاً هستند می‌باشند، و لذا

آنها را به‌موجودات، فتیش‌ها و ارباب انواع محیرالعقول تحویل می‌نمایند. بنابراین علت یا منشأ نظری مذهب و موضوع آن یعنی خدا، همانا تخیل است.

مسیحیان استعداد نظری مذهبی را به‌وسیله واژه ایمان یا اعتقاد مشخص می‌کنند. در نظر آنان، اعتقاد مترادف با مذهب و بی‌اعتقادی مترادف با لامذهبی یا خدانشناسی است. اما با مداقه دقیق‌تر، واژه‌ها معنای دیگری جز تصور و خیال نمی‌دهند. لوتر، مهمترین مرجعیت در این موضوع و بزرگترین یل ایمان و اعتقاد و آنطور که او را نامیده‌اند، پولس رسول آلمانی ـ در تفسیر خود برسفر پیدایش می‌گوید، «ایمان حقیقی به‌غایت قدرتمند است...در نظر مؤمن تمامی چیزها امکان پذیر است. زیرا این ایمان آنچه که نیست را به‌وجود می‌آورد و چیزهائی که ناممکن است را ممکن می‌سازد.» اما این قدرت مطلقه ایمان به‌طور ساده، قدرت مطلقه تخیل است. نشانه ایمان مسیحی، دست‌کم به‌موجب آئین لوتر، غسل تعمید و آئین عشاء ربانی است. عصاره و ماده غسل تعمید آب است و ماده عشاء ربانی، نان و شراب. اما همانطور که لوتر می‌گوید، برای ایمان، آب طبیعی غسل تعمید، آب معنوی و نان و شراب عشاء ربانی، خون و گوشت است. به‌عبارت دیگر، همانا تخیل است که شراب را به‌خون و نان را به‌گوشت تبدیل می‌کند. ایمان، معتقد به‌معجزه است، ایمان و اعتقاد به‌معجزه، همانا یکی است. اعتقاد، مقید به‌قوانین طبیعت نیست، آزاد و غیرمحدود است، به‌هرچیز که مایل باشد، باور می‌کند. «برای خدا هیچ چیز دشوار نیست». اما این نیروی اعتقاد یا خدا که به‌وسیله قوانین طبیعت محدود نمی‌شود همانا قدرت تخیل است که در آن هیچ چیز ناممکن نیست.

اعتقاد چیزهای نامرئی را می‌بیند، به‌چیزهائی که دیده شوند، اعتقاد اطلاق نمی‌شود، بلکه موافق انجیل، چیزهائی که دیده نشوند در حیطه اعتقاد قرار می‌گیرند. به‌همین سان چیزهائی که دیده می‌شوند تخیل نیست. بلکه آن چیزهائی که دیده نمی‌شوند، جولانگاه تخیل است. تخیل منحصراً با چیزها و موجوداتی که دیگر وجود ندارند یا دست کم هنوز حضور ندارند، سر و کار دارد. لوتر در تفسیر یادشده می‌گوید:«ایمان، به‌آنچه که هنوز عدم محض است چنگ می‌زند و در انتظار می‌ماند تا به‌همه چیز تبدیل شود». و در

جای دیگری که من آنرا در کتابم درباره لوتر نقل کردم:[1] «در حقیقت سر و کار اعتقاد تنها با آینده است نه با حال حاضر.» این علتی است که چرا فردی مؤمن اگر اوضاع را اکنون تیره و تار می‌بیند، خود را نمی‌بازد، او به‌آینده بهتری امید می‌بندد. حیطه عمده تخیل درواقع آینده است. هرچند گذشته نیز تخیل را به‌خود مشغول می‌دارد، ولی ما اساساً به‌گذشته کمتر علاقه نشان می‌دهیم و کمتر به‌آن می‌پردازیم، زیرا از دسترس ما به‌دور، غیرقابل تغییر و امری تمام شده و پایان یافته است، پس چرا خود را درباره گذشته ناراحت کنیم.

اما مسأله با آینده‌ای که در پیش روی ماست، به‌کلی فرق می‌کند. لوتر در این باره با اظهار تأسف بربی‌ایمانی انسان نسبت به‌آینده و در شکوائیه از کسانی که امیدی به‌زمان حال ندارند، کاملاً محق است، زیرا امروز روز قیامت نیست، زمان حال فرجام تاریخ نیست. هرچقدر هم چشم‌انداز حال حاضر موحش به‌نظر رسد، همه چیز می‌تواند تغییر کند، فردا می‌تواند تصویر کاملاً متفاوتی را عرضه کند. این امر به‌ویژه در مورد مسائل سیاسی و اجتماعی، در مورد مسائلی که من حیث‌المجموع به‌بشریت مربوط می‌شود، صدق می‌کند، زیرا شکی نیست که فرد می‌تواند خود را در موقعیت تاریکی بیابد که هرگونه اصلاح یا حتی دگرگونی از کف رفته و «یأس و ناامیدی جای آن را بگیرد».

مسیحیان می‌گویند، خداوند شیئی در حیطه دریافت حسی نیست، او را نه می‌توان دید و نه می‌توان لمس کرد. اما دست کم طبق نظر مسیحیان اصیل آئین خداوند حتی موضوع تعقل هم نیست، زیرا تعقل بردریافت حسی قرار گرفته است، وجود خداوند را نمی‌توان نشان داد، تنها می‌توان به‌آن باور داشت. به‌عبارت دیگر، خدا در دریافت حسی یا در تعقل وجود ندارد، بلکه در اعتقاد، یعنی در تخیل وجود دارد. لوتر در یکی از موعظه‌های خود می‌گوید:«من بارها گفته‌ام طریقی که خداوند به‌آن وسیله خود را به‌انسان می‌نمایاند منوط به‌چارچوب ذهنی انسان است، یعنی آنگونه که می‌اندیشد و ایمان دارد، دارای خدای خود است، فی‌المثل انسان اگر در قلب خود خداوند را رحیم

---

۱. اشاره فویرباخ به‌کتاب «ماهیت ایمان طبق نظر لوتر» می‌باشد(م).

یا جبار، دوست داشتنی یا کج‌خلق رنگ‌آمیزی کند، او را همان طور درمی‌یابد. اگر انسان تصور کند که خداوند نسبت به‌او غضبناک است و از او روی برتافته، خداوند با او به‌این نحو رفتار می‌کند. اما اگر بتواند بگوید: من می‌دانم که او می‌خواهد پدر رحیم و بخشنده من باقی بماند و هکذا، خداوند این چنین با او رفتار می‌کند». و در یکی از موعظه‌های خود درباره سفر پیدایش، «خداوند را هرطور که احساس کنیم، او نسبت به‌ما همانطور است. اگر فکر کنیم که خشماگین و بدخواه است او را بدخواه می‌یابیم». و یا در تفسیری بررساله دوم پطرس حواری، «اگر انسان خداوند را به‌مثابه خداوند تلقی کند، همچون خداوند با او رفتار خواهد کرد». که به‌این معنی است: خداوند آن چیزی است که من می‌خواهم باشد، آنگونه که او را تصور می‌کنم، ماهیت خدا وابسته به‌ماهیت تخیل من است. اما آنچه که درباره ماهیت و سرشت خدا صدق می‌کند، ایضاً درباره هستی او نیز صادق است. اگر من باور کنم که خدائی وجود دارد، پس وجود دارد، دست کم برای من. خلاصه کلام، خدا موجودی موهومی و محصول وهم و خیال است، و چون وهم و خیال، قالب و وسیله‌ای برای شعر و شاعری است، پس شاید بتوان گفت که مذهب نیز شعر و شاعری است، که خداند موجودی شاعرانه است.

هرآینه مذهب را همچون شعر درنظر بگیریم، آیا از اینجا چنین نتیجه نمی‌شود که برای از بین بردن و خرد کردن آن به‌اجزاء اولیه‌اش، باید شعر و شاعری و به‌طریق اولی تمامی هنرها را از میان برداشت؟ چنین استنتاجی درواقع از ایضاح برکتاب ماهیت مذهبم اتخاذ شده است. معاندانم از تخریب و انهدام مهیبی که گویا دکترین من، حیات بشری را دچار آن خواهد ساخت، ابراز رعب و دهشت نموده‌اند، چراکه بزعم ایشان این دکترین شعر و شاعری را به‌همراه مذهب نابود کرده و به‌این ترتیب بشریت را از انگیزه‌های شاعرانه محروم خواهد ساخت. اما من باید عقلم را از کف داده باشم که مذهب را به‌مفهومی که معاندانم آن را درک می‌کند، رد نمایم. من شالوده ذهنی و انسانی مذهب، یعنی، احساس و تخیل و انگیزهٔ بشر در عینیت و شخصیت بخشیدن به‌حیات درونی‌اش، انگیزه‌ای که در خود ماهیت زبان و عاطفه واقعی قرارگرفته است را رد نمی‌نمایم. من نیاز انسان به‌اینکه به‌طبیعت جلوه‌ای انسانی بعاریت دهد را رد نمی‌کنم،

مشروط به‌اینکه هدف انسان از آن با خصلتی که از طریق دانش برما مکشوف شده است، سازگار باشد. من نیاز انسان به‌تأمل درباره طبیعت به‌شیوه‌ای شاعرانه، فیلسوفانه و مذهب‌گونه را منکر نیستم، من صرفاً موضوع مذهب، یا بهتر بگوئیم، مذهب آنگونه‌که تاکنون بوده است را رد می‌نمایم، من صرفاً مایلم انسان را از اینکه به‌چیزهائی دل می‌بندد که دیگر با ماهیت و نیاز وی همگام نیستند و بدین طریق تنها از طریق تعارض با خویشتن می‌تواند به‌آنها معتقد شود و آنها را بپرستند، بازدارم.

این صحیح است که بسیاری از افراد وجود دارند که برایشان شعر و تخیل تنها مربوط به‌موضوعات مذهب سنتی می‌شود، آنانی که هرآینه از این موضوعات محروم شوند، تمامی تخیل‌شان را از دست خواهند داد. اما عده‌ای، همه نیستند، ضرورت برای گروهی، ضرورتی مطلق نیست، و آنچه که اکنون ضروری است، برای همیشه ضروری نخواهد بود. آیا حیات و تاریخ و ماهیت انسان، مواد و مصالح کافی برای فن شاعری فراهم نمی‌کند؟ آیا هنر نقاشی اگر خود را با موضوعات مذهب مسیحیت مشغول نمی‌داشت، بدون موضوع می‌ماند؟ من فن شاعری و تخیل را به‌هیچ وجه انکار نمی‌کنم، من تنها، مذهب را تا جائی که شعر نیست، بلکه نثری متعارفی است رد می‌کنم. و این امر ما را به‌محدودیت اساسی این اظهار که مذهب، شعر است می‌رساند. به‌مفهومی، مذهب همانا شعر است، اما با یک فرق مهمّ: شعر و هنر به‌طور کلی آفریده‌های خود را به‌مثابه هرچیزی نمایش نمی‌دهند، بلکه آنها را به‌مثابه آنچه که هستند، یعنی، آفریده‌های هنری به‌معرض نمایش می‌گذارند، در حالیکه مذهب، موجودات موهومی خود را به‌مثابه موجودات واقعی نشان می‌دهد. یک هنرمند از من توقع ندارد منظرهٔ نقاشی شده‌ای را به‌مثابهٔ منظره‌ای واقعی، و تابلوی تصویر یک انسان را به‌مثابه موجوداتی واقعی درنظر گیرم. من از دیدگاهی کاملاً هنری، مجسمه‌های خدایان باستانی را به‌مثابه آثار هنری درنظر می‌گیرم، اما مؤمنان پاگان، به‌این آثار هنری، به‌این تندیس‌ها به‌مثابه موجوداتی واقعی و زنده می‌نگریستند و با آنها طوری رفتار می‌کردند که با موجودات واقعی که مورد عزت و احترام قرار می‌دادند. آنان چنین تندیس‌هائی را با غل و زنجیر می‌بستند تا از فرار آنها ممانعت به‌عمل آورند، به‌تن آنها البسه می‌پوشاندند و آنها را تزئین

می‌نمودند و از آنها با اطعمه و اشربه عالی پذیرائی می‌کردند، آنان حتی این مجسمه‌ها ـ یعنی ارباب انواع نرینه را، زیرا به‌الاهه‌ها، همانند بانوان رومی در آن عصر اجازه لمیدن در سر میز را نمی‌دادند ـ برنیمکت‌های نرم و لطیف غذاخوری قرار می‌دادند، حمام و تدهین می‌کردند، آنها را با تمامی اسباب و لوازم لیف‌های ماساژ، پادو و مستخدمه و مشاطه‌گر تأمین می‌نمودند، صبحگاهان احترام خویش را نسبت به‌آنها چنانچه گفتی انسان‌های برجسته‌اند، ادا می‌کردند، نمایشنامه و سرگرمیهای دیگر برای انبساط خاطر و تمتع آنها ترتیب می‌دادند. «سنکا» که اگوستین از او شاهد مثال می‌آورد، حتی از کمدین قدیمی ژنده‌پوشی حکایت می‌کند که هرروز در معبد ژوپیتر برنامه اجراء می‌کرد انگار بخواهد نشان دهد که حتی اگر مستمعان انسانی او را نمی‌خواهند، او می‌تواند روی خدایان حساب کند و آنها را مستفیض نماید. همانا به‌این خاطر مجسمه‌های ارباب انواع همچون خدایان تلقی می‌شد، و همانا به‌این خاطر بود که پیکرتراشان و نقاشان،ـ Theopoioi یعنی خداسازان نامیده می‌شدند و پیکرتراشی به‌هنر خداسازی معروف بود.

آنچه که حتی در میان بافرهنگ‌ترین مردمان دنیای باستان می‌یابیم کماکان امروزه به‌آن در میان مردمان بدوی برمی‌خوریم، با این تفاوت که خدایان و بت‌های آنان، برخلاف شاهکارهای یونانیان و رومیان که شاهکارهای هنری بشری‌اند، دارای ارزش هنری نیستند.

منباب مثال، بت‌های اوستیاک‌ها[1] بت‌هائی چوبی‌اند. «آنان برای این بتها، انفیه و ایضاً اندکی لیف درخت فراهم می‌آورند، با این اعتقاد که بعد از مصرف انفیه بت، بینی خود را به‌شیوه اوسیتاکی با لیف درخت پر می‌سازد. هنگامی که روس‌ها بی‌اعتنا به‌این معتقدات شب هنگام دست به‌سرقت تنباکوی بتها می‌زدند، اوسیتاک‌ها در صبحگاهان هنگامی که می‌دیدند بت آنان این اندازه انفیه مصرف کرده مات و متحیر می‌شدند.[2] نه تنها پاگان‌ها، بلکه همچنین خاج‌پرستان، جزو پرستندگان مجسمه‌ها بوده و کماکان می‌باشند، آنان نیز به‌تمثال‌ها و مجسمه‌های مذهبی به‌مثابه موجودات واقعی که بیانگر

---

۱. با این وجود بسیاری از آنان امروزه مسیحی‌اند.

۲. باست هلم، همان مأخذ

این موجودات‌اند، می‌نگریستند و بعضاً می‌نگرند. صحیح است که مسیحیان فرهیخته، وهم و خیال را از موضوعی که آنرا بیان می‌داشت، تمیز می‌دادند، و اظهار می‌داشتند که آنان نه خود تمثال بلکه ذات را از طریق تمثال می‌پرستند، اما مردم عادی چنین فرق و تمایز داهیانه‌ای را نادیده می‌گرفتند. مسیحیان در کلیسای یونانی بر سر مسأله پرستش تمثال، که سرانجام قرین پیروزی شد، به‌مدت دو قرن بزیراخیه کشیده شده بودند. در میان مسیحیان، همسایگان مرز شرقی ما، یعنی روس‌ها، به‌خاطر تمثال پرستی، به‌ویژه متمایزند.

هرفرد روسی... معمولاً در جیب خود تمثالی مسی از نیکولای مقدس یا قدیسان دیگر داراست. او به‌هرجا که می‌رود آن را با خود می‌برد. گاهی اوقات سرباز یا دهقانی را می‌توان مشاهده کرد که خدای مسی‌اش را از جیب بیرون می‌آورد، برآن خدو می‌اندازد و با دستش آنرا تمیز می‌کند و جلا می‌دهد، آنگاه در برابر آن زانو می‌زند و هزاربار برخود خاج می‌کشد، آنگاه زنجموره کنان به‌روی زمین می‌افتد و چهل بار، زنجموره کشیده، می‌گوید:«گوسپودی پوی لوئی»، یعنی خدایا به‌من رحم کن، آنگاه خدایش را در جیب گذارده و دنبال کار خود می‌رود. هرفرد روسی ایضاً چندین تمثال در خانه دارد که در برابر آنها شمع می‌افروزد. مرد خانه قبل از اینکه با زنش به‌بستر رود روی شمایل را با پارچه‌ای می‌پوشاند. فاحشه‌های روسی نیز برای قدیسان احترام فراوانی قائل‌اند. هنگام پذیرفتن ملاقات کننده، اولین کاری که انجام می‌دهند، پوشاندن شمایل‌ها و خاموش نمودن شمع است.

این مثال که از آن عبوراً یاد شده نشان دهنده آن است که مذهب ـ که معمولاً به‌مثابه یگانه پشتیبان اخلاق به‌شمار می‌رود، چرا که تصور می‌شود که اخلاق از اینکه برروی دو پای خود بایستد، کاملاً ناتوان است ـ با فساد اخلاقی و هرزگی عجین شده است.

فرد مذهبی تنها نیاز دارد تا تمثال معبودش را با پارچه‌ای بپوشاند، یا اگر از روسپی یا دهقان روسی عامی‌تر و مبتذل‌تر نباشد، تنها لازم است ردای عشق مسیح و فیض الهی را برعدالت کیفری خدا بیاویزد و آنگاه به‌هرآنچه که مایل است مبادرت ورزد.

من این نمونه‌های تمثال پرستی را تنها منباب نشان دادن تفاوت میان هنر و مذهب ذکر نمودم. هم هنر و هم مذهب هردو پندار آفرینند، شاعر با واژه‌ها، نقاش با رنگها و پیکرتراش با چوب و سنگ یا فلز. هنرمند صرفاً متوقع است که پندارهایش حقیقی و

زیبا باشد، به‌شرط اینکه مذهب وارد آن نشود، او مدعی نیست که مشابهت با واقعیت، همانا خود واقعیت است. از طرف دیگر، مذهب مردم را می‌فریبد، یا به‌بیان صحیح‌تر، مردم خود را در مذهب می‌فریبند، چراکه مذهب مدعی است که تشابه واقعیت، همانا خود واقعیت است، که تمثال موجودی زنده است. اما این موجود تنها در تخیل انسان حیات دارد و لاغیر، در واقعیت، وهم و خیال تنها یک پندار است ـ درست به‌این خاطر است که موجودی که پندار است، موجودی لاهوتی نامیده می‌شود، زیرا چنین خدائی، موجودی موهومی، غیرواقعی و خیالی است که برغم آن تصور می‌شود موجودی واقعی است. بدین طریق مذهب برخلاف هنر، خواستار آن است که پندارهای آن تصاویر حقیقی نمونه و بدیع باشند ـ بالعکس، پندارهای حقیقی مذهبی، زشت‌ترین و هولناک‌ترین نوع پندار است.

همانگونه که تاریخ یونان و هنر مسیحی نشان می‌دهد، تا زمانی که هنر به‌مذهب خدمت می‌کند و آقا و سرور خود نیست، آثاری به‌وجود می‌آورد که نمی‌تواند مدعی هنری بودن آن شود.

آنچه که مذهب از پندار و تخیل می‌طلبد این است که برای انسان سودمند باشد، که او را در غم و اندوه یاری رساند، مذهب به‌این دلیل پندارهای خود را آکنده از حیات می‌سازد ـ زیرا تنها موجودات زنده می‌توانند یاری رسانند ـ به‌ویژه آکنده از حیات بشری، نه تنها به‌شکل صورت ظاهر، شکل برونی حیات، نظیر آنچه که هنرمند انجام می‌دهد، بلکه ایضاً به‌شکل حیات واقعی، با احساس نیازها و سوداهای بشری، و حتی به‌این پندارها اطمعه و اشربه ارزانی می‌دارد. همانگونه که سخیفانه است که «اوستیاک‌ها» انتظار کمک از بتی که هرآنچه هست مدیون فطرت نیک، تخیل و بلاهت خود آنهاست، داشته باشند، برای انسان نیز به‌طورکلی سخیفانه است که انتظار کمک از تمثال و مجسمه داشته باشد. حتی چنین لاطائلاتی دارای معنی نهفته‌ای‌اند. این طرز برداشت به‌نوعی اظهار این امر است که انسان می‌تواند از انسان انتظار کمک داشته باشد، که خدا، که گمان می‌رود به‌انسان کمک می‌نماید، می‌بایست دارای احساس و از اینرو دارای نیازهای بشری باشد، زیرا اگر به‌غیر از این بود، او برای مذلت و محنت انسان

احساسی نمی‌داشت. کسی که طعم گرسنگی را نچشیده باشد، هیچگاه به‌یک انسان گرسنه کمک نخواهد کرد. اما آن کسی که قدرت یاری رساندن دارد، قدرت آسیب رساندن نیز دارد. نتیجتاً مذهب، برخلاف هنر، پندارهائی که به‌وجود می‌آورد را به‌مثابهٔ موارد احساس وابستگی، به‌مثابهٔ موجوداتی که قدرت کمک رساندن و زیان رساندن دارند، به‌مثابهٔ موجوداتی که از این رو انسان برایشان وقف و قربانی خود را می‌آورد، در مقابلشان به‌زانو می‌افتد و آنان را به‌خاطر جلب لطف‌شان می‌پرستد، تلقی می‌کند.

اما من این موارد تمثال پرستی را تنها به‌خاطر نشان دادن تفاوت میان هنر و مذهب در رابطه با به‌اصطلاح مذاهب بت‌پرستی ذکر ننموده‌ام، بلکه به‌این خاطر ذکر نمودم که مشخصاً ماهیت کلیه مذاهب من جمله مذهب مسیحیت را نشان می‌دهند. انسان همواره می‌بایست از مشخص، از آنچه که ساده‌ترین، بدیهی‌ترین و انکارناپذیرترین است، یعنی از شیء حسی، آغاز نماید و تنها آنگاه به‌بغرنج‌ترین، و به‌انتزاع که چشم قادر به‌مشاهده آن نیست، برسد. تفاوت میان مذهب مسیحیت، و شرک صرفاً این است که پندارهای آن یک، دست کم در جائی که تفاوت خود را با پاگانیسم مورد تائید قرار می‌دهد، در جائی که به‌پاگانیسم در نمی‌غلطد، پندارهائی از سنگ و کلوخ، فلز، چوب یا رنگ نیستند، بلکه پندارهای غیرمادی و علوی‌اند. مذهب مسیحیت برحسیات قرار نگرفته است. اما همانگونه که کراراً در نخستین گفتارم یادآوری نمودم برکلام ـ کلام خدا ـ آن گونه که مسیحیان قدیمی حقیقتاً معتقد، انجیل را می‌نامیدند و آن را به‌مثابه مکاشفه خاص خداوند و در معارضه با طبیعت تلقی می‌نمودند، قرار دارد. مسیحیت برخلاف مذهب مشرکان ـ که هستی و خلقت جهان را به‌قدرت جسمانی عشق و بارآوری نسبت می‌دادند ـ برقدرت طبیعت حسی قرار ندارد، بلکه برقدرت کلمه استوار است. و خدا گفت:«روشنائی بشود و روشنائی شد»، جهان بشود، و جهان شد. لوتر می‌گوید:«از این‌رو کلام خدا هدیه‌ای گرانبها و گرانقدر است که خداوند آن را این چنین قدر می‌نهد و حتی به‌آسمان و زمین، خورشید، ماه و به‌ستارگان در مقایسه با این کلام، به‌مثابه امری بی‌ارزش می‌نگرد، زیرا همانا به‌وسیله کلمه بود که کلیه موجودات آفریده شدند.»

«زمین و آسمان از بین خواهند رفت، اما کلام من از بین نخواهد رفت».

و چون کلمه (که برای انسان امری ذهنی است) از راه گوش منتقل می‌شود، می‌توانیم بگوئیم، همانگونه که قبلاً به‌طور گذرا اظهار داشتم، که مذهب مسیحیت نیز بر پایه احساس قرار دارد، لیکن تنها براحساس شنوائی. کالون در مبادی دین مسیحی خود می‌گوید،«کلمه را از میان بردارید، آنگاه دیگر ایمان و اعتقادی وجود نخواهد داشت». و «با وجودی که انسان می‌بایست مشتاقانه دیدگان خود را به‌تأمل در مخلوقات خداوند (یعنی طبیعت) بدوزد، قبل از هرچیز باید گوش به کلام بسپارد، زیرا تصور از خداوند که برمنظره باشکوه جهان نقش بسته است به‌قدر کافی مؤثر نیست». به‌این ترتیب کالون علیه هرگونه پندار جسمانی از خداوند، چوب تکفیر را بلند می‌کند، زیرا حضرت اعلی او را نمی‌توان با چشم جهان بین درک و احساس نمود. کالون ایضاً آئینی که به‌وسیله دومین شورای نیقیه تدوین شده بود و اشعار می‌داشت «خدا نه تنها از طریق شنیدن کلام، بلکه ایضاً از طریق تأمل در پندار و خیال شناخته می‌شود»، را تخطئه و محکوم نمود.

کرنیلوس آگریپافون‌نتس‌هایم، در کتاب خود درباره عدم یقین و بیهودگی علوم، می‌نویسد:«ما (مسیحیان) می‌بایست نه از کتاب ممنوعه پندارها، بلکه از کتاب خداوند که کتاب المقدس است، بیاموزیم. از این‌رو هرکسی که مایل است خدا را بشناسد نباید در تمثال‌ها و شمایل‌های نقاشان و مجسمه سازان به‌دنبال او بگردد، بلکه همانطور که یوحنا می‌گوید، باید در کتاب مقدس او را بجوید، زیرا این کتاب بروجود او شهادت می‌دهد. و آنانی که نمی‌توانند بخوانند باید به کلام کتاب مقدس گوش فرادهند، زیرا همانطور که پولس حواری می‌گوید، ایمان آنان از راه شنیدن به‌وجود می‌آید. و عیسی مسیح در انجیل یوحنا می‌گوید: گوسفندانم صدایم را بشنوید»، لوتر در شرح برمزمور هجدهم می‌گوید: کلمه خداوند، چنان کلمه‌ای است که ما قادر به‌درک و فهم آن نیستیم، مگر اینکه حسیاتمان را مهر و موم کرده و کلمه را با قوه شنوائی دریابیم و آن را معطوف ایمان نمائیم».

بدین طریق، مذهب مسیحیت تمامی حسیات جز قوه سامعه را رد می‌کند و در پرستش خود آنها را نادیده می‌گیرد. برخلاف مسیحیت، خدای فرد مشرک ایضاً توسط حسّیات دیگر، حتی حسیات ادنی به‌فهم درمی‌آید، خدای فرد مشرک که خود را در

پندار سنگ، چوب و رنگ ظاهر می‌سازد و در آن زندگی می‌کند، حتی می‌تواند به‌وسیله دست گرفته شود و اما درست به‌همین خاطر نیز می‌تواند خرد و از بین برده شود ـ مشرکین خود بارها خدایانشان را خرد می‌کردند و خشمگینانه آنها را به‌درون گل و لای می‌افکندند، زیرا از آنها کمکی که انتظار داشتند دریافت نمی‌کردند و تصورشان برآن بود که خدایان، آنها را فریفته و اغفال کرده‌اند. خلاصه کلام، خدای مشرک شیئی فیزیکی است که در معرض کلیه مخاطرات طبیعت و جهان بشری قرار می‌گیرد.

آبای کلیسا، مشرکین را به‌خاطر پرستش موجودات و چیزهائی که خود آنان آنچنان احترام اندکی برای آنها قائل بودند به‌نحوی که آنها را به‌سرگین حیوانات می‌آلودند، مورد سخریه قرار می‌دادند. از طرف دیگر، خدای مسیحیت، موجودی نابودکردنی و شکستنی چون سنگ یا همچون خدایان چوبین بت پرستان نیست که محدود به‌یک محل محصور شده و یا قابل محصور شدن در معبدی باشد، چراکه او همانا کلمه و روح است. من نمی‌توانم کلمه را از بین ببرم، نمی‌توانم آن را در معبدی زندانی کنم، با چشمانم او را ببینم، یا با دستم او را بگیرم، کلمه، چیزی غیرمادی و معنوی است. کلمه همانا عام است، واژه درخت شامل کلیه درختان از درخت غان گرفته، تا درخت آلش، کاج و بلوط می‌شود و حد و مرزی ندارد، اما شیء، واحد و محدود است و تنها در این محل و نه در اماکن دیگری قرار دارد. بنابراین خدای مسیحیت موجودی عام، جامع‌الاطراف، غیرمحدود و نامتناهی است، اما کلیه این اوصاف به‌یک سان در مورد کلمه نیز به‌کار برده می‌شود. به‌طور خلاصه، ماهیت خدای لاهوتی مسیحیت، ماهیت موجودی که به‌وسیله حسیات به‌فهم و درک درنمی‌آید، موجودی که ماهیت واقعی آن نه در طبیعت و نه در هنر بلکه در کتاب مقدس نشان داده می‌شود، بیانگر هیچ چیز جز کلمه نیست.

به‌عبارت دیگر، تفاوت میان خدای مسیحیت و خدای مشرک، خود را به‌تفاوت میان کلمه و ماده حسی که خدای مشرک از آن تشکیل شده است، تقلیل می‌دهد. بنابراین اگر صریحاً گفته شود، هیچ هنری از خدای مسیحیت و یهود، منشأ نگرفته است ـ زیرا کلیه هنرها حسی‌اند ـ به‌هرتقدیر، نه نقاشی و نه پیکرتراشی، بلکه حداکثر شعر و

شاعری، هنری که خود را تنها از طریق واژه‌ها بیان می‌کند، از دین تأثیر پذیرفته است. «یوزفوی» یهودی می‌نویسد، قانون‌گذار ما، ما را از تمثال سازی برحذر داشته، زیرا او معتقد است که تمثال سازی نه به‌سود خداست و نه به‌سود بنده خدا. اما در جائی که خدای انسان ممکن نیست و نمی‌تواند به‌طور حسی و یا از طریق تخیل بیان شود، در جائی که قوه احساس از آنچه که قابل احترام، الهی و اعلی است، کنار گذارده شود، هنر نمی‌تواند امکانات عالی خود را به‌دست آورد و نمی‌تواند شکوفا شود، یا تنها می‌تواند با تخطی از شرایع مذهبی شکوفا شود. برغم این، خدای مسیحیت همانند خدای مشرک، زاده تخیل است، پنداری است تنها با این تفاوت که مانند کلمه، تصوری علوی و جهان شمول است. کلمه یا اسم زاده تخیل است که طبعاً عملکرد آن از طریق هوش و خرد و براساس تأثیرات حسی که تصوری از یک شیء است، صورت می‌گیرد. انسان در گویش خود از طبیعت تقلید می‌کند، صوتی که به‌وسیله شیئی به‌وجود می‌آید، بدین طریق اولین چیزی است که انسان از طبیعت درک می‌کند و به‌صفت ممیزه یا نشانه‌ای تبدیل می‌شود که به‌آن وسیله وی نامهای اشیاء را بیان می‌دارد. اما این امر در اینجا به‌ما مربوط نمی‌شود. بنابراین مسیحیت نه با اشیاء برونی بلکه با زندگی درونی، با کلمه به‌مثابه احساس و تصور سر و کار دارد.

از این‌رو، خدای مسیحیت خود را نه در تمثال سنگ و چوب و نه مستقیماً در طبیعت بلکه در کلمه آشکار و بیان می‌سازد، او خدائی جسمانی و حسی نیست، بلکه خدائی لاهوتی و باطنی است به‌علاوه، کلمه نیز یک تصور است. از اینجا چنین برمی‌آید که خدای مسیحیت و حتی خدای راسیونالیست‌ها، بازتاب و تصوری از تخیل است و اینکه هرآینه تمثال پرستی شرک محسوب شود، پس در این صورت، پرستش خدای لاهوتی مسیحی نیز شرک است.

مسیحیان، پاگانها را متهم می‌کردند، پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها را متهم می‌کردند و امروزه راسیونالیست‌ها، پروتستان‌های اصیل آئین را متهم به‌شرک و زنادقه می‌نمایند، در هرمورد برای دلیل یکسانی، یعنی به‌خاطر انسان پرستی، تصور و پندار از خدا به‌مثابه خدا و در عوض پرستیدن خود خدای اصلی (زیرا انسان به‌صورت تصوری از خدا

ساخته شده است)، اما من از این فراتر رفته و می‌گویم: خودِ راسیونالیسم، و درواقع هرکیش و مذهبی، که موجودی غیرواقعی، که از طبیعت واقعی و انسان واقعی منتزع و متفاوت است، را به‌مثابه موجود اعلی خود درنظر گیرد و او را بپرستد، تمثال پرستی و نتیجتاً شرک است، زیرا همانگونه که دیدیم، کلیه تمثال پرستی‌ها، همانا شرک است. چراکه طبق گفته انجیل، خداوند انسان را از تصور ذات باری تعالی‌اش نیافرید، بالعکس، همانگونه که من در «ماهیت مسیحیت» خود نشان دادم، انسان، خدا را از پندار و تخیل خود می‌آفریند.

حتی راسیونالیست‌ها، این به‌اصطلاح طرفداران مذهب عقل و اندیشه، خدا را در پندار وتصور شخص خود می‌آفرینند، نمونه زنده و خدای اصلی راسیونالیست، انسان راسیونالیست است. هرخدائی مخلوق تخیل و پندار، و به‌ویژه پندار انسان است، اما خدا پنداری است که انسان او را خارج از خود قرار می‌دهد و به‌مثابه موجودی مستقلانه متصور می‌شود.

مع‌الوصف انسان، خدایان را به‌خاطر التذاذ سرودن شعر اختراع نمی‌کند، شعر مذهبی یا تخیلی انسان، بی‌غرضانه و بدون قانون و مقیاس نیست، قانون و مقیاس آن همانا انسان می‌باشد. تخیل انسان توسط ماهیت و سرشت او برش یافته است. انسانی افسرده و جبون، موجودات و خدایانی رعب‌انگیز و دهشتناک را در نظر مجسم می‌سازد، و انسانی متین و شادمان، خدایانی موقر و مهربان. خدایان انسانها، یعنی مخلوقات ذهن و تخیل آنان، به‌اندازه خود انسانها گوناگون‌اند، یا با عطف به‌ماسبق می‌توانیم این ترتیب را وارونه کرده و بگوئیم که انسانها به‌اندازه خدایانشان گوناگونند.

۲۱

قبل از ادامه بحث موضوعی که در آخرین گفتار، آغاز نمودم، باید با سوءتفاهم محتملی که دیروز به‌خاطر بیم از گسیخته شدن رشته استدلالم به‌آن نپرداختم، به‌مقابله برخیزم. من اظهار داشتم که موضوع مذهب مسیحیت، همچون خدایان مشرکین، ساخته و پرداخته تخیل است. از اینجا شاید بتوان چنین استنتاج کرد، و درواقع کسانی این چنین استنتاج کرده‌اند که قصص انجیل، آنگونه که هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید نقل شده، جهل محض است. اما چنین استنتاجی بی‌انصافی است، چراکه من تنها، عقیده‌مندم که موضوع مذهب، به‌مثابهٔ موضوع مذهب، همانا تخیل است، من واقعیت همین موضوع **بدین مثابه** را انکار نمی‌نمایم.

ما فی‌المثل می‌گوئیم که خورشید آنگونه که در مذهب شرک بیان می‌شود، یعنی، به‌مثابه موجودی خاص و لاهوتی،ـ خدای خورشید ـ موجودی موهومی است. به‌همین‌سان، هنگامی که می‌گوئیم، موسی، آنگونه که در قصص مذهبی دین یهود عنوان شده یا عیسی، آنطور که در مذهب و روایات مذهبی مسیحیت بیان شده، زاده تخیل است، این اظهار مسبوق به‌آن نیست که موسی و عیسی بشخصه چنین اشخاص تاریخی نبودند. زیرا بین فرد تاریخی و فرد مذهبی همان تفاوتی است که بین شیئی طبیعی **بدین مثابه** و همان شیء هنگامی که توسط مذهب بیان می‌شود، وجود دارد.

تخیل هیچ چیز از خود نمی‌آفریند ـ اگر چنین بود، ما می‌بایست به‌آفرینش از عدم،

باور می‌داشتیم، آتش تخیل از مواد طبیعی و تاریخی تغذیه می‌کند. تخیل، بدون مصالح نمی‌تواند شخصیّت‌های شاعرانه یا مذهبی به‌وجود آورد، چنان که اکسیژن بدون سوخت نمی‌تواند آتشی که چشم را محظوظ می‌کند به‌وجود آورد. اما فرد تاریخی به‌مثابه موضوع مذهب، دیگر فرد تاریخی نیست، او فردی است که به‌وسیله تخیل، تغییر ماهیت یافته است.[1]

به‌این خاطر من انکار نمی‌کنم که زمانی عیسی وجود داشته است، که فردی تاریخی بوده، فردی که مذهب مسیحیت منشأ و مبدأ خود را به‌او مدیون است، من منکر آن نیستم که او به‌خاطر تعالیم خود رنج برد. اما من منکر آنم که عیسی یک مسیح (منجی) خدا یا پسر خدا و معجزه گری بود که از باکره‌ای متولد شد، که او بیماران را تنها با یک کلمه شفا می‌داد، تنها با یک فرمان، توفان را فرو می‌نشاند، مردگانی که رو به‌تلاشی گذارده بودند را زنده می‌کرد، و اینکه خود وی از میان مردگان برخاست، خلاصه کلام من منکر آنم که او آنطور که انجیل او را نشان می‌دهد، بوده، زیرا عیسی در انجیل موضوع روایت تاریخی درست نیست، بلکه فردی مذهبی است، یعنی موجودی که به‌وسیله تخیل قلب ماهیت یافته است. و هرکوششی برای انتخاب واقعیت تاریخی از اضافات، تحریفات و غلو و مبالغه تخیل، همانا سخیفانه و یا به‌هرتقدیر، بی‌ثمر است. ما فاقد ابزار تاریخی هستیم. آن مسیح که در انجیل به‌ما معرفی می‌شود ـ و ما مسیح دیگری را نمی‌شناسیم ـ زاده تخیل انسانی است که این چنین نیز باقی خواهد ماند.

معهذا همانطور که در نخستین گفتارها نشان دادم، در ابتدا که تخیل، خدایان انسان را طوری ساخت که تنها با طبیعت سر و کار داشتند، آن دسته از پدیده‌های طبیعت که انسان آنها را به‌خود وابسته‌ترین احساس می‌کند و می‌شناسد، ایضاً آن پدیده‌هائی‌اند که بزرگترین تأثیر را برتخیل وی می‌گذارند. زندگی بدون آب و آتش، بدون زمین و خورشید و ماه چیست؟ و به‌راستی که این اشیاء چه تأثیر قدرتمندی براستعداد نظری انسان از خود باقی می‌گذارند، و چشم که انسان نخست با آن طبیعت را مورد تأمل قرار

---

۱. بسکه ببستند برآن برگ و ساز گر تو بیایی نشناسیش باز(م)

داد، آن هوشی نیست که به‌انجام تجربیات و مشاهدات دست زند، بلکه تنها تخیل و استعداد شاعرانه‌اند که این عمل را انجام می‌دهند. اما تخیل چه کاری انجام می‌دهد؟ تخیل هرچیزی را در تصور و پندار انسان شکل می‌دهد، تخیل، طبیعت را تبدیل به‌پندار انسان می‌کند. بنیامین کونستانت در کتاب خود درباره مذهب به‌درستی می‌گوید، «هرکجا که حرکت باشد، انسان وحشی در آنجا حیات می‌بیند، در نظر او سنگی غلطان یا در حال فرار است و یا در حال تعقیب، توفانی سهمگین خود را به‌روی او می‌افکند، برخی از ارواح خشمگین در آبشارهای کف‌آلود زندگی می‌کنند، بادهای خوفناک بیانی از رنج یا تهدیدند، پژواک در کوهستانها، پاسخی را پیش‌گوئی می‌کند یا به‌دست می‌دهد، هنگامی که یک اروپائی، سوزنی مغناطیسی را به‌یک انسان وحشی نشان داد، او آن را به‌مثابه موجودی که از سرزمین خود ربوده شده و با ترس و اشتیاق به‌سوی اشیاء مورد تمایل خود متوجه می‌شود، تلقی نمود». به‌این ترتیب، تنها راه انسان برای خدا ساختن طبیعت، انسانی نمودن آن است، او با خدا ساختن طبیعت، خود را خدا می‌سازد.

طبیعت صرفاً مواد خامی را برای خدایان فراهم می‌سازد، اما ذات یا نیروی حیاتی که این ماده خام را به‌موجودی انسان‌گونه و بدین ترتیب، لاهوتی تبدیل می‌کند، همانا تخیل است. تنها تفاوت میان پاگانیسم و مسیحیت، یعنی چندخدائی و تک خدائی آن است که مشرک از اشکال و اجسام متعدد در طبیعت خدا می‌سازد، و درست به‌این خاطر، برغم ناآگاهانه بودن آن، انسان خاصّ حسّی و واقعی را به‌مثابه الگو و استانداردی که طبق آن تخیل وی، اشیاء طبیعت را انسانی نموده و از آنها خدا می‌سازد، درنظر می‌گیرد. درست همانطور که انسان، فردی جسمانی است، به‌همین نحو، خدایان مشرکین، افرادی جسمانی‌اند، این علتی است که چرا مشرک دارای خدایان متعددی است، او به‌اندازه تعدد اشیاء مختلفی که در طبیعت مشاهده می‌کند خدا دارد. او حتی فراتر از این نیز می‌رود: او حتی تفاوت خاص را نیز به‌مرتبه خدائی می‌رساند. این تالیه و خداسازی، این فلسفه لاهوتی و مدرسی مذهبی، بدون شک عمدتاً به‌اشیائی اطلاق می‌شود که برای خویشتن خواهی انسان واجد بزرگترین واقعیت هستند، زیرا همانا در چنین اشیائی است که انسان هرگونه جزئیاتی را مشاهده می‌کند و جزئی‌ترین تفاوتها را

در مدنظر می‌گیرد و آنگاه از طریق تخیل خود، به‌آنها الوهیت می‌دهد. رومی‌ها در این مورد مثال باارزشی را به‌دست می‌دهند. آنان برای هرمرحله از رشد مفیدترین نباتات به‌حال انسان، فی‌المثل نباتات غله‌زا، دارای خدایان خاصی بودند، یکی برای جوانه زدن، دیگر برای سبز شدن، یکی برای مرحله‌ای که در آن ساقه نخستین گره خود را تشکیل می‌دهد، خلاصه آنکه، برای هرمرحله و هرتمایز محسوس دارای خدائی بودند ـ ناسیو، الهه تولد، ادوکا، الهه تغذیه کودکان و پوتینا، الهه آشامیدن آنان، برای جیغ کشیدن و گریه سر دادن، رب‌النوع واگتیانوس، الهه کونینا برای نوزادان گهواره‌ای، و دیگری رومیا، برای کوچولوهای شیرخوار.

لیکن تک خدا‌گرا، از موجود انسانی حسی و واقعی که فردی جاندار است آغاز نمی‌کند، بلکه از درون، از ذهن یا روح انسانی شروع می‌کند که از طریق کلمه خود را جلوه‌گر می‌سازد، که اثراتی به‌وسیله کلام صرف به‌وجود می‌آورد، که خود همین کلام صرف دارای قدرت خلق کردن است. انسانی که بردیگران سمت خداوندگاری دارد، کسی که دیگران از او اطاعت می‌کنند، و به‌وسیله کلام صرف خود برمیلیونها تن حکومت می‌کند، تنها کافی است که فرمان دهد، اراده وی از طریق کوچک ابدالهای او انجام می‌شود. به‌این ترتیب، تک خداگرا، از ذهن و اراده انسان و به‌ویژه از ذهن و اراده فرد خودکامه که از طریق کلام صرف دست به‌عمل می‌زند، آغاز می‌کند، این همانا الگوئی است که تخیل وی از آنها الهام می‌گیرد. مشرک، ذهن و تخیل انسان را به‌طور غیرمستقیم به‌مرتبه خدائی می‌رساند ـ زیرا تنها از طریق تخیل است که اشیاء طبیعت برای او به‌خدا تبدیل می‌شوند ـ تک خداگرا این عمل را مستقیماً انجام می‌دهد.

نتیجتاً ـ و این آن چیزی است که ما قصد اثبات آن را داریم ـ خدای یگانه پرست یا خدای مسیحیت درست به‌همان اندازه زاده تخیل و پندار انسان است که خدای چندگانه پرست، با این استثناء که انسانی که فرد مسیحی خدای خود را از او قیاس می‌گیرد و به‌او می‌اندیشد و طبق آن او را می‌سازد، موجودی محسوس و مشهود نیست که بتواند در محدوده پیکره یا تمثال نمایش داده شود.

شمایل سازی از خدای مسیحیت یا یهود همانا غیرممکن است، اما چه کسی می‌تواند

پنداری جسمانی از ذهن، روح، اراده و کلمه بسازد؟ تفاوت دیگر میان یگانه پرستی و چندگانه پرستی آن است که چندگانه پرستی، دریافت حسی که جهان را در تمامی کثرت آن به‌ما نشان می‌دهد، را به‌مثابه آغازگاه و اساس و شالوده خود درنظر می‌گیرد، در حالیکه یگانه پرستی از پیوستگی و وحدت جهان، از جهانی که انسان به‌وسیله اندیشه و تخیل خود به‌کل واحدی درآورده است، آغاز می‌کند. آمبروز قدیس می‌گوید، تنها یک جهان وجود دارد و درنتیجه یک خدا، خدایان بسیار مخلوقات ذهن‌اند که مستقیماً با دریافت حسی سر و کار دارند، خدای یگانه، تخیلی است که از دریافت حسی و قوه تجرید منتزع شده است.

هراندازه بیشتر تخیل انسان براو مسلط باشد، به‌همان اندازه خدای وی حسی‌تر است، و این امر درباره خدای واحد نیز صدق می‌کند، انسان هراندازه بیشتر با تصورات انتزاعی آشنا باشد، خدای وی کمتر حسی و بیشتر انتزاعی و بغرج‌تر است. تفاوت میان خدای مسیحی راسیونالیست‌ها و خدای آن کسانی که ایمانشان به‌وسیله اندیشه تعدیل یافته است، با خدای مسیحی جمیع مؤمنان عهد قدیم، صرفاً آن است که خدای راسیونالیست‌ها بغرج‌تر، انتزاعی‌تر و کمتر حسی است تا خدای رازوران یا مؤمنان اصیل آئین، که قوه انتزاع راسیونالیست‌ها تخیل آنان را محدود می‌سازد، در حالیکه تخیل مؤمن عهد قدیم، قوی‌تر از قدرت تفکر ادراکی وی بود. به‌عبارت دیگر: ایمان راسیونالیستی به‌وسیله عقل تعیین می‌شود، یا بهتر بگوئیم، تحدید می‌شود، چراکه عقل، نامی است که ما معمولاً به‌توانائی ساختن تصورات انتزاعی می‌دهیم در حالیکه ایمان مؤمن اصیل آئین برعقل وی مسلط است. خدای اصیل آئین به‌انجام هرکاری تواناست و درواقع چیزهائی را انجام می‌دهد که با عقل مغایرت دارد، او قادر به‌انجام هرکاری است که برای تخیلِ ایمان نامحدود، ممکن به‌نظر می‌رسد ـ و برای تخیل هیچ چیز ناممکن نیست. به‌عبارت دیگر خدای ارتدوکس (اصیل آئین) هرآنچه که مؤمن تصور می‌کند، انجام می‌دهد، او تنها تخیل مجسّم، مادّیّت یافته و نامحدودِ کاملِ مؤمن است. از طرف دیگر، خدای راسیونالیست هرچیز با عقل راسیونالیست یا به‌بیان صحیح‌تر با ایمان و تخیلِ محدود شده توسط عقلِ راسیونالیست مغایرت داشته باشد، نمی‌تواند

انجام دهد و انجام نمی‌دهد.

با این وجود، راسیونالیسم نیز همانا تمثال پرستی و بت پرستی است ـ هرآینه بتوان این دو را در یک طراز قرار داد، زیرا درست همانطور که پاگان واقعی و سریع‌الاحساس، پندار و یا در حالت او، پنداری حسّی را بجای خدای بجای موجودی واقعی می‌گیرد، همانطور هم راسیونالیست، پندار، یعنی خدایا مخلوق ایمان و تخیل خود را به‌جای موجودی واقعی که بیرون و خارج از انسان زندگی می‌کند، می‌گیرد. و هرآینه کسی سعی به‌اثبات این امر نماید که خدای او همانا ذهنی است، یعنی موجودی است موهومی، تجسمی، زاده اندیشه و انعکاسی از تفکر راسیونالیستی او که تخیل را به‌وسیله قوه انتزاع و ایمان را به‌وسیله تعقل محدود می‌سازد، یا هرآینه کسی وجود خدا را مورد سئوال قرار دهد یا آنچه که با آن یکسان است، وجود خدای او را مورد سئوال قرار دهد ـ زیرا هرکسی فقط خدای خویش را به‌مثابه خدا تلقی می‌نماید ـ برآشفته و به‌تعصب دینی ایمان عهد کهن در می‌غلطد. اما صحبت درباره تفاوت میان راسیونالیسم و ایمان اصیل آئین، اکنون دیگر کافی است. ما بعداً در این باره بیشتر صحبت خواهیم کرد.

در اینجا باید گریز کوتاهی بزنم. من در مقایسه‌ام میان پاگانیسم و مسیحیت، چندگانه پرستی و یگانه پرستی تمایزی میان اشیاء مصنوعی و طبیعی مورد پرستش مذهب شرک، قائل نگشتم. من این دو را یکجا درنظر گرفته و اظهار داشتم: خدای مشرک، این یا آن پدیده طبیعی، این یا آن مجسمه یا درخت می‌باشد. من گفتم که تخیل، اشیاء طبیعی یعنی خورشید، ماه و ستارگان، نباتات، آب و آتش را به‌موجودات انسانی و مشخصی تبدیل می‌کند و آنها را طبق تجلیات و اثراتی که برانسان می‌نهند، شخصیت می‌دهد. فی‌المثل، آسمان، زمین را با باران و نور بارور و به‌وسیله خورشید آن را گرم می‌کند. درنتیجه تخیل انسان، زمین را به‌مثابه زنی که براو تأثیر می‌نهد و باردار می‌گردد و آسمان را به‌مثابه مردی فعال و دارای قدرت بارورکردن می‌دیدند. و هنر مذهبی هدف دیگری جز فراهم نمودن تجلیات حسی و بصریِ پدیده‌های طبیعی یا علل آنها آنگونه که توسط تخیل مذهبی دیده می‌شود، ندارد. انسان مایل است توهم درونی‌اش که به‌آن باور دارد

را به‌مثابه واقعیت برونی بنگرد. انسان از طریق هنر، یعنی، هنر مذهبی می‌کوشد تا به‌چیزی که فاقد هستی است، هستی اعطاء کند. هنر مذهبی از سوی انسان همانا خودفریبی است. انسان از طریق این خودفریبی می‌کوشد خود را مطمئن سازد آنچه که تنها در مغز ما وجود دارد ـ قطع نظر از تمامی دلایل متقن که فیلسوفان می‌کوشند نشان دهند که خدائی وجود دارد ـ در خارج از ما نیز دارای هستی واقعی است.

اما دقیقاً این اهداف باعث هستی چه چیزی می‌شوند؟ هستی خورشید، زمین، آسمان و هوا به‌مثابه علت رعد و برق؟ خیر، اینها از گذشته وجود دارند، و انسان یعنی انسان مذهبی چه علاقه‌ای از نمایاندن خورشید آنگونه که حسیات ما آن را در می‌یابد، دارد؟ هیچ. هنر مذهبی می‌کوشد، نه خورشید بلکه رب‌النوع آن، نه آسمان، بلکه رب‌النوع آن را بنمایاند، هنر مذهبی تنها دست به‌کار نمایش چیزی که تخیل به‌شیئی حسی تزریق می‌نماید می‌زند. چیزی که نتیجتاً فاقد هستی حسی است، تنها هدف آن نمایاندن و به‌عاریت دادن هستی حسی به‌آسمان یا خورشید است تا جائی که به‌مثابه موجودی خاص متصوّر شود، به‌دیگر عبارت، تخیل، خورشید را نه به‌مثابه موضوع حسیات بلکه به‌مثابه موضوع تخیل نشان می‌دهد. رکن اصلی در تجسم هنرمندانه از خدا، وجود او و خصلت انسان نمایانه او آنگونه که به‌وسیله تخیل آفریده شده است، می‌باشد، در اینجا طبیعت دارای اهمیتی ثانوی است.

هرچند خدا در اصل تجسم صرف اشیاء طبیعی است، موضوع در هنر مذهبی تنها به‌مثابه ابزاری است که برای تشخیص هویت خدا و همچون سجیه‌ای است که او به‌آن مُتّصف می‌شود. به‌این ترتیب، با وجودی که در مذهب یونانیان همانند کلیه مذاهب طبیعت، رب‌النوع آسمان و صاعقه و رب‌النوع رعد و برق اساساً یکی است، در هنر مذهبی آنان، زئوس با عصای سلطنتی یا با آذرخشی فروزان نشان داده می‌شود. در اینجا طبیعت و ذات اصلی رب‌النوع صاعقه، به‌سجیه صرف مشخص وی تقلیل یافته است. مع‌الوصف، آسمان به‌مثابه وجودی طبیعی و رب‌النوع آن که در اثری هنری نمایانده می‌شود، از یک جهت همانند یا با هم یکسان‌اند، هردو هستی‌هائی حسی و جسمانی‌اند ـ رب‌النوع آسمان بدون شک تنها در حیطه تخیل دارای هستی است ـ به‌نحوی که،

دست‌کم در مقایسه با رب‌النوعی که موجودی حسی نیست، تفاوت شیئی هنری با شیئی طبیعی بی‌اهمیت می‌گردد. و این همانا علتی است که چرا مکث براین تمایز، غیرضروری به‌نظر می‌رسد. اما به‌موضوع خودمان برگردیم.

من اظهار داشتم که تخیل، ابزار اصلی مذهب است، که خدا موجودی موهومی و پندار و توهم و به‌ویژه پندار و توهم انسان است، و اینکه هنگامی که به‌اشیاء طبیعی از دیدگاهی مذهبی نگریسته شود، به‌موجودات انسان مانند تبدیل می‌شوند، در نتیجه پندارهای انسان، و خدای روحانی مسیحیان ایضاً پنداری است از انسان که توسّط تخیّل انسان به‌وجود آمده و در خارج از او به‌مثابهٔ موجودی واقعی و مستقل منعکس شده است، که نتیجتاً موضوعات مذهب ـ بخودی خود روشن است چنانچه به‌مثابهٔ موضوعات مذهب در نظر گرفته شوند ـ دارای هستیی خارج از تخیل انسان نیستند. مؤمنان و به‌ویژه الهیات علیه این احتجاج سخنوری کرده و ناسزا و دشنام گفته‌اند: آنان می‌گویند، چگونه ممکن است چیزی که برای میلیونها نفر چنین آرامشی را به‌وجود آورده، که این میلیونها زندگی خود را وقف آن کرده‌اند، تخیل صرف باشد؟ اما این به‌هیچ وجه دلیل واقعیت و حقیقت چنین موضوعاتی نیست. مشرکین نیز ارباب انواع خود را به‌مثابه موجودات واقعی تلقی می‌نمودند، آنان هزاران رأس گاو نر تقدیم خدایان خود می‌کردند، برای آنها حیات انسانی، زندگی شخص خود و یا زندگی دیگر انسانها را قربانی می‌کردند، اما این امر مسیحیان را از تصدیق اینکه این خدایان موجوداتی موهومی بودند و پاگان‌ها خود آنها را ساخته بودند، باز نمی‌داشت. آنچه که حال به‌مثابه واقعیت تلقی می‌کند، آینده آنرا به‌مثابه تخیل صرف خواهد شناخت. تنها خویشتن خواهی انسان است که او را وا می‌دارد تا به‌خدای متشخص خود همچون خدای حقیقی و به‌خدایان سایر مردمان به‌مثابه زاده تخیل بنگرد. در جائی که دریافت حسی و تعقل پارسنگی (تعادلی) برای تخیل فراهم نسازد، انسان به‌طور تغییرناپذیری، زاده‌های تخیل را به‌مثابه واقعیات می‌پذیرد.

ذکر موارد چندی از زندگی به‌اصطلاح وحشیان می‌تواند برای روشن ساختن قدرت تخیل برانسان، سودمند افتد. «وحشیان آمریکا و سیبری، دست به‌انجام هیچ کارزار، داد

و ستد اجناس و عقد پیمانی نمی‌زنند، مگر اینکه توسط خواب و رویا به‌انجام چنین کاری تشجیع شوند. آنان با تکیه برروٴیا، از گرانبهاترین دارائی خویش که برای دفاع از آن از بذل جان خود دریغ نمی‌ورزند صرف نظر می‌کردند. زن کامچادالی، بلادرنگ خود را به‌مردی که به‌او بگوید در رویا با او هم‌بستر شده است، تسلیم می‌کند. یک «ایروکوآئی» بعد از اینکه خواب دید بازویش قطع شده، بازوی خود را قطع کرد، دیگری خواب دید که دوستش را کشته و بعد از بیداری، دوست خود را کشت.»[1] آیا قدرت تخیل می‌تواند فراتر از این رود که از دست دادن بازوئی در رؤیا انسان را مجبور به‌از دست دادن آن در واقعیت بنماید، که کشتن دوستی که در رویا به‌تصور آمده، انسان را وادارد تا او را در دنیای واقعی بکشد، که انسانی به‌خاطر رویای صرف، جسم، بازو و حتی دوست خود را بکشد؟

مردمان باستان همانند وحشیان امروزی، به‌اشکال و صور رؤیائی به‌مثابه موجودات لاهوتی و مکاشفات و مظاهر باریتعالی می‌نگریستند. حتی مسیحیان نیز تا اندازه‌ای به‌رؤیا به‌مثابه پیامهای الهی می‌نگرند. مع‌الوصف واسطه‌ای که خدا به‌آن وسیله خود را در آن ظاهر می‌سازد، چیز جز ذات خود خدا نیست. نتیجتاً، ذات خدائی که خود را در رویا هویدا می‌سازد چیز دیگری جز رویا نیست. اما رویا چیست؟ رویا همانا تخیل مطلق‌العنانی است که به‌وسیله قوانین عقل و دریافت حسی محدود نشده باشد. این صحیح است که مسیحیان خود را به‌خاطر شعائر و مرام اعتقادیشان دچار عذاب می‌گرداندند و خون و دارائی‌شان را به‌خاطر این شعائر فدا می‌نمودند، اما آیا از این امر چنین نتیجه می‌شود که این شعائر حقیقی و واقعی بوده‌اند؟ ابداً. نه واقعی‌تر از رویائی که به‌جای واقعیت گرفته می‌شود، هم چنانکه «ایروکوآئی» بازوی خود را به‌خاطر این قبیل رؤیاها قطع می‌کند و انسانی افسار خود را به‌دست رویا می‌سپارد و حقیقت و دریافت حسی را فدای آن می‌کند.

من به‌رویا تنها به‌مثابه موارد بارز قدرت مذهبی تخیل برانسان اشاره کردم. اما ایضاً

---

۱. بنیامین کونستانت، همان مأخذ

اظهار داشتم که تخیل مذهبی، تخیل آزادانه هنرمند نیست، بلکه دارای نیت خودخواهانهٔ روزمره است، یا به‌دیگر عبارت، تخیل مذهبی در احساس وابستگی ریشه دارد و عمدتاً به‌اشیائی منسوب می‌شود که از آن منتج می‌گردد. اما احساس وابستگی انسان، تنها ناشی از اشیاء خاصی نیست. درست همانطور که قلب دائماً در حرکت است و هیچگاه از ضربان و تپش باز نمی‌ایستد، همانطور هم احساس وابستگی هیچگاه انسان خصوصاً انسانی مذهبی که تخیل براو مسلط شده است را ترک نمی‌کند، زیرا در هرگامی که او برمی‌دارد ممکن است به‌او صدمه‌ای وارد آید. هرشیئی هراندازه خرد و ناچیز از آسیب و گزند و حتی مرگ خبر می‌دهد. این احساس نگرانی، عدم یقین، این ترس از گزند و آسیب که پیوسته انسان را همراهی می‌کند، ریشهٔ تخیل مذهبی است و از آنجائی که انسان مذهبی در مواجه با هرشری آن را حمل برحضور موجود یا روحی خبیث می‌کند، ترس از اشباح، دست کم در میان اشخاص و مردمان بی‌فرهنگ جوهر و ذات تخیل مذهبی را تشکیل می‌دهد. تخیلِ انسان هرآنچه موجب رعب و وحشت او شده و او را بترساند، به‌موجود شریری تحویل می‌کند. یا بالعکس، او از آنچه تخیل وی آنرا به‌مثابه موجودی بدسگال نشان می‌دهد، به‌وحشت می‌افتد و می‌کوشد نظر لطف آن را به‌خود جلب کرده یا آن را از طریق وسائل مذهبی نسبت به‌خود خنثی نماید.

«شارلوآ» در کتاب تاریخ خود درباره پاراگوئه حکایت می‌کند که فی‌المثل در میان «چی کیتوس‌های» «پاراگوئه» او هیچ نشان آشکاری از وجود دین و مذهب نیافت، اما آنان از اجنه که به‌گفته ایشان به‌کریه‌المنظرترین اشکال برآنان ظاهر می‌شوند دچار خوف و دهشت می‌گردند. آنان مهمانی‌ها و ضیافات خویش را با التماس به‌اجنه که جشن و سرورشان را به‌هم نزنند، آغاز می‌نمودند»، تاهیتی‌ها اعتقاد داشتند که اگر شخصی شست پایش به‌سنگی بخورد و درد بگیرد، این کار «آتوآ» یعنی خداست. درواقع همانگونه که در سومین و آخرین سفر کاپیتان[1] «کوک» می‌خوانیم، «آنان در شعائر مذهبی خود، اگر به‌طور تحت‌اللفظی گفته شود، همواره برزمینی افسون شده راه می‌روند. «آشانتی‌های آفریقائی معتقدند هنگامی که در شب سنگی از زیر پایشان

---

۱. خارج از کشور

درمی‌رود و سکندری می‌خورند، روح خبیثی در زیر سنگ پنهان شده است تا به‌آنان آسیب رساند.»

به‌این ترتیب، تخیل، سنگی که انسان با حواس پرتی برآن گام می‌نهد و برآن می‌لغزد را به‌روح یا خدائی تحویل می‌کند. اما به‌راستی که انسان چه به‌آسانی سکندری می‌خورد! همین بدبیاری می‌تواند در هرگام گریبان او را بگیرد. بنابراین، انسانی که احساس و تخیل براندیشه‌اش مسلط شود، همواره فکر می‌کند که ارواح خبیثه در حول و حوش او می‌پلکند، هنگامی که به‌یک سرخ‌پوست آمریکای شمالی دندان درد یا سردرد دست می‌دهد، اشخاص دور و بروی می‌گویند:«خدایان رنجیده‌اند و می‌خواهند مورد پرستش قرار گیرند.»[1] ترس از ارواح و اشباح به‌ویژه در میان مردمان آسیای شمالی شایع و متداول است، سرسپردگان به‌اصطلاح «شامانیسم»، مذهبی که از چیزی مگر «ترس از ارواح و احضار آنها» تشکیل نشده، به‌طور دائم در ستیز «با ارواحی‌اند که در بیابان و در مزارع وسیع پوشیده از برف سرگردانند»[2].

اما آنگونه که اشتور در کتاب خود می‌گوید، این صحیح نیست که شامانیسم تنها فرقهٔ مذهبی است که ریشه در اعتقاد به‌ارواح دارد، این امر درباره ادیانِ کلیهٔ افراد، صادق است. هکه ولدر می‌نویسد:«سرخپوست آمریکائی که خود را بزرگ و قدرتمند و شجاع و ثابت‌قدم، آنگونه که واقعاً است می‌داند، دارای جنبه ضعیفی است که او را به‌سطح جبون‌ترین و خجول‌ترین موجودات تنزل می‌دهد...باور کردنی نیست که تا چه حد اعتقاد خرافی سرخپوستان به‌سحر و جادو براذهان آنان کارگر است؛ از لحظه‌ای که تخیل آنان با این ایده که دچار افسون شده‌اند، تماس پیدا کند، دیگر خودشان نیستند، وهم و خیال از آن به‌بعد به‌طور دائم با آفریدن ترسناک‌ترین و حزن‌انگیزترین تخیلات مشغول کار می‌شود.»

ترس از سحر و جادو به‌طور ساده، ترس موجودی است از موجودات خبیث که او را به‌طرز مافوق طبیعی و جادوئی مورد ایذاء قرار می‌دهد. و چنین است قدرت این تخیل خرافی برسرخپوست که «غالباً به‌خاطر وهم و خیالی صرف از اینکه بلیه و شری براو

---

۱. (عالیجناب) جان هکه‌ولدر، برآوردی از تاریخ، آداب و رسوم ملل سرخپوست...فیلادلفیا: آبراهام سما، ۱۸۱۹)

۲. اشتور، ماهیت مذهب مللِ هایدنیهای مشرق

وارد شده و او را افسون کرده، درواقع می‌میرد.»

«ولنی» در کتاب خود درباره آمریکای شمالی از وحشیان آمریکای شمالی درست با همان عبارات هکه ولدر سخن می‌گوید،«ترس از ارواح خبیثه یکی از نافذترین و عذاب‌دهنده‌ترین تصورات آنان است، جسورترین جنگجویان آنان در این مورد همچون زنان و کودکان‌اند، اینان از رؤیا، از شبح خیالی شبانگاهی در جنگل، و صوتی ناهنجار، دچار رعب و وحشت می‌شوند.»[1] اما در میان مسیحیان نیز به‌مضحک‌ترین روایات درباره بلایا و خطرات مرگباری که انسان را در جاده زندگی تعقیب می‌کنند، برمی‌خوریم، بلایا و خطراتی که تخیل مذهبی، آنها را به‌مثابه فعل شیطان یا موجود خبیث دیگری یا روح خصومت‌آمیزی می‌نمایاند، که تنها به‌وسیله مساعی خدای مهربان و قادر توانا که نسبت به‌انسان حسن نیت دارد، بی‌اثر و باطل گذارده می‌شود.

بنابراین خدایان مخلوقات تخیل‌اند، اما تخیلی که به‌وسیله احساس وابستگی، مذلت و خویشتن خواهی انسانی برانگیخته می‌شود. آنها نه تنها مخلوقات تخیل‌اند بلکه ایضاً مخلوقات احساس عاطفه به‌ویژه احساس امید و ترس‌اند. همانگونه که قبلاً در رابطه با تمثال پرستی خاطرنشان ساختم، انسان اگر درباره خدایان به‌مثابه موجوداتی خوب و نیکو بیاندیشد، از آنها توقع دارد که به‌او کمک نمایند، از ایذاء و آزار او خودداری ورزند، یا دست کم اگر به‌آنها به‌مثابه شرّ می‌نگرد، در نقشه‌ها و شادی و مسرت وی مداخله ننمایند. از این‌رو، مذهب منشأ خود را نه تنها در تخیل و احساس داراست، بلکه ایضاً در علائق بشری، در کوشش و علقه انسانی در کنار نهادن احساس ناخوشایند و آفریدن احساس مفرح و لطیف برای خویشتن و به‌دست آوردن آنچه که انجام نمی‌دهد، اما مایل است واجد آن باشد، یا از بین بردن شرارت‌ها و کمبودهای خاصی، دارا می‌باشد. مذهب همانا از اشتیاق انسان برای رهائی از شرارت و شری که دارا می‌باشد، یا از آن می‌ترسد و کسب نفع واقعی یا موهومی، ناشی می‌شود. به‌طور خلاصه مذهب از به‌اصطلاح کوشش در جهت نیل به‌سعادت، ناشی می‌شود.

---

۱. کونستانتین فرآنسواد و شاسبوف، کنت دوولنی، تحقیقات جدید درباره آمریکای باستان (۱۸۱۴)

۲۲

انسان نه تنها به‌این علت که دارای تخیل و احساس است، بلکه ایضاً به‌خاطر داشتن جد و جهد برای نیل به‌نیکبختی به‌ارباب انواع باور دارد. او معتقد به‌بقاء و حیات موجودات نیک بخت است، نه تنها به‌این خاطر که دارای تصوری از نیک بختی است، بلکه به‌خاطر اینکه آرزوی سعادتمند شدن دارد. به‌موجودی کامل باور دارد، چون مایل است به‌کمال رسد. به‌موجودی فناناپذیر باور دارد، زیرا مایل به‌مردن نیست. او کمالاتی که فاقد آنها است اما آرزومند داشتن آنها را دارد در وجود خدایانش متصور می‌شود، ارباب انواع امیال و خواستهای انسان است که به‌مثابه واقعیت متصور شده و به‌موجودات واقعی تبدیل شده‌اند. خدا، کوشش انسان در جهت سعادتی است که در تخیل وی برآورده شده است. انسان هرآینه برغم تمامی تخیل و احساس خود، دارای امیالی نبود، خدایانی نمی‌داشت. خدایان به‌اندازه امیال و امیال به‌اندازه انسانها گوناگونند. انسانی که اشتیاقی به‌عقل و خرد ندارد، در باورهای خود فاقد الهه خردمندی است.

در اینجا به‌خاطر آوردن اشاره‌ای که در یکی از نخستین گفتارهایم عنوان نمودم شاید سودمند باشد. برای رسیدن به‌درکی از مذهب، نمی‌بایست علت بخصوصی برای آن قائل شویم، و یا به‌بیان صحیح‌تر باید به‌هرعلتی جایگاه مناسب آنرا، به‌آن بدهیم، تا جائی که خدایان قدرت‌هائی‌اند (بدواً قدرتهای طبیعی) که تخیل انسان آنها را به‌موجودات انسان گونه تحویل می‌نماید، انسان در برابر آنها به‌سجده می‌افتد، در

حضور آنها خود را بی‌اهمیت احساس می‌کند، و احساس بی‌مقداری خود، ترس خود، احترام، دهشت یا ستایش و تحسین خویش را به‌بیان می‌آورد. خدایان او موجودات مخوف یا سهمناک و مهیبی‌اند که تأثیر عمیقی براو می‌نهند زیرا آکنده از قدرتهای جادوئی تخیل‌اند، اما آنها تا جائی که امیال انسان را برمی‌آورند، تا جائی که به‌انسان آنچه که آرزو می‌کند و به‌آن نیاز دارد را می‌دهند، بیان اگوئیسم انسانی‌اند. به‌طور خلاصه، مذهب عمدتاً دارای هدف و شالوده‌ای عملی است، انگیزه‌ای که مذهب را به‌وجود می‌آورد، شالوده نهائی آن، کوشش برای نیکبختی است و اگر این انگیزه‌ای اگوئیستی است، از اینجا چنین برمی‌آید که شالوده غائی مذهب، اگوئیسم است. هرکس این واقعیت را انکار کند و یا از درک آن عاجز باشد، از هرکوری نابیناتر است، زیرا تاریخ مذهب این واقعیت را در هرچرخشی، در ادنی‌ترین و عالی‌ترین مراحل خود، تائید می‌کند. تنها لازم است قطعاتی که از مصنفان مسیحی، یونانی و رومی که در گفتارهای قبلی نقل شد را به‌خاطر بیاوریم. اما از دیدگاههای علمی و نظری این مهمترین فاکتور است، زیرا به‌محض اینکه ثابت شود که خدا هستی خود را منحصراً به کوشش انسان برای نیکبختی مدیون است، و اینکه مذهب این کوشش را تنها در حیطه تخیل برمی‌آورد، ضرورتاً نتیجه می‌شود که انسان می‌تواند از طرق غیرمذهبی در راه برآوردن آن بذل مساعی نماید.

من قبلاً کوشیدم تا ثابت کنم که خودخواهی بشر علت اصلی مذهب است. اما اینک به‌ویژه مایلم بیشتر نشان دهم که هدف مذهب، نیکبختی موهومی انسان است، که انسان خدایان را تنها به‌خاطر اینکه آرزوهای وی را ممکن است برآورند و به‌این وسیله او را شادمان سازند، مورد احترام و پرستش قرار می‌دهد. از این‌رو چند مورد در این خصوص ذکر می‌کنم. انجیل می‌گوید:«بخواه و به‌تو ارزانی خواهد شد، زیرا هرکس که طلب کند دریافت می‌دارد. آنکه پسرش از او نان بخواهد، پاره سنگ دریافت کند، انسان نیست، پس اگر بد و خوب را می‌شناسی، آگاه باش از اینکه چگونه به‌آنها هدیه دهی، تا چه اندازه دیگر پدرمان که در آسمانهاست باید به‌آنهائی که از او حاجت می‌طلبند، باید چیزهای نیکو ببخشد؟»

لوتر در یکی از مواعظ خود می‌گوید:«بنابراین اگر هرکس بتواند خدای خویش را

به‌اندازه کافی بشناسد و چنین نظر و تصوری نسبت به‌او داشته باشد که با تمام قلب خود به‌او بگوید:«تو پدر محبوب منی»، می‌تواند همه چیز از او بخواهد، و خداوند نیز چیزی را از او دریغ نمی‌ورزد. قلب خود انسان به‌او می‌گوید که آنچه خواسته است اجابت می‌شود». بدین طریق خدا به‌مثابه موجودی که امیال را برمی‌آورد و خواستهای او را می‌شنود، نمایانده می‌شود. انسان به‌منظور دریافت چیزهای نیکو، به‌خاطر اینکه «از خطرات و مصائب و از کلیه مشکلات در امان باشد، دست به‌دعا برمی‌دارد.»

اما مصیبت، خطر و ترس هرچقدر بیشتر باشد، غریزه حفظ خود نیرومندتر می‌گردد، هرچقدر اشتیاق رهائی شدیدتر باشد، نمازگزار پرشورتر می‌گردد. همانگونه که «هکه ولدر» حکایت می‌کند، «سرخپوست‌ها با نزدیک شدن توفان دست به‌دامان «مانیتو»ی هوا (یعنی خدای هوا، که به‌عنوان موجودی انسانی نمایانده می‌شد) می‌گشتند تا خطر را از ایشان دفع کند، حتی «پواس‌های» کناره دریاچه کالا، دست به‌دامان «مانیتو»ی آبها می‌شوند تا هنگامی که از دریا عبور می‌کنند، از پیدایش امواج بسیار بلند جلوگیری نماید.»[1] همین طور نیز، رومی‌ها قبل از بحرپیمائی برای امواج و توفان دست به‌قربانی می‌زدند، و نیز برای ولکان، خدای آتش هرزمان که در معرض خطر آتش قرار می‌گرفتند. «هکه ولدر» حکایت می‌کند که هنگامی که «لناپه‌ای» رهسپار جنگ می‌شود، دست به‌دعا برمی‌دارد و اشعار ذیل را می‌خواند:

من تیره‌بخت!
که آهنگ نبرد با دشمن کرده‌ام
نمی‌دانم آیا دوباره باز می‌گردم
تا فرزندان و همسرم را
در آغوش گیرم.
این موجود فلک‌زده!
که حیاتش در دستان خودش نیست،
که قدرتی برجسمش ندارد،
اما می‌کوشد وظیفه‌اش را
به‌خاطر بهروزی ملتش انجام دهد

---

۱. هکه ولدر، همان مأخذ

آه! روح بزرگ آسمان!
برفرزندان و همسرم رحم نما!
از مویه آنان بهخاطر من ممانعت بفرما!
عنایتی کن تا از این آزمایش سربلند بیرون آیم
تا دشمنم را بکشم
و غنائم جنگی را بهآشیانهام
برای خانواده و دوستان عزیزم بیاورم
و با آنان شادخواری کنم
آه! بهمن رحم کن!
بهمن نیرو و تهور ده تا با دشمنم مواجه گردم
رخصت فرما تا دوباره بهنزد زن و بچههایم
بهنزد خویشاوندانم بازگردم
بهمن رحم کن و زندگیم را حفظ نما
تا من هم بهنوبه خود برایت قربانی کنم.

در این نیایش ساده و تکان دهنده، تمامی اجزاء تشکیل دهنده مذهب در برابر ما قرار گرفته است.

انسان موفقیت کوشش و مساعی خود را بهعهده نمیگیرد. میان آرزو و تحقق آن، میان قصد و انجام آن، ورطه عظیمی از مشکلات و امکانات قرار دارد که میتواند نقشههای او را عقیم گذارد. تمامی طرحهای جنگی انسان هراندازه هم که عالی باشد، سیر وقایع بشری یا طبیعی، رگبار، شکستگی زانو، تا خیر اتفاقی قوای نجات، میتواند این تدابیر و نقشهها را بههیچ بدل کند. تخیل انسان، ورطه میان قصد و انجام آن، میان آرزو و واقعیت را با هستی موجودی پر میکند که تصور مینماید کلیه شرایط وابسته بهاراده اوست و تنها کافی است که انسان برای اطمینان از لطف و عنایت او بهتضرع و التماس دست یازد، انسان تصور میکند که بهاین ترتیب نقشههای وی قرین موفقیت شده و آرزوهایش برآورده میگردد.

زندگی انسان در اختیار او یا دست کم کاملاً تحت اختیارش نیست، شرایط درونی و برونی، فیالمثل پارگی رگ خونی کوچکی در مغز انسان، بالفور میتواند بهزندگی او خاتمه دهد، میتواند او را از ارادهاش، از همسر و فرزندان، دوستان و خویشاوندانش

جدا سازد، اما انسان می‌خواهد زندگی کند، حیات گرانبهاترین ثروت اوست. غریزه حفظ خود و عشق به‌زندگی، انسان را وا می‌دارد تا به‌طور غیرارادی از این اشتیاق موجودی بسازد که قادر به‌ارزانی داشتن آن به‌اوست، به‌موجودی با چشمان انسانی برای دیدن اشکهای او و با گوش‌هائی انسانی برای شنیدن شکایات او، چرا که طبیعت نمی‌تواند این میل و اشتیاق را در واقعیت برآورد، زیرا که موجودی انسانی نیست، دارای قلب نیست و در قبال امیال و گله و شکایت انسانی کور و کر است.

فی‌المثل دریا به‌چه درد می‌خورد اگر آن را به‌مثابه توده حجیمی از آب صرف و به‌یک کلام به‌مثابه آنچه که واقعاً و به‌طور حقیقی است، تصور کنم؟ من دریا را تنها اگر به‌مثابه موجودی انسانی مشاهده کنم که اراده‌اش برحرکت آب حاکم است و من قادرم به‌وسیله تقدیم هدایا و پرستش، نظر لطفش را به‌خود جلب نمایم، به‌عبارت دیگر، اگر آن را به‌مثابه خدائی متصور شوم، می‌توانم از او درخواست کنم که مرا نبلعد. به‌این ترتیب تنها کندذهنی انسان نیست که او را وا می‌دارد تا کلیه چیزها را با خود قیاس کند، تنها جهل و عدم معرفت او از طبیعت و خیال‌پردازیهای او نیست که وی را وا می‌دارد تا برای هرچیزی شخصیتی قائل شود، خلق و سیرت وی، حب ذات و خویشتن خواهی‌اش یا کوشش برای نیل به‌نیکبختی نیز علت دیگری است که چرا وی عملکردها و پدیده‌های طبیعت را به‌موجوداتی متفکر و انسانی نسبت می‌دهد که همانند انسان زندگی و فکر می‌کنند ـ این امر هم درباره چندگانه پرستی که در طبیعت به‌دنبال ارباب انواع و علل انسانی بی‌شماری می‌گردد و هم درباره یگانه پرستی که در آن تنها یک خدا و یک علت با اراده و شعور عمل می‌کند ـ صدق می‌کند. چرا که انسان تنها با وابسته کردن طبیعت به‌خدا می‌تواند طبیعت را به‌خود وابسته و تابع خود نماید. «اوید» در اثر خود «فاستی» می‌نویسد، «آذرخش ژوپیتر را می‌توان آرام ساخت، خشم خوفناک آن را می‌توان هدایت نمود». اگر چیزی در طبیعت، فی‌المثل دریا، خدائی باشد، اگر توفان و جریانات دریائی که این چنین انسان را به‌خطر می‌افکنند وابسته به‌مشیت اویند، مشیت رب‌النوع دریا را می‌توان از طریق دعا و قربانی که از طرف پرستندگان او صورت می‌گیرد، به‌جانب انسان متوجه ساخت ـ «هدایا حتی خدایان را نیز نمک‌گیر انسان می‌سازند» ـ و آنگاه من غیرمستقیم حرکات دریا را وابسته به‌انسان می‌نماید، انسان از

طریق و یا با کمک خدا، برطبیعت مسلط می‌شود، یک باکره معبد «وستا» که به‌ناحق به‌قتل متهم شده بود، غربالی را برداشته و با عبارات ذیل دست به‌دامان «وستا» شد:«ای الهه وستا! چنانچه من همواره به‌تو با پاکدامنی خدمت نموده‌ام، مرا قادر ساز تا با این غربال آب جمع کرده و به‌معبدت آورم» و خود طبیعت آنگونه که والریوس ماکسیموس می‌گوید، به‌این درخواست نسنجیده و بی‌فکرانه گردن نهاد. به‌عبارت دیگر، آب ماهیت خود را به‌طاق نسیان کوبید و در غربال باقی ماند. در تورات آمده است که خورشید در لبیک به‌دعا یا فرمان یوشع از حرکت بازایستاد. درواقع میان دعا و فرمان تفاوتی اساسی وجود دارد. «تیبر» روحانی به «آنه‌آس» ویرژیل می‌گوید با نیایش متواضعانه برخشم ژونو (همسر ژوپیتر) غلبه کن (یا فائق آی)، وهلن نیز به‌او می‌گوید: با عطایای خاضعانه برملکه مقتدر پیروز شو.

دعا تنها یک فرمان خاضعانه، فرمانی به‌شکل مذهبی است. طبعاً الهیان معاصر از معجزه باز ایستادن خورشید دست کشیده‌اند و این قطعه از انجیل را به‌تصوری شاعرانه یا چیزی که دقیقاً آن را فراموش کرده‌ام، تشبیه ساخته‌اند. معهذا از آنجائی که در انجیل هنوز معجزات فراوانی که به‌اندازه کافی اغراق‌آمیز است، وجود دارد، فرق چندانی نمی‌کند از اینکه، ایمان این معجزه خاص را قبول یا بی‌ایمانی آن را رد نماید. دعای عالیجاه باران به‌همراه آورد. در انجیل گفته می‌شود:«دعای مردی صالح فایده بسیاری دارد. عالیجاه صادقانه دعا کرد که باران نبارد، و برای سه سال و شش ماه از آسمان برزمین باران نبارید. و او دوباره دعا کرد، و از آسمان باران بارید». و سراینده مزامیر می‌گوید:«خدا آروزی کسانی که از او می‌ترسند را برآورده می‌کند.»

لوتر با اشاره به‌این جمله، در تفسیر خود برسفر خروج می‌نویسد:«خدا اراده آن کس که به‌او ایمان دارد را انجام می‌دهد». و تا زمان حاضر، در دوران خشکسالی‌های طولانی، مسیحیان برای باران و در دوران بارندگی‌های مداوم، برای تابش آفتاب دعا می‌کنند. به‌این ترتیب حتی اگر آنان این امر را در حیطه نظری انکار می‌کنند، معتقدند که اراده خداوند، که چون بزعم آنان هرچیز به‌آن وابسته است، می‌تواند حتی در تناقض با چرخه طبیعت، بارندگی یا تابش آفتاب را میسر سازد، چراکه اگر معتقد بودند باران و تابش آفتاب تنها طبق فرایندهای طبیعی رخ می‌دهد، دست به‌دعای برنمی‌داشتند ـ زیرا

چنین دعائی همانا سخافت می‌بود!ـ خیر، آنان معتقدند که طبیعت می‌تواند توسط نمازگزار اداره شود، که طبیعت می‌تواند تابع امیال و نیایش‌های بشری گردد. به‌خاطر همین علت، انسانها، یا دست کم انسانهائی که ذهنشان با عادات مذهبی مألوف است، دکترینی که طبیعت را تنها به‌زبان طبیعت درک می‌کند، طبیعت وابسته به‌اراده خدا، وابسته به‌اراده موجود خداگونه‌ای که نسبت به‌انسان مهربان است را به‌مثابه دکترینی ناخوشایند و از این‌رو نادرست تلقی می‌نمایند، زیرا هرچند تئیستها در تئوری حقیقت را فراتر از شادی قرار می‌دهند، در عمل، تسلی بخشیدن برای آنان یگانه معیار حقیقت و درستی است. آنان دکترینی که تسلی و آرامش نمی‌بخشد را نادرست می‌دانند، زیرا این دکترین به‌همان اندازه‌ای که خوشایند اگوئیسم انسانی است، آنگونه که دکترین ضد آن است، یعنی، دکترینی که طبیعت را از موجودی انسانی مأخوذ می‌کند که چرخه طبیعت را برحسب نیایش و امیال انسانی هدایت می‌کند، مایه تسلی و وسیله آرامش نیست.

پلوتارک که خود مفتون آرامش اخلاقی بود در رساله خویش درباره عدم امکان شاد زیستن برطبق تعالیم اپیکور می‌نویسد،«اپیکوریان همانا به‌خاطر انکار وجود خدایان، مجازات می‌شوند، زیرا این تعالیم آنان را از لذتی که ایمان به‌معبودی الهی به‌انسان دست می‌دهد، محروم می‌سازد». در همین اثر، از هرموژنس نقل قول می‌کند که می‌گوید،«چه فیض و چه آرامشی در فکر است که موجودات دانا و توانا را این چنین خیرخواهانه نسبت به‌من راغب می‌گرداند تا از خود به‌من علاقه نشان دهند، که دیدگاه آنان قطع نظر از اینکه من چه کاری انجام می‌دهم، روز و شب مراقب منند، و اینکه به‌منظور آشکار ساختن پی‌آمد هرعملی، همه‌گونه علائمی را به‌من بروز می‌دهند.» یک عالم الهی انگلیسی موسوم به،«کادورث»، در همین راستای فکری می‌گوید:«زندگی بدون خدا، زندگی بدون امید است، زیرا انسان چه نوع امید و اعتمادی می‌تواند به‌طبیعت فاقد حیات و فاقد احساس و شعور ببندد؟ سپس وی از «لینوس» شاعر یونانی شاهد مثال می‌آورد که:«دلیل امیدوار بودن برای هرچیزی وجود دارد (از هیچ چیز نباید نومید شد)، زیرا خدا همه چیز را به‌آسانی به‌دست می‌آورد، هیچ چیز نمی‌تواند مانعی برسر راه او باشد.»

به‌ایمان، مفهومی که عملاً، اگر نه با کلماتی بی‌شمار، تنها به‌این خاطر چنگ زده

می‌شود که زندگی با آن تسلی‌بخش و آسان است، زیرا خودخواهی و حب ذات انسان را ارضاء می‌کند، و تنها می‌تواند از آن ناشی شده باشد. منشأ آئینی را با اطمینان خاطر می‌توان از طریق تأثیری که برانسان می‌نهد، استنتاج نمود. آنچه که ـ و در این حالت مورد بحث، چیزی موهومی ـ دست به‌عمل می‌یازد، ایضاً مبدأ و منشأ آن است. آنچه که قلب را سرد و بی‌تفاوت به‌حال خود رها می‌کند، در نفع بی‌شائبه و اگوئیستی بشری قرار ندارد. حب ذاتِ انسان به‌وسیله این مفهوم که طبیعت با ضرورتی بلاتغییر عمل نمی‌کند، به‌حرکت در نمی‌آید، بلکه توسط موجودی انسان‌گونه به‌حرکت در می‌آید که دوستدار انسان است، موجودی با اراده و باهوش که برطبیعت حاکم بوده و آن را به‌فراخور نیازهای انسان هدایت می‌کند، موجودی که انسان را تحت حمایت ویژه خود می‌گیرد و او را از خطراتی که طبیعت کور و بیدادگر با آنها وی را در هرچرخشی مورد تهدید قرار می‌دهد، حفظ می‌نماید.

از منزل خارج می‌شوم، درست در همان لحظه، سنگی از آسمان می‌افتد و برطبق ضرورتی طبیعی برمغز من فرود می‌آید و مرا در جا می‌کشد، چراکه من درست برسر راه سقوط آن قرارگرفته بودم، و قوه جاذبه که باعث سقوط سنگ شده، ملاحظه هیچ دیّارالبشری هراندازه هم که مشهور و ممتاز باشد را نمی‌کند. اما خدا جلوی نیروی ثقل را می‌گیرد، عمل آن را به‌خاطر حفظ من عاطل و باطل می‌سازد، زیرا خداوند برای حیات انسان بیشتر احترام قائل است تا برای قوانین طبیعت، یا دست کم، اگر به‌انجام معجزه‌ای احساس تمایل نماید، می‌داند که چگونه شرایط را چنان زیرکانه و هنرمندانه و معقولانه پیچ و تاب دهد، که بدون نقض قوانین طبیعت، که راسیونالیست‌ها برای آن بیشترین احترام را قائل‌اند، سنگ صدمه‌ای به‌من نرساند. و به‌راستی که زندگی در کنف حمایت خداوند تا چه اندازه تسلی بخش و بالعکس تا چه اندازه دهشتناک و ملال‌آور است خود را بی‌یار و یاور در معرض مخاطرات قرار دادن، یعنی کاری که غیرمؤمنان می‌کنند و خویشتن را در معرض حوادث جوی نابهنگام، دانه‌های تگرگ، رگبار و آفتاب‌زدگی قرار می‌دهند!

در اینجا گریزی را لازم می‌بینم. مشیت الهی و مفاهیم مذهبی نظیر آن را به‌خاطر جذابیت آن برای حُبّ ذاتِ انسان (درواقع می‌توان گفت) از قلب انسان و

خودخواهی‌اش ناشی می‌شوند، اما این امر تنها تا جائی صحیح است که تخیل برقلب حاکمیت دارد و درنتیجه آرامش خود را تنها در تصورات مذهبی می‌یابد. زیرا انسان به‌محض گشودن دیدگان خود، به‌محض بیرون آمدن از زیر نفوذ ایده‌های مذهبی و مشاهده واقعیت موجود، علیه مفهوم الوهیت قیام می‌کند و از بی‌عدالتی آن به‌این نحو که شخصی را حفظ می‌کند و دیگری را به‌امان خدا می‌گذارد تا نابود شود، یکی را مقدّر به‌سعادت و نیکبختی می‌کند و دیگران را به‌تهیدستی حقارت‌آمیز، یا به‌این صورت که با سبعیت و لاابالی‌گری روا می‌دارد تا میلیونها انسان متحمل دهشت‌بارترین عذابها شوند، ابراز انزجار می‌نماید. کیست که بتواند وحشت و اختناق خودکامگلی، هیرارشی مذهبی و سیاسی، ایمان و خرافه مذهبی مسیحیت، و عدالت کیفری پاگان، ترس و وحشت طبیعی از آفت طاعون و وبا را با ایمان به‌مشیت الهی آشتی دهد؟ الهیان و فلاسفه پارسامنش در کوشش برای رهاکردن گریبان خویش از تضاد آشکار میان واقعیت و توهّم مذهبی مشیّت الهی، خود را سخت فرسوده‌اند، اما این امر به‌مراتب از سازگاری با قلبی که شیفته حقیقت است، و حتی از سازگاری با قائل شدن و عزت و احترام برای خدا و سپس انکار هستی‌اش، به‌دور است تا ارزانی داشتن فرصتی زودگذر برای زندگی به‌او از طریق سفسطه‌ها و نیرنگ‌های شرم‌آور و سخیفانه که الهیان و فلاسفه پارسامنش برای توجیه مشیت الهی از چنته بیرون می‌کشند. سقوط افتخارآمیز بهتر است تا سرپا بودن بدون افتخار. آته‌ئیست این امکان را می‌دهد تا خدا با افتخار سقوط کند، مؤمن راسیونالیست می‌گذارد تااو به‌هرقیمتی، بدون افتخار وشرف به‌حیات خود ادامه دهد.[۱]

---

۱. حاشیهٔ مترجم:

توماس مان نیز به‌طور طنزآمیز در این باره از زبان یکی از شخصیتهای رمان خود می‌گوید:«خدا و طبیعت عدالت ندارند، اینها همیشه نظر کردگانی داشتند، در بذل رحمت خود انتخاب روا می‌داشتند، یکی را با گزینش خود تا حد خطرناکی بالا می‌بردند و دیگری را سرنوشتی پست و حقارت‌آمیز ارزانی می‌کردند». به‌نقل از: کوه جادو ـ ج ۲ ص ۸۷۳ ـ ترجمه دکتر حسین نکوروح.

۲۳

پس مذهب دارای نیتی عملی است. مذهب با تغییر شکل دادن نیروهای طبیعت به‌اعمال دلبخواهانه یک یا چند موجود بشری یا انسان گونه و تبدیل ساخته‌های آن به‌مواهب اعطائی این موجودات، می‌کوشد طبیعت را در ید کنترل انسان قرار دهد و آن را در جهت کوشش انسان برای نیل به‌نیکبختی به‌کار گیرد. به‌این ترتیب همانطور که در اثرم، ماهیت مذهب، گفتم، وابستگی انسان به‌طبیعت اساس و آغاز مذهب است، در حالی که رهائی از وابستگی‌اش، هم در مفهوم معقولانه و هم در مفهوم غیرمعقولانه، هدف غائی مذهب می‌باشد. یا به‌عبارت دیگر: الوهیت طبیعت درواقع شالوده مذهب است، اما الوهیت انسان فرجام غائی آن است. آنچه که انسان متمدن می‌کوشد از طریق کوددادن و شخم زدن طبیعت به‌دست آورد، یعنی رسدن به‌زندگیِ دلپسند و سعادتمندی که از بیدادگریها و حوادث کور طبیعت در امان باشد، انسان غیرمتمدن می‌کوشد تا آن را از طریق مذهب به‌دست آورد. در فجر تاریخ، مذهب یگانه وسیله انسان برای به‌خدمت درآوردن طبیعت به‌اهداف و امیال خود بود. انسان با عجز و تشویش خویش، چاره دیگر جز توسل به‌دعا و تقدیم هدایا و قربانی نداشت که به‌وسیله آن می‌کوشید لطف چیزی را که از آن می‌ترسید و احساس خطر می‌نمود و خود را به‌آن وابسته می‌دانست، جلب کند. انسان چاره دیگری شاید جز از طریق جادو که همانا شکل غیرمذهبی است، نداشت، زیرا انسان مذهبی، صرفاً جادو ـ یعنی، نیروی واقعی یا مفروض شعبده بازان

برای کنترل طبیعت به‌وسیله کلمات صرف، به‌وسیله نیروی محض اراده ـ را به‌شکل موجوداتی خارج از انسان نشان می‌دهد. به‌علاوه دعا غالباً حاوی عنصری از جادوست، برخی دعاها به‌طور ساده فرمول‌هائی برای سحر و جادو و یا جن‌گیری‌اند که ارباب انواع خواهی نخواهی به‌وسیله آن مجبور به‌برآوردن امیال انسان می‌شوند. حتی در میان مسیحیان متدین، دعا همیشه به‌وسیله خاکساری مذهبی مشخص نمی‌شود، بلکه حاوی یادآوری فرمانی است. لوتر در تفسیر خود برسفر پیدایش می‌نویسد «ما برای عظمت والای (خداوند) پراحترام قائل نیستیم، بلکه به‌طور ناگهانی می‌گوئیم، خدایا مرا اکنون دریاب! خدایا به‌من رحم کن! ما مقدمه چینی زیادی نمی‌کنیم.»

بنابراین دعا و قربانی وسائلی‌اند که انسان با عجز و تشویش خود به‌کمک آن می‌کوشد، با مشکلات دست و پنجه نرم کند و طبیعت را مجبور به‌عمل نماید. «سونرات» حکایت می‌کند که هنگام توفان دریا، در شرایطی که قبل از هرچیز انرژی و کاردانی به‌کار می‌آید، چینی‌ها به‌درگاه قطب‌نما استغاثه می‌کنند و همراه با شیء مورد دعای خود به‌قعر دریا فرو می‌روند. در هنگام اپیدمی، تونگونها مشتاقانه و با تعظیم و کرنش‌های تشریفاتی بسیار، از مرض و بیماری، ملتمسانه درخواست می‌کنند تا از کلبه‌های آنان بگذرد، زمانی که آبله شیوع می‌یابد، «خوندها»، خون گاو نر، گوسفند و خوک را به‌خدای آبله تقدیم می‌دارند، و در هنگام بروز طاعون، اهالی آمبیونا، یکی از به‌اصطلاح جزایر ادویه در هند شرقی، «انواع هدایا و قربانی‌ها را جمع‌آوری و بارکشتی کرده و راهی دریا می‌کنند با این امید که طاعون تسکین بیابد و در تعقیب هدایا و قربانی‌ها جزیره را ترک گوید»،[1] بدینسان به‌اصطلاح بت‌پرستان بجای مبارزه با منشاء شر و جلوگیری از آن غالباً می‌کوشند با نیایش‌های پارسامنشانه برآن فائق آیند. من به‌این امر اعتراف می‌کنم، مسیحی این کار را نمی‌کند، بلکه برخلاف مشرکان و بت‌پرستان می‌کوشد بربلایای طبیعت فائق آید و آن را مطیع اراده خود سازد، اما نه از طریق فعالیت و کوشش بی‌واسطه، نه از طریق هوش و فراست شخصی خود، بلکه از طریق دعا

به‌درگاه خداوند متعال.

در اینجا مسلماً می‌بایست به‌تفاوت میان مسیحیان غیرمتمدن قدیمی و مسیحیان فرهیخته معاصر بذل توجه نمائیم: مسیحیان قدیمی تمام اعتماد خود را به‌قدرت دعا مختص می‌ساختند، یعنی قدرت خدا، اما این خود واقعیتی است که مسیحیان معاصر و فرهیخته نیز این عمل را انجام می‌دهند، این امر شر را از آنان دور ساخته و آنان را در قبال مصائب حاصله از آتش و غیره حفظ می‌نماید. بااین وجود، آنان عملاً به‌قدرت دعا اعتقادی ندارند، بلکه ترجیح می‌دهند خود را در قبال آتش سوزی بیمه کنند. معهذا، برای رفع هرگونه سوءتفاهمی، بهتر است اضافه نمایم که برخلاف اعتقاد یا خیال پردازیهای مذهبی، تمدن قادر مطلق نیست، تمدن که برطبیعت از طریق طبیعت، یعنی از طریق وسائل طبیعی، مسلط می‌گردد، بیش از آنچه که طبیعت به‌شیوه خدا می‌تواند از چرم طلا بسازد، قادر به‌معجزه است.

مدنیّت و فعالیت بشری با استفاده از وسائل طبیعی، بلایای بی‌شماری که قبلاً انسان به‌عبث می‌کوشد توسط طرق مذهبی با آنها به‌مقابله برخیزد را از میان برداشته، یا دست کم از شدت آن کاسته است. مذهب، محصول دوران طفولیت انسان است. یا به‌طریق اولی، انسان در مذهب یک کودک است. کودک به‌وسیله قابلیتهای صرف خویش قادر به‌برآوردن امیال خود نیست، به‌والدین خویش، به‌موجوداتی که او خود را به‌آنان وابسته می‌داند و احساس می‌کند، روی می‌آورد، با این امید که آنچه آرزو کرده است را از طریق آنان به‌دست آرد. مذهب منشأ خود، موقعیت و اهمیت حقیقی خود را مدیون مرحله کودکی بشریت است. اما مرحله طفولیت ایضاً مرحله جهل و بی‌تجربگی است. آن مذاهبی که در دورانهای بعدی به‌ظهور رسیدند و مذهب «نوین» خوانده شده‌اند، مانند مسیحیت، اساساً نوین نبودند. آنها ادیان نقادانه بودند، این ادیان صرفاً تصورات مذهبی حاصله از اعصار متقدم بشریت را جرح و تعدیل نموده و به‌آن جنبه معنوی بخشیدند و آن را برمرحله پیشرفته‌تر تکامل بشری انطباق دادند.

یا حتی اگر بپذیریم که ادیان متأخر اساساً جدید بودند، از منه‌ای که این مذاهب تکوین یافتند در ارتباط با اعصار متأخر، دوران طفولیت محسوب می‌شدند. بیائیم

به‌جدیدترین این اعصار بازگردیم، عصری که در آن پروتستانیسم به‌وجود آمد. به‌راستی که چه جهل و خرافه و بهیمیتی! چه مفاهیم کودکانه، زمخت، مبتذل، و خرافی حتی در میان اصلاح‌گرایان منورالفکر ما که وجود ندارد! و درست به‌این خاطر، آنان چیز دیگری جز اصلاح دینی در مخیله خود نداشتند، آنان و خصوصاً لوتر تماماً جلب مصالح دینی شدند.

مذهب به‌طور خاص در ظلمت جهل، در دوران تیره‌روزی، عجز و فرهنگ بدوی به‌وجود می‌آید[1] یعنی همانا هنگامی که خیال پردازی برتمامی دیگر استعدادهای انسانی سایه می‌افکند و انسان با سرکش‌ترین و غیرمعقول‌ترین ایده‌ها سرگرم می‌شود. با این حال مذهب از نیاز انسان به‌نور، فرهنگ یا دست کم نتایج حاصله از فرهنگ نیز نشأت گرفت، با این وجود، مذهب درواقع نخستین شکل سخیفانه و مبتذل فرهنگ انسانی بود، و این همانا علتی است که چرا هرعصر، هرمرحله مهمی در تاریخ تمدن انسانی با مذهب آغاز می‌شود. هرآنچه که بعداً به‌دائره فعالیت مستقل انسانی، به‌فرهنگ تبدیل شد، بدواً جلوه‌ای از مذهب بود: کلیه هنرها، تمامی رشته‌های علوم، یا به‌بیان صحیح‌تر، نخستین آغازین‌ها، نخستین عناصر،ـ زیرا به‌محض اینکه هنر یا علمی به‌درجه عالی اعتلاء خود می‌رسد، به‌مذهب بودن آن خاتمه داده می‌شود ـ در اصل مربوط به‌مذهب و نمایندگان آن، یعنی، روحانیان می‌شدند. حکمت، شعر، نجوم، سیاست، حقوق ـ یا دست کم قدرت قضاوت درباره دعاوی بغرنج و تعیین جُرم یا بی‌گناهی ـ وهم چنین طب، قبلاً شغل و از امور مربوط به‌مذهب بود. منباب مثال، در میان مصریان قدیم طب دارای خصلت مذهبی و نجومی بود.

هریک از اندام بدنِ انسان نظیر هرفصلی از سال تحت تأثیر ستاره‌ای خاص و رب‌النّوع آن بود...بدون مشورت با ستارگان هیچ‌گونه دعوای حقوقی یا علاج و شفائی

---

۱. حتی امروزه، د رتمامی امور حائز اهمیت و پرعمق انسانی، حکومتهای وحشی و جاهل می‌کوشند علیه فلاکتها و بدبختی‌های جهان با توسل به‌مذهب به‌مقابله برخیزند تا از طریق اقدامات آموزشی قاطعانه (حاشیهٔ فویرباخ).

انجام نمی‌گرفت».[1] و حتی امروزه در میان وحشیان، شعبده‌بازان یا ساحران که در تماس با ارواح یا خدایانند، پزشکان آنان نیز می‌باشند ـ و از اینجاست که در میان مردمان وحشی، قشر روحانیان و کاهنان به‌وجود می‌آیند.

در میان مسیحیان نیز، هنر یا دست‌کم قدرت شفادهی ایضاً امر مذهب یا اعتقاد بود. در انجیل قدرت شفادهی حتی به‌البسه قدیسان، سلحشوران مذهبی و مردان راه خدا نیز نسبت داده می‌شود. من در اینجا تنها از خرقه مسیح نام می‌برم که کافی بود کسی برای اینکه شفا یابد دامن این خرقه را لمس نماید، دستمال و پیش‌بند پولس حواری که برطبق کتاب اعمال رسولان، کافی بود بربالای سر شخص بیمار نگاه داشته شود تا طاعون و ارواح خبیثه «از تن او خارج شوند». معذالک طب مذهبی محدود به‌استفاده از وسائل مافوق طبیعی، ساحری، دعا و قدرت ایمان یا قدرت خدا نمی‌شد، بلکه شامل درمانها طبیعی نیز می‌گشت. با این وجود، در آغاز تکامل انسانی، این درمانهای طبیعی دارای اهمیتی مذهبی بودند. مصریان، که در میان آنان آنگونه که هم اکنون ملاحظه نمودیم، طب جلوه‌ای از مذهب بود، دارای درمانهای طبیعی نیز بودند، درواقع انسان چگونه می‌توانست انتظار داشته باشد تا با تدابیر مذهبی، با دعا و وردهای معجزه‌آسا خود را خوشنود و راضی نماید! حتی هوش و ی که به‌وسیله ایمان، معیوب و رشد نایافته باقی مانده بود، به‌او می‌گفت تا به‌دنبال داروهای مناسب برای مقاصد انسانی‌شان باشد، اما، «کتبی که در آنها از داروها و معالجه پزشکی مصریان یاد شده، جزو کتب مقدس محسوب می‌شدند و درنتیجه هرگونه بدعت‌گذاری مطلقاً ممنوع بود، حکیمی که از داروی جدیدی استفاده می‌نمود و دچار نگونبختی می‌شد و نمی‌توانست جان بیمار خود را نجات دهد به‌مرگ محکوم می‌گشت».

بدین طریق تقدیس مصریان از داروهای سنتی به‌وضوح نشان می‌دهد که نخستین عناصر تمدن یا فرهنگ همانا مناسک مذهبی بودند. در میان مسیحیان، آب به‌خاطر اثرات و خواص سودمندش که در آن کشف شده و سهمی که در تمدن و رفاه بشریت

---

۱. روت، سیستم معتقدات مصریان و زرتشتیان.

ایفاء کرده است، چیزی طاهر، یعنی مقدس و الهی به‌حساب می‌آید. در میان مردمان باستان، شستشو و استحمام، فرضیه‌ای مذهبی به‌شمار می‌آمد.

آنان از نیالودن مقدار آب مورد مصرف خود امری وجدانی ساخته بودند. ایرانیان قدیم، هیچگاه در آب، خدو نمی‌انداختند و آب مانده را در رودخانه نمی‌ریختند. درمیان یونانیان، با دستان نشسته وارد منزل شدن، یا گذر از آب در سرچشمه یا مصب آن قدغن بود. حتی مقدس‌تر از آب، همانا نان و شراب بود، زیرا اختراع آنها مستلزم تمدن پیشرفته‌تری بود تا کوششی که برای کشف خواص آب لازم بود، خواصی که حتی برای جانوران نیز شناخته شده بود. «نان مقدس» جزو اسرار مذهب یونان بود. همانگونه که هولمان به‌درستی یادآوری می‌کند، حتی در میان ما، «احساس مذهبی معینی برای نان و غله حاکم است، که بطور مثال باعث آن می‌شود تا معاملات محتکرانه غلات را به‌مثابه نفرت‌انگیزترین شکل حرامخواری تلقی نمائیم و مرد کوچه و بازار را وا می‌دارد تا از مشاهده غله‌ای که در حال از بین رفتن است داد و فریاد برآورد». بدعت نان و شراب هردو به‌خدایان نسبت داده می‌شود، زیرا هردو آنها مقدس شمرده می‌شدند. حتی در انجیل منقول است که شراب «قلب انسان را شاد می‌سازد».

اما همانگونه که در مورد مثال نان و شراب دیدیم، درنظر مردمان باستان، کلیه چیزهای سودمند، قابل استفاده و خوب، کلیه چیزهائی که زندگی انسان را زینت می‌بخشد و شریف می‌گرداند، یزدانی، مقدس و مذهبی بودند: هراندازه جهالت انسان بیشتر بود، هراندازه به‌بدعت‌گزاران چنین چیزهای نیکو بیشتر حرمت می‌گذارد، و هراندازه خود این چیزها را بیشتر مقدس می‌شمرد، کمتر برای به‌دست آوردن مسرت و فراهم نمودن زندگی سزاوار انسان، و حفظ خود درقبال بیدادگری‌های طبیعت آمادگی داشت. درنظر یونانیان متفکر، هرآنچه انسان را انسان می‌ساخت خدا به‌شمار می‌رفت، بطور مثال، آتش دارای رب‌النوع خاص خود بود، زیرا انسانها را به‌دور اجاق گرد می‌آورد، زیرا انسان را به‌انسان نزدیک‌تر می‌کرد، خلاصه کلام به‌خاطر اینکه به‌انسان فایده می‌رساند. اما درست به‌این خاطر که انسان از مناسک مذهبی نخستین داروها، نخستین عناصر تمدن و رفاه بشری را ساخت، مذهب به‌طورکلی تبدیل به‌آنتی‌تز (برابر

نهادهٔ) تمدن حقیقی و مانعی برسر راه ترقی شد، زیرا با هرگونه نوآوری و تغییر در روشهای سنتی کهن مخالف بود.

مسیحیت مدتها بعد از کشف نان و شراب و دیگر عناصر تمدن به‌جهان پای گذارد، یعنی هنگامی که این کشفیات از مدتها قبل اهمیت مذهبی خود را از دست داده بودند. مسیحیت عنصر دیگری از تمدن، یعنی اخلاق را عرضه داشت. مسیحیت آرزو داشت شفائی نه برای بلایای جسمانی یا سیاسی، بلکه برای بلایای اخلاقی، برای معصیت به‌دست دهد. به‌مثال خود درباره شراب بازگردیم تا تفاوت میان مسیحیت و پاگانیسم یعنی پاگانیسم متعارف عامیانه را روشن سازیم. مسیحیان به‌مشرکان می‌گفتند شما چگونه از شراب خدا می‌سازید؟ چه فایده‌ای از آن می‌برید؟ مصرف شراب اگر از اندازه و اعتدال خارج شود، مرگ و نابودی را به‌دنبال می‌آورد. فایده آن تا زمانی است که با اعتدال و خردمندی توام باشد، یعنی هنگامی که به‌شیوه‌ای معقولانه نوشیده شود. به‌این ترتیب فایده یا ضرر یک چیز منوط به‌خود آن چیز نیست، بلکه به‌استفاده اخلاقی آن منوط است. مسیحیان در این نکته ذیحق بودند. اما مسیحیت اخلاق را به‌مذهب تغییر داد. قانون اخلاقی را به‌فرمان الهی تبدیل نمود، مسیحیت فعالیت خودمختارانه انسانی را به‌امری اعتقادی تغییر ماهیت داد.

در مسیحیت، اعتقاد، اصل و شالوده قانون اخلاقی است:«کار نیکو کردن از اعتقاد داشتن است». مسیحیت فاقد رب‌النوع شراب است، الهه نان و غله ندارد، فاقد سرس و پوزئیدون است، رب‌النوع دریا و دریانوردی ندارد، مسیحیت رب‌النوع آهنگری یعنی ولکان را به‌رسمیت نمی‌شناسد، بلکه درای خدائی عمومی یا بهتر بگوئیم، دارای خدائی اخلاقی است، خدائی با فوت و فن که می‌تواند اخلاقی شود و به‌سعادت جاودانی برسد. مسیحیت با دارا بودن چنین خدائی تا به‌امروز هرگونه اصلاح و آبادی ریشه‌ای و تام و کمال را تخطئه کرده است، زیرا فرد مسیحی هیچ اخلاق واتیک حیات بشری را بدون وجود خدا نمی‌تواند تصور نماید. بنابراین وی اخلاق را از خدا مأخوذ می‌کند، درست همانگونه که شاعر مشرک موازین و انواع شعر را از خدایان و الهه‌های شعر مأخوذ می‌کند، درست همانگونه که آهنگر مشرک ریزه‌کاریهای حرفه خود را از ولکان

رب‌النوع مأخوذ می‌کند. اما درست همانگونه که امروزه آهنگران و فلزکاران به‌طورکلی حرفه خود را بدون دارا بودن هرنوع خدای بخصوصی به‌عنوان حامی خود، فرا می‌گیرند، به‌همین نحو انسان روزی هنر درستکارانه و شاد زیستن بدون وجود خدا را فرا خواهد گرفت. درواقع انسان تنها هنگامی که دیگر خدائی نداشته باشد حقیقتاً درستکار و صالح و سعادتمند خواهد شد، هنگامی که دیگر نیازی به‌مذهب نداشته باشد، زیرا مادامی که هنری کماکان ناقص باشد، مادامی که در پارچه قنداقی پیچیده شده باشد، محتاج حمایت مذهب است. زیرا انسان از طریق مذهب، کمبودها و نواقصی که در فرهنگش وجود دارد را جبران می‌کند و تنها بی‌فرهنگی است که انسان را نظیر کاهن مصری که از اسامی داروهای ناقص خود عبارات مقدس می‌سازد، از علاج و درمان اخلاقی خود، عناوین مقدس، از ایده‌های معیوب و ناقص خود جزمیات مقدس و از افکار و عواطف شخص خود، فرامین و مکاشفات الهی می‌سازد.

خلاصه کلام، مذهب و فرهنگ در تناقض با یکدیگر قرار دارند. هرچند فرهنگ تا جائی که مذهب نخستین و قدیمی‌ترین شکل آن است، می‌تواند مذهب حقیقی و کامل نامیده شود، به‌طوری که تنها یک انسان فرهیخته حقیقتاً مذهبی است. باوجود این، این اظهار سوءاستفاده‌ای از کلمات است، زیرا مفاهیم خرافی و غیرانسانی همواره با واژه «مذهب» پیوند دارد. مذهب به‌خاطر ماهیت خاص خود شامل عناصر ضدفرهنگی است، زیرا می‌کوشد ایده‌ها، آداب و رسوم و ابداعاتی که بشر در دوران طفولیت خویش خلق نمود را جاودانی کند و آنها را به‌مثابه قوانین دوران بلوغ خود تحمیل نماید. درجائی که انسان نیاز به‌خدائی دارد تا به‌وی بگوید چگونه رفتار نماید ـ آنطور که به‌قوم بنی‌اسرائیل فرمان داد تا در محلی از هم جدا شوند ـ و نیز در مرحله‌ای که کاملاً غیرمتمدن باشد، در مرحله مذهبی قرار دارد.

در جائی که انسان کاملاً به‌دلخواه خود عمل کند، زیرا طبیعت، عقل و سرشت وی به‌او می‌گوید چنین کند، نیاز به‌مذهب پایان می‌یابد و فرهنگ جای آن را می‌گیرد. و درست همانگونه که اکنون مضحک و باورنکردنی است که طبیعی‌ترین قانون وارستگی، زمانی فرمان مذهبی بوده است، به‌همین نحو، هنگامی که انسان به‌ماورای

فرهنگ کاذب کنونی، به‌ماورای عصر بربریت مذهبی گام نهد، قبول این امر را دشوار خواهد یافت که زمانی به‌خاطر به‌کار بردن قوانین اخلاقی و عشق برادرانه، مجبور بود آنها را به‌مثابه فرامین خدائی تلقی نماید، که رعایت آن را از اجر و عدم رعایت آن را کیفر می‌داد. همانگونه که لوتر می‌گوید:

هرآینه بخواهی همچون خوکان زندگی کنی
آنطور که اپیکور این بدعت را گذارد
و ایمان به‌انسان و خدای آسمانها
که برهرحرکتی بیناست و برآن قضاوت می‌کند را ترک گوئی، پس بگو
که این زندگی پایان همه چیز است،
ولو اینکه قلبت ندای دیگری دهد: هشدار!
می‌گوئی تنها به‌خاطر خودت متولد شده‌ای
پس آنقدر بخور تا از نفس بیفتی
همچون حشره‌ای زندگی کن، بخور، بیاشام و خدو بیانداز و
تنها به‌نفع شخص‌ات بیاندیش.

این عبارات به‌وضوح نشان می‌دهند که مذهب، همانا فرهنگ مردمان وحشی است، و اینکه این فرهنگ نیز به‌نوبه خود، همانا بربریت محض است. فرد مذهبی از شکم‌بارگی و بدمستی اجتناب می‌ورزد، نه به‌این خاطر که این امور برای وی نامطبوع‌اند، نه به‌این خاطر که آن را مشمئزکننده، بهیمی، مغایر سرشت انسان می‌یابد، بلکه به‌خاطر ترس از اینکه قاضی و دادگری آسمانی او را در این دنیا و یا دنیای دیگر مجازات نماید، او به‌خاطر عشق به‌خدای خود و خلاصه کلام به‌خاطر دلائل مذهبی، از آن احتراز می‌جوید، مذهب، او را از اینکه همچون حیوانات رفتار کند، باز می‌دارد، مذهب مانعی میان انسانیت و بهیمیت است، به‌عبارت دیگر، بهیمیت در درون اوست، انسانیت خارج از او و بالاتر از او قرار دارد. یگانه شالوده انسانیت وی، تنها چیزی که او را از شکم‌بارگی و بدمستی باز می‌دارد، همانا خدا، یعنی موجودی که سوای او و خارج از وی قرار دارد ـ یا دست کم باور دارد که چنین است ـ می‌باشد. اگر خدائی وجود نداشت این همانا معنی ابیات لوتر است ـ انسان حیوانی بیش نبود، اساس و ماهیت و سرشت انسانیت وی خارج از او، بود. اما فردی که انسانیت او در خارج از او برموجود

دیگری قرار دارد ـ یا دست کم باور دارد که چنین است ـ چنین شخصی انسان نیست ـ در جائی که فرد نه بهخاطر دلائل انسانی بلکه بهخاطر دلائل مذهبی، انسان است هنوز موجود واقعی انسانی نیست. من تنها اگر بهدلخواه خود بهطور انسانی رفتار نمایم، چنانچه انسانیت را بهمثابه نشانهای از ذاتم، بهمثابه نتیجه ضروری وجود خاص خودم بپذیرم و بهآن عمل کنم، انسان خواهم بود.

مذهب صرفاً آثار و علائم فساد و نه علل آن را سرکوب میکند، مذهب همانا از بروز بهیمیت و بربریت جلوگیری میکند، اما ریشههای آن را دست نخورده باقی میگذارد، مذهب علاجی ریشهای نیست. تنها در جائی که اعمال و رفتار بشریت از علل ذاتی ماهیت انسان نشأت گیرد، میان اصول و کردار، میان علت و معلول میتواند هماهنگی برقرار شود، تنها آنگاه است که انسان میتواند صالح و کامل شود. و چنین انسانی محصول یا هدف فرهنگ است. انتظار میرفت مذهب جای فرهنگ را بگیرد، اما قادر بهاین کار نبود، از طرف دیگر، فرهنگ حقیقتاً میتواند جای مذهب را بگیرد و آن را زائد سازد. گوته میگوید، انسانی که اهل علم است، نیازی بهمذهب ندارد. من ترجیح میدهم بهجای علم بگویم، فرهنگ، یا تعلیم و تربیت، زیرا آموزش و پرورش دربرگیرنده انسان من حیثالمجموع است، ولواینکه با نظریه آنچه که امروزه بهنام آموزش و پرورش قالب میشود، این واژه نیز ممکن است، اعتراضاتی را برانگیزاند. اما واژهای که از آن سوءاستفاده نشود، آیا اصولاً وجود دارد؟

وظیفه والای دوران ما مذهبی ساختن انسانها نیست، بلکه آموزش دهی بهآنان و توسعه دانش و فرهنگ درکلیه شئون زندگی است. تمامی تاریخ تا دوران خودِ ما نشانگر آن است که بزرگترین رعب و وحشتها با مذهب همراه بوده است، نه با تعلیمات و آموزش و فرهنگ. هرمذهبی که برشالودههای الهیات بنا شده باشد ـ و این تنها نوع مذهب است که در دسترس ما قرار میگیرد ـ شامل خرافات است و خرافه قادر بهاعمال هرنوع بیدادگری، توحش و قساوت قلب است. در اینجا موردی برای خط تمایز کشیدن میان مذهب دروغین و راستین وجود ندارد. مذهب راستین که هرنوع شر و بیدادگری از آن طرد میگردد، بهطور ساده، مذهبی است که بهوسیله فرهنگ و عقل محدود و روشن

گردیده است. لذا، آن کسانی که از چنین مذهبی پیروی می‌کنند، درواقع عمل قربانی کردن انسان، پیگرد بدعت‌گذاران، سوزاندن جادوگران، صدور حکم اعدام «گناهکاران بینوا» و این قبیل بیدادگری‌ها را رد می‌کنند، خوش قلبی آنان را نباید به‌حساب مذهب گذاشت، بلکه این امر تنها مدیون فرهنگ، شعور، مهربانی و انسانیت آنان است که طبیعتاً این سجایا را حتی در مذهبشان با خود به‌همراه دارند.

در مخالفت با این اظهار مبنی براینکه مذهب همانا در ازمنه اولیه بشریت یا به‌طور دقیق‌تر، در دوران توحش و بربریت به‌وجود آمد، و اینکه نتیجتاً مذهب، شادابی و طراوت کامل خود را تنها در چنین دورانی نشان داد، و اینکه مذهب و مدنیت مغایر یکدیگرند، ممکن است استدلال شود که هوشمندترین، دانشورترین و فرهیخته‌ترین انسانها، مذهبی‌ترین بوده‌اند. دلائل متعددی را برای توضیح چنین پدیده‌ای می‌توان ذکر کرد. من به‌دلائلی که قبلاً در طی این گفتارها عنوان نمودم، باز نمی‌گردم، زیرا اکنون سخن برسر تضاد میان مذهب و فرهنگ مأخوذ از آموزش و پرورش است ـ تضادی که هیچکس آن را نمی‌تواند و نمی‌خواهد انکار نماید، زیرا بدون فرهنگ نمی‌توان دارای مذهب بود و بالعکس. در اینجا کافی است ملاحظه کنیم که بزرگترین و آشتی‌ناپذیرترین تضادها غالباً در انسان یافت می‌شود. در خصوص این واقعیت، تاریخ بشریت و به‌ویژه تاریخ مذهب، مثال‌های بارزی نه تنها در آحاد افراد بلکه در جمهور ملل را نیز به‌دست می‌دهد. دانشورترین مردمان باستان که کتب آنان کماکان شالوده فرهنگ و تعلیم و تربیت محققانه است را درنظر بگیرید؛ یونانیان هنرمند و خوش ذوق و رومیان عملی و فعال به‌راستی که حتی در بهترین دورانهای خود دارای چه خرافات مضحک و سخیفانه‌ای که نبودند! شالوده خود دولت رم برفال و تفأل قرار داشت،[1] که خردمندی خود را از امعاء و احشاء حیوانات قربانی، از رعد و برق و سایر پدیده‌های معمولی و غیرمعمولی طبیعت، از آواز، نزاع و عادات غذا خوردن پرندگان مأخوذ می‌نمود. زیرا

---

۱. یعنی برفریب و نیرنگ مذهبی، که ضمناً کماکان شالوده و سکوی عشاء ربانی مسیحیت نیز می‌باشد. آیا فی‌المثل بعد از اینکه خود الهیان در بررسی‌های خویش درباره انجیل به‌تناقضات آن پی بردند، کماکان عرضه داشتن آن به‌توده‌ها به‌مثابه کلام خدا، خدعه و فریب آشکار نیست؟(حاشیهٔ فویرباخ)

رومیان چنانچه مرغان مقدسشان اشتهای خود را از دست می‌دادند، به‌هیچ اقدام مهمی، منباب مثال، جنگ مبادرت نمی‌ورزیدند. یونانیان و رومیان در بسیاری از عادات و تصورات مذهبی خویش فرقی با بربرمنشانه‌ترین و بی‌فرهنگ‌ترین مردمان نداشتند. به‌این ترتیب کاملاً ممکن است انسانی در حیطه معینی فرهیخته و هوشمند بوده، اما در امور مذهبی دچار سخیف‌ترین خرافه‌ها باشد.

این تضاد به‌ویژه در آغاز عهد معاصر غالب بود. اصلاحگران فلسفه و علم عموماً به‌یک اندازه هم آزاداندیش و هم خرافی بودند. آنان در دوران کشمکش پرمخاطره‌ای میان دولت و کلیسا، میان امور دنیوی و مذهبی، انسانی و الهی می‌زیستند. آنان به‌اصطلاح جهان ناسوت را در معرض انتقاد خود قرار می‌دادند، اما در امور لاهوتی و مذهبی به‌اندازه زنان و کودکان ساده‌لوح بودند و فروتنانه عقل خود را تسلیم غیرمعقول‌ترین و خیال پردازانه‌ترین عقاید و شرط و شروط ایمان و اعتقاد می‌نمودند. این وضع نفرت‌انگیز امور به‌آسانی قابل توضیح است. مذهب، معتقدات و مناسک خود را مقدس می‌شمارد، رستگاری انسان را منوط به‌آنها می‌داند و وجدان انسان را زیر بار آن قرار می‌دهد. نتیجه این امر آن است که این معتقدات و آداب و رسوم از نسلی به‌نسل دیگر انتقال می‌یابند. آنطور که افلاطون در کتاب قوانین یادآوری می‌نماید، در مصر مذهبی، آثار هنری آن عصر یا آثار هنری که هزاران سال قبل ساخته شده بودند، از کلیه جهات همانند بود، زیرا هرگونه نوآوری و بدعتی محکوم می‌شد. موافق «پائولینوس آ.س.بارتولومئو» در هند شرقی، هیچ نقاش یا پیکره‌سازی اجازه نداشت اثری مذهبی که متفاوت با آثار باستانی معابد باشد، بسازد.

انسان در کلیه زمینه‌ها پیشرفت می‌کند مگر در امور مذهبی که همواره کور و کر باقی می‌ماند و در یک نقطه ثابت درجا می‌زند. مؤسسات، آداب و اصول اعتقاد، حتی هنگامی که در تضاد آشکار با عقل و احساس نجیبانه انسان قرار می‌گیرند و توجیه و معنای اصلی خود را مدتها قبل از دست داده باشند، کماکان تقدس خود را حفظ می‌کنند. خود ما در میان همین تضادهای نفرت‌انگیز میان مذهب و فرهنگ زندگی می‌کنیم. آئین‌ها و عادات مذهبی ما نیز در تضاد آشکار با موقعیت فرهنگی و مادی

کنونی ما قرار گرفته است، امروزه وظیفه ما از بین بردن این تضاد نفرت‌انگیز و مصیبت‌بار است. نابود کردن آن شرط ضروری تولد مجدد بشریت است، یگانه و تنها شرط برای ظهور بشریتی نوین آنگونه که بود و یگانه و تنها شرط برای فرا رسیدن دورانی جدید. بدون آن کلیه اصلاحات سیاسی و اجتماعی بی‌معنی و عبث است. عنصری نوین مستلزم نگرشی نوین به‌عناصر و شالوده‌های هستی انسانی نیز می‌باشد، و هرآینه مایل به‌حفظ این واژه باشیم، مستلزم مذهبی نوین می‌باشد!

۲۴

این ایده که بصیرت در حیطه‌های معینی از زندگی می‌تواند با سیاه‌ترین خرافه، آزادی سیاسی با چاکرمنشی مذهبی، پیشرفت علمی و صنعتی با رکود فکری مذهبی و حتی تعصب همراه باشد، به‌اظهار نظرها و مشاجراتی منجر گشته که گویا مذهب ارتباطی به‌زندگی و به‌ویژه ارتباطی به‌زندگی سیاسی و اجتماعی ندارد و اینکه نتیجتاً هدف ما در این رابطه می‌بایست آزادی مطلق در باور آنچه که مایلیم باشد. در پاسخ می‌گویم که امور دولتی که در آن آزادی سیاسی، با تعصب و کوردلی درهم آمیخته باشد، رضایت بخش نیست. من به‌نوبه خود برای آن آزادی سیاسی که مرا اسیر و برده تعصبات و خیال پردازیهای مذهبی‌ام باقی گذارد، سر سوزنی ارزش قائل نیستم. آزادی حقیقی تنها در جائی که انسان برتعصبات و تخیلات مذهبی‌اش فائق آمده باشد، وجود دارد. معهذا دولت نمی‌تواند هدف دیگری جز ساختن انسانهای کامل و صالح داشته باشد، اگرچه منظور از این امر در اینجا مسلماً به‌معنی اوتوپی و خیالی آن نیست، نتیجتاً حکومتی که شهروندان آن در همان حال که از مؤسسات سیاسی آزاد برخوردار می‌شوند، به‌مفهوم مذهبی آزاد نباشند، نمی‌تواند حکومتی حقیقتاً آزاد و انسانی باشد. حکومت سازندهٔ انسانها نیست، بلکه انسانها سازنده آنند. انسانها هرطور باشند، حکومت آنها نیز همان طور است. بالطبع در جائی که حکومتی وجود دارد، افرادی که در آنجا متولد می‌شوند یا به‌آنجا مهاجرت می‌کنند، شهروندان آن می‌گردند و به‌نوبه خود توسط آن انسجام

یافته و شکل می‌گیرند، اما دولت اگر در ارتباط با افرادی که به‌آن روی می‌آورند، مجموعه و ترکیب مردمانی که قبلاً آن را از طریق وسائل تحت اختیارشان به‌وجود آورده‌اند، از طریق مؤسساتی که ایجاد کرده‌اند و تازه واردین را با روحیه و اراده خود می‌سازند، نیست، پس چه چیزی است؟

بدین طریق، در جائی که انسان از لحاظ سیاسی آزاد اما از لحاظ مذهبی اسیر است، در آنجا دولت به‌کمال نرسیده و یا هنوز کامل نیست.

درباره نکته دوم، آزادی عقیده و وجدان، نخستین شرط آزادی یک دولت آن است که «هرکس را بتوان به‌طریق خاصی حفظ نمود»، که هرکس به‌هرآنچه که مایل است، معتقد باشد. اما این آزادی، آزادئی ثانوی و میان تهی است، زیرا معنی دیگری جز این نمی‌دهد که هرکس به‌شیوه خاص خود برای احمق ماندن حق دارد و آزاد است. این صحیح است که دولت به‌مفهوم کنونی این واژه، نمی‌تواند کار دیگری جز احتراز از هرگونه دخالتی در قلمرو ایمان و اعتقاد، جز قائل شدن آزادی غیرمحدود در این زمینه، انجام دهد. اما وظیفه انسان در قبال دولت، تنها اعتقاد به‌آنچه که میل وی است، نیست بلکه آگاهی از این امر است که اگر بناست انسانی آزاد و فرهیخته باشد چه چیز می‌تواند و باید بداند. در اینجا موانعی که برسر راه معرفت انسانی قرار دارد، نمی‌تواند عذر و بهانه‌ای شمرده شود. در قلمرو طبیعت بطبع هنوز بسیاری چیزها وجود دارد که ما درک نمی‌کنیم، اما اسرار مذهب از خود انسان ناشی می‌شود و او تا بعیدترین اعماق قادر است آن را بشناسد. و چون قادر به‌شناختن این اسرار است، باید آنها را دریابد. سرانجام، این تصور که مذهب از خود تأثیری برحیات اجتماعی نمی‌گذارد، تصوری کاملاً سطحی است که همه روزه توسط تاریخ و حتی زندگی روزمره رد می‌شود. این فکر تنها در روزگار خود ما به‌وجود آمده است، یعنی هنگامی که اعتقاد مذهبی چیز دیگری جز وهم و خیال شمرده نمی‌شود. بدیهی است در جائی که به‌اعتقاد مذهبی به‌مثابه حقیقتی درنظر انسان خاتمه داده شود، دیگر نمی‌تواند دارای نتایج عملی شود و اعمالی که دارای اهمیت انقلابی باشد را برانگیزاند. و در جائی که اوضاع و احوال چنین است، در جائی که ایمان و اعتقاد دروغی بیش نیست، انسان با خود درگیر زشت‌ترین تضاد است و

پی‌آمد ایمان و اعتقاد دست‌کم از لحاظ اخلاقی مصیبت‌بار می‌گردد. ته‌ئیسم معاصر همانا چنین کذبی است. از بین بردن این کذب، شرط پیدایش بشریتی نوین و فعال است.

ایده یادشده مبنی براینکه پرهیزگاری به‌معنی متعارفی این واژه، غالباً با نشانه‌های به‌کلی متضاد درهم آمیخته، بسیاری را به‌این تصور کشانده که انسان دارای عضو و اندام خاصی برای مذهب و واجد احساس مذهبی خاصی است. اما عذرمان به‌مراتب موجه‌تر می‌بود، هرآینه وجود اندام خاصی را برای خرافه قائل می‌شدیم. می‌گویند مذهب، یعنی اعتقاد به‌خدایان، به‌ارواح، اعتقاد به‌اصطلاح موجودات نامرئی رده بالا، که برانسان حکومت می‌کنند، به‌اندازه سایر حسیات وی، فطری است. این امر را اگر به‌زبان عقل و صداقت برگردانیم، همانطور که قبلاً اسپینوزا اظهار داشته است، تنها به‌معنی این است که خرافه در انسان فطری است. اما منشأ و قدرت خرافه، قدرت جهل و حماقت است که بزرگترین قدرت برروی زمین است، یعنی، قدرت ترس و احساس وابستگی و بالاخره قدرت تخیل[1]. تخیل ازهرشری که علت آن برای انسان ناشناخته است، از هرپدیده، حتی از برخی اثرات گذارای جوی، پیدایش گاز خاصی که انسان را می‌ترساند زیرا نمی‌داند چیست، خدا و یا ارواحی خبیثه می‌سازد، در حالیکه از هرسعادت ناگهانی، از هرکشف، از هرچیز خوبی که به‌طور تصادفی برسر راه او قرار می‌گیرد، روح یا خدائی مهربان می‌سازد، یا دست‌کم آن را ناشی از روح یا خدائی می‌داند. بطور مثال، اهالی کارآئیب معتقدند که در تفنگ روح خبیثی سرگرم کار است، که در هنگام خسوف روح خبیثی ماه را می‌بلعد، که رایحه‌ای ناخوشایند، نشان دهنده حضور روح خبیثی در شخص است. و بالعکس، درنظر همر، در جائی که تصادف به‌طور ناگهانی چیزی را که انسان آرزو کرده است، به‌وی برساند، گفته می‌شود که خدائی آن را آورده است. اعتقاد به‌ابلیس همانقدر در انسان فطری یا طبیعی است که ایمان به‌خدا، به‌طوری که اگر وجود،

---

۱. انگلس در «آنتی دورینگ» توضیح داده است که «سنت نیروی بازدارنده‌ای است، نیروی ماندی تاریخ است، اما صرفاً به‌خاطر منفعل بودن آن، مسلماً درهم کوبیده خواهد شد».(آنتی دورینگ ص ۴۵۰)(م) داستایفسکی نیز می‌نویسد:«...ابلهی و بی‌پروائی اگر ترکیب شوند، نیروی عظیمی پدید می‌آورند».(جوان خام ـ ص ۵۹۶ ـ ترجمه آقای رضا رضائی)(م)

احساس یا اندام خاصی را به‌خدا نسبت دهیم، باید وجود، احساس یا اندام خاصی را نیز به‌ابلیس نسبت دهیم.

درواقع از دورترین ایام تا حال حاضر، این دو اعتقاد جدائی‌ناپذیر بوده‌اند، تا قرن هیجدهم کسی که موجود ابلیس را انکار می‌کرد درست به‌اندازه کسی که وجود خدای مهربان را انکار می‌نمود، خدانشناس به‌حساب می‌آمد. در آن روزگار طبیبان مذهب با همان هوشمندی از باور به‌ابلیس دفاع می‌کردند که طبیبان کنونی ما از باور به‌خدا دفاع می‌کنند. در قرن هیجدهم حتی الهیان پروتستان درست به‌اندازه الهیان ما در هنگام رد آته‌ئیسم در سخیفانه خواندن انکار ابلیس، گستاخ بودند. من شما را به‌فصولی از قاموس فلسفی اثر والچ مراجعه می‌دهم که در یادداشتهای من درباره بل ذکر شده است. همانا راسیونالیسم معاصر با خصلت و روشهای آشتی‌جویانه خود بود که برآن شد نیمی از اعتقاد به‌ارواح و خدایان مهربان و اعتقاد به‌خدایان و ارواح خبیثه را استحکام بخشید. نتیجتاً هرآینه به‌مذهب متوسل شویم، یعنی اعتقاد به‌خدا، به‌این دلیل که همانا انسانی است، که تمامی انسانها تقریباً به‌خدا ایمان داشته‌اند، که برای بشریت ضروری است به‌علتی «آزادانه» یعنی به‌علت انسانی طبیعت باور نماید، پس باید به‌اندازه کافی پیگیرانه و شرافتمندانه عمل کنیم که براساس همین دلایل به‌شیاطین و جادوگران، و خلاصه به‌خرافه، جهالت و بلاهت انسان نیز متوسل شویم، زیرا هیچ چیز انسانی‌تر یا متداول‌تر از سفاهت نیست، هیچ چیز طبیعی‌تر و فطری‌تر از جهالت در انسان نیست.

علت منفی نظری، یا دست کم شرط وجودی کلیه خدایان درواقع بلاهت انسان و عدم قابلیت وی در ارزیابی طبیعت به‌مثابه طبیعت است. انسان هراندازه نادان‌تر، سفیه‌تر و دارای خوی وحشی‌تری باشد، تجلی خویش را در طبیعت بیشتر منعکس می‌بیند و کمتر قادر است تا خود را از طبیعت متمایز گرداند. اهالی «پرو» هنگام مشاهده کسوف، تصور می‌کردند خورشید به‌خاطر خطائی که از آنان سرزده، خشمگین است. آنان معتقد بودند که کسوف همانا نتیجه علتی دلبخواهانه یعنی نتیجه نارضایتی یا کج‌خلقی خورشید است. آنان هنگام خسوف ماه، فکر می‌کردند که ماه ناخوش شده است و می‌ترسیدند مبادا بمیرد و از آسمان به‌زمین بیفتد و همه آنان را در زیر خود خرد کند و پایان جهان

را به‌دنبال آورد. هنگامی که ماه مجدداً نور خود را باز می‌یافت، مسرور می‌شدند و روشنائی آنرا به‌مثابه نشانه‌ای از بهبودی تلقی می‌کردند. به‌این ترتیب در مرحله مذهبی، مرحله‌ای که ایمان به‌خدا در آن ریشه دوانیده، انسان حتی بیماری خاص خود را به‌اجرام سماوی منتقل می‌کند! سرخ‌پوستان «اورینوکو» حتی خورشید، ماه و ستارگان را به‌مثابه موجوداتی جاندار تلقی می‌کنند. یکی از آنان به «سالوارتورگیلی» گفته بود: «آنها در آن بالا درست همچون ما آدمی‌زادگانند.» «پاتاگونیانها» معتقدند که ستارگان، سرخپوستان سابق‌اند و اینکه کهکشان راه شیری منطقه‌ای است که آنها در آنجا شترمرغ شکار می‌کنند[1]. به‌همین نحو گرین‌لندیها معتقدند که خورشید، ماه و ستارگان اجداد آنانند که به‌مناسبت خاصی به‌آسمان نقل مکان داده شده‌اند، مردمان دیگر اعتقاد داشتند که ستارگان محل سکنی است و حتی ارواح مردگان بلند مرتبت که به‌خاطر اعمال مشعشعانه خود به‌آسمان برده شده‌اند در آنجا تا ابد می‌درخشند.

آنطور که «سوتونیوس» نقل می‌کند، هنگامی که بعد از مرگ ژول سزار، شهابی در آسمان ظاهر شد، اعتقاد رومی‌ها برآن بود که این همانا روح سزار بوده است. آیا فرض و جهالت انسان، گرایش وی به‌اینکه از طبیعت انسان بسازد و آن را تحت کنترل و اراده مختار، یعنی، تخیل و اراده انسانی درآورد، می‌تواند بیش از مفروضات و جهالت آن رومیانی باشد که به‌ستارگان به‌عنوان خواجه تاشان یا اسلاف خود می‌نگریستند؟ یا نشان‌هائی که انسانها به‌خاطر دستاوردهای خویش بعد از مرگ به‌آنها مزین می‌شدند؟ ته‌ئیست‌های معاصر به‌چنین تصوراتی پوزخند می‌زنند، اما از درک این نکته عاجزند که اعتقاد خود آنان به‌خدا برهمان مبانی قرار گرفته است. تنها تفاوت این است که بزعم آنان، نخستین اصل طبیعت، یا به‌بیان صحیح‌تر، شبحی که در حول و حوش پرسه می‌زند، همانطور که فوقاً عنوان نمودم بشری که از گوشت و پوست ساخته شده باشد، نیست، انسانی همچون فردی جسمانی نیست، بلکه همانا ذات مجرد انسان است. مع‌الوصف اساساً تفاوتی نمی‌کند از اینکه مانند «پاتاگونیها» پدیده‌های سماوی را از

---

۱. حاشیهٔ مترجم ـ مسلمین نیز کهکشان راه شیری را راه حاجی‌ها می‌نامند.

حـالات و نـیات عـاطفی اراده، نـور خـورشید را از مـهربانی و سـرشت نـیک آن و تاریکی‌اش را از رنجش آن از آدمیان مأخوذ کنیم، یا همچون یک مسیحی و ته‌ئیست، کل طبیعت را از علت یا اراده آزاد موجودی خاص ـ زیرا همانا موجودی خاص است که دارای اراده می‌باشد.

در جائی که اعتقاد به‌خدا کماکان اصیل و نه نظیر ادیان معاصر آشفته و درهم، بلکه ثابت و منسجم است، در آنجا همه چیز به‌وسیله انتخاب آزادانه خداوند تعیین می‌شود، در آنجا قوانین فیزیکی وجود ندارد، طبیعت دارای نیروئی از خـود نـیست، تـجلیات رعب‌انگیز و مصیبت بار طبیعت ناشی از خشم الهی و یا چیزی یکسان با آن، ناشی از خشم ابلیس است، و پدیده‌های مغایر، به‌احسان و کرم خداوند نسبت داده می‌شوند. اما این ضرورت طبیعی مأخوذ از علت آزادانه، منحصراً در بطن جهالت و تخیل انسان قرار گرفته است. بنابراین هنگامی که انسان از پدیده‌های عادی طبیعت اطلاعات چندی کسب نمود، شروع به‌یافتن علائم یا دلایلی از علت دلخواهانه یا آزادانه‌ای عمدتاً در حـیطهٔ تجلیات نامتعارف و ناشناخته، بـه‌عبارت دیگـر، در حـیطه تـجلیات جـهالت بشـری، می‌نماید. بطور مثال این وضع در مورد شهاب‌ها صدق می‌نمود، چراکه به‌ندرت پدیدار می‌شدند، زیرا مردمان آن عصر نمی‌دانستند چگونه آنها را توضیح دهند، حتی غوغا و جنجال آکادمیک از همان آغاز قرن هجدهم به‌آنها به‌مثابهٔ علائم دلخواه و تجلیاتی می‌نگریستند که خداوند حسب‌الاراده خود برای ترغیب یا تنبیه انسانها آنها را به‌نمایش می‌گذارد.

ولی مع‌الوصف راسیونالیست‌ها علت آزادانه و دلبخواهانه‌ای برای آغاز جهان قائل شده‌اند، و از آنجا هرچیز را به‌طور طبیعی بدون وجود خدا توضیح می‌دهند. آنان در توضیح آغاز و اصول اساسی نظرات و روشهای طبیعی خود، بی‌اندازه کودن، بیحال و سطحی‌اند، آنان بسیار کودنند از اینکه از خود بپرسند که آیا مسأله اینکه جهان چگونه آغاز شد در درجه اول مسأله‌ای معقولانه است یا مسألهٔ کودکانه صرفی که ریشـه در جهل و سفاهت انسان دارد، آنان می‌دانستند که نمی‌توانند این مسأله را به‌طور معقولانه پاسخ دهند و از اینرو این خلاء را در مخیله خود با پندار «علت مختار» پر می‌نمودند.

معذالک ناپیگیری آنان چنان است که این علت مختار را مستقیماً به‌حال خود رها کرده و از طریق ضرورت طبیعی، آزادی را جایگزین آن می‌سازند، در حالیکه در ایمان و اعتقاد قدیمی، مختاریت نخست، زنجیر ناگسستنی آزادیها و اعمال یا معجزات دلخواهانه را موجب می‌گردد.

تنها تفکر غیرصادقانه لجام گسیخته و سخیفانه می‌تواند برای درهم آمیختن ته‌ئیسم با طبیعت و علوم طبیعی بذل مساعی نماید. اگر انسان به‌خدا، به«علت مختار» ایمان دارد، باید بپذیرد که اراده خداوند تنها ضرورت در طبیعت نیز می‌باشد، که اگر آب اشیاء را خیس می‌کند نه به‌خاطر طبیعت خود، بلکه به‌خاطر اراده پروردگار است که چنین می‌کند، لذا اگر خدا بخواهد، می‌تواند در هرلحظه طبیعت و آتش و سوزاندن را از آنها سلب کند. اینکه انسان به‌خدا معتقد باشد، به‌این معنی است که انسان باور کند که طبیعت و ضرورتی وجود ندارد. راسیونالیست‌ها باید گریبان خود را از اعتقاد به‌خدا رها کنند یا اینکه از فیزیک، نجوم و فیزیولوژی دست کشند. هیچ انسانی نمی‌تواند به‌خدمت دو ارباب کمر بندد. و هرآینه از اعتقاد به‌خدا دفاع می‌کنند، بگذار از اعتقاد به‌ابلیس، اشباح و ساحران نیز به‌دفاع برخیزند، نه به‌علت اینکه شیاطین و ارواح نیز به‌یک اندازه جهانشمولند، بلکه ایضاً به‌خاطر اینکه در خصلت و علت خود با باریتعالی یکسانند. این دو نوع اعتقاد جدائی ناپذیرند. خدا عقل طبیعت، یعنی بیان شخصیت یافته طبیعت برفکر انسان یا برپندار ذهنی انسان از طبیعت است. اما انسان آنرا از طبیعت متمایز می‌سازد و آن را به‌مثابه موجودی مستقل متصور می‌شود. به‌همین نحو، روح یا شبح انسان که پس از مرگ وی به‌راه می‌افتد، چیزی جز پندار شخص مرده‌ای که در فکر انسان دیگر زندگی می‌کند نیست که به‌مثابه موجودی متمایز از انسان جسمانی واقعی و زنده، شخصیت می‌یابد. بنابراین بگذار آن کسانی که در باور به‌روح یا شبح طبیعت یعنی در باور به‌بزرگ اشباح اصرار می‌ورزند، در باور خود به‌روح یا شبح دیگر، یعنی شبح انسان نیز باقی بمانند.

معهذا من از مطلب دور افتادم. من صرفاً مایل بودم بگویم که اگر وجود عضو خاصی در انسان را برای مذهب قائل شویم، قبل از هرچیز باید وجود عضو خاصی برای

خرافه، جهل و کندذهنی را نیز درنظر گیریم. اما برخی افراد که از پاره‌ای جهات معقول و بی‌ایمانند، از جهاتی دیگر خراقاتی‌اند، زیرا فاقد روشن بینی درباره برخی از اشیاءاند، زیرا برخی تأثیرات و انگیزه‌ها که غالباً از آنها کاملاً بی‌اطلاع‌اند، آنان را از اینکه از حد معینی فراتر روند باز می‌دارد. هرآینه مایل به‌توضیح چنین تضادهائی به‌طور اساسی باشیم، باید وجود دو عضو یا حس به‌کلی متضاد را در انسان فرض نمائیم. درواقع کسانی وجود دارند که آنچه در ذهنشان می‌گذرد را انکار می‌نمایند، فی‌المثل از ارواح و اشباح می‌ترسند هرچند وجود چنین موجوداتی را انکار می‌کنند، یا از اینکه در تاریکی پیراهنی را به‌جای شبح گرفته‌اند، احساس شرم کرده و از دست خود عصبانی می‌شوند. چنانچه در کوشش برای توضیح چنین اموری، به‌مفهوم حس یا عضو خاصی متوسل شویم، چنین اشخاصی را می‌بایست متصف به‌عضو خاصی برای جهان مقدس ارواح و ترس از اشباح و عضو خاص دیگری که با آن وجود ارواح را انکار می‌کنند، نمائیم. این صحیح است که هیچ چیز برای انسان ساده‌تر از نشان دادن علت خاصی برای پدیده‌های محیرالعقول نمی‌باشد، اما درست به‌خاطر سهولت این امر، چنین توضیحاتی مشکوک‌اند.

تمامی استدلالات سابق ما در مورد مذهب خصوصاً روشن می‌سازد که هیچ گونه توجیهی از اینکه آن را از احساس، حس یا عضوئی مأخوذ نمائیم، وجود ندارد. باز هم به‌خاطر وضوح بیشتر، حسیات را مورد وارسی قرار می‌دهیم. انسان از طریق تظاهرات، اثرات و اعمالی که شیئی برحسیات وی از خود به‌جای می‌گذارد، قادر به‌شناختن آن است، این امر درباره مذهب نیز صادق است. مهمترین عمل مذهب، عملی که در ماهیت خود شایان توجه‌ترین و بامعناترین است، دعا یا پرستش است، زیرا پرستش آن دعائی است که توسط حسیات به‌تصور درآمده، دعائی است که در حرکات و اشارات بیان می‌شود. به‌این ترتیب، چنانچه اشکال مختلف پرستش میان انسانها را من حیث‌المجموع درنظر گیریم، در می‌یابیم که احساس و عواطف انسان تفاوتی با احساس و عواطف وی در مواقعی که به‌مفهوم دقیق سر و کاری با مذهب ندارد، نمی‌کند، در کتاب ماینرس که مهمترین اطلاعات درباره این موضوع و موضوعات بی‌شمار دیگر جمع‌آوری شده

است، چنین می‌خوانیم:

عام‌ترین و طبیعی‌ترین بیان دنائت درمقابل موجودات و حاکمان خودکامهٔ برتر، همانا مربوط به‌جسم و بدن بود. به‌زانو افتادن، هرچند همچون ذلیل سازی جسم عمومیت نداشت، در میان گوناگون‌ترین مردمان نیز بسیار رواج داشت. مصریان، خدایان و همچنین فرعون و اقرباء او را با به‌زانو افتادن در مقابل آنان، مورد حرمت و احترام قرار می‌دادند. یهودیان همچون مسلمین امروزه، هنگام دعا، اذن جلوس نداشتند زیرا در مشرق زمین اصول ادب همواره از اینکه رعایا در مقابل اربابان، گماشته در حضور ولی نعمت، زنان، کودکان یا نوکران در حضور شوهران، پدران یا خداوندگاران بنشینند منع کرده است. در شرق باستان، همانند یونان و رم قدیم، رعایا احترام و سرسپردگی خود را نسبت به‌حکام، نوکران نسبت به‌اربابان، زنان و کودکان نسبت به‌شوهران و پدران، به‌وسیله بوسیدن دستان یا زانوان یا حاشیه لباس یا پاهای آنان ابراز می‌داشتند. همان گونه که رعایا نسبت به‌اربابان رفتار می‌کردند، انسانها عموماً نسبت به‌خدایان خود رفتار می‌کردند. آنان دستان، زانوان یا پاهای مجسمه‌های خدایان خود را می‌بوسیدند. یونانیان و رومیان به‌طور خودمانی حتی گونه‌ها و لب و دهان مجسمه‌های ارباب انواع خود را می‌بوسیدند. این موارد به‌ما نشان می‌دهند که انسان، احساسات و برخورد و رفتار خود نسبت به‌موجودات لاهوتی را با همان طرق و وسائلی بیان می‌دارد که نسبت به‌موجودات انسانی ابراز می‌دارد. این امر نشان می‌دهد که برخورد و احساسات یکسانی نسبت به‌اشیاء غیرمذهبی و مذهبی یا خدایان وجود دارد. بنابراین هیچ نوع احساس و عواطف خاصی در مذهب مستتر نیست و درواقع نیز همچون چیزی نظیر احساس مذهبی بالاخص وجود ندارد. انسان در مقابل خدایان خود به‌زانو می‌افتد، اما همین عمل را در مقابل فرمانروایان و به‌طورکلی در مقابل آنانی که حیات وی را در دستان خود دارند انجام می‌دهد، او خاضعانه از ایشان تقاضای ترحم می‌کند، مختصر، همان حرمتی که برای خدایان قائل است، به‌انسانها نیز نشان می‌دهد. رومیها، میهن، خویشاوندان نسبی و والدین خویش را با همان پارسائی که نسبت به‌خدایان نشان می‌دادند، معزّز می‌داشتند. معهذا همانطور که خود همین مصنف در بخش دیگری

می‌گوید، پارسائی نسبت به‌والدین نیز حق است. به‌این دلیل همانطور که والریوس ماکسیموس یادآوری می‌کند، بی‌احترامی نسبت به‌خدایان و والدین مستوجب کیفر مشابهی بود. اما با وجودی که والدین در ردیف خدایان قرار داشتند، همان‌گونه که مصنف یادشده به‌ما می‌گوید شکوه و جلال میهن احترام بیشتری را برمی‌انگیخت، به‌عبارت دیگر، خدای اعلی رومیها، رم بود. در هند، یکی از پنج مراسم یا مناسک مذهبی که به‌موجب قوانین هندوومانو، رئیس خانواده وظیفه‌مند است هرروز به‌جای آورد «تقدس انسان»، تقدس مهمان نوازی و احترام به‌مهمان است.

معهذا، در شرق خصوصاً، تکریم و احترام نسبت به‌شاهزادگان به‌بالاترین درجه خاکساری مذهبی سوق داده می‌شود. بطور مثال در چین، کلیه رعایا، حتی رؤسای خراج گذار دولت، می‌بایست سه بار در مقابل خاقان زانو زده و نُه بار پیشانی به‌زمین بسایند، در روزهای معینی از ماه، برجسته‌ترین دیوان سالاران به‌حضور خاقان بار یافته و حتی اگر خود وی حضور نداشته باشد، همان اعمال کرنش و احترام در مقابل تخت خالی او انجام می‌شود. درواقع، رعایای خاقان می‌بایست حتی در هنگام رؤیت فرامین و مکتوبات خاقان نُه بار پیشانی به‌زمین بسایند. ژاپونی‌ها امپراطور خود را چنان مورد تکریم و احترام قرار می‌دهند که «تنها نجبای درجه یک از امتیاز رؤیت چهره یا پاهای امپراطور برخوردارند، اگر چه اجازه بالاتر نگریستن ندارند». درست به‌این خاطر است که انسان به‌ویژه انسان شرقی برای فرمانروایان خود بالاترین احترام ممکن را احساس می‌کند، تخیل وی از آنان خدا می‌سازد و آنان را با صفات و عناوین الهی متصف می‌گرداند. عناوین مبالغه‌آمیز سلاطین و خاقان‌های چین عموماً امری شناخته شده است، اما حتی یک شاهزاده جزء هند شرقی، «شاه شاهان، برادر آفتاب و ماه و ستارگان، خداوندگار جذر و مد اقیانوس» نامیده می‌شود. در میان مصریان نیز، مقام فرعونیت با الوهیت یکسان شمرده می‌شد، به‌حدی که «رامسس» فرعون مصر، در حالیکه خود را همچون «خود خویشتن» مورد پرستش قرار داده نمایانده می‌شود.

مسیحیان از شرقیان نه تنها مذهب، بلکه خدا ساختن از شاهزادگان را نیز به‌ارث برده‌اند. امپراطوران مسیحی عهد نخست مانند امپراطوران مشرکان، همان صفات و

عناوین الوهیت را کسب می‌نمودند. و تا به‌امروز مسیحیان با شاهزادگان خود با همان خاکساری رفتار می‌کنند که شخص نسبت به‌خدا. تا عصر حاضر، عناوین شاهزادگان مسیحی تماماً به‌اندازه عناوینی که چاپلوسی مذهبی از زمان بسیار قدیم می‌کوشید به‌ثناخوانی خدایان بپردازد، مبالغه‌آمیز و عجیب و غریب‌اند. تا عصر حاضر اختلاف میان عناوین قدرت الهی و عناوین قدرتهای سلطنتی تفاوت صرف حق تقدم دیپلماتیک است و نه تفاوتی ذاتی، زیرا حس لامسه و احساس مذهبی خاصی وجود ندارد و درنتیجه شیء مذهبی خاصی با دعوی انحصاری برای پرستش مذهبی وجود ندارد، از اینجا چنین برمی‌آید که پرستش خدا و معبود، مذهب و خرافه، نهایتاً در ماهیت انسان از ریشه مشترکی ناشی می‌شود.

۲۵

همان‌گونه که در پایان گفتار سابق اظهار داشتم، بت‌پرستی و خداپرستی هردو ریشه درماهیت انسان دارند و همانا عضو خاصی برای هیچ یک از این دو وجود ندارد. هرآینه چنین عضوی برای مذهب قائل شویم، برای خرافه نیز می‌باید چنین کنیم. باری پس منشأ اختلاف میان بت پرستی و اعتقاد به‌خدا چیست؟ یگانه اساس این اختلاف همانا احساس و نشانه‌های احترامی است که می‌بایست منحصراً برای شیئی که «مقدس» تلقی می‌شود منظور گردد. و ایضاً نیز می‌تواند معطوف شیء دیگری با ویژگی طبیعی و حسی یا معنوی شود. همانگونه که در «ماهیت مسیحیت» اظهار نمودم، مذهبی که خود را در اعتراف علنی به‌ایمان و اعتقاد جلوه گر می‌سازد، در اشکال معینی از پرستش، اظهار علنی عشق است.

مرد، زن را که بیشترین قدرت را بروی اعمال می‌کند، به‌مثابه موضوع عشق خود برمی‌گزیند، در دیدگان وی، او عالی‌ترین و بهترین موجود است که در او احساس وابستگی را برمی‌انگیزد، احساسی که او بدون وی نمی‌تواند زندگی نماید یا سعادتمند باشد، مرد دست کم و تا هنگامی که به‌او دست نیافته است، تا زمانی که زن صرفاً موضوع امیال و خیال پردازیهای مرد است، بیشترین احترام را برای زن قائل شده و همان از خود گذشتگی‌ها و نشانه‌های سرسپردگی، آن‌گونه که شخص مذهبی نسبت به‌خدای خویش ابراز می‌دارد، را نشان می‌دهد. همین امر در مذهب نیز صادق است ـ و عشق نیز همانا

مذهب است. فرد مذهبی درختی را می‌پرستد، اما نه هردرختی را، بلکه تنها بلندترین و باشکوه‌ترین آنها را، رودخانه‌ای را می‌پرستد، اما تنها قدرتمندترین و سودمندترین آنها را، نظیر رود نیل در مصر و رود گنگ در هندوستان. او چشمه‌ای را می‌پرستد، اما نه هرچشمه‌ای را بلکه چشمه‌ای که با کیفیات ویژه‌ای متمایز شده باشد، نظیر چشمه‌های نمک که توسط ژرمن عهد کهن پرستیده می‌شد، فرد مذهبی اجرام درخشنده سماوی را می‌پرستد، اما نه همه را، بلکه تنها درخشنده‌ترین آنها را، نظیر خورشید، ماه، سیارات یا ستارگان قابل رؤیت خاصی را.

یا اینکه فطرت و ماهیت انسان را می‌پرستد، اما نه هرفطرت و ماهیتی را، بلکه تنها آن را در وجود انسانی زیبا می‌پرستد ـ همانگونه که یونانیان و آژستان‌ها بطور مثال فیلیپ اهل کروتونارا می‌پرستیدند، حتی با وجودی که به‌میهن آنان تجاوز کرده بود زیرا وی از زیباترین انسانها بود ـ و یا به‌شیوه شرقیان آن را در شخص شاهزاده یا مستبدی، یا نظیر یونانیان و رومیان در شخص قهرمانی که نسبت به کشور خود خدمت شایانی انجام داده است، می‌پرستد، یا اینکه ماهیت انسان بذّاته، روح یا عقل انسان را می‌پرستد، زیرا آن را به‌مثابه چیزی که اعلاترین، باشکوه‌ترین و نیکوترین است تلقی می‌نماید. اما درست همانگونه که مردی عشق و احترام خود را از زنی به‌زن دیگر منتقل می‌کند، همانطور نیز می‌تواند این یا آن درخت راگرامی دارد ـ ژرمن‌ها درخت بلوط را می‌پرستیدند، اسلاوها درخت شیردار (زیزفون) را پرستش می‌کردند ـ من به‌جای حرمت نهادن به‌روح و ذات مجرد انسان، می‌توانم به‌همان اندازه فرد واقعی انسانی را ارج نهم، به‌جای پرستش ماهیت آبستره طبیعت و خدای خالق که تصور می‌کنم علت آن است، می‌توانم درست به‌همان اندازه طبیعت حسی یعنی مخلوق را مورد پرستش قرار دهم، زیرا وجود حسی یعنی مخلوق مستلزم وجود کلیه حواس انسانی است، در حالیکه ماهیت غیرحسی از تمامی حواس وی احتراز می‌جوید و بدین طریق قدرت به‌مراتب کمتری بروی اعمال می‌کند.

این همانا منشأ رشک و حسادت در مذهب و ایضاً در حضرت جبار است، یَهُوَه در کتاب عهد عتیق می‌گوید، من همانا خدائی حسودم. یهودیان و مسیحیان هردو این

کلمات را به‌هزار و یک نوع تکرار کرده‌اند. اما چرا خدا حسود است، یا تصور می‌شود که حسود باشد؟ زیرا احساس، یا حالات عبودیت، عشق، حرمت، اعتماد یا ترس که خدا تنها برای خود مطالبه می‌کند، می‌تواند به‌شیء، به‌خدایان یا موجودات دیگری نظیر انسان یا اشیاء طبیعت نیز انتقال یابد. از اینرو تفاوت میان کفر و خداپرستی منشأ خود را به‌قوانین دگماتیک یعنی خودسرانه مدیون است. تو نباید به‌کسی جز من اعتماد کنی، تو نباید از پدیده‌های طبیعت به‌خود دهشتی راه دهی بلکه تنها باید از من هراسناک باشی، تو نباید ستارگان را به‌مثابه منشأ نجات خود پرستش کنی، بلکه باید مرا سجده کنی که ستارگان را برای خدمت به‌تو آفریده‌ام. این چنین خدای یهوه و هرخدای تئیست دیگری نسبت به‌خربندگان خود سخن می‌گوید تا آنان را از بت پرستی برحذر دارد. اما اگر احساس یا اندام مذهبی خاصی وجود داشت، خدا نیازی نمی‌دید با چنین عباراتی سخن گوید، احتیاجی نداشت تا به‌انسانها فرمان دهد تا به‌وی اعتماد کنند و تنها و تنها بندهٔ او باشند. من به‌همان اندازه‌ای که عامل مذهبی به‌انسان می‌تواند بگوید: تو تنها باید بندگی مرا کنی، می‌توانم به‌چشم خود فرمان دهم که: تو باید بشنوی، یا به‌گوشم فرمان دهم: تو نباید ببینی، تو نباید به‌دنبال نور روی و به‌آن توجه وافی مبذول داری. چنانچه اندام مذهبی خاصی وجود می‌داشت، زیرا چنین اندامی بیش از اندازه‌ای که گوش به‌سوی نور یا چشم به‌سوی صدا جلب می‌شود، به‌موضوع مذهبی دیگری معطوف نمی‌گردد. و همانا خدا هم نمی‌توانست یا تصور نمی‌رفت نسبت به‌انسان یا موجودات ناسوتی،هرآینه عضو منحصراً مذهبی یا الهی وجود می‌داشت که تنها در هماهنگی با وی بود، بیش از آنچه که چشم به‌گوش حسد ورزد یا از این موضوع دچار ترس شود که گوش مورد او را غصب نموده و به‌خود اختصاص داده، حسودتر باشد.

اندامهای مذهبی همانا عبارتند از: احساس، تخیل، اشتیاق یا کوشش برای نیل به‌سعادت، اما چنین اندام‌هائی به‌اشیاء خاصی، به‌اشیائی که مشخص کننده مذهبی مزاج بودن آنها باشند محدود نمی‌گردد (گیریم که چنین اشیائی وجود داشته باشند)، زیرا شیء، نیرو یا پدیده بشری یا طبیعی می‌تواند به‌موضوع مذهب تبدیل شود، اما موضوع تخیل، احساس یاکوشش در جهت نیل به‌سعادت، تنها تحت شرایط معینی که عنوان شد

به‌موضوع مذهب یا دست‌کم به‌مفهوم محدود آن، به‌مذهب تبدیل می‌شود. و همانا نخستین شرط آن، مرحله‌ای از تکامل بشری است که در این مرحله به‌علت فقدان تعلیم و تربیت، دانش و نقادی، به‌علت فقدان قابلیت تمایز میان ذهنی و عینی، انسان شیئی را آن گونه که واقعاً وجود دارد نمی‌بیند، آن را نه به‌مثابه موضوع ذهن و قوه احساس، بلکه تنها به‌مثابه محصول احساس، تخیل یا کوشش برای نیل به‌سعادت مشاهده می‌کند.

حتی در نظر شخص معتقد به‌روند طبیعی، طبیعت درواقع هدفی در نیل به‌سعادت است، زیرا چه کسی می‌تواند در دخمه‌ای بدون فضا، هوا و نور شاد باشد؟ حتی در نظر یک متفکر عملی، طبیعت موضوع تخیل و احساس است، حتی احساس وابستگی، اما تنها براساس خصلت واقعی و عینی آن، وی توسط احساس و تخیل خود چنان اغفال و حیرت زده نمی‌شود که دیدگاهی ذهنی نسبت به‌طبیعت در پیش گیرد و آن را به‌مثابه موجودی خاص، خودکامه، مهربان یا نامهربان که کیفردهنده و پاداش دهنده است و به‌سبب علت وجودی خود حق قربانی و عفو، سرود و نیایش و شکرگذاری، دعا و کرنش پارسایانه مؤمنان را دارد، کسی که به‌دیگر عبارت موضوع مذهبی است، تلقی نماید. مثال دیگری را ذکر می‌کنم. او ما نیست و یا عالم طبیعی نیز شخص مرده را مورد احترام قرار می‌دهد، اما نه به‌شیوه‌ای مذهبی، نه به‌مثابه رب‌النوع، زیرا وی برخلاف توهمات مذهبی، موجوداتی که تنها در تفکر وی موجودند را به‌موجودات واقعی و اشخاص زنده تحویل نمی‌کند، زیرا وی احساساتی که شخص مرده در او برمی‌انگیزد را به‌محمول منتقل نمی‌کند، به‌مردگان به‌مثابه موجودات هراسناک یا موجوداتی از نوع دیگر که کماکان اراده و قدرت صدمه رساندن یا یاری رساندن به‌او را دارند و از اینرو می‌بایست مورد احترام یا ترس واقع شوند و مانند موجودات واقعی به‌آنان التماس شود که مورد لطف و احسانشان واقع گردید، نمی‌نگرد.

حال به‌موضوع اصلی خود بازگردیم. من گذار از شرک به‌مسیحیت، گذار از دهری مذهبی به‌مذهب روح یا مذهب انسان، را به‌تخیل منسوب نمودم، نخست نشان دادم که خدا همانا وهم و آفریده تخیل است. در عین حال، تفاوت میان مسیحیت یا تک خداگرائی و شرک یا چندخداگرائی را خاطرنشان ساختم، یعنی اینکه خدای مسیحیت

تصوری ذهنی و کلامی است و اینکه نتیجتاً برای شناختن ماهیت خدای مسیحیت، تنها کافی است ماهیت کلمه را درک نمود. معهذا من با تمایز قائل شدن میان آفریده‌های مذهبی و خیال پردازیها یا افسانه‌های شاعرانه صرف و با نشان دادن اینکه تخیل مذهبی تنها در ارتباط با احساس وابستگی عمل می‌کند، که ارباب انواع نه تنها مخلوقات تخیل‌اند، بلکه ایضاً مخلوقات عاطفه و احساس انسانی‌اند که در لحظات بحرانی حیات انسان، دوران سعادت و شوربختی، او را فرا می‌گیرند، که به‌واسطه اینکه انسان برای کسب آنچه که خوب و نیکوست بذل مساعی می‌کند و از آنچه که مضر و نکوهیده است اجتناب می‌ورزد و اینکه ارباب انواع نیز آفریده‌های کوشش برای نیل به‌سعادت‌اند، حدود و ثغوری براشتقاق مذهب از تخیل قائل گشتم.

این نکته ما را به‌تفاوت میان مذهب و مدنیّت، نیایش و کوشش رساند: مذهب همانند تعلیم و تربیت و مدنیّت است و تا زمانی که دارای این اهداف باشد، مؤثر است و تا جائی که می‌کوشد به‌آنها بدون کمک مدنیّت تحقق بخشد، متفاوت می‌گردد. من با تأکید براین تفاوت، بار دیگر به‌مذهب به‌مثابه محصول کوشش برای نیل به‌سعادت بازمی‌گردم. در این رابطه، این عبارت متهورانه مشعر براینکه: خدایان کارگذاران امیال بشری یا مجری امیال متصور بشری به‌مثابه موجودات واقعی‌اند را ابراز داشتم، خدا چیزی جز کوشش انسان برای نیل به‌نیکبختی که در تخیل او تحقق می‌یابد، نیست. معذالک من عقیده‌مندم که خدایان به‌اندازه انسانها و مردمان گوناگونند، زیرا با وجودی که کلیه انسانها مایل‌اند سعادتمند باشند، افراد مختلف نظرات خود پیرامون سعادت را در موضوعات مختلفی متظاهر می‌سازند. چون مشرکان علائق متفاوتی غیر از مسیحیان داشتند، از این‌رو دارای خدایان دیگری بودند، یا به‌عبارت دیگر تفاوت میان خدای مسیحیت و خدایان کفار، در تفاوت میان علائق مسیحی و علائق مشرک قرار دارد. لوتر می‌گوید:«هرطور قلبت باشد، خدای تو نیز چنان است» ماینرس می‌نویسد:«قبل از پیدایش مسیحیت، تمامی افراد تنها به‌خاطر امور صالحه و انصراف خاطر از شر موقتی به‌خدایان نیایش می‌کردند. انسانهای وحشیِ صیاد و یا ماهی‌گیر، توفیق در ماهی گیری و شکار خود، خلقهای گله‌دار برای برکت مراتع و رمه‌های خود، خلقهای کشاورز برای

آباد شدن باغات و مزارع خویش، به‌خدایان نیایش می‌کردند. همگی آنان بدون استثناء برای سلامتی و زندگی طولانی خود و خانواده خویش، برای کسب ثروت، هوای مناسب و پیروزی بردشمنان خود دعا می‌کردند». به‌عبارت دیگر، مشرکان علائق مادی و حسی محدودی یا به‌قول مسیحیان علائق جسمانی و دنیوی داشتند. از اینرو دارای خدایان مادی و حسی کرانمندی بودند. برای آنان به‌تعداد لذایذ و منافع مادی، ارباب انواع وجود داشت. آنان دارای رب‌النوع ثروت، رب‌النوع سلامتی، رب‌النوع سعادت و نیکبختی و قس علیهذا بودند و از آنجائی که علائق انسانها وابسته به‌مشغله و کار آنان است، در میان رومیان و یونانیان، هرحرفه دارای رب‌النوع خود بود. شبانان دارای رب‌النوع رمه بودند، برزگر دارای رب‌النوع کشاورزی بود و تاجر ربّ‌النّوع تجارت ـ مرکور ـ خود را داشت که برای کسب سود به‌درگاه وی نیایش می‌کرد.

موضوع علائق مشرک «غیراخلاقی» نبود، آرزوی سلامتی همانا غیراخلاقی نیست، بلکه بالعکس آرزوئی کاملاً معقولانه است، و ایضاً آرزوی ثروتمند شدن غیراخلاقی نیست ـ حتی مسیحیان مؤمن هنگامی که میراث هنگفت یا هدایای مالی دیگری دریافت می‌دارند، خدای خود را سپاس می‌گویند. آرزو یا دعا تنها زمانی غیراخلاقی یا غیرانسانی می‌بود ـ زیرا تنها آنچه که ضدانسانی است، غیراخلاقی می‌باشد ـ که از خدایان مرگ والدین، خویشاوندان و امثالهم را به‌امید میراث خواری مایملک آنان طلبید.

علائق مشرکان امیالی بودند که از ماهیت انسان، حدود این زندگی، و این جهان واقعی فراتر نمی‌رفت. و همانا به‌همین علت، خدایان آنان نظیر خدای مسیحیت، موجوداتی غیرمحدود و فراطبیعی نبودند. خیر! خدایان مشرکان نظیر علائق آنان بیرون ازو مافوق جهان نبودند، آنها موجوداتی این جهانی و با آن یگانه بودند. خدای مسیحیت هرآنچه که بخواهد با جهان انجام می‌دهد، او حتی آن را از هیچ می‌سازد، زیرا در نظر او جهان هیچ است، زیرا در هنگامی که جهان هنوز هیچ بود، او خود وجود داشت.

اما خدای مشرک در تمامی اعمال خود با ماده پیوند دارد، حتی آن دسته از فلاسفه

مشرک که به‌عقاید مسیحی بسیار نزدیک شدند به‌ازلیت ماده و لایتناهیت جوهر جهان باور داشتند، آنان خدای خود را به‌مثابه معمار صرف جهان و نه خالق آن تلقی می‌نمودند. خدای پاگان باماده در پیوند بود زیرا علائق و تفکر او به‌ماده و به‌اجزاء جهان واقعی محدود می‌شد. مشرک از جهان و از طبیعت نمی‌گسست، او تنها خود را به‌مثابه بخشی از آن متصور می‌شد و نتیجتاً فاقد خدائی بود که از طبیعت جدا و گسسته شده باشد. در نظر وی جهان وجودی الهی و باشکوه بود یا به‌بیان بهتر عالی‌ترین و زیباترین چیزی که او می‌توانست تصور نماید. بدین طریق فلاسفه خداشناس پاگان، واژه‌های خدا، جهان و طبیعت را به‌طور مترادف مورد استفاده قرار می‌دادند. انسان هرطور که باشد خدای وی نیز همانگونه است. خدای مشرک نقشی از انسان مشرک است یا همانطور که در ماهیت مسیحیت اظهار داشتم، خدای پاگان ذات عینیت یافته انسان مشرک است که به‌مثابه وجود مستقلی وانمود می‌شود. گوهر مشترک یا یکسان در خدایان یا مذاهب مختلف به‌طور ساده همانا گوهر مشترک ماهیت تمامی انسانهاست. برغم تمامی تفاوت مابین انسانها، انسان انسان باقی می‌ماند و این یکسانی و وحدت نژاد و ماهیت انسانی، اساس شباهت میان خدایان است. حبشه‌ای خدای خود را همچون خودش سیاه و قفقازی آنرا سفید ترسیم می‌کند، اما همگی آنان به‌خدای خویش شکل و خصلت انسانی می‌بخشند.

درواقع نادیده انگاشتن تفاوت میان خدایان همانا عملی سطحی است، در نظر مشرک تنها خدای مشرک خداست، که این مشرکِ بخصوص را از دیگر مردمان و ملل جدا می‌سازد، در نظر مسیحی تنها خدای مسیحیت خداست. از اینرو بسیاری از مسیحیان ارتودوکس به‌این دلیل که خدایان مشرکان، به‌مفهوم مسیحی خدایان نیستند، تا جائی پیش رفته‌اند که پاگان‌ها را خدانشناس خوانده‌اند، زیرا گذشته از همه چیز، همانا کثرت آنان برخلاف مفهوم الوهیت مسیحی است. اما خدای مسیحی به‌طور ساده ماهیت انسان مسیحی است که شخصیت و عینیت یافته و به‌وسیله تخیل به‌مثابه موجودی مستقل برآمد کرده است. فرد مسیحی دارای علائق غیردنیوی مافوق حسی و ابرانسانی است. فرد مسیحی یا دست کم مسیحی واقعی که نظیر مسیحیان دنیاپرست و سالوس

معاصر، پاگان را کنار نمی‌گذارد، نه تمایلی به‌ثروت و مقام دارد و نه به‌زندگی طولانی و سلامت مزاج.

سلامت و تندرستی در دیدگان فرد مسیحی چیست؟ از چه رو کُل این زندگی جز ناخوشی و بیماری نیست؟ همانطور که آگوستین قدیس می‌گوید، تنها در حیات جاودانی است که صحت و عافیت وجود دارد. در نظر فرد مسیحی زندگی طولانی چیست؟ همانا در مقایسه با ابدیت است که فرد مسیحی این ایده را در مغز خود جایگزین می‌کند که طولانی‌ترین زندگی تنها لحظه‌ای گذرا بیش نیست. شهرت و عظمت دنیوی در قیاس با شوکت و جبروت ملکوتی چیزی بیش از نور شب پره در مقابل نور خورشید نیست. و همانا به‌خاطر این علائق، فرد مسیحی نیز دارای خدائی غیردنیوی و ابرانسانی است که بیرون ازو او فراتر از جهان قرار دارد.

فرد مسیحی برخلاف فرد مشرک به‌خودبه‌مثابه بخشی از طبیعت، به‌مثابه بخشی از جهان نمی‌نگرد. انجیل می‌گوید:«ما جایگاه معینی نداریم، بلکه به‌دنبال جایگاهی که خواهد آمد هستیم. حیات ما (یعنی تابعیت ما) در آسمان است». پدر کلیسا، لاکتانیتوس صریحاً می‌گوید، انسان نه محصول جهان است و نه بخشی از آن. آمبروز می‌گوید:«انسان همانا فراتر از جهان است» لوتر نیز می‌گوید:«یک ذینفس بهتر از کل جهان است».

مسیحی برای طبیعت، انگیزه آزادانه یا خداوندگاری قائل است که از اراده و کلام او فرمان می‌برد، خدائی که به‌اصطلاح به‌وسیله اصل اتصال، به‌وسیله ضرورت یا زنجیره‌ای که معلول را به‌علت و علت را به‌علت متصل می‌کند، محصور نمی‌شود، در حالیکه خدای مشرک توسط ضرورت طبیعی محدود می‌شود به‌نحوی که حتی نمی‌تواند نور چشمی‌های خود را از ضرورت مرگ برهاند. اما مسیحی انگیزه آزادانه‌ای داراست زیرا علائق وی توسط ساختار و ضرورت طبیعت محدود نمی‌شود. او به‌هستی، به‌حیاتی دل می‌بندد و به‌آن باور دارد که در آن از هرگونه نیاز و ضرورت طبیعی آزاد می‌شود، که در آن بدون احتیاج به‌نفس کشیدن، آرمیدن، خوردن، نوشیدن، تولیدمثل کردن و اندیشیدن، زندگی کند، در حالیکه در میان پاگان‌ها، حتی خدا نیز دچار ضرورت خواب،

عشق ورزی، خوردن و آشامیدن می‌شود، درست به‌همین خاطر پاگان خود را از ضرورت طبیعت جدا نمی‌نمود و نمی‌توانست آن هستی که از احتیاجات طبیعی مبرا باشد را به‌مخیله خود خطور دهد. به‌این ترتیب، مسیحی علائق خود که از نیازها و ضروریات طبیعی آزاد است را در موجودی که واقعاً گریبان خود را از طبیعت رها ساخته است قرار می‌دهد، موجودی که درواقع نهایتاً می‌تواند و می‌خواهد کلیه موانعی که برسر راه تحقق علائق مسیحی وجود دارد را از میان بردارد. زیرا یگانه مانع واقعی برسر راه امیال بشری همانا طبیعت است.

مانعی که برسر راه میل به‌پرواز همچون فرشتگان وجود دارد، یا رفتن به‌محل بعیدی در همین لحظه کنونی، همانا نیروی ثقل است، مانعی که برسر راه میل به‌زندگیی که منحصراً وقف تأملات و عواطف مذهبی گردد، همانا نیازهای جسمانی فرد مذهبی است. مانعی که برسر راه آرزو برای رسیدن به‌حیات جاودانی و عاری از معصیت وجود دارد، همانا ماهیت جسمانی و حسی است، مانعی که برسر راه آرزوی جاودانه زیستن وجود دارد، همانا مرگ و ضرورت متناهی و فناپذیری است. مسیحی به‌تمامی این امیال جامه عمل می‌پوشاند یا خود را با امکان تحقق آنها از طریق موجودی که در تخیل وی، بالاتر و بیرون از طبیعت قرار دارد و طبیعت در قبال اراده وی عاجز و ناتوان است، آماده می‌سازد.

انسان از آنچه که نیست و مایل است باشد، خدا می‌سازد، و این بدعت همانا خدای اوست. مسیحی مایل است فردی کامل، عاری از گناه و فاقد نیازهای حسی و جسمانی، لاهوتی، فناناپذیر و نیکبخت باشد، اما چنین نیست، از اینرو موجودی را در خیال مجسم می‌سازد که خود مایل است چنان باشد و امید دارد روزی به‌آن تبدیل شود، او به‌این موجودی که جدا از اوست، به‌این تجسم امیال مافوق طبیعی شخص خود و ذهن خود که تصور می‌کند موانع طبیعت را از سر راه برمی‌دارد، نام خدا می‌دهد. به‌این ترتیب، این اعتقاد که جهان در هیئت موجودی مختار، متعالی و مافوق طبیعی تکوین یافته از نزدیک با اعتقاد به‌حیات جاودانی و ملکوتی مرتبط است. برای فرد مسیحی تنها ضمانتی که امیال مافوق طبیعی تحقق می‌یابد همانا در این باور او قرار دارد که خودِ

طبیعت وابسته به‌وجود مافوق طبیعی است و هستی آن تنها مدیون عمل دلخواهانه ارادهٔ این موجود است.

اگر طبیعت از خود و نه از خدا نشئت گرفته است و این واقعیت همانا امری ضروری محسوب می‌شود، پس مرگ نیز ضروری می‌باشد، پس کلیه قوانین یا ضرورتهای طبیعی که ماهیت انسان تابع آن است تغییرناپذیر بوده و نمی‌توان برآن مسلط شد.

طبیعت که آغازی نداشته همانا پایانی نیز نخواهد داشت[1]. اما مسیحی به‌پایان طبیعت یا جهان باور دارد یا طالب آن است، و از آنجائی که معتقد و مایل است که کلیه فرایندها و ضروریات طبیعی پایان یابد، پس باید به‌آغاز یا دقیق‌تر به‌آغاز لاهوتی و دلبخواهانه طبیعت و حیات جسمانی نیز باور داشته باشد. هرپایانی ضرورتاً مستلزم آغازی است، باور به‌فناپذیری مستلزم اعتقاد به‌قادری متعال است که حتی می‌تواند مردگان را نیز زنده کند و برای او هیچ چیز غیرممکن نیست و در محضرش تمامی قوانین و ضروریات طبیعی کان لم یکن است. از طریق ـ Createo ex nihilo آفرینش از هیچ ـ یعنی این هنرنمائی جبروت الهی. همان‌گونه که در ماهیت مسیحیت گفتم، انسان ایقان می‌یابد یا به‌بیان دقیق‌تر، این باور تسلی بخش را به‌دست می‌آورد که جهان و کار جهان هیچ در هیچ است و قدرتی برانسان ندارد. لوتر می‌گوید:«ما خدائی داریم که بزرگتر از کل جهان است، خدائی چنان توانا که تنها کافی است به‌سخن آید تا همه چیز زاده شود. پس اگر او سخاوتمندانه در جانب ما ایستاده چرا دیگر باید نگرانی به‌خود راه دهیم و دچار دهشت شویم؟» و در تفسیر خود برسفر پیدایش می‌نویسد:«هرکسی که باور داشته باشد که خدا، خالقی است که از هیچ همه چیز می‌آفریند، ضرورتاً می‌بایست به‌این نتیجه برسد و بگوید که پس خدا می‌تواند مردگان را زنده کند.» به‌این ترتیب باور به‌معجزه با ایمان به‌خدا یا دست کم ایمان به‌خدای مسیحیت یکی می‌شود.

---

۱. به‌قول شاعر: اول و آخر این کهنه کتاب افتادست... (م)

۲۶

حال می‌بایست چند کلمه درباره معجزه یا اعجاز سخن گوئیم، زیرا برای درک ماهیت مذهب و به‌ویژه مذهب مسیحیت هیچ چیز مهم‌تر از این نیست. قبل از هرچیز می‌بایست دقت کنیم معجزات مذهب را با به‌اصطلاح عجایب طبیعت ـ «عجایب افلاک» ـ خلط نکنیم. بطور مثال هرآینه عنوان اثری انگلیسی آن گونه که منجمی کتاب خود را «عجایب زمین شناسی» نامیده است، را بخواهیم ذکر نمائیم عجایب طبیعت پدیده‌هائی هستند که به‌این خاطر که از دانش محدود ما، از تجربه حاضر و عقاید مرسوم ما فراتر می‌روند، تحسین و اعجاب ما را برمی‌انگیزند. منباب مثال، ما اسکلت سنگ شده حیواناتی که زمانی برروی زمین زندگی می‌کردند و آن دسته از مارمولکها دایناسورها و مگاترها، ایکتوسورها و پله‌زیوسورهای عظیم‌الجثه را با شگفتی و تحسین می‌نگریم، زیرا آنها از تمامی انواع حیوانات حاضر که ما به‌آنها عادت نموده‌ایم به‌مراتب عظیم‌تر بودند. اما معجزات مذهبی هیچ وجه مشترکی با دایناسورها و مگاترها، ایکتوسورها و پله‌زیوسورهای زمین شناختی ندارند.

به‌اصطلاح عجایب طبیعت عجایبی هستند برای ما اما خود بذّاته یا برای طبیعت چنین نیستند، قطع نظر از اینکه ما علت نهفته در آنها راکشف نمائیم یا ننمائیم، توضیح خود را در طبیعت دارا می‌باشند. عجایب ته‌ئیستی و مذهبی از طرف دیگر از قدرت طبیعت فراتر می‌روند، و از اینکه دارای پایه و اساس یا توضیحی در طبیعت باشند، بسیار

به‌دورند. آنها از طبیعت متفاوتند، آثار و امارات هستی و وجودی‌اند که از طبیعت متمایز است و خارج و فراتر از طبیعت می‌باشد. بطور مثال، وسیوس فرهیخته، در کتاب خود درباره منشأ و تحول پاگانیسم می‌نویسد:«برغم آنکه خدا در آسمان نظم برقرار ساخت، لیکن از حق دگرگون سازی آن دست نکشید، زیرا او حتی به‌خورشید فرمان می‌دهد که از حرکت باز ایستد، برغم نظم طبیعت که گفته می‌شود ضروری است و لذا برغم ضرورت طبیعی، باکره‌ای طفلی به‌دنیا می‌آورد، به‌نابینائی قوه باصره اعطا می‌شود و به‌فرمان وی مرده‌ای زنده می‌شود».

این صحیح است که آنانی که مایل بودند اعجاز مذهبی نافذ و معتبر به‌نظر رسد، به‌اصطلاح معجزات طبیعت که اصولاً معجزه نیستند را به‌کرات به‌یاری طلبیده‌اند. این امر یکی از شگردهای زاهدمآبانه است که بزن‌بهادران کلیه مذاهب برای فریفتن توده‌های خلق و تقویت عبودیت مذهبی آنان در طول اعصار بدان متوسل شده‌اند.

یک تفاوت بارز میان این دو نوع اعجاز یا عجایب این است که اعجاز طبیعت در نظر انسان دارای اهمیتی نیست در حالیکه در معجزات مذهبی، انسان طرف ذینفعی است که پای خودخواهی وی در میان است. به‌این ترتیب شالوده و اساس معجزات مذهبی نه در طبیعت عینی بلکه در انسان قرار گرفته است. معجزه مذهبی مستلزم علقه یا نیاز انسانی است. معجزات مذهبی در دوران ناامیدی روی می‌دهد و تنها هنگامی که انسان مایل است از شری حفظ شود اما نمی‌تواند مگر اینکه قوانین طبیعت نقض شود، اتفاق می‌افتد. ماهیت مذهب همانا در معجزات تظاهر می‌یابد. معجزه نظیر خود مذهب نه تنها از احساس و تخیل بلکه ایضاً از اراده و از کوشش برای نیل به‌سعادت نشئت می‌گیرد. از اینرو من در ماهیت مسیحیت معجزه را به‌مثابه انجام، یا انجام فرضی آرزوئی مافوق طبیعت، تعریف نمودم. مافوق طبیعی زیرا، آرزوی فرد مسیحی هم در موضوع و هم در محتوا از حدود طبیعت و جهان فراتر می‌رود. درواقع کلیه آرزوها دست کم با توجه به‌شکل و روش و وسائلی که ما مایل به‌انجام آنها هستیم، ماوراء طبیعی می‌باشند. فی‌المثل هنگامی که من در سرزمین دوردستی آواره و سرگردانم، آرزو می‌کنم که در میهن خود باشم. هیچ چیز غیرطبیعی یا فراطبیعی دربارهٔ موضوع آرزوی من وجود

ندارد، زیرا می‌توانم به‌طرزی طبیعی به‌آن برسم. تنها کافی است که برکشتی یا قطاری سوار شوم. اما ماهیت آرزوی من همانا این است که مایلم بدون فوت وقت در میهن خود باشم و بالفور در جائی که در افکارم هستم در واقعیت نیز آنجا باشم.

حال اگر به‌معجزه بازگردیم درمی‌یابیم که معجزه چیز دیگری جز ذات آرزو را متجلی و برآورده نمی‌کند و عینیت نمی‌بخشد. مسیح، شخص بیماری را شفا می‌دهد. در اینجا هیچ چیز معجزه‌آسائی درباره شفای بیمار وجود ندارد، میلیونها اشخاص بیمار به‌شیوه‌ای طبیعی شفا می‌یابند. اما مسیح آنان را آنطور که اشخاص بیمار آرزو می‌کنند شفا یابند، درجا و نه از طریق روند خسته‌کننده، طاقت فرسا و پرخرجی که بردرمانهای طبیعی مترتب است، مداوا می‌کند. همانگونه که لوتر می‌نویسد:«مسیح می‌گوید:«خوب شو و مردم بهبود می‌یابند»ـ به‌این ترتیب او به‌دارو نیاز ندارد، بلکه اشخاص را با کلام معالجه می‌کند.» مسیح حتی از فاصله دور بیمار را شفا می‌دهد، او احتیاجی ندارد بربالین بیمار حاضر شود، شخص بیمار نیز نباید انتظار ورود پزشک را بکشد، آرزوی او پزشک را به‌وسیله سحر و افسون حاضر می‌سازد.

آرزو مشمول موانع فضا و زمان نمی‌گردد و همچون خدا بی‌قید و بند و بی‌حد و حصر است. شفادهی عیسی، به‌بیماریهائی که می‌تواند به‌روش طبیعی درمان شود محدود نمی‌گردد. او حتی بیماریهای علاج‌ناپذیر را نیز مداوا می‌کند، او به‌کسانی که کور مادرزاد بودند، قوه باصره می‌دهد.[1] «از آغاز جهان تا به‌حال شنیده نشده است که شخصی چشمان کسی که کور به‌دنیا آمده است را بینا سازد. اگر این شخص (مسیح) از تبار خدا نبود به‌هیچ کاری قادر نمی‌بود».

اما حتی این قدرت معجزه‌آسای الهی، صرفاً دلالت برقدرت علائق بشری می‌نماید و همانا تحقق کامل آن است. هیچ چیز غیرممکن و دست نیافتنی برای علائق بشری وجود ندارد، به‌عنوان مثال، مسیح، لازار مرده که به‌گفته مارتا خواهرش، چهار روز از مرگ او می‌گذشت، و در این هنگام جسد او رو به‌فاسد شدن نموده بود را زنده می‌کند.

---

۱. تبحر پزشکی نیز می‌تواند کور مادرزاد را درمان کند، اما تنها در حالات قابل درمان نابینائی، از اینرو چنین درمانهائی معجزه محسوب نمی‌شود. ـ حاشیهٔ فویرباخ

اما ما نیز اشخاص مرده‌ای که برای ما عزیز بودند را هرروز زنده می‌کنیم. آرزوهای ما طبعاً آرزو باقی می‌مانند. اما خدا می‌تواند آنچه که انسان تنها آرزو می‌کند را جامه عمل بپوشاند، تخیل مذهبی از طریق خدایان، آرزوهای بشر را برمی‌آورند. از اینرو ایمان به‌خدا و ایمان به‌معجزه همانا یکی است: تنها تفاوت میان معجزه و خدا، تفاوت میان عمل و عامل است. معجزه دلیل قدرقدرتی موجودی معجزه‌آفرین است که قادر به‌برآوردن کلیه امیال بشری است و همانا به‌این دلیل به‌مثابه موجودی الهی مورد نیایش و احترام قرار می‌گیرد. خدائی که از معجزه‌آفرینی دست کشیده باشد، آرزوها را برنیآورد، هیچ ذکری به‌جز دعاهائی که می‌توانند به‌وسیله فرآیندهای طبیعی و بالنتیجه بدون توسل به‌او و بدون دعا برآورده شوند را نشنود، همانا خدائی بی‌خاصیت است که در خدمت هدف و منظوری قرار نمی‌گیرد. هیچ چیز سطحی‌تر و خودسرانه‌تر از برخورد مسیحیان معاصر، به‌اصطلاح راسیونالیست‌ها به‌معجزه نیست. آنان در همان حالیکه هنوز به‌مسیحیت و خدای آن چسبیده‌اند، یا با ارائهٔ توضیح مذهبی که کل اهمیت معجزه را از بین می‌برد و یا به‌شیوه سخیفانه یکسان دیگری آنها را رد می‌کنند.

راسیونالیست معاصر که پیش‌تر ذکری از او به‌میان آوردیم تا جائی پیش می‌رود که در جانبداری از برخورد سخیفانه خود نسبت به‌معجزه قطعه ذیل را از لوتر شاهد مثال می‌آورد:

«کلام به‌مراتب مهم‌تر از اعمال و کردار عیسی است و هرآینه مجبور شویم از این یا آن چشم بپوشیم، بهتر است از اعمال و کردار دست کشیم تا از کلام و آئین. از اینرو، آن دسته از کتبی که کلام و آموزش خداوندگار ما، عیسی مسیح را بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهند در خور بیشترین ستایش‌اند، زیرا حتی اگر معجزات عیسی به‌وقوع هم نپیوسته بود یا چیزی درباره آنها نمی‌دانستیم همان کلام وی که بدون آن فاقد حیات بودیم، ما را کفایت می‌کرد.» اگر لوتر اینجا و آنجا نسبت به‌معجزه از خود بی‌تفاوتی نشان می‌دهد، این بی‌تفاوتی همانا به‌معجزاتی است که فاقد معنای مذهبی، فاقد ایمان و اعتقاد و به‌مثابه معجزات تاریخی صرف یعنی رویدادهای گذشته و مرده‌اند. اینکه برخی از یهودیان یا دیگران به‌طور معجزه‌آسائی شفا یافتند یا به‌نحو اعجازانگیزی شکمشان سیر

شد، به‌سایرین چه مربوط است؟ اگر به‌معجزه همچون حقایق تاریخی نگریسته شود، تنها بـه‌زمان و مکـانی کـه در آنـجا روی داده است، مـربوط مـی‌شود و هـمانگونه کـه راسیونالیست‌ها اظهار می‌دارند، تنها تا این حد دارای ارزش نسبی است که محدود به آن معاصرانی که از آنها سود جسته‌اند می‌شود. اما در نظر گرفتن معجزات به‌مثابه حـقایق صرف تاریخی همانا نادیده گرفتن اهمیت واقعی مذهبی آنهاست.

معجزه دلیل متّقنی شمرده می‌شود که موجودی که آن را انجام می‌دهد، موجودی قدرتمند، مافوق طبیعی و لاهوتی است. ما نباید از معجزه دچار بهت و حیرت شـویم بلکه باید از موجودی که آن را اجرا می‌کند و قادر به‌انجام معجزات دیگری نظیر آن در هنگام ذلت و فلاکت بشر است متحیر شویم.

کلام و مذهب تا جائی بیش از اعمال محیرالعقول مسیح‌اند کـه ایـن اعـمال تـنها به‌اشخاصی که در زمان و مکان محدودند، سود رساند، در حالیکه کلام در همه جا نفوذ می‌کند و حتی در زمان ما معنای خود را از دست نداده است. معهذا، اگر اشتباه نکنم، معجزه همان چیزی را که کلام و آئین اعلام می‌کنند، می‌گوید، با این استثناء که آنچه معجزه در مثال‌های ملموس بیان می‌دارد، آئین آن را در عبارات عام اظهار می‌نماید. کلام می‌گوید «من همانا رستاخیز و حیاتم، کسی که به‌من ایمان آورد و زندگی کـند، هیچگاه نخواهد مرد.» اما معجزه رستاخیز لازار از دنیای مردگان و رستاخیز خود مسیح از قبر به‌ما چه می‌گوید؟ این معجزات به‌جز در موارد و اعمال خاصی که اثبات حسی به آنچه که کلام در عباراتی کلی می‌گوید، به‌عاریت می‌دهد، همانا یک چیز را می‌گویند. بنابراین معجزه ایضاً آئین و کلمه است با این تفاوت که کلامی حزن‌انگیز می‌باشد. من در ماهیت مسیحیت اظهار داشتم معجزه دارای اهمیت جهان شمول و عبرت‌انگیز است. لوتر می‌گوید:«این معجزات همانا برای ما که برگزیده هستیم مکتوب است. این اعـمال یعنی عبور از میان دریای سرخ همچون نمونه‌ای بود که به‌ما نشان دهد که برای ما نـیز چنین خواهد شد، یعنی اینکه در مواقع اضطراری مشابه‌ای، خـدا مـعجزات مشـابه‌ای انجام خواهد داد.» به‌این ترتیب هنگامی که لوتر به‌طور موهنی از معجزه سخن می‌گوید، منظور وی معجزاتی است که به‌مثابه وقایع مرده تاریخی که ربطی به‌ما نـدارد در نـظر

گرفته می‌شوند.

اما لوتر درواقع به‌طور موهنی از دیگر امور، از دیگر آئین‌ها یا اصول ایمان و اعتقاد که تنها به‌طور تاریخی در نظر گرفته شوند، که در ارتباط با خود او و نه انسان تلقی شود، نیز سخن می‌گوید. تنها کافی است قطعاتی را که در ماهیت ایمان طبق نظر لوتر نقل شده است را مورد بررسی قرار داد. لوتر هنگامی که به‌طور موهنی از معجزات سخن می‌گوید، فحوای کلام وی همانا چنین است: اینکه مسیح لازار را زنده کردچه کمکی به‌باور شما می‌کند هرآینه معتقد نباشید که او شما، برادرتان، و فرزندتان را اگر چنین اراده کند می‌تواند پس از مرگ زنده کند؟ اینکه مسیح با پنج گرده نان پنج هزارتن را اطعام کرد چه کمکی به‌ایمان شما می‌کند اگر معتقد نباشید که او می‌تواند شما و درواقع تمامی گرسنگان را با اندکی غذا یا اصلاً هیچ غذائی اگر اراده کند، اطعام کند؟ بدین طریق لوتر قدرت انجام اعجاز را محدود به‌دوران اولیه مسیحیت نمی‌کند یعنی محدود به‌زمانی که طبق اعتقاد حاکم کنونی، بیش از هرزمان دیگری لازم بود تا به‌منظور پخش و نشر ایمان مسیحیت دست به‌معجزه زد. اگر به‌طور گذرا بگوئیم، این همانا تفاوتی سفیهانه است. معجزات یا همواره ضروری‌اند یا هیچگاه ضروری نیستند. آیا هرگز بیش از زمانی نظیر زمان ما که خدانشناسان عمیقاً قانع شده وجود دارند نیاز به‌معجزه وجود داشته است؟ لوتر از اینکه قدرت انجام معجزات را محدود به‌دوران نخستین مسیحیت بنماید پُر دور بود. او می‌گوید، «ما کماکان قدرت آن را داریم چنین علائم و اماراتی را به‌دست دهیم و در جای دیگر می‌افزاید، اما مسلماً تنها هنگامی که ضروری باشند.»

بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند خودسرانه‌تر و غیرمعقولانه‌تر و غیرصادقانه‌تر از جدا نمودن اعتقاد به‌خدا از اعتقاد به‌معجزات یا آئین مسیحیت از معجزات مسیحیت باشد. معادل چنین امری جدا ساختن علت از معلول، حکومت از وظایف آن، آئین از حقایقی که آن را تائید می‌نماید و قبول یکی و رد دیگری است. اگر شما معجزات را رد کنید خدا را نیز می‌بایست رد کنید. اگر شما قادرید ماورای جهان و طبیعت را فراچنگ آورید و وجود خدا را به‌گردن می‌گیرید، باید بتوانید به‌ماوراء تظاهرات طبیعت نیز دسترسی بیابید. اگر خدا موجودی سوای جهان و طبیعت و همانا علت آنها باشد، پس

هستی او می‌بایست به‌وسیلهٔ تظاهراتی سوای تظاهرات و تجلیات طبیعت نشان داده شود. چنین تظاهراتی همانا معجزات‌اند که یگانه دلیل موجودیت خداست. خدا نه تنها از طبیعت مجزا نیست بلکه عکس و خلاف آن است. جهان همانا حسی و مادی است، خدا دست‌کم طبق حتی ایمان مؤمنان راسیونالیست ما، موجودی غیرحسی و غیرمادی است، اما اگر چنین موجودی وجود داشته باشد، می‌بایست دارای تظاهراتی از خود باشد و این امر ضرورتاً مغایر با تظاهرات طبیعت خواهد بود. چنانچه من وجود معجزات را انکار کنم، باید خود را با طبیعت و با جهان خوشنود سازم، معهذا اگر معتقد باشم که طبیعت و جهان ـ ثوابت، زمین، سیارات و حیوانات یعنی اشیائی که براحساس من اثر می‌گذارند ـ حادث شده‌اند، تنها می‌توانم علتی که اساساً از طبیعت متفاوت نیست رانشان دهم. برای چنین علتی، واژه خدا اسم بی‌مسمائی است، زیرا نام «خدا» همواره موجودی خودسر، علوی و خیالی که از طبیعت متمایز است را به‌ذهن متبادر می‌سازد. برای فراتر رفتن از طبیعت و دستیابی به‌خدا، باید به‌جهشی دست یازید. این جهش همانا اعتقاد به‌معجزات است.

راسیونالیست‌ها به‌خدا ایمان دارند، آنان، همانطور که راسیونالیست فوقاً یادشده اظهار داشت، معتقدند که «هیچ نوع توجیهی برای اظهار اینکه قانون یا نظم جهان در خود اشیاء طبیعت قرار دارد، وجود ندارد. اشیاء نمی‌توانند قانون به‌دست دهند، بلکه تنها آنها را به‌گردن می‌گیرند.» صحیح است که طبیعت قانون وضع نمی‌کند، اما قانونی را نیز به‌گردن نمی‌گیرد. تنها حکام بشری قانون وضع می‌کنند و توده‌های مردم آن را دریافت می‌دارند، هیچ یک از این مفاهیم به‌این علت ساده که خورشید، ماه و ثوابت و اجسامی که آنها از آن ساخته شده‌اند، انسان نیستند، برطبیعت قابل انطباق نیست. کسی که حکم کرد اکسیژن با تناسب معینی با دیگر عناصر ترکیب شود، قانونگذار نبود و نه اکسیژن چنین قانونی را دریافت نمود، این خاصیت به‌طور ساده مختص اکسیژن بوده و با ماهیت و هستی آن یکی است. معذالک راسیونالیست، وجود خدائی نظیر سلطانی که برای رعایای خود قانون وضع می‌کند را متصور می‌شود که برای جهان به‌وضع قوانینی می‌پردازد، قوانینی که ذاتی جهان و در ماهیت اشیاء آن نیست. اگر راسیونالیست بخواهد

پیگیر باقی بماند، بنابراین باید موجودیت چنین قانونگذاری را فرض نماید، دلائلی را که ما قانون یا نظم جهان می‌خوانیم، مختص سرشت اشیاء نیست، این **دلایل** همانا معجزات‌اند. فی‌المثل یگانه دلیل و گواه ممکن دال براینکه هیچ قانون ضروری در سرشت زن قرار داده نشده است که او را از مادر شدن بدون کمک مردی باز دارد، و اینکه آیا او چنین کند یا خیر، تنها منوط به‌اراده خداوند است و هنگامی میسر می‌شود که زن بدون کمک مرد باردار شود. معذالک راسیونالیست به‌معجزه اعتقاد ندارد، او منکر آن است، یعنی صریحاً نتایج سخیفانه‌ای که برمذهب مترتب می‌شود را انکار می‌کند، اما علل این لاطائلات را مورد سئوال قرار نمی‌دهد، زیرا اموری صریح و واضح نیستند و تنها از طریق تفکر و بررسی صعب و دشوار کشف می‌شوند و او برای این کار بسیار کودن، کوته‌نظر و سطحی است. اما معهذا برای پیگیر بودن می‌بایست علت را به‌همراه معلول انکار نمائیم، یا هم علت و هم معلول را بپذیریم، وابسته کردن طبیعت به‌خدابه‌معنی وابسته کردن نظم و ضرورت طبیعت به‌اراده است، به‌این معنی است که خدیو، سلطان یا حاکمی را در رأس طبیعت قرار دهیم. اما درست همانطور که خدیوی تنها از طریق قابلیت خود برای وضع و لغو قوانین، حاکمیت خود را ثابت می‌کند، همین طور هم خدا تنها به‌وسیله قدرت خود برای از بین بردن قوانین، یا دست کم ملغی ساختن موقتی آنها هنگامی که شرایط آن را ایجاب می‌کند، می‌تواند ربوبیت خود را به کرسی بنشاند. یگانه دلیل دائر براینکه همانا او به‌وجودآورنده قوانین است، همانا لغو آنها از طرف اوست. و چنین دلیلی به‌وسیلهٔ معجزه میسر می‌شود. اسقف نمنربوس در رساله خود موسوم به‌پیرامون ماهیت بشری می‌گوید:«خداوند نه تنها خارج از کلیه ضروریات است، بلکه سرور و صانع (یعنی سرور و صانع ضرورت) نیز می‌باشد، زیرا از آنجائی که او موجودی است که دست به‌هرکاری که اراده کند می‌زند، هرچیز که انجام دهد از ضرورت طبیعی یا از قانون منتج نمی‌شود. همه چیز برای او امکان‌پذیر است (یعنی عارضی است) حتی چیزهائی که ضروری است و به‌خاطر اینکه این امر آشکار شود، زمانی سیر ماه و خورشید که حرکتشان از ضرورت پیروی می‌کند و همواره به‌شیوه یکسانی عمل می‌نمایند را متوقف ساخت تا نشان دهد که هیچ چیز برای او ضروری

نیست و اینکه، همه چیز طبق اراده او امکان‌پذیر است».

مؤمنان راسیونالیست با گفتن اینکه:«اراده الهی کامل‌ترین است و بنفسه نمی‌تواند تغییر نماید بلکه می‌بایست به‌طور انحراف‌ناپذیری به‌سوی هدفی سیر نماید و از اینرو اراده الهی می‌بایست ثابت‌ترین باشد و به‌مثابه قانون تغییرناپذیری به‌مثابه حکم ثابتی که هیچگاه استثنائی را نمی‌پذیرد برآمد کند»، می‌کوشند گریبان خود را از معجزه برهانند. و به‌راستی که چه سخیفانه است! اراده‌ای که نه به‌مثابهٔ اراده، بلکه به‌مثابهٔ قانون تغییرناپذیری که اصولاً اراده نیست، ظاهر شود، همانا چیزی جز عبارت پردازی و درازگوئی‌های آخوندی به‌جای ضرورت طبیعی نیست، همانا بیان لاقیدانه و لاابالی‌گرانه راسیونالیست‌ها می‌باشد که بیش از اندازه به‌وسیله الهیات تحت تأثیر قرار گرفته‌اند تا کل حقیقت جهان را مشاهده نمایند و بیش از حد به‌وسیله علم تحت تأثیر قرار گرفته‌اند تا از الهیات نتایج غائی استنتاج نمایند، کسانی که در نتیجه جهان را تابع وهم و پندار بی‌ثباتی شخص خود، تابع اراده‌ای که همانا اراده و ضرورتی که همانا ضرورت نیست می‌گردانند. اراده‌ای که همواره چیز یکسانی را انجام دهد همانا اراده نیست. اگر منکر آن شویم که طبیعت دارای اراده آزاد است تنها به‌یک دلیل است و آن این است که طبیعت همواره عمل یکسانی را انجام می‌دهد. فی‌المثل گفته می‌شود درخت سیب به‌واسطه ضرورت و نه به‌خاطر اراده آزاد سیب می‌دهد، زیرا چیز دیگری جز سیب نمی‌دهد که آن هم همواره از همان نوع همیشگی است. اگر منکر شویم که پرنده آزادانه نغمه سر می‌دهد، تنها به‌این خاطر است که همواره همان نغمات همیشگی را می‌خواند و این امر به‌این معنی است که نمی‌تواند آواز دیگری را بخواند.

اما انسان برخلاف درخت همواره ثمرات یکسانی به‌بار نمی‌آورد، او برخلاف پرنده همواره آوازهای همانندی را نمی‌خواند، گاهی این آواز و گاهی آن آواز را، گاهی آواز غم‌انگیز و گاهی آواز شادی‌بخش سر می‌دهد. تجلیات انسان همانا مشحون از تنوع کثرت، دگرگونی، بی‌قاعدگی و بی‌قانونی است. و یگانه علت قابل تصوّر برای چنین تجلیاتی، موجودی است که متصف به‌اراده آزاد است. به‌این ترتیب مدارهای منظم سیّارات، مسیحیان را به‌این استنتاج رساند که این سیارات، موجودات مختار ایزدی

آنگونه که پاگان‌ها معتقد بودند، نیستند، زیرا اگر در حرکات خود مختار بودند، مسیر خود را گاه و بیگاه تغییر می‌دادند. حق به‌جانب مسیحیان بود: موجودی مختار تنها از طریق اعمال آزادانه و متغیر به‌حقیقت خویش پی می‌برد. رودخانه یا جویباری که در مقابل دیدگان و گوشهای ما جاری است همواره تأثیر یکسان یا دست‌کم همان نوع تأثیر را برما می‌نهد، زیرا جریان آب می‌تواند با افزایش یا کاهش مقدار اب تغییر نماید. و به‌راستی تأثیری که به‌وسیله آواز انسانی به‌وجود می‌آید چه متنوع است!

آواز انسانی برانگیزنده هرگونه خلق و عاطفه‌ای است و می‌تواند با هریک از چندین کلید موسیقی هم‌آواز شود. اما موجودی بی‌تنوع و یکنواخت که همواره خود را به‌طور یکسانی متظاهر می‌سازد و همواره تأثیر همانندی را موجب می‌گردد بیش از رودی که تأثیرات آن همواره یکسان و غیر قابل تغییر است، آزاد نیست.

اینکه راسیونالیست خدا را از قدرت او برای اعجاز آفرینی براین اساس که معجزه‌آفرینی مفهومی انسانی است، محروم می‌کند، همانا سخیفانه است. چنانچه آدمیت یا همانندی خدا را به‌انسان حذف نمائیم، با این عمل خدا را نیز حذف کرده‌ایم. آنچه که خدا را از انسان متمایز می‌سازد، همانا طبیعت است، همانا صفات یا قدرت منتزع از طبیعت است که فی‌المثل باعث رشد علف یا تشکیل نطفه در رحم می‌شود. اگر خواهان موجودی هستیم که دارای هیچ وجه مشترکی با انسان نباشد، باید خدا را جایگزین طبیعت سازیم، اگر خواهان موجودی هستید که دارای اراده، هوش، شعور و شخصیتی نظیر انسان است، اگر خواهان انسانی کامل و تمام عیار هستید، نباید انکار کنید که خدا اعجاز نمی‌آفریند و برحسب زمان و شرایط طرح چیزهای مختلفی را نمی‌ریزد و انجام نمی‌دهد، ماحصل کلام اینکه اراده او به‌همان اندازه اراده یک سلطان، به‌اندازه اراده انسان به‌طورکلی، قابل تغییر است، زیرا تنها اراده قابل تغییر، همانا اراده است. حقوق‌دانان می‌گویند، اراده انسان تا زمان مرگش قابل تغییر است. من نیازی به‌اراده آنچه که بطور تغییرناپذیری اراده می‌کنم، ندارم. «همواره» و «غیرقابل تغییر»، همانا فرجام و مرگ اراده‌اند. می‌خواهم قدم زنم زیرا نشسته و یا ایستاده‌ام، می‌خواهم کار کنم، زیرا استراحت کرده و وقت را به‌بطالت گذرانده‌ام و یا می‌خواهم استراحت نمایم

زیرا کار کرده‌ام. اراده تنها در جائی وجود دارد که تناقض، بی‌ثباتی و وقفه روی دهد، اما در قلمرو ایمان مذهبی که موجودی متصف به‌اراده را قرار می‌دهد که برجهان حکم می‌راند، این تعبیر و این وقفه یکنواختی جاودانی طبیعت به‌وسیله معجزات و کرامات فراهم می‌آید. به‌این ترتیب جدا ساختن معجزه از ایمان به‌خدا، به‌منتهای درجه دلبخواهانه است.

اما چنین امر دلبخواهانه‌ای، چنین طرز تفکر باسمه‌ای، ذاتی راسیونالیست‌ها و مسیحیان معاصر ما من حیث‌المجموع است. یک مثال دیگر در تأئید موضوع مورد بحث: صحیح است که مؤلف راسیونالیستی فوق‌الذکر در مخالفت با راسیونالیستهای دیگر معینی که رستاخیز را با اظهار اینکه مسیح درواقع برروی صلیب نمرده است، توضیح می‌دهد، به‌رستاخیز گردن می‌نهد و آن را به‌مثابه واقعیتی تاریخی می‌پذیرد، اما از آنچه که به‌طور احترازناپذیری به‌دنبال قبول رستاخیز می‌آید، نتیجه نمی‌گیرد، مضافاً اینکه شرایطی که این واقعیت مفروض در انجیل به‌دنبال می‌آورد را می‌پذیرد. مرقس، متی‌ولوقا در شرح اینکه هنگامی که مسیح روح خود را تسلیم نمود «پرده هیکل از سرتا پا دوپاره شد» و به‌موجب انجیل متی «زمین متزلزل و سنگ‌ها شکافته گردید وقبرها گشاده شد»، هم در هنگام مرگ و هم در رستاخیز مسیح، همداستانند. راسیونالیست ما کلیه این حوادث را به‌داستان پردازیهای حدیث و روایت شفاهی نسبت می‌دهد.

اما اگر مسیح واقعاً از میان مردگان برخاست و بیداری او صرفاً از نوع غش صرعی نبود، این رستاخیز همانا معجزه بود و درواقع معجزه‌ای که حتی خدایان مشرکان برای فائق آمدن برآن به‌اندازه کافی قدرت نداشتند. چنین معجزه‌ای چگونه می‌تواند به‌تنهائی روی دهد؟ و آیا نباید به‌وسیله معجزات دیگری همراهی شود؟

هرآینه این معجزه را بپذیریم، آیا طبیعی و ضروری نیست که معتقد شویم، هنگامی که زنجیر ضرورت طبیعی، زنجیری که انسان مرده را به‌مرگ و گور پیوند می‌دهد، به‌نحو مؤثری از هم گسسته شود، کل طبیعت به‌لرزه درمی‌آید؟ مطمئناً اجداد ارتدوکس ما به‌مراتب از راسیونالیست‌های دوران ما معقول تر بودند، زیرا اعتقاد آنان مجموعه یک دستی را تشکیل می‌داد، آنان می‌اندیشیدند: اگر این را باور کنم آن را نیز خواه مرا خوش آید یا نیاید باید قبول کنم، اگر علت را می‌پذیریم باید معلول را نیز بپذیریم،

ماحصل کلام اینکه کسی که صغری و کبری را قبول دارد ناگزیر نتیجه را نیز باید بپذیرد.

۲۷

در گفتار سابق اظهار داشتم که حوادث معجزه‌آسای ناشی از مرگ عیسی از نزدیک با رستاخیز درارتباط قرار داشته‌اند، زیرا اگر مسیح از میان مردگان برخاست، رستاخیز او همانا معجزه و دلیلی برقدرت خداوند بود که مرگ در قبال آن هیچ است، اما چنین معجزه‌ای نمی‌تواند به‌تنهائی روی دهد و حوادث معجزه‌آسا و خارق‌العاده دیگری نیز برای تأئید آن لازم است.

رستاخیز بدون آماده‌سازی و حمایت دیگر معجزات همانا بی‌معنی است. شرایط ناشی از مرگ مردی که مترصد برخاستن از میان مردگان است و به‌این نحو به‌جهان ثابت می‌کند که مرگ وجود ندارد ـ چراکه این همانا معنای رستاخیز است ـ نمی‌تواند به‌اندازه مرگ انسانی عادی، معمولی و طبیعی باشد. نتیجتاً اگر به‌اندازه دوست راسیونالیست خود دور رویم و معجزات دربرگیرنده رستاخیز را به‌مثابه افسانه و پیرایه‌های شاعرانه و آفریده‌های تخیل تدوین نمائیم، ضرورتاً می‌بایست گام دیگری فراتر رویم و اعلام نمائیم که خود رستاخیز آفریده خیال پردازی مذهبی است.

آنچه که انسان آرزو می‌کند، آنچه که در مرحله معینی از تکامل نمی‌تواند آرزو نکند، به‌آن باور می‌آورد. آرزو، میل به‌وجود چیزی است که وجود ندارد. تخیل و اعتقاد، به‌انسان می‌گوید که این چیز وجود دارد. مسیحیان آرزومند حیاتی ملکوتی بودند، آنان برخلاف مشرکان فاقد آرزوهای دنیوی بودند و علاقه‌ای نه به‌جهان دهری

داشتند و نه به‌جهان سیاسی. «تئودوروس»، پدر کلیسای یونانی می‌گوید:«تعریف افلاطون از فیلسوف واقعی به‌مثابه انسانی که خود را با امور سیاسی مشغول نمی‌دارد، درباره فلاسفه مشرک صدق نمی‌کند بلکه تنها در مورد مسیحیان صادق است. زیرا سقراط که از بزرگترین فلاسفه بود، غالباً به‌ورزشگاه و کارگاه سر می‌زد و حتی چندی همچون سرباز نیز خدمت کرده بود. اما کسانی که خود را با حکمت مسیحی یا انجیلی مشغول می‌دارند خود را از هرج و مرج سیاسی کنار می‌کشند و در اماکنی دورافتاده معتکف می‌شوند که در آنجا امور زن و فرزند و خواستهای دنیوی، آنان را پریشیده احوال نمی‌سازد و قادرند خود را وقف تأملات مذهبی و شیوه زندگی ناشی از آن نمایند». چونکه مسیحیان خواهان زندگی بهتری که خواهد آمد، بودند، اعتقاد داشتند که یک چنین حیاتی وجود دارد. اما کسانی که آرزومند حیات دیگری نیستند، اعتقادی هم به‌آن ندارند. خدا و مذهب چیز دیگری جز اشتیاق انسان برای سعادتی که در تخیل وی برآورده می‌شود، نیستند. اشتیاق مسیحیان برای حیاتی سرمدی و سعادت جاودان و ازلی در آسمان، در تخیل مذهبی به‌وسیله رستاخیز تحقق می‌یابد، زیرا رستاخیز یا ازلیت هرفرد مسیحی منوط به‌رستاخیز اوست، همانا اوست که عبرت و سرمشق سایرین است.

اما اعتقاد به‌رستاخیز به‌مراتب از مسیحیت قدیمی‌تر است، رستاخیز همانا یکی از عقاید دین زرتشتی یا ایرانی بود و کماکان امکان یافتن توضیح تاریخی دیگری برای تحقق یا تحقق مفروض این آرزو وجود دارد. شاید پیروان عیسی مرگ او را باور کرده و برمرگ او مویه می‌کردند به‌طوریکه هنگامیکه او مجدداً ظاهر گشت، تصور کردند که او واقعاً از میان مردگان برخاسته است. اما چنین کوششی برای مربوط ساختن حقایق مذهبی که تنها در قلمرو اعتقاد وجود دارد به‌حقایق تاریخی و تعیین حقیقت نهان تاریخی آن، همانا فضل فروشی محض و سوء تعبیر کامل از مذهب است. حقایق تاریخی، حقایق مذهبی نیستند، هنگامیکه فرد یا رویدادی تاریخی موضوع مذهب می‌شود، آن فرد یا رویداد به‌تاریخی بودن خود خاتمه می‌دهد و به‌موجودی که ساخته احساس یا تخیل انسان است، تبدیل می‌شود. به‌این ترتیب عیسی آنگونه که در انجیل به‌ما عرضه می‌شود، دیگر فردی تاریخی نبوده بلکه به‌فردی مذهبی تبدیل شده است، او

همچون شگفتی آفرین و معجزه آفرینی توانا به‌ما عرضه می‌شود که قادر است کلیه علائق انسانی را برآورد، دست کم آن علائقی که به‌مفهوم مسیحی آن به‌هیچ امر شر و غیراخلاقی معطوف نمی‌گردد ـ هستی او به‌مثابه آفریده تخیل همانا از اینجا نشئت می‌گیرد.

استنتاج دیگری که مؤمنان راسیونالیست با توسل به‌آن، آن را از سر باز می‌کنند، از طرف دوست راسیونالیست ما به‌شرح ذیل فرموله شده است:

«هرآینه بنا باشد معجزه دلیل علمی برای مکاشفه به‌دست دهد، می‌بایست به‌مثابه واقعیتی فیزیکی تعریف شود که به‌وسیله زنجیره طبیعی علیت قابل توضیح نیست و از اینرو می‌توان نتیجه گرفت که دست خدا مستقیماً در آن دخالت دارد. اما برای اطمینان از اینکه واقعیتی نمی‌تواند از فرآیند طبیعی منتج شود، می‌بایست کل طبیعت و قوانین آنرا بشناسیم، و از آنجائی که هیچ انسانی دارای چنین دانشی نیست و نمی‌تواند آنرا دارا باشد، هیچ گاه کاملاً نمی‌توانیم مطمئن باشیم که واقعیت مفروضی نمی‌تواند از نظم طبیعی اشیاء منتج نگردد، پس می‌بایست منعکس کننده وساطت شگفت‌آور قادر توانا باشد.» اما درست به‌این خاطر که آرزوها و خیال پردازیهای انسان معجزه را به‌مثابه واقعیت فراتر و خارج از الگوی طبیعی اشیاء به‌ما نشان می‌دهند، فراتر و خارج از ضرورت طبیعی‌اند (فی‌المثل، انسان نابینای لاعلاجی که آرزو می‌کند ببیند نه تنها به‌ماهیت فیزیکی نابینائی بی‌اعتناست بلکه درواقع در جهت مخالف شرایط و قوانین طبیعی که امکان تحقق چنین آرزوئی را معین می‌کند قرار گرفته است)، معجزات از مکانیسم‌های طبیعی آن‌چنان آشکارا متفاوت و بارزند که نیازی به‌تأمل در اظهار اینکه معجزات یحتمل نمی‌توانند از مجموعه اشیاء و علل طبیعی منتج شده باشند، نیست» الهیان عهد نخست در این اظهار مبنی براینکه، معجزات نه تنها برتر از نظم طبیعت، بلکه ایضاً خلاف آن هستند، کاملاً ذیحق بودند، زیرا معجزات همانا منعکس کننده علائق محض می‌باشند ولاغیر.

بنابراین می‌توانیم به‌طور متقن همانگونه که فلاسفه اظهار می‌دارند، یعنی با ایقان و اطمینان کامل بگوئیم که معجزه نمی‌تواند براساس طبیعت، یعنی، طبیعت خارجی

توضیح داده شود و اینکه نمی‌تواند تنها از دخالت شگفت‌انگیز قادر متعال به‌وجود آید. به‌این اظهار تنها کافی است اضافه نمائیم که نیروی الهی و اَبرانسانی همانا نیروی امیال و تخیل انسانی است. ماحصل کلام، ماهیت مذهب و ربوبیت صرفاً ماهیت میل و آرزو و تخیل مربوطهٔ جدائی ناپذیر آن است، زیرا تنها در تخیل است که خدا ـ این خدا شامل خدای راسیونالیست‌ها و متفکران فلسفی نیز می‌باشد ـ که چیزی جز ماهیت متفکرانه خود انسان نیست، موجودی است که جدا از تفکر وجود دارد. توضیح یاد شده ایضاً سخافت موضوع یا مباحثه پیرامون امکان، واقعیت و ضرورت معجزه را نیز نشان می‌دهد. چنین مباحثه و موضوعی تنها هنگامی به‌وجود می‌آید که معجزات را فی‌نفسه مورد بررسی قرار دهیم، یا خود را محدود به‌تظاهرات خارجی نمائیم بدون اینکه به‌منشاء درونی روانشناختی یا انسانی آن که تظاهرات خارجی موجودیت خود را مدیون آن است، بپردازیم. به‌علاوه منشاء روانشناختی یا انسانی معجزه به‌وسیله این واقعیت که معجزه توسط انسانها یا به‌زبان ایمان مذهبی، توسط خدا از طریق انسان به‌مثابه واسطه انجام می‌گیرد، آشکار شده است، و این امر ایضاً تفاوت بارز میان به‌اصطلاح معجزات طبیعت و معجزات مذهب که فوقاً به‌آن اشاره کردیم را مشخص می‌کند. معجزات طبیعت و معجزات مذهبی بدون وجود انسان غیرقابل تصور است، زیرا این معجزات تنها به‌انسان مربوط می‌شوند. معجزات و پدیده‌های طبیعی که تحسین ما را برمی‌انگیزند، حتی در جائی که انسانی برای تحسین آن وجود ندارد، روی می‌دهند. عجایب زمین شناسی، یعنی، مگاتریاها، دینوترباها و ایکتیوسورباها، دست کم طبق فرضیات زمین شناسی معاصر، حتی قبل از اینکه انسان وجود داشته باشد، وجود داشتند، اما تا زمانی که یوشع نکوشیده بود، خورشید در مسیر طبیعی‌اش از حرکت باز نایستاد.

در بادی امر، مأخوذ نمودن مذهب از علائق انسانی و گفتن اینکه مهمترین موضوع مذهب، با میل و آرزو یکسان است، باطل‌نما به‌نظر می‌رسد، زیرا در مذهب، دست کم در مذهب مسیحیت، انسان دست به‌دعا برمی‌دارد که:

اراده تو‌نه اراده من انجام پذیرد، زیرا مذهب به‌انسان دستور می‌دهد که امیال خود

را فدا سازد. اما به‌خودی خود واضح است که ـ مسیحی قدیمی اصیل و نه مسیحی معاصر علاقه به‌ثروت، علاقه به‌داشتن بچه، گرایش به‌داشتن سلامت و زندگی طولانی را فدا می‌کند، اما نه میل و گرایش به‌فناناپذیری و کمال اعلی و سعادت سرمدی را. او کلیه امیال که طبق شیوه تفکر وی، سپنجی، ناسوتی و جسمانی است را تابع علقه اصلی و اساسی برای سعادت سرمدی می‌سازد، و خدای مسیحیت نمی‌تواند از این علقه، از میل به‌حیات ملکوتی سرمدی، متفاوت باشد. از اینرو در نظر یک مسیحی حقیقی، خدا و سعادت سرمدی همانا یکی است. حتی انسانی که فاقد چنین امیال غیرمعقولانه مافوق بشری است و امیالش محدود به‌حیات واقعی انسانی می‌شود، حتی انسان سرزنده‌ای با امیال خودخواهانه عادی می‌بایست کلیه امیال ثانویه خود را تابع علقه اصلی خویش اگر مایل به‌تحقق آنست، بنماید. انسانی که اشتیاق اصلی‌اش ثروتمندشدن یا حفظ سلامتی خویش است، می‌بایست از بروز علائق بی‌شمار دیگری جلوگیری نموده و آنها را تحت کنترل خود درآورد. و حتی با وجودیکه مایل است هوس معینی را در این لحظه تعقیب کند، اگر با برآوردن انگیزه، محرک یا علقه آنی، علقه اصلی را به‌مخاطره می‌افکند، می‌بایست از آن دست کشد.

به‌این ترتیب هنگامیکه مسیحی می‌گوید: نه اراده من، بلکه اراده تو انجام پذیرد ـ معنای این کلمات به‌طور ساده این است: نه اراده و میل من باین یا آن چیز که اگر برآورده شود، ممکن است بعداً باعث سقوط من شود و نه اراده من برای به‌اصطلاح خیرهای گذرا به‌طورکلی انجام گیرد. معهذا، این بدین معنا نیست که اراده یا کوشش برای نیل به‌سعادت بنفسه، و اشتیاق برای دوام سعادت مخلد و برکت آسمانی نمی‌بایست انجام پذیرد. در آرزو و یا نیایش برای انجام اراده خداوند فرد مسیحی می‌پندارد که خدا تنها خیر و آسایش انسان را می‌خواهد یا دست کم خیر و رستگاری ابدی او را. از اینرو در احکام مذهبی دائر براینکه انسان می‌بایست از علائق معینی دست شوید، استدلالی علیه تصغیر ما از مذهب و خدایان تا به‌حد آرزوهای انسانی نیست. بدون انسان همانا مذهبی وجود ندارد، اما بدون آرزو، انسانی هم وجود نخواهد داشت. تنها تفاوت میان آرزوهائی که بدون آنها مذهب یا خدائی وجود ندارد، و آرزوهائی که بدون آنها

بشریتی وجود ندارد، که بدون آنها انسان شما همانا انسان نیست، در این است که مذهب واجد آرزوهائی است که می‌تواند در تخیل و در ایمان و اعتقاد برآورده شود، در حالیکه انسان به‌مثابه انسان، انسانی که فرهنگ، عقل و علم را جایگزین مذهب و زمین را جایگزین آسمان می‌سازد، دارای علائقی است که از طبیعت و عقل فراتر نمی‌رود و تحقق آن همانا در قلمرو امکان طبیعت قرار دارد.

تفاوت آشکار میان آرزو و مذهب ایضاً می‌تواند به‌شرح ذیل توضیح داده شود؛ آرزوهای انسانی دلخواهانه، سرکش و نامحدوداند، در حالیکه مذهب، همانا ضوابط، تکالیف و محدودیتهائی را برانسان تحمیل می‌کند. اما وظیفه و تکلیف صرفاً کوشش، آمادگی و استعداد و علائق انسانی است که در دوران وحشیگری توسط خدا و مذهب مورد تعبیر و تفسیر قرارگرفته است. و در دوران تمدن به‌وسیله ماهیت خود انسان به‌قوانینی برگردانده می‌شود که وی انتظار دارد علائق، آرزو و سوداهای خاص معینی را تابع آن قرار دهد. کلیه ادیان، به‌ویژه ادیانی که نقش مهمی در تاریخ تمدن بشری ایفاء کرده‌اند، خود را منحصراً به‌رضا و آسایش انسان مشغول داشته‌اند. یگانه دلیلی که مذاهب برانسان تکالیف و محدودیت‌هائی تحمیل می‌نمودند، این بود که تصور می‌شد بدون چنین تکالیف و محدودیتها، انسان قادر به‌رسیدن به‌اهداف و علائق عمده خویش یعنی خوشبختی نمی‌باشد. درواقع دوران‌هائی وجود دارد که وظیفه و تکلیف انسان با کوشش وی در راه سعادت مغایرت می‌یابد، هنگامیکه انسان می‌بایست حتی زندگی خود را فدای وظیفه خویش سازد، اما چنین مواردی همانا تراژیک و غم‌انگیز و به‌هرتقدیر نادرند. این موارد را نمی‌توان به‌مثابه توجیهی برای برانگیختن تصادم میان وظیفه یا اخلاق و کوشش در جهت نیل به‌سعادت به‌سطح قانون، قاعده یا اصلی ذکر نمود.

تکلیف و وظیفه اساساً و بدواً هدف دیگری جز سعادت و آسایش انسان در نظر ندارد. انسان از هرچیزی که مایل است، از هرچیزی قبل از همه چیزها قانون و وظیفه می‌سازد. در جائی که هستی یا چیزی که با آن یکسان است یعنی رفاه خلق ـ زیرا هستی بدون رفاه و بدون سعادت دیگر چه صیغه‌ای است ـ و هم‌چنین فرد انسانی، وابسته

به‌کشاورزی بود، در جائی که نمی‌توانست خوشبخت باشد، نمی‌توانست بدون کشاورزی انسان باشد ـ زیرا تنها انسان شادمان، آزاد، کامل و واقعی که احساس انسان بودن می‌کند، همانا انسان است ـ در جائی که علقه اصلی انسان همانا شکوفا شدن کشاورزی بود، در آنجا کشاورزی و زراعت تکلیف و امری مذهبی بود. و در جائی که انسان نمی‌تواند بدون از بین بردن جانوران وحشی که با آنها مواجه می‌شود، به‌امیال و اهداف خود دست یابد، نابود کردن آنان تکلیفی مذهبی می‌گردد، اما سگ، حیوانی که به‌انسان یاری می‌رساند تا امیال انسان را برآورد، او را خوشحال سازد و اهداف انسانی او را به‌انجام رساند، به‌حیوان مقدس و الهی همانگونه که در مذهب قدیمی ایرانی بود، تبدیل می‌شود. ما حصل کلام، تضاد میان وظایف و امیال، صرفاً از حالات خاص معین زندگی انسانی منتج می‌شود و فاقد حقیقت یا اعتبار عام می‌باشد. بالعکس: آنچه که انسان از صمیم قلب آرزو می‌کند یگانه قانون و وظیفه زندگی و فعالیت او می‌باشد. وظیفه، یا قانون صرفاً عامل ناخودآگاه انسان را دگرگون می‌سازد و آن را به‌موضوع اراده و شعور ارتقاء می‌دهد، هرآینه بخواهیم نمونه‌ای براساس تنوع افکار و عقاید و تمایل انسانی به‌دست دهیم، بطور مثال، میل و انگیزه درونی او برای هنرمند شدن است ـ میلی که توسط قابلیت وی توجیه می‌شود ـ فرد را در مقابل وظیفه‌ای قرار می‌دهد که در نتیجه آن کل زندگی او را تعیین می‌کند.

اما انسان چگونه امیال خود را به‌صورت خدایان و موجودات درمی‌آورد، فی‌المثل تمایل خویش به‌ثروتمند بودن را به‌صورت رب‌النوع ثروت، تمایل خود به‌حاصلخیزی را به‌صورت رب‌النوع حاصلخیزی، تمایل به‌شاد بودن را به‌صورت رب‌النوع شادی و تمایل به‌نمردن را به‌موجود فناناپذیری که برمرگ فائق می‌آید. آنچه که انسان به‌آن میل می‌کند، آنچه که هرانسانی در موقعیت خاص خود ضرورتاً و اساساً آرزو می‌کند، به‌ایمان و اعتقاد او تبدیل می‌شود، بخشی از ذهن خود که مذهب در آنجا ریشه دارد، را به‌مثابه چیزی واقعی یا ممکن تلقی می‌کند، او شکی از اینکه وجود داشته باشد، نمی‌کند، آرزوی صرف وی تضمین امکان آن است. درنظر او آرزو بذّاته همانا قدرتی جادوئی است. در آلمان قدیم، «آرزو کردن»«مترادف با»«جادو کردن» بود. در زبان و مذهب

قدیمی ژرمن، یکی از نامهای الوهیت اعلی، «آرزو» بود که همانطور که یاکوب گریم در اساطیر آلمانی خود می‌نویسد، زبان قدیمی با این واژه «اوج» رستگاری و شادمانی «و تحقق کلیه نعمات را بیان می‌داشت.» او این باور را ابراز می‌دارد که لغت آلمانی «آرزو Wunsch» از «ونجو» به‌معنی التذاذ، برکت یا کمال انواع چیزها، مأخوذ می‌شود. برخی از شعرای قرن سیزدهم، آرزو را به‌مثابه موجودی مقتدر و خلاقی، بیان می‌داشتند. گریم آن را به‌مثابه بقایای مورد استعمال در آثار مکتوب مشرکان قدیم تلقی می‌نماید و اظهار می‌دارد که در اکثر چنین قطعاتی نام آرزو را می‌توان با نام خدا جایگزین نمود.

هرچند وی معنای آرزو در کاربرد بعدی آنرا مشخص می‌سازد. جائی که به‌معنای کوشش برای نیل به‌نعمات و کمالی است که خدا واجد آن می‌باشد، معهذا بدواً از معنای اصلی آن هم برای زبان و هم برای مذهب، واضح است که مذهب و مضمون آن یکی بوده‌اند. آنچه من آرزو می‌کنم دارا باشم قبلاً در تخیل خود مالک آنم، آنچه که می‌خواهم باشم یعنی، صحیح و سالم، ثروتمند و کامل، واقعاً در تخیل خود هستم، زیرا با آرزو برای سلامتی، خود را سالم می‌پندارم. و درست به‌این خاطر آرزو همانا وجودی الهی و نیروی مافوق طبیعی و جادوئی است که از مخزن تخیل، برمن قدرت و نعمات مطلوب سرازیر می‌سازد. و برکت مسیحی نیز همانند آرزوی مشرک است. دعای خیر کردن برای کسی معادل آرزو کردن چیزهای نیکو برای اوست، به‌این ترتیب دعای خیر در حکم آرزو کردن است و ایضاً به‌معنی امر مورد نظر و نیکوئی است که من برای خود و دیگران آرزو می‌کنم.

لوتر در تفسیر خود بربرکات می‌گوید:«در کتاب مقدس نیز شیوه معمول سخن این است: به‌من برکت ارزانی فرما. آیا برکت بیشتری دارا نیستی؟ که به‌این معنی است: به‌من احسان، نان و تن‌پوش ارزانی بفرما. زیرا کلیه چیزها، نعمات پروردگارند، آنچه که ما داریم همانا به‌واسطه برکت اوست، و این آن علتی است که چرا این چیزها برکات یعنی نعمات خداوند خوانده می‌شوند که از طریق برکت خود به‌ما ارزانی می‌دارد.»

یگانه تفاوت میان آرزو یا برکت الهی و آرزو یا دعای خیر بشری این است که آرزوی الهی همانا آرزوی برآورده شده و تحقق یافته بشری است. از اینرو اگر خدا

آرزو نامیده می‌شود برای همان علت مشابه‌ای است که خدا می‌تواند و درواقع می‌بایست به‌مثابه کوشش انسان برای سعادتی که در تخیل وی تحقق یافته است، توصیف گردد و اینکه گفته می‌شود نیایش خود خدای همه ـ توان و متعال است صرفاً توانائی تام نیایش و میل انسانی است که به‌موجودی ابژکتیف تغییر یافته است.

مذهب مانند شعر، آنچه که تنها در تخیل وجود دارد را به‌مثابه هستی واقعی و مشخص بیان می‌دارد، مذهب آرزو، تفکر، خیال پردازی و حالات احساس را به‌موجودات واقعی که از انسان متمایز است، تبدیل می‌کند، منشأ اعتقاد به‌جادو و افسون همانا این است که انسان قدرت واقعی مافوق بشری را به‌آرزو و اعتقاد نسبت می‌دهد. بطور مثال، اینکه کسی با آرزوی آسیب رساندن به‌دیگری واقعاً به‌او آسیب رساند. رومی‌ها و یونانی‌ها، آرزوی کینه‌توزی و حتی نفرین را به‌مثابه ارباب انواع یا بهتر بگوئیم به‌مثابه الهه انتقام و نفرین بیان می‌داشتند، یعنی به‌مثابه موجوداتی که نفرین را به‌مورد اجرا می‌گذاشتند و آرزوی انتقام‌گیری را جامه عمل می‌پوشاندند. یونانی‌ها آنها را «اربن‌یس» و رومی‌ها «دیرا» یا «فوریا» می‌نامیدند. آنچه که درباره نفرین صدق می‌کند در خصوص برکت نیز صادق است. لوتر در تفسیر خود براسفار پنجگانه می‌گوید: «برکات فعال، آرزوی برکات صرف نیست، بلکه همانطور که کلمات بیانگر آنند، آنهائی که به‌طور تغییرناپذیری موجب (آنچه که آرزو می‌شود) می‌گردند برکت می‌دهند و آنها را به‌همراه می‌آورند...از اینرو هرآینه بگویم: خداوند گناهان شما را برشما می‌بخشاید...این امر می‌تواند برکت محبت نامیده شود. اما برکت میثاق و ایمان و نعمات موجود این چنین است: من شما را از گناهانتان بری می‌کنم.»

به‌دیگر عبارت: ایمان و تخیل، امر ذهنی را به‌امری عینی و تفکر را به‌واقعیت تبدیل می‌کند، و آرزوهائی از قبیل، آه که اگر چنین و چنان بودم یا، اگر فقط این چیز یا آن چیز را داشتم را به«هستم» و «دارم» را به‌عمل مبدل می‌سازد. اما همانطور که همگان می‌دانند، انسان آرزوهای خوب یا بد خود، دعای خیر یا دعای شر خود را در اوراد و اذکار خاصی بیان می‌دارد و به‌این اوراد و اذکار و نامها اثرات مافوق انسانی یعنی قدرتهای جادوئی نسبت می‌دهد. بطور مثال، رومیهای مذهبی مزاج براین باور بودند که

از طریق ورد و دعا قادرند باران و توفان بیآفرینند یا از بروز آن جلوگیرند، میوه مزارع را دچار افسون کنند، منازل را از حریق محافظت نمایند، زخم و بیماری را مداوا کنند و جلوی فرار خلق‌الناس را بگیرند. اهالی باوار یاکماکان معتقدند که با نماز ممکن است موجب مرگ کسی شد، یعنی از طریق نماز او راکشت. ایضاً به‌خاطر دلائل اعتقادی یا خرافی است که مردم از بردن نام چیزهائی که از آنها وحشت دارند، درنگ می‌کنند، زیرا برآنند که با بیان آن، شیء موردنظر فرا خوانده می‌شود. برخی از سرخ‌پوستان آمریکای شمالی چنان از مرده می‌ترسند که هیچگاه نام آنها را بازگو نمی‌کنند و زندگان هم نام متوفی، اسم جدیدی برخود می‌گذارند. آنان معتقدند که متوفی یا روح او ـ تا زمانی که نامش برده می‌شود و به‌او می‌اندیشند به‌زندگی خود ادامه می‌دهد، اما به‌محض اینکه برای آنان از میان رود، هنگامی که دیگر درباره او نیندیشند و نامش را نبرند از هستی ساقط می‌شود و دیگر وجود خارجی ندارد. یونانیان و رومیان برآن بودند که تفأل تنها اگر به‌آن توجه شود همانا مؤثر و کاملاً صحیح است، زیرا تنها زمانی دارای تأثیر خوب یا بد است که تعبیر فرح‌انگیز یا تیره و تاری از آن شود.

بسیاری از مردمان، درواقع غالباً مردمان ساده و بی‌آلایش یا بربرمنش معتقدند هنگامیکه خواب اشخاص مرده را می‌بینند، شخص مرده واقعاً حی و حاضر است، و به‌طورکلی به‌پندار یا تفکر درباره موجود یا شیئی به‌مثابه خود آن موجود یا شیء می‌نگرند. مردمان غیرمتمدن حتی معتقدند که در رؤیا، روح، جسم را ترک می‌کند و به‌محلهائی که تخیل رؤیابین در رؤیای خود او را برده است، می‌رود، آنان به‌چنین سفرهای رؤیائی به‌مثابه سفرهای واقعی می‌نگرند و دروغها و قصه‌های من درآوردی که از طریق تخیل آنان عرضه می‌شود را به‌جای حقایق و واقعیات می‌گیرند، و از آنجا که در دنیای خیالات باطل، شخص به‌اماکن بعید و دوردست می‌رود، زیرا ذهن برخلاف جسم همواره در یک محل قرار ندارد، اهالی گرین‌لند براین باورند که حتی روح در حالت هوشیارانه خود جسم را ترک می‌کند و به‌سفرهای گردشی می‌رود.

چنین مفاهیمی صرفاً موارد فاحش و آشکار این امر است که چگونه انسان امور ذهنی را به‌امور عینی تبدیل می‌کند، چگونه موجودیت عینی را به‌آنچه که تنها در تفکر

و تخیل مشخص وی وجود دارد تخصیص می‌دهد، به‌ویژه هنگامیکه تجسم وی ـ امر نیکی که آرزویش را دارد یا امر شری که از آن دهشت می‌کند ـ به کوشش او برای سعادت مربوط می‌شود، زیرا عشق و علاقه نظیر ترس، انسان را کور می‌سازد، به‌نحوی که چیزی جز آنچه که به‌آن عشق می‌ورزد و آرزو دارد، نمی‌بیند و کلیه چیزهای دیگر را از یاد می‌برد. یا به‌عبارت دیگر: انسان تمامی خیال پردازیها، اندیشه‌ها و آرزوهای خود را به‌هستی تحویل نمی‌کند، بلکه عمدتاً آنهائی را که از نزدیک با طبیعت خود او عجین شده‌اند، که در نظر او به‌اندازه هستی خود او واقعی‌اند، زیرا بیان مشخص آنند و همانا به‌این خاطر که در طبیعت اساسی او ریشه دارند و برای او دارای خصلت ضروری‌اند، هستی می‌بخشد. پاگان، ارباب انواع خود را به‌مثابه موجودات واقعی تلقی می‌نمود، زیرا قادر به‌تصور خدایان دیگری نبود، چرا که تنها آنها با هستی مشرکی او سازگار بودند.

از طرف دیگر، مسیحیان شکی به‌دل راه نمی‌دهند که خدایان مشرکان همانا موجودات موهومی صرف‌اند، زیرا از دیدگاه مسیحیان واقعی، نعمات اعطائی این خدایان و آرزوهائی که تحقق می‌بخشند، همانا باطل و عبث است. در نظر مسیحی واقعی، سالم بودن همانا ضروری نیست، پس چرا مشرک خواهان رب‌النوع صحت و سلامت است؟ ثروتمند بودن همانا ضروری نیست، پس دیگر چه احتیاجی به‌رب‌النوع ثروت است؟ در نظر او هیچ چیز به‌جز آنچه که به‌او برای نیل به‌سعادت جاودانه ملکوتی یاری رساند، ضروری نیست. ماحصل کلام، مسیحی تنها آن اندیشه‌ها و خیال پردازیهائی را به‌مثابه موجودات واقعی تلقی می‌کند که با هستی مسیحی او سازگار و مرتبط‌اند، آن اندیشه‌ها و خیال پردازیهائی را واقعی تلقی می‌کند که فطرت خاص او را مجسم نموده و نشان دهند. مسیحی شکی درباره حقیقت و واقعیت فناناپذیری و زندگی پس از مرگ ندارد، با اینکه این زندگی تنها در تفکر و تخیل او وجود دارد. او حقیقت چنین خیالاتی را مورد شک و تردید قرار نمی‌دهد، زیرا این توهمات در سرشت و ذات مافوق طبیعی مسیحی او ریشه دارد. انسان تنها به‌خدائی که وجود خاص او را بیان و منعکس می‌کند، باور دارد، او تنها تجلیات یا خیال پردازیهائی که با عمیق‌ترین

آرزوهای قلبی او سازگارند را واقعی تلقی می‌نماید. و این آن علتی است که چرا من در ماهیت مسیحیت نوشتم که اعتقاد انسان به‌خدا چیز دیگری جز اعتقاد به‌خود نیست، که انسان در خدا چیز دیگری جز وجود خود را وارونه نمی‌سازد و به‌آن عشق نمی‌ورزد. معهذا درست به‌همین خاطر اکنون برما واجب و لازم است که این عشق و احترام ناآگاهانه منحرف شده و خیالی را به‌عشق و احترامی آگاهانه و معقولانه تبدیل نمائیم.

۲۸

به‌این ترتیب انسان، احساس، آرزو، تخیل و اندیشه خود را به‌موجوداتی تحویل می‌نماید هرچند آنچه آرزو می‌کند، می‌اندیشد یا تصور می‌کند دارای هستی دیگری جز در ذهن او نیست، برای او موجودیتی عینی می‌یابد. کلیوکنر[1] در صحبت از آهورامزدا اظهار می‌دارد ـ اما آنچه که او در این باره می‌گوید درباره هردین دیگری با اینکه موضوع آنها یکسان نیست، صدق می‌کند ـ: «تمامی موضوعات تفکر (یعنی در این مضمون، تمایزات یا مخلوقات موهومی) در اینجا به‌مثابه موجودات واقعی و از اینرو به‌مثابه موضوع پرستش نیز تلقی می‌شوند.» بدینسان، انسان حتی «هیچ» که تفکر با این کلمه محض است را به‌خارج از جهان منعکس می‌کند و به‌این ترتیب به‌این مفهوم جاهلانه و مدهش می‌رسد که قبل از جهان هیچ چیز نبود، که جهان حتی از هیچ آفریده شده است.

اما به‌طورکلی، تنها تفکر و آرزوهای نهفته در اعماق وجود انسان است که انسان آنها را به‌موجودات و اشیاء یا خدایان مبدل می‌سازد. فی‌المثل، انسان وحشی، هراحساس دردناکی را به‌موجود خبیثی که انسان را به‌آن وسیله عذاب می‌دهد و هرآفریده تخیل که او را می‌ترساند را به‌روح شریرانه‌ای تبدیل می‌کند. انسان متمدن،

---

۱. کلیوکنر Kleukner کتب مقدسه زند و اوستا

احساس انسانی خود را به‌موجودات الهی تحویل می‌نماید، طبق اظهار «وسیوس» در میان یونانیان، تنها آتنی‌ها، محراب شفقت برپا ساختند. و فرد سیاسی (آتن) آرزوها و آرمانهای سیاسی خود را به‌ارباب انواع مبدل می‌ساخت، در رم، الهه آزادی وجود داشت که گراکوس، برای او معبدی بنا نمود. کنکوردیا، نیز معبد خود را دارا بود، رفاه عمومی، افتخار، خلاصه آنکه، هرایده‌ای که اهمیت خاصی برای انسان سیاسی داشت، به‌مرتبهٔ خدائی رسیده بود.

از طرف دیگر، ملکوت مسیحیت متعلق به‌این جهان نبود، عیسویان به‌آسمان همچون منزلگاه خود می‌نگریستند، از اینرو، مسیحیان عهد نخست برخلاف مشرکان نه سال روز ولادت انسان، بلکه روز مرگ او را جشن می‌گرفتند، زیرا در نظر ایشان، مرگ نه تنها پایان زندگی نبود، بلکه آغاز نوین و حیاتی ملکوتی بود. این آن چیزی است که آنان را از مشرک که کل هستی او در واقعیت جهان طبیعی و سیاسی غرق شده بود، متمایز می‌ساخت. مسیحیان تنها به‌آرزوها، افکار و خیال پردازیهائی که این تفاوت و ماهیت خاص آنان را منعکس می‌ساخت بها می‌دادند. مشرک، خدائی با رگ و پی انسانی می‌آفریند و مسیحی تنها ذات معنوی و اخلاقی انسان را می‌پرستد. اگر مسیحیان خدای خود را از صفات، سود او نیازهای حسی محروم می‌سازند تنها به‌این خاطر است که تصور می‌کنند، این صفات متفاوت از وجود آنها است، زیرا معتقدند که ذات آنان، یا آنطور که می‌گویند، ارادهٔ روح آنان از پوسته جسمانی دست می‌شوید، که روزی تبدیل به‌موجوداتی خواهند شد که نه می‌خورند و نه می‌آشامند، بلکه همانا ارواحی منزه و طاهرند.

آنچه که انسان هنوز در واقعیت نیست، اما امیدوار است و باور دارد که روزی بشود، آنچه که نتیجتاً موضوع آرزو اشتیاق و کوشش اوست و به‌همین نحو موضوع دریافت حسی نیست، بلکه تنها موضوع تخیل است، به‌مثابه‌ایده‌آل یا به‌زبان ساده، الگو یا سرمشق شناخته می‌شود. خدای انسان یا مردم، دست کم مردمی که به‌درجا زدن در مرحله وحشیگری خشنود نیستند بلکه می‌خواهند ترقی نمایند و همانا به‌این خاطر، دارای تاریخ‌اند (زیرا یگانه شالوده تاریخ، انگیزش و کوشش انسان برای کمال بخشیدن

به‌خود و نیل به‌زندگی شایسته است)، چیز دیگری جز ایده‌آل نیست. در انجیل گفته می‌شود: «بنابراین کامل شو، درست همانند پدر خود که در آسمان کامل است.» و در تورات آمده است: «تو تقدیس خواهی شد، زیرا که من یهوَه خدای تو مقدسم.» بنابراین اگر مذهب را چیز دیگری جز تهذیب ایده‌آل در نظر گیریم، کاملاً صحیح است که حذف مذهب را به‌مثابهٔ امری غیرانسانی تلقی نمائیم، زیرا انسان در مساعی خود می‌بایست هدفی را انتخاب کند و از الگوئی پیروی نماید.

اما ایده‌آل مذهبی ـ و این شامل ایده‌آل مسیحی نیز می‌شود ـ همانا الگوئی رضایت‌بخش نیست. این صحیح است که ایده‌آل مذهبی، یعنی، خدا همواره موجودی انسانی است، اما او انسانی است که کیفیات خاص بی‌شمار انسان واقعی از او گرفته شده است، او کل ماهیت انسان را نمی‌سازد، او تنها بخشی از انسان است که از کل جداگشته، او خلاصهٔ ماهیت انسانی است. منباب مثال، مسیحیان روح یا روان را از جسم انسانی جدا می‌سازند و این روح مجرد را خدای خود تلقی می‌کنند. حتی برای مثال، مشرکان و یونانیان (در پندار خود) انسانی با خون و جسم آفریدند، آنان حتی هیئت انسانی را تنها به‌مثابه موضوع حس بینائی و نه حس لامسه می‌پرستیدند. معهذا در عمل، در زندگی و کیش روزمره خود، با خدایان خویش همچون اشخاص حقیقی رفتار می‌کردند و حتی برای آنها خوراک و نوشیدنی می‌گذاردند، در تخیل و شعر آنان، خدایانشان همانا موجوداتی انتزاعی بودند و نه مخلوقاتی حقیقی با خون و جسم. این امر بیشتر در مورد خدای مسیحی صادق است. چگونه موجودی انتزاعی، غیرحسی و عاری از جسم، موجودی بدون نیازهای جسمانی، انگیزه و سودا، به‌جز من، یعنی موجودی جسمانی، حسّی و واقعی از او پیروی می‌کند؟ چگونه او می‌تواند قانون و الگوی زندگی و فعالیت من شود؟ چگونه او می‌تواند برای من قانون وضع کند؟ الهیات می‌گوید، انسان خداوند را درک نمی‌کند، اما مردم شناسی نیز می‌گوید خدا هم انسان را درک نمی‌کند، خدا از انگیزه‌های حسی، نیاز و هوای نفس چه می‌داند؟

معهذا مؤمنان فریاد برمی‌آورند که پس اگر خدائی وجود ندارد، قوانین اخلاقی از کجا می‌آیند؟ ای جاهلان! قوانین سازگار با ماهیت انسانی منحصراً از انسان نشئت

می‌گیرند. قانونی را که من نتوانم مراعات کنم، یعنی خارج از ید قدرت من باشد، برای من همانا قانون نیست، همانا قانون انسانی نیست، و درست به‌همین خاطر، قانونی انسانی، دارای منشأ انسانی است. خدا می‌تواند هرچیز ممکن، یعنی قابل تخیل را انجام دهد، و بدین طریق می‌تواند هرچیز شدنی را از انسان انتظار داشته باشد. درست همانطور که می‌تواند به‌انسان بگوید: تو به‌اندازه من می‌توانی کامل و مقدس شوی، می‌تواند بگوید: تو می‌توانی نخوری و نیاشامی، زیرا من یهوه خدای تو، نمی‌خورم و نمی‌آشامم. در چشم خدا، خوردن و نوشیدن امری است به‌حد اعلی مایه رسوائی، کفرآمیز و حیوانی. قوانینی که شالوده و هدف آنها موجودی انتزاعی است که تنها در تخیل وجود دارد، نتیجتاً برای انسان نامناسب‌اند، این قوانین به‌بزرگترین ریاکاریها و سالوسی‌ها منتج می‌شوند، زیرا من بدون اینکه خدایم را انکار کنم، نمی‌توانم انسان باشم، یا همانگونه که تاریخ مسیحیت و ادیان مشابه نشان داده‌اند، این قوانین به‌ضدانسانی‌ترین اعمال منتج می‌شوند. نتیجه ضروری خدائی لاهوتی یعنی، انتزاعی، که انسان آن را به‌قانون زندگی خود تبدیل می‌کند، خوداختگی و نفس کشی است.

بالنتیجه مذلت اساسی جهان عیسویت، علت غائی خود را در خدایا ایده‌آل لاهوتی داراست. خدائی لاهوتی تنها خود را با رستگاری روح و نه با آسایش جسمانی انسان مشغول می‌دارد. درواقع همانگونه که متدین‌ترین و مشهورترین مسیحیان اظهار داشته‌اند، سعادت و رفاه جسمانی با آسایش روح ناسازگار است. از اینرو انسان می‌بایست ایده‌آل دیگری را جایگزین ایده‌آل مذهبی نماید. بگذار ایده‌آل ما نه موجودی مثله شده، انتزاعی و تجریدی بلکه انسان کامل، واقعی، جامع‌الاطراف و متکامل باشد. بگذار ایده‌آل ما نه تنها مستلزم آسایش روح، نه تنها مستلزم کمال معنوی، بلکه مستلزم کمال جسمانی و آرامش و تندرستی باشد. در اینجا نیز یونانیان نمونه‌ای به‌دست ما می‌دهند. بازیها و تمرینات ورزشی بخشی از جشن‌های مذهبی آنان بودند.

بعلاوه، ایده‌آلهای مذهبی همواره متضمن کلیه شیوه‌های برداشت غیرمعقولانه و حتی خرافی است. زیرا مذهب آرمان خود را به‌مثابه موجودی نمایان می‌سازد که گویا سرنوشت انسان به‌آن وابسته است. به‌مثابه موجودی خاص یا دست‌کم مستقل، مستقل

از انسان، که انسان می‌بایست به‌او احترام گذارد، عشق بورزد و از او بهراسد، خلاصه آنکه می‌بایست کلیه احساسات و برخوردهائی که توسط موجودات زندهٔ واقعی برانگیخته می‌شود را به‌سوی او متوجه سازد. انسان نمی‌تواند هستی‌ائی به‌جز هستی فیزیکی، حسی، شخص خود را متصور شود. درنتیجه با وجودی که ایده‌آل مذهبی، تنها موجودی اخلاقی و ساخته تفکر است، مذهب آن را به‌مثابه موجودی فیزیکی بیان می‌دارد و از آنچه که در ذهن انسان، عالی‌ترین موجود یا الگو است، به‌طورعینی موجودی طراز اول می‌سازد، که تمامی دیگر موجودات جسمانی و دارای احساس از آن نشئت گرفته‌اند و هستی آنان وابسته بدان است.

مذهب ـ و در همین جاست که سخافت آن قرار گرفته است ـ غایت انسان را به‌آغاز جهان و اصل طبیعت برمی‌گرداند، زیرا انسان احساس می‌کند و می‌داند که خود او وابسته به‌ایده‌آل خود است، زیرا احساس می‌کند که بدون این هدف و غایت هیچ است، که با از دست دادن آن، هدف و شالوده هستی خود را گم می‌کند، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که جهان بدون چنین الگوئی نمی‌تواند دوام آورد، که بدون آن جهان هیچ خواهد شد. چنین طرز تفکری مولود حماقت و نادانی انسان است که نه تنها خود را در اونیفورم پرزرق و برق دولت، بلکه در ردای راهب یا کشیش خاکسار مذهب نیز جلوه گر می‌سازد، یا اگر واژه جدیدی را به‌کار بریم، این همانا نتیجه رومانتیسم است که به‌ایده‌آل مذهبی خود مقام نخست را اعطاء می‌کند و با نفی تمامی چیزهای دیگر به‌آن ارج می‌نهد.

برخورد انسان به‌ایده‌آل مذهبی خود نظیر برخورد عاشق یا دست‌کم عاشق رمانتیک به‌معشوق خود است که فضائل و سحر و فریبائی کلیه زنان دیگر را در قیاس با او به‌هیچ تقلیل می‌دهد، زیرا در دیدگاه وی معشوق او یگانه و تنها زیباروی غیرقابل مقایسه و غیرقابل توصیف، گوهر و زبده تمامی فضائل و فریبندگی‌های جنس مؤنث است، به‌نحوی که برای سایر زنان هیچ چیز دیگری جز فقدان این جذابیت و فضائل که معشوق وی همه آنها را یک جا بلعیده است، باقی نمی‌ماند. کلیه چیزها و موجودات دیگر در قبال ایده‌آل مذهبی، به‌عدمیات تقلیل می‌یابند، زیرا این ایده‌آل زبده تمامی فضائل و

کمالات است، زیرا که کلیه چیزهای دیگر در نظر فرد مذهبی مزاج بی‌اهمیت است، هستی آنها برای او غیرقابل توضیح است، درست همانگونه که هستی دیگر زنها برای عاشق رمانتیک غیرقابل توضیح است. اما از آنجائی که برغم ایده‌آل مذهبی دائر براینکه تنها خدا شایسته هستی است، دیگر اشیاء به‌نحوی از انحاء نیز وجود دارند، لذا می‌بایست توجیهی اگر چه غیررضایت‌بخش برای وجود آنها بتراشد، و چنین توجیهی را تنها در تشابه آنها ـ صحیح است که در تشابه بسیار دوری ـ نسبت به‌ایده‌آل مذهبی خود می‌یابد، به‌این مفهوم که می‌پذیرد که دیگر اشیاء هم در خود دارای چیزی لاهوتی‌اند، با وجودی که مسلماً این چیز به‌غایت ناقص و ابتر است. درست همانطور که عاشق رمانتیک رضایت می‌دهد تا دیگر زنان در کنار یگانه و تنها محبوب او وجود داشته باشند، زیرا نباید بی‌انصافی کرد، آنها هم شباهت معینی با او دارند و زن هستند، درست همانطور هم دیگر اشیاء که دست کم وجه مشترکی با وجود لاهوتی دارا می‌باشند، نیز وجود دارند.

به‌این علت ـ هرچند این تنها علت نیست ـ انسان، ایده‌آل مذهبی خود را در میان کلیه موجودات دیگر در مرتبه اول قرار می‌دهد و معتقد است که سایر موجودات نه تنها بعد از او، بلکه از او به‌وجود آمده‌اند. انسان معتقد است که کلیه موجودات پس از او آمده‌اند، زیرا تصور می‌کند که موجودی که در مرتبه اول قرار دارد در زمان نیز چنین است، زیرا انسان، به‌ویژه انسان جهان باستان که مذهب در آنجا پا گرفت، موجود قدیمی‌تر و زودتر را عالی‌تر از موجود جوان‌تر و جدیدتر تلقی می‌کند.[1] اما دلیل انسان در تصور اینکه تمامی موجودات دیگر منشأ خود را در نخستین موجود دارا می‌باشند، دلیلی بالکل پوچ و توخالی و دال برجهالت اوست، او فقط نمی‌داند که آنها ممکن است از چه جای دیگری آمده باشند.

اشتباهی، اشتباه دیگر را به‌دنبال می‌آورد. نخستین اشتباه مذهب، تبدیل ایده‌آل مذهبی به‌موجودی اولین و اصلی است، دومین اشتباه، تبدیل اولین موجود به‌منشأ کلیه

---

۱. مثلاً: «از منه باستان به‌خدایان نزدیکتر است.» (سیسرون De Legibus) تبصره مؤلف

موجودات دیگر است، و این اشتباه به‌طور احترازناپذیری از اشتباه اول منتج می‌شود. «در صغری و کبری خوض و غور کنید» این اندرز هم به‌سیاست مربوط می‌شود و هم به‌مذهب. اما هرچند در پزشکی، علم اخلاق و پداگوژی عموماً از آن تمجید و پیروی می‌شود، در مذهب و سیاست اهمیتی برای آن قائل نیستند. مثالی از قلمرو مذهب ذکر کنیم ـ زیرا با تمام این اوصاف، ما اینجا درباره مذهب صحبت می‌کنیم ـ راسیونالیست‌ها برای نشان دادن سخافت‌های آشکار مذهب به‌خود زحمت زیادی می‌دهند، اما این سخافت‌ها در قیاس با اساسی که نتیجه تمامی آنهاست، مادون و ثانوی‌اند، راسیونالیستهای سابق‌الذکر وجود آنها را تحمل می‌کنند زیرا مقدس و منزه‌اند. نتیجتاً هنگامی که راسیونالیستی از آته‌ئیستی سئوال می‌کند که آته‌ئیسم چیست، پاسخ صحیح چنین است: راسیونالیسم همانا آته‌ئیسم مثله شده و ناقص است، آته‌ئیسم همانا راسیونالیسم تام و تمام و کامل است. یا: راسیونالیست همچون جراح است و آته‌ئیست همچون پزشک، جراح فقط امراض ملموس را مداوا می‌کند، پزشک، امراض داخلی که نمی‌توان آنها را با انگشتان و پنس گرفت شفا می‌بخشد. اما به‌موضوع اصلی خودمان باز گردیم.

خدا، یعنی ایده‌آل مذهبی مسیحیان، همانا روح یا ذهن است، مسیحی، طبیعت حسی خود را به‌کناری می‌نهد، او نمی‌خواهد هیچ چیزی دربارهٔ محرک خوردن و نوشیدن «حیوانی» مشترک، غرایز «بهیمی» مشترک جنسی و عشق به‌فرزندان بشنود، او جسم را به‌مثابه شائبه موروثی نجابت خود، نقیصه‌ای برغرور معنوی خود، خفت ضروری سپری شونده و افکار سرشت حقیقی خود، تن پوش خاکی سفر و ناشناس حقیری که موقعیت آسمانی او را پنهان ساخته است، تلقی می‌نماید. او آرزومند است روحی منزه و طاهر باشد و بشود. این صحیح است که مسیحیان عهد نخست به‌رستاخیز جسمی باور داشتند، درواقع، تنها تفاوت میان دیدگاه مسیحی یا دست‌کم مسیحی عهد نخست و دیدگاه فلاسفه مشرک این بود که مسیحیان نه تنها به‌فناناپذیری روح، ذهن و عقل انسان، بلکه به‌فناناپذیری جسم او نیز معتقد بودند.

لوتر می‌گوید:

«من مایلم نه تنها با روح بلکه با جسم زندگی کنم». «من جسم را هم می‌خواهم». اما جسم مسیحی درواقع، جسمی آسمانی و روحانی است، یعنی جسمی موهومی که همانند دیگر نمودهای مذهبی، انعکاس صرف آرزوها و تخیل انسان است. جسم لاهوتی نظیر تخیل انسان می‌تواند بالفور به‌محل دوردستی نقل مکان یابد، مانند تفکر از میان درهای بسته عبور می‌کند ـ زیرا در بسته یا دیوار مرا از پندار اینکه در طرف دیگر چه می‌گذرد. باز نمی‌دارد ـ به‌جسم لاهوتی همانطور که نمی‌توان به‌خیال یا پندار رؤیاآمیز مشت و لگد وارد آورد، نه می‌توان مشت زد و نه می‌توان برآن شمشیر فرود آورد و نه آن را با تیر زد.

به‌این ترتیب، جسم لاهوتی، جسم کاملاً حیرت‌انگیزی است، تحقق آرزوی فوق طبیعی انسان برای داشتن جسمی است که عاری از رنج و بیماری، آسیب‌ناپذیر و ماندگار و از اینرو فاقد نیاز باشد. زیرا احتیاجات گوناگون جسم ما منشأ بیماریهای متعدد آن است. فی‌المثل اگر انسان احتیاجی به‌هوا و از اینرو شش نداشت، فاقد اختلالات ریوی می‌بود و سلسله امراض مربوطه حذف می‌شد. اما جسم آسمانی و لاهوتی نیازی به‌هوا و غذا و نوشیدنی ندارد، زیرا جسمی است لاهوتی بدون هیچ گونه نیازی، به‌طوراجمال، این جسم که جسم نیست، از جوهر تخیل انسانی غیرقابل تشخیص است. به‌این ترتیب، برغم این جسم آسمانی می‌توانیم بگوئیم که ایده‌آل مسیحی، حتی ایده‌آل مسیحیان عهد نخست، همانا روح است. یگانه اختلاف میان فرقه‌های مختلف مسیحیان این است که مؤمنان قدیمی در معجزه، ایده‌آل یا الگوی اصلی خود را به‌مثابه ذهن تصورکننده، ذهنی بارور با پندارهای حسّی و عاطفی، دارا بودند، در حالیکه فلاسفه مسیحی، ذهنی که مفاهیم آبستره را از پندار مأخوذ می‌کند، ایده‌آلیزه می‌کردند، و راسیونالیستها و اخلاقیان مسیحی، ذهنی عمل کننده و اخلاقی که خود را در رفتار نمایان می‌سازد را به‌مثابه ایده‌آل خود برمی‌گزیدند.

و چون ذهن، اندام حساس، تفکر و اراده، هستی و ایده‌آل اعلی مسیحی است، او آن را نخستین موجود و علت جهان می‌سازد. به‌عبارت دیگر، او ذهن خود را به‌موجودی عینی که جدا و خارج از او وجود دارد، تبدیل می‌کند و از آن جهانِ موجودِ

عینیت یافته را مأخوذ می‌کند. مسیحی می‌گوید، خدا که به‌معنی ذهنی عینیت یافتهٔ متصور در خارج از انسان است، جهان راتوسط اراده و هوش خود آفرید، ولی، مسیحی، این جهان خلق شده ذهن که کامل و نامتناهی است را از ذهن انسانی، که ناکامل، محدود و متناهی است متمایز می‌سازد. این روند افتراق، این استنتاج از ذهن «متناهی» به‌ذهن نامتناهی، اثبات وجود خدا، یعنی، ذهن کامل، همانا اثبات روانشناختی است. در حالیکه به‌اصطلاح اثبات کیهانشناختی، از جهان به‌مثابه یک کل آغاز می‌کند، و اثبات روانشاختی یا غایت شناسی از نظم، پیوستگی و هدفمندی طبیعت؛ اثبات روانشناختی که شاخص‌ترین اثبات مسیحیت است، از روان، روح یا ذهن انسان آغاز می‌کند. خدای مشرک، خدای منتزع شده از طبیعت است که از طبیعت منبعث می‌گردد، خدای مسیحیت از روح یا ذهن منتزع شده است و محصول روح است. اجمالاً استدلال بدین شرح است: ذهن بشر، که بدون شک نمی‌توانیم وجود آن را انکار کنیم، در ما چیزی جز غیرقابل رویت و غیرجسمانی است که، فکر، اراده و احساس می‌کند، اما معرفت، اراده و قابلیت ذهن انسان ناقص است و به‌وسیلهٔ قوه احساس محدود می‌شود و وابسته به‌جسم است. اما محدود، متناهی و غیرکامل و وابسته متضمن چیزی است که نامحدود، نامتناهی و کامل باشد و به‌این ترتیب ذهن متناهی متضمن ذهن نامتناهی به‌مثابه منشأ خود می‌باشد، بنابراین چنین ذهنی وجود دارد و این ذهن همانا خداست.

اما آیا در استنتاج هستی مستقل واقعی از چنین ذهنی مجاز هستیم؟ آیا ذهن نامتناهی به‌طور ساده ذهن انسان نیست که مایل است نامتناهی و کامل باشد؟ آیا آرزوهای بشر، نقشی در پیدایش این خدا ایفاء نمی‌کند؟ آیا انسان آرزومند رهائی از محدودیتهای جسم نیست. آیا آرزو نمی‌کند واقف برهمه چیز، قادر به‌انجام هرکاری و حاضر در همه جا باشد؟ پس آیا این خدا، این ذهن، تحقق این آرزوی انسان نیست که ذهن نامتناهی باشد؟ پس آیا ما ذات و سرشت انسان را در این خدا به‌مثابه خدایان دیگر عینیت نداده‌ایم؟ زیرا از آرزوی انسان برای دانستن هرچیز، از عطش نامتناهی او برای کسب دانش که در روی زمین برآورده شود، از کوشش نامتناهی او برای نیل به‌سعادت که هیچ ثروت دنیوی و خوشبختی نمی‌تواند آنرا فرو نشاند، از اشتیاق او برای اخلاق

کامل که با انگیزش‌های حسی آلوده نشده است، آیا مسیحیان و حتی راسیونالیست‌های مسیحی امروزین، ضرورت و واقعیت حیات و هستی نامتناهی برای انسان که به‌زمان طول زندگی او یا فضای دنیوی وی محدود و توسط جسم یا مرگ مقید نمی‌شود را استنتاج نمی‌کنند؟ و آیا با چنین استنتاجی ولو من غیرمستقیم، الوهیت انسان را بیان نمی‌دارند؟ آیا موجودی که تا ابد دوام می‌آورد و هیچگاه خاتمه نمی‌یابد، به‌زمان یا مکانی وابسته نیست، قادر است عالم کل و درواقع کمال نامتناهی باشد، همانا خدایا موجودی الهی نمی‌باشد؟ پس آیا خدای مسیحیان، یعنی، ذهن نامتناهی آنان، چیزی است جز الگو یا نمونه اصلی آنچه که آنان آرزو می‌کنند روزی باشند؟ یعنی پنداری از آینده آشکار نشده ذات خود آنان؟

زیرا چه چیزی ذهن الهی را از ذهن انسانی متمایز می‌سازد؟ همانا کمال و نامتناهیت ذهن الهی. صفات و خواص (آنها) یکسانند. طبق نظر روان شناسان مسیحی، ذهن هیچ وجه مشترکی با ماده، با جسم دارا نیست. بزعم آنان، ذهن کاملاً از قوه احساس و جسم جدا می‌باشد، این درست درباره خدا نیز صادق است. خدا را نمی‌توان دید، احساس کرد و لمس نمود، ذهن را نیز نمی‌توان. ذهن می‌اندیشد و همین طور خدا، مسیحیان، حتی راسیونالیستهای مسیحی، معتقدند که اشیاء همانا اندیشه‌های تحقق یافته، مجسم و ظاهر شده خداوند است، ذهن یا شعور است و یا دارای شعور یا اراده و شخصیت، خدا نیز چنین است. بدین طریق یگانه تفاوت این است که آنچه در انسان محدود و متناهی است، در خدا غیرمحدود و نامتناهی است. اما این نامتناهیت صفات الهی چه چیزی را آشکار می‌سازد؟ هیچ چیز مگر نامتناهیت یا نامحدودیت امیال و تخیل و قوه انتزاع انسانی و قدرت یا توانائی او در انتزاع عام از جزء و خاصّ را، فی‌المثل، من مفهوم عام درخت را از انواع درخت به‌وسیله نادیده انگاشتن کلیه تفاوتها و جزئیاتی که درختهای مجزا توسط آن واقعاً متمایز می‌شوند منتزع می‌سازم.

ذهن نامتناهی چیزی جز مفهوم نوعی ذهن نیست که تخیل آن را به‌حکم آرزوها و مساعی انسان در نیل به‌سعادت، به‌مثابه موجودی مجسم می‌کند.

توماس آکوین قدیس می‌گوید: «هراندازه کلمه یا تعریفی کمتر صریح و روشن و

بیشتر عام و انتزاعی باشد بهتر مناسب و سزاوار خداوند و بیشتر در خور اوست.» قبلاً نشان دادیم که این امر در رابطه با هستی و فطرت خدا به‌طورکلی صادق می‌باشد. حال که به‌ویژه با مسیحیت که ماهیت آن ذهن یا روح است، سر و کار داریم، می‌بایست همان تجلیات را برخصوصیات ذهن خدا نیز انطباق دهیم. منباب مثال، انجیل می‌گوید، خداوند همانا عشق است، یعنی، خدا عشق به‌طورکلی است. اما عشق انسانی انواع مختلف دارد: عشق به‌دوستان، حب وطن، عشق جنسی، عشق به‌کودکان و والدین، برخورد خیرخواهانه نسبت به‌مردم به‌طورکلی، عشق به‌بشریت ـ عشق در انسان براساس تمایل، احساس و حسیات بنا شده است. اما عشقی که همانا خدا یا منتسب به‌خداست، مفهومی منتزع از کلیه انواع، مشخصات حسی و انفرادی و عشق بذّاته می‌باشد.

مثال دیگر، کلام خدا یا کلام الهی است. مسیحیان متقدم که به‌مراتب در شیوه تفکر خود از مسیحیان معاصر که تقریباً کل روانشناسی و مردم شناسی را به‌علم الهیات خود تزریق می‌کنند، پیگیرتر بودند، کاملاً به‌درستی کلام الهی را به‌ذهن الهی منسوب می‌نمودند. الهی‌ترین و مناسب‌ترین طریقی که ذهن می‌تواند خود را بیان دارد در کلمات است، اندیشه و گفتار (زیرا گفتار نیازی به‌رسا بودن ندارد) جدائی‌ناپذیرند، کلمه را از میان بردارید، تفکر نیز همراه آن از میان می‌رود، اسم را از میان بردارید، شیئی که نمایانگر آن است امحاء می‌شود، انسان تنها زمانی شروع به‌فکر می‌کند که شروع به‌سخن و ساختن کلمات می‌کند. نتیجتاً، هرآینه خدا را متصف به‌ذهن و خرد سازیم، هرآینه از اندیشه خدا سخن گوئیم، اگر می‌خواهیم (در استدلال خود) پیگیر باشیم، می‌بایست از کلام وی نیز سخن گوئیم. اگر از تصور اینکه جهان، حسی و جسمانی از فکر و اراده ذهن به‌وجود آمده است، دستخوش شرم نمی‌شویم، اگر از بیان اینکه اشیاء فکر نیستند چون وجود دارند، اما چون فکرند وجود دارند، شرم نمی‌کنیم، پس نباید از اظهار اینکه همانا از طریق کلمه به‌وجود آمده‌اند ـ که چون اشیاء هستند، کلمات نیستند، و اشیاء تنها به‌خاطر کلمات وجود دارند، دستخوش شرم شویم. ذهن به‌مثابه ذهن تنها از طریق کلمه عمل می‌کند، تنها از طریق کلمه است که به‌جهان دسترسی می‌یابد و متجلی می‌گردد.

برحسب این اعتقاد که خدا همانا ذهن است، الهیات و مذاهب قدیمی‌تر خلقت جهان

را به گفتار خدا، به کلام الهی منسوب می‌کردند. مع‌الوصف مذهب یهود یا مسیحی در اعتقاد به‌اینکه جهان از طریق کلام به‌وجود آمده تنها نبودند، ایرانیان به‌نظر مشابه‌ای حتی زودتر اعتقاد داشتند. آنچه که یونانیان لوگوس می‌نامیدند، ایرانی‌ها هونوور می‌خواندند که موافق پژوهندگان معاصر، نظیر روت، به‌طور ساده و به‌صحیح‌ترین مفهوم آن[1] به‌معنی کلمه است.اما واژه خدا دست کم در الهیات مسیحی، چیزی جز کلمه نیست، واژه الهی، واژه خاصی نیست، لغت لاتین، آلمانی، عربی یا یونانی نیست، لغت خاص و ویژه‌ای نمی‌باشد، لغتی گذرا که به‌محض ادای آن از بین برود نیست، بلکه تمامی اینها و جزئیات مشابه که الهیان برای واژه خدا قائل می‌شوند، برمفهوم کلمه، برکلمه عموماً و بنفسه قابل انطباق است. تخیل مذهبی و الهیاتی به‌مفهوم و ذات مشترک تمامی کلمات متفاوت بی‌شمار، به‌مثابه فرد و وجودی خاص واقعیت می‌بخشد که به‌نوبه خود از کلمه مجزا می‌شود، درست همانگونه که خدا را به‌مثابه موجودی خاص و جدا از جهان نشان می‌دهد، اگر چه اصولاً و در حقیقت خدا به‌طور ساده، ذات جهان است و آنچه که درباره کلمه و عشق صادق است، درباره ذهن، هوش، اراده، شعور و شخصیت که به‌خدا نسبت داده می‌شود نیز صادق است. به‌هرتقدیر آنچه که به‌مقام الوهیت می‌رسد، قدرت، خصیصه یا قابلیت است که الوهیت می‌یابد، اما به‌محض اینکه الوهیت یافت، از کلیه مختصات ویژه متعلق به‌نیروی واقعی انسانی، قابلیت و استعداد یا خصیصه جدا می‌شود، در نتیجه هنگامی که این روند انتزاع به‌منتهای درجه خود برسد، چیزی جز کلمه صرف ـ کلمه اراده، کلمهٔ شعور، اما نه خود شعور و اراده، نه خصوصیاتی که شامل شعور و اراده واقعی می‌گردد ـ باقی نمی‌ماند، بطوریکه نهایتاً الهیات به‌چیزی بیش از عبارت پردازی میان تهی اما تهذیب کننده منجر نمی‌شود.

---

۱. روت، تعالیم اعتقاداتی مصری و زرتشی.

۲۹

در بحث اثبات روانشناختی (که من آن را شاخص‌ترین اثبات مسیحیت خواندم) نشان دادم ـ و این کنه بیان من بود ـ که اثبات وجود خدا، یا بهتر بگوئیم ذهن نامتناهی، زیرا این چگونگی الوهیت یافتن خدا در مسیحیت است، صرفاً اثبات انحرافی و بیراهه نامتناهیت ذهن انسانی است، در حالیکه اثبات فناناپذیری انسان بیان بی‌واسطه و ساده نامتناهیت ذهن انسان است. از آنجائی که ذهن متناهی وجود دارد، مسیحیان چنین احتجاج می‌کنند که ذهنی نامتناهی نیز می‌بایست وجود داشته باشد، و به‌همین نحو از وجود ذهنی ناکامل که از پاره‌ای چیزها اطلاع دارد و قادر به‌انجام پاره‌ای چیزها می‌باشد، وجود ذهن کاملی که همه چیز می‌داند و می‌تواند هرکاری انجام دهد را استنتاج می‌کنند. معهذا ایضاً نتیجه می‌گیرند که چون مجال کافی در چارچوب این حیات و این جسم برای قدرتها و قابلیتهای ذهنی انسان وجود ندارد ـ زیرا در این زندگی انسان نمی‌تواند کلیه امیال و استعدادهای خود را تحقق بخشد ـ می‌بایست حیاتی جاودانه و نامتناهی که خواهد آمد، وجود داشته باشد. آنان نتیجه می‌گیرند که چون انسان می‌خواهد از همه چیز سر درآورد، زیرا عطش او برای دانش نامحدود است، به‌طور احترازناپذیری روزی هرچیزی را خواهد دانست، که چون انسان نه تنها دارای قابلیت نامتناهی برای کمال است، بلکه دارای انگیزه نامتناهی به‌سوی کمال و سعادت نیز می‌باشد، که هیچگاه نمی‌تواند برروی این کرهٔ خاکی کوچک در طول این زندگی کوتاه،

در این وادی اشگ‌ها برآورده شود ـ بنابراین انسان، یا ذهن انسان، می‌بایست روزی به کلی اخلاقی و نیکبخت شود، یا به گفته، راسیونالیست‌های محتاط و نیرنگبازمان، شاید نه مطلقاً کامل بلکه دست کم تدریجاً الی غیرالنهایه کامل‌تر شود.

این امر بیانگر آن است که تعقلی که به‌خدا می‌رسد و تعقلی که به‌فناناپذیری می‌رسد، اساساً یکی و همانا یک چیزند، و اینکه نتیجتاً ایده خدا و ایده‌آل فناناپذیری عمدتاً و اساساً یکسانند. تنها تفاوت این است که قبل از اینکه فناناپذیری استنتاج شود، خدا می‌بایست استنتاج گردد، خدا شرط لازم فناناپذیری است که ابتدا معنا و غایت وجود خدا و یا این استنتاج که او وجود دارد را به‌دست می‌دهد. بدون خدا، ایمان به‌فناناپذیری فاقد تکیه‌گاه، بدایت، شالوده و خلاصه فاقد اصل و اساسی است. فناناپذیری که آرزو و تفکر فوق حسی و خیالی است با مظاهر حسیات مبنی براینکه مرده‌ای که کاملاً مرده است در تضاد است. چگونه می‌توان به‌واقعیت چنین ایده‌ای، به‌تحقق چنین آرزوئی، بدون برخورداری از حمایت موجودی خیالی که مغایر و ورای حسیات است باور نمود؟ چگونه می‌توان چنین اعتقادی را برطبیعت و برجهان بنا نهاد؟

در طبیعت فناناپذیری جز تولیدمثل که به‌آن وسیله موجودی در اجناس و انواع دیگر خود به‌بقاء ادامه می‌دهد، وجود ندارد، و آحاد مرده به‌وسیله آحاد تازه جایگزین می‌شوند. در میان جانوران پست‌تر، فی‌المثل پروانه‌ها، مرگ مستقیماً با عمل جفتگیری مرتبط است. پروانه به‌محض اینکه پروانه‌های دیگری، یا دست کم، تخم یا نطفه پروانه‌های دیگر را به‌دنیا می‌آورد، می‌میرد. بدون تولید مثل، همانا مرگی وجود نمی‌داشت، زیرا در جفت گیری، جانور قدرت حیاتی خود را در تکثیر، در به‌دنیا آوردن موجودات بی‌شمار نوع خود، تحلیل می‌برد و غرابت، و از اینرو ضرورت هستی خاص خود را از میان می‌برد. این صحیح است که انسان پس از اینکه قدرت تولیدمثل خود را از دست داد، برای مدت قابل ملاحظه‌ای به‌زندگی ادامه می‌دهد، معهذا هنگامیکه این نیرو را از دست بدهد، دوران کهنسالی، اگرچه به‌آهستگی، فرا می‌رسد و مرگ نزدیک می‌شود. پس چگونه می‌توان اعتقاد به‌فناناپذیری را برطبیعت قرار داد؟ طبیعت مرگ به‌همراه می‌آورد، تنها خداست که فناناپذیری ارزانی می‌دارد.

هنگامیکه انسان به‌فناناپذیری باور دارد، این صحیح است که طبیعت برای او موارد و دلایل بی‌شماری در حمایت از اعتقاد وی فراهم می‌آورد، یعنی، او طبیعت را در راستای اعتقاد خود تعبیر می‌کند. مشرکان که به‌فناناپذیری باور نداشتند، نشان و نقش ناپایداری و فناناپذیری خود را در هرپدیده‌ای می‌یافتند ـ تغییرات فصول، طلوع و غروب خورشید ـ این موارد در نظر مسیحیان که به‌فناناپذیری معتقد بودند و جهان را از خلال عینک اعتقاد خود می‌نگریستند، نشان و گواهی از فناناپذیری آنان بود. هوراس می‌گوید، باد صبا یخ را ذوب می‌کند، تابستان بهار را لگدمال می‌کند، اما به‌محض اینکه پائیز میوه‌های خود را بیرون می‌دهد بلافاصله بعد از آن، زمستان بی‌روح باز می‌گردد. اما گردش جدید ماه جایگزین ضایعات آسمان می‌شود، تنها ما، هنگامیکه غروب می‌کنیم، همانند آنه‌آس، و همچون تولوس و آنکوس ثروتمند، به‌گرد و غبار و سایه تبدیل می‌شویم. چگونه می‌توانم باور کنم که بعد از نابودی آشکار، بدیهی و غیرقابل انکار جسم، به‌اصطلاح روح، ذهن و ذات انسان کماکان باقی می‌ماند، مگر اینکه به‌وجود روح یا جسمی بدون جسم باور کنم. و اینکه این ذهن جداشده از جسم موجودی اعلی و تواناست که کلیه موجودات حسی و جسمانی در مقایسه با آن بی‌اهمیت و ضعیف و ناتوانند.

بدین طریق، اعتقاد به‌فناناپذیری مستلزم اعتقاد به‌خداست، یعنی، انسان دست به‌اختراع خدا می‌زند زیرا بدون وجود خدا او نمی‌تواند فناناپذیری را متصور شود. در تئوری و دکترین، فناناپذیری صرفاً لازمه اعتقاد به‌خداست، اما در عمل واقعیت، اعتقاد به‌فناناپذیری، انگیزه‌ای برای اعتقاد به‌خداست. انسان به‌فناناپذیری به‌خاطر اعتقاد به‌خدا، باور ندارد، او به‌خدا معتقد است چون به‌فناناپذیری اعتقاد دارد، زیرا بدون اعتقاد به‌خدا نمی‌تواند اساسی برای اعتقاد خود به‌فناناپذیری بیابد. در ظاهر، خدا آغاز است و فناناپذیری ثانوی، اما درواقعیت، فناناپذیری مقدم و خدا ثانوی است. خدا تنها تا جائی که عامل و شرط فناناپذیری است مقدم است، یا به‌عبارت دیگر: او عمده است زیرا سعادت جاودانی و فناناپذیری شخصیت یافته و تحقق یافته است. آینده انسان به‌مثابه وجودی بلافصل نمایش و نشان داده می‌شود، به‌طوریکه اعتقاد به‌فناناپذیری و

خدا دو اعتقاد یا شرط جداگانهٔ ایمان نیست، بلکه یکی و همانند است.

برخلاف این اظهار که اعتقاد به‌خدا و فناناپذیری همانا یکی می‌باشند، که تفاوتی میان آنها نیست، می‌توان آنطور که نه تنها توسط بسیاری از افراد بلکه تمامی مردمان نشان داده شده است، استدلال کرد که ممکن است به‌خدائی معتقد بود بدون اینکه به‌فناناپذیری اعتقادی داشت اما خدائی که ایده یا اعتقاد به‌فناناپذیری انسان با او مرتبط نمی‌شود، همانا خدائی واقعی نیست، او تنها جلوه الوهیت یافته طبیعت است، زیرا کاملاً صحیح است که الوهیت و ابدیت دهری خدائی، مسبوق به‌فناناپذیری انسان نیست: طبیعت بیرحم و بی‌عاطفه است، در قبال آرزوهای انسان بی‌اعتناست و اهمیتی برای انسان قائل نیست. من اگر همچون پارسی‌های باستانی و دیگر مردمان، خورشید، ماه و ستارگان را به‌مثابه موجودات جاودانی تصور نمایم، این باور برای من مستلزم چه چیزی است؟ خورشید، ماه و ستارگان قبل از اینکه چشم انسان آنها را ببیند، وجود داشتند، آنها به‌خاطر اینکه من آنها را می‌بینم، وجود ندارند، من آنها را به‌خاطر اینکه وجود دارند می‌بینم، هرچند آنها برای موجودی که آنها را ببیند وجود دارند، اما بدون عمل آنچه که نور می‌نامیم، وجود ندارند ـ خلاصه کلام، دیدن آنها مسبوق به‌وجود آنهاست، آنها قبل از اینکه من آنها را ببینم وجود داشتند و هنگامیکه دیگر آنها را نبینم نیز وجود خواهند داشت و می‌بایست امیدوار باشم به‌خاطر اینکه به‌وسیله من دیده شوند، وجود نداشته باشند.

این امر برای فناناپذیری چشمان من یا وجود من به‌مثابه یک کل، مستلزم چه چیزی است؟ از خدائی که فناناپذیری نتیجه نمی‌شود، (آن خدا) یا شیئی است یا همچون خدایان مشرکان و به‌ویژه یونانیان، همانا انسان، اما انسانی آریستوکرات. در میان یونانیان انسانها را فانی و میرنده می‌دانستند و خدایان را فناناپذیر. در اینجا از نو مفهوم فناناپذیری با مفهوم فناناپذیر یکی می‌شود، این امتیاز از آن خدایان است و به‌انسانها گسترش نمی‌یابد، زیرا خدایان همانا آریستوکراتند که هیچ بخشی از امتیاز خود را واگذار نمی‌کنند، زیرا موجوداتی حسود، خودخواه و حریص و طماع‌اند. این درست است که آنها سراپا انسانند، اما طبقه خاصی از موجوداتند که فکر سرشکن کردن سعادت

و فناناپذیری خویش با عوام‌الناس را به‌مخیله خود خطور نمی‌دهند. در ایلیاد می‌خوانیم:«خدایان، ترس و رنج و حرمان را به‌بشریت نفرین شده اختصاص داده‌اند.» درواقع، دست کم در نظر همر، پدر یا پدرخوانده خدایان یونانی، فناناپذیری خدایان آنچنان دارای وزن و اعتبار نیست، زیرا اگرچه واقعاً نمی‌میرند، اما می‌توانند بمیرند.

نوع دیگری از خدا که اعتقاد به‌فناناپذیری با او مرتبط نیست، همانا خدای ملی صرف، فی‌المثل خدای یهودیان عهد نخست است. یهودیان به‌فناناپذیری باور نداشتند بلکه تنها به‌بقاء نژاد از طریق تولیدمثل اعتقاد داشتند، آنان تنها آرزومند زندگی طولانی و ذرّیّت بودند که از این لحاظ شبیه مردمان باستان، خصوصاً شرقیان بودند که در میان آنان بی‌اولاد از دنیا رفتن، به‌مثابه بزرگترین شوربختی تلقی می‌گشت و کماکان تلقی می‌گردد. اما خداوند یهوه، دست کم اولین آن، ازلحاظ خصوصیات نژادی، از اسرائیلی‌های قدیمی قابل تمایز نبود. آنچه که اسرائیلی‌ها از آن بیزار بودند، خدای آنان نیز از آن بیزار بود، آنچه که برای ایشان خوشبو بود، برای خدایشان نیز رایحه خوشی داشت. نوح پس از ترک کشتی، «قربانیهای سوختنی برمذبح گذرانید و خداوند بوی خوش بوئید.» حتی غذائی که عبریان می‌خوردند، غذای خدا نیز بود. خدای ملی، تنها برای ایده بقاء و اعتلاء بیکران ملی، اساس و شالوده فراهم می‌آورد. یهوه به‌ابراهیم، بزرگ قوم یهودیان می‌گوید:«هرآینه ترا برکت دهم و ذرّیّت ترا کثیر سازم مانند ستارگان آسمان و مثل ریگهائی که برکنارهٔ دریاست.»

خدائی که به‌انسان شعور فناناپذیری خود را نمی‌دهد و انسان در او تعهدی برای حیات ابدی نمی‌یابد، تنها اسماً خداست. چنین خدای اسمی، فی‌المثل خدای برخی از به‌اصطلاح فلاسفه نظری مزاج است که فناناپذیری را منکر می‌شوند اما به‌خدا متمسک می‌شوند، اما تمسک آنان به‌خدا تنها به‌خاطر آن است که چیزهای بسیاری وجود دارند که آنان بدون توسل به‌خدا قادر به‌توضیحشان نیستند، زیرا برای پر کردن شکاف میان فرضیه‌ها و درک و فهم خود به‌او نیاز دارند، بنابراین، این خدا صرفاً خدائی نظری و فلسفی است. خدای برخی از دانشمندان راسیونالیست نیز چنین است، که به‌طور ساده، طبیعت یا ضرورت طبیعی، عالم یا کائنات شخصیت یافته است. بدیهی است که تصوّر

فناناپذیری با چنین خدائی مغایرت دارد، زیرا انسان با مطالعه کائنات خود را از نظر دور می‌دارد و خویشتن را محو شده می‌بیند. وانگهی خدای راسیونالیست‌ها، نخستین علت طبیعت یا جهان است. معهذا نخستین علت کاملاً از خدا متفاوت است. می‌توان نیروئی صرف در طبیعت را به‌مثابه نخستین علت جهان متصور شد. خدا عمدتاً موضوع احترام، عشق و پرستش است، نمی‌توان به‌نیروی طبیعت عشق ورزید، آن را محترم داشت و پرستید. خدا همانا جلوه یا نیروی طبیعت نیست، خدا محصول انتزاع، تخیل و قلب است.

اساساً خدا آفریده و مخلوق قلب است. من در پاراگراف ماقبل آخر اثری که اساس این دروسند، یعنی ماهیت مذهب، اظهار داشتم، خدا چیزی نیست، که به‌کمک تلسکوپ در آسمان منجمان، یا با ذره‌بین در باغ گیاه‌شناسی، یا با چکش کان شناس در معادن یا با چاقوی تشریح در امعاء و احشاء حیوانات و انسان بتوان او را یافت، او را تنها در ایمان و اعتقاد، تخیل و قلب انسان می‌توان یافت، زیرا او چیز دیگری جز ذات تخیل، ذات قلب انسان نیست. خدا عمدتاً موجودی است که امیال انسان را برمی‌آورد. و بی‌شائبه‌ترین میل، دست‌کم بی‌شائبه‌ترین امیال انسانهائی که به‌وسیله ضرورت طبیعت تقلیل نمی‌یابند، همانا آرزوی نمردن و تا ابد زندگی کردن است. این آرزو درواقع عالی‌ترین و غائی‌ترین آرزو و آرزوی آرزوهاست، و درست به‌همین علت است که زندگی خلاصه و چکیدهٔ جمیع برکات است. نتیجتاً خدائی که این آرزو را برآورده نمی‌کند و مرگ را از میان نمی‌برد یا دست‌کم آن را با حیاتی نوین جایگزین نمی‌سازد، همانا خدا نیست، دست‌کم خدائی حقیقی که با مفهوم خدا هم‌آهنگ باشد، نیست. بدون اعتقاد به‌خدا، اعتقاد به‌فناناپذیری فاقد پایه و اساس است، و بدون اعتقاد به‌فناناپذیری اعتقاد به‌خدا بی‌معنی است. خدا عمدتاً ایده و الگوی انسان است، اما الگوی انسان بذّاته وجود ندارد، بلکه برای انسان وجود دارد، تنها معنا و هدف آن این است که انسان به‌آنچه که الگو نشان می‌دهد، تبدیل شود، الگو به‌طور ساده آینده بشر است که به‌مثابه موجودی مستقل، شخصیت یافته و تصور شده است. به‌این خاطر خدا اساساً طرفدار اصول اشتراکی است و نه‌آریستوکراسی. او چیزی که هست و دارد با

انسان تقسیم می‌کند، جمیع صفات او با تمام امتیازات، همانا صفات انسان نیز می‌باشد، چراکه این صفات از انسان منبعث و منتزع شده است و آخرالامر به‌او بازگردانده می‌شود. لوتر می‌گوید: «خدا شادمان است اما او مایل نیست که تنها خودش شادمان باشد.»

مذهب به‌خدا به‌مثابه موجود مستقل خاصی می‌نگرد و از اینرو فناناپذیری و سایر صفات الهی که انسان دارا می‌باشد یا مایل به‌داشتن آنهاست را به‌مثابه هدایا، یا به‌عبارتی دیگر، به‌مثابه عشق و احسان خدا تلقی می‌نماید. اما علت واقعی اینکه چرا در آخرالامر کار مذهب ـ مرحله کنونی در تکامل ما ـ دکترین آخرت، انسان را به‌مثابه موجودی الهی می‌نمایاند، علت واقعی آن این است که خدا، دست کم، خدای مسیحیت چیزی جز ماهیت انسان نیست و هرآینه ذات و ماهیت انسان موجودی الهی باشد، از اینجا ضرورتاً چنین نتیجه می‌شود که افراد انسانی نیز همانا خدایانی‌اند یا به‌خدایانی تبدیل خواهند شد. در مسیحیت، ایده‌آل یا الگو و در عین حال وثیقه الوهیت و فناناپذیری، نه تنها خود انسان، نه تنها انسان انتزاعی که همانا ذهن، تعقل، اراده و شعور است و در خدای نامرئی و ناملموس در به‌اصطلاح خدای پدر، الوهیت یافته، بلکه الوهیت و فناناپذیری فرد و انسان واقعی، عیسی انسان خداوار نیز می‌باشد که در شخص وی به‌طرز بارزی نمایان گشته و بیانگر آن است که وجود الهی، وجودی سوای انسان نیست. اعتقاد راسیونالیست‌های معاصر با بی‌تفاوتی بارز، بی‌مایگی و فقدان قوه تمیز خود از انسان ـ خداوار دست کشیده، اما به‌خدا متمسک می‌شود، به‌عبارت دیگر، از نتایج و فروع لازم برای اعتقاد به‌خدا دست می‌کشند، اما شالوده و اساس را نگاه می‌دارند، همانطورکه قبلاً در ارتباط دیگری نشان دادم، این اعتقاد، شریعت را نگاه می‌دارد، اما انطباق مورد مشخص فردی که شریعت توسط آن تائید می‌شود را رد می‌کند. راسیونالیست ذهن را محفوظ می‌دارد ـ او مانند مسیحیان قدیمی می‌گوید، خدا همانا ذهن است ـ اما برغم تمامی ذهن و ایمان راسیونالیستی خویش، سر خود را از کف داده است، ذهنی است فاقد سر، در حالیکه مسیحیان سلف، کاملاً معقولانه و طبیعی، ذهن الهی را با سر انسان خدا ـ وار به‌مثابه اندام و خصیصه ضروری ذهن مجهز می‌ساختند.

راسیونالیست دارای اراده‌ای الهی است معهذا فاقد شروط و اندامهای ضروری اراده، فاقد وسیله محرکه اعصاب و عضله‌ها و مکانیسمی است که با آن خدای مسیحیت، به‌برکت معجزه‌های انسان خداوارانه، نشان می‌دهد که دارای اراده واقعی است. راسیونالیست از احسان و مشیت الهی سخن می‌گوید، اما قلب بشریِ انسان خدا ـ وار، که بدون آن احسان و مشیت الهی، کلمات صرف عاری از حقیقت است را از دیده فرو می‌گذارد. راسیونالیست، فناناپذیری را برتصوّر از خدا، گرچه نه به‌تنهائی، قرار می‌دهد، او دارای احتجاجات دیگری نیز می‌باشد. از صفات الهی به‌مثابه وثیقه فناناپذیری سخن می‌گوید:«همانطور که وجود خدا صحت دارد، ما فناناپذیریم»، و معهذا اساس و شالوده این الوهیت و فناناپذیری غیرقابل تفکیک یا یکپارچه را از طریق رد وحدت ذات الهی و بشری در انسان خدا ـ وار، به‌مثابه خرافه مشرکانه طرد می‌کند. زیرا احتجاج «همانطور که وجود خدا صحت دارد، انسان فناناپذیر است،» تنها اگر دارای این فرض، یا به‌این اظهار برگردانده شود مجاز است که «به‌همان اندازه‌ای که صحیح است، خدا، انسان است، همانا انسان، خداست و نتیجتاً صفت ابدیت خدا و مصونیت او در قبال ضرورت مرگ، صفت انسان نیز می‌باشد.»

بدون وحدت و یکپارچگی، یعنی، همانندی ذات الهی و انسانی، توجیهی برای استنتاج فناناپذیری انسان از مفهوم هستی خدا، وجود ندارد. حتی ایمان مذهبی، هرچند صرفاً فناناپذیری را به‌مثابه پی‌آمد احسان و عنایت یا اراده مختار خدا می‌نمایاند، آن را در خویشاوندی میان خدا و انسان، میان ذهن الهی و انسانی نیز قرار می‌دهد. اما خویشاوندی مسبوق به‌وحدت و همانندی ذات یا فطرت است، یا بهتر بگوئیم، صرفاً بیان مأنوس وحدت و برابری است. نتیجتاً ایمان انسان به‌فناناپذیری ـ در اینجا اظهار قبلی‌ام را محدود و تصحیح می‌نمایم ـ راحتی در شیئی که بذّاته نسبت به‌انسان بی‌اعتناء و فاقد احساسات است، پدیده‌های طبیعی نظیر خورشید، یا اجرام سماوی دیگر نیز می‌توان یافت، اگرچه فناناپذیری مجسم شده در چنین اعتقادی همانا فناناپذیری مسیحیان نیست، معهذا این امر تنها به‌شرط اینکه انسان خود را با اجرام سماوی یکی تلقی نماید و معتقد باشد که ذات او و آنها یکی و همانند است، امکان دارد؛ اگر من

موجودی آسمانی و دارای منشأ آسمانی باشم، به‌خودی خود واضح است که من همچون اجرام سماوی نابود نمی‌شوم، به‌شرط اینکه آنها را فناناپذیر تصور نمایم. فناناپذیری آنها وثیقه فناناپذیری شخص من است زیرا آیا پدری فرزندان خود را رها می‌کند و می‌گذارد آنها بمیرند؟ (اگر چنین کند) باگوشت و خون خود، با وجود و هستی خود به‌ستیز برخاسته است.

درست همانطور که موجودی آسمانی، تنها فرزندانی آسمانی‌نژاد به‌وجود می‌آورد، موجودی فناناپذیر نیز تنها موجودات فناناپذیر، به‌وجود می‌آورد. نتیجتاً انسان هستی خویش را به‌خدا باز می‌گرداند تا خود را از منشأ الهی خویش و به‌این وسیله، الوهیت و فناناپذیری خویش، مطمئن سازد. هرکس که آرزومند فائق آمدن برمرگ، یعنی پی‌آمد ضرورت طبیعی است، می‌بایست برعلت آن، یعنی برطبیعت نیز غلبه کند و هرکس که آرزو نمی‌کند (هستی‌اش) در طبیعت به‌پایان رسد، نمی‌تواند از طبیعت آغاز نماید، بلکه تنها می‌تواند از خدا شروع کند. خالق من، خالق علت من نه طبیعت، خیر! بلکه موجودی ابرطبیعی و الهی است، یا به‌زبان ساده: من همانا موجودی ابرطبیعی و الهی‌ام. اما علت ماهیت ابرطبیعی من اشتقاقم از موجودی ابرطبیعی نیست، بلکه بالعکس، من خود را از چنین موجودی مأخوذ می‌کنم زیرا در اعماق وجودم قبلاً خود را چنین موجودی تلقی نموده‌ام، و از اینرو نمی‌توانم تصور کنم که تکوین من همانا در طبیعت و جهان بوده است. لوتر در تفسیر خود برسفر پیدایش می‌گوید:«می‌بینم که انسان موجودی است تنها که برای مشارکت در الوهیت و فناناپذیری ساخته شده است. زیرا انسان مخلوق والاتری است، تا آسمان و زمین و تمام آنچه که در آنها وجود دارد. لوتر اخیرالذکر در قطعه دیگری که من در آثار اولیه‌ام شاهد مثال آورده‌ام می‌گوید:«من انسانم، این عنوان، از عنوان شاهزاده عالی‌تر است. دلیل: همانا انسانها هستند که عنوان شاهزاده را ساخته‌اند نه خدا، اما تنها خداست که مرا انسان آفریده است.»

اپیکتتوس، فیلسوف مشرک که در آئین و برداشتهای خود، به‌مسیحیت بسیار نزدیک شد با عبارات مشابه‌ای سخن می‌گوید:«اگر به‌اندازه کافی به‌ذهن خود بسپاریم که همگی ما، علت اصلی خود را در خدا دارا هستیم، که خدا پدر انسانها (و خدایان) است،

طبعاً هیچگاه عقیده دون و حقیرانه‌ای نسبت به‌خود نخواهیم داشت. اگر امپراطور شما را به‌فرزندی بپذیرد، هیچ کس قادر به‌تحمل غرور شما نیست. پس آیا این فکر که شما فرزند خدائید نبایست شما را دستخوش مسرت سازد؟» اما آیا کلیه اشیاء و موجودات مخلوقات خدا نیستند؟ آیا مذهب به‌ما نمی‌گوید که او همه چیزها را آفریده است؟ آری، معهذا او خالق حیوانات، نباتات و سنگها به‌همان مفهومی که خالق انسان است، نمی‌باشد، رابطه او با انسان، رابطه پدر نسبت به‌فرزند است، اما او پدر حیوانات نیست، مگر اینکه مسیحیان به‌حیوانات به‌مثابه برادران خود بنگرند، درست همانطور که معتقدند چون خداوند پدر همگی انسانهاست، تمامی آنان می‌بایست باهم برادر باشند. لوتر در یکی از موعظه‌های خود می‌گوید:«او (خداوند) پدر توست، و همانا پدر تو تنها، نه پدر پرندگان، مرغابی‌ها و اردکها (یا پدر مشرکان لامذهب)».

به‌همین طریق افلاطونیان که فاقد رشته مسیح شناسی‌اند، اما تقریباً دارای الهیات همانند نظیر مسیحیان می‌باشند، میان خدای جهان‌آفرین یا معمار و خدای پدر فرق می‌نهادند. آنان خدا را به‌مثابه خالق موجودات متفکر، یعنی انسانها گرامی می‌داشتند؛ حال آنکه خدای آفرینندهٔ حیوانات و جمادات را «دمیورگ» یا خالق کل جهان می‌خواندند[1]. بدین طریق، جوهر و عصاره این آئین که خدا پدر انسان است یا که انسان فرزند خداست، این است که انسان دارای منشأ الهی و از اینرو (خود) الهی، یعنی فناناپذیر است. خدا به‌مثابه پدر مشترک انسانها به‌طور ساده، وحدت و همانندی مجسم نژاد انسانی است، همانا مفهومی است عمومی که در آن کلیه افتراق‌ها میان انسانها محو و نادیده گرفته شده است، اما به‌آن به‌مثابه وجود مستقل و متمایزی از انسان واقعی نگریسته می‌شود.

از اینرو همانا طبیعی و ضروری است که صفات الهی می‌بایست به‌صفات انسانی تبدیل شوند، زیرا آنچه که درباره نوع یا طبقه صادق است درباره افراد نیز صدق می‌کند. نوع تنها اصل مشترک کلیه افراد و دربرگیرنده آنهاست. بنابراین، در جائی که انسان

---

۱. پلوتارک، اخلاقیات

به‌خدا معتقد است، اما به‌فناناپذیری اعتقادی ندارد، معنای واقعی الوهیت یا هنوز کشف نشده یا اینکه گم شده است. این معنا بدین قرار است: خدا همانا مفهوم عمومی شخصیت یافته و الوهیت و فناناپذیری مجسم انسان است. بدین طریق، همانطور که در ماهیت مسیحیت، گفتم، اعتقاد انسان به‌خدا ـ یعنی اعتقاد به‌خدائی که ذات و ماهیت طبیعت را بیان نمی‌دارد ـ به‌طور ساده اعتقاد انسان به‌خویشتن است. خدا صرفاً موجودی است که امیال انسانها را برمی‌آورد، اما من چگونه می‌توانم به‌موجودی که امیال مرا برمی‌آورد معتقد باشم اگر ابتدا بساکن یا در عین حال، اعتقادی به‌تقدس، توجیه و صحت و اعتبار مطلق امیال خود نداشته باشم؟ و چگونه می‌توانم به‌ضرورت تحقق امیال خود ـ که تنها علت باور من به‌ضرورت وجود خدا یا تحقق‌گر امیال می‌باشد ـ معتقد باشم، مگر اینکه به‌خودم، به‌حقیقت و تقدس وجود خودم اعتقاد داشته باشم، آنچه که من به‌آن میل می‌کنم، قلب و وجود من است. چگونه می‌توانم وجودم را از امیالم جدا نمایم؟ از اینرو، اعتقاد به‌خدا تنها منوط به‌رفعت فوق طبیعی وجود شخص خود است، یا به‌عبارت دیگر: انسان در وجود الهی صرفاً وجود خاص خود را مجسم می‌سازد. اگر اجمالاً جمع‌بندی کنیم: در علم لَدُنّی الهی، انسان صرفاً امیال خاص خود را در دانستن هرچیز برآورده می‌کند یا قوه ذهنی انسان را عینیت می‌بخشد نه به‌این خاطر که در معرفت خود برای این و یا آن موضوع محدود شود، بلکه برای اینکه برکلیه چیزها محیط شود. انسان در حضور همه جائی الهی، صرفاً این آرزو که در زمان محدود نباشد و دارای پایانی نباشد، را برآورده می‌کند، یا صرفاً ابدیت (دست کم اگر منطقی بیاندیشد) و بی‌مبدائی ذات و روح انسان را عینیت می‌بخشد، زیرا اگر روح انسان نتواند بمیرد و پایان یابد، همانطور که بسیاری کاملاً به‌طور منطقی عقیده داشتند، نمی‌تواند دارای آغازی باشد یا به‌وجود آمده باشد. انسان در قدرت نامتناهی الهی، صرفاً آرزوی خود را به‌قادر بودن به‌انجام هرکاری برآورده می‌کند، آرزوئی که مرتبط با نتیجه آرزوی همه چیز دانستن است، زیرا همانطور که بیکن گفته است، دانش همانا قدرت است. اگر نمی‌دانید یک چیز را چگونه باید ساخت، نمی‌توانید آن را بسازید، انجام هرکاری مستلزم دانش است، به‌طوری که انسانی که آرزومند دانستن هرچیزی است، آرزو دارد که قادر به‌انجام

هرکاری باشد، یا به‌عبارت دیگر: در قدرت نامتناهی الهی، انسان صرفاً قدرت کلی و قابلیت محدود خود را در انجام کلیه چیزها، عینیت و الوهیت می‌بخشد.

هرگوگروتیوس، اندیشمند مسیحی که خود درباره حقیقت مذهب مسیحیت دست به‌نگارش زده است، می‌گوید، حیوان تنها می‌تواند چیزهای معینی انجام دهد، اما قدرت یا توانائی انسان نامحدود است. انسان در سعادت و کمال الهی صرفاً آرزوی خود به‌منظور اینکه هم اخلاقاً و هم از جوانب دیگر سعادتمند و کامل باشد را برآورده می‌کند، زیرا بدون کمال اخلاقی سعادتی نیز وجود ندارد: آیا کسی که رشگ و بدطینتی، عناد و کینه‌توزی، حرص و بدمستی براو سنگینی می‌کند، می‌تواند سعادتمند باشد؟ بدین طریق وجود الهی همانا انسان است، اما نه انسانی درواقعیت مبتذل خود، او به‌حسب دعاوی علائق و اندیشه‌های شاعرانه بشری، انسان است، یا بهتر بگوئیم، انسانی که بایست باشد و روزی خواهد بود. اما آتشین‌ترین و مقدس‌ترین آرزو و اندیشه انسان همانا اندیشه زندگی جاودان، میل به‌فناناپذیر بودن، بوده و می‌باشد. به‌این جهت انسانی که توسّط اندیشه و آرزوی خود فناناپذیر شده است، همانا خدا می‌باشد. به‌عبارت دیگر: خدا چیزی جز انسان آیندهٔ فناناپذیر نیست که از انسانی که در حال حاضر به‌صورت خون و جسم وجود دارد و به‌مثابه موجودی مستقل متصور می‌شود، متمایز است.

خدا همانا انسان نیست بلکه موجودی است فوق طبیعی، اما انسان فناناپذیر آینده نیز برانسان واقعی و فانی کنونی برتری دارد. خدا از انسان متفاوت است، همانگونه که انسان آینده یا فناناپذیر آرمانگرا از انسان واقعی کنونی یا فانی متفاوت است. خلاصه آنکه وحدت و یکسانی الوهیت و فناناپذیری، و درنتیجه وحدت و یکسانی خدا و انسان، حل معمای مذهب، خصوصاً مذهب مسیحی است. درست همانطور که طبیعت ـ منتها طبیعت به‌مثابه موضوع و محصول آرزو و تخیل انسان ـ لُبّ مذهب طبیعت است، همانطور هم انسان ـ منتها انسان به‌مثابه موضوع و مولود علقه، تخیل و قوه انتزاع بشری ـ لُبّ مذهب لاهوتی شریعت مسیحی است.

۳۰

این توضیح که معنا و غایت خداوند، فناناپذیری است، که خدا و فناناپذیر همانا بگانه‌اند، که خدا به‌مثابه موجودی مستقل، به‌مثابه فناناپذیری، آغاز شده و به‌مثابه خصیصه و صفت انسان پایان می‌یابد، وظیفهٔ مرا درقبال این سلسله گفتارها تکمیل می‌نماید. من کوشیدم اثبات نمایم که خدای دهری مذهبی همانا طبیعت است و اینکه خدای مذهب لاهوتی، خدای شریعت مسیحیت، روح یا ماهیت انسان است. من با این ایقان هدایت شده‌ام که از این پس انسان می‌بایست دلیل قاطعی برعمل، هدف و تفکر خود و علاجی برای حرمانها و رنج‌ها، در خویشتن و نه در خارج از خویشتن نظیر مشرک، یا بالای سر خود نظیر مسیحیت، جستجو کند و بیابد. به‌خودی خود واضح است که من در بررسی مسیحیت، یعنی، مذهبی که بیش از همه از نزدیک به‌ما مربوط می‌شود، قادر نبودم توضیح خود را برکلیه فرقه‌ها و نظرات متعدد عیسوی به‌کار برم، و آنطور که بدواً قصد داشتم، حتی کمتر قادر شده‌ام توضیح خود را برتاریخ فلسفه مسیحیت گسترش دهم.

مع‌ذالک، در بررسی چنین موضوعی، نظیر موضوع مورد بحث لزومی ندارد به‌جزئیات و تفصیلات پرداخته شود. کافی است اجزاء و اصول نخستین که اصول فرعی از آن منتج می‌شود را نشان داد. من اصول دکترین خود را تا حد ممکن به‌طور واضح فرموله کردم. اذعان می‌کنم که می‌توانستم در نخسیتن گفتارها موجزتر باشم. اما اجازه

دهید در توجیه این وضع به‌این استدلال متوسل شوم که من آکادمیسین نیستم، عادت به‌ایراد نطق و سخنرانی نداشته و متن شسته و روفته‌ای در مقابل خود ندارم و درنتیجه از اندازه گرفتن موضوع مورد بحثم با خط کش برنامه‌های مدرّسی ناتوانم و همانا در چنین وضعی است که به‌تدوین این گفتارها می‌پردازم.

به‌هرتقدیر جمع‌بندی با براهین اقامه شده در آخرین گفتار به‌معنی خاتمه دادن (این سلسله از گفتارها) با تفسیری مغایر بود، زیراکه من مقدمات و فرضیاتی که مسیحیان از آن، خدا و فناناپذیری را به‌طور قطعی و تام و تمام مأخوذ می‌کنند به‌حال خود رها کردم.

من اظهار داشتم، خدا برآورده کننده یا واقعیت علائق انسانی در نیل به‌سعادت، کمال و فناناپذیری است. از اینجا چنین نتیجه می‌شود که بی‌نصیب ساختن انسان از خدا همانا به‌معنی بیرون کشیدن قلب از سینه است. معهذا من مقدمه‌ای که مذهب و الهیات، ضرورت وجود خدا یا فناناپذیری را از آن استنتاج می‌کنند، را تصدیق می‌نمایم. من برآنم امیالی که تنها در تخیل برآورده می‌شوند یا هستی موجودی موهومی از آن مشتق می‌شود، امیالی موهومی‌اند و نه امیال واقعی قلب انسان، من برآنم که محدودیت‌هائی که تخیل مذهبی در ایده خدا یا فناناپذیری از میان می‌برد، تعینات ضروری ماهیت انسانند که نمی‌تواند از آن جداگردد، و از اینرو به‌استثنای اینکه یکسره در تخیل انسانی چنین‌اند، اصولاً تحدیدات نیستند. بطور مثال، انسان به‌وسیله زمان و مکان محدود شده است، همانگونه که مؤمنان راسیونالیست اظهار می‌دارند «جسم انسان او را به‌زمین میخکوب کرده است و بدین طریق او را از دانستن اینکه در ماه و ونوس چه می‌گذرد، باز می‌دارد.» اما این محدودیتی واقعی نیست. نیروی جاذبه که انسان را برزمین نگاه می‌دارد، صرفاً بیان پیوند جدائی‌ناپذیری من با زمین است، اگر من پیوندم را با زمین بگسلم، از من چه باقی می‌ماند؟ آیا چیزی جز وهم و خیال؟ زیرا من اساساً موجودی زمینی‌ام.

نتیجتاً میل و علاقه من به‌انتقال به‌کرات دیگر، همانا میل موهومی صرفی است. هرآینه من قادر به‌برآوردن این میل باشم، طولی نخواهد کشید که ببینم این میل همانا

میلی سخیفانه و نامعقولانه بوده است، زیرا در سیارات دیگر بسیار ناراحت و معذب خواهم بود و از اینرو ـ افسوس که دیگر بسیار دیر شده است ـ در می‌یابم که ماندن در روی زمین به‌مراتب بهتر و عاقلانه‌تر بود.

انسان آرزوهای بسیاری دارد که واقعاً آرزو می‌کند تحقق نیابد، تصوری خلاف این امر همانا سوءتفاهم خواهد بود. انسان می‌خواهد که این آرزوها، آرزو باقی بماند، این آرزوها در تخیل او دارای ارزش‌اند، تحقق آنها برای او تلخ‌کامی به‌دنبال می‌آورد. چنین آرزوئی همانا آرزو برای حیات جاودان است. هرآینه این آرزو برآورده می‌شد، انسان کاملاً از اینکه جاودانه زندگی کند دستخوش کسالت می‌گشت و آرزوی مرگ می‌کرد. درواقع انسان آرزومند احتراز از مرگی زودرس، دشوار و دهشتناک است. یک فیلسوف مشرک می‌گوید: همه چیزها دارای اندازه و پیمانه خود است. در پایان ما از هرچیز زده و بیزار می‌شویم، حتی از زندگی، زمانی فراخواهد رسید که انسان آرزوی مرگ می‌کند. درنتیجه هیچ چیز ترسناکی درباره مرگ عادی و طبیعی، مرگ انسانی که وظایف خود را به‌انجام رسانده و زندگی معمولی خود را کرده است، وجود ندارد.

انسانهای سالدیده غالباً مایلند بمیرند. کانت فیلسوف آلمانی بی‌صبرانه در انتظار مرگ بود، نه برای اینکه دوباره به‌هوش آید بلکه به‌خاطر اینکه آرزومند عدم بود.[1] تنها مرگی غیرطبیعی، تأسف‌بار، مرگ کودک، جوان و انسانی در عنفوان زندگی، ما را علیه مرگ به‌طغیان وا می‌دارد و آرزومند زندگی نوینی می‌شویم. چنین شوربختی‌هائی برای بازماندگان سخت دردناک است، اما اعتقاد به‌آخرت را مجاز و توجیه نمی‌کند. هرآینه تنها به‌خاطر اینکه چنین مرگ‌های غیرعادی ـ که حتی اگر بیش از مرگ‌های عادی رخ دهند، کماکان غیرعادی‌اند ـ می‌توانستند به‌عنوان پی‌آمد خود، آخرتی غیرعادی، آخرتی برای آنانی که بسیار زود یا به‌اجبار مرده‌اند، داشته باشند، با این حال نیز آخرتی استثنائی از این نوع، سخافتی است که هیچ کس نمی‌تواند آن را باور کند.

اما آرزو برای دانستن علم لدنی و نیل به کمال مطلق نظیر آرزو برای حیات جاودان،

---

۱ - به‌سخن فردوسی: اگر خود بمانی به‌گیتی دراز ز رنج تن آید به‌رفتن نیاز

ـ حاشیهٔ مترجم

صرفاً آرزوئی موهومی است و همانطور که تاریخ و تجربه روزمره ثابت می‌کنند، کوشش فرضی انسان برای دانش و کمال بی‌حد و حصر، همانا افسانه است. انسان اشتیاقی برای دانستن هرچیزی ندارد، او تنها می‌خواهد از چیزهائی سر درآورد که کاملاً او را به‌سوی خود جلب می‌کنند. حتی انسانی با عطش عام خود برای کسب دانش ـ که همانا استثنائی نادر است ـ نمی‌خواهد هرچیزی را بدون فرق و تمایز بداند، او علاقه ندارد نظیر کان شناس، هرسنگ جداگانه یا نظیر گیاه شناس هرگیاهی را بشناسد، او خود را با دانش من حیث‌المجموع خشنود می‌سازد، زیرا با قالب کلی ذهن جور در می‌آید. به‌همین نحو انسان خواهان تنهائی برای انجام نه هرکاری، بلکه تنها انجام آن چیزهائی را دارد که تمایل خاصی نسبت بدانها احساس می‌کند، او نه برای کمال بی‌حد و حصر و غیرمتعین که تنها در خدایا جهان لایتناهی دیگر وجود دارد، بلکه برای کمال محدود و متعین، کمالی در حدود حیطه معینی می‌کوشد.

نتیجتاً، ما نه تنها افرادی را می‌یابیم که به‌محض اینکه به‌مرحله معینی از فرهیختگی و کمال رسیدند متوقف می‌شوند، بلکه به‌ملل و اقوامی نیز برخورد می‌کنیم که برای هزاران سال است که به‌سکون و رخوت دچار شده‌اند. امروزه چینی‌ها و هندیها در همان مرحله‌ای از تکامل‌اند که هزاران سال پیش از این بوده‌اند. چگونه چنین پدیده‌هائی با افسانه کوشش بی‌حد و حصر انسان راسیونالیست‌ها در نیل به کمال که تنها می‌تواند برای آن در آخرت نامتناهی جایگاهی بیابد، جور در می‌آید؟ انسان نه تنها دارای انگیزه‌ای برای ترقی است، بلکه به‌محض اینکه به‌مرحله اعتلاء منطبق با ماهیت متناهی خود رسید، انگیزه‌ای برای سکون نیز دارا می‌باشد. همانا این انگیزه‌های متضاد است که موجب تصادماتی می‌شود که سراسر تاریخ را در برمی‌گیرد. عناصر مترقی یا به‌اصطلاح انقلابیون می‌خواهند جلوتر روند، (از طرف دیگر) محافظه کاران می‌خواهند هرچیز را همانطور که هست، دست نخورده باقی گذارند، به‌جز اینکه عشق آنان به‌سکون به‌اعتقادشان به‌مرگ تعمیم نیابد ـ زیرا اکثر آنان از معتقدانند ـ و برای طولانی ساختن هستی اغواءکننده خویش در این باره، می‌خواهند ریشه‌ای‌ترین و انقلابی‌ترین تغییرات و دگرگونیهای وجودشان را در مخیلهٔ خود بنا سازند.

اما حتی انقلابیون نیز مایل نیستند الی غیرالنهایه به‌پیش تازند، آنـان دارای اهـداف خاصی‌اند و به‌محض رسیدن به‌آنها، متوقف شده و خواستار تثبیت اوضـاع مـی‌شوند. بدین طریق در هرنسلی، انسانهای جوان نوینی رشته گسسته تاریخ را در جائی که عناصر مترقی پس از نیل به‌اهداف و قابلیت وجود و تفکر خـویش رهـا کـرده‌انـد، بـه‌دست می‌گیرند.

انسان آنقدر که دارای انگیزه بی‌حد و حصری بـرای دانش و کـمال است، آنـقدر تمایل بی‌حد و حصر و تسکین ناپذیر برای سعادت ندارد که چیزهای خوب این جهان نمی‌تواند آن را فرو نشاند. انسانها، حتی آنانیکه به‌فناناپذیری معتقدند به‌طور تام و تمام از حیات دنیوی، دست کم تا زمانی که همه چیز بروفق مراد است، تا زمانی که خواهان مایحتاج نیستند و تا زمانی که بدبختی و فلاکت خاص و بزرگی بدانان روی نـیاورده است، راضی و خشنودند. آنان خواهان حیاتی کاملاً متفاوت نیستند. آنان صرفاً مایلند که ببینند زشتی‌های این زندگی پایان یافته است. منباب مثال، «گرین‌لندیها محل تبرک را در زیر دریا قرار می‌دهند، زیرا اکثر غذای آنان از دریا به‌دست می‌آید. ایشان می‌گویند در زیر دریا، آب طاهر، پرندگان، ماهیان، سگهای آبی و گوزن شمالی بسیاری وجود دارند که به‌آسانی می‌توان آنها را صید کرد و حتی آنهائی که در دیگ بزرگی زنده زنده پخته شده‌اند را می‌توان یافت.» ما در اینجا دارای مثال و تصویری از کوشش انسان در جهت نیل به‌سعادت هستیم. علائق گرین‌لندیها فراتر از حـدود کشـور و مـحیط آنـان نمی‌رود. گرین‌لندی خواهان هیچ چیز متفاوت از آنچه که کشورش فراهم مـی‌آورد، نیست، او تنها خواهان همان چیزها باکیفیتی عالی و مقداری کافی است. او نمی‌خواهد در جهان عقبی از صید ماهی و سگ ماهی دست شوید. او محدودیت و حدی بـرای خود قائل نیست، او نمی‌خواهد از نوع خود، شرایط و مشغلهٔ خود فراتر رود ـ او تنها مایل است که ماهی و سگ ماهی خود را در آخرت راحت‌تر صید کند.

به‌راستی که چه آرزوی محجوبانه‌ای! این صحیح است که انسان متمدن ـ که ذهن و زندگی او برخلاف ذهن و زندگی انسان وحشی بـه‌محل خـاصی مـحدود نـمی‌شود ـ آنچنان محجوبانه نیست. (اگر از مثال خود دور نیفتیم) او نه تنها گـیاهان و جـانوران

خوردنی کشور خود را دوست دارد، بلکه مشتاق لذایذ سرزمینهای دوردست نیز می‌باشد، امیال و علائق او در مقایسه با امیال و علائق انسان وحشی، بی‌حد و حصر است، معهذا این علائق از زمین یا ماهیت خود انسان فراتر نمی‌رود. انسان متمدن به‌همان نوعی تعلق دارد که انسان وحشی به‌آن متعلق است. او مائده آسمانی نمی‌خواهد و معرفتی از آن ندارد، او تنها خواهان آفریده‌های زمینی است، او غذا بذّاته را نمی‌خواهد از میان بردارد، بلکه تنها غذای انسان وحشی که به‌محصولات مکان خاصی محدود می‌شود را می‌خواهد براندازد. خلاصه کلام، کوشش معقولانه و طبیعی در دستیابی به‌طبیعت، فراتر از ماهیت انسان نمی‌رود و صرفاً معطوف از میان بردن آن بلایا و محدودیتهائی است که درواقع می‌تواند از میان برده شود، که ضروری نبوده و بخشی از زندگی نیستند.

نتیجتاً امیالی که فراتر از ماهیت یا خود نژاد انسانی می‌رود، نظیر میل ابداً غذانخوردن و در قید هیچ‌گونه نیاز جسمانی نبودن، امیالی موهومی و تخیلی‌اند. از اینجا نتیجه می‌شود که وجودی که چنین امیالی را برآورده می‌کند و حیاتی که در آن این امیال برآورده می‌شوند کاملاً موهومی و تخیلی است، زیرا امیالی که از انسان و ماهیت او فراتر نمی‌روند، نه تنها در تخیل عبث و ترضیهٔ نفس غیرطبیعی عواطف قرار ندارند، بلکه در نیاز و انگیزه واقعی ماهیت انسانی قرار گرفته‌اند. این امیال تحقق خود را در نژاد بشر و سیر تاریخ انسانی می‌یابند. از اینرو (به‌نظر می‌رسد) در استنتاج آخرت مذهبی یا الهیاتی، و حیات آتی که اختصاص به‌اصلاح و سالم سازی بشر دارد، می‌بایست مجاز باشیم، (اما) حتی اگر بشریت همواره در یک مکان میخکوب می‌شد، اگر تاریخ و اصلاح و سالم سازی نژاد بشری در روی زمین وجود نمی‌داشت، حتی با این وجود باز هم چنین استنتاجی نادرست می‌بود. اما تاریخ تمدن بشری وجود دارد: چرا حتی حیوانات و نباتات آنچنان در طول زمان دستخوش تغییر و تحول می‌شوند که دیگر قادر به‌آشکار ساختن و نشان دادن اجداد آنان نیستیم؟ ما چیزهای بی‌شماری می‌دانیم و قادریم چیزهای بی‌شماری انجام دهیم که نیاکان ما نمی‌دانستند و نمی‌توانستند انجام دهند. کوپرنیک ـ این مثال را من قبلاً در کتابم، مسألهٔ فناناپذیری از دیدگاه انسان

شناسی ذکر کردم و از تکرار آن در اینجا نمی‌توانم خودداری ورزم ـ در بستر مرگ خویش شکوه داشت که با وجود امیال و مساعی‌اش، هیچ گاه در طول زندگی خود سیاره عطارد را مشاهده نکرده است. امروزه منجمان با تلسکوپ‌های اصلاح شده خود آن را در وسط ظهر هم مشاهده می‌کنند. آن دسته از امیال انسانی که موهومی و تخیلی نیستند در سیر تاریخ و آینده تحقق می‌یابند. بسیاری از آروزها که امروزه آرزوی صرف است، روزی تحقق خواهد یافت، چیزهای بی‌شماری که مدافعان گستاخ نهادها و جزمیات مذهبی و شرایط اجتماعی و سیاسی معاصر، به‌مثابه غیرممکن قلمداد می‌کنند، روزی به‌واقعیت تبدیل خواهد شد، چیزهای بی‌شماری که امروز نمی‌دانیم اما مایلیم بدانیم، برای اعقاب ما شناخته خواهد شد. بنابراین، می‌بایست اهداف خود را تغییر دهیم و الوهیت که در آن تنها آرزوهای بی‌پایه و اساس تحقق می‌یابد، را با نژاد و ماهیت انسان، مذهب را با فرهنگ، آخرت در آسمان را با آخرت برروی زمین، یعنی آینده تاریخی، آینده بشریت معاوضه نمائیم.

مسیحیت هدف خود را تحقق آرزوهای غیرقابل حصول انسان قرار داد، اما درست به‌همین دلیل از آرزوهای تحقق یافتنی او چشم پوشید. مسیحیت با وعده زندگی جاودان به‌انسان او را از زندگی دنیوی خود بازداشت، با آموزش به‌او که به کمک خدا توکل کند، او را از اعتماد به‌قدرت شخص خود محروم نمود، با دادن اعتقاد به‌زندگی بهتر در آسمان به‌او، اعتقادش به‌زندگی بهتری در روی زمین و کوشش او برای نیل به‌چنین زندگی را نابود نمود. مسیحیت آنچه که تخیل انسان آرزو می‌کند را به‌او می‌دهد، اما درست به‌همین خاطر از دادن آنچه که او واقعاً و حقیقتاً آرزو دارد، عاجز است. انسان در تخیل خود مشتاق نیکبختی آسمانی بی‌حد و حصر است، در واقعیت، آرزومند سعادت دنیوی و معقولانه. این صحیح است که سعادت دنیوی، مستلزم ثروت، تجمل، جلال و شکوه و نمایش توخالی نیست، بلکه تنها مسبوق به‌ضروریات و چیزهائی است که انسان بدون آنها نمی‌تواند به‌هستی انسانی خویش ادامه دهد. معهذا انسانهای بی‌شماری هنوز فاقد ضروریات اولیه‌اند! به‌این خاطر مسیحیان انکار وجود جهان عقبی را کفرآمیز یا ضدانسانی می‌خوانند که بینوایان و نفرین شدگان روی زمین را

از یگانه تسلی و امید به‌دنیای بهتری که خواهد آمد، محروم می‌سازد، آنان کماکان معتقدند که در اینجا اهمیت اخلاقی جهان عقبی و وحدت آن با الوهیت قرار دارد، زیرا بدون آخرت هیچ مکافات، عدالت و کفاره‌ای در آسمان برای واژگون بختی آنانی که در روی زمین رنج برده‌اند، یا دست کم کسانی که به‌خاطر غم و اندوه و بدون هیچ گناهی زجر کشیده‌اند نخواهد بود.

اما این توجیه آخرت همانا عذر و بهانه‌ای صرف است، زیرا آخرت یا فناناپذیری را تنها برای فلک زدگان توجیه می‌کند، نه برای آنانی که به‌اندازه کافی خوشبخت بوده‌اند که نیازهای انسانی خود را برآورند و استعداد انسانی خود را پرورش دهند. استدلال یاد شده تنها زمانی مفهوم می‌یابد که کسانی که قبلاً به‌هدف آرزوهای انسانی دست یافته‌اند بعد از مرگ به کلی نیست و نابود شوند، یا چنانچه در دنیای دیگر وضعشان بدتر از این جهان بود، در آسمان محلی را اشغال می‌کردند که برادران آنان در این جهان اشغال نموده بودند. کامچادالهای درواقع معتقدند آنانی که در روی زمین تهیدست بوده‌اند در جهان دیگر ثروتمند خواهند بود، در حالیکه ثروتمند فقیر خواهد شد، و اینکه بدین طریق برابری معینی میان دو طبقه به‌دست خواهد آمد. اما این آن چیزی نیست که حضرات مسیحی که از آخرت در برابر علت یادشده به‌دفاع برمی‌خیزند، خواهان آنند یا به‌آن معتقدند، آنان مصمّم‌اند در جهان دیگر درست همانند فقیران و فلک زدگان زندگی نمایند.

این توجیه آخرت از همان قماش استدلالی است که به‌سود اعتقاد به‌خدا از طرف بسیاری از حضرات گُربزودانا عنوان شده است. آنان می‌گویند که آته‌ئیسم همانا نظریه‌ای منطقی است، که آنان خود آته‌ئیست‌اند، اما آته‌ئیسم تنها فراخور حال ذوات دانشمند است نه فراخور انسانها به‌طورکلی ـ و اینکه از اینرو آموزش آته‌ئیسم به‌طور همگانی، نکوهیده، غیرعملی و حتی تبه‌کارانه است. اما حضراتی که چنین عقیده‌ای ابراز می‌دارند صرفاً بی‌مایگی، عدم خلوص و بی‌ثباتی خود را در پشت واژه مبهم و کلی «مردم» یا «همگان» پنهان می‌دارند، مردم در دست آنان مستمسکی صرف است. هنگامی که کسی حقیقتاً از چیزی مجاب گشت، از اینکه آن را در جمع بگوید واهمه و

هراسی ندارد و فی‌الواقع در ملاء عام باید از آن دفاع کند. این گونه آته‌ئیست‌ها چیزی برای گفتن ندارند و به‌این خاطر از اینکه حرف خود را بزنند دستخوش بیم و هراس می‌شوند. آته‌ئیست مخفی تنها در خلوت است که می‌گوید همانا خدائی وجود ندارد، آته‌ئیسم او که در این اظهار منفی خلاصه می‌شود، به‌کلی تک و تنها به‌سر می‌برد، به‌طوری که چیزی را تغییر نمی‌دهد. و کاملاً درست است که اگر آته‌ئیسم، نفی صرف و انکاری بدون مضمون می‌بود، برای مردم، یعنی برای انسان یا حیات عمومی نامناسب می‌بود؛ اما فقط به‌این خاطر چنین آته‌ئیسمی بی‌ارزش است.

آته‌ئیسم حقیقی، آته‌ئیسمی که از توضیح و روشنگری نمی‌گریزد، همانا ابرام و تائید نیز می‌باشد، این آته‌ئیسم، موجودی که از انسان منتزع شده و همانا خدا بوده و خدا نام دارد را نفی می‌کند، اما تنها به‌این خاطر که آن را با وجود حقیقی انسان جایگزین سازد.

آنچه که کاملاً منفی است، همانا ته‌ئیسم، یعنی اعتقاد به‌خداست، ته‌ئیسم، طبیعت، جهان و بشریت را انکار می‌کند: جهان و انسان در مقابل خداوند، همانا هیچ‌اند. خدا قبل از جهان و انسان وجود داشت، خدا بدون آنان می‌تواند وجود داشته باشد، او همانا نیستی و عدم جهان و انسان است، دست‌کم برطبق اعتقاد سفت و سخت ارتودوکسی، خدا هرلحظه قادر است جهان را به‌هیچ و پوچ تبدیل کند، زیرا در نظر ته‌ئیست واقعی، قدرت و زیبائی طبیعت و فضیلت انسان وجود ندارند، مؤمن به‌خدا، انسان و طبیعت را از کلیهٔ چیزها محروم می‌کند تا به‌مشاطه‌گری و ثناخوانی خدای خود دست زند. آگوستین قدیس می‌گوید:«تنها باید به‌خداوند عشق ورزید»، از دنیا و مافیها (یعنی تمامی چیزهای حسی) می‌باید بیزار نمود». لوتر در مرقومهٔ لاتینی می‌گوید، «امیال و آرزو یا باید تنها دوست باشند یا اصلاً دوست نباشند»، او در مکتوب دیگری می‌گوید، «ایمان، امید و عشق تنها شایسته خداست، و همانا به‌این خاطر است که چرا این سجایا، فضائل الهیاتی نامیده می‌شوند». از اینرو ته‌ئیسم، «نفی و تخریب است»، و ایمان را تنها بربطلان جهان و انسان، یعنی عدم انسان واقعی بنا می‌نهد.

اما خدا چیزی جز شبح رؤیاگونه ذات و ماهیت انسان نیست که به‌وسیله تخیل واقعیت یافته است، از اینروست که ته‌ئیسم، حیات واقعی و ماهیت چیزها و انسان را در

مقابل موجودی که مولود صرف تفکر و تخیل است، قربانی می‌کند. بنابراین آته‌ئیسم، مثبت و سازنده است و به‌طبیعت و بشریت شأن و مقامی را که ته‌ئیسم ایشان را از آن محروم ساخته است، برمی‌گرداند، آته‌ئیسم حیات را برای طبیعت و بشریت که ته‌ئیسم آنان را از بهترین قدرتهایشان تهی ساخته است، تجدید می‌کند. همانطور که دیدیم، خدا به‌طبیعت و انسان حسادت می‌ورزد، او می‌خواهد که انسان تنها به‌او احترام گذارد، عشق بورزد و بندگی‌اش را نماید، او خواهان آنست که هرچیز دیگری هیچ باشد و تنها خود او چیزی باشد، به‌دیگر عبارت، ته‌ئیسم به‌انسان و جهان حسادت، می‌ورزد و هرچیز خوبی را از آنان دریغ می‌دارد. رشگ، بدخواهی و حسادت، سوداهائی تباه سازنده و منفی‌اند.

از طرف دیگر، آته‌ئیسم، نظر بلند، سخاوتمند و توأم با سعه صدر است، آته‌ئیسم اراده و استعداد هرموجودی را مورد تصدیق قرار می‌دهد، قلب وی از زیبایی و فضیلت انسان محظوظ می‌شود، التذاذ و عشق همانا مخرب نیستند، (بلکه) حیات بخش و سازنده‌اند.

این امر درباره حذف آخرت که از آته‌ئیسم جدائی ناپذیر است نیز صدق می‌کند. اگر انکار کنیم که آخرت نفی توخالی و بدون نتیجه است، بهتر خواهد بود یا دست کم بدتر نخواهد بود، تا اینکه زندگی پس از مرگ را محفوظ نگاهداریم. اما نفی جهان آتی تصدیق این جهان را به‌مثابه پی‌آمد خود دارد. انکار حیاتی بهتر در آسمان مستلزم مطالبه زندگی بهتری در روی زمین است، و امید به‌آینده‌ای بهتر، امری بی‌اساس و اعتقادی منفعلانه را به‌وظیفه و امر مستقلانه فعالیت انسانی تبدیل می‌نماید. بدون شک همانا بیش از حد غیرمنصفانه است که برخی از افراد همه چیز داشته باشند در حالیکه دیگران هیچ چیز نداشته باشند، که بعضی‌ها در چیزهای خوب و نیکوی زندگی، در استفاده از هنر و علم غوطه خورند، در حالیکه دیگران فاقد مایحتاج روزانه باشند. اما درست به‌همان اندازه که استدلال ضرورت آخرت که در آن به‌انسانهائی که برای رنج‌های خود در روی زمین غرامت و تاوان پرداخته می‌شود، سخیفانه است، به‌همان اندازه نیز استدلال ضرورت عدالت همگانی در آسمان که نقایص عدالت مخفیانه‌ای که

برروی زمین حکمفرماست را اصلاح می‌کند، سخیفانه می‌باشد. نتیجهٔ ضروری که از بی‌عدالتی‌ها و حیات انسانی حاصل می‌شود، همانا عزم و کوشش فعالانه برای درمان آنهاست ـ نه اعتقاد به‌آخرت که تنها باعث آن می‌شود تا انسان دست برروی دست بگذارد و بلایا و مصائب را به‌حال خود رها کند.

اما ممکن است استدلال کرد و پذیرفت که بلایای دنیای اجتماعی و سیاسی ما می‌تواند اصلاح شود، اما این امر چه سودی به‌حال آنانی که قبلاً دچار رنج و حرمان شده و در نتیجه این مصائب جان سپرده‌اند، دارد؟ چگونه به‌مردمان اعصار گذشته از آینده بهتر، خیر و برکت می‌رسد؟ این صحیح است که اصولاً به‌آنان چیزی از آن نمی‌رسد، اما آخرت هم برای ایشان خیری نخواهد داشت. آخرت هم با مراحم خود همواره بسیار دیر فرا می‌رسد، آخرت بعد از اینکه بیماری سپری شد و مرگ فرا رسید، هنگامیکه انسان دیگر ناخوشی را احساس ننمود و در نتیجه نیازی برای شفا یافتن نداشت، به‌مداوای بیماری می‌پردازد، زیرا اگرچه مرگ دست کم تا زمانی که زنده‌ایم و درباره آن می‌اندیشیم، دارای این زیان است که احساس و شعور ما را از چیزهای نیکو، زیبا و مطبوع محروم می‌سازد، دارای این مزیت نیز می‌باشد که ما را از کلیه بلایا، رنجها و غمها رها می‌سازد. آن عشقی که آخرت را خلق کرده است و رنجها را با فکر آخرت تسلی می‌بخشد، همانا عشقی است که بیماران را بعد از مرگ شفا می‌بخشد، که تشنگی را فرو می‌نشاند و گرسنگان را بعد از اینکه از گرسنگی و تشنگی هلاک شدند، اطعام می‌کند.

پس بیائیم از نمونه پاگانها پیروی کرده و مردگان را در آرامش خود رها سازیم! من در مسأله فناناپذیری، نوشتم «پاگانها در سوگورای عزیزان از دست رفته خود می‌گفتند: «ای کاش استخوانهایت به‌آرامی بیاسایید! یا، با آرامش بیاسای» در حالیکه مسیحیان امیدوارانه با صدای بلند درگوش محتضر می‌گویند: تا ابد الآباد زنده و جاودان بمان. یا اینکه شفادهندگان مذهبی روح به‌شیوه دکتر اَیزنبارت با سوءاستفاده از دهشت محتضران از مرگ، در مقام عربده برآمده و می‌گویند که تنها ترس از خدا می‌تواند سعادت جاودان آنان را تضمین نماید.» بیائیم مردگان را در آرامش خود رها کرده و

خود را با زندگان مشغول داریم. چنانچه دیگر به‌زندگی بهتری ایمان نداریم، بلکه تصمیم داریم به‌آن دست یابیم، با نیروهای متحدمان و نه هرکس برای خود به‌تنهائی، زندگی بهتری خلق خواهیم کرد، ما دست‌کم بی‌عدالتی‌های ناهنجار، بی‌حد و حصر و اندوه‌آور و مصائبی که انسان تاکنون از آنها رنج برده است را از بین خواهیم برد. اما برای اتخاذ و انجام چنین تصمیمی، می‌بایست عشق به‌انسان را به‌مثابه یگانه مذهب واقعی جایگزین عشق به‌خدا نمائیم، ایمان به‌انسان و قدرت او را جایگزین ایمان به‌خدا نمایئم ـ جایگزین این ایمان که مقدرات بشریت نه به‌موجودی خارج از آن یا فراتر از آن، بلکه به‌خود بشریت منوط است، که تنها شر انسان همانا انسان بربرمنش، نفس پرست و شریر است، اما (در عین حال) نیز خدای انسان همانا خود انسان است و لاغیر.

آقایان، با این سخنان گفتارهای خود را جمع‌بندی می‌کنم. یگانه آرزوی من این است که در وظیفه‌ای که به‌عهده گرفتم و (آنرا) در گفتار افتتاحیه فرموله نمودم، کامیاب شده باشم، یعنی: در تبدیل دوستداران خدا به‌دوستداران انسان، تبدیل معتقدان به‌متفکران، تبدیل مشتاقان نماز به‌مشتاقان کار و کوشش، تبدیل کاندیداهای آخرت به‌دانش اندوزان این جهان، تبدیل مسیحیان که به‌شهادت و اعتراف خود، «نیمی حیوان و نیمی فرشته‌اند» به‌انسانهائی کامل و تمام عیار.

منضمات و یادداشت‌ها

۱ـ هنگامی که مذهب را به‌وسیلهٔ ترس توضیح می‌دهیم، همانگونه که در ـ گفتاری بعدی نشان می‌دهم، می‌بایست نه تنها ادنی‌ترین شکل ترس، ترس از این یا آن پدیدهٔ طبیعی، ترس که با توفانی در دریا، تندباد و زمین‌لرزه آغاز می‌شود و پایان می‌پذیرد، یا به‌عبارت دیگر، ترسی که در زمان و مکان محیط شده است، بلکه ترسی که به‌شیء خاصّی محدود نمی‌شود، ترس دائم و همواره حاضر که هرنگونبختی قابل تصوّری را شامل می‌شود، ترس بیکران روح انسان را نیز می‌بایست به‌حساب آوریم. **لوتر** در نامهٔ تسلیت سال ۱۵۲۰ خود به‌**فریدریش برگزیننده** می‌نویسد:

> هرگاه انسان ذهن خود را معطوف بلایا و مصایب آینده نماید که در نوع خود بی‌شمار و عظیم‌اند و در قبال آنها واکنش دیگری جز فعالیت بزرگ و بارز روح که **ترس** نامیده می‌شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد، کلیهٔ مصیبت‌ها و شوربختی‌های کنونی کاهش یافته و از بین می‌روند... همانطور که **پولس رسول** به‌رومیان می‌گوید: همانا مغرور مباش، بلکه بترس. و این مصیبت که در تناسب با اندازه و حد خود آنچنان عظیم است، بیشتر مشکوک و نامعلوم است... به‌نحوی که هرمصیبت یا زحمتی چیزی جز خاطره‌ای از رنج بزرگتری نیست که خداوند ما را با آن مفتخر می‌سازد و نمی‌گذارد نابود شویم، زیرا هرگاه انسان که با مصایب **بیکران** و **بی‌شمار** دست به‌گریبان باشد و سرانجام با یک ضربت از پای در آید، دیگر چه جای شگفتی باقی می‌ماند؟ اینکه کلیهٔ مصایب بدو اصابت نمی‌کند، همانا رحمت خداوندی است.

آگوستین در **شهر خدا** می‌گوید؛ به‌راستی که انسان از چه شوربختی‌های برونی

بی‌شماری که نباید بترسد، از گرما و سرما، توفان، رگبار، سیل، شهاب، صاعقه، تندر، تگرگ، زلزله و ریزش سنگ، از جفتک‌پرانی، **هراس** یا حتی خُبث گله حیوانات، از بوته‌ها، آبها، بخارات و حشرات بی‌شمار زهرآگین، از گزش مهلک یا صرفاً مضّر جانوران شکمباره، از گزش سگ هار! طی مسافرت زمینی یا دریائی چه بلایایی را که نباید پشت سر بگذاریم! آیا در جهان جائی وجود دارد که بدون اینکه بابلیه و فاجعهٔ نابیوسیده‌ای مواجه شویم گامی برداریم؟ شخص صحیح و سالمی از بازار مراجعت می‌کند و در راه منزل پایش می‌شکند و از این جراحت می‌میرد. چه چیز مطمئن‌تری از بی‌حرکت نشستن وجود دارد؟ و معهذا کشیش علیا از صندلی خود به‌زمین می‌افتد و در اثر سقوط خود دار فانی را وداع می‌گوید.

کالِون[1] در **مبادی دین مسیحی** خود می‌گوید، «شرهائی که زندگی انسان را احاطه کرده‌اند و او را با حوادث ناگوار تهدید می‌کنند، بی‌حد و حصرانـد. برکشتی سوار می‌شوید، با مرگ تنها به‌اندازهٔ سر سوزنی فاصله دارید. برخانهٔ زین می‌نشینید، لغزش سُمّ مرکب حیاتتان را به‌مخاطره می‌افکند. به‌شوارع شهر می‌روید؛ به‌اندازه سفال‌های

۱.**ژان کالون** (۱۵۶۴ ـ ۱۵۰۹) مُصلح دینی، بنیادگذار یکی از سه طریقت اولیهٔ الهیاتی پروتستانتیسم (کالونیسم، لوتریسم و کلیسای انگلستان). اصول الهیاتی او در **مبادی دین مسیحی** که برنظریهٔ تقدیر ازلی بنا شده، تشریح گشته است. به‌موجب این نظریه چنین مقدر شده که افراد یا در بهشت زندگی می‌کنند یا اینکه در جهنم عذاب می‌کشند. انسان که از تغییر دادن تقدیر ازلی که از بالا به‌او نازل شده، ناتوان است و فقط می‌تواند دربارهٔ سرنوشت آتی خود که توسّط زندگی واقعی‌اش مورد قضاوت قرار می‌گیرد، تعمق ورزد. موفقیت روزمره از آن کسانی است که برگزیده خداوندند، در حالیکه ناکامی‌ها نشانگر آنست که دیگران مورد سخط خدا واقع شده‌اند. این نظریه به‌مثابهٔ شکل بورژوآئی مسیحیت، بیانگر منافع بورژوآزی در دوران انباشت بدوی سرمایه بود، که در دفاع از زهد دنیوی بازتاب می‌یافت و خواستار آن بود تا انسان از لذایذ دنیوی دست کشد و مقتصد، سخت‌کوش و پارسا باشد. در ژنو، مرکز کالونیسم، «زهد دنیوی» از طریق زیر نظر گرفتن اخلاقیات خصوصی، منع انواع سرگرمی‌ها، از جمله اجرای نمایشات، اعمال می‌گشت. هرگونه آزادی اندیشه مورد پیگرد قرار می‌گرفت که بارزترین آن، مورد سروتوس، الهیات‌دان و پزشک اسپانیائی است. وی در آخرین اثر خود **تجدید اصالت مسحیت**، اعتقاد به‌محکومیت ازلی گروهی از مردم توسط خدا، بدون توجه به‌استحقاق آنان، را رد نمود. او به‌خاطر عقاید خود در سال ۱۵۵۳ به‌دستور کالون، زنده در آتش سوخته شد.

ـ حاشیهٔ مترجم.

پشت‌بام‌ها حوادث مصیبت‌بار وجود دارد که در معرض آن هستید. چاقوئی بردارید، با مرگ آشکار مواجه‌اید. جانوران وحشی را در نظر گیرید؛ آنان همگی برای نابودیتان به‌سلاح مجهزند؛ پس چه چیز دیگری حقیرتر از زندگی انسان می‌تواند وجود داشته باشد؟» و قافیه‌پرداز مسیحی موسوم به د.و.تریلر در «**تأملات شاعرانه در پاسخ به‌خدانشناسان و دهریان**» خود سخنان ذیل را می‌سراید:

تقریباً کلیهٔ چیزها در زیر آسمان کبود
برای هلاکمان حاضرالسلاح شده‌اند.
تمامی چیزهائی که در معرض دیدمان هستند
هدفی‌اند برای مرگ.
تگرگ، آتش، آب و پرتگاه
دود، زهر، باروت، سولفور و سرب
جملگی قاتل جانند.
چاقو، تبر، ارّه، و نیزهٔ فولادین
چماق، کمند، چرخ، دولاب،
روغن، زفت، آهک و شن ـ و تمامی آلات قتاله
به‌منظور بی‌جان ساختن انسانند.
تخم‌مرغ، سیب، هستهٔ گیلاس
تکه‌ای شیشه، کوچکترین ذرّه‌ای از خاک و خاشاک
هیچ‌چیز آنقدر خرد نیست که سقوط
ما را در خود نهفته نداشته باشد.
لاک معمولی سنگ‌پشتی
روزی می‌تواند غافلگیرانه ما را بکشد.
از روی هرپشت بامی،
می‌تواند برسر هریک از ما سفالی فرود آید.
و برغم اهلی شدن حیوانات
آنان از اینکه برویمان پنجه زنند،
ما راگاز بگیرند و حتی اگر بتوانند بکشند،
درنگی به‌خود راه نمی‌دهند.
چرا، کرمها و حشرات
رشته‌های حیاتیمان را می‌گزند و
پرتومان را خاموش می‌سازند.

گوش و دهانمان مدخل‌های گشوده‌ای‌اند
که آنان در آن سرازیر می‌شوند.
انسان، به‌درون می‌نگرد و تعمق می‌ورزد
جمله مصایب مترصدند و همگی
یادآور آنند که مرگ قریب‌الوقوع است،
که جملگی ما به‌زودی می‌میریم.
ما به‌این جهان از درب خاصّی
وارد می‌شویم و معذالک
هزاران درِ فنا ما را به‌سوی گور می‌کشاند.[۱]

اما همین اندازه از تریلر جلیل کفایت می‌کند، اگرچه اشعار او هم‌چنان ادامه می‌یابد.

ولی پس چگونه ترس انسان موجب پیدایش خدایان می‌شود؟ همانا به‌طرق گوناگون. در مثال چنانچه شخصی بیشتر از شرّ حذر کند تا خیر، هرآینه آنقدر جاهل یا سخیف باشد که برای امر خیر در زندگی ارج نهد، چنین کسی دارای خدایانی خبیث است؛ هرآینه تصوّرات و احساساتش از شرّ با تصوّرات و احساساتش از خیر در توازن باشد، دارای خدایان خیر و شرّ هردو است که در قدرت یکسانند؛ اما چنانچه تصوّرات و احساسات نیک بر تصوّرات و احساسات شرّ بچربد، آنگاه دارای خدای خیری است که برقدرت شرّ فایق می‌آید. به‌دیگر عبارت: ترس یا علت **مثبت** یا علت **منفی** دین یا الوهیت است که معادل با این اظهار است که مذهب یا از **تسلیم** و یا از **مقابله** با ترس به وجود می‌آید. در حالت اوّل، خدایانی مخوف و در حالت دوم خدایانی رئوف به‌وجود می‌آیند. ترس همانا شرّ و واکنش انسان نسبت بدان یا منفعلانه است و یا فعالانه: یا آن را می‌پذیرد و با وجود اکراه، خود را به‌آن تسلیم می‌کند یا اینکه از خود واکنش نشان می‌دهد، یعنی با آن به‌مخالفت می‌خیزد. واکنش در قبال بلایای بی‌حد و حصر و

---

۱. تریلر معاصر لسینگ بود و از او یک نسل جلوتر در ارفورت، در دهم فوریهٔ ۱۶۹۵ تولد یافت و یکسال از او بیشتر عمر کرد (وفات ۲۲ مه ۱۷۸۲ در ویتنبرگ) حرفهٔ او طبابت بود و در زمان خود زبان‌شناس قابلی به‌شمار می‌رفت. او ایضاً همچون دوست و سرمشق خود، بار تولد هاینریش بروکس، حقوقدان، در دفاع از آئین ارتدوکس، شعر می‌سرود. تریلر شش مجلد قطع خشتی، که حتی قبل از مرگش به‌دست فراموشی سپرده شد را، با اشعار پراحساس خود انباشت. وی مدت زمان اندکی آماج حملهٔ منتقدین سوئیسی، «بودمر» و «برایتنگر» واقع شد. ه. ت.

مخاطرات مرگبار که به‌شکل ارواح خبیثه، تخیل معذب انسان را دائماً جولانگاه خود قرار می‌دهد، تصوّر از موجود به‌غایت نیک و عشقی همه توان را به‌وجود می‌آورد که به‌همان اندازه که می‌تواند موجب ترس و شرّ شود، قادر به‌حفظ انسان در قبال هرگونه شری است و در تخیّل او درواقع چنین کاری را انجام می‌دهد.[1] عشق خدای‌گونه از ترس بشری فراتر نمی‌رود، زیرا به‌همان اندازه که ترس صدمه می‌زند، خیر الهی خیر می‌رساند؛ ملکوت عشق سرمدی است، و به‌همان اندازه دوزخ ترس ابدی است؛ دستجات فرشتگانی که عشق آنان را در جهان قرار داده بی‌شمارند؛ اما گروه شیاطینی که در اثر ترس به‌وجود آمده‌اند نیز بی‌شمار است؛ عشق، به‌مبداء و آغاز جهان باز می‌گردد؛ اما ترس به‌پایان جهان گسترش می‌یابد؛ عشق همانا سازندهٔ نخستین روز بود، اما ترس روز قیامت را به‌وجود آورد.

ماحصل کلام، در جایی که قدرت تام خلاقانهٔ ترس بشر پایان می‌یابد، قدرت مطلق عشق الهی نیز متوقف می‌شود. ما نیازی به‌جستجوی نمونه‌ای از اینکه چگونه ترس، مذهب را به‌وجود آورد نداریم ـ ما چنین نمونه‌ای را در تکوین و پیدایش پروتستانتیسم و به‌ویژه لوتریسم می‌بینیم، که تنها از دهشت و ترس از خدای قسی‌القلب، خشمناک و حسود به‌وجود آمد که حتی تورات به‌او به‌عنوان خوف و رعب بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند، خدائی که با بی‌تفاوتی کامل نسبت به‌طبیعت انسان، خواستار آنست تا بشر او را به‌خود همانند سازد، و به‌جای انسان بودن و موجودی زنده بودن، باید انتزاعی اخلاقی و شریعت متحرک باشد. اما **لوتر** اگرچه از طلبگی آغاز نمود و یک روحانی باقی ماند، مردی بود کاملاً اهل بخیه و به‌شدت پیرو لذات نفسانی که خود را به‌وسیلهٔ نماز و روزه

---

۱. همانا به‌واسطهٔ این ترس حی و حاضر است که ایمان شرک‌آمیز یا خرافه، خدایان و ارواح حامی را در هرمکان، هرگوشه و هرنقطه‌ای از فضا سکنی می‌دهد. به‌طور مثال، پرودیتوس در (ماجراهای سیماکوس) می‌نویسد: «شما از برای دروازه‌ها، منازل، حمام‌ها و اصطبل‌ها، هوش و فراست قائلید. برای اطراف و اکناف شهر از خود هزاران نابغه اختراع می‌کنید تا هرکنج و شکافی دارای شبح خاصّ خود باشد.» نتیجتاً، اگر با وجود محراب‌های متعدّدی که انسانها برای ترس بپا داشته‌اند، ذوات دانشمند آن را به‌مثابهٔ خدائی و درواقع به‌مثابهٔ نخستین خدا، به‌رسمیت نمی‌شناسند، همانا فقط به‌دلیل دیدن درختان و ندیدن جنگل است.

ـ حاشیهٔ فویرباخ

و ذبح نفس برای این خدا، که یکی از نامهایش ـ شادای ـ است و از ویرانی و انهدام مأخوذ می‌شود، قربانی کند. **لوتر** مایل بود انسان باشد نه فرشته؛ او عالم الهی بود که از درون الهیات با الهیات مبارزه می‌کرد؛ او کوشید درمان مؤثری برای ماهیت زیان‌آور الهیات بیابد که تحت لوای آشتی دادن انسان با خدا، انسان را در تصادم با ماهیت خود قرار می‌دهد، خون انسان را در رگ‌هایش با شائبهٔ حسادت الهی مسموم می‌کند، مغز او را در سرش با آتش دوزخ خشم الهی می‌سوزاند و انسان را به‌واسطهٔ انگیزهٔ صرف او برای انسان بودن به‌مرگ جاودانی محکوم می‌نماید.[1] اما او پس از آن کوشید علاج لولوی مذهب را در خود الهیات یا دین بیابد، یعنی پادزهری برای شرّ خدای ضدّ بشری در خدائی بشری کشف کند، درست همانطور که فدائی دین پادزهر ماهیت غیرانسانی را در ماهیت انسانی می‌جوید، برای مثال، تونگوس‌ها، برای اپیدمی طبیعی و ضد بشری در اپیدمی مذهبی بشری به‌دنبال علاج‌اند، ناگفته پیداست که این علاج، علاجی ریشه‌ای نبود و نمی‌توانست باشد.

این امر توّسط مکتوب‌های لوتر که دارای فایدهٔ عظیم روانشناختی است مدلّل می‌شود، چراکه بیانگر تفاوت میان شخصیّت اجتماعی و خصوصی لوتر، میان قدرت ایمان در منبر و قدرت، یا به‌بیان صحیح‌تر ناتوانی و عجز ایمان در بیت خصوصی اوست؛ این مکتوب‌ها نمایانگر آنند که خود وی چه بهره اندکی از اثرات سعادت‌آمیز ایمانی که آن را آنچنان به‌دیگران توصیه می‌کرد، برده است، و اینکه چگونه خود وی به‌طور دائم به‌وسیلهٔ کابوس تخیل مذهبی خویش تعقیب می‌شده است. خوشبختانه لوتر با وجود سرسپردگی‌اش به‌الهیات، **در خارج از** مذهب یا الهیات، پادزهری برای قدرت

---

۱. ـ خصلت زیانبخش و ضدّ انسانی الهیات مسیحی با صراحتی کلاسیک از طرف کالون بیان شده است. «تمامی خواهش‌های جسم» ـ گوئی میل به‌حیات جاودان میل و خواهش جسم نیست ـ «گناه است»؛ «هرمعصیتی، گناهی هلاکت‌آور است»؛ پولس قدیس می‌گوید، شریعت امری روحانی است، که منظور وی از آن این است که شریعت نه تنها خواستار فرمانبرداری روح، ذهن و اراده است، بلکه خلوص فرشته‌خویانه که از هرشائبهٔ جسمانی پاک و منزه است و منحصراً از روح سیراب می‌شود را نیز می‌طلبد» به‌راستی که چه مهملات اهریمنانه‌ای که در زیر نقاب روح فرشته خویانه پنهان نشده است!

ـ حاشیهٔ فویرباخ

معصیت، دوزخ و ابلیس و یا چیزی در همان حدود، یعنی خشم الهی، یافته بود. او در مکتوبی لاتینی به‌ل. **زنفل** می‌نویسد که موسیقی نیز تنها آنچه الهیات به‌نحو دیگری به‌انسان ارزانی می‌دارد را به‌دست می‌دهد، یعنی، ذهنی آرام و صاف و روشن که ابلیس، خالق تمامی نگرانی‌ها و اضطراب‌های عاطفی، به‌محض شنیدن نوای موسیقی، مانند هنگام شنیدن کلام الهیات فرار را برقرار ترجیح می‌دهد. و در مکتوبی به ه. ولر، تا جائی پیش می‌رود که می‌گوید، برای آزردن و دفع ابلیس می‌بایست گاهی اوقات لبی تر کنیم، جست و خیز کنیم، مزاح کنیم و حتی گناه کنیم، به‌طوری که او را از هرگونه موجباتی برای به‌عذاب درآوردن وجدانمان با امور جزئی محروم سازیم. حقیقتاً که بسیار غیرالهیاتی است و درست به‌همین خاطر درمانی است آشکارا انسانشنانه!

۲ـ[1] آیا احساس یا آگاهی از وابستگی ـ آنها جدائی ناپذیرند، چراکه «آنچه افراد نمی‌دانند ضرری بدیشان نمی‌زند» ـ اصطلاح و مفهوم صحیح برای نفس زنده، یعنی انسان (و در اینجا من نه از تئوری که از پراتیک سخن می‌گویم) علت مذهب است؟

اگرچه من قبلاً برله پاسخ مثبت به‌این پرسش شواهد فراوانی ذکر کرده‌ام، مایلم شواهد به‌مراتب بیشتری ارائه دهم، اما نه از نویسندگان مسیحی، بلکه تنها از نگارندگان پاگان کلاسیک ـ چراکه وابستگی مخلوق به«علت وابستگی» در الهیات و ماوراء طبیعهٔ مردمان عهد عتیق کلاسیک، احساسات و برخوردهای طبیعی و اصیل بشری را سرکوب یا پنهان نمی‌ساختند (در اینجا نیز گفتار **پلینی: فیض چیزی باطل است** ـ Res Graecorum nudaest ـ به‌جا و مناسب است) و برای مفهوم عوام‌پسندانه و جزمی خدا، قربانی تقدیم نمی‌کردند، به‌طوری که بیشترین شناخت آموزنده و جالب در پیدایش و تکوین مفهوم خدا را به‌دست می‌دهند. همردراودیسه می‌گوید، «جملگی انسانها به‌خدایان نیاز دارند.» اما این نیاز چه چیز دیگری است جز بیان عاطفی وابستگی؟ در این

---

۱. من در این بخش شماری از قطعاتی که اجزاء یا مرقعات کتاب جداگانه‌ای هستند را گرد آورده‌ام. نظر به‌عدم اطمینان کلیه تعهّدات در شرایط سیاسی فلاکت‌بار کنونی، ترجیح می‌دهم آنها را بلادرنگ به‌مثابهٔ پیوست براین درس‌گفتارها منتشر سازم. از آن خوانندگانی که به‌آنها اظهار علاقه نشان می‌دهند تقاضا می‌شود فقط بعد از مطالعهٔ کامل درس‌گفتارها، آنها را بخوانند. ـ حاشیهٔ فویرباخ.

کتاب مورد بحث در سال ۱۸۵۷ تحت عنوان تکوین و پیدایش خدایان Theogonie انتشار یافت که در طبع قبلی و هم در طبع کنونی نهمین مجلد آثار فویرباخ را شامل می‌شود. ه. ت.

مورد باید اظهار کنم که تقابل میان انسان و الوهیت که در **ماهیت ایمان و ماهیت مسیحیت** و احساس وابستگی که در **ماهیت مذهب** به‌مثابهٔ نقطهٔ آغاز اختیار نمودم، به‌یک چیز منتهی می‌شود، با این استثناء که تقابل در مسالهٔ مورد بحث بیشتر از تعمق دربارهٔ احساس وابستگی برمی‌خیزد. اگر انسان نیازمند خدایان است، ضرورتاً چنین نتیجه می‌شود که خدایان دارای چیزی‌اند که انسان فاقد آنست، و اینکه نتیجتاً آزادی الوهیت از نیازها، بیانگر تباینی با نیاز انسان است ـ و این تباین به‌وضوح توسّط اندیشه یا فلسفهٔ متأخر یونانی فرموله شده است، اگرچه قبلاً در نزد **همر** رخصت اثیری، سعادتمندانه، سرمدی و همه ـ توانی خدایان در مقابل هستی طاقت‌فرسا، مصیبت‌بار، فانی و ناتوان انسان قرار گرفته است، اگر فقط به‌نحوی کاملاً احساسی یا شاعرانه، که آنتی‌تز میان خدایان بی‌عاطفه و انسانها، به‌مثابهٔ مخلوقاتی از خون و گوشت، را به‌هیچ تقلیل می‌دهد.

اما به **اودیسه** بازگردیم. «از خدا چیزهای مختلفی به‌انسان می‌رسد. خیر و شرّ از زئوس می‌آید، زیرا او همه ـ توان است». «برای میرندگان بی‌خوابی مدام ناممکن است، زیرا خدایان مقیاس و هدف کلیهٔ چیزها برای انسانها راتدارک می‌بینند». به‌این ترتیب وابستگی انسان به‌خواب و ضرورت آن یک moira، یعنی سرنوشتی خدایگونه است. درواقع، خود خواب هستی خدایگونه، «و حاکم برفانیان و خدایان فناناپذیر» است. «بدینسان ذهن انسان فانی و فناپذیر همانطور که پدر متعال روزهای دیگری را می‌آورد، تغییر می‌پذیرد». انسان در روزهای سعد و فرخنده، شاد است و در روزهای نحس، ناشاد و غمگین، اما خود روزها، وابسته به‌پدر خدایان و انسانهاست». در **ایلیاد** می‌خوانیم «پیآمد نبرد به‌خدایان فناناپذیر در آسمان بستگی دارد». هنگامی که **اودیسئوس** و **آژاکس** مسابقهٔ دو می‌دادند، **پالاس آتنه** در اجابت درخواست **اودیسئوس**، درست قبل از خط پایان مانعی برسر راه **آژاکس** قرار داد: **آژاکس** برروی توده‌ای از تپالهٔ گاو افتاد و **اودیسئوس** جایزه را نصیب خود کرد. به‌این ترتیب این برخدایان است که انسانی پیروز شود یا شکست بخورد، بلغزد یا بلامانع به‌هدف رسد. **هزوئید** می‌گوید، «اگر در وقتی سعد بادبان کشید، دچار کشتی شکستگی نمی‌شوید و نه دریا آدم‌هایتان را هلاک می‌کند، مگر اینکه **پوزئیدون** لرزانندهٔ زمین یا **زئوس** سلطان فناناپذیر دلخواهانه نابودیتان را تدارک دیده باشند، چراکه خیر و شرّ هردو در ید قدرت آنان است». **همر**

در سرود خود خطاب به‌**دمتر** می‌گوید، «از تو ای بزرگوار، وفور کودکان و میوه‌جات می‌رسد، این برشماست [Seu d'echetai] به‌انسان فانی حیات **ارزانی دارید** یا آن را پس بگیرید، خوشبخت کسی که شما او را در قلبتان محترم می‌دارید، زیرا که او از همه چیز به‌حد زیادی برخوردار است».

تئوگنوس می‌گوید، «خدایان را نیایش کنید، چرا که قدرتشان عظیم است و بدون آنان نه خوب و نه بد برای انسان پیش نمی‌آید.» «افکار ما بیهوده‌اند، ما انسانها هیچ چیز نمی‌دانیم، آنان هرطور بخواهند، کلیه چیزها را حل و فصل می‌کنند». «هیچ انسانی بانی و موجد سود وزیان خود نیست، همانا خدایانند که این یادگیری را ارزانی می‌دارند. و هیچ انسانی دست به‌عمل نمی‌زند و در مخیلهٔ خود به‌نتیجه‌ای خواه خوب یا بد پی نمی‌برد». اما اگر همه چیز، خیر و شرّ، نیکبختی و شوربختی، ثروت و فقر، پیروزی و شکست ـ منوط به‌ارباب انواع است، پس آشکارا احساس وابستگی منشاء مذهب است، علتی است که چرا انسان عمل خود را به‌بی‌عملی، امیال و عزم خود را به‌استغاثه، فضایل خود را به‌مواهب، خطاهایش را به‌جزایا و به‌یک کلام رستگاری‌اش از موضوع خاصّ فعالیّت خود را به‌موضوع مذهب تبدیل می‌کند. اما دلایل خاصّ بیشتری وجود دارد. **پلوتارک** می‌گوید، «کلیهٔ انسانها نیازمند خدایانند، ولی همهٔ آنان به‌تمامی خدایان نیاز ندارند.»

وارو در اثر خود درباب زراعت می‌گوید، خیر، من به‌عنوان یک زارع، نظیر **همر** و **انییوس**، نه الهه‌های شعر و هنر Muses نُه‌گانه بلکه خدایان دوازده‌گانه بزرگتر، و نه خدایان شهرها که مجسمه‌های زراندودشان در میدان قد برافراشته، بلکه آن خدایان دوازده‌گانه‌ای را به‌یاری می‌طلبم که به‌طور برجسته راهنمایان [یا اربابان] زراعتمان‌اند، قبل از همه **ژوپیتر** و زمین را، زیرا زمین و آسمان در برگیرندهٔ کلیهٔ میوه‌ها زراعت‌اند، دوّم ماه و خورشید که زمانشان هنگامی که بذرهایی افشانده شد و در زمین جای گرفت رصد می‌شود، آنگاه **سرس** و **باکوس**، به‌این خاطر که میوه‌جاتشان برای حفظ و صیانت حیات ضروری‌ترین است، زیرا منشاء غذا و شراب‌اند، سپس آتش و گیاه، زیرا به‌طور مطلوبی از گل و گیاه ترتیب داده می‌شود، آتش، غله و درختان را از بین نمی‌برد، و آنها در زمان مناسبی عمل می‌آیند؛ به‌علاوه من **مینرو** و **ونوس** را گرامی می‌دارم، زیرا یکی مسئولیت درخت زیتون را به‌عهده دارد و دیگری مسئولیت باغستان‌ها را. و بالاخره، من به‌آب و **حاصل نیک** [Bonus Evntus] نیز نماز می‌برم، زیرا بدون آب، مزارع خشک و فلاکت‌بار است، و بدون حاصل نیک، کار پوچ و عبث است. من به‌عنوان پرورش‌دهندهٔ گاو و

گوسفند،به‌ویژه به‌الههٔ **پالیس** روی می‌آورم و همانگونه که **اوید** در **فاستی** خود می‌گوید، از او تمنا می‌کنم بیماریها را دفع کرده، انسان، گله و سگان را سلامت نگاه دارد و گرسنگی را دور کند؛ رُستنی‌ها و گیاهان، آب برای شرب و استحمام، شیر و پنیر، برّه و پشم را در اختیار و دسترس قرار دهد، در حالی که به‌عنوان بازرگان، به‌خاطر سود در تجارت به‌**مرکوری** نیایش می‌کنم.

به‌این ترتیب انسان نیازمند خدایان است، اما تنها نیازمند آنانی که هستی طبیعی یا اجتماعی‌شان بدانان وابسته است، و درست این نیاز و این وابستگی به‌هستی و بخت آنان به‌خدایان است که منشاء مذهب و این علت است که چرا بدیشان به‌مثابهٔ خدایان نگریسته می‌شود و مورد پرستش قرار می‌گیرند. بدینسان، **نخستین** تعریف «خدا» که از **پراتیک و زندگی** مأخوذ می‌شود، به‌طور ساده این است که خدا آن‌چیزی است که انسان برای هستی‌اش و به‌ویژه برای هستی جسمانی‌اش، که اساس هستی روحانی‌اش است، نیاز دارد؛ به‌طوری که خدا **وجودی جسمانی** است، یا به‌زبان درون‌گرایانه: نخستین خدای انسان نیاز و به‌ویژه نیاز جسمانی است؛ زیرا اینکه شیئی که نیازم را برآورد بپرستم وابسته به‌قدرتی است که این نیاز برمن اعمال می‌کند. آگوستین قدیّس در **شهر خدای** خود می‌گوید، «ما در خود دارای پنداری از تثلیث هستیم»، «ما **هستیم** و **می‌دانیم** که هستیم، و این وجود و معرفت خود را عزیز می‌داریم؛ و این علتی است که چرا فلاسفه علم را به‌حیطه‌های علوم طبیعی و امور اخلاقی (اتیک) تقسیم می‌کنند. روح‌القدس همانا احسان، عشق، یا منشاء آنهاست؛ اقنوم دوّم کلام، عقل، یا سرچشمهٔ خردمندی است؛ اقنوم اول، خدای پدر، وجود یا خالق وجود است».

به‌عبارت دیگر، نخستین و قدیمی‌ترین خدا، خدای **قدّام** و **قفای** خدای اخلاقی و روحانی، همانا خدای **جسمانی** است؛ زیرا درست همانطور که روح‌القدّس صرفاً ماهیت خدایگونه شدهٔ اتیک است، و پسر خدا ماهیت خدایگونه شدهٔ منطق، بدین‌وجه خدای پدر چیز دیگری جز ماهیت خدایگونه شدهٔ جسمانی و طبیعت نیست که انسان به‌تنهائی از مفهوم عبارت «وجود» مأخوذ کرده است. **اگوستین** در این ارتباط می‌گوید: «نوعی ضرورت طبیعی موجب می‌شود **وجود صرف** به‌جای چیزی مطلوب گرفته شود، و تنها به‌خاطر آن است که شخص پست و دون مایل به‌مردن نیست، و الاّ چرا آنان از مرگ می‌هراسند و حتی گذران حقیرانه‌ای را برمرگ ترجیح می‌دهند، آیا جز اینکه طبیعت از

عدم وجود احتراز می‌جوید؟ این دلیلی است که چرا خود حیوانات لایعشر مایل به **بودن‌اند** و به‌هروسیله ممکنه از مرگ دوری می‌جویند، و نباتات بی‌احساس و حتی اجسام کاملاً بی‌حرکت برای حفظ و صیانت وجود خود و دفاع از آن می‌کوشند». این امر روشن می‌سازد که مفهوم انتزاعی «وجود» همانا فقط در طبیعت ـ ارای خون و جسم، حقیقت و واقعیت است و در نتیجه، درست همانطور که وجود مقدم برخردمندی و احسان است، همانطور هم خدای جسمانی مقدم برخدای روحانی و اخلاقی است؛ و ایضاً نمایانندهٔ آنست که دلبستگی انسان به‌وجود خاصّ خود و عشق او به‌زندگی، منشاء کلیهٔ خدایان است، و اینکه **ژوپیتر** فقط به‌این خاطر اعلی‌ترین و قدرتمندترین خدا است که میل به‌بودن و زیستن، اعلی‌ترین و نیرومندترین امیال انسانی است، و اینکه ارضاء این میل، یعنی حیات در تحلیل نهائی تنها وابسته به‌ژوپیتر است، به‌طوری که خوفی که **ژوپیتر** با غوغای تندر به‌پا می‌کند صرفاً **نتیجهٔ عشق انسان به‌زندگی و ترس از مرگ است.**

به‌این ترتیب فقط از «آتش خشمناک»، از ظلمت امیال بشری و از هرج و مرج نیازمندیهای انسانی است که خدایان یونانی و مسیحی به‌وجود می‌آیند. و انسان در واقع چگونه می‌توانست بدون تجربهٔ خود از گرسنگی به‌عنوان عذاب‌دهنده‌ای بی‌رحم به‌نان همچون چیزی مقدّس بنگرد، و چگونه توانست **سرس** Ceres را به‌مثابهٔ احسان‌دهنده‌ای الهی مورد ستایش قرار دهد؟ خیر! در جائی که شرّی نیست، خیری نیز وجود ندارد، جائی که گرسنگی نیست، سرسی هم وجود ندارد، جائی که تشنگی نیست، **باکوسی** هم وجود ندارد. از اینرو هیچ چیز ارزشمندتر از نظرات ذوّات دانشمندی نیست که چون **برایشان**، مذهب، به‌ویژه مذهب مردمان باستان، تنها جذبه‌ای نظری یا زیباشناسانه حفظ نموده، اعلام می‌دارند که خود مذهب منحصراً از انگیزه‌های نظری یا آرمانجویانه نشئت گرفته، و دلمشغولی‌یشان با شخصیّت‌ها و نقش و نگارهای عجیب و غریب و بلهوسانه که تخیل سپر مذهب را با آن می‌آراید باعث می‌شود فراموش کنند که به‌رغم کلیهٔ این تزئینات تجمل‌آمیز هنری، که مغز خود را درباره آن خسته می‌کنند، سپر مذهب درواقع قصد و هدف دیگری جز حفظ حیات انسان نداشته است.

از آنجائی که همه چیز وابسته به‌خدایان است، و نظر به‌اینکه خدایان درون گرایند ـ یعنی، عیب‌جو و خودخواهند ـ موجوداتی‌اند که درست همانند انسان‌ها می‌اندیشند و

احساس می‌کنند (یهوه در کتاب عهد عتیق می‌گوید، «من خدائی حسودم» ـ **وینس** در **اوریپیدی** می‌گوید، «خدایان از اینکه توسط انسانها گرامی داشته شوند لذّت می‌برند» ـ خدایان در **فاستی** اثر **اوید** می‌گویند، «ما نژادی جاه‌طلبیم») پس همه چیز وابسته به‌لطف و بی‌لطفی، عشق و خشم خدایان است، آنان نه تنها به‌خاطر دلایلی انسانی، بلکه ایضاً به‌خاطر **اگوئیسم الهی** مورد پرستش قرار می‌گیرند. آنان نه تنها به‌این خاطر که برای انسان کار خیر می‌کنند، بلکه ایضاً به‌این خاطر که مایلند پرستیده شوند، مورد پرستش قرار می‌گیرند؛ خلاصهٔ کلام، آنان نه به‌خاطر انسان بلکه به‌خاطر خودشان پرستیده می‌شوند. ما برای موجودی درون‌گرا یا عیبجو می‌توانیم تنها آنچه برایش خوشایند است، آنچه که مناسب حالش است، و از اینرو با حذف هرآنچه ناخوشایند اوست، انجام دهیم. ما به‌افتخار مهمانی عالیقدر کلیهٔ خاک و خاشاک داخلی، اندوه و مذلت، مناقشه و خشم را از خود دور می‌کنیم؛ هرآنچه بتواند تأثیری نازیبا و ناخوشایند براو بگذارد را از بین می‌بریم.

این دقیقاً چیزی است که انسان در اعیاد مذهبی که به‌احترام خدایان اختصاص یافته، انجام می‌دهد؛ آنان از کلیهٔ مشغولیت‌ها و اعمال و لذایذی که با خصلت خدایان ناسازگار است خودداری می‌ورزند؛ آنان شادی واندوه خود را به‌خاطر سرور و حزن خدایانشان، همچون، فی‌المثل، در جشن دمتر از یاد می‌برند. اما درست به‌این خاطر، این پرستش خدایان در تطابق با ذوق و علایق آنان، ایضاً در تطابق با ذوق و علایق انسان است، چراکه فقط توسط چنین پرستش ساده و فداکارانه است که من لطف خدایان را جلب می‌کنم، و هرگاه لطف ایشان را به‌دست آورم، هرآنچه مایل باشم خواهم داشت؛ من منشاء کلیهٔ چیزهای خیر را استخراج کرده‌ام. همین امر دربارهٔ تسکین خشم خدایان و آشتی آنان با انسان صدق می‌کند. از اینرو اینکه من استمالت از خدایان را به‌مثابهٔ وسیله یاهدفی تلقی کنم علی‌السویه است، زیرا به‌مجرد اینکه خشم آنان تسکین یافت، کلیهٔ بلایا از میان می‌رود، به‌محض اینکه به‌علت شرّ پایان داده شد، نتیجه نیز محو و نابود می‌شود.

اوید در مراثی خود از **تومی**، جائی که او از آنجا به‌خاطر خشم **ژوپیتر** زمینی، یعنی، امپراطور آگوستوس، تبعید شده بود می‌نویسد، بزرگترین مجازات من همانا بی‌حرمتی به‌او «(یعنی، آگوستوس» بوده است. اگر سوای خشم امپراطور شرّ دیگری دامان

مرانگیرد، آیا برانگیختن خشم امپراطور به‌حد کافی گناه نیست؟» زیرا کم لطفی امپراطور هرگونه شرّی را به‌همراه دارد» همین امر دربارهٔ خدایان آسمانی صدق می‌کند. برای آرام ساختن خشم آنان باید راه کلیهٔ شرّها را از سرچشمه سد کرد.

از آنجائی که خدایان برزندگی و مرگ، نیکبختی و شوربختی حکم می‌کنند، بنابراین **اتیک**، وجه تمایز نظری و عملی میان شرّ و خیر و حق و باطل مرتبط با خدایان و کیش آنان است. می‌گویم مرتبط است، چراکه مذهب و اتیک ذاتاً و در اصل ـ دست کم اتیک آنگونه که ما بدان می‌نگریم ـ هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند، و این همانا به‌خاطر این علت ساده و بدیهی است که انسان در اتیک با خود و همگنان انسانی‌اش مواجه است، در حالیکه در مذهب با موجود دیگری سوای انسان. بودین در Démonomanie (**ابلیس زدگی**) خود می‌گوید «کلیهٔ کتب مقدّسه مملو از گواهی با این نیت است که خدا برای ساحران در حکم بزرگترین دهشت است» (یعنی، دهشت برای آنانیکه او را ترک کرده و با ابلیس عهد بسته‌اند)، «که آنان ملعون‌تر از خائنان به‌وطن، زناکاران محسنه و لوّاطان‌اند»، وی بعداً می‌گوید، «هرگاه ساحره‌ای آسیبی نرساند، حتی اگر هم صدمه‌ای به‌انسان و احشام وارد نیاورد، درست به‌این خاطر که خدا را ترک گفته و با ابلیس هم‌پیمان شده، و بدین‌ترتیب علیه اقتدار خدا مرتکب خلاف شده، سزاوار آنست تا زنده زنده در آتش سوزانده شود»، **لوتر** می‌گوید، «**نیت قتل آنقدر معصیت بزرگی نیست که ایمان نداشتن**، زیرا قتل معصیتی است علیه **فرمان پنجم**؛ اما بی‌ایمانی گناهی است **علیه نخستین و بزرگترین فرمان**»، **کالون** می‌گوید، «تردیدی نیست که در شریعت و در نزد رسولان، ایمان و آنچه مربوط به‌پرستش الهی می‌شود مکان اول را اشغال می‌کند، که عشق **بعد از** ایمان می‌آید.

کلیسای کاتولیک، آئینی که کسی بدون عشق دارای ایمان باشد، چراکه چنین کسی مسیحی نیست، را آشکارا به‌مثابهٔ آئینی مرتدانه محکوم کرده است، و در نتیجه آئینی که انسان هم ایمان و مذهب هردو را دارا باشد و بدون عشق، یعنی بدون اخلاقیات بتواند مسیحی باشد را مجاز شمرده است. و روسی دیندار، این آخرین دژ استبداد ناامیدانهٔ مذهبی و سیاسی، آنقدر در خصوص روزه‌گیری سخت‌گیر است، که قتل و سرقت را زودتر فراموش می‌کند تا عدم مراعات و اهمال دربارهٔ روزه گرفتن را. «کشیشان ارمنی، قتل و تبه‌کاریهای بزرگ دیگر را زودتر مورد عفو قرار می‌دهند تا

روزه‌خواری را. شریرترین‌ها در میان مسیحیان یونانی با همان موشکافی و خرده‌گیری صالح‌ترین‌ها و نه کمتر از آنان روزه را رعایت می‌کنند.[۱] **کار پزوف** حقوقدان، آنقدر متقی آنقدر انجیلی و آنقدر مسیحی بود که عشاء ربانی را هرماهه برگذار می‌کرد و تمام انجیل را ۵۳ بار نه کمتر قرائت نمود، و معهذا، یا شاید به‌این خاطر، این مرد مؤمن بیست هزار مجرم، نه کمتر را،یعنی گناهکاران بینوا را به‌مرگ محکوم کرد.[۲]

پس ایمان چه وجه مشترکی با عشق، مذهب و اتیک داراست؟ هیچ‌چیز؛ آنها با یکدیگر هیچ‌گونه وجه مشترکی بیش از وجه مشترکی که انسان با خدائی که به‌وسیله ایمان بدو مربوط می‌شود و یا با انسان همنوع خود که با او به‌وسیله عشق مرتبط می‌گردد، ندارد؛ چراکه موافق ایمان مذهبی سخت‌ترین تقابل میان خدا و انسان وجود دارد؛ خدا موجودی غیر حسّی و انسان موجودی حسّی است؛ خدا کامل است، انسان شریر، قابل ترحم و بی‌ارزش. پس عشق چگونه می‌تواند از ایمان ناشی شود؟ همانا نمی‌تواند، نه بیش از شرارتی که بتواند از ایمان، و نیازی که از وفور منشاء گیرد. آری، **اتیک و مذهب، ایمان و عشق دقیقاً ضدّ یکدیگرند.** کسی که زمانی خدائی را دوست داشت دیگر نمی‌تواند موجودی انسانی را دوست بدارد؛ چنین کسی احساس خود را برای بشریت از دست داده است. اما عکس آن نیز درست است: کسی که زمانی انسان را دوست داشته، حقیقتاً و از ته قلب خود، دیگر نمی‌تواند خدائی را دوست بدارد، او دیگر نمی‌تواند اجازه دهد انسانیّت زنده‌اش در خلائی از هبا و غیرواقعی بودنی نامتناهی به‌خارج درز کند.[۳]

---

۱. اشتویدلین، مجلهٔ تاریخ مذهبی Stäudlin, Magazin für Religionsgeschichte. درمورد تضادّ میان ارزش اخلاقی و کشیشی، میان بشریت و تقوا، اخلاقیات و پایبندی به‌کلیسا، آنگونه که در شرح حال روحانیت پروتستان و کاتولیک مانشان داده شده، سکوت را ترجیح می‌دهم، زیرانگارش در خصوص چیزهائی که حتی برای اذهان کودن دهقانان ما بدیهی است را غیر ضروری و ناشایست تلقی می‌کنم.

ـ حاشیهٔ فویرباخ

۲. **اشتاین، تاریخچهٔ حقوق.**

۳. یادداشت مترجم ـ لنین در این مورد می‌گوید: «خدا (در تاریخ و در زندگی واقعی) قبل از هرچیز ←

گفته می‌شود، مذهب ما را از طریق مفهوم خود از موجودی علیم و همه‌چیز دان در مقابل گناه حفظ می‌کند؛ و قدما سابق براین گفته‌اند که باید به‌خدا، **توگوئی که همچون انسانها ما را می‌شنوند**، نماز بریم، و اینکه «کسی که از انسانها ترس و حرمتی نداشته باشد یحتمل خود خدا را نیز فریب خواهد داد»؛ گفته می‌شود مذهب گناهکاران را کیفر می‌دهد، و چنین می‌کند، اما ایضاً انبان تدابیر حقیرانهٔ خود را نیز داراست ـ نظیر اجر و پاداش، سند غفران، تپالهٔ گاو، غُسل و هکذای مسیحیت را که توسط آنها، انسان را از گناهان خود پاک و مبرا سازد، یا به‌بیان صحیح‌تر، گناهکار را توجیه نماید و سیاه‌ترین زنگی را روسفید کند ـ چراکه ایمان در مقابل گناه، همانگونه که معتقدین صدق توسط زندگی و شخصیّت خود اعتراف و نشان داده‌اند، هیچ و یا اندک می‌تواند انجام دهد. حتی **اوید** شاعر پاگان، که در عصری فرهنگی، و لذا در عصر بی‌اعتقادی می‌زیست، در **فاستی** خود (که تنها اشتیاق باستانی‌اش او را به‌نگارش آن رهنمون نمود) دربارهٔ ایمان نیاکان پرهیزگارش که کلیهٔ آزردگی‌ها، حتی جنایت مخوف قتل می‌توانست با آب رودخانه شسته شود، از بیان حیرت خویش نمی‌توانست خودداری کند. اما اگرچه عشق و ایمان، مذهب و اتیک، نقیض یکدیگرند، همانگونه که فوقاً نشان دادم، اتیک نه‌تنها به‌مذهب مرتبط گشته بلکه درواقع برآن بنا شده، هرچند به‌هیچ وجه نه به‌دلیلی که دلخواهانه بدان استناد شده است. مذهب همه ـ توان است و زمین و آسمان، مسیر خورشید که حتی می‌تواند باعث شود تا بی‌حرکت بایستد، تندر و رعد و برق، باران و آفتاب و خلاصه آنکه هرآنچه انسان دوست دارد و از آنها می‌ترسد، نیکبختی و واژگون‌بختی و مرگ و زندگی را کنترل می‌کند؛ و بدینسان فرامین عشق و اتیک را به‌**موضوعات حبّ ـ ذات بشر و کوشش درکسب سعادت** تبدیل می‌کند و فرمان‌برداری را با انواع اروس پسندیده پاداش می‌دهد و نافرمانی را با انواع بلایای مخوف به کیفر

← مجموعهٔ تصوّرات به‌وجود آمده توسط فرمانبرداری جانورانهٔ انسان هم، از طرف طبیعت خارجی و هم توسط یوغ طبقاتی است ـ تصوراتی که این فرمانبرداری را **تحکیم می‌سازد**، و با لالایی گفتن مبارزه طبقاتی را خاموش می‌سازد... تصوّر خدا **همواره** «احساسات اجتماعی» را به‌خواب می‌برد و آن را سست و ضعیف می‌کند و مرده را جایگزین زنده می‌سازد؛ این تصور همواره ایدهٔ بردگی است (بدترین و ناامیدانه‌ترین بردگی). تصوّر خدا هیچگاه «فرد را به‌جامعه مرتبط نمی‌سازد» و همواره دست و پای طبقات ستمدیده را با ایمان به‌الوهیت ستمگران می‌بندد». (**لنین** ـ مجموعهٔ کامل آثار ـ ج ۳۵ـ ص ۱۲۸).

می‌رساند.

اگر ندای خداوند خدایت را گوش نگیری و تمامی فرامین و قوانین او که من امروز به‌تو امر فرمودم رعایت نکرده و انجام ندهی، چنین واقع خواهد شد که تمامی این لعنت‌ها به‌تو خواهد رسید و تو را فرا خواهد گرفت. در شهر و در مزرعه لعنت خواهی شد... [و هکذا] خدا لعنت و خشم به‌تو خواهد فرستاد و به‌کلیهٔ چیزهائی که دست می‌زنی مؤاخذه خواهی شد، تا اینکه هلاک شوی... خدا تو را با سِل و تب و آماس و سوزش شدید، شمشیر و انفجار و بادزدگی به‌لعنت خواهد زد که از آن التیام نیابی. خدا تو را به‌لعنت جنون، و کوری و دهشت قلب خواهد زد؛ و اینها تا نابودیت تو را دنبال خواهد کرد... خدا تو را به‌لعنت آماس مصری و بواسیر، دمل و خارش خواهد زد که از آن التیام نیابی. خدا تو را به‌لعنت جنون و کوری و دهشت قلب خواهد زد؛ و تو در وقت ظهر همچون نابینائی که در تاریکی کورمال می‌رود، کورمال کورمال خواهی رفت و در صراط خود نیکبخت نخواهی شد... [و هکذا]... بنگر که در مقابلت، این روز زندگی و خیر و مرگ و شرّ را قرار داده‌ام، و در این روز زندگی به‌تو امر می‌کنم، خداوند خدایت را دوست بداری، در طریق او گام برداری، و فرامین و شریعت و داوری او را محترم شماری که بتوانی زندگی کنی و تکثیر شوی، و خداوند خدایت تو را در زمینی که بدانجا می‌روی تا صاحب شوی، برکت می‌دهد.

این قطعهٔ کلاسیک نشان می‌دهد مذهب چگونه عشق فضیلت را به‌عشق به‌حیاتی طولانی و سعادتمندانه و ترس از تخطی دربارهٔ احکام اخلاقی[1] را به‌ترس از آماس مصری، بواسیر، دُمل و خارش و به‌یک کلام به‌کلیهٔ بلایا و بدبختی‌های ممکنه تبدیل می‌کند، و اظهار اینکه اخلاقیات برمذهب بنا شده یا می‌بایست بنا شده باشد، صرفاً این اظهار است که اخلاقیات می‌بایست براساس اگوئیسم، حب ذات و کوشش در کسب سعادت بنا شود، و اینکه غیر از این هیچ‌گونه شالوده و اساس دیگری ندارد. یگانه تفاوت میان یهودیت و مسیحیت این است که در یهودیت، اخلاقیات برعشق و امور ناسوتی و حیات دنیوی بنا شده و در مسیحیت برعشق به‌حیاتی جاودانی و ملکوتی. اگر بطور کلی تصدیق نگشته که اگوئیسم به‌تنهائی رمز ایمان متمایز از عشق، رمز مذهب متمایز ازاتیک است، همانا فقط به‌این خاطر است اگوئیسم مذهبی دارای نمود اگوئیسم نیست؛

---

۱. این قطعه شامل فرامین مذهبی و هم اتیکی است، اما از آنجائی که ما در اینجا تنها به‌تفاوت میان اخلاقیات و مذهب می‌پردازیم، برروی این یک مکث می‌کنیم. ـ حاشیهٔ فویرباخ

انسان در مذهب خود را به‌شکل انکار نفس مورد تأیید قرار می‌دهد، او منیّت ego خودرانه در اول شخص یا خواست خود را نه به‌شکل فرمانی، بلکه آنها را به‌شکل تضرّع، و نه **فعالانه** بلکه **منفعلانه** ظاهر می‌سازد؛ او خود را دوست ندارد بلکه فروتنانه می‌گذارد تا دوست داشته شود. بدین ترتیب مضمون ایمان لوتری، برخلاف عشق یا اتیک، به‌طور ساده حبّ ذات به‌شکل کنش پذیرو **منفعلانه** است: خدا مرا دوست دارد، یا عزیز خدا هستم؛ اما چون خدا مرا دوست دارد ـ و این ارتباطی است میان ایمان و اتیک ـ من انسان‌ها را دوست دارم، چراکه اگوئیسم خودپرستی‌ام در مذهب ارضاء می‌شود، و نیازی به‌اینکه آن را در اتیک ارضاء و برآورده سازم ندارم؛ آنچه در اتیک تسلیم و از دست می‌دهم، صد برابر در ایمان و ایقانم از اینکه توسط موجودی همه ـ توان دوست داشته می‌شوم، موجودی که کلیهٔ خزاین و نفایس را در اختیار دارد، باز پس می‌گیرم و صاحب می‌شوم.

اما به‌قطعهٔ کتاب عهد عتیق خود بازگردیم! نقش مذهب، اتیک، خدا و انسان چیست؟ نقش انسان، نقش بازدارندگی است ـ قتل، زنا، دزدی مکن، شهادت دروغ مده، چشم طمع به‌زن همسایه، خانه، مزرعه و غیره، همسایه مدوز، زیرا هرچند ممنوعیت دزدی در نظر دزد غیرانسانی بنماید و ماهیتاً با اگوئیسم او مبانیت داشته باشد، در هم‌آهنگی کامل با اگوئیسم صاحب مال است. اتیک و قانون بطور کلی براصل بسیار ساده‌ای بنا شده است: «آنچه نمی‌خواهی دیگران با تو کنند، با آنان مکن». و هیچ انسانی نمی‌خواهد زندگانی‌اش، همسرش، مزرعه‌اش و نام نیکش از او گرفته شود. کاملاً طبیعی است که این خواست که خواست هرانسانی است ـ چراکه حتی یک دزد نیز نمی‌خواهد چیزی راکه دزدیده از او به‌سرقت رود و حتی جنایتکار نیز نمی‌خواهد از زندگی‌اش محروم شود ـ می‌بایست آشکارا به‌قانونی عام برگردانده شود و اینکه متخلف می‌بایست به‌کیفر رسد. پس نقش خدا یا مذهب چیست؟ از سوئی، آماس مصری، بواسیر، دمل، خارش و سایر بلایایی که بر شریر وارد می‌آورد و از سوی دیگر، زندگی طولانی، باروری جسم، زمین و احشام که به‌صالح وعده می‌دهد، زیرا هیچیک از این احسان‌ها و بلایا در ید قدرت انسان نیست.[1] اما هردو، اهداف کوشش در کسب سعادت‌اند، یعنی

---

۱. درست است که خدایان، تا جایی که خطا یا گناه را کیفر و صواب کاری و فضیلت را پاداش

احسان‌هائی به‌طرزی مثبت به‌مثابهٔ موضوعات عشق و علقه و بلایایی به‌طرز منفی به‌مثابهٔ موضوعات ترس و انصراف.

پس برای مذهب **چه چیزی خاصّ و مناسب است؟ صرفاً کوشش در کسب سعادت و اگوئیسم**، و به‌ویژه آن اگوئیسمی که برآوردن آن در قدرت انسان نیست. من برای خودم، همسرم، مزرعه‌ام و احشامم آرزومند کلیهٔ برکات ممکنه‌ام، اما کسی که به‌همسرم، احشامم و زندگانی‌ام دست درازکند لعنت می‌کنم و برایش هرگونه بلای ممکنه را آرزو می‌کنم، خصوصاً اگر، همانطور که حسب‌المعمول است، در ید قدرتم قرار نداشته باشد، اما قدرت تامهٔ خدایا ایمان هردو این آرزوها و برکات و لعنت‌ها را عطا می‌کند. بدینسان، چون مذهب برحیات و مرگ و بهشت و دوزخ حکم می‌راند و چون قوانین را به‌فرامین موجودی همه ـ توان تبدیل می‌کند ـ ماهیت کلیهٔ آرزوها و ترس‌های بشری ـ مذهب، اگوئیسم بشری را تحت نظارت خود در می‌آورد و به‌وسیلهٔ آن پشتیبانی و تأیید می‌شود و به‌این ترتیب نیروی مخوفی را برانسان، به‌ویژه برانسان وحشی و بی‌تمدّن اعمال می‌کند، قدرتی که در مقایسه با آن، قدرت اتیک و به‌ویژه قدرت اتیک انتزاعی و فلسفی اهمیت خود را به‌کلی از دست می‌دهد و به‌این خاطر ضروری و حیاتی به‌نظر می‌رسد.

اما هیچکس نمی‌تواند این واقعیت را نادیده گیرد که مذهب این قدرت را از طریق تخیّل به‌تنهائی اعمال می‌کند و اینکه قدرت مذهب منحصراً در تخیل جا دارد؛ زیرا چنانچه قدرت مذهب چیز بیشتری از قدرتی موهومی بود، چنانچه واقعاً شالوده مثبت و پشتیبان عدالت و اتیک می‌بود، مواعید و کیفرهایش برای بنیاد و حفظ دولت‌ها کفایت

← می‌دهند، قدرتهای اخلاقی‌اند. معهذا، خصیصه و ویژگی اساسی آنان نه اخلاقیات بلکه فقط قدرت کیفردادن و پاداش‌دهی است. «خدا از تو فقط ایمان مسیحی را طلب نمی‌کند؛ او ایضاً طالب این است که مهربان، رحیم و مشفق همنوع خود باشی». اینطور نیست؛ تمام آنچه خدا از تو می‌خواهد ایمان است، این تنها انسان است که از تو می‌خواهد، مهربان، رحیم و مشفق باشی، زیرا طرف توجهٔ خدا فقط ایمان است، اما انسان دلبستهٔ اخلاقیات است. معتقدات تو برای من علی‌السویه است، اما نه آنچه هستی و انجام می‌دهی. به«من» ایمان نزدیک‌تر است تا اخلاقیات، اما به «تو» اخلاقیات از ایمان نزدیک‌تر است، زیرا ایمان من به‌همنوعم مربوط نمی‌شود، اما اخلاقیاتم به او ارتباط می‌یابد.

ـ حاشیهٔ فویرباخ

می‌کرد، و انسانها هیچگاه تمامی آن کیفرهای سبعانه که به‌طرز ظریفانه‌ای برای اجتناب از جرم به کار گرفته می‌شود را ابداغ نمی‌نمودند. یا اگر بخواهید اذعان می‌کنیم که مذهب اساس و شالودهٔ دولت‌هاست، اما با این محدودیت: فقط در تخیل، در اعتقاد، در عقیده، زیرا دولت‌ها، حتی دولت‌های مسیحی، در واقعیت نه برقدرت مذهب، اگرچه آن (یعنی، ساده‌لوحی و نقطه ضعف بشری) را نیز به‌مثابهٔ وسیله‌ای برای اهداف خود مورد استفاده قرار داده‌اند، بلکه براساس قدرت سرنیزه و سایر ابزار شکنجه بنا نهاده شده‌اند. انسان درواقع کاملاً با انگیزه‌های دیگری جز تخیّل مذهبی خود که آنان را به‌چنین **فرضی** سوق می‌دهد، دست به‌عمل می‌زند. **لوئی یازدهم، فیلیپ کومینهٔ** پرهیزگار، در وقایع تاریخیهٔ خود می‌نویسد: «کلیهٔ بلایا یا گناهان از عدم اعتقاد ناشی می‌شود، اگر انسان‌ها به‌آنچه خدا و کلیسا به‌ما در مورد عذاب جاودانی و مخوف دوزخ می‌گویند باور می‌داشتند آنچه انجام می‌دهند را نمی‌توانستند انجام دهند».

اما این ضعف اعتقاد از کجا ناشی می‌شود؟ همانا از این واقعیت که قدرت ایمان چیزی جز قدرت تخیل نیست، و اینکه واقعیت قدرتی است به‌مراتب عظیم‌تر که مستقیماً در مقابل تخیّل قرار دارد. اعتقاد همچون تخیّل دارای شکلی هذلولی است، و فقط به‌شکلی افراطی و اغراق‌آمیز حرکت می‌کند، فقط بهشت وجهنم، ملائکه و شیاطین را می‌شناسد و می‌کوشد از انسان بیشتر ازآنچه باید باشد بسازد و در نتیجه کمتر از چیزی که هست می‌سازد؛ اعتقاد می‌کوشد او رابه‌فرشته‌ای تبدیل می‌کند. و همیات افراطی اعتقاد که با مقاومت واقعیت فاقد لطافت مواجه می‌شود به‌نقیض مستقیم خود تغییر مکان می‌دهد! هرآینه قانون و اتیک اساس دیگری جز اعتقاد مذهبی، که این چنین به‌آسانی به‌ضدّ خود تبدیل می‌شود، نمی‌داشتند، حیات بشری در وضع بدی قرار می‌داشت، زیرا حتی همانطور که بزرگترین بهادُران ایمان اعتراف کرده‌اند، اعتقاد مذهبی آشکارا با برهان و شاهد حسّی، احساس طبیعی و گرایش ذاتی انسان به‌بی‌اعتقادی در تضادّ قرار دارد. درواقع چگونه چیزی می‌تواند براجبار و فشار، و منع الزامی تمایل منطقی بنا شود، آیا هرچیزی که در برهه‌ای برای تردیدهای ذهن و تناقضات تجربه عیان شود، شالوده و اساس محکم و مطمئنی به‌دست نمی‌دهد؟ اعتقاد به‌اینکه دولت ـ منظورم البته خود دولت است، نه ساختارهای سیاسی ساختگی و فوق طبیعی‌مان که نمی‌تواند بدون ایمان مذهبی وجود داشته باشد، همانا باور به‌این است که ساق‌های

طبیعی برای ایستادن یا گام برداشتن انسان کافی نیست و اینکه او فقط با کمک عصای زیر بغل می‌تواند بایستد یا گام بردارد، و این ساق‌های طبیعی، که پشتیبان اتیک و اخلاق است، همانا عشق زندگی، آزمندی و اگوئیسم است.[۱]

بنابراین هیچ‌چیز بی‌پایه‌تر از ترسی نیست که وجه تمایز میان حق و باطل، و خیر و شرّ است و می‌بایست همراه با خدایان محو و نابود شوند. این وجه تمایز تا زمانی که تفاوتی میان من و تو وجود دارد، وجود داشته و ادامه خواهد داشت، زیرا که این همانا منشاء اتیک و قانون است. اگوئیسم من ممکن است به‌من اجازه دهد دست به‌سرقت زنم، اما اگوئیسم همنوعم مرا به‌شدت از این کار بازمی‌دارد؛ اگر من به‌خودم واگذار شوم می‌توانم هیچ چیز از خودگذشتگی ندانم، اما خودخواهی سایرین فضیلت از خودگذشتگی را به‌من می‌آموزد. اگوئیسم مذکرانه‌ام می‌تواند به‌چندگانی متمایل شود، اما اگوئیسم زنانه با تمایلم در تضاّد قرار می‌گیرد و از تککگانی دفاع می‌کند: ممکن است از اینکه خوب یا بد باشم، ربطی به‌من پیدا نکند، [اما] همواره امر مورد علاقه برای اگوئیسم سایرین است.

چه کسی همواره حاکم حکومت‌ها بوده است؟ خدا؟ ـ ای داد! خیر! خدایان فقط بر ملکوت تخیل حکم می‌رانند و نه برشالودهٔ دنیوی واقعیت. پس چه کسی؟ اگوئیسم و همانا اگوئیسم به‌تنهائی، اگرچه نه اگوئیسم ساده، بلکه اگوئیسم دوآلیستی آنانی که بهشت را برای خود و دوزخ را برای سایرین طرح افکنده‌اند، مال و منال خواهی را برای خود و آرمانجویی را برای سایرین، آزادی را برای خود اما رقیّت و بردگی را برای دیگران، تمتّع را برای خود، اما تسلیم و توکّل را برای سایرین می‌خواهند. اگوئیسم آنانی که به‌مثابهٔ فرمانروایان، رعایای خود را به‌خاطر جنایاتی که خود مرتکب شده‌اند مجازات می‌کنند، کسانی که به‌عنوان پدر، جنایات خود را در فرزندانشان می‌بینند، کسانی که به‌مثابهٔ شوهر، زنان خود را به‌خاطر ضعف‌های خودشان کیفر می‌دهند، کسانی که بطور کلی خود را از کلیهٔ خطایا مبرا می‌سازند و منیّت‌ها و نفس خود را در کلیهٔ

---

۱. در حالی که به‌سخن **هگل**: «عشق مذهبی، عشقی است برای مرگ، مرگ برای جهان...» **هگل ـ فلسفهٔ زیباشناسی** ـ ج۲ ـ ص ۸۱۷

جهات مورد تأیید قرار می‌دهند، اما انتظار دارند دیگران فاقد هرگونه منیّتی باشند، با باد هوا زندگی کنند و همچون فرشتگان کامل و غیرمادی باشند. نه اگوئیسم محدود شده‌ای که حدود آن معمولاً محصور است، بلکه چیزی که فقط یک گونه است، اگرچه معمول‌ترین آن، اگوئیسمی که به‌همان اندازه‌ای در برگیرندهٔ انواع است که جنبه‌های ماهیت انسان، زیرا فقط یک اگوئیسم جداگانه یا منفرد وجود ندارد، بلکه اگوئیسم اجتماعی، خانوادگی، گروهی، جماعتی و میهن‌پرستانه نیز وجود دارد. درست است که اگوئیسم منشاء شرّ است، اما منشاء خیر نیز می‌باشد، زیرا چه چیزی جز اگوئیسم، کشاورزی، تجارت، هنر و علم را به‌وجود آورد؟ صحیح است که اگوئیسم منشاء کلیهٔ راذیل و عیوب است، اما منشاء جمله فضایل نیز می‌باشد، زیرا چه چیزی فضیلت صداقت را به‌وجود می آورد؟ همانا اگوئیسم، از طریق جلوگیری از دزدی! چه چیزی فضیلت عفّت را قالب ریخت؟ همانا اگوئیسم آنانی که از طریق منع زنا مایل نبودند محبوب خود را با دیگران سهیم شوند. چه چیزی فضیلت درستکاری را به‌وجود آورد؟ همانا اگوئیسم آنانی که از طریق منع دروغ مایل نبودند، مورد اغفال و فریب واقع شوند.

اگوئیسم، نخستین شارع و بانی فضایل بود، اگرچه تنها به‌خاطر خصومت با معصیت، تنها به‌خاطر اگوئیسم، تنها به‌این خاطر که آنچه با اگوئیسم من در تضاّد است به‌مثابهٔ معصیت به‌من می‌رسد ـ درست همانطور که برعکس، آنچه برایم ضربتی علیه اگوئیسم من است برای سایرین تأیید اگوئیسم آنان است، و آنچه برایم **فضیلت** به‌شمار می‌رود، برای آنان **نفع و سود** است. به‌علاوه، معاصی، درست همانقدر، اگرنه بیشتر، برای حفظ حکومت‌ها، دستکم حکومت‌های نفرت‌انگیز، بی‌عاطفه و غیرانسانی‌مان ضروری است که فضایل. ذکر موردی که به‌من نزدیک است چراکه من در خاک باواریا می‌نویسم، اگرچه نه با روحی باواریائی (و نه پروسی یا اتریشی، در این خصوص) دست به‌قلم می‌برم: هرآینه مسیحیت در کشور ما چیزی بیش از عبارتی اداری می‌بود، هرآینه روح مسیحی مرتاضانه و اطاعت و انقیاد حواس مردم باواریا را در چنگ می‌گرفت و آنان را از آبجو خوردن یا فقط از آبجو خوردن زیاده از حد باز می‌داشت، برسر حکومت با وارثی‌مان چه می‌آمد؟[1] و حکومت روسیه، به‌رغم «اعتقاد بنیادی‌اش» اصلی‌ترین

---

۱. انگلس در مقاله خود **شورش آبجو در باواریا** با اشاره به‌پیروزی آبجوخورهای باواریائی در مبارزه

درآمدش را در زهر ـ یعنی ودکا می‌جوید. پس بدون آبجو و بدون عرق تقطیر شده، نه باورائی و نه روسیه‌ای یا حتی بوروسی[1] (پروسی) وجود نمی‌داشت.

معهذا، به‌رغم کلیهٔ این حقایق و حقایق بی‌شمار شناخته شدهٔ دیگر، برخی اشخاص با وقاحت به‌ما می‌گویند که مذهب همان سیمان حکومت‌ها است ـ حکومت‌هائی که در واقع تنها با کمک زنجیر و زندان و تبه‌کاری علیه سرشت و طبیعت انسان برسر پا ایستاده‌اند. اما دیگر [ذکر] دهشت‌های سیاست کافی است. گفته می‌شود، اخلاقیات می‌بایست برخدا و مذهب بنا نهاده شود و نه برانسان، زیرا اگر غیر از این بودی، اخلاقیات کل انسجام و قدرت و حاکمیت خود را از دست می‌داد. چه چیزی بیشتر از طبیعت انسان، نسبی‌تر، بی‌ثبات‌تر و نامعلوم‌تر است؟ چگونه قانون اخلاقی برچنین شالوده‌ای می‌تواند بنا شود؟ اما آیا این [به‌معنی] پریدن از ماهیتابه به‌درون آتش و تعویض سرشت و طبیعت انسان به‌جای الوهیت نیست؟ اما با تمام تنوع بی‌نهایت خود، آیا چیزی ثابت و معتبر [در سرشت انسان] و حتی اطمینانی مشخص در انگیزه‌های اساسی انسان وجود دارد؟ زبانزدی می‌گوید «**کلیهٔ** انسانها چیزی یکسان، یعنی، رفاه و بهروزی را می‌خواهند».

و آیا چیزی ناپایدارتر، شک برانگیزتر، متناقض‌تر، متزلزل‌تر، نامعین‌تر و نسبی‌تر از ماهیت الهی وجود دارد؟ آیا دستکم این سرشت و ماهیت به‌همان اندازهٔ زمان و انسانها متغیر و بی‌ثبات نیست؟ خدا اگر در زمانی معین این قوانین خاصّ و نه قوانین دیگری، این مکاشفات و نه مکاشفات دیگری را نازل می‌کند، آیا به‌این خاطر نیست که این قوانین و مکاشفات و نه قوانین و مکاشفات دیگری با سرشت و طبیعت بشر آنگونه که در این زمان خاص است، مناسب است؟ و هنگامی که قانونگذاری قانونی موافق با سرشتم به‌من می‌دهد ـ و همانا فقط چنین قانونی، حقیقی و معتبر است ـ آیا سرشت و طبیعت من، اصل و شالودهٔ [این] قانون نیست؟ پس تفاوت میان انسان و الوهیت به‌مثابهٔ شالوده‌ای برای اخلاقیات چیست؟ همانا تفاوت میان حقیقت ساده و پندار یا توهم مذهبی که alter

---

← با حکومت که به‌لغو مالیات خودسرانه برآبجو منجر شد، می‌نویسد: «اگر مردم پیشتر می‌دانستند که می‌توانند حکومت را به‌خاطر نظام مالیاتی‌اش بترسانند، به‌زودی خواهند آموخت که ترساندن حکومت تا جائی که به‌امور جدی‌تری مربوط می‌شود، چقدر آسان خواهد بود». [آثار ـ ج۳ ـ ص۵۲۲]ـ حاشیهٔ مترجم.

۱. شکل لاتین «پروس». ـ حاشیهٔ مترجم.

ego **شبیه انسان** و سرشت او را برخلاف اراده و دانش او به‌شکل انسان مجسم می‌کند. **گروندلینگ**، علامهٔ اصیل آئین قرن هجدهم می‌گوید، «خدا نمی‌تواند فرمان دهد چه چیزی شرّ است، زیرا او نیک و به‌اعلی درجه خردمند است، بالنتیجه او برخیر فرمان می‌راند، از اینرو به‌انسان **فرمان می‌دهد آنچه برایش خیر است انجام می‌دهد و او را از آنچه به‌حالش زیانمند است منع می‌کند. قصد و منظور خدا، قصد و نیت مانیز می‌باشد».**

البته، زیرا قصد ونیت ما، **قصد و هدف** خداست؛ آنچه ما نمی‌خواهیم، آنچه با ماهیت و طبیعت ما در تعارض است، آنچه شر و زیانبار است، برای خدا نیز ناخوشایند است. خدا و قانون او، سرشت انسان را در برمی‌گیرد و در آن به‌ودیعه نهاده شده است. اما تخیل مذهبی این رابطه رامعکوس می‌سازد. همان ته‌ئیست، در همین مورد، اشعار می‌دارد که اگرچه یک ته‌ئیست می‌تواند «حقایق اتیکی که دارای رابطه‌ای با سرشت انسان است را درک کند» فقط مذهب وسایل «پیاده کردن آنها را فراهم می‌آورد، زیرا عملی کردن آنها برخلاف نفس اماره و نفسانیات است». همین مؤلف در توافق باکلیهٔ آته‌ئیست‌ها می‌گوید، «در جائی که از نظری خلاف این دفاع می‌شود، هیچ‌چیز **سودمندی** utilitas برای منصرف کردن من از دزدی، جنایت یا رنجاندن و بی‌حرمتی به‌همنوعم باقی نمی‌ماند». او می‌افزاید، «اما حال فرض کنید که در مکانی پرت و دورافتاده به‌خصم جانی خود برمی‌خورید، آنچنان که شاؤول به‌داود برخورد، بدون هیچ دلیل می‌ترسید که اگر میلتان برای انتقام را ارضاء کنید، مچتان را می‌گیرند و به‌مجازات می‌رسید. شما از خدا نمی‌ترسید... شما یک آته‌ئیست هستید. پس چه چیزی شما را از اینکه دشمن خود راکشتار کنید باز می‌دارد؟».

همان چیزی که شما ته‌ئیست لافزن را بازمی‌دارد! زیرا در چنین احوال سفسطه‌آمیزی، عنصر تعیین‌کننده چیزی است که شما **هستید**؛ نه آنچه **می‌اندیشید** یا **معتقدید**. اگر فردی شرور و کینه‌جو باشید، به‌رغم اعتقاد و ترس از خدایتان مرتکب قتل می‌شوید، زیرا خشم و موقعیت شما را از کوره در می‌کند؛ اما چنانچه عکس این هستید، چنانچه سرشت و ماهیت[1] شما نه خشن بلکه نجیب است، اگر واقعاً یک انسان هستید و

---

۱. ماهیت، به‌طور ساده همانندی با خود است» (**هگل ـ علم منطق** ـ ج۲ ـ ص ۴۱۱).

ـ حاشیه مترجم.

نه یک جانور، بدون ترس از خدا، دلیل کافی در خود می‌یابید که از چنین عمل شرم‌آوری خودداری ورزید. قبل از هرچیز حس شرافت، عدم خواستتان برای انجام آنچه در حضور دیگران شرم می‌کنید ـ احساسی که بدبختانه مسیحیت آن را کاملاً به‌سود ایمان خود به‌خدا پشت گوش می‌اندازد ـ احساسی که شما را از فریب دادن دیگران باز می‌دارد، احساسی که باعث می‌شود شما آن چیزی **باشید** که در چشمان دیگران به‌نظر می‌رسید، و در حالت کنونی، احساسی که انسانی را قادر می‌سازد برخشم و غضب خود در همان لحظه‌ای غلبه کند که هدف آن احساس پیروزمندانهٔ داشتن بالاترین قدرت، قدرت برمرگ و زندگی، در دسترس است، و درست به‌همین خاطر او را از اینکه همچون دژخیمی عمل کند، باز می‌دارد.

همانطور که در فیزیک، انسان فقط به‌خاطر جهالت به‌الهیات متوسّل می‌شود، همانطور هم در اخلاقیات بدان توسّل می‌جوید و با این عمل رشد و تکامل انگیزه‌ها و عناصر فضیلت در خود را نادیده می‌گیرد و از آن قصور می‌ورزد و بدین ترتیب توده‌ها را تازمان خود ما به‌عمیق‌ترین وحشی‌گری اخلاقی سوق می‌دهد. درمورد حکم فوقاً ـ نقل شده مبنی براینکه در ته‌ئیسم، اخلاقیات تنها وابسته به‌ملاحظات سودمندی یا زیانبخشی است ـ آئینی که حتی امروزه الهیات و اردوگاه اصحاب آن، نوکران شهودی الهیات، به‌مچ مچ و جویدن آن ادامه می‌دهند، اگرچه با سخنان وعبارات دیگری، باید اظهار داشت که حتی از نظرگاه مذهب، این آئین شامل تقابلی کاذب و ساختگی است. معتقدان و آته‌ئیست‌ها در جستن سودمند و اجتناب از زیانمند همداستانند. تفاوت میان آنان همانا تفاوت میان نفع و ضرر نامعلوم از سوئی، و سود و ضرر معلوم از دیگرسو است. برای آته‌ئیست، زیان نامعلوم است، در حالیکه برای مؤمن زیان، موضوع ترس او، غضب و کیفر خداوند، معلوم است؛ اما برعکس نفع آته‌ئیست نیز نامعلوم است، در حالیکه نفع مؤمن، مهر و پاداش خدا، معلوم است. به‌عبارت دیگر، تفاوت واقعی میان مذهب و آته‌ئیسم، تفاوت میان اگوئیسم **نامتناهی** و اگوئیسم **متناهی** است. با ترس از خدا، به‌طور قطع، اگوئیسم از بین می‌رود، زیرا رعشه و لرزه منیّت در مقابل قدرتی است که آن را نابود می‌کند یا می‌تواند نابود کند؛ اما در پاداش معلوم و نامتناهی خدا، اگوئیسم نامتناهی باوضوح تمام از نو ظاهر می‌شود. به‌این ترتیب آته‌ئیست تا جائی که از خدا هیچ‌گونه ترسی ندارد، در برابر مؤمن در فروترئی اخلاقی قرار گرفته است، اما ایضاً

از اینکه به‌هیچ‌گونه پاداش الهی چشم ندوخته، از برترئی اخلاقی برخوردار است.

در اینجا مایلم خودم را از آته‌ئیسم محدود و سطحی دوران گذشته، به‌ویژه از آته‌ئیسم فرانسوی جدا سازم. آته‌ئیسم فرانسوی از آته‌ئیسم حقیقی همانقدر فاصله دارد که عامهٔ مردم فرانسه از جمهوری حقیقی. همانطور که در جای دیگری نشان داده‌ام، اعتقاد به‌عدالت کیفری الهی براساس اعتقاد به‌الههٔ انتقام، باور به‌شکست شرّ و اعتقاد به‌پیروزی خیر بنا شده است، باوری که شالودهٔ کلیهٔ اعمال تاریخی است. اما این باور مستقل از مذهب است، زیرا خیر در سرشت و طبیعت انسان و حتی در اگوئیسم انسان قرار دارد؛ خیر صرفاً چیزی است که با اگوئیسم کلیهٔ انسانها مطابقت دارد، و شرّ به‌طور ساده چیزی است که مطابق با اگوئیسم طبقات معینی از انسانها به زیان سایرین است، اما اگوئیسم همگان، یا دست‌کم اگوئیسم اکثریت، همواره نیرومندتر از اگوئیسم اقلیت است. نگاهی به‌تاریخ [در این مورد] کفایت می‌کند. چه زمانی عصر تاریخی نوینی آغاز می‌شود؟ همواره هنگامی که توده یا اقلیت سرکوب شده‌ای از اگوئیسم موّجه خود درتقابل با اگوئیسم خاص ملت یا کاستی دفاع می‌کند، هنگامی که طبقاتی از انسانها یا کل ملت‌ها برتفرعن و تکبر اقلیتی پاتریسین پیروز می‌شوند و بدینسان از ظلمت توده پرولتاری خوار شده به‌پرتو آوازه تاریخی پا به‌عرصهٔ وجود می‌نهند. به‌همین نحو، اگوئیسم اکثریت ستمدیدهٔ کنونی بشریت می‌بایست مقصود خود را به‌کرسی بنشانند و آن را به‌کرسی خواهند نشاند و به‌عصر تاریخی نوینی گام خواهند نهاد. من طرفدار نابودی فرهنگ اشرافیت نیستم. حاشا و کلاّ؛ من وضع و حالتی را رد می‌کنم که در آن برخی‌ها اشرافند و برخی پلبین، و انتظار روزی را دارم که کلیهٔ انسانها دست‌کم از امتیازات آموزش و پرورش برخوردار شوند. من موافق از بین بردن مالکیت نیستم. به‌هیچ وجه؛ من مخالف مالکیت اقلیتی [ممتاز]، در حالیکه سایرین هیچ چیز ندارند، هستم و از اندیشیدن به‌روزی که کلیهٔ افراد دارای مالکیت شوند، احساس شادمانی می‌کنم.[1]

---

۱. یادداشت مترجم ـ **مارکس** دربارهٔ مالکیت اجتماعی و همگانی بروسایل تولید، در **دستنویس‌های اقتصادی و اقتصادی ۱۸۴۴** خود می‌نویسد: «الغاء مالکیت خصوصی رهایی کامل حسیّات و صفات انسانی است، و همانا این رهائی است؛ زیرا این حسیات و صفات، بطور ذهنی و عینی، انسانی شده‌اند»، ←

موضوع اصلی مذهب چیزی است متفاوت و مستقل از انسان و معهذا چیزی است که انسان بدان وابسته است. و این چیز همانا **طبیعت** است. کلاسیک‌ها روشن‌کننده‌ترین در این باره‌اند. مثال‌هائی چند: **اوید** در **رقعات** خود از **پونتوس** به‌**ژرمانیکوس** می‌گوید، «باشد تا خدایان بتو سالیانی دراز [یعنی، عمری طولانی] ارزانی دارند، «بقیهٔ چیزها را خودت به‌دست خواهی آورد» **لیوی** می‌گوید، **کائزه کوئنکتوس**، اصیل‌زاده و دارای قامتی رشید و توانمند بود. خود او اعجاز درخشان شهامت در نبرد و بلاغت در میدان خطابه را به‌این **مواهب خدایان** افزوده بود. **لیوی** ادامه می‌دهد، درواقع کلیهٔ این مواهب یا مزایای **طبیعت و نیکبختی** بدو اعطا شده بود. و بازهم موافق **لیوی**: «بعد از اینکه **آنیبال** از کوههای آلپ عبور کرد، **سیپیو** خطاب به‌سربازان رومی گفت: آنچه من بیشتر از هرچیز می‌ترسم این است که شاید چنین نماید که انگار نه شما بلکه کوههای آلپ، **آنیبال** را شکست داده است، اگرچه کاملاً طبیعی است که **خود خدایان** بدون کمک انسان، می‌بایست با سرداری فریبکار نبرد کرده و او را شکست دهند». **تاسیت** در **تاریخ خود چنین رقم می‌زند:** «ایضاً توفانها و بلایای نازل شده در آن سال، با دهشت‌های بی‌شمار [انسانی] خدشه‌دار شدند». در حیات مردان نامی **پلوتارک**، **لوکولوس**، **میتریدات** را با **کمک خدایان** از دریاها بیرون می‌راند، زیرا توفانی جهازات او را نابود می‌سازد، در حالیکه در **فلوروس** همانا امواج و توفان‌ها، که با **لوکولوس** متحد بودند، باعث شکست **میتریدات** شدند.

اما خواه ما از «طبیعت» یا «خدایان» سخن گوئیم، معنی آن یکی است، زیرا خدایان صرفاً مظهر و تجسّم طبیعت‌اند. **کوتا** در De Natura Deorum اثر **سیسرون** می‌گوید، «کلیهٔ انسانها برآنند که آنان چیزهای نیک زندگی، تاکستان‌ها، مزارع، درختستان‌های زیتون، میوه‌های کشت‌زار و شکوفه‌زار، و به‌یک کلام، کلیه مستلزمات زندگی سعادتمند و خوشایند را از خدایان کسب می‌کنند. آیا تا به‌حال کسی از خدایان به‌این خاطر که او را شریف ساخته‌اند، تشکر کرده است؟ خیر! ما از آنان فقط به‌خاطر سلامت

← «مالکیت خصوصی آنچنان ما را احمق و یکجانبه ساخته که یک شیء فقط هنگامی از آن ماست که آن را دارا باشیم، هنگامیکه فقط برای ما به‌منزلهٔ سرمایه وجود داشته باشد، یا هنگامی که مستقیماً تصاحب، خورده، نوشیده، پوشیده، سکنی کرده شده و غیره شده باشد، و به‌یک کلام، توسط ما مورد مصرف قرار گیرد...(مجموعهٔ کامل آثار ـ ج۳ ـ ص ۳۰۰)

ثروت و عزّت تشکر می‌کنیم.[۱]

ماحصل کلام، این نظر و رأی کلیهٔ انسان‌هاست که ما می‌بایست به‌خاطر نیکبختی به‌خدایان نماز بریم، اما خردمندی را باید در خود بیابیم». **هوراس** در **تاریخ** خود می‌گوید، «**ژوپیتر** ممکن است به‌من فقط حیات و مال ومنال اعطا کند؛ خود من به‌آرامش خاطر نایل خواهم شد». و سانسور رُمی **متلوس نومیدیکوس** می‌گوید: «خدایان، می‌بایست فضیلت را پاداش دهند، نه اینکه آن را بدهند». **سنکا** در نامه‌های خود می‌گوید، «می‌توانیم تردید کنیم که حیات موهبت خدایان فناناپذیر است، اما **خوب** [یعنی، شرافتمندانه] زیستن همانا موهبت فلسفه است». کلیهٔ این قطعات با وضوحی عبرت انگیزانه نشان می‌دهد که الوهیت، یا خدایان به‌معنی چیز دیگری جز طبیعت نیستند. آنچه خارج از قدرت انسان است، آنچه حاصل فعالیت او نیست، برای مثال، حیات، کار خدا، یعنی، کار طبیعت است.

طبیعت خدای انسان است؛ اما طبیعت در حرکت و تغییر دائم است و تغییرات یا حوادث طبیعت، یا مأیوس می‌سازد یا مورد لطف قرار می‌دهد، یا از امیال واهداف انسانی جلو می‌گیرد یا او را همراهی می‌کند؛ نتیجتاً، بیشتر از هرچیز دیگری آنها هستند که احساس مذهبی را به‌وجود می‌آورند و طبیعت را موضوع مذهب می‌سازند. بادی شُرطه وزیدن می‌گیرد و مرا به‌سرزمینی که در حسرت آنم می‌برد: من «با خدا» بادبان کشیده‌ام؛ تندبادی به‌صورت دشمنانم گرد و خاک می‌پاشد. خدا آنان را کور کرده است؛ پس از خشکسالی طولانی، رگباری ناگهانی مرا سرحال می‌آورد: خدایان باران فرستاده‌اند؛ طاعونی میان انسانها یا حیوانات شیوع می‌یابد: دست یا قدرت خدا در کار است. در اکثر مواقع خواه چنین رویدادهای طبیعی موافق یا مخالف امیال انسان باشد، خواه برای انسان خجسته یاناگوار باشد، صرفاً مسأله شانس و اتفاق است. بنابراین، شانس و اتفاق ـ به‌ویژه اتفاقی خجسته ـ موضوع عمده و اصلی مذهب است. همانگونه که پلینیِ مهتر اظهار داشته، این همانا ضد و نقیض می‌نماید که همان چیزی که انسان را در وجود خدایان به‌شکّ و تردید وا می‌دارد، خود آن به‌مثابهٔ خیری در نظر گرفته شود. اما شانس

---

۱. سعدی شاعر ایرانی می‌گوید: «مکنت و مال و قدرت را نه با زیرکی خود، بلکه به‌قدرت باریتعالی به‌دست می‌آوریم». ـ حاشیهٔ فویرباخ

و اقبال دارای این خصلت نمای اساسی و اصلی الوهیت است: این چیزی است غیر تعمدی و ناخواسته، مستقل از معرفت و ارادهٔ انسان؛ و معهذا سرنوشت انسان وابسته بدان است. آنچه پاگان به‌الههٔ بخت و اقبال Fortuna یا Fatum، سرنوشت، نسبت می‌دهد، مسیحیان به‌خدا نسبت می‌دهند، اما آنان اگرچه شانس واقبال را به‌مثابهٔ الوهیت خاصّی تلقی نمی‌کنند، به‌همان اندازهٔ پاگان، آن را می‌پرستند.

مفهوم عام **خدا**، یک کیسه و انبان است؛ اما من سرشت و طبیعت یک چیز را با گذاشتن آن در کیسه و گونی تغییر نمی‌دهم؛ من صرفاً از دیدن آن دست می‌کشم، و [به‌این ترتیب آن چیز] صفات **مرئی** خود را از دست می‌دهد. مضمون یکسان باقی می‌ماند خواه من بگویم خدا آن را خواست یا شانس و اقبال؛ خدا امر می‌کند، یا شما هیچگاه نمی‌توانید بگوئید؛ خدا محصول فراوانی عنایت کرد، یا محصول خوب از آب درآمد. همگی اینها یکی است خواه بگویم «اگر خدا بخواهد، دسته جاروب گل خواهد داد» یا «اگر شانس بزند، گاو نر تان، گوساله خواهد زائید»؛ «خدا به‌احمق‌ها لطف دارد» یا «بخت به‌احمق‌ها لبخند می‌زند» آنچه خدا می‌دهد پس می‌گیرد»، یا «بخت و اقبال دمدمی مزاج است»، یا «امور تا جائی که به‌بهترین وجه بتواند پیش می‌رود»، «خدا کسی را که خیس کند، دوباره خشکش خواهد کرد» یا «بخت تغییر خواهد کرد»، «خدا باران می‌فرستد» یا «باران را انتخاب کرده است». خدا «آن» غیر شخصی است که به «او» شخصی تبدیل شده است. او بیش از «آن» برای نیکبختی و شوربختی تسلی بخش و آموزنده است، اما این یگانه تفاوت است. صدمه همان باقی خواهد ماند خواه فضلهٔ گنجشک یا مشتی عمدی در چشم مرا از حیلهٔ بصر محروم سازد، یا **آنی** اتفاقی برروی سقف بیفتد، یا **اوئی** هوسباز، آرام‌ترین و بخشنده‌ترین صاحب امتیازم، فی‌المثل، به‌خاطر تفریح و سرگرمی‌اش از سقف مرا نشانه گیرد.

به‌این ترتیب نباید دستخوش تعجب گشت که واژهٔ یونانی تئوس، خدا، معنی، تیخه، [یخی] شانس و اقبال را می‌رساند،[1] و اینکه (همانطور که در **ماهیت مسیحیت**،

---

۱. یونانیان به‌جای «بنام خدا»ی ما، اسناد و فرامین رسمی خود را با کلمات «با اقبال نیک» آغاز می‌کردند. رومیان نیز گاهی اوقات شانس و اقبال را به‌جای خدا، و گاهی شانس را به‌جای او بکار می‌بردند. منباب مثال، **سیسرون** در مکتوبی به **تیرو** می‌نویسد، «خدا اگر بخواهد علت نابودی شخص می‌شود» الههٔ ←

به‌رغم بهت و حیرت مسیحیان امروزین خاطرنشان ساختم) نیاکان مسیحی‌مان با سادگی پرهیزگارانه‌شان حدس می‌زدند که شانس و اتفاق طبیعی با شانس و اقبال الهی همانند است. برای مثال، **اونیتنوس** ساده لوحی پرهیزکار می‌نویسد: «قوای ما قبلاً از پیروزی مطمئن بودند، اما **خدا و طبیعت و اقبال** طور دیگری تصمیم گرفته بودند». و در جای دیگری، هنگامی که «مجارها به‌خاطر باد و توفان رو به‌هزیمت نهادند»، می‌گوید: «و آنگاه با تأییدات خداوند، یا شاید به‌طور اتفاقی، خورشید گرفتگی پیش آمد» و هکذا.

موضوع مذهب همانا طبیعت است که مستقلانه از انسان دست به‌عمل می‌زند و انسان آن را از خود متمایز می‌سازد. امااین طبیعت بیش از پدیده‌های خارج از جهان است؛ و شامل سرشت و طبیعت درونی انسان که مستقلانه از معرفت و اراده او عمل می‌کند نیز می‌باشد. این اظهار ما را به‌قاطع‌ترین و مؤثرترین نکته‌مان [یعنی به] جایگاه و منشاء حقیقی مذهب می‌آورد. راز غایی مذهب مناسبات میان **آگاهی و ناآگاهی، و ارادی و غیرارادی در فرد معین است.** انسان اراده می‌کند، اما غالباً چنین کاری را بطور ناخواسته انجام می‌دهد ـ او بارها به‌موجوداتی که هیچ‌گونه اراده‌ای ندارند رشک برده است؛ او آگاه است، معهذا به آگاهی به‌طور ناآگاهانه نایل می‌گردد ـ بارها می‌شود که او خود را از آگاهی محروم می‌سازد و با خوشحالی در پایان کار روزانه‌اش خود را به‌دست بی‌خیالی و ناآگاهی می‌سپرد! او زندگی می‌کند، و معهذا دربارهٔ آغاز و پایان زندگی خود، از خود قدرتی ندارد؛ او حاصل و نتیجهٔ پروسه‌ای از تکامل است، معهذا به‌مجرد اینکه حیات یافت، چنین به‌نظرش می‌آید که گوئی از طریق عمل خلقتی منحصر به‌فرد و بی‌نظیر پا به‌عرصهٔ وجود گذارده، انگار یک شبه همچون قارچ از زمین روئیده است؛ او دارای جسم است، در هرتجربهٔ لذّت و دردی احساس می‌کند که باید خودش باشد، و با این وجود در خانهٔ خودش بیگانه‌ایست؛ لذّت و تمتّع پاداشی غیرمستحق است و هردردی مجازاتی ناحق و نابسزا؛ در لحظات شادی او احساس می‌کند که زندگی هدیه‌ای است که او آن را طلب نکرده، و در لحظات غم‌انگیز به‌رغم میلش بار سنگینی براو وارد می‌آید؛ او عذاب نیازهایش را احساس می‌کند و معهذا بدون دانستن اینکه انگیزهٔ انجام چنین

← بخت و اقبال Fortuna در رُم از بیست و شش مَعبَد کمتر نداشت. درست همانطورکه در نزد ما «آن» و خدا معادل‌اند، رُمی‌ها [نیز] بطور مترادفی این ضمایر را به‌کار می‌برند. ـ حاشیهٔ فویرباخ

عملی از درون یا برون می‌آید، آنها را خواه خود یا موجودی برونی ارضاء نماید برمی‌آورد.

انسان همراه با منیّت یا شعور خود برلب ورطهٔ عمیقی ایستاده است؛ این ورطه همانا وجود ناآگاه خود اوست که برایش بیگانه می‌نماید واو را با احساسی تشجیع می‌کند که خود را درکلمات متعجبانه از این قبیل بیان می‌دارد: من چیستم؟ ازکجا می‌آیم؟ به‌کجا ختم می‌شوم؟[1]، و این احساس که من بدون غیر ـ من که جدا از من معهذا از نزدیک به‌من مربوط است، هیچم، [یعنی]، چیزی **دیگر**، که ایضاً وجود خاصّ خودم است، احساس مذهبی است. اما چه بخشی از من، **غیر ـ من**، و چه بخشی من است؟ خود گرسنگی، یا علت آن، غیر ـ من است، اما احساس یا آگاهی دردآلود ازگرسنگی که مرا وا می‌دارد کلیه موتورهای توانائی‌ام را دراین جهت که این درد را تسکین می‌دهد بکار اندازم، همانا من است. پس اجزاء من یا انسان، اجزاء انسانِ واقعی، همانا شعور و آگاهی، احساس و حرکت ارادی است ـ می‌گویم حرکت ارادی، زیرا حرکت غیرارادی

---

۱. یادداشت مترجم ـ **مارکس** این نکته را در **دستنوشته‌های فلسفی و اقتصادی ۱۸۴۴** خود بدین نحو عنوان می‌سازد: «چه کسی اولین انسان و طبیعت من حیث‌المجموع را به‌وجود آورد؟ فقط می‌توان پاسخ داد: خود این سؤال نتیجهٔ تجرید است. باید از خود سؤال کرد چگونه به‌این سؤال رسیده شده و آیا این سؤال از نقطه نظری عنوان نشده که بدان نمی‌توان پاسخ داد، زیرا به‌طور غلطی مطرح گشته. باید از خود سؤال کرد آیا این تداوم خودبخودی برای ذهن معقول وجود دارد. هنگامی که دربارهٔ پیدایش و تکوین طبیعت و انسان پرسش می‌شود، با این عمل، انسان و طبیعت مورد تجرید قرار می‌گیرد و عدم آنها بدیهی فرض می‌شود، و با این حال خواسته می‌شود به‌مثابه هستی و وجود به‌اثبات رسند. اما باید از تجرید و ایضاً از طرح این سؤال دست کشید، یا اگر می‌خواهیم به‌تجرید خود بچسبیم، باید در این کار پیگیر بود و چنانچه درباره انسان و طبیعت به‌مثابه معدوم می‌اندیشیم، آنگاه دربارهٔ خود نیز باید چنین بیاندیشم، چراکه ما نیز مطمئناً طبیعت و انسان هستیم. اندیشه و پرسش [در این مورد را باید کنار گذاشت] زیرا به‌مجرد اندیشه و پرسش، تجرید از هستی طبیعت و انسان معنائی نخواهد داشت. یا اینکه باید آنچنان اگوئیستی بود که همه چیز را هیچ تصوّر کرد، ولی خواهان هستی خود بود؟ (مجموعهٔ کامل آثار ـ ج ۳ـ ص ۳۰۵) **هگل** نیز در این مورد می‌گوید: «آغاز، نیستی محض نیست، اما نیستی است که باید از چیزی آغاز شود؛ بنابراین وجود نیز از بیش در آغاز شامل است. از اینرو، آغاز شامل هردو، هم وجود وهم نیستی و وحدت ایندو است؛ یا لاوجودی است که در عین حال وجود است و برعکس».[ـ **هگل ـ علم منطق** ـ ج۱ ـ ص ۷۳]. ـ حاشیهٔ مترجم.

و خارج از حیطهٔ من و خارج از غیر ـ منِ خدایگونه است ـ و این علتی است که چرا به‌اختلالات معینی، نظیر صرع، حالات خلسه یا جنون، به‌مثابهٔ مکاشفات یا تجلیّات ربانی نگریسته می‌شود.

آنچه هم‌اکنون دربارهٔ گرسنگی گفتیم درمورد انگیزه‌های روحی عالی‌تر نیز صدق می‌کند. احساس میل به‌سرودن شعر می‌کنم، این احساس را تنها می‌توانم با عملی ارادی انجام دهم، اما انگیزهٔ مضمر همانا غیر ـ من است؛ اگرچه من و غیر ـ من آنچنان از نزدیک با یکدیگر عجین شده‌اند که یکی نمی‌تواند جای دیگری را بگیرد، زیرا همچون چیزی نظیر غیر ـ منی بدون من یا برعکس وجود ندارد ـ این گداخت من و غیر ـ من همانا راز و ماهیت فردیت است. یکی، دیگری را تعیین می‌کند. به‌طور مثال، در جائی که اشتها جزء حاکم در غیر من است، من یا **فردیّت** به‌وسیلهٔ تکامل واضح دندان و آرواره مشخص می‌شود. هرغیر ـ منی دارای من مطابق با خود است. اگر جز این بود، اگر خود غیر ـ من، فردی نشده بود، پدیدهٔ هستی من به‌همان اندازه‌ای غیرقابل توضیح اعجاب‌آور و نامعقول می‌بود که تجسّم خدایا یگانگی انسان و خدا در الهیات.

و شالودهٔ فردیت ایضاً شالودهٔ مذهب است؛ یعنی، مناسبات میان، یا گداخت، من و غیر ـ من. اگر انسان من صرف بود، مذهبی نمی‌داشت، زیرا خود او خدا می‌بود؛ اما اگر غیر من یا منی بود که از غیر ـ من خود تمیز داده نمی‌شد، نیز مذهبی نمی‌داشت، زیرا آنگاه گیاه یا جانوری می‌بود. آنچه انسان را متمایز می‌سازد این نیست که غیر ـ من او به‌همان اندازه که موضوع آگاهی، حس، شگفتی و احساس وابستگی است ـ درست به‌همان اندازه نیز ـ همچنان که طبیعت خارجی است، ـ موضوع مذهب می‌باشد. من بدون حسیّات، تخیّل و عقل چه هستم؟ اتفاق خوب و بخت خوش خارجی در چه چیز بهتری جز الهام خجسته است که مرا از موقعیت دشواری نجات می‌دهد؟ خورشید آسمان مگر اینکه چشمانم مراقبت گام‌هایم باشد، برایم چه فایده‌ای دارد؟ و پرتو خورشید در کنار پرتو جادوئی تخیل چیست؟ به‌طور کلی معجزه‌های خارجی طبیعت در مقایسه با معجزه‌های طبیعت درونی و ذهنمان چیست؟ اما آیا چشم حاصل و ثمرهٔ دستانم است، آیا تخیل حاصل و نتیجهٔ اراده‌ام است، آیا عقل ساخته و ابداع من است؟ یا کلیهٔ این قدرت‌ها و استعدادهای عالی و شکوهمند که شالودهٔ وجودم است و هستی‌ام وابسته بدانهاست را خودم به‌خودم «داده‌ام»؟ آیااین **دستاورد وکار** من است که من یک

انسانم؟

خیر! من فروتنانه اذعان می‌کنم ـ و تا این حد کاملاً با مذهب موافقم ـ که من نه چشم و نه هیچ‌کدام از عضو واندام و استعدادم را نساخته‌ام. اما این دورترین جائی است که من می‌توانم با مذهب همراه باشم. آیا باید همراه با مذهب بگویم که کسی کلیهٔ قابلیت‌هایم را به‌من ارزانی داشته؟ خیر، من می‌گویم که آنها از رحم طبیعت همراه بامن رشد کرده‌اند. مذهب هرچیزی که **حاصل و نتیجهٔ ارادهٔ انسان نیست** را به‌حاصل **ارادهٔ الهی**، و هرچیزی که دستاورد و کار بشری نیست را به‌ره‌آورد و هدیهٔ و کار خدا تبدیل می‌کند. مذهب فعالیّت مولّد دیگری جز فعالیت ارادی دست انسان را نمی‌شناسد، و درواقع هیچ موجود دیگری جز انسان (با ذهنی گرایی‌اش) را نمی‌شناسد؛ انسان برای مذهب وجود مطلق و یگانه است که مقدم برکلیهٔ خدایان است، و معهذا، با تمام شگفتی‌اش، ذهن مذهبی با غیر ـ منی در انسان مواجه می‌شود، که بعداً بخش غیرانسانی بشر را به‌موجودی انسانی، و غیر ـ من را به‌من تبدیل می‌کند، که درست مانند انسان ، دارای دست (و کلیهٔ ابزارها یا قدرت‌های فعالیّتی ارادی) است، و تنها تفاوت این است که دستان الهی آنچه دستان بشری نمی‌تواند بسازد را می‌سازد. به‌این ترتیب در مذهب دو چیز را مشاهده می‌کنیم. یکی تواضعی است که انسان با آن اذعان می‌کند که آنچه است و داراست را از خودش به‌دست نیاورده، واینکه صاحب حیات و وجود خود نیست بلکه صرفاً آنها را در اجاره دارد و از اینرو هرلحظه می‌تواند از آنها محروم شود ـ چه کسی می‌تواند تضمین کند که من عقلم را از دست نخواهم داد؟ ـ و در نتیجه علتی برای عجب و نخوت و تفرعن ندارد.[1]

---

۱. مفهوم من، که انسان آن را **بـــــه‌خود** نسبت می‌دهد، به‌غایت نامعین و نسبی است، و از اینرو همانگونه که انسان فهم خود را از آن وسیع یا تنگ می‌کند، برداشت او از فعالیّت الهی محدود یا وسعت می‌یابد. درواقع ـ غالباً انسان از روی نزاکت و تمایل محض به‌تملق به‌خدایان ـ می‌تواند تا جائی پیش رود که از کلیهٔ افتخارات صرفنظر کند، زیرا سرانجام احساس، آگاهی و خود وجودم از موجباتی نتیجه می‌شود که خارج از من واقع شده‌اند، موجباتی که کار طبیعت یا خداست. درواقع انسان هرچه عمیق‌تر به‌درون می‌نگرد، وجه تمایز میان طبیعت وانسان یا من بیشتر از بین می‌رود، و برایش واضح‌تر و آشکارتر می‌شود که فقط **آگاهانه آگاه** و **غیر ـ منی است کـه مـن مـی‌باشد.** این علتی است که چرا انسان عمیق‌ترین و ←

سوفکل در نمایشنامهٔ **آژاکس** می‌گوید، «هرچند جسم انسان آنچنان نیرومند است، اما همواره باید مراقب باشد و بترسد از اینکه پیش پا افتاده‌ترین حادثه می‌تواند باعث سقوط او شود». او در جای دیگری در همان نمایشنامه می‌گوید، «ما انسانها چیزی جز نور و سایه‌های بی‌اهمیتی نیستیم. اگر این را در نظر داشته باشی، هیچگاه کلمه‌ای گستاخانه علیه خدایان برزبان نخواهی آورد، یا به‌خاطر اینکه قوی‌تر و ثروتمندتر ازدیگران هستی، دچار باد نخوت نخواهی شد؛ زیرا روزی مجزا می‌تواند هرآنچه داری را از تو بگیرد». هنگامی که **آژاکس** خانه را ترک کرد، پدرش به‌او گفت: «فرزند، سعی کن در نبرد فاتح شوی، اما فاتح شدن فقط باکمک خدا». اما **آژاکس** پاسخ احمقانه و مغرورانه‌ای می‌دهد: «پدر، حتی آدم بی‌سر و پایی نیز می‌تواند باکمک خدایان پیروز شود؛ من امیدوارم بدون آنان شهرتی سلحشورانه کسب کنم». این کلمات نه تنها ضدّ مذهبی بلکه نااندیشیده و ناسنجیده بود، زیرا متهورترین و نیرومندترین انسانها قبل از اینکه بدانند، می‌توانند توسّط حمله روماتیسمی یا حادثه ناخوشایند دیگری عاجز و ناتوان شوند. حتی اگر **آژاکس** می‌خواست سر وکاری با خدایان نداشته باشد، دستکم می‌بایست اعلان خود را با «اگرک» کوچکی، تعدیل می‌کرد؛ او باید می‌گفت: «اگر دچار شوربختی نشوم، پیروز خواهم شد، پس دینداری چیزی جز فضیلت فروتنی و خویشتن‌داری به‌مفهوم یونانی Sophrosyne نیست ـ **سوفوکل** می‌گوید، خدا Sophrosnes را دوست دارد ـ فضیلتی که انسان را از فراتر رفتن از حدود سرشت و طبیعت خود، و از کوشش درکسب آنچه ورای توانائی اوست و از دست‌اندازی به‌عنوان پرافتخار خالق باز می‌دارد.

این همانا فضیلتی است که او را از نگریستن به‌دستآوردهای خود به‌مثابهٔ دستاوردهایی از آن خود، منع می‌کند، زیرا میل و تمایل و اصول مضمر حتی چنین مهارت‌هائی از قبیل فلزکاری و بافندگی را نه از خود بلکه از طبیعت کسب می‌کند. مذهبی بودن به‌معنای: به‌یاد آوردن آنچه هستی، یعنی انسان و فناپذیر بودن است.

← بغرنج‌ترین،همهٔ موجودات است. اما انسان نمی‌تواند عمق خاص خود را درک یا تحمّل کند، و به‌این علت وجودش را به‌من بدون غیر ـ منی که خدا می‌نامدش و به‌غیر ـ منی بدون من، که طبیعت می‌خوانندش تقسیم می‌کند. ـ حاشیهٔ فویرباخ.

نخستین منشاء مذهب (به‌مفهوم دیرپای مثبت آن) نه به‌اصطلاح آگاهی از خدا، بلکه آگاهی از سرشت و طبیعت انسان، یا احساسی که من انسانم اما نه علت وجود انسان که من زندگی می‌کنم اما علت زندگی نیستم، که من می‌بینم اما علت بینائی نیستم، بود. هرکوششی برای از بین این جنبه مذهب همانقدر پوچ و بی‌معنی است که کوشش فردی بی‌استعداد برای هنرمند شدن از طریق تصمیم و جدیّت صرف. متقبل شدن وظیفه‌ای بدون داشتن استعداد و درنتیجه بدون داشتن علاقه، تقبل آن بدون [انگیزه و] خداست؛ وظیفه‌ای را باکمک استعداد انجام دادن همانا انجام موفقیت‌آمیز آن باکمک خداست. **اوید** در **فاستی** خود می‌گوید، «در ما خدائی ساکن است»، هنگامی می‌سوزیم که او ما را آتش زند». اما این خداکه شاعر از او سخن می‌گوید چیست؟ او هنر شخصیّت یافتهٔ شعر است، استعداد هنری عینی شده به‌مثابهٔ موجودی الهی است. **گوته** کاملاً به‌جا می‌گوید، «معمول کردن ابداعی خارجی مگر آنکه نیاز آن در قلب خود ملت ما ریشه نداشته باشد، پوچ و بی‌معنی است و کلیهٔ دگرگونی‌های حساب شده از این دست محکوم به‌فناست، چراکه آنها فاقد خدائی که خود را از چنین مساعی ناشیانه‌ای کنار می‌کشد هستند. اما هرآینه ملتی نیازی واقعی به‌اصلاحی بزرگ در خود احساس کند، خدا با آن ملت است و اصلاح قرین موفقیت می‌گردد». به‌عبارت دیگر: آنچه بدون ضرورت و بالنتیجه بدون قانون انجام شود ـ زیرا قانون نخست و اصلی همانا قانون ضرورت است ـ بی‌خدا انجام می‌گیرد. در جائی که نیازی به‌انقلاب نیست، انگیزهٔ حقیقی، استعداد و مغز برای انجام انقلاب نیز وجود ندارد و به‌طور گریزناپذیری دچار ناکامی می‌گردد. کاری عدمی، یا آنچه که با آن یکسان است، کاری ناموفق، کاری است سفیهانه و از روی بی‌احتیاطی.

ویژگی دیگر مذهب که مایلم بدان اشاره کنم، اگرچه آن را قبلاً مورد بحث قرار داده‌ایم، نخوت وتفرعن خودپرستانه است که انسان را وا می‌دارد هرچیز را به‌صورت انسانی آن ببیند و غیر ـ من در انسان را به‌وجود شخصی تبدیل کند که بعد موضوع نیایش، سپاس و توقیر او می‌شود. مذهب با تبدیل غیرارادی به‌چیزی ارادی و نیروها و فرآورده‌های طبیعت به‌هدایا و احسان‌هایی که انسان را ملزم می‌کند نسبت به‌بخشندگان آنها، یعنی، خدایان سپاسگزار باشد و آنان را محترم دارد، سیمای بشریت و فرهنگی عمیق را به‌خود می‌گیرد، در حالیکه برخوردی متضّاد، که موافق آن چیزهای خوب

زندگی همانا فرآورده‌های غیرارادی طبیعت است، بربر منشانه و ظالمانه می‌نماید. **سنکا** در اثرش در **باب احسان** De beneficiis می‌نویسد: «می‌گویند جملگی این چیزهای خوب از طبیعت می‌آید، اما آیا اطلاع دارید که با این اظهار صرفاً نام دیگری را برای خدا بکار می‌برید؟ زیرا طبیعت جز خدا چیست؟ به‌این ترتیب هیچ چیز نمی‌گوئید، ناسپاس‌ترین فانیان، هنگامی که می‌گوئید هیچ چیزی را مرهون خدا نیستید بلکه فقط مدیون طبیعت‌اید، زیرا طبیعت بدون خدا یا خدا بدون طبیعت وجود ندارد؛ آنها یکی و همانندند»[1] اما نباید بگذاریم هاله مذهبی ما را نسبت به‌این واقعیت نابینا سازد که این گرایش بشری، دنبال کردن کلیهٔ نتایج کار طبیعت تاعلت شخصی و مأخوذ کردن اثرات خیر آن از اراده یا موجودی مهربان و مأخوذ کردن اثرات شرّ آن از موجودی خبیث ـ برزمخت‌ترین اگوئیسم بنا شده است، و اینکه این گرایش به‌تنهائی جوابگوی قربانی‌های انسانی است که توسط مذهب فرمان داده شده و پاسخگوی دهشت‌های بی‌شمار دیگر تاریخ بشری است، زیرا همین گرایش که نیازمند موجودی متشخص است تا او را برای چیزی که انسان از آن بهره‌مند می‌شود سپاس گوید و دوست بدارد، ایضاً نیازمند موجودی شخصی است ـ یهودی یا بدعت‌گذار، ساحر یا جادوگر ـ تا از او برای شرّ که برایش اتفاق می‌افتد بیزار باشد و به‌دارش کشد. **این همان آتشی بود که با امتنان به‌خاطر احسان‌های طبیعت به‌سوی آسمان شعله کشید و بدعت‌گذاران، ساحران و جادوگران را در خود سوزاند تا آنان را به‌خاطر شرّهای طبیعت به‌مجازات رساند.** اگر این نشانه‌ای از فرهنگ و بشریت است تا از خدا به‌خاطر بارندگی سودمند سپاسگزاری نماید، به‌همان اندازه نشانه‌ای از فرهنگ و بشریت است که ابلیس و اصحابش را به‌خاطر تگرگ ویران کننده مورد سرزنش و نکوهش قرار دهد.

در جائی که **کلیهٔ چیزهای نیک** از **لطف الهی** صادر می‌گردد، کلیهٔ بلایا ضرورتاً می‌بایست از **خباثتی اهریمنی** ناشی شود. این دو مفهوم جدائی‌ناپذیرند. اما مقصر دانستن اراده‌ای شریر برای پدیده‌های طبیعی که با اگوئیسم من در تضادند نشانه‌ای آشکار از وحشیگری و بربریت است. برای مجاب خود که این‌چنین است، نیازی نیست

---

۱. **انگلس** دربارهٔ **سنکا** تصریح می‌کند: «**فیلون** یهودی اهل اسکندریه، پدر واقعی مسیحیت و **سنکا**، رواقی رُمی، به‌اصطلاح عموی آن است.» [مجموعهٔ کامل آثار مارکس ـ انگلس ـ ج۲۴ـ ص ۴۲۹]

به‌اینکه به‌**خشاریار شاه** بازگردیم که به گفتهٔ **هرُدوت** در غضب خود از نافرمانی دریا، تنگهٔ داردانل را با سیصد ضربهٔ تازیانه تنبیه کرد؛ نیازی نیست بـه‌ماداگـاسکار کـه در آنـجا نوزادانی که مادرشان را هنگام بارداری و زایمان درد و عذاب می‌دهند، خفه می‌کنند، زیرا یقیناً باید خبیث باشند، مسافرت نمود. درست در مقابل دیدگانمان می‌توانیم ببینیم چگونه حکومت‌های بربرمنش و جاهل‌مان برای هرضرورت تاریخی و تکامل انسانی که مورد پسندشان نیست تقصیر را به‌گردن خواست شـریرانـهٔ افـراد مـی‌انـدازنـد. مـا روستایی‌های جاهلی را می‌بینیم که با اغنام و احشام، فرزندان و بیماران خود بدرفتاری می‌کنند، صرفاً به‌این سبب که نقایص و خصوصیات طبیعت را به‌جای لج‌بازی و عـناد عمدی می‌گیرند، و همه جا عوام‌الناس را می‌بینیم که با خوشحالی نقایص طبیعی انسانی که، یحتمل نمی‌تواند [به‌رفع آن] کمکی کند، را به‌بدخواهـی و بـدانـدیشی او نسـبت می‌دهند. از اینرو، این نیز نشانه‌ای از جهالت، بربریت، اگوئیسم و ناتوانایی انسان‌هاست که هنگامی که احسان طبیعت را به‌اراده‌ای نیک یا الهی نسبت می‌دهند، به‌ورای خود می‌نگرند.

جدایش ـ من تو نیستم، تو من نیستی ـ این بنیادی‌ترین شرط و اصل کل فرهنگ و بشریت است. اما انسانی که نتایج کار طبیعت را به‌ارادهٔ شخصی نسبت می‌دهد از فرق گذاشتن میان خود و طبیعت قصور می‌ورزد، و درنتیجه برخورد او به‌طبیعت آن نیست که باید باشد. برخورد صحیح به‌یک شیء همانا برخورد هم‌آهنگ با طبیعت و فرق او با من است؛ چنین برخوردی، برخوردی **مذهبی** نیست، اما آنگونه کـه ابـتذال کـنندگان فاضل یا عامی، که فقط قادرند میان ایمان و بی‌ایمانی و مذهب و لامذهبی تمایز قائل شوند ولی از اصل ثالث و عالی‌تری فوق هردو آنها ناآگاهند، تصوّر مـی‌کنند، چـنین برخوردی **غیرمذهبی** هم نیست. انسان مذهبی مزاج می‌گوید، «زمین عزیز لطـفاً بـه‌من محصولی خوب ده»، انسان غیر مذهبی و پر سروصدا می‌گوید، «زمین خواه بخواهـد خواه نخواهد، باید به‌من میوه دهد». اما انسان حقیقی، که نه مذهبی است و نه لاکتاب می‌گوید: هرگاه من آنچه برای طبیعت زمین مناسب است را بدو بدهم، به‌من میوه خواهد داد؛ او **نخواهد** داد، و نه **باید** بدهد ـ «باید» مستلزم اکراه و اجبار است ـ خیر، فقط اگر من به‌نوبهٔ خودم کلیه شرایطی که تحت آن زمین می‌تواند میوه بدهد، یا بـه‌بیان صـحیح‌تر تولید کند را برآورم، زمین میوه خواهد داد؛ زیرا طبیعت به‌من هیچ چیز نمی‌دهد، خود

من باید همه چیز، دستکم کلیهٔ چیزهایی که قبلاً بخشی از من نیست را بدست آورم ـ و به‌علاوه باید آن را با نهایت سختی به‌دست آورم. ما، در معیت اگوئیسم عاقل و زیرک، قتل و دزدی میان خود رامنع می‌کنیم، اما نسبت به‌موجودات دیگر، نسبت به‌طبیعت جملگی‌مان دزد و قاتلیم.

چه کسی به‌من اجازه گرفتن خرگوش را می‌دهد؟ روباه وکرکس درست به‌اندازهٔ من گرسنه‌اند، و درست به‌همان اندازه حق زیستن دارند. چه کسی به‌من اجازهٔ چیدن گلابی را می‌دهد؟ گلابی درست به‌همان اندازه به‌مورچگان، کرم‌ها، پرندگان و حیوانات چهارپا تعلق دارد. پس واقعاً به‌چه کسی متعلق است؟ همانا به کسی که آن را به‌دست آورد. آیاکافی نیست که من با قتل و دزدی زندگی کنم ـ آیا من باید علاوه براین از خدا تشکر کنم؟ چقدر احمقانه است! چنانچه خدایان به‌من نشان دهند که من زندگیم را واقعاً بدانان مدیونم، دلیل امتنان از آنان را دارم، و ایشان این کار را تاکبوتر کباب شده، به‌دهان من پرواز نکند، انجام نخواهند داد. آیاگفتم کباب شده؟ خیر، این تنها کافی نیست؛ باید بگویم جویده شده و هضم شده، زیرا عملیات خسته کننده و نازیبای جوش و هضم برازندهٔ خدایان و هدایای آنان نیست. چرا خدائی که با اولین ضربت، جهان را از هیچ در یک چشم به‌هم زدن به‌وجود آورد باید این قدر زمان بخواهد تا برایم تکه‌ای کیموس فراهم آورد. در اینجا بار دیگر آشکار می‌شود که الوهیت باصطلاح شامل دو جزء است، یکی که در تخیّل انسان به‌وجود می‌آید، و دیگری در طبیعت. یک جزء یعنی، خدائی که از طبیعت متفاوت است می‌گوید، «تو باید نماز بخوانی». جز دیگر، یعنی، خدائی که از طبیعت متفاوت نیست و صرفاً ماهیت طبیعت را بیان می‌دارد، می‌گوید، «تو باید کار کنی» زیرا طبیعت زنبوری عسل است، در حالیکه خدایان، زنبوران بیکارند.[1] چگونه من می‌توانم نقشه و قانون صنعت را از زنبوران بیکار کسب کنم؟ مأخوذ کردن طبیعت یا جهان از خدا، این اظهار دائر براینکه گرسنگی از سیری می‌آید، نیاز از وفور، سنگینی از سبکی و کار از تنبلی ـ همانا کوششی است برای پختن نان فراوان از مائدهٔ بهشتی و ساختن آبجو از شهد خدایان طبیعت، نخستین خدا و اولین موضوع

۱.زنبور درشت لامروت را گوی باری چو عسل نمی‌دهی نیش مزن(سعدی)
ـ حاشیهٔ مترجم.

مذهب است؛ اما مذهب به‌آن به‌منزلهٔ طبیعت نمی‌نگرد و آن را به‌مثابهٔ موجودی بشری تلقی می‌کند، که با عواطف، تخیل و اندیشه مشخص شده است. راز مذهب همانا «همانندی سوبژکتیف با ابژکتیف» است، یعنی، وحدت انسان و طبیعت، اما به‌این وحدت با نادیده گرفتن خصلت حقیقی آنها رسیده شده. انسان دارای طرق بسیاری است تا طبیعت را انسانی کند و برعکس، (زیرا انسان و طبیعت جدائی‌ناپذیرند)، و وجود خاصّ خود را عینی سازد و خارجیت دهد. معهذا در اینجا، خودمان را به‌دو طریق محدود می‌کنیم؛ شکل متافیزیکی آن، و شکل تک خدائی عملی ـ شاعرانهٔ آن. شکل اخیرالذکر خصلت نمای تورات و قرآن است. خدای قرآن نظیر خدای تورات همانا طبیعت یا جهان است، وجود واقعی و زندهٔ آن در مقابل بت‌های ساختگی و مرده دست بشر.[1] او هیچ بخشی از جهان یا تکه‌ای از طبیعت نظیر سنگی که اعراب قبل از محمد می‌پرستیدند، نیست؛ بلکه کل طبیعت بس عظیم و تقسیم نشدنی است. منباب مثال، در دهمین سورهٔ قرآن، سورهٔ یونس می‌خوانیم: «بگو، چه کسی برایت از زمین و آسمان غذا فراهم کرد؟ چه کسی تو را بینائی و شنوائی ارزانی داشت؟ چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید آرد؟ چه کسی کلیهٔ اینها را مقرر فرمود؟» آنان پاسخ می‌دهند: خدا، «پس بگو آیا به‌اینها توجه نخواهی کرد؟» یا در ششمین سوره، سورهٔ الانعام: «خداست که در جوف زمین دانه و هسته را می‌شکافد... او نور فجر را برمی‌افروزد. شب را برای آسایش و خورشید و ماه را برای اندازه گرفتن زمان مقرر داشته. این خدای مقتدر داناست... او از آسمان باران فرو بارد تاهرنبات بدان برویاند و سبزه‌ها را از زمین برون آرد و در آن سبزه‌ها دانه‌هائی که برروی هم چیده شده پدید آرد و از نخل خرما، خوشه‌های پیوسته بهم برانگیزد و باغ‌های انگور و زیتون و انار که برخی شبیه و برخی نامشابه بهم است خلق کند، شما در آن باغها هنگامی که میوه آن پدید آید و برسد، به‌چشم تعقل بنگرید که در آن آیات و نشانه‌های قدرت خدا برای اهل ایمان هویداست». و سورهٔ سیزدهم ـ الرعد: «خداست که آسمانها را چنانکه می‌نگرید بی‌ستون

---

۱. جلال‌الدین رمی (مولوی) حکایت می‌کند که حضرت محمد، مسلمانی متعصّب را برای اینکه کافری را به‌کیش اسلام درآورد روانه ساخت. شخص لامذهب ازو سؤال کرد، «خدای تو از چه قماشی است»؟ آیا او از طلا است یا از نقره و مس؟» کافر را صاعقه بزد و او را بکشت. حکایتی است خام و زمخت اما درسی متقاعدکننده دربارهٔ تفاوت میان خدای زنده و خدای ساخت دست بشر. ـ حاشیهٔ فویرباخ

برافراشت... اوست که بساط زمین را بگسترد و در آن کوهها برافراشت و نهرهای جاری ساخت. هرگونه میوه‌ها پدید آورد، همه چیز را جفت بیافرید و شب تار را به‌روز روشن بپوشانید... اوست که برای بیم از قهر و امید به‌رحمت خود برق را به‌شما می‌نماید وابرهای سنگین را به‌هرجانب برمی‌انگیزد. رعد و جمیع فرشتگان همه از بیم قهر خدا به‌تسبیح و ستایش او مشغولند و صاعقه‌ها را برسر هرقومی بخواهد می‌فرستد. باز هم کافران در قدرت خدای سخت انتقام، جدل می‌کنند».

به‌این ترتیب نشانه‌ها یا اثرات خدای واقعی، خدای اصلی آنگونه که در مقابل نمونه‌هایش بت‌ها قرارگرفته ـ همانا نتایج کار طبیعت است. یک بت نمی‌تواند چیزهای زنده، میوه‌های خوشمزه و باران مفید یا توفانهای سهمناک پدید آورد. این کارها تنها توسط خدائی انجام شده است که نه توسط بشر بلکه به‌وسیلهٔ طبیعت خدا است، درست شده است، و از اینرو نه تنها توسط کسی که چنین به‌نظر می‌رسد بلکه موجود زنده واقعی است. اما خدائی که نشانه‌ها و آثارش، آثار طبیعت است، چیزی جز طبیعت نیست. معهذا، همانطور که گفتیم، او بخشی از طبیعت که در جائی است و نه در جای دیگر، که امروز اینجاست و فردا رفته است و به‌همین خاطر انسان او را در پندار همواره حیّ و حاضر می‌سازد، نیست؛ او کل طبیعت است. در سورهٔ ششم، الانعام می‌خوانیم، «هنگامی که شب سایهٔ خود را برابراهیم فکند، ستارهٔ درخشانی دید، گفت این پروردگار من است، پس چون آن ستاره غروب کرد و نابود شد گفت من چیزی که نابود گردد به‌خدائی نخواهم گرفت، پس چون ماه تابان را دید گفت: یقیناً این خدای من است، وقتی آن هم نابود شد گفت: «اگر خدای من مرا هدایت نکند همانا که من از گروه گمراهان عالم خواهم بود. پس چون خورشید درخشان را دید، گفت: این است خدای من، این از آن ستاره و ماه باعظمت و روشن‌تر است. چون آن نیز نابود گردید، به‌قوم خود گفت: «ای گروه مشرکان از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید از همه بیزارم. من روی به‌سوی خدائی آوردم که آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین است».

بدینسان وجود ازلی حاضر در همهٔ مکان‌ها و زمان‌ها، نشانه‌ای از خدای حقیقی است: اما طبیعت نیز در همه‌جا حضور دارد. در جائی که طبیعت نیست، من نیستم و جائی که من هستم طبیعت نیز وجود دارد. «ای طبیعت من از دستت کجا بروم و از وجودت به‌کجا بگریزم؟ اگر به‌سوی آسمان پرواز کنم، طبیعت نیز آنجاست، اگر در

دوزخ بستر بگسترانم، باز هم طبیعت آنجاست» جائی که زندگی وجود دارد، طبیعت در آنجاست، و جائی که حیات و زندگی نیست، در آنجا باز هم طبیعت وجود دارد؛ همه چیز مملو از طبیعت است. پس چگونه می‌توان از دست طبیعت گریخت؟ اما خدای قرآن مانند خدای تورات همانا طبیعت است و در عین حال طبیعت نیست، زیرا ایضاً یک **سوبژکتیف**، یعنی، وجودی متشخص است که می‌داند و می‌اندیشد و می‌خواهد و نظیر انسان دست به‌عمل می‌زند. آثار طبیعت به‌مثابه موضوع مذهب در عین حال **آثار جهل و تخیّل بشری است**، وجود یا علت پشت آنها **حاصل و ثمره‌ای از جهل و تخیّل بشری** است. انسان توسّط ورطهٔ جهل از طبیعت جدا شده است؛ او نمی‌داند علف چگونه رشد می‌کند، کودک چگونه در رحم شکل می‌گیرد، چه چیزی موجب باران، تندر و صاعقه می‌شود. در کتاب ایوب می‌خوانیم: «آیا وسعت زمین را تخمین زده‌ای؟... اگر آن را می‌دانی اعلام کن... آیا خزاین تگرگ را دیده‌ای؟... آیا باران پدر دارد... آیا مشیت و تقدیر آسمان را می‌دانی؟»

چون انسان نمی‌داند آثار طبیعت از چه ساخته شده‌اند، از کجا می‌آیند و تحت چه شرایطی؛ آنها را به‌مثابه آثار قدرتی مطلقاً غیرشرطی و نامحدود تلقی می‌کند، که برایش هیچ‌چیز غیرممکن نیست و حتی جهان را از هیچ پدید آورد، درست همانطور که به‌پدید آوردن آثار طبیعت از هیچ، هیچ جهالت بشریت، ادامه می‌دهد. جهل انسان بی‌حد و حصر است،[1] و تخیّل انسان هیچ‌گونه حد و مرزی را نمی‌شناسد، قدرت طبیعت که از شالوده‌اش توسط جهل و حدود آن توسط تخیّل محروم شده است، به‌قادر مطلق تبدیل می‌شود. به‌مجرد اینکه آثار طبیعت به‌مختار من یُریدی نسبت داده شود، تمایز این آثار از رویدادهای فراطبیعی، معجزات و ثمرات ایمان پایان می‌یابد. همان قدرت **معین**، مرگ طبیعی و رستاخیز فراطبیعی از مرده که صرفاً ثمره ایمان است را به‌وجود می‌آورد، همان قدرت **معین** که انسان را به‌طرزی طبیعی به‌وجود می‌آورد، اگر صلاح بداند او را از سنگ یا از هیچ به‌جهان می‌آورد. به‌عنوان مثال سورهٔ پانزدهم ـ الحجر

---

۱. به‌این خاطر همانگونه که **لنین** خاطرنشان ساخته است، موضوع دانش پایان نمی‌پذیرد». عقل انسانی بسیاری چیزهای شگفت‌آور در طبیعت کشف کرده، و باز هم به‌مراتب بیشتر کشف خواهد نمود و بدین وسیله قدرتش برطبیعت افزایش خواهد یافت». [مجموعه کامل آثار ـ ج۱۴ ـ ص۸۲ـ۲۸۱]. و به‌سخن سعدی: پایان بیابان معرفت که داند که روندهٔ این راه را در هرقدمی قدحی بدهند. ـ حاشیهٔ مترجم

می‌گوید، «ما باران رحمت را از آسمان فرود آوردیم و بدینوسیله به‌برخی زمین‌های مرده زندگی تازه بخشیدیم. قیامت چنین خواهد بود. آیا ما از اولین خلقت خسته شدیم [یا به گفته برگردان فرانسوی ساواری: آیا خلقت عالم برای ما کوچک‌ترین زحمتی داشت؟] معهذا آنان دربارهٔ خلقتی جدید» یعنی، رستاخیز و قیامت، «در تردیدند».

لوتر در توضیح موجز خود بر ۱۴۷ ـ مین مزبور می‌گوید، «او بعد از زمستان، تابستان را می‌آورد. اگر این کار را نکرد، اگر زمستان همیشگی شد، از سرما تلف خواهیم شد. اما چگونه و با چه وسیله‌ای او تابستان را می‌آورد؟ او به‌سخن می‌آید و یخ‌ها آب می‌شود، او از طریق کلمه، کلیهٔ چیزها را می‌آفریند. او به‌بیش از یک کلمه، نیازی ندارد؛ کلمه همانا یک خداوندگار است». به‌عبارت دیگر: قدرت تام الهی، قدرت طبیعت است که با قدرت تخیّل انسانی یکی شده و عجین گشته است، قدرت طبیعتی است که از واقعیت حسّی متمایز و جداگشته تا اندکی یا نه چیز بیشتری جز **قدرت تخیّل انسانی** را بیان دارد. اما طبیعت تا جائی که می‌آفریند، نابود می‌کند و انسان را با قدرت خود تحت تأثیر قرار می‌دهد، او آن را به‌مثابهٔ فردی قادر و توانا شخصیّت می‌بخشد و تا جائی که احسان‌های بی‌شمار اعطا می‌کند و چنین می‌نماید متضمن کلیهٔ چیزهای خوب زندگی است، انسان آن را به‌مثابهٔ فردی به‌غایت نیک شخصیت می‌بخشد؛ و تا جائی که ذهن انسان را با حیرت و شگفتی بی‌حد و حصر ترغیب می‌کند، او را به‌مثابه موجودی دانا و همه ـ دان شخصیّت می‌بخشد. خلاصه آنکه، **عینی (ابژه‌ای)** است که به‌مثابهٔ **نفس زنده (سوژه)** در نظر گرفته می‌شود، ماهیت طبیعتی است که از **طبیعت متمایز است** و به‌مثابهٔ **موجودی انسانی** [بدان] نگریسته می‌شود، ماهیت انسانی است که **از انسان متفاوت است** و به‌مثابه موجودی **غیرـانسانی** تصوّر می‌گردد ـ این همانا ماهیت الوهیت و مذهب و راز عرفان و شهود است، این بزرگترین Thauma، اعجاب اعجاب‌ها است که انسان را با عمیق‌ترین سرگشتگی و فریبندگی سرشار می‌سازد.[1]

خدا، نظیر انسان دارای اراده است، اما ارادهٔ انسان کجا و ارادهٔ خدا کجا، اراده‌ای که

---

۱. ناگفته پیداست که این گداخت انسان و طبیعت در موجودی جداگانه، که واجب‌الوجود نامیده می‌شود، درست به‌این خاطر که ذروهٔ اوج تخیّل است، همانا [عملی] غیر ارادی است. و «غریزه برای مذهب یا الوهیت» نام و هستی خود را به‌خصلت غیرارادی این گداخت مدیون است. ـ حاشیهٔ فویرباخ

کارها و آثار سترگ موجب می‌شود و باعث می‌گردد زمین بلرزد، کوهها انباشته شود، خورشید حرکت کند و بردریای خشمگین فرمان راند؟ تا این حد و نه بیشتر. آیا برای چنین اراده‌ای چیزی ناممکن وجود دارد؟ در قرآن و در مزامیر می‌خوانیم، «خدا هرآنچه اراده کند را می‌آفریند». خدا همچون انسان دارای بیان است[1]، اما کلام انسان کجا و کلام خدا کجا؟ قرآن می‌گوید، «اگر چیزی را بخواهد باشد، می‌فرماید، باش، و هست»، «هنگامیکه می‌خواهد به‌موجودات هستی بخشد، می‌گوید، باش، و آنان هستند». خدا مانند انسان عقل دارد، اما علم انسان کجا و علم خدا کجا؟ علم خدا شامل کلیهٔ چیزها و دربرگیرندهٔ کائنات نامتناهی است. قرآن می‌گوید، «آنچه در زمین و در قعر دریاهاست را او می‌داند. یک برگ بدون علم او به‌زمین نمی‌افتد. دانه‌ای در زمین نیست مگر اینکه در دفتر شهادت و حجّت ثبت نشده باشد» خدا، همانا انسان است، اما انسانی که طبیعت است و تخیّل او فراگیر کائنات؛ همان موجود است و معهذا موجودی است کاملاً متفاوت که همانقدر از ما دور است که چشم از خورشید و آسمان از زمین، و همانقدر از مامتفاوت است که طبیعت؛ او موجودی است به‌کلی متفاوت و با وجود این، تأثیر راز و رانهٔ عمیقی که به‌وسیلهٔ این موجود گذارده می‌شود از اینجاست؛ و جلالت و رفعت قرآن و مزامیر [نیز] از همین‌جاست.

یگانه تفاوت میان یکتاپرستی اسلام و یهودیت از طرفی، و یکتاپرستی مسیحیت از طرف دیگر این است که در آن یک، تخیّل یا پندار مذهبی با چشمانی باز به‌بیرون می‌نگرد و مستقیماً بر برداشت از طبیعت ساخته می‌شود، در حالیکه در مسیحیت پندار و تخیّل چشمان خود را می‌بندد و ماهیت شخصیّت یافتهٔ طبیعت را کاملاً از برداشت حسّی جدا می‌سازد، و بدین نحو آنچه در ابتداء جسم، یا ذهن و جسم بود را به‌موجودی تجریدی و متافیزیکی تأویل می‌کند. خدای قرآن و تورات هنوز پر از عصارهٔ طبیعت و هنوز از اقیانوس کیهانی، که از آنجا نشئت می‌گیرد، خیس و سرد است، در حالیکه خدای یکتاپرستی مسیحیت، خدائی زوال یافته و آب رفته است که در او تمامی نشانه‌های منشاء او در طبیعت محو و مطموس شده است؛ او در آنجا همچون خلقتی از

---

۱. **ملاصدرا** برای طبیعت نیز قوهٔ بیان قائل شده و تصریح می‌کند: «آیاتی که دلالت برآن دارد که افلاک و ستارگان زنده و ناطق‌اند در کتاب و سنت فراوان است». (مفاتیح‌الغیب ـ ص ۷۶۱) ـ حاشیهٔ مترجم.

هیچ ایستاده است؛ او حتی به‌ضرب درد چماق سؤال اجتناب‌ناپذیر را قدغن می‌کند: «خدا قبل از اینکه جهان را بیآفریند چه می‌کرد؟» یا به‌طور صحیح‌تر: او قبل از طبیعت چه بود؟ به‌دیگر عبارت، او از منشاء فیزیکی خود رازی می‌سازد و آن را پشت تجریدی متافیزیکی پنهان می‌سازد. در حالی که خدای نخست از یگانگی قدرت زنانهٔ اندیشه و تخیّل، باقوّه نرینهٔ احساس مادی به‌وجود آمد، خدای متافیزیکی از یگانگی صرف اندیشه یا تجرید، با تخیّل ناشی شد.

انسان در تفکر خود، صفت را از اسم و خواصّ را از ذات و گوهر، یا آنگونه که قدما می‌گفتند، شکل را از ماده جدا می‌سازد؛ زیرا او نمی‌تواند خود سوژه (ذهن)، ماده[1] و ذات و گوهر را درک کند و آن را کنار می‌گذارد. خدای متافیزیکی چیزی جز زبدهٔ بیشترین صفات عام که از طبیعت تجرید شده است، نیست؛ زبده‌ای که معهذا ـ و دقیقاً در جداسازی آن از واقعیت یا مادهٔ حسّی طبیعت ـ انسان توسط تخیّل خود آن را به‌نفس زنده (سوژه) یا موجودی تأویل می‌کند. اما بیشترین صفات عام تمامی چیزها همانا وجود است، این واقعیت که هرشیئی وجود دارد و چیزی به‌شمار می‌رود. وجود بدین مثابه، وجود آنگونه که از چیزهای موجود و از طبیعت متمایز و متفاوت شده و به‌مثابهٔ موجودی شخصیّت یافته است ـ یعنی اولین و دومین جزء متافیزیک یا ذات و گوهرالهی. اما انسان سوای وجود و خصوصیاتی که در آن با دیگر چیزها و موجودات طبیعت سهیم است، دارای خصوصیاتی است که تنها بدو متعلق است: او دارای عقل و ذهن است. درنتیجه متافیزیک الهی علاوه بردو جزء نخستین، دارای جزء ثالثی، یعنی جزء عقلی است؛ جزئی که از طبیعت تجرید شده و در ذهن انسان با جزء بالخصوص تجرید شده از انسان ترکیب شده است. از اینرو خدا همانقدر دارای هستی یا واقعیت است که دارای وجود، ذات، یا روح بدین مثابه است ـ به‌عبارت دیگر، او دارای هستی درون گرایانه، کلامی و متافیزیکی است؛ اما آیا چیزی سخیف‌تر از کوشش برای تأویل

---

۱. به‌این مفهوم که پژوهش ساختار درونی ماده کار علم فیزیک است و نه فلسفه. در اینجا ماده به‌مثابهٔ مقوله‌ای فیزیکی و نه فلسفی منظور است. **لنین** در این مورد می‌نویسد؛ «ماده مقوله‌ای است فلسفی و منظور از آن واقعیت عینی است که حوّاس انسان آن را به‌وی عرضه می‌دارد و حواس ما آن را کپی، عکس‌برداری و منعکس می‌سازد؛ در حالیکه خود آن به‌طور مستقل از حواس وجود دارد.» (**ماتریالیسم و فلسفهٔ انتقاد از تجربه** ـ آثار ـ ج۱۴ ـ ص ۱۳۰) ـ حاشیهٔ مترجم

متافیزیک به‌فیزیک، درون‌گرایانه به‌برون‌گرایانه، هستی کلامی یا انتزاعی به‌هستی غیرکلامی و واقعی وجود دارد؟

و معهذا چقدر راحت و آسان است که وجودی تجریدی ـ ساختهٔ اندیشه که در دماغمان حمل می‌کنیم و هرگونه مایل باشیم با او رفتار می‌کنیم ـ را به‌جای موجودی واقعی گرفت و آنگاه در واقعیت سرکش و صعب‌الوصول به‌چشم حقارت نگریست! درست است که، «آنچه می‌اندیشیم، **وجود دارد.**» اما فقط به‌مثابهٔ فکر و اندیشه؛ فکر و اندیشه یک چیز است و واقعیت چیز دیگری؛ هیچ‌گونه تردستی نمی‌تواند آنها را همانند سازد. «پس آیا شکاف و تقابلی ابدی میان وجود و اندیشه وجود ندارد؟» آری، همانا در ذهن وجود دارد؛ اما در واقعیت، این تضاد مدتها است حل شده است. براین شکاف به‌وسیلهٔ حواس پنجگانه نه کمتر از آن و شاید نه در هم‌آهنگی با مفاهیم جزمی، بلکه به‌طرزی کاملاً هم‌آهنگ با واقعیت پل زده شده است.

۳ـ پرنده‌ای پرواز می‌کند؛ او را تعقیب می‌کنم و به‌چشمه‌ای شگفت‌آور می‌رسم؛ بنابراین، پرنده بشارتگر سعادتی نیکوست. در حینی که آهنگ سفری را می‌کنم، گربه‌ای از سر راهم می‌گذرد؛ سفرم ناموفق است؛ از اینرو، گر به‌رسول مصیبت و نکبت است. حوزهٔ خرافهٔ مذهبی کاملاً نامحدود است، زیرا یگانه حلقهٔ غیرمنتظرهٔ شانس و اتفاق است. به‌این ترتیب حیوان یا موجود طبیعی دیگری به‌خاطر هیچ‌گونه علتی عینی می‌تواند موضوع ایمان یا خرافهٔ مذهبی شود.[1] این فقدان توجیه عینی توضیح مرا از کیش حیوانی،

---

۱. معمولاً، بدون شک خرافه به‌صفت یا خصوصیت مشخص موضوع خود نسبت داده می‌شود، اما اهمیتی که به‌این صفت نسبت می‌دهد صرفاً دلخواهانه یا ذهنی است. پوو **Pauw** در صحبت از کیش‌های حیوانی در اثر خود: پژوهش‌های فلسفی دربارهٔ مصریان و چینیان (۱۷۷۴) اظهار می‌دارد، چند سال قبل دهقانان فرانسوی با این تصوّر که نشانه‌های آشکاری از الوهیت را در شفیره‌های کرم پروانه تشخیص داده‌اند که خانهٔ خود را در گزنه های دردآور می‌سازد، آنها را موضوع نوعی از کیش مذهبی قرار دادند. این نشانه‌های الوهیت به‌طور آشکار چیزی جز نقاط زرین براق برسطح پیکر آنها نبود. پوو دیباچهٔ خود را با ملاحظهٔ صائبی آغاز می‌کند، «این مردمان صغیر از این واقعه کوچک دستخوش پریشانی و حیرت شده‌اند». اما [احساس] این «مردمان صغیر» به‌اصطلاح احساس مذهبی و حالت ذهنی در انسان است که بخود اجازه می‌دهد مسحور و سردرگم شود، یا به‌زبان ساده حتی به‌وسیلهٔ نقاط زرین برروی شفیره‌ای اغفال گردد. ـ حاشیهٔ فویرباخ

از اعتبار نمی‌اندازد، زیرا آنچه چیزی در واقعیت ندارد یا نیست، در ایمان داراست و هست. آیا عنکبوت زهرآگین است؟ خیر، اما ایمان، آن را چنین کرده است. آیا **علف خنازیر** Euphrasia officinalis برای چشم خوب است؟ خیر، اما ایمان آن را به«نور دیده» تاویل می‌کند. آیا پرستو سعادت نیکو به‌ارمغان می‌آورد؟ خیر، اما ایمان تخم‌های حماقت خود را در آشیانه پرستو هم می‌گذارد. رد آنچه اظهار داشتم اصل پرستش مواشی است، مبنی براینکه انسان حیواناتی را مورد پرستش قرارداده که نه مفیدند و نه مضر، معادل انکار این است که انسان هیچگاه قدرتی جادوئی برای کلماتی نظیر **اجی مجی**، به‌این دلیل که این کلمات بی‌معنی و از اینرو نادرست است، قائل نشده است. ماهیت ایمان یاخرافه‌پرستی مذهبی همانا امور فراحسّی، یعنی، یاوه سرائی، و فرا تعقلی، یعنی غیر عقلائی است.

به‌علاوه، فاکتورهای دیگر مذهب که ذکر کردیم، در کیش‌های حیوانی نیز یافت می‌شود. دیدیم چگونه تعلق خاطر مذهبی، برای حیوانات، حتی انسان را برای ساس، کک و شپش قربانی می‌کند. **بانکرافت** در اثر تاریخی خود **تاریخ اتازونی** به‌طور کاملاً صائبی دربارهٔ ماهیت و سرشت سرخپوستان و کیش‌های حیوانی، می‌گوید: «پرنده که به‌طور اسرارآمیزی هوا که [انسان] در آن نمی‌تواند **اوج بگیرد**، را می‌شکافد؛ ماهی، که خود را در اعماق دریاچه‌های زلال و سرد که انسان نمی‌تواند **عمق آن را بسنجد**، پنهان می‌سازد، و جانوران جنگل که غرایز خطاناپذیرشان، مطمئن‌تر از هوش خاصّ انسان است، همچو مکاشفات قبلی بانکرافت مبنی براینکه ـ «خدایان سرخپوست، اخلاف دهشت نیستند... و او هرآنچه شگفتی یا علایق تخیّلش را برانگیزد، می‌پرستد» ـ نیاز به‌تعبیر و تفسیر دارد. صرف شگفتی و خیال‌پردازی موجب نیایش یا قربانی نمی‌شود. خود بانکرافت به‌گفتار چنین ادامه می‌دهد: «پرهیزگاری انسان وحشی صرفاً احساسی از تسلیم و رضای منفعلانه نبود ـ او در پی آن بود تا آینده و ناشناختی را برسر مهر آورد، از خشم آنها جلوگیری کند و لطف آنها را از آن خود کند... در همه‌جا در میان سرخپوستان... نوعی قربانی و نیایش وجود داشت. اگر محصول فراوان بود، اگر شکار موفقیت‌آمیز بود، آنان در کامیابی خود نفوذ مانیتو را می‌دیدند؛ و حتی حادثه‌ای معمولی را به‌خشم خدا مربوط می‌ساختند. سرخپوست در سپیده‌دم همراه با خانواده‌اش ندا برمی‌آورد، «ای مانیتو، تو از من خشمگینی؛ خشم خود را از من بازگردان و سایر

فرزندانم را عفو بفرما».

او در اینجا قلب مذهب را هدف قرار داده است. انسان موجودی اهل عمل است و نه موجودی نظری، محرّک او نه خیال‌پردازی اثیری بلکه گرسنگی و واقعیت دردناک است. بدینسان همانگونه که **لوس کیل** گزارش می‌دهد، جای هیچ‌گونه تعجبی نیست که سرخپوستان حتی به‌افتخار **جنّ شکمباره‌ای** که گرسنگی‌اش به‌زعم آنان رفع نمی‌شود، جشن قربانی برگزار می‌کنند. چرا حتی «بزرگترین مغز متفکر مشرکان شمال» **ایوند اسکالداس پیلر**، در سرود «صید خوب شاه ماهی، او را از غم و اندوه رهانید» جاودانه شده است. در ضمن اوج سخافت برای ته‌ئیست این است که اولویت‌های دلپذیر الهیات را درد هان وحشیان بگذارد و از آنان نقل قول کند که آنچه آنان واقعاً می‌پرستند، خود مواشی نیست، بلکه «خدای درون آنان است». در حیوان چه چیزی جز طبیعت و وجود حیوان می‌تواند پرستیده شود؟ **پلوتارک** در صحبت از کیش حیوانی در De Iside et Osiride می‌نویسد:

> اگر سرشناس‌ترین فلاسفه تمثال‌های الوهیت را حتی در اشیاء بی‌جان مشاهده می‌کردند، بهمان اندازه بیشتر باید آنها را در موجودات جاندار و با احساس [نیز] می‌جستند. اما تنها آنانی درخور ستایش‌اند که نه خود این موجودات و اشیاء، بلکه از طریق یا باکمک آنها [dia touton] الوهیت را می‌پرستند. مشاهده اینکه شیء بی‌جان بهتر از موجودی است که جان دارد، و هیچ شیئی بی‌احساسی عالی‌تر از موجودی که بهره‌مند از احساس است نیست، همانا آسان می‌باشد؛ ذات الهی در رنگ یا نقش و نگار یا سطوح هموار سکونت ندارد؛ زیرا بی‌جان‌ترین همانا ادنی‌ترین و تحتانی‌ترین است. آنچه حیات دارد، می‌بیند، حرکت می‌کند ومفید را از مضّر تمیز می‌دهد و همانگونه که **هرکول** گفته است، در آن سهیمی از مشیت الهی که برعالم حکم می‌کند، داراست.

بنابراین آیا نباید دلیل پرستش حواشی را در خود حیوانات جُست؟ اگر ماهیت و ذات الهی اساساً از ماهیت و ذات حیوانی متمایز است، آن را نمی‌توانم دریا از طریق حیوانات ارج نهم، زیرا آنگاه در آنان هیچ‌گونه تمثالی از الوهیت و هیچ تشابه‌ای با خدا نخواهم یافت؛ اما اگر خلاف آن درست است، چنین وجه تمایزی بی‌معنی است. آنانی که خدایان را به‌شکل حیوانی مجسم یا نقش می‌کنند، به‌طور ناآگاهانه حتی اگر آگاهی و عقل‌شان آن را انکار کند، خود حیوانات را می‌پرستند.

۴ـ مثال مناسب دیگری، مدیحه‌سرایی **پلینی** در تاریخ طبیعی‌اش در وصف

خورشید است.

در میان به‌اصطلاح، ستاره‌های دنباله‌دار، خورشید بسیار بزرگ و قدرتمند، که نه تنها حاکم زمان و کشورها، بلکه حتی فرمانروای خود ستارگان و افلاک، [نیز است] حرکت می‌کند. هنگامی که اثرات آن را برروح در نظر می‌گیریم، ناگزیریم به‌آن به‌مثابهٔ روح کل جهان و به‌مثابهٔ فرمانروای برجسته و خدای طبیعت بنگریم. خورشید روشنائی می‌دهد و ظلمت را زایل می‌سازد، دیگر اجرام آسمانی را از رونق می‌اندازد، تغییر فصول و تجدید حیات دائمی سال به‌سود طبیعت را فرمان می‌دهد، ظلمت آسمان را روشن می‌کند و ابرهای روح انسان را می‌پراکند؛ نور خود را به‌اجسام نورانی دیگر به‌وام می‌دهد، از همهٔ آنها بیشتر نور می‌دهد و چشمگیرتر است، و همانگونه که هم می‌گوید، همهٔ چیزها را می‌بیند و می‌شنود.

در اینجا ما کلیهٔ اجزاء مذهب را در یک کلمه دارا هستیم.

۵ـ این اظهار مبنی براینکه یونانیان فقط خدایان یونانی رابه‌مثابهٔ ارباب انواع تلقی می‌کردند، همانطور که قبلاً تصریح کردم، که پاگانیسم، میهن‌پرستی است در حالیکه مسیحیت جهان وطنی، نیاز به‌شرح و توضیح دارد، زیرا در تضاد مستقیم با این نظر به‌طور کلی پذیرفته شده می‌نماید که چند خدائی بازو به‌بازوی رواداری و سعهٔ صدر پیش می‌رود. **بارت** فاضل در کتاب خود موسوم به**مذهب آلمان قدیم یا هرتا (طبع دوم)**، تا جائی پیش می‌رود که می‌گوید: «اگرچه هرمذهبی چیزی از رنگ‌آمیزی ملی به‌خود می‌گیرد و هرملتی تا درجه‌ای توسط مذهب آن متأثر می‌شود، [معهذا] مذاهب نظیر ملت‌ها یا اتحادیه‌های سیاسی از یکدیگر جدا نشده‌اند؛ امروزه ما نمی‌توانیم از مذهب اسپانیولی، سوئدی یا روسی صحبت کنیم، بلکه فقط از دین مسیح و فرقه‌های آن سخن می‌گوئیم، چنین تقسیمی در عهد باستان نیز وجود نداشت». اما هرآینه وحدت مذهب در عهد باستان از این واقعیت استنتاج شود که کلیهٔ ملل امروزین مسیحی‌اند یا خود را مسیحی می‌خواندند، وحدت مذهب باستان در راه بدی افتاده است، زیرا اگرچه ما از مذهب آلمانی یا روسی **سخن** نمی‌گوئیم، درواقع درست همانقدر تفاوت میان مذهب آلمانی و روسی وجود دارد که میان مردم آلمان و روسیه. این سؤال که آیا مذاهب یکی‌اند یا متنوّع‌اند، به‌معنی این پرسش است که آیا بشریت من حیث‌المجموع یکدست است یاگونه‌گون و متنوّع. و پاسخ تا زمانی که خود انسانها از یکدیگر متفاوتند و به‌طور متفاوتی می‌اندیشند، متفاوت خواهد بود، برخی‌ها برفاکتورهای مشترک و

یکسان تکیه می‌کنند و برخی دیگر برفاکتورهای متنوّع و فردی.

اما تا جائی که به‌مسأله خاص ما مربوط می‌شود، دین و سیاست در میان رُمیان و یونانیان آنچنان از نزدیک به‌یکدیگر پیوند داشت که اگر خدایانشان از این یگانگی جدا می‌شدند، از آنان فقط آنقدر زیاد یا آنقدر اندک باقی می‌ماند که انگار زن رُمی را از مرد رُمی و بالعکس جدا می‌کردم و هیچ‌چیز جز موجود انسانی به‌ذاتّه را باقی نمی‌گذاردم.» **ژوپیتر**، که به‌خاطر شخصیّت جهانشمول خود خدائی بود برای هروضع و موقعیتی، نمایانگر هرگونه خویشاوندی و مناسبات مدنی بود؛ بدین نحو، همراه با **کرویتسر** می‌توانیم بگوئیم که مفهوم **ژوپیتر** به‌ایدئآلی از **مجموعهٔ حقوق و قوانین رُم** Corpus juris تکامل یافت. او **پولیوس** (حافظ شهر)، **متویکیوس فراتر یوس** (حافظ قومیت)، و **هرکیوس** و هکذا است».

(۱. پلاتنر، **مقدمه‌ای برشناخت حقوق آتن**). اما هرآینه من این مجموعهٔ حقوق و قوانین و این صفت و نعت را از **ژوپیتر** بگیرم، از او چه باقی خواهد ماند؟ هیچ، یا نه بیش از اینکه اگر من به‌عنوان یک آتنی از کلیه این حقوق که در این صفات قرار دارد محروم می‌شدم، سر خود را از دست می‌دادم. درست همانطور که روح آتنی با جغرافیای آتن و روح رُمی با جغرافیای رُم پیوند داشت ـ همراه با **خوشبختی محلی** Fortuna loci تزلزل‌ناپذیر، آنگونه که **کامیلوس** در تاریخ رُم اثر **لیوی**، در نطق خود به‌رومیان نصیحت می‌کند که رم را ترک نکنند ـ همانطور هم خدایان رومیان و یونانیان به‌خاطر ضرورت، خدایان ناحیه‌ای یا محلی بودند.

بالطبع، **ژوپیتر** کاپیتول‌نشین، در فکر و ذهن هررمی، حتی در خارج از رم جا دارد، اما موجودیت واقعی‌اش، «مسند» او در کاپیتول در رم است و نه در جای دیگری. **کامیلوس** در نطق خود می‌گوید، هرگوشهٔ این شهر، مملو از خدایان و عرف و عادات مذهبی (یعنی، پیوندهای مذهبی) است. و شما آهنگ ترک کلیهٔ این خدایان را کرده‌اید؟

اینجا کاپیتولی است که زمانی سری انسانی یافت شد، جائی که هاتف معبد دلفی پاسخ داد که سر قلمرو جهانی در این مکان خواهد بود. **اینجا** مکانی است که هنگامیکه محوطهٔ کاپیتول تمیز شد، چندین محراب قدیمی، خدایان شباب و حدود و ثغور، که از جابجا شدن سرباز می‌زدند، در میان شادی زایدالوصف پدرمان، نقل مکان داده شدند. اینجا آتش همیشه سوز راهبهٔ وستا شعله می‌کشد. اینجا سپرها از آسمان فرو می‌افتد،

اینجا کلیهٔ خدایانند که اگر بمانید، خود را وقف شما می‌کنند. همانگونه که تاسیت در تاریخ خود به‌ما می‌گوید، هنگامی که سربازان **ویتلیوس**، کاپیتول را به‌آتش کشیدند، در میان قبایل گل و آلمان، در هم‌آهنگی کامل با تصوّرات رمی و تصورات شرک به‌طور کلی، این باور شایعه شد که پایان امپراطوری رم نزدیک است. به‌طبع، به‌مجرد اینکه شهر توسط قبایل گل تسخیر شد، موقعیت برتر خود را حفظ نمود، زیرا مسند **ژوپیتر** از آسیب مصون ماند. معذالک اعتقاد این بود که آتش کنونی، نشانه‌ای از خشم الهی است و به‌مردم آنسوی آلپ اعلام می‌کند که آنان برجهان حاکم خواهند شد. می‌دانیم هنگامی که رمی‌ها قصد تسخیر شهری را داشتند، نخست خدایان حامی خود را با سحر و جادو فرا می‌خواندند، و به‌این خاطر، همانطور که **ماکروبیوس** در جشن‌های ساتوران خود به‌ما می‌گوید، هویت خدای حامی رُمی و حتی نام لاتینی‌اش را کتمان می‌کردند. آنان هم‌چنین براین باور بودند که قدرت حفاظتی خدایان محدود به‌محل سکونت آنان است، و اینکه این قدرت تنها در جائی که خدایان جسماً حضور دارند، مؤثر است. لذا، تعجبی ندارد که هنگامی که اقوام مشرک نمی‌توانند کمکی از خدایان بومی‌شان دریافت کنند، خدایان خارجی را در میان خود می‌پذیرند تا قدرت نجات‌بخش و حفاظتی آنان را بیازمایند.[1] حتی **سیسرون** (دربارهٔ قوانین) خود، یونانیان و رومیان را به‌این خاطر که آنان برخلاف ایرانیان، کل جهان را به‌مثابهٔ معبد و محل سکنی به‌خدایان خود اختصاص می‌دهند، اما معتقدند که در **همان شهرها نظیر خود آنان زندگی می‌کنند** و می‌خواهند ایشان به‌زندگی در آنجا نیز ادامه دهند می‌ستاید.

۶ـ درست است که همانا فقط **هرودت** است که می‌گوید بز نری در ملاء عام بازنی درآویخت؛ گزارش او روشن نمی‌کند که آیااین زن قربانی ارادی یا غیرارادی سودائی بهیمی بود. اما اگر در نظر آوریم که این واقعه در **مندس** روی داد، جائی که بزها و بالاخص بزهای نر پرستیده می‌شدند، جائی که خدای **پان** باسیما و سُم‌های بز نشانداده شده و حتی نام مِندس، یعنی بز نر را دارد؛ اگر باز هم در نظر گیریم که این مجامعت بز نر

---

۱. **انگلس** خاطرنشان می‌سازد: «خدایان قومی، همانگونه که قانون عمومی در دوران باستان چنین بود، می‌توانستند خدایان اقوام دیگر را در کنار خود و نه بالاتر از خود، تحمّل کنند». [مجموعه کامل آثار **مارکس ـ انگلس** ـ ج۲۴ـ ص۴۳۳] ـ حاشیهٔ مترجم

و زن به‌مثابهٔ فال نیک در نظرگرفته می‌شد، بدینسان دستکم برخی مصنفان **هرودت** را غیرواضح ترجمه کرده‌اند- نمی‌تواند تردیدی وجود داشته باشد که این زن به‌خاطر شور وشوق مذهبی، یعنی شور و شوق فراانسانی و فراطبیعی، و غلبه برتمایل اگوئیستی و صرف انسان مادینه در مباشرت فقط با انسان نرینه، برانگیخته شد تا ماهیت و شأن انسانی‌اش را برای بز نر مقدّسی با همان انگیزه‌ای قربانی نماید که فرد مسیحی را وا می‌دارد تا عقل انسانی خود را برای بی‌عقلی الهی فداکند - **به‌این خاطر ایمان دارم چون سخیفانه و یاوه است.** Credo quia absurdum est

۷- به‌علاوه، همانطورکه همه می‌دانند، کلیسای مسیحی برای ایمان خود، یا آنچه که با آن یکسان است، برای خدای خود قربانی‌های بی‌شمار انسانی تقدیم داشته است. اگر «دولت مسیحی» و در نتیجه ایضاً قانون جزاء مسیحی، مخلوقات صرف ایمان مسیحی‌اند، مسیحیان تا به‌امروز قربانی‌های خونبار انسانی برای اعتقاد خود، یا همانگونه که گفتیم، آنچه که با آن یکسان است برای خدایشان، هرگاه که شخص بیچاره‌ای را به‌سکوی اعلام کشانده‌اند، تقدیم کرده‌اند. اگر به‌روزنامه‌ها باور کنیم، آیا صرفاً به‌خاطر دلایل مذهبی بود که اعلیحضرت «مسیحی» شاه پروس از لغو حکم اعدام سرباز زد!

۸- در سال ۳۵۶ قبل از میلاد، همانگونه که **لیوی** در پنجمین کتاب تاریخ خود نقل می‌کند، نخستین lectisternium، یا ضیافت برای خدایان، به‌مناسبت شیوع اپیدمی در رُم، برگذار شد. برای هشت روز متوالی، رمی‌ها از خدایان به‌امید دلجوئی و استمالت پذیرایی کردند، بخشندگان شهروندان همنوعان آنان رانیز در برگرفت. درهای منازل در سرتاسر شهر باز گذاشته شد، مردم کلیه مایملک خود را در اختیار جامعه گذاشتند، از غریبه‌ها و همچنین از دوستان دعوت نمودند تا با آنان شام و ناهار صرف کنند، از مرافعات حقوقی و مناقشه پرهیز کردند وحتی با دشمنان خود به‌طور دوستانه صحبت نمودند؛ زندانیان از بند آزاد شدند. و در سال ۳۵۹، همانگونه که **لیوی** در همان کتاب حکایت می‌کند، هنگامی که خبر تسخیر **وئی** بعد از ده سال محاصره، به‌رم رسید، شعف و شادمانی بعدی زیاد بود که مادران رمی در معابد ازدحام کردند تا امتنان خود را نسبت به‌خدایان تقدیم کنند، سنای رم دستور داد مردم چهارروز تمام - طولانی‌تر از در قیاس با جنگ قبلی - به‌خدایان نیایش کنند و از آنها سپاسگزاری نمایند.

۹- اگرچه فاضل دانا «ا.روت Roeth» به‌طریق دیگری به‌نتیجه گیری خود رسید،

[معهذا] نظرات او دربارهٔ سوژه (ذات) با نظرات من همانند است. وی در کتاب فوقاً یادشده‌اش دربارهٔ مذاهب مصری و زرتشتی، می‌نویسد: «در کلیهٔ مذاهب باستان، اسامی خدایان نخست اسامی عام ساده‌ای بود که صرفاً اشیاء، آب، باران، آتش و نظایر آنها را مشخص می‌کرد ـ و معنای ضمنی شخصی نداشت. این مفهوم از وجود شخصی فقط به‌تدریج از صفاتی که به‌الوهیت نسبت داده می‌شد، تحوّل یافت؛ به‌این ترتیب نام یک خدا از القاب بسیاری که در ابتدا برای مشخص کردن صفات متعدد الوهیت مورد استفاده قرار می‌گرفت، ناشی شد. از اینرو، هراندازه مفهوم خدا به‌آغازش نزدیکتر باشد، مبهم‌تر و نامشخص‌تر می‌شود، به‌طوری که نامهای خدایگونه سرانجام به‌**اسامی صرف عام** یا **صفات** باز می‌گردد.

۱۰ـ قطعه‌ای که در اینجا ذکر می‌شود از یادداشت‌های **دیئونیزیوس وسیوس دربارهٔ بت‌پرستی** De Idolatria **مایمونیدس‌ها** اخذ شده است. من قبول دارم که معنائی که در آن یافته‌ام به‌طور واضح در متن اظهار نشده، اما هرآینه این قطعه را با قطعات دیگر، نظیر قطعاتی از **یهودیت مکشوف شده** اثر **آیزن منگر** که در **ماهیت مسیحیت** شاهد مثال آورده شد، مقابله گردد، که در آن صریحاً گفته می‌شود که جهان فقط به‌خاطر یهودیان وجود دارد، آشکار می‌شود که **قطعهٔ وسیوس** معنائی که من نشان داده‌ام را می‌رساند.

۱۱ـ به‌همان اندازه‌ای که تعدد و تنوّع طبیعت بطور کلی، که می‌تواند از خدای یکتاپرستی، موجودی که اساساً از طبیعت متفاوت است، مأخوذ شود، به‌همان اندازه نیز می‌تواند از تعدد و تنوع ماهیت انسان و لازمهٔ آن [یعنی]، توجیه مذاهب گوناگون، مأخوذ گردد. تمام آنچه که می‌تواند از وحدت تجرید یکتاپرستی مأخوذ شود، همانا **وحدت** و **یکسانی** انسانها، و در نتیجه **وحدت** اعتقاد است. تنوّع و تعدّد طبیعت و ماهیت انسان که شالوده رواداری و تساهل مذهبی است، فقط ازاصل چند خدائی اشراق حسّی ناشی می‌شود. فقط حواس من و فقط طبیعت به‌من می‌گوید که من فقط یگانه انسان نیستم، که انسانهای دیگری [نیز] در کنار من وجود دارند؛ اما نور و بارقهٔ درونی **کویکرزها**، خدائی که از طبیعت متمایز و متفاوت است، و عقل را از جسم جدا می‌کند، به‌من می‌گوید که **تنها من واحدم و فقط من انسانم**، و از اینرو اگر کس دیگری وارد شود و اصرار ورزد که او نیز **همچون من** باید بیاندیشد و معتقد باشد، زیرا با واقعیت وحدت یکتاپرستی، با وحدت تفاوت و با وحدت دیگر، مواجه شده است، محو و مطموس

می‌شود و به‌توهم حسی صرفی تبدیل می‌گردد: **هرآنچه خدا ندارد هیچ است**، یا به‌عبارت دیگر، **هرآنچه من ندارم هیچ است.**

به‌این ترتیب ایمان به‌خدای واحد، با رواداری نسبت به‌آن کسانی که ایمان متفاوتی دارند، همراه است؛ این خدای واحد می‌بایست با تنوّع و رواداری در طبیعت حمایت شود. س.ف.بارت Bahrdt در اثر خود موسوم به**برآورد از مذهب طبیعت (۱۷۹۱)** می‌گوید، «ناتورآلیسم با طبیعت خاص خود به‌رواداری و آزادی منجر می‌شود. این چیزی جز اعتقاد به‌حقیقت سوبژکتیف نیست»، «اما اصول پرست خشک (پوزیتیویست) **فقط ایمان خاص خود** را به‌مثابهٔ ایمانی حقیقی تلقی می‌کند، زیرا معتقد است این ایمان توسط خدا مقرر شده است؛ او **تنوّع** هیچ‌گونه بی‌تفاوتی (تساهل) را نمی‌تواند بپذیرد، زیرا تنوّع، انحرافی از یک ایمان است که خدا، آنگونه که او تصور می‌کند، مقرّر داشته است»، «آیا من کماکان می‌توانم انسانی که خدایم ازاو بیزار است و او را برای همیشه به‌ابلیس واگذار کرده دوست بدارم؟» اما خدای مذهب طبیعت چیست یاکیست؟ او «خدای مهر و عشق، است که سعادت و نیکبختی را در انجام عمل خیر و خوشحال ساختن مخلوقات خود می‌یابد». «اگر خدا همانا مهر و عشق است... انسانی که همنوعان خود را دوست دارد می‌بایست پنداری ازخدا و شبیه او باشد».

اما دوست داشتن یک انسان به‌معنی پذیرفتن فردیّت اوست. فردی که عاشق گلهاست، کلیهٔ گل‌ها را دوست دارد، و از گونه‌های بی‌حد و حصر آنها لذّت می‌برد، و بهر یک آنچه طبیعت فردی آن نیاز دارد را می‌دهد. اما اصل و سرچشمهٔ این گوناگونی بی‌حد و حصر و فردیّت‌ها که حواس برما آشکار می‌سازد، چیست؟ همانا طبیعت است که ماهیّت خاصّ آن تنوّع و فردیّت است، زیرا همچون خدا، موجودی روحانی، یعنی، موجودی انتزاعی و متافیزیکی نیست. به‌طبع خدا نیز به‌مثابه «تعداد نامتناهی تنوعات» توصیف شده است، اما حتی این مفهوم صرفاً از طبیعت و برداشت از طبیعت انتزاع گشته است. پس خدای مذهب طبیعت چیست؟ همانا طبیعت و نه چیز دیگری، اما طبیعتی که به‌مثابه موجودی متشخص و مهربان و در نتیجه به‌مثابهٔ آنتروپومورفیزم نمایانده می‌شود. در این رابطه باید اظهار نمایم که نه تنها اصحاب شرک یا اصحاب وحدت وجود، بلکه مسیحیان نیز همواره طبیعت را **به‌خدا مربوط می‌سازند و با او یکسان می‌شمارند**، یعنی ایندو اصطلاح را به‌طور مترادفی بکار می‌برند. مثال‌های چند [در این

مورد]: **بارکلایوس** در Icon Animorum می‌نویسد: «در آداب این مردمان با غنای طبیعت مواجه می‌شویم که در پشت آن همانندی و شباهت در نمود خارجی کاربردها و مقاصد مختلف بسیاری را به‌وجود می‌آورد». حتی **ملانشتون**، در **روانشناسی** خود از کیسهٔ صفرا سخن می‌گوید: «طبیعت خلاق، خردمندانه آن را پنهان کرده است». و در صحبت از شش‌ها می‌گوید، «علت اینکه چرا طبیعت شش‌ها را در اطراف قلب قرار داده از عمل‌کرد آنها آشکار می‌شود». **واراسم** در مجموعهٔ امثال خود عبارت «جنگیدن با خدایان» را بدین‌گونه توضیح می‌دهد: نبرد با خدایان به‌شیوهٔ **تیتان** بطور ساده به‌معنی مقابله با طبیعت است.

۱۲ـ این واقعیت بیشتر در تصوّر، این بزرگترین شر در دیدگان، انسان اولیه آشکار می‌شود. در آغاز، انسان مرگ و حتی کمتر، علت آن را نمی‌شناخت. انسان اگوئیستی کامل است؛ او نمی‌تواند امتناع از امیال خود و در نتیجه پایان حیات خود را تصوّر کند، زیرا مایل است زندگی کند. او هیچ چیز از طبیعت و هستی و موجوداتی که از انسان و ارادهٔ او متفاوت است نمی‌داند؛ پس چگونه می‌تواند به‌مرگ به‌مثابهٔ چیزی طبیعی، ضرورت که جای خود دارد، بنگرد؟ درنتیجه مرگ برای او، علتی انسانی، شخصی و ارادی را دارد؛ اما مرگ یک شرّ است، از اینرو علت آن رشک و حسد خدایانی است که غبطهٔ کلیهٔ شادیها و سعادت‌های بشری را می‌خورند (هجویه‌ای از **ارینا** می‌گوید» **هادس** تو حسودی»)، یا **خشم** خدایان برسر بعضی آزردگی‌ها و رنجش‌هاست. به‌گفته **مارینر** در **گزارشاتی از جزایر دوستانه یاتونگائی**، ساکنان جزایر دوستانه معتقدند که کلیهٔ مصائب، به‌خاطر عدم مراعات برخی وظایف مذهبی، از طرف خدایان ـ یا خباثت صرف ارواح و کسانی که با آنان همدستند، یعنی جادوگران[1] برسر انسان می‌آید.

خوندهای گاندوانا، مرگ را به«قدرتهای جادوئی اشخاص و خدایان معینی نسبت می‌دهند، آنان برآنند که مرگ سرنوشت محتوم انسان نیست، بلکه انسان ذاتاً فناناپذیر

---

۱. به‌گفتهٔ **شاروآ** (**تاریخ پاراگوئه**، مجلد ۱) **لالس‌های چاکائو** کلیهٔ امراض، به‌استثنای آبله‌مرغان، را به‌خباثت حیوانی نامرئی، که از «روح» متمایز نیست نسبت می‌دهند، در حالیکه **چیکیتوس‌ها** معتقدند (مجلد ۲) که زنان علت کلیهٔ امراضند. کافرها معتقدند که اگر جادوگری در مقام فرماندهٔ عناصر نتواند باران درست کند، برخی‌ها باید مسئول خشکسالی باشند. آنگاه این شخص از طرف جادوگر نشان داده شده و به‌قتل می‌رسد (خارجه، مه ۱۸۴۹) ـ حاشیهٔ فویرباخ

است (درست همانند این فکر در نزد مسیحیان) و مرگ فقط هنگامی با او برخورد می‌کند که خدائی را غضبناک کرده باشد یا اگر اشخاص شروری که متّصف به‌قدرتهای فراطبیعی‌اند آنرا برایش به‌بار آورند. تمامی مرگ‌ها، برای مثال مرگ‌هائی که ببرها موجب آنند، به‌چنین اشخاصی نسبت داده می‌شود، زیرا به‌اعتقاد خوندها (و ایضاً مسیحیان، یا دستکم ارتدوکس در میان آنان) ببر برای نفع و فایده انسان آفریده شده، اما توسط خدایان خشمناک یا جادوگران برای مقاصد خاصّ آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد» (**خارجه** Ausland، ژانویه ۱۸۴۹). اینگونه برداشت‌ها از علت و ماهیت و طبیعت مرگ و سایر شرها، ایضاً منشاء قربانی‌های[1] انسانی و سایر چیزهای زشت و دهشت افزاست که انسان در مذهب برسر خود و دیگران می‌آورد. خدایا به‌خاطر رشک و حسد یا به‌خاطر علاقه به‌انتقام یا به‌خاطر برخی علل شخصی دیگری، از مرگ انسان لذّت می‌برد و از اینرو انسانها باید به‌افتخار او کشته شوند. این همانا خدای جنگ است که از خون انسان بیشترین حظ و لذّت آشکار را می‌برد، چراکه پیروزی، یعنی هدیهٔ خدای جنگ، منحصراً بستگی به‌مرگ دشمن دارد، پس جای شگفتی نیست که این خدا می‌بایست بزرگترین بهره‌بردار قربانی‌های انسانی باشد. خدایان بطور کلی به‌این یا آن دلیل از قربانی‌ها و عذاب‌های بشری لذّت می‌برند، از اینرو می‌بایست برای خشنود ساختن و به‌دست آوردن لطف آنان، قربانی‌ها و عذاب‌های ارادی و غیرارادی را از پیش تدارک ببینند.

۱۳ـ به‌طور تحت‌اللفظی، در ترجمهٔ **آئوگوست شِلگل**: «من زمان جاودانم (le temps infaillable، موافق ترجمهٔ فرانسوی **ویلکین** ۱۷۸۹)، من مرگِ بینا به‌همه چیز و نابودکنندهٔ همه چیزم، من منشاء آینده‌ام.

۱۴ـ پس تو از این نظر سخیفانهٔ اصحاب تسمیه (نومینالیست‌ها) طرفداری می‌کنی که هیچ عامیتی را جز مفاهیم و اسامی نمی‌شناسند ـ آری، اما من معتقدم که از عقیده بسیار معقولانه‌ای طرفداری می‌کنم، زیرا خدای من، من از تو می‌پرسم، توئی که هستی عالم را عهده‌دار شده‌ای، آیا آنچه تو در جهان مشاهده می‌کنی فردی نیست؟ فردترین

---

۱. اگرچه نه یگانه منشاء، زیرا اعتقاد به‌خلود و فناناپذیری به‌تنهائی تعداد بی‌شماری از انسانها را با آتش و شمشیر نابود ساخت. ـ حاشیهٔ فویرباخ

همه همانا خداست[1] (singularissimus est Deus).

همگی افراد موجودات اویند، این فرشته، این خورشید، این سنگ؛ و به‌یک کلام، هیچ‌چیز نیست که فرد نباشد. اما این طبیعت عام را در کجا می‌توان مشاهده کرد؟ من به‌نوبهٔ خود، طبیعت انسانی **افلاطون** و **سقراط** و غیره را می‌بینم، اما کلیهٔ این طبایع فردی‌اند. اگر تو روشن‌بین‌تر بودی، به‌تو می‌گفتم طبیعت عام دیگری را در کجا می‌دیدی. از آنجائی که طبایع فردی بسیار زیادی وجود دارد. واقعاً؟ اما چگونه آن را می‌توانی ثابت کنی؟ من به‌نوبه خود از اینکه دارای طبیعتی فردی‌ام، راضیم، و به‌تو هم آنچه دوست داری می‌گویم، یک طبیعت فردی کفایت می‌کند؛ من به‌نوبهٔ خود، هیچ طبیعت دیگری که برایمان مشترک و یکسان است را در خودم و تو نمی‌بینم. تو جسم و روح و اندام‌ها و استعدادهایت را دارا هستی و من از آن خود را. پس این طبیعتی که قرار است در تو و من یکسان باشد چیست؟... تو می‌گوئی و به‌خاطر آن بسیار مورد تحسین قرار گرفته‌ای: حتی هنگامی که هیچ‌کس دربارهٔ آن نمی‌اندیشد، آیا طبیعت انسان در بسیاری [از افراد] وجود ندارد؟ و هرآینه در بسیاری [از افراد] وجود دارد، آیاعام نیست؟ من اذعان می‌کنم که طبیعت انسان در بسیاری [از افراد] وجود دارد، حتی هنگامی که هیچکس دربارهٔ آن نمی‌اندیشد، اما من اضافه می‌کنم که این طبیعت گونه‌گون و متنوّع است. تو برای اینکه عامیّت آن را نشان دهی، مایلی بگوئی این طبیعت واحد است، اما من برای اینکه هستی طبایع فردی را بنمایانم، اظهار می‌دارم این طبیعت دارای جهات مختلف است... لطفاً به‌من بگو، چه موقعی گفته شده که **افلاطون** یک انسان است، آیا در این اظهار انسان **خود افلاطون** است یا **کس دیگری**؟ به‌طبع هیچکدام جز او، به‌همین نحو، هنگامی که گفته می‌شود که **سقراط** یک انسان است، انسان کس دیگری جز (یا متفاوت از) خود **سقراط** نیست، و چون طبیعت انسان مایملک هردو آنان است، نه ساده و بسیط که دوگانه است. پس تو برسر این اظهار که **افلاطون** انسان است و این همانگوئی پوچی است، یکی بدو می‌کنی؛ درست است که این اظهار می‌بایست همانگوئی باشد. زیرا صرفاً اظهار می‌دارد که او باخود یکسان و همانند است. من در پاسخ می‌گویم، هراظهاری برای اینکه درست باشد، باید همانگوئی باشد، زیرا هیچ چیز دربارهٔ چیزی که خود آن چیز است یا در آن است، نمی‌تواند گفته شود.

[بدین‌گونه] است **گاساندی** در کتاب خود موسوم به‌**مشق باطل‌نماها علیه ارسطو.** Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos بطبع عام وجود دارد، اما هنگامی که وجود دارد، نه صرفاً در اندیشه، نه عام بلکه خاص است، به‌طوری که

---

۱. این اندیشه در جای دیگری، برای مثال در نزد **اسکالیجر** نیز یافت می‌شود. ـ حاشیهٔ فویرباخ

هم‌اکنون نیز می‌توانیم همراه با رئالیست بگوئیم که وجود دارد، و همچنین همراه با نومینالیست (نامگرا) بگوئیم که وجود ندارد. بشریت در انسانها وجود دارد، هرانسانی یک انسان است؛ اما هرانسان یک فرد است که از دیگر انسانها متفاوت است. و همانا فقط در تفکر و اندیشه و نه در واقعیت است که می‌توانی آنچه مرا از سایرین متمایز می‌سازد، از آنچه من بدون اینکه خودم را به‌هیچ تقلیل دهم، به‌آنان شبیه‌ام، جدا کنی. واقعیت چیز غیرقابل تمایز مطلقی است؛ در من هیچ نقطه و اتمی نیست که فردی نباشد.[1] آنچه الهیات‌دان از خدا می‌گوید ـ که در او ذات و صفت و وجود و ماهیت یکسان است، و در مورد اینکه خود او چیست، هیچ اظهاری نمی‌تواند عنوان شود ـ درواقع درمورد فردیّت و **واقعیت** نیز صدق می‌کند. اما تفکر و اندیشه آنچه من با دیگران در آن همانندم و از طریق آن از آنان متفاوتم و فردی هستم را جدا می‌سازد؛ تفکر مسند را از مسندالیه، و صفت را از اسم جدا می‌کند و خود صفت را به‌این علت ساده که عامل اصلی از جهت هردو طبیعت آن است ـ زیرا فرد و ذات نمی‌تواند آن را شامل شود ـ به‌اسم تأویل می‌کند. در نتیجه خدا برای تفکر انتزاعی چون وجود اساسی و اصلی است، اگرچه همانطور که قبلاً در این درس‌گفتارها و در جای دیگری نشان دادم، چیزی جز **گنجینهٔ علم مدرسی، فرهنگنامهٔ فلسفی، قاموس کاتولیکی** و هکذا نیست، یا به‌عبارت دیگر، مجموعه‌ای است از اسامی، القاب و صفات بدون ذات، ماده یا جوهر که معهذا به‌جوهر و آنچه بیشتر است، به‌جوهر اعلی تأویل شده است.

از نظرگاه تفکر انتزاعی و از پیش مملو از احکام عام، اشتقاق عام از خاصّ غیر عقلائی و سخیفانه می‌نماید؛ زیرا به‌نظر می‌رسد عام در اندیشه اساسی و ضروری است، در حالیکه خاصّ عارضی، استثنائی و علی‌السویه. منباب مثال، تفکر تعداد نامتناهی ذرات شن همجوار را تحت مفهوم مشترک و جمعی، توده‌ای شن، خلاصه می‌کند. من با بوجود آوردن این مفهوم، ذرّات شن را با **یک** نگاه به‌توده‌ای از آنها بدون تمایز قایل شدن، گرد می‌آورم، و این توده را به‌مثابهٔ هستی‌ای با موجودیتی مستقل از خود آن در

---

۱. بنابراین **لایپ نیتس** در گفتار مدرّسی دربارهٔ اصول فردی De prinicipo individui خود کاملاً محق است که می‌گوید **هراصل فردی تفرّد همانا وجود کل اوست.**

ـ حاشیهٔ فویرباخ

نظر می‌گیرم، من به‌ذرّات شنی که در فکر یا در دستان خود یکی بعد از دیگری برمی‌دارم نظر می‌افکنم. اما اگر ذرات باقی مانده بیکسان فرد نیستند، در توده‌ای [از آنها] چه چیزی جز کثرت فردها وجود دارد؟ اگر من حدی برتعداد ذرّات فردی که برمی‌دارم قایل نشوم، آیا به‌آن پایان نداده‌ام؟

اینجا جائی است که متفکر از بذل توجه به‌مفرداتّ خسته می‌شود. او با یک جهش دلخواهانه از ذرّات شن به‌تودهٔ شن، یعنی از خاصّ به‌عام می‌جهد. عامیت، اندیشهٔ نامتناهی و مطلق است، و فردیت، واقعیت حسّی نامتناهی و مطلق، زیرا نه تنها این فرد است، همانا **کل** افراد است؛ اما «کل افراد» ورای درک ماست، زیرا کلیّت فقط در حالت نامتناهی زمان و فضا وجود دارد. این مکان محدود است، اما مکان‌های بی‌شمار دیگری که محدودیت آن را لغو می‌کند، وجود دارد؛ این زمان محدود است، اما حد خود را در جریان زمانهای گذشته و آینده از دست می‌دهد. پس تفکر و اندیشه، دستکم تفکر انتزاعی چگونه براین حدها استعلاء می‌یابد؟ همانا با تبدیل کیفی مفاهیم؛ تفکر برای محدودیت این مکان، حضور در همه‌جا، یعنی موجود ازلی را انکار می‌کند. بدینسان تفکر مستقیماً از خاصّ به‌عام می‌جهد و آن را به‌هستی اساساً متفاوت و مستقلی تبدیل می‌کند». انسان‌ها می‌میرند، اما بشریت باقی می‌ماند[1]». واقعاً؟ اما اگر انسانی نباشد، چه برسر بشریت می‌آید؟ آنانیکه «می‌میرند» کیانند؟ همانا مردگان و آنانی که اکنون زندگی می‌کنند. و بشریتی که باقی می‌ماند چیست؟ همانا انسان‌هائی که می‌آیند.

اما همانگونه که این مثال نشان می‌دهد، انسان در تفکر خود، همواره برای کلیّت، اللّه‌بختی بخشی را برمی‌گزیند، برخی افراد را به‌جای کل «افراد و بدین نحو نوع و بشریت را جایگزین افراد آینده‌ای می‌کند که تفکر وی آنان را می‌روید و از بین می‌برد. مغز همانا مجلس و پارلمان عام است، که در آن مفهوم نوعی، مظهر افراد بی‌اندازه زیادی است که برای آنان مغز دارای فضائی کافی نیست. اما درست به‌این خاطر که مفهوم نوعی، نمایندهٔ افراد است، و چون هنگامی که واژهٔ «افراد» را می‌شنویم، تنها به‌افراد خاصی می‌اندیشیم که به‌مثابه افراد کاملاً طبیعی و معقول به‌نظرمان می‌آیند ـ به‌خصوص اگر ذهنمان مملو از مفاهیم نوعی باشد و از ادراک واقعیت جدا شده باشد ـ تا خاصّ رااز

---

۱. در اصل: تاب می‌آورد. ـ حاشیهٔ مترجم.

عام مأخوذ کنیم، یعنی واقعی را از انتزاعی، اشیاء موجود را از تفکر، و طبیعت را از خدا. اما چنین اشتقاقی اراجیف سیاسی قرون وسطی را بااین قصد القاء می‌کند که رأس دولت شالوده و اساس آن است، و اینکه امپراطور ـ زیرا در قلمرو سیاسی امپراطور مفهوم نوعی است، در رُم به‌امپراطور به‌تنهائی به‌مثابهٔ شخصی همگانی نگریسته می‌شد، در حالیکه سایرین به‌مثابهٔ افراد خصوصی تلقی می‌شدند ـ اساس کل قانون، کل قدرت و کل نجباء می‌باشد، اگرچه در واقعیت، مطابق با سیر واقعی تکامل، قضیه درست عکس آن است، زیرا همانطور که قدما می‌گفتند «حکومت توده‌ها، یا انسان‌های آزاد، «مقدم براصول سلطنتی بود.

۱۵ـ درتفکر و گفتار (که در آنجا توالی تصورات در خود باعث می‌شود تا ما تمامی کلیت‌ها را تجزیه و تفکیک کنیم و بخش‌ها را به‌مثابهٔ هستی‌هائی مستقل تلقی نمائیم، معده را از بدن، قلب را از سینه، مغز را از سر و غیره درآوریم تا به‌**اندیشهٔ مزاحم** فردیّت تنها و منزوی، یعنی، شبحی صرف و اکاذیب مدرّسی برسیم، خلاف آن نیز رخ می‌دهد، یعنی، فرد نیز مفهوم عام را بدیهی فرض می‌کند، زیرا یک فرد بدون مضمون، کیفیت، استعداد یا قدرتی که از او یک انسان می‌سازد، چه خواهد بود، اما آنچه در تفکر نمی‌توانیم از فرد متمایز سازیم، آن را به‌هستی مستقلی به‌مثابهٔ مفاهیم نوعی بوام می‌دهیم. درست است که ایده یا علتی که من برای آن زندگی می‌کنم با من نمی‌میرد، من اگر از اندیشیدن باز ایستم، عقل از بین نمی‌رود، اما این فقط به‌سبب آن است که سایر افراد آن را حفظ می‌کنند، زیرا دیگران به‌عوض من می‌اندیشند. «منافع باقی می‌ماند، افراد تغییر می‌کنند»، اما فقط به‌این علت که دیگران همانند من دارای همان منافع‌اند، زیرا آنان نیز مایلند انسان‌هائی آزاد، شاد و فرهیخته باشند.

۱۶ـ در خصوص نظرات سیاسی که در این درسگفتارها بیان شده، فقط این ملاحظهٔ موجز [عنوان می‌شود]. **ارسطو** پیش از این در کتاب **سیاست** خود ـ که درواقع به‌کلیهٔ مسائل عصر ـ کنونی ما می‌پردازد، اگرچه به‌طبع با روح دوران باستان ـ گفته است که نه تنها شناختنِ بهترین شکل حکومت، بلکه ایضاً شناختن اینکه چه نوع شکلی مناسب چه انسان‌هائی است، ضروری می‌باشد؛ زیرا حتی بهترین شکل حکومت برای کلیه انسان‌ها مناسب نیست. به‌این ترتیب من کاملاً با آنانی که از دیدگاهی تاریخی، یعنی نظرگاهی که فضا و زمان را به‌حساب می‌آورد، سلطنت مشروطه یعنی سلطنت مشروطهٔ **حقیقی**، را

به‌مثابهٔ یگانه شکل حکومت تلقی می‌کنند که برای ما عملی و مناسب، و از اینرو معقولانه است، همداستانم. اما هنگامی که اظهار می‌شود که سلطنت یگانه و تنها شکل مطلقاً معقولانه حکومت صرفنظر از فضا و زمان، یعنی این زمان خاصّ است (حتی یک هزاره نیز زمانی خاصّ است) و این مکان خاصّ (حتی اروپا فقط یک مکان، نقطه‌ای در جهان است)، آنگاه من در مقام اعتراض برآمده و می‌گویم که جمهوری، جمهوری دموکراتیک شکل حکومتی است که عقل می‌بایست آن را سازگار با طبیعت انسان و از اینرو، بهترین بشناسد، و اینکه سلطنت مشروطه همانا هیئت **بطلمیوسی** سیاست است در حالیکه جمهوری، سیستم **کوپرنیک** آن است، و اینکه بنابراین در آینده بشریت، **کوپرنیک** بر**بطلمیوس** در سیاست پیروز خواهد شد، درست همانطور که سابق براین در نجوم پیروز شد، حتی اگرچه هیئت **بطلمیوسی** سابقاً از طرف فلاسفه و فاضلان به‌مثابهٔ «**حقیقت علمی**» تزلزل‌ناپذیر وانمود شده بود.

۱۷ـ ضمناً، عین همین، نه تنها در مورد اصحاب شرک، بلکه درمورد اسرائیلیان قدیمی نیز صدق می‌کند. هنگامی که فرزندان **دان** بت‌**میکا** را گرفتند، او برآنان بانگ زد: «شما خدایان **مرا** [یا در ترجمه‌های دیگر، خدای مرا] **که ساخته‌ام** را از من ستانده‌اید». و نه تنها خالق پندارهای ساختگی، بلکه ایضاً و قبل از همه خالق پندارهای روحانی، شاعر خالق خدایان است. فقط کافی است به‌**همر** و **هزوئید** بیاندیشیم. **اوید** صراحتاً در چهارمین کتاب تاریخ خود دربارهٔ **پونتوس** می‌گوید: «خدایان نیز در [یا از طریق] (یا توسّط شاعران) ساخته می‌شوند.

چنین دعوی می‌شود که انسان مذهبی مزاج، خودپندار یاتندیس را به‌مثابه خدا نمی‌پرستد، بلکه فقط خدا را در پندار و خیال پرستش می‌کند. اما چنین وجه تمایزی فقط تا جائی که خدا خارج از تندیس یا پندار وجود دارد، یعنی در دِماغ، در ذهن انسان مذهبی، و درنتیجه تنها تا جائی که تفاوتی میان وجود واقعی حسّی و شمایل ذهنی از آن وجود دارد، موّجه است. به‌علاوه، چنین وجه تمایزی بی‌معناست. شیئی که انسان خدا را در آن می‌پرستد، خدای واقعی و حقیقی او، خدای موجود فوق و خارج از این شیء ساخته صرف خیال است. بدینسان به‌عنوان مثال، پروتستانتیسم ـ دستکم پروتستانتیسم حقیقی و مثبت ـ خدا را در انجیل می‌یابد و می‌پرستد، یعنی انجیل را **به‌مثابهٔ خدا** می‌پرستد. بدون شک پروتستان، کتاب را به‌شیوهٔ آشنائی‌های آفریقائی که قرآن را

می‌پرستند، اگرچه یک کلمه از آن نمی‌فهمند، به‌مثابهٔ کتاب نمی‌پرستد؛ او مضمون آن، کلام خدا، کلامی که خدا در آن ذات خود را بیان می‌کند می‌پرستد، اما این کلام، تنها در انجیل وجود دارد، یا دستکم به‌طور تحریف نشده در آن وجود دارد.[1]

[لوتر در خطبهٔ دوشنبهٔ عید پاک ایراد شده در کوبورگ می‌گوید] کاملاً مهم است که باید ارزش کتاب مقدّس را بدانیم که این کتاب **گواهی** است برکلیهٔ فقرات مربوط به‌عیسی، و به‌علاوه **عالی‌ترین** گواهی، که **به‌مراتب از کلیهٔ نشانه‌های اعجاب‌آور**، آنگونه که مسیح به‌شخص دولتمند در انجیل لوقاباب ۱۶ آیات ۳۱ـ۲۹ توضیح داد، **فراتر می‌رود**: «هرگاه سخن موسی و انبیاء را نشنوند، اگر کسی از مُردگان نیز برخیزد هدایت نخواهند پذیرفت». مرده می‌تواند ما را بفریبد، کتاب مقدّس نمی‌تواند. این چیزی است که ما را مجبور می‌سازد از کتاب مقدّس با چنین حرمتی دفاع نمائیم، و در این قطعه خدا آن را بهترین شهادت و گواه تلقی می‌کند. انگار مایل بود بگوید: شما انبیاء را می‌خوانید ومعهذا باور نمی‌کنید؟ درست است که انجیل کاغذ و جوهر است، ولی با این وجود برجسته‌ترین نشان است. به‌این ترتیب حتی عیسی برانجیل **بیش از عوارض ذات و تجلیّات خود مکث می‌کند.. [و هکذا]**

پس چه کسی می‌تواند متعجّب شود که در کلیسای پروتستان «قدرت کلام الهی» یا «قدرت الهی کتاب مقدّس» می‌بایست موضوع اصلی مناقشات الهیاتی شود، که پروتستان‌ها می‌بایست برسر «قدرت اخلاقی، طبیعی، ابر طبیعی، جسمانی، شبه ـ جسمانی، عینی و ذهنی کلام الهی» به‌جر و بحث بپردازند، و از الوهیت کتاب مقدّس در افاضاتی از این قبیل صراحتاً به‌دفاع برخیزند: «قدرت الهی و ابر طبیعی که انسان توسط آن از گمراهی نجات می‌یابد و به‌مسیحیت می‌گرود نه باکتاب مقدس بلکه در کتاب مقدّس است، انسان نه بوسیله قدرت **هم‌زیستی** بلکه توسط قدرت **درزیستی** کتاب مقدس به‌کیش نوین درآمده است» **(ی.ر.شلگل، تاریخ کلیسا در قرن هجدهم)**. در نیمه نخست قرن نوزدهم ک.**نیچه**، مدیر و پیشوای روحانی **پریماریوس**، نوشت: **درمورد مسالهٔ اینکه آیاکتاب مقدّس خود خداست و مسأله رهانیده می‌شود!**

۱۸ـ از آنجائی که بطور صائبی نشانداده شده، یک خدا درواقع پنداری از طبیعت یا ماهیت موهومی آن است ـ طبیعت درواقع اوّلین و نخستین موضوع مذهب و انگیزهٔ

---

۱. کلام خدا، ایضاً فکر، اراده و ذهن خداست؛ در نتیجه ذات او، و از اینرو مضمون کتاب مقدّس، مضمون و ذات (حیات نفس) خداست. ـ حاشیهٔ فویر باخ

پایدار آن است ـ اما از دیدگاه مذهب، انسان طبیعت را به‌صورت خود تصوّر می‌کند و نشان می‌دهد، به‌طوری که خیالپردازی از طبیعت صرفاً بازتابی است از انسان.

۱۹ـ به‌طبع احتراق ایضاً مستلزم درجه‌ای از دما است که با سوخت تغییر می‌یابد، و شاعری مستلزم درجه‌ای از دما است ـ حرارت درونی و برونی احتیاج است تا شور و شوقی به‌وجود آید ـ که همراه با فرد تغییر می‌کند. هنگامی که ما روحاً به‌هیجان می‌آئیم، آتشی جسمانی نیز مشتعل می‌شود؛ ما حتی در حالیکه در سرمای اطاق بی‌حرکت نشسته‌ایم، گرم می‌شویم. و برعکس حرارت جسمانی ایضاً حرارت شاعرانه را در ما فرا می‌خواند. هنگامیکه خون یخ زند، نبض شاعرانه نیز از زدن باز می‌ایستد.

۲۰ـ [**بانکرافت** در **تاریخ اتازونی** خود می‌نویسد]:

تخیّلات بلهوسانه در خوابی تب‌آلود از قریه یا قبیله فرمان می‌برد، کل طایفه، خرمن و محصول، خزهای گرانبها، کمربندهای منجوق، محصولات شکار را عرضه می‌کند، تا در انجام آن قصور نورزد؛ از رؤیا باید اطاعت شود، حتی اگر مستلزم تسلیم زنان به‌هم‌آغوش‌گیری همگانی باشد. ایمان به‌جهان روحانی، آنگونه که توسط خواب و رؤیا مکشوف می‌شود [درست‌تر، در رؤیاهایی که انسان به‌جای ارواح، خدایان و موجودات ابر طبیعی می‌گیرد]، همانا عام بود. خواهرزادهٔ چپوآ اسکوآ در کنار دریاچهٔ علیا خواب دید که سگی فرانسوی را دیده است. این زن چهارصد فرسنگ راه را برروی یخ و از میان برف پیمود تا سگ را به‌دست آورد.

به‌راستی که چه قهرمانی! و همه اینها به‌خاطر یک رؤیا!

۲۱ـ درمیان گوآناریس‌ها، همانگونه که در تاریخ فوقاً ـ یادشدهٔ **تاریخ پاراگوئه** می‌خوانیم، مرگ غالباً در اثر صرف ترس از جادو موجب می‌شود. برزیلی‌ها نیز آنقدر از ارواح خبیثه می‌ترسیدند که برخی از آنان از **رؤیت صرف شبحی موهومی می‌مردند»** (باستهلم، **گزارشات تاریخی دربارهٔ معرفت انسان در حالت غیر متمدن و خشن**، فصل ۴).

۲۲ـ خدا خواسته‌های انسان را برمی‌آورد و خواسته‌های انسان، سرشت و طبیعت او را تعیین می‌کند؛ تنها تفاوت میان خدا و خواسته این است که در نزد خدا، توانش صرف خواسته به‌واقعیت تبدیل می‌شود. او خواستهٔ برآورده شده است، یا خواسته‌ای است که به‌یقین برآورده می‌شود؛[1] به‌عبارت دیگر، او خواستهٔ عینی شده و تحقق یافته است.

---

۱. **کادوُرث** در دستگاه روشنفکرانهٔ خود می‌پرسد: «اگر خدائی وجود ندارد، پس چگونه است که

شاعری یونانی (**پیندار**)، می‌گوید، آنان [خدایان] فاقد بیماری‌اند، پیر نمی‌شوند، سختی را نمی‌شناسند، آنان از گذرگاه خالی از پژواک سراسر **آکرون** (رودی در دوزخ ـ م) معافند». آیا از این واضح‌تر می‌توانست اظهار شود که خدایان همانا خواسته‌ها و امیال انسان‌ها هستند؟ و **ولایئوس پاترکولوس** می‌گوید، «هیچ‌چیزی که انسان بتواند از خدایان طلب کند و هیچ‌چیز که خدایان بتوانند به‌وی اعطا نمایند، وجود ندارد... و اینکه **آئوگوستوس** ... دولت رم را داد و دهش نکرده است». در De Fortuna اثر **پلوتارک**، آمده که **سوفکل** می‌گوید؛ «آنچه باید آموخته شود را می‌آموزم، آنچه باید یافت شود را می‌جویم؛ آنچه باید خواسته شود [یا آرزو شود، یا خواستنی باشد، d'eakta] ta] را **از خدایان می‌طلبم**».

حنّا را اولاد نبود. خداوند رحم او را بسته بود» به‌این ترتیب «او نذر کرد گفت ای خدا اگر فی‌الواقع به‌مصیبت کنیز خود نظر کرده مرا به‌یاد آوری و کنیزک خود را فراموش نکرده اولاد ذکوری به‌کنیز خود عطا فرمائی او را تمامی ایام عمرش به‌خداوند خواهم داد... و خداوند او را به‌یاد آورد... و مسئلتی را که از او طلب شده بود را به‌او اعطا کرد... و چنین پیش آمد که او پسری زائید و او را سموئیل [طلب شده از خدا، یا آنگونه که **یوزِفوس** این اسم را ترجمه می‌کند، **ته‌آی تِئون**] نام نهاد زیرا گفت، که من او را از خداوند خواهش نمودم». **کریکوس** دربارهٔ این قطعه اینگونه اظهارنظر می‌کند که کلمات «خداوند رحم او رابسته بود»، دلالت برمعجزه‌ای نمی‌کند (یعنی، عمل خاصی از قدرت تامهٔ خدا) و اینکه بنابراین باز شدن رحم نیز معجزه‌ای نبود. [پس] خدا و نماز چیستند، اگر جز پخته کردن نطفه‌های انجام شدهٔ طبیعت، قدرت و عمل کرد دیگری ندارند؟ ایمان خود را با مسائل و بررسی‌های آناتومی ـ فیزیولوژیکی نگران نمی‌کند. زیرا خود ایمان و خدا و یا قدرت خدایگونهٔ نماز و خواستی متقیانه، علت بارداری حنا بود. خدائی که نتواند خلق کند، کسی که تنها می‌تواند از تخم‌هائی سر بیرون آرد که توسط ناتورآلیسم گذاشته شده، چنین کسی خدا نیست. خدا به‌همان اندازه **برتر** از

← کلیهٔ انسانها می‌خواهند خدائی داشته باشند؟» سؤال باید وارونه شود: باید پرسید: اگر خدائی وجود دارد، انسانها چرا و برای چه منظوری باید او را بخواهند؟ واقعیات نیازی به‌خواسته شدن ندارند، این میل و خواسته که خدائی باید وجود داشته باشد، دقیقاً نشان دهندهٔ آن است که خدائی وجود ندارد.

ـ حاشیهٔ فویرباخ

طبیعت و به‌همان اندازه آزاد و مستقل از شرایط آناتومی ـ فیزیولوژیکی است که خواسته و تخیّل انسان.

پاره‌ای امثله و دلایل بیشتر از ارتباط میان خدا و خواسته را ذکر می‌کنیم، **او مایئوس** می‌گوید: «بخاطر مهمان‌نوازی صمیمانه‌ات باشد تا **زئوس** و سایر خدایان فناناپذیر به‌تو **هرآنچه مایلی را اعطا کنند**». و در بیست و یکمین سرود **اودیسه**، گاوچران بلندپایه به‌**اولیس** می‌گوید: «ای **زئوس** بسیار توانا، آیا می‌توانی **این آرزو را برآورده سازی**، و این مرد را باز آوری، و یا یکی از خدایان او را بیاورد». و در **فاستی** اثر **اوید**، **ژوپیتر** به‌**هیریوس**، دهقان بوئوآئی که با مهمان‌نوازی او و برادرش **نپتون** و **مرکوری** را پذیرفت می‌گوید: اگر خواستی داری، آرزویت را بگو: آن را به‌دست می‌آوری، هرچیزی به‌تو داده خواهد شد». پیرمرد در جواب می‌گوید: من زوجهٔ دلبندی داشتم، اما اکنون زمین او را پوشانده. من به‌نامت قسم خورده‌ام که هیچ زن دیگری جز او را لمس نکنم. من به‌عهدم وفادار ماندم، اما قلبم پاره پاره شده، مایلم با میل و رغبت پدر می‌بودم، معهذا آرزو نمی‌کنم شوهر باشم. خدایان تمام آرزو او را برآوردند، آنان در [کیسه‌ای از] چرم گاو ادرار کردند و در پایان ماه دهم پسرکی کوچک از ادرار الهی به‌وجود آمد. اگر مخلط آبکی در افسانه را نادیده بگیریم، دقیقاً به‌معنای همان کلمات تورات است که در موقعیتی شبیه برزبان جاری شده: «مگر هیچ امری نزد خداوند مشکل است»؟ ـ یعنی، آیا چیزی برای قدرت تخیّلی قلب و خواستهٔ انسانی ناممکن است؟

۲۳ـ به‌خاطر سادگی و شور و شوق آن، نمی‌توانم از گنجاندن سرود روحانی هندی ذیل از **ریگ ودا** در رثای آب خودداری ورزم (**کولبروک، رساله ای درباب نوشتارهای مقدّس هندیان**، همراه با مرقعاتی از قدیمی‌ترین شعر مذهبی هندیان):

آبها، یعنی الهه‌هائی که خود را برای نوشیدن گاوها می‌دهند را فرا می‌خوانم؛ ما باید برای رودخانه‌ها قربانی کنیم. در آب، فناناپذیری (شهد) است، در آب قدرت شفاء است، ای کاهنان، در ستایش از آب خستگی ناپذیر باشید. **سوما** برایم مکشوف ساخت که کلیهٔ درمانها در آب است، که **آگنیس** (آتش) همه را خوشحال می‌کند و آب همه رامداوا. ای آبها، بدنم را با مرهم‌هائی که بیماری را نابود می‌کند، پر کنید، من که مشتاق دیدن نور خورشیدم. ای آبها هرآنچه در من پلید است را، تمامی اعمال خشنونتبار که انجام داده‌ام و هرکفر و دروغی که برزبان آورده‌ام را از من بگیرید. من امروز آب را پرستش کردم، خودم را با روح آبها [به‌وسیلهٔ استحمام] یکی ساختم؛ **آگنیس** که از آب بهره‌مند شده‌ای

بیا و مرا با انوارت دربرگیر.

۲۴ـ تا جائی که والدین، موجودات خصوصی‌اند، در حالیکه خدایان موجودات همگانی، که به‌تمام دولت و کلیهٔ شهروندان آن مربوطند و آنان را در بر می‌گیرند، والدین فروتر از خدایانند، زیرا همانطور که **والریوس ماکسیموس** می‌گوید، دولت به‌رغم سقوط هرخانه و خانوادهٔ خاصّی به‌حیات ادامه می‌دهد، اما نابودی شهر و دولت ضرورتاً به‌همراه خود نابودی کلیهٔ Penates را می‌آورد. از اینرو **سیسرون** در سیاه مشق وظایف خود، نخستین مکان را به‌وظایف نسبت به‌خدایان تخصیص می‌دهد، دومین مکان را به‌وظایف نسبت به‌میهن خود، و سومین مکان را به‌وظایف نسبت به‌والدین. اما تفاوت در درجه و مقام تفاوت ماهیت [امر] نیست. به‌علاوه اولین در نظم و ترتیب فکری، نخستین در نظام طبیعت نیست. منشاء تقدس کشور من، همانا تقدس قلب خود من است.[1]؛ **پناتس**، نیاکان و منشاء تقدّس خدایان همانا تقدّس کشورم است، زیرا علت اصلی‌ام برای پرستش آنان این است که ایشان خدایان میهن و کشورم هستند، Di Romani، و قبل از اینکه رُمی وجود داشته باشد، خدایان رمی وجود نداشتند.

۲۵ـ از آنجائی که مشرکان باستان و به‌ویژه یونانیان، نه تنها کلیهٔ أمتعهٔ و قدرتهای مادی بلکه ایضاً قدرتهای معنوی را به‌مثابه خدایان یاهدایای خدایان تلقی می‌کردند و آگاه بودند که بدون فضیلت و عقل یا خرد، سعادتی نمی‌تواند وجود داشته باشد ـ منباب مثال **هزوئید** می‌گوید، «بی عدالتی برای فانیان مسکین مصیبت‌بار است»، و **سولون** می‌گوید، «من فی‌الواقع مایلم کسب ثروت کنم، اما نه بناحق» ـ بنابراین نه تنها أمتعهٔ مادی بلکه أمتعهٔ معنوی نیز اهداف امیال و نیایش‌های آنان بودند. شاعران درواقع همواره سرودهای خود را با نیایش به‌خدایان آغاز می‌کردند! معذالک ایشان هیچ فضیلتی رامستقل از امتعهٔ جسمانی نمی‌شناختند ـ و از اینجاست که نوحه‌گریهای شاعر دربارهٔ فلاکت فقر که انسان‌ها را تباه می‌سازد و آنان را به‌افکار و اعمال ناشایست سوق

---

۱. سیسرون مؤلف Oratio prodomo می‌گوید، «در هرمذهبی چه چیزی غیرقابل تعرض‌تر و محصورتر از خانه و کاشانهٔ هرشهروندی است؟... این ملجاء آنچنان مصون از تعرض است که هیچ‌کس رخصت بیرون کشیدن انسانی ازآن را ندارد». به‌راستی که چه اختلافی است میان حرمت دولت اصحاب شرک برای خانه و کاشانه، و خشونت و وقاحتی که دولت مسیحی با آن، حتی با کمترین سوءظن، همچون دزدی شبانه، به‌خانه شخص وارد می‌شود و صاحبخانه را به‌زندان می‌کشد! ـ حاشیهٔ فویرباخ

می‌دهد، ناشی می‌شود ـ برای مثال، **تئوگنیس** می‌گوید، «آه، تو ای یلوتوس [ثروت]! تو زیباترین و دوست‌داشتنی‌ترین خدایان، حتی اگر من بد باشم، با تو انسانی نیک خواهم بود» ـ و نه هیچ‌گونه سعادتی بدون سلامتی جسمانی وجود ندارد. در غزل‌های بالبداههٔ یونانی، در نیایشی برای رب‌النوع تندرستی می‌خوانیم که، «بدون تو هیچ کسی خوشحال نیست». حتی نگارنده‌ای آنچنان قدیمی همچون **ارسطو** برآن بود که هیچ فضیلت و سعادتی بدون «أمتعهٔ دنیوی و غیر روحانی» نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۲۶ـ بطبع، مشرکان ایضاً فقر، شوربختی و بیماری را می‌پرستیدند. یگانه تفاوت این است که خوب آن چیزی است که خواسته می‌شود، و بد یا شرّ چیزی است که خواسته نمی‌شود و نثارش ناسزا و سخط است. برای مثال **تئوگنیس** چنین ترنم می‌کند: «ای فقر مصیبت‌بار چرا سراغ کس دیگری نمی‌روی، چرا برخلاف اراده‌ام مرا دوست داری؟ آیا نمی‌توانی مرا به‌حال خودم رها کنی؟»

۲۷ـ من چون در **ماهیت مسیحیت** و آثار دیگرم به‌معصیت جنبهٔ اخلاقی نداده و دربارهٔ آن جنجال به‌راه نیانداخته‌ام، و نه حتی آشکارا فصل عنوان‌دار خاصی را بدان اختصاص نداده‌ام، ناقدانم مرا به‌عدم درک مسیحیت متهم کرده‌اند. اما من در اینجا، مانند سایر نکات اصلی ـ تصدیق می‌کنم که این فقط جدلی مسجّل نشده است. اما برای چنین براهین یا انتقادات عبث و بی‌معنائی نه وقت دارم و نه علاقه.[1] ـ پس در اینجا ناقدان باریک اندیشم، مانند نکات اصلی دیگر، دقیقاً مرا به‌خاطر صحت غریزه و قضاوتم مورد ملامت قرار داده‌اند. به‌همان اندازه که فضیلت یا اخلاقیات فی‌نفسه هدف و آماج عشق مسیحی نیست، به‌همان اندازه معصیت یا گناه فی‌نفسه آماج نفرت مسیحی نمی‌باشد؛ اما خدا موجودی اخلاقی یا دستکم منحصراً موجودی اخلاقی نیست، موجودی صرفاً اخلاقی تجرید و مفهومی صرف است، و مفهوم فاقد هرگونه هستی است. اما برای ایمان، خدا موجودی واقعی و حیّ و حاضر است. او به‌طبع، مقدس، خیر و بدون معصیت است؛ او شامل سعادت یا کمال اخلاقی است، اما فقط به‌این خاطر که او مجموع جمله نیکی‌هاست؛ زیرا او چیزی جز تخیّل شخصیّت یافته و عینی شده نیست که

---

۱. حاشیه‌ای براین یادداشت که برغم من، به‌طور بی‌اندازه مطوّلی بوجود آمد، در پایان، بعد از توضیح ۲۸ یافت می‌شود. ـ حاشیهٔ فویرباخ

همراه با کلیهٔ خزاین، نیکی‌ها و کمالات طبیعت و بشریت پرستیده می‌شود. کمال یا فضیلت اخلاقی خدا، فضیلت کانتی نیست که در مقابل تمایل و کوشش در کسب سعادت قرار گرفته باشد؛ خدا به‌مثابهٔ مجموعهٔ نیکی‌ها همانا سعادت است، به‌این ترتیب، اگرچه انسان که هدفش خداست برای رهاشدن از گناه و رسیدن به کمال اخلاقی تلاش می‌ورزد، بطور دائم، بلاواسطه و بطور علیحده‌ای برای کسب سعادت [نیز] می‌کوشد. **آگوستین** در دهمین کتاب **اعترافات** خود می‌گوید، خدایا من در جستجوی به‌دنبال تو، حیات جاودان را می‌جویم. مسیحیان خدا را عالی‌ترین خیر می‌خوانند. اما آنان ایضاً می‌گویند که Vita aeterna (**حیات جاودان**)، حیاتی با سعادتی ابدی، عالی‌ترین خیر است. مسیحی، معصیت به‌تنهائی یا معصیت فی‌نفسه را تخطئه نمی‌کند، او ایضاً مقتضیات، علل و شرکای آن،و کل اوضاعی که معصیت در آن جزء و سازند ضروری است را تخطئه می‌کند: [یعنی] جهان، طبیعت و جسم را. آیازناشوئی یک معصیت است؟ خیر؛ اما زناشوئی‌ها در آسمان [که] هدف خواسته مسیحی [است]، انجام نمی‌شود. آیا خوردن و آشامیدن معاصی‌اند؟ خیر؛ اما آنها خدامنشانه نیستند و از اینرو از آرمان مسیحیت حذف می‌شوند. **ماهیت مسیحیت**، همانگونه که من آن را به‌درستی در اثری به‌همین عنوان، توصیف کردم، به‌مفهوم خوب یا بدکلمه ـ به‌طور ذهنی روح یا شخصیّت انسان است که از حدود تحمیل شده توسط طبیعت به‌آن، و درنتیجه از شهوات و ایضاً از بار سنگین جسم رهاگشته است؛ مسیحیت کوشش بدون محدودیت و ابر طبیعی پرستیده شده در کسب سعادت است.

۲۸ـ برای مثال در سرودنامه‌ای مسیحی چنین می‌خوانیم: «آیا می‌خواهی مرا در بستر بیماریم قرار دهی؟ می‌خواهم... آیا باید محتاج و نیازمند باشم؟ [نیازت را] می‌خواهم... و آیا مرگم را می‌خواهی؟ می‌خواهم... خدایا اراده‌ات اجابت خواهد شد! آیا مرا در آسمان می‌خواهی؟ خدایا این بالاترین خواسته‌ام است. پس آیا باید به‌دوزخ بروم؟ می‌دانم خدا، **این خواست تو نیست.** و مرگ پسرت می‌خواست که خواست تو چنین نباشد». و در سرودی دیگر توسط **تی‌تیوس** مسیحی چنین می‌خوانیم: «کمکی که چشم به‌راه آن باشند، رد نخواهد شد، اگرچه ممکن است خدا در هرفرصتی کمک نکند، هنگامیکه ضروری باشد کمک خواهد کرد» و در سرودی دیگر: «آنچه خدا بخواهد، خواهد شد. پرندگان آراسته می‌شوند. اگر سعادت امروز به‌سراغم نیاید، فردا

خواهد آمد. دلیر و بی‌باک باش. اگرچه آمدن آن پرطولانی شود، خدا رابا تمام قلب سپاس کن. آنچه بخواهد بشود می‌شود؛ او یقیناً سعادتم را موجب خواهد شد». در سرودی توسط **هرمان** می‌خوانیم: «بخدا توکل کن. او آنچه بخواهد انجام می‌دهد. او هیچ **چیز جز آنچه به‌سود ماست نمی‌خواهد**، او خوب همهٔ ما را می‌خواهد». و سرودی دیگر توسط **گرهارت**: آلام مسیحیان حکایت از بهترین [نیات] دارد؛ آنانی که در این جهان دنیوی گریسته‌اند، برای همیشه گریان نخواهند بود؛ آنان شادی کامل را در باغ مسیح خواهند یافت، که به‌تنهایی انتظارش راکشیده‌اند و در پایان به‌یقین [آن را] به‌دست خواهند آورد».

* * *

(برای یادداشت، ۲۷:) تکذیب انتقاد همانا بی‌فایده، بی‌معنی و کسل‌کننده و نفرت‌انگیز است، زیرا ناقدان در اشتیاق خود برای عدم درک مؤلف ولی برای رد او، نمود را بجای مضمون می‌گیرند و بطور غیرنقادانه اصطلاحات را به‌جوهر،محلی را به‌عام، خاص را به‌خصلت، موقتی را به‌دائم و نسبی را به‌مطلق تبدیل می‌کنند؛ آنان عواملی که بدون ارتباطند را به‌یکدیگر متصّل می‌کنند و عوامل جداگانه که ضرورتاً با یکدیگرند را جدا می‌سازند و به‌یک کلام، دلخواهانه کلیهٔ موضوعات را خلط می‌کنند. بطوری که مدافع نه با وظیفه‌ای فلسفی بلکه با خرده کاری لغت شناسانهٔ نقل قولهای ساده شده باقی می‌ماند، یا به‌بیان صحیح‌تر، او نخست مجبور است به‌ناقدان بیاموزد **چگونه بخوانند**، و به‌ویژه چگونه کتاب‌هائی را بخوانند که با روح و احساس نوشته شده، زیرا خصلت نوشتآرهای باروح این است که عقل و فراست را در خواننده بدیهی فرض می‌کند و همه چیز راکاملاً[به‌صورت] روشن و جویده شده درنمی‌آورد، بلکه آن را به‌خواننده واگذار می‌کند تاکلیهٔ مناسبات، شرایط و محدودیت‌هائی که دربه‌وجود آوردن افاضات خود بدیهی فرض می‌کند و اگر قرار است آنها معتبر باشند و به‌ذهن سپرده شوند را به‌خاطر بسپارد. اگر خواننده، خواه به‌خاطر بلاهت یا بدخلقی قصور ورزد و از عهدهٔ این اهمال‌ها ونیسان‌ها برنیاید و اگر با مساعی خاص خود مؤلف را تکمیل نسازد، اگرهیچ گونه درکی نه له او بلکه علیه او دارد، نباید درمورد چنین کتابی که با این همه نمی‌تواند در دفاع از خود قیام کند و لزوماً باید توسط چنین نقد دلخواهانه از هم گسسته و نخ پاره پاره شود، دستخوش تعجب شد.

برخی امثله نشان خواهد داد که منظور من چیست. برای مثال، پروفسور فون شادِن[1] مقاله‌ای که از طرف من در سال ۱۸۳۸ نگارش یافته و صرف مرحله‌ای در تکامل [فکری] مرا بازتاب می‌سازد را به‌عنوان شالوده **اصلی و قطعی** انتقاد خود از «مفهوم فکر و اندیشهٔ» من در نظر می‌گیرد؛ و در کنار آن بطور دلخواهانه و غیرنقادانه، اظهارات مغایری از آثار بعدی‌ام را قرار می‌دهد. به‌طور مثال، قصد او در ص ۴۷ در نقل پاراگراف ۲۴ **احکام [اساسی فلسفه]** که با این کلمات آغاز می‌شود چیست؟ «به‌طبع تصدیق می‌شود که نفس یکسانی با خود را احساس می‌کند» خود اثر من پیوندهای ارگانیک میان ایده‌ها و عقاید سال ۱۸۳۸ و «توضیحات بعدی که از هرجنبه ناهمگون و کم و بیش با اظهارات قبلی متفاوت است را به دست می‌دهد». این اظهارات از این قرارند: نخست انتقاد مستقیم و غیرمستقیم آثار و عقاید اولیه‌ام که در مقاله‌ام «علیه دوآلیسم» مستتر است، که در آن تکامل روانشناختی اعتقاد انسان را در سرشت فراحسی و غیرمادی روح دنبال می‌کنم و توضیح می‌دهم چگونه پیش آمد که انسان قادر نیست فکر را با عمل مغز یکی بگیرد؛ ثانیاً بیان من با امثلهٔ بی‌شماری مبنی براینکه تصوّرات فراحسی همانا خیالپردازیهای صرفی‌اند که توسط فکر و اندیشه از جهان حواس مأخوذ شده‌اند، همراه بود؛ و سرانجام، موضوع تمام آثار بعدی‌ام، یعنی اینکه، انسان **سوژهٔ (نفس زنده)** تفکر است، در حالیکه قبلاً خود فکر را به‌مثابه سوژه تلقی کرده بودم.

اما نقاد غیر نقادانه از روی تمام این ارتباطات میانی می‌جهد و تقابلی میان ذهن و ماده را از برخی جملاتی انتزاع می‌کند که بطور الله‌بختی با یکدیگر در می‌آمیزد و براین پایه و اساس قصر رؤیایی انتقاد خود از «مفهوم فکر و اندیشه» مرا بنا می‌نهد. انتقاد او از «مفهوم وجود» من نیز به‌همین اندازه دلخواهانه و غیرنقادانه است. برای مثال او می‌نویسد «[در نزد فویرباخ] وجود به‌سایه‌ای که به‌بخشی از سوژه متفکر، یعنی منیّت تنزل می‌یابد، تبدیل می‌شود. او بطور مدام دربارهٔ این حکم نغمه سر می‌دهد که نمی‌توان

---

۱. استاد دانشگاه ارلانگن، متولّد ۱۸۱۴، وفات ۱۸۵۲. کتاب مورد بحث در سال ۱۸۴۸ تحت این عنوان به‌طبع رسید: **دربارهٔ تضاد نظرگاههای توحیدی و وحدت وجودی، نامهٔ رسمی به‌دکتر ل.فویرباخ.** ـ حاشیهٔ فویرباخ

ماده را بدون رد عقل یا شناختن آن بدون شناختن عقل رد نمود...». این حکم چه ربطی به‌قضیه دارد؟ این به‌طور ساده واقعیتی است تاریخی که به‌صورت کلی اظهار شده است. و چطور کسی می‌تواند از چنین اظهاری نتیجه‌گیری کند که من وجود را به‌تفکر تنزل می‌دهم؟ منقدما ادامه می‌دهد، «درست است که بودن، به‌معنی هستی قائم به‌ذات (ابژه) بودن است،» اما او بلافاصله می‌افزاید، «و به‌این ترتیب مسبوق به‌آگاهی است. و همانا فقط به‌مثابهٔ ابژه آگاهی چیزی، چیزی است واقعی... درنتیجه آگاهی مقیاس کلیهٔ هستی‌هاست». چگونه این منقد «باوجدان» نمی‌تواند نبیند که این اظهار صرفاً روح ایده‌ئالیسم فیخته رامنعکس می‌سازد، بحثی که بخشی از تکامل [فکری]ام را تشکیل می‌دهد، زیرا در خود جمله بعدی می‌نویسم: «و بدینسان الهیات تحقق خود را در **ایدئالیسم** می‌جوید».

به‌علاوه، نامربوطی تمام عیار نقد او می‌تواند از این واقعیت دیده شود که وی محتوای آثارم را به‌مفاهیم انتزاعی وجود و تفکر تنزل می‌دهد، در حالیکه در واقعیت امر من برآنم، کلیهٔ فلسفه‌هائی که با تفکر مستقلانه از سوژه متفکر، و با وجود مستقلانه از موجودی که حوّاس مکشوف می‌سازد، و به‌یک کلام، کلیهٔ فلسفه‌هائی که امور را در **وضع واقعی‌شان** در نظر نمی‌گیرد، همانا عبث و اندیشه‌بافی است؛ هنگامی که من به‌صراحت وجود را با طبیعت و تفکر را با انسان جایگزین می‌سازم، و به‌همین خاطر نه به‌روانشناسی انتزاعی بلکه به‌روانشناسی دراماتیک، یعنی به‌روانشناسی آنگونه که مربوط به‌موضوعاتی می‌شود که در آن کل روان انسان، و درنتیجه فقط در تظاهرات عینی‌اش خود را متظاهر می‌سازد، می‌پردازم، یقیناً جناب **فون شادن** می‌پندارد که اشتباه مرا ثابت کرده یا دستکم مرا مورد انتقاد قرار داده است؛ اما من معتقدم که او فقط خواب مرا دیده و آنهم خواب‌هائی به‌غایت پریشان.

و اکنون چند کلمه دربارهٔ «انتقاد» جناب پروفسور **شالر**[1] بازهم در اینجا اگر می‌خواستم خود را درگیر ضدّ ـ انتقادی واقعی کنم، می‌بایست با تحلیل لغت شناسانهٔ آثار خودم پاسخ می‌دادم، زیرا مؤلف آن از اینکه کوچکترین نگاه مطابق و مناسبی

---

۱. متولّد ۱۸۱۰، در ۱۸۳۸ در لاهه به‌مقام استادی رسید، در ۱۸۶۸ وفات یافت. اثر مورد بحث، شرح و نقدی برفلسفهٔ لودویگ فویرباخ، در ۱۸۴۷ در شهر لایپ سیگ به‌طبع رسید. ـ حاشیهٔ فویرباخ

به‌جنبهٔ صوری اثرم بیفکند آنقدر به‌دور است که کلیه قضاوت‌ها و بسط‌هایش عکس دقیق حقیقت است. او در سوءنیت حقیرانهٔ نقادانه‌اش تا جائی پیش می‌رود که روشن‌ترین و بدیهی‌ترین اظهاراتم که در آن صرفاً حقایق تاریخی مبنی براینکه مذهب طبیعت همانا مذهب نخستین یا اولیه است راگزارش کرده‌ام، را مورد تکذیب یا دستکم انتقاد قرار می‌دهد. باکنار گذاشتن کلیهٔ انتقادات مشروح و کلیهٔ تناقضات و بلاهت‌هائی که منقدم در عقایدم می‌یابد و یا آنها را استنتاج می‌کند، فقط بر**یک** نکته مکث می‌کنم؛ و این نکته همانا نکتهٔ اصلی است که هرچیزی بدان بستگی دارد،و آن مفهوم **فرد** است. تفاوت ماهوی میان دیدگاه من و نظرگاهی که توسط منقدم ارائه می‌شود این است [که]؛ او نوع یا عام را از فرد متمایز می‌سازد و نوع را به‌مثابهٔ «خود ـ ایجاب‌گر»، یعنی، به‌مثابهٔ واقعیت عینی مستقلی، در مقابل فرد، که او را به‌مثابهٔ [واقعیتی] منفی، متناهی، نسبی و عارضی تلقی می‌کند قرار می‌دهد، بطوریکه تاکید برفرد برای او انتخابی به‌سود خودرأیی، مخالف اخلاق و سفسطه گری» است؛ از جانب دیگر، من نوع را با فرد یکی می‌دانم و عام را فرد می‌سازم، اما به‌همین خاطر فرد راکلی می‌سازم؛ به‌عبارت دیگر، من مفهوم فردکه بدینسان برایم وجودی حقیقی و کامل می‌شود راگسترش می‌دهم.

به‌این ترتیب، به‌زعم جناب **شالر**، انسان یا فرد در خود دارای عامیت فطرتاً ضروری «خود ـ ایجاب‌گر» است که فرد از طریق آن می‌تواند عملاً و نظراً برخود، [یعنی] بر «عامیت اساسی من»، که شالودهٔ زبان، و «عامیت اساسی است، که فرد از طریق آن برتر از **تمایلات فردی‌اش** قرار داده می‌شود»، [و] «**برارادهٔ فردی‌اش** فائق می‌آید»، استعلاء یابد، مانند اخلاقیات که از طریق آن، به‌عنوان مثال، «در شور و شوق هنری فرد به‌وسیله ایده و نه **بازنمایی‌های فردی** خاص خود برانگیخته می‌شود»، که به‌آن وسیله، همچون در دانش و معرفت، افکارم «نه تنها از آن من، بلکه ماهیت را بیان می‌کند و در خود انرژی و ارتباطات است». پس در اینجا دو وجود را در انسان دارا هستیم: یک وجود عام و یک وجود [خاص یا] فرد؛ در حالیکه به‌عقیدهٔ من، فردیّت در برگیرندهٔ کل انسان است و ماهیت انسانی یکی است، [یعنی] خود وجود عام همانا وجودی فردی است.

درست است که انسان متمایز شده است ـ اما آنچه او از خود متمایز می‌سازد درست همانقدر بخشی از فردیّت اوست که آنچه از آن متمایز می‌سازد. هرگاه من با میل و تمایلی بستیزم، نیروئی که توسط آن می‌ستیزم، درست همانقدر بخشی از فردیّت من

است که خود میل و تمایل؛ این نیروها صرفاً نیروئی است از سنخی دیگر.[۱] سر، مسند و مقرّ هوش انسان، چیزی به کلی متفاوت از شکم او که مسند ومقر قوا و مایحتاج جسمانی‌اش است،می‌باشد. اما آیا وجود من در بند نافم متوقف می‌شود؟ و آیا وجودم به‌سر و مغزم گسترش نمی‌یابد؟ آیا کل فردیتم در شکمم جای گرفته است؟ آیا سر و مغزم دیگر من نیست؟ یا به‌بیان صحیح‌تر، آیا در سرم نیست که من حقیقتاً خودم می‌شوم؟ آیا تفکر فعالیتی فردی، [یا] «**حالتی فردی**» نیست؟

پس چرا من آن را این چنین قوی و توانا می‌یابم؟ آیا مغز یک متفکر، یعنی، انسانی که فعالیت فردی تفکر وظیفهٔ اصلی و خصلت اوست، از مغزی که نمی‌اندیشد متفاوت نیست. جناب پروفسور، آیا شما واقعاً معتقدید که **فیخته** برخلاف تمایل فردی خود فلسفه‌بافی کرد، که گوته برخلاف تمایل فردی خود به‌قلم دست برد، که را **فائیل** برخلاف تمایل فردی خود نقاشی کرد؟ چه چیزی هنرمندی را هنرمند می‌سازد، آیا نه اینکه تمایلات، بازنمایی‌ها و اشراقات او هنری‌اند. و آن تصور و ایده‌ای که هنرمند توسط آن ترغیب می‌شود چیست؟ آیانه اینکه «پندار کما و بیش نامتعین فردی دیگر». در این حالت، اثری هنری، «یا اثر حالت فردی» هنر، متفاوت از حالت کنونی آن؟

و «تمایلات و تصورات فردی چیست؟» آنها تصورات و تمایلاتی‌اندکه توسط حرفه و موقعیت من در زندگی، یاتوسط مشغلهٔ حاضر، محدود و مفرور نمی‌شوند، بلکه درست به‌اندازه عقاید و تمایلات دیگر مهم و واقعی‌اند. فی‌المثل، من سرگرم نوشتن شعری عالی هستم؛ ضمن اینکه انواع مختلف صحنه‌های خنده‌آور که من بدانها تمایلی خاص دارم، از خاطرم می‌گذرد و مزاحم طیرانم می‌شود؛ اینها تصوراتی «فردی»اند که من هرآینه مایل باشم طرحم را به‌انجام رسانم باید از سر بدر کنم؛ اماهرگاه من آنها را در جایگاه مناسبشان قرار دهم و موضوع اثری جداگانه سازم، ازاینکه چنین باشند دست برمی‌دارند. این مرد یک نگارگر است، هنر او، کل شالودهٔ هستی مادی و روحی یااخلاقی اوست؛ امانگارگر ما سوداهای دیگری در سر دارد، او ایضاً عاشق موسیقی،

---

۱. عبارت «غلبه برخود» و «استعلاء برخود»، توضیح خود را در اصطلاحات دیگری می‌یابد، از قبیل «جلوزدن از خود». آیا فردی واقعاً می‌تواند از خود جلو بزند؟ آیا آن چیزی که مرا قادر می‌سازد از خود جلو بزنم، به‌طور صاف و ساده انرژی و استعداد فردی خودم نیست که در این زمان خاصّ آزاد شده است؟ اما غالب افراد عبارت را باواقعیات اشتباه می‌گیرند. ـ حاشیهٔ فویرباخ

اسب سواری، شکار و غیره است، و به‌خاطر آنها هنرش را رها می‌کند، و به‌این ترتیب باعث خانه خرابی خود و خانواده‌اش می‌شود.

درست است که این سوداها «تمایلات فردی»اند؛ اما آیا در خود نکوهیده و قابل سرزنش‌اند؟ آیا آنها هستی عینی در سایر افراد را به‌رسمیّت نشناخته‌اند؟ آیا برخی ازافراد هم از جهت تمایل و هم از جهت مشغله، سوارکار ، موسیقی‌دان یا شکارچی نیستند؟ دختری خدمتکار دست برقضا جعبه جواهر خانم خود راگشوده می‌یابد؛ چشمانش با مشاهدهٔ انگشترهای گرانبها برق می‌زند، به‌انگشتان خالی دست خود می‌نگرد و آرزو زاده می‌شود: آه، اگر فقط می‌توانستم این چیزهای فروزنده را دستم کنم! اغوای به‌موقع، آرزو را به‌عمل در می‌آورد ـ موجود فلک زده دست به‌سرقت می‌زند و به‌عزلت‌کده فرستاده می‌شود. آیا چنین تمایلی نسبت به‌جواهر، فی نفسه تمایلی «فردی» است و از اینرو همانگونه که فیلسوف شهودی‌مان ممکن است بگوید، تمایلی است خطاکارانه و قابل پیگرد که باید برآن غلبه کرد؟ خیر؛ زیرا در نزد مالک جواهرات، همین تمایل قانونی تلقی می‌شود، زیرا هستی آن تصدیق شده که مالکیت غیرقابل انتقال بانو است. درواقع تمایل دختر خدمتکار برای زرق و برق و زر و زیور، هنگامیکه طلا و جواهر، این فیض و موهبت تاج و تخت شاهانه، با درخشندگی بسیار ظاهر می‌شود، به «قدرتی عام» تبدیل می‌گردد.

هرفردی دارای امیال، تمایلات و سوداهای بی‌پایانی است که نمی‌تواند آنها را برآورد، زیرا با موقعیت رسمی، حرفه‌ای، شیوه زندگی و شرایط او مباینت دارد ـ امیال و تمایلاتی که درنتیجه تنها هستی موقتی، میکروسکوپی و نطفه‌ای دارد، زیرا فاقد **فضاو زمان**، یا دیگر وسایل برآوردن آنها است، اما در سایر افراد نقش هدایتگرانه‌ای برای خیر و شرّ ایفاء می‌کنند. معهذا استنتاج کردن «عامیتی خود ـ ایجاب‌گر» و شبح روشنفکرانه بدون تمایل، امیال و فردیت، از این نفی آرزوها و تمایلات، صرفاً زنده کردن جهش یا استنتاج قدیمی دوآلیستی، که در شکل‌ها و عبارات منطقی مستور شده، از جهان برای موجودی غیردنیوی، از ماده برای موجودی غیرمادی و از جسم برای موجودی غیرجسمانی است؛ زیرا کوششی که من برای فداکردن این تمایلات و امیال می‌کنم خود چیزی جز تمایل و گرایش، یا به‌بیان صحیح‌تر، ازهمه فردتر، نیست که من قبل از دیگران اکرام و تفضل کرده‌ام و توسط عمل هوشیارانه به‌تملک درآورده و بدین

وسیله برای آن کسب وجهه نموده‌ام.

تفاوت میان «فرد» و «عام» درواقع نسبی و ناپایدار است، زیرا آنچه در من فقط یک شخص خصوصی است، در دیگران یک شخص همگانی و عام است. جناب پروفسور، آیا خود شما قبلاً **استادیار بدون جیره و مواجب** Privatdozent نبودید؟ و استادیار بدون جیره و مواجب چیست؟ همانا فردی که میل او به‌درس دادن به‌مثابهٔ «تمایل فردی» غیرموجه به‌وسیله «قدرت‌های عامه» دانشگاه باگستاخی عالمانه سرکوب شده است. اما اکنون، الله‌اکبر، برای خود استادی هستید و تمایل خصوصی قبلی‌تان درواقع به‌وظیفه رسمی‌تان، به «ضرورت اخلاقی»تان تبدیل شده است. اما به‌راستی که چه تفاوتی است بین آن زمان و این زمان! به‌همان اندازه‌ای که استادی مایل نیست به‌یادش آورده شود که زمانی مرّبی بود،به‌همان اندازه تکلیف و فرضیه‌ای که زمانی گریبان خود را از زندگی خلاص ساخته و از سکوی درس اخلاقیات تجریدی بالا رفته بود، مایل است بپذیرد که آن نیز از «تمایلی فردی» بوجود آمده است. اما قانون و در نتیجه تکلیف، مرتکب قتل نشدن از کجا آمده است؟ از «مقولات امری».آری، امااین مقولهٔ امری چه می‌گوید؟ می‌گوید: «**نمی‌خواهم بمیرم، می‌خواهم زنده بمانم، و آنچه من می‌خواهم، تو باید انجام دهی**؛ یعنی، تو باید بگذاری من زندگی کنم، قانون و درنتیجه تکلیف ندزدیدن از کجا می‌آید؟ آیا از عامیّت خود ـ مستقر شده و خود نشیمن شده؟ چرا نه از پشت خود ـ نشیمن شده؟ صاحب چیزی شدن به‌معنی،نشستن برروی آن است. و بدون نشیمنگاهی نمی‌توان نشست. «تو نباید بدزدی» به‌طور ساده به‌این معنی است که: تو نباید مسند وکرسی تمایل و ارادهٔ فردی‌ام ـ خواه کاناپه باشد یا زیراندازی حصیری، تختی شاهی، یا پیشاب‌دانی پاپی، را از زیر من، که آخرین استدلال و اساس حقوق مالکیت است، بیرون کشی.

چرا شکار نقش چنین مهمی را در قوانین آلمان‌ها ایفاء می‌نمود؛ چرا دزدیدن یا کشتن گوزنی نر که برای شکار تربیت شده بود شدیدتر از کشتن یک برده مجازات می‌شد؟ همانا به‌خاطر «تمایل فردی» آلمان‌ها نسبت به‌شکار. اما چه چیزی درمورد قوانین شکار، ظالمانه و بربرمنشانه بود؟ آیاتمایل نسبت به‌شکار؟ ابداً. این قوانین به‌این خاطر ظالمانه بود چون اربابان بزرگ فقط برمشروعیت تمایل **خود** پافشاری می‌کردند و، با سبقت گرفتن از فلاسفه‌مان، همان تمایل را در هرکس دیگری، به‌عنوان [تمایلی]

صرفاً فردی محکوم می‌کردند، **سباستیان مونتسر** در **تاریخ آلمان** اثر **وریت** مـی‌گوید، «جمله شاهزادگان و نجباء به‌امر صید شکار مشغولند وتصور می‌کنند به‌خاطر آداب و رسوم قدیمه و حق خداـ دادی مجازند به‌آن سرگرم شوند؛ آنان سـایرین را از گـرفتن گوزن نر، غزال، خرگوش و پرندگان شکاری منع می‌کنند و [خاطیان] در معرض خطر از دست دادن چشم خود،و در پاره‌ای نواحی سر خود قرار می‌گیرند».

و «فلسفهٔ شهودی» با جرو بحث‌های خـود عـلیه بـلهوسی، تـمایلات، بـازنمایی‌ها یاتصورات فردی خود از کجا نازل می‌شود؟ این فلسفه مستقیماً ازسنگرهای آرتش یا مکاتب ژزوئیتی[1] که تقریباً یک چیزند، نازل می‌شوند، زیرا سنگر آیا چیزی جز صورت و تعبیر دنیوی شدهٔ دیرها و صومعه‌های قرون وسطائی است؟

انسان سربازخانه‌ای، خواه نظامی و خواه آخوندی آن، منبری یا پروتستان، اجازهٔ خوردن، آشامیدن، قدم زدن، خوابیدن، عمل کردن، احساس نمودن و اندیشیدن آنطور که مایل است و فردیّت او می‌طلبد را ندارد؛ خیر، کلیه هوس‌ها، افکار و احساسات و ارادهٔ افراد، سرکوب می‌شود؛ زیرا اگر کسی مانع ارادهٔ **فردی خاصم** شود، **مطلقاً** برایم **هیچ‌گونه اراده‌ای** باقی نمی‌گذارد، و اگر کسی مرا از حق افکار و عقل فـردی خـاص خودم محروم کند، مرا از حق کلیهٔ افکار و عقول محروم می‌سازد، زیرا همانقدر عقل جهانشمولی وجود دارد که معده‌ای عام و جهانشمول، هرچـند کـه هـرانسـانی دارای معده‌ای است، درست همانطور که دارای عضو یا قوهٔ تفکر است.

فقط کافی است به‌خود ژزوئیت‌ها (یسوعیان) گوش فرادهیم تامتقاعد شویم که نظم ژزوئیتی الگوی ناآگاهانه و ایدئال برای فلاسفهٔ شهودی ماست، درست همانطور کـه الگوی حساب شده و آرمانگرانهٔ دولتمردان محافظه‌کار ناامیدمان است. در نـظامنامهٔ انجمن مسیح می‌خوانیم، یک ژزوئیت، در مقابل **تمایل طبیعی**، ذاتی کلیهٔ انسانها، که قـضاوت **خاصّ خـود** را دارا مـی‌باشند و آن را تـعقیب مـی‌کنند، مـقاومت مـی‌ورزد (مکـتوب **ایگناتیوس لاهویای قدیس** دربـارهٔ **فـضیلت اطـاعت**)؛ او بـاید بـا اطـاعت کورکورانه از کلیهٔ عقاید و اعتقادات خاصّ خود دست کشد؛ باید همچون چماقی، که آلتی بی‌اراده است، در دستان ماباشد، یا همچون **نعشی** باشد که با آن هرکاری که مایلند

---

۱. مجازاً به‌معنی: مزورانه ـ حاشیه مترجم

انجام دهند (**نظامنامهٔ سوماریوم**، بندهای ۳۶/۳۵). دقیقاً سرکوب «ارادهٔ فردی» و درنتیجه ایضاً حرکت اختیاری، به‌معنی زدودن و از میان بردن زندگانی است. فیلسوف شهودی مانند ژزوئیت و سلطنت‌طلب، خصم خونین زندگی است، زیرا آنچه او بیش ازهرچیز دیگری دوست دارد «صلح و نظم» است، تا مبادا افکارش آشفته و پریشیده شود؛ اما زندگی اساساً منقلب و جنبان و بی‌نظمانه و مغشوش است؛ حیات را همانقدر می‌توان با مفاهیم تنگ فیلسوف درک کرد که می‌تواند در قوانین تنگ خودکامان گنجانده شود.

اما عامی که ژزوئیت تمایل، اراده و عقل فردی‌اش را برای آن قربانی می‌سازد، چیست آیاموافق نظامنامهٔ ژزوئیتی، آنچه همانند و یکسان است، را همگی باید بدانیم و همان چیز را- دربارهٔ کلیهٔ افراد ژزوئیتی بگوئیم؟ این عام یکسان چیزی نیست جز اراده و «بلهوسی فردی» مافوق، که برای ژزوئیت همانا نایب خدا، یعنی، خود خداست؛ درست همانطور که شاه برای سلطنت‌طلب چنین است. **ایگناتیوس قدّیس** می‌گوید، یک ژزوئیت نه تنها باید **همان چیز** را مانند مافوق خود بخواهد بلکه باید **همان چیز** را مانند مافوق خود نیز احساس کند. جناب پروفسور پس حالا می‌بینید که نفی فردیّت بطور ساده تایید شخص دیگری است، و خلاصه آنکه عام نیز فرداست، اما فردی که قدرت سلطه بردیگر افراد را یا از طریق سرکوب خشونتبار فردیّت آنها یا با توسل به‌تمایل فردی آنان دارا باشد، زیرا حتی یسوعیت نیز مسبوق به‌تمایل و گرایش خاصّی است.

مثال دیگری ذکر کنیم، انجیل برای مسیحیان کتاب [مقدس] است. **لوتر** در تفسیر برکلمات «... در کتاب دربارهٔ من مکتوب است»، (مزمور چهلم) می‌نویسد، «روح چنین سخن می‌گوید که گوئی کتاب دیگری (هرچند دنیا پر از آنهاست)، جز کتاب [یعنی] کتاب مقدس نمی‌شناسد» اما آیا کتاب مقدس که مسیحیان عقل ذهنی و «فردی»شان را بخاطر آن فدا می‌سازند، خودکتاب فرد و خاص نیست؟ آیا عقاید انجیل همان عقاید قرآن، وداها، و زنداوستا نیست؟ آیا آنچه برای مسیحی عام است برای مسلمان یا هندو، خاص و فرد نیست؟ آیا آنچه نیاکانمان به‌مثابهٔ «کلام خدا» تلقی می‌کردند، از مدتها قبل کلام انسان شناخته شده نبود؟ به‌راستی که در اینجا باز چقدر وجه تمایز میان عام و خاص نسبی است! آنچه در این زمان و فضا به‌مثابهٔ «بوالهوسی فردی» واقع می‌شود، در زمان و مکان دیگری به‌جای قانون عام پذیرفته می‌شود. و آنچه در اینجا و اکنون

عقیده‌ای ذهنی و مرتدانه است فردا یا جای دیگری، شرط مقدس ایمان می‌شود. امروزه در میهن ما، جمهوری معادل با هرج و مرج، و سلطنت معادل با قانون، تلقی می‌گردد؛ اما در میان رومیان «سلطنتی» صفتی از بی‌قانونی، خودکامگی، بی‌بندوباری و نخوت بی‌پایان بود ـ رومیان می‌گفتند، سلطنت یک جنایت است.

و آیا این اظهار توسط تاریخ، از جمله تاریخ آلمان تأیید نشده است؟ درست است که، در آلمان سلطنت به‌امیال توده‌هائی که مخالف حکومت مشتی اشراف بودند واکنش نشان داد، اما آیا در اینجا نیز از **کوشش فردی برای کسب قدرت، حرص وولع فردی و شهوت خون فردی** نشئت نگرفت؟ آیاحقیقت ندارد که در کشور ما **مجازات مرگ**، دست‌کم در اجرای آن درمورد انسانهای آزاد معقول، همراه با سلطنت به‌وجود نیامد؟ **(وریت، تاریخ آلمان)**. و آیا در سلطنت، دستکم در کشور سلطنتی واقعی، سلطنت مطلقه، **بوالهوسی فردی** شاه، قانون عام و تمایل فردی او، سنت عام نیست؟ آیا حکومت در سلطنت مطلقه، **دولت یعنی من، یا شاه و ملت همچون هم**[1] (L'État c'est moi, qualis rex) نمی‌باشد؟

درواقع تفاوتی وجود دارد، و آنهم تفاوتی بسیار واقعی، میان عام و فرد، اما به‌سود مطلق‌گرایان سیاسی و شهودی ما اقامهٔ دلیل نمی‌کند. فرد ـ آنگونه که زبان این کلمه راتعریف می‌کند، آن چیزی است که فقط این فرد یا افراد بسیاری با حذف سایر افراد، دارا هستند یا می‌خواهند؛ عام آن چیزی است که هرفرد، هرچند به تنهایی و هرکس به‌طرز خاص خود، داراست و می‌خواهد؛ برای مثال هرانسانی، دارای سری است، امااین سر، سر فرد خاصّ اوست، هرانسانی دارای اراده است، اما این اراده، ارادهٔ فرد خاص اوست.[2] ما دولت را از افراد متمایز می‌سازیم ـ اشاره‌ام به‌دولت امروزین نیست که هستی

---

۱. در کتاب پنجم، **لیوی** از «گروه مردمی سخن می‌گوید که تقریباً همواره به‌فرمانروای خود شبیه‌اند.» ـ حاشیهٔ فویرباخ

۲. از اینرو، عام ایضاً خاص است، اما چون هرفردی آن را داراست، تفکر آن را از افراد انتزاع می‌کند و به‌مثابهٔ شیء فی‌نفسه‌ای ساخته و پرداخته می‌سازد، هرچند شیء مشترکی است برای همگان ـ مفهومی که کنیهٔ معضلات و مسائل مدرسی وایدئالیستی ملال‌آور مربوط به‌رابطه میان عام و خاصّ از آن ناشی می‌شود. مختصرکلام: تفکر، گسستگی واقعیت را به‌جای پیوستگی رویدادهای متعدد نامتناهی زندگی را ←

آن منحصراً در افرادی است که اونیفورم دولتی را به‌تن دارند، بلکه اشاره‌ام به‌دولت بذاتّه است. اما اگر من از دولت و ملت افرادی که آن راتشکیل می‌دهند بگیرم، چه باقی خواهد ماند؟ دولت چیزی جز آنچه همگان (یا دستکم اکثریت) میل دارند، نیست،و ملت چیزی جز آنچه همگان (یا دستکم اکثریت) هستند، نمی‌باشد؛ زیرا اکثریت به‌تنهائی تصمیم می‌گیرد، آگاهانه یا غیرآگاهانه؛ اکثریت، هرچند مفهومی است مبهم و نامعین و بسیار نسبی، به‌مثابه مقیاس عامیّت درنظر گرفته می‌شود.

لیوی با نقل از **کاتو**، آنگونه که در خطابهٔ خود از جانب **لکس اوپیا**؛ می‌گوید، هیچ قانونی کاملاً مورد علاقهٔ **همگان** نیست؛ بنابراین سؤال این است: آیا به‌سود اکثریت وکلیت می‌باشد؟ سیسرون یا هرشخص دیگری که مؤلف Ad erennium، است می‌گوید، چه جنایتی می‌تواند با جنایت خیانت علیه دولت یاکشور قیاس شود؟ در تمامی جنایات دیگر، صدمه به‌افراد یا به **تنی چند** محدود می‌شود؛ در حالیکه این جنایت کل شهروندان را دچار شوم‌ترین بدبختی می‌کند و سعادت همگان را نابود می‌سازد. ژرمن‌های قدیم **توهین به‌مقام سلطنت (لزه ماژسته)** را جنایت نمی‌دانستند، بلکه فقط «جنایتی علیه ملت» رامی‌شناختند» (**اَیشهورن، تاریخ دولت و حقوق آلمان**) «دربارهٔ امور جزئی‌تر، اشخاص سرشناس یا شاهزادگان تبادل‌نظر می‌کنند، درباره امور مهم همگان تصمیم می‌گیرند» (**تاسیت**) «در مسائل معین، هرشخص آزاد مجزائی نه تنها حق شرکت در بحث و تبادل‌نظر را داشت، بلکه دارای حق وتوی کامل بود». (**وریت، همان مأخذ.**)

بروتوس به‌**سیسرون** می‌نویسد: من از بیرون کشاندن **دولتمان** از بردگی شانه خالی نخواهم کرد. هرگاه وظیفه‌ام قرین موفقیت شد، همگی خوشحال خواهیم شد، اگر چنین نشد، من حداقل خوشحالم، زیرا زندگیم را صرف چه اعمال وافکاری کنم، مگر نه اعمال و افکاری که هدف آن رهائی هم‌میهنانم است؟» به‌این ترتیب انسانی که برای ایده آزادی زندگی می‌کند و می‌میرد، تنها به‌**انسان‌ها و افراد آزاد** می‌اندیشد، حتی اگر دقیقاً به‌این یا آن فرد نیاندیشد.

← به‌جای رویدادی همانند می‌گیرد. معرفت از تفاوت ماهوی و ماندگار میان تفکر و حیات (یا واقعیت) آغاز خردمندی در تفکر و حیات است. در اینجا تمایز و افتراق، یگانه پیوند حقیقی است.ـ حاشیهٔ فویرباخ

اما جناب پروفسور گرامی، آیا شما معتقدید که هنگامی که من برخاصّ در برابر عام فلسفه، برفرد در برابر طبقه مکث می‌کنم، تنها **این** خاصّ را تا حذف سایرخاص‌ها، این فرد را تا حذف سایر افراد در مد نظر دارم، که من به‌سود اصل **اشرافی** که تا به‌حال خود را به‌مثابهٔ عام نشان داده و برجهان مسلط است، سخن می‌گویم؟ چگونه ممکن است شما مرا قادر به‌چنین سخافتی بدانید؟ اصول من در برگیرندهٔ کلیه افراد گذشته، حال و آینده است: **اصل فردیت همانا اصل نامتناهیت و عامیّت است**، نوع «بد» نامتناهیت و عامیت از دیدگاه مفهوم پرمدعایی و حسادت‌آمیز، اما بهترین نوع از نقطه نظر زندگی، زیرا این یگانه نوع خلاق و پرثمر نامتناهیت و عامیت است.[۱]

در خاتمه، فقط چند کلمه‌ای دربارهٔ نوع در پرتو بیولوژی. «حیوانات در فصل جفتگیری، **برأی‌العین** عامیت نوع را نمایان می‌سازند». ابداً. گرمی حیوانات، خشونت میل و غریزهٔ جنسی حتی درانسان، چیزی جز آنچه توسط خود غریزهٔ خشونت نشانداده می‌شود را آشکار نمی‌سازد، یعنی باعث خشم و جنون در حیوان و انسان می‌شود. **همر** مدتها قبل دربارهٔ گرسنگی گفته است: «هیچ چیز بی‌شرم‌تر ازاین شکم نفرین کرده نیست که ما را وا می‌دارد در اندیشهٔ آن باشیم، اگر هم غمی که در دل داریم ما را از پا درآورده باشد؛ بدین گونه من غم فراوان دارم و با این همه پیوسته به‌من فرمان می‌دهد، بخورم و بیاشامم؛ دردهایی را که کشیده‌ام را از یادم می‌برد و فشار می‌آورد که آن را سیر بکنم».[۲]

به‌این ترتیب، چنانچه غریزه جنسی نمایانگر واقعیت کلی عامیت باشد، دردهای شدید گرسنگی ایضاً نشانگر عامیت کلی معده‌ام است؛ غضب من دربارهٔ آسیب‌دیدگی یا آزاری معین بیانگر عامیت کلی منیت من است. میل و غریزهٔ جنسی از اینکه دوست فلسفه و بالاخص فلسفهٔ شهودی باشد به‌دور است و همچنین از بحث و مباحثهٔ واقعیت مفاهیم عامیّت، و واقعیت فردیت را به‌شدیدترین شکلی بیان می‌کند، زیرا همانا در میل جنسی است که فردیّت، نخست کامل می‌شود و به‌جسم تبدیل می‌گردد. تفاوت میان

---

۱. درواقع فردیّت سوسیالسم است، اما نه نوع فرانسوی آن که فردیت، یا آنچه که با آن یکسان است، آزادی را نفی می‌کند (آزادی صرفاً بیشتر بیان انتزاعی فردیت است). ـ حاشیهٔ فویرباخ

۲. نگاه کنید به‌**اودیسه** ـ (سرود هفتم ص ۱۵۳) ترجمهٔ سعید نفیسی. ـ حاشیهٔ مترجم

جنسیت‌ها، عنفوان و اوج فردیّت، حساس‌ترین نکته و **اوج شرف و افتخار** فردیّت است؛ میل جنسی جاه‌طلبانه‌ترین و مغرورانه‌ترین غرایز است؛ این غریزه، انگیزه برای خالق و آفریننده بودن است. انسان چه روحاً و چه جسماً عالی‌ترین احساس از خود را لحظه‌ای کسب می‌کند که آفریننده باشد، زیرا آنگاه است که به‌تنهائی آنچه او را از دیگران متمایز می‌سازد را آشکار می‌کند، آنگاه است که به‌تنهایی چیزی جدید به‌وجود می‌آورد؛ او در سایر فعالیت‌ها، تکرارکننده‌ای بیروح، فارغ از خود و مکانیکی است.

انسان هراندازه در این کفه ترازو بالاتر قرار گیرد، منش فردتر است. و هراندازه از نخوت قوهٔ حیات کمتر برخوردار باشد، در این کفه پائین‌تر قرار می‌گیرد، انسان هراندازه با سایر انسانها کمتر فرق داشته باشد، کمتر منش فردتر است. هدف غریزهٔ جنسی در فرد نهفته است و دقیقاً مطابق با غریزه، نیاز و وجود اوست، و در آن با سایر غرایز مشترک است. طبیعت بطور کلی فقط توسط خود درک و فهمیده می‌شود، یعنی توسط آنچه بدان شبیه و مربوط می‌شود: هوا توسط شش‌ها، به‌اصطلاح هوائی‌ترین عضو؛ نور توسط چشم، عضو روشنائی؛ صدا توسط گوش، عضو انعطاف‌پذیر و مرتعش؛ مادهٔ جامد، توسّط حس لامسهٔ ابتدائی و مادی؛ و خوردنی و مغذی، توسط عضوهای گوارش. از اینرو، تنفّس، وصل و پیوند شش‌ها با هواست؛ بینائی اخت و پیوند چشم یا عصب بینائی بانور است. و این در آویختن شش‌ها با هوا، چشم بانور و دیگر عضوها با ابژه‌های (محمل‌های) خود، درست به‌همان اندازه جفتگیری حیوانات، مولّد است، با این استثناء که هرغریزه‌ای در تطابق با خود و موضوعش، ثمره و حاصلی را به‌وجود می‌آورد.

زیرا قابلیّت تولید همانا ماهیت طبیعت و حیات است. شش‌ها به مثابهٔ دریافت‌کنندگان هوا، موجد حرارت و گرماست، چشم به‌مثابهٔ عضو روشنائی، تصاویر بصری را به‌وجود می‌آورد، و میل جنسی، به‌مثابهٔ غریزهٔ نرینه و مادینه، فقط نرینه و مادینهٔ جوان به‌وجود می‌آورد. اما آیا فرد مولد است؟ آیااین خدا یا نوع نیست که کودکان را می‌سازد یا می‌آفریند؟ اما پس چرا این همه افراد هنگام مجامعت و زایش و وضع حمل از بین می‌روند؟ افسردگی شناخته شده بعد از عمل جنسی، اگر ماهیت خود من در آن سهیم نیست، از کجاست؟ شباهت فردی کودکان با والدینشان، اگر نوع «عامیت خود ـ مستقر» و نه فردیّت، اصل تولید مثل است،از کجاست؟ درست است که اگر من فاقد شرط عضو یا قوهٔ معین شناخته شده یا ناشناخته‌ای باشم، نمی‌توانم بچه به‌وجود بیاورم؛ اما اگر

شرایط عضوئی و آمادگی لازم را نداشته باشم، نمی‌توانم ببینم، بشنوم، راه بروم، بخورم یا ادرار کنم؛ درواقع اگر بخش دیگر من، غیر من، [یعنی] طبیعت از من سلب شود، نمی‌توانم هیچ‌کاری انجام دهم و صرفاً از من یک نام باقی می‌ماند.

من قبلاً دربارهٔ همه اینهاسخن گفته‌ام، معهذا، حاجتی به‌تذکر نیست که مایل نیستم هیچ کس را از آزادی محدود ساختن مفهوم فرد آنگونه که آن رامناسب می‌بیند تااندرونهٔ آن را از جسم آن جداکند و آنگاه لاشهٔ خالی را با خدائی، با جوهری بی‌نام، یا با برخی هیولاهای دیگر پندار شهودی پرکند، منع کنم، و نه مایلم با این ملاحظات مخالفم و عامه را از لذت باور به‌اینکه تصویر آنان از من، خود واقعی‌ام و کاریکاتور آنان از من، نقش و صورت من است، محروم نمایم.