

بستر تاریخی دفاع عقلانی از دین

اکبر قنبری

نویسنده در این مقاله به بررسی جریان‌ات عصر روشنگری در مقابل دین پرداخته و واکنش‌های مختلف آن را در عرصه فلسفه و آراء فلاسفه ای نظیر هیوم و کانت و هگل را تحلیل کرده است. در این مقاله تبیین‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی از دین و ایمانگرایی معاصر بررسی شده است. نویسنده بر این باور است که دفاع عقلانی از دین برای اولین بار بعد از عصر روشنگری از سوی هگل مطرح گردید و ایمانگرایانی نظیر کیرکگور بر این عقیده بودند که دفاع عقلانی از دین سرانجام به سود دین نیست.

تاریخ را به دوره‌های مختلفی، مانند دوره باستان، دوره قرون وسطی و دوره جدید تقسیم کرده‌اند. دوره جدید را نیز به دوره‌های دیگری مانند رنسانس، رفرماسیون (اصلاح دین) و روشنگری تقسیم کرده‌اند. رنسانس و رفرماسیون سده‌های پانزدهم و شانزدهم را دربر می‌گیرد و روشنگری سده هفدهم و بویژه سده هجدهم را شامل می‌شود.

در قرون وسطی عقل و وحی هر دو حجت بود. اگر سخن از توانایی عقل می‌رفت، توانایی آن در شناخت وحی بود. نزاع متکلمان و فلاسفه جهان مسیحیت و اسلام نیز بر سر میزان توانایی عقل، تطابق عقل و وحی و تقدم یکی بر دیگری بود. قرون وسطی را، با هر منظری که نگاه

کنیم، گذشته دینی خود را منعکس می‌کرد. عقلگرایی قبل از عصر روشنگری ویژگی ضددینی یا غیر دینی نداشت.

اتین ژیلسون، متخصص و تاریخ‌نویس اندیشه قرون وسطی، فلاسفه قرون وسطی را به دو طبقه تقسیم کرده است: دسته اول آنان که معتقد بودند «چون خدا با ما صحبت کرده است، تفکر برای ما لازم نیست»، و دسته دیگر که اعتقاد داشتند «قانون الهی بشر را مکلف می‌کند که با روشهای عقلی فلسفی درصدد شناختن خدا برآید». زیرا اولین وظیفه بشر به کار انداختن عقل خداداد است.^۱

ژیلسون از سه گونه تفکر درباره عقل و وحی و نسبت آنها با یکدیگر سخن گفته است. این سه گونه تفکر منجر به ظهور سه گروه، یا به اصطلاح خود ژیلسون سه خانواده شد که عبارتند از: خانواده آگوستینی، خانواده ابن رشدی، خانواده تومائی. به نظر ژیلسون خانواده آگوستینی ها دین را نایب مناب همه معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق، می‌دانند. به نظر آنها با وجود دین، دیگر نیازی به عقل و تفکر فلسفی نیست. خانواده ابن رشدی ها، بالعکس، اصالت را به عقل داده و شائی برای وحی در معرفت بشری قائل نیستند. برعکس این دو خانواده، خانواده تومائی هستند که به هماهنگی میان عقل و وحی در وصول به حقیقت معتقد هستند. ژیلسون خود معتقد به نظر اخیر است.^۲

دنیای اسکولاستیک در تمام دوران قرون وسطی به شعار «ایمان می‌آورم تا درک کنم» پایبند بود. از این رو الهیات آن هرچند رنگ فلسفی داشت، درحقیقت از مقوله کلام محسوب می‌شد و آن هم کلام مبتنی بر وحی.

در عهد رنسانس که شعار هومانیتها بازگشت به دنیای باستانی بود، قلمرو وحی در دنیای مسیحی غرب بار دیگر با شبهات اهل شرك، که رسولان و آباء قدیم آن را تخطئه کرده بودند، مواجه شد. با آنکه هومانیتها علاقه به مسیحیت را بکلی انکار نمی‌کردند، قدسیت کلیسا نزد آنها محترم نماند.

در عصر روشنگری، که اصحاب دایرةالمعارف اعتماد بر عقل را یگانه وسیله ادراک می‌دانستند، وحی بار دیگر معارض نقد عقلی گشت.

شالوده روشنگری سده هجدهم بینش «اینجهانی» از زندگی است که طی رنسانس در هنر، دین،

سیاست و علوم طبیعی شکل گرفت. آغاز فلسفه روشنگری را می‌باید در انگلستان جستجو کرد. سپس این جنبش از انگلستان به فرانسه و نخست از فرانسه و آنگاه مستقیماً از انگلستان به آلمان راه یافت.^۳ دریافت و داوری معمول در مورد ویژگی عصر روشنگری این است که خصوصیت اساسی آن بینش انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است.

جریان‌ات عصر روشنگری

با نگاهی به عصر روشنگری سه نسل آن را می‌توان از هم تشخیص داد: نسل اول روشنگران که هم دین طبیعی^۴ را قبول داشتند و هم دین الهی را. یعنی معتقد بودند که هم می‌توان از راه وحی به خدا معتقد شد و هم از راه قوانین طبیعت به خدا معتقد گردید. شریعت عقل [=دین عقلانی] و وحی دو طریقهٔ بدیل و علی‌البدل هستند.^۵ طرفداران الهیات طبیعی در این مرحله با مسیحیت بر سر مهر بودند.

نسل دوم روشنگران، از دین طبیعی جانبداری و وحی را تخطئه می‌کردند. دیدرو می‌گفت: «هر چیزی که آغاز داشته باشد، زمانی نیز پایان می‌پذیرد، و برعکس، هر چیزی که هرگز آغازی نداشته باشد، پایانی هم نخواهد داشت. دینهای یهودی و مسیحی آغازی دارند، و هیچ دینی روی زمین نیست که تاریخ پیدایش آن نامعلوم باشد، مگر دین طبیعی. پس تنها دین طبیعی است که هرگز پایان نخواهد داشت؛ درحالی که سایر دینها نابود خواهند شد. یهودیان و مسیحیان و مسلمانان و مشرکان، همه پیروان فرقه‌های مختلف دین طبیعی یا مرتدان آن هستند. می‌توان اثبات کرد تنها دین راستین دین طبیعی است.»^۶

نسل سوم روشنگران صورتهای مختلف دین را، اعم از طبیعی و الهی، تخطئه می‌کردند. این نسل در فرانسه وجود داشت. به عنوان نمونه، هولباخ، ماده را قائم به ذات می‌دانست و منکر خدا و اختیار و بقای روح بود. او می‌گفت فقط طبیعت سزاوار پرستش است: «ای طبیعت! ای فرمانروای همه هستی! و شما ای فضیلت و عقل و حقیقت که گرامترین پروردگان دامن اوید، تا ابد خدایان ما باشید.»^۷

متفکران عصر روشنگری به توانایی عقل، نه فقط در حوزه علم و دین، بلکه در همه شؤون حیات انسانی مطمئن بودند و همه بی‌صبرانه در انتظار ظهور «نیوتن علوم اجتماعی» بودند.

واکنش‌های عصر روشنگری

با آغاز نهضت روشنگری، مخالفت با کلیسا و اعراض از دین شروع شد و به دنبال آن سه واکنش در عرصه‌های مختلف بروز کرد: رمانتیسم در ادبیات، پارسامندی و دیانت شخصی، واکنش فلسفی.

واکنش اول اگر چه تعلق خود را از دین نگسسته بود، ولی رویارویی آن بیشتر به عقل و احساس برمی‌گشت. چرا که این جریان معتقد بود رویکرد به عقل برخی از تجارب بشری را نادیده گرفته است.

پس از عصر روشنگری و بی‌تفاوتی کلیساهای رسمی، دیانت شخصی (شریعت قلبی) در نیمه دوم قرن هجدهم رونق گرفت. این جریان تجدید حیات نیرومندان مسیحیت سنتی بود. احتجاجات عقلی و نقلی الهیات آنان سنتی بود و همه عقایدشان را با منقولاتی از کتاب مقدس توجیه و تطبیق می‌کردند. از آنجا که آنها بیشتر به تدین قلبی اهمیت می‌دادند تا عقاید کلامی، لذا راه را برای لیبرالیسم کلامی پروتستان هموار ساختند. کانت متأثر از همین جریان بود که می‌گفت: برای اثبات خداوند دنبال استدلال نروید، بلکه خداوند صرفاً یک موضوع احساس قلبی و دریافت قلبی است. این گرایش فکری در اروپا خیلی قوی بود. اما درباره واکنش فلسفی باید خاطر نشان ساخت که:

۱. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۹) با نوشتن مفاوضاتی در باب دین طبیعی، که در سال ۱۷۷۹ منتشر شد، با توسل به تعبیرات فلسفی جانب شکاکیت را گرفت و از یکایک برهانهای دین طبیعی دفاع حساب شده‌ای کرد. هیوم اطمینان عصر روشنگری را به توانایی عقل، در همه حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌کرد. او با شکاکیت خود لطمه‌ای اساسی به بنیان عصر روشنگری - که فقط بر عصای عقل تکیه داشت - وارد کرد. وی گرچه به یک نوع ایمان ضمنی قائل بود، ولی می‌گفت خداوند را منطقاً نه می‌شود اثبات کرد و نه انکار، لذا بهترین کار، خودداری از قضاوت ولادریگری است.

نقطه عزیمت هیوم در بحث شکاکیت، مسأله علیت بود. او بر این باور بود که: «تصور علیت باید از نسبتی میان اشیا ناشی شده باشد». به نظر او همپهلویی و تقدّم زمانی نمی‌توانست موجب علیت باشد. پس «باید یک رابطه ضروری را به دیده گرفت». و لذا این پرسش مطرح می‌شود که

تصور رابطه ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می‌گیرد. در اینجا دو سؤال به وجود می‌آید: «اول به چه دلیل ضروری می‌گوییم که هر چیزی که وجودش آغازی دارد، باید همچنین علتی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علت‌های خاص باید بضرورت چنین معلول‌های خاص را داشته باشند؟ و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می‌کشیم و طبع باوری که به آن می‌آوریم چیست؟»^۸

هیوم می‌گوید این اصل که هر چه آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه مبرهن شدنی. این «فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ گونه حجتی استوار نیست، بلکه یکسره ناشی از عادت است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده همان رشته اشیا را چشم بداریم که به آن خو گرفته ایم.» باز «بنابراین، راهنمای زندگی عقل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همه موارد متعین می‌کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هر طور هم آسان بنماید، عقل را هرگز تا جاودان، توان آن نیست که گام بردارد.»^۹ تصور عادت یا خوگرفتگی دخالت زیادی در تحلیل هیوم از علت دارد. این عادت ناشی از باورهایی است که به یاری آموزش از دوران کودکی به بعد در اعماق ما ریشه دوانیده است.

نظر هیوم این بود که دین از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، زیرا این انفعالات به قدرتی نادیدنی و عاقل معطوفند. به مرور زمان آدمیان کوشیدند تا صورت عقلانی به دین ببخشند و حجتهایی بر این اعتقاد بیابند؛ اما بیشتر این حجتها تاب تحلیل انتقادی را نمی‌آورند. به هر حال هیوم بر آن بود که دین متکی به وحی و الهام است. وحی و الهامی که او به شخص خویش به آن باور نداشت.

روشنگری بر این مبنا استوار بود که عقل ما توان رسیدن به واقع را دارد، ولی هیوم پایه‌های عقل را از این جهت که از کجا می‌توان فهمید ضرورت هست و چگونه می‌توان یقین کرد، سست کرد و حجیت عقل را منکر شد. این در واقع واکنش اول فلسفی در برابر روشنگری است. روشنگران با اعتماد به عقل، دین را نفی کردند و هیوم با نفی عقل به نفی دین رسید.

۲. بعد از هیوم، کانت بود که می‌گفت: «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد.»^{۱۰}

نقطه عزیمت کانت در طرح فلسفه‌شناسی خود این بود که آیا مابعدالطبیعه ممکن است یا نه؟ او

در این سؤال به این نکته توجه داشت که آیا مابعدالطبیعه قادر است علم ما را به واقعیت افزایش دهد؟^{۱۱} از لحاظ کانت خدا و اختیار و بقای نفس، مسائل عمده مابعدالطبیعه بود. بنابراین می توان سؤال را این گونه طرح کرد که آیا مابعدالطبیعه در این سه مسأله می تواند به ما معرفت یقینی بدهد؟ کانت علم را حاصل همگنشی ذهن و عین می دانست. او بر این باور بود که پیشینیان ذهن را مانند آینه ای می دیدند که واقعیت جهان را منعکس می کند، ولی کارکرد ذهن آینه ای نیست، بلکه ما از پشت عینکهای خود به جهان نظر می افکنیم. پس باید این مسأله را واریسی کرد که ذهن در گزارشگری خود چه مقدار صادق است. پس فلسفه باید به ذهن شناسی بپردازد. چون علم حاصل همگنشی ذهن و عین است. بنابراین مدرکات ما را عین فراهم می کند. زیرا سبب می شود که اشیا بر ما پدیدار شوند. حواس ما داده های حسی را به قالب زمان و مکان ریخته و انتظام می بخشد و فهم ما این مدرکات را تحت مقولات لازم رده بندی می کند. معرفت از آن رو که قضایایی است درباره اشیا متحیز به زمان و مکان و تابع قوانین ناشی از قوه فهم، و چون صور معقول دینی (خدا و اختیار و بقای نفس) در ظرف زمان و مکان به ما داده نشده اند سازنده معرفت عینی نیستند. البته صور معقول دینی را نباید اوهم پنداشت. او معتقد است که اگر عمل این صور را در تفکراتمان فهم نکنیم، مابعدالطبیعه را به صحنه منازعات فی فرجام کشانده ایم. کانت در فلسفه به جای اینکه اشیا را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند، ادراک را اصل قرار داد و اشیا را بر آنها منطبق کرد. نتیجه اینکه جهان، مصنوع ذهن ما شد.

کانت فلسفه نظری را معلول یک اشتباه بزرگ عقل محض می دانست. به نظر او چون برهانهای سنتی وجود خدا از قانون علیت استفاده می کنند نامعتبر هستند. زیرا این اصل متعلق به عالم پدیده (phenomenon) است نه عالم ذات معقول (noumenon). او استدلال می کرد: «دلایلی که برای اثبات وجود خدا آورده اند تمام نیست و حجیت ندارد؛ زیرا این دلایل یا بر اصل جهت کافی مبتنی است (مانند اینکه وجود و نظم جهان را دلیل برای وجود خدا بیاوریم) و یا بر اصل هویت (دلیل وجودی). اما اصل جهت کافی جز در مورد عالم اذهان صادق نمی تواند بود، و اصل هویت هم هرگز مجوز این نیست که آنچه در مورد عالم اذهان معتبر است در مورد عالم اعیان نیز معتبر باشد.»^{۱۲}

بنابراین باید مبنای دیگری برای ایمان به خداوند جستجو کرد. این مبنا به نظر او اخلاق بود.

پس اخلاق است که دین می سازد و نه بالعکس - که تاکنون پنداشته می شد. و این اخلاق توسط عقل عملی - که به باور او هم مُدرک است و هم محرک - ساخته می شود. او گوهر دین را اخلاق می دانست و بنابراین دیدگاه، ما نخست متخلّق به اخلاق می شویم و بعد از آن متدین می گردیم. او می نویسد: «سواى پیش گرفتن طریقه اخلاق در زندگی، هر کار که انسان معتقد بتواند برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم مذهبی صرف و پرستش ساختگی و دروغین خداوند است.»^{۱۳}

کانت مسائل فلسفه را در چهار قضیه اصلی منحصر کرده بود که آنها را احکام فلسفی جدلی طرفینی می نامید. یعنی احکامی که از هیچ سوئی دلیل بر نمی دارند یا دلایله هماورند. به نظر او بحث حدود و قدم عالم، بسیط و مرکب بودن ماده، جبر و اختیار، بودن یا نبودن خدا از این مسائلند. او می گفت: «فقط چهار نوع قضایای جدلی طرفین در عقل محض وجود دارد که صرف جدلی بودن آنها، دال بر این است که در مقابل هریک از آنها نقیضی هست مبتنی بر اصولی از عقل محض که نسبت به هر دو جانب بالسویه معتبر است و این تناقضی است که با دقیقترین فنون متافیزیکی نیز نمی توان از بروز آن جلوگیری کرد، بلکه خود عاملی است که فیلسوفان را وادار می کند تا در جستجوی نخستین سرچشمه های عقل محض به عقب باز گردند. این تعارض، بگزار اقتراح نشده، بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است و لذا اجتناب ناپذیر و بی پایان است.»^{۱۴}

او با نگارش کتاب نقد عقل محض به این باور رسید که عقل قادر نیست سه رکن ادیان (وجود خدا، اختیار و خلود نفس) را با استدلال ثابت کند. او بار دیگر این مسأله را در کتاب دین در محدوده عقل محض مطرح کرد و بر ناتوانی ادله اثبات باری تأکید نمود. در کتاب نقد عقل محض ادله سنتی اثبات باری را به نقد کشید و با صراحت اعلام کرد: «اینک من حکم می کنم که: همه کوششها برای یک کاربرد صرفاً نگرورزانه خرد [=عقل نظری] در زمینه یزدانشناسی سراسر بی ثمرند و به سبب سرشت درونی خود هیچ و پوچ اند؛ و اینکه از سوی دیگر، اصلهای کاربرد طبیعی خرد به هیچ روی از رویها به هیچ گونه یزدانشناسی نمی انجامند.»^{۱۵} لذا در همان جا می گوید: «پس من باید دانستن را از میان بردارم، تا برای گروش [=ایمان] جا باز کنم.»^{۱۶}

کانت معتقد بود خدایی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند، دل ما هم به او گواهی می دهد؛ اما آنها می خواهند وجود او را به دلیل عقل ثابت کنند و در این امر به خطا می روند. زیرا راه یقین به وجود چنین مبدایی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که می آورند، هیچکدام قاطع

و وافی نمی شود.^{۱۷} اگر پای استدلالیان چوبین است و به اثبات عقلی نمی رسد، دست منکران هم به جایی بند نیست و راه طلب باز است.

او می گوید: «همان استدلال‌هایی که ناتوانی انسان را برای تأیید هستی یک برترین باشنده نشان می دهند، همانها نیز برای اثبات ناتوانی انسان در انکار آن هستی، کافی می باشند...» از این رو، برترین باشنده، برای خرد نظری، تنها یک ایده آل است... ایده آلی که خرد ناب واقعیت ابژکتیو آن را نه می تواند اثبات کند و نه رد نماید.^{۱۸} از این رو الهیات عقلانی نمی تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه بر بنیاد قانونهای اخلاق باشد. به گفته او: «اگر قانونهای اخلاقی در بن نهاده نشوند، یا به منزله رشته راهنما به کار گرفته نشوند، در هیچ جا هیچ گونه یزدانشناسی خردی وجود نمی تواند داشت.»^{۱۹} او نتیجه تحقیقات خود را در چند کتاب، از جمله در مبانی فلسفه اخلاق و نقد عقل عملی آورده است. و چنین بود که الهیات مبتنی بر اخلاق شکل گرفت.

کانت در تفسیر مفهوما، تصویرها و دگمهای کتاب مقدس «در درون مرزهای خرد تنها»، با این فرض به پیش می رود که در کنار خرد قلمرویی بس ژرف و رازآمیز هست، ولی این قلمرو ژرف نابخردانه نیست، بلکه قلمرویی است که خرد آن را چون مرزهای خود تجربه می کند و به درون میدان روشنایی خود می آورد. خردی که روشنگر خود است، مشکلهای را نمی گشاید، ولی راز را باز می شناسد.^{۲۰}

گرچه «اخلاق ناگزیر به دیانت می انجامد»، ولی برای پر کردن شکاف منطقی بین اخلاق و صورت عقلی خداوند، که «قانونگذار اخلاق و فراسوی بشر است»، ایمان لازم است. درک و دریافت قانون اخلاق، مستقل از دیانت است، ولی شخص متدین، قانون اخلاق را فرمان خداوند می داند.

۳. پس از کانت، هگل بازگشتی دوباره به الهیات مبتنی بر عقل کرد و راهی را که کانت پیموده بود به نقادی کشید و از طریق برهان فلسفی کمال مطلق وارد میدان شد. هگل می گفت: «در زمان ما کار به جایی رسیده که فلسفه ناگزیر شده است تا وظیفه دفاع از محتوای دین را در برابر برخی از مکاتب خداشناسی برعهده گیرد... اگر بخواهیم خدا را بشناسیم باید به فلسفه پناه ببریم. راست است که هرگاه عقل در پی شناخت چیزی (درباره خدا) برآید به گستاخی متهم می شود. ولی برعکس باید گفت که فروتنی راستین در آن است که خدا را در همه چیز، بویژه در پهنه تاریخ

جهانی، بشناسیم و بزرگ داریم. «^{۲۱} هگل پرده‌ای که کانت بین ذهن و عین انداخته بود از میان برداشت و تفکر دینی و فلسفی را با انسان‌شناسی معاصر همگام کرد. به باور هگل «موضوع دین به طور کلی، حقیقت و یگانگی ذهن و عین است.»^{۲۲} او با عقلانی کردن دین آن را عصری کرد. مهمترین مشکل هگل چگونگی سازگاری بین محدود و نامحدود و همزیستی مسالمت‌آمیز آن دو بود. او با تفسیر دین انسانی، دین یهود را - که مبتنی بر شریعت بود و به باور هگل دین غیر انسانی بود - کنار گذاشت و به مسیحیت گردن نهاد.

نگرش دینی هگل و چگونگی دفاع عقلانی از آن در چارچوب دیالکتیک، بستری برای ظهور سه واکنش مختلف در تحلیل ماهیت دین و اعتقادات دینی گردید. بعد از این، عرصه دین پژوهی میدان تبیین‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی از دین و ایمانگرایی معاصر بود. جریان نخست به منشأ دین به مثابه فرافکنی در عرصه فرد، جریان دومی به منشأ دین به مثابه فرافکنی در عرصه جامعه و گرایش سومی به تعلق ایمان متدینان در رویارویی با خدا می‌پرداخت.

تبیین روانشناختی از دین

سرآغاز تحلیل‌های روانشناختی از دین را باید در آثار لودویگ فوئر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) جستجو کرد. فلسفه هگل نخستین بازتاب خود را در میان هگلیان جوان یافت. پرشورترین نظریه پرداز این گروه فوئر باخ بود. او الهام بخش همه جریان‌هایی بود که منشأ و خاستگاه دین را در فرافکنی فرد می‌دانستند.

به نظر فوئر باخ علت واقعی بروز اعتقادات دینی به طبیعت انسانی و شرایط زندگی و محرومیت او برمی‌گردد. بشر با دیدن عجز خود در مقابل طبیعت، صفت الوهیت را به طبیعت و نوع بشری داده است و نوع بشری همه اوصافی را که خدا می‌توانست داشته باشد داراست و لذا آن را خدا شمرده است. انسان، خدایی است که صفات خویش را به آسمان افکنده است. براین اساس علت واقعی اعتقادات دینی، نه عقلی، بلکه عاطفی است. به گفته او: «دین ذاتاً عاطفه است».

از نظر هگل، هنگامی که رابطه خدا و انسان به رابطه «خدایگان و بنده»^{۲۳} تبدیل گشت، از خودیگانگی آغاز شد. خدایی که با انسان در آشتی نیست، آدمی را مسخ می‌کند؛ ولی از نظر فوئر باخ پذیرش هرگونه خدایی موجب از خود بیگانگی است. «موجود قدسی چیزی جز

خودآگاهی کاذب نیست که از حدود و قیود حیات فردی رها شده باشد.^{۲۴} از خودبیگانگی انسان در هنگامی است که انسان خدا را «خلق» می‌کند و او را آفریدگار جهان می‌انگارد. به نظر فوئر باخ «خدا مقوله‌ای است که انسان برای زندگی خود به او احتیاج دارد.»^{۲۵} خدا و دیگر مقولات مذهب از مخلوقات انسان است که به خالق او مبدل می‌شود و نتیجه آن فلج کردن انسان و مجاهده او در ایجاد زندگی بهتر است. به نظر فوئر باخ، عصر کنونی، عصر «انسانی شدن خدا» است و لذا الهیات به انسانشناسی مبدل می‌شود و بدین سان دوران خدا و بقای روح پایان می‌یابد و مذهب نو به صورت مذهب ماهیت انسان درمی‌آید.^{۲۶} به نظر او ما «در خدا موضوع را نمی‌پرستیم، بلکه محمول را می‌پرستیم.» ما نه خدای ظالم را، بلکه خدای انسانی و عادل را می‌پرستیم. و «موضوع چیزی نیست جز تجسم و تعیین او صاف.» موضوع همان چیزی است که در محمول متقرر بوده و جا می‌گیرد. محمول، حقیقت موضوع است.^{۲۷} پس «ذات الهی چیزی جز ذات انسانی نیست؛ یا بهتر است بگوییم همان ذات است آنگاه که محدودیتهای فردی، یعنی از محدودیتهای انسان جسمانی واقعی، رها شده و به صورت وجودی مستقل و جدا از انسان عینیت یافته و بزرگ داشته شود.»

از نظر او «دین عبارت است از جداافتادگی انسان از خویش. چراکه خدا را همچون وجودی ضد خویش رویاروی خویش می‌نهد. خدا نه آنچه‌ای است که انسان هست، و انسان نه آن چیزی است که خدا هست... خدا مطلقاً مثبت است و گوهر همه هستیها، حال آنکه انسان منفی است و گوهر همه نیستیها.»^{۲۸}

فوئر باخ می‌افزاید: «برای غنی کردن خدا، انسان باید فقیر شود. برای آنکه خدا همه چیز باشد، انسان باید هیچ باشد. اما او می‌طلبد که در خود هیچ باشد. چراکه آنچه او از خود می‌گیرد گم نمی‌شود، در خدا نگهداشته میشود. انسان هستی خود را در خدا دارد؛ پس چرا باید آن را در خود داشته باشد... انسان در حالی که ظاهراً تا پایین‌ترین درجه پست شده است، در حقیقت در بالاترین حد ستوده می‌شود.»^{۲۹} بدین سان انسان، بر فراز کردن گوهر خویش به یک سپهر برین و عینیت بخشیدن به آن به نام خدا، خود را به آفریده‌ای گناهکار و بیچاره و خوارمایه فرو می‌کاهد. اگرچه کوشش فوئر باخ در رهایی از خدا باوری^{۳۰} و گزارش وی درباره چگونگی پیدا شدن ایده خدا سطحی بود، ولی تبیین روانشناختی او آسیب‌پذیری دینی را شدیدتر از خدا باوری و حتی

ستیز مذهبی آشکار ساخت. چراکه شیوه تبیین روانشناختی قبل از زدودن خدا و باورهای دینی، تقدّسات دینی را می‌زداید و دین در این شیوه بیشتر آسیب می‌بیند. نشان دادن رویش تاریخی یک اعتقاد و باور به مراتب خطرناکتر از زدودن آن است. بعد از فوئر باخ، اندیشه‌های فروید، اریک فروم و یونگ و... را می‌توان زیر این عنوان طبقه‌بندی نمود.

تبیین جامعه‌شناختی از دین

اساسی که فوئر باخ برای تبدیل ایده باوری به ماده باوری ریخت، زمینه را برای رویش اندیشه‌های مارکس و انگلس فراهم آورد. بی‌گمان مارکس و مارکسیستها در این زمینه امدار اویند. انگلس در این باره می‌نویسد: «هگلیان جوان به انحای مختلف سردرگم بودند. آنگاه گوهر مسیحیت فوئر باخ بر فراز آمد؛ با یک ضربت تضاد را درهم شکست و بدون اطناب کلام ماده‌گرایی را دوباره بر تخت نشانند... هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات عالیتری که قصص دینی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب تخیلی گوهر خود ما هستند... ما همه بی‌درنگ فوئر باخی شدیم. این را که مارکس با چه علاقه‌ای از این نگرش جدید - به رغم انتقادهایی که بر آن داشت - استقبال کرد می‌توان از کتاب خانواده مقدس دریافت.»^{۳۱} در اینجا است که با مذهب به شیوه ماتریالیستی رفتار می‌گردد؛ یعنی منابع ایمان مذهبی را به توده مردم نشان می‌دهند.

همان گونه که اشارت رفت فوئر باخ علت از خودبیگانگی انسان را در فرافکنی فرد جستجو می‌کرد و گرایش به خدا را موجب از خودبیگانگی انسان می‌دانست؛ ولی مارکس علت از خودبیگانگی را نه در فرافکنی فرد، بلکه در فرافکنی جامعه و در مناسبات اجتماعی - اقتصادی جستجو می‌کرد. چرا که به باور مارکس «انسانها نخست باید بخورند، بنوشند، مسکنی داشته و لباسی بپوشند تا بتوانند به سیاست، علم، هنر، مذهب و غیره پردازند. بنابراین تولید وسایل مادی ابتدائی زیست و درجه تکامل اقتصادی هر خلق یا هر دوران پایه‌ای را تشکیل می‌دهد که بر روی آن نهادهای دولتی، نظریات قضایی، هنر و حتی اندیشه‌های مذهبی انسانهای مربوطه فرا می‌روید. پس از روی آن پایه است که باید اینها را توضیح داد نه برعکس، آن طور که تاکنون معمول بود.»^{۳۲} لازم بود مارکس برای گذر به چنین تحلیل جامعه‌شناختی، مبانی فلسفه هگل را فرو

می ریخت. چراکه در فلسفه هگل ایده و خدا و روح مطلق نقش بسزایی در دیالکتیک به عهده داشت. مارکس مسأله «روح مطلق» و ایده آلیسم عینی را به ماده گرایی مبدل ساخت، ولی در عین حال اسلوب دیالکتیکی را پذیرفت و در این اصلاح، مذهب و خدا حذف شد.

مارکس می نویسد: «اسلوب دیالکتیکی من نه تنها از بیخ با اسلوب هگلی تفاوت دارد، بلکه درست نقطه مقابل آن است. در نظر هگل پروسه تفکر، که حتی وی آن را تحت نام «ایده» به شخصیت مستقلی مبدل کرده، دمیورژ (Demiurge) یا خالق واقعیت است و در واقع خود مظهر خارجی پروسه نفس به شمار آمده است. به نظر من به عکس، پروسه تفکر به غیر از انتقال و استقرار پروسه مادی در دماغ انسان چیز دیگری نیست... دیالکتیک در نزد وی روی سرایستاده است. برای اینکه هسته عقلانی آن از پوست عرفانیش بیرون آید باید آن را واژگونه ساخت.»^{۳۳}

مارکس با کتاب تزهایی درباره فوئر باخ به نقش مناسبات اجتماعی-اقتصادی در شکل گیری ماهیت انسان و چگونگی تأثیر آن در ماهیت مذهب تأکید ورزیده و می نویسد:

«فوئر باخ ماهیت مذهبی را به ماهیت انسانی تأویل می کند. ولی ماهیت انسان یک چیز تجربدی ذاتی فرد جداگانه نیست. ماهیت انسان در واقعیت خود مجموعه مناسبات اجتماعی است.»^{۳۴}

به نظر مارکس ماهیت انسان را نباید مخصوص فرد جداگانه، یعنی «فرد انسانی» دانست، بلکه این ماهیت در مناسبات اجتماعی منعکس است.

مارکس در مقدمه خود بر نقد بر فلسفه حقوق هگل می نویسد: «این انسان است که مذهب را می آفریند و مذهب نیست که انسان را می آفریند. و در واقع مذهب، خودآگاهی و عاطفه انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا آنکه خود را دوباره گم کرده است. البته انسان موجودی انتزاعی نیست که خارج از جهان چمباتمه زده باشد... مذهب، آه و فغان مخلوق در تنگنا افتاده است، احساس به یک جهان بی احساس است؛ همان طور که روح یک کیفیت بی روح است، مذهب تریاک مردم است.»^{۳۵}

بسیاری از نویسندگان بر این عقیده اند که تعبیر «تریاک مردم»، اهانتی به مذهب است، حال آنکه برخی از نویسندگان چنین استنباط نمی کنند.^{۳۶} ولی با این همه پرسیدنی است آیا حذف مذهب در جوامع سوسیالیستی کارکردهای آن را به گونه ای دیگر در بزرگداشتها و جشنواره ها و... نمایان ساخت؟ آیا کارکردهای دین منحصر به مواردی است که مارکس و پیروان آن شناسایی

کرده‌اند؟ آیا برای دین نمی‌توان منشأ فطری جستجو کرد؟ آیا خطای تاریخی این دیدگاه را نمی‌توان در جوامع متدین انقلابی معاصر مشاهده کرد که تندیس یخ‌زده این تئوری را گداخته و ذوب کرده‌اند. با این حال بدرستی روشن نیست مذهبی که بدین گونه مورد تهاجم است مذهب در بستر تاریخی است یا مذهب موجود در دوره دولت پروس بوده و یا اینکه مذهب در معنای کلی آن است. اگر رمز پایداری دین و علت گرایش بشر به آن، به سبب برطرف کردن نیازهای بی‌بدیل بشری از سوی دین است، پس تبیین جامعه‌شناختی چگونه بر دین کارگر خواهد افتاد؟ افزون بر این جستجوی منشأ روانی و جامعه‌شناختی برای دین زمانی است که نتوان دلیل عقلانی بر گزاره‌های دینی اقامه کرد، حال اینکه چنین امری نه تنها محتمل بلکه واقع نیز شده است. در اینجا ناگزیر از تذکر دو نکته ایم:

۱. در مقاله ویلیام پی آکستون در دایرةالمعارف فلسفه، ویراسته پل ادواردز، نظریات مارکس و دورکهم در زیر عنوان تبیینهای روانشناختی از دین آمده است که به نظر نادرست می‌آید. این دو نظریه را باید در تبیینهای جامعه‌شناختی از دین طبقه‌بندی کرد و تبیینهای روانشناختی از دین را نه از مارکس و فروید، بلکه از فوئر باخ باید آغاز نمود.

۲. ترجمه آثاری از دوره جوانی مارکس و نضج چپ اروپایی بعد از دهه شصت، برخی از فیلسوفان مارکسیست (نظیر لویی آلتوسر در قرائت سرمایه) را به این اندیشه کشاند که مارکس در دوره جوانی معتقد به ازخودبیگانگی انسان بوده و در دوره پیری و پختگی از این نظریه دست شسته است. به نظر می‌رسد این روایت از اندیشه‌های مارکس با آخرین نوشته‌های او در کتاب سرمایه سازگاری ندارد. مارکس در بحث فیتیشیسم^{۳۷} (بت پرستی کالا)، تقسیم کار و مانوفاکتور و ماشینیسیم و پیامدهای آن، ازخودبیگانگی انسان را در درون مناسبات سرمایه‌داری نشان می‌دهد. البته می‌توان این عقیده را به مارکس نسبت داد که در دوره پختگی خود از نظریه ازخودبیگانگی هگلی دست برداشته است. مارکس در بحث ماشینیسیم می‌گوید: «تمام سیستم تولید سرمایه‌داری مبتنی بر آن است که کارگر نیروی کارش را مانند کالا بفروشد. تقسیم کار این نیروی کار را به صورت مهارت خاص در به کار بردن جزء افزار، یک جهت می‌کند. به محض اینکه به کار بردن افزار به ماشین احاله می‌شود، ارزش مبادله‌ای نیروی کار همراه با ارزش مصرف آن، خاموش می‌گردد. کارگر مانند پول کاغذی که از جریان افتاده باشد، غیرقابل فروش می‌شود.»^{۳۸} باز

می‌افزاید: «از ماشینیسیم سوء استفاده می‌شود تا خود کارگر را از لطیفترین دوران کودکی به جزئی از ماشین جزء تبدیل نمایند. کارگر در کارخانه به خدمت ماشین درمی‌آید و در کارخانه مکانیسیم مرده‌ای مستقل وجود دارد که آنها را مانند اجزای زنده‌خویش در خود فرومی‌برد.»^{۳۹} «ماشین مانند رقیب مقتدری عمل می‌کند و همواره در کمین آن است که کارگر مزدبگیر را زائد سازد.»^{۴۰} ماشین جای کارگر را می‌گیرد و این بدان معناست که سرمایه‌داری کارگر را تا آن حد پایین می‌آورد و به پیچ و مهره بدل می‌کند که می‌توان جای او را به یک پیچ و مهره سپرد. و آیا از خودیگانگی بهتر از این می‌شود که انسان تبدیل به پیچ و مهره ماشین گردد؟

ایمانگرایی معاصر

ایمانگرایی و تقدم ایمان بر فهم سابقه‌ای طولانی دارد؛ ولی ایمانگرایی معاصر با صورت بندی جدیدش، از کیرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) عارف دانمارکی آغاز می‌شود. او سلسله جنبان اگزیستانسیالیسم و مؤثر در الهیات و حیانی بود. این جریان حمله‌های خود را متوجه سیستم فلسفی هگل کرد. چرا که معتقد بود ایمان نیازی به استدلال عقلانی و یا تجربه‌عرفانی ندارد. او نشان داد که اندیشه محض، خیال محض است و از این رو، هگل شایسته‌تر از کانت نیست. او در پی نوشت غیرعلمی نهایی نوشت: «شکاکیتی را که به اندیشه می‌تازد نمی‌توان با به اندیشه درآوردن کامل آن شکست داد؛ چرا که همان ابزاری که قرار است این کار را انجام دهد، خود زیر پرسش است. با چنین شکاکیتی تنها یک کار می‌توان کرد و آن گسستن از آن است. پاسخ گفتن به کانت در محدوده خیمه شب بازی خیال‌گونه اندیشه محض، درست به معنی پاسخ نگفتن به اوست. تنها شیء در خودی که نمی‌تواند اندیشیده شود وجود است، و این وجود در قلمرو اندیشه نمی‌گنجد تا اندیشیده شود.»

هگل برای برپاداشتن یگانگی اندیشه و هستی کوشید تا نشان دهد که اندیشه می‌تواند به موضوع خویش بیندیشد؛ ولی کیرکگور می‌پرسد: «پروزی پرشکوه اندیشه محض، که در آن هستی و اندیشه به یگانگی می‌رسند، چیزی است که هم باید بر آن خندید و هم گریست. زیرا در قلمرو اندیشه محض حتی تمییز آنها از یکدیگر ممکن نیست. فلسفه یونان این [مسأله] را که اندیشه از اعتبار برخوردار است بی‌هیچ پرسشی پذیرفته بود. می‌توان با اندیشه درباره این مسأله، به

همین نتیجه رسید؛ اما اعتبار اندیشه را چرا باید با واقعیت اشتباه گرفت؟ یک اندیشه معتبر یک امکان است و هر پرسش دیگری را در این باره که آن اندیشه واقعی است یا نه باید همچون پرسشی بی ربط به کنار انداخت. «^{۴۱}

به باور او دلیل انتولوژیک (اثبات هستی خدا) گونه ای از کفر است؛ به علاوه هرگونه دلیل تراشی برای هستی خدا کفر است. زیرا اثبات هستی کسی که حی و حاضر است آیا متضمن این مطلب نیست که می توان او را نادیده هم گرفت؟ به عقیده کیرکگور خدا خود ما را منع می کند که هستیش را اثبات کنیم. خدا، چنان آشکار و حاضر است که هرگونه دلیل برای اثبات او ناسزا است.^{۴۲} او می گوید: «شک کردن در کلام خدا یک عمل نافرمانی است؛ حتی به میان آوردن دلیل نشانه تردید در ایمان است... او بر این باور بود که عقل به قیچی می ماند که هم از بالا و هم از پایین می بُرد، بنابراین استدلال عقلانی همیشه به سود دین تمام نمی شود.

کیرکگور بر این عقیده بود که در سپهر دینی، انسان باید حقیقت معجزه ها را، هرچند که نقض کننده خرد و استدلال و علم باشد، تصدیق کند. در این سپهر، باورنکردنیها، باورکردنی می شود و انسان به رازهایی دسترسی پیدا می کند که در هنگام عادی شگرف و باورنکردنی به نظر می رسند. کیرکگور از خود می پرسید که فلسفه چگونه می تواند این همه گیج و سردرگم باشد که به طرح پرسشهای ناچیز مشغول شود و از مشکلاتی براستی مهم غفلت ورزد؟

کیرکگور در کتاب ترس و لرز^{۴۳} - که به روانکاوری ماجرای حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل می پردازد- بر این عقیده است که حرکت ایمان با تکیه بر نامعقول (absurd) راه می افتد. او می گوید: «ایمان دقیقاً عبارت است از تضاد میان احساس نامتناهی آگاهی فردی و عدم اطمینان عینی. اگر من قادر باشم که خدا را به طور عینی ادراک کنم، دیگر ایمان نخواهم داشت؛ اما دقیقاً به این خاطر که من قادر به ادراک عینی خداوند نیستم، باید ایمان بیاورم.»

فلسفه حیات از دیدگاه کیرکگور در سه ساحت زیباپرستانه (استحسان)، اخلاقی و ایمانی شکل می گیرد. این شیوه های سه گانه زیست متفاوت در واقع مراحل سه گانه متفاوتی است که بر پایه آن زندگانی می تواند وجود داشته باشد.

برای زیبایی پرستان، التذاذ هدف زندگانی است. آنها برای لحظات بسر می برند و در جستجوی لذت آنی هستند. مفهوم زندگانی برای فرد اخلاقی، زیستن با احساس مسؤولیت و

انجام وظیفه است.^{۴۴} کیرکگور به هیچ وجه دشمن حیات زیبایی شناختی یا اخلاقی انسان نبود. تعلق خاطر او این بود که بی‌همتایی ایمان را به عنوان مقوله‌ای که از همهٔ وجوه آگاهی انسان فراتر می‌رود، نشان دهد. شهسوار «ایمان» حضرت ابراهیم است. به اعتقاد کیرکگور گذر از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر با جهش ایمان صورت می‌گیرد.

او در یادداشتی بر تعلیقه می‌گوید: «مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را با نظرپردازیهای عقلی فهمید»^{۴۵}، زیرا مسیح، فیلسوف نبوده است و حواریون هم یک جامعهٔ کوچک دانشمندان تشکیل نداده بودند و مسیحیت هم به عنوان یک «سیستم کوچکی که طبیعتاً به اندازهٔ سیستم هگل خوب نیست» ارائه نشده است.

«نظرپردازی دربارهٔ آن [مسیحیت] عین بد فهمیدن آن است، و اگر کسی تصور بکند که آن را نظراً شناخته است، به حداکثر سوء تفاهم رسیده است.» و «اگر کسی خیال کند که دیانت مسیح را خوب فهمیده است، می‌تواند مطمئن باشد که اشتباه می‌کند.»^{۴۶} این، درست همان کاری است که هگل کرده و دیانت مسیح را در سیستم خود گنجانده است و آن را «واسطه‌ای» دانسته و برای آن حقیقتی قائل شده است. کیرکگور می‌گوید: «فکر اصلی من این بود که در عصر ما پیشرفت دانش موجب فراموش شدن هست بودن و حیات باطنی شده است.»^{۴۷}

سپهر دینی، سپهری است که در آن انسان به برترین درجهٔ هست است. این سپهر، مبتنی بر ایمان است و خصوصیت بارز آن رنج و محنت است. «ایمان، یک نوع شناسایی نیست، حرکت با شور و شوق اراده است به طرف سعادت ابدی که همواره انسان خواستار آن است ... وحی والهام فقط برتر از عقل نیست، خلاف عقل است.»^{۴۸} او می‌گوید: «عقل را از دست دادن برای دریافتن خدا، محض اعتقاد است» و «ایمان، خود نوعی زجر است» و «به صلیب آویختگی عقل.»^{۴۹}

رفتن از سپهری به سپهر دیگر، پلی بین آنها نیست، باید خطر کرد و با جست و خیزی از پرتگاه گذشت. براساس این دیدگاه ایمان یعنی باور کردن چیزی بدون داشتن هیچ گونه استدلالی. کیرکگور استدلال می‌کرد آن کسی که می‌گوید فقط عقل است که باید داور بکند، کیست؟ چه کسی بر ما الزام کرده است که ذهن در رد یا قبول یک قضیه فقط داور است؟ ذهن نمی‌تواند انحصار داور را در خودش اثبات کند و اگر این گونه باشد دور لازم می‌آید. بنابراین ما دقیقاً در اعمال خود تابع عقل نیستیم.

بدین سان می توان بر احتی تأثیر دکارت را بر کیرکگور مشاهده کرد. بر اساس تحلیل دکارت در بنمایه ادراکات ما نوعی شهود وجود دارد که این شهود، نه علم حضوری و عرفانی، بلکه شهود عقلانی یا شهود دکارتی است. شک دکارت، داوری در رد یا اثبات یک قضیه را نه به ذهن، بلکه به کل وجود آدمی ارجاع می داد. و کل وجود آدمی را زمانی به ذهن و عاطفه و گاهی به ذهن و عاطفه و اراده (ویلیام جیمز) تفسیر کرده اند.

او در ابتدا فلسفه روح مطلق را، که پیشنهاد هگل بود، آماج حملات خود ساخت. سپس با اعلام اینکه «فیلسوف دلخواه من کانت است»، بر آن شد که مسیحیت عمدتاً در رابطه ایمان بین خداوند و انسانهاست و بر این مبنا در مقابل فلسفه نظری و تمامی کوششهایی که می خواهند مفاهیم مسیحی را «عقلانی» سازند، قرار می گیرد. کوششهایی نظیر کوششهای هگل، که عقل نظری را برای حل معمای حلول موجود سرمدی در زمان می کاود، سرانجام به تحریف پیام اصلی دین منتهی می شود. زیرا کیرکگور بر آن بود که این پیام وقتی که از منظر عقل بشری بدان نگریسته شود، محال (عبث و گزاف) است. کیرکگور به تخطئه فلسفه پرداخت و بدین سان شکافی عمیق میان عقل و دین انداخت. او طبع مساعدی در قبول انتقادهای شکننده کانت به عقل نظری داشت. چراکه عمیقاً معتقد بود که مسیحیت نه می تواند و نه می باید «عقلانی» شود.^{۵۰}

کیرکگور معتقد است روش دیالکتیکی هگل سعی می کند میان خدا و انسان ارتباطی برقرار کند. او ما را در پایان کار نه با خداوند و نه با انسان مواجه می کند، بلکه با شیخ کم رنگ و بی رمق یک اندیشه قالب ریزی شده، که به نام روح مطلق نامیده شده است، مواجه می کند. به باور کیرکگور مسائل مهم و حقیقی که برای انسان به عنوان فرد مطرح است، با فکر و تأمل نظری قابل حل نیست، بلکه با عمل و انتخاب و اختیار امکان دارد. با فلسفه هگل زندگی کردن ممکن نیست، دیالکتیک هگل وجودی نیست، بلکه مفهومی است. در دیالکتیک کیرکگور واسطه انتقال از مرحله ای به مرحله ای دیگر با عقل و مفهوم صورت نمی گیرد، بلکه عمل اراده با نوعی جهش است که واپسین مرحله آن جهش ایمانی است.

این تفکر که عقل را انکار می کند تا اراده و اختیار و اخلاق و ایمان را اثبات کند، به اصالت ایمان نامبردار است. اساس تفکر مسیحی تقدّم ایمان بر عقل است. این مسأله در مقابل با جهان شناسی یونانی است که مبتنی بر عقل است. به عنوان مثال ارسطو سعی دارد که به اراده،

معنی عقلانی بدهد و آن را شوق عقلانی بداند. پیروان اصالت عقل تقدم را به عقل می دهند و آن را اصیل و اراده را تابع می دانند. پیروان اصالت اراده به عکس آن معتقدند. اما حقیقت برای کیرکگور همان ایمان است و می گوید: ایمان بدون مخاطره وجود ندارد. و معنی آن این است که ایمان بدون مخاطره ایمان حقیقی نیست. او می گوید: «ایمان دقیقاً تضاد میان شوق نامتناهی درون انسان و شک و تردید عینی است.» البته کیرکگور را نمی توان هومانیزم دانست. چرا که هومانیزم اندیشه ای است که منشأ ارزشها را در انسان می جوید و حال آنکه کیرکگور منشأ ارزشها را در رویارویی با خدا می یابد.

دومین ایمانگرای معاصر در اوایل قرن بیستم، فیلسوف اتریشی، لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) بود. او و شاگرد برجسته اش فیلیپس، ایمان دینی را به بازی مستقلی مورد توجه قرار دادند که از اثبات عقلانی بی نیاز است. از آن هنگام دیدگاه ویتگنشتاین از ایمان مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفت. براساس این دیدگاه ایمان مقوله ای است که متضمن نوعی خطر کردن و راه رفتن در تاریکی است که با وضوح عقلانی و اثبات منطقی سرسازش ندارد و اگر خدا مانند سایر پدیده ها قابل اثبات بود، ایمان به او غیرممکن بود. زیرا در ماهیت ایمان نوعی خطر کردن است. ایمان بی ارتباط با تعقل یا حتی در ضدیت با تعقل هم ممکن است؛ یعنی مردم متدین می مانند، اگرچه هیچ دلیلی نداشته باشند.

ویتگنشتاین چنین پیشنهاد کرد که کانون توجه را نباید در معنی، بلکه در کاربرد زبان در زمینه های مختلف تجربه دانست. در مثل کاربرد زبان در حوزه ها و زمینه های گوناگون از زیبایی شناختی، اقتصادی، دینی، اخلاقی و نظایر آن. او این کاربردهای مختلف زبان را «بازیهای زبانی» نامیده است.

ویتگنشتاین متأخر، هرچند که تنها منتقد پوزیتیویسم نبود، با وصف این نیرومندترین نفوذ را در تخطئه رهیافت کلی پوزیتیویستی داشت. او بر آن بود که کاربرد زبان و علوم نظری، تنها کاربرد آن نیست، بلکه به کارکردهای زبان در سایر زمینه های تجربه، از جمله تجربه دینی، باید توجه کرد. بدین سان احتجاج می کرد که به جای آنکه با کاربست معیار پوزیتیویستی معنی، چنین پژوهشی را در نطفه خفه کنیم و احکام و گزاره های دینی را بی معنی اعلام کنیم، وظیفه ماست که صورتهای مختلف نمود منطق زبان و انواع بیانهایی را که اعضای جوامع دینی عملاً به کار می برند، دریابیم.

چنین می‌نماید رهیافت مبتنی بر «بازیهای زبانی»، که ویتگنشتاین و پیروانش درپیش گرفته‌اند، دین را در چارچوب ایمان محض، یعنی اصالت ایمان، محصور و از سایر انواع معرفت منقطع کرده است. «بدین سان، بین عقل و ایمان چنان شکاف عمیقی می‌افتد که ویتگنشتاین راهی برای غلبه بر آن ندارد. برعکس، او حتی ادعا کرده است که اگر گزاره‌ها و احکامی که قرار است دینی باشند، سرسوزنی فحوای تجربی یا پشتوانه تجربی داشته باشند، دینی بودنشان منتفی می‌گردد.»^{۵۱} کوشش ایمانگرایان، این بود که ناتوانی عقل را به کمک عقل نشان دهند. چون ایمان به دارآویختگی عقل است، پس باید دار خویش را بر دوش کشد. اگرچه عقل و استدلال ناتوان از حلّ پاره‌ای از مشکلات مهم زندگانی است، اما این دریافت به این معنی نیست که شور و عشق توانایی چنین کاری را داراست.

این تحلیل زمانی راست می‌یابد که دین را به حیطة شخصی ببریم و از دین سامانمند سخن به میان نیاوریم. کسی که معتقد به دینی است که شریعت ندارد یا شریعت آن در حداقل است می‌تواند دل آسوده در سایه ایمان بیاساید و دغدغه دفاع از دین، در رویارویی نظامهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی رقیب را نداشته باشد. وانگهی این گرایش فکری به ما نشان نمی‌دهد که مؤمنان با دنیای معاصر و تمدن آن چه سان رفتار کنند. آیا آن را نفی کنند یا با آن سازگار باشند و اگر آری چگونه؟ افزون بر این، ارجاع داوری به کل وجود آدمی، از منتقدان فرصت چون و چرا را می‌ستاند و زمینه‌های روانی پیوند خداخواهی و خودرایی را فراهم می‌سازد. آنچه گفتیم سرآغاز طرح مسأله بود؛ پایان نوشتار را با کلام اوانامونو - که بر سنت فکری کیرکگور بود - به پایان می‌بریم.

ممکن است مدعیان اعتراض کنند که به هر حال زندگی باید تابع و مطیع عقل باشد، ولی پاسخ ما این است که هیچکس نمی‌تواند کاری را که از توانایش خارج است انجام دهد. زندگی هم نمی‌تواند در مقابل عقل سرفروذ آورد. ممکن است کانتیها بگویند: «چون ملزم است، پس می‌تواند»، ولی ما در جواب می‌گوییم: «چون نمی‌تواند، پس ملزم نیست». و زندگی نمی‌تواند خود را تسلیم عقل کند، زیرا غایت زندگی، زیستن است نه دانستن.^{۵۲}

پی نوشتها:

۱. آن فرمانتل، عصر اعتقاد، ترجمه احمد کریمی، انتشارات امیرکبیر، ص ۶.
۲. اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ص دوازده. و نیز بنگرید: اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۳. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، ص ۱۷.
۴. در معنای دین طبیعی بنگرید به: میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
۵. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۷۴.
۶. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ص ۲۵۱.
۷. ایان باربور، علم و دین، ص ۷۷.
۸. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، ج ۵، ص ۲۹۷، به نقل از رساله درباره طبیعت آدمی، ص ۷۸.
۹. همان، ص ۳۰۰.
۱۰. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۸۹.
۱۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۲۲۹.
۱۲. پُل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۳۷.
۱۳. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ص ۳۲۳.
۱۴. کانت، تمهیدات، ص ۱۸۷.
۱۵. ایمانوئل کانت، سنجش خردناب، ترجمه میرشمس الدین سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ص ۶۹۵.
۱۶. همان، ص ۳۹.
۱۷. محمدعلی فروغی، سیر حکمت دراروپا، انتشارات زوآر، ج ۲، ص ۲۳۶.
۱۸. میر عبدالحسین نقیب زاده، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، انتشارات آگاه، ص ۲۸۳.
۱۹. کانت، سنجش خردناب، ص ۶۵۹.

۲۰. کارل یاسپرس، کانت، ترجمه میر عبدالحسین نقیب زاده، کتابخانه طهوری، ص ۲۰۸.
۲۱. گ. و. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، دانشگاه صنعتی شریف، ص ۴۵ و ۴۶.
۲۲. همان، ص ۱۳۹.
۲۳. بنگرید: گ. و. ف. هگل، خدایگان و بنده، با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
24. L. Feuerbach, The Essence of christianity. (NewYork) 1957, P. 14
۲۵. احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳۲، به نقل از ل. فویر باخ، آثار منتخبه (روسی)، ج ۲، ص ۸۱۹.
۲۶. همان، ص ۱۳۳.
۲۷. هگلیهای جوان، ویراسته لارنس استپلویچ، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ص ۱۴۸.
۲۸. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۲۹۱.
۲۹. هگلیهای جوان، ص ۱۵۴ و ۱۵۸. و نیز بنگرید به: فیور باخ، اصل الدین، دراسة و ترجمه، د. احمد عبدالحلیم عطیة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
۳۰. مقایسه کنید با نظریات انگلس، مارتین بوبر و کارل بارت. انگلس معتقد بود که فوئر باخ در فکر بازسازی مذهبی بود نه حذف آن. «فوئر باخ به هیچ وجه قصد ندارد مذهب را ملغی سازد، وی می خواهد آن را کمال بخشد». (لودیگ فویر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ص ۳۶). مارتین بوبر و کارل بارت، روایت مذهبی از اندیشه های فوئر باخ ارائه می دهند. بنگرید به:
- K. Barth: The Introduction to the Essence of christianity, Harper & Row Publisher, NewYork, London 1957.
۳۱. ف. انگلس، لودیگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان؛ ک. مارکس، تزهایی درباره فوئر باخ، بازنویسی و ویرایش مرضیه احمدی، انتشارات گام، ص ۲۰.
۳۲. ف. م. جوانشیر، اقتصاد سیاسی شیوه تولید سرمایه داری، ص ۱۰، به نقل از: انگلس، سخنرانی در مراسم تدفین مارکس، مجموعه مارکس-انگلس، چاپ روسی، ج ۱۹، ص ۳۵۰-۳۵۱.
۳۳. کارل مارکس، سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، ج ۱، ص ۶۰.
۳۴. پاورقی شماره ۳۱، ص ۷۷.
۳۵. مقایسه کنید با ترجمه هگلیهای جوان، ص ۳۲۰.

۳۶. میرچالیاده، دین پژوهی، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۷۸.

۳۷. سرمایه ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴ به بعد.

امل به فارسی ترجمه نشده است.
نامشخص کالاها در بازار و این
نایشان مناسبات برقرار می کنند و
کالا معتقد می شوند و مناسبات
پرستی کالا عملاً به بت پرستی
سود و به جای اینکه تحت سلطه او



۳۸.

۳۹.

۴۰. همان، ص ۴۰۳.

۴۱. ه. ج. بلاکهام، شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، ص ۱۳.

۴۲. ژان وال، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷، ص ۱۶.

۴۳. بنگرید به: سورن کییرکگارد، ترس و لرز، ترجمه سید محسن فاطمی، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

۴۴. فریتیهوف براندت، کی یرکه گور (زندگی و آثار)، ترجمه جاوید جهانشاهی، نشر پرسش، ص ۲۶ و ۲۷.

۴۵. روژه ورنو-ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ص ۱۱۵.

۴۶. همان، ص ۱۱۶.

۴۷. همان، ص ۱۱۷.

۴۸. همان، ص ۱۲۸.

۴۹. همان، ص ۱۲۹.

۵۰. میرچالیاده، فرهنگ و دین، هیات مترجمان، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

۵۱. همان، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

۵۲. اونامونو، درد جاودانگی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر البرز، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.