

Reflections on Feuerbach’s Theoretical Foundations and Assertions in the book “The Essence of Christianity”

✉ **Sajjād Dehghānzādeh**  / Associate Professor of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

Ṭāhā Farajzādeh / MA Graduate in Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan

Received: 2024/06/26 - **Accepted:** 2024/10/05

taha.fjz@gmail.com

Abstract

This research critiques the theoretical foundations of Feuerbach’s “The Essence of Christianity”. By analyzing Feuerbach’s assertions in the book, the study evaluates their coherence and validity. Given the importance of this book and the profound influence of Feuerbach’s humanistic ideas on the tradition of critiquing regions, Western thinkers, a rigorous critical examination of his ideas is imperative. The findings indicate that while Feuerbach’s claims in *The Essence of Christianity* are thought-provoking and occasionally reflective of reality, they suffer from internal contradictions, incomplete induction, and arbitrary assertions lacking coherence and rational evidence. Feuerbach can be viewed as a secular reformer of religion who critiques religious knowledge with the aim of negation rather than constructive engagement. In other words, in practice, Feuerbach’s work can be considered a service to religion, in parallel with the work of true religious reformers. Based on the present research, it also becomes clear that, from a different perspective, Bach proposes to solve the problem of religion and traditional theology by moving away from religion due to its pre-modernity, transforming religious theology into religious anthropology, and ultimately turning to materialist and pantheistic philosophy in the modern world.

Keywords: religious materialism, Feuerbach, *The Essence of Christianity*, humanism, religious critique.

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی بر مبانی نظری و اقوال فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت»

sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

taha.fjz@gmail.com

✉ سجاد دهقان زاده / ID / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

طه فرج زاده / کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

چکیده

مسئله پژوهش حاضر بر محور نقد مبانی فکری فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت» شکل گرفته است و از رهگذر نقل و تحلیل اقوالی از فوئرباخ در این کتاب، به نقد و نظر درباره آنها می‌پردازد. نظر به اهمیت و اثربخشی فوق‌العاده جوهر مسیحیت و از آنجاکه اندیشه‌های فوئرباخ نقطه عطفی در سنت نقد دین بوده است، همچنین اندیشه‌های انسان‌گرایانه وی به مثابه آبشخور فکری خیلی از اندیشمندان و جریان‌ات فکری در غرب ایفای نقش کرده‌اند، ما عملاً در خصوص آرای او با ضرورت نگاه انتقادی هرچه بیشتر و هرچه دقیق‌تر مواجهیم. یافته‌های پژوهش حاضر حکایت از این دارند که اظهارات فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت»، گرچه تأمل‌برانگیز و در پاره‌ای از موارد بیان واقعیت هستند، لیکن به‌خاطر آنکه دچار تناقض درونی، استقرای ناقص و بیان دلخواهانه بدون ارائه شواهد عقلی متقن هستند، در معرض وصف عدم انسجام قرار دارند. با این حال، کسانی چون فوئرباخ را می‌توان پیرایشگران سکولار دین نامید که نه با رویکردی مثبت، بلکه با هدف نفی معرفت دینی، دست به انتقاد زده‌اند. به‌سخن دیگر، می‌توان در مقام عمل، حاصل کار فوئرباخ را به موازات کار مصلحان راستین دینی، خدمت‌رسانی به دین دانست. بر بنیاد پژوهش حاضر، همچنین روشن می‌شود که باخ از منظری متفاوت، برای حل معضل دین و الهیات سنتی، گذر از دین به دلیل اختصاص آن به دوران پیشامدرن، تبدیل الهیات دینی به انسان‌شناسی دینی و نهایتاً روی آوردن به فلسفه ماتریالیستی و پاتنه‌ایستی در دنیای مدرن را پیشنهاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ماتریالیسم دینی، فوئرباخ، جوهر مسیحیت، انسان‌گرایی، نقد دین.

مقدمه

لودویگ آندریاس فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م) یکی از اندیشمندان اثربخش بر سنت نقد دین در قرن نوزدهم است. او نه یک دین‌ستیز؛ بلکه متفکری در پی معرفت راستین دینی فرض می‌شود. آنچه حضور واپسین دغدغه‌های دینی را نزد این متأله و فیلسوف آلمانی به‌خوبی نشان می‌دهد، ادعای خود اوست، مبنی بر اینکه «اولین و آخرین تفکراتش دربارهٔ دین بوده است» (Harvey, 1987. p.3048). رویکرد دینی و فلسفی فوئرباخ همچنین بازنمایی جنبشی است که همهٔ امور را دایر بر مدار انسان تفسیر می‌کند و وجود انسانی را در کانون اندیشه قرار می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۷، ص ۲۹۴). گرچه به لحاظ تاریخی، چرخش مجدد اما روشمند مرکز توجه از «خدا» به «انسان» با رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و از ابتدای عصر روشنگری آغاز شد (کاپلستون، ۱۳۹۶، الف، ج ۴، ص ۱۳۳)؛ اما یکی از اهالی نظر که به آن قوام بسیاری بخشید، فوئرباخ بود؛ چنان که دلیل اصلی شهرت او را ارائهٔ تفاسیر انسان‌باورانه از آموزه‌های ایمان مسیحی، به نمایندگی از سایر ادیان، دانسته‌اند.

فوئرباخ نقد دین و ارائهٔ تفاسیر انسان‌باورانه از آن را در کتاب پرآوازه‌اش، جوهر مسیحیت (*Essence of Christianity*)، به‌انجام رساند. روش او در این کتاب، شیوهٔ ستیزنده به‌جهت نابودی پایه‌های استدلالی رقیبانش نیست؛ بلکه روش او واژگونی مطلب است (که شرح برخی از مصادیق آن خواهد آمد) و از همین رهگذر، نتایج دلخواه خود را می‌گیرد. او از منظری انتقادی، ارکان، اسرار و تناقضات ایمان مسیحی را بررسی می‌کند و با تسری یافته‌هایش به تمامی ادیان، «فلسفه‌ای نو» پدید می‌آورد؛ فلسفه‌ای که با رنگ اومانستی، در هم‌نوایی کامل با انسان‌شناسی و روان‌شناسی قرار دارد (فوئرباخ، ۱۳۹۸، ص ۸۴).

قول به اینکه خداوند «ذهنیت محض مطلق است که از تمامی محدودیت‌های طبیعی رهایی یافته است» (Feuerbach, 1881, p.8)، قول به «ذات یگانهٔ انسان و خداوند» (Feuerbach, 1881, p.28)، نهادن عنوان «ماتریالیسم دینی» بر شعائر مسیحی (Feuerbach, 1881, p.246)، «فروکاهش الهیات به انسان‌شناسی» (Feuerbach, 1881, p.12) نمونه‌هایی از همین تفاسیر انسان‌گرایانهٔ او از ایمان مسیحی‌اند. ایدهٔ محوری انسان‌گرایانهٔ او در این کتاب، بحث فراقنی صفات انسان و متجلی ساختن آنها به‌صورت خداوند است که در نتیجهٔ آن، انسان از خود بیگانه می‌شود و حقیقت را واژگونه می‌بیند.

نظر به اثربخشی فوئرباخ بر سنت‌های فکری معاصر و بعد از خودش، و با عنایت به اهمیت مباحث دین‌شناختی مطرح‌شده در کتاب جوهر مسیحیت و نیز به‌جهت لزوم فهم و ارزیابی تفاسیر انسان‌گرایانهٔ باخ از دین، خلأ پژوهشی در این زمینه احساس می‌شود. از این‌رو پژوهش پیش رو بر آن است تا به‌قدر توان، از منظری انتقادی، ابتدا برخی از مبانی نظری و استدلال‌های فوئرباخ در نقد دین را با توجه به کتاب جوهر مسیحیت مطرح کند و آن‌گاه به ارزیابی غیرجانبدارانهٔ آنها بپردازد؛ البته نه به‌جهت نزاع با نویسندهٔ جوهر مسیحیت؛ بلکه با هدف نقد منصفانه. به‌منظور تحقق چنین هدفی، با دو پرسش اساسی مواجهیم: الف) انتقادات اصلی فوئرباخ از دین با توجه به کتاب جوهر مسیحیت کدام‌اند؟ ب) رویکرد دینی و مبانی نظری فوئرباخ در ساحت ارزیابی منصفانه، متضمن چه جنبه‌های منفی یا مثبتی است؟

پیشینه

خوشبختانه درباره اندیشه‌های فوئرباخ پژوهش‌های بسیار مفیدی (هرچند محدود) در اختیار داریم که از جهاتی قرین موضوع پیش رو هستند:

۱. پژوهش فریده کوه‌رنگ بهشتی با عنوان *تصور خدا در اندیشه فوئرباخ و نیچه؛ بررسی انتقادی* (۱۳۹۲) به مقایسه و نقد مفهوم خداوند از نظر این دو فیلسوف می‌پردازد و در نهایت درمی‌یابد که استدلال فوئرباخ و نیچه مبنی بر شناسایی نیاز صرفاً روان‌شناختی انسان به خداوند، نمی‌تواند دلیلی قطعی بر لزوم انهدام ایمان به خدا باشد.

۲. «نقد و بررسی علل ازخودیگانگی از منظر کارل مارکس و فوئرباخ» (۱۳۹۶) به قلم سیدعابدین بزرگی بر آرای فوئرباخ درباره فرافکنی متمرکز است و در نهایت درمی‌یابد که مبانی ماده‌گرایانه مارکس و فوئرباخ منجر به استقرا و نتیجه‌گیری‌های ناقص ایشان شده است و در گفتمانی که در خصوص دین به‌راه انداخته‌اند، یک‌جانبه عمل کرده و پارادوکسیکال سخن گفته‌اند.

۳. پژوهش اکبر قنبری با عنوان «بستر تاریخی دفاع عقلانی از دین» (۱۳۷۴) فوئرباخ را آغازگر تحلیل‌های روان‌شناختی از دین معرفی می‌کند. قنبری، گرچه تحلیل فوئرباخ از خاستگاه و ماهیت دین را سطحی می‌انگارد؛ اما تأثیر وی بر متفکران بعدی چون مارکس، انگلس، فروید، یونگ و فروم را انکارناپذیر می‌داند.

۴. همچنین *ازخودیگانگی*، اثر ابوالقاسم بشیری (۱۳۸۴)، *چرایی نیاز بشر به دین*، اثر علی‌اکبر نوایی (۱۳۸۱)، *دیالکتیک و معنا*، اثر فرزین بانکی و مرتضی گوهری‌پور (۱۳۸۷) و *رهیافت دین‌شناختی مارکس: نظریه و تحلیل*، اثر سیدحسن اسلامی (۱۳۸۷) در زمره پژوهش‌هایی هستند که عمدتاً بر «فرافکنی» و «مارکس» تمرکز دارند و به‌صورت پراکنده و گذرا تنها نیم‌نگاهی به آرای فوئرباخ هم داشته‌اند.

ازاین‌رو روشن می‌شود که مسئله و جغرافیای بحث مقاله حاضر غیر از موضوع اصلی آثار یادشده است. گرچه بیشتر آثار فارسی در باب آرای فوئرباخ انتقادی‌اند؛ لیکن پژوهش پیش رو ضمن برخورداری از ادبیاتی متفاوت، به‌جای ادعای بلندپروازانه و کلی‌گویی، یک گفتمان متن‌محور را تدارک می‌بیند و درباره مضامینی از کتاب جوهر مسیحیت – که در ظاهر از دیدگان سایر پژوهشگران فوئرباخ پنهان مانده‌اند – به‌قدر امکان به‌طور جزئی به نقد و نظر می‌پردازد. افزون‌براین می‌دانیم که هر نقدی از جهتی خاص صورت می‌پذیرد؛ همچنین می‌دانیم که رویکرد دینی فوئرباخ همواره اثربخش، چالشی و تأمل‌برانگیزند. پس واضح است که ما عملاً در خصوص فوئرباخ با ضرورت بررسی‌های نقادانه هرچه بیشتر مواجهیم تا از قیل آن، فضای ترسیم‌شده توسط او شفافیت لازم را بیابد.

زمینه و زمانه

فوئرباخ در سال ۱۸۰۴م در باواریا (بایرن) آلمان متولد شد. پس از تحصیلات مقدماتی، آنچه پیش از هر چیز دیگری توجه وی را به خود جلب کرد، «الهیات مسیحی» بود. ازاین‌رو در دانشگاه هیدلبرگ به تحصیل الهیات پروتستان پرداخت. آن‌گاه

به برلین رفت و به کیش فلسفهٔ عظیم هگل درآمد؛ فلسفه‌ای که به‌گمان او به‌خوبی از مسیحیت پروتستان حمایت می‌کرد (فوئرباخ، ۱۳۹۸، ص ۴۲)؛ اما در پی اتخاذ رویکردی خداناباورانه، بعدها به نقد هر دو پرداخت (Jaeschke, 1980, p.345). او در ۱۸۲۸م پس از دریافت دکترای خود، به تدریس در دانشگاه ارلنگن مشغول شد و در همین دوره، نخستین کتابش به‌نام *اندیشه‌هایی دربارهٔ مرگ و جاودانگی* (Thoughts on Death and Immortality) را تألیف کرد. باخ در این کتاب به‌طرز بی‌سابقه‌ای استدلال کرد که آموزهٔ مسیحی در مورد جاودانگی فردی، شکلی از خودخواهی است که با آموزهٔ مسیحی «عشق فراگیر» در تضاد است. افزون‌براین، باخ در پیوست همین کتاب، عقاید پارسامنشانهٔ مسیحی را از منظر هیج‌آمیز مرور کرد (Harvey, 1987, p.3047). این رویکرد ظاهراً معاند وی به ایمان مسیحی سبب شد که دیگر نتواند در مجامع آکادمیک حضور یابد. فوئرباخ که در تأسیس نشریهٔ هگلیان جوان نیز مشارکت داشت، بعدها از فعالیت‌های سیاسی این‌چنینی نیز کناره گرفت (Feuerbach, 1881, p.5) و وارد نوعی انزوای مطالعاتی در روستای بروکبرگ شد که ثمرهٔ آن، انتشار کتاب جوهر مسیحیت در سال ۱۸۴۱م بود.

فوئرباخ در دورانی پرورش فلسفی یافت که سراسر اروپا مشحون از ایده‌ها و اندیشه‌های بدیع و عمیق بود. فیلسوفان و الهی‌دان‌های بزرگی در دوران او یا اندکی پیش از او ظهور کرده بودند و جالب‌تر آنکه قاطبهٔ این نوآوران، آلمانی بودند. در این دوران بود که فیلسوفانی چون ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰م)، ایدئالیست‌های آلمانی چون فیشته (۱۷۶۲-۱۸۱۴م)، فریدریک ویلهلم شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴م)، گئورگ ویلهلم هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) و الهی‌دان‌هایی مانند فریدریش شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) و دیوید اشتراوس (۱۸۰۸-۱۸۷۴م) ظهور یافتند. باین‌حال دو فیلسوف غیرآلمانی ابتدای عصر روشنگری نیز بودند که تأثیر فراوانی بر فوئرباخ گذاشتند: فرانسیس بیکن انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) و بندیکت اسپینوزای هلندی (۱۶۳۲-۱۶۷۷م). تأثیر بیکن بر فوئرباخ در زمینهٔ باور عمیق به اصالت علم بود و اثربخشی اسپینوزا در زمینهٔ فرض تساوق «خدا» و «طبیعت»، که همین مبنا بعدها در قالب همه‌خداانگاری (پانتئیسیم) عمومیت یافت.

باین‌حال، اساسی‌ترین ارکان اندیشه‌های فوئرباخ دربارهٔ دین، برگرفته از متکلمی پروتستانی به‌نام دیوید اشتراوس بود. اشتراوس معاصر فوئرباخ بود که کتاب جنجالی‌اش به نام *بررسی انتقادی زندگی عیسی* (The life of Jesus Critically Examined) را در سال ۱۸۳۵م منتشر کرد؛ یعنی شش سال پیش از انتشار جوهر مسیحیت. اشتراوس در این کتاب با رویکردی تاریخی استدلال کرد که دین، اسطوره، آیین‌های عبادی و اصول عقاید دینی، بیش از آنکه دربارهٔ غایت پرستش (یعنی دربارهٔ خدا) باشند، دربارهٔ ویژگی‌ها و شرایط درونی افراد جامعه‌اند (White, 1967, v.3, p.611). خواهیم دید که قرابت آرای فوئرباخ با این دیدگاه، تردیدناپذیر است.

به‌علاوه، با اینکه در همین دوران متون هندو - بودایی در حال ترجمه به زبان‌های اروپایی بودند و مآلاً تأثیر فراوانی بر تطور اندیشه‌های اروپاییان داشتند و به‌رغم آنکه چارلز رابرت داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲م) کتاب منشأ انواع

(۱۸۵۹م) و پس از آن *تبار انسان* (۱۸۷۱م) را در همین دوران منتشر کرد، فوئرباخ نه از مکاتب هندو - بودایی و نه از داروین چندان اثر نپذیرفت یا آنکه به آنها بی‌علاقه بود. همین بی‌علاقگی به اتفاقات جدید در جامعه آلمان بود که انتقادات شدید فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵م) را به فوئرباخ برانگیخت (ر.ک: انگلس، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

علاوه بر اینکه تمجیدهای باخ از دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه رواقیون در بحث زندگی ارزشمند، نشانگر تأثر او از ایشان است (ر.ک: Feuerbach, 1881, p.61)، تأکید او بر لذت‌گرایی و زیبایی‌شناسی هم بیانگر نزدیکی او به جهان‌بینی اپیکوریان بود (Bishop, 2008. p.309)؛ چنان‌که او شور و هیجان در حین دعا را با احساس ناشی از شنیدن نوای موسیقی مقایسه می‌کند (Feuerbach, 1881, p.78). چنین قرائتی شاید نشانگر فهم متن مقدس بر پایه فلسفه زیبایی‌شناسی و بلکه لذت‌گرایانه باشد که بر اساس آن، احساسات زیبایی‌شناختی، دینی و هنری دارای خاستگاهی مشترک فرض می‌شوند. از حیت اهتمام به ابعاد عاطفی دین، ما همچنین شاهد نزدیکی افکار فوئرباخ به شلایرماخر هستیم؛ زیرا شلایرماخر به‌عنوان پدر الهیات لیبرال، همچنین دارای افکار رمانتیستی بود و دین را عمیقاً از جنس عاطفه و امری غیر از الهیات عقلی و اخلاق عملی در نظر می‌گرفت.

درنهایت آنکه، فوئرباخ گرچه همانند کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) نتوانست چهارچوب نظری منسجمی را برای بیان دعای چالش‌برانگیز خود صورت‌بندی کند (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۷، ص ۲۹۴)؛ لیکن اثربخشی بسیار اندیشه‌های اصیل او بر متفکران معاصر و بعد از خودش به‌خوبی مشهود است؛ چنان‌که رد پای اندیشه‌های بسیار اثربخش او را می‌توان در بنیان آرای کسانی چون کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، ارنست بلوخ (۱۸۸۵-۱۹۷۷م)، زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م)، رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶م)، کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸م) و دیگران مشاهده کرد.

۱. ماتریالیسم دینی و جوهر دین

رویکرد دینی و فلسفی فوئرباخ عمدتاً بر دو رکن «هستی‌شناسی واقع‌گرا» و «معرفت‌شناسی تجربه‌گرا» استوار است و با همه لوازم آن دو هم‌نوایی دارد. او در کتاب *جوهر مسیحیت* می‌گوید: «آنچه فاقد صفت و ویژگی است، بر من اثری ندارد؛ و آنچه بر من اثری ندارد، از نظر من فاقد موجودیت است» (Feuerbach, 1881, p.14). او همچنین تعقل محض (مجرد از ماده) را ناممکن، کاذب و غیرموجه می‌داند؛ چون عقیده دارد که «اندیشه از شیء نشئت می‌گیرد، نه شیء از اندیشه» (Feuerbach, 1881, p.8). بنا بر استدلال او، ما باید بپذیریم که تنها قادر به اندیشیدن درباره مسائل متعلق به حوزه محسوسات تجربه‌پذیر هستیم (فوئرباخ، ۱۳۹۸، ص ۷۸)؛ «زیرا در غیر این صورت، وارد مجادلات انتزاعی بی‌فایده خواهیم شد؛ انتزاعات بی‌ثمری که هم در ایدئالیسم آلمانی و هم در الهیات سنتی ادیان به‌وفور یافت می‌شوند» (Feuerbach, 1881, p.247).

بنابراین به‌باور باخ، «حقیقت»، «واقعیت» و «محسوس» مساوق‌اند و «فقط موجود حس‌پذیر واقعی و حقیقی است» (White, 1967, v.3, p.610). روشن است که چنین رویکردی با گرایش‌های رایج در رئالیسم، ماتریالیسم و تجربه‌گرایی همخوانی دارد؛ اما افزون بر این گرایش‌ها، آنتروپولوژی، عاطفه‌گرایی، فیزیولوژی، روان‌شناسی، تا حدی خردگرایی و پوزیتیویسم نیز از ارکان «فلسفه نو» فوئرباخ‌اند که اولاً اخلاق طبیعی - انسانی از دل آن بیرون می‌آید و ثانیاً به‌دلیل ذوابعاد بودن، مقسم خیلی از جنبش‌های فکری بعد از خود شده است.

مهم‌تر از همه این موارد اینکه، بنیادی‌ترین رکن این «فلسفه نو»، «نه جوهر اسپینوزا، نه منیت کانت و فیشته، نه همانندی مطلق شلینگ، نه ذهن مطلق هگل، و خلاصه، نه هر وجود انتزاعی و تخیلی دیگر، بلکه وجود واقعی، عینی، محسوس و حقیقی انسان است» (Feuerbach, 1881, p.10). افزون‌براین، به‌دلیل غلبه انگاره ماتریالیستی و آشتی‌جویانه با طبیعت مادی در این «فلسفه نو» است که از میان نظام‌های دینی، فوئرباخ را به‌گزینش پانته‌ایسم به‌عنوان اصیل‌ترین و بنیادی‌ترین شکل دین‌داری وامی‌دارد. او که جوهر مسیحیت واقعی - نه مسیحیت رایج - را به‌نماینده‌ای از کل ادیان، «ماده‌گرایی» می‌داند، تلویحاً می‌گوید: تنها در پانته‌ایسم است که «ماده» یکی از صفات خداست و طبیعت من‌حیث‌المجموع خود خدا. به‌باور او، پانته‌ایسم شکلی از دین‌داری است که نهایتاً به فلسفه ماتریالیستی می‌انجامد و باید بینجامد و از این‌رو وی آن را «ماتریالیسم دینی» (Feuerbach, 1881, p.246) یا «الهیات خداناباوری» می‌نامد (White, 1967, v.3, p.610). چنین بیان عجیبی درباره ایمان مسیحی، برآیند این مبنای فکری فوئرباخ است که «ثمره دین راستین، خوشبختی واقعی انسان در زندگی دنیوی است» (Feuerbach, 1881, p.332). به‌زعم او، وجه اختلاف مسیحیان دین‌دار با مشرکان ماده‌گرا این است که «مشرکان ملکوت را در زمین قرار می‌دهند و مسیحیان زمین را در ملکوت» (Feuerbach, 1881, p.332).

نقد و نظر: به‌باور فوئرباخ، هرآنچه را عاری از شأن مادی باشد، نمی‌توان واقعی، صادق و موجه دانست؛ به‌طوری‌که برخی بر این اساس، رویکرد وی را کاملاً ماتریالیستی و رئالیستی دانسته‌اند؛ لیکن با نگاهی عمیق‌تر درمی‌یابیم که او به همه آثار و لوازم ماتریالیسم التزام کامل ندارد؛ زیرا وقتی به موضوع انسان می‌رسد، دچار نوعی عقب‌نشینی از مواضع ماده‌گرایانه خود می‌شود. به‌عبارت دیگر، با اینکه فلسفه فوئرباخ در تأکید بر اصالت ماده، موافق با ماتریالیسم متداول است و می‌گوید: «آنچه وجود دارد، برای حواس بدیهی است» (Feuerbach, 1881, p.245)، اما برخلاف آن، شأنی را هم برای آگاهی و خرد انسانی قائل می‌شود و می‌گوید: «انسان بخشی از طبیعت است که به او آگاهی اعطا شده است» (White, 1967, v.3, p.611). از فحوای کلام فوئرباخ برمی‌آید که او برای آگاهی، شأنی غیرمادی قائل است و تفسیر وی از آگاهی متبلور در انسان، با تلقی مطلقاً مادی ماتریالیست‌های متداول فرق دارد. فوئرباخ حتی صراحتاً بر ماتریالیست‌ها خرده می‌گیرد و می‌گوید: «آنها بر این نکته تأمل نمی‌ورزند که جوهر و کیفیت موجودی که به آگاهی می‌رسد (یعنی انسان)، او را دچار تحولی وجودی می‌کند» (Feuerbach, 1881, p.3). احتمالاً چون رویکرد فوئرباخ اساساً واکنشی به

فلسفهٔ تمامیت‌خواه ایدئالیسم آلمانی است و از آنجاکه هر افراطی ناگزیر افراطِ جهت مخالف خود را در پی دارد، رویکرد او به‌ناچار گرفتار ماده‌گرایی تمامیت‌خواهانه در همهٔ موضوعات، به‌جز انسان، شده است.

با وجود این، نقص اصلی کار فوئرباخ در این زمینه، رد تمامی معارف غیرعلمی و غیرتجربی است که این به مرام او تا حدی رنگ پوزیتیویستی می‌بخشد؛ به این معنا که آنچه وجود دارد، به‌وسیلهٔ حواس انسانی قابل درک است و در مقابل، آنچه با حواس جسمانی بشر ادراک نمی‌شود، وجود ندارد. از تلویحات سخنان باخ برمی‌آید که اساس فلسفه باید بر مبنای علم تجربی بنا شود، نه دین و نه حتی اندیشهٔ صرف؛ چون هر دو حالتی انتزاعی دارند.

در نتیجه فوئرباخ غیرمحسوس را به‌صورت غیرواقعی، غیرواقعی را به‌صورت غیرعقلانی، و غیرعقلانی را به‌صورت امری کاذب و ناموجه معنا می‌کند. می‌توان گفت که او در اینجا ظاهراً دچار نوعی غرور فکری شده است. به‌طریق استفهام انکاری باید پرسید: آیا ما می‌توانیم همه چیز را تنها با استفاده از حواس پنج‌گانه ادراک کنیم؟ و اساساً آیا ما حق داریم خود را مستعد و محق ادراک هر چیزی بدانیم؟ چون مفاهیمی در خود جهان محسوس وجود دارند که برای انسان به‌واسطهٔ حواس پنج‌گانه درک نمی‌شوند؛ مانند امواج فروصوت یا فراصوت و مشاهدهٔ امواج فرسرخ یا فرابنفش. آیا چون صداهای فراصوت را با گوش خود نمی‌شنویم، باید منکر آنها شویم؟ آیا نباید مینا را بر این بگذاریم که موارد فراوانی در همین جهان محسوس وجود دارند که ما هنوز نتوانسته‌ایم کشف کنیم و آیندگان احتمالاً به آن خواهند رسید؟ به همین ترتیب، آیا نباید بپذیریم که اساساً مواردی وجود دارند که هرگز نمی‌توان به آنها دست یازید؛ چون نیل به آنها در فراسوی مرزهای درک حسی انسان قرار دارند؟ و درنهایت، آیا نباید پذیرفت که وجود فیزیکی و روانی انسان، تنها تاب و توانایی درک موضوعات مشخصی را دارد و در بسیاری از موارد باید به ناتوانی خود اقرار کند؟ ما در ادراک دنیایی که در آن زیست می‌کنیم، به این شکل دچار کاستی‌های فراوان هستیم؛ حال چگونه می‌توانیم (نه با شک، بلکه) با اطمینان، هرگونه تجربهٔ غیرحسی را نادرست، ناشی از خیال و غیرقابل اتکا بدانیم؟

۲. فرض «خود مطلقاً نیک» در انگارهٔ «ازخودیگانگی»

از نظر فوئرباخ، یکی از کاستی‌های دین این است که خدا را موجودی اخلاقاً کامل معرفی می‌کند و از زبان چون اوئی، همهٔ نقص‌ها و عیوب انسان را به‌شکلی عربان و دردآمیز بازگو می‌کند؛ و دین «این‌گونه انسان را از جوهر ناب خودش دور می‌کند» (Feuerbach, 1881, p.46). بنا به نظر فوئرباخ، انسان درحالی که از «خود مطلقاً نیک» برخوردار است، از رهگذر دین، تمامی صفات نیکوی خود (مخصوصاً عشق در مسیحیت) را در موجودی اعلیٰ (خدا) متجلی می‌سازد؛ به او ایمان می‌آورد و آن‌گاه خود را در برابر همین موجود فراقنی شده، خوار و حقیر می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۷، ص ۲۹۱). انسان در نتیجهٔ همین فراقنی است که از خود بیگانه می‌شود و حقیقت را واژگونه می‌بیند. از این روست که دین غالباً نیازها و ویژگی‌های انسان را به‌صورت کاستی‌های ذاتی او بازنمایی می‌کند که آدمی باید به‌خاطر آنها همواره شرمسار باشد. در مسیحیت و نیز سایر ادیان، تنها راه رفع این شرمساری، انکار یا پرهیز از این امیال و نیازهاست که این درنهایت

به نفی خود واقعی مطلقاً نیک انسان به دست خودش می‌انجامد. به همین دلیل است که فوئرباخ به شدت بر رهبانیت، ریاضت و منش‌های دنیاگريزانه می‌تازد؛ زیرا وی آنها را به دلیل انکار نیازهای طبیعی انسانی، عامل از خودبیگانگی بشر می‌داند. به عقیده او، ما انسانیم و نباید از هیچ یک از ویژگی‌های طبیعی و ضروری خود شرمسار باشیم.

نقد و نظر: در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا اهمیت و ارزش انسان به خاطر چیزی است که ذاتاً هست یا به خاطر چیزی است که باید باشد؟ مگر نه این است که دین ضمن تأکید بر ارزش ذاتی انسان، راه فعلیت‌بخشی به استعدادهای درونی او را فراهم می‌کند و می‌خواهد از هستِ انسان، آنچه باید را متجلی سازد؟ افزون‌براین، آیا تمامی صفات ذاتی انسانی، آن‌گاه که هنوز به فعل درنیامده‌اند، چنان ارزش والایی دارند که آدمی نخواهد و نباید از آنها دوری کند؟ فارغ از اینکه دین راه کمال و فعلیت قوای نفسانی را فراهم می‌کند، واقعیت این است که آنچه انسان می‌نامیم، ترکیبی از دو جبهه خیر و شر است و صفات نیک و بد را توأمان دارد. نگاه مطلقاً ستایش‌آمیز به انسان و انکار ابعاد منفی نفس او، باوری افراطی است؛ چنان‌که غفلت یا انکار وجود تمایلات نفسانی در انسان، ممکن است تا جایی رنگ کج‌فهمی و افراط به خود بگیرد که شهوت‌پرستی را نیاز جنسی، طمع را تفکر اقتصادی، جزمیت علمی را اندیشمندی، و خشم لجام‌گسیخته را واکنش طبیعی نام‌گذاری کنند. بنابراین پیش از تشریح و درمان از خودبیگانگی، ابتدا باید مشخص کرد که واقعیت «خود» که آدمی نباید از آن دور شود، چیست؟ چون اتخاذ مقدمات و مبانی کاذب یقیناً نتایج غیرموجه را موجب خواهد شد.

از این‌رو ظاهراً مشکل اساسی فوئرباخ در اینجا مسلم دانستن ارزشمندی ذاتی انسان، غفلت از انواع کرامت‌های اکتسابی انسان و به تبع آن، فرض نیک‌سرشتی مطلق اوست. این در حالی است که نگاهی اجمالی به تاریخ نشان خواهد داد که فساد، ستم، دزدکشی و وحشی‌گری، به‌بهانه‌های مختلف همواره قرین سرنوشت بشری بوده‌اند. بنابراین در تضاد با فوئرباخ می‌توان ادعا کرد که دلیل اصلی بروز رویدادهای سیاه انسانی، نه از خودبیگانگی ناشی از دین، بلکه «ذاتِ متمایل به شر انسان» است؛ همان‌طور که افزون بر توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) که گمان می‌کند «انسان گرگِ انسان است»، کسانی مانند کانت نیز اشاره کرده‌اند: «صفات اولیه‌ای که همراه ما انسان‌ها وجود دارند، صفاتی ناشی از غرایز جسمانی ما هستند که آنها را می‌توان تمایل طبیعی انسان به شرارت» نامید (کانت، ۱۳۹۸، ص ۶۴). به‌علاوه، به‌واسطه هگل دانسته‌ایم که چونی بر چندی اثر دارد و می‌تواند آن را به کلی منقلب کند. این مطلب در خصوص حتی صفات نیک انسان صادق است؛ برای نمونه آنچه به‌طور کلی کامیابی و مهربانی نام دارد، اگر در کمیت خود از حدی معین فراتر روند، تغییر کیفیت می‌دهند و به ضد خود مبدل می‌شوند» (استیس، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴).

شاید گفته شود که همه صفات نیکو به شکل بالقوه در نهاد بشر هستند؛ اما باید گفت: باین حال صفات شر نیز همین ویژگی را دارند و به‌طور بالقوه در سرشت انسانی حضور دارند. انسان ملغمه‌ای از شر و خیر است که به‌اختیار خود فعلیت یافتن یکی را برمی‌گزیند. افزون‌براین، برخلاف ادعای فوئرباخ باید گفت که دین، انسان را از خود بیگانه نمی‌کند؛ بلکه

هدف والاتری را دنبال می‌کند. غایت دین، نه تبدیل انسان به موجودی غیر از خود حقیقی‌اش، بلکه تقریب او به شأن آرمانی‌اش (انسان کامل) است. دین برای نوع انسان ارزش والایی قائل است؛ اما به‌طور فردی، انسانی ارزشمند است که کمالات بالقوه خود را به‌فعلیت رسانده باشد؛ اما رویکرد دینی و مبنای انسان‌باورانه باخ در اینجا آن‌قدر افراطی و رادیکال است که تمامی صفات بشری را نیکو می‌داند. حال آنکه، دین‌دار و غیردین‌دار به‌طور تجربی درمی‌یابند که تمامی صفات بشری نیکو نیستند و طبیعت انسانی همواره گرفتار وسوسه است و میل به شر هم دارد.

۳. نفی طرح آفرینشی ادیان و اثبات پانته‌ایسم

مؤلف جوهر مسیحیت واقعیت داستان آفرینش کتاب‌مقدسی با الگوی «خلق از عدم» (Creatio ex Nihilo) را شبهه‌آمیز و غیرقابل دفاع می‌داند و در مقابل، الگوی پانته‌ایستی اسپینوزایی را درباره جهان هستی و خدا قرین حقیقت می‌یابد. او در نفی واقعیت الگوی «خلق از عدم»، که در برخی از ادیان به‌عنوان امر الهی کاملاً بدیع فرض می‌شود، می‌گوید: «از هیچ، هیچ چیزی زاده نمی‌شود و عدم نمی‌تواند موجد چیزی باشد» (Feuerbach, 1881, p.85). از این‌رو او داستان آفرینش کتاب‌مقدسی را غیرواقعی، غیرمستدل و غیرقابل دفاع علمی و عقلانی می‌داند و ادعا می‌کند، ارباب ادیانی چون یهودیت و مسیحیت به‌مثابه کسانی هستند که شورمندانه به‌دنبال استیلا بر طبیعت‌اند و به همین دلیل نوعی داستان کیهان‌زایی با الگوی «خلق از عدم» را صورت‌بندی کرده‌اند. خود پیامبران به‌عنوان بنیان‌گذاران دین و متالهایی مانند آکویناس به‌عنوان شارحان و مدافعان دین و فلاسفه مؤمنی چون هگل به‌عنوان خردورزان دینی نمی‌توانند به چرایی و چگونگی آفرینش عالم هستی از عدم توسط خداوند پاسخ درخوری بدهند (Feuerbach, 1881, p.86). باخ می‌گوید: اما در مقابل، فیلسوفان پانته‌ایستی قرار دارند که به‌درستی خود را همدم و همراز طبیعت می‌دانند و «طبیعت» نزد ایشان همان خداست. حال آنکه ایمان مسیحی نه‌تنها همرازی با طبیعت را توصیه نمی‌کند، بلکه منادی تلاش برای رفع حقارت ناشی از حس شرمساری در برابر خدا از راه انکار نیازها و دوری از امیال طبیعی است. فیلسوفان پانته‌ایستی، برخلاف مدافعان خلق از عدم و مسیحیان طبیعت‌گریز، بر اثر هستی‌شناسی ویژه‌شان، نه‌تنها نیازی به تبیین پرسش‌های وجودشناختی احساس نمی‌کنند، بلکه همراز، همدم و قرین طبیعت‌اند؛ زیرا «کسی که احساس می‌کند جهان دوست‌داشتنی است، باور دارد که جهان، هستی ذاتی‌اش را در خود دارد و نیاز به محرک یا عامل بیرونی ندارد. آن‌گاه برای او این سؤال که جهان چرا و چگونه وجود دارد، مطرح نمی‌شود» (Feuerbach, 1881, p.112). پس مشاهده می‌شود که باخ با چنین بیاناتی ادعا می‌کند که الگوی خلق از عدم، از واقعیت و اثبات‌پذیری ناچیزی برخوردار است؛ حال آنکه او پانته‌ایسم را مشرب علمی‌تر و مقبول‌تری می‌داند.

نقد و نظر: فوئر‌باخ به‌درستی اشاره می‌کند که در طول اعصار متمادی، پاسخ به چرایی و چگونگی خلق از عدم تبیین قانع‌کننده‌ای را از سوی متکلمان و فلاسفه دین دریافت نکرده است؛ اما فارغ از اینکه باخ سند متقنی در نفی واقعیت و تفاسیر داستان آفرینشی ارائه نمی‌کند، تلقی او مبنی بر اینکه پانته‌ایسم بهترین شکل از باور دینی است،

به دلیل تکیه بر ماتریالیسم، بسیار تخمینی و ساده‌انگارانه است. اولاً پانته‌ایسم صور مختلفی دارد و صورت دینی آن طبیعت را دارای روحی می‌بیند و اهتمام اصلی به‌سوی آن روح است؛ اما فوئرباخ آنچه از طبیعت می‌شناسد، تنها ظاهر مادی آن است و روحی در ورای آن نمی‌بیند (Feuerbach, 1881, p.107) و این بیشتر مترادف با طبیعت‌گرایی یا همان ماتریالیسم است، نه پانته‌ایسم در معنای دقیق کلمه؛ ثانیاً آیا بیان نفس‌الامر ماجرای عالم هستی به همین سادگی است که بگوییم ساخته و پرداخته طبیعت هستیم؛ بی‌هدف از مبدأ نامعلومی آمده‌ایم و به مقصد نامشخصی روانه می‌شویم؟ جهان هم همان است و ما همین؟ در این صورت باید هم‌صدا با آلبِر کامو (۱۹۱۳-۱۹۶۰م) از خود پرسیم: «چرا اکنون و هنگام خواندن این سطور نباید به زندگی خود پایان دهیم؟» (کامو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰) و «چرا باید به یک زندگی بدون غایت و اتفاقی که برآمده از تاریکی مطلق است، ادامه داد؟»

افزون‌براین، فوئرباخ مطابق مبانی نظری عینیت‌گرایانه خود، ظاهراً داستان آفرینش جهان از عدم را نیز عینی و تاریخی فرض کرده؛ اما واقعیت این است که متون مقدس مسیحی ترکیبی از رویدادهای واقعی تاریخی، اساطیر، عرفان، ادبیات و قوانین اجتماعی هستند. به‌علاوه، مندرجات آن، نه زانمندند و نه مکانمند. از این‌رو آنها را نه با معیار تاریخ و زمان عرفی، بلکه باید با موازین زمان رویدادهای ازلی (زمان قدسی) بررسی کرد. به همین سبب می‌توان به‌یک‌اعتبار این داستان را نماینده ویژگی‌ها و وضعیت بشری دانست؛ همان‌گونه که برخی از مفسران یهودی، در دوران پیشامدرن آن را به‌شکل تمثیلی تفسیر نموده‌اند (آنترن، ۱۳۹۸، ص ۱۰۲).

به‌علاوه، درست است که برخی از علمای بزرگ مسیحی، چون آگوستین و اربجن، طبیعت را به‌دلیل شریک شدنش در هبوط انسان، شریر دانسته و آن را «خانهٔ شیطان» نامیده‌اند (قدوسی‌فر و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۴۰) و پولس نیز دوستی دنیا را مساوی با دشمنی خدا دانسته است (یعقوب: باب ۴، آیه ۴). با این حال متکلمان مسیحی دیگری چون توماس آکویناس هم بوده‌اند که از دید مثبت به طبیعت و دنیا نگاه کرده‌اند. آکویناس مجموعهٔ طبیعت را برآیند هنر الهی می‌خواند و آن را در درجه‌ای رفیع قرار می‌داد (قدوسی‌فر و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۴۰). همچنین بنا بر آموزهٔ تجسد، خداوند خود را در همین طبیعت و به‌شکل انسانی درمی‌آورد. با توجه به این آموزه می‌توان طبیعت را محل سکونت (موقت) خداوند (پسر خدا) دانست؛ اما وقتی ادیان دیگر نیز به دایرهٔ شواهد این استدلال وارد شوند، دامنهٔ دنیاپذیری و فرض اینکه عالم مجلا و محضر خداست، بسیار فراخ‌تر می‌شود؛ زیرا برخی ادیان چون بودیسم، جینیسم، هندوئیسم و تائوئیسم، علاوه بر اینکه طبیعت را شرور نمی‌دانند، مبانی اعتقادی خود را نیز بر آن استوار نمی‌سازند.

حاصل آنکه فرض مسلم باخ‌مبنی بر اینکه مسیحیت و به‌تبع آن سایر ادیان، همدم و همراز طبیعت نیستند و دنیاگریزی را به دین‌داران توصیه می‌کنند، کاملاً صادق نیست. ازسوی دیگر، پانته‌ایسم - به شرحی که مطرح شد - نوعی از بی‌غایتی و بی‌معنایی حیات را القا می‌کند. افزون‌براین، پانته‌ایسم مدنظر باخ هم‌معنای طبیعت‌گرایی محض (عاری از فرض روح) است؛ نه پانته‌ایسم دینی که وجود روح را در ورای عناصر مرکب طبیعت به‌رسمیت می‌شناسد.

۴. تناقض‌های منطقی

نقد و نظر: با توجه به بی‌پروایی باخ در بیان تعاریف دقیق از مفاهیم فلسفی خود، گاهی در کلام او تناقض‌هایی مشاهده می‌شود که این امر، مجموعه‌اندیشه‌های وی را مستحق وصف عدم انسجام خواهد کرد. او غالباً در جایی برای توجیه مدعای خود مثالی می‌آورد و در جایی دیگر برای اثبات ادعایی دیگر، همان مثال را نادیده می‌گیرد؛ یا قاعده‌ای را بیان می‌کند که در ادامه، خودش مثال نقض آن را می‌آورد. برای نمونه، او اظهار می‌کند که «محدودیت‌های هر موجودی تنها به‌وسیلهٔ موجودی بیرونی و متعالی‌تر قابل درک است» (Feuerbach, 1881, p.7)؛ اما وقتی نوبت به عقل می‌رسد، این اصل را فراموش می‌کند و بی‌چون‌وچرا آن را متعالی‌ترین قوهٔ ممکن می‌پندارد (Feuerbach, 1881, p.270). همچنین وقتی در مقام بیان رابطهٔ عقل و عشق (قلب) است، در جایی از کتاب، تباهی عقل را عامل فساد قلب می‌داند و می‌گوید: «کسی که عقل خود را فریب می‌دهد، فاقد قلبی راستین می‌شود» (Feuerbach, 1881, p.246). مشاهده می‌شود که در اینجا عقل بر عشق مقدم است و قلب استوار بر پایه‌های عقل. این در حالی است که او در جای دیگری از همین کتاب (Feuerbach, 1881, p.49) رابطهٔ عقل و عشق را وارونه نشان داده است؛ یعنی عقل را نشئت گرفته از عشق (قلب) می‌خواند. آوردن دو مدعای این‌چنینی موجد تضادی است که نمی‌توان آن را به‌شکلی خردپسندانه حل کرد؛ چون خواننده ناچار است که یکی از این دو مدعا را فرض بگیرد و با چنین نگاهی به درک سایر اندیشه‌های نویسنده بپردازد.

همچنین یکی دیگر از تناقضاتی که در کلام فوئرباخ وجود دارد، این است که او اظهار می‌کند: «ایمان، آنچه را که در زمین انکار می‌کند، در ملکوت مورد تأیید قرار می‌دهد» (Feuerbach, 1881, p.316)؛ اما در ادامه، سخنی متفاوت بیان می‌کند: «مسلماناً خوردن و آشامیدن و نکاح، برخلاف بهشت مسلمانان، جایی در ملکوت مسیحی نمی‌یابد» (Feuerbach, 1881, p.316). حال اگر مقصود او از «انکار» در جملهٔ اول، نفی لذات جسمانی است، این مطلب با توجه به جملهٔ دوم او، در مورد مسیحیان صادق نیست؛ اما اگر مقصود از «انکار»، نفی لذات معنوی باشد، پس معلوم می‌شود که مسلمانان برخلاف مسیحیان در پی کسب لذات جسمانی در جهان دیگرند؛ و این مغایر با هدف وی در مورد نقد مسیحیت به‌مثابهٔ نقد دین به‌صورت کلی است.

فوئرباخ همچنین اعتقاد به امور مقدس و التزام به امور دینی را ناشی از سودمندی آنها برای انسان می‌داند (Feuerbach, 1881, p.63). این یعنی بسته به جامعهٔ مورد نظر، اموری مشخص که برای آحاد جامعه سودمندند، تقدس و معنای دینی یافته‌اند. نخست باید سؤال کرد: مقصود از سود چه نوع سودی است؟ با توجه به نگاه ماتریالیستی، تجربه‌گرایانه و رئالیستی فوئرباخ، روشن می‌شود که او لابد سود مادی در حیات دنیوی را لحاظ می‌کند. این ادعایی ناروا و کاذب است؛ زیرا خیلی از احکام دینی، نه تنها منتج به سود مادی نمی‌شوند، بلکه از نظر مادی حتی به‌عنوان ضرر و محدودیت در حق مؤمنان قلمداد می‌شوند؛ برای مثال عبادت راستین، صدقه، انفاق، جهاد و روزه، حتماً مؤمن را از لذایذ بازمی‌دارد و او را به

ترک دارایی‌ها سوق می‌دهد؛ اما در طرف مقابل، خود فوئرباخ دین را متهم به دور افتادن از جهان مادی و طبیعت می‌کند (Feuerbach, 1881, p.98). بنابراین ادعای نخست وی علاوه بر نادرستی، با سخن دیگرش متناقض است.

یکی دیگر از تناقضاتی که در جوهر مسیحیت وجود دارد و انگلس به‌حق به آن اشاره کرده، این است که هرچند رویکرد اصلی فوئرباخ ماتریالیسم و رئالیسم است، اما به‌دلیل اینکه هنوز در بخشی از افکارش به ایدئالیسم تعلق خاطر دارد، گاهی سخنانی از او مانند «انسان عنوان خود را نه به‌خاطر ماهیت جسمانی، بلکه به‌خاطر عقل و ذهن خود دریافت می‌کند» (Feuerbach, 1881, p.88) رنگ غیرمادی به خود می‌گیرند و ذهن را به‌سوی ایدئالیسم، که به باورهای دینی نزدیک‌تر است، می‌کشانند. انگلس به‌سبب چنین بیاناتی فوئرباخ را نیمه‌ماتریالیست و نیمه‌ایدئالیست می‌داند، نه یک ماتریالیست واقعی. البته حتی اگر سخن فوئرباخ را دربارهٔ عقل و ذهن، نه به‌معنای ایدئالیستی آن، بلکه به‌معنای ماتریالیستی آن - به‌عنوان خاصیت تبعی ناشی از ترکیبات مادی - هم در نظر بگیریم، آن‌گاه تناقض دیگری (مختار و مجبور بودن انسان) به‌قرار زیر مطرح می‌شود:

مقدمهٔ ۱: خرد انسانی داور نهایی تمامی تصمیمات انسان است؛

مقدمهٔ ۲: خرد انسانی محصول جسم و ماده است؛

مقدمهٔ ۳: انسان توانایی انتخاب شرایط جسمانی‌اش را ندارد؛

نتیجه: انسان در انتخاب تصمیماتش مختار نیست و وابسته به شرایطی است که طبیعت به او می‌بخشد.

یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که علم تجربی امروزه - مخصوصاً در شاخهٔ پزشکی و ژنتیک - به‌وجود آورده، نهادن انگشت تأیید بر عدم اختیار انسان است. به‌باور دانشمندان علوم تجربی، تصمیمات انسان ناشی از عوامل مادی، همچون ژنتیک، جنسیت، میزان ترشحات هورمون‌ها و تغذیهٔ اوست (مایستر، ۱۳۹۵، ص ۳۲۱). چنین تفکری، در سخنان فوئرباخ هم مشهود است؛ آنجا که می‌گوید: «به من بگوئید که چه چیزی می‌خورید و من خواهم گفت که شما چه هستید؟» (Bishop, 2008, p.300)؛ «از شخصیت انسان جسم او را حذف کنید؛ با این عمل، آنچه را که او سر پا نگه داشته است، از بین می‌برد. جسم شالوده، اساس و ذات شخصیت انسان است» (Feuerbach, 1881, p.90) و «انسان آن چیزی است که طبیعت از او ساخته است و نمی‌تواند از آن جدا شود» (Feuerbach, 1881, p.181). اگر همه چیز وابسته به جسمی است که به ما داده شده است، با این حساب جای اختیار کجاست؟ بدون اختیار، اخلاق چه معنایی دارد؟ چرا باید گاندی را برتر از چرچیل بدانیم؟ و از این پس چرا و چگونه باید جنایتکاران را مجازات کنیم؟ آیا می‌توانیم بگوییم که مقصر جنایات آلمان در جنگ جهانی دوم هیتلر نیست؛ بلکه مقصر جسم یا مغز اوست؟ آیا باید از این پس مغز گناهکاران را به‌جای خودشان در دادگاه مورد دادخواست قرار دهیم؟ به‌نظر می‌رسد که در دیدگاهی ماتریالیستی، پاسخ به چنین پرسش‌هایی بسیار دشوار است.

باین‌حال، باخ علاوه بر اظهارات متناقض، در مواردی دچار استقرای ناقص هم شده است. برای نمونه، او نقطهٔ اوج ادیان را مسیحیت پروتستان می‌داند و اینکه هیچ دینی، چه به‌لحاظ اخلاقی و چه به‌لحاظ عقلی، از آن بالاتر یا حتی همسنگ آن نیست. با همین رویکرد است که وی مسیحیت را دین «آزاداندیشی» می‌نامد (Feuerbach, 1881, p.32). او ظاهراً این پیش‌فرض را از هگل اقتباس کرده است و اظهار می‌کند که می‌توان با نقد مسیحیت، تکلیف سایر ادیان را هم روشن کرد. از این‌رو وی تنها به‌استناد بررسی‌هایی که دربارهٔ آموزه‌های مسیحی انجام داده و نتایجی را حاصل کرده است، ادعا می‌کند که «سازشی‌ترین جنبه‌های دین» را بررسی کرده است (Feuerbach, 1881, p.2)؛ اما واقعیت این است که لازمهٔ یک بررسی علمی، عدم دخالت پیش‌فرض‌ها در مطالعه است و اتخاذ یک فرض مسلم و گردآوری داده‌هایی به‌منظور تأیید و اثبات آن، با روح مطالعهٔ علمی ناسازگار است. درواقع، نتیجه‌گیری او که مسیحیت نقطهٔ اوج ادیان است، بر مبنای استقرای ناقص به‌معنای تام کلمه است؛ به‌طوری‌که اگر او نمونه‌های بیشتری از ادیان را بررسی می‌کرد، احتمالاً به نتایج متفاوتی دست می‌یافت.

۵. وارونه‌سازی گزاره‌های دینی به‌نفع یگانگی خدا و انسان

به‌عقیدهٔ فوئرباخ، دین به‌سان فلسفه، نمایانگر حقایق این جهانی است؛ لیکن حقایق را نه به‌شکل مستقیم، بلکه به شیوه‌ای پیچیده و کنایی بازنمایی می‌کند (Feuerbach, 1881, p.182). به همین سبب برای درک معنای روشن آنچه دین به‌واسطهٔ گزاره‌های دینی از حقایق خبر می‌دهد، لازم است دست به تأویل عقلانی بزنییم، که فوئرباخ خود را عهده‌دار این کار می‌داند. در جوهر مسیحیت، نمونه‌های فراوانی وجود دارند که فوئرباخ از رهگذر آنها با تأویل و ازگونی معانی ظاهری متون دینی، معانی انسان‌گرایانهٔ ژرفی آفریده است. از باب مثال، جمله‌ای در یکی از کتب مورد استفاده در کلیسا به‌نام «مواعظ» آمده است: «من پیش از آنکه در خودم حیات داشته باشم، در خدا حیات داشتم» (Feuerbach, 1881, p.45). او این سخن را می‌پذیرد؛ اما عملاً واژگونهٔ ظاهر آن را بیان می‌کند و از آن ذات مشترک خدا و انسان را نتیجه می‌گیرد:

مقدمهٔ ۱: انسان در خدا حیات داشته است؛

مقدمهٔ ۲: هر موجودی با خاستگاه خود هم‌ذات است؛

نتیجه: انسان با خداوند هم‌ذات و هم‌رتبه است.

او هم‌ذاتی خدا و انسان را همچنین از مفهوم دعا و لوازم آن می‌گیرد. از نگاه او، کسب آرامش برای مؤمنان به‌هنگام دعا یا عبادت خداوند، نشانگر همانندی ذاتی و هم‌هویتی انسان با پروردگار است؛ زیرا دو ذات، تنها وقتی می‌توانند از یکدیگر اثر بپذیرند که خاستگاه و هویت مشترکی داشته باشند: «انسان در فرایند دعا، خداوند را شریک در غم و نیاز خود می‌کند. خداوند نیز تحت تأثیر سختی‌های وارد بر انسان قرار می‌گیرد و احساس انسان را درک می‌کند. خداوند نسبت به انسان همدردی نشان می‌دهد و تحقق این همدردی مستلزم ماهیتی مشترک است و دعاها نشانهٔ یکسانی جوهر خدا و انسان هستند» (Feuerbach, 1881, p.53).

چنان که ملاحظه می‌شود، نتیجه نهایی که فوئرباخ از موضوع دعا می‌گیرد، این است که انسان در حین دعا، نه حتی با موجودی خارج از خود که هم‌ذات او باشد، بلکه با خود سخن می‌گوید. از این رو آرامش ناشی از دعا ثمره حدیث نفس مؤمن با خود است. فوئرباخ در باب اهمیت دعا همچنین می‌گوید: انسان در دعا رازهای سرکوب‌شده خود را بازگو می‌کند و مفری برای ابراز حسرت‌ها و ناکامی‌های خود می‌یابد. به وقت دعا، انسان با خودش سخن می‌گوید؛ چون هیچ موجود دیگری به اندازه خود انسان نمی‌تواند از احساسات او آگاه باشد و آنها را درک کند. همچنین تسلی ناشی از این حدیث نفس (دعا) در قدرت اعجاز‌آمیز واژگان زبانی نهفته است (Feuerbach, 1881, p.121). با وجود این، او در نهایت هم‌صدا با کانت، دعا را برای دوران مدرن غیرقابل قبول و استفاده از آن را مختص انسان‌های ضعیف می‌داند؛ چون «دعا بیان آرزوی قلب است...؛ اما آرزو هنگامی تحقق می‌یابد که نخست به هدفی تبدیل شود و سپس در نیل به آن، اسباب مناسب به کار گرفته شوند. در چنین حالتی، هیچ انسانی به دعا متوسل نمی‌شود» (Feuerbach, 1881, p.122). می‌بینیم که به‌باور فوئرباخ، در روزگار فعلی دعا از برای انسان‌های سست‌عنصر است؛ کسانی که تلاش کافی برای نیل به اهدافشان نمی‌کنند و در عین حال میل به موفقیت دارند. فوئرباخ دعا را در دوران مدرن همچنین به این دلیل نامطلوب می‌داند که در آن، بحث شکستن قوانین طبیعت به میان می‌آید؛ طبیعتی که یکی از پایه‌های اساسی اندیشه او را تشکیل می‌دهد.

استدلال دیگر فوئرباخ برای اثبات ذات مشترک انسان و خدا، بر پایه ایده انسان/خدا استوار است که از ارتباط میان پدر و پسر در مسیحیت منتج می‌شود: «مسیح در اراده با پدر یکی است؛ اما وحدت اراده مستلزم وحدت ماهیت و ذات است» (Feuerbach, 1881, p.143). مسیح نماد بشریت است، پس بشر، هم در اراده و هم در ذات خود، با خداوند مشترک است؛ چون مسیح خود نماینده و فرستاده خداست. از سوی دیگر، خدا تنها می‌تواند توسط موجودی الهی نمایندگی شود. «من کسی را می‌توانم به عنوان نماینده خود انتخاب کنم که صفات یکسان یا نظایر صفات خودم را در او بیابم» (Feuerbach, 1881, p.149).

موضوع دیگری که فوئرباخ به واسطه واژگون‌سازی، گزاره دینی را مصادره به مطلوب می‌کند، مفهوم عشق در مسیحیت است. فوئرباخ عشق را همچون عقل، قدسی و حتی خود خدا می‌داند: «عشق، خداست و غیر از آن خدایی وجود ندارد» (Feuerbach, 1881, p.46). این در حالی است که در عهد جدید عکس این گزاره آمده است: «خداوند عشق است» (نامه اول یوحنا؛ باب ۸، آیه ۴). روشن است که در بیان یوحنا، خدا موضوع است و عشق محمول؛ در حالی که در نظر مؤلف جوهر مسیحیت، در تفسیر درست، عشق باید موضوع و خدا محمول باشد و گزاره به این شکل بیان شود: «عشق، خداست» (Feuerbach, 1881, p.264). وی این شیوه را در مورد تمامی صفات نیکوی اخلاقی انسان به کار می‌گیرد و تمامی صفات تشبیهی خداوند را موضوع و خود خداوند را محمول فرض می‌کند؛ برخلاف فهم متعارف دینی که در آن، خداوند موضوع و صفات محمول‌اند. به این ترتیب، به‌باور او، اصالت با صفات است، نه ذات (خداوند).

نقد و نظر: در اینجا می‌توان دعوی فوئرباخ را از دو حیث معرفتی و روش‌شناختی مورد ارزیابی قرار داد. اولاً این ادعا که دین در بیان حقایق انسانی به‌صورت کنایی/پیشیده سخن می‌گوید و اینکه برای رمزگشایی از منظور اصلی ادیان باید با وارونه‌سازی گزاره‌های دینی دست به تأویل عقلانی زد، بنا بر شواهد کافی چندان قابل دفاع نیست. به‌باور قاطبهٔ ارباب ادیان، رسالت دین، ایصال انسان به سعادت به‌واسطهٔ احیای مکارم اخلاقی است. اگر مدعی عدم صراحت دین شویم، آن‌گاه ما منکر فلسفهٔ وجودی واقعیت دین خواهیم بود؛ چون مخاطب ادیان، تمامی انسان‌ها با سطوح معرفتی مختلف است و لزوم عدم تکلف زبانی و روشنایی مقاصد دین بر کسی پوشیده نیست. با وجود این، ظهور احتمالی هر نوع تصنع و تکلف در ساختمان دین، اساساً مربوط به معرفت دینی و نتیجهٔ دشواری فهم بشری از آن است؛

ثانیاً تأویل، نه معنای تفسیر مضاعف تفسیرهای کلامی/دینی رایج است و نه مصداق بازی با موضوع و محمول قضایای کلامی. به‌عبارت دیگر، در صورت هم‌نوایی با قول کسانی که تأویل مفاد متن مقدس را مجاز و بلکه ضروری می‌پندارند، آن‌گاه مشکل کار فوئرباخ را حتماً در ارتباط با معنا و اسلوب تأویل مشاهده خواهیم کرد؛ زیرا تأویل هیچ‌گاه به‌معنای بازی دلبخواهانه با موضوع و محمول گزاره‌های دینی و تعویض جای آن دو، و در یک کلام به‌معنای وارونه‌سازی ظاهر متن مقدس به‌منظور نیل به نتایج دلخواه نیست. همچنین فوئرباخ بی‌اعتنا به تنگناها و قصور معرفت انسانی و ضمن عدم وقوف به اشکالات روش‌شناختی کارش، در تأویلات خود بسیار قطعی سخن می‌راند؛ حال آنکه باید پذیرفت، دانش دینی ما دربارهٔ حقایق ابدی و حتی پدیدارهای مشهود غیرقطعی، متزلزل، تغییرپذیر، تکاملی و آمیخته به تردید است؛

و نهایتاً آنکه، خواه ما از منظر درون دینی و خواه از نظرگاه برون دینی به ادعای فوئرباخ مبنی بر همسانی ذات خدا و انسان نگاه کنیم، درمی‌یابیم که وی در مدعای خود دچار تناقض منطقی شده است. گرچه تمایزهای بسیار ژرف‌تری بین خدا و انسان وجود دارد، اما شاید بتوان یکی از موارد اصلی افتراق خدا و انسان را تناهی انسان و لایتناهی بودن خدا دانست. می‌دانیم که متناهی و غیرمتناهی دو مفهوم متناقض‌اند که لایجتماعان و لایرتفعان. این در حالی است که فوئرباخ دو مفهوم کرانمندی و بی‌کرانگی را در خصوص هم انسان و هم خدا به‌طور هم‌زمان مطرح کرده است؛ یعنی او خدا و انسان، هر دو را، هم متناهی و هم غیرمتناهی فرض کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. انتقادات فوئرباخ از دین، اثربخشی ژرفی بر خطمشی نقد دین و نیز بر تنقیح نگاه مؤمنان به گزاره‌های دینی داشته است. اثربخشی چنین انتقاداتی، عمدتاً بر پایهٔ تحصیلات علمی وی در زمینهٔ الهیات مسیحی و ملاً آشنایی وی با روح دین و روحیهٔ دین‌داران استوار است.

۲. انسان‌گرایی، رئالیسم (واقع‌گرایی)، ماتریالیسم (ماده‌گرایی)، پانته‌ایسم (همه‌خدانگاری)، هدونیسیم (لذت‌گرایی)، زیبایی‌شناسی، فرافکنی و ازخودبیگانگی، در زمرهٔ مبانی «فلسفهٔ نو» فوئرباخ هستند که از این میان، «انسان‌گرایی» بر سایر موارد تقدم منطقی دارد.

۳. فوئرباخ دنیای واقعی و تجربی را وقع می‌نهد و از اندیشه‌ای که یکسره بر انتزاعات و متافیزیک استوار شده باشد، روی‌گردان است. این خصیصه را می‌توان واکنشی به ایدئالیسم آلمانی دانست که تماماً بر ذهن استوار بود و ماده را فرع بر اندیشه می‌دانست. با وجود این، رگه‌هایی از تعلق خاطر باخ به ایدئالیسم آلمانی را، مخصوصاً در زمینه تأکیدش بر اصالت عقل و ذهن، می‌توان مشاهده کرد.

۴. اندیشه‌ها و اقوال باخ دچار عدم شمول‌گرایی است. او تقریباً تمامی تمرکز خود را بر مسیحیت نهاده و مثلاً از فرهنگ شرق ظاهراً بی‌خبر است. با اینکه پاره‌ای از نقدهای او درباره برخی ادیان صحیح‌اند، اما تعمیم نقدهایش در بسیاری موارد نادرست است. همچنین معیار تمامی نقدهای او تجربه حسی است و وی با این کار، محدودیت‌های این شکل از تجربه را در نظر نمی‌گیرد.

۵. نظریه فوئرباخ در مورد فراق‌کنی صفات انسان در وجود اعلی، بر پایه‌های متقنی استوار نیست؛ به این معنا که حتی اگر صفات خداوند را در هر جامعه‌ای نشان‌دهنده ویژگی‌های روانی و صفات مورد پسند آن جامعه بدانیم، ضرورتاً و الزاماً این نتیجه حاصل نمی‌شود که وجود خداوند امری ذهنی و حاصل فراق‌کنی باشد.

۶. فوئرباخ وقتی درباره شریعت سخن می‌گوید، با تمام توان آن را تحقیر می‌کند و آن را «ماتریالیسم دینی» می‌خواند. ۷. فوئرباخ رهبانیت را نمود «ازخودیگانگی» یا «نفی طبیعت انسانی» می‌داند. به نظر او، در رهبانیت دو میل یا لذت اساسی طبیعت بشر انکار می‌شود: یکی میل به خوردن و دیگری میل جنسی. وی اهمیت خوردن و آشامیدن را در این می‌بیند که بدون آن هیچ اندیشه‌ای شروع به شکل‌گیری نمی‌کند؛ اما میل جنسی در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد؛ زیرا با مفهوم عشق در ارتباط است. هر انسانی در عشق نیاز به دیگری دارد. از نگاه فوئرباخ، رهبانیت با در پیش گرفتن ریاضت‌هایی چون روزه و عزوبت، درواقع دشمنی خود را با عقل و عشق ابراز می‌دارد.

۸. درست است که مسیحیت غالباً رویکردی مثبت به طبیعت نداشته است، اما جایگزینی که فوئرباخ و همراهانش پیشنهاد می‌کنند، مشکلاتی دوجندان آفریده‌اند.

۹. به نظر می‌رسد که هدف انتقادات فوئرباخ از دین، ذات آن است؛ اما به‌رغم تلاشش برای رسیدن به این مهم، انتقاداتش اساساً متوجه معرفت دینی یا ابعاد بشرساخت دین است، نه ذات و جوهر آن. البته لازم به ذکر است که او نقش دین و آموزه‌های ایمانی را در سیر پرورش آگاهی بشری - هر چند به‌مثابه مرحله‌ای گذرا - لازم و ضروری می‌داند. از نظر او، «دین نخستین شکل خودآگاهی است» که توانسته است فهمی عمیق‌تر از خودشناسی را در دسترس انسان قرار دهد.

منابع

کتاب مقدس.

- آنترن، آلن (۱۳۹۸). *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمه رضا فرزین. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- استیس، والتر (۱۳۹۲). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. تهران: علمی و فرهنگی.
- انگلس، فردریش (۱۳۸۶). *لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی*. ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷). *رهیافت دین‌شناختی مارکس؛ نظریه و تحلیل*. هفت آسمان، ۱۰(۳۸)، ۲۱۱-۲۴۲.
- بزرگی، سیدعابدین (۱۳۹۶). نقد و بررسی علل ازخودبیگانگی از منظر فوئرباخ و کارل مارکس. *آیین حکمت*، ۹(۳۳)، ۷-۳۰.
- بانکی، فرزین و گوهری پور، مرتضی (۱۳۸۷). *دیالکتیک و معنا*. نامه پژوهش فرهنگی، ۹(۳)، ۸۶۷-۸۳.
- بشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۴). از خودبیگانگی. *نشریه معرفت*، ۱۴(۹۱)، ۷۱-۸۳.
- فوئرباخ، لودویگ (۱۳۹۸). *اصول فلسفه آینده*. ترجمه امین قضائی. تهران: چشمه.
- قدوسی‌فر، سیدهادی، حبیب، فرح و شهبازی، مهتیم (۱۳۹۱). حکمت خالده و جایگاه طبیعت در جهان‌بینی و معماری معابد ادیان مختلف. *مجله باغ نظر*، ۹(۲۰)، ۳۷-۵۰.
- قنبری، اکبر (۱۳۷۴). بستر تاریخی دفاع عقلانی از دین. *نقد و نظر*، ۱(۲)، ۸۷-۱۰۸.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶الف). *تاریخ فلسفه*. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶ب). *تاریخ فلسفه*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.
- کامو، آلبر (۱۳۷۷). *سقوط*. ترجمه شورانگیز فرخ. تهران: نیلوفر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۸). *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش و نگار.
- کوهرنک بهشتی، فریده (۱۳۹۲). *تصور خدا در اندیشه فوئرباخ و نتیجه بررسی انتقادی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان.
- مایستر، چاد (۱۳۹۵). *درآمدی به فلسفه دین*. ترجمه محمد یوسف‌ثانی. تهران: نو.
- نوایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). *چرایی نیاز بشر به دین*. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی (اندیشه حوزه سابق)، ۸(۳۵ و ۳۶)، ۱۹۵-۲۱۴.
- Bishop, Paul (2008). Nietzsche's "new" morality: gay science, materialist ethics, *History of European Ideas*. 32(2), 223-236.
- Feuerbach, Ludwig (1881). *Essence of Christianity*. London: Trubner & Co., Ludgate Hill.
- Feuerbach, Ludwig (1830). *Thoughts on Death and Immortality*. California: University press.
- Harvey, Van A. (1987). *Ludwig Feuerbach, Encyclopedia of Religion*. 2nd edn. Macmilan: Printed in the United States of America.
- Jaeschke, Walter (1980). Speculative and anthropological criticism of religion: a theological orientation to Hegel and Feuerbach. *American Academy of Religion*, 3, 345-364.
- Strauss, David (1935). *The Life of Jesus Critically Examined*. India: Prometheus Books.
- White, Hayden V. (1967). *Ludwig Feuerbach, Encyclopedia of Pilosophy*. 2nd edn. vol 3. Macmilan: Printed in the United States of America.