

انسان بی‌خدای عصر نوگرایی و عصر فرانوگرایی

نوشته جان کورتنی موری
ترجمه هدایت علوی تبار

انسان بی‌خدای عصر نوگرایی

ما در این عصر با دو نوع انسان بی‌خدا مواجه می‌شویم. اول، انسان بی‌خدای آکادمی که مظهر الحاد اشرافی قرن هفدهم و هجدهم است. محرک الحاد او این بود که می‌خواست جهان را بدون خدا بفهمد و تبیین کند و منظورش از «جهان» عبارت بود از طبیعت، انسان، تاریخ و جامعه. دوم، انسان بی‌خدای بازار که مظهر الحاد سرمایه‌داری قرن نوزدهم است. محرک الحاد او صرفاً این بود که می‌خواست بدون خدا به رفاه و سعادت دنیوی دست یابد.

لازم است بی‌درنگ اضافه کنم که تبیین مذکور تبیینی بسیار ساده و ابتدایی از مسأله‌ای تاریخی است. زیرا، برای مثال، جنبه سیاسی مسأله را کاملاً نادیده می‌گیرد. الحاد اشرافی در عصر روشنگری فرانسه دارای عاملی سیاسی نیز بود. یکی از اهداف مهم انتقاد از دین - به بیان دقیقتر، انتقاد از مذهب کاتولیک و قوانین کلیسا در خصوص زندگی اجتماعی - این بود که مقام پادشاه تضعیف شود و راه برای انتقاد مستقیم از سلطنت مطلقه، که مورد حمایت مقامات کلیسا بود، بازگردد. الحاد سرمایه‌داری قرن نوزدهم نیز عاملی سیاسی داشت. دشمنی با دین در این قرن با هدف ریشه‌کن کردن بقایای نظام ملوک‌الطوایفی - یعنی قدرت حکومت‌های سلطنتی که دوباره استقرار یافته بودند، امتیازات اشراف و ثروت مالکان بزرگ - که ارتباط تنگاتنگی با نظام کلیسا داشتند، صورت گرفت. در قرن هفدهم و هجدهم و حتی در قرن نوزدهم وارد شدن در مسایل دینی بدون درگیر شدن با مسایل سیاسی و برعکس ممکن نبود؛ همچنانکه در آن زمان و پس از آن، پرداختن به مسایل مابعدالطبیعی بدون وارد شدن در مسایل دینی امکان نداشت. پس

از فروپاشی ترکیب شکننده و ناپایدار قرون وسطی انبوه آشفته‌ای از نظام‌های فکری و حوزه‌های عملی ناگهان پا به عرصه وجود گذاشت. به نحوی تأسفاتار تاریخ الحاد جدید به تاریخ به اصطلاح آزادی‌های جدید گره خورده است. این رویدادی است که احتمالاً می‌توانست واقع نشود اما عملاً واقع شده است. به‌رحال جنبه سیاسی مسأله الحاد پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را در تحقیقی مختصر بیان کرد. به‌علاوه، من معتقدم که این جنبه، اتفاقی و محصول اوضاع و احوالی تاریخی بوده که وقوعشان ضرورت نداشته است. همچنین عامل سیاسی نمی‌تواند مسأله اصلی الحاد را، که اساساً دارای جنبه دینی و فکری است، تبیین کند. اگر هرگز اتحادی میان تخت سلطنت و محراب کلیسا به وجود نمی‌آمد، باز انسان بی‌خدای عصر نوگرایی پدیدار می‌شد.

به نظر من مسأله اصلی الحاد تبیین منشأ‌گرایی به آن است. این منشأ که مشخصه روحیه غیردینی (*l'esprit laïque*) و اصولاً مشخصه عصر نوگرایی است چیزی نبود جز گرایش انسان به اینکه جهان را بدون خدا بفهمد و در آن بدون اعتقاد به او زندگی کند. تبیین منشأ‌گرایی به الحاد و وظیفه‌ای خطیر در تاریخ تفکر، فرهنگ و دین است. من از میان عوامل مؤثر فقط به یک عامل پیچیده یعنی دستاورد قرون وسطی اشاره می‌کنم. در دوره قرون وسطی سه رویداد فکری مهم به وقوع پیوست که نقشی تعیین‌کننده در تاریخ الحاد داشت.

اولین رویداد این بود که مسأله خدا به مسأله‌ای مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی^۱ و زبانی تبدیل شد که عقل فلسفی باید آن را حل می‌کرد. بدین ترتیب برای اولین بار در تاریخ، این مسأله چهارجانبه^۲ مستقیماً در برابر عقل بشر قرار گرفت. انجام این وظیفه اقدامی جسورانه بود، زیرا قرار دادن مسأله خدا در برابر پژوهش عقلی دعوتی بود برای خیانت به سنت عقلی. در دوره قرون وسطی سنت عقلی در واقع سنتی عقلی-ایمانی بود. در این سنت، فهم عقلی خود را با ایمان مسیحی هماهنگ می‌کرد و اصولاً در صورت تأیید مسیحیت اعتبار می‌یافت. بنابراین، در چنین سنتی عقل از اینکه به نتایج الحادی برسد و از این طریق به خود خیانت کند خودداری می‌ورزید. در واقع خیانت هنگامی به وقوع پیوست که نوگرایی، قلمرو عقل و ایمان را از هم جدا کرد. در این جدایی بود که گرایش جدید به الحاد چهره خود را نشان داد و راه برای نتایج الحادی فلسفه جدید باز شد. این اولین جنبه از داستان الحاد است؛ جنبه دوم ارتباط تنگاتنگی با این جنبه دارد.

دومین رویداد این بود که فلسفه توماسی فلسفه ارسطویی را پذیرفت. اهمیت این رویداد برای بحث فعلی ما در این است که این پذیرش باعث پیدایش دیدگاهی نسبت به جهان شد که با

دیدگاه پیشین، که سنت آگوستینی آن را پرورده بود، تفاوت اساسی داشت. در سنت آگوستینی جهان اصولاً عرصه‌ای بود که در آن، انسان باید به وسیله تصویری که از خدا در ذهن و نشانه‌هایی که از او در دست دارد به جستجوی خویش برای یافتن خدا ادامه دهد. جهان چیزی از خدا (*aliquid Dei*) دانسته می‌شد و ارزش آن صرفاً در همین خصوصیت نهفته بود. اما در دیدگاه توماسی جدید، جهان نظامی قایم به ذات، کاملاً متمایز از خدا و خودمختار بود؛ بنابراین باید به وسیله عقل و براساس اصول فلسفی و قوانین تفکر عقلی بررسی و تبیین می‌شد. تفکر مبتنی بر کتاب مقدس با کنار نهادن خدایان، شیاطین و انبوه صانمها (*demiurges*)، از جهان اسطوره‌زدایی کرده بود. آکوئیناس نیز به کمک ماده‌گرایی صوری^۴ ارسطو (اگر بتوان نظریه ارسطو را مبنی بر ترکیب موجودات مادی از ماده و صورت این چنین نامید) دیدگاه مذکور را بسط داد. او نظریه کتاب مقدس را که براساس آن جهان نظامی از واقعیات است که بیرون از نظام الهی قرار دارد و گرچه نشان‌دهنده خداست اما دربردارنده او نیست، به صورت نظریه فلسفی منظمی درآورد. از آنجا که این نظام، مقدس نبود جستجو برای پی بردن به رازهایش کفرآمیز و حرام تلقی نمی‌شد. افزون بر این، انسان که به علت داشتن عقل، صورت خداه محسوب می‌گردید حاکم منصوب او در جهان بود. اما در اینجا بار دیگر می‌بینیم که در نگرش قرون وسطایی به جهان، به عنوان متعلق درخور فهم عقلی انسان، دعوت به خیانت به سنت عقلی نهفته بود.

فلسفه مدرسی، به سبک توماسی آن، شیوه‌ای از تحقیق عقلی، چه فلسفی و چه علمی، را تصویب و تأیید کرد که از لحاظ روش‌شناختی الحادی بود، زیرا صرفاً با تجربه آغاز می‌شد و نه با خدا. با این حال این شیوه تحقیق در داخل سنت عقلی، آنگونه که فیلسوفان مدرسی (*the School*) این سنت را می‌فهمیدند، به اجرا درآمد؛ بنابراین، یگانه شیوه تحقیق نبود و حقیقتی که در جستجویش بود تنها نوع حقیقت محسوب نمی‌شد. به علاوه، روشهایی که برای رسیدن به یقین به کار می‌گرفت تنها روشهای موجود نبودند. حقیقت، عمارت بزرگی بود که طبقه‌های بسیاری داشت. البته این تشبیه ممکن است گمراه‌کننده باشد، بنابراین بهتر است به جای آن بگویم که یک جهان حقیقت وجود داشت که در آن انواع مختلف حقیقت و مطابق با آنها روشهای متفاوت برای رسیدن به حقیقت، که در عین کثرت با هم وحدت داشتند، یافت می‌شد. افزون بر این، در دوره قرون وسطی این اعتقاد راسخ حاکم بود که میان نتایج موجهی که تفکر عقلی به آنها می‌رسد و تعالیم دینی، هیچ اختلاف غیرقابل حلی نمی‌تواند و نباید وجود داشته باشد. خیانت [به سنت عقلی قرون وسطی] هنگامی روی داد که نوگرایی، میان عقل و

ایمان جدایی انداخت و سپس نتیجه گرفت که فقط یک نوع حقیقت عقلی و یک روش برای رسیدن به آن و یک میزان برای یقینی که از این طریق به دست می آید وجود دارد.

در این نتیجه گیری، گرایش تفکر جدید به الحاد با روشنی بیشتری مشخص می شود. زیرا معنای آن، مداخله علم زدگی^۶ در روند عقل گرایی بود. اگر روش شناسی علمی، الحادی است، که هست، و اگر یگانه روش شناسی [معتبر] است، که می گویند هست، پس عقل هیچ راهی برای رسیدن به حقیقت متعالی ندارد؛ در این صورت اصلاً هیچ حقیقت متعالی و در نتیجه هیچ خدایی وجود ندارد. زیرا از طریق روش شناسی علمی نمی توان به چیزی که نشانه وجود خدا باشد رسید.

تا هنگامی که نوگرایی به گرایش اساسی خود، یعنی تبیین جهان بدون خدا، وفادار بود چندان اعتراضی به بحث در مورد خدا نداشت، البته به شرط آنکه این بحث بیرون از آکادمی و ترجیحاً بیرون از مکانهای عمومی انجام می شد. اما مشکل، در تبیین این مسأله بود که چرا اصلاً چنین بحثی وجود داشت. به بیان دقیقتر، طرح بنیادین جدید مبنی بر تبیین جهان بدون خدا مستلزم طرح دیگری بود که خدا را، که از دیرباز در ذهن بشر با جهان در ارتباط بود، تبیین کند. به بیان روشنتر، مشکل الحاد جدید تبیین این مسأله بود که چرا خدایی که در واقع وجود ندارد در ذهن بشر موجود است. در منطقی نوگرایی این کار به آسانی انجام شد: از آنجا که عقل و ایمان دو قلمرو ناسازگار روح اند، خدا نمی تواند هیچ ارتباطی با قلمرو عقل داشته باشد؛ بنابراین باید او را به قلمرو تخیل منتقل کرد. این نظریه که دین زاده توهم است تا قرن نوزدهم به صورت نظریه کلاسیک نوگرایی درآمده بود و آنرا در این قرن به شکلهای مختلف در هر جایی می توان یافت. برای مثال وجود این نظریه در فلسفه مارکس باعث شد تا این شخصیت عصر فرانوگرایی با عصر نوگرایی ارتباط پیدا کند.

نظریه جدید، خود را به طور کامل در مکتبی دینی، فلسفی و تاریخی، که به حق می توان آنرا «نوگرایی غسل تعمید داده شده»^۷ نامید، آشکار ساخت. دیدگاه مسیحی، مسیحیت را دین وقایع می دانست یعنی دینی که در آن ایمان مبتنی بر وقایع تاریخی است. اما مسیحیت دین عقاید نیز هست یعنی دینی است که در آن ایمان در عباراتی بیان می شود که صادقند و از این رو به واقعیت متعالی (خدا و خواست و مشیت او برای انسان) ارتباط می یابند. از نظر روحیه ضد عقلی جدید این سخنی بی معنا و ادعایی گزاف است و در واقع همان چیزی است که فرد مارکسیست آن را عرفان بافی (mystification) می نامد.

نوگرایی بر اساس اصل موضوع خود (البته اگر آن را به آخرین نتیجه منطقی اش برسانیم)

مجبور بود بگوید مسیحیت دین افسانه‌هاست. زیرا وقایعی که مسیحیت بر آنها مبتنی است هرگز روی نداده‌اند بلکه صرفاً ناشی از تجربه‌ای هستند که انسان از زندگی در جهان به‌دست آورده و آن‌را در تاریخ منعکس کرده است. همانطور که هرگز سیسوفوس^۸ یا تپه و سنگی وجود نداشته همچنین هیچگاه مسیحی در جهان نمی‌زیسته و مرده‌ای را زنده نکرده است. هر دو افسانه، کارکرد واحدی دارند که عبارت است از تبیین تجربه بشری، خواه تبیین شکست و ناکامی انسان در این جهان باشد خواه تبیین امید و اشتیاق او به وجود حیاتی برتر. هر دو افسانه حقیقتی غیرتاریخی را نشان می‌دهند. هیچیک واقعیت را بیان نمی‌کنند، بلکه صرفاً بیان‌کننده تخیلات هستند. افزون بر این، همانطور که وقایع مسیحی افسانه‌هایی هستند که حقیقت تاریخی ندارند، عقاید مسیحی نیز نمادهایی هستند که حقیقت وجودی ندارند. این عقاید به هیچ‌وجه دارای ارزش مطلق و عقلی‌گزاره‌هایی که از جنبه عینی وجود، یعنی از خدا و خواست او، خبر می‌دهند، نیستند بلکه دارای ارزش نسبی، عملی و عاطفی‌گزاره‌هایی هستند که از جنبه ذهنی تجربه دینی خبر می‌دهند. آنها نمی‌توانند معنای اعمالی را که خدا در تاریخ انجام داده است در قالب گزاره‌هایی که اعتبار داریم دارند بیان کنند و این بدان‌معناست که چنین اعمالی اصلاً روی نداده است. عقاید مسیحی فقط از واکنشهایی که انسان در برابر زندگی خویش در جهان نشان می‌دهد بیانی شبه‌فلسفی ارائه می‌دهند که گیرایی زودگذری دارد. این واکنشها یگانه واقعیت دینی هستند. بنابراین، مسیحیت از هر دو جهت، یعنی چه به‌عنوان دین وقایع و چه به‌عنوان دین عقاید، خیالپردازی و زاده توهم است. این نتیجه‌ای بود که گرایش جدید به الحاد به‌سوی آن و به‌سوی سرانجام گریزناپذیرش حرکت کرد. تفکر جدید گفت که اگر می‌خواهید، از خدا سخن بگویید اما لطفاً به یاد داشته باشید که فقط از خود سخن می‌گویید.

سومین و مهمترین رویداد بزرگ فکری در دوره قرون وسطی مسأله بحث‌انگیز خلقت بود. این مسأله مهمترین مشکل فلسفه مسیحی بوده و هست. مشکل در اینجا است که چگونه نامتناهی و متناهی، واجب و ممکن، سرمدی و زمانمند، مطلق و نسبی، می‌توانند هر دو موجود و منشأ اثر باشند. این مسأله دو جنبه دارد: یکی مابعدالطبیعی و دیگری اخلاقی.

مسأله مابعدالطبیعی نسبت میان خدا و مخلوقات را به‌آسانی می‌توان بیان کرد: اگر خدا وجود دارد و اگر دارای صفات خاص خویش است پس چگونه چیز دیگری می‌تواند وجود داشته باشد؟ به‌نظر نمی‌رسد که بیرون از وجود نامتناهی، واجب، سرمدی و مطلق خدا جایی برای وجودی متناهی، ممکن، زمانمند و نسبی وجود داشته باشد. برای سنت عقلی، به‌معنای قرون وسطایی آن، ضروری بود که بگوید این مشکل صرفاً مشکل تألیف است. به‌عبارت دیگر

مشکل، جمع میان حقایقی است که در دو قطب مخالف قرار دارند اما تضادی بینشان نیست. فیلسوفان مدرسی که مسأله را به این شکل مطرح کرده بودند آنرا با موفقیت حل کردند، اما خود طرح این مسأله دعوتی شد برای خیانت به سنت عقلی. تفکر جدید که به زانو درآمده بود تصمیم گرفت تا مسأله را به شکل یک انتخاب میان دو شق که واقعاً در تضاد هستند در نظر بگیرد. در این تصمیم و در انتخابهایی که از آن ناشی شد گرایش جدید به الحاد به طور کامل خود را آشکار ساخت.

دو شق مذکور کاملاً روشن هستند. شما یا باید بگویید فقط خدا وجود دارد و یا باید بگویید فقط جهان وجود دارد. در هر دو صورت، نتیجه چیزی جز الحاد نخواهد بود.

فرض کنیم که شما شق اول را انتخاب می‌کنید و می‌گویید فقط خدا وجود دارد. در این صورت از آنجا که جهان با همه وضوح تجربی‌اش موجود است پس جهان، خود باید الهی باشد. بدین ترتیب شما یکی از شکلهای همه‌خدانگاری^۹ را انتخاب کرده‌اید. قدیمی‌ترین شکل همه‌خدانگاری، یعنی جاندارانگاری^{۱۰} اولیه، امروزه دیگر انتخاب کارآمدی نیست زیرا از آن بوی نامطبوع خرافه‌پرستی به مشام می‌رسد. اما شما می‌توانید تأملات گنوسی باستان را اصلاح کنید و نوعی همه‌خدانگاری صدوری^{۱۱} را، که جنبه تخیلی کمتری دارد و ظاهراً از جنبه فلسفی بیشتری برخوردار است، انتخاب کنید. یا می‌توانید همه‌خدانگاری پویا (dynamic pantheism) را، که براساس آن خدا در حال ظهور است، برگزینید. همچنین انتخاب شما ممکن است به اقتضای فلسفه قرن نوزدهم، نوعی یگانه‌انگاری ایدئالیستی (Idealist monism) باشد؛ به این معنا که فقط مثال مطلق^{۱۲}، حق^{۱۳} (خدا) است و همه چیزهای دیگر تحقق‌های متناهی آن هستند. در هر یک از صورتهای مذکور، شما الحاد را انتخاب کرده‌اید زیرا همه‌خدانگاری یعنی الحاد. اگر همه چیز خداست پس هیچ چیز خدا نیست. به بیان دقیقتر، همه‌خدانگاری انکار خدا به عنوان خالق است و اگر خدا خالق نیست پس خدا نیست. در اینجا است که مسیر دقیق گرایش تفکر جدید به الحاد با وضوح کامل مشخص می‌شود. تفکر جدید، مخالف وجود محض خدا نیست بلکه مخالف این اعتقاد مسیحی است که خدا خالق جهان است.

اما ممکن است بگویید فقط جهان وجود دارد. یعنی جهان تنها چیزی است که وجود دارد، یا دست‌کم تنها چیزی است که وجودش اهمیت دارد. جهان مادی (که انسان را نیز شامل می‌شود) مستقل، بی‌نیاز و قایم به ذات است و همیشه حتی از ازل وجود داشته است. اگر اصلاً بتوان از منشأ جهان سخنی به میان آورد باید گفت که جهان به نحوی خود را به وجود آورده است.

به‌هرحال جهان، خود تبیین‌کنندهٔ خویش است. و رای این جهان هیچ چیز نیست و به‌هیچ‌وجه خدایی وجود ندارد. «او به‌نجوا می‌گوید ستارگان کورکورانه می‌روند.» در این صورت شما ماده‌گرایی را برگزیده‌اید. تنها کاری که باقی می‌ماند این است که نوعش را مشخص کنید. ماده‌گرایی رواقی قدیم ۱۴ برای انسان عصر جدید احتمالاً بیش از اندازه خیال‌پردازانه و آشکارا بیش از اندازه غیرعلمی است. افزون بر این، اخلاق رواقی بیش از اندازه عقلی است. اما اگر شما هنوز به ابتدای قرن نوزدهم تعلق داشته باشید، می‌توانید یگانه‌انگاری مادی مکانیکی را انتخاب کنید و با آراستن آن به تکامل‌گرایی ۱۵ اواخر قرن نوزدهم کمی امروزی‌اش سازید. در هر صورت شما الحاد را انتخاب کرده‌اید. این حقیقتی است آشکار که عموماً نیز پذیرفته شده است. مطمئناً ملحد عامی این حقیقت را می‌پذیرفت. او پدیدهٔ بزرگ قرن نوزدهم بود و نظریهٔ هیکل ۱۶ را، آنگونه که با نظریهٔ داروین تکمیل شده بود، آخرین کلام معقول می‌دانست.

این امکان هم وجود دارد که شما بگویید خوش‌بینی بسیار عقلانی قرن نوزدهم اندکی قدیمی شده است و همراه با مارکس یگانه‌انگاری مادی به‌ویژه نوع مکانیکی آن‌را سطحی و کم‌مایه بدانید؛ در نتیجه بخواهید ماده‌گرایی دیالکتیکی بولس، به‌معنای مارکسی آن، را انتخاب کنید. اما در این صورت باید مواظب باشید، البته اگر هنوز می‌خواهید از گرایش جدید به الحاد جان سالم به‌در ببرید. این مسأله پیچیده است ولی من با اشتیاق می‌کوشم آن را به‌سادگی بیان کنم. کاملاً روشن است و مارکس نیز آشکارا پذیرفته بود که الحاد، اصل موضوع ماده‌گرایی دیالکتیکی، به‌معنای مارکسی آن، است. اما برخلاف نظر مارکس اصلاً روشن نیست که الحاد نتیجهٔ ماده‌گرایی دیالکتیکی، به‌معنای مارکسی آن، باشد. اگر بپذیریم که این نظریه دربارهٔ واقعیت، تنها یک نظریهٔ فلسفی - علمی است و مانند همهٔ نظریات فلسفی - علمی می‌تواند تکاملی انتقادی داشته باشد، یعنی اگر ماده‌گرایی دیالکتیکی، به‌معنای مارکسی آن، به‌وسیلهٔ قدرت جادویی گرایش سیاسی به‌جامعه‌ای الحادی، به عقیده‌ای جزئی و تغییرناپذیر تبدیل نشود (آنگونه که در شوروی شده است) در این صورت ماده‌گرایی دیالکتیکی می‌تواند به نتیجه‌ای خداپرستانه برسد. ماده‌گرایی دیالکتیکی الزاماً به نتیجه‌ای الحادی منجر نمی‌شود.

من می‌گویم چنین چیزی کاملاً ممکن است؛ البته محققان دیگری هستند که می‌گویند قطعاً چنین است اما من به‌عنوان یک متکلم به‌گفتن اینکه چنین چیزی ممکن است، اکتفا می‌کنم. از نظر دیگران، مسألهٔ مذکور مسأله‌ای پژوهشی است یعنی باید تحقیق کرد که انتقاد ذاتی به ماده‌گرایی دیالکتیکی مارکس چه چیز را آشکار می‌سازد. آیا آشکار می‌سازد که راه برای ارتباط اینگونه ماده‌گرایی با ایمان به‌خدا باز است یا آشکار می‌کند که این راه بسته است؟ این مسأله

امروزه مهم است اما من با آن مواجه نیستم، زیرا نظر من، که برگرفته از کتاب مقدس است، این است که الحاد هرگز نتیجه هیچ نظریه‌ای، چه فلسفی و چه علمی، نیست بلکه یک تصمیم و انتخاب آزاد است که بر هر نظریه‌ای تقدم دارد. البته فلسفه‌های الحادی، یعنی فلسفه‌هایی که با ایمان به خدا ناسازگارند، وجود دارند اما این فلسفه‌ها صرفاً نتیجه گرایش به الحادند. این گرایش و عبارتی که آن را بیان می‌کند («هیچ خدایی وجود ندارد») مبدأ الهام‌بخش این فلسفه‌هاست نه نتیجه آنها.

به‌طور کلی دو نوع فلسفه الحادی وجود دارد: یکی یگانه‌انگاری همه‌خداانگار (pantheist monism) و دیگری یگانه‌انگاری ماده‌گرا (materialist monism). به بیان ساده‌تر فقط یک نوع فلسفه الحادی وجود دارد یعنی فلسفه یگانه‌انگار. (و معلوم نیست که ماده‌گرایی دیالکتیکی، یگانه‌انگار باشد.) یگانه‌انگاری می‌خواهد مسأله تألیف میان خدا و جهان را، که در قرون وسطی وجود داشت، به مسأله انتخاب میان خدا یا جهان، که در دوره جدید پدید آمد، تبدیل کند. این خواست، مسبوق به استدلال و برهان نیست بلکه گرایش انسان را به الحاد نشان می‌دهد، گرایشی که روح حاکم بر عصر نوگرایی است.

این دو نوع فلسفه، که اساساً یکی هستند، نظریه‌هایی مشخص‌اند. اما نظریه‌ای نامشخص نیز وجود دارد که بیش از آنکه عقل آنرا اتخاذ کرده باشد ثمره از کارافتادگی عقل است. شما می‌توانید تعلیق حکم ۱۷ را در مکتب پدیدارشناسی معاصر^{۱۸} انتخاب کنید یعنی در مواجهه با مسایل وجودی یا مابعدالطبیعی حکمی صادر نکنید و به تعلیق اصولی حکم مبادرت ورزید. این مکتب فکری با دقت بسیار «وضعیت» یعنی آنچه را در بیرون و درون انسان مشاهده می‌شود، توصیف می‌کند ولی هیچ حکم وجودی صادر نمی‌کند. پدیدارشناسی معاصر از به‌کارگیری قوی فعل «هست» در جمله‌های مثبت خودداری می‌کند. اگر شما به این مکتب عقب‌نشینی کنید باید به‌طور کامل از بحث درباره مسأله پیچیده خدا به‌شیوه توماسی آن پرهیزید. اولین مسأله، یعنی آیا خدا وجود دارد، شما را متوقف می‌کند. زیرا این مسأله از مسایلی است که شما براساس اصول مکتب پدیدارشناسی معاصر نمی‌توانید از آن بحث کنید؛ در این صورت قابل به‌لادریگری مابعدالطبیعی^{۱۹} خواهید شد یعنی به‌نوعی اتونومیانیسم^{۲۰} معکوس.

ممکن است گفته شود که این نوع لادریگری صورتی از الحاد است که در مرتبه پایین‌تری از بت‌پرستی قرار دارد. زیرا بت‌پرست در تأیید وجود خدا درنگ به‌خود راه نمی‌دهد. بنا به شهادت حکیم قوم بنی اسرائیل^{۲۱}، بت‌پرست در جستجوی خداست و شکی ندارد که می‌تواند او را بیابد

اما هنگام پاسخ دادن به سؤال دوم، یعنی خدا کیست، دچار اشتباه می‌شود و گمراه می‌گردد. اشتباه او قابل گذشت نیست اما حکیم احتمالاً خواهد گفت که او کمتر از لادری جدید سزاوار سرزنش است، هرچند که لادری جدید پدیده‌ای است که حکیم قوم بنی‌اسرائیل هرگز با آن روبه‌رو نشده بود. در نوشته‌های حکیمانۀ^{۲۲} قوم بنی‌اسرائیل ما با شکاک خسته از جهان (world-weary) مواجه می‌شویم اما حالت روحی او کاملاً با حالت روحی لادری جدید متفاوت است. لادری جدید چون نمی‌تواند خدا را بشناسد از تأیید وجود او خودداری می‌کند. اما ممکن است گفته شود که این حماقت از حماقت فرد بت‌پرست بیشتر است زیرا لادریگری صرفاً انکار ضمنی خدا نیست بلکه انکار صریح عقل نیز هست. درست است که ذات خدا و رای قلمرو عقل است اما وجود او چنین نیست. از نظر حکیم قوم بنی‌اسرائیل وجود خدا حقیقتی است که هر انسانی باید به آن علم داشته باشد. این حقیقت در میان حقایقی که هر انسانی باید بداند در مقام اول قرار دارد زیرا کسی که به آن جهل داشته باشد دیگر نمی‌تواند خود را انسان، یعنی مخلوق دارای عقل، بداند.

لادریگری، الحادی است که وارد میدان شناخت نمی‌شود. فرد لادری حتی به جستجوی خدا نیز نمی‌پردازد. او حرکت عقل را، که بنا به گفته پولس به شورای آریوپاگوس^{۲۳} ذاتی عقل است، خودسرانه متوقف می‌کند. پولس گفت (اعمال ۱۷:۲۷) این حرکت، یک «جستجو» است اما افزود که پایان این جستجو باید رسیدن به خدا باشد. خدا خارج از دسترس ما نیست؛ او «از هیچیک از ما دور نیست.» لادریگری همچنین الحادی از روی یأس و ناامیدی است. فرد لادری می‌گوید جستجوی خدا بیش از اندازه پرمخاطره و خارج از توانایی من است. در این تحقیر عمدی عقل، خدا از نظر دور می‌ماند. مطمئناً این پایانی بد و کسل‌کننده برای نمایش عقلی بزرگی است که در صحنه آغازین آن افلاطون ظاهر شد و خبری شگفت‌آور را، که با آن وظیفه والای فلسفه آغاز گردید، اعلام کرد. وی گفت: قلمرویی متعالی وجود دارد که برتر از مرتبه عقل بشر و در واقع معیار آن است، اما رسیدن به این قلمرو برای عقل ناممکن نیست. تحلیلی که از الحاد اشرافی در عصر نوگرایی ارائه شد، نشان می‌دهد که این الحاد دارای دو ویژگی است.

اول: وانمود می‌کند که نتیجه تعقل و استدلال است. زیرا می‌گوید: «بنابراین خدایی وجود ندارد.» اما این ظاهری دروغین است. در پس این نتیجه به ظاهر عقلانی، نیروی محرکه تصمیمی بنیادین قرار داشت که هیچ دلیل عقلی نمی‌توان برای آن ارائه کرد. این نتیجه الحادی فقط بر اثر فعل آزاد اولیه، یعنی گرایش به الحاد به عنوان یک طرح و برنامه، می‌توانست ظاهر شود. این

تصمیم میان عقل و ایمان جدایی انداخت، درحالی که سنت قرون وسطایی میان آنها فقط قایل به تفاوت بود نه جدایی. تفکر جدید گفت که قلمرو ایمان جدا از قلمرو عقل است، همچنانکه قلمرو تخیل جدا از قلمرو تصور و قلمرو افسانه جدا از قلمرو واقعیت است. تصمیم دیگر تفکر جدید، درخصوص ماهیت حقیقت بود. از نظر سنت قرون وسطایی، قلمرو حقیقت به وسیله قوای کثیر عقل با قلمرو وجود مرتبط است؛ از این رو این سنت در قلمرو حقیقت معتقد به شباهت بود ولی تفکر جدید این را اصلی مسلم فرض کرد که حقیقت دارای یک معنای واحد (univocity) است. به عبارت دیگر فقط یک حقیقت واحد وجود دارد و نه کثرتی از حقایق که دارای وحدت هستند. آخرین تصمیم تفکر جدید جدایی انداختن میان خدا و جهان بود، درحالی که سنت قرون وسطایی میان آنها قایل به تألیف بود. تفکر جدید می گفت یا خدا یا جهان، اما سنت قرون وسطایی می گفت خدا و جهان. ریشه الحاد آکادمی جدید را باید در این تصمیمهای سرنوشت ساز جستجو کرد و نه در هیچ برهان و استدلالی.

دوم: این الحاد را می توان به طور کامل در یک جمله خلاصه کرد: «از آنجا که ما برای فهم و تبیین جهان هیچ احتیاجی به خدا نداریم پس خدایی وجود ندارد.» در این عبارت، طرح و برنامه جدید با وضوح بیشتری جلوه گر می شود. تبیین جهان بدون خدا کاری بود که تفکر جدید می خواست انجام دهد. این تفکر «خدای تبیین گر» را رد می کرد، درحالی که اسم خاص خدا، خالق و در کتاب حکمت^{۲۴} [سلیمان] (۱۳:۳)، صانع (Craftsman) است. خدا کسی است که هست (He Who Is) و بدون او هیچ چیز معقول نیست، زیرا بدون او اصلاً هیچ چیز موجود نیست.

ماهیت این جنبه از تفکر جدید را در گفتگوی مشهوری که میان اخترشناس بزرگ، پیر سیمون لاپلاس، و دوستش ناپلئون، که بعداً کنسول اول شد، می توان مشاهده کرد. لاپلاس نسخه ای از کتاب تاریخ سازش به نام تبیین نظام جهان^{۲۵} را در همان سال انتشار یعنی ۱۷۹۶ به ناپلئون داد. ناپلئون دوستش را تحسین کرد و گفت: این تبیین از جهان شایان ستایش است، اما افزود: «ولی در این کتاب ذکری از خدا به میان نیامده است.» جمله ای که لاپلاس در پاسخ بیان داشت دربردارنده عصاره ماهیت الحاد آکادمی جدید است. وی گفت: «من به این فرضیه احتیاجی نداشتم.»

این جمله همچنین شباهت موجود میان این الحاد اشرافی و توسعه بعدی سرمایه داری را، که از ویژگیهای قرن نوزدهم بود، بیان می کند. در بازار افراد مرفه می گفتند (خواه به زبان فرانسوی سخن گفته باشند یا به زبان انگلیسی یا به هر زبان دیگری) که ما هیچ احتیاجی به خدا نداریم پس

او وجود ندارد. هدف آنان این نبود که جهان را تبیین کنند، بلکه صرفاً می‌خواستند در آن زندگی کنند. از نظر ایشان واقعیت‌های اقتصادی تنها واقعیت‌های زندگی بود. آنان معتقد بودند که آنچه برای کسب و کار اهمیت دارد صرفاً کسب و کار است (البته این اصل بدیهی و بسیار مهم دیرزمانی پیش از آنکه بیان شود عملاً اجرا می‌شد) و خدا هیچ ارتباطی با کسب و کار ندارد. برای موفقیت در امور اقتصادی، که تنها امور مهم هستند، نیازی به خدا نیست.

لزومی ندارد که درنگ کنیم و به بحث در مورد این الحاد ناشی از حواس‌پرستی بپردازیم. شاید اهمیت اصلی این نوع الحاد در این باشد که مسأله خدا را با بیانی عامه‌پسند، یعنی بر مبنای واقعیت‌ها و کوشش‌های اقتصادی و اجتماعی مطرح کرد و نه با بیان اشرافی علم و فلسفه. این نوع الحاد همچنین راه را برای الحاد بعدی یعنی الحاد کارگری، یا به تعبیر پاپ پیوس یازدهم «ارتداد توده‌ها»، باز کرد. الحاد آنان ناشی از بی‌تفاوتی بود. این الحاد در قرن نوزدهم از الحاد پیشین سرنوشت‌سازتر بود زیرا مارکسیسم از بطن آن سر برآورد.

پیش از عبور از عصر نوگرایی باید دست‌کم به‌طور مختصر درباره نوع دیگری از الحاد که از ثمرات این عصر است توضیح دهیم. این الحاد، الحاد شهر یا الحاد سیاسی بود که تحت نام مستعار روحانیت‌ستیزی (anticlericalism) قرار داشت و از لوازم ذاتی نظریه سیاسی حکومت غیردینی (l'état laïque) محسوب می‌شد. نظریه مذکور از زمان عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه متداول شد، هرچند که ریشه‌هایی بسیار قدیمی‌تر دارد. دو اصل موضوع الحاد شهر، یعنی اصل تفکیک‌ناپذیری و صلاحیت کامل حاکمیت دولت و اصل جدایی کلیسا از دولت، خود را به کاملترین شکل در جمهوری سوم فرانسه^{۲۶} و در قانون جدایی کلیسا از دولت^{۲۷} مصوب سال ۱۹۰۵ آشکار ساختند. بدین ترتیب گرایش جدید به الحاد راه خود را نه تنها به سوی آکادمی و بازار بلکه به سوی شهر نیز گشود. این مسأله، الهام‌بخش یک اصل سیاسی - دینی شد که رکن اساسی حکومت غیردینی را تشکیل می‌دهد. براساس این اصل، دین صرفاً مسأله‌ای شخصی و درونی است که به وجدان هر فرد مربوط می‌شود. دین، حداکثر، متعلق به نمازخانه کلیسا و مسأله‌ای مربوط به کلیساست که در این صورت نیز، بنابر تعریف اصل جدایی کلیسا از دولت، امری شخصی محسوب می‌شود. اصل مذکور می‌گوید که خدا و دین نمی‌توانند مدعی داشتن شأن عمومی، جایگاهی در عرصه اجتماع و نقشی در عملکرد جمعی حکومت باشند. حیات جمعی، بنابر تعریف فوق، فاقد خداست. همچنین مفهوم دین جمعی و لذا مفهوم امت الهی دارای تناقض در صفات (contradiction in adiecto) هستند. مردم، مانند حکومت، رسماً ملحدند. الحاد فلسفه‌ای جمعی است که قانون جدایی کلیسا از دولت آن را وضع کرده است. این

قانون به اصل سیاسی - دینی جدایی دین از سیاست تحقق بخشید و اعلام کرد که کلیسا در قلمرو حکومت به هیچ وجه حیات جمعی ندارد، همچنین کلیسا دارای شأن قانونی نیست و از لحاظ حقوقی وجود ندارد پس نمی تواند فعالیت عمومی داشته باشد؛ در واقع، اصلاً کلیسایی وجود ندارد. بدینسان به حکم قانون، معبد خدا ویران شد. خدا اگر می خواست هنوز می توانست در دل افراد جای داشته باشد اما در میان مردم دیگر جایی نداشت. مردم، به عنوان یک جمع، او را قبول نداشتند و وجودش را تصدیق نمی کردند. آنان می گفتند که «خدا در اجتماع وجود ندارد».

بدین ترتیب در قرن نوزدهم پدیده ای که کتاب مقدس از آن به عنوان «مردمی که خدا را نمی شناسند» سخن گفته بود بار دیگر به شکلی جدید ظاهر شد. این پدیده الحاد شهر بود که پیوس نهم در فهرست خطاها^{۲۸} و لثوی سیزدهم در بخشنامه ها^{۲۹}ی بسیاری که صادر کرد با آن به مخالفت پرداختند. پدیده فوق جنبه انتقالی داشت؛ به این معنا که این نوع الحاد از یک جهت هنوز متعلق به عصر نوگرایی بود و از جهات دیگر متعلق به عصر فرانوگرایی. زیرا مقدمه اصلی آن می گفت که حکومت در حیات جمعی خود به هیچ وجه محتاج به خدا نیست و اصولاً خدا ربطی به سیاست ندارد؛ و این مشخصه تفکر عصر نوگرایی است. اما از سه جهت دیگر، الحاد سیاسی در جمهوریهایی فرانسه و در کشورهای اروپایی که از فرانسه تقلید کردند پلی زد به سوی عصر فرانوگرایی.

اولاً، گرایش سیاسی به الحاد به صورت انکار خدای تاریخی درآمد یعنی انکار صانع سیاسی که امتی را خلق کرده، در میانشان به سر می برد و به عنوان قادر مطلق (Pantokrator) حاکم بر سر نوشتشان است. این پدیده ای جدید بود، زیرا آنچه در عصر نوگرایی انکار می شد خدای جهان بود یعنی صانع جهانی که آسمانها و زمین را آفریده است. این الحاد یا، به عبارت صحیحتر، این مردم بی خدای جدید که قادر مطلق را انکار می کنند مشخصه عصر فرانوگرایی است. ثانیاً، دموکراسی خودکامه که از عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه ناشی شده بود نوع جدیدی از الحاد سیاسی را به وجود آورد که از لحاظ جنبه الحادیش جدّ بلا فصل دیکتاتوری خودکامه کمونیستی بود. این دیکتاتوری که از مارکسیسم و انقلاب جهانی [کمونیسم] نشأت گرفته بود آنچه ان الحاد موعودگرایانه ای (messianic atheism) را به وجود آورد که تاریخ هرگز به خود ندیده بود. ثالثاً، الحاد شهر که در عصر نوگرایی پدیدار شد از این عصر فراتر رفت زیرا چیزی بیش از نگرشی به واقعیت بود. این الحاد، جزئی از ارکان حکومت شد و با این سپر قدرت به نیرویی تاریخی بدل گشت که قدرتمندانه و کاملاً آگاهانه نه تنها واقعیت سیاسی بلکه کل واقعیت، از جمله مفهوم تمدن، را تغییر داد. این مشخصه دیگری است برای الحادی که در عصر

فرانوگرایی با الگو قرار دادن تفکر مارکس به وجود آمد.

انسان بی‌خدای عصر فرانوگرایی

در عصر حاضر دو نوع انسان بی‌خدای جدید پدیدار شده است؛ از این‌رو ما برای این عصر نیازمند نام جدیدی هستیم. «فرانوگرایی» نامی است که نمی‌تواند این عصر را به‌طور کامل توصیف کند اما دست‌کم نشان می‌دهد که عصر حاضر در عین داشتن تفاوت‌هایی با عصر نوگرایی، ادامه آن است.

نوع اول، انسان بی‌خدای انقلاب جهانی کمونیسم است. او یک فرد نیست، بلکه یک گروه، یک طبقه و، به عبارت بهتر، یک حزب است. این انسان مردمی را به وجود آورده که تعبیر کتاب مقدس یعنی «مردمی که خدا را نمی‌شناسند» به‌طور کامل در موردشان صدق می‌کند. محرک الحاد او با محرک الحاد در عصر نوگرایی فرق می‌کند. انسان عصر نوگرایی می‌خواست جهانی را که به‌طور مستقیم و جدا از خود با آن مواجه بود بدون خدا بفهمد و تبیین کند اما انسان جدید کمونیست می‌خواهد جهان را تغییر دهد.^{۳۰} مراد او از «جهان» همان چیزی است که مارکس از «طبیعت» اراده می‌کرد یعنی کل نظام تولید مادی و روابط بشری که نیروی کار انسان در طول تاریخ به وجود آورده است. جهان، جهانی صنعتی و محصول کار و صنعت انسان است و طبیعت به این معنا، به تعبیر مارکس، «بدن غیراندامی» (inorganic body) اوست. در مکتب مارکسیسم انسان با طبیعت وحدت می‌یابد و دیگر به‌طور کامل جدا از آن نیست، زیرا طبیعت محصول کار خود اوست. بدین‌سان طبیعت آینه‌ای است که انسان را در خود نشان می‌دهد و، به عبارت بهتر، آینه‌ای است که انسان در آن خود را می‌بیند؛ از این جهت طبیعت، خود انسان است. هنگامی که طبیعت جزئیات خود را آشکار می‌سازد قوای درونی انسان در نظرش نمایان می‌شود. انسان از طریق طبیعت، که محصول کار خود اوست، به وجود واقعی خویش می‌رسد. فرد مارکسیست می‌خواهد طبیعت انسان را، که معنایی به این پیچیدگی دارد، تغییر دهد و این تغییر نه تنها بدون خدا بلکه از روی کینه و دشمنی نسبت به او انجام می‌شود. در یک کلام، همان‌طور که خود مارکس به صراحت گفته است، خواست فرد مارکسیست «سرکوبی خدا» است. نوع دوم، انسان بی‌خدای تماشاخانه^{۳۱} است. من در اینجا کلمه «تماشاخانه» را تقریباً به همان معنایی به کار می‌برم که بیکن به کار برده است. او «بتهای تماشاخانه» را در مجموعه چهارگانه بتهای بشری (یا به عبارت انتزاعی‌تر، تعصبات بشری) در جای چهارم قرار داده است. من نیز همچون او تماشاخانه را جهان توهمات عمومی، تأثرات مشترک و احساس‌هایی که همه

مردم در آن سهیم‌اند، می‌دانم. تماشاخانه اساساً جهانی است که در آن تخیلات و عواطف نمایشی ابزاری هستند برای بیان عقاید. انسان بی‌خدای جدید ما پس از ساختن چنین تماشاخانه‌ای در آن سکونت می‌کند. هدف او ساختن این تماشاخانه است و این هدف را تا اندازه زیادی از طریق هنر تحقق می‌بخشد؛ هنرهای مانند داستان‌نویسی به‌ویژه نمایشنامه‌نویسی (که نام «نمایش پوچی»^{۳۲} را از پیش بر خود دارد)، نقاشی، مجسمه‌سازی و حتی هنرهای نمایشی. او نه به‌معنای عالی و قدیمی کلمه فیلسوف است و نه حتی به‌معنای تنزل‌یافتهٔ امروزی آن؛ به مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی هیچ اهمیتی نمی‌دهد و در واقع حامی سابق و دشمن کنونی مابعدالطبیعه است. در عوض به پدیدارشناسی می‌پردازد یعنی به توصیف «وضعیت» انسان. او به اخلاق نیز گرایش دارد ولی تاکنون نتوانسته است اخلاقی جز «اخلاق مبتنی بر وضعیت» (ethic of situation)، که اصلاً اخلاق نیست، بنا کند. به‌رحال، اگر انسان‌شناسی را علمی بدانیم که به مطالعهٔ طبیعت انسان می‌پردازد، او هرگز به این علم رو نخواهد کرد زیرا اصل مفروضش این است که انسان هیچ طبیعتی ندارد. از نظر او انسان یک ماهیت نیست، بلکه صرفاً یک حضور و نوعی جریان است و اگر به کلمهٔ وجود معنای اولیهٔ عبری‌اش را بدهیم می‌توانیم بگوییم که او یک وجود است یعنی یک «ظهور» (standing forth) مداوم که در هر لحظه، فعال و آزاد است.

انسان بی‌خدای تماشاخانه، برخلاف انسان بی‌خدای آکادمی، نمی‌خواهد جهان را بدون خدا بفهمد و تبیین کند. از نظر او جهان پوچ (absurd) است. او، به‌طریق اولی، خواهان تغییر جهان هم نیست، زیرا این تغییر هرچه باشد نمی‌تواند جهان را از پوچی خارج کند. هدف او صرفاً «تحقق بخشیدن» (exist) به جهان بی‌خداست (من باید این کلمه را به‌صورت «ex-sist» بنویسم تا معنای متعدی خود را نشان دهد.^{۳۳}) به‌عبارت دقیقتر، هدف او «تحقق بخشیدن» به خودش است یعنی تحقق بخشیدن به انسانی که می‌خواهد در این جهان، بی‌خدا باشد. او جهان را بی‌خدا می‌داند زیرا اراده‌اش بر این تعلق گرفته است که جهان مانند خودش بی‌خدا باشد. او می‌خواهد که خدا نباشد.

در ادامهٔ بحث می‌خواهم ویژگیهای دو نوع الحاد عصر فرانوگرایی را بیان کنم. ابتدا ویژگیهایی را ذکر می‌کنم که هر دو نوع انسان بی‌خدای عصر فرانوگرایی، به‌رغم تفاوت‌های بسیارشان، در آن اشتراک دارند؛ سپس به اختصار به ویژگیهای خاص هر یک می‌پردازم. انسان انقلاب [جهانی کمونیس] و انسان تماشاخانه در شش ویژگی با هم شریک‌اند. این ویژگیها، به‌تنهایی و با هم، نشان می‌دهند که دو نوع انسان مذکور متعلق به عصری (یا متعلق

به فضایی روحی) هستند که متفاوت با عصر نوگرایی است اما با آن پیوستگی خاصی دارد. ویژگی اول: هر دو انسان با مسأله واحدی روبه‌رو هستند. پیشتر گفتم که اعتقاد یهودی و مسیحی مبنی بر قابل جمع بودن خدا و جهان باعث پیدایش دو مسأله شد: یکی مابعدالطبیعی و دیگری اخلاقی. مسأله اول عبارت بود از اینکه چگونه خالق و مخلوق می‌توانند هر دو وجود داشته باشند و هر دو نیز منشأ اثر باشند. این مسأله، که تفکر قرون وسطایی آن را به شیوه‌ای فلسفی مطرح و راه‌حلی فلسفی برایش ارائه کرده بود، تفکر جدید را نیز کاملاً به‌خود مشغول کرد. مسأله دوم که همواره توجهی رنج‌آور را طلبیده است امروزه به‌دلایل تاریخی و نظری، که در اینجا فرصت بحث از آن نیست، در کانون توجه قرار گرفته است. مسأله این است که اگر خدا وجود دارد و اگر آنگونه است که هست، یعنی هم خالق است و هم قادر مطلق، پس چگونه ممکن است جهان اینگونه باشد که هست، یعنی جایگاه انواع شرور و عرصه فلاکت و بدبختی انسان.

هیچکس نمی‌تواند از این مسأله بگریزد. این مسأله برای هر فرد یک امتحان است، همچنانکه امتحانی بود برای قوم بنی‌اسرائیل هنگامی که در مَسّه یا مَرِیبه گرفتار مصیبت تشنگی در بیابان شدند. این امتحانی برای عقل انسان نیست زیرا مسأله شرّ، برخلاف مسأله مابعدالطبیعی که راه‌حلی فلسفی را می‌پذیرد، به کلی فلسفه را کنار می‌زند. بلکه امتحانی است برای اختیار انسان، زیرا انسان و سوسه می‌شود که واقعیت حضور خدا را به عنوان حاکم خیرخواه و مأل‌اندیش جهان همراه با رد شروری که با این واقعیت مهیب همبوند، رد کند. سؤالات انسان در اینجا فلسفی نیست بلکه تاریخی - وجودی است. وی می‌پرسد: «خدای من کجاست؟ آیا او زنده است؟» این مسأله‌ای است که انسان انقلاب و انسان تماشاخانه هر یک با شیوه و روحیه خاص خویش با آن روبه‌رو می‌شوند.

ویژگی دوم: این ویژگی، که از ویژگی اول نتیجه می‌شود، این است که هر دو انسان افسانه مرگ خدا^{۴۴} را می‌پذیرند. نیچه گفت: «این خدای کهن واقعاً دیگر زنده نیست؛ او کاملاً مرده است» (این عبارت از کتاب چنین گفت زرتشت نقل شده اما مانند آن‌را در بسیاری از کتابهای دیگر نیچه نیز می‌توان یافت). خوب است پرسیم که چرا نیچه این خبر را، که «خبر هراس‌آور» می‌نامید، اعلام کرد و منظورش از این خبر چه بود. پاسخ او هر چه باشد، این افسانه در عصر نوگرایی رایج نبود. در آن عصر، انسان به‌بهانه خوب عقلگرایی، به این اکتفا کرده بود که بگوید خدا وجود ندارد، یعنی وجود او حقیقتی عقلی نیست و بنابراین هرگز یک حقیقت نبوده بلکه صرفاً یک توهم بوده است. جهان عقل، که جهان قطعی انسان است، نیازی به خدا ندارد. اما

افسانه مرگ خدا، برخلاف تفکر عصر نوگرایی، بیان‌کننده واقعیتهای تاریخی، تغییری در کل جریان رویدادها و مسیری نو برای سرنوشت انسان است. از این رو این افسانه پر از شور و احساس است، خواه این شور و احساس، خشم آتشین باشد یا یأس دلسردکننده و یا شمع دیوانه‌وار؛ در نتیجه، انسان را به تصمیم‌گیری فرامی‌خواند. عقل و ایمان هرچه می‌خواهند در مورد وجود خدا بگویند، حقیقت این است که او از تاریخ، که جهان قطعی انسان و عرصه عمل اوست، بیرون رفته است. نیچه با افسانه خود، آگاهانه مسأله‌ای را که عصر نوگرایی، گرچه از روی سوءنیت^{۳۵}، از آن اجتناب کرده بود با صراحت هراس‌آوری مطرح کرد. شما، فقط به این دلیل که برخی چنین گفته‌اند، می‌توانید بگویید که جهان نیازمند خالق‌ی که آن‌را تبیین کند نیست، اما نمی‌توانید بگویید که جهان نیازمند حاکمی که آن‌را اداره کند نیست، زیرا هیچکس جرأت نمی‌کند چنین چیزی بگوید. اگر خدا مرده است پس چه کسی حاکم مطلق است؟ حتی با توسل به سوءنیت نیز نمی‌توان از این سؤال اجتناب کرد. این سؤالی است که انسان انقلاب و انسان تماشاخانه هر یک به‌شیوه خاص خود و براساس مبنای مشترک مرگ خدا مستقیماً با آن مواجه هستند.

ویژگی سوم: این ویژگی، که باز از ویژگی اول نتیجه می‌شود، این است که الحاد انقلاب و تماشاخانه یک اصل موضوع (postulate) است. این الحاد حتی به خود زحمت نمی‌دهد که لباس مبدل به تن کند و خود را نتیجه یک استدلال نشان دهد؛ از این جهت، نسبت به الحاد آکادمی روراست‌تر است. افزون بر این، الحاد جدید به‌وسیله ظاهر صادقش به عنوان یک اصل موضوع و تصمیم آزاد اولیه که خود را ضرورتی دیالکتیکی وانمود نمی‌کند، مواضع نیروها را در میدان عوض می‌کند. افراد متعلق به آکادمی احساس می‌کردند که باید در ردّ خدا و ایمان به او و در ردّ دلایل کهن برای اعتقاد به او استدلال کنند. [در عصر نوگرایی] ایمان به خدا نظر اکثریت و نهاد (thesis) بود اما الحاد، نوآوری و مخالفت با نظر اکثریت یعنی برابر نهاد (antithesis) محسوب می‌شد. عصر روشنگری این را با تمایز نهادن میان تعصب و روشن‌اندیشی پذیرفت. اما موضعی که تا پیش از عصر فرانوگرایی ثابت بودند اکنون عوض شده‌اند. الحاد، اصل موضوع شده و افسانه مرگ خدا نظر اکثریت و نهاد است. برای اینکه برابر نهاد [ایمان به خدا] اعتبار پیدا کند فرد مسیحی، اگر می‌تواند، باید دوباره خدا را زنده کند و ایمان باید در تأیید خود دلیل بیاورد.

باید در اینجا بیفزاییم که الحاد اصل موضوعی معاصر تصور می‌کند که تفکر عصر نوگرایی واقعاً در ردّ ایمان استدلال می‌کرد. این مطلب مطمئناً در مورد مارکس صادق است، زیرا او در موارد مختلف به همان شیوه الحاد آکادمی، برای مثال در ردّ مفهوم خلقت، استدلال می‌کند. اما

تنها چیزی که خواننده آثارش درمی‌یابد این است که او حتی صورت مسأله را نفهمیده است. برای مثال مسأله استمرار جهان را با مسأله امکان آن خلط می‌کند. او بیشتر به قبول نظریه‌ای که مستقیماً از فویرباخ گرفته است اکتفا می‌کند یعنی اینکه دین توهم است و خدا مخلوق تخیل خود انسان می‌باشد. همانطور که دیدیم این نظریه متعلق به عصر نوگرایی است، اما الحاد مارکسیستی و الحاد تماشاخانه به عقب برنمی‌گردند و به این نظریه به عنوان مبنا و خاستگاه خویش نمی‌نگرند. هیچیک از آنها هنگامی که به دنبال مجوزی برای گرایش خود، به ترتیب، به سرکوبی خدا و غایب‌انگاشتن او می‌گردد به هیچ‌وجه به عقب و به‌ویژه به استدلال‌های عصر نوگرایی نظر نمی‌کند.

ویژگی چهارم: انسان انقلاب و انسان تماشاخانه در این نظر توافق دارند که خدا صرفاً چیزی زاید که باید به او توجهی نکرد و نادیده‌اش گرفت، نیست بلکه تهدیدی جدی است که باید با آن مبارزه کرد و از شرش خلاص شد. خدا توهمی بی‌ضرر نیست بلکه توهمی زیان‌بار است. این دو انسان به بی‌خدا بودن قانع نیستند بلکه هر دو خداستیز (God-opposed) اند. آنان ملحد نیستند بلکه معاندند و خدای خالق و قادر مطلق را دشمن خود می‌دانند. گرایش به سرکوبی خدا یا غایب‌انگاشتن او از اینجا ناشی می‌شود.

ویژگی پنجم: این دو انسان خداستیز جدید برای دشمنی جدی خود با خدا مبنای مشترکی دارند. از نظر آنان خدا به عنوان صانع طبیعت و حاکم تاریخ دشمن آزادی انسان است. اگر خدا وجود دارد و انسان را خلق می‌کند و به‌ویژه اگر بر او حکومت می‌کند پس دیگر انسان، آزاد نیست. برداشت این دو انسان از آزادی بسیار با هم متفاوت است اما با وجود همه این تفاوتها هر دو موافق‌اند که آزادی عبارت است از خودمختاری مطلق (absolute autonomy)؛ در غیر این صورت اصلاً آزادی نیست. آزادی یعنی استقلال و استقلال یعنی فراتر رفتن از هر محدودیت؛ بنابراین اگر آزادی خدا فراتر از آزادی انسان باشد و در نتیجه آن را محدود کند، آزادی انسان سلب می‌شود. انسان باید خدای جهان خویش باشد، خواه این جهان، طبیعت مارکسیستی باشد یا پوچی تماشاخانه‌ای؛ در غیر این صورت انسان، انسان نیست.

ویژگی ششم: انسان انقلاب و انسان تماشاخانه، هر قدر هم در توصیف آزادی با هم اختلاف داشته باشند، در یک برداشت بسیار انضمامی از آن توافق دارند: هیچیک از آنان به آنچه در عصر نوگرایی آزادی نامیده می‌شد توجهی نشان نمی‌دهد. در عصر نوگرایی از آزادی‌های به اصطلاح جدید، حقوق انسان و شهروند و از آزادی‌های مدنی که قانون می‌تواند آنها را تضمین کند سخن گفته شده بود. اما آزادی راستین انسان با این شیوه‌های قانونی بی‌ارزش تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا

این شیوه‌ها اصلاً ربطی به مسأله آزادی ندارد. انسان حتی اگر از تمام آزادیهای جدید برخوردار باشد باز برده است. اما برده چه کسی؟ هر دو انسان جدید یکصدا پاسخ می‌دهند: برده طبیعت خویش، هرچند که هر کدام کلمه طبیعت را به معنای خاص خود به کار می‌برد. انسان انقلاب می‌گوید: انسان باید از بدن غیر اندامی و سازمان‌نیافته خود از طریق سازمان‌دادن به آن در جامعه کمونیستی رهایی یابد. انسان تماشاخانه می‌گوید: انسان باید از ماهیت خویش از طریق تحقق بخشیدن به پوچی رها شود. در هر دو صورت، آزادی ربطی به عقاید و قوانین ندارد بلکه به عمل و تاریخ مربوط است. مسأله آزادی مسأله تضمین آزادیی که به نحوی تأمین شده است، نیست بلکه مسأله تأمین آزادیی است که هنوز وجود ندارد. هنگامی که انسان انقلاب و انسان تماشاخانه تصمیم به آزادسازی انسان می‌گیرند در واقع تصمیم به خلق انسان گرفته‌اند، خلقی جدید که شرط آن سرکوبی خدا یا غایب‌انگاشتن اوست.

اکنون می‌خواهم مطالبی را درخصوص انسان خداستیز انقلاب جهانی کمونیسم بیان کنم. تنها هدف من نشان دادن این حقیقت است که این انسان پدیده‌ای جدید در تاریخ است.

اول: گرایش فرد مارکسیست به خداستیزی نه مانند احمدی کتاب مقدس^{۳۶} براساس گرایشی شخصی به افسارگسیختگی است و نه همچون فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه (*philosophes*) براساس گرایشی مغرورانه به پرستش عقل صرف. ریشه‌های الحاد مارکسیستی را باید در جهان وقایع یعنی در فلاکت و بدبختی انسان، که واقعیتی اجتماعی است، جستجو کرد نه در جهان عقاید و نظریات. این الحاد، ناشی از عصبانیت انسان از وضعیت تاریخی خود در عصر صنعت است. در بن الحادی که خاستگاه اصلی آن مسأله شرّ است اصلی اخلاقی قرار دارد که براساس آن، شرّ نه تنها نباید وجود داشته باشد بلکه وجودش اصلاً تحمل‌ناپذیر است. این اصل آنقدر مطلق است که حتی خدای کتاب مقدس آن‌را به عنوان امری ضروری برای حکومتش بر جهان نمی‌پذیرد. او شرّ را بد می‌داند اما آن‌را تحمل‌ناپذیر نمی‌انگارد. همانطور که پولس گفته است (رومیان ۳:۲۵) خدا در برابر شرّ از خود «تحمل» نشان می‌دهد. اما این مسأله امروزه به صورت اتهامی بر ضد خدا درآمده است. براساس این اتهام، خدا نباید شرّ را تحمل کند و چون تحمل می‌کند پس خدا نیست. بدین ترتیب خدا به خاطر خودش انکار می‌شود. این الحاد که در آن، انسان خدا را به سبب اخلاقی که بیش از خود خدا به او شبیه است انکار می‌کند پاکترین و پرشورترین نوع الحاد است. این الحاد بسیار برتر از الحادهای پیش‌پاافتاده کتاب مقدس و یگانه‌انگارهای کم‌مایه فلسفه است. الحاد مارکسیستی گرچه به این پاکی و شور نمی‌رسد اما به سوی آن حرکت می‌کند.

دوم: گرایش فرد مارکسیست به آزادی، ناشی از عصبانیت او از بدبختی انسان است. بردیایف نقل می‌کند که از دانشجویی روسی که در پاریس تحصیل کرده و در آستانه ترک فرانسه بود پرسیدند چه چیز در فرانسه بیش از همه شما را تحت تأثیر قرار داد؟ وی در پاسخ گفت: در فرانسه به هیچ وجه آزادی وجود ندارد. این پاسخ شگفت‌انگیز نشان‌دهنده همه فاصله‌ای است که میان مفهوم آزادی در عصر نوگرایی و مفهوم آن در تفکر مارکسیستی وجود دارد. از نظر فرد مارکسیست، آزادی واقعی یعنی داشتن قدرت به منظور تغییر دادن طبیعت، دگرگون کردن انسان و جامعه، ساختن جهانی نو و آغازکردن تاریخی جدید. هنگامی که انسان ضرورت‌هایی را که در دیالکتیک ماده گرایانه تاریخ نهفته است تشخیص دهد به این قدرت دست می‌یابد و این تشخیص، او را حاکم تاریخ می‌کند. آزادی واقعی انسان دقیقاً عبارت است از همین حاکمیت که در هر لحظه از تاریخ اعمال می‌شود. این آزادی، یعنی این اعمال قدرت بر جریان تاریخ، آزادی قادر مطلق است. انسان انقلاب با داشتن این آزادی معنای تاریخ را درمی‌یابد؛ به عبارت دیگر، به تاریخ معنای جدیدی می‌بخشد و آن را به مسیری جدید که پایانش جهانی عاری از فلاکت و بدبختی است رهنمون می‌شود.

سوم: دشمن اصلی آزادی، به معنای مارکسیستی آن، خدا یعنی قادر مطلق است. خدا آگاهی، آنگونه که کتاب مقدس آن را معنا کرده، منشأ اصلی از خودبیگانگی انسان است. این مفهوم مارکسیستی پیچیده است ولی ما برای منظور فعلی خود کافی است بگوییم که از خودبیگانگی در برابر آزادی قرار دارد. به عبارت دقیقتر و پرشورتر، از خودبیگانگی، انسان را از آزادی خویش محروم می‌کند. انسانی که خدا را قادر مطلق می‌داند اسیر توهم است. توهم انگاشتن خدا، اگر نگوییم معلول‌رهایی انسان از فلسفه عصر نوگرایی است، معلول این حقیقت است که فرد مارکسیست می‌خواهد خدا توهم باشد. خدا چیزی بیش از مخلوق خود انسان نیست. مارکس (در قطعه مشهوری که در آن دین را «افیون خلق» می‌نامد) می‌گوید: «خدا آه انسان ستمدیده است.» انسان برای آرامش بخشیدن به خویش قدرتی توهمی را که حاکم تاریخ است و می‌تواند او را از بدبختی نجات دهد و تاریخ را به بهشتی که ورای آن است رهنمون گردد در ملکوتی خیالی (illusory heaven) منعکس می‌کند. اما این در واقع انعکاس [تمایلات] خود انسان است؛ از این رو این انعکاس و توهم منعکس شده و اعتقاد به این توهم همگی زیان‌بار و نشان‌دهنده از خودبیگانگی انسان هستند. انسان در نتیجه ایمان به خدا با خود حقیقی‌اش بیگانه می‌شود. او این قدرت ذاتی را دارد که خودش، یعنی قادر مطلق، باشد اما با ایمان به خدا این قدرت را از دست می‌دهد. وظیفه تاریخی او این است که طبیعتش را دگرگون سازد و بدن

غیراندامی‌اش را که در حال حاضر او را به بردگی و فلاکت کشانده است سازمان دهد، فلاکتی که در گذشته از ویژگیهای جامعه ملوک‌الطوایفی بود و هم‌اکنون از ویژگیهای جامعه سرمایه‌داری است. اما انسان، با ایمان به خدا نمی‌تواند از عهده این وظیفه برآید.

بنابر این خداآگاهی را باید از میان انسانهای جدید انقلاب ریشه‌کن کرد. به‌علاوه، سرکوبی خدا باید به‌طور کامل صورت گیرد یعنی باید او را هم از زندگی جمعی بیرون راند و هم از زندگی فردی. مارکس و وارثانش فریب شعار تو خالی انسان بی‌خدای عصر نوگرایی را که می‌گفت دین امری کاملاً فردی و شخصی است نخوردند. آنان آنقدر باهوش بودند که دریابند دین حتی به‌صورت ایمان شخصی، اجتماعی‌تر از هر امر اجتماعی است. بنابراین در جامعه آرمانی مارکسیسم هیچکس، حتی در خلوت دل خویش، حق ندارد بگوید: «خدا اینجاست؛ قادر مطلق هم‌اکنون زنده و دست به کار است.» چنین فردی احمق و بریده از انقلاب تلقی می‌شود، انقلابی که همه موفقیتش بسته به سرکوبی خدا و ریشه‌کن کردن اعتقاد به حکمرانی او بر تاریخ است. لنین، که وارث مارکس بود، این نکته بسیار مهم را صریح‌تر از مقتدایش (his master) بیان کرد. او در سال ۱۹۰۵ گفت که ممکن است دولت بخواهد دین را امری کاملاً شخصی تلقی کند اما این فقط یک تدبیر و سازشی با روح سرمایه‌داری عصر نوگرایی است. از نظر حزب کارگران سوسیالیست انقلابی دین به هیچ‌وجه امری کاملاً شخصی نیست بلکه امری ایدئولوژیک است؛ از این رو به‌حزب مربوط می‌شود و در نتیجه اجتماعی است. در مبارزه ایدئولوژیک مبارزه با دین نقشی اساسی دارد و تبلیغ الحاد برای تبلیغ حزب ضروری است. فرد مسیحی، یعنی فردی که خدا را قادر مطلق می‌داند و معتقد است که او اینجا و در این لحظه از تاریخ با ما است، در حزب جایی ندارد و هنگامی که حزب با پیروزی انقلاب به پیروزی برسد چنین فردی در هیچ‌جا، جایی نخواهد داشت.

چهارم: افسانه مرگ خدا لازمه ایدئولوژی انقلاب است. البته مرگ خدا فقط یک افسانه نیست؛ به‌عبارت دقیق‌تر، در پشت ظاهر ادبی افسانه، حقیقتی علمی قرار دارد. آن حقیقت این است که انسان انقلاب به‌درکی علمی از تاریخ رسیده و معنای تاریخ را دریافته است. او فهمیده است که طبیعت انسان را تاریخ می‌سازد نه خدا؛ و این یعنی مرگ خدا. هنگامی که انسان خود را از طریق تاریخ شناخت و دریافت که مخلوق تاریخ است و نه مخلوق خدا، خدا مُرد. او مُرد و از صحنه تاریخ بیرون رفت و انسان را به عنوان حاکم تاریخ باقی گذاشت.

پنجم: انسان خداستیز انقلاب از لحاظ محدوده‌ای که برای وظیفه تاریخی‌اش در نظر می‌گیرد پدیده‌ای جدید است. زیرا هدف او چیزی کمتر از حل مسأله شر نیست.

او این حقیقت را می‌داند که هیچ راه‌حلی برای این مسأله قابل قبول نیست مگر اینکه جنبه‌ی عملی داشته باشد یعنی انسان را واقعاً از قید شرّ رهایی بخشد. بنابراین وظیفه‌ای که به عهده می‌گیرد وظیفه‌ای عملی است. او این حقیقت را نیز می‌داند که مسأله‌ی شرّ تنها به دست کسی راه‌حل عملی خود را می‌یابد که بتواند نشان دهد که شرّ در واقع شرّ نیست بلکه خیر است. در سنت کتاب مقدس این قدرت تنها در انحصار خداست. قادر مطلق فقط به این دلیل می‌تواند در برابر شرّی که در جهان وجود دارد از خود تحمل نشان دهد که می‌تواند کاری کند که این تحمل «عدالتش را ظاهر سازد» (رومیان ۳:۲۶). انسان انقلاب امروزه بیش از هر زمان دیگری می‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا اوست که اکنون این قدرت انحصاری را به دست گرفته است؛ و این مبنای اصلی اخلاق انقلاب است. از نظر او شرّ می‌تواند مُجاز باشد و حتی می‌توان شرّ را عمداً نیز انجام داد، اما به شرط آنکه در جهت تحقق بخشیدن به آرمان انقلاب باشد. حاکم جدید تاریخ می‌تواند نشان دهد که بدبختی موجود (خواه خود انسان آن را ایجاد کرده باشد، خواه بر او تحمیل شده باشد) در واقع خیر است.^{۳۷}

مسأله‌ی شرّ هنگام ظهور جامعه‌ی جهانی کمونیسم عملاً حل می‌شود و در این هنگام است که عدالت نجات‌بخش انسان خداستیز به ظهور می‌رسد. تاریخ رستگاری در کتاب مقدس از زمانی آغاز می‌گردد که یَهُوه^{۳۸}، به‌عنوان خدایی حق و حاضر، فرود می‌آید تا قوم خود را از بدبختی بردگی در مصر نجات دهد. این تاریخ به آرمانی نظر دارد که هم یک واقعیت است و هم یک نماد، یعنی ورود به سرزمین موعود^{۳۹} که در آن شیر و عسل جاری است. تاریخ جدید رستگاری از هنگامی آغاز می‌شود که انسان درمی‌یابد که خدا خالق او نیست چه برسد به نجات‌دهنده‌ی او؛ و این یعنی مرگ خدا. این تاریخ نیز به آرمانی نظر دارد اما آرمانی که فقط یک واقعیت است و نه یک نماد. حاکم جدید تاریخ، یعنی حزب کمونیست، وعده‌ی کهن را مبنی بر بردن مردم به سرزمین موعود تکرار می‌کند، اما این بار محدوده‌ی سرزمین موعود کل زمین است و ورود به آن در آینده صورت خواهد گرفت. نمادهای شیر و عسل هنوز به قوت خود باقی‌اند و از آنها به مقدار کافی برای همه موجود خواهد بود. اما بر فراز کل این سرزمین و همه‌ی مردم آن، پرچمی در اهتزاز است که یادآور پرچمی است که موسی پس از پیروزی یوشع بر عوالیق^{۴۰} برافراشت، با این تفاوت که روی این پرچم نوشته شده است: «خدا وجود ندارد؛ خدا مرده است.»

ششم: انسان انقلاب اطمینان کامل جدیدی را از خود نشان می‌دهد که با مقام حاکمیتی که به عهده گرفته متناسب است. البته او کوندورسه نیست که با اطمینانی کامل اما شکننده، که خاص عقلگرایی پیشین بود، به ظهور روشن‌اندیشی و از میان رفتن تعصبات مطمئن باشد.

مارکس گفت: «از آراء و اندیشه‌ها هیچ کاری ساخته نیست.» و وارثانش حرف او را کاملاً باور کردند. آنان روشن‌اندیشیهای مارکس را با سپر قدرت مجهز کرده و آن را به صورت دولت بزرگی درآورده‌اند که تمام امکانات خود را برای پیشبرد انقلاب بسیج کرده است. پیروان مارکس به خوبی می‌دانند که چگونه می‌توان از قدرت در جهت حمایت از اندیشه استفاده کرد. انسان جدید گنت هم نیست که به این اعتقاد دلخوش باشد که تاریخ، خودش با پایان دادن به عصر فلسفه و الهیات، عصر جدید علم را آغاز خواهد کرد. انسان جدید می‌داند که تاریخ همانطور که به حاکم نیازمند است خادمی هم می‌خواهد که کارهایش را انجام دهد. بالاترین اثری که انسان می‌تواند نشان دهد این است که خادم تاریخ باشد. او در این خدمت عمیقترین ریشه اطمینان خویش را می‌یابد. انسان جدید نمونه تقلبی (contrefaçon) همان خادم یهوه^{۴۱} است که اشعیا^{۴۲} در باره او [اشعاری را] سروده است. او از خود گذشته است و پول و لذت نمی‌تواند فاسدش کند. وی عهد کرده است که ریاضت کار دایم را، که وظیفه اساسی طبقه کارگر است، تحمل کند و از این طریق تحقق آرمان انقلاب را جلو بیندازد. این انسان جدید در حال حاضر می‌خواهد حکومت استبدادی را بر همه جهان مسلط کند اما فقط بدین منظور که از این طریق جهان را نجات دهد. او حتی مرگ خود را می‌خواهد و با این کار باعث نابودی دولت، که ابزار قدرت خود اوست، می‌گردد اما فقط برای اینکه به بهای مرگ خویش مردم را آزاد سازد و به زندگی جدید در جامعه بی طبقه نایل گرداند. البته این رویداد هم اکنون غیرقابل مشاهده است اما او وقوع آن را در آینده با اطمینان می‌بیند. با چشم ایمان همواره می‌توان نادیدنیها را دید.

توصیف ویژگیهای انسان انقلاب را عمداً با لحنی نسبتاً عرفانی (mystical) به پایان بردم. زیرا فکر می‌کنم انسان خداستیز انقلاب را نمی‌توان به خوبی درک کرد مگر اینکه لحن عرفانی کلام او را شنید.

توصیف نوع دوم الحاد در عصر فرانتزوپرایس، که مظهر آن انسان جدید تماشاخانه است، بسیار دشوارتر است. زیرا او به تازگی به صحنه آمده و اهدافش هنوز به طور کامل مشخص نیست. افزون بر این، سخن گفتن از انسان تماشاخانه به راحتی سخن گفتن از انسان مارکسیست نیست. زیرا انسان مارکسیست یک چهره دارد آنهم با خطوطی ثابت و مشخص، مانند فرد جاافتاده‌ای که دارای شغل ثابت و مشخصی است، اما انسان تماشاخانه یک انسان نیست بلکه کثیری از انسانهاست که جدا و منفرد هستند و به یکدیگر شباهت کامل ندارند؛ از این رو ترسیم چهره او، اگر محال نباشد، مشکل است. الگوی این انسان احتمالاً ژان پل سارتر است، هرچند که

بعضی از انسانهای تماشاخانه این شباهت را انکار می‌کنند. سارتر را می‌توان، به‌طریقی غیرعادی و معکوس، یک فیلسوف مدرسی دانست زیرا نسبت او با پیشگویی نیچه مانند نسبت فیلسوف مدرسی با پیشگویی عهد جدید^{۴۳} است. فیلسوفان مدرسی، که در پیشاپیش آنان آنسلم قرار داشت، با اصل «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^{۴۴} آغاز کردند. سؤال فیلسوف مدرسی این بود که آیا آنچه ایمان می‌گوید معقول است؟ اما سارتر با افسانه مرگ خدا آغاز می‌کند. مرگ خدا آشکارا تنها رکن ایمان اوست و سارتر آن را بدون چون و چرا می‌پذیرد. پس سؤال او نیز همان سؤال فیلسوف مدرسی است یعنی آیا آنچه ایمان می‌گوید معقول است؟ اگر بخواهیم سؤال سارتر را دقیقاً بیان کنیم باید یکی از کلمات سؤال مذکور را تغییر دهیم زیرا کلمه «معقول» (intelligible) بدون تردید از نظر سارتر نامعقول است. او از این کلمه استفاده نمی‌کند زیرا نمی‌تواند مقصودش را با آن بیان نماید. پس سؤال او با سؤال فیلسوف مدرسی کمی تفاوت دارد. به بیان صحیح، سؤال او این است که آیا آنچه ایمان می‌گوید، یعنی خدا مرده است، برای زندگی مناسب است؟ قصد او تحقق بخشیدن به مرگ خدا، تحقق بخشیدن به جهانی که خدایش مرده است و ارائه توصیفی پدیدارشناسانه از انسان بی‌خداست. قصد کلی انسان تماشاخانه را هم، که سارتر را الگوی خویش قرار داده است، می‌توان با همین عبارات بیان کرد. البته برای تکمیل مطلب باید نکات ظریفی را افزود که من اکنون می‌کوشم آنها را به‌طور کلی بیان کنم.

اولاً، نقطه شروع حرکت انسان تماشاخانه، جهان وقایع است نه جهان عقاید. از همان آغاز آنچه در برابر او قرار دارد مسئله شو^{۴۵} است. او جهان را آنگونه می‌بیند که کامو (خودش نه کاموی متأثر از روحيات یا اهداف سارتر) در کتاب انسان عصیانگر^{۴۶} دیده است. آنچه او می‌بیند باغی است که مرگ آن را احاطه کرده و دائماً به شکلهای مختلف (که همان انواع مختلف مرگ است) به آن حمله می‌برد. پس از مرگ نیز هیچ چیز نیست. بعضی از بدبختیهای انسان جمعی است مانند جنگ وحشیانه و بدرفتاری در اردوگاههای کار اجباری که هر دو نتیجه ستمگری یا حماقت سیاستمداران است. بعضی نیز فردی است مانند بیگناهی که مورد آزار قرار می‌گیرد، فرد وفاداری که به او خیانت می‌شود، عاشقی که از او سوءاستفاده می‌شود، فرد محترمی که به او افترا می‌زنند و همچنین ناتوانیها، شکستها و بیماریها. انسان تماشاخانه، این منظره مصیبت‌بار را نه با بدبینی و بدگمانی نسبت به بشر، که از هر طرف با این خطرات بزرگ روبه‌روست، بلکه با همدردی و دلسوزی برای او نظاره می‌کند. حالت روحی او در برابر حالت روحی انسان عصر نوگرایی، که روشن‌اندیشیها در نظرش بسیار درخشان می‌نمود، قرار دارد. روح او که پر از تاریکی است تناهی و شکنندگی وجود را حس می‌کند و همین باعث ناراحتی و پریشانی می‌گردد. روح او در برابر

غیرقابل پیش‌بینی بودن تاریخ به خود می‌لرزد. این انسان عصر فرانوگرایی در تشویش و نگرانی به سر می‌برد.

ثانیاً، انسان تماشاخانه به دنبال فهم و تبیین جهان مشهود نیست بلکه صرفاً می‌خواهد در این جهان آزاد باشد. برداشت او از آزادی، پیچیده و مبهم است ولی ما برای منظور فعلی خود کافی است که از عبارت سارتر استفاده کنیم و بگوییم که او می‌خواهد «سازنده خویش» (inventor of himself) باشد. این خواست، حماسی است اما نه از نوع خیالپردازانه آن که در گذشته رایج بود. این خواست به این معناست که انسان باید پوچی جهان و همچنین پوچی خود را دریابد. انسان یک ماهیت نیست یعنی در اعماق وجودش هیچ معنا و معقولیتی وجود ندارد. انسان هیچ طبیعتی ندارد یعنی در اعماق وجودش هیچ مجموعه نظام‌یافته‌ای از نیروهای محرکه‌ای که باعث عمل هدفمند و منسجم او شوند، موجود نیست. این مطلب نه تنها در مورد انسان بلکه در مورد جهان نیز صادق است و در این صورت جهانی نمایشی خواهد بود که فقط به درد تماشاخانه می‌خورد. بگذارید همه اینها اینگونه باشد و کسی نیز در صدد تغییرش بر نیاید؛ چرا که انسان تماشاخانه، برخلاف انسان مارکسیست، آزادی را به معنای امکان تغییر دادن جهان نمی‌داند. از نظر او اصلاً چنین امکانی وجود ندارد. انجیل می‌گوید «جهان تاریک است» و با این عبارت حقیقتی ثابت و فرازمانی (transtemporal) را بیان می‌کند اما انسان تماشاخانه می‌گوید جهان پوچ و بی‌معناست. بدینسان انجیل جهان را صرفاً یک راز می‌داند اما انسان تماشاخانه آن را به یک معمای محض بدل می‌کند.

بنابراین، چارچوب هدف انسان مشخص است و تصمیم اساسی او در این چارچوب این است که آزاد باشد. از نظر او آزاد بودن به این معناست که به تنهایی و به‌طور کامل در برابر وجود خویش متعهد باشد و مسئولیت کامل آنرا شخصاً به‌دوش بکشد. انسان در مواجهه با پوچی جهان می‌خواهد که خودش باشد. هدف او این است که خود را رهایی بخشد، بازیابد و بفهمد. این «خود» فقط یک آزادی و خودمختاری مطلق و در واقع همان چیزی است که او می‌خواهد آنرا بسازد. در جهانی که از هر جهت دیگر پوچ است این تنها ارزش محسوب می‌شود اما این ارزش نیز خود پوچ است. هدف انسان از آغاز محکوم به شکست است زیرا اگر او بخواهد دارای این آزادی باشد باید خدا باشد و این پوچی مضاعف است. مسأله فقط این نیست که انسان نمی‌تواند خدا باشد بلکه در واقع اگر بخواهد خدا باشد دیگر نمی‌تواند موجود باشد زیرا خدا وجود ندارد.

ثالثاً، انسان تماشاخانه به افسانه مرگ خدا وفادار است اما آنرا به معنایی می‌فهمد که خاص

خودش است. او، برخلاف انسان عصر نوگرایی، نمی‌خواهد وجود خدا را رد کند و حتی به خود زحمت نمی‌دهد که نادرستی دلایل سنتی وجود او را اثبات کند. مسأله چهارجانبه قرون وسطی – یعنی آیا خدا وجود دارد؟ ماهیت او چیست؟ چگونه باید او را شناخت؟ چگونه باید از او نام برد؟ – برای او مطلقاً هیچ معنایی ندارد. سؤال او همان سؤال کتاب مقدس است، یعنی آیا خدا اینجا و اکنون با ماست؟ اما پاسخی که به آن می‌دهد منفی است.

به بیان دقیق، او نمی‌گوید خدا مرده است زیرا این به معنای آن است که خدا زمانی وجود داشته و با ما بوده است. انسان تماشاخانه در یک حالت روحی از ناپیدایی خدا (*der Fehl Gottes*) سخن می‌گوید. این حالت روحی حالت تقصیر و ترس است. ترس از اینکه شاید خدا ناپیدا نباشد؛ شاید او فقط وقتی واقعاً وجود دارد ناپیدا می‌شود. تقصیر برای اینکه خدا فقط به این علت ناپیداست که انسان او را نادیده گرفته است. اما انسان تماشاخانه در حالت روحی دیگری که نشان‌دهنده عزم الحادی راسختر اوست، می‌گوید خدا غایب است. او هنگامی که عزم فرانوگرایانه‌اش کاملاً جزم می‌شود از این نیز فراتر می‌رود و می‌گوید خدا باید غایب باشد و با این گفته خواست بنیادینش را بیان می‌کند. البته دلیلش هم واضح است: اگر خدا در میان مردم حاضر باشد انسان آزادی خود را که خواست انسان تماشاخانه بر داشتن آن تعلق گرفته است از دست می‌دهد. اگر خدا حاضر باشد پس اوست که انسان را می‌سازد و اوست که به انسان ماهیت و طبیعتش را می‌دهد؛ در این صورت، دیگر انسان آزاد نیست که خود را از عدم (*ex nihilo*)، یعنی از حالت نداشتن طبیعت و ماهیت، بسازد. اگر خدا حاضر باشد وجود انسان، که به ماهیتش تحقق می‌بخشد، به یک سرنوشت تبدیل می‌شود، سرنوشتی که انسان آن را انتخاب نکرده است. در چنین حالتی قدرت انتخاب قادر مطلق که برتر از قدرت انتخاب انسان است بر انسان تحمیل می‌شود و قدرت انسان برای ساختن خویش در زیر سنگینی آن خرد و نابود می‌گردد. اگر خدا حاضر باشد و اگر به عنوان آزادی برتر در وجود تاریخی انسان دخالت داشته باشد دیگر انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا حیات خدا یعنی مرگ انسان.

بنابراین باید اعلام کرد که خدا مرده، ناپیدا و غایب است. این اعلام، عملی ارادی و نشان‌دهنده خواست بنیادین انسان مبتنی بر غایب انگاشتن خداست. انسان تماشاخانه، مانند انسان عصر فرانوگرایی در سنت مارکسیستی، اساساً خداستیز است اما، برخلاف مارکس، نمی‌خواهد خدا را سرکوب و از تاریخ بیرون کند. اگر او اصلاً تاریخ را بفهمد، که در واقع نمی‌فهمد، فهم او از تاریخ نمی‌تواند با فهم مارکس یکسان باشد. اگر شما مفهوم «فراموش کردن»

خدا را از کتاب مقدس برگزید و آن را به معنای فرویدیش، که در واقع معنای کتاب مقدس است، بفهمید خواست انسان تماشاخانه را دقیقتر می‌توانید توصیف کنید. خواست او این است که خدا را از خود آگاهی (consciousness) واپس زند. هدف انسان تماشاخانه بیرون‌راندن خدا از ضمیر خود آگاه (conscious mind) خویش است، گرچه حتی در این صورت نیز خدا در عمق ضمیر او وجود دارد. نظر خداشناختی (theological) شما در خصوص این موضوع هر چه باشد، باید پذیرید که این هدف مستلزم مخاطره جدی روانشناختی است.

گفتیم که انسان تماشاخانه چهره‌ای گنگ و مبهم دارد و نه خود او توانسته تعریف درستی از خویش ارائه دهد و نه هیچکس دیگر. اما به هر حال او چهره‌ای جدید است که حتی ما در اینجا، یعنی آمریکا، نباید نادیده‌اش بگیریم. ممکن است ما فقط به این علت که هنوز در عصر نوگرایی زندگی می‌کنیم (یا فکر می‌کنیم که هنوز در این عصر زندگی می‌کنیم) و همچنین به این علت که مسأله شرّ تاکنون این کشور خوشبخت را فقط تا اندازه کمی متأثر کرده است انسان تماشاخانه به نظرمان بیگانه برسد ولی با وجود این باید بیش از پیش به او توجه کنیم زیرا او داور عصر نوگرایی است. فراموش نکنیم که جهانی که او آن را پوچ می‌داند و وجود انسان که می‌گوید خدا از آن غایب است و آزادی انسان که آن را صرفاً یک شکست و ناکامی می‌انگارد همگی ثمره عصر نوگرایی است. اگر ما می‌بینیم که مسأله شرّ، او را به خود مشغول داشته دلیلش این است که این مسأله کهن به صورت پیچیده و مشهود جدیدش میراثی است که از عصر نوگرایی به‌او رسیده است.

مشکل می‌توان در مورد انسان تماشاخانه، که خود یک داور است، داوری کرد. اما اگر فرار باشد این داوری بر اساس کتاب مقدس صورت گیرد فکر می‌کنم بهترین کتاب، حکمت [سلیمان] باشد، هر چند که باید مقداری آن را تغییر داد. حکیم بنی‌اسرائیل هرگز در اسکندریه مصر، که در آن زمان پایتخت فرهنگی جهان متمدن بود و در آن همه نوع انسان درباره مسأله خدا با هم بحث می‌کردند، با این نوع انسان روبه‌رو نشده بود. اگر حکیم با انسان تماشاخانه عصر فرانوغرایی روبه‌رو شده بود درباره او چنین داوری می‌کرد: «این انسان سزاوار سرزنش کمتری است. زیرا شاید او در جستجوی خویش برای یافتن خدا از صراط مستقیم منحرف شده باشد. او کاملاً در وضعیت انسان غرق می‌شود و می‌کوشد به کنه آن پی ببرد، اما همچنین به خود اجازه می‌دهد که اسیر ظواهر بیرونی گردد و چه وحشتناک است چیزهایی که می‌بیند.» این یکی از دو عذر کهن است (مقایسه کنید با حکمت ۷-۱۳:۶) که البته عذر بهتری است اما باز عذر موجهی نیست.

اکنون هنگام آن است که از این تحلیل طولانی اما هنوز بسیار مختصر درخصوص «مسئله خدا در گذشته و حال» نتیجه‌گیری کنیم. دست‌کم یک نتیجه‌موجه وجود دارد که دارای دو بخش است.

اول: می‌توان به حق گفت که مسئله خدا در عصر نوگرایی، آنگونه که انسان بی‌خدای آکادمی آن را مطرح کرد، تا اندازه‌ای استمرار نزولی مسئله خدا در دوره قرون وسطی، آنگونه که آکوئیناس آن را بیان کرد، بود. در هر دو دوره مسایل مورد بحث تقریباً یکسان بود زیرا از وجود ماهیت، شناخت و زبان سخن گفته می‌شد.^{۴۶} برای هر دو، یعنی فلسفه مدرسی و آکادمی، مسئله اصلی این بود که خدا چیست؟ مسئله، معقولیت خدا و در ارتباط با آن معقولیت جهان بود. اما در عصر فرانوگرایی این مسئله بی‌معنا شده است زیرا اگر خدا، آنگونه که عصر فرانوگرایی مفروض می‌گیرد، مرده است پس دیگر چرا از معقولیت او و همچنین از معقولیت جهان بحث کنیم؟ در واقع اصلاً چه نیازی به بحث است؟ ما یکی از دو کار را باید انجام دهیم: یا به این دلیل که انسان آزاد است که جهان را تغییر دهد، جهان را تغییر دهیم و یا به این دلیل که انسان جز تحقق بخشیدن به جهان [بی‌خدا] آزادی دیگری ندارد، صرفاً به این جهان تحقق ببخشیم.

دوم: در عصر فرانوگرایی مسئله خدا به وضعیتی که در کتاب مقدس داشت بازگشته است. البته به جای سخن گفتن از بازگشت باید گفت این مسئله از اعماق که همیشه در آن جای داشته است (یعنی از اعماق تاریخ که بسیار پایین‌تر از مرتبه رویدادهای روزمره است و از اعماق قلب انسان که بسیار پایین‌تر از مرتبه افکار روزمره است) بالا آمده و خود را آشکار کرده است. مسئله خدا امروزه صرفاً در مرتبه تصور و تصدیق، یعنی جایی که در آن از ماهیت و وجود سخن گفته می‌شود، قرار ندارد بلکه در مرتبه تاریخی-وجودی، که در آن از حضور یا وضوح و غیبت یا تیرگی سخن گفته می‌شود، جای گرفته است. این همان مرتبه‌ای است که خدای بنی‌اسرائیل هنگامی که بر قوم خویش نظر کرد و آنان را از اسارت و بردگی آزاد ساخت مسئله خدا را در آن قرار داد. انسان انقلاب و انسان تماشاخانه نیز که بر ما نظر کرده‌اند (اگر نگوییم برای آزادساختنمان) بار دیگر این مسئله را در همان مرتبه قرار داده‌اند.

ما که می‌گوییم به‌خدا معتقدیم، برای سپاسگزار بودن از دو نوع انسان بی‌خدای عصر فرانوگرایی، که وارث عصر نوگرایی هستند و تعالیم آن عصر را به نحو بهتری مطرح کرده‌اند، دلیل داریم. دلایمان این است که آنان مسئله ما را که مسئله‌ای دینی و در واقع مسئله‌ای انسانی است از عمق به سطح آورده و به شکل تقریباً آشکار و مشهودی بیان کرده‌اند. ایشان این مسئله را با وضوحی نسبتاً هراس‌آور و در عبارتی که به‌نحوی تنظیم‌شده تا ما را تکان دهد و

به فوریت مسأله آگاه سازد، بیان کرده‌اند. آن عبارت چنین است: «خدا مرده است.» بدینسان اظهارات ما و انسان عصر فرانوگرایی مخالف یکدیگر است زیرا ما می‌گوییم خدا زنده است. مسأله این است که چه چیز افسانه است و چه چیز واقعیت. آیا گفته‌ی نیچه افسانه است یا گفته‌ی عهد جدید؟ آنچه مارکس می‌گوید افسانه است یا آنچه موسی می‌گوید؟ سخن سارتر پارسی افسانه است یا کلام پولس تارسوسی؟ آیا خدا، آنگونه که پیامبر عصر فرانوگرایی اعلام کرده، مرده است یا بنا بر پیشگویی کهنتر هنوز زنده است و به عنوان «کسی که هست» وجودی فناپذیر دارد و همواره به وعده‌ی خویش وفادار است؟ او وعده داده که همیشه با ما باشد حتی تا پایان دورانی که در آن، عصر نوگرایی و فرانوگرایی فقط دو لحظه در دیالکتیک دیرپای تاریخ هستند.

همچنین می‌توان مسأله را به نحوی که هم امروزی باشد و هم یادآور نحوه‌ی بیان کتاب مقدس مطرح کرد: آیا حضور خدا مقوم وجود تاریخی انسان است یا مخرب آن؟ آیا برای اینکه انسان وجودی آزاد و فعال داشته باشد لازم است که حضور خدا را، آنگونه که عهد عتیق^{۴۷} و عهد جدید می‌گویند، دریابد و بپذیرد یا، آنگونه که انسان انقلاب و انسان تماشاخانه می‌گویند، نادیده بگیرد و انکار کند؟ آیا برای اینکه مردم وجود داشته باشند، یعنی به عنوان نیرویی سازمان‌یافته برای دستیابی به سرنوشتی تاریخی عمل کنند، لازم است که خدا را انکار کنند یا باید خود را امت او بدانند؟ آیا اعتراف به حضور خدا در تاریخ و در خودآگاهی انسان است که باعث از خودبیگانگی انسان می‌شود یا سرکوب کردن و بیرون‌راندن او از تاریخ و واپس‌زدنش از خودآگاهی؟ آیا علم به خداست که باعث دست‌کشیدن انسان یا جامعه از مقام انسانی و متمدن خود و درافتادن به ورطه‌ی پوچی و عدم می‌شود یا جهل به او؟

* این مقاله ترجمه‌ی بخشی از کتاب زیر است:

"The Problem of God" by John Courtney Murray, 1964, pp. 86-121

پی‌نوشتها:

(همهٔ پی‌نوشتها افزودهٔ مترجم است)

۱. **the Restoration monarchies**؛ در تاریخ فرانسه به دوره‌ای اطلاق می‌شود که با استعفای ناپلئون اول و استقرار مجدد سلطنت سلسلهٔ بوربون در سال ۱۸۱۴ آغاز و به انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ ختم می‌گردد. این دوره خود دارای دو بخش است: بازگشت اول با ورود لویی هجدهم به پاریس در ۳ مه ۱۸۱۴ آغاز می‌شود و با بازگشت ناپلئون از جزیرهٔ الب در ۲۰ مارس ۱۸۱۵ پایان می‌پذیرد. شروع بازگشت دوم را معمولاً ۱۸ ژوئن ۱۸۱۵ یعنی روز جنگ واترلو دانسته‌اند و پایان آن روز کناره‌گیری شارل دهم از سلطنت یعنی ۲۹ ژوئیه ۱۸۳۰ است.

2. gnoseological

۳. **the quadriform problem**؛ این مسألهٔ چهارجانبه عبارت است از: (۱) آیا خدا وجود دارد؟ (۲) ماهیت او چیست؟ (۳) چگونه باید او را شناخت؟ (۴) چگونه باید از او نام برد؟ مسألهٔ اول و دوم جنبهٔ مابعدالطبیعی، مسألهٔ سوم جنبهٔ معرفت‌شناختی و مسألهٔ چهارم جنبهٔ زبانی دارد.

4. formal materialism

۵. **the image of God**؛ در کتاب مقدس آمده است: «او خدا گفت آدم را به صورتمان (**our image**) و موافق شبیهمان (**our likeness**) بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و حیوانات و بر تمامی زمین و همهٔ خزندگانی که بر زمین می‌خزند حکومت کند. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (پیدایش، باب اول، آیات ۲۶ و ۲۷). متکلمان مسیحی با استناد به این آیات می‌گویند انسان، صورت خدا (**Imago Dei**) و شبیه خدا (**Similitudo Dei**) است. از نظر متکلمان کاتولیک، صورت الهی انسان در جریان گناه نخستین و هبوط آدم وضوح خود را از دست داد اما از بین نرفت. ولی شباهت انسان به خدا از بین رفت و انسان فقط با غسل تعمید آن را دوباره به دست می‌آورد. درخصوص اینکه صورت الهی انسان عبارت از چیست آراء گوناگونی بیان شده است که از آن میان می‌توان به اختیار، عقل، بساطت نفس و فناپذیری نفس اشاره کرد. متکلمان پروتستان بر تأثیر مخرب هبوط در صورت الهی انسان بیشتر تأکید می‌کنند. کارل بارت معتقد است که گناه نخستین باعث شد تا انسان به طور کامل صورت الهی خویش را از دست بدهد، اما امیل برونر نظر او را افراطی می‌داند و با تمایز نهادن میان صورت مادی (**material image**) و صورت صوری (**formal image**) می‌گوید انسان در جریان هبوط، صورت مادی خود را از دست داد ولی صورت صوری را حفظ کرد. ژان کالون نیز معتقد بود که به رغم گناه نخستین هنوز بخشی از صورت الهی در انسان باقی مانده است. عبارت آخر از آیات مذکور را بعینه در احادیث اسلامی هم می‌توان مشاهده کرد. برای مثال از امام باقر(ع) روایت شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ». برای شرح این حدیث بنگرید به کتاب چهل حدیث، نوشتهٔ امام خمینی، صص ۷-۶۳۱.

۶. **scientism**؛ نظریه‌ای است که براساس آن، روشهای تحقیق در علوم طبیعی باید در هر نوع تحقیقی به کار گرفته شود. این جملهٔ معروف ریچارد فورد که «فقط فیزیک و جمع کردن تمبر وجود دارد» عبارتی کلاسیک

برای این نظریه است. کلمه *scientism* در زبان انگلیسی دارای معنای منفی و تحقیرآمیز است؛ بنابراین در زبان فارسی «علم‌زدگی» نسبت به «علم‌گرایی» و «علمی‌گری» معادل مناسبتری برای آن است.

7. christened modernism

۸. *Sisyphus*؛ سیسوفوس (به فرانسوی سیزیف) در اساطیر یونان باستان پسر آیولوس و مؤسس و پادشاه کورنت است. او به آسوپوس خیر داد که زئوس دخترش را ربوده است. زئوس که از این عمل خشمگین شده بود، ملک مرگ یعنی تاناتوس را مأمور هلاک وی کرد. سیسوفوس که بسیار حيله‌گر بود مرگ را به زنجیر کشید به طوری که تا هنگامی که آرس، پسر زئوس، او را آزاد کرد هیچکس نمی‌مرد. سرانجام سیسوفوس تسلیم مرگ شد اما پیش از مرگ، محرمانه به همسرش گفت که برای او مراسم عزاداری برپا نکند. وقتی به جهان زیرزمین یا عالم ارواح رسید از بی‌اعتنایی همسر خود نسبت به شعایر دینی شکایت کرد و از هادس، خدای عالم ارواح، اجازه خواست به زمین بازگردد و او را تنبیه کند. سیسوفوس اجازه یافت و به زمین بازگشت اما از مراجعت به عالم ارواح خودداری کرد و مدتها همچین زنده ماند تا اینکه هرمس، پسر زئوس، شخصاً مأمور رسیدگی به این سرکشی شد و او را به عالم ارواح بازگرداند. هادس برای جلوگیری از فرار مجدد او مقرر کرد که سنگ بزرگی را از پایین تپه‌ای به بالای آن بغلطاند. سنگ زمانی که به بالای تپه می‌رسد دوباره به پایین می‌غلطد و سیسوفوس مجبور بود این کار را تکرار کند.

۹. *pantheism*؛ از کلمه یونانی *pan* به معنای «همه» و *theos* به معنای «خدا» گرفته شده است. براساس این نظریه که سابقه‌ای طولانی هم در تفکر غربی و هم در تفکر شرقی دارد، خدا و جهان یکی هستند.

۱۰. *animism*؛ از کلمه لاتینی *anima* به معنای «جان، نفس» گرفته شده است. بر طبق این نظریه، هر چیزی در جهان جان دارد و بنابراین زنده و دارای حیات است. کلمه *animism* را اولین بار ادوارد تایلور (۱۹۱۷-۱۸۳۲)، مردم‌شناس انگلیسی، به کار برد. از نظر او «جاندارانگاری» نخستین مرحله در سیر تکاملی دین است و همه ادیان از اعتقاد اولیه به آن سرچشمه گرفته‌اند.

۱۱. *emanationist pantheism*؛ کلمه *emanation* (صدور) از پیشوند لاتینی *e* به معنای «out of, from» (از، بیرون از) و کلمه *mano* به معنای *flow* (جریان، ریزش، طغیان) گرفته شده است. براساس نظریه صدور، که بدیل نظریه خلقت از عدم (*creation ex nihilo*) است، جهان در نتیجه فیضان خدا به وجود آمده است و هر موجودی در جهان دارای گرایش و تمایلی درونی به بازگشت و وحدت مجدد با منبع خود یعنی خداست. این نظریه، قلمرو سرمدی خدا و قلمرو زمانمند جهان را با چند واسطه به هم مرتبط می‌کند. در سنت غربی، نظریه صدور در فلسفه‌های گنوسی و نوافلاطونی مانند فلسفه افلوپین، پروکلس و اریگنا دیده می‌شود. در سنت شرقی نیز فلسفه هندویی دارای چنین نظریه‌ای است. «همه خداانگاری صدور» نظریه‌ای است که خدا و جهان را یکی می‌داند و ایجاد جهان را براساس نظریه صدور تبیین می‌کند.

12. the idea

13. the Real

۱۲. *ancient Stoic materialism*؛ کلمه *Stoic* از ریشه یونانی *stoa* به معنای «رواق» گرفته شده است. علت نامگذاری رواقیان به این نام آن است که حوزه درس ایشان در یکی از رواقهای آتن برگزار می‌شد. مؤسس مکتب رواقی قدیم زنون کیتیونی (حد ۲۶۴ - حد ۳۲۵ ق.م) است و کلانتمس و خروسیبوس از رهبران بعدی

- آن هستند. مکتب رواقی قدیم اساساً دیدگاهی مادی دارد و معتقد است که هر ادراکی در نهایت به ادراک حسی بازمی‌گردد و فقط آنچه مادی است واقعیت دارد.
۱۵. evolutionism؛ براساس این نظریه انواع کنونی جانداران، برخلاف آنچه ادیان می‌گویند، نتیجه خلقت اولیه نیستند بلکه در نتیجه تغییرات تدریجی و مستمر از جاندار نخستین (که احتمالاً توده پروتوپلاسمی ساده‌ای بوده است) به‌وجود آمده و بر طبق اصل «انتخاب طبیعی» تکامل پیدا کرده‌اند. مفهوم تکامل سابقه‌ای طولانی دارد، اما شکل جدید نظریه تکامل را چارلز داروین در کتاب منشأ انواع و با ارائه شواهدی که در طول بیست سال جمع‌آوری کرده بود، تدوین کرد.
۱۶. Haeckel؛ ارنست هکل (۱۸۳۴-۱۹۱۹) زیست‌شناس و فیلسوف آلمانی. او اولین آلمانی بود که از نظریه تکامل داروین دفاع کرد و با به‌کار بردن آن در مابعدالطبیعه، نظامی فلسفی را که طبیعت‌گرا، یگانه‌انگار و همه‌خدانگار بود پایه‌گذاری نمود. هکل منکر بقاء نفس، اختیار انسان و وجود خدایی فردی و شخصی بود و می‌خواست بر مبنای طبیعت، دینی به‌وجود آورد و آن را جان‌شین مسیحیت کند.
۱۷. epoche؛ کلمه‌ای یونانی است به‌معنای «تعلیق حکم». هوسرل epoche را روند کشف و توصیف پدیدار می‌دانت. در این روند پیش‌فرضهای نگرش طبیعی (natural attitude) انسان مانند اعتقاد به وجود عالم خارج در پرتنظیر قرار داده می‌شود و در مورد آنها حکمی صادر نمی‌گردد. این کار باعث می‌شود تا توجه انسان کاملاً به پدیداری معطوف گردد که در جریان تجربه متعلق آگاهی او واقع شده است.
۱۸. contemporary phenomenological school؛ بنیانگذار مکتب پدیدارشناسی معاصر ادوموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) است. وی معتقد بود که برای توصیف آنچه به تجربه درمی‌آید احتیاجی نیست که به بحث از وجود آن در خارج بپردازیم. زیرا آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، صرف‌نظر از اینکه در خارج موجود باشد یا نه و همچنین صرف‌نظر از اینکه اصلاً عالم خارجی وجود داشته باشد یا نه، به عنوان متعلق آگاهی نزد ما حاضر و پدیدار شده است. بنابراین باید مسأله وجود خارجی را که فلاسفه قرن‌ها بدون دستیابی به نتیجه در مورد آن بحث کرده‌اند در پرتنظیر قرار دهیم و در عوض به توصیف پدیدار بپردازیم.
۱۹. metaphysical agnosticism؛ کلمه agnosticism از پیشوند a به معنای not (نه، لا) و کلمه یونانی gnosis به معنای knowledge (علم، شناخت) گرفته شده است. این کلمه را اولین بار توماس هنری هاکسلی در سال ۱۸۶۹ وضع کرد. «لادریگری» در معنای عام بر هر نوع شکاکیتی اطلاق می‌شود اما در معنای خاص، عبارت است از شکاکیت درخصوص مسایل مابعدالطبیعی و به‌ویژه مسایل مربوط به الهیات مانند وجود خدا، بقاء نفس و وجود جهانی فراطبیعی. «لادریگری مابعدالطبیعی» اشاره به معنای خاص این کلمه دارد.
۲۰. Eunomianism؛ بدعتی است در مسیحیت که از نام ائونومیوس (ح ۳۹۴ - ح ۳۳۵) گرفته شده است. وی شاگرد آیتوس بود و به مقام اسقفی شهر سیزیکوس رسید (ح ۳۶۰) اما به علت آنکه از عقاید آریوس به شکل افراطی پیروی می‌کرد با مخالفت روحانیون روبه‌رو و پس از چند ماه از مقامش خلع شد. ائونومیوس معتقد بود که فقط یک ذات متعالی، بسیط و کاملاً معقول وجود دارد و پسر (مسیح) از ذات پدر (خدا) ایجاد نشده بلکه پدر، او را از عدم خلق کرده است؛ بنابراین، پدر و پسر نه همذات هستند و نه در ذات شبیه یکدیگرند. شباهت میان آن دو در این است که پدر پس از خلق پسر به او قدرت خلاقه‌ای داد که با آن موجوداتی از جمله روح‌القدس را خلق کرد. نظریات ائونومیوس موفقیت دیرپایی به دست نیاورد و

خیلی زود فراموش شد. همانطور که گفته شد از نظر ائوئومیوس خدا معقول و قابل فهم است؛ بنابراین «ائوئومیانسم معکوس» به معنای نامعقول و غیرقابل فهم بودن خدا و در نتیجه معادل «لادریگری مابعدالطبیعی» خواهد بود.

21. Sage of Israel

۲۲. *wisdom literature*؛ به نوشته‌های حکیمانه و فلسفی قوم یهود اطلاق می‌شود که پیش از مسیحیت به رشته تحریر درآمده است. این نوشته‌ها شامل پنج کتاب از کتب عهد عتیق است که عبارتند از: ایوب، امثال سلیمان، جامعه، حکمت سلیمان و حکمت یسوع پسر سیراخ. (دو کتاب اخیر در زمره آپوکریف یا ملحقات کتاب مقدس هستند.)

۲۳. *Areopagus*؛ در زبان یونانی به معنای «تپه مریخ» است و به شورای عالی قانونگذاری و قضایی آتن اطلاق می‌شده که بر روی تپه‌ای به همین نام در شمال غربی آکروپولیس تشکیل جلسه می‌داده است. فعالیت این شورا در دوره یونان باستان بیشتر رسیدگی به جرایمی مانند قتل و آتش‌سوزی بوده ولی در دوره امپراطوری روم به نحو فزاینده‌ای به جرایم دینی مانند کفرگویی به خدایان نیز می‌پرداخته است. شورای مذکور تا قرن چهارم میلادی فعالیت داشته است.

۲۴. *Book of Wisdom*؛ یکی از کتابهای عهد عتیق و در زمره آپوکریف یا ملحقات کتاب مقدس است که به احتمال زیاد به وسیله یک یهودی اسکندرانی نوشته شده است. مطالب کتاب تلفیقی است از دین یهودی و فلسفه یونانی و این از مشخصات الهیات اسکندرانی است. این کتاب تأثیر زیادی در تفکر مسیحی داشته و احتمالاً قدیس پولس مستقیماً از آن استفاده کرده است.

۲۵. *Exposition du système du monde*؛ این کتاب که در علم نجوم است در سال ۱۷۹۶ منتشر شد و شامل «فرضیه سحابی» لاپلاس درخصوص پیدایش منظومه شمسی است.

۲۶. *Third French Republic*؛ دوره‌ای از حکومت جمهوری فرانسه است که از سپتامبر ۱۸۷۰ (پایان امپراطوری دوم) شروع شد و تا ژوئن ۱۹۴۰ (اشغال فرانسه به وسیله آلمان در جنگ جهانی دوم) ادامه یافت. قانون اساسی جمهوری سوم در سال ۱۸۷۵ تدوین شد.

27. the Law of Separation

۲۸. *Syllabus of Errors* (به لاتینی *Syllabus Errorum*)؛ فهرستی است از هشاد نظریه نادرست که در سال ۱۸۶۴ به صورت ضمیمه‌ای بر یکی از بخشنامه‌های پاپ پیوس نهم به نام کوانتا کورا (*Quanta Cura*) منتشر شد. گرچه پاپ این نظریات را بیشتر به طرق مختلف محکوم کرده بود اما چاپ آنها به صورت یک مجموعه، بسیار مؤثر واقع شد و موضع کاتولیکهای لیبرال را سخت تضعیف کرد. در عین حال انتشار این فهرست که طیف گسترده‌ای از نظریات از جمله همه‌خدانگاری، طبیعت‌گرایی، عقل‌گرایی، سوسیالیسم، کمونیسم و لیبرالیسم جدید را شامل می‌شد مخالفت‌های شدیدی را نیز در کشورهای مختلف برانگیخت.

۲۹. *encyclical letters*؛ بخشنامه‌هایی است درباره موضوعات اعتقادی، اخلاقی و غیره که پاپ معمولاً خطاب به اسقفها می‌نویسد و از طریق آنان به مردم ابلاغ می‌شود. گرچه از ابتدای تاریخ کلیسا پاپها نامه‌هایی خطاب به اسقفها می‌نوشتند اما اولین بخشنامه به معنای مصطلح آن را پاپ بندیکتوس چهاردهم در سال ۱۷۴۰ با عنوان *ubi primum* صادر کرد که درخصوص وظایف اسقفها بود. پس از او این کار ادامه یافت ولی از زمان پاپ پیوس نهم، که از سال ۱۸۴۶ تا ۱۸۷۸ مقام پاپی را به عهده داشت، شیوع و رواج

کامل پیدا کرد. بخشنامه‌ها معمولاً به زبان لاتینی نوشته می‌شوند و عنوان رسمی آنها از چند کلمهٔ اول متن بخشنامه تشکیل می‌گردد.

۳۰. اشاره است به جملهٔ معروف مارکس: «فلاسفه، جهان را فقط تفسیر کرده‌اند اما هدف ما تغییر دادن آن است.»

31. Theater

۳۲. theater of absurdity؛ جنبشی است که در دههٔ ۱۹۵۰ به‌ویژه در فرانسه به وسیلهٔ نمایشنامه‌نویسانی مانند ساموئل بکت و اوژن یونسکو بسط و گسترش یافت. آنان وجود انسان را بی‌معنا، بی‌هدف و بچ می‌دانستند و می‌کوشیدند تا از طریق نمایشنامه‌های خود آن را بیان کنند. در این نمایشنامه‌ها معمولاً طرح داستان روندی واقعی و منطقی ندارد، گفتگوها بی‌معنا، مضحک و تکراری است و اعمال و رفتار افراد ضد و نقیض و نامعقول است. این جنبش شباهتهایی با مکتب دادانیسم و سوررئالیسم در هنر دارد.

۳۳. کلمهٔ exist از پیشوند ex به معنای «out of, out» (بیرون، بیرون از) و مصدر sistere به معنای «to stand» ساخته شده است. کلمهٔ sistere در زبان لاتین، هم معنای لازم دارد و هم متعدی؛ بنابراین هم می‌تواند به معنای «ایستادن» باشد و هم «ایستاندن». حال اگر آن را با پیشوند ex در نظر بگیریم در حالت لازم به معنای «ظاهر شدن، متحقق شدن، وجود یافتن» و در حالت متعدی به معنای «ظاهر کردن، تحقق بخشیدن، وجود دادن» خواهد بود. نویسنده، این کلمه را به معنای متعدی به کار برده و برای آنکه این معنا را به خوبی نشان دهد، آن را به صورت ex-sist نوشته است.

۳۴. death of God؛ این تعبیر را اولین بار فیلیپ ماینلندر (Mainländer)، فیلسوف آلمانی و از پیروان شوپنهاور، به کار برد. از نظر او جهان با مرگ خدا آغاز گشته است، زیرا خدا اصل وحدتی است که در کثرت جهان در هم شکسته است. در میان آثار نیچه نخستین بار در کتاب دانش شاد (۱۸۸۲) با این تعبیر روبه‌رو می‌شویم. وی در این کتاب می‌گوید: «خدا مرده است... و ما باید سایهٔ او را نیز محو کنیم.» سارتر نیز با تأکید بر آزادی انسان اظهار می‌کند که خدا مرده است، زیرا اگر زنده باشد انسان آزاد نیست که خود را آنگونه که می‌خواهد بسازد. «خدا مرده است» در واقع همان ادعای وجود نداشتن خدا و نادرست بودن اعتقاد به اوست که در عبارتی مهیج بیان شده است. «مرگ خدا» در دههٔ ۱۹۶۰ به‌ویژه در آمریکا به معنایی دیگر و تحت عنوان «الهیات مرگ خدا» («death of God theology») دوباره ظاهر می‌شود. کسانی مانند توماس آلتایزر (Altizer) معتقدند که در جریان تجسد، یعنی حلول خدا در عیسی، خدا کاملاً انسان شده و صفات الهی خود را از دست داده است؛ بنابراین، مرگ عیسی بر صلیب در واقع مرگ خداست. شکل معتدلتری از این نوع الهیات را می‌توان در آثار ویلیام همیلتون یافت.

35. bad faith

۳۶. biblical fool؛ اشاره است به کتاب مقدس، کتاب مزامیر، مزمور ۱۴، آیهٔ اول: «کسی که فکر می‌کند خدا نیست احمق است. چنین شخصی فاسد است و دست به کارهای پلید می‌زند و هیچ نیکی در او نیست.» این مطلب در آیهٔ اول از مزمور ۵۳ تکرار شده است.

۳۷. زیرا در جهت تحقق بخشیدن به آرمان انقلاب است.

۳۸. Yahweh؛ نام خدای قوم بنی‌اسرائیل است. برای روشن شدن معنای این نام لازم است به کتاب خروج، باب ۳، آیات ۱۵-۱۳ توجه کنیم: «سپس موسی به خدا گفت: اگر پیش بنی‌اسرائیل بروم و به ایشان بگویم که

خدای اجدادتان مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست چه جوابی به ایشان بدهم؟ خدا به موسی گفت: «اِهِيه إِسْرَائِيْلِيه (هستم آنکه هستم) و افزود: به بنی اسرائیل بگو اِهِيه مرا نزد شما فرستاده است و باز به موسی گفت: به بنی اسرائیل بگو يَهْوَه، خدای اجدادتان، خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب مرا نزد شما فرستاده است. این نام جادوان من است و تمام نسلها مرا به این نام خواهند شناخت.» در زبان عبری کلمه ehyeh اول شخص مفرد و کلمه yahweh سوم شخص مفرد از فعل hāwā (به معنای «بودن») است. بنابراین اِهيه به معنای «هستم» و يهوه به معنای «هست» است. در آیات مذکور خدا در جواب موسی ابتدا خود را اِهيه معرفی می‌کند و سپس می‌گوید نام من يهوه است. این اختلاف در نام به اختلاف در بازگرننده نام بازمی‌گردد. خدا، که صاحب نام است، خودش را اِهيه می‌نامد و دیگران، که بازگوکنندگان نام هستند، باید او را يهوه بنامند. او می‌گوید «من هستم» و ما می‌گوییم «او هست». بدین ترتیب نام خدای قوم بنی اسرائیل يهوه و معنای آن «هست» است. نکته دیگر در مورد يهوه این است که در بسیاری از کتابها این نام به صورت Jehovah نوشته و به خطا «يَهْوَه» یا «يَهْوَه» تلفظ می‌شود. این اشتباه، ریشه‌ای تاریخی دارد: یهودیها از حدود سال ۳۰۰ پیش از میلاد به علت قداستی که برای نام يهوه قایل بودند تصمیم گرفتند هنگام خواندن کتاب مقدس به جای تلفظ این نام کلمه Adonai را که در زبان عبری به معنای «پروردگار» است تلفظ کنند. بنابراین تا حدود سال ۱۰۰۰ میلادی که هنوز نقطه‌های صدا دار وارد زبان عبری نشده بود نام خدا به صورت YHWH یا JHVH نوشته و تلفظ می‌شد. از این تاریخ با وارد شدن نقطه‌های صدا دار قرار شد در نام خدا از مصوت‌های کلمه Adonai استفاده شود تا خواننده کتاب مقدس به یاد داشته باشد که به جای نام اصلی خدا باید کلمه Adonai را تلفظ کند. بدینسان Jahveh به Jehovah تبدیل شد (البته به عنوان اولین مصوت، e را به جای a قرار دادند). در عصر رنسانس تصور شد که مصوت‌های کلمه Jehovah اصیل و متعلق به نام مقدس خداست؛ در نتیجه این کلمه اشتباهاً به همین صورت یعنی «يَهْوَه» یا «يَهْوَه» تلفظ شد. اما باید توجه داشت که نگارش صحیح نام خدا نزد یهودیان Yahweh یا Jahveh و تلفظ اصیل و صحیح آن «يَهْوَه» است.

۳۹. the Land؛ سرزمین موعود همان کنعان است که در کتاب مقدس علاوه بر این دو نام به نامهای سرزمین اسرائیل (اول سموئیل ۱۳:۱۹)، سرزمین مقدس (زکویا ۱۲:۲) و سرزمین عبرانیان (پیدایش ۱۵:۴۰) نیز آمده است. این سرزمین که يهوه، خدای قوم بنی اسرائیل، وعده آن را به قوم خویش داده بود، بین رود اردن، بحرالمیت و دریای مدیترانه قرار داشت و قوم مذکور پس از خروج از مصر و تحمل آوارگی طولانی سرانجام در زمان پیامبری یوشع آن را تصرف کردند.

۴۰. Amalek؛ قومی صحراگرد و جنگجو بودند که با بنی اسرائیل دشمنی موروثی داشتند. هنگام مهاجرت بنی اسرائیل از مصر در بیابان میان مصو و کنعان بین آنها جنگی درگرفت که به شکست عملی انجامید. پس از آن، دشمنی میان این دو قوم همچنان ادامه یافت و در جنگهایی که به وقوع پیوست جدعون، شائول و داود نیز عملی را شکست دادند. سرانجام قبیله شمعون بازماندگان این قوم را در کوه سمیر یافت و برای همیشه محو و نابودشان ساخت.

۴۱. Servant of Yahweh؛ در بخش دوم کتاب اِشْتِيَاء (بابهای ۵۵-۴۰) به دفعات از خادم يهوه سخن گفته شده است، از جمله در قطعات ۴-۱:۴۲، ۶-۱:۴۹، ۹-۵:۴-۵۳:۱۲-۵۲:۱۳-۵۱:۵۲ که به «سرودهای خادم» (servant songs) معروف هستند. درخصوص اینکه خادم يهوه کیست و کتاب اِشْتِيَاء از چه کسی سخن

می‌گوید اقوال گوناگونی وجود دارد: گروهی می‌گویند خادم یهوه همان قوم بنی‌اسرائیل است؛ گروهی دیگر معتقدند که خادم یهوه یک قوم نیست بلکه یک فرد است اما در مورد هویت او اتفاق نظر ندارند و از افراد مختلفی همچون زُربابل، بهویاکین، کورش و حتی خود موسی نام می‌برند. در الهیات مسیحی به طور سنتی اعتقاد بر این بوده که خادم یهوه همان مسیح است و کتاب اشعیا بدین طریق از ظهور مسیح در آینده خبر داده است.

۴۲. Deutero-Isaiah؛ نویسنده ناشناسی است که در دوران اسارت بنی‌اسرائیل در بابل (قرن ششم پیش از میلاد) می‌زیسته است. در گذشته تصور می‌شد که او نویسنده بابهای ۴۰-۶۶ از کتاب اشعیا است اما امروزه بیشتر محققان معتقدند که فقط بابهای ۴۰-۵۵ نوشته او است.

۴۳. New Testament؛ بخشی از کتاب مقدس است که به مسیحیان اختصاص دارد و از انجیل‌های چهارگانه (متی، مرقس، لوقا و یوحنا)، کتاب اعمال رسولان، ۲۱ رساله یا نامه و کتاب مکاشفه یوحنا تشکیل شده است. این کتاب ۲۷ کتاب یا رساله در زمان و مکان واحد نوشته شده‌اند و مصنف واحدی نیز ندارند.

۴۴. Credo ut intelligam؛ عبارتی است که تقدم ایمان را بر عقل نشان می‌دهد و برای اولین بار قدیس آنسلم آن را بیان کرد، هرچند مفهوم آن در آثار قدیس آگوستین نیز دیده می‌شود. در دوره دوم از حیات فلسفی ویتگنشتاین با مطلبی مواجه می‌شویم که تا اندازه‌ای با این عبارت سنخیت دارد. او می‌گوید: برای اینکه ساختارها و مفاهیم راهنما را در نحوه‌ای از زندگی بفهمیم باید در آن نحوه از زندگی غوطه‌ور شویم.

۴۵. L'homme révolté؛ کتابی است که کامو در سال ۱۹۵۱ نوشت و در سال ۱۹۵۳ تحت عنوان *the Rebel* به انگلیسی ترجمه شد. او در این کتاب استبداد کمونیستی را محکوم کرد و همین امر باعث سرد شدن روابطش با جناح چپ و گسستن از سارتر شد.

۴۶. بنگرید به پی‌نوشت شماره ۳.

۴۷. Old Testament؛ بخشی از کتاب مقدس است که هم یهودیان به آن اعتقاد دارند و هم مسیحیان. عهد عتیق از ۳۹ کتاب تشکیل شده که به سه دسته تقسیم می‌شوند: تورات یا شریعت (۵ کتاب)، کتب انبیاء (۲۱ کتاب) و مکتوبات مقدس (۱۳ کتاب).



پروفیسر شہناز گل خان

پرنسپل جامعہ اسلامیہ