

God as a Projection: An Assessment of Feuerbach's Anthropological Atheism Theory

*Sayyid Abdul-Rauf Afzali**

Assistant Professor, Department of Philosophy, The International Research Institute
of Al-Mustafa International University, Qom, Iran

(Received: March 16, 2020: Accepted: July 28, 2020)

Abstract

One of the outstanding doubts in the contemporary theology is the depiction of God as a projected image. According to this doubt, God is the same as the unfulfilled human desires and wants that go through a projection process, and then are turned into God. This descriptive-analytical study aims to explain this doubt based on the works of Feuerbach and the commentators of his works, and then criticize it relying mostly on the opinions of Muslim philosophers and theologians. It is suggested in this article that issues such as the difference in the way projection is conceptualized by Feuerbach and psychologists, the non-confirmation of this theory, its extreme humanistic basis, the anthropological atheism, and the ineffectiveness of some functionalist justifications are among the problems with this viewpoint.

Keywords: God, Projection, Feuerbach, Atheism.

* **Corresponding Author:** rauf_afzali@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹
صفحات ۵۴۱-۵۶۶ (مقاله پژوهشی)

شبهه خدا به مثابه فرافکنی (بررسی و نقد الحاد انسان‌شناختی فویرباخ)

سید عبدالرئوف افزالی*

استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه بین‌المللی جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۷)

چکیده

از شبهات مطرح در حوزه خداشناسی معاصر، شبهه خدا به مثابه فرافکنی است. بر پایه این شبهه، خدا همان آروزها و خواست‌های برآورده‌نشده انسان بوده که طی فرایندی موسوم به فرافکنی به بیرون افکنده شده است و سپس به خدا تبدیل می‌شود. در این نوشتار به شیوه تحلیلی - توصیفی تلاش خواهد شد که این شبهه با تکیه بر آثار خود فویرباخ و شارحان او تقریر شود و سپس با عنایت بیشتر به آرا و نظریات فیلسوفان و الهیدانان مسلمان مورد نقادی قرار گیرد. بر پایه این نوشتار، اموری مانند تفاوت بین فرافکنی فویرباخ و فرافکنی روانشناسان، عدم اثبات نظریه، انسان‌گرایی افراطی، الحاد انسان‌شناختی و عدم کارایی توجیحات کارکردگرایانه، برخی از اشکال‌هایی هستند که بر این دیدگاه وارد است.

واژگان کلیدی

الحاد، خدا، فرافکنی، فویرباخ.

مقدمه

در نوشتار پیش‌رو به بررسی شبهه خدا به مثابه فرافکنی خواهیم پرداخت. این شبهه که توسط فویرباخ^۱، فیلسوف آلمانی سده نوزدهم مطرح شد و توسط کسانی مانند فروید ادامه یافت، از شبهاتی مطرح در دنیای امروز محسوب می‌شود. پیش از ورود به اصل بحث شبهه، باید نکات مقدماتی زیر را توضیح دهیم:

اهمیت شبهه

همان‌گونه که اشاره رفت، شبهه خدا به مثابه فرافکنی از شبهات مطرح در جهان معاصر است. بسیاری از فیلسوفان طبیعی بر این باورند که پس از نقادی‌هایی که امثال هیوم درباره الهیات انجام دادند، دیگر جایی برای تأملات متافیزیکی باقی نمانده است و همگی باید به تبیین‌های طبیعت‌گرایانه نسبت به گزاره‌های دینی رو بیاوریم. از مهم‌ترین فیلسوفان

۱. لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) در هیدلبرگ یزدان‌شناسی (الهیات) پروتستانی آموخت و سپس به برلین رفت و در درس‌های هگل حاضر شد و به مطالعه فلسفه پرداخت. در ۱۸۲۸ در دانشگاه ارلانگن استاد غیررسمی شد، اما چون از پیشرفت در کار دانشگاهی نومید شد، کناره گرفت و زندگی را وقف مطالعه و نوشتن کرد. هنگام مرگ در نزدیکی نورمبرگ می‌زیست. از او آثار زیادی بر جای مانده است که زنده‌ترین و تأثیرگذارترین آنها «گوهر مسحیت» است که در سال ۱۸۴۱ به چاپ رسید (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۸۸ - ۲۸۹). وی در ابتدا مذهبی و هگلی بود؛ اما به‌مرور از دین فاصله گرفت و رهبر گروه تندرو موسوم به هگلیان جوان شد. هگلیان جوان تلاش می‌کردند که با استفاده از بخش انتقادی فلسفه هگل، ائتلاف فلسفه، دین و دولت را زیر سؤال ببرند.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ludwig-feuerbach>.

روش فویرباخ عکس روش هگل است. هگل می‌گفت جهان ذهن خدا است، اما فویرباخ اعتقاد داشت که خداوند محصول ذهن انسان است. به سخن دیگر هگل در صدد ابژه‌سازی خدا بود، اما فویرباخ در صدد سوژه‌سازی اوست. بر اساس رویکرد فویرباخ جای موضوع و محمول را در گزاره‌ها باید عوض کرد. موضوع را باید محمول و محمول را موضوع گرفت. مثلاً به جای آنکه بگوییم خداوند عالم است، باید بگوییم عالم خداست. معنای این سخن آن خواهد بود که خداوند محصول ذهن بشر می‌شود؛ چرا که صفت ساخته و پرداخته دست بشر بوده و همین صفت است که خدا را می‌سازد. (Feuerbach, 1967: 17 & 60)

طبیعت‌گرا که نقشی مهمی در این حوزه ایفا کرده‌اند، فویرباخ است. وی در کنار دیگر فیلسوفان طبیعت‌گرایی مانند انگلس، مارکس، ماکس استیئر و نیچه از سده نوزدهم و دورکیم، ماکس وبر، فروید، میلنوسکی و دیگران از سده بیستم، تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای از دین ارائه کردند. بر اساس دیدگاه آنها علت شیوع خداباوری در جوامع بشری با وجود نداشتن توجیه عقلانی، مسائل روحی روانی است که به روی آوردن به آموزه‌های دینی منجر می‌شود (Nielsen, 2010: 521). فویرباخ در عصر خود نیز متفکر شاخصی بود. آثار او از چنان عمق و تأثیری برخوردار بود که فیلسوفانی مانند مارکس و انگلس را تحت تأثیر قرار داد. جورج ایلویت، رمان‌نویس مشهور که «گوهر مسحیت» او را به انگلیسی ترجمه کرده و از این طریق جامعه انگلیسی‌زبان را با تفکر و اندیشه وی آشنا کرده است، شدیداً تحت تأثیر آرا و نظریات او قرار گرفت (Taliaferro & Marty (eds), 2010: 88).

برخی نیز بر این باورند که اهمیت فویرباخ در این بود که وی با آرا و نظریاتی که ارائه کرد، تحول شگرفی در حوزه فلسفه غرب پدید آورد. پیش از وی تفکر ایده‌آلیستی هگل بر جهان غرب حاکم بود؛ اما با ظهور وی وضعیت تغییر کرد و تفکر ایده‌آلیستی با تفکر طبیعت‌گرایانه جایگزین شد.^۱ کسانی مثل هاروی بر این باورند که آنچه سبب توجه به اندیشه فویرباخ می‌شود، این است که وی از بنیانگذاران نظریه بدبینانه بود. امروزه محدود متفکرانی مانند فروید را از کسانی می‌دانند که نسبت به دین نظریه بدبینانه‌ای را مطرح کرده‌اند. اگر فروید از طراحان نظریه بدبینانه باشد، فویرباخ استاد و جهت‌دهنده او، به طریق اولی در این مجموعه قرار می‌گیرد.^۲

پیشینه شبهه

این مطلب که خدای هر قوم و قبیله‌ای متناسب با خود آن قوم و قبیله است، مطلب

1. Gooch, Todd, "Ludwig Andreas Feuerbach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition).

2. B. A. Gerrish, Feuerbach's Religious Illusion available at: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=77>.

جدیدی نیست و در گذشته‌های دور وجود داشته است. گزنفون نخستین بار حدود پنج سده قبل از میلاد، به این مسئله توجه کرد. او با مطالعه و بررسی خدایان زمانه خود دریافت که خدای هر گروهی، متناسب با ظواهر و خلق و خوی آن گروه است (Gerrish, 2010: 93). گزنفون به همین اندازه اکتفا می‌کند و چیزی راجع به نفی خدا بر زبان جاری نمی‌کند؛ اما فویرباخ اگرچه به ظاهر مانند سلف خود با مسئله وجود خدا مشکلی ندارد و تلاش می‌کند تفسیر طبیعت‌گرایانه‌ای از خداوند ارائه کند؛ در واقع یک گام از او فراتر می‌رود و انسان را در آستانه الحاد قرار می‌دهد. او ضمن آنکه معتقد است خدایان هر گروهی مشابه آن گروه و نماینده منش‌ها و باورهای آنهاست، یک نتیجه الحادی را فراروی انسان قرار می‌دهد و آن اینکه چنین خدایی لزوماً در خارج وجود ندارد و آنچه هست حاصل خیال‌پردازی ذهن بشر است. از این رو، لزومی ندارد که در خارج دنبال چنین خدایی باشیم؛ چرا که وجود چنین خدایی چیزی بر قانون طبیعت اضافه نمی‌کند (Feuerbach, 1967: 149).

کارکرد شبیهه

کارکرد این شبیهه چیست؟ آیا شبیهه در صدد نفی خدا باوری است یا در صدد توجیه خدا باوری؟ بسیاری بر این باورند که شبیهه خدا به مثابه فرافکنی از شبهات الحادی محسوب می‌شود که با هدف مبارزه با خدا باوری طراحی شده است. اما بررسی شبیهه نشان می‌دهد که وضع به این منوال نیست؛ بلکه شبیهه در صدد توجیه خدا و تبیین وجود اوست؛ اگرچه این توجیه و تبیین به گونه‌ای انجام می‌گیرد که خواه ناخواه به خدا باوری نیز منتهی می‌شود. بنابراین آنچه می‌توان با ضرس قاطع مطرح کرد، آن است که شبیهه به ظاهر در صدد نفی وجود خدا نیست؛ بلکه تلاش می‌کند که وجود خدا را توجیه کند و دلیلی برای آن بیابد؛ اگرچه در نهایت انفکاک این تحلیل از خدا باوری امکان‌پذیر نیست. فویرباخ اعتقاد دارد که تفاوت او با استادش هگل، در پذیرش یا عدم پذیرش نگرش شلایرماخر در مورد تعریف دین است. از منظر شلایرماخر دین از مقوله احساس بوده و احساس وابستگی به امر مطلق است؛ از نظر هگل رویکرد شلایرماخر بسیار خطرناک خواهد بود؛

چرا که دین را از حوزه واقعیت‌ها خارج و به محدوده اعتباریات و امور ذهنی وارد می‌کند؛ اما فویرباخ برخلاف استاد خود باور دارد که دیدگاه شلایرماخر کاملاً درست است و شلایرماخر آنچه را که درباره دین می‌بایست می‌گفت گفته است؛ اگرچه که وی نیز به دلیل برخی محدودیت‌هایی که برای خود قائل بود، نتوانست تبعات دیدگاه خود را بیان کند. از منظر فویرباخ اگر دین از مقوله احساس باشد، خداوند نیز از مقوله احساس خواهد بود و این همان چیزی است که شلایرماخر نتوانست بیان کند. اما او این فرصت را یافت که آن را بیان کند (Todd, Ibid). بنابراین، کارکرد نظریه فرافکنی فویرباخ همان‌گونه که دیگران نیز تصریح کرده‌اند،^۱ تبیین وجود خداوند بر پایه احساس است و نه نفی آن؛ اگرچه در آخرین تحلیل، این نظریه همانند نظریه شلایرماخر، به نفی خداوند نیز می‌انجامد (Anderson, 2001: 194). از همین روست که وی خود را ملحد نمی‌نامد؛ بلکه دوست دارد یک طبیعت‌گرا نامیده شود. با توجه به همین نگره است که وی دین را دستکم در برخی مواقع، بسیار مفید و ضروری تلقی می‌کند.^۲

تبیین یا استدلال

در ادبیات فلسفی ما نسبت بین تبیین (explanation) و استدلال (argument) چندان مورد توجه قرار نگرفته و کسی از فیلسوفان نیامده است که آنها را با هم مقایسه و نسبت یا عدم نسبت آنها را با یکدیگر مشخص کند. اما در فلسفه غرب ظاهراً الگوی تبیین، غیر از الگوی استدلال است؛ اگرچه آنها شباهت‌هایی نیز با هم دارند. هر دوی استدلال و تبیین ناظر به یک نتیجه مشخص هستند و درباره آن سخن می‌گویند؛ اما در استدلال هدف اثبات نتیجه است. گویا نتیجه در هاله‌هایی از ابهام قرار دارد و طرف می‌خواهد با ارائه شواهد و مدارکی که در اختیار دارد، آن نتیجه مورد نظر را به اثبات برساند؛ اما در تبیین وضع فرق می‌کند. در تبیین نتیجه مشکوک نیست؛ بلکه مسلم انگاشته می‌شود و تلاشی که انجام می‌گیرد برای اثبات نتیجه نیست؛ بلکه برای کشف علت به وجودآورنده آن نتیجه مسلم

1. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ludwig-feuerbach>.

2. <http://apatheticagnostic.com/articles/meds3/med52/med1088.html>.

است. فی‌المثل وقتی می‌گوییم زید از گربه می‌ترسد؛ چون هر وقت گربه را می‌بیند فرار می‌کند، با توجه به تعریف ارائه‌شده، این یک استدلال است؛ چرا که ما مسئله اثبات‌نشده «زید از گربه می‌ترسد» را داریم. با تلاشی که انجام می‌دهیم، می‌خواهیم ثابت کنیم که چنین چیزی واقعیت دارد. اثبات این مطلب را با تکیه بر یک شاهد حسی انجام می‌دهیم و آن این است که «هر وقت زید گربه را می‌بیند، فرار می‌کند». با طرح این دلیل نشان می‌دهیم که زید از گربه خائف است. اما اگر همین مطلب را به گونه دیگری مطرح کنیم و بگوییم «زید از گربه می‌ترسد، برای آنکه زید در کودکی مورد حمله گربه قرار گرفته است» در این صورت الگوی بیان ما تبیین خواهد بود، نه استدلال؛ چرا که در اینجا ما به دنبال اثبات این مطلب نیستیم که زید از گربه می‌ترسد؛ بلکه آن را مسلم گرفته‌ایم و در صدد تبیین علت آن هستیم و علتش این است که گربه، به وی در کودکی حمله کرده و این مطلب در ناخودآگاه او ثبت شده است و از این‌رو، هر وقت گربه را می‌بیند، فرار می‌کند (Reese, 1996: 220).^۱

اگرچه استفاده از هر دو منطق شایع است؛ ولی فیلسوفان غربی و از جمله فویرباخ، بیشتر از اسلوب تبیین استفاده می‌کنند. او خدا را به‌عنوان یک امر مسلم می‌پذیرد که جای شک و تردیدی در آن نیست و از این‌رو، تلاش می‌کند که این امر مسلم را تبیین و علت به‌وجود آمدن آن را روشن کند.

خدا به‌مثابه موجود جسمانی

از منظر فویرباخ خدای محل بحث یا همان خدای حقیقی و واقعی، خدای ادیان است که خدای واقعی و دارای صفات است. او یک پدر واقعی، عاشق واقعی و مهربان واقعی محسوب می‌شود. خدا از منظر یک دیندار، یک موجود واقعی، حی و دارای وجود شخصی است و از این‌رو، صفات او نیز زنده و شخصی هستند (Feuerbach, 1989: 41 - 2). خدایی

1. See also 'argument and explanation' available at: <http://www.csus.edu/indiv/m/mayesgr/phl4/tutorial/phl4rationalrecon1.htm>

که صفت ندارد یا صفت داشتن برای او نقص تلقی می‌شود، نه تنها شایسته خدایی نیست، بلکه اصلاً وجود ندارد (Feuerbach, 1989: 31). اما به‌رغم این همه اهمیتی که بحث صفت دارد، در مقام عمل الهیدانان برعکس رفتار می‌کنند. از منظر آنان این موصوف است که اهمیت دارد نه صفت و از این رو، اگر کسی صفت را انکار کند، ملحد خوانده نمی‌شود؛ اما اگر موصوف یا موضوع را انکار کند، با او به‌عنوان یک ملحد رفتار می‌شود (Feuerbach, 1989: 3).

با توجه به اهمیت و نقشی که صفت دارد، نفی صفت به نفی دین می‌انجامد. نفی صفت الحاد خفی محسوب می‌شود؛ چرا که به‌ظاهر خدا را رد نکرده؛ بلکه فقط صفات او را رد کرده است؛ اما از آنجا که تحقق موجودی بدون صفت امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه این مطلب که خداوند موصوف صفات قرار نمی‌گیرد، به این نتیجه منتهی می‌شود که خداوند وجود ندارد (Feuerbach, 1989: 37). از منظر وی رویکرد الهیات سلبی یا نظریه توصیف‌ناپذیری خداوند نیز پذیرفتنی نیست؛ چرا که این رویکردها نیز خواه‌ناخواه به الحاد منتهی می‌شود؛ چون نفی هرگونه صفت از خداوند، سرانجام به نابودی خداوند و ناپدید شدن او از صفحه ذهن منتهی خواهد شد (Feuerbach, 1989: 31). از منظر فویرباخ تمایز بین بود و نمود، نماد شکاکیت بوده و شکاکیت دشمن دین است. نمی‌توان گفت که وجود فی‌نفسه خدا، با وجود او در ذهن ما تفاوت دارد. خدا همانی است که یک مؤمن می‌شناسد و نه چیز دیگر. بنابراین، نباید بین خدا و تصور ما از خدا شکاف ایجاد کرد. تصور ما از خدا همان خدا است (Feuerbach, 1989: 33).

تبیین شبهه

از منظر فویرباخ افرادی که از خدا دم می‌زنند، دچار فرافکنی هستند؛ بدون آنکه به این مسئله توجه داشته باشند. به گمان وی در انسان سه ویژگی بسیار مهم وجود دارد که ما آنها را به نام‌های عقل، عشق و اراده می‌شناسیم. ما به‌عنوان سوژه این ویژگی‌ها را طی فرایند پیچیده‌ای به نام فرافکنی (projection) به ابژه تبدیل می‌کنیم. با این کار مهم‌ترین خواسته‌های خود را از حالت ایده بودن خارج می‌کنیم و به آنها عینیت می‌بخشیم و سپس بین خود و این ایده‌های

ابژه شده تمایز قائل می‌شویم و خود را نه عین آنها، که متفاوت با آنها می‌یابیم. سرانجام به دلیل تمایلی که برای رسیدن به آن ایده‌های ابژه شده وجود دارد، یک دگردیسی رخ می‌دهد و جایگاه ما با ایده‌های ما عوض می‌شود. ایده‌های ما می‌شود سوژه و خود ما می‌شویم ابژه. به سخن دیگر، از منظر فویرباخ فرافکنی یک فعالیت روحی - روانی است که طی آن انسان، صفات یا آرزوها و امیال خود را به بیرون از خود پرتاب می‌کند و سپس طی فرایندی، آنها را به واقعیت تبدیل می‌کند و سرانجام به پرستش آن می‌پردازد. بنابراین فرافکنی طی مراحل زیرا انجام می‌گیرد که ما آنها را به‌طور کوتاه تشریح می‌کنیم.

فرافکنی (projection)

از منظر فویرباخ انسان ذات خود را به بیرون از خود پرتاب می‌کند. Man transposes (projects) his essential being outside himself before he finds it within himself (Feuerbach, 1989, 29). اما ذات انسان چیست که انسان آن را به بیرون از خود پرتاب

می‌کند؟ و اصولاً پرتاب امکان‌پذیر است یا خیر؟

درباره پرسش نخست در سطور پیشین یادآوری کردیم که از منظر فویرباخ صفت فوق‌العاده مهم است و از این‌رو، جای صفت و موصوف در فلسفه او تغییر می‌کند و صفت می‌رود که به‌جای موصوف بنشیند (Feuerbach, 2008: 136). وی با عنایت به همین نکته است که تصریح می‌کند عقل، اراده و عشق مایملک انسان نیست؛ بلکه خود انسان است؛ چرا که انسان بدون آنها تحقق نمی‌یابد. آنها عناصر تشکیل‌دهنده وجود انسان هستند (Feuerbach, 1989: 17). بنابراین، ذات انسان همان صفات اصلی انسان است که در قالب امیال و آرزوها نیز تبلور می‌یابد.

اما درباره پرسش دوم باید یادآوری کرد که پرتاب در صورتی امکان‌پذیر است که: اولاً باید بتوانیم بین خود و صفات خود تمایز قائل شویم؛ چرا که اگر این تمایز‌گذاری (هرچند بر حسب اعتبار) صورت نگیرد، پرتاب امکان‌پذیر نخواهد بود؛ ثانیاً باید بتوانیم بین صفات خود و صفات دیگران مقایسه انجام دهیم؛ چرا که اگر مقایسه انجام نگیرد، امکان شناخت محدودیت‌های صفات خود را نخواهیم داشت و در نتیجه به مفاهیم کلی دست نخواهیم

یافت. بنابراین، اگر قرار است پرتابی انجام دهیم، در مرحله نخست تمایزگذاری و در مرحله بعد، کار مقایسه و سنجش را باید انجام داد. از نظر فویرباخ هر دو عمل امکان‌پذیر است. به گمان وی از میان جانداران، تنها انسان است که می‌تواند صفات خود را بریده از خود در نظر بگیرد و آنها را موضوع مذاقه و تأمل قرار دهد. برخلاف دیگر جانداران، انسان موجودی است که هم می‌تواند «من» باشد و هم «تو». او با نگاه کردن در آینه وجود دیگران، خود را مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که او نیز مثل دیگران است. صفاتی که در او هست، در دیگران نیز می‌تواند باشد و همچنین صفاتی که در دیگران وجود دارد، می‌تواند در او نیز وجود داشته باشد. او با تمرکز بر روی این صفات مشترک، به مفهوم کلی یا همان «نوع‌آگاهی» می‌رسد؛ چیزی که ویژه انسان است و در دیگر جانداران وجود ندارد (Feuerbach, 1989: 16).

بنابراین، انسان در مرحله نخست ذات یا همان صفات (Reese, 1996: 229) خود را از محدودیت‌های فردی رها و به بیرون پرتاب می‌کند و این مرحله اصل و اساس دیانت (Anderson, 2001: 194) را تشکیل می‌دهد و به گفته برخی، نقطه عزیمت خداشناسی فویرباخ (Thiselton, 2002: 19) به‌شمار می‌رود. همین صفات مطلق رهاشده در بیرون، زمینه تکوین خدا را به‌وجود می‌آورد.^۱

ابژه‌سازی (objectification)

گام اول فرا افکندن ذات یا صفات خود بود. گام بعدی ابژه‌سازی صفات است. در این مرحله صفات از حالت انتزاعی خارج و به یک شیء ملموس تبدیل می‌شوند. — Man and this is the secret of religion — objectifies his being... (Feuerbach, 1989, 45). اما چرا انسان صفات خود را بعد از پرتاب کردن به بیرون ابژه‌سازی می‌کند؟ در ظاهر طبع انسان بر این است که ابژه‌سازی کند و از ایده‌ها و تصورات خود به‌عنوان موجودات واقعی و حقیقی یاد کند و درباره آنها در قالب شعر و نثر مطلب بگوید؛ توجه افراد را به آنها

1. Paul McLaughlin, Bakunin and Feuerbach: On Religion, Philosophy, and Naturalism available at: <http://www.autodidactproject.org/other/bakunin5.html>.

جلب کند و از این قبیل. از همین رو است که مسیحیان بر اساس شواهد تاریخی، پدیده‌های ذهنی خود را به موجودات مستقل تبدیل می‌کردند، احساسات خود را که خود تحت حکومتشان بودند، بر دیگران حاکم می‌کردند یا اینکه صفت اشیا قرار می‌دادند. آنها صفات و محمول‌های خود را به کمک خیال، به موجودات مستقل و واقعی تبدیل می‌کردند (Feuerbach, 1989: 38 - 39).

شارحان فویرباخ نیز بر روی این مرحله تأکید کرده‌اند. از نظر آنها نیز انسان صفاتی را که به بیرون پر تاپ کرده است، به شیء تبدیل می‌کند. علم، قدرت و فضیلت که به بیرون پر تاپ شده‌اند، اکنون به یک وجود عینی تبدیل می‌شوند و از این طریق فرایند ابژه‌سازی به وقوع می‌پیوندد (Thiselton, 2002: 20).

در این مقطع آن‌گونه که دیگر شارحان فویرباخ نیز گفته‌اند، انسان آن صفات و طبیعتی را که بیرون ریخته است، به یک شیء عینی تبدیل می‌کند. این شیء مستقل از انسان و جدا از او به سر می‌برد و تابع خود انسان نیست. احساسات و صفات انسان تابع انسان است و همزمان با تغییر خود انسان، صفات و احساسات او نیز دستخوش تغییر و تحول خواهد شد. اما صفات بیرون ریخته‌شده که اکنون به ابژه تبدیل شده‌اند، تابع انسان و متأثر از او نیست. وجود انسان وجود محدود و متغیری است، اما وجود صفات که اکنون در قالب یک ابژه خودنمایی می‌کند، نه دستخوش تغییر و تحول می‌شود و نه از محدودیت و تناهی رنج می‌برد.^۱

از خودبیگانگی (self-alienation)

گام سوم در نظریه فرافکنی از خودبیگانگی است. از منظر فویرباخ انسان به صرف فرافکنی صفات خود و ابژه‌سازی آنها اکتفا نمی‌کند. او پس از برداشتن این دو گام، گام سوم را برمی‌دارد. در گام سوم انسان به غیریت‌سازی می‌پردازد. او صفاتی را که پیش از این مال خودش بود، بیرون ریخته و آنها را به یک ابژه مستقل تبدیل کرده است و اکنون غیر از

1. http://www.scaschools.org/uploads/9/6/5/4/9654115/matthew_coats.pdf

خود به حساب می‌آورد و به مقایسه خود با آن می‌پردازد. ... religion alienates our own nature from us, and represents it as not ours... (Feuerbach, 1989: 266).
دین همان ارتباط انسان با خود انسان است؛ خودی که غیریت‌سازی شده و دیگر خود تلقی نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان یک موجود بیگانه با آن رفتار می‌شود (Feuerbach, 1989: 225). انسان پس از آنکه صفات خود را به بیرون پرتاب و آنها را به ابژه تبدیل کرد، بین خود و آن صفات ابژه‌شده تفاوت قائل می‌شود و هرگونه ارتباط بین خود و آن صفات را منکر می‌شود. او محدود است و ابژه نامحدود؛ او زمینی است و ابژه آسمانی؛ او فقیر است و ابژه غنی و از این قبیل. در این مرحله فراموش می‌کند که این ابژه همان خود اوست و نه چیز دیگر (Feuerbach, 1989: 30).

به گمان تاد، یکی از شارحان فویرباخ، گام سوم در نظریه فویرباخ همان از خودبیگانگی است. در این مرحله انسان چیزی را که ساخته و پرداخته خودش است، مغایر با خود می‌یابد و خود را در برابر او هیچ و پوچ می‌داند.^۱ همان‌گونه که هگل معتقد بود وجود مطلق پس از ابژه‌سازی خود و عینیت با جهان آفرینش دچار از خودبیگانگی می‌شود؛ انسان نیز پس از ابژه‌سازی صفات خود، به‌نحوی به از خودبیگانگی می‌رسد.^۲ وقتی انسان صفت خود را محمول یک موجود دیگر قرار می‌دهد، طبعاً بین خود و آن صفت جدایی می‌اندازد و به‌مرور آن موجود دیگر را واجد و خود را فاقد آن محمول تلقی می‌کند و این‌چنین است که قضیه از خودبیگانگی پا به میان می‌گذارد.^۳ از این‌روست که گفته‌اند آشنایی با دین، به‌نحوی آشنایی با خویشتن خویش است. هر چه انسان بیشتر با اسما و صفات الهی آشنا شود، به همان میزان با اسما و صفات خود آشنا خواهد شد و از همین جاست که این تلقی که خداشناسی همان انسان‌شناسی است، به‌وجود می‌آید.^۴

1. Gooch, Todd, "Ludwig Andreas Feuerbach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition).

2. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ludwig-feuerbach/>

3. Ibid.

4. Wayne Hudson, The Enlightenment Critique of 'Religion', Australian eJournal of Theology 5 (August 2005).

سوژه‌سازی (subjectification)

آخرین مرحله در نظریه فرافکنی سوژه‌سازی است. در این مرحله انسان جای خود را با صفات خود عوض می‌کند. صفات می‌شود سوژه و انسان می‌شود ابژه. با سوژه‌سازی صفات، اتفاقی که نباید، رخ می‌دهد و انسان به ستایش و پرستش آفریده دست خود همت می‌گمارد. بتی را که خود ساخته است پرستش می‌کند؛ از او حاجت می‌طلبد و برای او فداکاری می‌کند. انسان می‌شود ابژه و صفات و کمالات ابژه‌شده او می‌شود سوژه. *... and then again makes himself the object of this objectified being, transformed into a subject, a person (Feuerbach, 1989: 45 - 6).* و این چنین است که مفهوم خدا به وجود می‌آید (Feuerbach, 1989: 35). مفهوم خدا چیزی جز همان ذات یا صفات انسان نیست که به بیرون افکنده شده‌اند. ذات انسان اکنون از محدودیت‌ها عاری شده و به صورت یک موجود عینی در نظر گرفته شده است. تمامی صفات خداوند بدین سان همان صفات انسان هستند و نه چیز دیگر.^۱ به این ترتیب، مذهب چیزی از آن خود ندارد و در واقع امر مطلق به خودی خود هیچ و پوچ است. هر چیزی که در اقلیم مذهب مشاهده می‌شود، ساخته و پرداخته دست انسان خواهد بود. انسان تمامی چیزهای را که به نظرش دارای ارزش است، به خارج پرتاب می‌کند و با ابژه‌سازی آنها به مفهومی به نام مفهوم خدا دست می‌یازد (Feuerbach, 1989: 35).

توجیهات نظریه

اگرچه فویرباخ برای اثبات نظریه خود بیشتر از تبیین استفاده می‌کند؛ در بعضی موارد به توجیهات کارکردگرایانه نیز روی می‌آورد. به گمان وی نظریه فرافکنی، کارکردها و سودمندی‌های فراوانی دارد که توجه به آنها می‌طلبد انسان به این نظریه به دیده قبول بنگرد.

فرافکنی به مثابه سازوکار دفاعی

فرافکنی یک سازوکار دفاعی است که برای حفظ انسان و دفاع از او به کار می‌آید. انسان از

1. Paul McLaughlin, Bakunin and Feuerbach: On Religion, Philosophy, and Naturalism, available at: <http://www.autodidactproject.org/other/bakunin5.html>

این سازوکار آگاهانه یا ناآگاهانه برای دفاع از خویشتن خویش استفاده می‌کند (Hentschel, 1993: 4). جهان مادی ضمن آنکه دارای مزایایی است، کاستی‌هایی نیز دارد. برخی از آرزوهای انسان در این جهان برآورده می‌شود، ولی برخی دیگر از آرزوهای انسان در این عالم برآورده‌شدنی نیست. تأمل در این قبیل امور در انسان بدبینی ایجاد می‌کند و بدبینی روح و روان او را از کار می‌اندازد. انسان برای آنکه برای خود نوعی ایمنی ایجاد کرده باشد، آرزوها و نیازهای خود را به بیرون از خود پرتاب و طی فرایند خاصی، آن را به بت یا خدا تبدیل می‌کند و سپس به ستایش و تقدیس آن می‌پردازد. به سخن دیگر، خدا همان نیاز و آرزوهای بشر است و نه چیز دیگر. بشر به دنبال کمال نامتناهی است و خداوند همان کمال نامتناهی خواهد بود. بشر عاشق زیبایی است، خداوند زیبایی مطلق است. بشر دنبال بی‌نیازی است، خداوند بی‌نیاز مطلق محسوب می‌شود. بشر طالب قدرت است، خداوند قدرت مطلق است. هر چه که انسان بخواهد، بیش از آن در خداوند وجود دارد (Feuerbach, 2008: 174).

امکان فهم تطور مفهوم خدا

خدایان در طول تاریخ به گونه‌های مختلف ظاهر شده‌اند. فهم این مطلب در سایه نظریه فراقینی امکان‌پذیر است. از آنجا که ماهیت انسان در اعصار مختلف، به گونه‌های مختلف تجلی می‌یابد؛ خدایان که تجلی طبیعت و ماهیت انسان هستند نیز به گونه مختلف تجلی و ظهور می‌یابند. پا به پای تغییر نوع آگاهی انسان، خدای انسان نیز تغییر می‌یابد. زمانی که انسان ماهیت خود را مساوی با اشیای خارجی می‌دانست، خدای او نیز به شکل و هیئت اشیای خارجی ظهور می‌یافت، اما وقتی که تلقی او نسبت به خودش دستخوش تحول شد و در واقع انسان از مرحله توحش، به مرحله فرهنگ و مدنیت رسید، خدای او تغییر کرد و حالت انسانی به خودش گرفت. بنابراین، انسان مقیاس هر چیز و از جمله خداست.^۱ به سخن دیگر، خداوند

1. Paul McLaughlin, Bakunin and Feuerbach: On Religion, Philosophy, and Naturalism available at: <http://www.autodidactproject.org/other/bakunin5.html>

مظهر نیازهای انسان است (Feuerbach, 2008: 175). از آنجا که نیازهای انسان متغیرند، خدایان نیز به گونه‌های متفاوت ظاهر شده‌اند (Feuerbach, 2008: 36).

خدای هومری از خوردن و آشامیدن تحاشی نمی‌کند و این یعنی صفت مزبور از منظر آنها نکوهیده نبوده است. به علاوه توان جسمی از منظر آنها بسیار پسندیده بوده و از این رو، خدای آنها، زئوس، قوی‌تری خدایان بوده است. آلمان‌ها بیشتر به صفت «جنگجویی» توجه داشتند و بدین‌سان بالاترین خدای آنها، اودین خدای جنگ بود (Feuerbach, 2008: 36).
راه فهم این تطورات، تمسک به نظریه فرافکنی است. بر پایه این نظریه مفهوم خدا و مفاهیم همگن با آن، برخاسته از آرزوها یا همان توهمات و خیالات انسان است. از آنجا که خیال مجال واسعی است و تابع قانون‌های دست‌وپاگیر واقعیت نیست؛ می‌توان گفت که چیزهایی که در عالم واقع ناممکن هستند، در این عالم کاملاً امکان‌پذیرند (Feuerbach, 2008: 174).

امکان فهم دین به مثابه ویژگی انحصاری انسان

از منظر فویرباخ دین از مختصات انسان است. حیوان حظی از دین ندارد و اینکه گفته می‌شود فیل مانند انسان، دارای دین است، افسانه‌ای بیش نیست (Feuerbach, 1989: 15).
از شرایط تکلیف عقل است و چون حیوانات فاقد عقل هستند، بنابراین تکلیفی متوجه آنها نیست. اما دین چرا از اختصاصات بشر است، و سایر مخلوقات از آن حظی ندارند؟
پاسخ این پرسش یا فهم این مطلب که دین به انسان اختصاص دارد، فقط در سایه نظریه فرافکنی میسر است. بر پایه این نظریه، دین حاصل «نوع‌آگاهی» بوده و چون نوع‌آگاهی مخصوص انسان است، در نتیجه دین نیز به انسان اختصاص دارد و سایر جانداران از آن بهره‌ای ندارند (Feuerbach, 1989: 15). حیوان از نوع‌آگاهی بهره‌ای ندارد و آگاهی او به آگاهی از شخص خودش محدود است. او نسبت به نوع خودآگاهی ندارد. در نتیجه او از دین که برگرفته از همین خودآگاهی است، بهره‌ای ندارد (Feuerbach, 1989: 15).

امکان فهم شباهت خدا به انسان

خدا شبیه انسان است. در کتاب مقدس می‌خوانیم که خداوند انسان را به صورت خود آفریده است (Genesis: 1, 27). در متون اهل سنت نیز آمده است که خداوند انسان را به صورت خود آفرید (بخاری، ج ۵: ۲۲۹۹). تشابه خدا و انسان فقط در صورت نیست، بلکه در تمامی صفاتی است که انسان به خداوند نسبت می‌دهد. علاوه بر این، انسان خلیفه خداست (بقره: ۳۰). خلیفه باید شبیه مستخلف‌عنه باشد. به گفته فویرباخ معنای این جمله که انسان به صورت خدا آفریده شده، این است که انسان شبیه خداست (Feuerbach, 180: 2008). اما فلسفه این تشابه چیست؟

به گمان وی تشابه خدا و انسان، در سایه نظریه فرافکنی فهم‌شدنی است. بر اساس نظریه مذکور، خدا آفریده ذهن بشر و نماد آرزوها و بلندپروازی‌های اوست. از آنجا که مخلوقات نماینگر ویژگی‌ها و توانایی‌های خالق خود است، طبعاً در حد بسیار زیادی مشابه و مسانخ آن خواهد بود. چون انسان خداوند را آفریده، از این‌رو، خداوند شبیه انسان است، نه موجودات دیگر. از این‌رو، فویرباخ برخلاف نگاه رایج که می‌گوید خداوند انسان را به صورت خود آفرید، تصریح می‌کند که انسان خداوند را به صورت خود آفرید (Feuerbach, 2008: 88).

امکان فهم جایگاه انسان در عالم آفرینش

انسان در ادیان جایگاه رفیعی دارد (Feuerbach, 2008: 67). او خلیفه الهی است (بقره: ۳۰) و جهان به خاطر او آفریده شد (بقره: ۲۹). مهم‌تر از همه اینکه انسان بخصوص انسان مذهبی، مقیاس همه چیز محسوب می‌شود؛ هر چه مطابق دیدگاه او باشد، حق است و هر چه مخالف دیدگاه او باشد، باطل خواهد بود. حق و باطل مبنای مستقلى در خارج ندارند؛ بلکه تابع دیدگاه‌های او هستند (Feuerbach, 1989: 38). چطور شد که از میان این‌همه موجودات، انسان غایت عالم قرار گرفت؟ و بر فرضی که همه چیز برای انسان باشد، وجود کهکشان‌های در فاصله‌های بسیار زیاد از زمین، چه نفعی به حال انسان دارد؟

رهایی از این قبیل پرسش‌ها در سایه نظریه فرافکنی متصور است. انسان حقیقتاً هیچ برتری نسبت به دیگر موجودات ندارد؛ اما چون انسان دین را به وجود آورده است، از این رو، بر اساس حس خودخواهی، خود را از زبان دین مرکز عالم معرفی کرد. به گمان فویرباخ وقتی انسان غایت آفرینش است، علت آفرینش نیز محسوب می‌شود (Feuerbach, 1989: 128).

نقد نظریه فویرباخ

اکنون که با تبیین و توجیحات نظریه فرافکنی آشنا شدیم، باید به نقد و بررسی آن پرداخت. این شبهه را می‌توان از جهات و زوایای مختلف نقادی کرد:

نبود فرافکنی

اگرچه فویرباخ از دیدگاه خود به عنوان فرافکنی یاد می‌کند، تأمل در مختصات دیدگاه او نشان می‌دهد که این دیدگاه به فرافکنی که یک دیدگاه روانشناسانه است، ارتباطی ندارد. از منظر روانشناسان، فرافکنی سازوکاری دفاعی است که انسان برای مقابله با خطر از آن استفاده می‌کند (Hentschel, ed. 1993: 4). در این فرایند انسان به گمان روانشناسان صفات منفی خود را به دیگران نسبت می‌دهد تا از این طریق دیگران را با خود یکسان کند. مثلاً کسی که بدعهد است، دیگران را به بدعهدی متهم می‌کند یا مثلاً کسی که مقصر است، دیگران مقصر معرفی می‌کند. روانشناسان فرافکنی را در مورد صفات نیک به کار نبرده‌اند (اسولیوان، ۱۳۸۵: ۳۲۱ و ۳۲۲)؛ شاید به این دلیل که با فرافکنی صفت نیک، دفاعی صورت نمی‌گیرد. اگر این تحلیل روانشناسان از فرافکنی صحت داشته باشد، باید گفت که فرافکنی مورد نظر فویرباخ، همان فرافکنی روانشناسان نیست.

نبود فرافکنی ذات

بر فرضی که دیدگاه فویرباخ نوعی فرافکنی باشد، باید گفت که فرافکنی ذات نیست. فویرباخ مدعی است که انسان طی فرایندی، ذات خود را به بیرون پرتاب

می‌کند (Feuerbach, 1989: 29). اما از آنجا که ذات انسان متشکل از صفات خوب و بد است و انسان به‌زعم فویرباخ در فرایند فرافکنی، فقط صفات خوب خود را به بیرون پرتاب می‌کند (Feuerbach, 1989: 17) فرافکنی فویرباخ فرافکنی ذات نیست؛ بلکه فرافکنی بخشی از ذات است.

عدم اثبات

فراموش نکنیم که خدا به‌مثابه فرافکنی، فقط یک فرضیه است که با در هم آمیختن ویژگی‌های روان‌شناختی انسان با مسائل الهیاتی، وجود خدا را تبیین می‌کند. این دیدگاه نه‌تنها هنوز با تجارب بشر تأیید نشده است، بلکه با بسیاری از واقعیت‌های موجود نیز سازگاری ندارد. اگر آن‌گونه که طرفداران نظریه فرافکنی گفته‌اند (Armand, 1957: 12) احساس انسان نسبت به خداوند مانند احساس کودک نسبت به پدر، گنگ و دوپهلو باشد، هم دارای بعد مثبت و هم دارای بعد منفی، در این صورت چطور می‌توان گفت که بعد مثبت این احساس، به اثبات وجود خدا منتهی می‌شود، اما بعد منفی آن به نفی خداوند نمی‌انجامد؟ به‌علاوه، اگر این دیدگاه صادق باشد، باید همه افراد بشر دیندار باشند؛ چرا که همگی بشرند و بشر آرزوهای برآورده‌نشده خود را طی فرایند خاصی به خدا تبدیل می‌کند. بنابراین، همه باید به‌نحوی خداپرست باشند؛ اما می‌دانیم که قضیه از این قرار نیست و تعداد زیادی از افراد بشر ملحدند و به هیچ دین و آیینی التزام ندارند؛ نکته سوم آنکه خدایی که برآیند آمال و آرزوهای بشر است، باید همیشه مایه امیدواری باشد و هیچ‌گاه نباید از او ترسید؛ اما می‌دانیم که خدای ادیان از یک‌سو مایه امیدواری است (زمر: ۵۳) اما از سوی دیگر مصدر بیم و ناامیدی هم هست (نبا: ۴۰). اینکه ما در ادیان هم ثواب داریم و هم عقاب، نشان‌دهنده این حقیقت است که خداوند حاصل امیال و آرزوهای انسان نیست. بسیاری از چیزهایی که در تضاد با امیال انسان هستند، در خدای ادیان وجود دارد؛

نکته چهارم اینکه اگر مذهب محصول فرافکنی باشد و اگر فرافکنی بر پایه نیازها شکل بگیرد، در این صورت نباید در ادیان چیزی به نام شریعت یا تکلیف داشته باشیم؛ چرا که انجام دادن تکلیف به‌ویژه تکالیفی مانند جهاد و روزه، معمولاً با زحمت و مشقت همراه هستند و این چیزی نیست که خواسته انسان باشد.

انسان‌گرایی لجام‌گسیخته

اگر نظریه فرافکنی را بپذیریم و بر پایه آن بگوییم این انسان است که خدا را به‌وجود آورده است، لازم می‌آید همان‌گونه که خود فویرباخ نیز اعتراف کرده است انسان مقیاس همه چیز باشد (Feuerbach, 1989: 38). این سخن مدت‌ها پیش از فویرباخ، در یونان باستان نیز کم‌وبیش رواج داشت. پروتاگوراس بر این باور بود که چیزی خارج از انسان وجود ندارد و انسان مقیاس همه چیز است.^۱ این سخن از دو منظر جای نقد دارد:

معرفت‌شناسی

اینکه انسان مقیاس همه چیز است، سرانجام به نفی حقیقت و شکاکیت منتهی می‌شود. ظاهر این سخن که اگر الف بگوید هوا گرم است و ب بگوید هوا سرد است، باید گفت که هر دو درست می‌گویند، بسیار جذاب است؛ اما باطن آن بسیار خطرناک و ویران‌کننده خواهد بود؛ چرا که بر پایه آن، اولاً حقیقت در خارج وجود ندارد، بلکه در ذهن افراد وجود دارد؛ ثانیاً به تعداد افراد ما می‌توانیم حقیقت داشته باشیم. بر پایه این نظریه هر کسی می‌تواند هر چیزی بگوید؛ هر چه را می‌خواهد اثبات کند و هر چه را هم خواست نفی کند. این سخن که مصداق شکاکیت فراگیر است، اگر از روی شوخی باشد، شاید بتوان با آن مدارا کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۳) و اما اگر این کلام جدی باشد، پذیرفتنی نیست؛ چرا که اولاً درست است که ما نمی‌توانیم نسبت به همه اشیا معرفت یقینی پیدا کنیم؛ اما اموری وجود دارند مانند علم به نفس و احوالات نفس که نسبت به آنها معرفت

1. <https://www.iep.utm.edu/protagor/>

یقینی امکان‌پذیر است؛ ثانیاً این مطلب که یقین همگانی نسبت به هیچ چیزی امکان ندارد، خود متناقض است؛ چرا که اگر این قضیه خودش را دربرگیرد، افاده علم نخواهد کرد و اگر خودش را دربرنگیرد، یک گزاره وجود خواهد داشت که افاده یقین همگانی می‌کند و نسبت‌بردار نیست (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۶۴ - ۱۶۵).

هستی‌شناسی

اگر انسان مقیاس همه چیز باشد، باید گفت چنانکه خود فویرباخ نیز اعتراف کرده (Man ... creates God in his own image... Feuerbach, 1989: 141) انسان علت به وجود آورنده خداست. اما اگر انسان علت به وجود آورنده خدا باشد، لازم می‌آید که ممکن علت واجب باشد در فلسفه اسلامی وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند. واجب‌الوجود به معنای موجودی است که وجود برای او ضروری است. در مقابل ممکن‌الوجود چیزی است که نه وجود برای او ضروری است و نه عدم (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۴۲). به سخن دیگر ممکن‌الوجود ماهیتی است که بماه‌هی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و عروض هر یک از آنها بر او نیاز به علت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۷۴).

از نظر فیلسوفان پیشاصدرایی، وجود معلول نسبت به علت خود از نوع دوم وجود رابطی است که خودش یک وجود فی‌نفسه است، اما به کمک غیر موجود می‌شود و متکی به غیر است. اما از منظر ملاصدرا وجود معلول نسبت به علت هستی‌بخش خود، نه از نوع دوم وجود رابطی، بلکه از نوع نخست وجود رابطی است؛ یعنی وجود معلول مندرک در وجود علت است و بدون وجود علت خود اصلاً تصورشدنی نیست، همان‌گونه که وجود حرف ربط، بدون دو طرف خود تصورپذیر نیست. از این‌رو، وی وجود معلول را وجود رابط نامیده است.^۱ از نظر صدرا کل عالم عین‌الربط به علت هستی‌بخش خود بوده و این ربط و وابستگی همیشگی است و آنی منقطع نمی‌شود و انقطاع آن به منزله نابودی و تباهی معلول خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰).

حال با توجه به اینکه انسان ممکن‌الوجود است، چگونه می‌توان قبول کرد که او می‌تواند علت هستی‌بخش واجب باشد؟ اگر بگوییم که واجبی در کار نیست، باید پرسید که پس ممکن‌الوجود چگونه به‌وجود آمده است؟ چون فرض بر این است که ممکن‌الوجود بدون دخالت علت نمی‌تواند به‌وجود بیاید.

الحاد انسان‌شناختی

اگر نظریه فراقنی درست باشد، باید گفت که خدا ساخته‌وپرداخته ذهن انسان است و در خارج چیزی به نام خدا وجود ندارد. اگر منظور از این خدا همان خدای ادیان انحرافی باشد که ظاهراً مراد همین است (Feuerbach, 1989: 2 - 41) باید گفت که حق با فویرباخ است و چنین خدایی نه‌تنها در خارج وجود ندارد و حاصل شرایط محیطی و ذهنی افراد است (مونسم، بی‌تا: ۶۰)؛ بلکه امکان وجود هم ندارد؛ چرا که پر از نارسایی و تناقض است و با مقیاس‌های علمی تطبیق نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۷۹ - ۴۸۰). اما اگر منظور خدای ادیان واقعی باشد، باید گفت که نفی چنین خدایی همان نفی خدای کلام و فلسفه خواهد بود. درست است که تعبیر واجب‌الوجود فلسفه، با تعبیر خدای ادیان تفاوت دارد، اما روح آنها یک چیز است.

واجب‌الوجود فلسفه واجب‌الوجود من جمیع الجهات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷)، علت فاعلی همه موجودات است و بدون دخالت او، هیچ ممکن‌الوجودی به‌وجود نمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۰). او ذات کامل است که همه کمالات را به نحو اقوی و اتم در اختیار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۲۸۳) او در افعال خود به هیچ چیزی نیاز ندارد، اما اشیا در همه چیز خود به او نیاز دارند (ملاصدرا، ج ۲، ۱۹۸۱: ۲۲۰). او هم در ایجاد موجودات دخالت دارد و هم در بقای آنها (ملاصدرا، ج ۳: ۱۶۰). او در عین دوری نزدیک است و انسان می‌تواند با سعی و تلاش به درکی نسبت به او برسد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۸۵). شریکی برای او متصور نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۷ - ۳۰). او بسیط است و صفاتش زائد بر ذاتش نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۷ - ۲۴۸).

خدای ادیان واقعی نیز به تقریب همین تعریف‌ها و صفات را دارد. خداوند مخزن همه کمالات است (حجر: ۲۱)؛ خالق همه اشیاست (انعام: ۱۰۲)؛ هیچ موجودی حتی نطفه، بدون دخالت او به وجود نمی‌آید (انعام: ۵۸ - ۵۹)؛ او غنی است و موجودات همگی فقیر و عین وابستگی به اویند (فاطر: ۱۵)، او عالم است و چیزی در عالم، از حوزه معرفت او بیرون نیست (ق: ۱۱۶)؛ قادر است و هر ممکنی‌الوجودی را می‌تواند به وجود آورد (بقره: ۱۰۶)؛ او همچنانکه در ایجاد موجودات نقش ایفا می‌کند، در بقا و تداوم آنها نیز مؤثر است (محمد: ۳۸).

مقایسه این توصیفات نشان می‌دهد که واجب‌الوجود فلسفه، با خدای ادیان واقعی تفاوت چندانی ندارد. بر اساس تعالیم فلسفه و ادیان در جهان موجودی داریم که او بی‌نیاز مطلق، توانای مطلق و دانای مطلق است. در حالی‌که فلاسفه از این موجود به‌عنوان واجب‌الوجود یاد می‌کنند؛ ادیان اسم او را «الله» یا «خدا» می‌گذارند. بنابراین، نفی خدای ادیان، نفی خدای فلسفه را نیز به‌دنبال دارد.

اما آیا خدای ادیان واقعی یا همان خدای فلسفه و کلام را می‌توان نفی کرد؟ به‌نظر می‌رسد که این کار امکان‌پذیر نیست؛ چرا که پذیرش چنین خدایی نه‌تنها محذوری در پی ندارد؛ بلکه برخاسته از ادله متعدد عقلی و فلسفی است.

از مهم‌ترین دلایل عقلی فلسفی که بر اثبات وجود خداوند اقامه شده، برهان صدیقین است. این برهان که اکنون تقریرهای متفاوتی از آن در دست هستند،^۱ به ساده‌ترین روش، وجود خداوند را اثبات می‌کند. ابن برهان که نخستین بار توسط بوعلی با الهام از برخی آیات قرآنی به این اسم یاد شد، با تکیه بر واقعیت، وجود خدا را ثابت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۹۸۲ - ۹۸۳).

۱. برای آگاهی از تقریرهای مختلف ابن برهان رک. حسین عشاقی (۱۳۹۳). بره‌های صدیقین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

عدم کارایی توجیبات کارکردگرایانه

توجیبات کارکردگرایانه اگرچه امروزه بسیار رواج دارد و تلاش بر این است که پدیده‌های اجتماعی و از جمله دین را در پرتو کارکردها و پیامدهایی که برای یک سیستم دارند تبیین کنند (Robertson, 1987, 5: 3230). اما این رویکرد به دلیل پیش‌فرض‌های نامطلوبی که دارد، قابل دفاع نیست. یکی از پیش‌فرض‌های نامطلوب رویکرد مذکور آن است که این رویکرد به همه پدیده‌ها، به عنوان پدیده‌های طبیعی نگاه می‌کند و چیزی را به عنوان امر فراطبیعی به رسمیت نمی‌شناسد (مگی، ۱۳۷۷: ۲۹۱). این در حالی است که در جای خود با دلایل قطعی ثابت شده است که همه امور از جمله علم (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۲۳ - ۲۲۵) و نفس (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۸ - ۲۷۷) در قالب امور طبیعی و مادی نمی‌گنجند. پیش‌فرض دیگر این رویکرد آن است که چیزی به نام حقیقت وجود ندارد و حقیقت همان سودمندی است (راسل، ۱۳۶۵: ۳۳۹ و ۳۴۰). به سخن دیگر این رویکرد بر شکاکیت و عدم امکان علم به چیزی مبتنی است. این در حالی بود که در جای خود ثابت شده است که اگرچه شاید علم و یقین نسبت به همه چیز، برای همه کس میسر نباشد، ولی اموری هستند مانند علم به احوالات نفس و مانند آن که علم و یقین نسبت به آنها برای هر کسی مقدور است (مصباح، ۱۳۷۹: ۲۴۹ - ۲۵۲).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار شبهه خدا به مثابه فرافکنی را بر پایه دیدگاه فویرباخ و شارحان او تقریر کردیم. پیش از تقریر شبهه یادشده مقدمه‌ای ذکر شد. در مقدمه به اموری مانند اهمیت، پیشینه و کارکرد شبهه مورد بحث پرداختیم، ضمن آنکه به مسئله فرق بین تبیین و استدلال و همچنین خدای مورد نظر فویرباخ نیز اشاراتی شد. بر پایه شبهه خدا به مثابه فرافکنی؛ خدا همان آرزوها و خواست‌های برآورده‌نشده انسان است که طی فرایندی موسوم به فرافکنی، به بیرون افکنده و به معبود تبدیل می‌شود. به سخن دیگر، خدا در خارج وجود ندارد، بلکه محصول ذهن انسان و برگرفته از خیال‌پردازی‌های اوست. بر پایه بحث‌هایی

که ارائه شد، این شبهه از جهات مختلف جای نقد دارد و گذشته از اینکه اثبات‌شدنی نیست و با دیدگاه روانشناسان نیز سازگاری ندارد، مستلزم انسان‌گرایی افراطی و الحاد انسان‌شناختی بوده که هر کدام از منظر الهیدانان مسلمان با چالش‌های عدیده‌ای روبه‌رو است. افزون بر این توجیحات کارکردگرایانه فویرباخ نیز کارایی ندارند؛ چرا که این قبیل توجیحات پیش‌فرض‌هایی دارند که فهم متعارف، از پذیرش آنها ابا دارد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی و شرح الشرح للقطب*، قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۱۴۰۰ ق). *رسایل*، قم: بیدار.
۳. اسولیان، ت و دیگران (۱۳۸۵). *مفاهیم کلیدی ارتباطات*، میرحسین رئیس‌زاده، تهران: فصل نو.
۴. بریان، م. (۱۳۷۷). *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۵. راسل، برتراند (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۵ ق). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۷. عشاقی، حسین (۱۳۹۳). *برهان‌های صدیقین*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. کلورور، م. جان، (بی‌تا). *اثبات وجود خدا*، آرام امین مجتهدی، تبریز: کتابفروشی حاج محمد باقر کتابچی حقیقت.
۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، جلد ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). *آموزش فلسفه*، جلد ۱ و ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، جلد ۱، سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*، جلد ۱ و ۵، تهران: صدرا.
۱۳. ملاصدرا، محمد (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، مجلدات ۱، ۲ و ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۱۵. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

16. Anderson, Pamela Sue, (2001). "Gender and the infinite: On the aspiration to be all there is" in *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Eugene Thomas Long, London, Kluwer Academic Publishers.
17. Anthony, C. Thiselton, (2002). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford, One World.
18. Argument and Explanation' available at: <http://www.csus.edu/indiv/m/mayesgr/phl4/tutorial/phl4rationalrecon1.htm>
19. Armand, Nicholi, (1957). *The Question of God*, New York, The Free Press.
20. Austin, Harvey, Van, (1995). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
21. Baker, A. (2004). 'Simplicity' in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/simplicity/>
22. Feuerbach, L. (1967). *Lectures on the Essence of Religion*, Tr. Manheim, Ralph, (1967), New York, Harper and Row.
23. -----(2008). The Essence of Christianity (EC) forwarded by Rachel V Kohout Lawrence, Walnut, the MSAC Philosophy Group.
24. -----(1989). The Essence of Christianity (EC), Introduction translated by Zawar Hanfi, remainder translated by George Eliot. available at: <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence>
25. Gerrish, B. A. (2010). *Thinking with the Church; Essays in Historical Theology*, Michigan, Cambridge, William B Eerdmans Publishing Company.
26. -----'Feuerbach's Religious Illusion' available at: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=77>
27. Holy Bible.
28. <http://apatheticagnostic.com/articles/meds3/med52/med1088.html>
29. http://www.scaschools.org/uploads/9/6/5/4/9654115/matthew_coats.pdf
30. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ludwig-feuerbach/>
31. Hudson, Wayne, (2005). The Enlightenment Critique of 'Religion', Australian eJournal of Theology 5.
32. Kai Nielsen, (2010). *Naturalistic Explanations of Theistic Belief in A companion to philosophy of religion*, eds. C. Taliaferro, P. Draper and P. L. Quinn, Oxford, Blackwell Publishing Ltd,
33. Kline, Paul, (1993). 'A Critical Perspective on Defense Mechanisms' in *The Concept of Defense Mechanisms in Contemporary Psychology*, ed. Uwe Hentschel etc. New York, Springer-Verlag.
34. Martin, Pine, (2003). 'Double Truth' in *Dictionary of History of Ideas*, vol. 2, Virginia, University of Virginia.
35. McLaughlin, P. *Bakunin and Feuerbach: On Religion, Philosophy, and Naturalism* available at: <http://www.autodidactproject.org/other/bakunin5.html>
36. Reese, William L. (1996). *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey, Humanities Press.
37. Ronald, Robertson, (1987). *Encyclopedia of Religion*, vol. 5, London and New

York, Routledge.

38. Taliaferro, C. and Marty, Elsa J. (eds.), (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York, The Continuum International Publishing Group.
39. Todd, Gooch, 'Ludwig Andreas Feuerbach', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* available at: <https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/>