



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست‌ویکم، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۱۲۱-۱۴۶
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2023.243390.1786)

مابعدالطبیعه عوام:

پژوهشی در باب نقش دین در فلسفه شوپنهاور

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۹

امیرعباس سولی‌خانی^۱

هدایت علوی‌تبار^۲

چکیده

آرتور شوپنهاور معمولاً فیلسوفی ملحد و پوچ‌انگار دانسته شده است. این نظر گرچه نادرست نیست، تأکید بیش از حد بر آن موجب غفلت از بحث‌های دینی در فلسفه او شده است. در این مقاله، خواهیم کوشید تا جنبه‌های گوناگون دین‌شناسی شوپنهاور را بررسی کنیم. بدین منظور، پس از ذکر نکات مقدماتی، به خاستگاه‌های دین نزد وی می‌پردازیم و خواهیم دید که شوپنهاور منکر منشأی فراطبیعی برای دین است و ریشه‌های دین را در ملال انسان و میل او به جاودانگی جستجو می‌کند. سپس پیدایش ادیان تاریخی را بررسی می‌کنیم و روشن می‌سازیم که از نظر شوپنهاور همه ادیان در یک روند تدریجی از دو دین برهمنی و بودایی منبث شده‌اند و هر چه بهره بیشتری از این دو داشته باشند معقول‌تر هستند. در بحث از تقسیم‌بندی ادیان بزرگ خواهیم دید که شوپنهاور ادیان را به خوش‌بین و بدبین تقسیم می‌کند و علت گرایش او به ادیان هندی بدبین بودن آنها است. در ادامه جنبه‌های مثبت و منفی دین از نگاه شوپنهاور مد نظر قرار می‌گیرد. او اموری مانند تحجر را از معایب دین و مواردی مانند تسلی‌بخشی را از محاسن آن برمی‌شمارد. در پایان برخی انتقادات به دیدگاه‌های او در خصوص دین، از جمله عرفی‌سازی دین، مطرح می‌شود. مقاله حاضر نشان می‌دهد که به رغم ناسازگاری فلسفه شوپنهاور با آموزه‌های دینی، نظام فلسفی او، تا اندازه‌ای، متأثر از ادیان شرقی و مسیحیت زاهدانه است.

کلیدواژه‌ها

آرتور شوپنهاور، خاستگاه‌های دین، انواع دین، کارکردهای دین، بدبینی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی،

تهران، ایران. (Kantianist1781@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

ایران. (نویسنده مسئول) (alavitabar@atu.ac.ir)

Philosophy of Religion Research

Vol. 21, No. 2, (Serial 42), Fall & Winter 2023–2024, pp. 121–146

Research Paper (DOI: 10.30497/PRR.2023.243390.1786)



The Metaphysics of the Masses: A Research on the Role of Religion in Schopenhauer's Philosophy

AmirAbbas Soulikhani¹

Hedayat Alavitabar²

Reception Date: 2022.06.28

Acceptance Date: 2022.11.30

Abstract

Arthur Schopenhauer is usually considered as an atheist and nihilist philosopher. Although this view is not wrong, but overemphasizing it has led to the neglect of religious discussions in his philosophy. This essay will try to study the different aspects of Schopenhauer's considerations on religion. To do this, after preliminary points, his view on the origins of religion is studied and it is revealed that Schopenhauer denies a supernatural origin for religion and seeks its roots in human boredom and his desire for immortality. We then examine the emergence of historical religions and clarify that, from his viewpoint, all religions are derived from two religions, Brahmanism and Buddhism, in a gradual process, and the more they benefit from these two, the more reasonable they are. In the discussion about the classification of great religions, we will see that Schopenhauer divides religions into optimistic and pessimistic, and the reason for his inclination towards Indian religions is their pessimism. The essay, then, considers the positive and negative aspects of religion from Schopenhauer's point of view. He regards things like fanaticism as the demerits of religion and things like consolation as the merits of religion. Finally, some criticisms against his views on religion, including the secularization of religion, are raised. The present essay shows that despite the incompatibility between Schopenhauer's philosophy and religious doctrines, his philosophical system is, to some extent, influenced by Eastern religions and ascetic Christianity.

Keywords

Arthur Schopenhauer, origins of religion, types of religion, functions of religion, pessimism

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (kantianist1781@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alavitabar@atu.ac.ir)

مقدمه

رابطهٔ دین و فلسفه در فرهنگ مغرب‌زمین از دیرباز رابطه‌ای پر فراز و فرود بوده است. در روزگاران کهن، اگر فیلسوفانی چون سقراط و پروتاگوراس، رقیب سوفسطایی او، متهم به اهانت به مقدسات دینی آنتیان شدند (Kerferd 2005, 229)، در عوض در فرهنگ سده‌های میانهٔ مغرب‌زمین، رابطهٔ دین و فلسفه کم‌وبیش دوستانه شد، به طوری که فیلسوفانی چون قدیس آگوستین و قدیس توماس آکویناس از میراث حکمت یونانی، خواه افلاطونی و خواه ارسطویی، برای تبیین و توضیح آموزه‌های مسیحی بهره گرفتند و فلسفه در تلقی فیلسوفان مدرسی به «کنیزک الهیات» تبدیل شد (Gracia 2004, 459). این مناسبات دوستانه در دوران نو دگرگون گشت و کثیری از فیلسوفان جدید اروپایی به طرح پاره‌ای از ملاحظات انتقادی پرداختند که نه بر اصحاب کلیسای کاتولیک رومی خوش آمد و نه حتی بر اصلاحگران پروتستان. پیداست که همهٔ این فیلسوفان منتقد به یک اندازه تندرو نبودند، اما آرتور شوپنهاور، که دین‌شناسی او مد نظر این مقاله است، از شماری از تندروترین این منتقدان تأثیر پذیرفته بود. شوپنهاور نه تنها سلف بزرگ آلمانی خویش، ایمانوئل کانت، را سخت می‌ستود و دیدگاه‌های انتقادی وی را در باب الهیات قدما گرامی می‌داشت، بلکه از دیوید هیوم و ولتر نیز بسیار اثر پذیرفته بود، و بر کسی پوشیده نیست که هم هیوم و هم ولتر نیش‌دارترین خرده‌گیری‌ها را نسبت به باورهای دین‌داران مطرح کرده بودند. اما شوپنهاور قدمی از ایشان پیش‌تر نهاد و در شمار نخستین فیلسوفانی درآمد که موضع الحادی خویش را به روشنی هر چه تمام‌تر بیان کرده‌اند. شاگرد معنوی او، فریدریش نیچه، این ویژگی را دلیل گرایش یافتن خود به فلسفهٔ شوپنهاور قلمداد کرده است (Nietzsche 2005, 113). این مسئله باعث شده است تا دین‌شناسی شوپنهاور در سایه قرار گیرد. به دیگر سخن، شهرت شوپنهاور به عنوان یک فیلسوف ملحد منجر به این شده است که بحث‌های الهیاتی او کمتر مورد توجه قرار گیرد و بیشتر به سویه‌های پوچ‌انگارانهٔ فلسفهٔ وی پرداخته شود. این در حالی است که شوپنهاور در تمام آثار اصلی خود، در کنار دیگر موضوعات، نسبت به طرح مباحث دین‌شناسانه نیز اهتمام داشته و حتی از این امر که نتایج فلسفهٔ وی با آموزه‌های ادیان بزرگ جهان، خاصه ادیان شرقی، همسویی دارد بسیار خشنود بوده است. در مقالهٔ حاضر جنبه‌های گوناگون دین‌شناسی این فیلسوف بررسی خواهد شد: ابتدا به خاستگاه دین نزد وی می‌پردازیم، سپس روایت شوپنهاور از پیدایش ادیان بزرگ تاریخی را طرح می‌کنیم، پس از آن تقسیم‌بندی ادیان به

خوش‌بین و بدبین را شرح می‌دهیم و بحث را با کارکردها و آسیب‌های دین برای زندگی انسان پی خواهیم گرفت. طرح ملاحظات انتقادی نیز بخش فرجامین مقاله را تشکیل خواهد داد.

۱. خاستگاه دین

اساس تحلیل شوپنهاور از خاستگاه دین عبارت است از این که لزومی ندارد پیدایش ادیان و مذاهب گوناگون را با توسل به امور فراطبیعی تبیین کنیم، بلکه این مهم را می‌توان با مطالعه انسان و ویژگی‌های خود وی به انجام رساند. شوپنهاور حتی در باب مفهوم خدا نیز چنین دیدگاهی دارد. او نه تنها به موضعی همچون موضع دکارت باور نداشت - مبنی بر این که خدا درکی از خویش را در ما به ودیعه نهاده و چونان صنعتگری توانا نشان صنعتی خود را بر ذهن و ضمیر ما حک کرده است - بلکه حتی رویکرد کانتی به این بحث را نیز ناپسندیده می‌دانست. می‌دانیم که کانت کوشیده بود تا با توسل به روند قهقرایی قیاس‌های شرطی منفصل، مفهوم خدا را چونان ایدئال عقل محض که پایان‌بخش زنجیره پس‌رونده فوق‌الذکر است به دست دهد (Kant 1922, 263). اما شوپنهاور بر وی خرده گرفته، خاطر نشان می‌سازد که چنین کاری باید یکسره بر بستر پژوهش‌های تاریخی انجام شود و نه تأملات نظورزانه محض. او یادآور می‌شود که برای دریافتن اصل و اساس پیدایش چنین مفهومی باید به فرهنگ‌های کهن بشری یعنی فرهنگ‌های هندوستان و چین نظر افکند و این پرسش را مطرح می‌سازد که مفهوم خدا در ادیان غربی معادلی برای «بره‌مای»^۱ هندوان و «تین»^۲ چینیان است یا خیر؟ (Schopenhauer 1969a, 486). حاصل آن که برای یافتن خاستگاه دین و حتی خاستگاه مقولات الهیاتی نباید به عوامل فراطبیعی و حتی تأملات انتزاعی متوسل شویم، بلکه باید تاریخ آدمی و ویژگی‌های انضمامی و ملموس زیست وی مانند ملال و ترس از مرگ را مورد درنگ قرار دهیم. از این رو، بحث از خاستگاه دین در فلسفه شوپنهاور پیوندی وثیق با انسان‌شناسی او دارد.

۱-۱. خاستگاه دین در نیاز آدمی به مابعدالطبیعه

دیدیم که شوپنهاور به نحو سلبی مدعی شد که خاستگاه دین را نباید در ماورای طبیعت سراغ گرفت. او اکنون باید به نحو ایجابی بدیل‌های طبیعی خود را در تبیین پیدایش ادیان عرضه کند. نخستین این بدیل‌ها همانا میل ذاتی انسان به مابعدالطبیعه است. شوپنهاور بر آن بود که آدمیان عنایتی خاص به موضوعات مابعدالطبیعی نشان می‌دهند، و پرسش‌هایی که ناظر به آغاز و انجام هستی است کنج‌کاو آنان را برمی‌انگیزد. لذا اگر کانت بر آن بود

که پرسش‌های مابعدالطبیعی برآمده از طبیعت عقل بشر هستند (Kant 1922, xvii)، شوپنهاور نیز آدمی را «حیوان مابعدالطبیعی»^۳ می‌خواند (Schopenhauer 1969b, 160). اختلاف کانت و شوپنهاور در این است که کانت خرد ناب را از کشف ساحت ناپیدای عالم، که مقید به صورت‌های ذهنی زمان و مکان نیست، ناتوان دانسته و سخن از خدا و جاودانگی نفس را به فلسفه اخلاق خویش حواله می‌دهد، در حالی که شوپنهاور نه تنها مابعدالطبیعه اخلاقی کانت را مردود می‌داند، بلکه «اراده معطوف به زندگی» را پاسخ به معمای شیء فی‌نفسه در فلسفه کانتی تلقی می‌کند - اراده‌ای که نیرویی ناهوشیار و بی‌پایان بوده و هریک از ما با درون‌نگری بدان واقف می‌شویم. اما این اراده کور که پس و پشت جهان پدیدارها جای گرفته فاقد هر گونه شناخت و آگاهی است (Schopenhauer 1969a, 275). لذا پرسش از معنای هستی نزد اراده رخ نمی‌دهد و تنها انسان است که پرسش از تمامیت هستی را مطرح و از معنای زندگی پرسش می‌کند. در نتیجه شگفتی و حیرت انسان، که در مواجهه او با هستی رخ می‌گشاید، زمینه‌ساز پیدایش ادیان و فلسفه‌های رنگارنگ می‌شود. اما اگر آدمی در باب این که معنای هستی چیست و او چگونه باید بزید دچار سرگشتگی است، لزومی ندارد که این نیاز به دانستن را با ژرف‌ترین پاسخ‌ها مرتفع سازد، بلکه چه بسا جواب‌هایی ساده‌فهم و استعاری نیز این نیاز وی را برطرف کنند (Young 2005, 99). دین به اندازه فلسفه مترصد عرضه پاسخ‌های دقیق و ژرف به پرسش‌های بنیادین نیست و پاسخ‌های ساده‌ای را در اختیار انسان می‌گذارد.

معابد و کلیساها، پاگوداها و مساجد، در جملگی ممالک و تمامی اعصار و با بزرگی و شکوه و جلالشان، همه مؤیدی بر نیاز آدمی به مابعدالطبیعه‌اند، نیازی نیرومند و از میان‌نارفتنی، که نزدیک به نیازهای جسمانی است. هرچند اگر کسی از قریحه طنز برخوردار باشد خواهد گفت که این نیاز به مابعدالطبیعه بسان دوست کم‌خواهی است که با کمترین خوراک می‌توان سیرش کرد. این دوست گاهی اجازه می‌دهد تا با داستان‌های ناپخته و افسانه‌های پوچ پریان راضی‌اش سازند. (Schopenhauer 1969b, 162)

مراد شوپنهاور آن است که نیاز به مابعدالطبیعه عمدتاً به دو شیوه پاسخ داده می‌شود. در میان ملت‌های متمدن با دو گونه مابعدالطبیعه مواجه هستیم، که یکی دلایل و مؤیدات خود را درون خود دارد و دیگری بیرون از خود. گونه اول که به عقل و فلسفه مربوط است محتاج اندیشیدن، فرهنگ و فراغت است و تنها در اختیار شمار اندکی از مردمان قرار دارد؛ اما گونه دوم که نه بر بنیاد براهین بلکه بر بنیاد مرجعیت استوار است به کار قاطبه مردمان می‌آید که بیشتر اهل ایمان آوردن هستند تا اندیشیدن. «نظام‌های [مابعدالطبیعی

گونه دوم] به نام دین شناخته شده‌اند» (Schopenhauer 1969b, 164). حاصل آن که خاستگاه دین همچون فلسفه همان احساس نیاز و حیرت انسان در مواجهه با هستی است، با این تفاوت که دین *مابعدالطبیعه* عوام^۶ است و کوشش می‌کند تا با به میدان آوردن موجوداتی موهوم چون خدایان و فرشتگان به نیاز آدمی پاسخ گفته، حیرت و سرگردانی وی را چاره کند.

۲-۱. خاستگاه دین در ملال

شوپنهاور بر آن بود که زندگی آدمی مالمال از درد و رنج است، و اراده زندگی که نیروی پیش‌برنده همه چیز است، نه قدسی، بلکه اهریمنی است (Young 2005, 103). همین اراده است که دیو نیاز را در آدمی بیدار می‌سازد و حتی در زمان‌هایی که انسان از چنگال اسارت این دیو راحتی می‌یابد باز شیطان ملال از او دست نمی‌کشد.^۷ بدین ترتیب پس از برطرف شدن نیازهای آدمی، خواه نیازهای هرروزینه چون خوراک و پوشاک باشد و خواه آرزوهای دور و دراز، ملال و کسالت گریبان انسان را خواهد گرفت و وجود شخص با حس پوچی و تبهگنی انباشته خواهد شد. پس اگر یکی از اوصاف بنیادین زیست انسان ملول شدن باشد، می‌توان دیگر خاستگاه دین را نیز در همین وصف جستجو کرد. افراد برای رستن از کسالت، مشغول خیال‌بافی‌های ناپیداگرانه در باب موجودات موهوم می‌شوند و اندک‌اندک کار را به جایی می‌رسانند که به آنها وجود عینی بخشیده به پیشکش نمودن نذر و قربانی به پیشگاهشان مشغول می‌شوند:

حاصل این که ذهن آدمی مادامی که با دغدغه‌ها، نگرانی‌ها و اضطراب‌های منبعث از جهان واقعی مشغول نباشد، برای خود دنیایی موهوم را در قالب هزاران خرافه گوناگون شکل خواهد داد و تا زمانی که جهان واقعی به انسان آرامشی موقت و گذرا اعطا نماید، وی به هر شیوه‌ای که بتواند وقت و نیروی خویش را بر سر امور خرافی به هدر می‌دهد. از همین رو است که مردمانی که زندگی برایشان از رهگذر ملایمت هوا و حاصل‌خیزی خاک، آسان گشته است بیشتر دچار این حالات می‌شوند. در این میان، هندوان و سپس یونانیان و رومیان و سپس ایتالیایی‌ها و اسپانیایی‌ها قابل ذکر هستند. آدمی مطابق تصویر خویش برای خود، دیوان و ایزدان و قدیسان برمی‌سازد و آنگاه ناگزیر می‌شود که بی‌وقفه برای ایشان قربانی نثار کند، دعا بخواند، معابد را بیاراید، به درگاه ایشان نذر کند و رضایتشان را بجوید، به سفر زیارتی برود، ایشان را سلام دهد، تمثال‌هایشان را زیور بندد و کارهایی از این قبیل انجام دهد. (Schopenhauer 1969a, 322-323)

بدین ترتیب پیدایش ادیان بیشتر در جوامع مرفه قابل مشاهده است. مادامی که انسان برای

سیر کردن شکم خود یا دفع گزند جانوران مشغول پیکار هرروزه با طبیعت است مجال چندانی برای خیال‌پردازی ندارد، اما هنگامی که نیازهای اولیه افراد برطرف شد، دچار بی‌حوصلگی و ملال می‌شوند و به خیال‌بافی می‌پردازند. انسان اسیر در چنگال رنج، که در جستجوی قوت لایموت است، نمی‌تواند مناسب پیچیده و زمان‌بر ادیان نهادینه تاریخی را به جای آورد. اما این مناسب وسیله خوبی برای زایل کردن ملال انسان‌هایی هستند که نیازهای اولیه خویش را برآورده کرده‌اند.

۳-۱. خاستگاه دین در میل به جاودانگی شخصی

شوپنهاور بر آن است که خاستگاه دین را در میل به جاودانگی نیز می‌توان ردیابی کرد. مراد او از جاودانگی همانا جاودانگی شخصی است. وی معتقد است که در نظام اعتقادی دین‌داران، نقش جاودانگی حتی از نقش باور به وجود خدا یا خدایان پررنگ‌تر است. البته خود شوپنهاور منکر جاودانگی شخصی است و در پاسخ به این پرسش که پس از مرگ چه خواهیم شد به نحو معماگونه‌ای می‌گوید: «همه چیز و هیچ چیز!» (Schopenhauer 2000, 279). مراد شوپنهاور را به اختصار می‌توان چنین توضیح داد که وی به تداوم شخصیت پس از مرگ معتقد نیست، اما بر آن است که ما پس از مرگ بسان قطرات به اقیانوس اراده حیات فروخواهیم افتاد و جاودانگی غیرشخصی محقق خواهد شد. با این همه او به رغم ناباوری‌اش به آموزه حیات شخصی پس از مرگ، آن را برای مؤمنان بنیادی تلقی می‌کرد و از عوامل اعتقاد آنان به دین برمی‌شمرد:

اگرچه این طور به نظر می‌رسد که نظام‌های پیش‌گفته [نظام‌های دینی و فلسفی] وجود خدایان را نکته اصلی قلمداد کرده باشند و از آن به شدت دفاع نمایند، اما در کنه ماجرا مسئله از این قرار است که ایشان آموزه جاودانگی را با وجود خدایان گره زده‌اند و این دو را از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌کنند. زیرا اگر می‌توانستیم اعتقاد جزمی ایشان به جاودانگی را به نحو دیگری برایشان تضمین کنیم آنگاه اشتیاق آنان نسبت به خدایانشان به ناگاه به سردی می‌گرایید و اگر برای ایشان ثابت می‌شد که جاودانگی با وجود خدایان مطلقاً ناممکن می‌شود آنگاه آن اشتیاق به بی‌تفاوتی کامل بدل می‌گشت.

(Schopenhauer 1969b, 161)

بدین ترتیب بیش از آن که عشق به خدا در قلب آدمیان لانه کرده باشد، طمع حیات ابدی است که آنان را به خدایان متمایل می‌سازد. این نکته با درک عمومی شوپنهاور از انسان به مثابه موجودی خودخواه کاملاً سازگار است. به دیگر سخن، آدمی درگیر عشقی افلاطونی به خدا نیست، بلکه قدرت خدا یا خدایان را چونان مستمسکی می‌انگارد که می‌تواند

جاودانگی او را تضمین کند و ترس او را از مرگ زایل سازد.

۴-۱. تبیین خاستگاه‌های چندگانه

دیدیم که شوپنهاور منشأهای گوناگونی را برای دین برشمرد. شاید گمان کنیم این بیان چندگانه دال بر ناسازگاری دیدگاه اوست، اما این لزوماً به ناسازگاری درونی دلالت نمی‌کند. با توجه به این که هستی انسان چندلایه و واجد ابعاد گوناگون است، هر یک از این خاستگاه‌ها را می‌توان یکی از مجاری ممکن برای پیدایش دین در نظر گرفت. البته این سخن بدان معنا نیست که توصیف وی از خاستگاه‌های دین الزاماً صادق و مطابق واقع است، اما دست‌کم می‌توان گفت که بیانات او از ناسازگاری درونی مبراست، زیرا عوامل برشمرده‌شده، نه تنها هر یک می‌تواند به نحو مستقل عامل پیدایی دین باشد، بلکه روی هم نیز می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند. آدمی از رهگذر پذیرش باور دینی هم به نیاز مابعدالطبیعی خویش با سهولت پاسخ می‌گوید، هم به واسطه یافتن اشتغالات گوناگون در قالب مناسک و شعائر دینی از بند کسالت و ملال می‌رهد و هم به مدد قدرت ایزدی به برخاستن از میان مردگان امیدوار می‌شود.

۲. روند تدریجی پیدایش ادیان

شوپنهاور معتقد بود ادیان می‌توانند واجد حقایق تمثیلی باشند، البته انباشتگی این حقایق در همه ادیان نهادینه تاریخی به یک اندازه نیست. از دید او دفاع‌پذیرترین ادیان دو دین برهمنی و بودایی هستند. دیگر ادیان همگی در یک روند تدریجی از این ادیان هندی منبعث شده‌اند و هر چه بهره بیشتری از آن دو داشته باشند معقول‌تر هستند. شوپنهاور برای به کرسی نشاندن سخن خود به انبوهی از کتب و مجلات شرق‌شناختی مراجعه کرده و به این نتیجه رسیده بود که اهورامزداي زرتشتیان در اصل همان ایندراي^۷ برهمنان است و بدین ترتیب اساس دیانت زرتشتی را باید در دین کهن هندی سراغ گرفت (Schopenhauer 1969b, 624). البته ادیان برهمنی و بودایی بدین هستند، ولی در دین زرتشتی نوعی توازن میان نیکی و بدی وجود دارد که از رهگذر زورآزمایی اهورامزدا و اهریمن تأمین گشته است. در نتیجه، دین زرتشتی را باید حد وسط میان بدبینی هندوان و خوش‌بینی به زعم وی سطحی و نادرست ادیانی چون یهودیت و شرک یونانی دانست (Schopenhauer 1969b, 623).

شوپنهاور در قدم بعد مدعی می‌شود که آیین یهود از دین زرتشتی پدیدار گشته است. او برای به کرسی نشاندن این مدعا دلیلی اقامه می‌کند که برگرفته از عهد عتیق است:

«کوروش پادشاه فرمان داد تا خانه خداوند در اورشلیم ساخته شود، جایی که در آن قربانی به آتش همواره روشن پیشکش می‌شود» (Septuagint 2007, Esdras 1, 6: 23). به نظر می‌رسد شوپنهاور انجام مناسک دینی را، در برابر آتشی که همیشه در نیایشگاه روشن است، دال بر تأثیرپذیری یهودیان از زرتشتیان دانسته است. جالب آن که آیات مورد استناد شوپنهاور در نسخه رسمی کتاب مقدس، برای نمونه ترجمه شاه جیمز، به چشم نمی‌خورد و در ترجمه یونانی کهن عهد عتیق، مشهور به «هفتادگانی»، قابل یافتن است (Schopenhauer 2000, 378). بنابراین شوپنهاور بر آن است که یهودیت، زیر نفوذ دین زرتشتی، اهورامزدا را به یهوه و اهریمن را به شیطان تبدیل کرده است، گرچه چون نیروی شیطان در برابر قدرت خدای واحد اندک است، کفه خوش‌بینی در یهودیت سنگین‌تر می‌شود. لذا یهودیت دینی «زندگی‌پذیر» است و از دید شوپنهاور چندان ژرف نیست (Hannan 2009, 138).

یهودیت نیز به نوبه خود باعث پیدایش دو دین ابراهیمی دیگر، یعنی مسیحیت و اسلام، شده است (Schopenhauer 1969b, 506). شوپنهاور بر آن است که پاره‌ای مشترکات بنیادین میان این سه دیده می‌شود که در ادیان شرقی قابل یافتن نیست، از جمله اعتقاد به این که خدای متشخصی وجود دارد که جهان و انسان را از کتم عدم برآورده است (Schopenhauer 1969b, 506). از سوی دیگر جایگاه انسان در این ادیان جایگاه ممتازی است و مرز روشنی میان آدمی و جانوران کشیده شده است، به طوری که جانوران نیز برای استفاده آدمی آفریده شده‌اند (Schopenhauer 2000, 371). شوپنهاور نه تنها با آموزه خدای متشخص و خلق از عدم مخالف است، بلکه برتری انسان به حیوان را در ادیان ابراهیمی در پرتو آموزه اوپانیشادی «آن، تو هستی!»^۸ نقد می‌کند، زیرا سرشت و حقیقت درونی همه چیز در واقع یک چیز یعنی اراده است، و لذا تفاوت میان انسان و حیوان نه تفاوتی گوهری بلکه عرضی محسوب می‌شود (Schopenhauer 2000, 373).^۹ شوپنهاور معتقد است که مسیحیت خویشاوندی آشکاری با دو دین توحیدی دیگر دارد، اما در دین مسیحی رگه نیرومندی از ادیان هندی نیز وجود دارد. او در باب خاستگاه هندی مسیحیت می‌گوید:

از دیگر سو، عهد جدید باید منشأی هندی داشته باشد. این مدعا را می‌توان به واسطه این نکات تأیید کرد: اولاً اخلاق کاملاً هندی مسیحیت که اخلاقیات را به زهد رهنمون می‌شود، ثانیاً بدبینی آن و ثالثاً اعتقادش به یک آواتار.^{۱۰} (Schopenhauer 2000,)

طرفه آن که گرچه مسیحیت از یک سو دربردارنده آموزه‌های عهد عتیق است، از سوی دیگر به واسطه ریشه هندی آن به فلسفه شوپنهاور نزدیک می‌شود. شوپنهاور این رگه هندی را ارج می‌نهد و معتقد است که مسیحیت اصیل دینی بدبین و زاهدانه بوده است. به این موضوع بازخواهیم گشت.

۳. تقسیم‌بندی ادیان

شوپنهاور در بحث تقسیم‌بندی ادیان از مطالب بیان‌شده در بحث روند تاریخی پیدایش ادیان بهره می‌برد. او در تقسیم‌بندی ادیان بزرگ می‌گوید: «تفاوت بنیادین میان ادیان را می‌توان در این پرسش یافت که آنها خوش‌بین هستند یا بدبین» (Schopenhauer 2000, 388). بدین ترتیب یکی از شاخص‌های مهمی که او برای دسته‌بندی ادیان برمی‌شمرد خوش‌بین یا بدبین بودن آنهاست. مراد شوپنهاور از خوش‌بین بودن یک دین آن است که زندگانی ما از نگاه آن هدیه‌ای انگاشته می‌شود که به ما ارزانی داشته شده است (Schopenhauer 2000, 378). شاخص دوم واقع‌باوری یا ایده‌باوری است. دین واقع‌باور دینی است که جهان مادی را یکسره واقعی و مستقل از ذهن آدمی قلمداد می‌کند، حال آن که دین ایده‌باور به سرشت رویاگونه طبیعت مادی صحنه می‌گذارد. در نتیجه ادیان نهادینه تاریخی به خوش‌بین و واقع‌باور از یک سو و بدبین و ایده‌باور از سوی دیگر تقسیم می‌شوند:^{۱۱}

ویژگی‌های بنیادین یهودیت همانا واقع‌باوری و خوش‌بینی‌اند، ویژگی‌هایی که نه تنها با یکدیگر در ارتباط هستند بلکه شروط متناسب با توحید هم محسوب می‌شوند. در این نگرش، جهان مادی کاملاً واقعی است و زندگی هدیه‌ای دانسته می‌شود که به ما ارزانی داشته شده است. اما ویژگی بنیادین ادیان برهمنی و بودایی ایده‌باوری و بدبینی است، زیرا ایشان جهان را همچون وجودی رویاگونه قلمداد می‌کنند و زندگی را پیامد گناهان ما می‌دانند. (Schopenhauer 2000, 378)

پیداست که این یک حصر عقلی نیست و چه بسا بتوان دینی واقع‌باور و بدبین هم تصور کرد، اما شوپنهاور در بررسی تاریخی خود مصداق چنین مفهومی را نیافته است. او در مطالعه ادیان به این نتیجه رسیده که همواره خوش‌بینی و واقع‌باوری توأمان و در پیوند با هم در ادیان توحیدی ظاهر شده‌اند، زیرا در این ادیان هم نظام آفرینش مستقل از ذهن انسان است و هم خیریت بر کل این نظام حکم فرماست. از این رو کریستوفر جانوی توحید را مستقیم یا غیرمستقیم به عنوان خاستگاه خوش‌بینی از دید شوپنهاور معرفی می‌کند

(Janaway 2006, 321). علاوه بر یهودیت، دو دین واقع‌باور و خوش‌بین دیگر نیز وجود دارند که عبارت‌اند از اسلام و شرک یونانی. البته شوپنهاور بر آن است که در هر یک از این سه دین رگه‌هایی از بدبینی را نیز می‌توان سراغ گرفت. در آیین یهود، آموزه هبوط آدمی و رانده شدن او از بهشت به واسطه سرپیچی از فرمان الهی در واقع مهر تأییدی است بر این که زندگی عذاب‌آور این جهان کفاره گناهی است که در حال پرداخت آن هستیم. یونانیان نیز، در پرتو توجه به تراژدی، سویه پوچ و هولناک زندگی را دریافته بودند. در اسلام هم می‌توان از صوفیان به عنوان جریانی قدیمی یاد کرد که با واقع‌باوری و خوش‌بینی میانه خوبی ندارند. بدین ترتیب در هر سه دین خوش‌بین و واقع‌باور می‌توان اجزائی، هرچند فرعی و اندک، موافق با فلسفه شوپنهاور یافت (Schopenhauer 1969b, 605). همان‌طور که گفته شد، در دین زرتشتی توازنی میان نیکی و بدی وجود دارد، زیرا در این دین از یک سو با خدای نیکی یعنی اهورامزدا مواجهیم و از سوی دیگر با خدای بدی یعنی اهریمن.

در خصوص مسیحیت، شوپنهاور میان مسیحیت اصیل و مسیحیت رسمی فرق می‌گذارد و معتقد است که مسیحیت اصیل دنیا را محل جلوس شیطان بر تخت می‌داند و به همین دلیل جهان را پلید می‌انگارد. تنها راه نجات آدمی در پیش گرفتن زهد و پرهیز است که از رهگذر ایمان به مسیح، به مثابه خدای متجسد، حاصل می‌شود (Schopenhauer 2000, 380). اشاره شوپنهاور به این سخن عیسی مسیح است که «زمان آن رسیده تا خدا این جهان را داوری کرده و شهریار آن را از کار برکنار سازد» (John 12:31). مراد مسیح از تعبیر «شهریار این جهان» همانا شیطان است. بدین ترتیب در مسیحیت دوباره به روح ادیان برهمنی و بودایی نزدیک می‌شویم. جهانی که چشم بدان گشوده‌ایم نه تنها تجلی‌گاه نیروهای الهی نیست، بلکه جولانگاه شیاطین است و این با بدبینی فراگیر شوپنهاور یکسره سازگار است.^{۱۲} از نظر شوپنهاور گنوسیان، که هوادار بدبینی و زهد بودند، درکی ژرف‌تر از مسیحیت داشته‌اند و آباء کلیسا همچون کلمنس اسکندرانی در واقع مسیحیت را بیشتر به یهودیت نزدیک ساختند (Schopenhauer 1969b, 622). لذا مسیحیت رهبانی در آغاز توسط الهی‌دانانی چون کلمنس و سپس به طور مضاعف در مذهب پروتستان تحریف شده است (Schopenhauer 1969b, 626).

در پرتو بحث اخیر روشن می‌شود که دین مطلوب شوپنهاوری باید یکسره زاهدانه و بدبینانه باشد، دینی که در آن زندگی معنادار از رهگذر بهروزی و خوشی در این دنیا تأمین

نمی‌شود. در نتیجه، او نسبت به دو دین بزرگ برهمنی و بودایی به دیده تأیید می‌نگرد. آنچه توجه شوپنهاور را جلب کرده تأکید بودا بر رنج‌آور بودن زادن و زیستن و مردن، از یک سو، و جستن اساس مصائب این حیات در زندگی‌های پیشین، از سوی دیگر، است که این با دریافت شوپنهاور از این که نفس به دنیا آمدن بزرگ‌ترین بداقبالی است همراهی دارد. او حتی به مسیحیت زاهدانه و اسلام صوفیانه نیز علاقمند بود، زیرا این دو را نیز بدبینانه می‌دانست. در واقع ژرف‌ترین آموزه مکتب‌های فلسفی و نیز ادیان عبارت از این است که زندگی مالا مال از رنج است و کاری از ما در جهت بهبود آن ساخته نیست (Hannan 2009, 126). البته نباید فراموش کرد که شوپنهاور خود را متعهد به حقیقت می‌داند، نه تابع مرجعیت نصوص دینی. به دیگر سخن، او بر آن است که گرچه در ادیان گوناگون می‌توان حقایق فراوانی یافت که در قالب تمثیل و استعاره ریخته شده‌اند، اما در نهایت فلسفه خود او همان حقایق را به شیوه روشن بیان کرده و به زیور برهان و استدلال آراسته است. بدین ترتیب مراد شوپنهاور از حقیقت در واقع دستگاه فلسفی خود وی است و نظام فکری خویش را چونان شاخصی تعریف می‌کند که قرب و بُعد هر یک از ادیان را می‌توان نسبت بدان سنجید و او در بحث از ادیان فقط اجزایی را که موافق فلسفه خود او هستند گزینش و تأیید کرده است. نیک پیداست که اگر کسی با فلسفه شوپنهاور موافق نباشد، رتبه‌بندی او از ادیان را هم پذیرا نخواهد بود. گرچه شوپنهاور به چندین زبان اروپایی تسلط داشت و هر چه را در باب ادیان هندی و حتی ایرانی از سانسکریت و پارسی به این زبان‌ها ترجمه شده بود خوانده بود، ولی در مواردی دریافت وی از ادیان نابسند است. به این موضوع در بخش نقد بازخواهیم گشت.

۴. معایب و محاسن دین

اکنون باید نقش دین در حیات آدمی را بیشتر بکاویم و به کارکردهای دین بپردازیم. رساله‌ای از شوپنهاور به نام دین: یک گفتگو داریم که ما را در فهم این مهم یاری خواهد کرد. شوپنهاور در این رساله، در قالب یک گفتگو میان دو شخصیت خیالی، کوشش کرده تا نیک و بد دین را با طرح ملاحظاتی کلی آشکار سازد. شخصیت‌های این مکالمه «دموفیلِس»^{۱۳} و «فیلالِدِس»^{۱۴} نام دارند که شخص نخست، چنان که از معنای نام یونانی وی برمی‌آید «دوست مردم» است و دیگری «دوستدار حقیقت» (Manion 2020, 408). وجه تسمیه هنگامی روشن خواهد شد که بعضی از نکات مطرح‌شده از سوی طرفین را از نظر بگذرانیم.

۴-۱. معایب دین

۴-۱-۱. انجماد ذهنی

فیلالدس، که شخصی فیلسوف مشرب است، اصرار دارد که تربیت دینی با تلقین آموزه‌های جزئی در سنین کم باعث می‌شود تا قدرت اندیشیدن مستقل یکسره از کف برود. اگر باورهایی در کودکی به طور مستمر به کودک تلقین شوند، چنان اثر ماندگاری بر جای خواهند گذاشت که فرد تردید کردن در مورد آنها را چونان تردید در باب وجود خویش خواهد یافت. در واقع شاید یک شخص از میان هزاران واجد آن توش و توان ذهنی باشد که چنان باورهایی را به چالش بکشد. برای نمونه، اگر کشتن یک بدعت‌گذار یا کافر به منزله جزئی اساسی از رستگاری به کسی در کودکی تلقین شده باشد، آنگاه چنین فعلی هدف محوری زندگی آن شخص خواهد شد (Schopenhauer 1915, 7). به عبارت دقیق‌تر، فیلالدس بر آن است که نیروی جزم و جمود مذهبی، که در سن کم القا شده، چنان سهمگین است که می‌تواند وجدان آدمی را تباه سازد و رحم و شفقت او را زایل کند (Schopenhauer 1915, 7). فیلسوف در تحکیم موضع خود به این واقعیت تاریخی اشاره می‌کند که تأثیر دین آبا و اجدادی در میان روحانیان ادیان گوناگون به چشم می‌خورد؛ کشیش کاتولیک با همان شور و حرارتی از مذهب کاتولیک رومی دفاع می‌کند که کشیش پروتستان از مذهب خویش. اما واقعیت این است که هر یک از این دو، دین خانوادگی و بومی خود را با شدت و حدت در آغوش گرفته‌اند، زیرا کشیش کاتولیک اهل جنوب آلمان است و کشیش پروتستان زاده شمال آلمان؛ در شمال مذهب پروتستان نیرومند است و در جنوب مذهب کاتولیک! (Schopenhauer 1915, 10).

فیلالدس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید باورهای دینی‌ای که در کودکی به فرد تلقین می‌شوند او را دچار نوعی فلج ذهنی خواهند ساخت و این فلج ذهنی چنان در روزگار سیطره دین، خاصه در سده‌های میانه و نیز در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، رواج داشته که حتی فرهیختگان جامعه و عقلای قوم، جملگی رویدادهای طبیعت را با توسل به مقولات الهیاتی چون فرشتگان، دیوان، خداوند و مانند اینها تبیین کرده‌اند. اثر این باورهای جزئی چنان است که مؤمن به یک دین در برخورد با دیگر مسالک و مکاتب به نحوی رفتار می‌کند که گویی صرف تضاد عقاید دیگران با عقاید وی دال بر بطلان باورهای دیگران است و «به واقع هرگز این پرسش به ذهن او خطور هم نمی‌کند که کدام یک از این دو درست هستند، بلکه وی ارکان باورهای خویش را چونان اصول مسلم و پیشین تلقی می‌کند» (Schopenhauer 1915, 12). نفوذ باورهایی که در طفولیت به

خورد شخص داده شده چنان است که نه تنها بر کل نظام معرفتی وی در آینده سایه خواهد افکند، بلکه چون شخص رستگاری خویش را در گرو آن می‌بیند، هرگز نسبت بدان شک و تردید روا نخواهد داشت.

۴-۱-۲. تکیه بر وحی به جای عقل

پیش‌تر دیدیم که شوپنهاور، در تقسیم‌بندی خود از نظام‌های مابعدالطبیعی، دین را نظامی معرفی کرد که بر مرجعیت متکی است. فیلالدس با تکیه بر همین مضمون استدلال می‌کند که بحث با مؤمنان بحثی نابرابر است، زیرا ایشان در مقابل خرده‌گیری‌های عقلانی مخالفان می‌توانند به دژ وحی پناه ببرند:

افسوس! اگر این باورها [ی دینی] مبتنی بر بصیرت بودند آنگاه می‌شد برهان‌آوری کرد و نبرد را با سلاح‌های برابر به پیش برد، اما ادیان عمداً خود را به باورهایی که از رهگذر برهان‌آوری حاصل آمده باشند، نمی‌سپارند بلکه بر عقایدی استوار می‌سازند که به وساطت وحی فراهم آمده‌اند. (Schopenhauer 1915, 6)

البته همین تکیه بر مرجعیت و حیانی است که باعث جذابیت دین برای قاطبه آدمیان می‌شود، زیرا همین امر به آنان اجازه می‌دهد تا به منبعی قدسی تکیه کنند و از تأملات اندیشه‌سوز رهایی یابند: «این قانونی کلی است که آدمی ناتوان است و خوش‌تر دارد تا به جای اتکا بر ذهن خویش به کسانی اعتماد کند که مدعی منابع فراطبیعی هستند» (Schopenhauer 2000, 361).

۴-۱-۳. تقویت خشونت و تضعیف رواداری

فیلالدس بر آن است که در مقام تحقق تاریخی، تنگ‌نظری مؤمنانه دادگاه‌های تفتیش عقاید برپا کرده، جنگ‌های مذهبی به راه انداخته، سقراط را به نوشیدن شوکران محکوم ساخته و امثال برونو و واینی را به کام آتش افکنده است. فیلالدس به ویژه به خون‌ریزی‌های فراوان که نتیجه دو دین اسلام و مسیحیت بوده‌اند اشاره می‌کند: «فتوحات خونین و دهشتناک مسلمانان در سه قاره گوناگون و فتح آمریکا به دست مسیحیان به طوری که ساکنان آن قاره در نقاط بسیاری تا حد زیاد، و در کوبا به طور کامل، منقرض شدند» (Schopenhauer 1915, 46-47). تمام اینها به نام مجد و شکوه خداوند صورت پذیرفت. فیلالدس به آنچه مسلمانان و مسیحیان بر سر هندی، آن سرزمین مقدس، آورده‌اند اشاره می‌کند و نیز به آنچه محمود غزنوی و اورنگ زیب، و پس از ایشان مسیحیان، در تخریب معابد به انجام رساندند (Schopenhauer 1915, 47).^{۱۰} به

عنوان نمونه دیگری از خشونت دینی، فیلالدس به قوم برگزیده خداوند، قوم یهود، اشاره می‌کند که طلا و نقره دوستان وفادار خود را در مصر غارت کردند و به سوی سرزمین موعود رهسپار شدند. هنگام ورود به آن دیار نیز جز قتل و کشتار بی‌رحمانه که به فرمان یهوه از ایشان سر زد، کاری انجام ندادند و حتی بر زنان و کودکان نیز ترحم نکردند.^{۱۶} تنها بهانه ایشان برای این کشتار این بود که مردمان و ساکنان اصلی سرزمین موعود یهوه را نمی‌شناختند (Schopenhauer 1915, 48). پیروان یک دین عقاید خود را حق می‌دانند و به خود اجازه می‌دهند تا هر بلایی بر سر پیروان ادیان و مذاهب دیگر، که قاعدتاً کافر هستند، بیاورند. بدون تردید اگر در این راه شدت و حدت بیشتری به خرج دهند مؤمنان بهتری هستند. «به راستی که بدترین جنبه ادیان آن است که باورمندان به یک دین خود را مجاز به انجام هر کاری در قبال دیگران می‌پندارند و در نتیجه با ایشان با منتهای قساوت و بی‌رحمی رفتار می‌کنند» (Schopenhauer 1915, 48).

۴-۲. محاسن دین

۴-۲-۱. انتقال حقایق در قالب تمثیل

در مقابل، دموفیلس که پروای مردم دارد به رفیق فیلسوفش یادآور می‌شود که همان گونه که شعر مردم‌پسند و امثال‌وحکم مردم‌پسند وجود دارد، باید مابعدالطبیعه‌ای مردم‌پسند نیز وجود داشته باشد؛ دین همان مابعدالطبیعه آسان‌یاب است. دین به تعبیر دموفیلس همانا مابعدالطبیعه عوام است (Schopenhauer 1915, 4). او به فیلالدس تذکر می‌دهد که دین تفسیری آسان‌فهم از زندگی فراپیش آدمیان قرار می‌دهد، ما را در حیات راهنمایی می‌کند و از تلخی رنج و مرگ می‌کاهد. این سخن دموفیلس یکسره با آنچه شوپنهاور در باب نیاز آدمی به یافتن پاسخ برای پرسش‌های بنیادینش طرح کرده بود سازگاری دارد. به عبارت دیگر، دین نزد دموفیلس مجموعه‌ای از حقایق است که جامعه تمثیل و استعاره به تن دارد:

ادیان گوناگون تنها صورت‌های گوناگونی هستند که مردم از رهگذرشان حقایق را فراچنگ می‌آورند و فهم می‌کنند. حقایقی که به خودی خود برایشان دست‌نیافتنی و از آن صورت‌ها جدایی‌ناپذیر هستند. بنابراین، ای دوست از من مرنج اگر بگویم که به سخره گرفتن این صورت‌ها هم تنگ‌نظرانه است و هم ناعادلانه. (Schopenhauer 1915, 5)

دموفیلس معتقد است که عموم مردم نمی‌توانند حقیقت را در قالب فلسفی آن دریافت کنند، بنابراین ناگزیر هستیم حقایق امور را با توسل جستن به مجاز و استعاره به ایشان

آموزش دهیم و دین چنین آموزشی را ارائه کرده است. در این زمینه شوپنهاور به پهگود گیتا^{۱۷} استناد می‌کند و بیان استعاری آن را، در باب این که برهنه در همه چیز حاضر است، مورد تأیید قرار داده می‌گوید: «در باب مضمونی چنین متعالی، تنها از چنین زبانی می‌توان برای سخن گفتن استفاده کرد» (Schopenhauer 1969b, 326). این حقایق تمثیلی در ادیان ابراهیمی نیز وجود دارد. برای نمونه، شوپنهاور به آموزه هبوط آدم و رانده شدن او از بهشت اشاره و حقیقت نهفته در آن را این طور تفسیر می‌کند که زندگی ما باید نتیجه عملی اشتباه و تصمیمی گناه‌آلود بوده باشد (Schopenhauer 1969b, 580).^{۱۸} باید توجه داشت که از نظر شوپنهاور نباید همه آموزه‌های دینی را واجد حقایق ژرف دانست که نقاب استعاره به چهره زده‌اند و نیاز به تفسیر باطنی دارند، بلکه منظور او این است که شماری از آموزه‌های ادیان واجد این جنبه تمثیلی هستند، آن هم با تفسیری که او از این آموزه‌ها به دست می‌دهد. از این رو، به شوپنهاور خرده گرفته شده است که حقیقت غایی در آیین هندو اراده معطوف به حیات نیست و آموزه هبوط در ادیان توحیدی هم لزوماً به بدبینی شوپنهاور منجر نمی‌شود و در واقع او آموزه‌های دینی را تفسیر به رأی کرده است. اما نکته مهم این است که شوپنهاور دین را امری یکسره باطل تلقی نکرده و آن را در مواردی واجد حقایق تمثیلی دانسته است. شوپنهاور از زبان دموفیلس خاطر نشان می‌سازد که هم بنیان‌گذاران ادیان و هم فیلسوفان هدف واحدی را دنبال کرده‌اند؛ تفاوت آن است که فیلسوفان این نقش را برای خواص ایفا کرده‌اند و بنیان‌گذاران برای عوام (Schopenhauer 1915, 4).

۴-۲-۲. تسلی بخشی در برابر مرگ

از دیگر محاسن دین می‌توان به نقش تسلی بخش آن اشاره کرد. کارترایت خاطر نشان می‌سازد که «دین، به زعم شوپنهاور، مابعدالطبیعه‌ای عوامانه است که آدمی را در مواجهه با غم‌های بزرگ زندگی تسلی می‌دهد» (Cartwright 2005, 146). شوپنهاور یکی از تفاوت‌های مهم آدمیان و جانوران را در توان مرگ‌اندیشی می‌داند؛ آدمی از این امر که روزی مرگ درمی‌رسد آگاه است. به زعم شوپنهاور، ادیان و نظام‌های فلسفی می‌توانند ما را در مواجهه با این حقیقت تلخ تسلی دهند (Schopenhauer 1969b, 463). البته وی اضافه می‌کند که همه ادیان و مکاتب فلسفی به یک اندازه واجد این کارکرد روان‌شناختی نیستند؛ او معتقد است که ادیان بودایی و برهمنی در این زمینه از توانایی بیشتری برخوردارند (Schopenhauer 1969b, 463). او یگانه راهکار مؤثر برای مواجهه با مرگ را در این می‌داند که همچون پیروان این دو دین بپذیریم که پس از مرگ با

واقعیت قصوای هستی یکی خواهیم شد. البته شوپنهاور دین بودایی را در این زمینه بر دین برهمایی ترجیح می‌دهد و از آموزه نیروانا با تمجید فراوان یاد می‌کند - آموزه‌ای که بنا بر آن بالاترین پاداشی که شخص می‌تواند در ازای پیشه کردن زهد و تقوای کامل و بر زبان جاری نساختن حتی یک دروغ بدان دست یابد همانا دوباره زاده نشدن و به دیگر سخن رهایی از بند هستی فردی است:

شما به نیروانا نائل می‌شوید، به دیگر سخن به حالت یا وضعیتی که در آن از چهار چیز خبری نخواهد بود، یعنی از زایش، کهولت، بیماری و مرگ. هیچ اسطوره‌ای بیش از این اسطوره که متعلق به کهن‌ترین و اصیل‌ترین مردمان است به حقایق فلسفی، که تنها برای شمار اندکی قابل فهم هستند، نزدیک نبوده و نخواهد بود. (Schopenhauer 1969a,)
(356)

مراد شوپنهاور از نقش تسلی‌بخش دین در برابر مرگ، نه ناظر به پر کشیدن به بهشت و دستیابی مؤمنان به لذات و نعمات بی‌پایان بهشتی، بلکه رها شدن از قید هستی فردی است؛ این جنس آرامش پس از مرگ که به خوابی ژرف و بی‌رؤیا می‌ماند از دید وی در ادیان شرقی خاصه آیین بودایی قابل دستیابی است.

۴-۲-۳. تعالی بخشیدن به زندگی

شوپنهاور بر آن بود که دین می‌تواند انسانی را که جز آرزوها و خواسته‌های زودگذر در کانون توجه وی نیست از حقایق اساسی آگاه کند و از سطحی بودن زندگی روزمره بالاتر آورد و تعالی بخشد. او به ویژه ادیان هندی و مسیحیت اصیل را مد نظر دارد که اهل آری‌گویی به زندگی نیستند و رستگاری آدمی را در گرو رها شدن از امیال رنگارنگ می‌دانند:

میان اخلاق یونانیان و هندوان تضاد جالب توجهی وجود دارد. اخلاق یونانیان (به استثنای افلاطون) غایت خود را در پیش بردن یک زندگی شاد قرار داده است. اما اخلاق هندوان غایت خود را در رهایی و رستگاری از کلیت زندگی در نظر گرفته است.
(Schopenhauer 2000, 313)

مسیحیت نیز، که از دید شوپنهاور دارای خاستگاهی هندی است، رستگاری را در گروی عشق بی‌شائبه و نیز مهار کردن امیال و شهوات می‌داند. شوپنهاور یادآور می‌شود که اخلاق مسیحی فضایی را عرضه می‌دارد که در تعالی بخشیدن به زندگی آدمی نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. اخلاق مسیحی است که ما را به دیگرخواهی، شفقت و از خودگذشتگی فرامی‌خواند و به انسان سفارش می‌کند که به همسایه‌اش عشق بورزد و او را

همچون خود دوست بدارد. به زعم شوپنهاور، اخلاق مسیحی ما را به بردباری در برابر اهانت و پاسخ گفتن پلیدی با نیکی دعوت می‌نماید. اخلاق مسیحی آدمی را تشویق می‌کند تا زمام امیال حیوانی‌اش را در دست گیرد، در خوردن و نوشیدن طریق افراط نییاید و پاکدامنی جنسی را پیشه خود سازد (Schopenhauer 1969a, 386). شوپنهاور آدم ابوالبشر و عیسی مسیح را دو سرنمون تلقی می‌کند که جملگی آدمیان می‌توانند مصداقی از آن دو باشند. هر شخصی تا جایی که به زندگی آری می‌گوید و به لذات و خوشی‌های آن امیدوار می‌شود مظهری از آدم ابوالبشر است که با آغاز کردن زادوولد موجبات مصیبت فرزندان خویش را فراهم آورد، زیرا نفس زندگی همانا رنج بردن و محکوم بودن به مرگ است؛ اما از سوی دیگر هر کسی می‌تواند از رهگذر نفی زندگی و خودقربان‌سازی به مصداقی از عیسی مسیح بدل گردد که با جان سپردن بر روی صلیب از قیدوبند جهان‌رهایی یافت (Schopenhauer 1969a, 329).

۴-۲-۴. نقش دین در اداره جامعه

دیدیم که دین هم حقایق فلسفی را به شکل تمثیلی انتقال می‌دهد و هم کارکرد روان‌شناختی دارد. اکنون باید به کارکرد اجتماعی دین بپردازیم. دموفیلس خاطر نشان می‌سازد که چون ملاحظات عملی بر دغدغه‌های نظری ارجح هستند، نمی‌توان نقش دین را در این زمینه نادیده گرفت. زیرا همان طور که کانت نیز متذکر شده است باید شاخصی عمومی در پیوند با حق و فضیلت وجود داشته باشد و دین همین شاخص است. در ایتالیا دین به استرداد کالاهای سرقت‌شده یاری می‌رساند، زیرا امکان دارد سارق به سبب انگیزه‌های دینی کالای سرقتی را مسترد کند. همچنین باور دینی در هنگام ادای سوگندها نقشی تعیین‌کننده دارد (Schopenhauer 1915, 43). جان کلام دموفیلس در این بخش آن است که دین نه تنها به اجرای قوانین مدنی کمک می‌کند، بلکه شیرازه جامعه را نیز حفظ می‌نماید (Schopenhauer 1915, 32). شوپنهاور در جای دیگری نیز دین را یکی از اجزای طبیعی قوام حکومت برمی‌شمرد که نیرویی بیش از قوانین انتزاعی دارد (Schopenhauer 2000, 252).

در نهایت، پس از برشمردن نقاط قوت و ضعف گوناگون، شوپنهاور پایان‌گفتگوی این دو شخصیت خیالی را بدین جا می‌رساند که هر یک می‌پذیرد یک وجه از دین را مورد توجه قرار داده است:

بگذار تا دین را بسان ژانوس^{۱۹} یا، حتی بهتر از آن، چون یاما^{۲۰}، خدای مرگ برهمنان، بپنداریم، خدایی با دو چهره: یکی بسیار دوستانه و دیگری بسیار عبوس. هر یک از ما به

یکی از این دو چهره نظر دوخته‌ایم. (Schopenhauer 1915, 51)

۵. نقد

حال که توصیف دیدگاه‌های دین‌شناختی شوپنهاور به فرجام رسید، مجال طرح نکات انتقادی فراهم شده است که در ادامه به شماری از آنها اشاره می‌کنیم.

۵-۱. نقد عرفی‌سازی دین

۱. شوپنهاور تلاش کرد تا آموزه‌هایی چون هبوط آدم و حوا، زهد مسیحایی و... را در پرتو فهم خویش از ادیان شرقی بازتفسیر کرده سروشکلی مطابق فلسفه خود بدان‌ها ببخشد. بدین ترتیب رانده شدن از بهشت به این صورت تفسیر شد که حیات انسان به گناه آلوده گشته و نفس چشم به جهان گشودن امری ناخوشایند است؛ یا سخن مسیح در باب فرمانروایی شیطان بر جهان به صورت سیطره اراده معطوف به حیات بر زندگی آدمی و رنج و ملال حاصل از آن تفسیر شد؛ همچنین مرگ مسیح بر بالای صلیب مبدل به این شد که کفاره گناه به دنیا آمدن را تنها با مرگ می‌توان پرداخت (Polka 2014, 121). به دیگر سخن، افرادی به نام آدم و حوا وجود نداشته‌اند که از بهشت رانده شوند، نیز موجودی به نام شیطان در کار نیست، همین‌طور خدایی وجود ندارد که عیسی مسیح تجسد او باشد، بلکه این آموزه‌ها حقایق را در قالب تمثیل درآورده‌اند. این در حالی است که اساس مسیحیت بر تعالیم کتاب مقدس در باب آفرینش، هبوط آدم و... استوار است (Polka 2014, 149). به بیان دیگر، شوپنهاور به عرفی‌سازی مسیحیت دست زده و آن را از ویژگی‌های قدسی تهی ساخته است. ولی هیچ دینی بر این مدعای شوپنهاور مٌهر تأیید نمی‌زند که ادیان حقایق را به نحو تمثیلی و استعاره‌ای بیان می‌کنند، بلکه اصل آن داستان‌ها و حکایات را هم معتبر می‌انگارد (Vanden Auweele 2014, 58).

۲. علاوه بر نقد تفسیر سکولار شوپنهاور از کتاب مقدس، می‌توان گفت که نگرش او از اساس با مسیحیت در تعارض است. نخست این که باور به یک خدای متشخص که سرشار از عشق است در کانون تعالیم مسیحیت قرار گرفته است (Gonzales 1982, 29). دوم این که قدیس پولس و آباء کلیسا همگی بدینی مابعدالطبیعی را مردود دانسته و به خیر بودن آفرینش صحنه نهاده‌اند (Gonzales 1982, 33). سوم آن که زاهدان مسیحی به شوق وصال خداوند به زهد و پرهیز روی آورده‌اند و این با زهد ملحدانه شوپنهاوری متفاوت است (Gonzales 1982, 33). فردریک کاپلستون، در پایان کتاب آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدینی، می‌گوید شوپنهاور هر جا صلاح دیده آموزه‌های مسیحی را در

خدمت فلسفه خود درآورده است، در حالی که شباهت میان دیدگاه‌های او و مسیحیت ظاهری است، نه اساسی. نخست آن که گرچه هم شوپنهاور و هم مسیحیان از جهان به مثابه سرای اشک و ماتم یاد کرده‌اند، اما شر و رنج از نظر مسیحیت تنها یک روی سکه زیست دنیوی است و نه تمام آن. دوم این که گرچه هم عارفان مسیحی و هم شوپنهاور از زهد و تقوا یاد کرده‌اند و برای نیل به قداست کوشیده‌اند، اما قداست شوپنهاوری ریشه در نفی کامل همه چیز دارد، حال آن که قداست عارف مسیحی مبتنی بر نفی اموری است که از غنای زندگی می‌کاهند و مانع نزدیکی به خدا می‌شوند و نه انکار همه چیز. سوم این که رستگاری نهایی برای شوپنهاور از طریق رهایی از چرخه حیات ممکن می‌شود، ولی عیسی مسیح در مقام نجات‌دهنده بر بالای صلیب جان سپرد و سپس از میان مردگان برخاست تا دروازه حیات ابدی به روی آدمیان گشوده شود (Copleston 1946, 210, 212). بدین ترتیب، اگر وعده مسیحیت رستگار شدن از رهگذر کسب حیات ابدی است، وعده شوپنهاور رستگاری به واسطه فروافتادن به کام نیستی ابدی خواهد بود (Northover 2022, 4).

۲-۵. نقد ملاحظات تاریخی در باب ادیان گوناگون

۱. دریافت شوپنهاور از دو دین برهمایی و بودایی خالی از اشکال نیست. او نه تنها به مذاهب گوناگون آیین هندو توجه نکرده، بلکه اوصافی چون الحاد، بدبینی و زهد افراطی را، که هر سه مورد تأیید خود وی بوده‌اند، به آیین هندو نسبت داده است: «تأیید الحاد، زهد افراطی و بدبینی با روح مکتب ودانتا سازگار نیست» (Raj Singh 2010, 96). در خوانش‌های خوش‌بینانه از ادیان شرقی، گرچه زندگی رنج‌آور است، در عین حال فرصتی یگانه و باشکوه برای کسب آگاهی، زیست اخلاقی و دستیابی به رستگاری و رسیدن به نیروانا نیز هست (Raj Singh 2010, 144). علاوه بر این کریستوفر رایان یادآور می‌شود که در مواردی اساساً دغدغه شوپنهاور با دغدغه آیین بودایی متفاوت است. برای نمونه، بودا اشاره‌ای به معضل ملال نکرده است (Ryan 2017, 390)، ولی دیدیم که به زعم شوپنهاور ملال در کنار رنج یکی از دو اهریمنی است که روزگار ما را سیاه کرده.

۲. ملاحظات شوپنهاور در باب دین زرتشتی نیز دارای اشکال‌هایی است. او بر آن بود که دین زرتشتی از دین کهن ودایی (در لسان وی دین برهمایی) پدید آمده است. این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد، زیرا ایرانیان و هندیان در آغاز یک مردم بوده‌اند و در بازه‌ای میان ۲۰۰۰ تا ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد تدریجاً تفاوت زبانی یافته‌اند (بویس ۱۳۸۸،

۱۴). در نتیجه وجود اجزای مشترک در باورهای ایشان امری پذیرفتنی است. اما شوپنهاور در این که اهورامزدا از ایندرا تحول یافته خطا کرده است. ایندرا، که خدای جنگ در آیین ودایی است، در دیانت زرتشتی در زمره دیوان درآمده (وندیداد ۱۳۸۵، فرگرد دهم، بند ۹) و به نبرد با اردیبهشت، امشاسپند نگهبان نظم هستی، پرداخته است. اگر بخواهیم معادلی برای اهورامزدا میان خدایان ودایی پیدا کنیم باید به ورونه^{۲۱} توجه کنیم. ورونه که خدای آسمان است می‌تواند قرابتی با اهورامزدا داشته باشد (بهار ۱۳۷۶، ۱۶). بدتر آن که شوپنهاور توجه نداشته که خوانش دوگانه‌باورانه تنها خوانش معتبر از دین زرتشتی نیست و می‌توان دریافتی توحیدی از این دین داشت (رضی ۱۳۸۴، ۹۶، ۹۷).

۳. شواهدی که شوپنهاور در باب پیدایش یهودیت از دین زرتشتی عرضه می‌دارد از پس اثبات مدعای وی بر نمی‌آیند. گرچه از رهگذر ارتباط ایرانیان و یهودیان تأثیر پذیرفتن ایشان از یکدیگر دور از ذهن نیست، این که یکی از دیگری پدید آمده باشد مستلزم شواهد فراوانی است. برخی صاحب‌نظران حتی گفته‌اند که مدعای او فاقد شواهد متنی و تاریخی بوده و بیشتر برآمده از آرزواندیشی و تعصبات خود وی هستند (Golomb 2020, 7-436). گذشته از این، حتی اگر بتوانیم موارد اشتراک فراوان میان دو دین الف و ب پیدا کنیم، باز نخواهیم توانست منکر نقش عامل فراطبیعی در این روند شویم. از این رو، نمی‌توانیم به صرف وجود اشتراکات میان یهودیت و دین زرتشتی یا یهودیت و اسلام مدعی شویم که عاملی قدسی پیدایش ادیان را هدایت نکرده است. به بیان دیگر، می‌توان گفت تمامی ادیان در سیری تکاملی و با هدایت خداوندی پدیدار شده‌اند و از همین روست که تشابهات فراوان دارند.

۵-۳. نقد تعصب‌زایی دین

شوپنهاور گمان کرده که تنها تلقین آموزه‌های دینی در کودکی است که موجبات جزم و جمود را فراهم می‌آورد، ولی خوراندن هر آموزه‌ای در طفولیت می‌تواند باعث تعصب شود و افکار الحادی نیز مشمول همین حکم کلی هستند. اگر به کودکان آموزه‌های ضددینی را نیز القاء کنیم، آنان در بزرگسالی نسبت به دین و دین‌باوران حالت خصومت پیدا خواهند کرد. بنابراین آنچه شوپنهاور پیش کشیده در واقع تیغی دولبه است که خود وی را نیز مجروح خواهد ساخت.

۶. نتیجه‌گیری

شوپنهاور بر آن است که برای تبیین پیدایش دین نیازی به بهره‌گیری از عوامل فراطبیعی

نیست و دین زاده نیازهای انسان است. از این رو او با دین به معنای واقعی که موجودی به نام خدا از طریق شخصی به نام پیامبر فرورستاده است سر سازگاری ندارد و لذا با معیارهای توحیدی^{۲۲} که در ادیان ابراهیمی مورد قبول است، فیلسوفی ملحد محسوب می‌شود. اما در عین حال این فیلسوف ملحد توجه بسیاری به دین‌شناسی مبذول داشته و حتی کوشیده است تا موارد توافق میان فلسفه خود و ادیان بزرگ، به ویژه ادیان شرقی، را مشخص سازد. از نظر او حقایق مهمی در قالب تمثیل در ادیان وجود دارد که البته بیشتر آنها در ادیان بودایی و برهمنی انباشته شده است، ادیانی که مصداق تام و تمام بدبینی و ایده‌باوری هستند. زهد و پرهیز بودایی و برهمنی واجد حقایق بنیادین است و این ادیان ماهیت فلاکت‌بار زندگی آدمی را بهتر از دیگر ادیان دریافته‌اند. مسیحیت نیز تا جایی مقبول است که سویی‌های هندی آن مد نظر قرار گیرد. از این رو قرابت‌های زیادی میان فلسفه شوپنهاور و ادیان شرقی وجود دارد و در واقع فلسفه او تحت تأثیر این ادیان است. از سوی دیگر، شوپنهاور نگاه سیاه یا سفید به دین را رد می‌کند و معتقد است که دین در کنار کارکردهای منفی مانند جمود ذهنی و ترویج خشونت، کارکردهای مثبت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دارد، اما این کارکردهای مثبت فقط به کار توده و عوام مردم می‌آید و به همین دلیل دین مابعدالطبیعه عوام است.

کتاب‌نامه

- بلاذری، احمد بن یحیی. ۱۳۴۶. *فتوح البلدان*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بویس، مری. ۱۳۸۸. «ریشه‌های فلسفه زرتشتی»، ترجمه سعید زارع، در جستاری در فلسفه زرتشتی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.
- بیهقی، ابوالفضل. ۲۵۳۶. *تاریخ بیهقی*. به تصحیح علی‌اکبر فیاض. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۴. *زرتشت: پیامبر ایران باستان*. تهران: بهجت.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۹. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ج. ۱. تهران: امیرکبیر.
- «وندیداد». ۱۳۸۵. در *اوستا*. ج. ۲، به کوشش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- Cartwright, David. 2005. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Copleston, Frederick. 1946. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of*

- pessimism*. Published by the Jesuit Fathers of Heythrop College.
- Gibbon, Edward. 2001. *The history of the decline and fall of the Roman empire*. New York: Penguin Books.
- Golomb, Jacob. 2020. "The inscrutable riddle of Schopenhauer's relations to Jews and to Judaism." In *Oxford handbook of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press.
- Gonzales, Robert. 1982. "Schopenhauer's demythologization of Christian asceticism." *Auslegung: a journal of philosophy* 9(1).
- Gracia, Jorge. 2004. "Suarez and later Scholasticism." In *Routledge history of philosophy*, vol. 3, edited by John Marenbon. London & New York: Routledge.
- Hannan, Barbara. 2009. *The riddle of the world: A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher. 2006. "Schopenhauer's pessimism." In *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1922. *Critique of pure reason*. Translated by F. Max Müller. New York: The Macmillan Company.
- Kerferd, G. B. 2005. "The Sophists." In *Routledge history of philosophy*, vol 1, edited by C. C. W. Taylor. London & New York: Routledge.
- Macrae, Duncan. 2016. *Legible religion: Books, gods and rituals in Roman culture*. London: Harvard University Press.
- Manion, Gerard. 2020. "Schopenhauer and Christianity." In *Oxford handbook of Schopenhauer*, Edited by Robert L. Wicks. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Daybreak: Thoughts on the prejudices of morality*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Northover, Richard. 2022. "Schopenhauer and religion: Translating myth into metaphysics." *Theological Studies* 78(2).
- Polka, Brayton. 2014. *Rethinking philosophy in light of the Bible*. Lanham: Lexington Books.

- Ryan, Christopher. 2017. "Schopenhauer and Gotama on life's suffering." In *Schopenhauer handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan.
- Schopenhauer, Arthur. 1903. *On the fourfold root & on the will in nature*. Translated by Karl Hillebrand. London: George Bell & Sons.
- Schopenhauer, Arthur. 1915. *Essays of A. Schopenhauer*. Translated by T. Bailey Saunders. New York: The Macmillan Company.
- Schopenhauer, Arthur. 1969a. *The world as will and representation*, vol 1. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publication.
- Schopenhauer, Arthur. 1969b. *The world as will and representation*, vol 2. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publication.
- Schopenhauer, Arthur. 2000. *Parerga and Paralipomena*, vol 2. Translated by E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press.
- Septuagint*. 2007. Edited by Albert Pietersma & Benjamin G. Wright. Oxford: Oxford University Press.
- Singh, R. Raj. 2010. *Schopenhauer: A guide for the perplexed*. London: Continuum.
- Vanden Auweele, Dennis. 2014. "Schopenhauer on religious pessimism." *International Journal for Philosophy of Religion* 78: 53-71. <https://doi.org/10.1007/s11153-014-9479-9>
- Young, Julian. 2005. *Schopenhauer*. London & New York: Routledge.

یادداشت‌ها

1. Brahma
2. Tien
3. animal metaphysicum
۴. معابد شرق آسیا.
۵. die Metaphysik des Volks / The Metaphysics of the Masses
۶. شوپنهاور به این منظور یک آزمایش ذهنی طراحی می‌کند: گیریم ما ساکنان بهشتی باشیم که در آن همه انواع خوراک به آسانی و فراوانی به دست آید و همگان به وصال معشوق خویش برسند. در چنین بهشتی، دیری نمی‌پاید که مردم از فرط یکنواختی به جان خواهند آمد و «از شدت ملال می‌میرند یا خود را به دار می‌آویزند یا با یکدیگر می‌ستیزند، همدیگر را خفه می‌کنند و به قتل می‌رسانند» (Schopenhauer 2000, 293).

7. Indra

8. Tāt tvam āsi!

۹. البته نباید نگرش اخیر شوپنهاور را «همه‌خدانگارانه» بپنداریم. او بر آن بود که همه‌خدانگاری، با خدا خواندن جهان، نه تنها جهان را تبیین نمی‌کند، بلکه امری ناشناخته همچون جهان را در پرتو امری ناشناخته‌تر همچون خدا توضیح می‌دهد (Schopenhauer 2000, 100). گذشته از این، جهانی چنین مملو از رنج و محنت و ادبار و پلیدی را، که همگان در آن مشغول دریدن و بلعیدن یکدیگر هستند، خدای خواندن بسیار نامعقول است (Schopenhauer 2000, 100). شفقت وی نسبت به آدمیان و جانوران ناشی از این باور نیست که هر چه هست تجلی خداست، بلکه ناشی از آن است که همه موجودات گرفتار رنج و شکنجه‌اند.

۱۰. نزول خدایان در عالم محسوس که به شکل جانوران یا انسان صورت می‌پذیرد تا جهان را نجات بخشد (شایگان ۱۳۸۹، ۲۱۷).

۱۱. باید توجه داشت که شوپنهاور نسبت میان واقع‌باوری و خوش‌بینی از یک سو و ایده‌باوری و بدبینی از سوی دیگر را به روشنی توضیح نداده است.

۱۲. این تمجید شوپنهاور از بدبینی مسیحیت در تعارض با اندیشه‌ای مطرح در تاریخ‌نویسی عصر روشنگری قرار دارد که بر اساس آن همین گرایش دنیاگریزانه در دیانت مسیحی باعث سقوط امپراتوری روم شد (Gibbon 2001, 458).

13. Demopheles

14. Philalthes

۱۵. سخن فیلالدس اشاره به جنگ‌های مسلمانان، مغولان و استعمارگران اروپایی در هندوستان است، از جمله به کارزار سلطان محمود غزنوی در هند. در تاریخ بیهقی از لسان سلطان مسعود در باب ویران کردن معابد آن سامان به دست پدر آمده است: «بستان، در هر کیسه هزار مثقال زر پاره است؛ بونصر را بگوی که زرهاست که پدر ما، رضی‌الله عنه، از غزو هندوستان آورده است و بتان زرین شکسته و بگداخته و پاره کرده و حلال‌تر مالهاست» (بیهقی ۲۵۳۶، ۴۸۲). نیز در باب فتوحات اولیه اسلامی برای نمونه نگاه کنید به ماجرای گشودن شوش (بلاذری ۱۳۴۶، ۲۴۵).

۱۶. اشاره است به کشتارهای یوشع در عهد عتیق که در حملات خویش به شهرها و آبادی‌ها، به احدی رحم نکرده است. برای نمونه بنگرید به قتل عام شهرهای لایخیش، عجلون و حبرون (Joshua, 10: 34-37).

17. Bhagavad Gita

۱۸. برخی صاحب‌نظران بر آن اند که اسطوره‌زدایی شوپنهاور از دین و بیرون کشیدن گوهر حقیقت از صدف استعاره توسط وی می‌تواند مکمل طرح بولتمان برای اسطوره‌زدایی از دین قلمداد شود (Northover 2022, 1, 6).

۱۹. ژانوس (Janus) یکی از خدایان شرک رومی است، خدای آغاز امور و زایش فرزند (Macrae 2016, 32)، خدایی که واجد دو چهره است (Macrae 2016, 136).

۲۰. یاما (Yama) دادخواه مردگان بوده، اشخاص را بر اساس آنچه از ایشان روی زمین سر زده مجازات کرده یا پاداش می‌دهد (شایگان ۱۳۸۹، ۱۰۹).
۲۱. ورونه (Varuna) از خدایان آسمانی در آیین هندو (شایگان ۱۳۸۹، ۵۱).
۲۲. theistic. شوپنهاور معتقد است که نباید مفاهیم «دین» و «توحید» را هم‌معنا تلقی کرد. در رویکرد توحیدی موجودی متعالی که خالق و حافظ جهان است پرستیده می‌شود، اما بسیاری از انسان‌ها، مانند مردم برمه که پیرو بودیسم هستند، به چنین موجودی اعتقاد ندارند و در عین حال متدین هستند. یکی انگاشتن مفاهیم مذکور شیوه‌ای است که اروپاییان در برخورد با ادیان شرقی در پیش گرفتند (Schopenhauer 1903, 364).