

رهیافت دین‌شناختی مارکس؛ نظریه و تحلیل

سیدحسین اسلامی[‡]

اشاره

کسانی اندیشهٔ مارکس را مرده و بحث از آن را بیهوده می‌دانند، زیرا فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی را، که بر اساس آموزه‌های مارکس شکل گرفته بود، بزرگترین دلیل بر نادرستی و مرگ اندیشهٔ او به شمار می‌آورند. لیکن کسانی که اندیشهٔ مارکس را جدی‌تر از آن می‌دانند که در قالب خشک و جزمی مارکسیسم رسمی روسی بگنجد، نظر دیگری دارند. از این منظر وی بیش از آنکه مروج نظامی خاص باشد در حقیقت منتقد سرمایه‌داری و از خودبیگانگی انسانی بود. لذا فروریختن نظامی معین، نمی‌تواند او را یکسره به فراموشی بسپارد.

دغدغهٔ اصلی مارکس، از خودبیگانگی انسان است؛ لذا به این پرسش می‌پردازد که نقش دین در این میان چیست؟ آیا در پی رهایی انسان است یا از خودبیگانه ساختن او؟ مارکس در پاسخ دین را عامل - یا یکی از عوامل - از خودبیگانگی انسان می‌شمارد و با آن سرسختانه می‌ستیزد. این نوشته بر آن است تا با گزارشی از رهیافت مارکس در این باب، قوت و ضعف آن را نشان دهد. مخالفان دین، پیش از مارکس نیز بوده‌اند و از این نظر، او سخن تازه‌ای ندارد؛ تازگی سخن او در آن است که ما را متوجه می‌کند که دین نیز می‌تواند با همه برکاتی که دارد، ابزاری بر ضد خود گردد. از این رو، مرور اندیشهٔ انتقادی مارکس در این باره ما را به این خطر هوشیار می‌سازد و به چاره‌اندیشی برمی‌انگیزد. مارکس، در کنار وپر و دورکیم، از پدران و بنیادگذاران

جامعه‌شناسی دین به شمار می‌رود (Sociology of Religion, 171) و نظریهٔ او دربارهٔ دین جایگاهی مهم در حوزهٔ دین‌شناسی به خود اختصاص داده و هر متفکری ناگزیر است در برابر آن موضعی اتخاذ کند؛ زیرا اگر حیات یک متفکر به چالش‌هایی باشد که برمی‌انگیزد، می‌توان مدعی شد که مارکس همچنان زنده است و هر متفکری باید او را جدی بگیرد و تکلیف خود را با او روشن کند.

مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) بسیار کم دربارهٔ دین نوشت، با این وجود، چه بسا بیشترین تأثیر را بر فهم دین و جهت دادن به متدینان داشت. اگر مسیحیت در قرن بیستم از نظر سیاسی و اقتصادی تغییر موضع داد و اصلاحاتی در مشی آن صورت گرفت و از دل آن الاهیات رهایی بخش برون آمد، به گفتهٔ پوپر، به یمن نقد مارکس بود و: «تأثیر وی را در مسیحیت شاید بشود با تأثیر لوتر در کلیسای رومی مقایسه کرد.»^۱ آثارش چنان بر اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی و تاریخ مؤثر بوده‌اند که نمی‌توان تصور درستی از سرنوشت این علوم بدون نوشته‌های او داشت؛^۲ به گفتهٔ ژاک دریدا در شیخ‌های مارکس، همه مردان و زنان جهان، چه بدانند و چه ندانند، تا حد معینی میراث‌بران مارکس هستند^۳ و از نظر گارودی، مارکس تنها فیلسوفی است که هر کس باید تکلیف خود را با او روشن کند.^۴ بی‌دلیل نیست که در نظرسنجی شبکهٔ خبری بی.بی.سی، مارکس به‌عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز هزارهٔ دوم معرفی شد. سرانجام آنکه تا زمانی که نظام سرمایه‌داری وجود دارد، اندیشه‌های مارکس قابل بحث است؛ زیرا نقد وی بر سرمایه‌داری، نقدی اخلاقی است نه سیاسی و کتاب معروف او سرمایه را باید به مثابه نقدی اخلاقی بر نظام ضدانسانی سرمایه‌داری دانست.^۵ از این‌رو به نظر می‌رسد که از منظر دین‌شناسی نیز آرای وی همچنان زنده باشد و بتوان اندیشهٔ او را به بحث گذاشت. مارکس را نباید متخصصی منحصر در عرصهٔ اقتصاد یا فلسفهٔ تاریخ دانست؛ در واقع وی از آن دست متفکرانی است که با کلیت انسان سر و کار دارد و به تعبیر کولافسکی، به «مفهوم رنسانسی کلمه انسان‌گرا» است و ذهنش درگیر مسائل کلان انسانی است.^۶

۱. کارل پوپر، جامعه‌باز و دشمنان آن، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲. مارنی هیوز - وارینگتن، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ص ۳۲۶.

۳. بابک احمدی، مارکس و سیاست مدرن، ۵۷. ۴. مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ص ۴۳.

۵. کارل پوپر، جامعه‌باز و دشمنان آن، ج ۲، ص ۲۸۵.

۶. لشک کولافسکی، جریان‌های اصلی در مارکسیسم: برآمدن، گسترش و فروپاشی، ج ۱، ص ۱۹.

اریک فروم با تحلیل شخصیت مارکس نتیجه می‌گیرد که می‌توان نگرش مارکس را در این شعار خلاصه کرد: «هیچ چیز انسانی از من بیگانه نیست.»^۱ مهم‌ترین مسئله وی «از خود بیگانگی» انسان در دوران معاصر است و بر اساس آن می‌کوشد تا مسائل اقتصادی جامعه خود را تحلیل کند. اما نقش دین در این میان چیست؟ مارکس دین را از عوامل از خود بیگانگی انسان می‌شمارد و با آن می‌ستیزد. این نوشته بر آن است تا با گزارشی روشن از رهیافت مارکس در این باب، قوت‌ها و ضعف‌های آن را نشان دهد.

۱. مقدمات هفت‌گانه

پیش از طرح رهیافت دین‌شناختی مارکس توجه به هفت نکته زیر لازم است:

۱. مارکس قبل از آنکه به تحلیل مشخصی از دین برسد، تکلیف خود را با آن روشن ساخت و اعلام کرد نه تنها دغدغه دین را ندارد، بلکه رسماً ضد دین است. او در مقدمه رساله دکترای خود، همصدا با پرومته، می‌گوید از «این خیل خدایان بیزارم».^۲ این نگرش در طول عمر مارکس همراه او بود و به تحقیقات بعدی او نیز جهت داد.

۲. مارکس، به دلیل بی‌توجهی به دین، درباره آن بسیار اندک نوشت؛ او هیچ متن مستقلی درباره دین ننوشت و به این مقوله پرداخت. عمده سخنان او درباره دین را می‌توان در سه جا دنبال کرد: نخست در مقدمه نقد فلسفه حق هگل، دوم در مقدمه نقد اقتصاد سیاسی و سوم در جلد اول سرمایه. همه آنچه که او درباره دین نوشته است، شاید بیش از دو تا سه صفحه نباشد؛ اما همین گفتار اندک مایه بحث‌های فراوان و تحلیل‌های گوناگون شده است.

۳. تحلیل دین به مثابه از خود بیگانگی انسان، نه از مارکس بلکه از فوئرباخ است. مارکس در این رهیافت همه آنچه را که استاد هگلی گفته است، باز می‌گوید. شادی فراوان مارکس و انگلس از نشر کتاب گوهر مسیحیت، که فوئرباخ در آن، طرح از خود بیگانگی هگلی را در مورد دین به کار بست، بازگویی نقش این کتاب در شکل‌گیری رهیافت مارکس به مسئله دین است؛ «هر کس باید خود تأثیر آزادی‌بخش این کتاب را

۱. اریک فروم، مفهوم انسان عند مارکس، ص ۱۰۳. این جمله از کوه‌گفته‌های معروف ترنس، نمایشنامه‌نویس رومی قرن دوازدهم پیش از میلاد است که بعدها بسیاری از نویسندگان به آن استشهاده کرده‌اند. وی در یکی از نمایشنامه‌های خود می‌گوید: «من انسانم و هیچ چیز انسانی از من بیگانه نیست.»

۲. کارل مارکس، رساله دکتری فلسفه: اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریتی و اپیکوری، ص ۳۳.

تجربه کرده باشد تا بتواند این حقیقت را درک کند. شور و شوق، همه را فراگرفته بود. ما همه بی درنگ فوئرباخ می شدیم.^۱

۴. دین در عصر مارکس مسئله‌ای سیاسی بود نه نظری. یکی از محورهای اصلی فعالیت‌های هگلی‌های جوان نقد دین بود. این موضع ضد دین به دلیل حمایت کلیسای آن روزگار از زمین‌داران بزرگ آلمان و دولت خودکامه پروس بود. اظهارات مختلف انگلس گویای این موضع است: «جناح چپ، به اصطلاح «هگلیان جوان»، در پیکارشان با متعصبان دینی (پیه‌تیبست‌ها) و مرتجعان فئودال، آن روش احتیاط‌آمیز اشرافی - فلسفی را در باب مسائل حاد روز... رفته رفته ترک کردند. جنگ هنوز با سلاح فلسفی صورت می‌گرفت، ولی دیگر نه به خاطر هدف‌های فلسفی انتزاعی، پیکار مستقیماً متوجه

نابودی مذهب سنتی و وضع موجود گشت.»^۲

در چنین فضایی بود که کتاب زندگی عیسی اثر فردریش اشتراوس در ۱۸۳۵ انتشار یافت. این کتاب با هدف نقد مسیحیت، داستان‌های انجیل را دست‌مایه کتاب خود قرار داده بود. اشتراوس مدعی شده بود که قصه‌های انجیل دست پرورده مؤلفان آن است نه بازگوی واقعیت زندگی عیسی مسیح. فوئرباخ گام را از این نیز بالاتر گذاشت و مدعی

شد که اساساً دین چیزی نیست جز آرمان‌های متعالی انسان که فراقنی شده است. ۵. از نظر مارکس، در سلسله تکاملی ادیان مسیحیت کامل‌ترین دین است. وی این اندیشه را از هگل به میراث برده است.^۳ لذا آنجا که در پی نقد دین است، به مسیحیت اشاره می‌کند. در اینجا تنها یکی از گفته‌های گزنده مارکس را نقل می‌کنیم؛ در این نوشته ما شاهد فریاد اعتراض او بر ضد فرهنگ رضا و تسلیمی هستیم که مسیحیت رسمی مروج آن بود. مارکس در سال ۱۸۴۷م در پاسخ یکی از بوروکرات‌های دولت پروس،

اصول مسیحیت رسمی را این‌گونه به نقد کشید:

اصول اجتماعی مسیحیت بردگی باستان را توجیه کرد، نظام رعیتی قرون وسطا را ستود و به همین سان اینک نیز می‌داند، در موقع لزوم، چگونه سرکوب طبقه پرولتر^۴ را هرچند با حالتی غمگین، تأیید کند.

۱. کارل مارکس، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. درباره نگرش هگل به دین رک: هگل. استقرار شریعت در آیین مسیح، ترجمه باقر بهرام.

۴. کارگران

اصول اجتماعی مسیحیت، همه اعمال شرم‌آور ستمگران بر ضد ستمدیدگان را یا صرفاً کیفر گناه نخستین و دیگر گناهان می‌شمارد یا امتحانی می‌داند که خداوند با حکمت بی‌پایان خود بر نجات‌یافتگان اعمال می‌کند.

اصول اجتماعی مسیحیت، بزدلی، تحقیر، خواری، سلطه‌پذیری، نومیدی و در یک کلام تمامی صفات عوام را تبلیغ می‌کند. حال آنکه پرولتاریا، که نمی‌خواهد چونان عوام با او رفتار شود، به شجاعت، احترام به خویشان، غرور و حس استقلال خود، بیش از نان خویش نیازمند است. اصول اجتماعی مسیحیت فریب‌کارانه است و پرولتاریا انقلابی.^۱

۶. مسئله مارکس جوان و مارکس پیر همچنان محور منازعات است. کتاب دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴) مارکس، برای اولین بار در سال ۱۹۳۲ یعنی حدود نود سال پس از نوشتن شدن منتشر شد و تا آن زمان کسی با محتوای آن آشنا نبود. این دست‌نوشته‌ها، تصویر دیگری از مارکس ارائه می‌کرد که با مارکسیسم رایج و تفسیر متداول از مارکس تعارض داشت. کتاب دست‌نوشته‌ها به جای سخن از جبر تاریخی و ماتریالیسم تاریخی، از آزادی و از خود بیگانگی انسان سخن می‌گفت؛ مفاهیمی که برای مارکسیست‌ها ناآشنا بود؛ «یک نسل تمام از نظریه‌پردازان مارکسیست تقریباً هیچ چیز از آثار فلسفی نخستین مارکس نمی‌دانستند.»^۲ این اثر، ابتدا موجب تحیر و گیجی مارکسیست‌ها شد؛ اما سپس به آن عنوان «آثار نخستین» داده شد و به دوران خامی مارکس منسوب گشت و خارج از تفکر اصلی مارکس قلمداد شد. بی‌اعتنایی به این اثر - که از سوی آگزیستانیسالیست‌ها پر ارزش شناخته می‌شد - تا حدی بود که «در سال ۱۹۵۷ مؤسسه مارکسیسم - لنینیسم آلمان شرقی (براساس تصمیمی مشابه از سوی کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی) تصمیم گرفت که دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی را از چاپ جدید مجموعه آثار مارکس - انگلس کنار گذارند و در مجلد جداگانه‌ای منتشر سازند.»^۳

نشر این اثر دو موجب پیدایش دو دیدگاه متفاوت درباره اندیشه مارکس شد. دیدگاه

1. Merold Westphal, *Suspicion and Faith*, p 167.

۲. کارل مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ص ۱۴.

۳. همان، ص ۲۵.

اول مدعی بود که مارکس دو دوره متمایز فکری را پیموده و پس از بلوغ فکری از مرحله قبل کاملاً گسسته است. دیدگاه دوم بر آن بود که مارکس دارای اندیشه واحد و پیوسته‌ای است که در همه عمر آن را بسط و تکامل بخشیده است. دیدگاه اول عمدتاً مقبول مارکسیسم رسمی روسی بود. لویی آلتوسر متفکر و فیلسوف مارکسیست فرانسوی، در دفاع از نظرگاه اول می‌کوشد مراحل فکری مارکس را به چهار دوره، سیر و سلوکی مداوم از خامی به پختگی، تقسیم کند.^۱

در برابر دیدگاه نخست، کسانی بر آن هستند که حتی در کتاب سرمایه نیز می‌توان پژوهاک دست‌نوشته‌ها را دید و همان مضامین را بازخواند. از این منظر مارکس در پی تحلیل جامعه صنعتی و مسئله توزیع ثروت یا ارزش افزوده و دیگر مسائل اقتصادی نبود؛ بلکه دغدغه او مسئله از خود بیگانگی انسان در جامعه صنعتی بود. اگر هم مارکس به تحلیل اقتصادی جامعه سرمایه‌داری می‌پردازد، برای آن است که نشان دهد در چنین جامعه‌ای به دلیل مناسبات غیرانسانی، هم کارگر و هم سرمایه‌دار هردو از خود بیگانه می‌شوند. اریک فروم، از این موضع دفاع می‌کند و بر آن است که فلسفه مارکس، در حقیقت گونه‌ای نگرش اگزیستاسیالیستی به انسان دارد و فریاد اعتراضی است بر ضد از خود بیگانگی انسان.^۲ فروم، بر آن است که نه تنها در آثار مارکس گسستی معرفتی دیده نمی‌شود، بلکه وی در همه عمر خود در پی یک آرمان اخلاقی بود: کوشش برای غلبه بر از خود بیگانگی انسان. اعضای مکتب فرانکفورت، یعنی ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه، تئودور آدورنو، اریک فروم و یورگن هابرماس، مارکس را این‌گونه تفسیر می‌کنند و در برابر تفسیر اقتصادی از او، تفسیری اومانستی از نظریه مارکس ارائه می‌دهند.^۳

۷. مارکس، خود مارکسیست نبود. نه تنها پس از مرگ مارکس دو تفسیر متضاد از او صورت گرفت، بلکه در زمان حیاتش نیز هسته‌های این تفاوت تفسیری شکل گرفته بود. پافشاری بر پاره‌ای از آموزه‌های مارکس و بی‌توجهی به دیگر آموزه‌ها، گاه چنان بود که مارکس را خشمگین می‌ساخت و او را به موضع‌گیری در قبال مارکسیسمی وا می‌داشت که به وسیله هواخواهان افراطی او در آستانه شکل‌گیری بود. وی، به گفته انگلس، به

۱. آندره پی‌یتر، مارکس و مارکسیسم، مقدمه صفحه ج.

۲. اریک فروم، مفهوم انسان عند مارکس، ص ۲۰.

۳. در این باره رک: حسینعلی نودری، بازخوانی هابرماس، ص ۷۵.

حدی از سوء تعبیرهایی که از آموزه او می‌شد عصبانی بود که در اواخر عمر می‌گفت: «فقط این را می‌دانم که مارکسیست نیستم.»^۱

بر اساس این مقدمات به هنگام تحلیل اندیشه‌های مارکس باید نکاتی را در نظر داشته باشیم. نخست باید توجه داشته باشیم که دغدغه مارکس از خود بیگانگی انسانی است، نه مسائل اقتصادی. دوم آنکه اندیشه‌های مارکس را با مارکسیسم رسمی و تفسیرهایی که به صورت سنتی از او صورت گرفته است یکی ندانیم و رهیافت دین‌شناختی مارکس را با دیدگاه لنینی - که زمخت‌ترین تفسیر است - همسان ندانیم. دیگر آنکه این نکته را مد نظر داشته باشیم که مارکس همواره دغدغه عمل و پراکسیس (Praxis) داشت و راه خود را از فیلسوفان رسمی که تنها در پی فهم جهان بودند، جدا می‌کرد و سرانجام آنکه بدانیم نظرگاه او درباره دین مبتنی بر مشاهدات و تجربیاتی بود که از دین رسمی مسیحی و عملکرد کلیسا داشت.

۲. رهیافت دین‌شناختی

مارکس از دو منظر دین را نقد می‌کرد؛ در آثار دوران جوانی خود به گونه‌ای و در آثار دوران بلوغ فکری خود به گونه‌ای دیگر: یکی دین به مثابه از خود بیگانگی و دیگری دین به مثابه ایدئولوژی.

۲-۱. دین به مثابه از خود بیگانگی

مارکس در سال ۱۸۴۳-۱۸۴۴ مقاله‌ای نوشت با عنوان «گامی در نقد فلسفه حق هگل: مقدمه». در این مقاله که وی به صراحت در برابر هگلی‌های جوان می‌ایستد، بر مضمون عمل برای رهایی از مشکلات تکیه می‌کند. مارکس مقاله خود را با این موضوع می‌آغازد که نقد دین در آلمان به پایان رسیده و اینک نوبت نقد جهان پردردی است که دین هاله تقدس بر آن کشیده است.^۲ در این نوشته کوتاه، مارکس معروف‌ترین جمله خود را درباره دین بیان می‌کند: «دین افیون مردم است». وی در بندی طولانی نقد خود بر ضد دین را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. پیتر سینگر، مارکس، ص ۸۰. به نوشته سینگر، انگلس در نامه‌ای به استارکن برگ به تاریخ ۲۵ ژانویه ۱۸۹۴ به این نکته اشاره می‌کند که مارکس خود را مارکسیست نمی‌دانست.

۲. کارل مارکس، درباره مسئله یهود، ص ۵۳.

بنیان نقد غیرمذهبی این است: انسان مذهب را می‌سازد، مذهب انسان را نمی‌سازد. در حقیقت مذهب، خودآگاهی و آگاهی از خود انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را بازگم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان آرمیده باشد. انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است. این دولت و این جامعه، مذهب را می‌آفریند؛ مذهبی که آگاهی وارونه از جهان است، چراکه آنها جهان وارونه هستند. مذهب نظریه عام این جهان، دانشنامه فشرده و منطق آن به شکلی مردم‌پسند است؛ مایه افتخار معنوی آن، شور و شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پر ابهت آن، بنیان جهان‌شمول تسلی و توجیه آن است. مذهب، تحقق خیالی جوهر انسان است؛ چراکه مذهب واقعیت حقیقی ندارد. بنابراین، مبارزه با مذهب، مبارزه غیرمستقیم با جهانی است که مذهب رایحه معنوی آن است. رنج مذهبی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. مذهب، آه مخلوق ستم‌دیده، احساس جهانی بی‌احساس، و جان اوضاعی بی‌جان است. مذهب آفیون مردم است.^۱

از این منظر دین ساخته دست انسان و فرافکنی آرمان‌های والای اوست. کارکرد آن نیز دادن آرامش به انسانی است که در این جهان احساس می‌کند همه نیروهای هستی بی‌رحمانه بر ضد او بسیج شده‌اند. در این تفسیر، نقطه عزیمت مارکس همان نگاه فوئرباخ است که دین را محصول از خود بیگانگی انسان می‌داند. از این نظر، مارکس سخن تازه‌ای بر دیدگاه فوئرباخ نمی‌افزاید. تنها تفاوتی که در این نگرش وجود دارد، آن است که از نظر مارکس، کار فوئرباخ ناتمام ماند و او نتوانست تا انتهای نتایج منطقی نظریه خود پیش رود؛ زیرا وی به جای توجه به نقش کار یا پراکسیس (Praxis) یا عمل جهت‌دار در زندگی انسانی و توجه به عواملی که در ساختن دین نقش داشته‌اند، تنها از انسان به مثابه مفهومی کلی و انتزاعی بحث می‌کند و همین مسئله بحث او را ناقص و گمراه‌کننده می‌سازد. مارکس در ششمین تز خود در نقد فوئرباخ، بر این نقص انگشت می‌گذارد.^۲

درباره جمله «دین آفیون مردم است» دو تفسیر وجود دارد: یکی تفسیر لنینیستی و دیگری تفسیری غیررسمی و سازگارتر با متنی که این سخن در آن آمده است. طبق تفسیر لنینیستی، دین را طبقه حاکم برای فریفتن توده زیر ستم و استثمار شده می‌آفریند.

از این منظر دین مقوله‌ای است طبقاتی که منافع اقویا را تأمین و بر ضد ضعفا عمل می‌کند. تفسیر دیگری که رواج کمتری دارد، اما با دیگر اجزای سخن مارکس همخوان است آن است که دین افیون همه انسان‌هاست نه تنها طبقه محروم. از این منظر هیچ طبقه‌ای دین را نمی‌سازد، بلکه این نهاد دست‌ساز انسان است. مقصود مارکس از این سخن آن است که انسان - هر انسانی - در این جهان خود را یله و رها احساس می‌کند و در چنین فضایی دست به آفرینش مذهب می‌زند و به این جهان بی‌معنا، معنایی می‌بخشد. بر اساس این تفسیر کسانی حتی بوی همدلی با دین را در سخن مارکس استشمام کرده‌اند؛ برای مثال آنتونی گیدنز مدعی می‌شود مارکس با دین مخالفتی ندارد.^۱ اما این تفسیر خطاست؛ مارکس می‌پذیرد که دین قلب جهان بی‌قلب است، لیکن می‌افزاید که این دین دست‌ساز چون نقش افیون را بازی می‌کند و به جای آنکه فرد دیندار را به مبارزه و تغییر وضع موجود برانگیزد، او را تسکین می‌دهد و آرامش موقت می‌بخشد؛ لذا نادرست است و باید از میان برود.

محوری‌ترین مفهوم در این متن، مسئله از خود بیگانگی است که در متون و تفاسیر رسمی مارکسیستی دیده نمی‌شود. در این تفسیر، عامل اقتصادی در شکل دادن دین نقشی ندارد، بلکه دین زاده از خود بیگانگی انسان است.

سیمن (Seaman) در مقاله درباره معنای از خود بیگانگی می‌کوشد از منظر جامعه‌شناختی به این مسئله بنگرد و دلالت‌های معنایی آن را برشمارد و با مشخص ساختن پنج معنا یا کاربرد متفاوت این واژه نتیجه می‌گیرد که این مفهوم در واژگان متفکران مختلف غالباً به یکی از این معانی به کار می‌رود: ناتوانی، بی‌معنایی، بی‌هنجاری، انزوا و از خود غریبگی. مقصود از ناتوانی آن است که فرد احساس می‌کند در روندی قرار دارد که خود نمی‌تواند بر آن تأثیری بگذارد. این حالت به درماندگی انسان می‌انجامد. سیمن بر آن است که امروزه این معنا بیشترین کاربرد را در متون مختلف دارد.^۲

پیش از مارکس، فوئرباخ کوشید رابطه دین با از خود بیگانگی انسان را نشان دهد و نتیجه گرفت دین، محصول از خود بیگانگی انسان است. او با این تحلیل، خداشناسی را

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۴۹۲.

۲. کوزر، لویس و برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ص ۴۰۹.

به انسان‌شناسی فروکاست. پیش از او هگل این مفهوم را به‌عنوان یکی از اصول تفسیر تاریخ خود به کار گرفته بود. این اصطلاح، از اصطلاحات محوری هگل در پدیدارشناسی روح است. هگل از خود بیگانگی را ناشی از رشد و توسعه انسانیت می‌دانست و آن را ضروری می‌شمرد. از نظر او تاریخ عرصه تحقق انسان و در عین حال عامل از خود بیگانگی انسان است. هگل برای بیان نظر خود از دو تعبیر آلمانی Entremdung (که معادل انگلیسی آن Estrangement است) و Entausserung (که معادل انگلیسی آن Externalisation است) استفاده می‌کند.^۱ امروزه در زبان انگلیسی به جای این دو تعبیر، غالباً از اصطلاح Alienation یا الیناسیون استفاده می‌شود. این اصطلاح ریشه در واژه لاتینی alius به معنای دیگری دارد. پسوند en در زبان لاتینی صفت‌ساز است. بنابراین alien به معنای منسوب به دیگر یا «دیگری» است. کاربرد اصلی این اصطلاح در مناسبات حقوقی بوده و به معنای سلب حقی از شخصی و انتقال آن به دیگری است.^۲ کارکردهای مختلف این اصطلاح در زبان متفکرانی چون روسو و کانت، بیانگر آن است که این واژه هنگامی به کار می‌رود که من چیزی را که به خودم تعلق داشته باشد، از طریق فروش یا واگذاری، از خودم دور سازم و از آن پس نسبت به آن بیگانه شوم. از خود بیگانگی دامنه گسترده‌ای در فرهنگ فکری غرب دارد و کسان بسیاری از آن استفاده کرده‌اند؛ از جمله روسو که بارها بر از خود بیگانگی انسان با طبیعت تأکید می‌کند.^۳ همچنین ماکس وبر آن را در فهم مناسبات نظام‌های بورکراتیک به کار می‌گیرد. امروزه از انواع از خود بیگانگی‌ها سخن می‌رود و تعابیری چون از خود بیگانگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی فراوان به کار برده می‌شود؛ کسانی بر این نظرند که هر یک از عناصر اجتماعی می‌تواند نقش بیگانه‌سازی را ایفا کند.^۴

این مضمون در درجه اول بار معنایی دینی دارد و نخستین بار پیامبران بنی اسرائیل آن را به کار گرفتند. به گفته فروم اگر بخواهیم، معادلی برای «از خود بیگانگی» در متون دینی بیابیم، بهترین معادل، تعبیر «خطیئه» یا گناه خواهد بود؛ گناه دور شدن انسان از خدا و خدایی که درون اوست.^۵ او در جای دیگری نشان می‌دهد که از خود بیگانگی

1. "Alienation" in Routledge Encyclopedia of Philosophy.

۲. نجف دریابندری، درد بی‌خویشتی: بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب، ص ۱.

۳. ایشوان مساروش، نظریه بیگانگی مارکس، ص ۶۷.

4. "Alienation" in Encyclopedia of Ethics, V. 1, P. 49.

۵. اریک فروم، مفهوم انسان عند مارکس، ص ۶۵.

«همان است که پیامبران تورات آن را «بت‌پرستی» نامیده‌اند و اگر به معنای بت‌پرستی بیشتر توجه کنیم، مفهوم بیگانگی را بهتر درک خواهیم کرد.»^۱ در قرآن کریم نیز آیات متعددی، این مفهوم و کارکرد آن را نشان می‌دهد؛ برای مثال فراموش کردن خدا، گم‌کردگی و فراموشی خویشتن را در پی دارد.^۲ بنابراین، از خود بیگانگی مفهومی دینی است که بعدها به دست کسانی چون روسو مفهومی غیردینی پیدا کرد؛ سپس به دست مارکس رسید و او آن را در معنایی ضد دینی به کار گرفت و مدعی شد که دین معلول از خود بیگانگی انسان و به نوبه خود عامل از خود بیگانگی انسان است.

کتاب دست‌نوشته‌ها بهترین منبع برای فهم معنای از خود بیگانگی در اندیشه مارکس است. وی با به کار بستن نظریه فوئرباخ به این نتیجه می‌رسد که انسان به جای تحقق بخشیدن به وجود حقیقی خود، آن را در موجودی خیالی جست‌وجو می‌کند و فضیلت‌هایی را که خود دارد، فرافکنی می‌کند و به دیگری نسبت می‌دهد. انسان با نفی ارزش‌های خود، موجودی متعالی را اثبات می‌کند. این کار به بیگانگی انسان از خودش و توانایی‌های خودش می‌انجامد؛ زیرا هر فضیلتی که انسان آن را به موجود متعالی نسبت می‌دهد، آن را از خود دور کرده، خود را از آن تهی می‌کند.

مارکس بعدها این مفهوم را پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که در جامعه سرمایه‌داری، چیزهای دیگری مانند پول می‌توانند عامل از خود بیگانگی شوند. وی با نقل قطعه‌ای از شکسپیر^۳ در نكوهش قدرت جادویی طلا، دیدگاه خود را این‌گونه نقل می‌کند: «شکسپیر مشخصاً بر دو ویژگی پول تأکید می‌کند: ۱. پول الوهیتی مشهود است... پول ناممکن را ممکن می‌سازد و ۲. پول روسپی معمولی و پاندازی عادی میان مردم و ملت‌هاست. به هم‌ریختگی و وارونه‌شدن تمام ویژگی‌های انسانی و طبیعی، اخوت ناممکن‌ها و قدرت الاهی پول ریشه در خصلت آن به‌عنوان سرشت نوعی بیگانه‌ساز آدمی دارد که با فروش خویش، خویشتن را بیگانه می‌سازد. پول، توانایی از خود بیگانه نوع بشر است.»^۴ اصل این قطعه در نمایشنامه تیمون آنتی، به تفصیل آمده است.^۵

۱. اریک فروم، جامعه سالم، ص ۱۴۸.

۲. و لائونو کالدین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون؛ از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند، و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند. ایشان نافرمانند. حشر: ۱۹، ترجمه آبتی.

۳. مجموعه آثار نمایشی ویلیام شکسپیر، ترجمه علاء‌الدین بازارگادی، ج ۲، ص ۵-۱۴۸۴.

۴. کارل مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ص ۲۲۱.

۵. مجموعه آثار نمایشی ویلیام شکسپیر، ج ۲، ص ۱۴۸۴-۱۴۸۵.

۲-۲. دین به مثابه ایدئولوژی

مارکس، در فرآیند رشد فکری اش پیوند خود را از ایده آلیسم هگلی - که علت نهایی تکامل تاریخ را حرکت روح مطلق یا روح جهانی می دانست - برید و به نظریه ای رسید که بعدها به ماتریالیسم تاریخی نامور شد. جوهر این نظریه آن است که عقاید و اندیشه ها، وجودی مستقل از شرائط مادی جامعه ندارد و رشد و تکامل آنها مشروط به رشد و تکامل بستر مادی آنهاست. وی بارها بر این نکته انگشت می گذارد که آگاهی انسان وابسته به شرائط مادی و اقتصادی جامعه ای است که در آن زندگی می کند، «این آگاهی انسانها نیست که وجود آنها را تعیین می کند، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که آگاهی آنها را تعیین می کند.»^۱ بنابراین، بر خلاف پندار هگل و هگلیان، اندیشه سیر مستقلی ندارد و موجود خود آگاهی نیست که خود را آن گونه که بخواهد محقق سازد.

اما تغییر و تحول وضع مادی جامعه نیز تابع قانون است و سیری منطقی دارد. مارکس این منطق را - که بعدها، به گفته خودش، اساس همه پژوهش هایش گشت - به اختصار در درآمدی به نقادی اقتصاد سیاسی چنین بیان می کند:

انسانها در تولید اجتماعی وجود خویش به گونه ای ناگزیر به روابط معینی وارد می شوند که مستقل از خواست و اراده آنهاست، این روابط را مناسبات تولید می خوانیم که منطبق اند با مرحله معینی از تکامل نیروهای مادی تولیدی آنها. کلیت این مناسبات تولیدی، سازنده ساختار اقتصادی جامعه است، این مبنای راستینی است که بر رویش فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می شود و به این فراساختار شکل های معینی از آگاهی اجتماعی مرتبط می شوند. شیوه تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و اندیشگرانه را مشروط [تعیین] می کند.^۲

به زبان ساده تر، انسانها به دلیل نیازهای اقتصادی دور هم جمع می شوند. آنگاه به مناسباتی نیاز پیدا می کنند تا روابطشان را با همدیگر تنظیم کند؛ از اینجاست که اخلاق، حقوق، سیاست، علوم و دین زاده می شود. اما چنین نیست که انسانها هر گونه خواستند قانون وضع نمایند و مناسبات خود را آزادانه تعیین کنند. شکل این مناسبات، تابع شیوه

۱. «پیشگفتار در آمدی به نقادی اقتصاد سیاسی»، چاپ شده در کتاب مارکس و سیاست مدرن، ص ۷۸۴.

۲. همان، ص ۷۸۳-۴.

تولید است؛ برای مثال در جامعه‌ای که مبتنی بر زمینداری یا برده‌داری است، الزاماً قوانین و مقررات خاصی وضع می‌شود و در جامعه صنعتی مقررات دیگری که چه بسا ضد مقررات جوامع قبلی باشد.

در تحلیل نهایی، این ابزار تولید است که همه قوانین، اخلاقیات و دین جامعه یا به تعبیر دیگر «روبنا» یا فراساختار جامعه را تعیین می‌کند. از این منظر، تحولات جامعه و پیدایش نظام‌های اجتماعی جدید، برآیند اجتناب‌ناپذیر رشد ابزار تولید است. به این ترتیب، حرکت و تکامل جامعه معلول تحول زیربنای آن، یعنی ابزار تولید، است. تغییر ابزار تولید، بر همه مناسبات تولیدی - که روبنای آن است - اثری قاطع می‌گذارد و آنها را دگرگون می‌کند. این روبنا طیف گسترده‌ای دارد که دین، اخلاق، هنر و حتی علوم را در برمی‌گیرد. بنابراین برای فهم ماهیت آنها باید دید که نظام تولیدی جامعه در چه مرحله‌ای است. هرچند در این جا مارکس مدعی است از هگل بریده است، ردپای اندیشه او همچنان در این تحلیل دیده می‌شود. تنها تفاوت در قهرمان این تحولات است. از نظر هگل همه چیز معلول حرکت مستقل روح مطلق است، اما از نظر مارکس همه تحولات بازتاب حرکت تکاملی و مستقل ابزار تولید است و تاریخی‌گری در هر دو تفکر دیده می‌شود. همه چیز مقدر است و رقم خورده و باید برای هر تحولی منتظر فراهم آمدن بستر آن بود. این همان اشکالی است که پوپر متوجه مارکس می‌کند و می‌گوید بین مارکس کنشگر و معتقد به عمل، و مارکس پیشگو، شکافی پر نشدنی است.^۱

این رهیافت عینیت و اصالت را از مقولات روبنایی می‌گیرد و آنها، از جمله دین، را بازتاب تحول مادی ابزار تولید می‌داند؛ لذا هرگاه بخواهیم سرشت و کارکرد دین را دریابیم، باید به سراغ این عامل زیربنایی برویم. انگلس این شیوه را برای فهم پیدایش آیین کاتولیک و انشعاب پروتستانیسیم و استمرار آن در برخی مناطق و شکست آن در جاهای دیگر چنین به کار می‌گیرد:

در قرون وسطا، در اروپا به همان اندازه که فئودالیسم گسترش می‌یافت، مسیحیت به صورت برگردان دینی آن و با یک سلسله مراتب فئودالی متناسب، رشد یافت. و هنگامی که بورگرها^۲ به پیشرفت آغاز نهادند در مقابل کاتولیک‌گرایی فئودالیسم، بدعت‌گذاری پروتستانی رواج یافت... در کنار لوتر آلمانی، کالون فرانسوی ظهور کرد؛

۱. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ج ۲، ص ۲۸۹. ۲. سرمایه‌داران آلمانی، شهرنشینان.

او با تیزی و زیرکی یک فرانسوی حقیقی، خصلت بورژوازی جنبش اصلاح‌گری را آشکار ساخت و به کلیسا شکلی جمهوری خواهانه و دمکراتیک بخشید... در اینجا کالون‌گرایی خود را به منزله لافافه دینی راستین منافع بورژوازی آن زمان توجیه کرد و از همین رو هنگامی که انقلاب با سازش بخشی از اشراف با بورژوازی در ۱۶۸۹ پایان گرفت، رسمیت و قبولی کامل نیافت.^۱

دین از این منظر، یکی از مظاهر ایدئولوژی و، در نتیجه، منفی است. اما ایدئولوژی چیست؟ در زبان مارکس، هگل و معاصران آن دو ایدئولوژی بار معنایی منفی داشت و در برابر علم و حقیقت قرار می‌گرفت. آنتوان دستوت دوتراسی در سال ۱۷۹۷ این واژه را ابداع کرد. وی در کتاب چهار جلدی عناصر ایدئولوژی که در فاصله سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۸ تألیف شد، یک علم عقاید (Idea-logy) را ارائه داد که می‌بایست زمینه‌ای برای سایر علوم باشد. وی در این علم می‌کوشید با ارجاع همه معرفت‌ها و عقاید به ادراکات حسی، بنیادی مادی و عینی برای آن‌ها فراهم آورد. از این منظر علم عقاید یا ایدئولوژی، زیر مجموعه دانش فیزیولوژی قرار می‌گرفت و در نهایت بخشی از جانورشناسی شناخته می‌شد.^۲ مارکس ایدئولوژی را به معنای آگاهی کاذب یا وارونه به کار می‌برد و آن را در برابر علم می‌گذاشت. از نظر او ایدئولوژی بی‌طرف نبود، بلکه با منافع طبقه حاکم گره خورده بود و نظرگاه آنان را منعکس می‌ساخت. در حقیقت مارکس به دو دلیل ایدئولوژی را نفی می‌کرد:

نخست، ایدئولوژی با ایده‌آلیسم ارتباط داشت، در حالی که ایده‌آلیسم به عنوان یک نگرش فلسفی، در تضاد با ماتریالیسم بود.

دوم، ایدئولوژی با توزیع نابرابر منابع اقتصادی و قدرت در جامعه گره خورده بود.^۳ از نظر مارکس، هیچ معرفت و دانشی، از جمله ایدئولوژی، مستقل از عناصر عینی مادی جامعه شکل نمی‌گیرد؛ اما نکته خاص درباره ایدئولوژی آن است که مانند تارک خانۀ عکاسان، همه چیز را وارونه منعکس می‌کند.^۴ بنابراین ایدئولوژی برآیند وضع مادی جامعه، اما بازتاب وارونه آن است. دین نیز از مظاهر ایدئولوژی است.

۱. کارل مارکس، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ص ۷۳-۷۱.

۲. یاکب احمدی، مارکس و سیاست مدرن، ص ۳۶۳-۳۶۴. ۳. دیوید مکلاند، ایده‌تولوژی، ص ۲۸-۲۷.

۴. کارل مارکس، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۹۴.

این ایدئولوژی‌ها، از جمله دین، را طبقه حاکم جامعه می‌سازد؛ این سازندگان نیز نه در پی حقیقت، بلکه درصدد تأمین منافع خویش‌اند؛ پس نمی‌توان از ایدئولوژی انتظار واقع‌نمایی داشت.^۱

این برخورد منفی با ایدئولوژی، بعدها رنگ باخت و خود مارکس پذیرفت که در کنار ایدئولوژی مسلط می‌توان ایدئولوژی‌های غیرمسلطی را در جامعه نشان داد. پس از مارکس، نگرش مارکسیست‌ها به ایدئولوژی دگرگون شد و این واژه، بار منفی خود را از دست داد و حتی برای نخستین بار ادوارد برنشتاین اعلام کرد که مارکسیسم نیز خود ایدئولوژی است. لنین نیز در جزوه چه باید کرد؟ از دو نوع ایدئولوژی سخن گفت: ایدئولوژی بورژوازی و ایدئولوژی سوسیالیستی. این اعاده حیثیت به ایدئولوژی، به‌دست لویی آلتوسر و آنتونی گرامشی به اوج خود رسید. آلتوسر ایدئولوژی را امری جاودانه و اجتناب‌ناپذیر دانست که حتی در جامعه کمونیستی وجود خواهد داشت.^۲

۳. تحلیل و بررسی

مارکس برای نقد دین از دو رهیافت متفاوت استفاده می‌کند: رهیافت نخست، بر اساس منظومه‌هنگلی و سخت تحت تأثیر فوئرباخ است و رهیافت دوم بر اساس نظریه‌ای است که بعدها به ماتریالیسم تاریخی شناخته شد. یکی از روش‌ها برای نقد رهیافت مارکس نقد مبانی آن است؛ لذا بسیاری کسان به نقد نظرگاه هنگلی و مارکسی پرداخته و اساساً نگرش آنان و مبانی پیشنهادی‌شان را رد کرده‌اند و چون به نظر خود مبانی را ویران کرده‌اند، بنا و نتایج مبتنی بر آنها نیز خود به خود ویران می‌شود. در این نوشته به جای ورود به این بحث طولانی، با فرض صحت مبانی هنگلی و مارکسی، تلاش می‌شود تا قوت این تحلیل بررسی و نشان داده شود که آیا از آن مبانی این نتایج به‌دست می‌آید یا خیر. به نظر می‌رسد حتی اگر همه ادعاهای مارکس را درباره مبانی‌اش بپذیریم، چنان موارد نقض متعددی درباره تحلیل او از دین وجود دارد که دیدگاه وی توان پاسخ‌گویی به آنها را ندارد. در اینجا برخی کاستی‌های این رهیافت بررسی می‌شود:

۱-۳. رهیافت نخست مارکس به دین، یعنی طرح مسئله از خود بیگانگی، سرشار از ابهام است. این ابهامات ریشه در تفکر و زبان فلسفی هنگلی دارد. این ابهام موجب طرح

مسائل بی پاسخی از این دست می شود:

یک) از خود بیگانگی، مقوله‌ای دینی است؛ لذا نه رویکردی ماتریالیستی تنها در بستر یک نظرگاه دینی قابل فهم است. از نظر ادیان توحیدی سامی، انسان بر اثر گناه از خداوند و خالق خود دور می شود؛ این دوری از حق تعالی، به فراموشی گوهر خدایی خویش می انجامد. در این نظام فکری، انسان به گونه‌ای آفریده شده که کمال و تمامیت او در گرو پرستش حق تعالی است. انسان مثل خداوند است و بر صورت او آفریده شده است. لذا فراموش کردن خدا به مثابه فراموشی اصل ارجمند خود و جهل نسبت به قابلیت‌هایی خدایی خویشتن است. از دیدگاه قرآن کریم، فراموشی خدا طی چند مرحله به از خود بیگانگی می انجامد. در نخستین مرحله خداوند انسانی که او را فراموش کرده فراموش می کند و او را به خودش وا می نهد. به خود وانهادگی از منظر دینی بزرگترین کیفی است که انسان ممکن است دچارش شود.^۱ در مرحله دوم این فراموشی به آنجا می انجامد که انسان خود اصیلش را نیز فراموش می کند و نسبت به خویشتن خویش بیگانه می شود.^۲ در مرحله سوم، انسانی که خود را فراموش کرده است، خود را به اندک بهایی حراج می کند و در میدان داد و ستد زندگی، متاع جان خود را به رایگان می فروشد و در واقع «خود را می بازد». از نظر قرآن کریم، و این خود باختگی یا «خسران نفس»^۳ را خسران آشکاری می داند.^۴ کسی که خود را درباخته است، به پرستش هر کس و هر چیز، حتی ساخته‌های خویش روی می آورد و ضعیف‌ترین موجودات را به خدایی می نشاند. قرآن کریم از کسانی نام می برد که هوای نفس خویش را به خدایی گرفته و آگاهانه گمراه شده‌اند.^۵ بت پرستی از آن روی نادرست است که انسان را به شیئی حقیر تبدیل می کند و او را اسیر آفریده‌های خویش می سازد.^۶ این سرنوشت کسی است که خدا را فراموش می کند و به این ترتیب بر ریشه خود تیشه می زند.

در قرآن کریم سخن از الحاد به معنای امروزی آن و انکار مطلق خدا نیست، بلکه دیگرپرستی مطرح است. بت پرستی به مثابه از خود بیگانگی، فقط مسئله‌ای تاریخی و

۱. توبه: ۶۷.

۲. حشر: ۱۹.

۳. واژه خسران و مشتقات آن بارها در قرآن کریم آمده است که در خور بررسی مستقلی است، برای مثال: انعام:

۱۲ و ۲۰؛ اعراف: ۹ و ۵۳؛ هود: ۲۱ و مؤمنون: ۱۰۳.

۴. فرقان: ۴۳.

۵. زمر: ۱۵.

۶. صافات: ۹۵.

متعلق به گذشته نیست و بت‌پرستی همچنان، در اشکال پیچیده‌تری، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ هاکسلی در مقاله کوتاه «بت‌پرستی» با دقتی موشکافانه بت‌پرستی مدرن را بازشناسی و سه نوع بت‌پرستی را معرفی کند: بت‌پرستی فناورانه، بت‌پرستی سیاسی و بت‌پرستی اخلاقی.^۱

البته بنابراین، مفهوم از خود بیگانگی نه تنها به لحاظ تاریخی بلکه به لحاظ محتوایی نیز ماهیتاً مسئله‌ای دینی است و پیامبران نخستین کسانی بودند که از این مقوله سخن راندند و مردم را از خطرات آن برحذر داشتند.

چه این تفسیر دینی درباره از خود بیگانگی را بپذیریم و چه نپذیریم، باید پذیرفت این تفسیر انسجام درونی دارد. در این رهیافت، مفهوم، علت و نیز نتایج از خود بیگانگی بیان شده است. حال آنکه در نظریه مارکس چنین نیست. در نظریه او معلوم نیست که دین عامل از خود بیگانگی انسان است یا محصول آن. اگر دین را عامل از خود بیگانگی بدانیم، در این صورت باید به این پرسش پاسخ دهیم که «خاستگاه دین چیست؟» زیرا طبق این تحلیل باید نخست دین وجود داشته باشد، تا انسان را از خود بیگانه کند؛ بنابراین منشأ دین همچنان نامعلوم می‌ماند. اما اگر دین را محصول از خود بیگانگی انسان بدانیم، دیگر اشکال فوق پیش نمی‌آید و خاستگاه دین تبیین می‌شود، اما این پرسش پیش می‌آید که «چه اتفاقی رخ می‌دهد که انسان را از خود بیگانه می‌سازد و او ناگزیر دین را اختراع می‌کند.»

دو هگل می‌گفت که سیر حرکت مطلق در تاریخ هم عامل تحقق انسان است و هم عامل از خود بیگانگی او؛ مارکس می‌گفت که دین عامل (یا معلول) از خود بیگانگی انسان است و امروزه بارها شنیده‌ایم که کسانی تکنولوژی را عامل از خود بیگانگی انسان می‌دانند. در این صورت با عوامل مختلفی برای از خود بیگانگی انسان روبه‌رو هستیم. از این منظر خیلی چیزها می‌توانند عامل از خود بیگانگی انسان باشند؛ دولت، تاریخ، تکنولوژی، علم و حتی تخصص علمی. حال آیا مارکس دین را تنها عامل از خود بیگانگی می‌داند یا به عوامل دیگر نیز توجه دارد. اگر تنها دین را عامل از خود بیگانگی می‌داند، باید این ادعا را ثابت کند و اگر به عوامل دیگر نیز نظر دارد، باید نشان دهد که چرا تنها این عامل، یعنی دین را برجسته کرده است نه دیگر عوامل را.

۱. آلدوس هاکسلی، «بت‌پرستی»، در سیری در سپهر جان، ص ۱۵۶.

مارکس بعدها مضمون از خود بیگانگی را حفظ کرد، ولی آن را در قبال رابطه کارگر با تولیدات خویش به کار برد. وی دیگر از دین به عنوان عامل از خود بیگانگی سخن نمی گفت، بلکه بر نقش کار اجباری طبقه کارگر تکیه می کرد و از کار بیگانه شده و بت وارگی (fetishism) کالا سخن می گفت. مارکس در مجلدات سه گانه سرمایه بارها از کار بیگانه شده و بت وارگی و یا بت پرستی کالا سخن می گوید.^۱ از نظر مارکس در نظام سرمایه داری، کارگر که آفریننده محصولات خویش است برده و بنده آنها می شود و به این ترتیب، هویت انسانی خویش را گم می کند. در دست نوشته های اقتصادی و فلسفی، طی تحلیلی عمیق نشان می دهد که کارگر در جوامع صنعتی از آنجا که نه برای دل خود، بلکه برای امرار معاش کار می کند، با کار خود و محصولی که تولید می کند، هیچ پیوند روحی بر قرار نمی کند و از آن بیگانه می گردد. این فرآیند چهار مرحله دارد: نخست کارگر با محصول کار خود بیگانه می شود. در مرحله بعد با اصل کار کردن بیگانه می گردد و کار که جوهر سازنده انسان است، برای او بی معنا می گردد. در مرحله سوم با طبیعت بیگانه می گردد و در آخرین مرحله با وجود انسانی خود، بیگانه می شود. امروزه نیز این رهیافت مارکس همچنان مورد توجه متفکران معاصر است؛ البته آنان تنها بر جنبه از خود بیگانه کننده کار غیرخلاق و روزمره تأکید می کنند، نه نقش از خود بیگانه کننده دین. مارکس در دست نوشته ها چنان از الوهیت پول و نقش بیگانه ساز آن در جامعه بورژوازی سخن می گوید و با تحقیر از پول نام می برد که گویی عارفی بر ضد دنیاپرستی وعظ می کند:

پول سرآمد تمام خوبی هاست، پس صاحبش نیز خوب است. علاوه بر این، پول مرا از زحمت دغل کاری نجات می دهد، بنابراین فرض بر این قرار می گیرد که آدم درست کاری هستم... آیا پول نمی تواند تمام بندها را باز کند و از نوبیند؟ بنابراین آیا پول عامل جهان شمول جدایی نیست؟ پول نماینده راستین جدایی و نیز نماینده راستین پیوندهاست... قدرت الهی پول، ریشه در خصلت آن به عنوان سرشت نوعی بیگانه ساز آدمی دارد که با فروش خویش، خویش را بیگانه می سازد. پول، توانایی از خود بیگانه نوع بشر است.^۲

۱. بابک احمدی، واژه نامه فلسفی مارکس، ص ۵۹

۲. کارل مارکس، دست نوشته های اقتصادی و فلسفی، ص ۲۲۱-۲۲۰.

در نتیجه هر چیزی می‌تواند عامل از خود بیگانگی شود؛ علم‌پرستی، تکنولوژی، ثروت و چه بسا دین.

سه) آن «خود»ی که انسان بر اثر دین از آن بیگانه می‌شود، چیست؟ تأکید بر وجودی شکل‌گرفته و دارای ابعاد و اهداف مشخص، در منظومه‌های دینی قابل فهم است؛ از این منظر، انسان دارای ذاتی الهی است که به دلیل ارتکاب گناه یا بدکاری از منشأ الهی خود دور می‌شود و در نتیجه با خود الهی اش بیگانه می‌گردد. هر دینی می‌تواند تعریفی از این «خود» به‌دست دهد و چارچوب آن را مشخص سازد؛ اما آیا می‌توان در منظومه فکری مارکس نیز چنین تعریفی از خود انسانی به‌دست داد؟ به نظر می‌رسد که دیدگاه مارکس در این باره مبهم است. از نظر مارکس، به‌خصوص در تحلیل‌های بعدی او، ذات انسان متحول است و طی زمان دگرگون می‌شود و در واقع ذات انسان محصولی اجتماعی و زاده شرایط اقتصادی است؛ لذا سخن گفتن از ذات ثابتی که دین آن را بیگانه می‌کند، پذیرفتنی نیست. اگر این تحلیل مارکسیستی را بپذیریم که انسان موجودی ابزارساز است و رشد ابزار تولید شیوه تولید خاصی پدید می‌آورد که آن شیوه مناسبات اقتصادی معینی را شکل می‌دهد، در آن صورت «خود» همواره تابع متغیری از شرایط اقتصادی خواهد بود. بر این اساس تنها معیار ما برای اینکه بدانیم آیا فرد از خود بیگانه شده است یا نه، آن است که بررسی کنیم که آیا افراد با نظام اقتصادی موجود سازگاری دارند، یا خیر. لذا به گونه‌ای کلی نمی‌توان از بیگانگی سخن گفت. در نتیجه، بر خلاف مارکس می‌توان ادعا کرد که هر کس با نظام سرمایه‌داری سازگاری بیشتری دارد، کمتر دچار از خود بیگانگی است.

چهار) برخی از مارکسیست‌ها مخالف تعبیر از خود بیگانگی بوده‌اند و آن را به دوران خامی و ناپختگی فکری مارکس نسبت می‌دهند. از نظر آنان این تعبیر دارای اشکال است، زیرا «مستلزم فرض فطرت یا ذات ثابت و دگرگونی‌ناپذیری برای انسان است.»^۱ در نتیجه انسان را موجودی غیرتاریخی و غیرمتحول فرض می‌کند و این برخلاف مبانی نظری خود مارکس و ماتریالیسم تاریخی است. این مفهوم علاوه بر فرض فطرت ثابت، مستلزم رجوع به آن نیز هست و این نگرش، تاریخ را در مسیری

دوری شکل قرار می‌دهد - که در عرفان اسلامی از آن با عنوان قوس نزول و صعود شده است. طبق این فرض راه برون‌شد از بیگانگی بازگشت به همان مبدأ نخستین یا ذات اصلی است. حال آنکه ماتریالیسم تاریخی چنین بازگشتی را به هیچ روی نمی‌پذیرد و حرکت تاریخ را پیشرونده و بازگشت‌ناپذیر می‌داند. در دفاع از این مفهوم در تفکر مارکس، گفته شده است «مفهوم از خود بیگانگی به مثابه دعوت به بازآفرینی و بازپروری دائم آدمی است، نه اساس و پایه‌ای برای تلقی غیرتاریخی، ثابت و ساکن از او.»^۱

اصل سخن از خود بیگانگی درست است و حتی نقش از خود بیگانه‌ساز سرمایه‌داری نیز قابل انکار نیست، لیکن تبیین آن در نظام فکری مارکس و بر اساس نقطه عزیمت‌های او ناسازگار است.

۲-۳. تفسیر دین به ایدئولوژی از جهات متعددی ابهام‌آور و ناقص است. زیرا مارکس تکلیف خود را با این مقوله به درستی روشن نمی‌کند و فضایی برای تفسیرهای گوناگون فراهم می‌آورد. در اینجا تنها به دو معضل این تفسیر اشاره می‌شود:

یک) مارکس با لحنی تحقیرآمیز از ایدئولوژی نام می‌برد و آن را بازتاب و ارونه و کاذب شرائط اقتصادی جامعه می‌داند؛ اما آیا عقاید خود مارکس نیز مشمول این حکم نیست؟ طبق تفسیر مارکس، ما چه بخواهیم و چه نخواهیم همواره از خاستگاه طبقاتی خاصی می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم. این وابستگی نگرش و نگاه ما را مخدوش می‌کند و از دیدن حقیقت باز می‌دارد. در نتیجه همان‌طور که طبقه حاکم اسیر باورها و عقاید نادرست خویش است، طبقه کارگر و سخنگویان آنان نیز اسیر باورهای خویش هستند. می‌توان پاسخ داد که گفته‌های مارکس ایدئولوژی نیست، بلکه علم است و منطبق بر واقعیت؛ زیرا او میان ایدئولوژی و علم تفاوت می‌نهد و علم را واقع‌گو و آیین تمام‌نمای واقعیت می‌شمارد، حال آنکه ایدئولوژی آگاهی و ارونه و کاذب است. لیکن این پاسخ در درجه اول یک ادعا است که نیاز به اثبات دارد. زیرا مخالفان می‌توانند متقابلاً ادعا کنند که گفته‌های آنان علم و ادعاهای مارکس ایدئولوژی است. دیگر آنکه حتی علم نیز از منظر مارکس، بازگوی منافع طبقاتی است، چراکه همه رویناهای جامعه مانند دین، هنر و علم فرآورده نظام اقتصادی خاص و در نهایت تأمین‌کننده منافع طبقه حاکم است.

دو افزون بر آن، جداسازی میان علم و ایدئولوژی و کاذب دانستن دومی، مبتنی بر تقسیمی است که در قرن نوزدهم رایج بود و طبق آن علم مقوله‌ای کاملاً فارغ از ارزش‌داوری به شمار می‌رفت. این میراث پوزیتیویسم باعث شده بود تا دره‌ای پرنشدنی میان علم و عقیده فرض شود. اما امروزه، این جدایی پذیرفتنی نیست و هرمنوتیک مدرن و جامعه‌شناسی معرفت نشان می‌دهند که چگونه در نظری‌ترین دانش‌ها نیز منافع انسانی و پیش‌فرض‌های آن دخیل است. بنابراین، اگر قرار باشد که حتی در علوم نیز پای باورهای قبلی و پیش‌فرض‌ها دیده شود، به سادگی نمی‌توان میان علم و ایدئولوژی خط فاصلی کشید و یکی را انکار نمود و از دیگری دفاع کرد.

۳-۳. تفسیر دین به ایدئولوژی موارد نقض متعددی دارد که جامعیت این نگرش را مخدوش می‌کند که از آن میان تنها به چند مورد زیر اشاره می‌شود:

یک) دین محصول و بازتاب مناسبات تولیدی جامعه است. بنابراین باید با تغییر این مناسبات، دینی که برآیند آن است نیز تغییر کند؛ اما این اتفاق برای بسیاری از ادیان رخ نمی‌دهد. برای مثال مسیحیت که به نظر مارکس محصول مناسبات تولیدی دوران برده‌داری است، با تغییر این دوران از بین نمی‌رود و در همه دوره‌های بعدی خود را حفظ می‌کند.

دو) هر شیوه تولیدی جدیدی که پدید می‌آید، همان‌طور که موجب شکل‌گیری مناسبات حقوقی خاص خود می‌شود، باید دین جدیدی نیز متناسب با آن شیوه تولید جدید پدید آورد؛ اما عملاً چنین نیست. ادیان بزرگی چون یهودیت، مسیحیت، اسلام و آیین بودا در دوران برده‌داری، یا حتی پیش از آن، پدید آمده‌اند؛ اما در دوره‌های بزرگ بعدی شاهد هیچ دین جهانی بزرگ و فراگیری نبوده‌ایم. ممکن است کسی مانند انگلس مدعی شود که دین دوران بورژوازی آیین پروتستان است؛ اما به فرض که این ادعا را هم بپذیریم، این آیین در حقیقت بخشی از همان مسیحیت دوران برده‌داری است و دین جدیدی به شمار نمی‌آید. در ضمن این آیین حالت جهانی به خود نگرفته است. اشکال دیگر بر سخن انگلس این است که طبق این تحلیل هر نظام تولیدی باید دینی تازه پدید آورد؛ اما برای نظام تولیدی فئودالی نمی‌توانیم دینی خاص در نظر بگیریم و نشان دهیم که این دین زاده نظام تولیدی فئودالی است.

سه) قوانین و مقررات هر شیوه تولیدی، متناسب با آن است؛ از این‌رو نمی‌توان

قواعد حقوقی مربوط به جامعه برده‌داری را در جامعه‌ای مبتنی بر تولید صنعتی اعمال کرد. اما این مسئله دربارهٔ دین صادق نیست؛ زیرا می‌بینیم دینی مثل آیین کاتولیک در جامعه فوق‌صنعتی آمریکا و جامعهٔ قبیلگی آفریقایی همزمان حضور داشته، پیروان خاص خود را دارد.

ممکن است در پاسخ به این سه اشکال گفته شود که دین قدرت انطباق بالایی دارد و می‌تواند خود را با نظام‌های جدید وفق دهد. این تبیین، گرچه می‌تواند درست باشد، لیکن به سود نگرش مارکس نیست و نه تنها به پرسش‌های فوق پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد، بلکه راه را بر پرسش‌های دیگری نیز می‌گشاید. برای مثال این پرسش که دین چه ویژگی‌ای دارد که این قدرت انطباق را به آن می‌دهد، اما دیگر مظاهر ایدئولوژی چنین قدرتی را ندارند؟ چه تفاوتی میان دین و دیگر مظاهر ایدئولوژی وجود دارد؟ از این گذشته تن دادن به چنین باوری، با گوهر ماتریالیسم تاریخی و مبانی نظری مارکس ناسازگار است و تقسیم‌بندی رایج زیربنا و روبنا و روبنا شمردن دین را مخدوش می‌سازد؛ زیرا این قدرت انطباق در نهایت دین را به نهادی ثابت، همیشگی، فرازمانی و فطری تبدیل می‌کند.

چهار) پس از زوال سرمایه‌داری و پدید آمدن سوسیالیسم، از آنجا که هم تولید و هم مالکیت ابزار تولید جمعی است، دیگر جایی برای آگاهی‌های کاذب از جمله دین وجود نخواهد داشت و دین از میان خواهد رفت. لذا نیازی به هیچ فعالیت مستقلی بر ضد دین نیست؛ زیرا با از بین رفتن علت پیدایش دین، معلول آن نیز از میان خواهد رفت. اما این پیش‌بینی در عمل محقق نشد و حتی پس از پیروزی سوسیالیسم، باز دین ریشه‌کن نگشت و به رغم همهٔ تلاش‌های نظری و عملی برای دین‌ستیزی و خشکاندن ریشهٔ دین، نتیجه‌ای حاصل نگشت.

پنج) در نهاد ادیان اصیل، تأکید بر برادری همهٔ بشر و ترویج برابری میان آنها به چشم می‌خورد. این نکته‌ای است که بعدها ماکس وبر به تفصیل در اخلاق ادیان جهانی بر آن انگشت گذاشت. در مسیحیت اولیه می‌توان این برابری و حتی ترویج اشتراک در اموال را به روشنی دید. مسیحیان صدر اول، فقر و ثروت خود را به یکسان میان خود تقسیم می‌کردند. به نوشته جان ناس «این جماعت، هر چه داشتند ما بین همگی مشاع بود. اموال و اشیاء خود را فروخته، عایدات آن را صرف احتیاجات عمومی جماعت و

کارهای مذهبی می‌کردند.^۱ این خصوصیت ادیان و به ویژه مسیحیت راه را بر تفسیرهای سوسیالیستی از مسیحیت هموار ساخته است. برای مثال پائولو فریره، مسیح و مارکس را از مرییان خود دانسته می‌گوید: «مسیح مرا پیش مارکس فرستاد... مارکس مرا از اینکه خشمگین باشم نجات داد و امکان داد تا خشم مسیح را وقتی که خراج‌بگیران را از معبد اخراج کرد، درک کنم.»^۲ این مسئله با نگرش مارکس که مدعی است دین همواره حافظ منافع طبقه حاکم بوده و در کنار حاکمان ایستاده است، سازگار نیست. نمی‌توان منکر این حقیقت شد که در موارد متعددی مسیحیت رسمی و کلیسا در کنار حاکمان و بر ضد محکومان قرار می‌گرفتند، اما این مسئله با این ادعا که مسیحیت همواره چنین بوده است، متفاوت است.

شش) بسیاری از جنبش‌های اجتماعی رهبرانی دینی داشتند، یا دارای ماهیتی دینی بودند. این مسئله‌ای است که بعدها تفسیر مارکسیستی از دین را با پرسش مواجه ساخت. شاید نخستین کسی که به این مسئله توجه کرد انگلس بود. وی که به تحقیق درباره جنبش مذهبی توماس موتسر (Thomas Munzer) در دوران جنگ‌های دهقانی در آلمان پرداخته بود، کوشید از این قیام معروف تفسیری مارکسیستی ارائه کند. موتسر خواستار برپایی سلطنت خداوند بر روی زمین بود و این از نظر انگلس نوعی کمونیسم اولیه به شمار می‌رفت. انگلس در تحلیل خود موتسر را یکی از پیشگامان کمونیسم معرفی می‌کند و علت شکست او را فراهم نبودن زمینه تاریخی برای چنین آرمانی در آن زمان می‌داند.^۳ انگلس پس از تحلیل جنبش او و جنبش‌های مشابهی از این دست، مدعی می‌شود که این جنبش‌ها ربطی به دین نداشتند، اما از آنجا که شورشیان نمی‌توانستند آرمان‌های خود را در قالبی درست و روشن صورت‌بندی کنند، آن را در قالب دین می‌ریختند و از آن برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کردند.^۴ اما این تحلیل، ساده کردن مسئله است. اگر دین توده‌های تحت ستم را به تسلیم شدن و قبول وضع موجود فرامی‌خواند، چگونه می‌توان از همان دین برای شورش بر ضد وضع موجود بهره برد؟ اگر دین ذاتاً چنین ظرفیتی ندارد، چرا توده‌ها از دین - و همواره تنها از دین - به‌عنوان

۱. جان بایر. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۱۱. ۲. من در جست‌وجوی آموزش خشم بوده‌ام، ص ۲۲.

۳. درباره این نوع جنبش‌ها و تحلیل انگلس و دیگران از آنها، رک: ملکم همبلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۶۵-۱۵۱.

۴. کارل مارکس، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ص ۷۲.

نقابی بر مقاصد خود استفاده می‌کنند؟

هفت) نگاه مارکس به دین، در تحلیل نهایی، نگاهی است فروکاهشی. به این معنا که وی توجهی به ابعاد و نقش‌های گوناگون دین ندارد. وی دین را تنها در ساحت اجتماعی آن می‌بیند و معتقد است که با برطرف شدن مناسبات نادرست اجتماعی، دین نیز زائل می‌شود. گویی وی بر این باور است که علت تن‌دادن به دین یک نیاز و یا ضرورت اجتماعی است و بس و از حیث عاطفی، روانی، شناختی و یا وجودی هیچ نیازی به دین وجود ندارد؛ اما این سخن با واقعیت چند بعدی دین ناسازگار است. آنچه که در نظریه مارکس مغفول واقع شده است، نقش دین در پاسخ‌دادن به پرسش‌هایی است که ذهن انسان‌ها را همواره به خود مشغول داشته است؛ پرسش‌هایی از قبیل از کجا آمده‌ایم؟ معنای زندگی چیست؟ منشأ شرور در هستی چیست؟. وی چنین فرض می‌کند که با پدید آمدن سوسیالیسم، همه پرسش‌هایی از این دست پاسخ خود را می‌یابند و دیگر هیچ انسانی سؤالی درباره معنای زندگی نخواهد داشت.^۱

هشت) مارکس از طریق کارکرد دین در یک جامعه معین می‌خواهد به خاستگاه آن برسد و نشان دهد که ماهیت دین چیست. او از اینکه دین به ابزاری برای تثبیت و تقدیس وضع موجود تبدیل شده است و طبقه حاکم از آن برای خاموش ساختن هر گونه فریاد اعتراض به حقی استفاده می‌کند، نتیجه می‌گیرد که ماهیت دین چنین است. حال آنکه نمی‌توان از سوءاستفاده‌هایی که از یک نهاد می‌شود، بر بطلان آن نهاد دلیلی درست فراهم کرد. برای مثال گاه دانش، تکنولوژی و یا حکومت نیز ابزار سرکوب و کنترل توده‌ها می‌شوند. آیا می‌توان از این واقعیت نتیجه گرفت که ماهیت این مقولات برای کنترل توده‌هاست. فراموش نکنیم که خود مارکسیسم و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه مارکس در دست کسانی چون استالین و همگانش، به بزرگ‌ترین ابزار استبداد و سرکوب آزادی انسان‌ها، مسخ شخصیت و از خود بیگانه ساختن آنان تبدیل شد. آیا می‌توان از این واقعیت نتیجه گرفت که ماهیت ایده‌های مارکس، از بین‌برنده آزادی و سرکوب‌کننده توده‌هاست. کافی است همان معیار مارکس برای ارزیابی عملکرد مسیحیت طی این دو هزار سال را در بررسی عملکرد مارکسیسم طی کمتر از یک قرن به کار بگیریم، تا دریابیم جنایاتی که به نام سوسیالیسم در این مدت صورت گرفته است،

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رک: ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۴۸.

به مراتب بارها و بارها بیشتر و بدتر از جنایاتی است که می‌توان به نام مسیحیت رسمی ثبت کرد. طی آماری در این مدت در سراسر جهان صد میلیون تن به نام کمونیسم کشته شده‌اند.^۱

اینکه از طریق بیان عملکرد کسانی که مدعی پیروی از یک آرمان هستند، اصل آن آرمان نقد شود نه روشی صحیح که مغالطه‌ای رایج است. دین نیز از این حکم کلی بیرون نیست. از اینکه کلیسا و یا عده‌ای از کشیشان مدافع زمین‌داری بزرگ در اروپا بودند، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که حضرت مسیح(ع) و آموزه‌های وی مروج سستی، تسلیم‌شدن و حقارت بوده است. دربارهٔ اینکه آموزهٔ اخلاقی محوری عیسی(ع) چیست، حداقل دو نظر وجود دارد. کسانی به استناد حکم معروف «هر که به رخسارهٔ راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار»^۲ تسلیم‌شدن و تن‌دادن به وضع موجود را نتیجه گرفته‌اند. حال آنکه کسان دیگری با استناد به عمل آن حضرت در بیرون راندن سوداگران از معبد و این عبارت معروف که فرمود: «گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را»^۳ وی را کسی دانسته‌اند که در پی دگرگونی وضع موجود بود و معتقدند که جملهٔ پیشین را باید در متن تاریخی و با توجه به فضایی که در آن مطرح شده است، فهمید و تفسیر کرد.^۴ افزون بر این، می‌توان از سوءاستفاده‌هایی که از دین شده است، به نفع آن سود جست و آن را دلیل حقانیت دین دانست. زیرا تنها زمانی می‌توان چیزی را جعل کرد که اصل آن وجود و مقبولیت داشته باشد. سوءاستفاده‌های متعدد از دین، در حقیقت نشانگر اصالت و حقانیت آن است، نه نادرستی آن. واقعیت این است که اقبال‌هایی که در طول تاریخ به دین شده و حتی سوءاستفاده‌هایی که از آن شده است، به دلیل اصالتی است که دارد. اگر فرض را بر عقلانیت عمومی مردمان بگذاریم، معقول نیست که مردم در طول تاریخ این همه فریب دین را خورده باشند و در عین حال خواستار آن باشند.

(نه) سرانجام آنکه کسانی مدعی شده‌اند که خود مارکسیسم نیز یک دین است، با همهٔ مشخصه‌های آن. آرمان‌های اخلاقی، بیان احکام قاطع و تخطی ناپذیر، ارائهٔ

۱. مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، ص ۴۴۳. ۲. متی، ۴۲:۵-۴۱.

۳. همان، ۳۴:۱۰.

۴. در این باره رک: همفری کارپنتر، عیسی، ص ۸۹ و جان بایر، ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۰۱.

چارچوبی برای تفسیر همه هستی، پیشگویی‌های پیامبرانه و وعده بهشتی که روی زمین محقق می‌شود، ویژگی‌های این دین دنیوی شده است. به گفته میلتنون ینگر:^۱

تفبیح پیامبرانه جهان‌شَر، یک سنت دینی قدیمی است. مارکسیسم را به مثابه یک ایدئولوژی و کمونیسم را به مثابه یک جنبش، می‌توان جنبش پیامبرانه دنیوی‌شده نوین و بسیار تخصصی‌شده‌ای دانست که مدعی ارائه راهی به سوی عدالت است. در حالی که پوزیتویسم علم را به مثابه راه نجات معرفی می‌کرد، کمونیسم نیز ایجاد ساختارهای سیاسی و اقتصادی جدید را راه نجات می‌دانست.^۱

سیمون کین و اریک شارپ نیز پس از تحلیل آموزه‌های مارکسیستی به این نتیجه می‌رسند که «مارکسیسم به مقوله ادیان دنیوی تعلق دارد.»^۲ این نقض‌ها نو مارکسیست‌ها را به بازاندیشی در خاستگاه و کارکرد دین برانگیخته است که خود موضوع بحثی مستقل است.

خاستگاه دینی نظریهٔ مارکس

وستفالد می‌گوید اگر مارکس دانشجوی من بود و نظریهٔ خود را به صورت تحقیق دانشجویی ارائه می‌کرد، در منابع آن به دنبال ارجاعی به کتاب عاموس نبی می‌گشتم و اگر اثری از آن نمی‌دیدم، او را به انتحال متهم می‌کردم.^۳ مقصود وستفالد آن است که مارکس سخت متأثر از عهد عتیق است و آنچه او گفته است را پیش‌تر پیامبران بنی اسرائیل به زبان آورده بودند. وی بر آن نیست تا نظریهٔ مارکس را از این نظر بی‌اعتبار سازد، و می‌پذیرد که ممکن است مارکس کتاب عاموس نبی را نخوانده باشد، لیکن مسئلهٔ اصلی‌ای که وستفالد می‌خواهد نشان دهد این است که مخالفت با دین، نخستین بار از سوی پیامبران الهی آغاز شده است. وی مدعی است که کهن‌ترین نمونهٔ اتحاد نامقدس کنیسه با دولت بر ضد فقیران را در کتاب عاموس نبی می‌یابیم. عاموس نبی به شورش بر ضد شاه متهم می‌شود و نکتهٔ قابل توجه آن است که این اتهام به وسیله کاهنی به نام امصیا به او زده می‌شود. یربعام، پادشاه یهودی، بر خلاف خواستهٔ خدا عمل

۱. کنت تامسون و دیگران، دین و ساختارهای اجتماعی، ص ۵۵۶.

۲. «دین پژوهی»، در مجموعه مقالات دین‌پژوهی، ج ۱، ص ۱۷۰.

می‌کند و خداوند از طریق عاموس نبی پیام خود را می‌فرستد. عاموس نیز پیام الاهی را به مردم می‌رساند. امصیا، کاهن بیت‌ئیل، از شنیدن تبلیغات عاموس نگران می‌شود و نزد پادشاه می‌رود و به او می‌گوید: «عاموس در میان خاندان اسرائیل بر تو فتنه می‌انگیزد و زمین سخنان او را متحمل نتواند شد. زیرا عاموس چنین می‌گوید: «یربعام به شمشیر خواهد مرد و اسرائیل از زمین خود البتّه به اسیری خواهد رفت.»^۱ وی آنگاه به مخالفت با پیامبر خدا می‌پردازد و از او می‌خواهد تا شهر را ترک و در شهر دیگری نبوت کند.^۲ پیام اصلی عاموس نبی - که کاهن کنیسه را به خشم آورده است - آن است که ثروتمندان توجّهی به یتیمان و بیوه‌زنان ندارند و به حقوق آنان اجحاف می‌کنند. از این منظر می‌توان عاموس را پیشرو مارکس در نقد اقتصادی جامعه دانست و نقد مارکس را نیز ماهیتاً نقدی مبتنی بر کتاب مقدس (Biblical) شمرد.^۳ و استفالد برای اثبات نظر خود شواهدی از دیگر کتاب‌های عهد عتیق به دست می‌دهد. وی نه تنها مخالفت‌هایی صریح با دین را گزارش می‌دهد، بلکه به استناد کتاب مقدس نشان می‌دهد که پاره‌ای از این مخالفت‌ها به نام دین صورت می‌گرفته است و حتی فرمان الاهی به نام او نقض می‌شده است. به گفته‌ی استفالد، پیام مارکس و پیام عاموس نبی ماهیتاً تفاوتی ندارند؛ تفاوت تنها در این است که یکی پیامبر کتاب مقدس است و دیگری پیامبری سکولار. پیام هر دو یکی است: توجه به محرومان، فقیران، بیوه‌زنان و یتیمان. از نظر او اگر عاموس پیامبر عهد قدیم است، مارکس نیز مفسر پیام او به زبانی مناسب عصر سرمایه‌داری است. وی حتی از میلان مکووک، مارکسیست اهل چک، نقل می‌کند که مارکسیست‌ها وارثان حضرت مسیح و پیامبران هستند.^۴ و استفالد با این رویکرد به این نتیجه می‌رسد که نقد مارکس بر سرمایه‌داری، ماهیتاً همان دغدغه‌ی کتاب مقدس نسبت به یتیمان و بیوه‌زنان است. بدین ترتیب، وی می‌کوشد از ظاهر ضد‌دین‌نظریه‌ی مارکس به ماهیت دینی آن نقبی بزند و نشان دهد که مارکس نیز همان را می‌گفت که پیامبران الاهی پیش‌تر گفته بودند. بنابراین، اگر نقد مارکس از دین را از منظر معرفت‌شناختی ننگریم و آن را گونه‌ای الحاد ندانیم، می‌توانیم ردپای پیامبران اسرائیلی را در نقد وی بر سرمایه‌داری بیابیم. در نتیجه مارکس سخن تازه‌ای نگفته است و تنها بر پیامی کهن، جامه‌ای نو پوشانده است. این سخن به

۲. همان، ۱۲۷.

۱. عاموس نبی، ۱۰:۷.

معنای انکار اصالت نظریه مارکس نیست، بلکه مقصود نشان دادن مسئله‌ای که در اندیشه پیامبران است.

نکته‌ای که مارکس به آن توجه نکرده است، اما همواره مورد توجه پیامبران و مصلحان دینی بوده، استفاده ابزاری از دین است. مارکس از سوءاستفاده‌هایی که از دین شده است، بطلان آن را نتیجه می‌گیرد؛ حال آنکه پیامبران در طول تاریخ کوشیده‌اند مانع چنین بهره‌برداری‌هایی شوند. لبه تیز حمله پیامبران، متوجه ملحدان نبوده است، بلکه متوجه کسانی بوده که دین را ابزار تأمین منافع خود می‌ساختند. از سوی دیگر، غالباً نخستین پایگاه‌هایی که بر ضد پیامبران تشکیل می‌شده نیز به نام دین بوده است نه الحاد؛ دشمنان حضرت مسیح کاهنان و فریسیان بودند نه مشرکان. محاکمه وی نیز به دست آنان صورت گرفت و آنان بودند که مخالف بخشودگی او بودند. نخستین پایگاهی که پس از اقتدار اسلام بر ضد پیامبر اکرم (ص) ایجاد شد، یک مسجد بود - که بعدها نام ضرار (زیان‌بخش) به خود گرفت. مخالفان امام علی (ع) به نام دین با او جنگیدند و امام حسین (ع) نیز به دست دین‌مداران به شهادت رسید، به طوری که گفتند: «قتل بسیف جده».

این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که دین در موارد بسیاری نقشی سرکوبگرانه ایفا کرده و عملاً مانع رهایی و آزادی انسان‌ها بوده است. همدستی لوتر با زمین‌داران آلمانی بر ضد جنبش دهقانی برابری طلبان توماس موتسر و مخالفت او با مصیب‌دیدگان و فقیران و محکوم ساختن آنان به سود فئودالسیم، اتحاد نامیمون کلیسا با فاشیسم یا نازیسم در قرن بیستم، حمایت از آپارتاید و تبعیض نژادی در آفریقای جنوبی به نام دین مسیح و صدها نمونه از این دست در ادیان دیگر، قابل انکار نیست. دین بارها ابزار از بین بردن حق طلبان بوده است، اما این همه حقیقت نیست. بخش مهم‌تر حقیقت آن است که همین دین در همه جا بر ضد ستم نیز جنگیده است. در برابر لوتر مسیحیان قرار داشتند. در برابر اتحاد رسمی میان کلیسا و فاشیسم کشیشانی به جنبش مقاومت پیوسته بودند و بر ضد فاشیسم می‌جنگیدند. در آلمان نیز جدی‌ترین مخالفان هیتلر متأللهانی چون کارل بارت و دیتربش بونهافر بودند. بونهافر که کشیش و متفکری پروتستان بود به دلیل فعالیت بی‌امان خود بر ضد نازی‌ها و رژیم هیتلر بازداشت شد و پس از دو سال او را به دار آویختند.^۱ اگر قرار باشد لیستی از کسانی که به نام دین بر مردم حکم رانده و

۱. ویلیام هوردن، راهنمای الاهیات پروتستان، ص ۱۷۴.

آنان را تخدیر کرده‌اند فراهم کنیم، متقابلاً می‌توان سیاهه‌بلندی از کسانی ارائه کرد که به نام دین بر ضد هر نوع ستمگری شوریده‌اند و حکومت‌های عادلانه پدید آورده‌اند. اینجاست که به نقش دوگانه دین می‌رسیم. مارکس در نظریه خود درباره دین از جهتی درست می‌گفت؛ اما از نقش دیگر دین غفلت داشت. دین بزرگ‌ترین و نیرومندترین ابزار رهایی انسان است و هدف پیامبران نیز برداشتن زنجیرهای گوناگون از دست و پای محرومان بوده است؛ اما همین دین در مقاطع خاصی دچار استحاله شده، بر ضد هدف اصلی خود عمل می‌کند. این نکته‌ای است که مارکس به آن نپرداخته است. وستفالد طی سه فصل فرآیندی را نشان می‌دهد که طی آن دین از محتوای اصلی خود تهی می‌گردد و در نهایت به افیون توده‌ها تبدیل می‌شود.^۱ اما این واقعیت به این معنا نیست که ماهیت دین چنین است.

جمع‌بندی

رهیافت مارکس به دین، رهیافتی نظری و نتیجه تأملات مدرسی نیست. وی دین را، که در قلب منازعات سیاسی روزگار او قرار داشت، از منظری کاملاً سیاسی می‌نگرد و به نحوی خصمانه می‌کوشد آن را تحلیل کند. او دین را بخشی از نظام حاکمی می‌دانست که سودای مخالفت با آن را در سر داشت؛ از این رو ماهیت دین برایش مهم نبود و تنها کارکرد اجتماعی آن مد نظرش بود. مارکس، متأثر از سنت پوزیتیویستی قرن نوزدهم فرانسه و ملهم از منظومه هگلی، کوشید طرحی برای رهایی انسانی که در اوج اقتدار صنعت از خود بیگانه شده، در حال نابودی بود، بریزد و می‌پنداشت که دین نیز همواره و در همه جا بخشی از روند از خود بیگانگی انسان یا بخشی از ایدئولوژی طبقه حاکم است. از این رو حکم قطعی خود را درباره دین صادر کرد؛ حکمی که علی‌رغم شهرتش، تاب ایستادگی در برابر تحلیل‌های جدی را ندارد. از این رو پاره‌ای از مارکسیست‌ها یا نئومارکسیست‌ها کوشیدند نظرگاه مارکس را در این زمینه کامل کرده، کاستی‌های آن را بر طرف سازند و به ابعاد مختلف دین و خاستگاه آن نگاه دقیق‌تری بیندازند. اصلاحات بعدی در دیدگاه مارکس درباره دین، توجه به نقش انقلابی دین و معناداری آن به زندگی رنجبار انسان، نشان می‌دهد که دیدگاه او در این زمینه محدود، یک جانبه، کلی،

فروکاهشی و غیرواقعی بوده است. با این همه، نمی‌توان از پاره‌ای تأملات روشنگرانه او گذشت و آنها را نادیده گرفت.

ناکامی سوسیالیسم رسمی در نجات انسان به معنای کارآمدی نظام سرمایه‌داری نیست. بشر همچنان در تلاش است تا به نظامی دست یابد که همزمان عدالت و آزادی را برای او تأمین کند و هیچ‌یک را در پای دیگری قربانی نسازد. انسان، هم خواستار عدالت است و هم آزادی.

کتاب‌نامه

کتاب مقدس

احمدی، بابک، مارکس و سیاست مدرن، تهران: مرکز، ۱۳۷۹

_____، واژه‌نامه فلسفی مارکس، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.

پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵.

پی‌یتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

تامسون، کنت، و دیگران، دین و ساختارهای اجتماعی، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: کویر، ۱۳۸۱.

دریابندری، نجف، درد بی‌خویشتی: بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۶۸.

دین‌پژوهی، در دین‌پژوهی، دفتر اول، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

رحیمی، مصطفی، مارکس و سایه‌هایش، تهران: هرمس، ۱۳۸۳.

سینگر، پیتر، مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

فروم، اریک، جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: بهجت، ۱۳۶۰.

_____، مفهوم انسان عند مارکس، تعریف محمد سید رصاص، دمشق: دارالاحصاء، ۱۹۹۸.

کارپنتر، همفری، عیسی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.

کولافسکی، لشک، جریان‌های اصلی در مارکسیسم: برآمدن، گسترش و فروپاشی، ترجمه عباس میلانی، تهران: آگاه، ۱۳۸۵.

گایو، پتروویچ، بیگانگی و از خود بیگانگی، در خرد در سیاست، گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.

مارکس، کارل، درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۱.

_____، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران:

نشر آگاه، ۱۳۷۷.

_____، رساله دکترای فلسفه: اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریتی و اپیکوری، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۱.

_____، لودویک فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، فردریش انگلس و گنورگی پلخائف، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۹.

مجموعه آثار نمایشی ویلیام شکسپیر، ترجمه علاء الدین بازارگادی، تهران: سروش، ۱۳۷۸.
مساروش، ایشتوان، نظریه پیگانگی مارکس، ترجمه حسن شمس آوری و کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.

مکلاند، دیوید، ایده‌تولوژی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات آشیان، ۱۳۸۰.
«من در جست وجوی آموزش خشم بوده‌ام»، گفت‌وگو با پائولو فریره، ترجمه حسین راغفر، کیهان فرهنگی، شماره ۷۵، خرداد ۱۳۶۹.

ناس، جان بایر. تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
نوذری، حسینعلی، بازخوانی هابرماس، تهران: چشمه، ۱۳۸۱.
هاکسلی، آلدوس، «بت پرستی»، در سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان، ۱۳۷۷.
هوردرن، ویلیام، راهنمای الاهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

هیوز، مارنی - وارینگتن، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ترجمه محمد رضا بدیعی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۶.

Alienation in Encyclopedia of Ethics, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, London, Routledge, 2001.

Alienation in Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, London and New York, 1998.

Merold Westphal, *Suspicion and Faith: the religious uses of modern atheisms*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993.

"Sociology of religion", Grace Davie, in *the Blackwell Companion to the study of religion*, edited by Robert A. Segal, Blackwell Publishing, Oxford, 2006