

# مارکسیست ها و دین

درنگی درباره خداناباوری مدرن

میشل وره

ترجمه حمید محوی

نشر گاهنامه هنر و مبارزه

**mahvihamid@gmail.com**

پاریس/18 نوامبر 2022

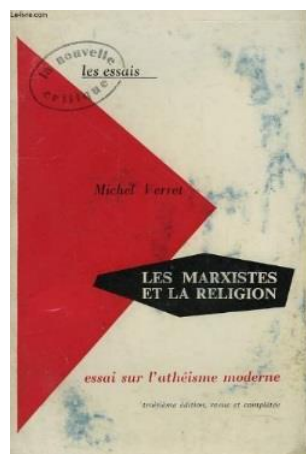
# **LES MARXISTES ET LA RELIGION**

Essai sur l'athéisme moderne

*Troisième édition, revue et complétée*

EDITIONS SOCIALES

1965



## فهرست

|    |                                     |
|----|-------------------------------------|
| 9  | پیشگفتار مترجم                      |
| 12 | زندگینامه میشل وره                  |
| 15 | پیشگفتار                            |
| 16 | 1 دلایل ایمان                       |
| 16 | 1.1 خدا قادر مطلق                   |
| 16 | 1.1.1 ناتوانی طبیعی                 |
| 17 | 1.1.2 ناتوانی اجتماعی               |
| 18 | 1.1.3 تقسیم کار                     |
| 20 | 1.1.4 مالکیت خصوصی وسایل تولید      |
| 22 | 1.1.5 دولت                          |
| 23 | 1.1.6 از خود بیگانگی اجتماعی        |
| 24 | 1.1.7 ناتوانی روانشناختی            |
| 24 | 1.1.8 نخستین روشنگری ها درباره خدا  |
| 25 | 1.1.9 ... و درباره شیطان            |
| 26 | 1.2 خدای قلب ها                     |
| 27 | 1.2.1 زنده انگاری                   |
| 28 | 1.2.2 آئین ها                       |
| 29 | 1.2.3 شناسائی هویت                  |
| 30 | 1.2.4 جامعه                         |
| 32 | 1.2.5 انسان دیسی خدایان             |
| 34 | 1.2.6 تقلید از خدا                  |
| 35 | 1.2.7 خدا، شخصیت پردازی فضا         |
| 36 | 1.2.8 ... ولی از نوع بدبخت          |
| 37 | 1.3 خدا، روح محض                    |
| 37 | 1.3.1 تأثیر پذیری عاطفی تفکر        |
| 39 | 1.3.2 آئین فعل                      |
| 40 | 1.3.3 منابع معرفت شناختی ایده آلیسم |
| 41 | 1.3.4 شرایط فرهنگی                  |
| 42 | 1.3.5 شرایط اجتماعی                 |
| 43 | 1.3.6 خدا، روح ناب                  |
| 45 | 1.3.7 ضامن های فن آوری ایده آلیسم   |
| 47 | 1.3.8 ضامن های علمی                 |
| 48 | 1.3.9 خدای عقل                      |

|     |                                              |
|-----|----------------------------------------------|
| 49  | 1.3.10 آفرینش.....                           |
| 50  | 1.3.11 تضادهای آفرینش.....                   |
| 53  | 1.3.12 ایمان نقصان عقل را جبران می کند.....  |
| 54  | 1.4 خدا، داور و ناجی.....                    |
| 54  | 1.4.1 تابوها.....                            |
| 56  | 1.4.2 تثبیت تابوها.....                      |
| 58  | 1.4.3 خدا، ضامن نظم.....                     |
| 60  | 1.4.4 خدا و فقر.....                         |
| 61  | 1.4.5 درون سازی ستم.....                     |
| 62  | 1.4.6 گناه و باز خرید گناه.....              |
| 65  | 1.4.7 قربانی.....                            |
| 66  | 1.4.8 افيون و جبران خسارت.....               |
| 67  | 1.4.9 راز و رمز امید.....                    |
| 67  | 1.4.10 رؤیای دین.....                        |
| 69  | 1.4.11 جوامع معنوی.....                      |
| 69  | 1.4.12 جدائی دین از زندگی.....               |
| 70  | 1.4.13 تضادهای نوین الهی.....                |
| 73  | 1.4.14 خدا، محصول تاریخ.....                 |
| 74  | 1.5 دآوری درباره خدا.....                    |
| 75  | 1.5.1 شاخص های دآوری در ایدئولوژی ها.....    |
| 77  | 1.5.2 انقلاب هائی از نوع ایدئولوژی دینی..... |
| 78  | 1.5.3 شیدای متافیزیک و انقلاب.....           |
| 80  | 1.5.4 استثمار طبقاتی و انقلاب.....           |
| 81  | 1.5.5 نمونه مسیحیت اولیه.....                |
| 83  | 1.5.6 علم و ایده آلیسم.....                  |
| 86  | 1.5.7 مشارکت فرهنگی ادیان.....               |
| 88  | 1.5.8 انسان گرایی دینی.....                  |
| 90  | 1.5.9 وحدت متضاد فرهنگ.....                  |
| 92  | 2 دلایل خداناباوری                           |
| 92  | 2.1 علم خداناباور.....                       |
| 92  | 2.1.1 رکود الهی.....                         |
| 94  | 2.1.2 فلسفه علمی.....                        |
| 95  | 2.1.3 طبیعت از دیدگاه نظریه ماتریالیسم.....  |
| 97  | 2.1.4 انسان از دیدگاه نظریه ماتریالیست.....  |
| 100 | 2.1.5 نظریه ماتریالیست شناخت.....            |
| 104 | 2.1.6 علم و متافیزیک.....                    |

|        |                                            |     |
|--------|--------------------------------------------|-----|
| 2.1.7  | ورشکستگی رمز و راز                         | 106 |
| 2.1.8  | دیالکتیک ظاهر و ذات                        | 109 |
| 2.1.9  | نظریه ماتریالیسم و مطلق                    | 110 |
| 2.1.10 | نظریه ماتریالیسم و دین                     | 113 |
| 2.2    | جامعه خداناپور                             | 115 |
| 2.2.1  | ضرورت انقلاب سوسیالیستی                    | 115 |
| 2.2.2  | تسلط بر تولید                              | 117 |
| 2.2.3  | پایان از خودبیگانگی اقتصادی                | 117 |
| 2.2.4  | واپس نشینی از خودبیگانگی سیاسی             | 119 |
| 2.2.5  | واپس نشینی از خودبیگانگی ایدئولوژیک        | 120 |
| 2.2.6  | یادگیری تسلط بر خویشتن                     | 122 |
| 2.3    | طبقه خداناپور                              | 124 |
| 2.3.1  | قدرت فن آوی                                | 124 |
| 2.3.2  | امتیاز مبارزه                              | 125 |
| 2.3.3  | امکانات مبارزه                             | 126 |
| 2.3.4  | آگاهی سیاسی                                | 128 |
| 2.3.5  | علم سیاست                                  | 130 |
| 2.3.6  | منافع طبقه کارگر در بازشناسی حقیقت         | 131 |
| 2.3.7  | طبقه خداناپور                              | 134 |
| 2.4    | اخلاق خداناپور : گناه                      | 136 |
| 2.4.1  | جزم اندیشی بربر                            | 136 |
| 2.4.2  | بهبانۀ ای برای آزادی                       | 138 |
| 2.4.3  | پیدایش اجتماعی آگاهی به گناه               | 140 |
| 2.4.4  | تولید مدرن و احساس گناه زدائی از تن جسمانی | 142 |
| 2.4.5  | ذات اجتماعی خطا                            | 144 |
| 2.4.6  | جامعه شناسی بزهکاری                        | 145 |
| 2.4.7  | قاضی ها قضاوت می شوند                      | 146 |
| 2.4.8  | مسئولیت جامعه در مقابله با خطا             | 147 |
| 2.4.9  | انسانی سازی مجازات ها                      | 148 |
| 2.5    | شر                                         | 149 |
| 2.5.1  | طبیعت شر                                   | 149 |
| 2.5.2  | نسبیت شر                                   | 150 |
| 2.5.3  | شر فیزیکی                                  | 153 |
| 2.5.4  | شرارت اخلاقی                               | 154 |
| 2.5.5  | نسبیت تاریخی شرارت                         | 156 |
| 2.5.6  | از شر تا خیر                               | 157 |

|     |                                                  |
|-----|--------------------------------------------------|
| 158 | 2.5.7 انسانی سازی شرارت                          |
| 159 | 2.5.8 خیر به ابزار جنگی نوین تجهیز می شود        |
| 161 | 2.5.9 شرارت متافیزیک                             |
| 162 | 2.5.10 عمل، فضیلت برتر                           |
| 164 | 2.6 عشق                                          |
| 164 | 2.6.1 پیدایش تاریخی عشق دینی                     |
| 166 | 2.6.2 تضادهای این عشق                            |
| 167 | 2.6.3 رفتار ایده آلیست در فقدان عمل واقع گرایانه |
| 169 | 2.6.4 عشق مدرن                                   |
| 170 | 2.6.5 عشق ماتریالیست                             |
| 171 | 2.6.6 عشق عملی                                   |
| 173 | 2.6.7 عشق سیاسی                                  |
| 174 | 2.6.8 شکست های خشونت                             |
| 176 | 2.6.9 جهانشمولیت در عشق                          |
| 177 | 2.6.10 نیروی مهر ورزیدن                          |
| 179 | 2.7 مرگ                                          |
| 179 | 2.7.1 پیدایش یک باور جزمی                        |
| 183 | 2.7.2 اندیشه جزمی تصور ناپذیر                    |
| 184 | 2.7.3 نیاز موقتی                                 |
| 187 | 2.7.4 از پرسش نگریم                              |
| 188 | 2.7.5 اندیشیدن به مرگ در مقیاس نوع               |
| 190 | 2.7.6 جاودانگی روی زمین                          |
| 191 | 2.7.7 ابدیت در حرکت                              |
| 192 | 2.7.8 نقد بهشت                                   |
| 194 | 2.7.9 بهای چیزهای میرنده                         |
| 196 | 2.7.10 احترام به زندگی                           |
| 197 | 2.7.11 اخلاق ناب انسانی                          |
| 198 | 2.7.12 تحول اخلاق                                |
| 200 | 2.8 زوال دین                                     |
| 200 | 2.8.1 زبان واقعیت ها                             |
| 200 | 2.8.2 کُندی تاریخ                                |
| 202 | 2.8.3 تأخیر آگاهی                                |
| 204 | 2.8.4 ایمان مومیائی شده                          |
| 205 | 2.8.5 تعصب ناامیدانه                             |
| 205 | 2.8.6 خدای منفی                                  |
| 206 | 2.8.7 عملی برای جهان                             |

|     |                                                      |
|-----|------------------------------------------------------|
| 208 | 2.8.8 انسان انگاری خدا                               |
| 208 | 2.8.9 ارجحیت عمل مبارزاتی                            |
| 210 | 2.8.10 حیل‌های دیالکتیک                              |
| 211 | 2.9 بازمانده‌های دینی                                |
| 211 | 2.9.1 دین انسان                                      |
| 214 | 2.9.2 ادیان سیاسی                                    |
| 215 | 2.9.3 رفتار دینی مارکسیسم                            |
| 217 | 2.9.4 مارکسیسم و کیش شخصیت                           |
| 221 | 2.9.5 تفکیک سیاسی و اجتماعی                          |
| 223 | 2.9.6 ادیان جامعه                                    |
| 224 | 2.9.7 از خودبیگانگی فنی                              |
| 228 | 2.9.8 بازمانده‌های ایده آلیست                        |
| 231 | 2.9.9 بازمانده‌های زنده انگاری                       |
| 232 | 2.9.10 احوال قلبی و امور عاطفی فرد بالغ              |
| 235 | 2.9.11 استفاده مناسب از زنده انگاری                  |
| 236 | 2.9.12 جشن‌های غیر دینی                              |
| 239 | 2.9.13 استثناء روانی                                 |
| 240 | 3 باورمند و ناپاور                                   |
| 240 | 3.1 برخورد نظریات                                    |
| 240 | 3.1.1 دین علیه علم                                   |
| 242 | 3.1.2 دین علیه انقلاب                                |
| 244 | 3.1.3 دین علیه انسان گرایی                           |
| 245 | 3.1.4 حدود مبارزه ایدئولوژیک                         |
| 247 | 3.1.5 هنر گفتگو                                      |
| 249 | 3.1.6 گفتگوی سودمند برای همگان                       |
| 250 | 3.1.7 تداوم فرهنگ                                    |
| 252 | 3.1.8 تنها گفتگو نمی‌کنیم                            |
| 254 | 3.1.9 احترام کاملاً ماتریالیستی                      |
| 256 | 3.2 مدارای عملی                                      |
| 256 | 3.2.1 عدم مدارای دینی                                |
| 259 | 3.2.2 مدارای خردگرا                                  |
| 262 | 3.2.3 مدارای مدنی                                    |
| 264 | 3.2.4 لائیسیت، سازمان مدارا                          |
| 267 | 3.2.5 دلایل مارکسیست برای دفاع از مدارا              |
| 273 | 3.2.6 حدود مدارا                                     |
| 274 | 3.2.7 تفاوت بین سرکوب سیاسی و حرکات ایدئانی علیه دین |

|     |                                  |
|-----|----------------------------------|
| 276 | 3.2.8 وحدت عمل، صورت برتر مدارا  |
| 276 | 3.2.9 منافع مشترک                |
| 280 | 3.2.10 اصول عمل مشترک            |
| 282 | 3.2.11 برادری عملی               |
|     | <b>4 نتیجه گیری 284</b>          |
| 284 | 4.1 شرط                          |
| 284 | 4.1.1 نگرانی های ایمان           |
| 285 | 4.1.2 خطرهای آینده               |
| 286 | 4.1.3 اطمینان امکان ناپذیر       |
| 287 | 4.1.4 خطرهای اکنون               |
| 289 | 4.1.5 انکاری که اعتراف خواهد بود |
| 290 | 4.1.6 شرط اجباری                 |
| 292 | 5 واژه نامه مختصر                |
| 298 | 6 کتابشناسی مختصر                |

## پیش گفتار مترجم

در این جا کشف کتاب «مارکسیست ها و دین» با عنوان فرعی «درنگی در باب خداناباوری مدرن» را مدیون ایو کینیو هستیم که آن را در کتاب «نقد دین» در باب شیادی اخلاقی، فکری و سیاسی<sup>1</sup> به عنوان یکی از کتاب های مرجع در زمینه خداناباوری در قرن گذشته معرفی کرده است. نظر به اهمیت موضوع دین و خصوصاً دین در جایگاه حکومت دینی (تئوکراسی) و نقد آن در جامعه ایرانی خودمان و حجم قابل توجهی از کتاب، مقاله و رویدادهای روزمره در کشور ما که با موضوع دین درهم آمیخته، و خاصه وقتی که متأسفانه توهین به مقدسات و خشونت رایگان لفظی بین برخی محافل ایرانی به جای نقد دین خود نمائی کرده و به امری رایج تبدیل شده، ترجمه کتاب حاضر به زبان فارسی می تواند به طور مشخص و به شکل فروتنانه دست کم به یکی از پرسش ها وقتی که با پشت دست کنار گذاشته نشده و کمتر مطرح بوده پاسخ بگوید، و نشان دهد که مارکسیست ها درباره دین چه می اندیشند و چگونه با آن رفتار می کنند (...). و به این علت که مارکسیسم را گاهی در عین حال سوسیالیسم علمی نیز نامیده اند، میشل وره در این کتاب گوئی به نوعی خاص درباره رفتار علمی و عملی با دین و با جامعه دین باور سخن می گوید. به این معنا که به ما می گوید که کنشگران سوسیالیست در مبارزه طبقاتی با رعایت آزادی بیان و عقیده چه رفتاری با دین داران باید داشته باشند، و طبیعتاً کلید واژه این رفتار «مدارا» خواهد بود، و با نمونه های تاریخی به ما نشان می دهد که خداناباوران و خداپاوران در عرصه عملی دوشادوش یکدیگر در حل مسائل اجتماعی و یا در دوران جنگ علیه نازی ها پیرامون منافع

---

<sup>1</sup> Yvon Quiniou : Critique de la religion. Une imposture morale intellectuelle et politique. Editions la ville brûle, 2014. P.9

مشترکشان متحد شده و مبارزه کرده اند و به این ترتیب می بینیم که عمل انسان ها نسبت به موضوع باورهای دینی در اولویت بوده است. نویسندگان به ما یادآوری می کند که مارکسیست ها با شناختی که از ماتریالیسم تاریخی دارند نقش تمدن ساز دین و شرکت آن در فرهنگ عمومی را در دوران های گذشته هرگز نفی نمی کنند، و فقط بر این باورند که از دورانی که شناخت علمی توسعه یافت نقش دین نیز به همان اندازه تنزل یافت.

دین دارای دو مفهوم کاملاً متفاوت است، مفهوم اول «تئولوگال» یعنی دینی که از سوی خدا برای راهنمایی بشریت فرستاده شده، و مفهوم دوم متعلق به آنتروپولوژی قرن نوزدهم و خیلی تازه است : دین را به عنوان نخستین شکل سازمان دهنده جامعه می داند و تاریخ به عنوان در خروجی از این الگوی دینی است و نشان از این امر دارد که دین را انسان ها به وجود آورده اند و ما با مارکسیسم و فلسفه ماتریالیستی با همین مفهوم دوم سروکار خواهیم داشت.

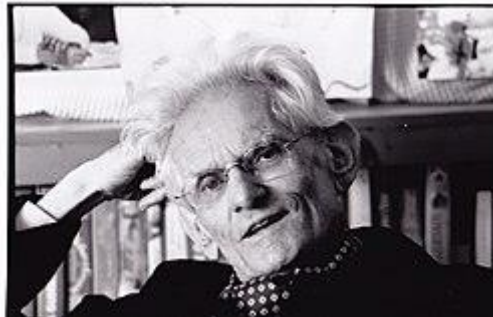
این کتاب بین سال های 1960 و 1964 در دوران شکوفائی سوسیالیسم نوشته شده و علاوه بر این نویسنده بیشتر به مذهب کاتولیک در فرانسه اشاره دارد ولی در عین حال دین به طور کلی و عمومی مورد توجه او بوده، در نتیجه نوع دین و یا ظهور و سقوط موقتی سوسیالیسم به عنوان نظام حاکم در بخشی از جهان در دیدگاه مارکسیستی یا ماتریالیستی تغییر خاصی در اصل موضوع به وجود نمی آورد، به همین علت در ترجمه مطالب کتاب دائماً تشویق می شدم که موضوع را در پاورقی به دوران حاضر و مسائل مربوط به ایران بسط دهم ولی از آغاز کار با خودم عهد بسته بودم که از مداخلات شخصی در پاورقی خودداری کنم ولی در رعایت این قاعده ای که برای خودم تعیین کرده بودم کاملاً موفق نشدم، ولی البته این نوع مداخلات مترجم در پاورقی خیلی اندک خواهد بود.

در پایان این سطور باید اضافه کنم که گفتمان مارکسیت ها معمولاً خیلی ساده و روشن است، حال اگر در این جا احتمالاً خواننده به مورد ابهام آمیزی روبرو می شود بی گمان مربوط است به کاستی های ترجمه. متأسفانه من در شرایطی به کار ترجمه می پردازم که با خوانندگان هیچ رابطه ای ندارم و علاوه بر این از سرنوشت ترجمه هایم نیز کمتر مطلعم به همین علت از خوانندگانم تقاضا دارم در صورتی که به نکته ابهام آمیزی

برخورد می کنند با اطلاع رسانی جهت ارتقاء این نوشته به مترجم یاری رسانند. با وجود این امیدوارم که هیچ مشکلی در درک مطالب وجود نداشته باشد و این کتاب ارزنده برای علاقمندان مفید واقع شود.

حمید محوی

پاریس / 18 نوامبر 2022



### میشل وره در سال 2009

**میشل وره** در 6 نوامبر 1927 در شهر کامبره به دنیا آمد و در 28 نوامبر 2017 در شهر نانت درگذشت، او فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی بود.

پدر بزرگ میشل وره در شهر آرتوآ (در شمال فرانسه استان پا دو کاله) به حرفه قصابی اشتغال داشت. پدر او الکساندر وره دامپزشک بود و در دوران جنگ جهانی دوم در مقاومت فرانسه در بطن جنبش آزادی شمال و شعبه فرانسوی انترناسیونال کارگری بسیج شد و سپس کارمند عالی رتبه دولتی و متعاقباً عضو شورای اقتصادی و اجتماعی بود.

میشل وره در شور و هیجان آزادی (آزادی فرانسه از اشغال نازی ها) در سال 1944 به جنبش جوانان کمونیست پیوست و در سال بعد به عضویت حزب کمونیست درآمد. در سال 1948 در مدرسه عالی پذیرفته شد، یعنی جایی که لوئی آلتوسر Louis Althusser او را برای دیپلم عالی فلسفه آماده کرد که در سال 1953 فارغ التحصیل شد. او با مجله دانشجویان کمونیست پاریسی همکاری می کرد و بین سال های 1949 و 1950 ریاست هیئت تحریریه آن را به عهده داشت و به همین گونه با مجله نوول کریتیک LA NOUVELLE CRITIQUE. در سال 1953 به عنوان استاد فلسفه در دبیرستان کلمانسو در شهر نانت تا سال 1967 تدریس می کرد. در همین سال 1967 تحت تأثیر ژان کلود پاسرون Jean-Claude Passeron به جامعه شناسی تغییر جهت داد. بین سال های 1958 تا 1967 عضو هیئت تحریریه نوول کریتیک (نقد نوین) او مقالات متعددی با نام مستعار ژان نری Jean Néry منتشر کرد. یکی از این

مقاله های او « تأملاتی درباره کیش شخصیت » است که طی آن برخی مسائل اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی و مسائل همه شمول از جمله در رابطه با حزب کمونیست فرانسه و انحرافات دیوان سالاری را مورد بررسی قرار داده است. یکی از فرازهای کتاب « مارکسیست ها و دین » نیز به همین موضوع « کیش شخصیت » اختصاص دارد.

در طول فعالیت حرفه ای اش در مقام استاد/پژوهشگر، او آزمایشگاه جامعه شناسی دانشگاهی را بنیانگذاری کرد : «آزمایشگاه مطالعات جامعه شناسی درباره طبقه کارگر» که هدایت آن را در دانشگاه نانت به عهده داشت. او « سه دیدگاه درباره کارگر فرانسوی، 1945-1975 » را منتشر کرد : فضای کارگر، کار کارگر، فرهنگ کارگر، که نشان بارز آثار او در زمینه جامعه شناسی و نوع مسائلی است که مطرح می کند. فرهنگ کارگر خلاف دو اثر دیگر، مورد پذیرش ناشر دانشگاهی قرار نگرفت و به کمک مرکز ملی پژوهش های علمی (CNRS) در سطح کوچکتر منطقه نانت منتشر شد.

در سال 1978 بی آنکه مارکسیسم را نفی کند از عضویت حزب کمونیست فرانسه بیرون آمد. میشل وره با الیان برنبوم Eliane Berenbaum ازدواج کرد که روانشناس و کمونیست است، این زوج چهار فرزند به دنیا آوردند.

میشل وره در 28 نوامبر 2017 در شهر نانت در سن 90 سالگی دار فانی را وداع گفت.

### آثار میشل وره

#### Ouvrages

- *Les marxistes et la religion : essai sur l'athéisme moderne*, [Éditions sociales](#), 1961
- *Théorie et politique*, Éditions sociales, 1967
- *Dialogues pédagogiques*, Éditions sociales, 1972
- *Le temps des études*, Champion, 1976
- *L'Espace ouvrier* (avec la collaboration de J. Creusen), Armand Colin, 1979
- *Le travail ouvrier* (avec la collaboration de P. Nugues), « collection U », Armand Colin, 1982 ([ISBN 2-200-31182-6](#))

- *La culture ouvrière* (avec la collaboration de Joseph Creusen), ACL édition, 44230 Saint Sébastien, 1988 ([ISBN 2-86723-025-X](#))
- *Éclats sidéraux*, Nantes, Éditions du Petit véhicule, 1992
- *Chevilles ouvrières*, [Éditions de l'Atelier](#), 1995 ([ISBN 2-7082-3117-0](#))
- *Métamorphoses ouvrières* (collectif), L'Harmattan, 1995 ([ISBN 2-7384-3865-2](#))
- *Dialogues avec la vie*, L'Harmattan, 1999
- *Textes cœurs*, avec Éliane Verret, L'Harmattan, 2001
- *Sur une Europe intérieure...*, L'Harmattan, 2001
- *Le vieux, le veuf*, L'Harmattan, 2003
- *Lectures sociologiques : Bourdieu, Passeron, Hoggart, Halbwachs, Janet, Le Play, Girard, Naville*, L'Harmattan, 2009
- *Moments de vie - itinéraire d'un intellectuel*, Prologue de Thierry Guidet, L'Harmattan, janvier 2019

# مارکسیست ها و دین

## درنگی دربارهٔ خداناباوری مدرن

### پیشگفتار

مونتسکیو از زبان فرد پارسی می پرسد « چگونه می توان ایرانی بود»<sup>۲</sup>. بسیاری از باورمندان ( به خدا و دین ) نیز می پرسند « چگونه می توان خداناباور بود ؟ ». شاید این ناآگاهی بی دغدغه از اغیار موجب رفاه فکری خاصی باشد، ولی متأسفانه واقعیت امر این موضوع را نفی می کند. باید دانست که خداناباوران نیز دلایلی برای زندگی دارند زیرا که زندگی می کنند...

شاید برخی بی دینان در جهت عکس نسبت به دین داران در ناآگاهی باشند، و بپرسند « چگونه می توان مسیحی بود ؟ » ولی این خداناباوری متکبرانه به ما مربوط نمی شود. مارکسیست ها به نفی دین بسنده نمی کنند، بلکه می خواهند آن را بفهمند. اگر خدا وجود ندارد، در این صورت چگونه می توانیم وجود خداناباوران را درک کنیم و توضیح دهیم ؟ اشتباه، ایمان ؟ البته. ولی باید بپرسیم که نیروی مقاومت تاریخی آن به کجا اتکا دارد ؟ مسئله به همین اندازه برای بی ایمانی به خدا مطرح می باشد. خداناباوری مارکسیست می خواهد به نبود خدا و در عین حال به وجود خداناباوران بپردازد.

---

<sup>۲</sup> مترجم : «نامه های ایرانی» اثر مونتسکیو

# 1 دلایل ایمان

## 1.1 خدا قادر مطلق

اگر خدا موجودی متعالی و فراسوی همه چیز و مسلط بر همه چیز است، پس چرا منشأ این اعتقاد را در تجربه « قدرت های بیرونی جستجو نکنیم که عملاً بر زندگی روزمره انسان ها تسلط دارد » ؟

لوکرتیوس می گفت : « ترس خدایان را آفرید ». آیا باور به قدرت الهی از ضعف انسان ها در مقابل طبیعت و در مقابل مناسبات اجتماعی خودشان بر نیامده است ؟

### 1.1.1 ناتوانی طبیعی

انسان منشأ جانوری دارد. جانور از محیط زیست استفاده می کند، ولی انسان با کاری که انجام می دهد طبیعت را دگرگون کرده و بر آن تسلط می یابد. ولی تسلط انسان بر طبیعت فقط در کوران فرآیند آموزشی دراز مدت و تاریخی به دست می آید. در آغاز، نیروهای مولد در سطح نازلی به سر می بردند، از همین رو به سختی چهره طبیعت را تغییر می دادند. انسان ها تا مدت های مدید در رقابت مستقیم با حیات وحش به سر می بردند که خود از آن بر آمده بودند. انسان ها به تدریج آموختند که جهان گیاهان را با نیازهایشان تطبیق دهند. بلایای طبیعی : تغییرات آب و هوایی، سیل، امراض همه گیر، همواره به صورت رویدادهای پیشبینی ناپذیر و گریز ناپذیر زندگی انسان ها را تحت تأثیر قرار داده است. سوء تغذیه و ناامنی انسان ها را به افسردگی دائمی محکوم می کند. چگونه انسان ها می توانند نیروهائی را که زندگی شان وابسته بدان ها است ستایش نکنند، و یا از خشم کور آنها نهراهند ؟ گیاه یا جانوری وجود ندارد که نیاز و ترس از آن نزد انسان ها نشانی از خدایان نداشته باشد. معبد خدایان مصری یک باغ وحش تمام عیار است. در یونان لاتین دوران باستان خدایان تجسم نیروهای طبیعی بودند. و وقتی آئین مسیحی جایگزین شد به سهم

خود فرشتگان و قدیس خود را جایگزین صفوف برگزیدگان آسمانی کرد.  
فرانسوا دسیز<sup>۳</sup> چنین دعا می خواند :

متبارک باشی تو، خدای من، با همه آفریده هایت، و بیش از همه برادر ما  
حضرت خورشید

که با او روز می شود و با او تو روشنائی را بر ما ارزانی می داری...  
متبارک باشی تو، خدای من، برای ماه و ستارگان...

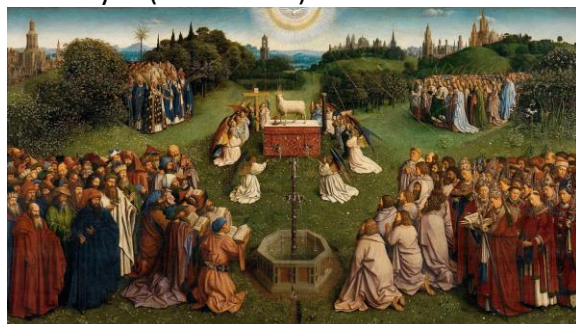
در «بهشت» وان ایک<sup>۴</sup> قدیس ها و فرشتگان بره را ستایش می کنند...  
ترس از طبیعت و آرزوی آشتی با آن جایگاه مهمی را در احساسات دینی  
توده های مردم و خصوصاً نزد دهقانان و دریانوردان به خود اختصاص  
می دهد. با وجود این، گسترش فن آوری و تراکم موازی شناخت تجربی و  
سپس علمی به صورت قطعی امکان تسلط انسان بر طبیعت را فراهم آورد.  
شکار به بازی و سرگرمی ( بخوانید وقت آزاد ) و فصل درو به فرصتی برای  
جشن و شادی تبدیل می شود... آیا ما با پایان دوران خدایان رو به رو  
نیستیم ؟

## 1.1.2 ناتوانی اجتماعی

ولی فقط ناتوانی انسان ها جا به جا شد. به این معنا که آن چه انسان در  
تسخیر طبیعت به دست آورد، از سوی دیگر در رابطه با خودش از دست

<sup>3</sup> Saint François d'Assise : Cantique des Créatures, cité dans  
Sait François d'Assise et l'esprit franciscain, p. 150, Editions du  
Seuil, 1957.

<sup>4</sup> Van Eyck (1390-1441)



داد : گرچه تسلط بر جهان بیرونی برای انسان تحقق یافت ولی از سوی دیگر خود او تحت سلطه همان ابزارهای اجتماعی در آمد که چنین سلطه ای را امکان پذیر کرده بود. ناتوانی تاریخی بها و ما به ازای اقتدار او بر جهان است. در چنین فرآیندی بود که خدایان جایگاه خود را به دست آوردند.

به زودی، « در مجاورت قدرت های طبیعی، قدرت های اجتماعی نیز به میدان می آیند، قدرت هائی که در مقابل انسان قد علم می کنند در آغاز به همان اندازه بیگانه و ناشناخته اند که در گذشته قدرت های طبیعی برای آنان ناشناخته بود. این قدرت های اجتماعی با همان ظاهر ضرورت نیروهای طبیعی تسلط خود را تحمیل می کنند. شخصیت های شگفت انگیزی که در آغاز نیروهای اسرار آمیز طبیعت را باز نمائی می کردند از این پس به احراز رتبه ممتاز اجتماعی نائل می آیند و به نمایندگان قدرت های تاریخی تبدیل می شوند.»<sup>5</sup> پس این نیروها کدام هستند ؟

### 1.1.3 تقسیم کار

پیشرفت در تولید، یعنی تغییر و تبدیل نحوه استفاده مفید از طبیعت، نخستین شرط آن گسترش تقسیم کار است. ولی خود این تقسیم کار به ایجاد بردگی می انجامد...

تخصص و همکاری پیوسته افزایش تولید و توده های تولیدی را امکان پذیر می کند. تقسیم کار به پیدایش وقت آزاد می انجامد که به طور کلی جامعه برای گسترش فرهنگ، تفریح و آزادی در اختیار دارد. تقسیم کار عنصر بارز تمدن است. با وجود این، پیشرفت کلی جامعه به بهای مثله کردن فرد آدمی ممکن می شود. پیش از همه، تقسیم کار بین جنس زن و مرد، زنان را پس از دوره کوتاه مادر شاهی به بردگی خانگی و بازماندگی از فرهنگ تنزل می دهد. تقسیم کلی بین شهر و روستا، با تمرکز پایه های فعالیت فکری در شهر ها و فعالیت های جسمانی در روستاها، یک گروه را از فعالیت جسمانی و گروه دیگر را از فعالیت فرهنگی دور کرد و به این ترتیب زندگی شهری و روستائی به حالت نامتوازن درآمد. جدا سازی کار فکری و کار جسمانی از سوی دیگر هوش انسانی را نیز تقسیم کرد و وحدت جسمانی و فکری را مختل نمود. با جدا کردن فرهنگ نظری و کار تولیدی،

<sup>5</sup> Engels : Anit-Dühring, p.355

موجب شد که روشنفکران و به همین گونه آنانی که به کار جسمانی می پرداختند از زندگی کامل و هماهنگ محروم بمانند. خیلی زود، هر دایره از کار به حرفه های مختلف تقسیم شد. عرصه گسترش شخصیت فردی نیز محدود شد. از این پس هر یک در زندگی باید به حرفه ای مشخص بسنده کند. به این ترتیب نوع بشر قطعه قطعه و به بی نهایت «نوع اجتماعی» تجزیه شد، همانگونه که بالزاک می گفت، گاهی به صورت ارثی به زندگی فرقه ای محکوم گردید و هر فردی به حرفه خود مانند سرنوشتی کسالت بار و یکنواخت وابسته شد. بی گمان در هر فرد استعداد و گرایش هائی وجود دارد... ولی غالباً بازار کار است که به صورت یک جانبه برای تعیین حرفه تصمیم می گیرد. در هر صورت، فرد آدمی در وضعیتی قرار می گیرد که حرفه اش بر او حاکم می شود. «اگر دهقان زمین و فرد شهر نشین حرفه خود را تصاحب می کند، به همان اندازه زمین و حرفه صنعتکار نیز آنان را تصاحب می کند.»<sup>6</sup> و این همه داستان نیست، زیرا تقسیم کار در خود حرفه نیز نفوذ می کند. به این صورت که کار جزئی در کارخانه و در صنایع بزرگ مدرن جایگزین کار کامل صنعتکار<sup>7</sup> می شود. کارگر متخصص، مهارت او در زمینه های فوق العاده حساس «به جزئی از تن جسمانی خود او تبدیل می شود.»<sup>8</sup> هوش انسانی که همه ارزش جهانشمول آن را تشکیل می دهد در مقابل عادت مکانیکی و حرکات ثابت و تکراری حذف می شود. به این ترتیب حرکت و عادت مکانیکی بر انسان تسلط می یابد. بر اساس نظریات انگلس می توانیم بگوئیم که «تقسیم کار انسان را نیز منقسم می کند»<sup>9</sup>

این بردگی شقاوت آمیز بوده و مطمئناً در انگیزه های دینی جایگاه خاصی دارد. در اینجا می توانیم به طبقه بندی های اجتماعی مانند کاست ها در ساخت و ساز دین هندو و یا به نقشی که شرایط زندگی بسته در روزمره

<sup>6</sup> Engels : id., p. 331.

<sup>7</sup> مترجم : برای رفع ابهام احتمالی : کار کامل در اینجا یعنی کاری که یک صنعتکار به تنهایی در چارچوب کارگاه کوچکش انجام می دهد و محصولی را کاملاً به تنهایی تولید می کند.

<sup>8</sup> Marx : Le Capital, livre 1, tom2, p.50, Editions Sociales, 1960

<sup>9</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 331.

زنان در نیازها و تمایلات دینی آنان بازی می کند فکر کنیم.<sup>۱۰</sup> با وجود این، چنین اموری اگر به ناتوانی های وخیم تر دیگری نمی انجامید برای تداوم ایمان کافی نمی بود...

#### 1.1.4 مالکیت خصوصی وسایل تولید

جامعه بدوی به سختی برای پاسخگوئی به نیازهای روزمره خود تولید می کرد، با انباشت ذخیره و یا گسترش تولید نیز بیگانه بود و یا در حد خیلی نازل به چنین اموری می پرداخت. ولی روزی از روزها سرانجام با پیشرفت در فن آوری و تقسیم کار به پیدایش ثروت فوق العاده اجتماعی انجامید. مازاد تولید به سهم خود گسترش نیروهای تولیدی و گسترش عمومی تمدن را امکان پذیر کرد. ولی از سوی دیگر مالکیت مشترک ابزار تولید را از بین برد که تا پیش از این کار اجتماعی بدان اتکا داشت. این رویداد آرزوی هر یک را برای تصاحب شخصی ثروت اجتماعی تشویق نمود : از این پس، مالکیت خصوصی به یک نیاز تبدیل شد. این نیاز عملکرد تاریخی ضروری را به تکوین رساند. تمرکز مازاد تولید در دست یک اقلیت ذخیره شد و انباشت آن را تسهیل کرد. اگر مازاد تولید بین همه تقسیم می شد به مصرف می رسید و انباشت نمی شد. با تقسیم آن بین چند نفر می تواند به صورت لوکس غیر تولیدی به هدر رود، با وجود این بخشی برای گسترش نیروهای مولد باقی خواهد ماند. منافع خصوصی بی آنکه بداند به همه جامعه خدمت می کند... حداقل برای آینده اش، زیرا برای اکنون، جامعه به اسفناک ترین شکلی به مالکیت پرداخت می کند.

ابتدا « جنگ همه علیه همه » آغاز می شود. منافع خصوصی هر یک را در مقابل دیگری قرار می دهد، غیر به دشمن تبدیل می شود. خشونت و حيله که جهان حیوانات را تنظیم می کرد به قلب جهان انسان ها راه می یابد . بالزاک می گوید : « انسان ها نیز در پی یکدیگر می دوند، ولی هوش کمابیش برتر آنان مبارزه را به شکل دیگری پیچیده می کند.»<sup>۱۱</sup> ولی این

<sup>10</sup> Voir sur ce point Aragon : La semaine sainte, chapitre VII, pp. 215-216. La religion comme remède et moyen d'évasion : « Nous autre, la prière, c'est tous nos voyages ».

آراگون : هفته مقدس، فصل 7. دین به مثابه مرهم و وسیله گریز

<sup>11</sup> Balzac : « Avant-propos » de la Comédie humaine, œuvres complètes, t. I, p. 5, Pléiade.

رقابت جهانشمول به هر یک تحمیل می شود. کدام یک به اندازه کافی به نیروی خودش اطمینان دارد تا روزی به نوبت خود مقلوب نیروی فرد دیگری نشود؟

وضعیت اسفناک تری نیز وجود دارد . مالکیت موجب تشویق استثمار دیگران می شود و به تملک خود در آوردن او بهترین خواهد بود. در این مورد باید بگوئیم که آن کسی که ابزار تولید را در اختیار دارد ثروت اجتماعی را نیز در اختیار دارد. و در اینجا نیز باید پرسیم که آیا خود انسان اصلی ترین ابزار تولید نیست ؟ در نتیجه هر یک در جستجوی تصاحب انسان ها و بویژه آنانی است که فقرشان آنان را به لطف مالک وابسته کرده است. این انسان ها یا بهتر بگوئیم این ابزارهای تولید را در گذشته برده می نامیدند، آمریکای متمدن کمتر از یک قرن پیش برده های خودش را داشت. امروز، ما آنان را مزدبگیر ( کارمند یا کارگر) می نامیم. آنها آزادند، در حرکات و گاهی در انتخاب حرفه، ولی آیا تا این اندازه آزادند که نیروی کارشان را نفروشند و استثمار نشوند ؟ البته تغییر و تحولاتی به وقوع می پیوندد ولی نظام بهره کشی اقتصادی همچنان بر جا می ماند : کارگر امروزی مثل برده ها در دوران گذشته از آن چیزی که تولید می کنند کم هزینه ترند. و برای منافع فرد دیگری تولید می کنند و به این ترتیب ثروت در یک قطب و فقر در قطب دیگر انباشت می شود. اکثر انسان ها هنوز از بهره کشی اقتصادی رنج می برند : فقر، وابستگی، نا امنی، تحقیر...

ولی این کل جامعه است - مالک و غیر مالک، ثروتمند و فقیر - که به زندگی خاص اقتصادی خود محکوم می شود. جامعه دیگر نه تولید را کنترل می کند و نه مبادله کالاها را، زیرا این امور فقط به تصمیم فردی و خصوصی بستگی دارد. « هر یک برای خود و با ابزارهای تولیدی متعلق به خود و برای نیاز مبادلاتی فردی خود تولید می کند»، بی آنکه از وسعت نیازهای اجتماعی یا توان بازپرداخت آگاهی داشته باشد و به این ترتیب تولید به فعالیتی کور تبدیل می شود. « به طور کل، جامعه دیگر زندگی یا به سخن دیگر تولید را کنترل نمی کند»<sup>۱۲</sup> قوانین اقتصادی مبادلات را تنظیم می کند، ولی این قوانین بازار «در مقابل تولید کننده منفرد ارجحیت دارد،

<sup>12</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 311

به مثابه قوانین بازدارنده و کور، قوانین رقابت. این کالا است که بر تولید کننده مسلط می شود.» و نه فقط کالا، بلکه مناسبات تولیدی نیز بر تولید کننده مسلط می شود. در این مورد مارکس از بت وارگی<sup>۱۳</sup> کالا حرف می زد. رابطه اجتماعی مشخص بین انسان ها که برای آنان به مثابه پوششی از اشکال شگفت انگیز (فانتاستیک) در مناسبات بین اشیاء است.<sup>۱۴</sup> رابطه ضروری در خودش، ولی جانبی نسبت به فردی که موفقیت و یا شکست اقتصادی و اجتماعی او را تعیین می کند. اتفاق یا سرنوشت واقعیت مبادله پذیر، بنظر می رسد که همه چیز را تنظیم می کند. یکی شانس را می ستاید، دیگری به سرنوشت از پیش تعیین شده باور دارد. در اینجا، خوش شانسی و بد شانسی دو روی یک سکه و گوئی هر دو چهره ناتوانی را ترسیم می کند.

### 1.1.5 دولت

در هر جامعه ای که استثمار و بهره کشی وجود داشته باشد الزاماً سلطه طبقاتی نیز وجود دارد. در جنگ جهانشمولی که برای منافع بر پا می شود سرانجام به گروهبندی می انجامد. در چنین روندی که طبقه های اجتماعی به ظهور می رسند به صورت بنیادی در تضاد با یکدیگرند. از یک سو آنانی که ابزار تولید را در اختیار دارند و از سوی دیگر آنانی که فاقد ابزار تولید هستند : استثمارگران علیه استثمار شدگان، طبقه های آشتی ناپذیر در جنگ آشکار یا پنهان در مقابل یکدیگر صف آرائی می کنند. جامعه به طبقه های گوناگون تقسیم شده و اجزاء متضاد علیه یکدیگرند. در چنین وضعیتی ادامه حیات جامعه به مخاطره می افتد، طبقه ای که از دیدگاه اقتصادی حاکم است در عین حال طبقه سیاسی حاکم را نیز ایجاد می کند. طبقه حاکم ابزار خشونت را در سازمانی ویژه و متخصص متمرکز می کند که از جامعه تفکیک یافته و در رابطه با آن قدرتی را در اختیار می گیرد که قانون به این سازمان تفیض کرده و سپس از سوی نظام حقوقی مقدس تلقی می شود. دولت می تواند بر فراز طبقه های اجتماعی تشکیل شود و به ضمانت قانون رسمی از نظم اقتصادی مشخصی پشتیبانی کند. دولت با پشتیبانی از این و یا آن شکل از مالکیت از مالکان در مقابل آنانی که مالک

<sup>13</sup> Fétichisme

<sup>14</sup> Marx : Le Capital, livre I, tom I, p.85, Editions Sociales, 1949.

نیستند دفاع می کند. اقتدار دولت نه فقط بسیار دور از پشتیبانی از بخش شکننده جامعه در مقابل ثروتمندان است، بلکه بر عکس در تداوم و تضمین حاکمیت ثروتمندان بر بخش فقیر جامعه می کوشد. خشونت سیاسی بیان تمرکز یافته خشونت اقتصادی است که با همه وزن خود روی جامعه ای که به بردگی محکوم شده فشار وارد می کند.

ثروتمندان، ستمگران از دستگاه دولت برخوردارند ولی مبارزه طبقاتی را نمی توانند کنترل کنند. مبارزه طبقاتی همچون امری اجتناب ناپذیر است که انسان ها عامل آن هستند و به همگان تحمیل می شود. گوئی نمایشنامه از پیش نوشته شده و بازیگران صرفاً سعی می کنند آن را تا جایی که می توانند خوب بازی کنند. ناپلئون می گفت «سرنوشت، سیاست است». شاید به این ترتیب می خواست از تسلط سیاسی خود بر سرنوشت بگوید، ولی برای توده مردم سیاست مشخصاً سرنوشت بود و سرانجام خود ناپلئون نیز قربانی آن شد. به این ترتیب بنظر می رسد که بشریت در گسترش خود به تراژدی دائمی محکوم شده و با گرسنگی، بحران، آزار و خشونت و سرانجام جنگ آمیخته است و شقاوت و حیوانیت آن به شکل مزاح آمیزی فرمانروائی خدایان در اشکال حیوانی را تکرار می کند، مثل آن چه نزد نقاشانی مانند پابلو پیکاسو یا برنارد لورژو<sup>15</sup> مشاهده می کنیم.

## 1.1.6 از خودبیگانگی اجتماعی

به طور خلاصه می توانیم بگوئیم که انسان ها هر گونه کنترل زندگی خودشان را از دست داده اند. زندگی خودشان برای آنان بیگانه به نظر می رسد، گوئی زندگی از آنان فراتر رفته و بر آنها چیره شده است... یا همان گونه که مارکس می گوید، با خودبیگانه شده اند. از خودبیگانه، بیگانه با خود بی آن که بدان آگاهی داشته باشند. طعمه ناتوانی و ناآگاهی، انسان ها تاریخ خودشان را به شیوه تعالی یابنده زندگی می کنند. خدایان رانده شده از طبیعت، به نام مشیت به تاریخ پناهنده می شوند... فقط ظاهر حیوانی را از دست می دهند ولی به چهره انسانی ظهور می کنند. ادیان انسانی جایگزین ادیان طبیعی می شود.

---

<sup>15</sup> Picasso et Lorjou

## 1.1.7 ناتوانی روانشناختی

از خودبیگانگی اجتماعی موجب از خودبیگانگی روانی می شود. وقتی فرد آدمی کنترل مناسبات اجتماعی اش را از دست می دهد، ضرورتاً کنترل خودش را نیز از دست می دهد. زندگی فرد در واقع به مجموع مناسباتی بستگی دارد که او را به جهان و افراد دیگر متصل می کند. اگر روابط خود را کنترل نکند ( با آگاهی از این امر که فقط به صورت اجتماعی می تواند آن را کنترل کند) خودش را نیز نمی تواند کنترل کند... این موضوع به شکل بارزی در جوامع بدوی مشاهده می شود که هنوز « بند ناف فرد از گروه» بریده نشده است.<sup>۱۶</sup> ولی این موضوع در زندگی مدرن امروز نیز صحت دارد گرچه وضعیت اجتماعی روانی پیچیده تر و پنهان تر شده است.

ناتوانی روانی موجب ناتوانی های دیگر می شود و به سهم خود خوراک جدیدی برای احساسات دینی خواهد بود. فردی که زندگی اش در اختیار او نیست و با خودش احساس بیگانگی دارد، قدرتی بیگانه در درون او آشیانه کرده و بر او حاکم شده است. آگوستین قدیس می گفت « خدا درونی تر از من نسبت به خود من است ». دیگران شیاطین درونی را احساس کرده اند. یا احساس شور درونی. ولی آیا نیروی احساس شور بنا بر نیروی چیزها عمل نمی کند؟ اگر غرور، خود پسندی و نفرت تا این اندازه شکست ناپذیر است، آیا به این علت نبوده که تحت تأثیر شرایط عینی زندگی رقابت آمیز قرار گرفته است، یعنی جنگ همه شمولی که در آن هر یک یا باید علیه دیگری برنده و یا بازنده شود؟ در صورتی شرّ و تباهی می تواند در روح آدمی نفوذ کند که از پیش در دنیا (جهان بیرونی - زیستگاه اجتماعی) نفوذ کرده باشد... و خیر نیز در صورتی در ما تأثیر می گذارد که مسبوق به نیروئی عینی باشد...

به این ترتیب تعلیم و تربیت مسیحی روشن می شود.

## 1.1.8 نخستین روشنگری ها درباره خدا

خدا قادر مطلق است؟ او در واقع خلاصه همه نیروهائی است که انسان را به زانو در می آورد. خدا جهانشمول است؟

<sup>16</sup> Marx : Le Capital, livre I, tom I, p. 91.

هر وقت ناتوانی بروز می کند، خدا نیز آنجاست. تا وقتی که ناتوانی در همه جا هست، خدا نیز در همه جا هست.<sup>۱۷</sup>

خدا اسرار آمیز است ؟ ولی اصل این اسرار در خود واقعیت نهفته است. هر گاه که انسان به کشف اسرار طبیعت، جامعه و یا حتا در رابطه با وجود خودش بازمانده، در آنجا خدا به مثابه آینه آن اسرار عمل کرده است. پاسکال می گفت : « خدای پنهان ».

آری، زیرا خدا برای ما چهره ناشناخته و کنترل ناپذیری است که هنوز پنهان مانده. خدا به قلب راه باز می کند ؟ آیا احساسات و عواطف شیوه خاص نزدیکی به هر گونه وضعیت کنترل نشده نیست که انسان نسبت به آن از واکنش و تأمل ناتوان باز می ماند ؟ در پاسخ به چنین وضعیتی، « دین می تواند به مثابه شکلی از واکنش فوری باقی بماند، یعنی تابع احساس باشد، رفتار انسان ها در رابطه با قدرت های طبیعی جهان خارج و قدرت های اجتماعی که بر آنان تسلط دارد تا وقتی که زیر سلطه این قدرت ها هستند به همین شکل باقی خواهد ماند. »<sup>۱۸</sup>

برای آنکه خدا خود را تسلیم عقل کند، عقل باید چند راز و رمز طبیعت و جامعه را روشن کند. ولی خود این روشنگری نخستین شکست خدا خواهد بود.

### 1.1.9...و درباره شیطان

چندین قرن است که خدا شناسان به عبث می کوشند تا خدا را از وجود شرّ مبرا کنند. تاریخ شاید سرانجام بتواند به چنین امری خدمت کند. اگر ناتوانی های انسان خوراک تعالی باشد، بر اساس تعریف با وجه غیر انسانی تداخل پیدا می کند. خدایان مصری با سر کرکس یا شغال معصومانه به وحشی گری های خودشان اعتراف می کنند، ولی این وحشی گری فقط وضعیت نوعی را بازتاب می دهد که هنوز کاملاً از جهان حیوانیت جدا نشده است. بی گمان به تدریج وقتی که رابطه انسان با طبیعت انسانی تری می شد، خدایان نیز با چهره انسانی تری تجلی می کردند، ولی همچنان به

---

<sup>17</sup> این موضوع شناخته شده است که بزرگترین دوران برای ایمان فردی و جمعی، دوران های مصیبت های بزرگ است : بیماری، اپیدمی، مرگ، جنگ و مانند اینها.

<sup>18</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 356.

بربریتی که در مناسبات اجتماعی وجود داشت و از طریق همین مناسبات عمل می کرد آلوده بودند. خدای مسیحی، بارزترین خدا با چهره انسانی، خود این خدا تحت تأثیر همین قانون شقاوت آمیز باقی می ماند. قادر مطلق، ولی ناتوان در حذف شر و تباهی. شیطان سایه ابدی خدا است. برخی ارواح خبیثه برای همیشه به شیطان ایمان آورده و به او می پیوندند. در فقر فزاینده، در گسترش جنگ ها، وقتی که شر روی خیر پرده می کشد، جای شگفتی نیست که انسان هائی به پرستش شیطان روی می آورند<sup>۱۹</sup>، در گذشته، کلیسا آنان را به نام خدای حقیقی به مصداق آتش ابدی جهنم به زبانه آتش هیزم می سپرد. ولی چنین امری آیا از شرارت و یا ناتوانی خداوند برمی آید؟ این پرسش باورمندانی را که به لالائی راز و رمز بسنده نمی کنند رنج می دهد. ولی شاید این پرسش به درستی مطرح نشده باشد؟ شرارت و شقاوت از خدا نیست، بلکه از زندگی بر می آید... ضعف او، به خود ما تعلق دارد... حتا اگر پسر خدا باشد چگونه می تواند کاری علیه بد بختی ها انجام دهد؟

## 1.2 خدای قلب ها

خدا متعالی ولی در عین حال ظهور درونی و قدسی<sup>۲۰</sup> نیز هست: بیگانه تر ولی در عین حال نزدیکترین، آن کسی که تهدید می کند ولی در عین حال تسکین نیز می دهد، سرنوشتی که گوش شنوائی ندارد، با وجود این ندای دعا و راز و نیاز به آن می رسد. چگونه این تناقض را توضیح دهیم؟ فرد مؤمن نیروهای فرا انسانی را که در منشأ تجربه دینی وجود دارد به شکل انسانی و شخصیت آرائی بازنمائی و حتا با آنها رابطه انسانی برقرار می کند، یعنی یک جامعه تخیلی حقیقی که آئین دینی آن را به شکل قوانین ثابت عرضه می کند.

<sup>19</sup> Sur les conditions sociales de la sorcellerie, voir Jean Palou : La Sorcellerie, collection « Que sais-je », P.U.F.

<sup>20</sup> Immanence

«ایماننس» که در اینجا ظهور درونی و قدسی ترجمه کرده ام، در خداشناسی به معنای ظهور خدا در جهان باطن آگاه انسان است. ظهور قدسی آن را گویند که انسان به حضور یا عمل خداوند در خودش آگاهی یابد.

## 1.2.1. زنده انگاری<sup>۲۱</sup>

کلید این تناقض باز یک بار دیگر در خود انسان است. همانگونه که گفتیم، ناتوانی ( فقدان قدرت عمل بویژه در رویارویی با نیروهای ناشناخته و سرکوبگر) موجب هیجان حسی می شود. تعالی پیش از همه از تجربه عاطفی بر می آید. بنابراین، **تأثیر پذیری عاطفی انسان خود به خود زنده انگارانه است**. این موضوع را تجربه روزمره نشان می دهد : چارلز دیکنز غالباً در مقابل قهرمانان شجاع یا ترسوی داستان هایش پویا نمایی خاصی را در چشم انداز بازنمایی می کند. وقتی احساس خوشبختی می کنیم طبیعت آواز می خواند، ترس شب را از موجودات تهدید آمیز اشباع می کند. ما به سنگی که موجب به زمین افتادن ما شده ناسزا می گوئیم. تأثیر پذیری عاطفی ما را وادار می کند که خود به خود برای اشیاء روح و جان قائل شویم، و انسانیت خاص خودمان را به روی آنها بازتاب دهیم (یا فرافکنی کنیم).

راز این بازتاب انسان انگارانه در وضعیت اجتماعی تأثیر پذیری عاطفی انسان نهفته است. هانری ولون در این زمینه پا فشاری کرده است.<sup>۲۲</sup> هیجان حسی گاهی به شکل ذهنی به شیوه کاملاً درونی و در تنهایی بدون ارتباط تجربه می شود. ولی معنای عینی آن یک چیز دیگر است. به شکل بیرونی از طریق سیستم علامت ( رفتار، حالت چهره، فریاد) خود را نشان داده و عملکرد بیانی آن دارای ارزش زبان فوری است. هیجان حسی در واقع مشتمل بر وسیله ارتباطات ابتدائی است که به فردی که مشکل ارتباطاتی با گروه دارد اجازه می دهد تا امکان تطبیق خود را افزایش دهد. به این ترتیب، گریه فراخوان تسکین است، فریاد به معنای طلب نجات و خنده به معنای شادی ...

به این ترتیب هر تأثیر پذیری عاطفی و حسی در فرد آدمی آغشته به جمع گرایی مستور است... و تشکل آن از انسان به انسان انتقال یافته و به شکل کاملاً طبیعی افراد و به همین گونه اشیاء را مخاطب قرار می دهد... و نیت، رفتار و رویکرد خاصی را به جهان بیرونی بازتاب می دهد. نیروهای طبیعی

<sup>21</sup> Animisme

ویکیپدیا : زنده انگاری، جان باوری یا (آنیمیزم) آیینی است که گرایندگان به آن اعتقاد دارند که تمامی عناصر طبیعت دارای روح و جان و زنده اند.

<sup>22</sup> Henri Wallon : Les origines du caractère chez l'enfant, P.U.F., 1949

یا اجتماعی که بر هستی ما حاکمند از این قانون مستثنی نیستند. « در مرحله ای خاص از فرآیند رشد ملت های متمدن، (انسان ها) این نیروها را با شخصیت پردازی<sup>۲۳</sup> جذب می کنند.»<sup>۲۴</sup>

فرافکنی<sup>۲۵</sup> در واقع نخستین شکل از تسلط بر ناشناخته است. مارکس می گفت: « هر گونه اسطوره تسلط و چیرگی بر نیروهای طبیعت در عرصه تخیل و توسط تخیل است و به آنها شکل می بخشد: وقتی انسان ها واقعاً بر این نیروها تسلط یافتند، این اسطوره ها از بین می روند.»<sup>۲۶</sup> با وجود این، تا اینجا – فرافکنی – فرد را از افسردگی ناشی از خصومت محیط زیست آزاد می کند. عملکرد زنده انگاری نیز چنین است. شخصیت پردازی مترسک، آیا مشخص کردن، نامیدن و اندکی رام کردن آن نیست؟ و یا در هر صورت تبدیل آن به چیزی که قابل تحمل باشد؟ وقتی مانع مفروض شکل بشری پیدا می کند، ژست بشری نیز امکان پذیر می گردد. در نتیجه، در وضعیت ناامیدانه پنجره امید گشوده می شود.

## 1.2.2 آئین ها

یگانه ژست واقعاً متناسبی که باید به کار برده شود حرکات فنی خواهد بود. در غیر این صورت، حرکات جایگزین به ما عرضه می شود: این حرکات از نگرانی ما مشتق خواهد شد و ناتوانی ما را جبران خواهد کرد. هگل می گفت: « گر یستن، تسلی دادن است» فریاد زدن تسکین بخشیدن است... اتوماتیسم های حسی هیجانی در واقع هم زمان بیان کننده آشفتگی های عاطفی بوده و تسکین بخش است. هانری ولون این موضوع را توضیح داده است: هیجان حسی حرکت بدنی جایگزین حرکت فنی می شود، در فقدان شناخت حرکتی که بتواند به نفع ما در جهان بیرونی تغییر و تحول

---

<sup>23</sup> مترجم: شخصیت پردازی در اینجا معادل Personnification برگزیده شده (شخصیت بخشی نیز ترجمه شده است) معنای آن در عرصه ادبی و روانشناختی تداخل دارد ولی با اندکی تفاوت. شخصیت پردازی از جمله آرایه های ادبی است که از انسان دیسی الهام می گیرد و عبارت است از نسبت دادن خصوصیات انسانی به حیوانات یا اشیاء (عینی و ذهنی): مثال: شاخه های درخت در باد فریاد می کردند.

<sup>24</sup> Engels: Anti-Dühring, Travaux préliminaires. P. 380

<sup>25</sup> Sur l'importance de la projection comme catégorie fondamentale de l'affectivité, voir par ex. Hesnard: Psychanalyse du lien interhumain, P.U.F., 1957

<sup>26</sup> Marx: Contribution à la critique de l'économie politique, Editions Sociales, 1957, p. 174.

ایجاد کند، ما خودمان را در قالب آئین های بزرگ دراماتیک تغییر می دهیم و همین امر ما را تسکین می دهد و در عین حال روی دیگران نیز تأثیر می گذارد.

آئین جادویی یا دینی خارج از این قاعده نیست. آئین ها و رسوم در سطح جمعی همان نقش امنیتی - حراستی را بازی می کند که اتوماتیسم به طور کلی در ( تسکین ) عواطف نزد فرد آدمی بازی می کند. ژست ورد خوانی یا دعا روی اشیاء تأثیری ندارد. دست کم آنچه در توان ما می باشد، این است که ما را از تنش نوروتیک که ترس از ناشناخته ها ایجاد می کند رهائی می بخشد، و کاستی های عمل و فن آوری ما را به شکل نمادینه جبران می کند. در جوامع بدوی، سلاح ناکارآمد، شکار بد : به این معنا که پیش از عزیمت برای شکار، حیوان شکاری را جادو یا طلسم می کنند. ماهیگیر بُرتونی علیه توفان های نیوفاندلند کاری نمی تواند بکند ولی با « طلب بخشایش»<sup>۲۷</sup> خود را از گزند توفان در امان احساس می کند. مهره های تسبیح فرد مؤمن را از بی حوصلگی نجات می دهد و سرگرم می کند.<sup>۲۸</sup>

از فن آوری شکت خورده و بد بخت، بدبختی فن آوری به وجود می آید.

### 1.2.3 شناسائی هویت

با وجود این، از این آئین های ظاهراً بی اهمیت نیروئی واقعی ساطع می شود. آئین هائی که از طریق سنت تثبیت یافته، دارای معنای اجتماعی می شود، به صورت ابهام آمیزی به گروه توسل می جوید، و به ما در مقابله با عزلت و انزوا اطمینان می بخشد، و در عین حال فرد را در جامعه و احساسات مشترک شریک می سازد، و به این ترتیب هر یک می تواند از آرامش و اطمینان خاطر برخوردار باشد. مدت های مدید عملکرد کلیسا برای باورمندان اسرار آمیز بنظر می رسید. با وجود این همان هیجان حسی که خدایان را در تخیل می پروراند و کلیساها را نیز به وجود آورد.

---

<sup>۲۷</sup> مترجم : در مسیحیت، اعتراف نزد کشیش موجب بخشایش گناهان می شود.

<sup>۲۸</sup> رسوم کسالت عادی را با کسالت زاهدانه جبران می کند، وقت کشی زاهدانه بجای اوقات کسالت بار.

Goethe : Notes et dissertations pour aider à l'intelligence du Divan, Aubier, p. 334.

تأثیر پذیری حسی مشتمل بر اصل شناسائی یا هویت روانشناختی است.<sup>۲۹</sup> چنانکه پیش از این گفتیم، هیجان حسی فراخواندن غیر است. این فراخوان فقط وقتی شنیده خواهد شد که غیر به سهم خود قادر به شرکت در وضعیت فرد هیجان زده باشد (یا فردی که احساس خودش را به نوعی بیان کرده)، یعنی با او همذات پنداری داشته باشد: همذات پنداری مادر با کودک، کودک با الگوهایش، ملت با قهرمانانش، و مانند اینها. در نتیجه، هر هیجان حسی مشتمل بر نقطه آغازین خود در حس مشترک اجتماعی است. دست کم پیوند اجتماعی مسبوق بر آن را تقویت می کند. موضوع نیروی انتقال و انتشار هیجان حسی شناخته شده و بویژه در تجمعات بزرگ اجتماعی قابل مشاهده است: مثل جشن، تظاهرات، نمایش... که پیوند شرکت کنندگان را تحکیم می کند، و همین هیجان حسی مشترک است که در گروه یگانگی و نیروی فوق العاده ای به وجود می آورد.<sup>۳۰</sup>

## 1.2.4 جامعه

احساس دینی به همین گونه عامل تحکیم پیوند تازه ای برای توده هائی است که گرفتار مصیبت های گوناگون بوده و در پراکندگی به سر می برند و فاقد انسجام جمعی هستند. احساس دینی گرفتاری ها و بدبختی های توده ها را تحمل پذیرتر می کند، گرچه برای خروج از مشکلات عملاً کمکی به آنان نمی کند. زیرا هر جامعه ای یک نیروی متشکل است.

عملکرد اجتماعی تشریفات آئینی غالباً در مورد جوامع بدوی مورد بررسی قرار گرفته است: جشن ها و مراسم دینی در جوامع بدوی موجب اتحاد و

<sup>29</sup> On consultera ici également Hesnard, op. cit.

<sup>30</sup> مترجم: به همین علت نیز در ایران کنونی می بینیم که تا چه اندازه حکومت اسلامی با آگاهی از این امر سعی می کند جشن های ملی و مدنی را به نفع مناسک دینی حذف کند و یا به حاشیه بکشد. و حتا هر آنچه را که مربوط به حوزه وقت آزاد مانند ورزش و هنرها می شود به علامات دینی مزین کند، تا جائی که مناسک مذهبی به اندازه ای دچار تورم شده است که تقریباً همه وقت آزاد را تصرف کرده است. تئوکراسی برای تضمین حداکثری نیروهایش زبان عربی را نیز برای تسهیل دسترسی عمومی به منابع اسلامی در برنامه آموزشی کشور مطابق اصل 16 قانون اساسی اجباری اعلام کرده است: «اصل 16 - از آن جا که زبان قرآن و علوم و معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است این زبان باید پس از دوره ابتدایی تا پایان دوره متوسطه در همه کلاسها و در همه رشته ها تدریس شود.»

قدرت می شود. این موضوع در مورد کلیساهای مدرن نیز به همین صورت است : یعنی همذات پنداری باورمندان با خدای خودشان و همذات پنداری باورمندان بین خودشان. علاوه بر این به صورت سیستماتیک از امکانات همذات پنداری جمعی که در جوامع بدوی رایج بود استفاده می کنند : از بر خواندن، تکرار مکانیکی سخنان و حرکات کلیشه ای، موسیقی و ریتم.<sup>31</sup> زیارت مدرن این نوع اقدامات همذات پندارانه را در حد وسواس با خود دارد. معنویت دینی از صحنه پردازی های عادی تفکیک پذیر است، ولی به اندیشیدن و احساس کردن در زمینه همذات پنداری معنوی و عشای ربانی تداوم می بخشد.

ایمان در تقرب به خدا قدرت می گیرد. خدا از تخیل بر می آید، ولی قدرت حاصله واقعی است. این قدرت از گونه های هیجانی و احساسات مشترک دینی منشأ می گیرد. همان گونه که دورکهایم به آن باور داشت، پیوند اجتماعی با پیوند دینی مخلوط نمی شود. انسجام جامعه بشری ابتدا به نیازها اتکا دارد : پیوندهای عاطفی و معنوی فقط بعداً به این پیوند اولیه افزوده می شود که همواره بی آنکه آگاه باشند بدان وابسته باقی می مانند. ولی این پیوندهای عاطفی و معنوی نقش کمتری نداشته اند. تعصب دینی در خدمت پیکره کل جامعه قرار می گیرد، همان گونه که در جامعه بدوی جاری بوده یا یکی از بخش های آن به طوری که بعداً رواج پیدا کرد، همواره مشتمل بر نیروی اجتماعی بوده است. حتا وقتی که عنصر قابل انطباق معتبر برای کل جامعه را تشکیل ندهد، همواره یک طبقه اجتماعی هست که از آن بهره برداری می کند. کلیسای معصوم و بی گناه و بی غرض به هیچ عنوان وجود خارجی ندارد.

هیجان حسی ناتوانی ما را بر ما آشکار و در عین حال در مقابله با آن نخستین راه کارها را عرضه می کند. دین در جامعه انسان های ازخودبیگانه،

---

<sup>31</sup> Voir sur ces points les livres de De Félice : *Foules en délire, Extases collectives*, A. Michel, 1947, et *L'enchantement des danses et la magie du verbe*, A. Michel, 1957. L'ensemble constitue avec un troisième volume un essai sur quelques formes inférieures de la mystique.

شکل فرهنگی، فوری، و سپس انعکاس این دیالکتیک عاطفی را تشکیل می دهد.

انگلس می گوید « این غریزه شخصیت پردازی بوده (امروز این را فرافکنی می نامیم) که همه جا خدایان را آفریده است، و افکار عمومی (توافق جهانشمول) در مورد دلایل اثبات وجود خدا چیزی را ثابت نمی کند بجز جهانشمولیت همین غریزه شخصیت پردازی (فرافکنی) به عنوان مرحله گذار ضروری، و به همچنین جهانشمولیت دین.<sup>۳۲</sup> انسان کلید خدا است.

## 1.2.5 انسان دیسی خدایان

ابتدا خصوصیت بشری اجتناب ناپذیر او ( یعنی منشأ بشری خدا )...

« خدا شناسان دائماً برای نظریات دینی تعبیر انسانی عرضه می کنند و بر این اساس پیوسته علیه فرضیه بنیادین خود یعنی خصوصیت فرا انسانی دین دست به کار گناه آلودی می زنند.<sup>۳۳</sup> مسلیه<sup>۳۴</sup> می گفت : انسان دیسی<sup>۳۵</sup>، خدای انسان گونه<sup>۳۶</sup> در واقع انحراف مادر زادی همه ادیان است، و از وضعیت شخصیت پردازی (فرافکنی) استفاده می کند. چگونه انسان ها می توانستند از اندیشیدن به خدایانی که مبتنی بر چهره خودشان بود اجتناب کنند، در حالی که الگوی آنها را در وجود خودشان جستجو می کردند ؟ گزنوفانس<sup>۳۷</sup> می گفت، اگر گاوها خدایانی می داشتند سر این خدایان سر گاو می بود.<sup>۳۸</sup> در حقیقت، انسان ها به تنهائی مینوتور<sup>۳۹</sup> را اختراع کردند ولی سر آن موضوع اصلی نیست. مینوتور انسانی است که ظواهر او از حیوانات الگو برداری شده. همه خدایان در ادیان طبیعی دارای نیت های خوب و بد، اقتدار، خشم ناک و پر اشتها نیز هستند. خدایان در ادیان طبیعی عموماً خواهان فرمانبرداری اند و مدیحه سرائی و قربانیان را

<sup>32</sup> Engels : Anti-Dühring, Travaux préliminaires, p. 380.

<sup>33</sup> K.Marx : La Sainte Famille. Cité par Lénine, in Cahiers philosophiques, Editions Sociales, 1955, p.16.

<sup>34</sup> Meslier

<sup>35</sup> Anthropomorphisme

<sup>36</sup> Théanthropie

<sup>37</sup> Xénopahne 570 پیش از میلاد

<sup>38</sup> مونتسکیو در نامه های ایرانی : « مثلث اگر خدا می ساخت، برای آن سه سر در نظر می گرفت »

Montesquieu, Lettres Persanes, oeuvres complètes, tome II, p.217, Pléiade.

<sup>39</sup> Minotaure هیولائی با سر گاو در اساطیر یونان (کرتی)

دوست دارند. این خدایان طی قرن های متمادی به شکل ماده نامرئی یا مرئی طراحی می شدند. خدایان ادیان ایده آلیست به سختی از پیکره خود صرفنظر می کنند و همواره آماده برای تن آور شدن و بازگشت به زمین هستند، یعنی جایی که در آن به دنیا آمده اند.

**به همین گونه، از وقتی که انسان به خودش تقدس بخشید، آسمان نیز به بهترین پرونده درباره امور زمینی تبدیل شد.**

اگر می خواهید تاریخ خانواده غیر مذهبی (لائیک) را بدانید درباره خانواده مقدس از خودتان بپرسید، آیا خدا خانواده دارد ؟ ...خدا حتا با مادر شروع شد. نخستین الاهی ها زن بودند، و با نگاهی به تندیس های بازمانده از عهد عتیق می بینیم که خیلی هم به جنسیت خودشان افتخار می کردند. به این علت که در چنین دورانی نظم مادر سالاری حاکم بود : مادر سلول خانواده را مدیریت می کرد. باید پدر سالاری جایگزین مادر سالاری می شد تا خدا به مرد و پدر تبدیل شود. ریشو و سخت گیر، خدا اندک اندک با تحول در آداب و رسوم از چند همسری به تک همسری ( بی وفا!) و سپس به وضعیت مجرد ( بی همسری ) نیل می کند. با وجود این، بی آن که از امتیازات مردانگی صرفنظر کند : مسیح همسر نگرفت و باورمندان نمی پذیرند که پاپ با زنان رابطه داشته باشد. زن در آسمان دارای همان حقوقی است که در زمین به او داده شده، تا وقتی که تاریخ این جا و آن جا و نه بدون تأخیر آسمانی برای او حقوقی در نظر گرفت. به همین شکل می توانیم تاریخ دولت ها را در تاریخ الاهی پی گیری کنیم. در دوران پادشاهی، مسیح پادشاه است، پادشاه مقدس، در قرن سوسیالیسم مسیح به برادر یا کارگر تبدیل می شود.

فرافکنی انسان به خدا از سوی دیگر در سطح فردی نیز عمل می کند. هر یک خدائی را دارد که شایسته آن است. برای بدجنس ها خدا بدجنس و جهنم است. برای خوبان، خدا خوب است. خدای پگی<sup>40</sup> سخاوتمند و پدران، دهقان و شاعر است و چقدر که به خود پگی شباهت دارد ! خدا چهره هر یک از باورمندان را در چهره خود او منعکس می کند، روح به آینه خدا

<sup>40</sup> Carles Pierre Péguy 7 janvier 1873-5 septembre 1914

نویسنده، شاعر، منتقد، افسر ذخیره فرانسه. آثار او عرفانی و متأثر از الهامات قرون وسطائی است.

تبدیل می شود، ولی این خدا است که آن را منعکس می کند... «انسان را از روی خدای او بازشناسی می کنیم و از روی انسان است که خدای او را تشخیص می دهیم.»<sup>۴۱</sup> هر دو (انسان و خدا) متقابلاً یکی نماد دیگری بوده و می توانیم از یکی به دیگری رجوع کنیم.

## 1.2.6 تقلید از خدا

به این ترتیب «جذابیت» متقابل آنها را توضیح می دهیم. «خدایان همواره نیل به انسان شدن دارند»<sup>۴۲</sup> و انسان ها نیز نیل به خدا شدن دارند گرچه با محاسبه منطقی فاصله ای به عمق بی نهایت آنها را از یکدیگر جدا می کند.

اشتهای انسان ها در همذات پنداری با خدا (و جهان قدسی) حد و مرزی را بر نمی تابد. آیا جذب مواد غذائی نخستین شکل از یگانگی با او نیست؟ خدایان را می خورند. از غذای توتمیک تا آئین عشای ربانی، خوردن قرص نان در کلیسای کاتولیک (نان و شراب نزد ارتدکس ها و پروتستان ها)، آئین و مراسمی که طی آن به صورت نمادینه خدای مورد پرستش را می خورند، تا روزگار ما ادامه یافته است. جزم اندیشی مسیحی در تغییر و تبدیل نان و شراب به جسم مسیح، آیا حضور واقعی تن جسمانی (پیکره مقدس) و خون گران بهای مسیح در نان و شراب بلعیده شده طی آئین عشای ربانی را تأیید نمی کند؟

وقتی دیگر خدایان را نمی خورند، به تقلید از آنان می پردازند: و این شکل متمدنانه همذات پنداری است. تقلید به معنای محض کلمه در ادیان باستانی (رقص شیر، و مانند اینها) یا تقلید اخلاقی (در ادیان پیشرفته) – در اصل آن تغییری به وجود نمی آید، با وجود پیچیدگی و پیشرفت های بزرگ در محتوا... فقط هویت عمیق طبیعت بین خدا و انسان می تواند به مسئله هویت آنان مفهوم ببخشد. توماس من می گوید «تقدیس (مقدس شمردن) جوهر الهی و تطهیر جوهر انسانی فرآیند مضاعفی را تشکیل

<sup>41</sup> Feuerbach : Manifestes philosophiques, traduit par Louis Althusser, P.U.F., 1960, p. 791.

<sup>42</sup> Thomas Mann : Joseph et ses frères, Gallimard, tom I, p. 167. Tout le roman est une illustration concrète des thèses de Feuerbach sur la religion  
توماس من : یوسف و برادرانش. همه این رمان بیان عینی نظریات فویرباخ درباره دین است.

می دهد که به شکل تنگاتنگ در پیوند با یکدیگر ند. فرمان خدا به انسان : مقدس باش به چهره من، از پیش تقدیس خداوند در انسان را مفروض می دارد و به طور مشخص به این معناست که : بگذار من خود را در تو به قداست برسانم و سپس تو به قداست نائل شو.<sup>۴۳</sup> اگر خدا تصویر واژگون شده انسان نمی بود آیا چنین پیمانی « بین انسان و خدا » امکان پذیر می شد ؟

## 1.2.7. خدا، شخصیت پردازی فضا...

هیچ یک از صفات خدا از وجود انسان قدیمی تر نیست : وجود، آگاهی، شخصیت، هوش، خواست، ارزشگذاری خویشتن، عشق به دیگری، خوبی، نیاز به آفریدن، و سرانجام تضادی که حتا کمتر از انسان، خدا را از آن گریزی نیست. حضور همه جائی<sup>۴۴</sup> و وسعت بی نهایت خداوند بی آن که به تجربه انسانی رجوع داده نشود ممکن نیست. دست کم به این شرط که « اندازه فضا » در تجربه انسانی مشخص شده باشد.

فویرباخ به این نکته می پردازد که تا اندازه ای که انسان ها وجود دارند به همان اندازه بشریت دارای نیرو و خصوصیت است. راز فزاینده تعیین کننده های خدا چیزی نیست بجز راز جوهر انسانی، جوهر بی نهایت متنوع و مستعد برای بی نهایت تعیین کننده ها و به همین علت محسوس است.<sup>۴۵</sup> به همین ترتیب، لوی بروهل بعدها می گوید که بنیاد اولیه حضور همه جائی خدا در تجربه جاری و ساری در تعلق فرد آدمی به گروه نهفته است : « هر یک در طول زندگی خود دائماً تجربه می کند که با افراد دیگری که در فاصله فضائی و مکانی از او به سر می برند شراکت دارد. در نتیجه حضور دوگانه برای او هیچ چیز غریبی نیست.»<sup>۴۶</sup> نه حضور چند گانه، و نه حتا در مرحله پیشرفته تر حضور همه جائی خدا نیز جای شگفتی ندارد، خدا این موجود شگفت انگیز است که همه جا هست و هیچ کجا نیست.

<sup>43</sup> Thomas Mann : Joseph et ses frères, tom 1, p. 283.

<sup>44</sup> Ubiquité موجودی که هم زمان در همه جا حضور دارد

<sup>45</sup> Feuerbach : Manifestes philosophiques, op. cit., p. 76.

<sup>46</sup> Lévy-Bruhl : Carnets, P.U.F., 1949, p. 9.

## 1.2.8... ولی از نوع بدبخت

خدا به مثابه « ذات شخصیت پردازی شده نوع بشر »<sup>۴۷</sup> تجلی می یابد. شخصیت پردازی شده و از خودبیگانه، یعنی به عاریت داده شده به دیگری و عینیت یافته در خودش. « انسان ذات خود را عینیت می بخشد، سپس همین موجود عینیت یافته را به متعلق شناسائی<sup>۴۸</sup> تبدیل می کند، و به فاعل شناسائی<sup>۴۹</sup> و شخص تبدیل می شود. »<sup>۵۰</sup> فویرباخ خیلی خوب ساخت و ساز فرافکنی دینی را خلاصه می کند، ولی یگانه نقص او این است که دلایل عینیت بخشی را در ابهام و تاریکی رها می کند.

چرا انسان در فرافکنی عاطفی خصوصیت ذهنی خود را بازشناسی نمی کند ؟ چرا انسان برای متعلق شناسائی که حاصل تخیل خود او بوده موجودیتی متعالی قائل می شود، مگر نه این که متعلق شناسائی واقعی او - وضعیتی که به آن تسلط ندارد - آن را واقعاً به تعالی می رساند ؟ هیجان حسی پاسخی است که وجه ناتوان انسان را در وضعیت از خودبیگانه ابراز می کند. پس خود هیجان حسی از خودبیگانه است. انسان هیجان زده تسلطی بر هیجان حسی خود ندارد، به همین منوال بر وضعیتی که آن را تحریک کرده نیز تسلط ندارد. شخصی ترین و عمیق ترین فانتسم هایش به شکل متناقضی برای او بیگانه باقی می ماند. به این ترتیب در مورد خدا : انسان خود را در او گم می کند. و او باید خود را گم کند تا خود را بازیابد... انسان غیر انسانی. وضعیت خدا وضعیت ایمان را بازتاب می دهد که خود این ایمان فقط بیان درماندگی قلب ناتوان است.

درک بشریت خدا در نتیجه بشریت بشرهای باورمند به او را بر ما آشکار می کند و به همین گونه غیر بشری بودن زندگی آنان را آشکار می کند. پاسکال حق داشت بگوید که : دین به بزرگی بدبختی است. بزرگی بدبختی دوران های بدبخت...

### 3

<sup>47</sup> Feuerbach : Manifestes philosophiques, op. cit ; p. 230.

<sup>48</sup> متعلق شناسائی *Objet*

<sup>49</sup> فاعل شناسائی *Sujet*

<sup>50</sup> *Id.*, p. 92.

## 1.3 خدا، روح محض

دلیل دلایلی دارد که قلب نسبت به آن آگاهی ندارد. پس چگونه است که خدا پس از این همه پیشرفت تفکر انسانی تا این اندازه به شکل دراز مدت دوام آورده ؟

### 1.3.1 تأثیر پذیری عاطفی تفکر

[دلیل] مجهز به سلاح روح انسانی مثل مینور<sup>۵۱</sup> از پیشانی ژوپیتتر<sup>۵۲</sup> به دنیا نمی آید. انسان زندگی می کند پیش از آنکه بیندیشد و اندیشه او مدت ها در خدمت احساسات و حرکات او باقی می ماند.

هانری والون درباره اهمیت پیش درآمد پسیکوموتور در بازنمایی های ذهنی توضیح داده است.<sup>۵۳</sup> کودک با بدن خود حرکات ریتمیک بدن دیگری را همراهی می کند، او در این بازی ها الگوهای متعددی را تقلید می کند، با وجود این هنوز قادر نیست از دیدگاه ذهنی آن را بازنمایی کند. نزد فرد بالغ معمولاً از تقلید اجتناب می کند بجز در وضعیت جمعی، گرچه این فعالیت بازنمایی (تقلید) نزد او در بازی بی وقفه وضعیت بدن که با عملکرد قوه محرک جسمی تنظیم می شود در حالت پنهان باقی می ماند. انرژی عضلانی در واقع دائماً در حالت سکون پخش می شود<sup>۵۴</sup>، حتا در وضعیت آمادگی عضلات برای حرکت که غالباً در تقلید از دیگری فراخوانده می شود

<sup>51</sup> Minerve (Latin : Minerva)

مترجم : در اساطیر رومی الاله تفکر متعالی، فضیلت، هوش، هنرها و صنایع و آنانی است که به این هنرها و صنایع می پردازند.

<sup>52</sup> Jupiter

ژوپیتتر خدائی که بر زمین و آسمان و همه موجوداتی که در آن زندگی می کنند فرمانروائی می کند. او فرمانروای خدایان دیگر نیز هست.

<sup>53</sup> Wallon : De l'acte à la pensée, Flammarion, 1942. (از حرکت تا

تفکر)

<sup>54</sup> مترجم : این موضوع در مبحث عصب شناسی نیز نورو ن های آینه Neurons

miroirs نامیده می شود :

Votre cerveau n'a pas fini de vous étonner, Editions Alain Michel. 2012, p. 71

: تن تماشاچی در فاصله از زمین بازی با حرکات فوتبالیست ها یا آکروبات ها ممزوج می شود، حتا روی حرکات آنان پیش دستی می کند. و بویژه وقتی که هیجان زده است. نمایش محرک در واقع این جا بیان و تداوم فعال همذات پنداری عاطفی است.

بازنمایی ذهنی فقط اندک اندک از این پیش درآمد های محرک خود را آزاد کرد که علاوه بر این مشخصاً تابع شبیه سازی نمایش، نمادهای نقاشی یا نوشته های عهد عتیق و تا اشکال بدوی زبان آوائی باقی می ماند. هانری والون مراحل این پیشرفت را تحلیل کرده است : موضوع این است که باید به کپی واقعیت که تقلید نخستین شکل آن است وجودی نسبتاً مستقل از حضور الگوی واقعی و حتا بازتولید بفعل که بدن انجام می دهد عرضه کرد. زبان این معجزه را تحقق خواهد بخشید : حرف زدن، آیا فراخواندن اشیاء و چیزها به وسیله علامت های قراردادی نیست ؟ یعنی انجام عملیات روی علامت ها بجای خود چیزها ؟ در اینجا، حرکت صوتی جایگزین حرکت بدنی می شود. این حرکت صوتی به سهم خود درون سازی می شود و ما به ساحت حرکت ذهنی و تفکر درونی دست می یابیم. این تفکر درونی هر اندازه از سطح علوی برخوردار باشد، با وجود این، به حرکت و تجربه های بدوی که انعکاس آن می باشد وابسته باقی می ماند. تفکر درونی در عین حال آمیخته به فضای عاطفی خاص تجربه هائی است که نشان می دهد. زبان هیجان حسی را حذف نمی کند : بلکه فقط آن را بیان می کند.

خود این شیوه بیان ما را از هیجان حسی آزاد می کند، ولی در صورتی که به طور مشخص بتواند بر متعلق شناسائی مورد نظر خود به صورت ذهنی تسلط یافته و توان آمادگی برای حرکت فکری داشته باشد می تواند شرایط عینی هیجان حسی اولیه را تغییر دهد. ولی اگر چنین اتفاقی نیفتد، موضوع مربوط خواهد شد به از خودبیگانگی دینی، در اینجا بر عکس، تفکر تابع مقولات عاطفی باقی خواهد ماند. فزاینده هیجان حسی در فرد فکر او را دچار ابهام و پریشانی می کند. به این ترتیب خدا معمولاً به امر حسی تبدیل می شود و اندیشه شده نیست. و وقتی خدا شناسان سعی می کنند بین دو خلسه درباره خدا بیندیشند، هنوز در فضای تمثالات روحانی و زیر سایه رحمت قدسی به سر می برند، و در مقوله های مشارکت قابل بررسی می باشد. لوی بروهل به درستی روی خصوصیت عاطفی « مقوله های

فراطبیعی « پافشاری کرده است که همواره بر « تفکر جادویی » در جوامع عهد عتیق و در دوران کودکی و در هزار و یک بازمانده این تفکر جادویی و اسطوره ای در دوران مدرن تسلط داشته است...<sup>۵۵</sup>

### 1.3.2 آئین فعل

نتیجه می گیریم که تفکر به خودی خود برای حذف ساخت و سازهای ازخودبیگانی و فرافکنی عاطفی (حسی- روانی) که ناتوانی های طبیعی و اجتماعی انسان موجبات آن را فراهم می کند کافی نیست. تفکر حتا می تواند خوراک جدیدی و مشخصاً معرفت شناختی که حاصل روند شناخت بوده به آنها عرضه کند.

ابتدا فعل بود ؟...در واقع کلمات است که مردمان نخستین آنها را ستایش می کنند : فرمول های آئینی در زبانی تقدیس یافته که گاهی کاملاً به زبانی غیر قابل فهم تبدیل می شود<sup>۵۶</sup>. خدا، برهما، ایزد آئین هندو، خدای کلمات است، مشخصاً « کلمه ». پس چرا زبان به خدا تبدیل نشود ؟ به قدرت عظیم آن بیندیشیم. کلمه یادآور شیء است، آن را اعلان می کند، فرامی خواند و موجب عمل غیر می شود. در جامعه بشری، به گفته هگل « گفتمان، همان عمل است ».

در این صورت، آیا نمی توانیم بگوئیم که جادوی کلمات وقتی انتقال صوتی آوایی برای حضور ذهنی و روحی شیء غایب کافی باشد، در جهان بیرونی تأثیر مطلوب را به وجود می آورد ؟ چگونه فرد دوران نخستین در زبان

<sup>55</sup> Lévy-Bruhl : Cahiers. Voir aussi Wallon : Les origines de la pensée chez l'enfant et Roland Barthes : Mythes, Editions du seuil.

<sup>56</sup> مترجم : این موضوع درباره کتاب اصلی اسلام یعنی قرآن بین ایرانیان از آغاز تا امروز خیلی بارز به نظر می رسد، با این تفاوت که اگر روزگاری در دوران های اولیه زبان تقدیس یافته بین عرب زبانان «قابل فهم» بوده، در مورد قرآن بین ایرانیان هیچ گاه قابل فهم نبوده است. اصوات خلسه آور قرآنی کافی خواهد بود تا نشانه های قدرت معجزه آسای آن را در اذهان و در جهان تخیلی تجلی ببخشد. به همین علت منع نقد قرآن و دین ( یعنی منع خواندن واقعی این کتاب یعنی خواندن و اندیشیدن و نقد و بررسی و انتشار آن) که با سنگینی حکم ارتداد در صورت خروج از اعتقادات رسمی بر دوش همگان همراه است، قدرت جادویی زبان غیر قابل فهم و حراست از آن با ترس از مرگ ادغام می شود...ترس از مرگ نیز بازمانده همان ترس از ناشناخته های قدیمی و ایزدان بوده که با ناشناختگی یا غیر قابل فهم بودن زبان تقدیس یافته و جادویی هماهنگی دارد.

حاصل و نشان فعالیت اجتماعی خود را بازشناسی می کند، او که تمام زندگی خود را تحمل کرده است؟ قدرت کلمات بنظر او اسرار آمیز و بیگانه، فعل به فتیش یا بت واره تبدیل می شود (شیئی که برای آن قدرت جادویی و فرا طبیعی قائل می شوند) و تقدیس می یابد همانگونه که هنوز امروز همچنان به صورت فرمول دعا رایج است.

آئین کلمات به خودی خود ایده آل اصل ایزدی را به همراه ندارد. کلمه یک واقعیت مادی است و محمل مادی او همان فردی است که سخن می گوید، یک تن جسمانی سخنگو. این امر که خدایان حرف می زنند موجب نمی شود که فاقد تن جسمانی باشند. ساخت و ساز فرافکنی در زنده انگاری خصوصیت انسان دیسی آنان را حفظ می کند. خدایان سخن می گویند و همچنان به مثابه تصویر انسان های سخنگو با مادیتی که خاص آنان است طراحی می شوند.

### 1.3.3 منابع معرفت شناختی ایده آلیسم

با وجود این، زبان شرایط امکان گذار به ایده آل ایزدی یا ساده تر بگوئیم گذار به ایده آلیسم را فراهم می کند. کلمه فقط به واقعیت مادی محدود نمی شود، یا به طریق اولی مفهوم آن به واقعیت فوری و بی واسطه خلاصه نمی شود، زیرا کلمه نشانه واقعیت غایب است، بهتر بگوئیم، نشانه یک سری واقعیت یا وجوه واقعیت است... یعنی آنچه که اندیشگی آن را امکان پذیر می کند.

کلمه در واقع محصول و نشانه یک فعالیت ذهنی است. انتزاعی سازی، جدا سازی و عمومیت بخشیدن است، جدا سازی و حفظ تفکیک آنها در وجوه شیء (متعلق شناسائی) که در واقعیت به هم پیوسته اند و تعیین آن توسط یک نشانه یگانه برای وجوه مشترک در یک سری شیء است. این جا امکان ایده آلیسم ظاهر می شود. لنین می نویسد: « وقتی هوش انسانی چیز فردی را مورد بررسی قرار می دهد، یک تصویر، یک مفهوم از آن به دست می آورد، این موضوع یک حرکت ساده، فوری، مرده نیست، انعکاس در آینه هم نیست، ولی یک عمل پیچده دو وجهی، زیگزاگی است، عملی که پرواز تخیلی در بیرون زندگی را امکان پذیر می کند و حتا بیشتر از این، امکان تغییر و تحول نامحسوسی را ممکن می سازد که انسان به آن آگاهی

نمی یابد : مفهوم انتزاعی، اندیشگی، در یک فانتزی تخیلی، و در آخرین تحلیل خدا است.»

تفکیک کل از جزء در واقع جدا سازی را امکان پذیر می کند، و احتمالاً تقابل یکی و دیگری...ولی چنین تقابلی در عین حال مربوط است به دو شیوه وجودی : ذهنی و عینی، ایده آل و واقعی... برای تعریف ایده آلیسم کافی خواهد بود که پیشینگی و استقلال اولین کلمه نسبت به دومین کلمه را در نظر بگیریم. به این ترتیب، « خصوصیت مضاعف شناخت انسان و امکان ایده آلیسم، دین داده هائی هستند که از نخستین حرکت انتزاعی مقدماتی بر می آید.»<sup>57</sup>

این امکان به صورت تاریخی از طریق تلاقی دو نوع پدیده که هم زمان متوجه پیشرفت در عرصه شناخت و شرایط اجتماعی اندیشه می باشد به واقعیت تبدیل می شود.

### 1.3.4 شرایط فرهنگی

پیشرفت در روند انتزاعی<sup>58</sup> به انسان ها اجازه داد که قوانینی را عرضه کنند که ابتدا به صورت تجربی و سپس به صورت علمی انجام گرفت. این قوانین مناسبات جهانشمول و ضروری بین پدیده ها را بیان می کند، و روشنگر ذات درونی، وجود عمیق، علت وجودی این یا آن نظم در واقعیت ها می باشد. این گذار از ظاهر به باطن و ذات پدیده ها علم را تشکیل می دهد. ولی علم از بت وارگی کالا در امان نیست.

فکر جهانشمول چیزی نیست بجز انعکاس واقعیت جهانشمول. به این علت که در واقعیت وجوه جهانشمولی وجود دارد ( برای مثال کمیت : تداوم، انقطاع و مانند اینها) که می توانیم به آنها فکر کنیم. که بدون آن ایده به فکر هیچکس راه نخواهد یافت و حتا بدتر از این، تفکری وجود نخواهد داشت، زیرا تفکر چیزی نیست بجز عرضه یا اعلام ذهنی جهانشمول در زبان.

<sup>57</sup> Lénine : Cahiers philosophiques, p. 289, Editions Sociales

<sup>58</sup> مترجم : انتزاع در روند شناخت برای گذار از مرحله شناخت حسی به مرحله شناخت عقلی

ولی کشف جهانشمول از طریق تفکر جنبه ثانوی دارد، زیرا به اکتشافاتی بستگی دارد که پیش از این در زمینه عمل تجربی یا فنی روی داده است. عمل یعنی کندوکاو محیط، آزمون واقعیت هائی که آن را تشکیل می دهد، کشف پیوندهای ضروری این واقعیت ها، که در غیر این صورت انطباق با آن امکان پذیر نخواهد بود. تفکر جهانشمول شرایط خود را در عمل انسانی می یابد، عمل کمیت مسبوق به ریاضیات است، مثل حرکت نسبت به مکانیک، یا عمل سیاسی نسبت به علم سیاست و مانند اینها...روانشناسی کودک و تاریخ علوم روی این نکته شواهدی عرضه می کند که هماهنگی شان انکار ناپذیر است.

ولی اگر این دو حقیقت از سوی فرد متفکر به فراموشی سپرده شود، گزاره جهانشمول به جای خود جهانشمول گرفته خواهد شد، و جهانشمول به جای گزاره و ایده...یک ایده برای خود به صورت ابدی آفریده نشده، مطلق نیست. زیرا اگر ایده جنبه های واقعی جهانی را بازتاب ندهد که به صورت ابتدائی در عمل کشف شده ...باید پیش از آنها وجود داشته باشد...در این صورت ما در عرصه ایده آلیسم قرار می گیریم.

برای چنین رویدادی، کافی بود که منشأ واقعی ایده به فراموشی سپرده شود، و چنین شرطی برای ورود به ایده آلیسم از وقتی تحقق یافت که تفکیک کار فکری و جسمی تثبیت شد.

### 1.3.5 شرایط اجتماعی

برخی افراد منحصرأ در کار فکری تخصص و مهارت به دست می آورند، و برخی دیگر بین توده های مردم در کار جسمی و عضلانی. از یک سو پیشرفت های بزرگی در تولید، و از سوی دیگر در شناخت ذهنی و به زودی در علم به وقوع می پیوندد. ولی هم زمان شکافی بین نظریه (کار فکری) و عمل (کار جسمی و عضلانی)، بین روشنفکر و کارگر یدی روی می دهد، آنانی که کار فکری می کنند به کارگران ساده فرمان می دهند و تحقیرشان می کنند. این شکاف ضرورتاً موجب تغییر شکل ایده آلیستی نظریه (کار فکری) می شود. وقتی نخستین مفاهیم ایجاد شد، کارشناسان فکری آنها را به صورت تشکل یافته به عنوان آثار فکری بازمانده در میراث فرهنگی می یابند که انباشته از مفاهیم و حقایق است، ولی بی آن که به روشنی

منشأ عملی آن را بازشناسی کنند. تحقیر ی که بخش متفکر سزاوار کارگران یدی، ناآگاه و استثمار شده می دانند در واقع به نوعی فراموشکاری در مورد منشأ عملی را به مثابه واکنشی اجتماعی خود جوش تقویت کرده و رواج می دهد. به این ترتیب پیوندی که عملاً در سطح عمومی اجتماعی واکنش افراد متفکر را به فعالیت کارگران یدی متصل می کند از عرصه باطن آگاه حذف می شود.

« مقابل همه این فرآیند متشکل که در بالاترین سطوح به مثابه تولیدات فکری معرفی می شد و بنظر می رسید که در جوامع بشری رواج یافته، از سوی دیگر تولیدات نازل تر که به طیف کار یدی تعلق داشت به سطح دوم تنزل یافت، و همین باز هم بیشتر به این علت که روح و ذهنی که طراحی کار را انجام می داد، پیش از این در مرحله خیلی زودرس در تکامل اجتماعی، برای مثال در خانواده اولیه، این امکان را پدید آورد تا اجرای کار پیشبینی شده را به دست فرد دیگری به غیر از خودشان به انجام رسانند. به این ترتیب بود که شایستگی پیشرفت های سریع جامعه به فعالیت فکری نسبت داده شد. انسان ها عادت کردند که فعالیت های خود را نه حاصل نیاز بلکه حاصل افکارشان بدانند که در هر صورت مطمئناً در ذهنشان منعکس می شد، و به باطن آگاه می رسید، و به این ترتیب که با گذشت زمان می بینیم این بینش ایده آلیست از جهان که بویژه از دوران زوال دوران تمدن باستان بر روح و افکار حاکم شده بود پا به عرصه وجود گذاشت.»<sup>۵۹</sup>

### 1.3.6 خدا، روح ناب

جهش ایده آلیست خدا از این پس امکان پذیر می شود. بت وارگی ایده ها مانند هر بت وارگی، پدیده های فرافکنی زنده انگارانه را فرا می خواند،

<sup>59</sup> Engels : Dialectique de la nature, p. 178.

علاوه بر این ایده آلیسم پیوسته از پیوند زدن به مفهوم تفکر و قدرت باز نایستاده است. خدا تفکری است که به جهان فرمان می راند، روح فکری که به تن جسمانی فرمان می دهد...گوئی به یک برده فرمان می دهد، این را افلاطون در آلسیبیاد زیرکانه اعتراف می کند.

مترجم : در عین حال خواننده می تواند این قطعه نقل قول از « دیالکتیک طبیعت » اثر فردریش انگلس را در ترجمه ف. نسیم، نشر پویان. اردیبهشت 1359. جلد دوم. ص 212 مطالعه کند.

موضوعی که پیش از این مورد بررسی قرار دادیم. ولی با این تفاوت که خود زنده انگاری این بار با تفکر می آمیزد (خودش یک پافکر می شود). فرد متفکر که تحت تأثیر افکار خود می باشد قادر نیست حاصل فعالیت های انسانی را در افکار و نظریات خود بازشناسی کند، و آن را به حساب فعالیت بیگانه می گذارد... و تعالی - فراطبیعی («متافیزیک»). تفکر فراطبیعی، خلاصه خدای متفکر، به همان اندازه ایده آل که ایده هائی که بایستی بیافریند یا حفظ کند. این خدای متفکر یک تفکر ناب خواهد بود.

یک گام بیشتر و انسان متفکر به جفت و همذات خود تبدیل می شود، موجود زنده عینی، روحی ذهنی مجهز به باطن آگاه و اراده. «روح غیر مادی»<sup>۶۰</sup>: دکارت می گفت «ذات متفکر». اعتقاد به روح انسان، دور از آن که نقطه آغاز زنده انگاری باشد، به طریق اولی حاصل ثانوی آن است. چنین اعتقادی وقتی پدیدار می شود که انسان ها به سوی خودشان بازگشت می کنند تا وجوهی از فعالیت فکری خودشان<sup>۶۱</sup> را دریابند که روی آن تسلطی نداشتند، یعنی فرافکنی خودجوشی که ابتدا روی طبیعت انجام می دادند.

روح تا مدت های طولانی به مثابه روحی مادی، روح بدن تصور می شد... فقط در یک مرحله پیشرفت در شناخت و تقسیم کار، به روح نسبت کاملاً ذهنی دادند، یعنی وقتی که فرد متفکر آگاهی به شرایط مادی افکار و ایده هایش را به فراموشی سپرده بود. افلاطون به شکل بارزی این گذار موازی خدا و روح به ایده آلیته (ایده ناب) را به صورت نماد عرضه کرده است.<sup>۶۲</sup>

از این پس خدا به مکان هندسی همه ایده ها تبدیل می شود. و بیشتر به این علت که ایده ها عمومیت بیشتری خواهند داشت. مقوله های تجربی، بودن، علت و معلول، ضرورت، و مانند اینها، انعکاس جهانشمول واقعیت آزاد شده از طریق تأمل روی مجموع عمل انسانی است که به شکل معجزه آسا به صفت های خدا تبدیل می شود.

<sup>60</sup> Res cogitans

<sup>61</sup> فرآیند به همچنین برای شور و احساسات معتبر است

<sup>62</sup> Cf. Alcibiade, le Phédon, etc.

وقتی واقعیت طبیعت و عملی که به کندوکاو آن پرداخته بود به فراموشی سپرده می شود، با ایده طبیعت چه کاری باید انجام می دادند، بجز تقدیس کردن آن ؟ خدا مشخصاً محتوای خود را خواهد یافت که عبارت است از « همین طبیعت ولی جدا از مادیت و واقعیت جسمانی آن ». به طور ساده می توانیم بگوئیم که صورت طبیعت : « طبیعت انتزاعی، یعنی حاصل الهامات حسی، فکر، تغییر یافته به یک شیء، به یک موجود قابل درک. »<sup>۶۳</sup> خدا به صورت طبیعت واژگون شده تبدیل می شود. بر عکس، هر شناختی به شناخت درباره خدا تبدیل می شود. و خدا شناسی خود را به مثابه علم افضل تحمیل می کند.

### 1.3.7 ضامن های فن آوری ایده آلیسم

برای تورم خدانشناسی دو راه حل بیشتر وجود نداشت : فن آوری و علم. این دو ( فن آوری و علم) همیشه نقاط اتکای ماتریالیسم را تشکیل داده است.

برای مثال فن آوری به روشنی گواه بر پیدایش عملی فکر ما و پیش از آن گواه بر وجود مستقل جهان نسبت به بازنمائی های (ذهنی) ما می باشد. اگر کارگر دچار تردید می شد، شکست های او در کار به زودی به یاد او می آورد... به همچنین « تفکر فنی » ، از همان دوران جوامع اولیه به جای هذیان های « تفکر جادو باور »<sup>۶۴</sup> به تصحیح و انتقاد می پرداخت. عمل، دست کم عمل موفقیت آمیز نیز موجب زدودن تفکر جادو باور حسی در او می شد: آنکه بر خود تسلط دارد خوب فکر می کند. وقتی شما کانال های آبیاری خوب و مؤثری در اختیار دارید دیگر دست به دامان خدایان باران نمی شوید، و وقتی پزشکی دارید که می تواند بیماری شما را معالجه کند سراغ جادوگر نمی روید.

با وجود این، خود فن آوری یک وجه ذهنی را حفظ می کند بیشتر به این علت که تجربی بوده و از کاربردهای عینی خود ناآگاه است. این وجه (وجه ذهنی) می تواند با وجود تمایلات ماتریالیستی مخالف در حفظ و تغییر شکل جادوئی و ایده آلیستی فکر شرکت داشته باشد. انگلس درباره این فرآیند مربوط به ایده علت، ایده ای که با وجود این قویاً ساخته پرداخته

<sup>63</sup> Cité par Lénine in Cahiers philosophiques, pp. 45-46

<sup>64</sup> Lévy-Bruhl le souligne lui-même à la fin de sa vie dans ses Cahiers.

شده و به مفهومی خاص آغازگر علم در آینده است، می گوید : « به طور مشخص دگرگونی طبیعت به دست انسان و نه فقط طبیعت به صورتی که هست و شالوده اساسی ترین و صریح ترین تفکر نزد انسان ها را تشکیل می دهد. به این ترتیب نظریه یا ایده علت به درک ساده پدیده های پی در پی محدود نمی شود بلکه به مداخله عمل انسان در آن اتکا دارد. نخستین چیزی که توجه ما را جلب می کند، وقتی است که ما ماده در حال حرکت را مشاهده می کنیم، این رابطه متقابل حرکات فردی بدن افراد و شرایط آنها یکی نسبت به دیگری است. بنابر این می بینیم که نه فقط این و یا آن حرکت در پی حرکت دیگری جریان دارد بلکه در عین حال می بینیم که می توانیم این و یا آن حرکت مشخص را با ایجاد شرایطی که در طبیعت صورت می گیرد انجام دهیم... به یمن همین امر، یعنی به یمن فعالیت انسان است که بازنمایی علی، ایده ای که یک حرکت علت حرکت دیگری است»<sup>۶۵</sup> و به درستی اضافه می کند «فعالیت انسان سنگ محک علی است». متقابلاً نظریه علت که از طریق آن انسان پیش درآمدهای توضیح علمی را آغاز می کند، به همین علت و در طول مدت های مدید خصوصیت ذهنی و انسان شناسی به خود گرفت. انسان ها ابتدا عمل علت ها را در طبیعت تصور می کنند، این تصورات مبنی بر الگوهای فنی در کارکرد اجتماعی صورت می گیرد که در اختیار دارند. تفکر آنان (مانند تفکر نزد کودک در روزگار ما) «تصنعی گرا»<sup>۶۶</sup> باقی می ماند، که بعداً فرجام باور و جهان آفرین باور خواهد شد. و تصور خواهد کرد که در نظم طبیعت اثر مداخله ناظمی را تشخیص داده، دست خدای صنعتکار یا مکانیسین مشابه «انسان

<sup>۶۵</sup> Engels : Dialectique de la nature, p. 233.

<sup>۶۶</sup> Sur ce point, voir Henri Wallon : Les origines de la pensée chez l'enfant, P.U.F. 1947, T.II ; pp. 231 à 294

هانری والون : منشأ اندیشه نزد کودک

مترجم : artificialiste تصنعی گرا رویکردی را گویند که وجود عناصر و پدیده های طبیعی دیگر را به حرکت یا مداخله انسانی یا موجود تخیلی که مانند انسان عمل می کند نسبت می دهد. ژان پیازه نیز همین موضوع را مطرح می کند و درباره بازنمایی جهان نزد کودک می نویسد. از دیدگاه او کودکان 5 تا 10 سال تمایل دارند منشأ چیزها را به ساخت انسان یا به موجودی با قابلیت مشابه نسبت بدهند. این پدیده را می توان در نحوه پرسش های آنان مشاهده کنیم : « ماما، چه کسی ابرها را درست کرده است؟ » در این جا این ایده را می بینیم که یک نفر یک کاری انجام داده و یک چیزی ساخته که در واقع پدیده ای طبیعی است. (برگرفته از ویکیپدیای فرانسه)

ابزار ساز<sup>۶۷</sup> در کار بوده است. به این ترتیب فن آوری به صورت متناقضی زنده انگاری را تداعی و تأیید می کند.

### 1.3.8 ضامن های علمی

علم نیز با وجود تمایلات مادی گرای خود تا مدت ها به همین گونه بود.<sup>۶۸</sup> شناخت عینی نمی بایستی باروری تجربه و پیوند آن را با واقعیت ندیده بگیرد... ولی ضرورت های منطقی تکامل خود او طی مدت های مدید اشکالی را به او تحمیل کرد که خیلی دور از نفی ایده آلیسم دینی بود ولی آن را از درون تأیید می کرد.

مفهوم سازی برای پدیده های طبیعی و طبیعت ابتدا به بهای ساده سازی نسبی واقعیت انجام می گیرد. با مراجعه به فرهنگ واژگان هگلی، روش فراطبیعی ضرورتاً در مرحله پیشا روش دیالکتیک واقع شده که با حفظ روش پیشین از آن (روش فراطبیعی) عبور می کند. انگلس در این زمینه می گوید « روش قدیمی تفکر و پژوهش که هگل روش « فراطبیعی » (« متافیزیک ») می نامد که به طریق اولی به بررسی چیزها به عنوان داده های ثابت می پردازد که بقایای آن همچنان در اذهان باقی مانده و در عصر خود از دیدگاه تاریخی اعتبار بسزائی داشت. ابتدا می بایست این و یا آن شیء را بشناسیم که چه بوده، پیش از آنکه بتوانیم تغییر و تحولات صورت گرفته در آن را مشاهده کنیم. در علوم طبیعی اوضاع به همین گونه بود. نگرش فرا طبیعی ( متافیزیک ) که اشیاء را یک بار برای همیشه در نظر می گرفت، در واقع محصول آن علوم طبیعی بود که اشیاء بی جان و جاندار را به عنوان اشیاء یک بار برای همیشه و ثابت و نامتغیر مورد بررسی قرار می داد.»<sup>۶۹</sup> برای ایده آلیسم چنین روشی گرانبهاترین نقطه اتکا به نظر می رسید.

علم قوانین را کشف می کند... قوانین نظم خاصی را آشکار می کند. چگونه به نظم طبیعی پی ببریم بدون « عنصر افزوده خارجی به طبیعت »، اگر مؤلفه های اثر متقابل و سیر تحول را در اختیار نداشته باشیم؟ نظم طبیعت

<sup>67</sup> Homo faber

<sup>68</sup> ماتریالیسم مدرن به علم اتکا دارد. فصل 2 بخش 6 را ببینید.

<sup>69</sup> Engels : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, p. 62, Editions Sociales, 1966.

انگلس: لوویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان.

واقعاً مبنی بر وحدت خود عمل می کند، و چنین امری (وحدت) مشتمل بر سازگاری و انطباق متقابل اجزاء است. بازی تضادهای درونی و بیرونی محرک سیر تحولی کلیت آن است. پس ما فقط با قوانین مربوط به تأثیرات متقابل جهانشمول، تضاد جهانشمول، و سیر تکاملی جهانشمول می توانیم به نظم طبیعت پی ببریم. با منزوی کردن عناصر طبیعی یکی از دیگری به عنوان عناصر مطلق، با ایستاسازی مراحل فرآیند، ما درک تولید طبیعی را به خودمان ممنوع می کنیم. در نتیجه، می بایستی به هرج و مرج طبیعی اصل سازمان دهنده فراطبیعی را بیفزائیم که هدف غائی را در طبیعت توضیح دهد. به این معنا که یک خدای آفریننده، ژنی به ضرورت درونی ساخت و ساز شناخت تبدیل می شود.

در مورد جنبش و حرکت نیز به همین منوال است. در فقدان بازشناسی آن به عنوان خصوصیت بنیادی ماده، وقتی که حضورش را بدون سفسطه نمی توانیم نفی کنیم، مجبور خواهیم بود که آن را از بیرون وارد طبیعت کنیم. در نتیجه، خدا در جایگاه مکانیسین نیز نخستین محرک (موتور) خواهد بود.<sup>70</sup>

و علاوه بر این، علت اولیه نیز خواهد بود. تفکر متافیزیک کاملاً با نشان تمام و کمال مشخص می شود، و موضوع، هدف و اساس آن محدود کردن است. به همچنین قادر به اندیشه بی نهایت نیست، همه رویکردش به این جا هدایت می شود که آن را این سو و آن سوی بی نهایت قرار می دهد، منشأ و پایان او. در نتیجه این مفهوم دست و پا گیر را به خدا نسبت می دهند. خدا به منشأ بی نهایت همه نهایت هستی تبدیل می شود.

### 1.3.9 خدای عقل

آمدن « خدای دانشمندان و فیلسوف ها...». دین که از دیرباز خلاصه ناآگاهی انسان ها بود، همه دانش آنان را نیز منعکس می کرد. عقل مبتدی در خدا آینه خودش را پیدا کرد، طبیعتاً در یک خدای خردگرا. زیرا خدای دانشمندان خدای زغال فروشان نیست: دانشمند، غیر شخصی و سرد، یک قضیه بی نهایت است که عقل او با لذت وافر شواهد و مدارک را در می نوردد، و هرگز با قلب و احساسات حرف نمی زند. به همین گونه شکافی

<sup>70</sup> این رویکرد خاص مکانیسم کلاسیک است.

در دین ایجاد می شود، دین قلب (احساس) و دین عقل، شهود و خدا انگاری، با این حساب که از راه های بیراهه آنها را با یک دیگر آشتی می دهد. زیرا بایستی که سرانجام خدا یکتا باشد.

### 1.3.10 آفرینش

با وجود این، موضوع وحدت خدا از کمترین مسائل مربوط به اوست. این خدای عقل قادر نیست به پرسش هایی که عقل از او می پرسد پاسخ بگوید. نخستین پرسش درباره آفرینش است. ایده آلیسم به صورت طولانی مدت نمی تواند طبیعت را به فراموشی بسپارد. او می تواند از آن بگریزد : ولی مانع از این نمی شود که طبیعت وجود نداشته باشد، یک روز باید به آن فکر کرد. چگونه طبیعت را باید تعریف کنیم ؟ با تقلیل آن به مفهوم ایده آلی که عرضه کرده اند، یعنی تولید طبیعت با ایده طبیعت... ؟

این ایده به هیچ عنوان « طبیعی » نیست. طبیعت تجربه تولید را به ما عرضه می کند، ولی هرگز تولید موجود طبیعی به وسیله یک ایده امکان پذیر نخواهد بود. هر موجود طبیعی به وسیله یک موجود طبیعی دیگر به وجود می آید.<sup>71</sup> خوشبختانه جهان انسانی به طور مناسب به اندیشمندان الگوهائی عرضه کرد که با توهمات آنان سازگارترین بود، الگویی که حتا خود ایده آلیسم از آنجا سر برآورد : یعنی رابطه ای که در تقسیم کار بین کار فکری و کار یدی به وجود آمد. بنا یا کارگر ساختمان آنچه را که معمار (آرشیتهکت) فکر و طراحی کرده به اجرا می گذارد<sup>72</sup>، در اینجا معمار همان فردی است که شرایط تشکل فکری خودش را به فراموشی سپرده است.

---

<sup>71</sup> و ایده ها حتا چیزی نیستند بجز تولیدات مغز انسان اجتماعی. « همه پدیده های جهان چه این که به دست انسان یا بر اساس قوانین طبیعی ساخته شده باشند، هرگز ایده یک آفرینش واقعی را به ما نمی دهد، بلکه همواره حاکی از یک تغییر و تبدیل ماده است. در تحلیل ایده یا نظریه آفرینش، ذهن انسان همیشه به تحلیلی و سنتز باز می گردد».

(Marx, citant P. Verri : Histoire des doctrines économiques ; tom I, Costes, p. 74.)

<sup>72</sup> در حقیقت، بنا یا کارگر ساختمان نیز فکر می کند، زیرا هر کاری مستلزم فکر است. ولی این فکر عملی در اهدافش تابع کار فکری به نظر می رسد.

با فرافکنی این رابطه انسانی به آسمان، به آفریننده قدیمی دست خواهیم یافت، روح ناظم بر هرج و مرج، خدائی که پیش از ماده وجود داشته است. مگر این که، با گزینش الگوی سیاسی به جای الگوی فنی، او را آفریننده ای بدانیم که ماده را از هیچ آفریده است. به طور مشخص تر جهان را با کلام خودش و با تصویر شاهانی آفریده که کلام در زبانشان به فرمان و قانون هستی تبدیل می شود. « که قانون باشد و قانون شد ».<sup>۷۳</sup>

### 1.3.11 تضادهای آفرینش

ولی در اینجا تضادها دوباره شروع می شود. خدا را به عنوان روح ناب، بی نهایت و کامل تعریف کرده اند. پس چرا چنین خدائی به آفرینش دست زده است ؟ لوکرتیوس<sup>۷۴</sup> (99 تا 55 پیش از میلاد) به این موضوع اشاره کرده است :

اگر خدایان کامل هستند و در خودشان همه واقعیت های ممکن را در بر می گیرند، چگونه آن هستی که هنوز وجود ندارد را به وجود می آورند ؟ اگر بر عکس خدا در عمل بی نهایت است، هیچ مخلوق بیشتری ممکن نیست، زیرا از پیش وجود دارد، و باید به پارمنید باور کنیم : « وجود هست، و نیستی نیست ». در این بی نهایتی که فاقد منشأ است، آفرینشی امکان پذیر نیست.

مگر این که خدا به آفرینش نیازمند باشد ؟ ولی آیا چنین امری اعتراف به ناکامل بودن او نیست ؟ هر نیازی کاستی خاصی را در خود پنهان دارد، حتا اگر نیاز همانگونه که برخی خداشناسان می گویند از عشق فزاینده منشأ گرفته باشد. این فرضیه باز هم شکننده است : در فزایندهی عشق خود، آیا خدا می توانست مخلوق خود را به شرّ بسپارد ؟ این ریسک ناخوشایند برای هر آفرینش ؟ پس چرا ؟ به قول ملبران<sup>۷۵</sup>، برای

---

<sup>73</sup> نظریه مسیحی در زمینه آفرینش عمیقاً تحت تأثیر همین الگوی سیاسی است، و نه فقط در تصویر خدای قادر مطلق و بخشنده، بلکه در بینش مربوط به مناسبات مخلوق و خالق. رابطه وابستگی بین قدرتی که قانون را اعلام می کند و آنانی که هستی و آزادی شان به او اتکا دارد، آیا همان رابطه جاری و ساری بین شاهزاده و خدمتگزاران او در دولت نیست. و این که قانون عشق باشد چیزی را تغییر نمی دهد، زیرا عشق فرمانی است که سرپیچی از آن فرد خاطی را به دژخیم دوزخی مراجعه خواهد داد.

<sup>74</sup> Lucrèce

<sup>75</sup> Malebranche

شکوه‌مندی آفریدگار ؟ برای این که مخلوقش او را بازشناسی و پرستش کند ؟ به این ترتیب خود را در گرو لطف انسان ها قرار می دهد ! در نتیجه پرومته حق داشت بگوید :

زیر آفتاب، من هیچ هستم

بی نواتر از شما، خدایانند !

شما در فقر زندگی می کنید

قربانیان محراب های شما

و تنفس دعاها

برای خوراک اعلاحضرت،

و شما از گرسنگی می مردید

اگر کودکان، گدایان

دیوانه هائی بادکرده از امید نبودند.<sup>۷۶</sup>

دست کم، در چشم انداز منطق متافیزیک، هر آفرینشی طبیعتاً تکوین یافته، و نسبت به بی نهایت محدود و در نتیجه ناکامل است. ایده آلیست با این پرسش که چگونه نازل توان به وجود آوردن عالی را داشته تصور می کند که بر ماتریالیست چیره شده است. ولی پرسش او را به خودش باز می گردانیم. چگونه عالی توانسته نازل را به وجود بیاورد ؟ اگر مهارت و کمال به این سادگی تنزل خود را تضمین کرده، به این علت بوده که ناکامل بوده است. بودلر می پرسد « سقوط چیست ؟ اگر این وحدت بوده که ثنویت یافته، پس این خدا بوده که سقوط کرده است. به سخن دیگر، آیا آفرینش سقوط خدا نبوده است ؟ »<sup>۷۷</sup> به هر صورتی که در نظر بگیریم، خود این فکر آفرینش، جوهر ذاتی را که به خدا نسبت داده شده نفی می کند.

در واقع، ایده آفرینش حتا شاید از امکاناتش فراتر می رود. چگونه در واقع روح می تواند ماده را به وجود بیاورد ؟ حداکثر، اگر در خودش ایده آفرینش

<sup>76</sup> Goethe : « Prométhée », Théâtre complet, p. 188, Edition Pléiade.

<sup>77</sup> Baudelaire : Mon cœur mis à nu, tom II, p. 652, Edition Pléiade.

را بیابد ولی هرگز نمی تواند واقعیت را از ایده و اندیشه استخراج کند. دلیل و برهان کانت صحیح است. از یک ایده، می توانیم ایده دیگری را نتیجه بگیریم، ولی به هستی (موجود باشنده) نمی رسیم. «ایده یک موجود کامل مستلزم همه مهارت ها در سطح عالی و کامل است، بنابراین، هستی کامل است، در نتیجه، خدا وجود دارد.» این شواهد و مدارک هستی شناختی معتبر نیست. ایده کامل فقط مستلزم ایده همه چیزهای کامل است، در نتیجه ایده هستی خواهد بود و نه خود هستی. آنچه در مورد خدا حقیقت دارد در مورد ماده نیز به طریق اولی حقیقت دارد. از ایده انتزاعی ماده هرگز نمی توانیم انواع بی نهایت ماده واقعی، عینی و محسوس را استخراج کنیم. «خداوند متافیزیک کارگری بی دست است»<sup>۷۸</sup> خدا نمی توانست ماده را بیافریند بجز بر اساس اسلوب عملیات جادوئی... در واقع باید پرسیم در اصل بین جادوگری که خیال می کند با خواندن ورد و فرمول جادوئی از آسمان باران می باراند و خدائی که با کلام می آفریند چه تفاوتی وجود دارد؟...

با وجود این، فرض کنیم که ماده آفریده شده. چه رابطه ای به سهم خود با آفریننده خود برقرار می کند؟ اگر ماده از او مستقل است، خدا قدرت مطلق و لایتناهی بودن خود را از دست می دهد، و به دلیل آفرینش آفریده هایش پایان پذیر و محدود می شود. آیا در او به عنوان تظاهرات بی واسطه یا برآمده از ذات خود او باقی می ماند؟ از این پس باید مادیت، متناهی و نقصان را بپذیرد. برای حفظ لامتناهی، متکامل و تعالی را از دست می دهد... ولی چه تمایزی بین چنین خدائی و طبیعت وجود دارد؟ ایده آلیسم چندان از گرویدن به ضد خود از طریق راه های میانجی پانتئیسم به دور نیست.<sup>۷۹</sup> آیا منطقی تر و در انطباق بیشتر با لامتنهی و متکامل بودن جهان قدسی نیست که خدا نیز ماده باشد؟ آیا ایده آلیسم به طور ضمنی اعتراف نمی کند که در خدا دلایلی برای آفریدن مفروض شده است؟ اگر خدا ماده را آفریده به این علت بوده که بدون آن احساس فقر می کرده. ولی به این ترتیب، ماده بخشی از کمال است.

<sup>78</sup> Meslier : op. cit., p. 44.

<sup>79</sup> پانتئیسم که فویرباخ از آن حرف می زد «آتئیسم خداشناختی، ماتریالیسم خداشناختی است»

### 1.3.12 ایمان نقصان عقل را جبران می کند

این تضادهای متنوع، که غالباً از سوی منتقدان خداناباور در قرن هجدهم مطرح می شود، در واقع کاری نمی کنند مگر تبدیل تناقضات خاصی که به شیوه فکری متافیزیک تعلق دارد. متافیزیسین ایده آلیست در واقع در خدا فقط تناقضات باطن ناآگاه خود را ملاقات می کند. او تناقض در واقعیت را نفی می کند: یعنی تناقض با شدت بیشتری در تفکرش آشکار می شود. او خدا را بر اساس شاخص های منطقی صوری از طریق یک سری صفت های منزوی مطلق و ساکن (لامنتهی، کامل، و مانند اینها) با حذف اقطاب مخالف آنها تعریف می کند. ولی او نمی تواند به این خدائی که بدون تضاد مفروض شده بیندیشد مگر به بهای تناقض. تناقض تحقیر شده در اینجا انتقام می گیرد. از او. و از خود خدا. زیر اگر خدا ایده ناب است، هر تناقضی در ایده خدا روی خدا منعکس می شود.

اگر به خوبی در این باره بیندیشیم، می بینیم که این تناقضات می تواند مشیت الهی تلقی شود. آیا این تناقضاتی که منشأ آنها مشیت الهی است نمی تواند تشکیل دهنده اصل و اساسی باشد که ما برای آشتی بین خدای عقل و خدای ایمان جستجو می کردیم؟ پس برای پاسخ به چنین پرسشی فقط می توانیم از ایمان بخواهیم تناقضاتی را که عقل مطرح کرده حل کند و مسئله حل خواهد شد...

تناقض در فقدان توان در اندیشیدن به آن در زندگی تجربه خواهد شد. محدودیت های تاریخی عقل متافیزیک از طریق دیالکتیک ذهنی عرفانی جبران خواهد شد.<sup>80</sup> چنین دیالکتیکی فقط چهره اعتبار فکری جدید و غیر منتظره ای به خود می گیرد. بستر همه ناآگاهی های انسان، و در عین حال به پناهگاهی برای تناقض های ناشناخته ای تبدیل می شود که عقل هنوز

---

<sup>80</sup> پاسکال Pascal شاهد کلاسیک این وضعیت تاریخی است... «فروتن باشید، دلیل ناتوانی» (اندیشه ها، صفحه 947. Pensée) عارفان آلمانی قرن هجدهم، بوهم Boehme و ژاکوبی Jacobi رویکرد او را گسترش می دهند. این اسامی جایگاه خاص خود را در تاریخ دیالکتیک دارند، گرچه نمی توانیم مستقیماً دیالکتیک عینی را از دیالکتیک ذهنی نتیجه بگیریم همان گونه که برای مثال لوسین گلدمن Lucien Goldman تمایل به چنین کاری دارد. این دیالکتیک ذهنی جوهر خداشناسی و غیر ماتریالیستی است.

برای بیان و حل آنها مردد است.<sup>۸۱</sup> خدای عالمان به کمک خدای آدم های ساده می آید. همه چیز به سوی دین جاری می شود. « در این شب عارفانه جایی که همه گاوها سیاهند » (هگل)، هر کسی هر چه را که می خواهد پیدا می کند : یکی ناآگاهی هایش، و دیگری راه حل های ذهنی تناقض های نظری خود را می یابد.<sup>۸۲</sup>

## 1.4 خدا، داور و ناجی

ایده آلیسم دینی فراسوی نقاط اتکای معرفت شناختی خود باید به پشتیبانی اجتماعی مجهز می شد که امروز جوهر نیروی خود را به آن مدیون است. در نتیجه آیا نظریه مفهوم یک موضوع اجتماعی است ؟ به سختی بتوانیم بپذیریم. با وجود این آیا می توانیم وسعت و تنوع منافع اجتماعی که در تعریف ساده عدالت دخالت دارد را نفی کنیم، و اگر فقط به همین موضوع مهم و محوری بسنده کنیم ؟ وضعیت ارزش های اخلاقی به همان اندازه که محتوای آن، فراسوی بحث و جدل های نظری، عمل انسان ها و به همین گونه شیوه وجودی جامعه را زیر سؤال می برد. به این ترتیب خدای ایده آلیسم از بلندای اندیشه ناب در بحث و جدل سقوط می کند. برای چه نقشی ؟ این آن چیزی است که باید تعریف کنیم.

### 1.4.1 تابوها

مقدس سازی اخلاق خیلی از گد گذاری ایده آلیست آن قدمت بیشتری داشته و از کهن ترین دوران ها منشأ می گیرد. به همین ترتیب، شرایط بدوی زندگی انسان به همان اندازه و حتا بیش از امروز سبب سازماندهی اکید گروه های اجتماعی در پی روی از قواعد تحمیلی به افراد و تنبیه آنان در صورت خطا از سوی جامعه می شده است. پیش از این ما در جوامع جانوری پدیده اجتماعی سازمان یافته را تشخیص دادیم : یعنی تقسیم مرزها، سلسله مراتب اجتماعی، اصول و قواعد مربوط به تغذیه و روابط جنسی به تناسب نیرو یا عادت. در جوامع بشری سازمان ها ماندگار بوده و

---

<sup>81</sup> الهیات منفی به سهم خود مفهوم این تناقض را روشن می کند. Meslier اشاره کرده است که « الهیات می تواند به طور مشخص به عنوان علم تناقضات تعریف شود. (op. cit., p. 146) »

<sup>82</sup> برگسون Bergson هنوز چهره فلسفه مدرن همین رویکرد است. عرفان نزد او « شهودی » نامیده می شود.

از پیچیدگی خاصی برخوردارند. از سوی دیگر جهشی تعیین کنند صورت می گیرد. زبان بازنمائی اصول و قواعد مربوط به همزیستی افراد را در بطن گروه امکان پذیر می کند. در نتیجه از این پس اصول و قواعد به صورت اندیشه ذهنی و جهانشمول بیان می شود. ولی با بیان این اندیشه ها بار ظرفیت عاطفی خاص اجبارها و ممنوعیت های واقعی را نیز حمل می کند.

بازنمائی حقوقی و اخلاقی در واقع خنثی نیست. به همان گونه که پیکر اجتماعی نسبت به اصول و قواعد خود خنثی نیست. این اصول و قواعد با ساخت و سازهای جزائی جمعی (مادی و روانی) تضمین می شود و به این ترتیب به آن و به همین گونه به بیان ذهنی آن معنای فوق العاده عاطفی می دهد. برای بررسی موضوع تقدس یا پدیده های قدسی، از موضوع پیچیده احترام و ترس که زندگی اخلاقی جوامع اولیه روی آن تمرکز یافته شروع می کنیم. در این دوران اخلاق و دین یک کلیت در هم پیچیده است: یعنی نه ارزش ها، نه مجازات هائی که از آنها پشتیبانی می کند، نه جامعه ای که الهام بخش یکی و دیگری بوده در واقع به چنین صورتی، به زبان عامیانه، در محتوای انسانی و باز هم کمتر تحت تعیین کننده های واقعی اندیشیده نشده بوده، بلکه ما در فرآیند «بت وارگی» (بخوانید جادو پنداری) و مقدس سازی با آنها اُخت گرفته ایم: نظم اخلاقی به عنوان نظم چیزها طراحی شده است. به این ترتیب انعکاس ممنوعیت ها و اجبارها روی اشیاء به طور مشخص به عنوان محصول و نشان نیروهای فراطبیعی احساس می شود که تهدید کننده یا خیر خواه است.

این است وضعیت مضاعف تابو ذیل اشکال متعدد غذائی، جنسی، سیاسی، اقتصادی و مانند اینها. ممنوعیت اعلام شده روی این و یا آن ماده غذائی به دلایل اقتصادی (به عنوان مثال، ضرورت انباشت ذخیره) متعاقباً بستگی خود را به مالکیت مستور خود شیء آشکار می کند: یعنی ناخالص (نجس) بودن آن. به همین گونه برای روابط جنسی. حتا امروز به خوبی می دانیم که این موضوع تا چه اندازه در ذهنیت دینی تابو باقی مانده است. برای کاتولیک های اصیل تنظیم تقویم روابط جنسی کاملاً تابع خدا و پاپ است... تابوهای سیاسی در عین حال به تأثیر گذاری هایش روی بسیاری از تخیلات عمومی ادامه می دهد. تخلف ناپذیری و خدشه ناپذیری شخص پادشاه، خصوصیت ایزدی و مقدس او در فرانسه قرن هفدهم کاملاً رایج

بوده است. مالکیت نیز از سوی مالکان به عنوان حقوق مقدس به رسمیت شناخته می شد، آیا چنین وضعیتی در وابستگی به حقوق مقدس احساسات آنان را در روزمره تحریک نمی کرد ؟

تابوها با وجود پیشرفت فرهنگ دوام آوردند، و جای شگفتی نیست که آنها را در آغاز تمدن مشاهده می کنیم. و نه حتی وقتی که روی خدا متمرکز می شوند، یعنی از آغاز وحدتشان و تبدیل ساخت و سازهای عملی اخلاق به نظریه های پیشرفته تر. هر آنچه موجب تعالی انسان می شود به سوی خدا نیل می کند : تابوها از این قاعده گریزی ندارند. خدا به تابوی بزرگ تبدیل می شود و الهام بخش و ضامن اخلاق است.

## 1.4.2 تثبیت تابوها

یگانه موضوعی که باید بدانیم این است که چرا ( تابو) مدت های مدید به شکل کودکانه تداوم یافته است ؟ اینجا، در عین حال فرآیندهای معرفت شناختی (گنوزئولوژیک) که خاص هر گونه تثبیت ایده آلیستی بوده و شرایط اجتماعی که پیش از این مطرح کردیم مداخله دارد.

وقتی به مفهوم تخت خواب به عنوان چیزی که هست فکر می کنیم (سقراط زیرکانه می پرسید چرا به مفهوم شپش فکر نکنیم ؟) چگونه به مفهوم عدالت در حالت مطلق نپردازیم ؟ پیوندهای ژنتیکی آن با واقعیت خیلی ظریف تر و پیچیده تر از اشیاء طبیعی و فراوری شده یعنی فنی است. به این موضوع باید نقش خاص نظام حقوقی (سنت) را اضافه کنیم که گذشته را حفظ کرده ولی بی آنکه خاطرات منشأ اولیه را به یاد داشته باشد. تولیدات فرهنگی که بر حسب عادت باقی مانده به این ترتیب می تواند فراسوی شرایط زیستی که آنها را به وجود آورده به حیات خود ادامه دهد و نسبت به آن از استقلال برخوردار شود. مؤسسه، ایدئولوژی، راه و روش هایی که سنت بر جا گذاشته چهره مستقلی به خود می گیرد. به این ترتیب احساس فراطبیعی که پیش از این با تقدس آمیخته بود تقویت می شود. پاسکال می گفت « رسوم و سنت سرشار از عدالت فقط به این علت که دریافت شده بود. و این بنیاد عرفانی اقتدار آن است.» و اضافه می کند « آن کسی که آن را به اصل خود باز گرداند آن را نابود می کند

«<sup>۸۳</sup> ولی چه کسی می تواند، بجز از طریق تأمل تاریخی، یا حتا تاریخ علمی ؟ و به چه تاریخی باز می گردد ؟

در نتیجه، سنت، این نیروی ساکن (اینرسی) تاریخ به خودی خود اصل محافظه کار ایده آلیسم اخلاقی را تشکیل می دهد. « امروز اگر ما می لرزیم به این علت است که نیاکان ما هزاران سال پیش می لرزیده اند.»<sup>۸۴</sup>

از خودبیگانگی اخلاقی که فرد آدمی مفهوم آن را به فراموشی سپرده و از کنترل ارزش های خاص خود باز مانده است، به سهم خود به شکل فوق العاده ای در گذار جوامع به تشکل ساختار طبقاتی تقویت می شود. جوامع طبقاتی در واقع موجب پیدایش منافع اجتماعی جدید شده و در عین حال می تواند به تجدید گونه های اخلاق دینی بینجامد. در جوامع بدوی، ایده آل اخلاقی که ذیل اشکال راز و رمز مدار دین به افراد عرضه می شد عمل همگون گروه کوچکی را منعکس می کرد که دارای منافع مشترکی بودند. با تقسیم جامعه به طبقه های مختلف، گرچه منافع مشترک پایدار می ماند ولی به دلیل منافع متفاوت و حتا متضاد، پدیده دین تحت تأثیر توازن نیروها قرار می گیرد. هر یک از طبقه ها به تعریف خاص اخلاقی خود نیل می کند : به این معنا که تعریف و توجیه قواعد موجود اجتماعی به تناسب عمل و منافع خاص طبقاتی هر یک پاسخ گفته، و هر یک از این اخلاق های طبقاتی ویژه از دیدگاه نظری و عملی مدعی ارزش همه شمول می شود : هر طبقه برآن است تا اخلاق خاص خود را به نام منافع عمومی به کل پیکره جامعه تحمیل کند. در نتیجه به تضاد اقتصادی، سیاسی، حقوقی و مانند اینها ضرورتاً تضاد اخلاقی نیز افزوده می شود. اخلاق به جای این که موجب آشتی اجتماعی باشد، به طریق اولی به زمینه ای برای از هم گسیختگی تبدیل می شود.

مجموع این مبارزه ها پیوسته کل زندگی اجتماعی را به مخاطره می اندازد. از سوی دیگر تناسب نیروهای حاضر در صحنه یگانه صورت تعادل اجتماعی را امکان پذیر می کند : یعنی از راه تسلط سازمان یافته طبقه هایی که ابزار تولید را در اختیار دارند، در حالی که طبقه های پائین دست فاقد چنین امتیازی هستند. این سلطه اقتصادی به سهم خود از سلطه سیاسی

<sup>83</sup> Pascal : Pensée, p. 887, Editions de la Pléiade

<sup>84</sup> D'holbach : Système de la nature, tom I, p.442, Ledoux, Paris, 1821.

نیز برخوردار است. یکی و دیگری بیان ایدئولوژی خودشان را در گسترش مقتدرانه اخلاق را نزد طبقه رهبر جستجو می کند. در نتیجه چنین اخلاقی با پشتیبانی و توجیه نظم حاکم خود را به جای منافع عمومی معرفی می کند، و وظیفه بسیار سخت منحرف کردن و تضعیف نیروی معترض نزد طبقه های استثمار شده را نیز به آن واگذار می شود. در این جا است که دین علت وجودی جدیدی پیدا می کند.

### 1.4.3 خدا، ضامن نظم

چه ضامنی بهتر از خدای محافظه کار و محافظ تابو برای نظم موجود می توانیم پیدا کنیم ؟ اگر انسان ها به منشأ تاریخی استثمار ، سلطه طبقاتی و محتوای صرفاً انسانی آن پی ببرند، در این صورت می توانند از آن عبور کنند همان گونه که انسان های دیگر نیز به چنین کاری نائل آمده اند. علاوه بر این، آیا یکی از درس های بنیادی تاریخ این نیست که همه چیز پیوسته در حال تحول است ؟ ولی خدا بر عکس به نظم تاریخی ثبات متافیزیک مطلق (ازلی ابدی ) می بخشد. اگر خدا شهر را بنیانگذاری و قوانین و قدرت سیاسی را با اقتدار خود تعیین کرده، در این صورت اقتدار دولت به عرصه فرا طبیعی متصل می شود. از این پس، همه واکنش های (شرطی) ترس، استعفا و تسلیم، احترام و ستایشی که دین با خود حمل می کند به نفع او (خدا) تمام می شود. سیسرون<sup>85</sup> می گفت : « یک طالع بین نمی تواند یک طالع بین دیگر را بی آنکه به خنده نیفتد ملاقات کند». ولی باید طالع بین ها را برای مردم حفظ کرد، و اضافه می کند که ...تقدس بخشیدن به دولت همان بهائی است که باید بپردازیم...

خدا علاوه بر این می تواند به طبقه های حاکم خدمات جهان شمول عرضه کند. توجیه اصلی دولت همیشه بر اساس منافع عمومی اتکا داشته است. قدرت حاکم در واقع برخی منافع عمومی را مدیریت می کند : امنیت، مؤسسه ها و مانند اینها. ولی چگونه می تواند اموری را که در راستای منافع طبقه های حاکم مدیریت کرده از اذهان عمومی مخفی نگهدارد ؟ پدرخواندگی اخلاق رسمی را به خدای مهربان نسبت می دهیم که مجموعه از رفتارها و احساسات جمعی را تشکیل می دهد که از آغاز یکی از اصلی ترین عناصر آئین های دینی بوده است. این وجه راز و رمز مدارانه خیلی

<sup>85</sup> Cicéron

راحت تر در جوامع اولیه عمل می کند، زیرا احساسات دینی در واقع اعمال جمعی را منعکس کرده به آنان وحدت می بخشد و به نوبت خود انسجام جامعه را امکان پذیر می کند. به این ترتیب دین می تواند برای دولت پایه های توده ای منسجمی را فراهم کند که احساسات همگونی را ابراز می کنند، یعنی کاری که خود دولت غالباً به سختی قادر به انجام آن است.<sup>۸۶</sup>

سرانجام، خدا می تواند به برکت قدرت لایزال و دانائی بی نهایت خود به نظم حاکم یاری رساند. پلیس انسان محدودیت های خودش را دارد که همیشه به حماقت محدود نمی شود. چگونه می توان همه چیز را دید، همه چیز را داوری کرد، و همه چیز را مجازات نمود؟ دستگاه دادگستری جزائی در بُعد اجتماعی ضرورتاً کامل نیست. در نتیجه جنایت می تواند بی مجازات باقی بماند، یعنی هر آنچه که در آرزوی همه تبهکاران و شورشگران است. ولی اگر چشمی مطلق وجود داشته باشد که بتواند درون روح همگان را ببیند و به همه گناهان آگاهی داشته باشد، و اگر به دستگاه شکننده دادگستری جزائی نظام خدشه ناپذیر جزائی فراطبیعی، دوزخ یا بهشت، مجازات مطلق یا پاداش مطلق افزوده شود، هر پلیسی می تواند آرزوی این خدای پلیسی، قاضی و زندانبان را داشته باشد: یعنی نوعی پلیس درونی در هر یک از اعضای جامعه!

ژان مسلیه کشیش و فیلسوف خداناباور قرن هفدهم و هجدهم به این موضوع اشاره می کند که بد جنس ترین آدم ها به عنوان الگو برای خدا به کار بسته شده است. حقیقت ندارد که خدا خدای فروتنان است. ولی حقیقت این است که خدا خدای مستبدان است...

از دیدگاه انگلس، «دولت خود را به عنوان نخستین قدرت ایدئولوژیک به ما عرضه و حاکم می کند ... بر این اساس وقتی نسبت به جامعه به قدرتی مستقل تبدیل می شود، به نوبت خود ایدئولوژی نوینی را به وجود

---

<sup>86</sup> مترجم: در روزگاری که نویسنده در حال نوشتن این کتاب بوده، هنوز جمهوری اسلامی در ایران وجود نداشته تا بتواند آن را به عنوان نمونه استثنائی مطرح کند، یعنی دولت تئوکراتیک، وقتی که دین و دولت یکی می شوند.

می آورد»<sup>87</sup> دین برای این ایدئولوژی نوین طبیعتاً مصالح ضروری را به دولت عرضه می کند. موجودیت دین با پایه های قوی سنتی در توده های مردم به دوران پیشا دولت باز می گردد، با وجود این دارای قابلیت تحول است. از سوی دیگر، دین به دلایلی که پیش از این بر شمردیم بازتاب همه شمول ترین تجربه در جامعه ای است که قادر به تسلط بر مناسبات اجتماعی خود نیست. به این ترتیب، دین بهتر از هر پدیده دیگری می تواند تمایلات (اعتقادات) همه طبقه های اجتماعی را دریافت کند.

در افشار حاکم منافع دینی روشن است، و با منافع طبقاتی درهم می آمیزد. دین قدرت عظیم و آرام (بخوانید قدرت نرم) آن را تشکیل می دهد. ماکیاولیسم نزد طالع بینان فقط مورد توجه اقلیتی بوده که به حيله گری های سیاسی و ماهر روی آورده اند. برای توده ثروتمندان ایمان به طریق اولی از ساخت و ساز ماهرانه وجدان آگاه بهره می برد. دین به آنان امنیت اخلاقی می دهد و دفاع از منافع جهانشمول را به بهای اندکی امکان پذیر می کند. راز و رمز مداران غالباً نخستین گول خورده ها هستند. از سوی دیگر، مبارزه طبقاتی به همه جامعه به مثابه روندی عینی و تسلط نیافته تحمیل می شود. طبقه های حاکم از این از خودبیگانگی تاریخی گریزی ندارند. ایدئولوژی مذهبی دو چندان بیشتر برای آنان امر طبیعی است. ولی برای ستم دیدگان نیز به همان اندازه طبیعی خواهد بود.

#### 1.4.4 خدا و فقر

خدا پیش از هر چیز بیان بی نوائی، درهم شکستن بی رحمانه توده ها در استثمار اقتصادی و کسب تبعیت سیاسی از آنان است. لنین می گوید : « افسردگی اجتماعی توده های کارگر ، ناتوانی تمام و کمال ظاهری آنان در مقابل نیروهای کور سرمایه داری هر روز و هر ساعت هزار بار بیش از هر رویداد استثنائی دیگر مثل جنگ یا زمین لرزه و مانند اینها رنج ها و ناملایمات دهشتناک تر و سبانه تری را به طبقه کارگر تحمیل می کند. در اینجا است که امروز باید ریشه های عمیق دین را جستجو کنیم. وجود احساس ترس بود که به آفریدن خدایان انجامید. ترس در مقابل نیروی کور سرمایه، کور به این علت که توده های مردمی که در هر لحظه از زندگی

---

<sup>87</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, op. cit., pp. 76 et 77, Editions Sociales, 1966.

پرولتاریائی در تهدید کارفرما به سر می برند نمی توانند پیش بینی کنند که ناگهان به صورت نامنتظره و اتفاقی از کار بی کار می شوند، همه دارائی ناچیزشان را از دست می دهند، به گدائی و فحشا سقوط می کنند و از گرسنگی می میرند. این همان ریشه های دین در عصر مدرن است.<sup>۸۸</sup> این تحلیل بی گمان در شکل های دیگر برای مراحل اجتماعی در گذشته و به همچنین در روزگار ما نیز به نسبت برای همه اقشار اجتماعی که شیوه تولید آنان را به وابستگی و ناامنی سوق داده معتبر است.<sup>۸۹</sup>

#### 1.4.5 درون سازی ستم

علاوه بر این، (ایمان به ) خدا نزد خود فرد ستم دیده همکار نزدیک تری می یابد. ستم اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در پی خود ستم روحی را به همراه دارد، یعنی « گند ذهنی و تاریک اندیشی در زندگی فکری و اخلاقی توده ها »<sup>۹۰</sup>. ستم روحی به این معنا است که نزد فردی که هدف چنین ستمی بوده موجب پذیرش بدبختی یا حتا احساس گناه نسبت به ستم وارد آمده می شود (خودش را مسئول این و یا آن ستم و بدبختی می داند، گوئی چنین ناملایماتی حاصل گناهی بوده که از سوی خود او سر زده است ). امروز مکانیسم پیدایش چنین رفتارهایی شناخته شده است.<sup>۹۱</sup> هر دو حاصل فرآیند درون سازی ستم در تلاقی با ناتوانی قرار می گیرد. در این زمینه وضعیت کودک نمونه روشنگری خواهد بود.

جهان بزرگ سالان به کودک ساخت و سازی از اجبار و ممنوعیت را تحمیل می کند که مشمول مجازات بدنی و اخلاقی است. ابتدا کودک علیه این وضعیت اعتراض می کند، ولی خیلی زود جهان باطن خود را با دیدگاه والدین تطبیق می دهد، به سخن دیگر پس از مرحله شورشگری، او در جهان باطن خود دیدگاه والدین را جایگزین می کند. کودک بر ای خود همان چیزی را ممنوع می دارد که ابتدا برای او ممنوع اعلام کرده بودند.

<sup>88</sup> Lénine : « De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion », in Lénine et la religion, p. 16. Edition Sociales, 1949.

<sup>89</sup> Consulter sur ce sujet, G. Mury. Essor ou déclin du catholicisme français ? Editions Sociales 1960.

<sup>90</sup> Lénine : « Socialisme et religion », in Lénine et la religion, p. 25.

<sup>91</sup> On consultera les livres de Hesnard/ Morale sans péché, PUF 1959 et de Anna Freud/ Le moi et les mécanismes de défense, PUF, 1952.

این درون سازی مجازات (بخوانید ستم) بازتاب یک عملکرد دو وجهی است : از یک سو از اعتراض ناتوان کودک علیه خودش منشأ می گیرد، و سپس واپس زدن خواست های باطنی که ابراز آن موجب واکنش منفی و خشم پیرامون او بوده است. کودک تضادی که او را در مقابل دیگران قرار می دهد به جهان باطن خود منتقل می کند.

اعتبار این تحلیل از سطح فردی پا فراتر می نهد. آیا ستم همان خشونت اجتماعی دائمی علیه خواست های انسان های ستم دیده نیست ؟ آیا به صورت نظام یافته - یعنی طرح تکرار پذیری که به صورتی معین برای رسیدن به هدفی خاص به اجرا گذاشته می شود - برای ارضای مقدماتی ترین نیازهای انسان ها مانند غذا و مسکن و یا نیازهای والاتر مانند تفریح و فرهنگ مانعی ایجاد نمی کند ؟ آیا پیوسته آزادی آنان را خدشه دار نمی کند ؟

اگر فرد ستم دیده علیه وضعیت خود مبارزه نکند، در این صورت برای او هیچ راهی بجز مبارزه علیه خواست های خودش باقی نمی ماند. « ما وقتی آرزومندی هایمان را سرکوب می کنیم که از اجابت آن بازمی مانیم<sup>۹۲</sup>. » بر این اساس مبارزه علیه باطن خویش را جایگزین مبارزه اجتماعی می کنیم و از شورش انصراف می دهیم، و به طریق اولی دگرگونی درونی خویش را به دگرگونی جهان بیرونی ترجیح می دهیم.

#### 1.4.6 گناه و باز خرید گناه

احساس گناه حاصل همین درون سازی است. فرد ستم دیده در مورد خودش دیدگاه تحقیر آمیز ستمگر را برمی گزیند. او پائین دستی اجتماعی خود را به انحرافی طبیعی نسبت می دهد که متعاقباً به موضوعی تبدیل می شود که سزوار تحقیر خود او می باشد. او اعمال ستم را به عنوان گناه احساس می کند. کافکا ما را به همین نوع از رفتار عادت داده است. مارکس

---

<sup>92</sup> Fournier : Du libre arbitre, œuvre complètes, t.1, p. 40, Paris, 1893

فرانسوا ماری شارل فوریه (1772-1837) فیلسوف فرانسوی بنیانگذار مکتب اجتماعی که کارل مارکس و فردریش انگلس او را به عنوان چهره سوسیالیسم انتقادی - اتوپيائی می دانستند، مانند چهره دیگر همین مکتب رابرت اوون Robert Owen

پیش از او در بحث و جدل علیه اوژن سو<sup>۹۳</sup> پیدایش اجتماعی آن را مطرح کرده است. در تحلیل توبه [گل ماری]<sup>۹۴</sup> فاحشه ای که یک کشیش او را به دین بازگرداند، نوشته است: «از این به بعد، ماری برده باطن آگاه به گناه است. در فقیرترین وضعیت او توانست فردیتی دوست داشتنی و انسانی برای خود به وجود بیاورد. او در بطن تنزل شدید دریافت که وجود انسانی او وجود حقیقی او است. حالا برعکس، لجنزار جامعه کنونی که فقط ظاهر بیرونی او را لوث کرده به جوهر باطنی او تبدیل می شود. او خود را بی وقفه با یادآوری این لجنزار ملامت می کند، لجنزاری که از این پس برای او به وظیفه ای در حد مشیت الهی و هدف خاص هستی او تبدیل می شود»<sup>۹۵</sup>.

لو شون<sup>۹۶</sup> [نویسنده چینی] بعدها تحلیل عمیق تری از ساخت و ساز احساس گناه عرضه می کند، و در رمان کوتاه «داستان واقعی آه Q»<sup>۹۷</sup>

<sup>93</sup> Eugène Sue

ماری ژوزف سو ملقب به اوژن سو متولد 26 ژانویه 1804 در پاریس، او در 3 اوت 1857 در تبعید آنسی او ویو چشم از جهان فرو می بندد. او نویسنده فرانسوی و بویژه برای سریال رمان با مضمون های اجتماعی شهرت دارد، مانند «اسرار پاریس» 1842-1843 و «یهودی سرگردان» 1843-1844.

<sup>94</sup> Fleur de Marie

گل ماری از جمله رمان سریال های اوژن سو زیر عنوان «اسرار پاریس» است

<sup>95</sup> Marx / La Sainte Famille. Œuvre philosophiques de Marx, t. III, p. 61, Editions Costes, 1947.

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/09/kmfe18440900ac.htm>

<sup>96</sup> Lou Sin

لو شون، نویسنده چینی. رمان کوتاه «داستان واقعی آه Q» (阿Q正传) را مقدماً به صورت سریال هفتگی در روزنامه صبح بین 4 دسامبر 1921 تا 12 فوریه 1922 منتشر کرد. او جامعه چینی و انقلاب ناتمام 1911 را به طنز ترسیم کرده است. آه Q نام شخصیت داستان او است. در تیتراژ چینی حرف کیو Q به لاتین نوشته شده که به گیسوی بافته شده چینی ها شباهت دارد و نماد فرمانبرداری هان ها از منچوها است. شخصیت آه Q، فرد ناشناسی که بر خلاف سنت ادبی در آغاز قرن بیستم شخصیت برجسته و پر اهمیتی نیست و بیشتر خصوصیات عمومی مردم چین را بازنمایی می کند.

<sup>97</sup> مترجم: من به تبعیت از نویسنده که در زبان چینی از حرف Q به لاتین استفاده کرده، در ترجمه فارسی از حرف کیو لاتین استفاده کرده ام. Ah Q - آه Q (به توضیحات پاو رقی 96 مراجعه کنید).

می بینیم که فردی بی گناه، باربر فقیر و گمنام به نام آه Q (آه کیو) خود را متهم به بدبختی های خودش می داند.<sup>98</sup>

این احساس گناهی که در عین حال بار ابهام سنگینی را نیز به دنبال خود یدک می کشد بر فقر واقعی افزوده و آن را تحمل ناپذیر تر می کند... «رنج مضاعف» همان رنجی که فرانسوا ماری شارل فوریه درباره آن می گوید: «بندھائی افزون بر نیاز»<sup>99</sup>. ولی در عین حال تغییر و تبدیل ذهنی معنای رنج را نیز امکان پذیر می کند. به این ترتیب که انصراف اجباری به مجازات تبدیل می شود. ولی خود مجازات نیز به وسیله ای برای بازخرید گناه تبدیل می شود. از این پس رنج می تواند پذیرفتنی و حتا مورد مطالبه قرار گیرد. از طریق ساخت و ساز خاص دفاع روانی به گونه ای که در وادی روانشناختی تعریف می شود، انصراف از ارضای نیاز یا آرزومندی جایگزین شیء مطلوب یا آرزومندی اولیه می شود. فوریه می گفت: «الهی شناسی توصیه می کند که باید فقر و محرومیت را دوست داشت، علت این پند و اندرز این است که دین نمی تواند به کسی پول و ثروت عرضه کند».

اعتقاد تعصب آمیز گناه و بازخریدی که از سوی دستگاه دینی به توده های مردم توصیه می شود از پایان دوران یونان باستان در واقع کاری نکرده اند بجز موضوع سازی و نظریه پردازی رفتارهای ذهنی مربوط به احساس گناه و عرضه قربانی و جملگی گواه بر ناتوانی اجتماعی بوده است. چنین ساخت و سازی فقط مفهوم آن را در پرده ای از راز و رمز پیچیده و به آن مفهومی والاگرایانه نسبت می دهد. مجموع فرآیند به بت واره (فتیش) تبدیل می شود (شیئی که برای آن قدرت جادویی و جایگاه والائی قائل می شوند)، بی آنکه فهمیده شود: احساس گناه به صورت تاریخی در باطن آگاه بر حسب وضعیت اجتماعی به وجود می آید و به صورت خطا در سرشت مافوق الطبیعه انسان به ثبت می رسد. و این امر به خدا نسبت داده می شود. در جهان مسیحیت آن را گناه اولیه<sup>100</sup> می نامند. انسان گناهکار

<sup>98</sup> Lou Sin : La véritable histoire de Ah Q, Editeurs Français Réunis, 1953

<sup>99</sup> Fourier : Du libre arbitre (اختیار آزاد)، p. 47

<sup>100</sup> مترجم: گناه اولیه در دین مسیحیت به معنای سرپیچی نخستین انسان ها یعنی آدم و حوا از فرمان خدا است که از میوه درختی که خوردن آن برای آنها ممنوع شده

به دنیا می آید و در عین حال شخصاً مسئول آن است. فقط با راز و رمز و سحر و جادو می توانیم این قضاوت بی شرمانه را بپذیریم. « چه چیزی متناقض تر با اصول و نظم قضائی دست و پا شکسته ما که بخواهیم کودکی را که هیچ اختیاری از خود ندارد برای گناهی که یک نفر دیگر در شش هزار سال پیش مرتکب شده برای ازل و ابد محکوم بدانیم؟<sup>۱۰۱</sup>»

با وجود این، چنین اعتقاد پوچی به صورت عمومی پذیرفته شده است : این اعتقاد عمومی چیزی نیست بجز تضاد ذهنی و درمانده انسان ستم دیده.

### 1.4.7 قربانی

آئین ارزشگذاری قربانی که از طریق آن فوائد ضروری برآورده می شود در عین حال از سوی دین به تقدس مافوق الطبیعه ارتقاء یافته و به سرچشمه ایده آل تخیلی، به تقلید از خدا نسبت داده می شود.

در این جا چگونه می توانیم به مسیح و شکنجه داوطلبانه او روی صلیب فکر نکنیم ؟ ولی خیلی از خدایان دیگر مانند او از این نوع فداکاری ها انجام داده اند، پرومته، آدونیس، اورفه ، و بسیاری دیگر . تعدد از خودگذشتگی نزد خدایان موجب شگفتی بسیار است. دیدرو می پرسد : « این خدا کیست که خدا را می کشد تا خدا را تسکین ببخشد؟<sup>۱۰۲</sup>»

با وجود این، همه چیز وقتی روشن می شود که در خدا تصویر خود انسان را بازشناسی کنیم<sup>۱۰۳</sup>. مسیحی ها از دیدن خدای معصومی که با قربانی کردن خود گناهان انسان ها را بازخريد می کند تا رستگار شوند شگفت زده می شوند و او را می ستایند، ولی قربانی شدن بی گناهان در بافت زندگی روزمره در تاریخ انسان ها شکل گرفته است : کودکان به خاک و خون کشیده شده، برده های شکنجه شده، زنان تحقیر شده (... ) خیلی

---

بود یعنی سيب (یا انار)، سر پیچی کردند. خوردن سيب نماد شناخت و آگاهی است. بنظر می رسد که « خدا » انسان های هوشمند و آگاه را بر نمی تابد.

<sup>101</sup> Pascal : Pensées, édition citée, p. 9498

<sup>102</sup> Diderot, citant La Hontan : Pensée philosophiques, p. 49.

N.R.F. 1934

<sup>103</sup> مترجم : این خدا نیست که انسان به تصویر خود آفریده است، بلکه بر عکس این انسان است که خدا از روی تصویر خود باز آفرینی کرده است.

پیش از مسیح مصلوب گواه بر شهادت انسان ها بوده اند، و خیلی پیش از او در واکنش دفاع طبیعی (روانی) در جستجوی توجیه قربانیانشان بوده اند تا این همه درد و رنج را تحمل پذیر کنند. در اینجا نیز، خدایان نمی توانستند قربانی خودشان را به انسان ها عرضه کنند مگر این که ابتدا از روی الگوی رفتار انسان هائی که پیش از او وجود داشته عمل کرده باشند. خدایان قربانی شده خودشان به مفهومی خاص قربانی ستم اجتماعی بوده اند. تصویر مسیح مصلوب فقط وقتی امکان پذیر می شد که مقدماً خیل برده های مصلوب وجود می داشت.

#### 1.4.8 افیون و جبران خسارت

لنین نیز به درستی نوشته است که : « دین گونه ای از ستم روحی است که همیشه و همه جا روی توده های مردم سنگینی می کند، مردمی که علاوه بر این با کار دائمی برای منافع دیگران از پا افتاده و در فقر و تنهائی به سر می برند»<sup>۱۰۴</sup>. دین از بطن ستم اجتماعی برآمده و همان را تقویت می کند. مقدس پنداری قربانی فقط می تواند الهام بخش فواید برده باشد : فرمانبرداری، تسلیم به شرایط، فروتنی، ارباب ها این فواید و خاصیت ها را دوست دارند... برنانوس<sup>۱۰۵</sup> در فقر رحمت الهی را می بیند : همه ارباب ها و مالک ها با چنین نگاهی موافقت. ولی پیروزی های رحمت الهی هرگز در شکست های مردم فقیر تحولی ایجاد نکرده و فقط شقاوت و بی رحمی فقر را از یادشان برده است. « تعالی در پیوند با نگرشی باشکوه به روح درونی ولی تحقیر واقعی و ملموس بود»<sup>۱۰۶</sup> این سخنان توماس من جوهر راز و رمز مدارانه مفهوم قربانی و بازخرید گناهان را در وادی دین خلاصه

<sup>104</sup> Lénine : op. cit., p. 25.

<sup>105</sup> Georges Bernanos

مترجم : ژرژ برنانوس متولد 20 فوریه 1888 در محله نهم پاریس، مرگ در 5 ژوئیه 1948 در نوئی سور سن نویسنده فرانسوی. او جوانی خود را در Fressin فرسن در Artois آرتوآ می گذراند و این منطقه از Pas-de-Calais پا دو کله دکور اغلب رمان های او است. او با رمان « زیر آفتاب ابلیس» در سال 1926 و « روزنامه کشیش روستا» در 1936 به شهرت رسید. ژرژ برنانوس در رمان هایش به بررسی نبرد روحی بین خیر و شر می پردازد که با پرسوناژ کشیش کاتولیک به رستگاری روح تمایل دارد و اهالی کلیسا که راه گم کرده اند و یا شخصیت هائی با سرنوشت تراژیک تجسم می یابد. سیر تحولی تمایلات ضد یهودی در برنانوس همواره موضوع بحث و جدل بوده است.

<sup>106</sup> Thomas Mann : Joseph et ses frères, t.I, p 191, Gallimard.

می کند. دین با تشویق و تحریک پذیرش ستم نزد فرد ستم دیده، در واقع به طور مشخص به بازی ستمکاران ادامه می دهد.

#### 1.4.9 راز و رمز امید

با وجود این، آرزوی خوشبختی، روح آزادیخواه در انسان ها به سادگی به فراموشی سپرده نمی شود. ستم نزد ستمدیده نفی خود را تحریک می کند. اعتراض و شورش، تمایل به جهانی رها از استثمار و سلطه انسان بر انسان پیوسته در باطن آگاه قربانیان در تضاد با میل به پذیرش ناپذیرفتنی و تسلیم قرار می گیرد. مذهب هرگز به این اندازه نمی توانست در عمق روح فرد بینوا لنگر بیاندازد اگر در عین حال چشم انداز امیدوار کننده ای را به او عرضه نمی کرد. « افسردگی مذهبی از یک سو بیان افسردگی واقعی و از سوی دیگر اعتراض علیه افسردگی واقعی است. دین آه مخلوق ستم دیده، روح جهانی بدون قلب، همان گونه که روح شرایط اجتماعی در جایی است که روح از آن حذف گردیده»<sup>۱۰۷</sup>

#### 1.4.10 رؤیای دین

دین فقط به توجیه ستم بسنده نمی کند بلکه برای آن جبران خسارتی در حد ایده آل نیز ارائه می کند. در رؤیا. فراسوی وادی تخیل، سرزمینی را تدارک دیده تا مردم فقیر همه درماندگی ها و بد بختی هایشان را در آن جبران کنند. وقتی چشم انداز تاریخی در تاریکی فرورفته و یا از چشمان ما پنهان مانده به کجای جهان به جز بهشت می توانیم امیدوار باشیم و به آن پناه ببریم ؟

لنین در باره این موضوع می گوید : «ایمان به زندگی بهتر در فراسوی زندگی به صورت اجتناب ناپذیری از ناتوانی طبقه های استثمار شده در مبارزه علیه استثمارگران پیدایش یافته یعنی مشخصاً همانند ناتوانی انسان های باستانی که باید با نیروهای کوری که هنوز در طبیعت ناشناخته باقی مانده بودند مقابله می کردند.»<sup>۱۰۸</sup> از سوی دیگر، با نگاهی به تصاویر

<sup>107</sup> Marx : Contribution à la critique de la philosophie du droit, in Marx et Engels : Sur la religion, p. 42. Editions Sociales, Paris, 1960.

<sup>108</sup> Lénine, op. cit., pp. 25-26

تخیلی بهشت می توانیم خواست های وارونه انسان های ناامید از چرخه تاریخ را گمانه زنی کنیم : یعنی میل به خوشبختی، بیان معصومیت اولیه، این «سلیقه بی حد و حصر برای جمهوری» که بودلر از آن یاد کرده است، خواست انسان ها برای جامعه ای برابر و رها از هیرارشی و جنگ های طبقاتی، و به همین گونه ندامت از جامعه اولیه بی طبقه، یا در این جا و آن جا ندامت از عصر طلایی و یا بهشت گم شده. مارکس می گوید : « دین تحقق خیال انگیز وجود انسان است، به این علت که وجود انسان واقعیت حقیقی را در اختیار ندارد.» بهشت به جهانی از هم گسیخته تصویری عرفانی، راز و رمز مدار و شهودی از انسجام و آشتی عرضه می کند.

ولی آیا این جهان خیال انگیز براستی به فرد ستم دیده روا می دارد تا بر ستم وارد آمده بر او چیره شود ؟ و یا فقط آن را برای او تحمل پذیر می کند ؟ گاهی رؤیای دینی الهام بخش عمل انسان ها است، ولی ناکامی های عمل آنان را غالباً به عملکرد واقعی آن هدایت می کند ، « تسکین در حد باطن آگاه »<sup>۱۰۹</sup> ژورس<sup>۱۱۰</sup> در این مورد می گفت : « ترانه قدیمی که برای بدبختی های انسان لالائی می خواند». رؤیای دینی بیان اعتراض است، ولی در عین حال آن را نزد فرد آدمی فرو می نشاند و با موکول کردن تحقق خواست ها و آرزومندی ها به جهان پسا مرگ او را فریب می دهد. «در دین، تو جمهوری را در آسمان داری، به همین علت هیچ نیازی به جمهوری در زمین نداری. برعکس، تو در زندگی زمینی باید برده باشی تا آسمان بی هوده نباشد.»<sup>۱۱۱</sup>

امید خنثی شده و تهی از هر محتوای عینی به افیون جدیدی تبدیل می شود. تهدید دوزخ، احساس گناه، ارزشگذاری قربانی، مشتقات آسمانی امید، همه و همه در ایدئولوژی دینی در پی پذیرا کردن ستم است.

---

<sup>109</sup> Engels, in Marx et Engels : Sur la religion, Editions Sociales, p. 199. Paris 1972

مترجم : پاراگراف کامل : « بی گمان نیازی به یادآوری نیست که اکثر آنانی که این نوع تسکین در حد باطن آگاه الهام بخش آنان بود و از جهان خارج به سوی جهان درونی می گریختند ضرورتاً از بین بردگان بودند».

<sup>110</sup> Jean Jaurès (1859-1914)

<sup>111</sup> Feuerbach : Critique de la philosophie du droit de Hegel, in Marx-Engels : Sur la religion, p. 41.

بی گمان خداوند به نیازهای روانی و اخلاقی یک سانی نزد ستم دیدگان و ستم گران پاسخ نمی گوید. ولی خدا روی زمین مشترک ستم به وجود آمده و آن را در زمینه اخلاقی بر اساس وضعیت کلی موجود بیان می کند، در نتیجه او می تواند به یکی و دیگری نقطه تلاقی ایده آلی عرضه کند. «دین نظریه عمومی این جهان [به صورت واژگونه]، فرهنگ جامع، منطق آن در اشکال مردمی، نقطه عطف معنویت، مجازات اخلاقی، مکمل باشکوه، تسکین و توجیه همه شمول آن است».<sup>۱۱۲</sup>

#### 1.4.11 جوامع معنوی

این «دلیل عمومی» امروز در پیکره اجتماعی خاصی تبلور می یابد: جامعه مذهبی. ولی همیشه به این شکل نبوده است. جوامعی که در رژیم جامعه اولیه زندگی می کردند در واقع با جامعه طبقاتی، دولت، کلیسا بیگانه بودند. جامعه سیاسی و جامعه معنوی هنوز به شکل مؤسسه های جدا از یکدیگر در جامعه وجود نداشت و کلیت زندگی اجتماعی متأثر از زندگی دینی و این دو در هم آمیخته بودند. در جامعه طبقاتی، بر عکس، تضادهای اجتماعی پیوسته انسجام اجتماعی را تهدید می کند و در همه ساحت های عملی یعنی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی وارد می شود. جامعه مطمئناً در سطح ملی و حرفه ای باقی می ماند، ولی فقط به شکل توده ای انباشته از تضاد که پیوسته در خطر منازعات داخلی قرار می گیرد. مؤسسه های مستقل از یکدیگر به صورت خاصی یک پارچگی شان را حفظ می کنند. دولت و کلیسا دارای چنین عملکردی است. اولی با اتکا به خشونت و امکانات تمرکز یافته آن (لنین می گفت: «دولت خشونت اجتماعی سازمان یافته است»). و دیگری با اتکا به نیروهای تخیلی. هر دو در خدمت طبقه های حاکم...<sup>۱۱۳</sup>

#### 1.4.12 جدائی دین از زندگی

از این پس زندگی معنوی از زندگی به معنای ناب کلمه جدا می شود. جامعه دینی دیگر با جامعه مدنی تداخل نمی کند.

<sup>112</sup> Marx : Critique de la philosophie du droit de Hegel, in Marx-Engels : Sur la religion, p. 41.

<sup>113</sup> مترجم: اگر به همین قطعه بسنده کنیم، بنظر می رسد که لنین و نویسندگان هر دو خشونت خاص دین را ندیده گرفته اند...

منافع مادی پیوسته افراد و طبقه های اجتماعی را در زندگی واقعی در مقابل یکدیگر قرار می دهد. جامعه دینی آنان را در ساحت ایده آل و صرفاً ذهنی با یکدیگر آشتی می دهد. (قدرت ازلی ابدی) معنوی از (قدرت موقتی) مدنی جدا شد تا درگیر منازعات نشود. این استقلال ایده آل اجازه می دهد تا کاستی های جامعه مدنی جبران شود. در انتظار بهشت، فرد ستم دیده و فرد ستمگر می توانند خود را در خانه خدایشان مساوی یکدیگر ببینند، به شرط این که در آستانه ورود واکنش های طبقاتی را به فراموشی بسپارند...

عاطفه و احساسات سیمان این جامعه را تشکیل خواهد داد. ایمان و ابراز احساسات ذهنی یگانه صورت آشتی ممکن بین منافع فردی و اجتماعی است که در واقع متفاوت بوده و در تضاد عینی با یکدیگر قرار دارد. چگونه منافع متضاد می تواند در سطح خردگرایانه با یکدیگر ترکیب شود؟ آشکار شدن عینی سرشت منافع دلایل و ضرورت های منازعه را روشن می کند. این موضوع منازعه را تقویت می کند. بررسی خردگرایانه پیوندهای اجتماعی که واقعاً وجود دارند (ملت، حرفه، خانواده و مانند اینها) ضرورتاً به شناسایی اعمال مخرب دائمی در عرصه برخوردهای طبقاتی در این جوامع صوری مینجامد که دائماً به دلیل تضادهای درونی در تهدید به سر می برند. ایدئولوژی دینی نمی تواند عملکرد راز و رمز مدارانه خود را بجا بیاورد مگر این که به افراد مختلف فارغ از تعلقات طبقاتی شان آشتی عاطفی، بی تأمل و نامشخصی را عرضه کند.

#### 1.4.13 تضادهای نوین الهی

در حقیقت، آشتی دروغین در یک جامعه کاملاً نمادینه و تخیلی، زیرا خدا بی آنکه در وخیم ترین تضادها سقوط نکند قادر به تضمین عملکرد اخلاقی خود در جامعه طبقاتی نخواهد بود...

نخستین تضاد به مشاهده بی اعتباری در چشمان بسیاری از باورمندان بستگی دارد: یعنی ناتوانی تاریخی خدا. این یک درس تاریخی است: خدای بی نهایت، قادر مطلق، سرشار از عشق... با وجود رحمت بی نهایتش ناتوان از آب در می آید و نمی تواند به شکل دائمی نظم مدنی جامعه ای هماهنگ

را که انسان ها را بدان فرا می خواند به پیروزی رساند. هلوئیوس<sup>۱۱۴</sup> و هولباخ<sup>۱۱۵</sup> این ناکارآمدی عملی خدا را غالباً به تمسخر می گرفتند. کشیش مسلیه<sup>۱۱۶</sup> در نتیجه گیری هایش تردیدی بخود راه نمی دهد و می گوید : « خدا در موعظه های بی هوته اش، بی آنکه توفیقی به دست آورد مُرد ». اگر این جهان حاشیه ای متعلق به کلیسائیان را کنار بگذاریم، باید بپرسیم که در کجا رحمت الهی قادر به ایجاد جامعه تاریخی، قابل زیست و با دوام بوده است ؟ همه تلاش انسان ها برای ایجاد ساخت و ساز جامعه جهان شمولی که خداوند الهام بخش نه فقط روح بلکه الهام بخش عملی آن بوده به شکل تسکین ناپذیری شکست خورده است.<sup>۱۱۷</sup> به همین علت نیز باورمندان تحقق آن را موکول به فراسوی جهان واقعاً موجود دانسته و شکست « دنیوی » عشق دینی را به شکل اسفناکی در دین مدرن در فضای آخرالزمانی زندگی می کنند<sup>۱۱۸</sup>. با وجود این، چنین واقعیتی در شناسنامه خدا نوشته شده است. انسان ها در آسمان پر رمز و راز به جستجوی تصویر جامعه خوشبخت هستند زیرا در واقعیت چنین جامعه خوشبختی روی زمین وجود ندارد. خدای عشق نماد اعتراض علیه نفرت را تجسم می بخشد، ولی همین اعتراض تقدم پیروزی نفرت علیه عشق را ترسیم می کند... برای چیرگی بر آن، باید منافع عملی که به چنین حرکتی واداشته شده نیز حذف گردد : یعنی حمله به ریشه های اقتصادی و سیاسی رقابت همه شمول. ولی عشق در وادی دین در راستای این امر ساده تاریخی عمل نمی کند. « خدایان می گویند ما نمی توانیم به فریاد درماندگی و فقر روح سچوان پاسخ بگوئیم. مسائل اقتصادی به کاربست های ما تعلق

<sup>114</sup> Helvétius : De l'esprit. Les classiques du peuple, Editions Sociales, 1959.

<sup>115</sup> D'Holbach : Textes choisis, les Classiques du peuple. Editions Sociales, 1957.

<sup>116</sup> Jean Meslier

ژان مسلیه 1664-1724 کشیش و فیلسوف عصر روشنگری فرانسه. این نویسنده تنها در سال 1762 با انتشار نوشته هایش زیر عنوان « وصیت نامه ژان مسلیه » توسط ولتر معرفی شد. او در این نوشته ها روی خدا ناباوری خود تأکید می کرد و بنیانگذار خداناباوری ( آتئیسم ) و مبارز روحانی ستیز عصر روشنگری در فرانسه است.

<sup>117</sup> Hochwalder : Sur la terre comme au ciel...

<sup>118</sup> Graham Greene. Heinrich Böll, Fellini, etc.

ندارد»<sup>۱۱۹</sup> خدا در نظم چیزهای موجود جامعه را می آفریند در حالی که اساس آن دائماً به منازعات و خشونت دامن می زند، در نتیجه، به دلیل داده های مربوط به ناتوانی عملی چنین خدائی محکوم است. تا وقتی که مسئله عملاً بی جواب بماند هیچ کس تعجب نخواهد کرد... در واقع طی هزاره ها خدا مورد اعتراض قرار نگرفته است... بر عکس، اعتراض های اجتماعی و تاریخی در او منعکس شده اند. ایدئولوژی دینی خیلی دور از برچیدن تضادهای اجتماعی که در ادامه آن واقع شده، و آن را در خود منعکس می کند. بی گمان، ستم دیده ها و ستمگران به خدای یگانه ای اعتقاد دارند ولی تنوع دلایل هر یک ظرفیت اختلاف منافع آنان یا به طریق اولی بیان تضاد عینی اجتماعی را حمل می کند که از سوی دیگر دین آن را نفی می کند. تأثیر سرشت جهان شمولیت اعتقادات دینی در جامعه ای مشخص این است که به تضادهای اجتماعی شکل و شمایل دینی می دهد. منافع انسان ها که از منافع اجتماعی متضاد بر می آید چهره اش را فقط با نقاب دین می پوشاند. جنگ های دینی نیز چنین است. به این معنا که خدا به مثابه ارباب اصل عشق به ارباب اصل نفرت می گردد. کلیسا که پناهگاه نهائی برای تمایلات ایده آل اجتماعی است از درون با برادر کُشی چند پاره می شود. در اینجا خدا علیه خدا به نظر می رسد. فیلسوف های قرن هجدهم بی وقفه روی این تضاد پا فشاری کرده اند. در واقع، تفکیک جامعه دینی فقط وابستگی عینی جهان قدسی به جهان خاکی و اولویت محتوای اجتماعی متضاد بر شکل دینی را آشکار می کند. وقتی تضاد به خصومت تبدیل می شود، شکل متلاشی می شود.

به این ترتیب ( با متلاشی شدن شکل) محتوای طبقاتی دین نیز متلاشی می شود. در واقع، خدا هرگز فراتر از طبقه نیست. از وقتی که طبقه های اجتماعی صورت بندی می شود، ضرورتاً خدا به یکی از آنها خدمت می کند. و برای این که بدانیم او به کدام یک خدمت می کند باید و کافی خواهد بود که بدانیم کدام اخلاق یا مجازات به نام قادر مطلق (ارحم الراحمین)، کدام رفتار دینی برای نظم مالکیت، حقوق، دولت، خانواده و مانند اینها آموزش داده می شود. پس، یا این که اخلاق دینی از نظم موجود پشتیبانی

<sup>119</sup> Bertolt Brecht : « La bonne âme de Se Tchouan », Théâtre complet. Ed. de l'Arche, t.V, p. 18.

می کند : یعنی خدا به طبقه های حاکم خدمت می کند، در این صورت او محافظه کار و واپس گرا می شود، و با پیر شدگی همانند طبقه ای که بازنمائی می کند باطل می شود. و یا این که بر عکس، علیه وضعیت موجود به پا می خیزد. در این صورت خدای جدیدی علیه خدای قدیمی به میدان می آید<sup>۱۲۰</sup> که برنامه اخلاقی تمایلات نیروهای اجتماعی ترقی خواه را بیان می کند و هدفش واژگون کردن نظم قدیمی است.

به این ترتیب نسبیت تاریخی خدایان موجود روشن می شود. هر یک از آنان ( از خدایان ) به پرچم نیروی اجتماعی مشخصی که با سرنوشت آن پیوند خورده خدمت می کند.

خدای شکست خورده ها با آنان می میرد. ولی خدای پیروزمندان نیز به نوبت خود یک روز خواهد مُرد.

تاریخ یک گورستان بزرگ طبقاتی است، و خدایان مُرده مجسمه یادبود آن هستند.

پیش از این بسی خدایان از جهان رفته اند

بید مجنون برای آنان است که می گرید

پان<sup>۱۲۱</sup> بزرگ، عشق، عیسی مسیح

همگی مرده اند و گربه ها میو می کنند.<sup>۱۲۲</sup>

#### 1.4.14 خدا، محصول تاریخ

ناتوانی، تضاد، ابطال، تلخ کامی های خدا یک بار دیگر بر منشأ تاریخی او گواهی می دهد. این موضوع به این معنا نیست که دین یک حادثه تاریخی بوده بلکه از فرایند ضروری عمیقی بر آمده که مارکسیسم از آن بی اطلاع نیست.

---

<sup>120</sup> به همین گونه ممکن است دو تصویر از همان خدا در مقابل یکدیگر قرار بگیرند، این مورد مربوط است به جریان های مرتد.

<sup>121</sup> خدای چوپانان، گله ها، حیات وحش کوهها و همدم نمفها Pan

<sup>122</sup> Guillaume Apollinaire : Alcools, Œuvres poétiques complètes. Edition de la pléiade.

ناتوانی و ناآگاهی انسان ها در مقابل طبیعت، و سپس در مقابل جامعه، گسترش تناقض آمیز فرهنگ و شناخت علمی، تداوم فشار طبقاتی از جمله پایه های عینی دین را تشکیل داده است. آیا در دین چیزی بیشتر از بازیگوشی تخیلی وجود دارد: یعنی بازتاب واژگونه زندگی و شناخت انسانی طی ده ها قرن<sup>۱۲۳</sup>. نیروی خدا، طی مدت های مدید نیروی تاریخ بوده است.

## 1.5 داوری درباره خدا

به همچنین خدا نمی تواند به عنوان موضوع مورد بررسی و داوری مطرح باشد بجز از دیدگاه تاریخی. برای بررسی ارزش ایدئولوژی دینی، باید و کافی است که آن را در بستر کلیت متشکل اجتماعی قراردهیم که به وجود آورنده آن بوده است. مارکس در کتاب سرمایه می گوید: «خیلی ساده تر می توانیم با تحلیل محتوا و هسته زمینی مفاهیم ابهام آمیز دینی را دریابیم تا این که ببینیم چگونه شرایط واقعی زندگی به تدریج صورت اثیری به خود می گیرد» و اضافه می کند «این یگانه روش ماتریالیسم، و در نتیجه، علمی است.»<sup>۱۲۴</sup> و در نتیجه بی طرفانه و عادلانه ...

در اینجا برای ارتکاب به آناکرونیسم<sup>۱۲۵</sup> و احتمال خیلی زیادی وجود دارد که نتیجه بگیریم که ایدئولوژی دینی اشتباه است، و علاوه بر این، دین از ده ها قرن پیش استثمار انسان از انسان را بیان و توجیه کرده است. البته پیشرفت آگاهی امروز به ما اجازه می دهد تا بدون هیچ تردیدی قاطعانه چنین نظمی را به نام علم و انقلاب سوسیالیستی محکوم کنیم. ولی آیا ما

---

<sup>123</sup> این بازتاب بی نهایت پیچیده و در حال حرکت است در آن کل یا جزئی از عناصری را می یابیم که برای تسهیل تحلیل و در اندازه های مختلف از یکدیگر تفکیک کردیم. محتوای ایده دینی و به همین گونه تناسب عناصر تشکیل دهنده آن بر حسب تاریخ تحول می یابد. به همین علت در تحلیل فلسفی که در اینجا مطرح می کنیم نمی توانیم از تحلیل علمی عینی محتوای دین در هر مورد چشم پوشی کنیم. بی گمان چنین بررسی های فشرده در تحلیل ها ما آشکار است. «خیلی چیزها در آسمان و روی زمین وجود دارد که در کل فلسفه یافت نمی شود.»

<sup>124</sup> Marx : Le Capital, t. II, p. 59.

<sup>125</sup> Anachronisme

مترجم: آناکرونیسم نگرشی را گویند که تاریخ را فقط با ارزش های امروزی ارزیابی می کند.

حق داریم گذشته را نیز مشمول این محکومیت بدانیم ؟ آیا می توانیم ادعا کنیم که دین همیشه در تاریخ، در پیشرفت فرهنگی و در زندگی اجتماعی نقش منفی داشته است ؟

### 1.5.1 شاخص های داوری در ایدئولوژی ها

مسئله مطرح شده مربوط است به ارزش ایدئولوژی ها. ایدئولوژی - به مفهوم مارکسیستی کلمه - انعکاس واژگونه واقعیت در ذهن انسان ها است. ایدئولوژی چهره واقعیتی مستقل به خود می گیرد، و در عین حال نسبت به پیدایش ایده های خاص خود **ناخودآگاه** است.<sup>126</sup> در نتیجه هر ایدئولوژی در برگیرنده یک بُعد راز و رمز مدارانه است. آیا باید نتیجه بگیریم که ایدئولوژی همیشه از دیدگاه اجتماعی نقش منفی بازی کرده ؟ آیا فقط ایده های حقیقی تاریخ را به پیش برده است ؟ آیا تاریخ فقط به تاریخ حقیقت تقلیل می یابد ؟

پیش از این، واقعیت به این پرسش پاسخ گفته است. فقط یک اقلیت کوچک از عامل های تاریخ گذشته توانستند آگاهی دقیقی به نیروهای واقعی تاریخی داشته باشند که تاریخ را به حرکت انداخته است. در مورد درک خاص این نظریه باید منتظر قرن هجدهم شویم تا نخستین بارقه های آن را ببینیم و فقط مارکسیسم است که بایستی این مسئله را به روشنی حل کند. و با وجود این تاریخ از پیشرفت بازنايستاده، هر چند که انسان ها نسبت به قوانین واقعی پیشرفت در تاریخ ناآگاه بوده باشند. پس باید نتیجه بگیریم که انسان ها بی آنکه به عمل خود آگاهی باطنی داشته باشند دست به عمل زده اند...

آیا ایدئولوژی ها باید از این پس بر اساس حقیقت درون بودی خودشان از دیدگاه تاریخی مورد داوری قرار گیرند یا بر اساس نقش عینی که در عملکرد اجتماعی داشته اند ؟ شاخص های ارزیابی ابتدا به ترتیب ذیل است :

---

<sup>126</sup> مترجم : توضیح بیشتر این است که ایدئولوژی اساساً ناخودآگاه است و به عرصه ناخودآگاه تعلق دارد. در نتیجه می توانیم در هر گفتمانی یا رفتاری تعلقات طبقاتی و تمایلات عمومی طبقاتی را در اشکال ناخودآگاه به طریق اولی با ابزار روانکاوی و روانکاوی کاربردی بازشناسی کنیم یعنی مشخصاً از طریق زبان.

این ایدئولوژی ها کدام مناسبات تولیدی را گسترش داده و تثبیت و تحکیم کرده است ؟ آیا این مناسبات تولیدی آری یا نه در دورانی که به عنوان پیشرفت حداکثری نیروهای مولد در نظر گرفته شده و پس از آن پیشرفت کل عملکرد اجتماعی تحت جهانشمول ترین وجوه اموری مانند : فن آوری، علم، آموزش، فرهنگ، و مانند اینها را مجاز می دانسته ؟

پاسخ به این پرسش ها را البته نمی توانیم به عنوان داده های از پیش تعیین شده بدانیم. باید رویدادها را مورد بررسی قرار دهیم. علاوه بر این، پاسخ نمی تواند یک دست باشد. ایدئولوژی سرنوشت پیچیده و پرفراز و نشیب زیر بناهای تاریخی را پی گیری می کند. نقش ایدئولوژی گاهی مثبت و گاهی منفی است، و بستگی به این امر دارد که در تثبیت بنیان اقتصادی که از دیدگاه تاریخی پیشگام می باشد شرکت دارد یا نه. بیشتر از این، عملکرد ایدئولوژی طی فرآیند تاریخی و به همین گونه زمینه ای که به پیدایش آن انجامیده تغییر می کند. پس از یک دوره سیر صعودی و مثبت مناسبات تولیدی که تا کنون برای گسترش و پیشرفت نیروهای مولد مساعد بوده از این پس به مانعی در مقابل آن تبدیل می شود. به این ترتیب، خواست تغییر بنیادی حتا در قلب تشکل اجتماعی قدیمی نیز مطرح می شود. زیربناها و ایدئولوژی های وابسته به آن از دور خارج می شود : یعنی جایگزین های دیگری چنین اموری را پی گیری می کنند.

در نتیجه، برخی ایدئولوژی های راز و رمز مدار می تواند برای مدتی نقش تاریخی ترقی خواهانه ای را به عهده بگیرد. ایدئولوژی بورژوا، برای مثال، حقوق بشر جایگزین متافیزیک و برای توده ها حاوی راز و رمز است، زیرا زیر پوشش نظریات انتزاعی در مورد آزادی، برابری، و مانند اینها...، محتوای واقعی استثمار و سلطه طبقاتی را پنهان می کند. با وجود این، آیا پیش از و پس از انقلاب فرانسه نقش بارزی نداشته است ؟ آیا عادلانه است که محدودیت های تاریخی اش را سرزنش کنیم، حتا اگر امروز این محدودیت ها روشن شده باشد ؟ اگر چنین باشد، پس باید قرن نوزدهم را سرزنش کنیم که قرن بیستم نبوده است. به همین گونه، باید بپذیریم که

ایدئولوژی دینی نیز در گذشته علی رغم بیراهه بودنش نقش انقلابی داشته است.

## 1.5.2 انقلاب هائی از نوع ایدئولوژی دینی

تا وقتی که انسان ها جریان پیشرفت اجتماعی، جنبش های انقلابی را کنترل نکنند قادر به کنترل پیشرفت خودشان نیز نخواهند بود. این جریان پیشرفت طبیعتاً در باطن آگاه بازیگران تاریخی در صورت بندی های ایدئولوژیک گول زننده به عنوان فرآیند متعالی منعکس می شود.

استقرار دین حتا می تواند نقد اجتماعی را با صورت بندی دینی تحمیل کند. انگلس به این موضوع اشاره می کند : « قرون وسطی دیگر صورت بندی های ایدئولوژی را به خدانشناسی ضمیمه کرده بود : فلسفه، سیاست، حقوق، و آنها را به عنوان زیر مجموعه خدانشناسی بازشناسی می کرد. دین به این ترتیب هر گونه جریان اجتماعی و سیاسی را مجبور می کرد که صورت خدانشناسی به خود بگیرد تا توفان بزرگی را تحریک کند، می بایستی در ذهنیت توده هائی که به شکل انحصاری با دین اُخت شده بودند منافع خودشان را زیر نقاب دین معرفی کنند.»<sup>۱۲۷</sup>

از سوی دیگر، تا وقتی که هدایت پیشرفت اجتماعی به دست همان طبقه استثمارگر صورت می گیرد، همان گونه که در گذار برده داری به فئودالیسم، یا فئودالیسم به سرمایه داری می بینیم، فریب دینی یا متافیزیک عملکرد خود را نزد توده ها حفظ می کند، حتا برای هدایت آنان به خیزش انقلابی. چگونه توده های ستمدیده می توانستند در مبارزه برای جامعه ای نوین شرکت کنند اگر به روشنی می توانستند اشکال استثمار را تشخیص دهند که این جامعه نوین هنوز در خود پنهان نگهداشته است. آیا توده ها با این همه شور و اشتیاق فقط برای جایگزین کردن این استثمارگر با آن استثمارگر مبارزه کرده بودند ؟ در جامعه طبقاتی، راز و رمز مداری (بخوانید شیادی) روی تناقضات نظمی که باید مستقر شود شرطی تقریباً ضروری برای تضعیف جنبش انقلابی است. دین چارچوب

<sup>127</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, op. cit., p. 80.

علاوه بر این، نقاب ناخودآگاه : با صداقت تمام بود که لوثر نخستین گام های انقلاب بورژوائی را زیر پرچم کتاب مقدس تحقق بخشید.

چنین فریب راز و رمز فراطبیعی را به طور کاملاً حاضر و آماده عرضه می‌کند. این موضوع به طور خاصی در پروتستانتیسم آلمان آشکار می‌شود که انگلس محتوای آن را به شکل برجسته‌ای مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.<sup>۱۲۸</sup>

### 1.5.3 شیادی متافیزیک و انقلاب

متافیزیک دینی حتا در برخی موارد یگانه شکل ممکن اتحاد بین نیروهای دینفع در سرنگونی نظم حاکم را تشکیل می‌دهد. وقتی نیروهای انقلابی پراکنده شدند و به دلیل منافع مختلف از یکدیگر فاصله گرفتند، اتحاد آنان نیز منفی خواهد شد. نیروهای انقلابی فقط در نفی هستی شان اشتراک منافع دارند.<sup>۱۲۹</sup> این نفی نمی‌تواند آنان را متحد کند مگر در اشکال درک کاملاً احساساتی. وقتی برخورد نظریات متعلق به منافع مختلف طبقاتی نمی‌تواند به تعریف مثبت و عینی در مبارزه مشترک هم سو شود، در این صورت توافق می‌تواند در آینده‌ای تخیلی تحقق یابد.

به این ترتیب انگلس پس از تحلیل فوق العاده تنوع بسیج، وضعیت و تمایلات ستمدیدگان در جهان باستان، می‌نویسد: «کدام مرهم، کدام پناه گاه برای بردگان و ستمدیدگان، بی‌نویان، کدام راه حل مشترک برای این گروه‌های انسانی متنوع با منافع ناهم سو و حتا متضاد؟ با وجود این بایستی راه حلی پیدا می‌کردند، می‌بایستی یک جریان انقلابی همگی آنان را گرد هم بیاورد. این راه حل پیدا شد، ولی نه در این جهان، و در اوضاعی که در آن دوران وجود داشت فقط دین بود که می‌توانست آن را عرضه کند.<sup>۱۳۰</sup>

تنها دین می‌توانست در واقع توده‌ها را در نفی زندگی زمینی و امید مشترک به جهان فرا طبیعی متحد کند. پروتستانتیسم و متافیزیک حقوق

---

<sup>128</sup> Cf. **Engels** : La guerre des paysans, in La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne, Editions Sociales, 1951, et Le Matérialisme historique, in **Marx-Engels** : Etudes philosophiques, op. cit., Voir aussi **Max Weber** : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon 1964.

<sup>129</sup> به دلیل همین قدرت عظیم مخربشان بسیاری از معاصران ما روی این وجه منفی انقلاب‌ها پا فشاری می‌کنند.

<sup>130</sup> Engels : Contribution à l'histoire du christianisme primitif, in Marx et Engels : Sur la religion, op. cit. ; p. 328.

بشر در شرایط کاملاً متفاوتی تشکیل شد به طوری که چارچوب ایدئولوژیک اتحاد موقت بین طبقه های انقلابی بعداً می بایستی منافع ناسازگارشان را آشکار کند. همان گونه که مارکس توضیح داده است، ایدئولوژی انسان دوستانه در 1848، دین انسان مدار آخرین نمونه را عرضه می کند. در اینجا نیز گردهمایی جمهوری خواهان در فراموشی موقتی صورت می گیرد، یعنی واگرایی طبقه های اجتماعی را به فراموشی می سپارند.

« مستی برادرانه » می بایستی در این مورد همان نقشی را بازی کند که شور و هیجان دینی در تاریخ گذشته. « کلمه ای که به این حذف تخیلی مناسبات طبقاتی پاسخ می گفت، برادری، برادری و برادری همه شمول بود. این تسامح انتزاعی در مورد تضاد طبقاتی، تعادل حسی منافع طبقاتی متضاد، به اوج رسانی هیجان حسی بر فراز مبارزات طبقاتی، برادری، حقیقتاً چنین بود شعار انقلاب فوریه (انقلاب 1848 فرانسه)»<sup>۱۳۱</sup> (مارکس). تا وقتی که اندیشه روشنی در چشم انداز تاریخی وجود نداشته باشد و نتوانیم آن را در گزاره های واقعی آن تعریف کنیم، همواره ضرورتاً به چشم انداز متافیزیک یا دینی تبدیل خواهد شد. یا به آرمان شهری، ولی اینها یکی هستند.

ایدئولوژی دینی یا جایگزین هایش در نتیجه می تواند در حد شکل اخلاقی و مبارزاتی نزد طبقه های انقلابی نقش مثبت بازی کند. تنوع منافع، ابهام نظریه پرداختی، وزن نفرت انگیز ستم از جمله عناصری را تشکیل می دهد که به ناامیدی اجتماعی می انجامد. شور و هیجان متافیزیک مشخصاً به این دلیل که انتزاعی، عرفانی و گول زننده است، می تواند مکمل اخلاقی ضروری را برای خیزش انقلابی تدارک ببیند. برای چنین امری فقط کافی است که روی خود ایدئولوژی دینی تأکید شود.

ناامیدی و فروتنی کمتر، اعتراض بیشتر علیه فقر، امیدواری بیشتر در رستگاری، و ایمان به موعودگرایی تبدیل می شود. در این صورت خواست های انقلابی می تواند آشکار شود.<sup>۱۳۲</sup> به قیمت فانتسم؟ شاید. برای مثال،

<sup>131</sup> Marx : Les luttes de classes en France, p. 49. Editions Sociales, 1948

<sup>132</sup> Sur le rôle actuel du messianisme religieux dans les mouvements de libération nationale en Afrique, en Asie et en Océanie, on lira, dans Recherches Internationales, n° 6, Eglises et religions, I., Le christianisme, l'article de J. Chesneaux :

آیا قابل تصور است که برده های رومی بدون اطمینان ذهنی از پشتیبانی الهی و بدون امید از پاداش زندگی شان و شاید رنج هایشان در جهان دیگر به پا خاسته باشند؟<sup>۱۳۳</sup> شور و هیجان دینی به همان اندازه برای تکوین وظیفه تاریخی شان ضروری بود که این وظیفه تاریخی روزهای تراژیک تری را به خود می دید...

#### 1.5.4 استثمار طبقاتی و انقلاب

با وجود این، می توانیم بگوئیم که این فریب دینی بیان و توجیه و نقابی بود که بر چهره استثمار طبقاتی زده بودند. فریب دینی توده های مردم را در مورد آینده خودشان گول زده است. به طور مشخص یعنی این که سرانجام برده رومی فقط برای کسب موقعیت رعیت، و رعیت نیز برای تبدیل شدن به پرولتاریا مبارزه کرده است. خود انگلس به این موضوع اشاره می کند، نیرنگ دینی فقط می توانست ناامیدی اسفناکی را تغذیه کند. و البته همه این امور حقیقت دارد.

ولی در اینجا نیز شاخص های داوری درباره استثمار طبقاتی تاریخی و عملی هستند، و نه اخلاقی، یا به طریق اولی شاخص های اخلاقی تابع شاخص های تاریخی و عملی و شیوه بیان آنها می باشد. استثمار طبقاتی در واقع با وجود ستم جان فرسای مدت های طولانی نقش تاریخی مثبتی را بازی کرده است. مارکسیسم بی آن که وجه دهشتناک برده داری را پنهان کند، آن را برای دوران خود توجیه می کند. نه بر حسب اخلاق کلبی مسلک بلکه مبنی بر شناخت ضرورت تاریخی. در دوران برده داری حاکم، آیا دین خودش را از دیدگاه اخلاقی با برده داری تطبیق نداده بود<sup>۱۳۴</sup>، و به همین گونه بعداً در دوران فئودالی ( رعیت داری) و سپس در دوران کارگران مزدور ( پرولتاریا). خود این محکومیت اخلاقی که ما امروز روی این واقعیت باطل

---

« Les hérésies coloniales » et ouvrage de Lanternari : Les mouvements religieux des peuples opprimés, Maspéro 1963.

<sup>133</sup> درباره وجوه دینی شورش های دنوی . اسپارتاکوس

J.P.Brisson : Spartacus, Club français du livre.

<sup>134</sup> به علاوه مسیحیت.

Cf. Garaudy : L'Eglise, le communisme et les chrétiens ; Editions sociales, 1949, P. 50.

بی آن که از برده داری مسیحی در قرن شانزدهم و نوزدهم در آمریکا یاد کنیم.

شده و تحمل ناپذیر ابراز می کنیم حاصل پیشرفت تاریخی بوده که هر یک از این ادوار نام برده در آن نقش خاص خود را بازی کرده اند.

از سوی دیگر نمی توانیم درباره استعمار طبقاتی در ابعاد کلی حرف بزنیم بی آنکه به شکل فوق العاده تاریخ را ساده پردازی نکنیم. استعمار تغییر شکل داده است. هر یک از آنها، برده داری، فئودالیسم (رعیت داری)، سرمایه داری به دلیل توسعه اجتماعی بوده که به پیشرفت نائل آمده است. استعمار دوران جوانی و فرسودگی خود را پشت سر گذاشته است. به هر یک از این ادوار ایدئولوژی دینی متفاوتی پاسخ می گوید، برای مثال، پائانیسم، کاتولیسیسم، پروتستانیسم، دین انسان برتر<sup>۱۳۵</sup>، و مانند اینها. هر یک از آنها باید در تناسب با دوران خاص خود مورد داوری و بررسی قرار گیرد. آنچه امروز ارتجاعی ارزیابی می شود می تواند نسبت به دوران خود متری باشد.

### 1.5.5 نمونه مسیحیت اولیه

مسیحیت اولیه، برای مثال، آیا به همان صورتی که هنشلن<sup>۱۳۶</sup> در کتاب خود مطرح کرده ارتجاعی بوده، گرچه خارج از این موضوع چیزی از ارزش گرانبهای کتاب او نمی کاهد. بی گمان مسیحیت اولیه الهام بخش شورش بردگانی بوده که با شورش هائی مانند انوس<sup>۱۳۷</sup> و اسپارتاکوس<sup>۱۳۸</sup> قابل مقایسه است. ولی آیا این شورش ها چشم انداز تاریخی خاص خودشان را داشته اند ؟ حتا جملاتی که چنین پرسشی را مطرح می کند رنگ و بوی آنارکونیسم دارد یعنی برداشتی که فارغ از شرایط تاریخی بوده است. مکانیسم انقلاب پرولتاریائی را نباید روی شیوه برده داری فرافکنی کنیم. لنین می گوید : « خیزش بردگان به شورش و جنگ داخلی دامن می زد،

<sup>135</sup> مترجم La religion de l'être suprême: از سال 1794 مجموعه مراسم و اعیاد دینی و مدنی که حاکمیت مردم را بر کشورشان بازشناسی می کند. و با بیانه حقوق بشر نیز رابطه مفصلی دارد.

<sup>136</sup> Hainchelin Charles : Les Origines de la religion, op. cit.

منشأ دین نوشته شارل هنشلن. انتقادی را که ما در رابطه با این کتاب مطرح می کنیم به هیچ عنوان از ارزش تاریخی آن نمی کاهد. هنشلن نخستین مارکسیست فرانسوی بود که به مسئله تاریخ دین پرداخت. اگر او در کوران نبردهای جنبش مقاومت طی جنگ جهانی دوم جانش را از دست نمی داد بی گمان به عنوان یکی از بهترین فیلسوف های مارکسیست متخصص مطرح می شد.

<sup>137</sup> Ennus

<sup>138</sup> J.P. Brisson : Spartacus, op. cit.

ولی هرگز نتوانست به ایجاد اکثریت آگاه و تشکل حزبی که مبارزه آنان را هدایت کند بینجامد. آنان هرگز به درک روشنی از اهداف خود توفیق نیافتند و حتا در انقلابی ترین مراحل تاریخی فقط مهره های ساده ای در دست طبقات حاکم بودند.<sup>۱۳۹</sup> راه حل عینی پیشگام برای مسائل مربوط به تجزیه جهان باستان به هیچ عنوان نه تشکیل جامعه بی طبقه که در آن دوران اساساً امکان پذیر نبود ولی [راه حل عینی پیشگام] در گذار از برده داری به فئودالیسم بود.<sup>۱۴۰</sup> برای این که ما مسیحیت را ارتجاعی بدانیم، می بایستی نشان دهیم که برای چنین گذاری به عنوان مانع عمل کرده است، در حالی که به طریق اولی این پاگانیسم بود که نقش مانع را بازی می کرد. مسیحیت اما بر عکس محصول و بازگو کننده تجزیه جهان باستان و حتا پس از بازخوانی های متعدد تجزیه را تسریع بخشید و در واقع صورت ایدئولوژیک گذار به فئودالیسم است. آیا باید بپذیریم که قرون وسطی آغازین فاقد هر گونه ایدئولوژی متری بوده و به این معنا که جامعه و فرهنگ در سیر قهقرائی مطلق به سر می برده ؟ در اینجا ما با اسطوره « شب قرون وسطی » سر و کار پیدا می کنیم که همواره مورد توجه و باب طبع فیلسوف های قرن هجدهم بوده است ولی از مدت ها پیش مارکسیست ها و تاریخ شناس های مدرن این دیدگاه را مردود دانسته و مورد انتقاد قرار داده اند.

آشکار کردن کاملاً صحیح و ضروری خصوصیت رمزآلود و فریبنده ایدئولوژی دینی در همه ادوار و بویژه در ادوار زوال هنشلم را واداشت تا خصوصیت ضروری تاریخی و به مفهومی خاص حتا خصوصیت متری رمزآلود و فریبنده را برای دورانی مشخص ندیده بگیرد. کلیسای کاتولیک از وقتی به نیروی ارتجاعی تبدیل شد که مناسبات فئودالی به مانعی برای رشد نیروهای مولد مبدل شده بود، و تا امروز نیز همچنان در چنین وضعیتی به سر می برد. با این حساب از دیدگاه تاریخی کلیسای کاتولیک نقش کمی در تاریخ پیشرفت بازی نکرده و تا آستانه فروپاشی نظام فئودالی

<sup>139</sup> Lénine : De l'Etat, Brecht illustre à sa manière cette thèse sans Les carnets de Monsieur Jules César, Ed. de l'Arche.

<sup>140</sup> Sur ce problème, cf. Recherches Internationales, n° 2, L'Antiquité esclavagiste.

نقش مثبت خود را حفظ کرد تا این که مردان پروتستان جایگزین آن شدند.

به همین اندازه می توانیم در سطح دیگری درباره دولت فئودال یا دولت بورژوا بگوئیم. آنها نیز در آغاز کار خود با وجود محتوای استثمارگر شان نقش پیشگامی داشتند.

یک بار دیگر، شاخص داوری برای ارزش تاریخی ایدئولوژی ها مانند زیربناها نه در خصوصیت دقیق<sup>۱۴۱</sup> و نه در خصوصیت سوسیالیست بلکه در هماهنگی تاریخی با قانون عمومی تکامل جوامع<sup>۱۴۲</sup> و در رابطه ای که با پیشرفت انسانی در چارچوب یک دوران مشخص دارند می باشد. هر شکل فرهنگی، دینی که مطابق این شاخص ها باشد در خودش حاوی هسته جهانشمول و انسان دوستانه است که پس از برآورد انتقادی، می تواند و باید در میراث فرهنگی مدرن حفظ شود.

### 1.5.6 علم و ایده آلیسم

آیا علم ما را به چنین نگرشی از درک تاریخ گذشته دعوت نمی کند ؟ امروز علم به درجه ای از رشد دست یافته که می تواند نگاه عینی روی پیدایش خود داشته باشد. در نتیجه، تاریخ علم به هیچ عنوان به ما اجازه نمی دهد که به شکل مکانیکی گسترش شناخت عینی را در تقابل با اشکال فرهنگ اسطوره ای و دینی قرار دهیم که پیش از این وجود داشته است. در واقع اسطوره غالباً « علمی است که هنوز دچار لکنت زبان خردگرا می باشد».<sup>۱۴۳</sup> شناخت عینی در مرحله ای معین در تضاد با اسطوره گسترش می یابد، با وجود این در آن به پختگی می رسد. هانری ولون نسبیت تضادی که آنها را در پیوند با یکدیگر قرار می دهد توضیح داده است، تضاد این دو مقوله و گذار یکی به دیگری در واقع وحدت دیالکتیک آنها را مفروض می دارد.<sup>۱۴۴</sup>

<sup>141</sup> اگر ایدئولوژی بتواند دقیق باشد. اگر دقیق می بود، تبدیل به علم می شد و نه

ایدئولوژی

<sup>142</sup> تکامل اجتماعی نیز از سوی دیگر قانون هماهنگی بین تکامل نیروهای مولد

و مناسبات تولیدی است.

<sup>143</sup> Rey : La jeunesse de la science grecque.

<sup>144</sup> H.Wallon : De l'acte à la pensée, op. cit.

لوی بروهل در پایان زندگی اش به نتیجه گیری مشابهی رسید. انگلس می گوید « در همهٔ مراحل اولیهٔ تکامل، کشیش ها انحصار فرهنگ روشنفکری را در اختیار داشتند و به همین علت خود فرهنگ نیز اکیداً خصوصیت خدا شناسانه پیدا کرد.»<sup>۱۴۵</sup>

باید از این نیز دورتر برویم. علوم طی قرن ها از دین جدا شد و استقلال خود را به بهای سنگینی در مبارزه علیه جزم اندیشی و ایمان گرایی دینی به دست آورد. با وجود این، مبارزه ای که علم مدرن باید علیه خداشناسی قرون وسطی بر پا می کرد، برای مثال، نباید ما را در مورد قرون وسطی دچار اشتباه کند. زیرا بحث و جدل بین خردگرایی و خرد گریزی، بین پیشرفت و سنت، ابتدا در بطن خداشناسی و در نتیجه در بطن انحصار فکری کلیسا صورت گرفت. خود مارکس تردیدی به خود راه نداد تا نخستین بارقه های ماتریالیسم را در فلسفهٔ مدرسی قرون وسطائی جستجو کند گرچه بعداً بایستی به دشمن آشتی ناپذیر آن تبدیل می شد. « پیش از این دان اسکات<sup>۱۴۶</sup> این پرسش را مطرح کرده بود که آیا ماده نمی تواند بیندیشد؟ برای تحقق چنین معجزه ای، او به خدای قادر مطلق متوسل شده بود. به سخن دیگر، او خود خداشناسی را مجبور کرد که برای ماتریالیسم موعظه کند.» سپس نامگرایی بود، موضوعی که مارکس را بر آن می دارد تا بگوید که « نخستین شیوهٔ بیان ماتریالیسم<sup>۱۴۷</sup> را تشکیل می دهد. بعداً، کمی به همین گونه، در بطن خود ایده آلیسم است که بخشی از ماتریالیسم مدرن شروع به رشد می کند، انگلس نیز در این مورد می گوید « نظام های ایده آلیست بیش از پیش انباشته از محتوای ماتریالیست می شود و سعی می کند از دیدگاه پانتئیستی تضاد روح و ماده را با یکدیگر آشتی دهد، به گونه ای که سرانجام نظام هگلی ماتریالیسمی است که به شیوهٔ ایده آلیستی روی سر ایستاده است.»<sup>۱۴۸</sup>

<sup>145</sup> Engels : La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne, Editions Sociales, 1958, p. 38.

<sup>146</sup> Duns Scot

<sup>147</sup> Marx : La Sainte Famille. Œuvres philosophiques, t. II, p. 229, op. cit. Le nominalisme dénie toute existence en soi aux idées, dans lesquelles il voit des production de la pensée humaine.

مترجم : نامگرایی هر گونه وجود ذاتی نظریات و ایده ها را نفی می کند و در آنها فقط تولیدات تفکر انسانی را بازشناسی می کند.

<sup>148</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, op. cit., pp. 30-31.

از دیدگاه توسعه علمی، برخی از برجسته ترین رویکردهای ایده آلیست در دوران خود معنای مثبتی داشت. در اینجا نیز باید یک بار دیگر مبنای داوری را به نگرش تاریخی اتکا دهیم. برای نمونه، ایده آفرینش مطلقاً بر خلاف امروز و هر گونه بازنمایی علمی جهان، در دورانی که مفهوم جهان عمیقاً تحت تأثیر زنده انگاری و جادو باوری بود نقش دیگری بازی می کرد. جزم اندیشی روی معمای آفرینش با پافشاری روی تفکیک خدا و جهان، در واقع طبیعت را تقدس زدائی کرده و آن را به خرد ناب انسانی می سپارد. نقد سمبولیسم رمان نیز که قویاً تحت تأثیر زنده انگاری ساده بود همین نقش را بازی می کرد.<sup>۱۴۹</sup>

نزد دکارت نیز تفکیک خدا و جهان بنیاد ایده آلیسم را تشکیل می دهد، ولی در اینجا نیز چنین تفکیکی نتیجه اش سپردن اکید طبیعت به قوانین مکانیک است. معجزه و نیروهای فراطبیعی جایگاه خود را به نفع بررسی علم از دست می دهد.

همین تحلیل را می توانیم در سطح دیگری پی گیری کنیم. نظریه مشیت تاریخی به صورتی که نزد بوسوئه<sup>۱۵۰</sup> می بینیم، به مفهومی خاص، همان گونه که پلخانف<sup>۱۵۱</sup> نشان داده است راه را برای نخستین تلاش های نظریه پردازانه در عرصه تاریخی آماده می کند.

کوتاه سخن : شناخت عینی مراحل آغازین گسترش خود را مدیون اشکال ایده آلیستی است، علی رغم خطاها و عناصر راز و رمز مداری که در این نوع نگرش وجود دارد. تضاد بین اشکال یا وجوه مختلف شناخت به هیچ عنوان رابطه متقابل آنها را نفی نمی کند. هر تضادی مستلزم وحدت اضداد است. در غیر این صورت به تضاد متافیزیک تبدیل می شود. چنین تضادی که به وضعیت مطلق رسانده شود فاقد هر مفهومی خواهد بود.

---

<sup>149</sup> Cf ; sur ce sujet, Le Goff : Les intellectuels au Moyen Age. Editions du seil, 1957, pp. 56-61.

<sup>150</sup> Jacques Bénigne Bossuet. پیشوای دینی، واعظ و نویسنده فرانسوی

1704\_1627

<sup>151</sup> Plékhanev : Les questions fondamentales du marxisme, Editions Sociales, 1947, pp. 152-158.

## 1.5.7 مشارکت فرهنگی ادیان

حالا اگر ما از علم به عرصه فرهنگ عمومی پا بگذاریم، در این صورت چه کسی شهادت دارد تا سهم اسطوره ها و دین را در این زمینه نفی کند؟ لوی استروس اخیراً در توتمیسم<sup>۱۵۲</sup> نظم تفکر عینی که مناسبات انسانی را از ورای الگوی نمادینه نظم نوع حیوانی یا گیاهی را تشخیص داده که مدت ها به فقدان انسجام توحش نسبت می دادند. مارکس نیز در صفحه مشهوری از اسطوره شناسی یونانی تجلیل به عمل آورده است.<sup>۱۵۳</sup> سهم فرهنگی دین مسیحیت در اشکال مختلف کمتر نبوده است. موریس تورز نیز پس از تأکید روی ارزش مثبت مسیحیت اولیه چنین می نویسد: «نقش ترقی خواه مسیحیت بعداً در سازماندهی امور خیریه و همبستگی آشکار می شود که هدفش ایجاد مناسبات عادلانه تر و صلح آمیز تر بین انسان ها در دوران فئودالیت بوده. چنین تلاشی همراه بود با تشکیل انجمن های دینی، گروه هایی با نیت کمونیستی در عمل که این مأموریت را برای خود قائل بودند که شناخت انسانی و گنجینه های هنری دوران گذشته را حفظ کرده و گسترش دهند و سپس به نسل های آینده منتقل کنند. آیا امکان پذیر است این قرن هایی که شاهد سر به فلک کشیدن نوک فانوس های کلیساهای باشکوه بوده، این جواهرات ناب هنر مردمی که با همه سنگ های قدیمی ولی زنده برای آنانی که آنها را می فهمند هیچ احساسی علیه افسانه تاریکی های قرون وسطی بر نیانگیزد؟»<sup>۱۵۴</sup> آراگون<sup>۱۵۵</sup> این درس را آموخت و گسترش داد. همه آثار این نویسنده و منتقد بزرگ همین مشغله فکری را نشان می دهد، یعنی انتقال گنجینه های فرهنگی گذشته به مردم، بی هیچ استثنائی و حتا سنت غنی مسیحیت، رمان های شوالیه گری، از پگی<sup>۱۵۶</sup> تا کلودل<sup>۱۵۷</sup>.

<sup>152</sup> Lévi Strauss : Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F. 1962. La pensée sauvage, Plon 1963.

<sup>153</sup> Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, pp.174-175.

<sup>154</sup> Maurice Thorez : Communistes et catholiques : la main tendue (26 octobre 1937). Œuvre , t. 14, p. 166. Editions Sociales 1954.

<sup>155</sup> دیوانه الزا Fou d'Elsa این پیوند بنیادی انسان دوستانه سنت دینی در گنجینه فرهنگ مدرن را به اسلام نیز گسترش می دهد.

<sup>156</sup> Péguy

<sup>157</sup> Claudel

دین یک صورت فرهنگ احساسی است. آنچه را که از ساخت و ساز نظری کم می آورد، در سادگی خود جبران کرده و به دست می آورد. به این ترتیب نیروی متقاعد کننده و انتشار آن بیشتر می شود. به همچنین دین طی مدت های طولانی به دلیل ضعف در گسترش فرهنگ نظریه پرداختی حامل اصلی فرهنگ در توده ها را تشکیل می داد. با حذف سهم آن در میراث فرهنگی، خود را به سادگی از اشکال اصلی فرهنگ مردمی در گذشته محروم می کنیم. و فرهنگ در کلیت خود معیوب از آب در خواهد آمد. سطح فرهنگی یک تمدن در واقع نه فقط با مجموع شناخت و ارزش های اکتسابی بلکه با عرصه انتشار آن نیز محاسبه می شود. جدا کردن این دو شاخص به تک بعدی کردن داورى خواهد انجامید. به این ترتیب فروپاشی جهان باستان به صورت انکارناپذیری در سطح ساخت و پرداخت و کشف نظریه پرداختی موجب رکود و حتا سیر قهقرائی فکری شد. بر عکس، مسیحیت به صورت فوق العاده در این دوران بنیاد فرهنگ توده های مردم را گسترش می دهد.<sup>۱۵۸</sup> مسیحیت نظریات رایج در جهان باستان را که میان اقشار عمیق توده ها جاری بود گسترش داد ولی آن را منحصر به اشرافیت فرهنگی کرده بود. برای مثال، نظریه وحدت نوع بشر که در تفکر رواقی گری<sup>۱۵۹</sup> و اپیکوری مطرح شده بود، ولی این فقط مسیحیت بود که می بایستی آن را به همگان منتقل کند: یعنی به رومی ها و بربرها... در قرون وسطی مشارکت عمیق تر و فعال تر توده ها در پیشرفت تمدن را مشاهده می کنیم. آثار صلح آمیز فرقه های بزرگ دینی، زیارت، ساخت بنای باسیلیکا آزادی بیشتر به ابتکار عمل کارگران ساختمان های شهری و روستائی نفس تازه ای به فرهنگ جمعی می داد که تشعشعات آن متوقف نشده است. فقط کافی است که به جایگاه نقاشی و موسیقی دینی طی دوازده قرن گذشته در غرب بیندیشیم.

<sup>158</sup> انگلس می نویسد که « همانند همه جنبش های انقلابی بزرگ، مسیحیت اثر توده ها بود » (مارکس-انگلس : درباره دین)

In Marx – Engels : Sur la religion, p. 204

<sup>159</sup> Stoïcisme

### 1.5.8 انسان گرائی دینی

نفی بُرد انسان گرای این فرهنگ (یعنی فرهنگ دینی) صرفاً به این دلیل که خردگرا<sup>۱۶۰</sup> نبوده، فقط می تواند نشان از فقدان حساسیت تاریخی باشد. ما باید بتوانیم محتوای جاندار فرهنگ و پشت تصویری که بی حرکت شده، نوری که آن را به وجود آورده تشخیص دهیم. آیا به سادگی می توانیم در شواهد دینی تاریخ گذشته<sup>۱۶۱</sup> نشانی از اعتراض علیه فقر و تحقیری را تشخیص دهیم که همیشه سهم ستمدیدگان بوده است؟ برای مثال، آیا نمی توانیم مضمون کشتار بی گناهان و مصیبت مسیح را به عنوان تاریخ عمومی بخوانیم؟ بی گمان، مردم این دوران رنج های خودشان را به مثابه سرنوشتی اجتناب ناپذیر تحمل می کردند. از آن دوران به بعد ما آموختیم یا خواهیم آموخت که علت ها را شناسائی کرده و بر آنها مسلط شویم، ولی تا چه اندازه تجربه مبارزه علیه ستم ما را منع می کند که قربانیان گذشته و حال را درک کنیم؟ تمایل به جامعه بشری صلح آمیز که در سر تا سر تاریخ هنر دینی جریان داشته آیا در اشکال دیگری متعلق به ما نیست، هر چند که رمز آمیز باشد، ولی به معنایی خاص دارای همان مفهوم است؟ ما دیگر به بهشت باور نداریم، ولی چنین امری ما را از درک و ستودن بره رمز آمیز اثر وان ایک<sup>۱۶۲</sup> باز نمی دارد. ما وسایل و امکاناتی را به دست آورده ایم که می توانیم به رؤیای گذشته واقعیت ببخشیم. ولی عبور کردن از مرحله رؤیا، به این معنا نیز هست که جایگاه آن را نیز به رسمیت بشناسیم. « باید بتوانیم عادل باشیم تا شکوه، قدرت و مدهوشی آن را درک کنیم.»<sup>۱۶۳</sup>

---

<sup>160</sup> از نگاه خرد گرای ما. زیرا خرد نیز به سهم خود تاریخ خاص خودش را دارد. و خرد در قرن دوازدهم خرد را در دین می دیده است.

<sup>161</sup> و حتا در زمان حاضر در صورتی که رسوبات گذشته بازمانده باشد. برای مثال می توانیم از موسیقی بردگان سیاه (Gospel) یاد کنیم. ماریان اندرسون از چهره های بارز این موسیقی بردگان سیاه آمریکائی است

<https://youtu.be/mAONYTMf2pk>

<https://youtu.be/olQrCfkvbGw>

<sup>162</sup> مراجعه شود به پاورقی شماره 4

<sup>163</sup> Europe, numéro sur la littérature soviétique, préface par Aragon, p. 5.

از سوی دیگر، رؤیای دینی گاهی الهام بخش شورش ها و حرکت اجتماعی بوده. هدف شاید موهومی بوده ولی عمل آن واقعیت داشته است. و به همین گونه شهادت. آیا قهرمان مسیحی مانند ژان دارک که مردم را پشت سر خود داشت نمی تواند برای ما معنایی داشته باشد ؟ کلیسا به او تقدس بخشید ؟ آری ولی پس از آنکه او را در آتش سوزاند. باید تقدس را تشخیص دهیم. آیزنشتاین روی این موضوع درس قابل توجهی به ما داده است « این تیترا مقدس در واقع به چه معنایی است ؟ در شرایط آن زمان، هیچ چیز بجز ستایش ارزش بزرگ مردی که کیفیت هایش چارچوب شناخته شده ترین معیارهای عالی زمانه را در هم می نوردد، وقتی که شجاع ترین و فضیل ترین است. یک فرد مقدس. یک قدیس ! ولی در این جا موضوع به هیچ عنوان مفهوم رسمی یا فرمولی نیست که کلیسا طی قرن ها روی آن سوداگری کرده است. بلکه موضوع مخلوطی از عشق و احترام مردمی است که پیوسته نثار چهره الکساندر (نوسکی)<sup>۱۶۴</sup> می شود. اگر از این زاویه به انتساب تیترا قدیس به الکساندر بنگریم، مفهوم عمیق یک نشانه را خواهیم یافت، نشانی که گواه بر تفکر مردی است که تفکرش دورتر و وسیع تر از عمل را می بیند، که این فرد ژنی، این فرمانده نظامی در دوران سپید مویی، به روشنی به روسیه بزرگ و متحد می اندیشید.»<sup>۱۶۵</sup> با تفکیک شرایط خاص هر کشوری آیا نمی توانیم در مورد ژان دارک نیز همین سنگ محک را به کار ببریم ؟

و شهیدان ؟ آسمان خالی است. ولی مرگ آنان مفهومی را در خود حفظ می کند. شهادت آنان شرافت انسان در چشم انداز امیدهای او را گواهی می دهد. ما هرگز در جبهه دژخیم موضع نمی گیریم. وقتی انگلس مسیحیت را با آغاز سوسیالیسم مدرن مقایسه می کند، بیش از یک تأثیر ادبی دیده می شود : یعنی گواه بر جهانشمولیت تاریخی، احساس جاندار همبستگی با همه آنانی است که به شیوه خودشان در کوران زمان علیه ستم مبارزه کرده اند.

<sup>164</sup> Alexandre (Nevski)

<sup>165</sup> Eisenstein : Réflexion d'un cinéaste, Moscou, 1958, pp. 43-44.

### 1.5.9 وحدت متضاد فرهنگ

با وجود این، فرهنگ طبیعتاً نمی تواند تقلیل پذیر به دین باشد. برخی پدران کلیسا بی هیچ تردیدی مسیحیت را به عنوان یکی از سرچشمه های مارکسیسم تلقی کرده اند. ولی نام این طرز تلقی خطای فاضلانه است! مارکسیسم البته نتیجه کلیت فرهنگ گذشته بوده، و فرهنگ گذشته تا مدت های طولانی در اشکال دینی توسعه یافته است. ولی فراموش نکنیم که فرهنگ دینی بی وقفه طی قرن ها در مقابل فرهنگ نوین عمومی، خردگرا و علمی که طبیعتاً دین ستیز می باشد واپس نشسته است. مارکسیسم از فرهنگ نوین عمومی، خردگرا و علمی منشأ گرفته است و نه از خدانشناسی.<sup>۱۶۶</sup>

تمایل عدالت طلبانه ما برای فرهنگ دینی طبیعتاً چیزی از ستایش ما در مورد ارزش پیشگام شواهد خردگرایی عمومی در گذشته نمی کاهد. حساسیت به رمان شوالیه مسیحی به هیچ عنوان ظرفیت انسان گرایانه رمان روباه<sup>۱۶۷</sup> را نفی نمی کند. ستایش ما نه انحصاری است و نه التقاطی. ما گذشته را بر اساس طبقه بندی معیارهای تاریخی، نه فقط بر حسب آنچه بوده و بلکه بر حسب آنچه اعلام می کرده داور می کنیم. گسترش دیدگاه از ما در مقابل فرقه گرایی فرهنگی حفاظت می کند...

هر گونه داور تک بُعدی و ذهنی فرهنگ را تضعیف می کند، و اصولاً وقتی سهم فرهنگ دینی در گذشته را ندیده می گیرد خردگرایی کلاسیک به خطا می رود. ولی البته خود این سهم فرهنگ دینی حدود و تضادهای خاص خودش را نیز دارد. سهم مثبت نسبت به گسترش کل جامعه در یک دوره مشخص، ولی از سوی دیگر ایدئولوژی دینی قادر بود قویاً از پیشرفت در این و یا آن بخش خاص از فعالیت اجتماعی و فرهنگی جلوگیری کند، برای مثال در زمینه علمی. به همین گونه، در یک سطح دیگر از این نظریه می توانیم به دولت بورژوا در دوران سرمایه داری بالنده بیندیشیم.

<sup>166</sup> Lénine : Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme (1913), in Œuvres choisies en 3 vol., t. I. Moscou, 1964.

<sup>167</sup> Roman de Renart

پیچیدگی راه های پیشرفت تاریخی تقلیل پذیر به نمودار مکانیکی نیست. به این ترتیب، می توانیم در عین حال خصوصیت مردمی فرهنگ پروتستان را در قرن شانزدهم علی رغم محتوای اشتباه آمیزی که با خود دارد، و به همین گونه خصوصیت عینی فرهنگ خردگرا و علمی رنسانس را علی رغم خصوصیت آریستوکراتیک<sup>۱۶۸</sup> آن معتبر بدانیم. اصل عینیت مارکسیسم مشخصاً به بازشناسی خصوصیت متضاد گسترش فرهنگی بستگی دارد مثل همه تاریخ بشریت. هیچ چیزی از آنچه که در این گسترش فرهنگی به پیشرفت خدمت کرده و خدمت می کند برای ما ناشناخته نیست. ما هر گونه سهم مثبتی که در گذشته وجود دارد را از آن خود می دانیم، هر چند خود این سهم صورت متضاد داشته باشد...

ولی گذشته آینده را متعهد نمی کند. تاریخ یگانه داور خدا باقی می ماند. اگر دیروز خدا را می ستودند، امروز می توانند آن را بی فایده بدانند.

---

<sup>168</sup> پیشرفته ترین اشکال شناخت عینی تا مدت ها همین خصوصیت را داشته است. در واقع فرهنگ در سطح بالا معمولاً در گذشته به قشر صاحبان امتیاز تعلق داشته است. به همین گونه، حتی ماتریالیسم پیش از آن که مردمی بشود به آریستوکراسی تعلق داشت.

## 2 دلایل خداناباوری

دین در مقابل علم و انقلاب واپس می نشیند.

علم و انقلاب از دیدگاه نظری و عملی

نشان می دهد که انسان می تواند از خدا صرفنظر کند.

### 2.1 علم خداناباور

ناپلئون از لاپلاس پرسیده بود جایگاه خدا در مکانیک سماوی کدام است، و او پاسخ گفته بود که : « آقا، من نیازی به چنین فرضیه ای ندارم ». این جمله به خوبی دلایل خداناباوری علمی را خلاصه می کند.

#### 2.1.1 رکود الهی

وجود علم پیش از همه نقد دعاوی دین را تشکیل می دهد. « نوشتن علیه آنانی که خیلی به علم تعمیق می بخشند. دکارت<sup>۱۶۹</sup>، این را پاسکال با عجله می نویسد. علوم گواه بر قدرت روح انسانی و قابلیت واپس نشاندن راز و رمز فراطبیعی است. علوم گواه بر این امر است که این امکان وجود دارد که طبیعت را از طریق خود طبیعت توضیح دهیم » بدون اضافات بیگانه « (بیگانه با طبیعت). شرایط متقابل پدیده ها وجود آنها را توضیح می دهد، هر پدیده با شرایط خاص خودش به وجود می آید، و با آن از بین می رود. شناخت شرایط طبیعی توضیحات فراطبیعی را باطل می کند.<sup>۱۷۰</sup> پیشرفت علم به این ترتیب خدا را از طبیعت حذف کرد. ابتدا از اخترشناسی، فیزیک، علوم طبیعی، پزشکی، و مانند اینها...

این تقدس زدائی از طبیعت، اساساً در قرن هجدهم روی داد، با وجود این انسان همچنان به خدا سپرده شده بود، به شکل معکوس انسان هنوز خدا را ثابت می کرد. آیا چنین رویکردی متعلق به پاسکال نبود ؟ با وجود این، رکود الهی باید در قرن نوزدهم و بیستم به وقوع می پیوست : با تشکیل علوم انسانی : تاریخ، جامعه شناسی، روانشناسی.

<sup>169</sup> Pascal : Pensée, édition citée, p. 874.

<sup>170</sup> این مفهوم بحث و جدل علیه معجزه است که هنوز در قرن هفدهم جریان دارد.

تاریخ علمی که ماتریالیسم تاریخی مشخصاً نظریه آن را تشکیل می دهد، امروز به ما اجازه می دهد که جنگ ها، انقلاب ها، ظهور و سقوط امپراتوری ها را بر اساس علت های صرفاً تاریخی توضیح دهیم. تاریخ علمی نظریه انگلس را تأیید می کند : « ما خودمان تاریخ خودمان را می سازیم، ولی ابتدا با پیش درآمدها و در شرایط خیلی معین »<sup>۱۷۱</sup>، شرایطی که گذشته در نظم موجود و آگاهی اجتماعی بر جا گذاشته است.

جامعه شناسی علمی اجازه می دهد که پدیده های زندگی جمعی را مبتنی بر شرایط عینی اجتماعی موجود توضیح دهیم.

روانشناسی آخرین نوزاد علوم هنوز در زمینه خاص خود با شمار بسیاری از پیش دآوری های ایده آلیست و دینی برخورد می کند که از دوران های اولیه بسیار دور بر جامانده است. روح، باطن آگاه، ذهنیت که ناآگاهی را خلاصه می کرد که انسان مدت های مدید در خودش غوطه ور باقی مانده بود. با وجود این، در این گونه مفاهیم مکتبی نفوذ صورت گرفت. روانشناسی علمی<sup>۱۷۲</sup> رفتار متفاوت افراد را توضیح می دهد، همان گونه که در مجموع جلوه های عینی و ذهنی زندگی آنان پدیدار می شود، بر حسب شرایط بیولوژیک و اجتماعی موجود و بر حسب نقش تاریخ فردی هر یک از آنان (زندگینامه فردی). روح و خدا در اعماق باطنی (ناخودآگاه) و در محدوده های وصف ناپذیر هستی و نیستی واپس زده می شود.<sup>۱۷۳</sup> زیرا « آن چه

---

<sup>171</sup> Engels : « Lettre à Bloch du 21 septembre 1890 », in Etudes philosophiques, p. 154.

<sup>172</sup> روانشناسی جانوری، روانشناسی کودک، پاولویسم نقش تعیین کننده ای در تشکیل روانشناسی در علم بازی کردند.

<sup>173</sup> مترجم : در اینجا بی آن که بخواهم این موضوع را باز کنم فقط برای هشدار به خواننده مختصر اشاره می کنم که موضوع اعتقادات دینی و نفوذ آن و یا رابطه آن با ناخودآگاه ابتدا از سوی خود فروید (به طور کلی در 5 متن، 1) عمل رانشی و حرکت مذهبی (1907)، 2) توتم و تابو (1912)، 3) آینده یک توهم (1927)، 4) ملالت ها در تمدن (1929)، 5) موسی و یکتاپرستی (1938) و از سوی روانکاوهائی مانند ژولیا کریستوا در « نیاز به اعتقاد » (2007) مورد بررسی قرار گرفته و نشان می دهد که تا چه اندازه این نیاز در ساخت و ساز روانی فرد دخالت دارد و چگونه دین خودش را به عنوان پاسخی به این نیاز تحمیل می کند. از سوی دیگر گاهی دین نیز ادعا می کند که این نیاز به شکل فطری در انسان وجود دارد و همین را به عنوان دلیل و برهان برای اثبات وجود خدا مطرح می کنند. ولی باید دانست که در واقع دین خودش را به جای این نیاز تحمیل کرده است. بین منتقدان ایرانی منوچهر جمالی در « آزادی حق انتقاد

هر ایده ای را حذف می کند آیا چیزی بجز فنا و نیستی می تواند باشد؟»<sup>۱۷۴</sup>

به این ترتیب خدا اندک اندک هر گونه عینیت را در طبیعت و در انسان از دست می دهد. و به یک پیش فرض ناب برای روح تبدیل می شود...

## 2.1.2 فلسفه علمی

ولی این پیش فرض را علم با طرح نظریه علمی برای جهان، انسان و شناخت کاملاً خدا ناباور را بی فایده اعلام کرد. خداباوران غالباً اعتبار و عمومیت بخشیدن به چنین جریانی را مورد بحث و جدل قرار می دهند، و اعتراض می کنند که علم در خودش دارای یک فلسفه است و گاهی برای تضمین نظریاتشان از دانشمندان بسیاری یاد می کنند که خداباور باقی مانده اند. در واقع، کار پژوهش علمی در این و یا آن زمینه می تواند پیش داوری های دینی نزد دانشمند یا پژوهشگر را دست نخورده باقی بگذارد: فقط کافی است که پژوهشگران از گسترش و عمومیت بخشیدن به نتیجه گیری های علمی در این و یا آن سطح مشخصاً فلسفی در رویکرد علمی خودشان صرفنظر کنند. به این ترتیب فیزیکدان می تواند باور داشته باشد که زندگی با اراده خدا آفریده شده است، طبیعت شناس نیز می تواند به وجود روح باور داشته باشد، و روانشناس هم به نوبت خود می تواند برای اخلاق وجه متافیزیک قائل شود<sup>۱۷۵</sup>. تخصص در علوم نیز به شکلی که امروز وجود دارد موجب پراکنده و پاره پاره شدن رویکرد علمی شده است. زمینه فلسفی در

---

از اسلام» به این بُعد رواشناختی بحث دین و نقد آن آگاه به نظر می رسد، ولی به دلیل فقدان شناخت کافی از روانکاوی و موضوع مرکزی آن یعنی «ناخودآگاه» راه دوری نمی رود و علاوه بر این دائماً با نسبت دادن یک سری فرضیات خودش به کمونیست ها یا مارکسیست ها دائماً اسلام و کمونیسم را با هم مورد انتقاد قرار می دهد. جمالی با وجود این که اعتراف می کند که رهائی از بندهائی که این اعتقادات در ناخودآگاه آشیانه کرده و دست و پای ما را بسته صرفاً با نقد و نفی آگاهانه منتفی نمی شود ولی کمی دورتر دوباره به ضرورت کار نقد باز می گردد. با وجود این در صورتی که به اینگونه مسائل آگاه باشیم کتاب منوچهر جمالی بین ادبیات علمی معاصر نسبتاً کار ارزشمندی به نظر می رسد. در هر صورت یک فرهیخته ناشناس به درستی گفته است که «کتاب بد وجود ندارد».

<sup>174</sup> Meslier : op. cit., cit., p. 46.

<sup>175</sup> مترجم: در بازی زبانی برخی روانکاوان یا روانشناسان غالباً کنفورمیست گاهی می گویند: «ما تحلیل می کنیم و خدا درمان خواهد کرد».

رویکرد علمی فقط از طریق تأملات خاص، تفکیک پذیر در سطح انتزاعی کار علمی تخصصی، ولی مطابق با روش ها و معیارهای آن ممکن می شود.<sup>۱۷۶</sup>

نکته بنیادی این جا است : علم مدرن مستلزم نقد رادیکال فلسفه سنتی، ایدئولوژی در همه اشکال آن است... علم مدرن از فلسفه می خواهد مثل خود او خود را به محک تجربه بگذارد و خود را در عمل مورد بررسی قرار دهد، و کوتاه سخن این که آگاهانه و روشمند عینیت نظری قابل مقایسه با علم را از آن خود کند.

کانت پیش از این در « مبانی »<sup>۱۷۷</sup> برنامه فلسفه تجربی برای « هر گونه متافیزیک آینده » ورشکستگی فلسفه قدیمی را اعلام کرده بود. ولی کانت ندانست و نتوانست این موضوع را تا « ماتریالیسم شرم آور »<sup>۱۷۸</sup> خود به پیش ببرد و دیالکتیک خردگرای خود را عینیت ببخشد. ولی پیشرفت های علم از سوی دیگر اجازه می دهد که امروز با نقد و با عبور از کاستی های ایده آلیستی که هنوز باقی مانده بود، برنامه او کاملاً تحقق یابد.

### 2.1.3 طبیعت از دیدگاه نظریه ماتریالیسم

در روزگار ما، فلسفه علمی در واقع نظریه ماتریالیستی طبیعت را مطرح کرده است . جهان مادی بی نهایت، در جنبش بی نهایت : چنین است نقطه آغازین فلسفه علمی.

صفت بی نهایت برای جهان پیش از همه به دلیل فقدان قابلیت منطقی روح انسان در محدودیت قائل شدن برای جهان در نظر گرفته شده، زیرا انسان قادر نیست محدودیتی برای جهان متصور شود. علاوه بر این، آیا هر محدودیتی در تعریف خاص خود مستلزم امکان نیل به فراتر از آن نیست ؟ کار علمی به صورت تجربی ادعای منطقی را تأیید می کند که حاصل عمومیت بخشیدن به عمل است. کار علمی در واقع بی وقفه محدوده تجربه را پس زده بی آنکه هرگز محتوای آن را به اتمام رسانده باشد. برعکس، هر کشف جدید با خود چشم انداز جدیدی از واقعیات، مسائل و اکتشافات آینده را عرضه می کند. همان طور که لنین می گوید واقعیت « پایان ناپذیر

<sup>176</sup> به این شرط که پژوهشگر یا دانش پژوه بتواند در جایگاه فیلسوف قرار گیرد.

<sup>177</sup> Prolégomènes

<sup>178</sup> « ماتریالیسم شرم آور » به شیوه بیانی انگلس تعلق دارد

« است. ولی بی نهایت چیست؟ آیا بی نهایت مشخصاً همان پایان ناپذیر نیست؟ »

وحدت جهان برای آن کسی که به گستره پیوستگی های بین علوم می اندیشد امر بدیهی تلقی می شود. هیچ علمی مستقل از علوم دیگر نیست. هر علمی علوم دیگر را مفروض می دارد و به روی آنها باز می شود. چه می توانیم بگوئیم، بجز این که موضوع علوم، یعنی طبیعت کلیتی را تشکیل می دهد که به قانون جهانشمول تأثیر متقابل بستگی دارد؟ پیوند زنجیره ای و وحدت علوم فقط پیوند زنجیره ای و وحدت موضوعات آنها را منعکس می کند.

وحدت دیالکتیک. علم مدرن در واقع دیگر به ما اجازه نمی دهد جهان را به مثابه یک کلیت بی حرکت و پایان یافته در نظر بگیریم و بیندیشیم که حرکت در دور تکراری یک نواخت آن نفی می شود. علم مدرن بر عکس به ما نشان می دهد که طبیعت به مثابه یک کلیت در حال جنبش در سیر تحولی بی پایان و بی نهایت نو آور جریان دارد.

کیفیت در واقع از طریق حرکت کمیت عمل می کند. انباشت کمی و همگن به جهش کیفی می انجامد و واقعیت را به شکل جدید غنی تر و پیچیده تر تبدیل می کند.<sup>۱۷۹</sup> به این ترتیب ماده جاندار از پیشرفت ساخت و ساز ماده بی جان حاصل می آید، و ماده عصبی از ساخت و ساز ماده جاندار. این جریان با پیچیدگی و تفکیک تدریجی مناسبات اجتماعی در تاریخ بشری پی گیری و به روی چشم انداز آینده ای بی پایان توسعه می یابد، و روی تضادهای طبیعت و جامعه که بی وقفه در حال تجدید حیات است استوار می گردد. طبیعت به صورت بی نهایت از طریق تضادهای خاص درونی اش خودش را بازآفرینی می کند.<sup>۱۸۰</sup>

در مورد مادی بودن این جهان علم دلایل بی شماری دارد. هیچ موضوع تجربی از قوانین زمان، مکان و جنبش گریزی ندارد. این خصوصیات در

---

<sup>۱۷۹</sup> این موضوع را که در اینجا به اختصار مطرح شده در آنتی دورینگ و دیالکتیک طبیعت نوشته انگلس پی گیری کنید.

<sup>۱۸۰</sup> این نظریه خداپاواران را در مورد طبیعت شوکه می کند، ولی آن را برای خود خدا می پذیرند، و این برای نخستین بار نیست که تناقض گوئی می کنند... نامش هست راز و رمز.

ذات ماده است، زیرا ماده همواره طبق همین خصوصیات بر ما آشکار می شود. بی گمان از نظریه ای که شکل علم را به این یا آن دوران نسبت می دهد فراتر می رود، علم از این پس باید بی وقفه با پیچیدگی هایش نظریه مادی خود را بازبینی کند تا از دقت بیشتری برخوردار شود.<sup>181</sup> ولی آیا این واقعیت گواه بر این امر نیست که جهان و غنای بی نهایت آن خارج از علم و اندیشه بشری واقع شده است؟ حتا ریاضیات یعنی موضوعی بی اندازه انتزاعی که تا مدت های طولانی بازآفرینی کاملاً ذهنی به نظر می رسید از این قوانین گریزی ندارد. اگر نه جهان و نه فضا وجود نمی داشت، آیا موضوعات ریاضی می توانست وجود داشته باشد؟ و پیش از همه آیا حتا ریاضیدانی می توانست وجود داشته باشد؟

#### 2.1.4 انسان از دیدگاه نظریه ماتریالیست

زیرا علم ماتریالیسم را به همان اندازه به نظریه انسان که به نظریه طبیعت نیز تحمیل می کند. علم نه وجود خودآگاه و نه وجود تفکر را نفی نمی کند. این امور موجود نه فقط با حضور ذهنی ما بلکه با خصوصیات ویژه رفتار عینی انسان (زبان، کار، فرهنگ، و مانند اینها) تأیید می شود. علم مدرن درباره نقش فعال خودآگاه یا تفکر بحث نمی کند. شبه پدیدار

---

<sup>181</sup> در واقع باید (در وحدت آنها) مقوله فلسفی و مقوله علمی ماده را از یکدیگر تفکیک کنیم. اولی قدمت و استقلال ماده نسبت به روح را اعلام می کند: گزاره آن ذهنی و مطلق است. و دیگری در هر دوره محتوای عینی ماده را به صورتی که علم در دوره مشخص بازشناسی کرده توضیح می دهد. گزاره هایش که برای دوران مطلق است ولی از دیدگاه تاریخی در صورتی که زمان را در سیر تحولی آن در نظر بگیریم کاملاً نسبی است.

گرائی<sup>۱۸۲</sup> فقط در نوشته های ایده آلیست ها یا «ماتریالیسم بدوی» بر جا مانده است.<sup>۱۸۳</sup>

علم بر عکس، مسئله خودآگاهی را مبنی بر شرایط عینی موجود روشن می کند، به همین گونه تفکر را مبنی بر ماده و روح را مبنی بر طبیعت تعریف می کند. در واقع شکنندگی مادی خود آگاهی کافی است تا ما را درباره این موضوع متقاعد کند. چگونه خصوصیت بی قید و شرط، یا فقط استقلال معنوی برای خودآگاهی قائل شویم که اندکی شراب آن را به خواب می برد، که با ضربه ای به سر گیج می شود و یا این که در اثر ضربه یک قطعه سنگ کشته می شود؟ ولی عملکرد عادی خودآگاه یا اندیشه شامل درس دیگری نمی شود. این موضوع هرگز امکان پذیر نبود که بتواند در تجربه عملکرد اندیشه بی قید و شرط آشکار شود.

برای مثال اندیشه بدون وجود مغز. در رده بیولوژیکی و به همین گونه در تاریخ فردی انسان، از دوران کودکی تا بلوغ، پیشرفت های خودآگاه و اندیشه مشروط به رشد عملکردهای مغزی است. هر گونه آسیب فیزیکی یا شیمیایی در مغز به عملکرد خودآگاه چه در سطح ذهنی و چه در سطح عینی آسیب خواهد رساند. «مغز اندام اندیشه و اندیشه عملکرد مغز است.»<sup>۱۸۴</sup> فلسفه ایده آلیست هرگز این ادعای لنینیست را نفی نکرده ولی بر فراز مفاهیم نازل پسیکو-فیزیولوژیک<sup>۱۸۵</sup> پرواز می کند. ولی این که برای

#### 182 Epiphénoménisme

نظریه ای که مبنی بر آن خودآگاه و پدیده های ذهنی روانی (اعتقاد، آرزومندی، هیجان حسی یا نیت) یک پدیده ساده از فرآیند عصبی است و به هیچ عنوان نمی تواند واجد علّیت باشد و هیچ تأثیری روی تن جسمانی یا دیگر پدیده های ذهنی روحی ندارد. [برای شبه پدیدار گرا فقط رویدادهای فیزیکی می تواند به عنوان علت برای دیگر رویدادها مطرح باشد، و فقط به عنوان تأثیر رویدادهای ذهنی روانی می تواند در شبکه مناسبات علت و معلولی شکل بگیرد.]

<sup>183</sup> لنین «ایده آلیسم هوشمند» را به «ماتریالیسم بدوی» یا «ماتریالیسم غیر هوشمند» ترجیح می داد، حقیقت این است ولی غالباً ماتریالیسم هوشمند را فراموش می کنیم.

<sup>184</sup> Lénine : Matérialisme et empiriocriticisme, Œuvres, t, p. 87, Editions Sociales, 1962.

<sup>185</sup> مترجم : Psycho-Physiologique نواژه که از واژه پسیکولوژی ساخته شده به عنوان بررسی رفتار فکری و فیزیولوژی به عنوان بررسی قوانین عملکرد اندام ها. پسیکو-فیزیولوژیک در نقطه تلاقی این دو دیسپلین به عنوان علم مکانیسم و قوانین

اندیشیدن نیاز به مغز ندارد، ایده آلیسم شاید نیاز به آن داشته باشد<sup>۱۸۶</sup>، و در نتیجه به تن جسمانی و طبیعت نیز نیاز خواهد داشت. مگر این که فراموش شود...

علاوه بر این مغز باید در محیط انسانی برای دست یابی به توان اندیشیدن و بازنمایی و درک جهان و خویشتن آموزش ببیند. در نبود آموزش، فرد در سطح احساس فردی خویش همتر از حیوانات باقی خواهد ماند. بازنمایی جهان، و یادآوری آن به وسیله علامت ها و نشانه ها در زبان امکان پذیر است. مارکس می گفت: « زبان واقعیت فوری تفکر است »<sup>۱۸۷</sup> ولی زبان به سهم خود مشروط به وجود جامعه و نیاز به ارتباط است. سری جدید شرایط: تفکر مشروط به مغز اجتماعی است.<sup>۱۸۸</sup> پروتاگوراس می گفت «مردم یونان زبان یونانی را به من آموخت». ایده آلیست خود را تنها می پندارد، ولی شاید برای فکر کردن به مردم نیاز داشته باشد...

و سپس به چه باید فکر کرد؟ جهان، دیگران، خودمان، همه موضوع های مورد نظرمان به صورت عینی پیش از ما وجود داشته است و تأملات ما را مشروط می کند. افکار ما از طریق تجربه ما و فرهنگ ما تنظیم می شود و این ها نیز به نوبت خود مشروط به شرایط هستی اجتماعی ما هستند. پس با مارکس می توانیم بگوئیم که «خودآگاه انسان ها نیست که هستی آنان را تعیین می کند، بلکه کاملاً بر عکس هستی و چیرستی اجتماعی آنان است که خودآگاه آنان را تعیین می کند.»<sup>۱۸۹</sup> خودآگاه بازتاب هستی است.

---

فیزیولوژیک رفتارها اندیشه نزد حیوانات از جمله انسان واقع شده است. و می پذیرد که بین پسیکولوژی و فیزیولوژی فقط تفاوت ها به درجه آن بستگی دارد و نه در طبیعت آن. این شاخه در حال حاضر به کهکشان علوم شناختی (Cognitives) تعلق دارد.<sup>186</sup> « من فکر می کنم پس هستم » پس من موجودی در حال فکر کردن هستم، این جمله متعلق به دکارت است. آری. پس یک فکر خالص؟ نه، زیرا این موجودی که فکر می کند می تواند قویاً مادی باشد، حتا اگر فکر آن را فراموش کند یا از آن بی اطلاع باشد. هابز این موضوع را با طنز خاصی درباره دکارت می گفت: « اگر بخواهم مثل شما بیندیشم، در حال قدم زدن هستم پس من قدم زدن هستم ...». فقط یک سوداگری که با زندگی و عمل متارکه کرده باشد می تواند شرایط مادی فکر را نیز فراموش کند...

<sup>187</sup> L'idéologie allemande, pp. 21-22

<sup>188</sup> Voir par exemple Paul Chauchard : Le Langage et la pensée (P.U.F)

<sup>189</sup> Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, p. 14.

بی گمان برخی موضوعات فکری خودشان مجموعه ای از نظریات و افکار ی را تشکیل می دهد که به سهم خود می تواند به عنوان موضوع مطرح باشد. ولی نظریات در عین حال بازتاب - دقیق یا تغییر شکل یافته - واقعیت است، می توانیم درباره ایده ( نظریه) فکر کنیم بی آنکه آن را مستقیماً از طریق تجربه شناخته باشیم، و حتا روی این فکر فکر کنیم و الی غیر النهایه. با وجود این، باید نخستین پیوند تفکر با واقعیت وجود داشته باشد تا تفکر بتواند استقلال خود را به دست آورد. تفکر نمی تواند خودش را بیندیشد مگر به این دلیل که چیز دیگری را اندیشیده است...<sup>۱۹۰</sup>

شکل تفکر چیزی از واقعیت کم نمی آورد. قواعد منطقی که تعیین کننده دلیل و برهان بوده در عمل به دست آمده و بازتاب ذهنی - متراکم و جهانشمول شده - قوانین واقعیت عینی است. این قوانین با کسب تجربه و شناخت بهتر در مورد ساختارهای واقعیت از اعتبار بیشتری برخوردار شده و تحول می یابد... تاریخی وجود دارد به نام تاریخ عقل<sup>۱۹۱</sup>، و این تاریخ با تاریخ تجربه و عمل انسان ها در وضعیت موازی به سر می برد. زیرا اگر عقل تجربه را نظم می بخشد، تجربه نیز به نوبت خود آن را بی وقفه بازسازی، تصحیح و تنظیم می کند.

با تحلیل علمی، انسان متفکر شرایط خاص تفکر خود را کشف می کند.

### 2.1.5 نظریه ماتریالیست شناخت

تحلیل علمی به این ترتیب به صورت کاملاً طبیعی به شکل نظریه ماتریالیست شناخت هدایت می شود. این نظریه می گوید که ماده یا طبیعت نسبت به تفکر یا روح تقدم داشته و مستقل است. تفکر از چنین منظری به عنوان تولید ماده ای قویاً متشکل، شاهکاری ( موقتی ) در سیر تحولی تجلی می کند...

آیا ماده آفریده نشده است ؟ آری، همانند خدا در صورتی که خدا وجود داشته باشد. زیرا یک بار دیگر خداشناسان کاری نمی کنند بجز به تعویق انداختن مسئله آفرینش و بیشتر از ماتریالیست ها پاسخگوی چنین پرسشی نیستند، و فقط مانند آنان به وجود موجودی آفریده نشده بسنده می کنند.

<sup>190</sup> این یکی از دروس اصولی اسپینوزا است

<sup>191</sup> On consultera l'œuvre de Bachelard.

به استثناء این موضوع که خداشناسان آن را با مفاهیم اسرار آمیز توضیح می دهند که چیزی به واقعیت امر نمی افزاید... بجز این که به آن یک پرسش دیگر اضافه می کنند ... و آن را غیر قابل حل فرض می کنند. و چنین امری بی دلیل نبوده است.

زیرا اگر هیچ کس نمی تواند به این پرسش پاسخ بگوید به طوری که معما همچنان بر جا می ماند، شاید به این علت باشد که پرسش اساساً بی اساس بوده است.<sup>۱۹۲</sup>

مارکس می گوید : « وقتی شما موضوع طبیعت و انسان را به پرسش می گیرید، در نتیجه انسان و طبیعت را به حالت انتزاعی مطرح می کنید، برای شما به شکل غیر وجودی مطرح می شود و با وجود این می خواهید که من آنها را به شکل وجودی به شما نشان دهم. من به شما می گویم : از انتزاع صرفنظر کنید و در عین حال سؤال خودتان را پس بگیرید، با خودتان منطقی باشید، و اگر طبیعت و انسان را در حالت غیر وجودی در نظر می گیرید، به خودتان به عنوان غیر وجودی بیندیشید، اگر چه خودتان طبیعت و انسان باشید.»<sup>۱۹۳</sup> در واقع علت واقعیت را فقط در مقابل واقعیت در واقعیت می توانیم به پرسش بگیریم. باید وجود داشته باشیم تا بپرسیم چرا وجود داریم و آیا این همان درس «من» دکارتی نیست<sup>۱۹۴</sup> ؟

پس پرسش چنین است که بدانیم آیا هستی به شکلی که هست من را مجاز می دارد که نیستی را مفروض شوم، یعنی موضوعی که می تواند به مسئله آفرینش مفهوم ببخشد. در نتیجه باید گفت که هیچ چیزی نه در علم و نه در واقعیت فرضیه نیستی، بویژه فرضیه نیستی را مقدم بر هستی مجاز نمی داند... در واقع علم و واقعیت هر دو مفهوم (هستی و نیستی) را مردود می داند. علم نه با هستی و نه با نیستی ملاقات نمی کند، بلکه فقط با هستی متعین و اشکال نفی که مداخله دارند سروکار دارد. اسپینوزا می گوید « هر اثباتی نفی است». هر چیزی فقط از طریق نفی چیزهای

<sup>192</sup> Nous nous référons sur ce point à l'article de Jacques Milhau, dans Nouvelle Critique, n° 117, « Les intellectuels catholiques, la science et le mystère ».

<sup>193</sup> Marx : Œuvres philosophiques, t. VI, p. 39.

<sup>194</sup> « Je pense donc je suis » من فکر می کنم پس هستم

دیگر و نفی خودش وجود دارد، زیرا هر چیزی محکوم به فنا است. ولی این نفی (ها) خودشان به عنوان اثباتی که نفی می کند متعین<sup>۱۹۵</sup> هستند.

هستی و نیستی، اثبات و نفی نامتعیین مقوله های انتزاعی محض هستند.<sup>۱۹۶</sup> تفکر می تواند اندیشه هستی را بر اساس هستی های (موجودات) خاص عمومیت دهد و اندیشه را به مثابه واقعیتهای مستقل با به فراموشی سپردن آفرینش (در عین حال بخوانید «روایت آفرینش») مطرح کند... تفکر در عین حال می تواند نفی را از مفاهیم واقعی آن جدا کرده و به حالت مطلق برساند... ولی هرگز با اندیشه نامتعیین سرو کار ندارد.

در نتیجه اندیشه آفرینش در این سطح چه مفهومی می تواند داشته باشد ؟ از خودمان می پرسیم شروع با کدام یک بوده : هستی یا نیستی ؟ ولی این پرسش پوچ است. هگل این موضوع را از مدت ها پیش نشان داده بود : ایده های هستی و نیستی بی وقفه در یک حرکت یکنواخت و دور باطل یکی به دیگری می گراید. نامتعیین مثبت به راحتی به نامتعیین منفی تبدیل می شود و برعکس. ولی بی آنکه هرگز چیزی دیگری بجز نامتعیین تولید کند. یعنی اندیشه تهی.

در حقیقت، پرسش از منشأ مفهومی ندارد بجز در حیطة متعین. ولی منشأ نمی تواند هرگز مفهومی بجز متعین داشته باشد و پاسخی ندارد بجز پاسخ هائی که طبیعتشان یکسان است. و علم کشف می کند که این موجود از آن موجود حاصل می گردد، این فرآیند در این یا آن شرایط

---

<sup>195</sup> Détermination و شکل منفی آن Indétermination در این جا «اثبات» و «متعین» و «نامتعیین» و گاهی «مشخص» و «نامشخص» ترجمه کرده ام. موضوع اصلی این بحث به نفی و اثبات در فلسفه باز می گردد که از مباحث بنیادی فلسفه است. در اینجا خود نویسنده نیز دائماً خوانندگان را به مراجع مشخصی رجوع می دهد.

Détermination اثبات یا متعین به طور کلی مربوط است به آن چه در جهان به زنجیره ای از رویدادهای ضروری می انجامد و برای خودش کافی است، یعنی موضوعی که هر گونه مداخله فراجاهانی (از نوع قدسی یا فراطبیعی) را حذف می کند. اثبات یا متعین بر اساس اصل «دترمینیسم یا جبرگرایی» درک می شود. باید بین جبرگرایی و علی تفکیک قائل شویم. جبرگرایی یا تعیین گرایی اصل عمومی است که الزاماً اندیشه علت را وارد نمی کند.

<sup>196</sup> Pour toute cette critique, on se référera à La Science de la Logique de Hegel, Editions Aubier, t. I, 1<sup>er</sup> section, chapitre 1<sup>er</sup>, pp. 72-93.

امکان پذیر می شود. ولی وجود یک موجود هرگز نه از اندیشه وجود یا هستی به وجود می آید و نه از فرآیند اندیشه خلقت...بجز در مغز متافیزیسین. طرح خلقت باور در مقابل جدیت علم مقاومت نخواهد کرد...

علاوه بر این اگر بخواهیم مثل خداشناسان موجودات را به گزاره انتزاعی ترین شرایط مراجعه دهیم، آنها را باید به هستی و در عین حال به نیستی موکول کنیم. یعنی به شدنی که وحدت تضادشان را تشکیل می دهد. زیرا به همین طریق هر واقعیتی حاوی تعیین کننده چنین تعیین یافتگی مضاعف است. هیچ چیزی در آسمان و زمین وجود ندارد که در عین حال مشتمل بر هستی و نیستی نباشد.<sup>۱۹۷</sup> بنابر این شدن موضوع آفرینش را منتفی می کند. چگونه منشأ آن را جستجو کنیم در حالی که در عین حال منشأ و پایان، گذار بی پایان هستی به نیستی و نیستی به هستی، وحدت همیشه باززائی پیدایش و فنا است؟ پرسش از آغاز پیدایش محکوم کردن آن به بی پاسخ ماندن آن است. ولی نبود پاسخ - راز و رمز - فقط نامشروع بودن پرسش را آشکار می کند. علاوه بر این باید و کافی است بپذیریم که واقعیت آفریده نشده تا بی نهایت در حال شدن است و به این ترتیب « مسائل و راز و رمزها » به خرت و پرت های گذشته موکول می شود... در نتیجه، یگانه پرسش مشروع پرسش مربوط به طبیعت و چگونگی شدن است : یعنی روح یا ماده .

در واقع، فرد با ایمان خواهد گفت، پس چرا روح بی نهایت نباشد؟ ولی به او باید پاسخ بگوئیم که پس چرا ماده بی نهایت نباشد؟ « بی نهایت بودن جهان بی مناسبت تر از بی نهایت بودن روح نیست»<sup>۱۹۸</sup> از دیدگاه منطقی هر دو پاسخ ممکن است. در اینجا نیز یک بار دیگر این علم و عمل است که به داوری ما یاری می رساند. بنابراین در این دیدگاه هیچ تردیدی جایز نیست... هیچ تجربه ای، همان گونه که گفتیم، هرگز درنظم نهایت وجود بی نهایت را نشان نداده است. آفرینش جهان مادی توسط چنین روحی قابل تصور نیست.<sup>۱۹۹</sup> بر عکس می توانیم مراحل بزرگ تشکل زندگی و تفکر

<sup>197</sup> Hegel, op. cit., p. 75.

<sup>198</sup> Diderot : Pensées philosophiques, op. cit., p. 13.

<sup>199</sup> فصل سوم را ببینید.

در سیر تحولی جهان مادی شناخته شده را پی گیری کنیم. سرانجام، عمل به شکل روزمره در عمل تجربی مانند عمل فنی و علمی، خصوصیت محسوس و مادی جهانی را که در آن زندگی می کنیم گواهی می دهد. در نتیجه ما به دلایل تجربی می توانیم به آفریده نشده ذات مادی را نسبت دهیم. هیچ یک، بجز میزهای گردان (ویژه احضار روح) نمی تواند برای آن جوهر غیر مادی و یا معنوی قائل شود.

## 2.1.6 علم و متافیزیک

مگر این که بپذیریم که چنین ذاتی در تجربه نمی گنجد، همان گونه که متافیزیک از علم می گریزد ؟ علاوه بر این باید ثابت کنیم که علم به متافیزیک نیازمند است.

در غیر این صورت، متافیزیک چیزی بجز فرض ذهنی نخواهد بود، «اضافات خارجی در واقعیت» کاری که صرفاً تخیلی است.

ایده آلیسم وجود نیاز متافیزیک را از طریق وجود نیاز مسائل متافیزیک سنتی، و فقدان قابلیت علم برای پاسخگویی به چنین مسائلی را صرفاً به این دلیل که به چنین مسائلی پاسخ نمی گوید مطرح می کند. ولی فقدان قابلیت پاسخ گویی در صورتی می تواند به عنوان فقدان پذیرفته شود که پرسش مشروع و دارای مفهوم باشد. در غیر این صورت نه فقدان که کاملاً بر عکس باید آن را شایستگی علم تلقی کنیم. و خود پرسش را به پرسش بگیریم...

متافیزیسیسم از علم می پرسد و آن را به باد انتقاد می گیرد، ولی علم به او پاسخ نمی گوید. علم به انتقاد متافیزیسیسم انتقاد می کند و مسئله انقلابی منشأ و ارزش بینش خاص خودش را در مقابل او قرار می دهد. اگر «ملکه علوم»<sup>200</sup> نه علم بوده و نه ملکه، بلکه «تولدی عادی»، «حاصل تجربه عمومی» استخراج آن برای نقد دعاوی آن کافی خواهد بود...<sup>201</sup> در نتیجه، آزمون انتقادی به همان اندازه که تاریخ فلسفه آن را نشان می دهد : مقوله ها و مفاهیم تفکر متافیزیک (هستی، نظم، علت، نهایت، خلاصه همه اسباب

<sup>200</sup> مترجم : «ملکه علوم» نقل قول از کانت و استعاره ای است برای تعریف متافیزیک

<sup>201</sup> Kant : Première préface à la Critique de la Raison Pure. Ed. Gibert, t. I, p. 7.

و لوازم ارسطوئی) محصولات ثانوی تفکر تجربی هستند، یعنی ذهنیت انتزاعی مقدماتی درباره تجربه عادی، با آنچه مستلزم ذهنیت، انسان دیسی<sup>۲۰۲</sup> و بی واسطه که هنوز به نقد درنیامده می باشد. آیا شکلی مبهم تر از مفهوم انتزاعی هستی وجود دارد؟ ذهنی ترین شکل انتزاع ذهنی که علت غائی<sup>۲۰۳</sup> است<sup>۲۰۴</sup> این نظریات، به این علت که از دیدگاه تاریخی نخستین هستند (نوع بشر ما دارای دوران کودکی بوده و هر یک این دوران را می گذراند) حق عقلی قضاوت درباره تفکر علمی را ندارد همان گونه که کودک.....

متافیزیک پیش از علم واقع شده است. در نتیجه علم بایستی در نقد متافیزیک خود را آشکار کند. ولی از این ضرورت تاریخی به ضرورت منطقی رسیدن، و این که از علم بخواهیم تا به بررسی موضوعات متافیزیک بپردازد در حالی که متافیزیک هرگز قادر به اثبات عینی هستی نبوده، فقط حق منطقی قائل شدن برای ناآگاهی بوده، و به فراموشی سپردن این امر است که قدمت تاریخی هرگز دلیل معتبری برای حقانیت نیست. زیرا «آنانی را که ما قدما می نامیم در همه چیز واقعاً نوین بوده اند و کودکی انسان ها را تشکیل می دادند و همان گونه که تجربه قرن هائی که در پی آمدند را به شناخت آنها پیوند زدیم، در خود ما می باشد که می توانیم این ارجی را که به قدمت دیگران می گذاریم باز یابیم.»<sup>۲۰۵</sup>

در واقع، اگر وزن سنت دینی هنوز روی دوران کودکی مدرن سنگینی می کند، امروز کدام فرد بالغ با جهان بینی علمی است که هنوز به تصورات متافیزیک نیاز فکری ابراز می کند؟ از این که ضعف های زندگی گاهی در قلب او نیاز عاطفی را برانگیزد، قابل درک خواهد بود. ولی چنین نیازی به هیچ عنوان عقلانی نیست، حتا اگر بخواهد بی وقفه به دلیل ترفندهائی

<sup>202</sup> Anthropomorphisme

<sup>203</sup> Finalité

<sup>204</sup> «انسان ها عموماً تصور می کنند که هر چیز طبیعی مثل خود آنها به هدف خاصی عمل می کند...»

Spinoza : Ethique, livre I, appendice, Edition Pléiade, pp. 403, sq.

هیچ چیزی از تازگی نقد اسپینوزا کاسته نشده است.

<sup>205</sup> Pascal : Préface au Traité du vide, Pléiade, p. 310.

که جزء عادت های عاطفی می باشد خود را توجیه کند. و نمی تواند بی آن- که دچار گمراهی شود مسئله ای که مربوط به تأخیر حس نسبت به شناخت می شود را به حساب هوشمندی مدرن بگذارد، حداکثر می تواند روی مفهوم و دلایل این تأخیر بیندیشد.

### 2.1.7 ورشکستگی رمز و راز

با متافیزیک رمز و راز از بین می رود. و ابتدا رمز و رازهایی که خود متافیزیک تولید کرده بود. از همان گونه « رمز و رازهای ساخته و پرداخته شده نظری » که مارکس در خانواده مقدس درباره آن نوشته است... من از سیب، گلابی، آلو موجودی می سازم، سپس بر اساس این موجود می خواهم میوه های واقعی تولید کنم. ولی « هر اندازه تولید مفاهیم انتزاعی سهل و ساده باشد، به همان اندازه تولید میوه واقعی با مفاهیم انتزاعی مشکلتر خواهد بود. و حتا ناممکن است، مگر این که از انتزاع صرفنظر کنیم، و به قطب مخالف آن روی بیاوریم... » به این ترتیب، « پس از این که مقوله رمز و راز را از جهان بیرون کشیدیم، از این مقوله به جهان واقعی دست خواهیم یافت. » یعنی با یک عمل، با بهره برداری از یک عمل به عملیات بی شماری دست خواهیم یافت. « در حالی که دین مسیحی فقط حلول خدا را در یک مورد بازشناسی می کند، فلسفه نظری به اندازه چیزها حلول را باز شناسی می کند. »<sup>206</sup>

برای ماتریالیسم کافی خواهد بود که پیدایش عملی انتزاع را دریابد تا به نامشروع بودن کار بست متافیزیک آن و مسائلی که مطرح می کند پی ببرد. چه کسی از فقدان توان شناخت شگفت زده خواهد شد، اگر چیزی برای شناختن وجود نداشته باشد ؟

ولی حقیقت این است که رمز و راز طبیعت که از رمز و راز های فرا طبیعی واقعی تر است بر جا می ماند، گر چه راز آلودتر از نوع فراطبیعی باشد. ولی آیا موضوع به رمز و راز فراطبیعی مربوط می شود ؟ ناشناخته، آری. غیر قابل شناخت، هرگز. ایده آلیسم در غایت امر می توانست از اصل شناخت ناپذیر دفاع کند <sup>207</sup>. اگر ماده نسبت به روح از سرشت دیگری

<sup>206</sup> La sainte Famille, Edition Costes : Œuvres philosophiques, t. II, pp. 99 à 105.

<sup>207</sup> در واقع، فقط به صورت دو گانه انگار

ساخته شده است، ممکن است که روح محکوم به ناآگاهی از آن باشد و یا فقط ظاهر آن را درک کند. « چیزهائی که هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند نمی توانند یکدیگر را درک کنند، به سخن دیگر، مفهوم یکی مفهوم دیگری را در بر نمی گیرد»<sup>208</sup>. بر عکس، اگر آنچه را که روح می نامیم، و بهتر بگوئیم تفکر می نامیم، چیزی بجز عملکرد ماده بسیار سازمان یافته نباشد (عملکرد نمادینه خاص در فعالیت ماده مغزی در حال کار یا سخن گفتن نزد نوع بشر)، طبیعت آن مانند پیدایش آن این فرض را منع می کند که هیچ چیز از پیش تعیین شده در ماده وجود ندارد که قابل فهم نباشد. بی گمان مرزهای شناخت مشروط است به امکان گردآوری شرایط مادی و فکری دست یابی به آن. این امکان به سهم خود از دیدگاه تاریخی محدود است به سطح پیشرفت پراتیک، و ابزارها و دستگاه مفاهیم. ولی اگر مرز ممکنات تاریخی است، مرز ناممکنات نیز به همین گونه است.

با وجود این تاریخ علم که هنوز خیلی مختصر به نظر می رسد آن را تأیید می کند: تاریخ علم از گذار بی وقفه ناشناخته به شناخت تشکیل شده است. رازهای طبیعت ناشناخته بی وقفه به تصرف شناخت عقلی درآمده است. به این ترتیب ماده، سپس زندگی، و بعد آگاهی و خود شناخت چنین بوده. آیا نظریه شناخت، شناخت شناخت نیست؟ توضیحات طبیعی که علم عرضه کرده در حد معجزه بوده، از سوی دیگر عرصه معجزه با کاهش ناآگاهی هایمان تنگ تر شده است. خدای مسیحیت دیگر خورشیدها را متوقف نمی کند، با خساست به درمان چند بیمار بسنده نموده<sup>209</sup> و معجزاتش را در مناطق تاریک وجدان عاطفی تحقق می بخشد یعنی جائی که علم جوان روانشناسی هنوز به آنجا نفوذ نکرده است.

<sup>208</sup> Spinoza : Ethique, Première partie, Axiome VI, Pléiade, p. 367.

<sup>209</sup> تعداد بیمارانی که به دروغ و یا راست در مورد معالجه شده اند (به دلیل عواملی که بیشتر به روان درمانی مربوط می شود) از 70 سال پیش دائماً کاهش یافته است. [لورد Lourdes بخشی از استان اوت پیرنه در جنوب فرانسه است که پس از رؤیت ظهور مریم مقدس در سال 1858 به یکی از مراکز زیارت کاتولیک ها تبدیل گردید و سالانه 6 میلیون زائر را پذیرا شده که حدود 60000 نفر از آنها معلول یا بیمار بوده اند.]

دین و ایده آلیسم ناامیدانه می کوشند تا از این ورشکستگی رمز و راز جلوگیری کنند. در فقدان توانائی برای دفاع از جزئیات در جستجوی توجیه کلیات می کوشند. برخی می کوشند آن را به درخت معرفت نیک و بد (مربوط به داستان باغ عدن در انجیل و هبوط انسان) پیوند بزنند. به این ترتیب خدا در بنیاد هر بیان حقیقتی حضور دارد و ضامن آن است.<sup>۲۱۰</sup> برخی دیگر بر عکس به ارزش شناخت اعتراض می کنند (و آن را مردود می دادند). از دیدگاه آنان علم چیزی نیست بجز زبانی منسجم که انسان ها در آن تجربه های محسوس خود را سازماندهی می کنند، این سازماندهی در تناسب با احساسات و عقل ما بوده و کاملاً ذهنی باقی می ماند. ارزش آن کاملاً انسان شناسانه است. و رمز و راز جایگاه خود را « در عمق چیزها » بازخواهد یافت. مطلق از عقل خواهد گریخت: می توانیم آن را تعیین کنیم و بنامیم، ولی نمی توانیم بشناسیم. بر عکس، دعاوی دینی آن را به تمامی به ما ارائه می کند. اثبات گرایی<sup>۲۱۱</sup> به ایمان گرایی<sup>۲۱۲</sup> دست یاری دراز می کند.

متأسفانه، نظریه علمی شناخت این دو جانشین رمز و راز را تابع نقد تعیین کننده و نهائی می کند: یعنی نقد عمل. مسئله تضمین حقیقت در واقع خیلی واقعی است. تضمین های منطقی (یقین، انسجام، خردگرایی، و مانند اینها ...) در واقع کافی نیست. زیرا پرسش همچنان این خواهد بود که چه چیزی منطق را تضمین می کند (و چرا که نه خود خدا را؟) و حتا اگر چیز دیگری بجز خودش را تضمین کند. فقط عمل علمی است که می تواند به چنین پرسش هائی پاسخ بگوید. رویارویی علم با واقعیت در حرکت علمی

<sup>210</sup> Cf. par exemple Jean Lacrois : Le Sens de l'athéisme moderne, Editions Casterman, 1959.

<sup>211</sup> اثبات گرایی ترجمه Positivisme: هر گونه فلسفه علم بر اساس این دیدگاه است که در علوم طبیعی و اجتماعی داده های برگرفته شده از تجربه حسی و تلقی منطقی و ریاضی از این داده ها تنها منبع همه شناخت های معتبر است و داده هائی که می توان از راه احساسات به دست آورد را « شواهد تجربی » می نامند. (ویکیپدیا)

<sup>212</sup> ایمان گرایی ترجمه Fidéisme: ایمان گرایی را می توان در شکل عمده، یعنی افراطی و اعتدالی بررسی نمود. گونه نخست آن خردستیزی (یا ضد عقل) و گونه دوم خرد گریزی (یا غیر عقلی) است. در گونه نخست عقل و ایمان یکدیگر را بر نتابیده و ضدیت دارند، ولی گونه دوم عقل و ایمان صرفاً قلمروی جداگانه دارند. اما بروز جدی و پرنفوذ این جریان از قرن نوزدهم تا زمان حاضر است. (ویکیپدیا)

در آزمایشگاه یا در صنایع در واقع بنیانگذاری عینی علم را امکان پذیر می کند. و این کل مفهوم آزمون عمل است. اگر تغییر واقعیت در تجربه و بر اساس گزاره های علمی امکان پذیر باشد، علت این است که اینها دست کم دارای یک هسته حقیقت عینی هستند. ارزش واقعی آنها انکار ناپذیر می شود. و در نتیجه به همچنین هر آنچه مربوط به قابلیت شناخت روح می شود. «دلیل این که پودینگ وجود دارد، این است که آن را می خوریم.»<sup>۲۱۳</sup> دلیل این که انسان می تواند به رمز و رازهای طبیعت پی ببرد، این است که از آن تقدس زدائی می کند. آیا باز هم می توانیم امکان شناخت عینی آسمان مکان اسرارهای آسمانی ساده انگارانه را نفی کنیم، آن هم در روزگاری که انسان ستاره ای به ستارگان می افزاید و پشت ماه را عکس برداری می کند؟<sup>۲۱۴</sup>

## 2.1.8 دیالکتیک ظاهر و ذات

این قابلیت علم برای «نجات پدیده ها» همان گونه که افلاطون می گوید، نمی تواند موجب شگفتی شود مگر در صورتی که از پیش تا تفکیک بین ظاهر و ذات، بین ذهنی و عینی، پدیده و چیز در خودش به عنوان چیزی که هست به پیش برده شود.

هگل در متنی که لنین درباره آن نوشته این موضوع را مطرح کرده است<sup>۲۱۵</sup> ، این موضوع جای بحث دارد یعنی جدا سازی واقعیت به عنوان چیزی که هست (واقعیت در خودش) از پدیده هایی که در آن ظاهر می شود. زیرا از کجا می توانیم بدانیم که واقعیتی بیرون از ما وجود دارد مگر از طریق ظواهری که آن را نشان می دهد؟ و به چه حقی می توانیم اعلام کنیم که پیوستگی عینی بین توالی ظواهر اشیاء در خودشان و خود این شیء وجود ندارد؟ بی گمان توالی ظواهر منع می دارد که فقط یکی از ظواهر همه

<sup>213</sup> Engels : Le matérialisme historique, in Marx-Engels : Etudes philosophiques, p. 120

انگلس : ماتریالیسم تاریخی، در مارکس و انگلس : بررسی های فلسفی

<sup>214</sup> Sur la portée philosophique de l'astronautique moderne, voir Recherches Internationales, n°14-15, Editions de la Nouvelle Critique.

<sup>215</sup> Lénine : Cahiers philosophiques. Sur la dialectique, Editions Sociales.

لنین: نوشته های فلسفی. درباره دیالکتیک.

باطن آن را تعریف کند. ولی آیا این موضوع در مورد سری ظواهر نیز به همین شکل است. هر امر ظاهری خود را نفی می کند و غیر ضروری یا غیر ذاتی بودن خود را اعلام می کند، به همین علت به عنوان ظاهر به نظر ما می رسد... ولی به نام ضرورت و ذاتی بودن (که خودش نیز گذرا و نسبی است) ظاهر بعدی. به طوریکه جریان ظواهر، و قانونی که آن را توضیح می دهد، همه راز شیء در خودش را به ما عرضه می کند. به این ترتیب است که دیگر نمی توانیم ظواهر را از ذات جدا کنیم مگر به صورت انتزاعی. ذات کاملاً در حرکت ظواهر خودش را عرضه می کند. یا به طریق اولی ذات همان جریان یا خود حرکت است و اندیشه نمی تواند آن را جدا کند، در بینش قانون، مگر برای اندیشه. به همچنین هیچ دلیل منطقی یا تجربی نداریم که ضرورت خاصیت های کشف شده در تجربه علمی، عینیت زمان و مکان و حرکت را به عنوان خصوصیت های واقعیت نفی کنیم...

بی گمان چنین تجربه ای ذهنی است. ولی نمی توانیم به یگانه وجه ذهنی آن متوقف شویم. احساسات و ادراکات ما، و مفاهیمی که از طریق آنها به وجود می آوریم، بازنمایی ذهنی جهان عینی را تشکیل می دهد. ولی این بازنمایی به سهم خود محصول اندام های اطلاعاتی است که دارای وجود عینی هستند. بدن ما، مغز ما، اندام های حسی واقعیت فیزیولوژیک و فیزیک دارند که از باطن آگاه ما مستقلند. « در حرکت دیدن، نور واقعاً از شیء بیرونی به روی یک شیء دیگر یعنی چشم منعکس می شود. رابطه فیزیکی بین اشیاء فیزیکی وجود دارد.»<sup>216</sup> اطلاعات، هر چند ذهنی باشد، به دلیل خصوصیت بی واسطه (فوری)، جزئی و یک جانبه... دارای هسته عینی است. این هسته عینی در بررسی عملی تفکیک می شود، بویژه در کار تولید نظریه مفاهیم، که به سهم خود در پراتیک هائی که جاری می کند تأیید می شود.

### 2.1.9 نظریه ماتریالیسم و مطلق

آیا علم هرگز به دانش مطلق دست خواهد یافت ؟ نه، زیرا خود علم اعلام کرده است که در وضعیت ناتمام ابدی به سر می برد. آیا دین می تواند به این نیاز مطلق ابدی که علم از آن باز مانده پاسخ بگوید ؟ البته به شرط این که بتواند پاسخ گوی قول و قرارهایش باشد. در نتیجه، چنین قولی ناممکن

<sup>216</sup> Marx : Le Capital, tom I, p.85, Editions Sociales.

است که دین ادعا کند که انسان را خارج از نسبیت ها به حقیقت مطلق هدایت می کند...

کانت این موضوع را به شکل منفی نشان داده است.<sup>۲۱۷</sup> اگر دست کم بخواهیم مطلق را خارج از نسبیت و علیه آن تعریف کنیم قطعاً نمی توانیم مطلق را بشناسیم. با چنین تعریفی، عقل خود را محکوم می کند که هرگز به آن نزدیک نشود مگر در گزاره های نسبی و متضاد... از این پس، مطلق نمی تواند شناخته و فهمیده شود. حداکثر به عنوان « مسئله ایکس » مطرح می شود. ادعا بر این اساس است که شاید از طریق احساس بتوانیم آن را بشناسیم. ولی در حقیقت موضوع بر سر شناخت به مفهوم رایج آن نیست، زیرا احساس به شکل انکارناپذیری در درون خود محصور بوده و ذهنی و به بیان نمی آید و در روند ارتباطاتی قابل انتقال نیست. چه کسی تضمین می کند که این احساس درونی خالی نیست، همان گونه که هگل می گوید « این تهی کامل است که آن را مقدس می نامند » ؟

چه نتیجه ای از این موضوع می گیریم ؟ که مطلق شناخت ناپذیر است، همان گونه که کانت برای بزرگترین روشنگری های گذشته و آینده در آن تأمل می کند ؟ یا این که مشتمل بر تضادی است که عقل در خود تضادها حقیقت مطلق را کشف می کند ؟ موضوعی که مستلزم باز بینی (دیالکتیک) تعاریف ( متافیزیک ) که عقل تا اینجا در مورد خودش برای خودش تعریف کرده بود. برای حذف دومین فرضیه، باید ثابت کنیم که نظریه مطلق هیچ وابستگی و نیازی به نسبیت ندارد. امری که اثبات آن امکان پذیر نیست! امر مطلق هرگز نمی تواند خود را خارج از رابطه با امر نسبی، بی نهایت خارج از رابطه با نهایت تعریف کند، ابدی همیشه در رابطه با زمان تعریف می شود. برای مثال، مفهوم « بی نهایت از دیدگاه کیفی در قطب مخالف نهایت بوده، به آن بستگی ندارد، از آن جدا بوده، گوئی نهایت در بخش زیرین و بی نهایت در فراسوی نهایت و در خارج از آن واقع شده است »<sup>۲۱۸</sup>، این نگرش دچار تضاد می شود، و به همین علت باید سرشت متناقض موضوع خود را بپذیرد... اگر نهایت در ماهیت بی نهایت قدسی

<sup>217</sup> Kant : Critique de la raison pure, Dialectique transcendante, l'analyse des « antinomies de la raison ».

<sup>218</sup> Hegel, cité par Lénine, in Cahiers philosophiques, p. 92, Editions Sociales, 1955.

شرکت ندارد، چیزی از خدا کاسته می شود که دیگر بی نهایت نیست. ولی اگر نهایت به سهم خود قدسی باشد، باید بپذیریم که نفی در درون خدا است، و در نتیجه خدا ناکامل است... این تعریف خودش را نفی می کند و به متضاد خود تبدیل می شود. خدا طبیعت خواهد بود.

در نتیجه به گفته اسپینوزا، بی نهایت واقعی « نه می تواند وجود داشته باشد و به وجود آورده شود». بی نهایت همان نهایت در نفی خود می باشد<sup>219</sup>، حرکتی است که از طریق آن نهایت خود را نفی می کند و بی وقفه در بازی تضادهایش از خود عبور کرده فراتر می رود.

همان گونه که ملبرانش<sup>220</sup> می گوید بی نهایت چیزی نیست بجز « حرکت برای همیشه فراتر رفتن ». به همین گونه نمی تواند به وجود آورده شود مگر به صورت حرکت نسبی و ابدیت به صورت جریان و حرکت زمان.

علم مشخصاً در نظم پدیده ها این بینش دیالکتیک مطلق و نسبی را تأیید می کند. نه این که وجود مطلق را نفی کند : بر عکس، آن را به عنوان هدف و تأیید پژوهش خود به عنوان پیش فرض در نظر می گیرد. حتا طبیعت مادی آن را به ما می آموزد، همان گونه که پیش از این گفتیم. ولی بی وقفه در تجربه خاص خود خصوصیت متضاد و متحرک آن را نیز نشان می دهد. هیچ چیزی در طبیعت ابدی نیست، همه چیز در حال گسترش بی نهایت است. هیچ یک از صورت های هستی نمی تواند مطلق باشد، زیرا هیچ یک از دگرگونی و نابودی گریزی ندارد. ولی برعکس هر یک از آنها عقد بر مطلق دارند زیرا همه هدفمند هستند. به همین گونه، شناخت

---

<sup>219</sup> «آن کسی که از نهایت می ترسد از وجود داشتن می ترسد» فویر باخ.

<sup>220</sup> Nicolas Malebranche

مترجم : نیکلا ملبرانش متولد پاریس 6 اوت 1638 به تاریخ 13 اکتبر 1715 در همین شهر چشم از جهان فرو بست، فیلسوف، کشیش و خداشناس فرانسوی. او در آثارش اندیشه های اگوستین قدیس و رنه دکارت را سنتتیزه کرد. او علوم نوین دوران خود را با جزم اندیشی های مسیحیت انطباق داد، با ذهنیتی نوآور و سنتتیک او سامانه فکری فوق العاده ای برای حل همه مسائل و مشکلات با اتکا به ایده حرکت و مداخله قدسی به وجود آورد. (بر گرفته از ویکیپدیای فرانسه)

علمی در روندی بی پایان بسیج شده است. هیچ حالتی از شناخت به حقیقت مطلق دست نمی یابد. در نتیجه هر یک از آنها فقط از دیدگاه تاریخی داری ارزش نسبی هستند. ولی هر یک به همچنین اندکی از حقیقت مطلق را در اختیار دارد که در عمل بررسی می شود. این هسته حقیقت عینی در تغییر و تحولات نظریه پرداختی که تعمیق شناخت در مراحل بعدی به وجود می آورد حفظ و منتقل خواهد شد. و حقیقت در کوران توالی زمان متراکم خواهد شد، شناخت بی اندازه به حقیقت مطلق نزدیک می شود بی آنکه هرگز به مرحله تکوینی دست یابد<sup>221</sup>. به عبارت دیگر، شناخت مطلق نه یک داده است و نه یک نتیجه، بلکه در خود حرکت شناخت تحقق می یابد، به همانگونه که خود حرکت هستی مطلق است.

از این پس انسان می تواند و باید مطلق را در وضعیت نسبی جستجو کند و حتماً به آن دست خواهد یافت. در هستی بیولوژیک خود، در مشارکت خود در عمل اجتماعی، در افکار خود تا جایی که کاملاً واقعیت را منعکس کند. « تو من را جستجو نمی کردی اگر پیش از این من را پیدا نکرده بودی.» این جمله پاسکال صحیح است. ما ایده مطلق و آرزو و تمنای آن را جستجو نمی کنیم مگر به این علت که از پیش به حرکت مطلق تعلق داشته ایم. ولی مطلق نه متعالی و نه راز و رمز است بلکه بافت زندگی ما را تشکیل می دهد. اندکی عقل برای روشن کردن آن کافی خواهد بود.

### 2.1.10 نظریه ماتریالیسم و دین

با وجود این برای رمز و راز آخرین پناهگاه باقی می ماند که همانا خدا یا به طریق اولی مفهوم خدا می باشد. آیا اسرارآمیز نیست که انسان ها به مفاهیم رمز و راز (فراطبیعی) می اندیشند؟ اندیشه بدون متعلق شناسائی (ابژه) وجود ندارد. آیا اندیشه رمز و راز نشان از متعلق شناسائی مورد نظر آن را ندارد؟ ولی این رمز و راز واپس می نشیند... علوم انسانی در واقع در

<sup>221</sup> Pour plus de détails, voir Matérialisme et Empiriocriticisme de Lénine, La théorie matérialiste de la connaissance, par Roger Garaudy, P.U.F., 1953, La Différence, de Lucien Sève.

چارچوب نظریه علمی شناخت نظریه علمی ادیان را مطرح می کند. علم درباره خدا، ساخت و سازی را در بر می گیرد که نشان از نبود خدا دارد...

تلاقی ساده منطق ادیان مختلف مبتنی بر وحی کافی خواهد بود تا دعاوی هر یک از آنها را مردود کند. ادعای هر یک دیگری را مورد انتقاد قرار می دهد. مسیحی به معجزاتش باور دارد، ولی معجزات دیگران را قبول ندارد. متأسفانه، خود او (فرد مسیحی) از منظر دیگری غیر است، به این ترتیب، به طور کلی نقد متقابل ادیان علیه یکدیگر سرانجام به نقد روشنگرانه و خوبی برای نقد خود دین تبدیل می شود. نقد تاریخی متون وحی شده و بررسی علمی سیر تحولی ادیان که در قرن نوزدهم به شکل سیستماتیک آغاز شد باید این فرضیات منطقی را تأیید عینی می کرد که تا پیش از این بلا تکلیف باقی مانده بود. واژه شناسی ثابت می کند که [به اصطلاح] متون وحی شده مانند متون دیگر به تولیدات فرهنگی تعلق دارد و تابع تضادها و ناتوانی های خاص دوران خودشان هستند.<sup>222</sup> واژه شناسی پیدایش تاریخی متن را نشان می دهد و بازبینی ها و بازخوانی های مجدد آن را بر حسب سیر تحولی اجتماعی پی گیری می کند. تاریخ ادیان، به سهم خود، اجازه می دهد که به تنوع ایدئولوژی های دینی در زمان و مکان بر اساس تنوع شرایط تاریخی و پراتیک اجتماعی پی ببریم. خلاصه، تاریخ ادیان به تفصیل خصوصیت انسانی، خیلی انسانی ادیان را نشان می دهد.

از سوی دیگر جامعه شناسی به این مشارکت نقادانه نظریه مثبت پدیده دینی را اضافه می کند، این همان نظریه ای است که ما در آغاز این نوشته یادآوری کردیم. مفهوم خدا همچون بازتاب شرایط گسترش عملی و شناخت در باطن آگاه و حساسیت انسان ها در آن طی این دوران تاریخی طولانی ولی گذرا ظاهر می گردد.

نظریه ماتریالیسم درباره ادیان برای نخستین بار در تاریخ امتیاز بزرگی را در معرفی مفهوم تجربی خدا نشان می دهد و در نتیجه خود را تابع آزمون

---

<sup>222</sup> آنچه به مسیحیت مربوط می شود، نمونه های بارزی از این تضادها را در منشأ دین نوشته شارل هنشلن می توانیم جستجو کنیم

Charles Hainchelin : Les Origines de la religion

و بررسی عملی می کند. اگر نظریه<sup>۲۲۳</sup> خدا حاصل شرایط اجتماعی و فرهنگی عینی است، تغییر و تحول چنین شرایطی باید به تغییر و تحول در این نظریه بینجامد.

## 2.2 جامعه خداناباور

در نتیجه تاریخ شرایط آزادی را در ستم به پختگی رساند. قرن بیستم شاهد به وجود آمدن جامعه ای آزاد از بردگی و ناتوانی بود که از این پس دیگر خدا در آن جایی ندارد.

### 2.2.1 ضرورت انقلاب سوسیالیستی

یکی از پرسوناژهای برتولت برشت با آواز چنین می خواند : «مالک، این جانور ماقبل تاریخ»<sup>۲۲۴</sup>. مالکیت خصوصی وسایل تولید، مادر استثمار انسان از انسان، همان گونه که دیدیم، حاصل یک ضرورت تاریخی بوده است. ولی امروز همین ضرورت تاریخی مشخصاً شرایطی را به وجود آورده که الغای آن را ضروری ساخته است. انباشت ثروت که در چنین چارچوبی انجام گرفته در طول زمان به ایجاد وسایل تولید اجتماعی انجامیده که به شکل اجتماعی به کار بسته می شود. خصوصیت اجتماعی تولید از این پس در تضاد آشکار با شیوه تصاحب خصوصی که از گذشته برجا مانده قرار می گیرد. از تولید فردی، مالکیت فردی. از تولید اجتماعی، مالکیت اجتماعی. واگذاشتن انباشت و توسعه تولید به سازماندهی بر اساس قانون منافع، در حالی که تولید به امری اجتماعی تبدیل شده است، نه تنها به شکل بی هوده ای به تداوم آنارشی در تولید و استثمار اقتصادی کارگران می انجامد بلکه گسترش نیروی تولید را به تأخیر می اندازد - که بیش از

<sup>223</sup> مترجم : نظریه = اعتقاد

<sup>224</sup> برتولت برشت : ارباب پونتیلا و خدمتکارش ماتی.

Brecht : Maître Puntila et son valet Matti, Théâtre complet, t. IV, Arche

پیش به دلیل بحران های پیایی، کاهش قدرت خرید، مالتوسیانیسم<sup>۲۲۵</sup> نزد انحصارات، و مانند اینها رو به وخاومت می گراید.<sup>۲۲۶</sup>

انقلاب سوسیالیستی مشخصاً در طرح پیشنهادی خود بر آن است تا هماهنگ سازی شکل مالکیت با شکل نیروهای مولد را بر اساس اجتماعی سازی سرمایه محقق سازد. با بازگرداندن مالکیت کل وسایل تولید به جامعه محصول کار اجتماعی را به خود جامعه و کارگران باز می گرداند. آیا سرمایه چیزی بیشتر از انباشت کار است ؟ سرمایه آن گونه که ادعا می کنند حاصل کار سرمایه دار نیست بلکه حاصل کار توده های حقوق بگیران است که بی وقفه بیش از پیش مورد بهره برداری فزاینده قرار می گیرند. در سوسیالیسم این کار اجتماعی مرده با کسب جایگاه مالک کار اجتماعی به زندگی باز می گردد و وضعیتی را فراهم می آورد که فقط به یمن آن تولید عملکرد واقعی خود را باز می یابد.

به این ترتیب، حرکت تاریخی با بُردی عظیم به وقوع می پیوندد. « از این پس، برای نخستین بار انسان به مفهومی خاص کاملاً از سلسله جانوری جدا می شود، و از وضعیت جانوری موجود به وضعیت واقعاً انسانی انتقال و ارتقاء می یابد. دایره شرایط زندگی پیرامونی انسان که تا این جا بر انسان تسلط داشت از این پس تحت کنترل و تسلط انسان هائی در می آید که

---

<sup>225</sup> مترجم : مالتوس گرایی به انگلیسی (Malthusianism) یا مالتوسیانیسم از نام مالتوس کشیش انگلیسی که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم می زیست گرفته شده است. تئوری او یک نظریه بورژوازی عمیقاً ارتجاعی است. او می گفت که جمعیت بشری بسیار سریعتر از میزان ازدیاد مواد غذایی رشد می کند و از این مقدمه نتیجه می گرفت که گویا خود توده های مردم علت بدبختی و فقر موجود هستند زیرا زاد و ولد سریع آنها است که موجب گرسنگی و تنگدستی می شود. طرفداران نظریه مالتوس، نظام اجتماعی و مناسبات تولیدی و استثمار را نادیده می گیرند و به نقش دانش و تکنیک و دستاوردهای آن توجهی ندارند. (بر گرفته از ویکیپدیای فارسی)

<sup>226</sup> Pour une analyse plus complète des contradictions de l'économie capitaliste, on se référera à Marx : La Capital et Lénine : L'impérialisme stade suprême du capitalisme.

برای نخستین بار به فرمانروایان راستین و آگاه طبیعت و اربابان ساخت و ساز اجتماعی خود تبدیل می شوند.<sup>۲۲۷</sup>

## 2.2.2 تسلط بر تولید

ابتدا، امکان طراحی تولید و مبادله بر حسب نیازهای انسانی فراهم می آید. پیشرفت ها در عرصه تولید بر اساس نیازهای مادی و فرهنگی انسان ها، و مصرف بر اساس تولید تنظیم می شود. درآمد اجتماعی مناسب توسط خود جامعه از این پس می تواند بر اساس طرحی آگاهانه توزیع شود<sup>۲۲۸</sup> و نه بر منوال اتفاق های جاری در رقابت های جهانشمول. به این ترتیب کل زندگی اجتماعی خصوصیت انسانی به خود می گیرد.

« نیروهای نقش آفرین اجتماعی کاملاً مانند نیروهای طبیعی عمل می کنند : تا وقتی که ناشناخته باقی می مانند کور و خشونت آمیز هستند و روی آنها حساب نمی کنیم، ولی وقتی که به شناخت آنها نائل می آئیم به خود ما بستگی خواهد داشت که آنها را در جهت دست یابی به اهدافمان به کار ببریم و ارباب شیطانی را به خدمتگزاری فرمانبردار تبدیل کنیم.»<sup>۲۲۹</sup>

## 2.2.3 پایان از خودبیگانگی اقتصادی

از همه این نیروهای «نقش آفرین اجتماعی...کور، خشونت آمیز...»، بی گمان وحشی ترین آنها استثمار انسان از انسان بوده است. بنیاد این اقتصاد وحشی با سوسیالیسم از بین می رود. فقط مالکیت خصوصی وسایل تولید بود که می توانست به برخی از افراد قدرتی بدهد که با آن افراد دیگر را استثمار کنند. و فقط فقدان مالکیت بود که می توانست افراد را مجبور کند تا استثمار خودشان را بپذیرا شوند. ولی تصاحب اجتماعی وسایل تولید همه تولید کنندگان را به شریک تبدیل کرده و در نتیجه به تقسیم جامعه به طبقه های متخاصم، به مبارزه طبقاتی و مصیبت هایی که به وجود

<sup>227</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 322.

<sup>228</sup> بر اساس قانون توزیع سوسیالیستی ابتدا : « به هر یک بر اساس قابلیت هایش، به هر یک بر اساس کاری که انجام می دهد»، سپس در کمونیسم : « به هر یک بر اساس قابلیت هایش، به هر یک بر اساس نیازهایش»، این قانون برای نخستین بار توسط فوریه Fourier فرموله شد.

Cf. Fourier : Textes choisis, classiques du peuple, Editions Sociales.

<sup>229</sup> Engel : Anti-Dühring, p. 318.

می آورد پایان می دهد. انگلس در این باره نوشته است : « اگر تقسیم جامعه به طبقه های متخاصم توجیه تاریخی داشته، این توجیه تاریخی فقط برای یک دوره مشخص و شرایط مشخص معتبر است، یعنی دوره ای که تولید هنوز کافی نبوده، ولی با توسعه نیروهای مولد مدرن دیگر توجیه پذیر نخواهد بود. »<sup>۲۳۰</sup>

از این پس، رقابت به تشویق برای کار بهینه تبدیل می شود. تا وقتی که تولید در سطح گسترده وجود نداشته باشد، برخی رقابت ها برای دسترسی به کالای مصرفی بین انسان ها باقی می ماند. ولی سازماندهی اجتماعی بر اساس مناسبات برابر و تسلط آگاهانه هیچ وجه تشابهی با تضاد منافع جهانشمول و تقریباً حیوانی در وضعیتی که رقابت انسان ها را به بازار سرمایه داری می کشاند ندارد. حتا از این پس محتوای مسابقه رقابت آمیز نه به قدرت و حيله گری بلکه به شایستگی اجتماعی، مشارکت کمی و کیفی کار فردی در تولید عمومی بستگی خواهد داشت.

رابطه هر فرد با تقسیم کار نیز دچار تحول می شود. جامعه تقسیم کار را از منظر کلی می بیند و چگونگی، نفع، خواست ها و قوانین توسعه را نیز طراحی می کند، و به این ترتیب حتا می تواند برای شکوفائی استعدادها سازماندهی خاصی در نظر بگیرد. و حتا بهتر از این، پیشرفت کیفیت کار انسانی می تواند چشم انداز محدود دواير تخصصی را متحول کند : یعنی تقسیم و جدائی کار بدنی و کار فکری در جهان قدیمی از دور خارج می شود، بویژه در دورانی که ماشین ها بیش از پیش جایگزین دست و حتا مغز انسان می شود. تولید خودکار مستلزم وجود کارگرانی با سطح فرهنگی بالاتر و تسلط هوشمندانه تر بر ماشین است. یگانگی فرآیندهای متنوع کار بر اساس علوم که به سهم خود روند یگانگی را در سطح نظری می پیماید، علاوه بر این اجازه می دهد که چند منظوره شدن کار انسانی مد نظر قرار گیرد. آموزش فنی از هم اکنون در جوامع سوسیالیستی به اجرا درآمده و به این ترتیب نه فقط سازماندهی انتخاب تخصص بلکه توسعه آن را نیز به زمینه های متنوع کار امکان پذیر کرده است. در این وادی نوعی

---

<sup>230</sup> Id., p. 320.

انسان جهانشمول به وجود می آید که از این پس با قطع عضوی که در تقسیم کار قدیمی وجود داشت بیگانه است.

به این ترتیب جامعه سوسیالیستی به از خودبیگانگی اقتصادی در تمام ابعادش پایان می دهد. بشریت برای نخستین بار می تواند عملاً به مفهوم انسانی کار دست یابد یعنی وضعیتی نوین که از طریق آن از جهان حیوانی فاصله گرفته و به صورت قطعی خود را آزاد می کند. ارباب طبیعت، طبیعت در خدمت فن آوری. سوسیالیسم در عین حال کنترل طبیعت و فن آوری، تسلط خود را بر تسلط روی طبیعت نیز امکان پذیر می کند. از این پس نفرینی که تورات و انجیل علیه کار سزاوار دانسته بی اعتبار می شود...

#### 2.2.4 واپس نشینی از خودبیگانگی سیاسی

مناسبات ستمکارانه هم زمان با مناسبات بهره کشی جایگاهشان را واگذار می کنند. با حذف این دو از این پس ستم دیده و ستمگر، مبارزه طبقاتی و در نتیجه دولت نیز از بین می رود. بر اساس فرمول سن-سیمون «اداره چیزها جایگزین دولت مردان می شود»<sup>۲۳۱</sup>. دولت فقط در کوران دوران گذار برای تحکیم و امر همه شمول سازی شیوه نوین تولید ضروری باقی می ماند. علاوه بر این محتوای آن عمیقاً تغییر می کند. عملکرد اقتدار سرکوبگر دولت از این پس به نفع اکثریت عظیم توده هائی که در گذشته مورد استثمار قرار می گرفتند علیه اقلیت استثمارگر به کار برده می شود. اهمیت دولت نیز دائماً به نفع وظایف سازمانی و آموزش اجتماعی کاهش می یابد. مشارکت فعال توده ها در زندگی اجتماعی بی وقفه با میزان رشد فرهنگی و در اختیار داشتن وقت آزاد فزاینده افزایش می یابد. آشپز خودش به امور دولت رسیدگی می کند، تا وقتی که آشپز باقی بماند. در اینجا نیز از خودبیگانگی باز پس می نشیند.<sup>۲۳۲</sup>

و همگام با چنین تحولاتی، خشونت نیز واپس می نشیند، و به محض این که نیروهائی بخواهند به عنوان ابزار برای تصاحب مجدد سوء استفاده کنند،

<sup>231</sup> Saint-Simon : Textes choisis, par Jean Dautry, Les classiques du peuple, Editions Sociales, 1951.

<sup>232</sup> Sur tous ces problèmes on se référera à Francis Cohen : L'U.R.S.S. en mouvement, Ed. Sociales, 1963.

بنیان های عمیق آن تحت کنترل هستند. زیرا اگر ابزارهای خشونت سیاسی هستند، ولی موضوع اصلی آن اقتصاد است.

با حذف امکان استثمار کار دیگران یا غارت ثروت های اجتماعی، سوسیالیسم علت اصلی خشونت را حذف می کند. در مقابل اختلاف های بین دولت ها، سوسیالیسم اصل همکاری بین المللی را مطرح می کند. علاوه بر این تا وقتی که دولت های سرمایه داری وجود دارند، دولت سوسیالیستی در مقابل تضادهای بین طبقه های اجتماعی در درون دولت، انجمن کارگران آزاد و برابر را بر پا می کند که تحت رهبری دولت مردمی اند. به این ترتیب جنگ از دور تاریخ حذف می شود.

## 2.2.5 واپس نشینی از خودبیگانگی ایدئولوژیک

از خودبیگانگی ایدئولوژیک پایدارتر است. معمولاً همپای سرعت زندگی تغییر عقیده نمی دهیم. با وجود این بت وارگی نظریات، سرچشمه ایده آلیسم فکری و اخلاقی اندک اندک بنیادهای اجتماعی خود را در جامعه سوسیالیستی از دست می دهد.<sup>233</sup>

پیوند بین کار فکری و کار بدنی<sup>234</sup> که مدت های طولانی در متارکه با یکدیگر بود، در جامعه سوسیالیستی در هم تنیده می شود. فرهنگ به شکل ساختارمند در خدمت کارکرد اجتماعی قرار می گیرد: علوم طبیعی در خدمت صنایع، علوم اقتصادی در خدمت برنامه ریزی. کارکرد سیاسی بر اساس نظریه بنیانگذاری می شود. هنر به طور مشخص آموزش انسان گرایی را در باطن آگاه توده ها تشویق می کند. توده ها نیز به سهم خود به مکتب فرهنگی روی می آورند، و به این ترتیب روشنفکران و منتقدان جدیدی بین خود کارگران متشکل می شوند. این جریان به زودی با نظام آموزش فنی همسوئی پیدا کرده و انسان ها را به درک منشأ و عملکرد نظریه ها هدایت می کند. « تفکر از عمل زاده می شود و در ذهنیت سالم به عمل

---

<sup>233</sup> همان گونه که پیش از این دیدیم چگونه انکشاف علمی موجب فرسایش بنیادهای معرفت شناختی (گنوزئولوژیک) آن شد.

<sup>234</sup> مترجم: من اصطلاح کار بدنی را به کار می برم در حالی که اصطلاح خیلی رایج تر « کاریدی » است.

باز می گردد»<sup>۲۳۵</sup>. این درس ماتریالیسم که فیزیکدان (پل لانژوون) از عمل تجربی اش برگرفته، به ذخیره فرهنگی توده ها تبدیل می شود، خاصه وقتی که خود آنان به کار تجربی عظیم و مشترک در آزمایشگاه اجتماعی اقدام می کنند.

ایده آلیسم اخلاقی تحت تأثیر تحولات زندگی دچار تزلزل می شود. انقلاب کارکرد جدید اجتماعی را رواج داده و چگونگی آن مفاهیم اخلاقی حاکم در گذشته را نفی می کند. دعاوی مربوط به ارزش های مطلق قدیمی از این پس خنده دار به نظر می رسد، و ابطال آنها نیز نسبت تاریخی و عملگر اجتماعی آنها را نشان می دهد. چگونه می توانیم این سر بریده را ستایش کنیم؟ همه اکتشاف ها و روشنگری های دوران گذشته مشتمل بر چنین بحران ها و چنین درس هائی بوده است. ولی معمولاً به جا به جایی ساده رمز و راز فرا طبیعی می انجامید<sup>۲۳۶</sup>. اخلاق آسمان را تغییر می داد، ولی همچنان در آسمان باقی می ماند.

انقلاب سوسیالیستی به رمز و راز فراطبیعی نیاز ندارد، زیرا نیازی به گول زدن هیچ کس ندارد. برای نخستین بار در تاریخ، انقلابی به وقوع پیوسته که «که آنچه را که انجام می دهد به زبان می آورد و می گوید، و آنچه را که می گوید انجام می دهد»<sup>۲۳۷</sup>. انقلاب سوسیالیستی با آگاهی به خصوصیت طبقاتی منافع جبهه خود را به طور مشخص در پیوند با اخلاق، مبارزه ای را اعلام می کند که باید به استثمار انسان از انسان پایان داده و در راستای پیروزی طبقه استثمار شده به هر گونه نظم استثماراری پایان دهد. اخلاق پرولتاریائی و نه اخلاق به معنای تحت الفظی آن، بلکه امروز به عنوان پیشگام ترین در تاریخ اخلاق با آغاز دوران جامعه بی طبقه دوران اخلاق واقعاً همه شمول را اعلام می کند. مطمئناً ارزش های اخلاقی پرولتاریائی هرگز مطلق و ابدی نیست، زیرا همواره با زمان و مکان رابطه نسبی خواهد داشت، ولی تابع تعیین کننده های طبقاتی و محدودیت ها و دروغ هایشان نخواهد بود.

---

<sup>235</sup> Paul Langevin : La pensée et l'action, préface de Paul Labérenne, Editions Sociales 1964.

<sup>236</sup> فصل 4 و 5 را ببینید

<sup>237</sup> L'expression est de Maurice Thorez, qui la reprend à Robespierre.

## 2.2.6 یادگیری تسلط بر خویشتن

این اقدام عظیم از خودبیگانه زدائی اجتماعی نمی تواند روانشناسی را ندیده بگیرد. با انسانی سازی شرایط، خود انسان نیز انسانی می شود. سوسیالیسم به تدریج انگیزه هائی را حذف می کند که جهان رقابت قدیمی تشویق می کرد: یعنی خودخواهی وحشیانه، اشتهاى تصاحب انحصاری، سلیقه سلطه و جنگ، عشق به خشونت. به همین اندازه، حضور بیگانه، و به عبارت دیگر حضور اجباری عناصر غیر بشری در قلب بشریت رو به زوال می رود.

فرآیند به همان اندازه سریع است که مناسبات اجتماعی وقتی که فرد بسیج شده بهتر زیر کنترل گروه های مربوطه می باشد. فرد به تنهائی قادر به تغییر چنین مناسباتی نیست و در نتیجه قادر به تغییر خودش نیز نمی باشد<sup>238</sup>. فرد تحت تأثیر آن بوده و به او تحمیل می شود. در ذهنیت خصوصی در بطن جهان فردگرا، هر یک باید به تنهائی مسائل خود را حل کند، ولی هیچ کس از عهده این کار بر نمی آید<sup>239</sup>. بر عکس، در جهانی که منافع خصوصی امتیازاتش را از دست داده و جوهر و سرشت اجتماعی انسان<sup>240</sup> باز شناسی شده، خوشبختی هر یک به موضوعی همگانی تبدیل

---

<sup>238</sup> « هر یک خود را متحول می کند، تا جائی که او تغییر می کند و کل مجموعه مناسباتی را متحول می کند که او در مرکز روابط است»، موضوعی که معمولاً ممکن نیست مگر از راه عمل اجتماعی « با شرکت دادن آنانی که خواستار همین تحول هستند» (گرامشی)

Gramsci: Œuvres choisies, Ed. Sociales, p. 57.

<sup>239</sup> مترجم: دو جامعه شناس فرانسوی میشل پنسون و مونیك پنسون شارلو در کتاب «خشونت ثروتمندان»، 2013\_2014 (به ترجمه من 2021) در بررسی زندگی بورژواهای فرانسوی معاصر نشان می دهند که خلاف ظاهر امر که فرهنگ حاکم بورژوازی از فردگرایی دفاع می کند، در بطن محفل بورژوائی خودشان خیلی جمع گرایی رواج داشته و به شکل دسته جمعی عمل می کنند.

<sup>240</sup> مترجم: تأکید می کنم: یعنی این که سرشت انسان اجتماعی است. حتا موضوعی مانند هوش در فرد آدمی یک بعد اجتماعی بنیادی دارد، مراجعه شود به پدیده تاسمانی که نشان می دهد پیشرفت جوامع بشری به توان آنها در امکان داد و ستد و رابطه متقابل با یکدیگر بستگی دارد. جوامع دور افتاده و منزوی در غایت امر به سطح نازل پیشرفت محکوم می شوند. نکته آخر را برای تکمیل این بحث می سپارم به دکتر اکبر سلطانی که در ویدئویی زیر عنوان «فلسفه به چه درد می خورد» معتقد است که «فقر نیز هوش انسان را دچار افت می کند».

می شود. مناسبات اجتماعی می تواند موضوع مداخله همآهنگ اجتماعی باشد. فرد به تنهایی وظیفه ناممکن تغییر محیط را به عهده نمی گیرد، بلکه محیط در اثر تلاش همگانی برای ایجاد بهترین همآیش و سازگاری هر یک می تواند تغییر کند. در جامعه سوسیالیستی، برای مثال، آموزش و پرورش حاصل همکاری آگاهانه و سازمان یافته خانواده، آموزگاران، پزشکان و سازمان های اجتماعی متنوع است، هر محیطی مشوق و توسعه دهنده احساس مسئولیت های خاص اجتماعی خود نزد کودک می باشد. توان بخشی مجدد در امر آموزش همین راه را در پیش می گیرد. ماکارنکو<sup>۲۴۱</sup> به این پزشکی نوین اجتماعی باطن آگاه نام خود را منگنه کرده است<sup>۲۴۲</sup>. تسلط بر خویشتن حاصل یک مبارزه صرفاً درونی نیست، بلکه از طریق دگرگونی آگاهانه شرایط اجتماعی توسط کل جامعه امکان پذیر می گردد که معمولاً تعیین کننده خصوصیات روانی (جامعه گرا یا جامعه گریز) نزد هر یک از افراد جامعه می باشد. با وجود این هر یک متوجه آموزش و یادگیری کنترل خویشتن می باشد. در یک جامعه اشتراکی، خوشبختی هر یک عملکرد خوشبختی همگانی است. بی توجهی به دیگران بی توجهی به خویشتن خواهد بود<sup>۲۴۳</sup>.

در نتیجه جامعه سوسیالیستی به عنوان بزرگترین دبستان آزادی که هرگز وجود نداشته پا به عرصه وجود می گذارد. جامعه سوسیالیستی بر آن است تا به ازخودبیگانگی پایان دهد، چنین جامعه ای از هم اکنون وجود دارد و شرایطی را برای انسان ها فراهم آورده تا آگاهانه طبیعت، جامعه و زندگی خودشان را تحت کنترل بگیرند. « به این ترتیب آخرین قدرت های بیگانه که هنوز در دین بازتاب می یافت از بین می روند، و خود دین نیز به این

<sup>241</sup> Makarenko

<sup>242</sup> Poème pédagogique, Editions de Moscou.

<sup>243</sup> این موضوع در مورد جامعه سرمایه داری نیز صحیح است. ولی چنین واقعیتی بر حسب شرایط زندگی رقابت آمیز و ایدئولوژی های فرد گرا که جامعه سرمایه داری مولد آن است از دید همگانی پنهان می ماند. و یا اگر در صورتی که مورد بازشناسی قرار بگیرد، کار بست آن عملاً ممکن نیست، مگر در برخی گروه های محدود مانند خانواده (گرچه خانواده نیز غالباً به دلیل تناقضات چند پارگی به وجود می آید) یا در بین طبقه های استثمار شده و در مرحله اول طبقه کارگر ولی در محدوده هزاران مشکل و محدودیت...

دلیل آشکار که از این پس دیگر چیزی برای بازتابانیدن وجود ندارد حذف می شود<sup>۲۴۴</sup>. خدا نیز همراه با نیاز به خدا فنا می پذیرد<sup>۲۴۵</sup>.

### 2.3 طبقه خداناباور

انگلس می گوید : « تضاد اجتماعی بین تولید اجتماعی و تصاحب سرمایه داری به مثابه تضاد پرولتاریا و بورژوازی تجلی می کند. »<sup>۲۴۶</sup> پرولتاریا با تجسم بخشیدن به آرمان سوسیالیستی، در نتیجه طبیعتاً به خداناباوری مدرن تجسم می بخشد. در واقع سه قدرت بزرگ خداناباور مدرن در پرولتاریا همسوئی پیدا می کند : فن آوری، انقلاب سوسیالیستی و علم.

#### 2.3.1 قدرت فن آوی

پرولتاریا سازنده<sup>۲۴۷</sup> جهان مدرن است. پرولتاریا شهرها و کارخانه ها را ساخت. پرولتاریا تقریباً سازنده همه اشیاء مورد استفاده در زندگی بوده است. پرولتاریا در میان ساخته های خود، در میان جهان تحول یافته و انسانی شده به دست خود او زندگی می کند. پرولتاریا چگونه هنوز می تواند در طبیعت در پی نشان استعلائی و مفهوم قدسی و نیروهای فرا طبیعی باشد ؟ « علوم طبیعی، در پیوند با صنایع مدرن کل طبیعت را دگرگون کرده و در عین حال به دیگر افکار کودکانه و رفتارهای بی هوته انسان در مقابل طبیعت خاتمه می دهد. »<sup>۲۴۸</sup> آسمان ها برای شکوه الهی سرود می خوانند... ولی شهرها برای شکوه انسان سرود می خوانند.

« کارخانه ها بلندتر از کلیسا ها هستند »<sup>۲۴۹</sup>

<sup>244</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 356.

<sup>245</sup> برای توضیح های گسترده تر درباره ازخودبیگانه زدانی سوسیالیستی به آنتی دورینگ، و نقد برنامه گوتا، برنامه کمونیسم اثر مارکس مراجعه می کنیم. در این جا نویسنده به اختصار به یادآوری مسائل اصلی بسنده کرده است.

<sup>246</sup> Engels : Anti-Dühring, p. 311

<sup>247</sup> فرناند لژه Fernand Léger ( نقاش و هنر مند فرانسوی 1881 - 1955 ) به صورت شکوهمندی تخت پرش، غرور و خوشبینی پیروزمندی سازندگان قرن ما را بیان کرده است.

<sup>248</sup> Engels, in Marx-Engels : Sur la religion, pp. 95-96, Editions Sociales.

<sup>249</sup> Apollinaire : Œuvres poétiques, Pléiade, p. 568.

کلیساها بیش از پیش در حومه های کارگری خالی می شود...<sup>۲۵۰</sup> با وجود این کارخانه مکان بهره کشی نیز هست. این یکی می تواند آن دیگری را جبران کند. « ارباب و مالک » طبیعت، با وجود این کارگر « در تملک » سرمایه دار بوده و در مناسبات تولیدی از خودبیگانه می شود. این طبقه در واقع به شکل بی بدیلی متحمل از خودبیگانگی می شود. پرولتاریا، انسانی است که به کالا تبدیل شده : به این معنا که او نیروی کار خلاق و تولیدات این نیرو را می فروشد. پرولتاریا به مثابه نخستین قربانی نظام بهره کشی، متحمل همه مصیبت ها می شود : « فقر، فشار ستمگرانه، بردگی، تحقیر، بهره کشی... »<sup>۲۵۱</sup> این قانون گسترش فقر است : یعنی نارضایتی عمومی، علی رغم پیشرفت های مربوط به این یا آن زمینه که ساخت و ساز نیازهایی که پیشرفت تمدن بی وقفه آنها را از دیدگاه کمی و کیفی و فوریت امور گسترش می دهد...

این همه کاستی بایستی معمولاً احساس دینی را تقویت کند، زیرا خداناباوری به خودی خود از بطن فقر تراوش نمی کند. طبقه های استثمار شده در گذشته از خودبیگانگی باز هم عمیقتری را زندگی کرده اند، برای مثال بردگان، انسان هایی که در سطح شیء تنزل یافته بودند. در حاشیه طبقه کارگر مدرن، «لومپن پرولتاریا» با فقر بزرگتری نسبت به طبقه کارگر فعال آشنائی دارد. با وجود این، نه بردگان و نه لومپن از پیش داوری های دینی رها نشده اند، کاملاً بر عکس. در طبقه کارگر، پیش داوری های دینی غالباً نزد کارگرانی که به فجیع ترین شکلی استثمار شده اند، برای مثال نزد خدمتکاران منازل دوام می آورد.

## 2.3.2 امتیاز مبارزه

به دلیل فقر نیست که کارگر خداناباور می شود بلکه خداناباوری یکی از نتایج مبارزه است. حقیقت این است که فقر غالباً فرد را به چنین نتیجه ای هدایت می کند. پرورش دهنده ناامیدی و انفعال، با وجود این فقر دارای یک « وجه انقلابی و معترض »<sup>۲۵۲</sup> نیز هست.

<sup>250</sup> Sur ce point, cf. Gilbert Mury : Essor ou déclin du catholicisme français, Editions Sociales, Paris, 1960.

<sup>251</sup> Marx : Le Capital, t.III, p. 205.

<sup>252</sup> Marx : Misère de la philosophie, 1947, p. 100, Editions Sociales.

فقر ابتدا دلایل امتناع از مبارزه را از میان بر می دارد : یعنی طعم رفاه، ترس از قربانی شدن، ترس از مجازات. آیا این طبقه از دوزخ نیز می هراسد، یعنی چیزی که در روزمره نیز با آن آشنائی دارد ؟

دوزخ وجود دارد، دوزخ امروز وحشتناک است  
دوزخ وجود دارد، دوزخ سهم پر شمارترین هاست  
دوزخ وجود دارد، دوزخ همین چشم انداز دیوانه وار است  
تسلیم چهره ها به سایه  
امیدآوری جنایت نامیده می شود  
و زندگی به زانو درمی آید.<sup>۲۵۳</sup>

در مبارزه، طبقه کارگر هیچ چیزی برای از دست دادن ندارد، «بجز زنجیرهایش»... بر عکس، او فقط می تواند همه چیز را به دست آورد. زیرا بدون مبارزه، دوزخ او بیش از پیش دهشتناک تر خواهد شد. پس از تجربه پرولتاریای اروپائی در قرن نوزدهم، پرولتاریای کشورهای وابسته در قرن بیستم، ممکن نیست تردیدی به خودمان راه دهیم. هیچ مرزی برای بهره کشی سرمایه داری وجود ندارد. به یک مفهوم، کمتر از برده داری که منافع ارباب می توانست جلوی بهره کشی را بگیرد. ولی سرمایه دار فقط نیروی کار زنده کارگر حقوق بگیر را می پردازد. مرگ کارگر برای سرمایه دار هیچ هزینه ای ندارد، زیرا یک نیروی کار دیگر همیشه برای جایگزین کردن او در ارتش ذخیره بیکاران وجود دارد. پس، در شرایط عادی بازار کار سرمایه داری، مبارزه یک ضرورت حیاتی به مفهوم واقعی کلمه برای پرولتاریا می باشد.

### 2.3.3 امکانات مبارزه

در تاریخ، طبقه استثمار شده هرگز به این اندازه از چنین امکانات مبارزاتی برخوردار نبوده است. قابلیت های دفاع طبقه های اجتماعی استثمار شده قدیمی معمولاً به دلیل تنوع بسیار زیاد شرایط اجتماعی از سطح نازلی برخوردار بود. بسیاری از طبقه ها و « هر یک از طبقه های اجتماعی سلسله

<sup>253</sup> Aragon : Les yeux et la mémoire, p. 13, Gallimard.

لوکرتیوس می گوید : دوزخ روی زمین است. ولی او از دوزخ روانی حرف می زد. ولی ابتدا دوزخ مادی و اجتماعی نیز وجود دارد.

مراتب طبقاتی خاص خود را داشت»<sup>۲۵۴</sup> در نتیجه کثرت منافع خاص هر یک به مثابه مانعی برای اتحاد آنان در مبارزه عمل می کرد : به علاوه پراکندگی محلی، محدودیت تشکل های اجتماعی و نازل بودن تراکم جمعیت. « خصوصیت بارز دوران ما، در دوران بورژوازی این است که تضاد طبقه های اجتماعی به ساده ترین شکل درآمد و جامعه بیش از پیش به دو جبهه متخاصم گسترده تقسیم شده است، دو طبقه بزرگ کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند : بورژوازی و پرولتاریا. »<sup>۲۵۵</sup> سرانجام، « منافع و شرایط زیستی پرولترها بیش از پیش به سطح برابر می رسد، و همین امر وقتی روی می دهد که به میزان توسعه ماشین ها هر گونه تفاوت در کار از میان رفته و تقریباً در همه جا مزد کارگران برابر بوده و در عین حال به سطح پائینی تنزل می کند.»<sup>۲۵۶</sup>

منافع مشترک همه افراد متعلق به این طبقه در سطح ملی و سپس در سطح بین المللی وقتی به وجود می آید که یک بازار با خصوصیت جهانی صورتبندی می شود. در همین دوران، تراکم جمعیت طبقه کارگر به دلیل توسعه زندگی اقتصادی در مجموعه های بزرگ صنعتی و شهری توان ضربت اجتماعی خیلی مهمی به دست می آورد. و همین رویدادهای تاریخی گواه بر نیرو و امکانات بی بدیل طبقه استثمار شده در متن مبارزه طبقاتی در عصر حاضر است.

شرایط ذهنی از اهمیت کمتری برخوردار نیستند. سرمایه داری در واقع خود به خود در تخریب موانع ایدئولوژیک سنتی در مبارزه انقلابی استثمار شدگان شرکت می کند : وزن نظام حقوقی، کنفورمیسم، ترس از دگرگونی... مارکس می گوید: « بورژوازی نمی تواند بدون ایجاد تحول دائمی در ابزارهای تولیدی به حیات خود ادامه دهد، یعنی همه مناسبات اجتماعی را نیز باید متحول کند... این دگرگونی دائمی در تولید، این تحول دائمی در کل نظام اجتماعی، این هرج و مرج و ناامنی پی در پی وجه مشخصه دوران بورژوازی نسبت به همه نظام های پیشین

<sup>254</sup> Marx et Engels : Manifeste du Parti communiste, Editions Sociales, 1966, p. 29.

<sup>255</sup> Id., p. 29.

<sup>256</sup> Id., pp. 44-45.

است. همهٔ مناسبات اجتماعی سنتی ثابت با کاروان بینش ها و نظریات قدیمی و مقدس از بین می رود. مناسباتی که جایگزین مناسبات قدیمی می شوند پیش از آنکه استخوان بندی شان شکل بگیرد از دور خارج می شوند. هر آن چه مقدس بود تقدس زدائی شد، هر آن چه رنگی از استحکام و دائمی بر خود داشت دود شد و بر باد رفت، و انسان ها سرانجام مجبور شدند شرایط زیستی و مناسبات متقابل خود را با چشمان از خواب بیدار شده در نظر بگیرند.<sup>۲۵۷</sup>

موانع درونی امر مبارزه هم زمان با تابوهای اجتماعی از هم فروپاشید. در نتیجه همه چیز طبقهٔ کارگر را به حرکت وامی دارد. طبقهٔ کارگر در حرکت به قدرت خود پی می برد. و خودآگاهی به چنین قدرتی که در کوران حرکت مبارزاتی به دست آمده ایمانی را که زائیدهٔ ناتوانی بود درهم می شکند. به چه درد می خورد که طبقهٔ کارگر زندگی خود را به دست خدا بسپارد در حالی که خود او می تواند حاکم بر سرنوشت خویش باشد ؟ « برده ای که به وضعیت خود آگاه می شود و برای رهایی خود به پا می خیزد، از این پس نیمی از وضعیت بردگی او متوقف می شود. »<sup>۲۵۸</sup> و از این پس تسلی دینی برای او بی هوده خواهد بود.

#### 2.3.4 آگاهی سیاسی

طبقهٔ کارگر عملکرد خود را در دو قدرت بنیادی انسان متمرکز می کند : قدرت ایجاد دگرگونی در طبیعت با کار خلاق، قابلیت تغییر مناسبات انسانی در مبارزهٔ اجتماعی. ولی پیش از این در گذشته کارگران و مبارزانی وجود داشته اند، با وجود این، شکل آگاهی آنان دینی باقی مانده بود ... و حتا طبقهٔ کارگر در آغاز پیدایش خود غالباً برنامهٔ سوسیالیستی خود را در اشکال دینی فرموله می کرد. پس چگونه می توانیم این موضوع را توضیح دهیم که طبقهٔ کارگر بعداً در ابعاد

<sup>257</sup> Manifeste : ouv. cité, pp. 34-35.

<sup>258</sup> Lénine, in Lénine et la religion, p. 26.

## توده ای به صورت بندی آگاهی سیاسی مشخصاً خدانا باور رسیده است ؟

خصوصیت سیاسی در دست یابی به آگاهی اجتماعی در دوران ما به پرولتاریا محدود نمی شود. همان گونه که گفتیم، سادگی و تمرکز طبقه ها خصوصیت تفکیک پذیر جهان مدرن است. این طبقه های عظیم در مبارزات خاص خود می آموزند که به خود آگاهی دست بیابند. گوناگونی احزاب سیاسی، ایجاد جامعه مدرن، بیان و اندام دست یابی به آگاهی به طبقه های مختلف است : هر یک از آنها در صورت بندی های عمومی منافع یک طبقه یا بخشی از طبقه مشخصی را فرموله می کند. طبقه کارگر نیز از این قاعده گریزی نداشت. بخشی از مبارزات اقتصادی محلی و پراکنده با تجربه خود در تمرکز مبارزه در سطح سیاسی با مدیریت حزب خاص طبقه کارگر، امروز با مدیریت حزب کمونیست هدایت می شود. در واقع، چرا به سرچشمه مشکلات نپردازیم که از فقر تا بهره کشی موجبات آنها را فراهم می آورد ؟ مبارزه اقتصادی در خودش محدودیت های خاص خودش را حمل می کند. تجربه می آموزد که پیروزی های اقتصادی پرولتاریا در مبارزه علیه بورژوازی در رژیم سرمایه داری فاقد قطعیت است. پیروزی های اقتصادی، حداکثر پیروزی های جزئی و موقتی بوده و پیوسته زیر سؤال می رود. قدرت تهاجمی سرمایه علیه طبقه کارگر در واقع به دلیل بحران، بی کاری، رقابت و شکاف بین کارگران بی وقفه خود را باز سازی می کند. پیروزی در یک اعتصاب سلسله مراتب تولید و اثرات اجتماعی آن را دست نخورده باقی می گذارد. فقط مبارزه سیاسی برای تسخیر قدرت، تغییر رادیکال رژیم مالکیت و سازماندهی مجدد سوسیالیستی در ساختار تولید می تواند به صورت قطعی آینده طبقه کارگر و پیشرفت اجتماعی را تضمین کند. عملکرد مبارزه طبقاتی ضرورتاً طبقه کارگر را در مقاومت اقتصادی فوری به دست یابی به آگاهی سیاسی هدایت می کند.<sup>259</sup>

در بطن سیر تحولی طبقه کارگر در دست یابی به آگاهی سیاسی به خودی خود شکست آگاهی دینی به وقوع می پیوندد. زیرا شناخت و آگاهی سیاسی

---

<sup>259</sup> درباره این موضوع مراجعه کنید به مارکس در فقر فلسفه، و به لنین در چه باید کرد، گرامشی در آثار برگزیده، فرازهای مربوط به شکل و نقش احزاب سیاسی بویژه حزب کمونیست.

نزد کارگران بد بختی های انسان را نه به خدا بلکه به انسان ها و شرایط زیستی و حتا به نیروهای اجتماعی مشخص نسبت می دهد. علاوه بر این، سیاست مشتمل بر دست یابی به آگاهی شرایط عمومی زندگی اجتماعی بوده و در نتیجه از این پس آگاهی را از بند دیدگاه های شخصی، بسته، ناخودآگاه و زندگی روزمره تجربی بیرون می کشد. آگاهی سیاسی نور خردگرایانه بسیار درخشنده ای روی رمز و رازهای تاریخ می افکند. به همین گونه آیا این یک رویداد اتفاقی بوده که نخستین تلاش های بزرگ تفکرات سیاسی با ماکیاول، هابز، ویکو و دیگران در عرصه کمابیش ماتریالیستی تحقق یافته است. توماس من از زبان یکی از شخصیت هایش در کوه جادویی می گوید : « انسان گرایی در خودش سیاست و سیاست انسان گرایی است »<sup>۲۶۰</sup>. هر سیاستی مشتمل بر « خداناباوری عملی »<sup>۲۶۱</sup> است، حتا اگر ( بویژه حتا) برای خدا ارجی قائل باشد.

### 2.3.5 علم سیاست

طبقه کارگر دورتر می رود، و خداناباوری (آتئیسم) را به سطح آگاهی نظریه پردازانه می رساند. با به غایت رساندن نقد سیاسی درباره رمز و رازهای ایدئولوژیک مختلف، طبقه کارگر سیاست خود را با خصوصیت علمی و ماتریالیستی مشخص می کند. تأیید مارکسیسم ( ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی) به مثابه نظریه جنبش کمونیسم بین المللی بوده و معنای دیگری ندارد. این ادغام عمل انقلابی و علم سیاست سزاوار است که روی آن اندکی بیشتر بیاندهشیم...

این وضعیت بی گمان تا حدودی حاصل شرایط مدرن است. سیاست هنوز علم جوانی است و پیشگامان درخشانی از ماکیاول تا مونتسکیو را به خود دیده. علم سیاست تا پیش از قرن نوزدهم وجود نداشت. پیش از تأسیس اقتصاد سیاسی، جامعه شناسی و تاریخ در علوم، سیاست فقط می توانست به عنوان هنر مطرح باشد. در نتیجه جای شگفتی نیست که طبقه های انقلابی در دوران گذشته نمی توانستند به سیاست علمی رجوع کنند. طبقه کارگر به مفهومی خاص فقط وارث پیشرفت های قرن خود می باشد.

<sup>260</sup> Thomas Mann : La Montagne magique, Ed Fayars, 1931, p. 171.

<sup>261</sup> Feuerbach, op. cit., p. 181.

با وجود این، باید توضیح دهیم که چرا طبقه های اجتماعی دیگر مانند طبقه کارگر از این پیشرفت ها بهره برداری نکرده اند و یا بی بهره مانده اند.

در مقابل رمز و راز زدائی سیاست کارگری ( از سوسیالیسم اتوپیک تا سوسیالیسم علمی) در واقع سیاست رمز و راز مداری طبقه های حاکم و گروه های تحت نفوذ آنها واقع شده است. چه این که در صورت بندی های عام (ناسیونالیسم، نژاد پرستی، اسطوره رهبر) یا دینی ( بنیادگرایی، نظریه دولت مسیحی، و مانند اینها ) باشد، موضوع این است که امروز آگاهی سیاسی بورژوازی برای مثال نسبت به آگاهی علمی در قرن هجدهم خیلی کمتر است.

### 2.3.6 منافع طبقه کارگر در بازشناسی حقیقت

اگر طبقه کارگر، و فقط طبقه کارگر به تنهایی امروز به مبارزه سیاسی خود وجهه علمی می دهد، شاید به این علت باشد که تنها این طبقه است که با بی باکی تمام می تواند درس های علم تاریخ را رو در رو ببیند. علم تاریخ بر اساس تعریف، قوانین توسعه اجتماعی را اعلام می کند. در این توسعه چیزی به دنیا می آید در حالی که چیز دیگری از بین می رود. آنچه به دنیا می آید می تواند به نگاه تاریخ اتکا کند. ولی آنچه می میرد چه خواهد شد ؟ اگر بورژوازی به مثابه طبقه توسعه خودش را از دیدگاه علمی در نظر می گرفت، خودش می بایستی پذیرای پایان حاکمیت خود می شد. البته برخی از اعضای این طبقه می توانند از دیدگاه نظریه پرداختی به چنین درجه ای از آگاهی برسند، ولی آیا این آگاهی در مورد طبقه در تمامیت خود محقق می گردد ؟ طبقه کارگر بیمی از شناخت قوانین تاریخ ندارد زیرا این قوانین مشخصاً آینده او را ترسیم می کند... و بر عکس طبقه بورژوا، برای طبقه کارگر فقط کافی است که به شناخت قوانین تاریخ نائل آید تا به گفته مارکس « آنها را به اندام تبدیل کند»<sup>۲۶۲</sup>.

از سوی دیگر طبقه کارگر هیچ نفعی در رمز و راز مداری ندارد. رمز و راز (مداخله نیروهای فراطبیعی) در گذشته برای طبقه های استثمار شده ضروری بود تا دریچه امیدی را برای آنان باز نگهدارد که تاریخ هنوز

<sup>262</sup> Marx : Misère de la philosophie, p. 133.

بی اعتباری آن را نشان نداده بود. رمز و راز (دین) برای طبقه هائی که انقلاب های ضد برده داری یا ضد فئودالی را رهبری می کردند نیز ضروری بود زیرا برای سازماندهی اتحادهای عملی بین گروه های اجتماعی بدان نیازمند بودند، یعنی گروه های اجتماعی که منافع واقعی آنها به همان اندازه متضاد بود که می توانست اتحاد آنان را امکان پذیر کند. برای وظایف انقلاب پرولتاریائی، حقیقت عینی می تواند از این پس عملکرد مضاعفی را به عهده بگیرد که در گذشته رمز و راز مداری بازی می کرد.

برای نخستین بار، در واقع، واقعیت عینی درهائش را برای آینده تاریخی فوری و بی واسطه به روی طبقه ای که مستقیماً استثمار شده بود باز می کند. انقلاب سوسیالیستی حتا منتظر آینده نیز نمانده زیرا از هم اکنون در یک سوم جهان حضور دارد و آینده نزدیکی را برای دو سوم باقی مانده تجسم می بخشد<sup>263</sup>. با به تعویق انداختن آینده به فراسوی رویدادهای تخیلی، رمز و راز مداری دینی فقط می تواند عملاً نقش ارتجاعی بازی کند : یعنی حفظ نظم حاکم، بهره کشی و تداوم فقر. از سوی دیگر، چنین

---

<sup>263</sup> مترجم : لازم به یادآوری نیست که کتاب حاضر بین سال های 1960 و 1964 نوشته و در سال 1965 منتشر شده است، یعنی سال هائی که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هنوز وجود دارد و نقطه اتکای مهمی برای همه احزاب و جریان های مارکسیستی در سراسر جهان است. با انحلال اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در سال 1991 بسیاری تصور کردند که گوئی این رویداد تاریخی پایان مارکسیسم است و به شکل نا نوشته و نا گفته روی داروینیسم اجتماعی و نئو لیبرالیسم آنگلو ساکسون و در نتیجه نظام طبقاتی و بهره کشی با بحران های زنجیره ای و جنگ های پی در پی صحنه گذاشتند و آن را پذیرفته و ابدی اعلام کردند. فوکویاما پایان تاریخ را اعلام کرد، و تقریباً در سراسر جهان برای پایان تاریخ جشن گرفتند و هورا کشیدند ولی دیری نپائید که پایان تاریخی ها استعفا دادند و امروز گاهی گذاری با بی صبری می پرسند که کمونیست ها و مارکسیست ها کجا هستند و چه می کنند ؟ در حالی که انقلاب اکتبر 1917 در روسیه نخستین تجربه انسان ها برای دست یابی به نخستین روز تمدن واقعاً بشری و فاصله از جهان جانوری ماقبل تاریخ بود و شکست یک تجربه ( بخوانید تجربه علمی برای رهائی بشریت از نظام استثمار... مانند هر تجربه دیگری در آزمایشگاه تاریخ...) به معنای شکست تلاش انسان ها برای رهائی و پیشرفت تا بی نهایت نیست. و همان گونه که در این نوشته خواهیم یافت «با شرکت در جریانی که از طریق آن بشریت بی وقفه تضادها و شکست هایش را حل می کند... شکست ها همیشه موقتی اند».

آینده ای همه شمول است. طبقه کارگر با آزاد سازی خود از استثمار سرمایه داری دیگر استثمارشدگان را نیز آزاد می کند. طبقه کارگر به صورت قطعی به هر گونه استثمار پایانی می دهد. اتحاد انقلابی با دیگر طبقه های استثمار شده از سوی انحصارات سرمایه داری، دهقانان زحمت کش، طبقه های میانی روستائی و شهری از این پس خواهان پذیرش توهّمات نبوده، ولی به سادگی در پی منافع مشترک واقعی هستند.

سرانجام، تمایلات توهّم آمیز طبقه کارگر نسبت به وضعیت طبقاتی خود خیلی کمتر از هر طبقه استثمار شده دیگری در گذشته است. « به جای استثمار که توهّمات دینی و سیاسی آن را استتار می کرد، بورژوازی نظم استثمار آشکار، بی شرمانه، مستقیم و خشونت باری را تأسیس کرد.»<sup>۲۶۴</sup> پرولتاریا به همین دلایل بیش از هر طبقه دیگری قابلیت این را داشت تا پشت قوانین، اخلاق، دین حاکم را شناسائی کند که در خدمت دفاع از منافع اقتصادی بورژوازی و توجیه و نقاب زدن بر چهره آنان بودند.

برتولت برشت در نمایشنامه « مادر » در فصل « مدح فرد انقلابی » با الهام از رمان « مادر » اثر ماکسیم گورکی نوشته شده است، روحیه پرولتاریا را چنین ترسیم می کند :

« خیلی ها زیادی هستند.

وقتی می روند، همه چیز رو به راه می شود.

ولی آنجائی که او نیست، جایش خالی ست.

وقتی استبداد سنگین تر می شود،

بسیاری نا امید می شوند،

ولی شهادت او فزاینده تر می شود.

او مبارزه اش را سازماندهی می کند

برای پیشیزی، برای آب چای،

و برای قدرت دولت.

---

<sup>264</sup> Marx : Manifeste, p. 33.

او از مالک می پرسد :

از کجا می آئی ؟

از افکار عمومی می پرسد :

چه کسی خواهید شد ؟

در آن جائی که همیشه سکوت می کنند

او سخن خواهد گفت.

در آن جائی که استبداد فرمانروائی می کند و آنجائی که از سرنوشت حرف می زنند،

او نام ها را یادآوری می کند.<sup>۲۶۵</sup>

و اگر نام آنها را نداند، واقعیت نام آنها را به او خواهد گفت، زیرا او با پوست و استخوانش برای آموختن ذی نفع است.

کسانی پشت فقر پنهان شده اند که باید نام آنها را بدانیم و این آغاز دانش انقلابی را تشکیل می دهد.

### 2.3.7 طبقه خداناباور

در این جا به این موضوع می پردازیم که چرا این طبقه (طبقه کارگر) مادی گرا است. به ماتریالیسم بی واسطه کارگر که به صورت روزمره پیشینه دار بودن و استقلال طبیعت نسبت به آگاهی را تجربه می کند، فرد مبارزی اضافه می شود که حرکت او تاریخ را تحول بخشیده و واقع گرائی او بهای سنگینی برای توهمات می پردازد...

از سوی دیگر خود بورژوازی به خودی خود کارگران را به خداناباوری هدایت می کند. بورژوازی با همذات پنداری فرادستی خود با فرادستی دین،

---

<sup>265</sup> Bertolt Brecht : Mère, « Eloge Du Révolutionnaire ». Théâtre complet, Ed Arche, 1959, pp. 178-179

## به صورت ساده لوحانه ای محتوای بورژوائی ایدئولوژی دینی را آشکار می کند.<sup>۲۶۶</sup>

انگلس در میانه قرن نوزدهم به این موضوع اشاره می کند : « بیش از همیشه، باید مردم را به وسیله اخلاقیات در نظم نگهداشت، و نخستین و مهمترین وسایل نیز دین است.»<sup>۲۶۷</sup> ، مونتالامبر<sup>۲۶۸</sup> نیز می گوید : « بزرگترین مدرسه اخلاق و احترام که در جهان وجود دارد.» و انگلس در ادامه می گوید : « یک به یک، روح های قوی ظاهر پر هیزکارانه به خود گرفتند، با احترام از کلیسا، جزم اندیشی ها و آئین آن یادکرده و خود را با آن تطبیق دادند گر چه اجتناب از آن نیز ناممکن بود. بورژوازی فرانسه روز های جمعه لاغر بود<sup>۲۶۹</sup> و بورژواهای آلمانی روی صندلی هایشان در معبد از فرط گوش کردن به موعظه های بی پایان پروتستان خیس عرق می شدند. این کمترین دلیلی بود که کارگران آنها یا خداناباور بودند و یا خداناباور می شدند !

خداناباوری پرولتاریائی که خداناباوری کمونیستی حاصل بیان نظریه پرداختی آن می باشد، نتیجه پیدایش جهان مدرن است. و درس های عینی کار، انقلاب و علم را بیان می کند. برای حذف خداناباوری طبقاتی، می بایستی خود طبقه را حذف کرد. ولی این طبقه مشخصاً یگانه طبقه ای است که نمی توانیم حذف کنیم. زیرا حذف طبقه های اجتماعی که طبقه

---

<sup>266</sup> مترجم : خصوصیت بارز این کتاب شاید در این نکته است که در خیلی از مسائلی که مطرح می کند در واقع می تواند زمینه ساز پژوهش های دیگر باشد. یکی از این مسائل می تواند همین « محتوای بورژوائی ایدئولوژی دینی » باشد. برای مثال می توانیم اسطوره فرد بورژوا به مثابه فرد استثنائی یا نابغه ، خون اشرافی یا ژن برتر یعنی موضوعی که در عین حال داروینیسیم اجتماعی با خیل « سلبریتی هایش » را نیز تداعی می کند، و باز هم یعنی کلیه اسباب فکری ایدئولوژیکی که موقعیت ممتاز او را قانونیت می بخشد، با سلسله مراتب قدسی یا مفاهیمی مانند فرد معصوم و معصیت کار، تفاوت قدیس با افراد عادی از دیدگاه دین را با یکدیگر تلاقی دهیم. زمینه خیلی پر بار است...

<sup>267</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, in Marx-Engels : Etudes philosophiques.

مترجم : <sup>268</sup> Charles Fobes René Montalembert چارلز فوربس رنه دو مونتالامبر 15 آوریل 1810 در لندن- 13 مارس 1870 در پاریس، مورخ و کنت مونتالامبر در دوسور نماینده برجسته کاتولیک لیبرال فرانسوی بود. <sup>269</sup> مترجم : کاتولیک ها روزهای جمعه گوشت نمی خورند

کارگر عامل آن خواهد بود، بر عکس به جهانشمولیت نوع کارگر به کل نوع بشر می انجامد. این طبقه خدانا‌باور بشریت خدانا‌باور را نوید می دهد.

## 2.4 اخلاق خدانا‌باور : گناه

این بشریت آینده، از هم اکنون بین ما حضور دارد، با قهرمانان، شهیدان، شاعران و کمونیست هایش. پیش از هر چیزی می بینیم که این قهرمانان از همه خدایان در گذشته انسانی ترند. یکی از شخصیت های داستانی توماس من می گوید : « خدا با همان پائی که ما راه می رویم گام بر نداشته »<sup>270</sup>. حقیقت این است که در این راه پیمائی خدا از انسان جا مانده... قدرت دین مدت های مدید دوام آورد و هنوز هم تا حدودی دوام آورده است، به این ترتیب دین پاسخ هائی برای مسائل مهم اخلاق سنتی در چنته داشت : مسائلی مانند خطا، خیر و شر، عشق، مرگ... این پاسخ ها غالباً برای دوران خودشان بُردی انسان گرایانه<sup>271</sup> داشت و چیزی از شکوه گذشته را حفظ می کند. ولی اثر هاله ای این پاسخ ها در مقابل پاسخ های نوینی که اخلاق خدانا‌باور مدرن و در نخستین رتبه اخلاق کمونیستی رنگ می بازد.

### 2.4.1 جزم اندیشی بربر

از بین همه گذشته گرائی الهی، امروز هیچ یک تحمل ناپذیرتر از جزم اندیشی تعصب آمیز مفهوم گناه نیست. دیدرو می گوید « خدای مسیحیان پدری است که به سبب هایش خیلی اهمیت می دهد ولی خیلی کمتر به فرزندانش فکر می کند »<sup>272</sup>، و اضافه می کند : « هیچ پدر خوبی وجود ندارد که بخواهد شبیه پدر آسمانی ما باشد ». پسرش را آزاد گذاشت تا بین خیر و شر انتخاب کند، در حالی که برای او ممکن بود که از همان آغاز خیر را انتخاب کند، و سپس تر به این دلیل که پسرش به خطا انتخاب بدی داشته او را تنبیه می کند، و امروز نیز شاید با همین بازی شقاوت آمیز خودش را سرگرم می کند. خدا از همین بابت خودش هم رنج برده زیرا شرایط و مرگ مخلوق خودش را به عهده گرفته است. ولی اگر پدر قادر

<sup>270</sup> Thoma Mann : Joseph et ses frères, t. II, p. 245.

<sup>271</sup> فصل 5 را ببینید.

<sup>272</sup> Diderot : Pensée philosophiques (n° 16), in Textes choisis, t. I, les Classiques du peuple, p. 62.

نیست فرزندش را از شر و انتخاب بد حفاظت کند، پس چه کسی مسئول است ؟ با به عهده گرفتن گناه همه جهان، خدا فقط مجازات خطاهای خودش را متحمل می شود. رستگاری مخلوق توسط خالق امروز به همان اندازه طبیعی به نظر می رسد که فداکاری والدین برای فرزندان...

در حقیقت، این همه واژگان وسوسه، مجازات و کفاره دادن است که امروز غیر انسانی به نظر می رسد. آیا محتوای مجازات همیشه خشونت نیست ، و آیا چنین امری نشان از بربریت بر خود ندارد ؟ حق با مارکس است : « مشکل است، و در غیر این صورت امکان پذیر نیست در جامعه ای که به تمدن خود می بالد اصلی را مطرح کنیم که از حکم مرگ دفاع می کند»، مارکس اضافه می کند که : « مجازات در واقع وسیله ای است که جامعه برای دفاع از خود علیه هر خشونت که شرایط حیاتی اش را به خطر بیندازد به کار می برد. در نتیجه این کدام جامعه بیچاره ای است که وسیله دفاعی دیگری بجز دژخیم در اختیار ندارد و خشونت خود را به مثابه قانون ابدی اعلام می کند ! »<sup>۲۷۳</sup>

پس درباره خدا چه می توانیم بگوئیم ؟ آیا آدم (به مفهوم خاص کلمه) و کل نوع بشر را به مرگ محکوم نکرد ؟ و علاوه بر این جهنم را آفرید ؟

به چه حقی، مگر حق اعمال خشونت ؟ یگانه حقی که خدا برای مجازات مخلوقش در اختیار دارد به قدرت او اتکا دارد، ولی همان گونه که کشیش مسلیه پرسیده است « آیا مجازات ضعف انسانی بزرگترین بی عدالتی نزد مستبدان نیست »<sup>۲۷۴</sup> و وحشی ترین در صورتی که اگر مجازات بی فایده باشد، مانند آنچه در مورد لعنت شده ها روی می دهد ؟ زیرا « در دوزخ، دیگر گرویدن مجدد به دین امکان پذیر نیست و زمان رحمت الهی خاتمه یافته است. »<sup>۲۷۵</sup> در اینجا باید از بد جنسی بگوئیم و این که آیا رفتار نسبت داده شده به خدا بازتاب بربریت خود انسان ها بوده یا نبوده است ؟ همان گونه که مارکس درباره ایده آلیسم آلمانی می گوید « دین کاری نمی کند بجز تأیید قوانین جامعه موجود با ملبس کردن آن به لباس متعالی،

<sup>273</sup> Marx : Lettre sur l'Angleterre, œuvres politiques, Editions Costes, p. 139.

<sup>274</sup> Meslier : op. cit., p. 102.

<sup>275</sup> Id., p. 86.

و صرفاً بیان متافیزیک قانون قدیمی قصاص ( قانون تالیون می باشد  
: چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، خون در مقابل خون.»<sup>۲۷۶</sup>  
چنین قانونی غیر انسانی است.

## 2.4.2 بهانه ای برای آزادی

« ولی آیا ارتکاب به گناه همان بهائی نیست که ما برای آزادی می پردازیم  
؟ آیا خطر کردن شرّ ارزش انتخاب خیر را بالاتر نبرده و از این طریق انسان  
به کرامت و شایستگی بیشتری نائل نمی آید؟ » با این حساب، یادآوری  
کنیم که خدا نه شایستگی خواهد داشت و نه این که برای خودش آزادی  
انتخاب شرّ را قائل بوده است. همه خدا شناسان عموماً روی این نکته توافق  
دارند که او کامل و طبیعتاً دارای کمال است. با وجود این او را آزاد  
بازشناسی می کنند. در نتیجه موضوع این است که کمال به هیچ عنوان  
مستلزم انتخاب نیست. و نمی دانیم چرا آنچه که در وجود خدا کمال به  
حساب می آید در وجود انسان چنین نخواهد بود.

انتخاب برای خود انسان از سوی دیگر فقط شرط تابع آزادی را تشکیل  
می دهد. آزادی به طور کلی نه در انتخاب بلکه عبارت است از قدرت واقعی  
تأیید، ابراز و توسعه بدون مانع وجود خود. امکان انتخاب می تواند به عرصه  
آزادی گسترش یابد، ولی فقط در صورتی که امکان فراهم آمده مثبت باشد  
و نه منفی. من آزاد هستم اگر بتوانم بین دو مسکن دست به انتخاب بزنم،  
آزادی من بین مسکن و زیر پل کمتر خواهد بود و اگر مجبور باشم بین زیر  
پل و زندان دست به انتخاب بزنم فاقد آزادی خواهم بود. انتخاب بین دو  
بردگی آزادی نخواهد بود. « آزادی در نیروی منفی اجتناب از این و آن  
نیست، بلکه در نیروی مثبتی است که ارزش فردیت خود را برجسته  
کند.»<sup>۲۷۷</sup> این موضوع در مورد خدا حقیقت می داشت اگر وجود می داشت.  
در مورد انسان نیز حقیقت دارد.

در مورد باقی مانده آیا می توانیم بگوئیم که آزادانه شرّ و مجازاتی که روی  
آن اعلام شده را انتخاب کرده ایم ؟ هگل می گفت : « مجازات، حقوق  
جنایتکار است، حرکتی است به خواست خود او ». مارکس به او چنین پاسخ

<sup>276</sup> Marx : op. cit., p. 135.

<sup>277</sup> Marx : La Sainte Famille, œuvres philosophiques, t. II, p.  
234.

می گوید: «آیا خودمان را گول نمی زنیم، وقتی به جای فرد با انگیزه های واقعی و مشکلات بی شمار اجتماعی که از هر سو او را محصور کرده، انتخاب آزاد را مطرح می کنیم، و به جای انسان، یکی از چندین خصوصیت انسان را...»<sup>۲۷۸</sup>

گزینشی که به عرصه مجازی تصمیم نسبت داده می شود، در واقع با مداخله مجموعه ای از انگیزه های آگاه و ناخودآگاه نزد فرد تعیین می شود که خود این عوامل نیز شرایط زیستی، تربیتی، فرهنگی، مداخلات مثبت و منفی محیط اجتماعی و مانند اینها را منعکس می کند. آیا این ما هستیم که شر را انتخاب می کنیم و یا بر عکس این همان شر است که ما را انتخاب می کند؟

برای خیر، دین آن را نفی نمی کند: شایستگی سزاوار خداوند است. کرامت، عشق و بخشندگی خداوندگار. مخالفت کردن با او حاکی از تکبر خواهد بود. خداوند آفریننده فضیلت، قدیس و برگزیدگان است. ولی این انسان است که خود را محکوم می کند... از آزادی فقط برای انتخاب شر یاد می شود.<sup>۲۷۹</sup>

تمام این متافیزیک آزادی شاید در واقع هیچ عملکردی بجز تبرئه خدا نداشته باشد. هولباخ می گوید: «ساخت و ساز آزادی انسان (مفهوم اراده آزاد در مسیحیت) به نظر می رسد که فقط برای قابل دسترسی ساختن توهین به خدا ابداع شده، و برای توجیه خدا در مجازات انسان به جرم استفاده از آزادی مصیبت باری که به او ارزانی داشته است.»<sup>۲۸۰</sup> و اینک طبقه های حاکم گوش هایشان را نزدیکتر می آورند، زیرا خدا با تبرئه کردن خود آنان را نیز تبرئه می کند! اگر انسان بین خیر و شر، دومی را در آزادی متافیزیک اراده کرده است، استثمار اجتماعی هیچ نقشی در بدبختی های او ندارد، و یا به طریق اولی

<sup>278</sup> Marx : Lettres sur l'Angleterre, œuvres politiques, t. II, p. 135.

<sup>279</sup> ایدئولوژی های طرفدار سرنوشت از پیش تعیین شده سعی می کنند به این مشکل پاسخ بگویند ولی نه بی آن که پرونده خدا را وخیم تر سازند... به این علت که خدا برای ابد می داند که چه کسی برگزیده و چه کسی محکوم است.

<sup>280</sup> D'Holbach : Système de la Nature, p. 494.

مصیبت اجتماعی به مثابه صورت های مصیبت متافیزیک توجیه می شود. نیروهای اجتماعی استثمارگر مسئولیت خاصی نداشته و حداکثر می توانند به مثابه ابزار مداخله الهی تلقی شوند. استدلال نیروهای استثمارگر «محق» به استناد به اعتقاد دینی چنین خواهد بود که خواست خدا بر این بوده که غنی و فقیر وجود داشته باشد، فقیران به فکر خودشان باشند و باید ببینند چه گناهی مرتکب شده اند که به چنین سرنوشتی دچار شده اند. مسلیه می گوید: «چشمان انسان ها را روی آسمان متمرکز می کنند تا مانع دیدن علل واقعی بد بختی هایشان شوند و اجازه ندهند که همراهی را به کار ببرند که طبیعت عرضه می کند.»<sup>281</sup> امروز ما به جای طبیعت از جامعه حرف می زنیم.

باور جزم اندیشانه به گناه، جزم اندیشی بربر منشانه و بازتاب شرایط بربر زندگی انسان ها است که از پیش زمینه ساز ایدئولوژیک برای توجیه منافع اجتماعی بوده که بر اساس بهره کشی و خشونت عمل می کند. انسان گرائی در خداناباوری مدرن مخالف هر گونه بربریت است، و بر عکس «اخلاق بدون مفهوم گناه»<sup>282</sup> را پیشنهاد می کند. انسان از میان جانوران برآمده. پس چرا مانند آنها بی گناه نباشد؟ اگر انسان متکامل تر از جانوران دیگر است، بی گناهی او نیز باید کامل تر باشد. چرا باید به خودش برای بدنش، نیازهایش و اشتهايش برای زندگی این همه احساس گناه را سزاوار خود بداند، و از طبیعت خود یک خطا بسازد، یعنی همان گونه که اخلاق گناه محور روا می دارد؟

### 2.4.3 پیدایش اجتماعی آگاهی به گناه

این محکومیت اخلاقی بدن و به صورت انتزاعی تر ماده و یا علاوه بر این پایان پذیری که دین ادعا می کند که از تراژدی عظیم متافیزیک نتیجه گرفته که شاید از شرایط تاریخی خیلی عادی تر استخراج شده است... آیا فرضیه آسمانی گناه فقط برای این امر نیامده تا بعداً تحقیر کاملاً زمینی

<sup>281</sup> Meslier : op. cit., p. 200.

<sup>282</sup> در اینجا اصطلاح «اخلاق بدون مفهوم گناه» را از دکتر هسنار به عاریت گرفتیم ولی هسنار آن را از دیدگاه طبیعت گرائی کلاسیک در نظر می گیرد و نه در چشم انداز مارکسیسم که دیدگاه ما در این جا می باشد.

Dr Hesnard : La morale sans péché, P.U.F., 1959

نیازهای مادی انسان را توجیه کند؟... تحقیق ریشه دار در شرایط تاریخی  
ارضای چنین نیازهایی؟ در شیوه تولید و تقسیم ثروت ها؟

تقسیم کار فکری و کار بدنی (یا کار یدی - دستی) فعالیت های فکری را  
در طبقه های رهبر متمرکز می کند که وسایل تولید، ثروت ها و وقت آزاد  
را نیز در اختیار دارند. تخصص طبقه های ستم دیده در انجام کار های  
صرفاً بدنی یا دست کم بدون کیفیت متمرکز می شود. کار فکری کار بدنی  
را تابع خود می سازد و از آن بهره برداری می کند. نخستین دلیل برای  
بی اعتباری کار فیزیکی، بدن و نیازها می باشد. افلاطون شهریاران فیلسوف  
را در مقابل صنعتکاران تولید کننده قرار می دهد. سر تا شکم. روح تا  
بدن.<sup>283</sup> بدن « فقر » روح است.<sup>284</sup>... نیازمند، سنگین، بی ادب، ولی پر مدعا،  
دست و پا گیر، نگران کننده است. ایده آلیسم با پیدایش خود فوراً یک  
همذات نیز پیدا کرد که آریستوکراتیسم نام داشت، و یکی دیگری را توجیه  
می کرد.

از ارزش انداختن نیازها از سوی دیگر یک ضرورت اجتماعی در جوامع  
محتاج است. تا وقتی که میزان تولیدات کار در سطح پائینی قرار داشته  
باشد و مازاد تولید اندک باشد، ضرورت انباشت موجب محدودیت برای  
پاسخ گوئی به نیازمندی ها خواهد شد.

انباشته اولیه سرمایه داری برای مثال زیر علامت اخلاق زاهدانه و تعصب  
خشکه مذهبی تحقق یافت که یادآور دوران بزرگ گسترش نیروهای تولید  
در جمهوری روم یا دوران صومعه ها در قرون وسطی است. ضرورت  
اقتصادی بازشناسی نشده و بت واره کردن کالا<sup>285</sup> در تصور ذی نفع ها در  
شکل یک اجبار متافیزیکی به پرهیز (روزه داری) تظاهر می کند که به  
سهم خود به نوعی ابلیس نمائی تن جسمانی اتکا دارد. وسوسه انگیز و  
ممنوع، وسوسه انگیز زیرا ممنوع: گناه کار بزرگ... بدتر از این نیز وجود

<sup>283</sup> رویکردی که در حالت ناب در الکیبیادس اثر افلاطون مشاهده می شود

L'Alcibiade de Platon, pp. 128 et 135, Editions Budé.

<sup>284</sup> Péguy : Œuvres poétiques complètes. Edition Pléiade, « Le  
proche du Mystère de la deuxième Vertu », p. 220. La  
qualification n'est nullement péjorative pour Péguy, au  
contraire, mais elle est significative.

<sup>285</sup> fétichisée

دارد : نیاز بر حسب ذات آن انقلابی است، و پیوسته نیروهای مولد را به دگرگونی هدایت کرده و به همین گونه قوانین تقسیم ثروت و حتا شیوه تولید را در تمامیت خود تحول می بخشد. طبقه های استثمارگر خواهان حفظ نظم موجود بوده و در نتیجه منافع حیاتی آنان ایجاب می کند که نیازها را بی اعتبار جلوه دهند. و ابتدا نزد خود توده های مردم. « قدیس کلاسیک مسیحی برای رستگاری توده ها خودشان ریاضت می کشیدند. قدیس مدرن و با فرهنگ تن توده ها را برای رستگاری خودشان ریاضت می دهند.»<sup>۲۸۶</sup> به همین گونه آیا بورژوازی قرن بیستم به ندرت فضیلت تراکم ثروت داشته است... او بویژه صلاحیت دارد که « با فروتنی و پرهیزکاری رنج دیگران را تحمل کند ».<sup>۲۸۷</sup>

#### 2.4.4 تولید مدرن و احساس گناه زدائی از تن جسمانی

توده ها مدت های طولانی به سهم خودشان تا جائی که تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه حاکم باقی مانده بودند به احساس گناه تن جسمانی باور داشتند<sup>۲۸۸</sup>. ولی حتا اعتراض هایشان می توانست پرهیزکاری هایشان را تقویت کند. تحقیر نسبت به پارازیتیسیم طبقه های حاکم آنان را از دیدگاه نظریه پرداختی به محکومیت شیوه زندگی طبقه های حاکم و ارتقاء ارزش شیوه زندگی ستم دیدگان هدایت می کرد. شارل پگی یک بار دیگر از فضیلت های فقر تجلیل به عمل می آورد<sup>۲۸۹</sup>. از سوی دیگر، امتناع از لذت های طبقه های بالائی یکی از شرایط تبلور آگاهی طبقه انقلابی بود، انگلس می گوید « برای گسترش انرژی انقلابی خود، برای کسب آگاهی روشن از

<sup>286</sup> Marx : La critique en Angleterre, Œuvres politiques, Editions Costes, t. VII, p. 126.

<sup>287</sup> Marx : Le Ministère Palmerston, Œuvres politique, t. VI, p. 46.

<sup>288</sup> فصل 4 را ببینید.

<sup>289</sup> این مورد برای مسیحیت نخستین نیز صحیح است، انگلس در این باره نوشته است : « فلسفه جدید دینی با واژگون کردن نظم پیشین، طرفدارانش را بین فقرا، بینوایان، بردگان، مطرود شدگانی جستجو می کرد که ثروتمندان، قدرتمندان، صاحبان امتیاز را تحقیر می کردند و به این ترتیب قاعده ای را رواج می دادند که لذت های زمینی را تحقیر کرده و شکنجه به جسم خود را برای رستگاری و نزدیکی به درد و رنج مسیح پذیرا بودند.»

Marx-Engels : Sur la religion, Editions Sociales, 1960, p. 193.

وضعیت خصمانه اش نسبت به همه عناصر اجتماعی دیگر و برای متمرکز کردن خود به مثابه طبقه انقلابی، طبقه انقلابی مجبور است با نفی همه آنچه که می توانست او را با رژیم اجتماعی موجود آشتی دهد آغاز کند، و حتا امتناع از لذت های اندک و کم یابی که هنوز به شکل موقتی می توانست هستی انباشته از درد و رنج و ستم او را تحمل پذیر کند، حتا وقتی که

سخت ترین فشارهای طبقاتی نیز نمی توانست او را از چنین امتیاز ناچیز و موقتی محروم کند.<sup>۲۹۰</sup>

صنایع مدرن به دلیل سرشت خاص خود مسئله را به صورت کاملاً تازه ای مطرح می کند. « گسترش نیروهای مولد مدرن اشیاء مورد نیاز را تا بی نهایت تولید می کند و از این پس قناعت و بی پیرایگی را به امری بی هوده تبدیل می کند.»<sup>۲۹۱</sup> پاسخ گوئی به اولویت نیازهای اقلیت استثمارگر که تا این جا شرط انباشت می بود، از این پس به مانعی برای توسعه حداکثری تولید تبدیل می شود. از این پس، ارزش انقلابی و انسان گرایانه نیاز می تواند به روشنی به رسمیت شناخته و اعلام شود. و ابتدا توسط طبقه ای که عمیقاً در نیاز زندگی می کند : یعنی پرولتاریا. به این ترتیب چشم انداز سوسیالیسم ریاضت و قناعت را به امری بی هوده و ارتجاعی تبدیل می کند. به موازات چنین رویدادی، کار مدرن هر روز در صنایع دانش بنیان وحدت انسان و طبیعت را نشان می دهد. انگلس می گوید : « واقعیات به ما یادآور می شود که در هر گامی که برمی داریم، هیچ گاه مانند فاتحی که بر ملت بیگانه ای فرمانروائی می کند حاکم بر طبیعت نیستیم، بلکه با گوشت و خون و مغزمان به آن تعلق داریم، که ما در بطن طبیعت هستیم و تمام تسلط ما بر آن در امتیاز ما نسبت به مجموعه مخلوقات دیگر در این نکته نهفته است که می توانیم قوانین طبیعت را بشناسیم و خردمندانه آن را در خدمت خود بگیریم.» و اضافه می کند : « هر چه بیشتر در به خدمت گیری این قوانین بیاموزیم، نه فقط انسان ها بیشتر احساس خواهند کرد بلکه بیشتر به یگانگی خود با طبیعت پی خواهند برد، و بیش از پیش این نظریه پوچ و خلاف طبیعت درباره تضاد

<sup>290</sup> La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne, p. 54.

<sup>291</sup> Id., p. 55.

بین روح و جسم ناممکن تر خواهد بود که در اروپا از دوران زوال عهد باستان کلاسیک توسعه یافت و با مسیحیت به اوج گسترش خود رسید.<sup>۲۹۲</sup>

قضاوت گناه که نام تن جسمانی و نیازهایش را متهم می دانست به این ترتیب قاطعانه از میان برداشته شد. خطا معنای متافیزیک خود را از دست داد.

## 2.4.5 ذات اجتماعی خطا

از این پس، خطا فقط دارای معنای اجتماعی بوده و در تناسب با هنجارها و مجازات ها سنجیده می شود. و چنین است درس های اخلاق علمی که با اتکا به جامعه شناسی صورت بندی شده : **سرشت نوع بشر به شکل بنیادی اجتماعی است.** جامعه شرط رشد و توسعه هر یک از افراد را تشکیل می دهد، چه در اشکال تولیدی، سیاسی، فرهنگی و مانند اینها. زندگی اجتماعی به سهم خود بر حسب هنجارهای کمابیش آگاهانه خود را سازماندهی می کند، ولی همواره شرایط هستی اجتماعی عنصر تعیین کننده است. هر گونه نقض هنجارهای حیاتی با مجازات تنبیه خواهد شد. فرد در متارکه با هنجارها به موضوع قضاوت در عرصه ارتکاب به گناه تبدیل می شود. بی گمان قضاوت فقط در مورد جامعه ای که آن را اعلام کرده دارای معنا می باشد. فرد می تواند در صورت تربیت درون سازی شده و سپس تأمل، آرمان ها و نظریات و پیشنهادهای محیط اجتماعی یا فرهنگی خود را به عنوان خطا کار مورد قضاوت قرار دهد. ولی اگر ابتدا مورد قضاوت قرار نگرفته باشد خود را قضاوت نخواهد کرد...

« آن چه برای یک فرد حقیقت است برای دیگران می تواند خطا باشد. » آیا نسبیت اجتماعی هنجارها ما را به شک گرایی سوق نمی دهد ؟ ماتریالیسم تاریخی روی این دیدگاه از جامعه اثبات گرا تفکیک پذیر است. تنوع هنجارهای اجتماعی که عمل اجتماعی در دوره ای خاص مطرح می کند باید بر اساس ضرورت های توسعه تاریخ همه شمول مورد قضاوت قرار گیرد. ارزش مطلق برای دوران آن ارزش هائی است که به پیشگام ترین عملکرهای اجتماعی پاسخ بگوید و آینده همه شمول جامعه را ترسیم کند. به این

<sup>292</sup> Engels : Dialectique de la nature, p. 181.

ترتیب، مسیحیت در پایان جهان قدیم، حقوق بشر در قرن هجدهم، و کمونیسم امروز.

ولی در اینجا مانند جای دیگر امر مطلق خود را در توالی نسبی نشان می دهد. مطلق برای زمان خودشان. هیچ اخلاقی نمی تواند نسخه ای برای ابد صادر کند. آنهایی که دست به چنین کاری می زنند فقط خودشان را گول می زنند. اخلاق مسیحی برای مثال می تواند مدعی هنجارهای خدشه ناپذیر باشد. این هنجارهای اخلاقی از دیدگاه تاریخی نشان داده اند و هنوز هم از دیدگاه اجتماعی عملکردهای متنوعی در اقتصاد، سیاست، خانواده و مانند اینها داشته اند، هویت شکل نمی تواند واقعاً خصوصیت تاریخی را در تناسب با محتوا پنهان کند. در دوران تحولات و انقلابی که ما زندگی می کنیم، ذات تاریخی گناه خود را آشکار می کند... آن کسی که امروز گناه کار است دیروز گناه کار نبوده است، آن کسی که برای ما گناه کار نبوده برای فرزندان ما گناه کار خواهد بود. آیا نسل ما در حال کشف احساس گناه در مورد نژاد پرستی و کلونیالیسم نیست؟

#### 2.4.6 جامعه شناسی بزهکاری

جامعه شناسی جرم جایگزین متافیزیک گناه می شود. ولی اگر معلوم می شد که تضاد بین رفتار فردی و ضرورت اجتماعی که زمینه جرم یا خطا را تشکیل می دهد مطلق است. در این صورت متافیزیک اعتبار خود را دوباره احیا می کرد. گناه دیگر به تن جسمانی ارتباطی نخواهد داشت بلکه در خود فردیت خواهد بود<sup>293</sup>، که مبتنی بر اصل خود خواهی و بی نظمی است.

با وجود این آیا می توانیم بگوئیم که هر فردی طبیعتاً تمایل به خطا دارد؟ فقط پیدایش خطا می تواند روی این نکته ما را آگاه کند. بنابر این، جرم شناسی علمی بدون هیچ تردیدی روی خصوصیت اجتماعی و پیدایش جرم اتفاق نظر دارد. رفتارهای جامعه گریز نزد فرد نیز حاصل شرایط اجتماعی جامعه گریزانه، شرایط متضاد، آلوده به خشونت و بربریت است (جنگ، فقر، بی کاری، حاکمیت پول، و مانند اینها). هیچکس بزهکار به دنیا نمی آید، بلکه توسط خود قانون در صورتی که بربر باشد به بزهکاری آلوده

---

<sup>293</sup> دیدگاهی که دائماً از سوی تفکر مسیحیت مدرن مطرح می شود.

می شود. جامعه‌گریزی یا رفتار ضد اجتماعی نزد بزهکار فقط بیانِ اوج یک رابطه اجتماعی متضاد است که او عامل کمابیش آگاه آن است ولی همیشه تعیین شده...<sup>۲۹۴</sup>

اخلاق پرولتاریائی بی هیچ مانعی این دیدگاه را جذب می کند، و نمی تواند وزن تعیین کننده شرایط و کیفیت تربیتی را در انگیزه های بزهکاری ندیده بگیرد. « دزد دوچرخه » آیا آزادانه دست به دزدی زده و یا این که دلیل اصلی چنین عملی بی کاری و در نتیجه فقر او بوده است ؟ آیا دیانا و سونیا داوطلبانه خود فروشی می کنند و یا فقر بوده که آنان را به خود فروشی واداشته است ؟ پاتریک الکلی می نوشد و بهتر بگوئیم به نوشیدن الکلی روی آورده ولی آیا واقعاً خودش تصمیم به چنین کاری گرفته و یا این که وضعیت پرولتاریای تنزل یافته او مشوق اصلی بوده است ؟

#### 2.4.7 قاضی ها قضاوت می شوند

« ای تبهکار، به تو بستگی دارد که خودت را اصلاح کنی، ای گناهکار رستگاری تو در دست های خود توست...» گفتن این حرف ها برای قاضی ها راحت است. آیا خود قاضی مسئولیت دیگری ندارد ؟ آیا جامعه ای که محکوم می کند هیچ نقشی در جنایت و بزهکاری نداشته ؟ آیا جامعه با شرایطی که به چنین نتایجی رسیده مدارا نکرده و به نوعی شریک جرم نبوده : فقر، بهره کشی، رقابت، خشونت ؟ آیا در تعلیم و تربیت اجتماعی فرد بزهکار کوتاهی نکرده است ؟ در اینجا است که قاضی به میز محاکمه کشانده می شود...

هر آن چه در زمین اتفاق می افتد در آسمان منعکس می شود : « زمین الگوی آسمان است ». زیرا عدالت الهی همواره سایه اخلاق عدالت انسانی بوده است. نه با شقاوت کمتر ( دوزخ میهن دژخیمان است)، و نه با کارائی بیشتر (محکومیت فقط مردم قانون مدار را می ترساند). و نه این که بیشتر رعایت شده است. حتا شاید کمتر رعایت شده باشد. زیرا « چیزهای این زندگی برای انسان از درجه اطمینانی برخوردار است که قوی ترین اعتقادات هرگز نمی تواند برای چیزهای زندگی پس از مرگ قائل باشد.»<sup>۲۹۵</sup> خیلی از

<sup>294</sup> تمام ادبیات با مضامین جنایتکارانه نمایانگر چنین واقعیتی است از داستایوسکی تا سیمنون

<sup>295</sup> Meslier : op. cit., p. 191.

باورمندان وقتی تنها در مقابل خدا قرار می گیرند به خودشان اجازه می دهند دست به کارهائی بزنند که در مقابل چشمان انسان های دیگر از انجام آن امتناع می کنند...

جامعه سوسیالیستی عملکردهائی را که به قاضی ها و مردان خدا واگذار شده بود پس می گیرد. این جریان به موازات حرکتی تحقق می یابد که از طریق آن کنترل دولت باز پس گرفته می شود. حتا این فکر که یک قاضی مطلق متمایز از جامعه و در وضعیت برتری نسبت به آن باشد در واقع صرفاً در سطح ایدئولوژیک وضعیت این قدرت ظاهراً مستقل نسبت به پیکره اجتماعی را بازتاب می دهد که با وجود این نسبت به آن پیکره اجتماعی همواره خود را اندکی گناه کار احساس می کند.

از خودبیگانه زدائی سیاسی نسبت به دولت از خودبیگانگی دینی وجدان آگاه را از عملکردهای دادگستری نیز آزاد می کند. دولتی که جامعه را قضاوت می کرد اکنون از سوی جامعه قضاوت می شود. از همین رو جامعه دیگر خود را در مقابل آن متهم و گناهکار احساس نمی کند.<sup>296</sup> و به همین گونه در مقابل دولت و خدا...

#### 2.4.8 مسئولیت جامعه در مقابله با خطا

« اگر خدا وجود ندارد، هر کاری مجاز است » این جمله داستایوفسکی را خداشناسان دوست دارند از آن خود بدانند. گوئی انسان قادر نیست در ضرورت ها و ارزش های خاص زندگی خود دلیلی برای ممنوعیت این و یا آن رفتار داشته باشد. و گوئی ارزش این ممنوعیت ها باید ضرورتاً توسط یک قدرت برتر تضمین شود... برای کودک، اصل اخلاقی دیگری بجز اقتدار والدین وجود ندارد، و هر آن چه برای او مجاز اعلام شده، پدر آن را مجاز دانسته است. و پدر مجاز به هر کاری می باشد. آیا فرد بالغ واقعاً نمی تواند از این دیدگاه کودکانه پا فراتر بگذارد ؟ جامعه سوسیالیستی وظایف و مسئولیت شخصی هر یک از اعضایش را دست نخورده باقی می گذارد، و حتا آن را در ابعاد مسئولیت جمعی گسترش می دهد. ولی با رسیدن به سن بلوغ، جامعه سوسیالیستی آن اصل اخلاقی را در انسان جستجو

---

<sup>296</sup> کافکا و کامو در میانه راه متوقف می شوند. آنان قاضی ها را مورد قضاوت قرار می دهند ولی همچنان در ساحت احساس گناه باقی می مانند.

می کند که دین در خدا جستجو می کرد... از این پس، فرمول داستایوفسکی را باید بر عکس بخوانیم : اگر انسان وجود دارد، هر کاری برای خدا مجاز نیست... برای مثال، دوزخ. اگر خطا نسبی است، چگونه آن را لعنتی مطلق ( و ابدی) اعلام کنیم ؟ پس چه کسی این لعنت مطلق را باید بر دوش خود حمل کند زیرا خود جامعه مسئولیت آن را بازشناسی کرده که نتوانسته چنین خطائی را پیشبینی و یا از آن جلوگیری کند ؟ گناه مطلق وجود ندارد، پس مجازات مطلق نیز وجود ندارد. اخلاق سوسیالیستی مضمون مسیحی بخشایش گناهان را احیا می کند، ولی با رمز و راز زدائی فراطبیعی و با تحقق بخشیدن به آن. اخلاق سوسیالیستی بر آن است تا فرد بزهکار را در همین زندگی بدون شکنجه های بی هوته نجات دهد. و بدون حکم مرگ<sup>297</sup>. بر عکس، هدف این است که مجازات معنای مثبت و مفیدی برای فرد بزهکار و در عین حال برای خود جامعه داشته باشد. از این دیدگاه، کار اجباری و اجتماعی فعال اجازه می دهد که در عین حال خسارت وارد آمده به دیگران جبران شود و وجدان اجتماعی نزد فرد خطار کار نیز فراسوی چنین تنبیهی بیدار شده و از آموزش مجدد برخوردار شود، چنین است معنای برترین شیوه های مجازات.

## 2.4.9 انسانی سازی مجازات ها

احساس گناه یا وجدان آگاه به گناه نزد فرد مشخصاً در این شیوه تربیتی نقش موقتی و ثانوی خواهد داشت. بی هوته خواهد بود که روی توبه تأخیر و تأکید بیشتری بشود، یا « ورود به صومعه ایده آل ». بازشناسی گناه یا خطا یک مرحله ساده در کسب آگاهی به مسئولیت های اجتماعی است.

---

<sup>297</sup> حکم مرگ از هم اکنون در اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی حذف شده است. در سطح مدنی. و در سطح سیاسی تا وقتی که جنایت سیاسی هنوز ممکن خواهد بود به عنوان مرحله گذار دوام آورده است. از هم اکنون شرایط داخلی برای حکم مرگ اساساً با از بین رفتن مبارزه طبقاتی و مبارزه با خودکامگی دولت پلیسی حذف شده است. نژادپرستی، فاشیسم، خرابکاری، تروریسم دیگر خطر واقعی به حساب نمی آید. بر عکس، ریشه های بیرونی جنایات سیاسی (جاسوسی و مانند اینها) تا وقتی که تنش بین المللی دوام بیاورد وجود خواهد داشت. در جوامع سوسیالیستی دیگر که از پیشرفت کمتری برخوردارند، وضعیت متفاوت است. حکم مرگ بیشتر در مورد انقلاب های دموکراتیک رواج دارد. صرفنظر از حکم مرگ در دوران تروریسم ضد انقلابی خیانت علیه انقلاب خواهد بود. ولی آن چه را که نزد ضد انقلاب مجازات می کنند، فردیت نیست، بلکه ضد انقلاب است، یعنی جنایت علیه اکثریت جامعه.

جامعه احساس گناه را فقط به مثابه عنصر درمان اخلاقی مورد توجه قرار می دهد. مارکس می گوید : « در شرایط انسانی، مجازات فقط محکومیت گناهکار توسط خود او خواهد بود. نمی خواهیم او را متقاعد کنیم که خشونت که از بیرون علیه او انجام می گیرد خشونتی است که خود او علیه خودش اعمال کرده. از نگاه او، افراد دیگری به طریق اولی نجات دهندگان طبیعی او خواهند بود که او را از مجازاتی که علیه خودش اعلام خواهد کرد آزاد خواهند کرد.»<sup>۲۹۸</sup>

می توانیم خطا کنیم بی آنکه گناهکار باشیم. گناه، خطای از خودبیگانه است. با از خودبیگانه زدائی نسبت به زندگی خود، بشریت خود را نسبت به خطا از خود بیگانه زدائی می کند.

## 2.5 شرّ

در مقابل این خوشبینی، خداشناسان معمولاً قدرت و پایداری شرّ را مطرح می کنند...

این اعتراف انگلی را یادآور می شویم که دین روی بدبختی های مردم زندگی می کند، مثل شفا دهنده ای که روی بیمارها و یا گورکنی که روی مرده ها زندگی می کند. ولتر درباره پاسکال می گوید « به نظر می رسید که بیم دارد جمله ای برای این معما پیدا کند»<sup>۲۹۹</sup>. در واقع فقط کافی است شرّ را بشناسیم تا هر گونه تعبیر خداشناسانه را بی اعتبار کنیم. به چه درد می خورد که از نظریات فراطبیعی درباره پدیده ها دفاع کنیم در حالی که درک و توضیح طبیعی آنها امکان پذیر می باشد ؟

### 2.5.1 طبیعت شرّ

در نتیجه، شرّ به اندازه ای طبیعی است که نمی توانیم طبیعت را بدون آن در نظر بگیریم. شرّ نفی است. شرّ تضاد است. شرّ عدم تعادل و ناهماهنگی است. مفیستو می گوید : « من روحی هستم که همیشه نفی می کند »<sup>۳۰۰</sup>.

<sup>298</sup> Marx : La Sainte Famille, Œuvres philosophiques, t. III, p. 70, Editions Costes.

<sup>299</sup> Voltaire : Pensées sur pascal, in Œuvres complètes, Furne, Paris, 1837, t. 6, p. 83.

<sup>300</sup> Goethe : Faust, Théâtre complet, p. 986, Edition Pléiade.

با این حساب، شرّ همان «روح» واقعیت است. همان گونه که گفتیم، هر چیزی که هست در حال جنبش است. بنابراین، جنبش از تضاد به وجود می آید و تضاد نفی، یعنی شرّ. شرّ در نتیجه جهانشمول است. هراکلیت می گفت: «مبارزه پدر است و پادشاه همه چیز... هر آنچه در حال شدن است از طریق تضاد تعیین می شود»<sup>۳۰۱</sup>. از همینجا گوته درباره ابلیس نتیجه می گیرد: «هر آن چه وجود دارد شایسته از بین رفتن است»<sup>۳۰۲</sup>

ولی اگر شرّ طبیعی است، بی هوده خواهد بود که برای آن اردوی فراطبیعی جستجو کنیم. طبیعت فقط پرسش هائی را مطرح کند که می تواند پاسخ آنها را بدهد و پرسش ها و پاسخ ها نیز طبیعی است. جنبش به مثابه فرزند تضاد دائمی است: یعنی نفی همیشه حل می شود. شرّ همیشه موقتی و نسبی بوده است.

نفی در واقع مرحله ای از تضاد است: یعنی نفی شرایط عبور از خودش را فراهم می آورد. فاست به مفیستو می گوید: «تو نمی توانی توده ها را از بین ببری و روی جزئیات متوجه اشتباهات خودت می شوی»<sup>۳۰۳</sup>. ولی در مورد جزء، فرمانروائی همیشه موقتی است. در [شدن] جهانشمولیت، نیستی هرگز علت وجودی ندارد.

## 2.5.2 نسبت شرّ

هولباخ نوشته است که «انسان، تقریباً در مقابل خیر بی اعتنا یا بی احساس است، ولی شرّ را خیلی شدیداً حس می کند: به این معنا که یکی از آنها را طبیعی و دیگری را خلاف طبیعت تلقی می کند. در واقع انسان فراموش می کند که هر دو به یک کلیت تعلق دارد...» و اضافه می کند: «انسان متقاعد شده است که طبیعت فقط برای او ساخته شده، و نمی تواند تصور کند که طبیعت او را رنج بدهد، اگر از سوی یک نیروی متخاصم که دلایلی برای ناچار کردن و تنبیه او نداشته و علیه خوشبختی او تحریک نشده باشد...»<sup>۳۰۴</sup>

<sup>301</sup> Héraclite d'Ephèse, in Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle, Gallimard, pp. 32 et 35.

<sup>302</sup> Goethe : Faust, Edition citée, p. 986.

<sup>303</sup> Goethe : idem.

<sup>304</sup> D'Holbach : Système de la nature, p. 462.

دین این نارسیسیم<sup>۳۰۵</sup> بی گناهانه را از آن خود می دارد. گوئی انسان واقعاً مرکز جهان بوده و سرنوشت ممتازی باید داشته باشد! ... دیدگاه خیلی یک جانبه... آیا عادلانه است که برای شرّ اهمیت و رتبه بیشتری نسبت به خیر قائل شویم؟ شرّ موجب عدم سازگاری ما می شود: یعنی توجه ما را تحریک می کند. آیا چنین دلیلی کافی خواهد بود تا امر خیر به فراموشی سپرده شود؟ عدم سازگاری فقط در رابطه با سازگاری اولیه دارای مفهوم است و معمولاً راه را برای سازگاری مجدد باز می کند. این دو اصطلاح در عین حال طبیعی است. به چه دلیلی وقتی غذا به خوبی هضم نشود فراطبیعی تر از وقتی است که غذا به خوبی هضم می شود؟ چرا «دعا برای استفاده مستحسن از بیماری ها»<sup>۳۰۶</sup> نسبت به سلامت ارجحیت دارد؟

و چرا در مقابل بیماری هایمان متوقف شویم؟ آیا حیوانات نسبت به ما رنج کمتری می برند؟ و درد و رنج آنها کمتر از ما می باشد؟ در اینجا نیز خود محور بینی در مورد امتیازی که برای درد و رنج های انسان قائل می شویم قابل توجه است.<sup>۳۰۷</sup>

دین همواره جهانی را به تصویر می کشد که گوئی همه چیز در آن به نفع انسان به خوبی فراهم خواهد شد. دین به سادگی فراموش می کند که چنین جهانی برای شمار بسیاری از موجودات دیگر مناسب نخواهد بود. زیرا دیدگاه خورنده الزاماً دیدگاه خوراک شونده نیست. بهشت زمینی، خوشبختی انسان، از سوی دیگر برای حیوانات مرگبار خواهد بود. گیاه خواران به حیوانات رحم می کنند ولی شقاوت آنان نسبت به گیاهان هنوز بر جا می ماند، مگر این که بخواهند خودکشی کنند.

<sup>305</sup> مترجم: نارسیسیم معمولاً به خودشیفتگی ترجمه شده، من هم گاهی به همین شکل از آن استفاده می کنم، ولی ترجیح می دهم که اصطلاح اصلی را به کار ببرم زیرا از نام خاص نارسیس از اساطیر یونانی مشتق شده است.

<sup>306</sup> پاسکال: دعا برای استفاده مستحسن از بیماری ها. «که رنج های من خشم شما (یعنی خدا) را تسکین دهد و خدایا کاری کن که این بیماری برای من فرصتی برای رستگاری روح و بازگشت من به راه راست باشد».

Œuvres, p. 135, Edition Pléiade

«پزشکان تو را درمان نمی کنند، زیرا تو سرانجام خواهی مُرد، ولی من درمان می کنم و تن را جاودانگی می بخشم.» (پاسکال، اسرار مسیح)

<sup>307</sup> «Le principe des cultes est l'orgueil ;» (Lautréamont : Poésies)

موضوع خیلی ساده است : انسان بدون اعمال خشونت بیولوژیک قادر به ادامهٔ زندگی نیست<sup>۳۰۸</sup>. این قانون انواع موجودات است : موجودات فقط در این تخریب متقابل با یکدیگر همزیستی دارند. برای باور به این امر که شرّ از جهان بیرون رانده شده زیرا انسان از آن رهائی یافته، اگر چنین امری ممکن شده باشد، به کلیتِ خود محور بینی بشریت نیاز خواهیم داشت.

یا دست کم دوباره به خودمان غره شویم و درد و رنج جهان را از طریق آلودگی بشریت به گناه توضیح دهیم، همان گونه که دین با تمام خضوع نیت مطرح می کند. اینجا، غرور ما خیلی به سادگی شرم آور به نظر خواهد رسید. دوباره تکرار می کند که ما برای گناهانمان تنبیه می شویم. ولی جانوران ؟ مسلیه می پرسد : « به چه جرمی داور طبیعت آنها را دچار بی اعتباری کرده است ؟ »<sup>۳۰۹</sup> پس عدالت او کجاست ؟ آیا ساده تر نخواهد بود که شرّ انسانی را در جایگاه خودش قرار دهیم، در جایگاه نسبی، در شرّ جهانشمول و شرّ کوچک را با بزرگ توضیح دهیم و نه این که بخواهیم شرّ بزرگ را با کوچک توضیح دهیم ؟

کرامت انسانی را معمولاً در مقابل چه چیزی قرار می دهیم... نه بی دلیل : نوع بشر پیش رفته ترین نوع در زنجیرهٔ موجودات زنده را تشکیل می دهد. در نتیجه، طبیعت حقوق خاصی در زندگی برای ما قائل شده است. ولی از طریق بازی تلخ گزینش و مبارزه در و از طریق شرّ. هیچ امتیاز ممکن برای انسان از این بابت وجود ندارد. و بدون این که کمترین کرامت خاصی نه برای تحمل کردن و یا تحمیل کردن آن وجود داشته باشد. یگانه کرامت حقیقی رها سازی خود از آن است.

ولی با این حساب، باید برای استفادهٔ مستحسن از پزشک دعا کنیم و نه برای بیماری ها... ساده انگارانه ترین انسان محوری<sup>۳۱۰</sup> به تنهایی توانست به تمایلات خداشناسان برای توجیه شرّ حقانیت ببخشد. شرّ ( هر آن چه بد

---

<sup>308</sup> ولتر تعجب می کند که چرا شورای کلیسا هنوز تصمیم نگرفته تا نامی برای شقاوت این قصای جهانشمول در نظر بگیرد که در آن همهٔ انواع طبیعی به انضمام انسان ها دائماً در حال کشتار یکدیگرند، « داوینچی بدن انسان را « خوابگاه مردگان » می نامید.

<sup>309</sup> Meslier : op. cit., p. 132

<sup>310</sup> باوری که از طریق آن انسان خود را در مرکز جهان قرار می دهد ( و یا می پندارد )

است) یک واقعیت عینی، ضروری و جهانشمول است. شر در خود هستی وجود دارد. یگانه توجیهی که می توانیم برای آن جستجو کنیم در خود آن است. شرّ انسانی از چنین قانونی گریزی ندارد، از شرایط هستی انسانی به وجود آمده، در آن وجود دارد، و در نتیجه معنا و راه حل آن نیز فقط در خود آن (شرایط هستی و زیستی) است.

### 2.5.3 شرّ فیزیکی

به این ترتیب، پاسکال در باب نیاز، ارباب نارضایتی و نگرانی را نشانی از فقر ما می دانست. با تعمیق بی وقفه نگرانی در ما، او قاطعانه آرامشی را که به آن تمایل داریم برهم می زند. آیا این نشانی است از این واقعۀ که ما از استراحت گاه بهشتی مان رانده شده ایم؟ یا این که، بر عکس همان گونه که ولتر گفته است: «که ما برای حرکت (عمل) به دنیا آمده ایم مانند آتشی که به بالا زبانه می کشد و سنگ در پائین؟ ایستائی برای ما ملال آور است؟ در نتیجه ایستائی مناسب ما نیست و فقط مرحله ای از حرکت و فعالیت است. ما خوشبختی را فقط در باززائی حرکت به دست می آوریم. به این دلیل که خوشبختی در حرکت امکان پذیر می شود، و نیاز مصیبت مطلق نیست...

شاید، علاوه بر این، مصیبت متافیزیک نیاز نزد پاسکال فقط مصیبت تاریخی کار را منعکس می کرده است. ظرفیت ضعیف کار و تشکیل جامعه طبقاتی مدت های مدید نیازهای توده ها را به فقدان ارضاء محکوم کرد. به موازات چنین محرومیتی، بهره مندی بدون کار وضعیت طبقه های حاکم را تعریف می کرد که می توانست به عنوان ایده آل جلوه نمائی کند. مضافاً بر این که کار خیلی طاقت فرسا تر بود... با وجود این، کارگران می توانستند در چنین شرایطی در مبارزه علیه طبیعت و شرایط ضد انسانی خود خشنود باشند. امروز سوسیالیسم این خشنودی را به همه انسان ها پیشنهاد می کند. وقتی تولید کاملاً برای ارضاء حداکثر نیاز های مادی و فرهنگی نوع بشر هدایت می شود، مفهوم نیاز نیز تغییر می کند. به محض این که نیاز بتواند ارضاء شود، به منشأ خوشبختی و پیشرفت تبدیل می شود، و نیازی به توجیه بیشتر نخواهد داشت. یا به طریق اولی توجیه خود را در پاسخ به نیازها می یابد. در کار و در مبارزه. الغای محدودیت نیاز که فضیلت روزه دارانه شرق یا غرب برنامه آن را فرموله می کرد، از این پس به مثابه فراخواست

غیر انسانی از دور خارج شده است. انسان گرایی مدرن، بر عکس، در پی کثرت و ارضای نیاز های انسانی است. الزا تریوله<sup>۳۱۱</sup> پیشبینی می کند که زمان آن فرارسیده که انسان را با کیفیت و کمیت نیازهایش شناسایی و اندازه گیری کنند. و به مفهومی خاص نظر به درجه فقدان نیازهایش.<sup>۳۱۲</sup>

## 2.5.4 شرارت اخلاقی

ولی در مورد شرارت اخلاقی چه می توانیم بگوئیم ؟ انسان فقط به این قیمت خود را از شرارت فیزیکی نجات داد. شکل نوینی از شر را ابداع کرد که متعاقباً به برده و قربانی آن تبدیل شد : لو شون ( نویسنده چینی) می گوید : « من به تاریخی تعلق دارم که چهار هزار سال قدمت آدمخواری دارد. شاید کودکانی وجود داشته باشند که هنوز آدم نخورده اند. کودکان را نجات دهید»<sup>۳۱۳</sup> در واقع بین خوردن آدم و استثمار او ، بین خوردن گوشت آدم و ادامه حیات با خستگی او فقط یک درجه تفاوت می تواند وجود داشته باشد، فقط او را در مدت بیشتری می خورند... تاریخ سیاسی شقاوت کمتری

---

<sup>311</sup> Elsa Triolet

مترجم : الزا تریوله، با نام الا یوریه وا کاگان Ella Yourievna Kagan در 12 سپتامبر 1896 در مسکو به دنیا آمد و در 16 ژوئن 1970 در سن آرنو آن ایولین ( در فرانسه ) چشم از جهان فرو بست، او زن نویسنده و در دوران اشغال نازی ها جزء مقاومت فرانسه بود. والدین او یهودی بودند. نخستین زنی است که جایزه گنکور را به دست می آورد. او خواهر لی لی بریک Lili Brik است که همسر لوئی آراگون بود.

<sup>312</sup> Elsa Triolet : Le Cheval roux, Editeurs Français Réunis, 1953, p. 323.

مترجم : داستان « اسب حنائی » از پسا بمباران اتمی آغاز می شود که تقریباً همه جهان را تخریب کرده، نویسنده تنها است و به هوش می آید. در این جهان سوخته او نیز در اثر حرارت اتمی چهره اش سوخته ...ابتدا یک خلبان آمریکائی به نام هانری که او نیز چهره اش سوخته با او در جستجوی بازماندگان همراه می شود. و به این علت که او تنها زنی است که باقی مانده هوا نامیده می شود. در این رمان ماجرا به دوزخ زمینی و پایان مصیبت بار جهان منتهی نمی شود. عنوان دوم داستان « نیت های انسانی » مستلزم پیشبینی دیگری است : آینده خوب و آینده بد، انسان در حال شدن از وقتی که سرنوشتش را به دست می گیرد.

<sup>313</sup> Lou Sin : Nouvelles choisies, p. 32, Editions de Pékin, 1956.

را نشان نمی دهد : نفرت، حيله، خشونت... ماکیاوول می گفت : « برای شاهزاده ضروری است که کارکردن با جانور و انسان را بیاموزد.»<sup>۳۱۴</sup>

ولی آیا واقعاً به خدا نیاز داریم تا برای جانوری که در انسان آشیانه کرده توضیحی بیابیم ؟ در صورتی که می دانیم که انسان از جانور منشأ گرفته است ؟ انگلس می گوید : « این واقعیت ثابت شده است که بشریت از جهان جانوری آغاز شده و در نتیجه به اسباب بربر و تقریباً جانوری نیاز داشت تا خود را از بربریت برهاند.»<sup>۳۱۵</sup> خودخواهی خصوصی، خواست قدرت، اعمال خشونت و حيله طی قرن ها ابزار پیشرفت اجتماعی و اقتصادی بوده است. « از وقتی که تضاد طبقه های اجتماعی پدیدار شد، مشخصاً هوس های ناهنجار انسان ها، طمع و میل به تسلط به اهرم توسعه تاریخی تبدیل گردید.»<sup>۳۱۶</sup>

گناه، گناه، خداشناسان چنین خواهند گفت. ولی آیا چنین بربریتی واقعاً انتخاب شده بوده است ؟ « نخستین انسان هایی که از مراتب جانوری جدا شدند از هر نظری مثل جانوران از آزادی اندکی برخوردار بودند.» حیوانیت آنان اجباری بود، همان گونه که فویر باخ می گوید : « انسان نخستین، از طبیعت برآمده و فقط موجود ساده طبیعی بود، هنوز انسان نبود. انسان حاصل انسان، فرهنگ و تاریخ است.»<sup>۳۱۷</sup> در آغاز دین با نسبت دادن آزادی به انسان او را خیلی زود به انسان تبدیل کرد...

شرارت انسان در روزگار ما هنوز کمتر از انتخاب عمدی بر می آید و بیشتر به شرایط حیوانی که به حیاتش ادامه داده بستگی دارد... و این یکی از درس های مهم برتولت برشت است :

« تو شرارت فقیرها را به من نشان ندادی

ولی فقط فقر آنان را نشان دادی.

شرارت فقیرها را به من نشان می دهید ؟

<sup>314</sup> Machiaven : Œuvres complètes, p. 301, Edition Pléiade.

<sup>315</sup> Antidühring, p. 231.

<sup>316</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, in Marx-Engels : Etudes philosophiques, p. 35.

<sup>317</sup> Cité par Engels, dans Ludwig Feuerbach, op. cit., p. 35.

من افسردگی فقیر شرور را به شما نشان می‌دهم»<sup>۳۱۸</sup>

شرارت از آغاز در انسان وجود ندارد، ولی در چیزها نهفته است. دین شرارت نهفته در واقعیت‌ها را به حساب روح بد خواه می‌گذارد.

### 2.5.5 نسبیت تاریخی شرارت

علاوه بر این دین تاریخ را با اختلال بینائی کاملاً متافیزیک می‌بیند. زیرا که طبیعت نهفته در چیزها را طی قرن‌ها بیشتر به شرارت نسبت داده و نتیجه می‌گیرد که طبیعت انسان منحرف است. گوئی 4000 سال معادل ابدیت است... با وجود این هزاران سال ناچیز در طول تاریخ طبیعت و حتا تاریخ نوع بشر چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ «انسان‌ها از دوران کودکی کوتوله سر بر می‌آورند»<sup>۳۱۹</sup>، دین تصور می‌کرد آنان را برای همیشه شناخته است...

بی‌گمان انسان از این تشکل به آن تشکل اجتماعی شرارت دائمی قابل ملاحظه‌ای را نشان داده است. مالکان همیشه همان مالکان هستند! مالکیت خصوصی وسایل تولید با وجود اشکال متنوع آن همواره به استثمار، تقسیم طبقاتی، سلطه سیاسی و جنگ دامن زده است. در این وادی بربریت همیشه وجود دارد: و همین بربریت است که آن را به عنوان یک داده ابدی می‌پندارند. با وجود این، در جامعه نخستین، همان گونه که مونتین و دیدرو شگفتی خود را ابراز داشته‌اند: «بربریت آنان نسبت به ما کمتر بوده است»<sup>۳۲۰</sup>

و اکنون زیر چشمان ما انسان برتری پا به عرصه زندگی می‌گذارد که با رهایی از مالکیت خصوصی دیگر شباهتی به انسان‌های دوران گذشته خود ندارد. البته عادات غیر انسانی که در گذشته رواج داشته می‌تواند برای مدتی به دلیل اینرسی شرایطی که موجب پیدایش آن شده هنوز دوام بیاورد. ولی ابیات شاعر این موضوع را بررسی می‌کند:

«در خود انسان جستجو خواهیم کرد»

<sup>318</sup> Europe, numéro cité, p. 87 (n°janvier, février 1957)

<sup>319</sup> Eluard : Poèmes pour tous, p. 176, Editeurs Français Réunis.

<sup>320</sup> Diderot : Supplément au voyage de Bougainville.

خیلی بیشتر از آنچه در او جستجو کرده بودیم»<sup>۳۲۱</sup>

در هر صورت خیلی بیشتر از آنچه دین هرگز نیافته بوده است.

## 2.5.6 از شر تا خیر

دین دورتر را نمی بیند. دین علاوه بر این، به روشنی نمی بیند. زیرا این گذشته ای را که روی آن درنگ می کند به خوبی نمی فهمد. در غیر این صورت می توانست جوانه های آینده را تشخیص دهد، و « بُرد تاریخی شرارت اخلاقی»<sup>۳۲۲</sup> زیرا شرارت فقط به شرارت نینجامیده بلکه موجب واکنشی شده که آن را نفی و از آن عبور کرده است، یعنی مبارزه ای که آینده باید در آن تحقق یابد. مارکس می گفت: « وجه منفی مولد جنبش تاریخی و با آن به مبارزه طبقاتی می انجامد ». مارکس آنانی را که « با خواست حذف هر آن چه روی تابلوی [جامعه] سایه می اندازد و می خواهند موضوع پوچ حذف خود تاریخ را مطرح کنند »<sup>۳۲۳</sup> مسخره می کرد.

« در زندگی و به همین گونه در تاریخ، گنبدی در واقع آزمایشگاه زندگی است.»<sup>۳۲۴</sup> در بحران و تجزیه تشکیلات اجتماعی باطل شده است که تشکیلات برتر سازمان اجتماعی به بلوغ می رسد. از تشدید تضادهای جهان فئودال است که جهان بورژوا به وجود می آید، و سوسیالیسم نیز به سهم خود از اوج گیری تضادهای بورژوازی تحقق می یابد.

اینجا نیز، خیر از شر زاده می شود. شر در خود مشتمل بر راه حل خود می باشد. در سطح کاملاً انسانی. برای مدتی نیاز به توسل به نیروها و مداخله گران فراطبیعی (متافیزیک) به کل جامعه تحمیل شد در حالی که به نظر می رسید که جامعه تضادهای تاریخی تغییر ناپذیری را نشان می دهد: برای مثال، استثمار انسان از انسان. ولی امروز با بردباری تاریخ مشخصاً شرایط مبارزه ای را فراهم آورده که راه حل این مشکلات ظاهراً غیر قابل حل را امکان پذیر می کند. از این پس شرارت نمی تواند مطلق باشد مگر برای آنان که خود را از مبارزه علیه نظم قدیم کنار کشیده اند.

<sup>321</sup> Apollinaire : Œuvres poétiques complètes, Pléiade, p. 173

<sup>322</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, in op. cit., p. 35.

<sup>323</sup> Marx : Misère de la philosophie, p. 100.

<sup>324</sup> Marx : La Capital, t. II, p. 168.

عوامل شرارت، قربانیان بی دفاع، تماشاچیان، یا بزدلان، و همه آنان که به نحوی از انحاء از خودبیگانه باقی می مانند هنوز می توانند به حمایت های نیروهای فراطبیعی نیاز احساس کنند. ولی از هم اکنون بشریت پیشگام در مبارزه و پیروزی بیشتر احساس آرامش می کند.

## 2.5.7 انسانی سازی شرارت

پرولتاریای انقلابی قاصد ویژه دوران مدرن، در واقع حامل مبارزه علیه شرارت در سطحی است که انسان دیگر نیازی به دراز کردن دست نیاز به سوی درگاه الهی ندارد. طبقه کارگر شرارت را از جهان و از تاریخ حذف نمی کند، چنین کاری از عهده هیچ کس ساخته نیست. « تاریخ نه بیشتر از شناخت قادر نیست سرانجام کاملی را در حالت مشخصاً ایده آل برای بشریت کاملاً به طور کامل تحقق بخشد. یک جامعه کاملاً کامل و تکامل یافته ایده آل فقط می تواند در تخیلات وجود داشته باشد<sup>325</sup>. در نتیجه به شرارت سرمایه داری، شرارت سوسیالیستی جایگزین می شود. آیا این همیشه شرارت است؟ آری ولی یک شرارت دیگر... برای زمان های دیگر و برای انسان های دیگر...

ابتدا شرارتی انسانی تر خواهد بود، زیرا حقیقت ندارد که شرارت معادل خودش باشد. شرارت همپای انسان انسانی می شود. به آرامی وقتی انسان به آرامی گام بر می دارد، سریع وقتی انسان با سرعت حرکت می کند. امروز برخی از اشکال شرارت در واقعیات و در وجدان آگاه از دور خارج شده است. از هم اکنون (بردبار باشیم: به سرعت نمی توانیم حیوان را به انسان تبدیل کنیم!...)، از این پس بشریت آدمخواری، برده داری یا قتل عام زندانیان را نمی پذیرد، حتا اگر بین آنان آدمخوار و قاتل وجود داشته باشد. جامعه سوسیالیستی به سهم خود در حال واگذاری استثمار انسان از انسان و جنگ به موزه وحشت است. جامعه سوسیالیستی به این ترتیب به ماقبل تاریخ شرارت اخلاقی، به دوران پایان ناپذیری خاتمه می دهد که طی آن تضادهای کنترل ناپذیر اجتماعی اجباراً به تضاد آنارشیک و خشونت آمیز شدت می بخشید.

<sup>325</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, in Etudes philosophiques, p. 13.

این نکته غالباً نزد خداشناسان ناشناخته است و ناخودآگاهانه اعتقادات خودشان را درباره پایان جهان روی مارکسیست ها فرافکنی

با سوسیالیسم، تضاد بنیادی تاریخ جا به جا و درون سازی می شود : به این معنا که از این پس تضاد بنیادی دیگر انسان ها را در مقابل یکدیگر قرار نمی دهد بلکه آنان را فقط در مقابل طبیعت قرار می دهد<sup>۳۲۶</sup>. خشونت دیگر به عنوان زائوی تاریخ متوقف و وجدان آگاه جایگزین آن می شود. به جای مبارزه طبقاتی، نقد و انتقاد آگاهانه از خود و نظریات اجتماعی قدیمی نظریات و کارکردهای نوین جایگزین می شود. تاریخ کاملاً انسانی می شود. وقتی شرارت از اسلحه صرفنظر می کند، مبارزه علیه شرارت نیز می تواند شکل صلح جویانه به خود بگیرد.

## 2.5.8 خیر به ابزار جنگی نوین تجهیز می شود

سازمان و علم مهره های اصلی آن هستند. تضادهای اجتماعی و فردی تا وقتی که طبیعت و قوانین ندیده گرفته شود تاب می آورند. ولی به محض این که انسان ها به شناخت طبیعت و قوانین آن نائل می آیند، مداخله در توسعه آنها نیز برایشان امکان پذیر می شود. با وجود این که تضادها باقی می ماند، کنترل و هدایت آنها امکان پذیر می شود : به این معنا که از این پس می توانیم به تشخیص تضادها نائل بیائیم و پیش از آن که به حد وخیم و خطرناک برسند آنها را حل کنیم. سوسیالیسم علمی، مسلح به ماتریالیسم تاریخی و کل دست آوردهای علوم انسانی به جامعه اجازه می دهد تا هدایت توسعه خود را به دست گیرد و از خشونت آمیز ترین اشکال شرارت اجتماعی پیشبینی و از آن جلوگیری کند...

علاوه بر این، جامعه نوین تمام شرایط را برای کاربرد سیستماتیک علم در عرصه عمل اجتماعی ایجاد می کند. در جامعه ای که به طبقه های مختلف تقسیم شده، با چند پارگی در منافع خصوصی بی اندازه متعدد، شناخت قوانین توسعه قویاً در این خطر به سر می برد که همچون نامه ای مرده بر جا بماند. مداخله جمعی در کارکرد اجتماعی تا وقتی که تفکیک منافع عمومی به سختی امکان پذیر و به کار بسته می شود غالباً در تصور

---

<sup>326</sup> کلیت فرهنگ مدرن بر آن است که مبارزات بین انسان ها را به نفع مبارزه علیه طبیعت بی اعتبار کند. پیر و مرد دریا اثر همینگوی یکی از بارزترین شاهدان این جریان است.

نمی‌گنجد.<sup>۳۲۷</sup> با ادغام منافع شخصی در منافع عمومی، سوسیالیسم برای نخستین بار از دوران جامعه اشتراکی اولیه ولی با سطحی از آگاهی که برای انسان‌های عهد قدیم ناشناخته بوده، مداخله هم‌آهنگ تولید کنندگان متحد را در مجموع کارکرد اجتماعی امکان‌پذیر می‌کند. به این ترتیب علم می‌تواند به عنصر الهام‌بخش و سازمان‌دهنده زندگی اجتماعی تبدیل شود.

مبارزه انسان علیه شرارت به دانش مسلح شده و وجهه جمعی می‌یابد و از این پس به کارآرایی عملی دست یافته که تا پیش از این ناشناخته باقی مانده بوده است. مارکس یادآوری می‌کند که: «خداشناسی اخلاقی، فقدان قدرت به فعل درآمده است. هر بار که به انحرافی حمله می‌کند، دست پائین را دارد.»<sup>۳۲۸</sup>

سوسیالیسم طی 50 سال خیلی بیشتر به انحراف (یا شرارت) ضربه وارد آورده که همه ادیان طی هزاران سال. راز چنین امری خیلی ساده است: دین می‌خواست انسان‌ها را تغییر دهد بی آن که نظم چیزها را تغییر دهد. و در نتیجه، شرارت همیشه پیروز می‌شد. سوسیالیسم به چیزها، به منشأ عینی شرارت حمله می‌کند، و بهترین شرایطی را فراهم می‌آورد که موجب پیدایش بهترین انسان‌ها می‌شود. میلیون‌ها موعظه در حذف فحشا ناتوان بودند، ولی سوسیالیسم بدون ردیف کردن جمله‌های بی‌هوده، فقر، نابرابری بین مرد و زن و فرمانروایی پول را از بین می‌برد و به این ترتیب فحشا از بین می‌رود. جنگ تا اینجا با وجود همه خدایان و همه کلیساها دوام آورده است. سوسیالیسم مالکیت خصوصی را هدف می‌گیرد، و برای حذف منافع اقتصادی که معمولاً به جنگ می‌انجامد اقدام می‌کند. و این است بامداد صلح جهانشمول. فن ساده چنین است: برای حذف گناه، سیب (میوه بهشتی ممنوع) را باید حذف کرد. یا بهتر از این باید آن را گاز زد.

«ما را از شر نجات دهید» در مقابل این دعای قدیمی، انسان‌گرایی سوسیالیسم شورای انسانی را قرار می‌دهد: خودتان را از شر نجات دهید.

---

<sup>327</sup> دولت به عنوان دولت معمولاً منافع طبقه حاکم را تعریف می‌کند. حتی اگر چنین منفعی در مرحله‌ای خاص از توسعه با منافع کل جامعه مخلوط شود، همیشه با تنزل منافع دیگران و پیش از همه تنزل منافع طبقه‌های استثمار شده همراه است.

<sup>328</sup> Marx : Sainte Famille, t. III, p. 108, Edition Costes.

فوسیک می گفت : « انسان ها... هشیار باشید»<sup>۳۲۹</sup> یک بار دیگر می بینیم که رستگاری در عمل است.

## 2.5.9 شرارت متافیزیک

باورمندان ( به خدا و دین) در مخالفت خواهند گفت که با وجود چنین عملی شما از کرانمندی نجات نخواهید یافت. این شرارت متافیزیک است. برای آن به فراهم متافیزیک نیاز خواهید داشت.

آری، اگر این شرارت خاص متافیزیسین ها نباشد ! پاسکال می گفت : « جستجوی مطلق که دست کم از دیدگاه دین موضوع اصلی زندگی ما می باشد عملاً مکان کوچکی را در بر می گیرد. کمترین عمل ما را از آن باز می دارد. در نتیجه، شرارت متافیزیک بیماری پاره وقتی و منفعل است. یا دست کم شرارتی کاملاً ذهنی و نظری می باشد !

برای آن کسی که می داند دست به عمل بزند جهان ساکت نیست.<sup>۳۳۰</sup>

این سهل انگاری متافیزیک نزد توده ها که پاسکال را خشمگین می کرد، شاید عمیق ترین فضیلت را در خود حفظ کرده باشد : یعنی فضیلت عمل. کاندید<sup>۳۳۱</sup> نزد پاسکال خیلی سطحی به نظر می رسد : « روی باغ خودمان کار کنیم».

متافیزیک از خندیدن به چنین پیشنهادی باز نایستاده است. با وجود این در این بذر کوچک حقیقتی وجود دارد که فضیلت عملی آن فراتر از کل متافیزیک است. زیرا امر مطلق الزاماً خود را به آنانی که جستجویش می کنند عرضه نمی کند، و خصوصاً نه به آنهایی که با سر و صدا این کار را انجام می دهند.

خصوصاً اگر آن را در آنجائی که نیست جستجو می کنند... متافیزیسین در تشخیص خود اشتباه کرده است. شرارتی که تصور می کند در کرانمندی انسان دیده شاید چیزی نیست بجز در محدوده های تأسف بار پایانه تفکر خودش، در فقدان صلاحیت در تعریف امر مطلق در جمله های مناسب.

<sup>329</sup> Julius Fucik : Ecrit sous la potence, p. 192. Seghers.

<sup>330</sup> Goethe : Théâtre complet, p. 1.317, Edition Pléiade.

<sup>331</sup> Candide

کاندید شخصیت داستانی در کتاب «کاندید و خوشبینی» اثر ولتر 1759

« تو امر مطلق را جستجو می کنی به این علت که آن را درست تعریف نکرده ای. » در واقع در چارچوب یک منطق مقدماتی و ساده انگارانه بسته بوده، همان گونه که پیش از این گفتیم، متافیزیسن بی کران را در مقابل کرانمندی، امر مطلق را در مقابل امر نسبی و خیر را نیز در مقابل شر قرار می دهد و گوئی که چنین اموری واقعیت های محاسبه ناپذیر هستند. به این ترتیب به دلیل فقدان شناخت وحدت اضداد و تغییر و تبدیل بی وقفه یکی به دیگری، متافیزیسن قادر به بازشناسی بی کران در کرانمندی، امر مطلق در امر نسبی، خیر در شر نیست... یا این که اگر بازشناسی می کند، بدون درک آن بوده و برای او به مقوله رمز و راز تعلق داشته است. خدا انسان را آفریده است. با ابدیت مشترک شیطان و خدا. رستگاری در گناه. این مضامین ماهیتاً دیالکتیک هستند : یعنی وحدت بی کران و کرانمندی، شر و خیر. ولی چنین وحدتی به این علت که مشخصاً برای متافیزیسن تصور ناپذیر است، فوراً درد و رنج های تخیلی خود را که در اثر محاسبه غلط به وجود آمده در دین تسکین می بخشد...

با وجود این فقط کافی است با نقد ذهنیات انتزاعی شر یا درد و رنج ها برطرف ... و به این ترتیب از مرهم قطع نظر شود. در چشم انداز دیالکتیک وحدت اضداد به صورت خردگرایانه بازشناسی شده است : وحدت امر مطلق و امر نسبی، بی کران و کرانمند، هستی و نیستی، خیر و شر... امر مطلق از این دیدگاه اعتبار متافیزیک خود را از دست می دهد : زیرا از این پس شامل امر نسبی، کرانمند و شر می باشد. ولی اینها اعتبار خودشان را از دست می دهند ... امر مطلق در خودش از بین می رود. ولی در همه چیز وجود دارد. در همه اشکال هستی نسبی، کرانمند و شرارت. به طور مشخص تر در جریانی که از طریق آن واقعیت ها پا به عرصه وجود می گذارد، عبور می کند، و سپس در بازی تضادها به اشکال دیگری تبدیل می شود. این اشکال دچار همان سرنوشت می شود. یعنی برای انسان، در عمل. و در اینجا ما به جمله کاندید باز می گردیم... « روی باغ خودمان کار کنیم ».

#### 2.5.10 عمل، فضیلت برتر

اگر عمل همیشه شر متافیزیک انسان ها را درمان کرده، مشخصاً به این علت بوده که مشتمل بر دیالکتیک عمل بوده است. بر عکس، اگر متافیزیسن به شکل درمان ناپذیری خودش را قربانی آن می کند، به این

علت است که عمل را از برنامه خود حذف کرده و خواسته یا ناخواسته در انجمن های برادرانه ذهنی گرا خودش را محصور می کند (رانت خوار، هنرمند، یوگی و مرتاض و مانند اینها)، و همه آنانی که از تئوری و پراتیک انفعال پی روی می کنند.

چنین ذهنیتی طبیعتاً به تمایلات مایوس آمیزی روی می آورد، در تنهایی تضاد و ناتوانی خود را در مقابل آن می بیند. شرّ و شرارت را توضیح می دهد. در بهترین موارد به راه حل فکر می کند، ولی هرگز تضاد را حل نمی کند. یا فقط در فکر، مثل پانگلوس<sup>۳۳۲</sup> که به نفی بسنده می کند و یا آن را به حساب خیر در ستون کمترین شرارت می گذارد! برعکس، عمل تضاد را واقعاً حل می کند، خوشبین است، البته اگر دست کم خودش را در سطح اجتماعی و در چشم انداز تاریخی سازماندهی کند<sup>۳۳۳</sup>. **زیرا در این سطح شکست ها همواره موقتی اند.** عمل بنیاد خردگرایانه و زمینی خود را در بازشناسی خصوصیت دیالکتیک تاریخ باز می یابد. با شرکت در جریانی که از طریق آن بشریت بی وقفه تضادها و شکست هایش را حل می کند.

« مصیبت خدای رنگ پریده با چشمان عاج

کشیش های دیوانه ات تو را آذین کردند

قربانیان در لباس سیاه

بی هوده گریستند

مصیبت خدائی که نباید باور کرد.»<sup>۳۳۴</sup>

دیگر نمی توانیم مصیبت را تقدیس کنیم وقتی که می توانیم بر آن چیره شویم. و خوشبختی را نیز نمی توانیم تقدیس کنیم وقتی می توانیم آن را به دست آوریم.

---

<sup>332</sup> Pangloss واژه پانگلوس را ولتر از دو واژه یونانی ساخته، pan به معنای همه چیز و glossa به معنای زبان، یعنی « همه زبان ها». پانگلوس نام شخصیتی در داستان کاندید و خوشبینی سبکسرانه است که سال 1759 در ژنو منتشر شد. پانگلوس نماد فیلسوف خوشبین سبکسر است.

<sup>333</sup> حرکت فردی در واقع آغشته به تنهایی و فقدان قدرت است، حتا اگر با توده مخلوط شود (قهرمانان مارلرو).

<sup>334</sup> Apollinaire : op. cit., p. 54.

## 2.6 عشق

ادیان گاهی اوقات تصور می کنند که آنها بوده اند که عشق را به انسان ها آموخته اند.<sup>۳۳۵</sup> با وجود این، ادیان از عشق خیلی جوان تر هستند. « مناسبات عاطفی بین انسان ها و بویژه مناسبات بین دو جنس از دورانی که انسان ها به وجود آمده اند وجود داشته است.» و « همه ادیان همین فردا می توانند از بین بروند بی آنکه چیزی از احساسات و روابط عاشقانه و دوستانه کاسته شود.»<sup>۳۳۶</sup> نیاز انسان به انسان، قابلیت همذات پنداری، ارزشمندی جامعه در خصوصیت اجتماعی نوع بشر حک شده است. انواع مختلف عشق : جنسی، عشق به والدین، عشق برادرانه و به همین گونه عشق دوستانه یا احساس همبستگی بنیاد کاملاً طبیعی را تشکیل می دهد.

یک قلب تنها قلب نیست<sup>۳۳۷</sup>

این موضوع را هر روز می توانیم مشاهده کنیم : برای عاشق شدن نیازی نیست به خدا اعتقاد داشته باشیم و یا برای این که پدر خوبی باشیم، همسر خوبی باشیم، میهن و یا بشریت را دوست داشته باشیم نیازی نیست که حتماً به کلیسا برویم...

### 2.6.1 پیدایش تاریخی عشق دینی

دین ادعا می کند عشق را بر فراز خود عشق برده و به آن بُعدی متعالی و جهانشمول بخشیده است. ولی آیا با تبدیل عشق به خدا بهتر عشق می ورزیم ؟ و آیا به همین علت تقدس بخشیدن به عشق، بر عکس، گواه بر فقدان آن در زندگی واقعی نیست ؟

اگر عشق را می شناختیم، شاید از تقدیس آن باز می ایستادیم و او نیز از گریستن. تاریخ نیز این موضوع را نشان داده است. جامعه قبيله ای، پیوند اجتماعی که استحکام و نیروی آن هنوز ما را شگفت زده می کند، با ادیان عشق<sup>۳۳۸</sup> بیگانه بوده است. در واقع، ادیان عشق پس از تجزیه جوامع باستانی و تقسیم جامعه به طبقه های متخاصم و پیدایش دولت به وجود آمدند. به

<sup>335</sup> مترجم : برای مثال اعتقاد به این امر که « پیروزی مسیحیت در عشق است »

<sup>336</sup> Engels : Ludwig Feuerbach, op. cit., p. 31.

<sup>337</sup> Machado

<sup>338</sup> مترجم : دین عشق، به طریق اولی منظور مسیحیت است که تحقق پیروزی را

در عشق امکان پذیر می داند.

طور مشخص تر با پیدایش اقتصاد بازرگانی، وقتی که تقسیم کار و مالکیت خصوصی فردگرایی را آزاد کرد و به اتمیزه کردن جوامع طبیعی اولیه<sup>۳۳۹</sup> خاتمه داد، و در عین حال زمینه داد و ستد جهانشمول را به وجود آورد که بدون آن عشق نمی توانست به عنوان وظیفه برای نوع بشر مطرح گردد. جوامع نوین تشکیل می شوند: طبقه های اجتماعی، ملت ها، و مانند اینها. ولی نخستین آنها بی وقفه خودشان متأثر از نیروهای گریز از مرکز ناشی از منافع خصوصی و رقابت هستند. این جوامع در تضاد با یکدیگر قرار می گیرند و به اندازه ای خدشه ناپذیرند که پیوسته صورت بندی های وحدت اجتماعی گسترده تر را تهدید می کنند بگونه ای که انجسام آنها باید با عناصر مرکزی فشار حفظ شود. در نتیجه، ادیان عشق وارد صحنه می شوند تا به صورت نمادینه در ساحت تخیلی از هم گسیختگی واقعی جامعه ناشی از تضاد منافع را جبران کند. ولی جبران خسارت امکان پذیر و ضروری نبود مگر به بهای فقدان پاسخ واقعی به نیازهای جامعه. انسان ها به عشق خدا نیازی ندارند مگر این که دیگر قادر به دوست داشتن یکدیگر نباشند. آنتیگون برای قرن ها این وهله تراژیک را تثبیت کرد، یعنی وقتی که قوانین نانوشته خویشاوندی<sup>۳۴۰</sup> را در مقابل قوانین نوشته شده دولت قرار می دهد. قوانین عشق در مقابل قوانین نفرت. زیرا دولت محصول و ابزار مبارزه طبقه های اجتماعی، خشونت و نفرت است. علاوه بر این دولت باستانی تا حدودی در ادامه یگانگی انسان های آزاد روی دوش بردگان گذاشته شده بود. تفکیک شهر (در یونان باستان) مرگ «عشق مدنی»<sup>۳۴۱</sup> را امضا می کند. احساس تعلق اجتماعی دوام می آورد. ولی به طور کلی در خارج از عرصه سیاسی ابراز می شود. در زندگی خصوصی (دوستی، خانواده). یا در کلیسا. و چون که دیگر جمهوری در زمین جای نمی گیرد: آن را در آسمان جستجو می کنند... عشق دیگر

<sup>339</sup> درباره این موضوع به منشأ های مسیحیت در نوشته های مارکس و انگلس مراجعه کنید: درباره دین. معنای جامعه طبیعی، مجموع جوامعی است که به اقتصاد طبیعی وابسته اند، برای مثال جامعه اولیه و تا حدودی پس از جوامع پدر سالار.

<sup>340</sup> آنتیگون اثر سوفکل، این قوانین مقدسی که آنتیگون به آن اشاره دارد، ادیان قدیمی خانوادگی هستند که از ادیان شهر تفکیک پذیرند و ادیان عشق آینده می آیند تا تضادی که در اینجا مطرح شده را حل کنند.

<sup>341</sup> سنت به طریق اولی دوستی می نامد: Philia به یونانی.

انعکاسی در جهان ندارد، مست از گفتارهایش، مخاطب تخیلی دیگری اختراع می کند تا منویات درونی اش را به او نسبت دهد. از تک گوئی واقعی، گفتگوی ایده آل را می آفریند...

## 2.6.2 تضادهای این عشق

علاوه بر این، گفتمان عاشقانه در چنین ایده آلیته ای همه تضادهایی را که در جهان واقعی از آنها می گریخت و سرانجام همان فقدان کامیابی را باز می یابد.

عشق معنوی در روح عشق می ورزد (دوست دارد). و روح را دوست دارد. در غیر این صورت اهل معنویت و جهان روحانیت نخواهد بود. به مفهومی خاص، هر عشقی در صورتی که می خواهد جهانشمول باشد باید به ذهنیت انتزاعی دست یابد. در حالی که عشق بی واسطه عینی ولی منحصر بفرد و محدود است. نمی توانیم شخصاً همه را دوست داشته باشیم. برای دوست داشتن همه، حتا باید از این که فقط اشخاص منفرد را دوست داشته باشیم صرفنظر کنیم. در نتیجه احیای ذهنیت انتزاعی یگانه راه به سوی جهانشمولیت است. ولی ذهنیت در اینجا به دو صورت در نظر گرفته می شود: به صورت عینی و مشخص عمل بر اساس قانون جهانشمول، یا به صورت ذهنی و نامشخص ابراز احساسات. چنین است راه حل دینی: همه را در خدا و از طریق خدا دوست داریم، و خدا می بایستی متعاقباً همه عشقی را که در اختیار دارد به اشتراک بگذارد. به این ترتیب نمی توانیم همه اشخاص را به صورت عینی دوست داشته باشیم، دوست داریم ولی در روح، از طریق دعا، در این جا شخص یک مفهوم کلی خواهد بود. با وجود این احساس فقط می تواند توهمی از عینیت را عرضه کند. زیرا همه غنای فردی آن در مقابل وظایف جهانشمول عشق ذهنی و فقیر است. برای مثال در مورد تضمین صلح در جهان به عنوان وظیفه بنیادی عشق، در صادقانه ترین و ناب ترین ابراز احساسات فردی فاقد واقعیت و کارآئی است. فقط عمل اجتماعی عینی می تواند در این مورد میانجی گری واقعی بین فردیت فرد و جهانشمولیت نوع بشر را تضمین کند.

ولی عشق معنوی به هیچ وجه در تن جسمانی و در جهان در وضعیت مناسبی نیست. عشق ذهنی و انتزاعی (خارج از جهان واقعیت ها) همیشه

دچار ضعف و به ذهنی گرائی گرایش خواهد داشت. عشق مسیحی که مدعی تجسم یافتگی و عینیت یافتگی تصویر خدای خود می باشد، با وجود این نظم فکری او یگانه عمل کردی که دارد دعا خواندن است. عشق کاهلی که همه کاری که انجام می دهد در نیت، حرف و ابراز احساسات خلاصه می شود... عشق ناب یا عشق ناب انتزاعی.

چنین عشقی در نظم عملی کشیش های زنده در این جهان نیز برای نجات جسم و روح انسان ها کاربرد دارد. ولی در چنین موردی نیز آیا عشق معنوی همه ابعاد زندگی فناپذیر زمینی<sup>۳۴۲</sup> را به عهده می گیرد؟ کشیش فرد تبهکار را دوست دارد. ولی آیا آرزوها و هوس های او را نیز دوست دارد؟ و اگر اینها را دوست ندارد، آیا بازهم او را دوست دارد؟ یا یک نفر دیگر را دوست دارد.<sup>۳۴۳</sup>

اعتراف، توبه، بخشایش. «بخشایش جنایتکار قربانی را به زندگی باز نمی گرداند»<sup>۳۴۴</sup>. و جنایتکار را از زندان آزاد نمی کند.<sup>۳۴۵</sup> هیچ چیزی را که در این جهان انسان ها را به ارتکاب به جنایت می کشاند تغییر نمی دهد و شرارت دست نخورده بر جا می ماند... آن چه را که خدانا باور به عشق دینی سرزنش می کند، دوست داشتن نیست، بلکه این است که دوست داشتن به اندازه کافی وجود نداشته، و عشق را به حد «واقعیت عملی» نمی رساند.

### 2.6.3 رفتار ایده آلیست در فقدان عمل واقع گرایانه

سرزنش باید به طور مشخص تر نثار تاریخ شود. ناتوانی عشق معنوی در واقع درام بزرگ زندگی زمینی را منعکس می کند. برای این که عملاً به عشق ابعاد جهانشمول داده شود، همان گونه که گفتیم، می بایستی آن را به عمل اجتماعی بیامیزیم. به طور دقیق تر در عمل سیاسی: فقط دولت

---

<sup>342</sup> مترجم: Temporel یکی از دو بُعد معنوی و زمینی در دین مسیحی که در این جا به صورت زندگی فناپذیر زمینی ترجمه کرده ام

<sup>343</sup> این پرسشی است که مارکس در «خانواده مقدس» درباره پرسوناژ داستان اثر اوژن سو مطرح می کند.

Voir Editions Costes, t. III, pp. 65-66

<sup>344</sup> Meslier: op; cit., p. 228.

<sup>345</sup> دیدرو در گفتگو با بارتلمی روی این موضوع پافشاری می کند

است که در واقع می تواند عمل اجتماعی را در جامعه ای که به طبقه های مختلف تقسیم شده به سطح همه شمول برساند.

ولی از همین جا تراژدی آغاز می شود. در واقع باید بپرسیم که محتوای سیاست کدام است؟ تضاد منافع اجتماعی، در نتیجه مبارزه و نفرت. به این ترتیب آیا عشق باید در منازعه شرکت کند و ابزارهای نفرت را به عاریت بگیرد؟ باورمندان هنوز از مسئله مشهور هدف و وسیله خارج نشده اند. و در زبانی هم که این مسئله را مطرح می کنند آن را غیر قابل حل می سازند.

زیرا یکی از دو حالت روی می دهد. یا این که عشق از سیاست می گریزد و در رفتار ایده آلیست انفعالی ناتوان سقوط می کند. ناب ولی بی دست و پا. یا این که، اگر در سیاست بسیج می شود تمام ضرورت های قدرت را نیز می پذیرد، و چه بسا در سبک بدبینی یا بی فرهنگی، که در هر صورت اهمیت چندانی ندارد. باید سهم خود را در خشونت اجتماعی به جا بیاورد. زیرا تمامیت دولت روی آن نهاده شده است<sup>۳۴۶</sup>. در این جا دست و پا وجود دارد ولی ناپاک است.

این بدیل نیز توهمی بیش نیست. رفتار ایده آلیستی و فارغ از واقعیت از خشونت دوری می کند، ولی از آن گریزی ندارد. با نفی راهکار سیاسی، او فقط سیاست حاکم را تأیید می کند. به این ترتیب، او نه فقط با خشونت خاص دولت حاکم در تبانی قرار می گیرد بلکه با خشونت اجتماعی که دولت روی آن بنا شده همراه می شود: استثمار انسان از انسان، استعمار، جنگ و مانند اینها... و نه بی آن که به حسابدار آن تبدیل شود:

«شمشیری را که در قلب ارباب گناهکاران فرو نمی کنیم

در قلب فقیران و بی گناهان فرو می کنیم»<sup>۳۴۷</sup>

گرایش های ایده آلیستی که در متارکه با واقعیت عینی عمل می کنند آلوده اند، حتا وقتی که خودشان از چنین موضوعی بی اطلاع هستند. این نوع گرایش ها شهامت نمی کنند که در کنار دژخیمان قرار بگیرند، در

---

<sup>346</sup> ولی ضرورتاً شکل مسلحانه به خود نمی گیرد. ولی در هر دولتی حضور دارد، حتا اگر دموکراتیک ترین باشد، زیرا دموکراسی همیشه روی قدرت اکثریت بر اقلیت استوار می شود، که خود آن به روی نیروی کثرت اتکا دارد.

<sup>347</sup> Paul Eluard : Poèmes pour tous, p. 125.

مبارزه قربانیان نیز شرکت نمی کنند، معنای این دو سهل انگاری بزدلانه عشق ناب نیست.

از سوی دیگر، گرایش های ایده آلیستی که در متارکه با واقعیت عینی عمل می کنند در بهترین حالت فقط می تواند موجب رستگاری فرد شود. حتا فرض کنیم که بتواند فرد را پالایش دهد ولی آلودگی جمعی را دست نخورده بر جا می گذارد...

عفت و پاکدامنی به چه قیمتی می تواند این و آن را نگران کند، در مقابل گناه بزرگ اجتماعی که فحشا نامیده می شود ؟ یا نفی خدشه ناپذیر خوردن گوشت در روز جمعه در مقایسه با جنگ استعماری ؟ در مقابل این درد و رنج های عظیم، بزرگترین فرشتگان کوتوله به نظر می رسند. و عشق دینی کم می آورد.

زیرا دست آخر، اگر انسان ها را دوست داریم، آیا می توانیم خود را پاک و منزله بداریم و بدون دیگران نجات یابیم ؟ کدام پدری است که می خواهد بدون فرزندانش خودش را نجات دهد ؟ عشق مستلزم مجموعه ای از مسئولیت و سرنوشت است. آیا واقعاً می توانیم در بهشتی که کنار جهنم واقع شده احساس خوشبختی کنیم و خوشبخت باشیم. این برگزیدگان قلب خشک شده ای دارند. قرن نوزدهم این شهامت را یافت تا شیطان را دوست داشته باشد<sup>۳۴۸</sup>.

«آری، من کاملاً آگانه دوزخ را برگزیدم»<sup>۳۴۹</sup>

گِلّه از آنان که نه شهامت دوست داشتن نفرین شدگان را به خود راه می دهند و نه در سرنوشت آنان سهیم می شوند...

#### 2.6.4 عشق مدرن

دیدگاه نفرین شده ؟ شاید. عشق مدرن خیلی مدیون « نفرین شدگان زمین » باشد. پرولتاریا در واقع بیش از یک قرن می گذرد که شیوه دوست داشتن نوینی را ابداع کرده است.

<sup>348</sup> Vigny (Eloa), Baudelaire, Lautréamont, Hugo (La fin de Satan), Melville (Moby Dick).

<sup>349</sup> Aragon : Les yeux et la mémoire, p. 53.

در واقع، پرولتاریا پیش از آن که چنین چیزی را ابداع کرده باشد، آن را در واقعیت زندگی خودش کشف کرده است. شرایط زیستی طبقه کارگر حذف مالکیت خصوصی را که بی نهایت انسان ها را در رقابت با یکدیگر قرار می دهد، تسلط طبقاتی و مانند اینها را تحقق بخشیده است. رقابت برای کار و دست مزد باقی می ماند. ولی منافع عمومی دست بالا را دارد : با وجود همه این تمایلات مخالف، پرولتاریا به عنوان طبقه راه حل مشترکی در اختیار دارد که حاصل مبارزه مشترک بوده : یعنی سوسیالیسم.

با پرولتاریا جامعه نوینی به وجود می آید. عشق نوینی که برادرانه نامیده می شود.

مکتب برادرانه کارگری در واقع مشابهتی با دیگر مکاتب ندارد. در همه طبقه های دیگر، احساس جمعی یا اجتماعی با قانون خدشه ناپذیر جهان رقابت برخورد می کند، که «انسان نیک سچوآن»<sup>۳۵۰</sup> به صورت دردآوری آن را کشف می کند :

«نمی توانستم در عین حال

برای دیگری و خودم نیک باشم.»<sup>۳۵۱</sup>

پرولتاریا نمی تواند واقعاً برای او نیک باشد مگر این که برای دیگری نیز نیک باشد. او نمی تواند از منافع بنیادی دفاع کند ( حق زندگی، حق کار و مانند اینها). مگر این که از منافع کارگران دیگر نیز دفاع کند. با دفاع از طبقه ای که منافع آن با منافع همه کارگران در هم آمیخته شده است. برای نخستین بار از دوران جامعه نخستین، ایده آل اجتماعی متأثر از خصوصیت اجتماعی نوع بشر بنیاد مستحکمی در زندگی اقتصادی پیدا کرد. امر برادرانه کارگری نیرو و خلوص خود را مدیون همان واقعیت و جهانشمولیت منافع اجتماعی است که بیان می کند.

## 2.6.5 عشق ماتریالیست

اینک دوران عشق ماتریالیست فرا رسیده است. نزد فقرا پا به عرصه وجود گذاشت، عشق مدرن در دوست داشتن تمامیت انسان تردیدی به خود راه

---

<sup>350</sup> عنوان نمایشنامه برتولت برشت

<sup>351</sup> Brecht : La bonne âme de Sze-Tchouan. Théâtre complet, Editions de l'Arche, t. 5, p. 110.

نمی دهد. روح و جسم. عشق افلاطونی بس است، پرستش ایده عشق بس است.

«از عشق خواهید گفت وقتی که او طعمش را برگیرد.»<sup>۳۵۲</sup>

آیا دوست داشتن همین نیست که نان را تقسیم کنیم؟ نه مثل ثروتمندی که به نیازمندان نان انفاق می کند. این نوع عشق نیز منسوخ شده است. ولی با حذف فقر. مارتین قدیس به کسی که از سرما می لرزید نیمی از پالتوی خود را اهداء می کرد و «و هر دو از سرما می مردند»<sup>۳۵۳</sup> سوسیالیسم به همه یک پالتو می دهد. و به همین گونه زمانی برای دوست داشتن. و باز هم امکاناتی برای پرورش عشق، از کتاب تا مسکن، از موسیقی تا ماشین رخت شوئی...

«آه! که خدایان به بازارهای ما بیایند!

با سبدهای پر خوراکی پخش کنند

که ما با دل سیراز نان و شراب

بتوانیم سرانجام به نیکی و برادرانه زندگی کنیم.»<sup>۳۵۴</sup>

عشق سوسیالیستی به ایجاد بنیاد مادی و فرهنگی عشق اتکا می کند. از اقتصاد به غزل سرائی؟ بدون حذف غزل سرائی اقتصادی...

## 2.6.6 عشق عملی

برای ایجاد یک «جهان نیک» به چیزی فراتر از بلند کردن دست دعا به سوی آسمان نیاز خواهیم داشت. یعنی به عمل نیاز خواهیم داشت. بیش از اعمال جزئی به اعمال جهانشمول نیاز خواهیم داشت: اعمال سیاسی. پرولتاریا چنین اموری را با هزینه هائی که خودش پرداخت کرده آموخته و اکنون به همه بشریت می آموزد: عشق مدرن یا سیاسی هست و یا اساساً نیست.

<sup>352</sup> Apollinaire : Alcools, Edition Gallimard, p. 79.

<sup>353</sup> Brecht : Théâtre complet, t. II, p. 75 (« Chanson de la Mère Courage »).

<sup>354</sup> Brecht : La bonne âme de Sze-Tchouan, in Théâtre complet, t. V, p. 55.

آیا امروز می توانیم انسان ها را بدون زیر سؤال بردن سرمایه دوست داشته باشیم، وقتی که می بینیم این همه درد و رنج آنها از همان سرمایه منشأ می گیرد؟ آیا می توانیم بشریت یا اشخاص را دوست داشته باشیم بی آن که علیه جنگ مبارزه کنیم، بویژه وقتی که جنگ می تواند به طور کلی هستی نوع بشر را به مخاطره بیندازد؟ و به این علت که مالکیت خصوصی و جنگ از مسائل دولتی هستند، آیا می توانیم انسان ها را در قرن بیستم<sup>۳۵۵</sup> دوست داشته باشیم بی آنکه دولت را زیر سؤال ببریم...؟ آیا سیاست یگانه وسیله ای نیست که می تواند به عشق محتوای عملی و جهانشمول ببخشد؟

و خشونت؟ هرگز. عشق خواهان پایان آن است. ولی آیا سیاست مشخصاً یگانه راه واقعی برای پایان بخشیدن به خشونت را در اختیار ما قرار نمی دهد؟ عشق دینی به اندازه کافی طی هزاران سال ضعف خود را در این زمینه نشان داده است. عشق دینی می خواهد به خشونت پایان دهد و جادو باورانه فکر می کند که فقط به صرف آرزو کردن آرزو برآورده خواهد شد. ولی جادو هرگز موجب تحول جهان نشده است. خشونت همچنان پیروزمندانه بر جای مانده است... و سرانجام باورمندان (به خدا و دین و جادو) بی آن که به زبان بیاورند آن را پذیرفته اند. کدام دین بوده که عملاً و واقعاً جنگ را نفی کرده است؟ دین از دیدگاه تاریخی با قطع نظر از الغای جنگ فقط به پانسمان جراحات ها بسنده کرده است. البته گاهی با فداکاری باید آن را بپذیریم. ولی عشق بزرگتری نسبت به مداوای جراحات ها وجود دارد و آن هم جلوگیری از ضربه های جراحات بار است<sup>۳۵۶</sup>.

« تا وقتی که خشونت حکم فرمائی می کند، کمک می تواند مردود شود.

وقتی خشونت دیگر فرمانروائی نکند، نیازی به کمک نخواهد بود.

پس آن چه شما باید انجام دهید درخواست کمک نیست

---

<sup>۳۵۵</sup> مترجم: امروز قرن بیست و یکم

<sup>۳۵۶</sup> امروز برخی باورمندان، کلیساها حتا چنین طرحی را به اجرا گذاشته اند. ولی پس از مکتب سیاسی انقلابی که به هیچ عنوان مدیون تعلیمات دینی نیست.

بلکه حذف خشونت است.

کمک و خشونت یک کلیت را تشکیل می دهند،

این کلیت است که باید از بین ببریم.»<sup>۳۵۷</sup>

## 2.6.7 عشق سیاسی

مشخصاً چنین است سیاست کمونیستی، زیرا اگر بخواهیم اهداف و وسایلی را که به سیاست های پیشین تعلق داشته به آن نسبت دهیم چهره اش را مخدوش می کنیم. انقلاب ها همیشه به معنای گذار از تسلط است، یعنی گذار از خشونت طبقه ای به طبقه دیگر. ولی در حالی که در گذشته قدرت از یک طبقه استثمارگر به طبقه استثمارگر دیگر انتقال می یافت، در انقلاب سوسیالیستی قدرت به طبقه استثمار شده منتقل می شود. قدرت دولت انقلابی خشونت را به عهده می گیرد ولی برای از بین بردن آن. با ریشه کن کردن بنیادهای اقتصاد خشونت سیاسی : یعنی استثمار انسان از انسان و خشونت طبقاتی، دولت سوسیالیست در واقع شرایط زوال خودش را فراهم می آورد. سیاست کمونیستی فقط از خشونت برای حذف خشونت استفاده می کند.

محتوای اجتماعی نوین به سهم خود ابزار های سیاسی نوینی را فرامی خواند که خشونت در آن نسبت به اشکال دولت های پیشین جای کمتری را اشغال می کند. انقلابی که هدف آن حذف استثمار و نه گذار از یک صورت استثماری به صورت استثماری دیگر است، برای پیروزی در اجرای برنامه اش فقط می تواند روی استثمار شدگان حساب کند. استثمار شدگان نیز نیروی دیگری بجز توده های استثمار شده در اختیار ندارند. در نتیجه دولت سوسیالیستی برای استقرار و تداوم خود به تأیید و پشتیبانی توده ها نیازمند است. به این ترتیب استفاده از خشونت ضرورت کمتری خواهد داشت. با وجود این، دولت سوسیالیستی برای مهار اقلیتی که در گذشته طبقه استثمارگر را تشکیل می داد و در انقلاب سرنگون شده، استفاده از خشونت را حفظ می کند. ولی توازن نیروهای حاضر معمولاً مانع تلاش های ضد انقلابی آشکار می شود، مگر این که از سوی نیروهای خارجی پشتیبانی شوند و در این صورت یک بار دیگر استفاده از خشونت

<sup>357</sup> Brecht : numéro spécial d'Europe, p. 90.

ضرورت پیدا می کند. ولی استفاده عملی از خشونت توسط قدرت حاکم سوسیالیستی مخالف علت وجودی آن در بنیاد توده ای در تداوم و استقرار آن است. این قانون سیاسی به دولت سوسیالیستی خصوصیتی می بخشد که صلح آمیزترین در نوع خود می باشد... خشونت را فقط در صورت ضرورت در راستای منافع عمومی توده های سابقاً استثمار شده به کار می برد. خشونت، فقط برای استقرار قانونمندی در راستای منافع عمومی و در محدوده کوتاه ترین زمان ممکن ...

### 2.6.8 شکست های خشونت

ولی به همچنین این ریاکاری محض خواهد بود که فقط از انقلاب سوسیالیستی مراحل خشونت آمیز انقلابی را برجسته کنیم. نمی توانیم ندیده بگیریم که خشونت انقلابی پاسخی ضروری علیه خشونت ضد انقلابی است. ولی انقلاب مبتکر خشونت نیست، بلکه برعکس نتیجه اعتراض علیه خشونت پیشین است. شکل خشونتی که انقلاب به کار می برد به شکل خشونت دشمن طبقاتی بستگی دارد. اگر ضد انقلاب مسلحانه برخورد کند، انقلاب نیز مسلح می شود در غیر این صورت در خطر نابودی قرار می گیرد. ولی پیروزی انقلاب، گرچه مسلح بوده باشد، معنایش به طور کلی همیشه شکست و بازپس نشینی فوق العاده خشونت خواهد بود. برای مثال آیا می توانیم خشونت انقلابی قدرت شوروی را (که پس از مداخله خارجی به وقوع پیوست) با مجموع خشونت اعمال شده از سوی نظام سرمایه داری در جنگ های جهانی و استعماری معادل یکدیگر بدانیم؟ یا آیا می توانیم میزان خشونت علیه ضد انقلاب در برلن، پوستانام یا بوداپست را با خشونت استعماری در جهان سرمایه داری مقایسه کنیم؟ بی آن که حتا از خشونت فاشیسم در چندین کشور به اصطلاح «جهان آزاد» بگوئیم. اگر می خواهیم به حسابداری خشونت بپردازیم، نباید فقط به خشونت داخلی در جامعه های مختلف بسنده کنیم بلکه باید خشونت خارجی را در مناسبات بین این جامعه ها را نیز به حساب بیاوریم. و نه فقط خشونت قابل رؤیت در هرج و مرج انقلابی بلکه خشونت نامرئی نظام استثمار را نیز باید در نظر بگیریم. باورمندان معمولاً در مورد این موضوع که سیاست کمونیستی آشکارا در سطح تئوریک و پراتیک محتوای خشونت آمیز خود را به رسمیت می شناسد متوقف می شوند. و به این علت که سیاست کمونیستی به مبارزه

طبقاتی استناد می کند، تصور می کنند که سیاست کمونیستی آن را ابداع کرده است. مبارزه طبقاتی نشان می دهد که هر دولت به معنای دیکتاتوری یک طبقه است : باورمندان فکر می کنند کمونیست ها خشونت را اختراع کرده اند بی آنکه توجه داشته باشند که مبارزه طبقاتی برای نخستین بار به نفع اکثریت عظیم ستم دیدگان و استثمار شدگان به کار برده می شود. در غیر این صورت این باورمندان حتا می توانند پاستور را نیز مسئول به وجود آمدن میکروب ها بدانند.

مارکسیسم هیچ چیزی که پیش از این وجود نداشته باشد را به مبارزه طبقاتی نمی افزاید. هیچ چیزی مگر آگاهی علمی به مبارزه ای که جریان دارد. حقیقت این است که این آگاهی حتا آن را متحول می کند. ولی در جهت انسانی سازی خشونت، بر عکس آنچه باورمندان می توانند متصور شوند. پیش از همه کمونیست ها در جایگاه مناسبی قرار گرفته اند تا بدانند که عمل سیاسی وقتی به قوانین خاص خود آگاه می شود در واقع از این پس می تواند خود را از فانتاسم های کینه توزانه که حتا امروز معرف آگاهی سیاسی یا دینی، و نیروهای اجتماعی واپس گرا می باشد آزاد کند. کینه توزی شخصی می تواند نخستین رویکرد احساس طبقاتی نزد فرد کمونیست را تشکیل دهد، تا جائی که به یک تجربه بی واسطه، فردی و هنوز غریزی پاسخ بگوید. ولی به محض این که وجه فردی به وجه جهانشمول ارتقاء یابد، امری خواهد بود که مشخصاً به موضوع نظریه سیاسی مربوط می شود، و در این صورت او در مناسبات شخصی به سادگی جلوه گاه قانون عمومی، انعکاس مناسبات اجتماعی عینی مستقل از افراد ذی ربط را کشف خواهد کرد. کینه توزی علیه کارفرما به عنوان شخص به کینه توزی علیه نظام سرمایه داری تبدیل می شود. کینه توزی علیه بدجنس به کینه توزی علیه شرارت تبدیل می شود.

مارکس می گفت : « از دیدگاه من توسعه تشکل اقتصادی جامعه قابل مقایسه با روند طبیعت و تاریخ آن است، کمتر از هر چیز دیگری فرد را مسئول مناسباتی می داند که از دیدگاه اجتماعی مخلوق آن بوده است، علی رغم هر کاری که بتواند برای رهایی خودش انجام دهد.»<sup>۳۵۸</sup>

<sup>358</sup> Le Capital, préface, t.I, p. 20.

« پدر، آنان را ببخش، نمی دانند چه می کنند»<sup>۳۵۹</sup> ولی به نظام سرمایه داری نبخش ! با بزرگترین سرسختی و تمام نیروی نفرت، علیه دشمن طبقاتی. بیشترین بردباری در بازآموزی افراد این طبقه، یکی از مطمئن ترین امکانات تضعیف خود طبقه است...

کمونیست ها نسبت به دشمن طبقاتی شان کمتر از خدا نسبت به نفرین شده ها سختگیرند. ولی نفرتشان نسبت به دوزخ بیشتر است...

## 2.6.9 جهانشمولیت در عشق

آیا سیاسی سازی عشق جایگاهی برای حقوق عشق خصوصی قائل می شود و آن را رعایت می کند ؟ دین معمولاً دوست دارد که عشق کوچک را در مقابل عشق بزرگ قرار دهد. عادت داشتن به جهانی که معمولاً زندگی خصوصی در مقابل زندگی عمومی قرار می گیرد و غالباً پناه گاه گزینشی عشق<sup>۳۶۰</sup> را تشکیل می دهد، دین قادر به آشتی دادن این دو بُعد حسی با یکدیگر نیست، و بین افق شخصی و افق جمعی در نوسان است، بی آن که بتواند در یک نگاه به چشم انداز عظیم نیکی دست یابد.

با وجود این، خصلت برادرانه سوسیالیستی به هیچ وجه مستلزم قربانی کردن زندگی شخصی نیست، بلکه فقط خوشبختی شخصی را در تضاد با خوشبختی عمومی تعریف نمی کند. سوسیالیسم با هماهنگ سازی منافع خصوصی و منافع عمومی، در واقع برای این دو نوع خوشبختی همسوئی ایجاد می کند. عشق به خویشتن ضرورتاً عشق به دیگری و یا عشق به همگان را نفی نمی کند. پل الوآر می گوید : « فردا در قلب ما در جایی که به خوبی حفظ شده، گروهی متحد، هوشمند، خوشبخت، پیروزمند خواهد بود.»<sup>۳۶۱</sup>

این قلبی که خانه توده هاست چرا باید هر چهره ای را کمتر دوست داشته باشد ؟ آیا کودکانش را کمتر دوست دارد چون که دوران کودکی را دوست

<sup>359</sup> مترجم : از سخنان مسیح

<sup>360</sup> از « خانه چوپانی » (Maison du Berger) 1840-1844 شعر عاشقانه آلفرد

دو وینی Alfred de Vigny با 336 بیت) تا موسیو وردو (Monsieur

(Verdoux) (فیلم کمدی تراژدی، اثر چارلی چاپلین با الهام از واقعه واقعی یک قاتل زنجیره ای فرانسوی به نام هانری لاندرو)

<sup>361</sup> Paul Eluard : Poèmes pour tous, p. 190.

دارد؟ یا همسرش را کمتر دوست دارد چون که در زن شادی و افتخار نوع بشر را ارج می گذارد؟ برای باور به آن، باید عشق را با احساس مالکیت و انحصاری درهم آمیخت که بودلر، پروست یا موریاک فهرست تراژیک آن را عرضه کرده اند. با وجود این آیا یکی از نا بخشودنی ترین جراحات های وارد آمده از سوی امر مالکیت به عشق نیست که قلب را به زبان تاجران عادت داده است: مالکیت، رقابت، طمع، حسادت، گوئی عشق شیئی است که می توان آن را در تملک خود گرفت؟

دیگر هیچ عاملی در واقع عشق خصوصی را تهدید نمی کند بجز فقدان قابلیت در جهانشمولیت بخشیدن به آن. مطمئناً هیچ امر دیگری آن را به شکست و تضاد نمی کشاند. بر عکس هیچ امری آن را قوی تر و سخاوتمندتر از گشایش به روی دیگران نمی سازد. هر کسی می تواند بهتر دوست داشته باشد وقتی که با همه روابط عمیق تر و جهانشمول تر داشته باشد. ادیان کلاسیک در امر احساس وقتی دوست داشتن انسان ها را فقط در خدا تجویز می کنند، استعداد جهانشمولیت عشق را بازشناسی نمی کنند؟ می توانیم بگوئیم که کمونیسم هر انسانی را در بشریت و بشریت را در هر انسانی دوست دارد.

## 2.6.10 نیروی مهر ورزیدن

پس شما این نیروی مهر ورزیدن را از کجا می آورید؟ آیا جامعه سوسیالیستی عشق را از طریق دستگاه های اتوماتیک خود پخش می کند؟ مطمئناً چنین نیست. جامعه سوسیالیستی فقط به همگان امکانات مادی و فرهنگ عشق را عرضه می کند. مابقی به تلاش و شانس هر یک بستگی دارد. زیرا عشق انسانی هرگز یک داده از پیش تعیین شده نیست. حتا در خانواده: برادران در دوران بلوغ است که واقعاً در رابطه برادرانه با یکدیگر زندگی می کنند، در صورتی که در دوران کودکی دائماً با هم دعوا می کردند. رابطه برادرانه بین برادران و حتا کسانی که برادر نیستند امکان پذیر است... کسانی که به بلوغ نمی رسند برای آنان چنین رابطه ای را درک نخواهند کرد. عشق کمونیستی به هیچ عنوان علیه شکست یا مصیبت تضمین نشده است.<sup>۳۶۲</sup>

<sup>362</sup> برای مثال در درام ناظم حکمت Nazim Hikmat در «تبعید یک حرفه است».

ولی آیا عشق دینی بیشتر تضمین شده است؟ توزیع الهی نیز ورشکسته های خودش را داشته است. رحمت الهی به شکل برابر تقسیم نمی شود. هر یک نیروی یکسانی برای دوست داشتن نداشته و نجات پیدا نکرده <sup>۳۶۳</sup> به این علت که نفرین شده هائی نیز وجود داشته است. علاوه بر این، به این علت که خدا عشق را وظیفه انسان ها مقدر می دارد، ولی چنین عشقی یک رابطه مستقیم نیست بلکه انسان ها می بایستی یکدیگر را در خدا دوست بدارند، و خدا به شکل جزئی خودش را به آنان واگذار می کند، آیا چنین امری به معنای اعتراف خدا به ضعف خودش نیست؟ یک خدای قدرتمند نه فقط عشق را به انسان ها فرمان می داد، بلکه کاری می کرد که آنها یکدیگر را دوست داشته باشند.

عشق کمونیستی فقط آن چه را که به ضعف خدا و به درماندگی عشق تعلق داشت حذف می کند: یعنی تضاد منافع شخصی به عنوان زمینه ساز رشد خود پسندی و کینه توزی. عشق کمونیستی در عین حال نیروی طبیعی عشق را آزاد می کند. و چنین امری اجبار در دوست داشتن را بی هوده می سازد. آیا باید مرد را به دوست داشتن همسرش، پدر را به دوست داشتن فرزندان، یا دوستی را به دوست داشتن دوستانش، شهروندی را به دوست داشتن هم میهنانش وقتی که تضاد منافع آنها را در مقابل یکدیگر قرار نمی دهد... مجبور کنیم؟ «عشق به همان اندازه که نور امری عادی است.» <sup>۳۶۴</sup> عشق به اندازه ای برای انسان دلپذیر است که حتا پیش از فرانسوآی قدیس حیوانات و حتا طبیعت را نیز دوست می داشت <sup>۳۶۵</sup>. عشق در واقع یکی از شرایط اصلی رشد فردیت انسان ها را تشکیل می دهد و با همذات پنداری با دیگران، فرد محتوای زندگی خود را غنی می سازد، و به آن کثرت می بخشد. به همین گونه هر یک دوست داشتن را دوست دارد زیرا همین احساس است که او را به دوست داشتن خودش تشویق می کند.

---

<sup>363</sup> مترجم: نویسنده به اصل مسیحی اشاره دارد که اوج پیروزی مسیحیت و رستگاری را در پیروزی عشق می داند. به سخن دیگر آنانی که نجات پیدا نکردند و نفرین شده ها و محکومین کسانی هستند که در پیروزی عشق شرکت نداشتند و نتوانستند دوست داشته باشند...

<sup>364</sup> Shelley : Prométhée délivré, p. 163, Edition Aubier.

<sup>365</sup> قلب ماهگیر پیر در رمان همینگوی به اندازه ای بزرگ بود که حتا ماهی هائی را که صید می کرد دوست داشت.

زیرا در یک جهان اجتماعی، هر فردی با دوست داشتن خویش دیگران را نیز می تواند دوست داشته باشد.

این است آن جایی که عشق خداناباور نیروی مهر ورزیدن خود را به دست می آورد. در جوهر اجتماعی نوع بشر. دین نیز بنیاد دیگری بجز همین جوهر اجتماعی نداشته است. خدا هرگز چیزی بجز فراقنی کمال مطلوب بشریت نبوده است. وقتی شرایط واقعی که این فراقنی را مشروط می کرد از میان برود، بازگرداندن آن چه انسان به خدا عاریت داده بود به خود او ممکن می شود...

## 2.7 مرگ

امید نهائی و اندیشه نهائی خدا شناس! آیا انسان ها هرگز از امید به بازماندن و ادامه حیات منصرف خواهند شد؟ و آیا همین موضوع نیست که همه امیدهای دین، و بازار بیمه زندگی ابدی را امکان پذیر می کند؟...

### 2.7.1 پیدایش یک باور جزمی

ادیان معمولاً در باره این موضوع به اعتبار سابقه تاریخی خود استناد می کنند. هر اندازه به تاریخ گذشته و حتا به ماقبل تاریخ رجوع کنیم، آئین مربوط به مردگان را تشخیص می دهیم که معمولاً نشانه هائی در پیوند با باور به زندگی پس از مرگ را نشان می دهد. در واقع سابقه تاریخی یا قدمت به عنوان استدلال به حساب نمی آید: به این معنا که یک پیش داوری می تواند قدیمی باشد بی آن که حقیقت داشته باشد. به هر روی کشف نخستین بازمانده های اعتقاد مدرن به جاودانگی روح در آئین های باستانی جای تردید و بحث دارد. چنین اعتقادی می تواند به معنای گذشت و جبران خسارت مرگ در زندگی جدید باشد. در نتیجه، این فرهنگ ها به سختی به مفهوم مرگ دست یافته اند. با متوفا به عنوان شخصی که واقعاً فوت کرده رفتار نمی شود و توقف زندگی برای او واقعاً مورد بازشناسی قرار نمی گیرد. مرگ به طریق اولی به مثابه یک تغییر مکان ساده و یک

حادثه در زندگی به نظر می رسد<sup>۳۶۶</sup>. جسد را به گونه ای به خاک می سپردند که گوئی در خواب به سر می برد، و فقط خوابیده است. در پیرامون متوفا وسایل ضروری مربوط به زندگان را می چینند : خوراکی و مانند اینها. و وقتی متوفا دشمنی بوده که کشته شده، اعضای او را به بند می کشند گوئی که همچنان باید از او ترسید. هر فردی در این اعتقاد ساده اندیشانه تحت تأثیر ناپختگی فردیت بشری قرار دارد. فرد در این دوران هنوز فقط در تعلق به گروهی که در آن به سر می برد تعریف می شود. مرگ این تعلق گروهی را حذف نمی کند، و حتا بیشتر، حضور متوفا در رؤیاها، خاطرات، داستان ها، اشیاء آشنا باقی می ماند، و در احساس و اندیشه بازماندگان همچنان به زندگی ادامه می دهد. لوی-بروهل به این موضوع اشاره می کند :

« تا وقتی که فرد هستی خود را به عنوان جزء جدائی ناپذیر هستی گروه می پندارد، تصور توقف زندگی نیز برای او ممکن نیست. وقتی از زندگی بازمی ایستد، او فقط مکان اقامت خود را تغییر می دهد.»<sup>۳۶۷</sup> چگونگی رفتار گروه در انطباق با همین پندار است. در واقع جامعه نیاز به مردگان خود را احساس می کند. تمایل آئین های به خاک سپاری به سازش با مردگان و تضمین حفاظت از خودشان است. در فقر و ناتوانی، جامعه با از دست دادن عضو خود احساس کاستی کرده و با تصور حضور نامرئی متوفی در بین زندگان تشفی خاطر خود را تأمین می کند. اعتقاد به جاودانگی کمتر به نیاز فرد پاسخ می گوید تا به نیاز خود گروه.

فقط بعدها بود که نظریات جزمی درباره تناسخ یا رستاخیز به وجود آمد. با وجود این، نظریه جاودانگی به اندازه ای از درون انسان به دور بود که الگوی آن را از طبیعت الهام گرفت، شکار حیوانات به او آموخت و بازیافت دائمی و بی نهایت حیوان شکار شده را به آرزوی او تبدیل کرد. آئین های جلب رضایت هنوز در بسیاری از جوامع قبیله ای جاری است، و هدف آنها تضمین

<sup>366</sup> Voir sur ce point entre mille témoignages des ethnologues, Marigner : L'Homme préhistorique et ses dieux, pp. 64-71, Edition Arthaud, Paris 1958.

<sup>367</sup> Lévy-Brühl : Carnets, p. 247.

مهر حیوانات کشته شده و رضایت آنها در باززائی برای شکارهای آینده است.<sup>۳۶۸</sup>

با وجود این تا این جا هنوز موضوع به جاودانی خرس ها مربوط می شود و نه انسان ها. نوبت که به پرورش دهندگان دام می رسد در روزمره تداوم نوع جاندار را در و از طریق تناسخ بی پایان زنجیره گله ها تجربه می کند. افلاطون از طریق تشابه آن را در کتاب ضیافت به مثابه نشان جاودانگی روح مطرح می کند... کار کشاورزی از سوی دیگر الگوی پیشرفته تری برای چرخه مرگ و زندگی عرضه می کند. چرخه روز و شب، سیل و واپس نشینی سیل، فصل ها، گیاهان، به نظر می رسد که همه این امور چنین نظریه ای را تأیید می کند که در ضیافت افلاطونی نیز مطرح شده است : هیچ چیزی به صورت مطلق نمی میرد، همه چیز باززائی می شود. چنین است آموزش مقدماتی دیالکتیک در صورت بندی جاندار پندارانه. به زودی انسان ها آن را در مورد خودشان و خدایانشان به کار می بندند، چرخه از یکی به دیگری بی وقفه طرح مقدماتی تناسخ را تشکیل می دهد. پلوتون، خدای مردگان (خدای دوزخ)، پیش از همه خدای سیلوها است یعنی جائی که دانه های غلات را نگهداری می کنند.<sup>۳۶۹</sup> رستاخیز خدایان باستان همیشه در بهار همراه با باززائی گیاهان به وقوع می پیوندد.<sup>۳۷۰</sup> خود مسیح نیز از این برنامه گریزی نداشته است.

با وجود این، ما هنوز از جاودانگی شخصی روح دور هستیم. رستاخیز ابتدا مادی گرا و طبیعت گرا است : تناسخ انسان را در انسان و به همین گونه در جانوران به زندگی بازمی گرداند. تناسخ همیشه به نظام مجازات متافیزیک (بهشت و دوزخ) بستگی ندارد و ادامه زندگی، دور از این که دلالت بر امید داشته باشد غالباً به مثابه یک ضرورت سخت به نظر می رسد. آشیل در آسمان هومر برای زمینی که بخشنده قهرمانان است بی وقفه ابراز ندامت می کند.

<sup>368</sup> Cf. Maringer :op. ci., pp.91-94, et Meuli : Rites sacrificiels de la Grèce, Bâle 1945.

<sup>369</sup> Robertson, cité par Bonnard : La Civilisation grecque, Tom I, Editions Clairefontaine.

<sup>370</sup> Hainchelin, dans Les Origines de la religion, en donne de nombreux exemples.

صورت مدرن جاودانگی، یعنی ادامه حیات شخصی روح در پیوند با امید به رستگاری، فقط از طریق تلاقی دو سری شرایط معرفت شناختی (گنوزئولوژیک) و اجتماعی در جهان باستان تحقق یافت. توسعه فرهنگی تحت تأثیر منطق متافیزیک و تقسیم کار به کار فکری و کار دستی، همان گونه که پیش از این گفتیم، به این نظریه راه یافت که رابطه فکر و ماده، بین دو ماده مستقل، روح و تن جسمانی اکیداً از یکدیگر تفکیک شد. «فلسفه باستانی ماده باوری اولیه طبیعی بود. در چنین جایگاهی این نوع نظام فکری قادر به روشن کردن رابطه تفکر و ماده نبود. ولی ضرورت درک روشنتر آن به نظریه تفکیک پذیری روح از تن جسمانی و سپس به تأیید جاودانگی روح و سرانجام به یکتاپرستی انجامید.»<sup>371</sup> در عین حال، روح امکان سرنوشتی جدا از تن جسمانی پیش پای خود می بیند. از سوی دیگر، انحلال جامعه نخستین و توسعه مالکیت خصوصی بر وسایل تولیدی و اقتصاد تجارتی «بند نافی که فرد را به گروه می پیوست»<sup>372</sup> بُرید. فرد به عنوان فرد با شخصیتی غنی تر ولی تنهاتر پا به عرصه وجود می گذارد. مرگ او به عنوان فرد به یک موضوع شخصی تبدیل می کند. در مورد زندگی او... ولی زندگی برای تعداد بی شمار استثمار شدگان چیزی بجز بردگی، مصیبت و از خودبیگانگی نیست. در نتیجه وقتی که زندگی در چنین شرایطی جریان دارد دیگر نامش زندگی نیست و جا باز می شود برای خیال پردازی درباره یک زندگی دیگر و در این صورت است که تداوم زندگی به یک نیاز تبدیل می شود... مسیحیت، وارث آئین های عرفان شرقی بایستی آن را به شکل کلاسیک می رساند و به آن ارزش یک پیش داوری مردمی می بخشید و به سادگی بیشتری به آن مفهوم دموکراتیک داد.<sup>373</sup>

تهیستان و ثروتمندان در سه چیز مشترکند، تولد، تن عریان و مرگ. مرگ نه فقط انتقام تهی دست در زندگی خود می باشد، بلکه انتقام او از

<sup>371</sup> Engels : Anti-Dürhing, p. 169.

<sup>372</sup> Marx : Le Capital, I, p. 91.

<sup>373</sup> از دیدگاه تاریخی در یونان چنین بود. ادیان عرفانی به وفاداران از طریق انتشار آداب کلیسایی امتیاز جاودانگی اعطا می کردند که مخصوص پادشاه بود. به این ترتیب هر فردی اندکی به پادشاه تبدیل می شد، دست کم در تخیل. مراجعه شود به

J.P. Vernant : Les origines de la pensée grecque, P.U.F., 1962, p. 49.

ثروتمندان نیز هست. یگانه موردی که نمی توانند از او دریغ کنند...<sup>۳۷۴</sup> و یگانه موردی که مزاحم ثروتمندان نیست زیرا می توانند آن را برای نیازهای ژاندارمری معنوی خود در همین زندگی به خدمت بگیرند.

## 2.7.2 اندیشه جزمی تصور ناپذیر

سنت توانست برای مدتی به جزم وعده جاودانگی ظاهر طبیعی روشنی بدهد... ولی عقل مدرن خلاف آن را به روشنی تحمیل می کند. علم کوچکترین اعتبار عینی برای این جزم اندیشی را ممنوع کرد. برای روانشناسی علمی، مدرن، روح چیز دیگری بجز وجدان آگاه انسان را نشان نمی دهد که از شرایط مادی خود تفکیک پذیر است و می تواند از طریق زبان به حیات مستقل و جاودانه ارتقاء یابد، ولی روح جاودانه نخواهد بود مگر به صورت نام. روح فقط ابدیت خاص انتزاعی، هویت تهی و خودش نیز انتزاعی است<sup>۳۷۵</sup>. در واقع، وجدان آگاه و اندیشه عملکرد ماده ای جاندار است که از ساخت و ساز خیلی پیچیده ای برخوردار بوده و از قوانین زندگی تبعیت می کند. با فرارسیدن مرگ، این وجدان آگاه با مغز و همه ساخت و ساز جاندار می میرد. رستاخیز تن جسمانی؟ چرخه شدن به سهم خود این امکان را نفی می کند. مطمئناً چیزی در جنبش جهان و دست کم همان قانون جنبش حفظ می شود. برای مثال، قانون بقای نوعی در توالی افراد. با وجود این، در اینجا نیز قانون به سهم خود انتزاعی است، و فقط شرایط دائمی وجود یک سری افراد عینی را توضیح می دهد. هر یک از آنان - هنگام مرگ- برای همیشه می میرند. تداوم بی پایان نوع از طریق رستاخیز افرادی که از بین رفته اند انجام نمی گیرد، بلکه از طریق تولد افراد جدید دیگر امکان پذیر می شود. این قانون که غنای نوع را ممکن می کند فرد را به مرگ قطعی محکوم می داند.

علاوه براین، فردیت به صورت طبیعی، همانگونه که کولرس به این موضوع اشاره می کند، جاودانگی را نفی می کند. فردیت اصل و اساس خود را در

---

<sup>374</sup> مضمون مرگ کمابیش به صورت ابهام آمیزی وسعت دموکراتیک را در اگزیستانسیالیسم خرده بورژوا حفظ می کند. حاوی فراخواست انتزاعی و منفی است، ولی واقعی، برابری بین انسان ها.

<sup>375</sup> افلاطون به روشنی می گوید، او جاودانگی روح را به جاودانگی ایده هائی که در خود دارد تقلیل می دهد. فایدون Le Phédon

ساخت و ساز یعنی در ترکیب عناصر می یابد. فقط یک فرمول ترکیبی از عناصر نسبتاً ثابت می تواند وجود فرد را تضمین کند. ولی چنین ثباتی موقتی و گذرا و در عین حال به همان اندازه شکننده است که ترکیب پیچیده تر می شود. فردیت بر اساس طبیعت فناپذیر است<sup>۳۷۶</sup>. خود عناصری که فردیت را تشکیل می دهد ابدی نیست. لوکرس بر این باور بود که اتم تخریب ناپذیر است. علم مدرن خلاف این نظریه را ثابت کرده است. عناصر مقدماتی ماده تحت تأثیر فرآیندهای دائمی بی وقفه در حال تغییر و تبدیل متقابلند. جاودانگی فرد آدمی بویژه تصور ناپذیر است.

جاودانگی تصور ناپذیر است. آیا مُرده به صورت تن جسمانی به زندگی بازخواهد گشت؟ ولی در کدام جسم: تن جسمانی کودک یا تن جسمانی در حال مرگ؟ و برای کدام روح؟ فرد جوان، میان سال، سالخورده؟ اگر پدر من در سن جوانی به دنیا بازگردد، دیگر پدر من نخواهد بود، یا همانی نخواهد بود که من او را دوست داشتم. ولی خود او چه به من خواهد گفت اگر من خودم به شکلی که هرگز مرا نشناخته به دنیا باز گردم. و چگونه همه تاریخ زندگی ما می تواند در این تاریخ وجود داشته باشد در حالی که زمان یگانه ای نخواهد بود. دقت نظر خیلی زیاد به افسانه لطمه می زند؟ آری، ولی افسانه پردازی زیاد به حقیقت رؤیا لطمه می زند...

### 2.7.3 نیاز موقتی

«اهمیتی ندارد اگر قلب به آن نیازمند است، راز و رمز متافیزیک را بپذیرید.» ولی آیا هنوز جاودانگی شخصی واقعاً یک نیاز قلب مدرن است؟ دست کم می توانیم بگوئیم که این تمایل دیگر همه شمول نیست. خداناباوران بسیاری از چهار قرن پیش توانستند مرگ را به عهده بگیرند، از اندیشمندان آزادی که نظام تفتیش عقاید به آتش سپرد تا کمونیست ها

<sup>376</sup> De rerum natura, livre III, vers 830-860

لوکرس (یا لوکرتیوس) فلیسوف شاعر یونانی یک قرن پیش از میلاد. کتاب «طبیعت چیزها». در 6 جلد. جلد سوم ابیات 830 تا 860. «ما فقط بر حسب اتحاد روح و جسم وجود داریم که ترکیب آنها فردیت ما را تشکیل می دهد» (از دیدگاه لوکرس روح ماده است)، در مرگ نه می توانیم آن را احساس کنیم، زیرا حساسیت ما حاصل سازواره ما بوده و مرگ مشخصاً آن را از بین می برد، و نه این که دوباره به دنیا بیائیم، زیرا عملاً هیچ شانس که در سری بی نهایت سازواره های ممکن که از بین می روند وجود ندارد که دوباره فوراً در فردیت عینی خود به دنیا بیاید.

در دوران مدرن جملگی این واقعیت را تأیید می کند و در این مورد نمی توانیم تردیدی به خودمان راه دهیم. گابریل پری<sup>۳۷۷</sup>، دوکور<sup>۳۷۸</sup>، لاکازت<sup>۳۷۹</sup>، فوچیک<sup>۳۸۰</sup>، دختر جوان اهل کاشین<sup>۳۸۱</sup> و بسیاری دیگر. این نام بردگان توانستند مرگ را پذیرا شوند، و حتا بیشتر فداکاری را مطالبه کردند. پذیرای مرگ شدن برای زندگی بی آن که به جهانی دیگر اعتقاد داشته باشند یا آرزوی بهشت در سر ببروانند. این موضوع جای تأمل دارد. نیاز به جاودانگی شخصی شاید صرفاً نیازی باشد که از دیدگاه تاریخی نسبی است.

لانوون به این موضوع پرداخته : « فرد به فناپذیری خود آگاه است و نمی تواند منزوی شود بی آن که در ناامیدی سقوط کند. من از مدت ها پیش همیشه فکر کرده ام که پیوندی تنگاتنگ بین وسواس خودخواهی که این همه به سختی می توانیم خودمان را از آن آزاد کنیم و توهمی پایدار

#### <sup>377</sup> Gabriel Péri

گابریل پری، 9 فوریه 1902 در تولون متولد شد و جانباخته برای فرانسه در 15 دسامبر 1941 در مون والرین، روزنامه نگار و مرد سیاسی فرانسه. عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست فرانسه، مسئول خدمات سیاسی خارجی در روزنامه اومانیه و نماینده سن و آواز، به عنوان عضو مقاومت توسط پلیس فرانسه در همکاری با اشغالگران نازی دستگیر و سپس به عنوان گروگان توسط آلمانی ها در دژ مون والرین تیرباران شد.

#### <sup>378</sup> Daniel Decourdemanche, dit Jacque Decour

ژک دوکور نویسنده و عضو مقاومت کمونیست فرانسه متولد 21 فوریه 1910 در پاریس، جانباخته برای فرانسه 30 مه 1942 توسط نازی ها در دژ مون والرین تیرباران شد.

#### <sup>379</sup> Maurice Lacazette

موریس لاکازت، متولد 6 سپتامبر 1909 در بوردو، تیرباران در 25 اوت 1943 در نانت، او کارگر متالورژیست، مبارز کمونیست و سندیکالیست، عضو مقاومت، محکوم به مرگ.

#### <sup>380</sup> Julius Fucik

ژولیوس فوچیس، روزنامه نگار، منتقد و نویسنده اهل چکسلواکی و از فعالین حزب کمونیست چکسلواکی و عضو جبهه مقاومت ضد نازی بود. او توسط نازی ها شکنجه و تیرباران شد

#### <sup>381</sup> La jeune fille de Kachine

« دختر جوان اهل کاشین » ( کاشین واقع در روسیه ) روزنامه خاطرات یک دختر پارتیزان شوروی که طی جنگ جهانی دوم جانفش را از دست می دهد. روزنامه او توسط الزا تریوله Elsa Triolet به فرانسه ترجمه شده است. آخرین نامه های تیرباران شدگان نام برده در این جا در انتشارات سوسیال 1946 منتشر شده است.

برای زندگی در آینده وجود دارد.»<sup>۳۸۲</sup> در واقع نمی توانیم مرگ را به عنوان مصیبتی مطلق در نظر بگیریم مگر این که برای خودمان جایگاهی مطلق قائل باشیم. برای باور به این امر که همه چیز با مرگ خویشتن می میرد، باید آنانی را که به زندگی ادامه می دهند ندیده بگیریم و توجه ما فقط معطوف به خودمان باقی بماند. در هر دو مورد، نفی مرگ و امید به جاودانگی از یک منبع سرچشمه می گیرد : فرد گرایی.

بنابراین فردگرایی به سهم خود محصول دوران تاریخی مشخصی است. تا وقتی که شرایط رقابت آمیز زندگی موجب گسترش بدبینی و تنهایی همه شمول می شود، فرد برای خود و در انزوا زندگی می کند. و به این علت که فرد در تنهایی و برای هیچ و پوچ می میرد، مرگ از دیدگاه او رسوائی پوچی به نظر می رسد. در نتیجه، او به جاودانگی نیازمند است تا به زندگی خود مفهوم ببخشد.

ولی باید تفاوت های ظریف موجود را تشخیص دهیم. فردگرایان بزرگ نتوانستند مرگ خود را رو در رو نگاه کنند : مونتین<sup>۳۸۳</sup>، گوته<sup>۳۸۴</sup>. در واقع، شاید وقتی که کاملاً و به شکل پر بار زندگی می کنیم بهتر مرگ را می پذیریم. صد سال زندگی، ولی زندگی به مفهوم واقعی و عمیق کلمه. مرگ واقعاً تحمل ناپذیر، برای خودمان و برای دیگران، برای مثال مرگ کودکی است که پیش از آنکه زندگی کرده باشد می میرد، یا نوجوانی که یک گلوله او را از زندگی محروم می کند. یا مرگ فردی که در فقر زندگی کرده، مرگ فردی که از عشق محروم مانده، زندگی شکست خورده، و آنانی که هرگز زندگی نکردند و در این صورت سن و سال دیگر اهمیتی ندارد.

« با شما از مرگی می گویم که مرده است ولی بی آن که بهار را دیده باشد»<sup>۳۸۵</sup>

و با رؤیای بهار در مرگ...

---

<sup>382</sup> Paul Langevin : La pensée et l'action, p. 326, Editions Socialistes.

<sup>383</sup> Montaigne

<sup>384</sup> Goethe

<sup>385</sup> Paul Eluard : Poème pour tous, p. 200.

ولی آیا جهانی بدون فقر که همه می توانند به اندازه کافی بخورند و عشق بورزند، باز هم به همین شکل به بهشت نیازمند خواهد بود؟ آرزومندی و تمنای جبران خسارت زندگی در مرگ نمی تواند به نیاز همه شمول تبدیل شود مگر در جهانی که زندگی از خودبیگانه با بدبختی و مصیبت در هم می آمیزد. این وضعیت برای اکثریت عظیمی از انسان ها طی دوران های خیلی طولانی وجود داشته است. با وجود این اینک بامداد خوشبختی فرا رسیده. وقتی تحقق رؤیاها آغاز می شود، آیا در چنین وضعیتی باز هم به زندگی پس از مرگ ادامه می دهیم؟

#### 2.7.4 از پرسش نگریم

و با وجود این... آیا نیاز به تداوم حیات در هر یک از ما وجود ندارد؟ دین این نیاز را نیافریده، فقط آن را بیان کرده است. غریزه حفظ بقا به شکل خدشه ناپذیری هر جانوری را وامی دارد تا از زندگی خود و تداوم آن حفاظت کند. انسان نیز واجد چنین تمالی است « که از هستی خود حفاظت کند»<sup>۳۸۶</sup>، ولی انسان فراتر می رود و این تمایل را به پرسش می گیرد و درباره آن میندیشد. او به زمان میندیشد و از این طریق از زندگی اکنونی خود عبور می کند. « فقط کودکان و ابلهان هستند که فقط به زمان حال میندیشند.»<sup>۳۸۷</sup>

انسان به آینده می اندیشد. زمان حاضر برای او فقط وهله ای در تداوم زمان است. به این ترتیب پیشبینی آگاهانه برای او امری امکان پذیر می شود: تخیل، رؤیا، رؤیا پردازی آگاهانه، طرح آینده. در نتیجه طبیعی است که او مرگ خود را نیز پیشبینی کند و درباره آینده چنین رویدادی یا دست کم درباره رابطه زندگی خود با مجموع تداوم تاریخی یا حتا طبیعی بیندیشد. با روشن کردن این موضوع، انسان از این « بی اعتنائی حیوانی» همان گونه که مونتین گفته است، اجتناب می کند.

خداناباوری مارکسیسم نیز با این موضوع نه فقط مخالفتی ندارد بلکه بر عکس مسئله را در ابعاد زندگی گسترش می دهد. زیرا با فکر کردن به این موضوع، می بینیم که یک بار بیشتر نمی میریم. ما از مردن باز می ایستیم.

<sup>386</sup> این جمله از اسپینوزا به عاریت گرفته شده

<sup>387</sup> Voltaire : Pensées sur Pascal, op. cit. p. 90.

مونتين می گفت « این شرط آفرینش شما است، مرگ بخشی از وجود شما است : شما از خودتان می گریزید.»<sup>۳۸۸</sup> دوران کودکی ما مُرده است. دوران جوانی ما می میرد. ما به بهای مرگ روزها، ساعت ها و لحظه ها به زندگی ادامه می دهیم. ساده ترین تأمل دربارهٔ زندگی ما را به مرگ می رساند. دیالکتیک تفکر در اینجا فقط ساختار دیالکتیک موضوع آن را منعکس می کند : یعنی زمان، یا به طریق اولی روندِ شدن. زمان، وحدت متضاد لحظه و تداوم آن است. لحظه بی وقفه خود را در جانشینی لحظه های متناوب نفی می کند که صورتِ شدن است. جانشینی لحظه های متناوب به سهم خود در صورتی امکان پذیر بوده که از طریق مرگ بی وقفهٔ لحظه ها. هر چه در زمان وجود دارد محکوم به مرگ است.<sup>۳۸۹</sup>

## 2.7.5 اندیشیدن به مرگ در مقیاس نوع

در نتیجه، همه چیز پرسش از مرگ را برای ما مطرح می کند. ولی در عین حال همه چیز به آن پاسخ می گوید. زیرا پرسش و پاسخ هر دو با هم مطرح شده است : در زندگی. در زندگی ما، ولی به همچنین در زندگی طبیعت و جامعه. و پاسخ همواره یکی و همان است : مرگ یک وهلهٔ ساده از شدن است. بهتر از این بگوئیم، مرگ شرط حرکت و پیشرفت، شرط زندگی را تشکیل می دهد. در واقع، در مبارزهٔ بی وقفهٔ تضاد است که نو بر کهنه چیره می شود. هر گونه صورت وجودی ماده از مادهٔ دیگری که از بین می رود پدید می آید. بهار به قیمت مرگ زمستان تمام می شود. باید دوران کودکی ما بمیرد برای آن که ما به بلوغ برسیم.<sup>۳۹۰</sup> فرد آدمی ثابت ترین احساسات ثبات خود را مدیون تمدید دائمی آنها است.

مفهوم مرگ من در جای دیگری نیست. پایان من، رسوائی پوچ در مقیاس فردی مفهوم خود را در مقیاس نوعی می یابد. هگل می گوید : « مرگ والدین، زندگی کودکان است ». مرگ به مفهومی خاص شرط پیشرفت نسل ها است. بدون مرگ، زمین انباشته از افراد پیر خواهد شد. جوانی بی پایان بشریت مشروط به مرگ افراد است.

<sup>388</sup> Mintaigne : Essais, p. 105, Pléiade.

<sup>389</sup> زمان در واقع میزان انتزاعی شدن واقعی است.

<sup>390</sup> این مفهوم نمادینهٔ مرگ ها و رستاخیزهای یوسف در « یوسف و برادرانش » اثر توماس من می باشد.

از سوی دیگر عشق به فرزندان می تواند والدین را در پذیرش مرگ یاری کند. « استمرار، همه چیز را تغییر می دهد»<sup>۳۹۱</sup>. فقط مرگ آخرین مرد و آخرین زن می تواند واقعاً ناامید کننده باشد. مگر این که زندگی دوباره در یک سیاره دیگر متولد شود... اگر بازماندگانی وجود داشته باشند، مرگ من دیگر یک پایان مطلق نخواهد بود، بلکه فعال کننده و محرک است. به همین علت هر چه بیشتر پذیرای دیگری باشیم و به او عشق بورزیم بهتر می توانیم مرگ را پذیرا شویم.

ایوان ایلچ قهرمان رمان تاریخی تولستوی آن را هنگام مرگ خود کشف می کند و مرگ او دگرگون می شود. کافی است به دیگری دل ببندیم تا مرگ را تحمل کنیم<sup>۳۹۲</sup>. استمرار، تداوم یافتن آیا کمی استمرار خود ما نیست، وقتی کسی را دوست داریم که در ادامه ما به زندگی ادامه می دهد. و برای بازماندگان نیز آیا این امر که در ادامه فرد دیگری به زندگی ادامه می دهند آیا موجب تسکین آنان نیست ؟

مرگ الگوواره شهیدان و قدیس علت عمیق خود را در عشق می یافت. قهرمان گرائی کمونیست ها از منشأ اجتماعی بر می آید. و به همین گونه قهرمان گرائی توده طبقه کارگر. در رویارویی جمعی با آینده، پرولتاریا مرگ افراد را در حرکت بشریت به ثبت می رساند. قابلیت اعضای آن در فداکاری انقلابی بی بدیل است. با وجود این، درسی که می آموزند بُرد جهانشمول دارد. هر کسی که به آرمان آنان بپیوندد و با کارکرد آنان انطباق هویتی داشته باشد می تواند به سبک مرگ با شکوه دست یابد. به ژک دوکور<sup>۳۹۳</sup> گوش کنید : « می دانید که من از دو ماه پیش منتظر رویدادی برای خودم بودم که امروز صبح به وقوع خواهد پیوست. به این ترتیب فرصت داشتم که خودم را برای آن آماده کنم. ولی به این علت که به هیچ دینی باور ندارم، در انتظار مرگ به مراقبه ننشستم و در آن غوطه ور نشدم. خودم را کمی مانند برگگی می بینم که از درخت جدا می شود و بر خاک می افتد.

<sup>391</sup> E. Triolet : Le Cheval roux, p. 417 ; Voir aussi sur ce point les derniers écrits de Joliot-Curie in Textes choisis, Editions Sociales. Et La Semaine sainte d'Aragon, chapitre XVI.

« Demain Pâques », une des plus hautes réflexions sur « ce printemps des cimetières qu'on appelle l'avenir »... p. 584.

<sup>392</sup> Tolstoï : La Mort d'Ivan Ilitch.

<sup>393</sup> مترجم : برای ژک دوکور به پارقی 378 مراجعه کنید.

کیفیت خاک بستگی به همین برگ ها دارد. می خواهیم از جوانان فرانسه حرف بزنم که همه چشم امید من به آنان دوخته شده است.»<sup>۳۹۴</sup>

همین تصویر به قلم ژولیوس فوچیس قهرمان کمونیست چکوسلاواکی نیز ترسیم می شود که در سال 1943 به دست نازی ها تیرباران شد : « روی درختی که ما کاشتیم و پروریدیم، یک نسل از انسان های نوین، یک نسل از انسان های سوسیالیست، کارگران و شاعران، و به همچنین منتقد و تاریخ نویس ادبیات جوانه خواهد زد، به گل خواهد نشست و میوه های رسیده خواهند داد. این نسل جدید خواهد گفت و بعدها بهتر خواهد گفت، آن چه را که من نمی توانم بگویم. بدین گونه شاید میوه زندگی من نرم تر و رسیده شود، حتا اگر دیگر برفی بر کوه های من ننشیند.»<sup>۳۹۵</sup>

## 2.7.6 جاودانگی روی زمین

مُردن برای آینده مرگ زیبایی است، زیرا آینده مرگ را نفی می کند. دیدرو می نویسد : « آینده برای فیلسوف، جهان دیگر برای انسان دیندار است »<sup>۳۹۶</sup>. در واقع فرد خداناباور در آیندگان است که امیدواری، تشفی خاطر و حتا جاودانگی خود را جستجو می کند. یگانه جاودانگی ممکن. نه در آسمان بلکه روی زمین : جاودانگی از طریق آینده. قهرمانان قدیمی این موضوع را می دانستند و از همین روی در جستجوی کسب افتخار بودند. و با تحریک آرزومندی جهانشمولیت و ناکامی از محدودیت های اکنونی شان، افق خود را به ابعاد گسترده آینده توسعه داده، و به این ترتیب مرز زندگی خودشان را به بی نهایت موکول می کردند. این قهرمانان با روحی بزرگ که در خاطره آیندگان ماندگار شدند تنها محتوای زندگی خود را تعالی نبخشیدند بلکه با پیشبینی آینده نامشان را در خاطره آیندگان جاودانه کردند.

---

<sup>394</sup> Cité par Aragon : L'Homme communiste, I, p. 218, Gallimard.

یادآوری شده توسط آراگون (پیش از آن که ژک دوکو به جوخه تیرباران نازی ها سپرده شود): انسان کمونیست

<sup>395</sup> Cité par Jean Kanapa : Situation de l'intellectuel, « Les Essais de La Nouvelle Critique », Paris, 1957. Fucik était critique littéraire de profession.

<sup>396</sup> Diderot et Falconet : Le pour et le contre, p. 78, Editeurs Français Réunis, 1958.

یک خاطره، چیز اندکی است ؟ خاطره یک نام باز هم کمتر ؟ توده های گمنام هرگز نمی توانند امیدی به دست یابی به چنین جایگاه افتخارآمیزی داشته باشند ؟ حقیقت این است : تمایل به افتخارات شخصی از تعلقات فردگرایی آریستوکراتیک است. انسان گرایی سوسیالیستی جاودانگی دیگری را هدف می گیرد که صرفاً به نام مربوط نمی شود، ولی نامی که بر سنگ قبر نوشته می شود : یعنی جاودانگی از طریق اثر. رابله می گفت : « من سنگ های زنده بنا می کنم ». کار، فرهنگ، آموزش، انقلاب، از طریق شرکت در آثار بزرگ جمعی که فراسوی آن پیشرفت ها و توسعه انسانی نوع بشر که کمونیسم پاسخگوی ضروریات آن می باشد تحقق خواهد یافت. مهم نیست در چه وضعیتی، مهم نیست کدام نام، آنچه مهم است، اثری است که در جهان، در جامعه و در رابطه با انسان ها بر جا گذاشته می شود. مهم حقیقت باز یافته، شادی و امیدی است که برای بازماندگان بر جا می ماند...

« پری<sup>۳۹۷</sup> مُرد برای آنچه به ما زندگی می دهد

او را خودمانی تر تو خطاب کنیم که سینه اش سوراخ سوراخ شد

ولی به یمن او ما یکدیگر را بهتر می شناسیم

یکدیگر را تو خطاب کنیم، زیرا که امید او زنده است. «<sup>۳۹۸</sup>

## 2.7.7 ابدیت در حرکت

آیا آثار ما می میرند ؟ آیا فرزندان ما نیز می میرند ؟ البته که چنین امری حقیقت دارد. ولی آنان فرزندان دیگری خواهند داشت و آثار ما نیز آیندگان و وارثین خودش را خواهد داشت. « فرد می گذرد، ولی نوع بشر هیچ پایانی ندارد، این است آن چه انسان از پا افتاده را توجیه می کند. «<sup>۳۹۹</sup> این است آن چه که او را در عین حال ابدی می سازد، هر چند که خیلی ناچیز در پیشرفت نوع بشر شرکت کرده باشد. اگر ابدیت در هویت ساکن و بی حرکت می بود، دگرگونی ها و فراموشی مطمئناً ابدیت را منتفی می کرد. ولی اگر حرکت و جنبش یگانه هویت ابدیت باشد، نمی توانیم ابدی شویم مگر با شرکت در حرکت و جنبش...

<sup>397</sup> مترجم : گابریل پری. به پاورقی 377 مراجعه کنید.

<sup>398</sup> Paul Eluard : Poème pour tous, p. 124.

<sup>399</sup> Diderot : op : cit., p. 153.

حرکت و جنبش تاریخ می تواند من را با خود ببرد، و پس از من، نامم،  
آثارم و حتا خاطرات زندگی ام را. اگر من در ایجاد شرایط تحول شرکت  
داشته ام در شکل دیگری به زندگی ادامه می دهم، در خود حرکت و  
جنبشی که من را با خود می برد و من را نفی می کند. شرکت در تحولات  
به طور متناقضی میزان ابدیت خواهد بود. فرد انقلابی، اندکی در همه  
انقلاب های آینده دوباره زندگی می کند.

«در اینجا خفته است آنی که زندگی کرد بی آن که تردید کند

که بامداد برای همه سنین خوب است

وقتی مُرد، او فکر کرد دوباره به دنیا می آید

زیرا آفتاب دوباره می تابید.»<sup>۴۰۰</sup>

این همان داستان ققنوس است. ققنوس جاودانگی اش را مدیون  
مرگ است... از بس که می میرد.

## 2.7.8 نقد بهشت

آیا این جاودانگی در مرگ از بهشت ارزشمندتر است ؟ باورمندان به ما  
خواهند گفت. همیشه به دوزخ می ارزد : زیرا « دوزخ ابدی تحمل پذیر  
نیست.»<sup>۴۰۱</sup> ولی آیا خود بهشت به آنچه قول داده است عمل خواهد کرد ؟  
جاودانگی ؟ شاید. ولی زندگی جاودانه ؟ « بدون نیاز، بدون مصیبت، بدون  
نگرانی. آرمیدن در خویش، سعادت در نگاه معنوی خدا و شهود عرفانی.  
این رهائی مطلق است...» به اندازه ای مطلق که ما را رهائی می بخشد، و  
خودش را از هر گونه واقعیت رهائی می بخشد... زیرا سرانجام زندگی  
چیست، نمی گویم بدون تن جسمانی (به ما قول رستخیز تن جسمانی را  
داده اند)، ولی بدون تضاد، بدون نفی، بدون عمل ؟ و بدون هر چیزی که  
واقعیت زندگی را تشکیل می دهد. این بهشت انتزاعی است، ولی بهشتی  
کاملاً انتزاعی بدون هر گونه واقعیت دیگری بجز ایده. ابدی، آری ولی به  
عنوان چیزی که هنوز از جنس اندیشه ای است که هویت آن به بهای فقدان  
واقعیت تمام می شود. ابدی ولی مرده...

<sup>400</sup> Paul Eluard.

<sup>401</sup> E. Triolet : Le Cheval roux, p. 323.

آیا بهشت در قلمرو تخیلی خود چیز دیگری بجز واقعیت بازشناسی نشده خود مرگ را کشف می کند؟ آیا این سکون بی حرکت و کاملی که با آهنگ روز قیامت به ما اعلام می کنند، همانی نیست که مرگ در این زمین پائینی بدون طبل و شیپور به ما عرضه می کند؟ برابری برگزیدگان در مقابل خدا آیا برابری خوشه ها زیر داس نیست؟ از خودمان می پرسیدیم چرا باید برای رفتن به بهشت بمیریم، شاید به این علت که بهشت کاملاً در خود مرگ است.<sup>402</sup>

زندگی در آن جا به شکل مرگباری ملال آور خواهد بود. توماس من به این موضوع توجه داشت. اگر ابدیت همانی است که دین به ما قول می دهد: یعنی الغای زمان، یگانه پیش زمینه ای که ما درباره این موضوع در زندگی داریم کسالت و بی حوصلگی است: این وهله که تا ابد ادامه می یابد، زمانی است در فقدان تناوب واقعی. بهشت، اگر وجود داشته باشد، آیا معنای دیگری بجز بی حوصلگی و ملال بی پایان دارد؟ ملال در اختیار داشتن ولی بدون تلاش و مبارزه. ملال از به تماشا نشستن ولی بدون عمل. ملال از لذت ولی بی آن که نیاز آن را احساس کرده باشیم. مجموعه واحدی از ملال های مالک، متافیزیسین و غیر فعال.<sup>403</sup> ملالی مطلق که خود خدا نیز پیش از آفریدن احساس کرده بود... به این معنا که خدای ابدی به آفریدن نیاز داشت، آیا چنین امری در واقع اعتراف به ملال او نیست و این که خوشبختی حقیقی در آفرینش، زمان، و مبارزه است؟

واقعیتی بدون تضاد وجود ندارد. آن کسی که بهشت را می خواهد باید آن را در زندگی جستجو کند. و آن را با تضاد و مرگ بپردازد. به این معنا که یگانه بهشت واقعی، زمین است.<sup>404</sup> و ما در مجموع هرگز از بهشت زمینی

<sup>402</sup> توماس من در قول و قرار دینی عرضه یک «رهائی انحرافی» را می دید که پذیرش آن نزد فرد مؤمن به معنای نفی یا خستگی از زندگی است. (کوه جادویی)

La Montagne Magique, p. 421

<sup>403</sup> مونتسکیو: «می بایستی بی کاری دائمی را بین مجازات های دوزخ تعیین می کردند»

Œuvres complètes, t. I, p. 2.018

<sup>404</sup> گوته می گفت که نخستین برگزیدگان وقتی در بهشت فقط لذت ایده آل را یافتند، یعنی لذت در ایده! در جستجوی لذت زمینی تر «درخواست بازگشت کردند». بر اساس آن فرشته ها می بایستی آسمان را بر اساس تصویر زمین باز سازی می کردند.

Resouvenir- Divan

خارج نشدیم. با وجود این ناکامل است. آری. در حقیقت، هرگز کامل نیست. بهشت زمینی بی وقفه در حال ساخت و باز سازی به سر می برد، زیرا شامل تصاحب آن نیست بلکه در عمل است، و نه در فقدان تضاد بلکه در پیروزی بر تضاد. در مورد آرامش حقیقی برای انسان لنین می گفت : « عبارت است از اطمینان و تاب آوری که انسان از طریق آن به صورت ابدی تضاد بین خود و جهان را به وجود می آورد و به صورت ابدی نیز بر آن چیره می شود.»<sup>۴۰۵</sup> آن چه از بهشت از آن تو خواهد بود، خودت آن را در زندگی به خودت عرضه خواهی کرد.

و اگر زندگی دوزخ است ؟ در مبارزه علیه دوزخ ! آراگون به این موضوع اشاره کرده است : « فقط در مرگ است که انسان ها دو چیزی را که نمی توانستند در انفکاک از یکدیگر وجود داشته باشد در خیالشان صیقل دادند : آسمان و دوزخ. پیوند آسمان و دوزخ همانا زندگی را گویند که نبرد بین فرشته و ابلیس است. این زندگی است که انسان است.»<sup>۴۰۶</sup> و بهشت همین است، پیروزی دائمی و ابدی بر دوزخ...

## 2.7.9 بهای چیزهای میرنده

« آه ای روح من، زندگی جاوید را آرزو مکن، ولی در میدان عملی که به تو داده شده بکوش.»<sup>۴۰۷</sup> بدون توقف زندگی کن، زیرا آن چه را که زندگی نکنی، هرگز زندگی نخواهی کرد. به طور کامل زندگی کن، نه فقط در زمان حال بلکه در زمان آینده، زیرا اگر نتوانی لحظه را به ابعاد قدرتمند زندگی در آینده گسترش دهی<sup>۴۰۸</sup>، هیچ چیزی در آینده نخواهی یافت. با تمامیت بشریت و برای آن زندگی کن، زیرا اگر ندانی زندگی ات را به زندگی بشریت پیوند بزنی، در انزوا غوطه ور خواهی شد و هرگز بجز یک زندگی فقیر و تراژیک چیز دیگری نصیب تو نخواهد شد.<sup>۴۰۹</sup> آگاه باش و خوشبختی ات را

<sup>405</sup> Cahiers philosophiques, p. 161.

<sup>406</sup> Aragon : Préface aux poèmes politiques d'Eluard, p. 10, Gallimard, 1948.

<sup>407</sup> Pindare, cité par André Bonnard : La Civilisation grecque, t. II, p. 137, Edition Clairefontaine.

<sup>408</sup> Maäkovski : op. cit., p. 213.

<sup>409</sup> از همین رو انسان گرایی کمونیستی از اپیکوریسم که فراتر از زندگی فردی را نمی بیند تفکیک پذیر است

با خوشبختی دیگران افزون کن که بدون آن خوشبختی تو اندک خواهد بود...

به من بگو، آیا می دانستی که روح من میرنده است؟<sup>۴۱۰</sup>

احساس یگانه بودگی زندگی فرد خداناباور را نه فقط به تصمیم قاطعانه برای تمایل بی وقفه به سوی عینی ترین وجوه هستی بلکه او را به رعایت عالی ترین احترامات به زندگی دیگران هدایت می کند<sup>۴۱۱</sup>. « خدا برگزیدگانش را می شناسد » : باید به ماورای جهان باور داشته باشیم تا بتوانیم این تسهیلات اخلاقی را بپذیریم. اگر یک بار بیشتر زندگی نمی کنیم و اگر برای همیشه می میریم، چه بهای مقایسه ناپذیری برای زندگی باید قائل شویم؟

انسانِ کمونیست در حقیقت میزان سطح نابردباری در مقابله با مرگ را به حدی بالا برده که هرگز سابقه نداشته است. برای نخستین بار در تاریخ علیه مرگ مبارزه ای همه شمول و سیستمیک را سازماندهی می کند. علیه مرگ طبیعی از طریق توسعه اجتماعی بهداشت و پزشکی. علیه مرگ اجتماعی، از طریق مبارزه علیه جنگ و فقر که دو عامل کشنده مهم تلقی می شود. در اینجا موضوع همچنان مربوط است به آخرین مرگ یعنی مرگی که به زندگی پایان می دهد. زیرا مرگ دیگری نیز وجود دارد که خیلی پیش از مردن واقع شده، مبارزه علیه مرگ مبارزه همه لحظه ها است. عادت کاهلی، روزمره، پیش داوری، روحیه پیر، اگر دائماً در مقابل چنین روندهائی هوشیار نباشیم به مرده های زنده تبدیل می شویم. جامعه سوسیالیستی با چنان ضرب آهنگی تحول می یابد که همواره به انسان نوین نیازمند است. حذف شاخه های مرده درخت زندگی به یک ضرورت اجتماعی تبدیل می شود<sup>۴۱۲</sup>. توان زدودن هر آن چه که می میرد یا در حال مردن است از خویشتن، توان تشخیص اعتبار جدید نسبت به قدیم در خویشتن و در دیگران، این انسان گرائی جوان محور دائمی پیش از آن که

<sup>410</sup> Apollinaire : Œuvres poétiques complètes, p. 341.

<sup>411</sup> Goeth : Faust (II), op. cit., p. 1.075.

<sup>412</sup> Voir sur ce point les romans soviétiques d'Alexandre Beck ou d'Aïtmatov par exemple.

دانش پزشکی مطابق یکی از آرزوهای قدیمی موفق به طولانی کردن عمر و جوان کردن پیران شود به چنین آرزویی تحقق می بخشد...

ما از سکون می گریزیم از خواب آلودگی می گریزیم  
در بامداد و بهار شتاب می گیریم  
و روزها و فصل ها را به قامت رؤیاهایمان آماده می کنیم.<sup>۴۱۳</sup>

## 2.7.10 احترام به زندگی

انسان خدانا باور از مرگ هیچ انتظار و امیدی ندارد، در نتیجه آن را آرزو نمی کند، ولی آن را تحقیر هم نمی کند : زیرا در غیر این صورت زندگی را تحقیر کرده، و تراژدی را ارزان خواهد فروخت. زیرا حتا اگر برای نوع بشر مرگ هرگز کاملاً تراژیک نیست، همیشه برای قلب یک نفر ظالمانه است. قلب گم شده، قلب دزدیده شده. به مهر و خوبی بازماندگان نیاز دارد تا این همه غیبت را تیمار کند. نه، موضوع این نیست که مرگ را تحقیر کند. فقط باید به اندازه کافی برای خودش ارزش قائل باشد و بی آن که تردید و تزلزلی به خود راه دهد با آن رو به رو شود، مرگ را بپذیرد و اگر باید، آن را به عهده بگیرد. ولی همیشه به نام زندگی : برای خدمت به آن. صلح، آزادی، خوشبختی، کودکان ارزش آن را دارند که برای آنها بمیریم. ولی این زندگی است که مرگ را توجیه می کند و نه بر عکس.

« به ریشخند گرفتن زندگی جایز نیست

تو آن را جدی خواهی گرفت

ولی جدی تا جایی که

پشت به دیوار، برای مثال، با دست های بسته

یا در آزمایشگاه

با پیراهن سفید و عینک بزرگ،

تو می میری برای آن که انسان ها زندگی کنند

انسان هایی که حتا چهره آنان را هم ندیده ای

---

<sup>413</sup> Paul Eluard : op. cit., p. 212.

و تو می میری با آگاهی از این امر که هیچ چیزی زیبا تر، که هیچ چیزی حقیقی تر از زندگی نیست.

تو آن را جدی خواهی گرفت.

ولی جدی تا جایی که در هفتاد سالگی، برای مثال، نهال درخت زیتون خواهی کاشت

نه به این علت که برای فرزندان باقی بماند

ولی به این علت که به مرگ باور نداری

در عین حال که از آن بیم داری

ولی چون که زندگی در ترازو سنگین تر خواهد بود»<sup>۴۱۴</sup>

### 2.7.11 اخلاق ناب انسانی

قهرمان رمان اسب حنائی<sup>۴۱۵</sup> می گوید « شکوه و عظمت انجیل در دوران خود در این امر بود که به انسان ها کمک می کرد که سختی کار، رنج روحی و جسمی و مرگ تحمل ناپذیر را تحمل کنند. انجیل فراسوی زندگی پردرد و رنج به مردم امید می داد. ولی اگر زندگی در طول تاریخ به چیز دیگری تبدیل می شد؟<sup>۴۱۶</sup>

زندگی از خدا آخرین نقاط اتکای اخلاقی او را گرفت. آن چه را که خدا از دست می دهد، انسان به دست می آورد. در اندازه و ارزش.

اگر مقابل تو، طبیعت، من فقط یک انسان بودم

پس انسان بودن ارزش آن را داشت.<sup>۴۱۷</sup>

پیروزی نظریات و آرمان های انسانی مطمئناً خود به خودی نیست. کمونیست ها دارای همه فضیلت ها نیستند. برخی از آنان « یکتا فضیلتشان به مبارزه برای کمونیسم محدود می شود.»<sup>۴۱۸</sup> هیچ نظام اخلاقی نمی تواند

---

<sup>414</sup> Nazem Hekmat : Poèmes, pp. 138-139, Editeurs Français Réunis, 1951.

<sup>415</sup> به پاورقی شماره 312 مراجعه کنید

<sup>416</sup> E. Triolet : La Cheval roux, p. 327.

<sup>417</sup> Goethe : Faust (II), p. 1.375, Edition citée.

<sup>418</sup> Brecht.

همآهنگی و تناسب نظریه و عمل خود را تضمین کند. در این مورد تلاش انسانی با آن چه شامل خطرات، ناموفقیت ها و واگذاری ها می باشد ضروری خواهد بود.

ولی آیا دین در این زمینه بهتر عمل کرده است ؟ خصوصیت متافیزیک اعتقادات آن را دسترسی ناپذیر تر می کرد. و به همین دلیل واقعیت به شکل راحت تری بر آن پیروز می شد : « اینک هوس فرا رسید و او در آن فرو افتاد. »<sup>۴۱۹</sup>

پیشنهاد فرشته به ابلیس، فراهم آوردن شکست فرشته است. بهتر آن است که انسان را بسازیم، و او را به خوبی بسازیم...

## 2.7.12 تحول اخلاق

چرا اخلاق شاید کمتر از اقتصاد، سیاست و روانشناسی کمک می کند. زیرا بهبود بخشیدن به زندگی انسان بیشتر به شناخت و سازماندهی بستگی دارد و نه به خوش نیتی و یا بد نیتی.

از غیر اخلاقی بودن زندگی شگفت زده می شویم. ولی اگر خطا از سوی خود اخلاق صورت گرفته باشد ؟ تا چه اندازه اخلاق مسائل غیر واقعی را جایگزین مسائل واقعی کرده و می پندارد که با پاسخ گوئی به مسائل غیر واقعی مسائل واقعی را حل خواهد کرد.

اخلاق مبتنی بر دین نمونه الگو واره ای این « روش حل تخیلی مسائل واقعی »<sup>۴۲۰</sup> را عرضه می کند. برای زندگی، مرگ، درد و رنج، عشق معنای دیگری بجز آن چه در واقع هستند جستجو و پیدا می کند. و با وجود این، همه مفهوم این مفهوم هرگز چیزی نیست بجز توجیه زندگی به شکلی که هست، بی آن که چیزی را در آن تغییر دهد.

این تأثر توجیه اخلاقی مفهوم خودش را دارد، این بار مفهوم تاریخی، تا وقتی که زندگی تاریخی بر اساس قوانین خاص خود امکان توضیح و درک خود را در اختیار نداشته باشد.

<sup>419</sup> Brecht : Théâtre, t. II, p. 31.

<sup>420</sup> Pour reprendre une expression d'Althusser : Pour Marx, op. cit.

ولی وقتی که حلقه های به هم پیوسته واقعیت کشف شود، یعنی زنجیری که مشخصاً در تشکل مفهوم شرکت دارد، از این پس آیا باز هم دلیلی وجود دارد که به مفهوم تخیلی پایند باشیم ؟ تأثر به پایان می رسد. این بار نوبت زندگی است که به صحنه بازی بیاید. تأثر توجیه اخلاقی با لباس و زبان نمایشی رایج خود از اعتبار ساقط می شود، ولی این بار عمل وزن اصلی واقعیت را تشکیل می دهد.

**فن آوری های دقیق زندگی جایگزین جادوی اخلاق می شود.** علیه مرگ، سیاست و پزشکی، و برای عشق، کار روزانه هفت ساعته، شیرخوارگاه و روانشناسی آموزشی به میدان می آید. به جای آئین نجات گناه کاران، پاسخ گوئی عادی به نیازها و آرزومندی ها. به پرسش های اخلاق قدیمی، زندگی مدرن نه فقط به شکل دیگری پاسخ می گوید، بلکه چیز دیگری می گوید و پرسش های جدیدتری مطرح می کند که از نوع دیگری است... اخلاق ؟ آری، زیرا خود این مسائل در اشکال اجباری در زندگی جاری و ساری است. زیرا مقررات آنها تابع هنجارهایی است که باید رعایت شود. برای یک فرد کمونیست انقلاب یک وظیفه است، ولی آن را به هر شکلی انجام نمی دهد. انقلاب اصول و قواعدی دارد که در غیر این صورت آن را انجام نمی دهد.

ولی در کجا فرد کمونیست به اهدافش دست می یابد ؟ در جریان عینی واقعیت اجتماعی. در کجا هنجار و قاعده امکاناتش را جستجو می کند ؟ در قوانین جریان همین واقعیت. اخلاق زندگی را تنظیم می کند، ولی در خودش هرگز چیزی نیست بجز زندگی که با هنجارها و قواعد تنظیم می شود. تنظیم بر اساس گذشته، حال و حتی بهتر از این بر اساس [شدن] یا آینده که قانون آن در عین حال درک گذشته را امکان پذیر می کند یعنی آن چه بوده، آن چه هست و آن چه باید باشد، یعنی آن چه خواهد بود...

تحول قطعی : یعنی اخلاق چیز دیگری بجز واقعیت را نمی گوید، یا فقط تا جایی که بتواند حرکت آن را پیشبینی می کند. نخستین وظیفه شناخت قانون واقعیت و اصول هنجارهای دقیق است. آن چه سزاوار به نظر می رسد کمتر در تلاش و بیشتر در دقت نظر نهفته است. رؤیا از نقاب زدن به چهره

واقعیت دست می کشد تا آینده را بهتر جستجو کند. اهمیت امور در دقت نظر است...

اخلاق و علم پس از صلح با یکدیگر از این پس به عنوان مهندسیین واقعی برای آینده طرح ریزی می کنند. خدا در این طرح نیست، ولی پیش از این نیز در مسئله حضور نداشت...

## 2.8 زوال دین

اگر خدا بی فایده شده است، دین باید رو به زوال برود. دین در روند همین فروپاشی به سهم خود دلایل تجربی مبتنی بر عدم وجود آفریدگار را عرضه می کند.

### 2.8.1 زبان واقعیت ها

در نتیجه به آزمایشگاه تاریخ مراجعه می کنیم، زیرا در چنین مکانی است که واقعیت ها حرف می زنند. از قرن هجدهم، خدا پیوسته جایگاه خود را در اذهان عمومی از دست داده است. با وجود این، دین در سطح جهانی در اکثریت باقی می ماند، ولی در جایگاه پدیده ای که به دوران قدیم تعلق دارد. ولی آن کسی که به دوران جدید تعلق دارد فرد خداناباو است که رشد و پیشرفت می کند. کلیساهای مختلف خودشان این موضوع را مشاهده کرده اند: خداناباوری به پدیده ای توده ای تبدیل شده، یکی از پیشوایان کلیسائی فرانسه اخیراً می گفت « وحشتناک است ». این تمایل بویژه در طبقه کارگر کاملاً آشکار به نظر می رسد. بی گمان این تمایل طبیعتاً به شکل بارزتری در کشورهای سوسیالیستی دیده می شود.

### 2.8.2 گندی تاریخ

طبیعتاً، فرآیند تکمیل نشده است. تاریخ بررسی عجولانه را بر نمی تابد. حقیقت راه خود را به گندی باز می کند. در نتیجه، در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هنوز پس از پنجاه سال انقلاب افرادی به اعتقادات دینی خودشان پایبند باقی مانده اند، و چنین گرایشی احتمالاً تا مدت ها دوام خواهد آورد.

در واقع زوال دین بدون کنترل جمعی نسبت به آگاهی بشریت در رابطه با تاریخ خاص خود نمی تواند صورت بگیرد. این رویکرد تاریخی روی

خواست و آرزومندی ساده انجام نمی گیرد. انقلاب سوسیالیستی آن گونه که مارکس برای مدتی به آن باور داشت فوراً در همه جهان به پیروزی دست نیافته بود. ساختمان سوسیالیستی در یک کشور، و سپس در یک سری کشور به جوامع ذینفع اجازه داد که تاریخ خودشان را کنترل کنند، ولی نه تاریخ به مفهوم عام و نه طنین اندازی های این تاریخ عام روی تاریخ خاص خودشان. برای مثال، مردم شوروی خواهان جنگ جهانی پیشین نبودند: ولی مصیبت آن را تحمل کردند. این ناتوانی نسبی ضرورتاً به روز رسانی دین را در افشار اجتماعی که از آگاهی کمتری برخوردار بودند فراهم کرد...

از سوی دیگر، قابلیت استفاده و کاربرد قوانین توسعه اجتماعی ذاتی نیست. باید شناخت و کاربرد قوانین آن را بیاموزیم و تأثیرات دراز مدت آن را پیشبینی کنیم. پیشبینی تاریخی به موضوعی روزمره تبدیل می شود. ولی «این هنر پیشبینی» که آپولینر از آن حرف می زد خیلی سخت به دست می آید. همان گونه که انگلس می گوید: «همه شیوه های تولید در گذشته در پی دست یابی به نزدیکترین و فوری ترین تأثیر سودمندی کار بودند. و نتایج آینده دور را به طور کلی ندیده می گرفتند.»<sup>421</sup> سوسیالیسم این چشم انداز را واژگون می کند. سوسیالیسم اکنون را بر اساس چشم انداز آینده سازماندهی و برنامه ریزی می کند. ولی پیش می آید که دچار اشتباه شود، در این صورت جامعه بی آن که خواسته باشد با پی آمدهای آن در آینده رو به رو خواهد شد. اشتباهات پیش آمده در برنامه ریزی و هدایت دولت موجب شد که به این ترتیب در مجارستان برای مثال پایه های توده ای برای برخی فعالیت های ارتجاعی فراهم شود و به گسترش کنترل ناپذیر وضعیت بکشاند. دین نیز می تواند در این و یا آن شکست موقتی در طرح سوسیالیستی فرصت موقتی برای تقویت خود بیابد.

شرکت فعال و آگاهانه توده ها در ساختمان سوسیالیستی تدریجی و به صورت نابرابری انجام می گیرد. جامعه نوین از جامعه قدیم حرکت می کند. طبقه های اجتماعی که در گذشته حاکم بودند، توسط انقلاب سرنگون می شوند و معمولاً در فعالیت های جامعه نوین شرکت نمی کنند و یا بر خلاف اراده آنها خواهد بود. ناتوانی در جلوگیری از گسترش انقلاب موقتاً

<sup>421</sup> Dialectique de la nature, pp. 182-183

به آنان بهانه می دهد تا تصور کنند که در رفتارشان طی قرن ها با طبقه های استثمار شده حق به جانب آنان بوده است. ایدئولوژی دینی نیز نماد نظمی است که به نفع آنان بوده، و به همین علت طبقه های سرنگون شده همانگونه به ایدئولوژی دینی که به امتیازات و شکوه گذشته خود می چسبند. اعتقادات نزد آنان به راحتی به شکل تعصب شدید بروز می کند. ندامت، ترس و نفرت ایمان آنان را تحریک می کند. واکنش رمز و راز های خود را دارد.

توده کارگران سوسیالیست به سهم خود طی مدتی کاملاً قویاً متفاوت باقی می ماند. کارگران و دهقانان در رابطه با دین رفتار یکسانی ندارند. کارگر جدیدی که دهقان زاده یا از طبقه های متوسط بر آمده از کارگر پرولتاریائی تبار قابل تفکیک است. اقشار مختلف اجتماعی سرانجام کمابیش فعالانه و کمابیش آگاهانه در فعالیت اجتماعی شرکت دارند، و به همین دلیل بازپس نشینی اعتقادات دینی نزد آنان نابرابر است.

### 2.8.3 تأخیر آگاهی

آگاهی می تواند روی نیروی عادت اجتماعی و سنت فرهنگی اتکا کند. مارکس می گوید « آگاهی نسبت به هستی تأخیر دارد ». بر اساس تعریف، چون که آگاهی از هستی است : چیز منعکس شده مسبوق به انعکاس آن است. به همین گونه افکار ما به سادگی از زندگی عقب می ماند، بویژه وقتی که زندگی سرعت می گیرد. این تأخیر طبیعی باز هم به دلایل تعلیم و تربیتی افزایش می یابد. سالخورده تر ها جوان ترها را غالباً با افکار و روش های قدیمی آموزش می دهند، و جوان تر ها به نوبت خود همین روند را ادامه می دهند. این پدیده تازه ای نیست : ما در جامعه خودمان با این فسیل های ایدئولوژیک آشنا هستیم (سلطنت طلب، کورپوراتیسم،...). بالزاک آنها را « بنگاه های عهد عتیق » می نامید. جامعه سوسیالیستی کمتر از این آلوده به بازمانده های آن نیست.

در نتیجه، جامعه سوسیالیستی به صورت ساختارمدارانه بازآموزی آگاهی را در گستره اجتماعی سازماندهی می کند. ابتدا با چیزها در ابعاد انسانی. با انسانی کردن شرایط، و به همینین با انسانی کردن انسان. این نوع آموزش و پرورش عینی بدیلی ندارد. ولی کافی نیست : به این معنا که تجربه به

ندرت به خودی خود موجب آگاهی دقیق از واقعیت می شود. فقط نظریه ای که از انباشت شناخت انسان ها حاصل می آید می تواند به ما اجازه دهد که مفهوم عینی و جهانشمول را استخراج کنیم. انتشار سازماندهی شده علم و فلسفه ماتریالیسم در جامعه نوین به این وظیفه بنیادی پاسخ می گوید: یعنی شکل دادن به خرد جمعی. قلب و روح انسان ها باید مورد باز آموزی قرارگیرد، باید به او آموخت و بازآموزی کرد تا نسبت به دیگران حساسیت بیشتری پیدا کند، مفهوم آرمان های بزرگ که طی قرن ها ستم و خشونت علیه انسان ها به فراموشی سپرده شده بود دوباره باززائی شود، و بربریتی که از دوران ماقبل تاریخ به او به ارث رسیده حذف شود. و این عملکرد خاص هنر سوسیالیستی، این « معمار بزرگ روح »<sup>۴۲۲</sup> است. ولی به همچنین سازمان های اجتماعی راهبر که اهداف بنیادی جامعه سوسیالیستی را خلاصه و بیان می کنند: حزب، سازمان های جوانان سوسیالیست و مانند اینها...

دین نمی تواند در دراز مدت در مقابل چنین فعالیت های بی سابقه ای برای باززائی آگاهی در سطح اجتماعی مقاومت کند. ولی مانند هر آموزش و پرورش دیگری، این نوع آموزش و پرورش نیز به زمان نیاز دارد. ابتدا زمان برای آموزش مربیان، چه مربیان عینی که در راستای نظم نوین پدیدارها فعالیت می کنند و چه مربیان ذهنی که دانشمندان (خاصه آنانی که علم را به زبان ساده برای عموم توضیح می دهند)، فیلسوف ها (ماتریالیست ها)، هنرمندان (انسان گرایان)، کمونیست ها (آموزش دیده ها) و مانند این ها را تشکیل می دهند. سپس زمان برای رسیدگی به آگاهی: بیست سال جنگ و باز سازی روی پنجاه سال سوسیالیسم در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی! وقتی خانه در آتش می سوزد، آموزش و پرورش به سطح دوم تنزل می کند. یا به طریق اولی ابتدا مبارزه علیه خاموش کردن آتش و سپس اقدام برای بازسازی خانه اولویت می یابد. زیرا آموزش و پرورش خوب در خانه خوب امکان پذیر می شود. و خاموش کردن آتش و باز سازی خانه نیز به سهم خود جزئی از آموزش و پرورش است. علاوه بر این ها، باید زمانی را هم برای اعتلای آموزش و پرورش در نظر بگیریم که به سهم خود حریف طولانی مدتی است...

---

<sup>422</sup> استناد به شیوه بیان ماکسیم گورکی

کلیساهای مجهز به فن آوری قدیمی در تسکین می توانند عملکرد خود را حفظ کنند تا وقتی که جامعه در تمامیت خود سرانجام امور انسان ها را فتح کند، نیاز، قلب و عقل. ولی این آخرین لحظه های آنان است، و به زودی خود آنها نیز به تسکین نیاز خواهند داشت...

#### 2.8.4 ایمان مومیائی شده

از هم اکنون در کلیساهای نشانه هائی را می بینیم که گویای ناپدید شدن آنها است. گذار از اعتقادات به خداناباوری در واقع یکی از صورت های زوال دین است. خداناباوری در تحولات درونی اعتقادات دینی آماده می شود و تجلی می یابد.

با وجود این، همه بیمارها چهره رنگ پریده ندارند. اعتقادات دینی می تواند همه ظواهر زندگی را حفظ کند بی آن که زنده باشد. چه تعداد از باورمندان بی آن که بدانند از باور واقعی به خدا بازایستاده اند؟ هیچ چیزی در ساز و کار حرکات مناسک و عبادات تغییر نکرده ولی چیزی بجز تقلید ظاهری از ایمان نیست، یعنی ساخت و سازی که صرفاً به عادت اتکا دارد. گذشته زیر فشار اجتماعی یا تحت تأثیر نیروی اینرسی خاص خود حفظ می شود، در حالی که جوهر بنیادین آن از بین رفته است. فویرباخ در قرن نوزدهم این موضوع را بررسی کرده و در مورد مسیحیت نوشته است که: «مسیحیت نفی شده، و توسط آنانی نفی شده که به نظر می رسد جزء طرفداران آن هستند، ولی این نفی را آشکارا بیان نمی کنند. نفی مسیحیت را به دلایل سیاسی اعتراف نمی کنند، تا جائی که آن را به راز تبدیل کرده اند...حتا نفی مسیحیت را به عنوان مسیحیت معرفی می کنند. از مسیحیت فقط یک نام ساخته اند.»<sup>۴۲۳</sup> آیا این موضوع در دوران ما حقیقی تر به نظر نمی رسد و بویژه در آن جائی که مسیحیت به عنوان ایدئولوژی حاکم اعلام شده است؟ جوامعی که با بیشترین هیاهوها مسیحیت را برجسته می کنند، مانند اسپانیا و پرتغال، آیا چیز دیگری بجز کاریکاتوری اغراق آمیز از اصولی که اعلام می کنند عرضه می دارند؟ بی اعتنائی از هر سو در دین رخنه کرده است.<sup>۴۲۴</sup> مارکس می گفت: «در سیر تحولی حقوق مانند سیر تحولی

<sup>423</sup> Feuerbach : op ; cit., p ; 97.

<sup>424</sup> Georges Bernanos (نویسنده فرانسوی) در کتاب «شیاد فراموش نشدنی» L'Imposture l'inoubliable چهره کشیشی را ترسیم می کند که ایمان ندارد و

دین شکل جایگزین محتوا می شود.<sup>۴۲۵</sup> به این ترتیب آیا رفتار دینی نزد بسیاری از باورمندان یا فرضاً مؤمن فقط یک پوسته تو خالی نیست ؟

## 2.8.5 تعصب ناامیدانه

با وجود این، « کلیسا فقط از حوضچه آب مقدس تشکیل نشده است »<sup>۴۲۶</sup> و هر یک از ما می داند، برای مثال، که این مسیحیان زنده و خون گرم تا چه اندازه خواهان تطبیق ایمانشان به شیوه زندگی مدرن هستند.<sup>۴۲۷</sup> برخی از آنان تحولات سوسیالیستی جامعه و در هر صورت وحدت عمل با کمونیست ها را می پذیرند. عمل اجتماعی را نه فقط مانعی برای ایمانشان نمی دانند بلکه به مثابه تداوم طبیعی آن تلقی می کنند. در چنین وضعیتی چگونه می توانیم از زوال دین حرف بزنیم ؟ تضاد شاید فقط ظاهری باشد. زیرا به سختی می توانیم سهم این ایمان پر حرارت نسبت به خدا را از سهم فعالیت های اجتماعی که برای انسان انجام می گیرد را از یکدیگر تفکیک کنیم...

تحلیل ایمان مدرن به تنهایی به بررسی جداگانه نیاز خواهد داشت. با وجود این سه خصوصیت مشخص آن را می توانیم تشخیص دهیم : که عبارتند از اهمیت فزاینده ای که در خداشناسی منفی به خود گرفته، انسان گرایی در سطح اخلاقی، و فعالیت طرفداران در سطح عملی...

## 2.8.6 خدای منفی

خداشناسی منفی خدا را در قطب مخالف عقل قرار می دهد. خداشناسی اصل را بر این مبنا قرار می دهد که هر چیزی که از دیدگاه عقلانی مطرح می شود قادر به اثبات وجود خدا نیست . در نتیجه خدا به غیر عقلانی ترین و رمز و راز مطلق تبدیل می شود.

---

نمی داند که ایمان ندارد. این رمان مسائل اساسی ایمان در عصر مدرن را مطرح می کند که غالباً ناشناخته است.

<sup>425</sup> Marx : Œuvres politiques, t. VII, p. 145, Edition Costes.

<sup>426</sup> Péguy : Morceaux choisis, Poésie, p. 31, Gallimard, 1927.

<sup>427</sup> صدای آنان تا بالاترین مراتب شورای کلیسای کاتولیک در این دومین شورای واتیکان رسید که تمایلات آن از شورای پیشین به صورت قبل ملاحظه ای متفاوت است.

« Credo quia absurdum » : « من [به او] باور دارم چونکه پوچ است »<sup>۴۲۸</sup> روشن است که ما در اینجا ظاهراً خیلی از علم و ارزش های خداناباور دور می شویم. ولی مسائل به این سادگی نیست، زیرا خداشناسی منفی دارای عملکرد عقلی نیز هست، دست کم برای باورمندان. خداشناسی منفی برای عقل در دایره صلاحیت حقوقی ایمان، حقوق علوم را در جایگاه خاص خود تضمین می کند.

با حفظ سهم سایه، دانشمند، فیلسوف مؤمن می تواند بی هیچ محدودیت و تردیدی به « نور طبیعی »<sup>۴۲۹</sup> بپردازد. ولی خدا را در سایه قرار دادند زیرا تحمل نور را نداشت. و شاید هم برای این که بتوانند از نور با آزادی بیشتری بهره مند شوند. فویر باخ می گفت : « انسان به نامفهوم بودن خدا استناد می کند تا در مقابل آن چه هنوز از آگاهی دین برای او باقی مانده، فراموشی خدا و از بین رفتن او در جهان خود را تبرئه کند، او عملاً خدا را نفی می کند، در اعمال خود (جهان همه احساسات و افکار او را به خود وا می دارد)، ولی او را از دیدگاه نظریه پرداختی نفی نمی کند، به هستی او حمله نمی کند، او را به حال خود وامی گذار که به حیاتش ادامه دهد. » او به همچنین می گوید : « باید گفت که او را نه تحت تأثیر قرار می دهد و نه مزاحمتی برای او ایجاد می کند، هستی او صرفاً منفی و هستی بدون هستی است، یعنی موجودی که در تأثیراتش نمی تواند خود را از نیستی تشخیص پذیر کند. نفی گزاره های مشخص و مثبت وجود الهی چیزی نیست بجز نفی دین، ولی هنوز در خود ظاهر دین را حفظ می کند تا به نفی آن اعتراف نکند، و این همان خداناباوری ظریف و زیرکانه است. »<sup>۴۳۰</sup>

مدح ظاهری خدا غالباً چیزی بجز مدح واژگون شده جهان نیست.

## 2.8.7 عملی برای جهان

عملکرد این باورمندان آن را تأیید می کند : عمل آنان پیش از همه به جهان و انسان اختصاص دارد. البته زیر نشان و آرم خدا. ولی این خدا به اندازه ای به انسان شباهت پیدا کرده که تقریباً می تواند با انسان اشتباه

<sup>428</sup> این جمله در اصطلاح یونانی غالباً به ترتولیان Tertullien نسبت داده شده

است

<sup>429</sup> به گفته دکارت

<sup>430</sup> Feuerbach : op. cit., p. 74.

گرفته شود. اگر به آثار شارل پگی بسنده کنیم، می بینیم که همه مضامین مسیحی حفظ شده، ولی به نام انسان مدرن و ارزش های آن بازبینی شده است. گفتگو با خدا نیز خیلی خودمانی و برادرانه انجام می گیرد :

« خدایا اگر شما این جا بودید چنین اتفاقی نمی افتاد، نه این طوری، هرگز به این شکل اتفاق نمی افتاد.»<sup>۴۳۱</sup>

مسیح خدا باقی می ماند. ولی خدائی فقیر که با فقرا حرف می زند :

« مسیح، شما به مردم رحم کردید.»<sup>۴۳۲</sup>

بین سه فضیلت اصلی، امید ارجحیت دارد.

«خیرات، خدا می گوید، من را شگفت زده نمی کند،

شگفت آور نیست،

ولی امید، خدا می گوید،

این آن چیزی است که خود من را شگفت زده می کند

این شگفت آور است.»<sup>۴۳۳</sup>

مازوشیسم گناه به موضوع تمسخر آمیز تبدیل می شود : « آیا گناهان شما تا این اندازه گرانبها است که بایستی آنها را فهرست وار دسته بندی کنیم، و آنها را در مراسم یادبود نمی دانیم کدام طلب بخشایشی بگنجانیم؟ »<sup>۴۳۴</sup>

سرانجام، دوزخ به فراموشی سپرده شد. افراد دیگری آن را به صورت محرمانه تری زیر سؤال می برند. برنانوس درخواست کرده بود که « برای یهودا دعا کنید »<sup>۴۳۵</sup>

در اینجا، از قضاوت الهی و پادشاهی عیسی مسیح، « دعا برای استفاده مستحسن از بیماری ها »<sup>۴۳۶</sup>، برای « وحشت و زمین لرزه » دور می شویم؟...

---

<sup>431</sup> Péguy : op.cit., p. 27.

<sup>432</sup> Id., p. 11.

<sup>433</sup> Id., p. 172.

<sup>434</sup> Id., p. 48.

<sup>435</sup> Bernanos : Dans La joie.

<sup>436</sup> مترجم : مراجعه شود به پاورقی شماره 301

پس چنین خواهیم گفت : بازگشت ساده به منشأ. و حقیقت این است که تخیلات مردمی هرگز از بازنمایی عیسی مسیح بر اساس انسانی ترین و مهیج ترین خصوصیت ها دور نشده است. ولی انسان انگاری خدا فاقد مفهوم امروزی بوده، و غیر انسانی بودن وضعیت انسان را جبران می کرد. امروز انسان انگاری آن را منعکس می کند.

## 2.8.8 انسان انگاری خدا

این « انسان انگاری » خدا از کجا منشأ می گیرد ؟ بی گمان از پیشرفت خواست های خود انسان که در واقع مشروط به عمل بوده است. توماس من<sup>۴۳۷</sup> می گوید : پیشرفت خدا در واقع حاصل پیشرفت انسان است. در مورد حاضر، به توسعه پر شور عملکرد سوسیالیست و خداناباور پاسخ می گوید. خدای خداشناسان و شاعران مدرن کمتر به فقرا، امید و عمل طرفداران می پردازند اگر فقرا و بویژه فقرای خداناباور ابتدا خودشان به امور خودشان نپرداخته و امید خودشان را به واقعیت عملی تبدیل نکرده باشند. بر عکس، برای سهمیم شدن در امید فقرا و در گرماگرم زندگی مبارزاتی شان است که مسیحیان مدرن دوست دارند مسیح را به شکل کارگر تصور کنند.<sup>۴۳۸</sup> و در واقع، تمایل مضامین دینی به مفهوم انسان گرایانه مشارکت باورمندان را در فعالیت اجتماعی مدرن، به علاوه در برخی موارد در حرکت انقلابی تسهیل می کند.

## 2.8.9 ارجحیت عمل مبارزاتی

در اینجا نیز خداناباوری نقش مربی دین را بازی می کند. مارکسیسم قاطعانه در کتاب ها و در زندگی متارکه بین نظریه و عمل را افشا می کند، که لنین نیز به سهم خود درباره این متارکه می گفت : « نفرت انگیز ترین خصوصیت جهان قدیم است »<sup>۴۳۹</sup> او الگوی یگانگی نوین بین اندیشه و عمل را عرضه می کند که یکی حاصل دیگری بوده و چرخه دیالکتیک بی پایانی را به وجود می آورد. فراسوی کمونیست ها، خود توده های مردم امروز امکانات و ارزش عمل را نشان می دهند. باورمندان (به خدا و دین) نسبت به چنین تحولات عمومی نمی توانند بی اعتنا باقی بمانند و باید از توهّمات

<sup>437</sup> Thomas Mann

<sup>438</sup> مترجم : عیسی مسیح حرفه نجاری را نزد یوسف فرا گرفت

<sup>439</sup> Discours à la jeunesse.

نظری بیدار شوند. در نتیجه رفتار تماشایی نزد آنان جای خود را به رفتارهای طرفدارانه و مبارز می دهد. رفتار مبارز غالباً بیش از پیش در خدمت تعهدات مشخص متشکل می شود. به قانون عشق<sup>۴۴۰</sup> محتوای سیاسی می دهند، و خیرات ابعاد اجتماعی پیدا می کند که تا کنون در سایه مانده بود<sup>۴۴۱</sup>. فریسیان<sup>۴۴۲</sup> دینی نزد طبقه های حاکم به شکل خدشه ناپذیری مورد انتقاد خود باورمندان قرار گرفته است: می توانیم به راول<sup>۴۴۳</sup>، برنانوس، برگمن<sup>۴۴۴</sup>، فلینی<sup>۴۴۵</sup>، موریاس<sup>۴۴۶</sup> و کازانتزاکیس<sup>۴۴۷</sup> فکر کنیم ... رفتار و رویکرد مسیحی مرفقی غالباً شبیه رفتار کمونیست ها به نظر می رسد.

باید این امر روشن را بپذیریم. ایمان مدرن فقط با تغییر محتوا به حیاتش ادامه می دهد. بخش مهمی از این تغییر محتوا از طریق پیشرفت ایدئولوژی و کارکرد خداناباور ممکن گردید، علم، فن آوری، مادی گرایی کمونیسم. و سرانجام با شکل دینی در چارچوبی که در آن گسترش یافته در تناقض قرار می گیرد<sup>۴۴۸</sup>. تضاد هنوز به اندازه کافی شدید نیست تا شکل را درهم بشکند، ولی وجود دارد...

---

<sup>440</sup> مترجم: در مسیحیت این باور وجود دارد که پیروزی مسیحیت در عشق است.

<sup>441</sup> روی این موضوع به متن های مختلف مراجعه می کنیم و بویژه به بحث و جدل های دومین شورای کلیسای واتیکان. رفتارهای مبارز در عین حال همیشه در کلیسا وجود داشته ولی جایگاهی را که امروز از آن دفاع می کند نداشته و بویژه فاقد محتوای انسان گرایانه بوده است.

<sup>442</sup> مترجم: فریسیان و صدوقیان دو گروه یهودی بودند (مراجعه شود به ویکیپدیا). فریسیان<sup>۴۴۳</sup>: طرفدار نظریات فریسیان. در انجیل لوقا و متی انتقادات عیسی مسیح به فریسیان فهرست شده است. هفت انتقاد توسط متی و شش انتقاد توسط لوقا نقل شده است.

<sup>443</sup> Georges Rouault : le Miserere

<sup>444</sup> Bergman

<sup>445</sup> Fellini

<sup>446</sup> Mauriac

<sup>447</sup> Kazantzakis

<sup>448</sup> بیشتر باورمندان مرفقی خداناباور می شوند ولی بر عکس آن کمتر روی می دهد.

## 2.8.10 حيله هاى دىالكتيك

برخى باورمندان در جستجوى درك اين گونه مسائل از طريق « حيله الهى»<sup>449</sup> هستند. خدا «با مهارت هميشگى اش در خنى كردن طرح هاى خودش»<sup>450</sup> از جريان خداى باور براى هشدار به كليسا<sup>451</sup> در مورد اهداف فراموش شده در زمينه رفاه زمينى و نظريات جزم انديشانه استفاده مى كند. بر اين اساس است كه بوسوئه<sup>452</sup> در پروتستانتيسم اخطار الهى را مى ديد : مفهوم حقيقى اصلاحات (يعنى جنبش پروتستانتيسم) تشويق ضد اصلاحات بود... متأسفانه كاتوليستيسم هرگز آن چه را كه در مقابل پروتستانتيسم از دست داده بود باز پس نگرفت، و هر دو در مقابل خداى باورى ( آتئيسم) بازنده بودند... آيا خدا در دام خودش افتاده است ؟

ولى آيا اين خدا يا بوسوئه است كه حيله گرى مى كند ؟ باورمندانى كه در آتئيسم مشيت الهى را مى بينند در واقع شايد در پى اطمينان دادن به خودشان هستند. با تقديس مجموع ناتوانى هاى تاريخى شان به نام مشيت الهى، طبيعتاً شكست هاى دين و تلاش هايشان را براى انطباق و تمديد درونى كه بر مى انگيزند به حساب خدا مى گذارند. ولى به كلّ ضخامت رمز و راز آميز خداشناسى منفى نياز خواهند داشت تا بتوانند اين نگرش مازوشيستى را بپذيرند، يعنى پذيرش خدائى كه خودش شكست هايش را تنظيم مى كند.

روى اين مثال خصوصيت دفاعى و تقريباً نااميدانه خداشناسى منفى را بهتر درك مى كنيم. ولى كلّ ايمان مدرن تضاد يكسانى را نشان مى دهد. زندگى جديد آن را نفى مى كند. در نتيجه يا بايد بميرد و يا در چند پارگى زندگى كند. با وجود اين، حل تضاد شايد در شدت بخشيدن به تضاد آماده شود. چنين است حيله هاى...دىالكتيك.

<sup>449</sup> Jean Lacroix : Le Sens de l'athéisme moderne, Edition Castermann, 1959.

<sup>450</sup> Thomas Mann : L'Elu, p. 97.

<sup>451</sup> در اين مورد به معنای کلیسای کاتولیک است.

<sup>452</sup> Jacques-Bénigne Bossuet

ژك بنين بوسوئه. زاده 27 سپتامبر 1627 در گذشته 12 آوريل 1704 اسقف و الهى دان فرانسوى

گذار از باورمندی دینی به آتئیسم جهش کیفی را تشکیل می دهد. این جهش ضرورتاً با افزایش تضادهای درونی در باطن آگاه دینی آماده شده و خواهد شد.

امروز شماری از باورمندان به نام خدا برای انسان مبارزه می کنند، و فردا به نام انسان مبارزه خواهند کرد... بی آن که از تب اعتقاداتشان صرفنظر کرده باشند، زیرا تب آنان در شعله های کاملاً انسانی می سوزد. می توانیم ایمانمان را از دست بدهیم و شعله آتش را حفظ کنیم، حتا اگر با آتش دیگری بسوزد :

اگر من نسوزم،

اگر تو نسوزی،

اگر ما نسوزیم

چگونه تاریکی

روشن خواهد شد ؟<sup>۴۵۳</sup>

## 2.9 بازمانده های دینی

خداشناسان غالباً می پرسند « آیا فقط خدای خودتان را تغییر نداده اید ؟». خداناباوری شاید یک دین اعتراف ناپذیر انسان باشد...

### 2.9.1 دین انسان

انسان خود را تقدیس خواهد کرد

ناب تر، شدیدتر و دانا تر<sup>۴۵۴</sup>

نیچه و سارتر<sup>۴۵۵</sup> برآن بوده اند که با آنچه موجب توهین به ساحت مقدس خدای سرنگون شده می شود از انسان خدا بسازند.

<sup>453</sup> N.Kikmat : Poèmes, p. 41.

<sup>454</sup> Apollinaire : Poésies complètes, p. 174, Pléiade.

<sup>455</sup> برای مثال نمایشنامه « شیطان و خدا » اثر ژان پل سارتر را ببینید. در « هستی و نیستی » با وجود این ژان پل سارتر نوشته است : « انسان موجودی است که هستی خدا را فراقنی می کند»، (Gallimard). P. 653.

ولی مارکسیسم به شکل رادیکال خارج از این مقوله های دینی تحول می یابد، خدائی را به ازای خدای دیگر بر نمی گزیند بلکه از آن عبور می کند. انگلس می گوید : « آتئیسم نزد کارگران کمونیست آلمان تکوین یافت، این اصطلاح کاملاً منفی دیگر به آنها اطلاق نمی شود، زیرا آنها دیگر نه در مخالفت تئوریک بلکه فقط در مخالفت عملی با اعتقاد به خدا هستند، آنها خیلی ساده با خدا تمام کرده اند، و در جهان واقعی زندگی و فکر می کنند. در نتیجه آنها ماتریالیست هستند.»<sup>۴۵۶</sup>

در چنین دیدگاهی، تقدیس انسان هیچ معنائی ندارد. انسان نه می تواند خود را به عنوان روح ناب و نه به عنوان موجودی بی نهایت کامل و نه خالق جهان بداند. و نه حتا خودش را به جای خالق خودش تصور کند. او یکی از داده های طبیعی و تاریخی است. بی گمان او می تواند جهان را متحول کند، او می تواند خودش را نیز آگاهانه به مدد شناخت و به کار بستن قوانین طبیعت، جامعه و روانشناسی متحول کند. ولی آزادی انسان در تحقق چنین اهدافی همیشه محدود به خود ضرورت، درجه شناخت و امکان عملی مداخله روی شرایط عینی خواهد بود...هیچ دلیلی برای این که او را خدا بپنداریم وجود ندارد...

علاوه بر این به چه درد می خورد ؟ انسان ها پیش از این در ادیان مختلف بی آن که بدانند تقدیس شده اند. با آگاهی کامل در ادیان انسانی که فویرباخ نمونه کلاسیک آن است<sup>۴۵۷</sup>. و مارکسیسم در نقد یکی و دیگری

---

<sup>456</sup> Marx et Engels : Sur la religion, p. 143.

<sup>457</sup> مترجم : آن چه را که من در اینجا ادیان انسانی یا ادیان انسان محور نزد فویرباخ ترجمه کرده ام نیاز به توضیح مختصری دارد : چگونه پدر آتئیسم مدرن می تواند در عین حال همان متفکری باشد که دین را به عنوان باطن آگاه خویشتن در انسان تأیید کند ؟ فویرباخ خیلی دور از نفی واقعیت دین، فقط وجود خدای شخصی و جاودانگی انسان را زیر سؤال می برد. در واقع، او می گوید که دین در ذات انسان است. فلسفه بر عکس خدانشناسی موضوع مورد بررسی اش آشکار کردن بنیاد انسان شناسی دین است، یعنی هویت بین آگاهی خدا و آگاهی انسان به خویشتن. انسان به ذات خود آگاه می شود، یعنی به تعلق خود به جامعه بشری آگاه می شود. فویرباخ می خواهد به همان اندازه از ذهنیت خدانشناختی که از ذهنیت فرد منزوی و یکتا عبور کند. ذات لامتناهی انسان به شکل اجتماعی در بطن جامعه بشری خود را نشان می دهد و بیان می کند، و این چیزی است که کارکرد اجتماعی را ممکن می کند. گذار از اعتقاد به خدای شخصی کارکرد اجتماعی بررسی ذات دین و خصوصیت انسان شناختی فلسفه فویرباخ را ضروری

مشخصاً تأیید کرده است... ادیان انسان محور قربانی از خودبیگانگی دینی باقی می ماند در حالی که مدعی عبور از آنها هستند. ادیان انسانی محتوای بشری ایده خدا را باز می شناسد ولی تحت تأثیر فرایند بنیادی باقی می ماند که انسان را در ستایش آگاهانه و یا ناآگاهانه آنچه از اندیشه خود او تراوش کرده تشویق می کند. خلاصه این که، موضوع ستایش را مورد انتقاد قرار می دهد ولی نه خود ستایش را. مارکس می گوید : « فویر باخ از این موضوع آغاز می کند که دین انسان را نسبت به خود از خودبیگانه می کند و جهان مضاعفی به وجود می آورد ، از یکسو جهان دینی، موضوع بازنمائی، و جهان واقعی. کاری که او انجام می دهد عبارت است از حل جهان دینی در اساس زندگی زمینی آن. ولی او نمی بیند که وقتی این کار تکوین می یابد، اصل کار همچنان باقی می ماند. بویژه این واقعیت که جوهر زمینی از خودش جدا می شود و به ابرها متصل می شود، به عنوان یک سرزمین مستقل نمی تواند به طور مشخص خودش را بیان کند بجز در

---

می سازد. فویرباخ در « تأملاتی درباره مرگ و جاودانگی » 1830، سپس در « ذات مسیحیت » بر آن است تا نقد دین را به بنیان انسان شناختی ارتقاء دهد. به شکل مختصر، می توانیم بگوئیم که فویرباخ در تأملاتی درباره مرگ و جاودانگی نشان می دهد که اعتقاد به خدای شخصی و اعتقاد به زندگی ابدی در پیوند با یکدیگرند و برای تصاحب زندگی زمینی ضروری است که از اعتقاد به خدا صرفنظر کنیم. در کتاب « ذات مسیحیت » او می خواهد به طور مشخص موضوع دین را تعریف کند، یعنی بر اساس چه فرآیندی انسان موجودی متعالی یعنی خدا را در خارج از وجود خودش قرار می دهد، که متعاقباً بسیاری از کیفیت های خود را در آن از خودبیگانه می کند. در « تأملاتی درباره مرگ و جاودانگی »، فویرباخ ابتدا توضیح می دهد که به چه صورتی انسان خدا را می آفریند. او نشان می دهد که خدای شخصی در واقع میوه ذهنیت خویشتن است که فرد آدمی آن را به صورت موجودی خارج از خود او عینیت می بخشد و برای او هستی واقعی قائل می شود و او را خدا می نامد. در نتیجه این خدائی که چیزی نیست بجز ذات انسان عینیت یافته و که از سوی باورمندان به چنین صورتی بازشناسی نمی شود. خدا همان من ای است که خودش را باز نمی شناسد و در ذات ویژه عینیت می یابد. تضاد مشخصاً در این موجود شخصی سازی شده و بی نهایت است. به بیان خود فویر باخ « هیچ چیزی در خدا نیست که در عین حال در شخصیت کرانمند و محدود ( در مقابل نامحدود ) وجود نداشته باشد. در همان چیزی را می یابیم که در انسان وجود دارد. » از دیدگاه فویرباخ جاودانگی از آن فرد نیست بلکه از آن نوع بشر است. کرامت انسانی عبارت است از احساس بستگی به جریان ابدی نوع بشر در زمانی مشخص در جریان سیال عظیم زندگی است. این تقدیس انسان از سوی هگلیست های چپ مورد استقبال قرار می گیرد و همین نظریه در « ذات مسیحیت » 1846 مجدداً توسعه می یابد پیش از آن که به فراموشی سپرده شود.

چند پارگی و تضاد درونی همین اساس زندگی زمینی. در نتیجه ابتدا باید این موضوع را در تضادی که دارد درک کنیم تا بتوانیم در آن انقلاب به وجود بیاوریم. ، سپس عملاً تضاد را از بین ببریم.»<sup>۴۵۸</sup> موضوع فقط به انسانی کردن خدا خاتمه نمی یابد، بلکه امر انسانی کردن انسان هنوز بر جا می ماند، تا مشخصاً میل به تقدیس خود در او از بین برود، به هر شکلی از اشکال تقدیس...

## 2.9.2 ادیان سیاسی

حقیقت این است که فرد خداناباور می تواند به خدایان دیگری بجز انسان انتزاعی (انسان تقدیس شده- خدا شده) باور داشته باشد : برای مثال، دولت. دولت از جامعه پا به عرصه وجود می گذارد، ولی جامعه را تعالی داده و در عین حال آن را از قدرت خود بیگانه می سازد. در نتیجه قابل ستایش است، و در واقع ستایش می شود (ای فرعون...ای شاه مقدس...). چنین پرستشی می تواند حتا پس از لائیسیزاسیون دوام بیاورد : آئین جمهوری، کلیسای پوزیتیویست، دین لائیک...<sup>۴۵۹</sup> مارکس می گوید : « انقلاب فرانسه با ادامه کارهای به انجام رسیده دستگاه سلطنت مطلق فرانسه مجبور بود مرکزیت و سازمان قدرت دولت و به همین گونه دوایر و امتیازات را گسترش دهد، و استقلال و تسلط فراطبیعی خود را بر جامعه واقعی افزایش دهد، تسلطی که باید جایگزین آسمان در قرون وسطا و قدسین آن می شد.»<sup>۴۶۰</sup> . خداشناسی و کلیساهای آن را نیز باید اضافه کنیم. در آسمان دولت، چه تعداد از رهبرانی که خدایان زنده بودند باقی ماندند...

خدایان انسانی، و چقدر انسانی که با وجود این در اثر بزرگ نمایی سیاسی به رتبه ابر انسان ارتقاء یافتند. خصوصیت دولت چنین است که در دستان دستگاهی ویژه که خودش نیز از افراد متعدد تشکیل شده وسایل سرکوب اجتماعی عظیم و سازمان اداری را متمرکز می کند... این دستگاه در اعمال هر آدم سیاسی طنینی فوق العاده می اندازد که به درجه اهمیت شخصی

---

<sup>458</sup> Marx : Thèses sur Feuerbach, thèse IV, in Marx-Engels : Etudes philosophiques, p. 62.

<sup>459</sup> ژان ژک روسو به این ترتیب در پنجمین کتاب قرارداد اجتماعی برنامه « دین مدنی » را مطرح می کند.

<sup>460</sup> Marx : La Guerre civile en France, Premier essai de rédaction, Ed. Sociales, p. 210.

خود او مربوط نیست. برتولت برشت به درستی روی این موضوع در مورد هیتلر پافشاری کرده است : « باید جنایتکاران بزرگ سیاسی را افشا کنیم و بویژه آنها را در وجه مضحکشان افشا کنیم. زیرا آنان خاصه جنایتکار بزرگ سیاسی نیستند بلکه عاملان جنایت سیاسی بوده اند که موضوع کاملاً متفاوتی است. » وسعت جنایات آنان در واقع کمتر به بزرگی شخصی آنان که به قدرت و ساز و کار دولت بستگی دارد. « چنین افرادی به علت وسعت دستگاه و ساز و کاری که در اختیار دارند موجب توهم بزرگی در اجرای طرح هایشان می شوند، در حالی که مشخصاً چنین وسعتی از شایستگی خاص شخصی معاف بوده و مشخصاً به این معنا است که توده های عظیمی از افراد هوشمند در تحقق آن شرکت داشته اند»<sup>۴۶۱</sup>...

با وجود این، چنین موضوعی خارج از دسترسی آگاهی سیاسی بی واسطه و فوری بوده و به فراموشی سپرده می شود. مناسبات سیاسی در ذات خود مناسبات اجتماعی و طبقاتی را نیز در بر می گیرد. ولی این مناسبات انتزاعی است : به این معنا که به مثابه مناسبات شخصی بین افراد جلوه کرده و به نظر می رسد، و به این علت که در مناسبات افراد منفرد تجسم می یابد. اگر این مناسبات مورد تأمل و بررسی قرار نگیرد، به ناچار روی اشخاص مالک، قدرت ها و تعالی عملکرد دولتی که به کار می برند منعکس خواهد شد.

### 2.9.3 رفتار دینی مارکسیسم

مارکسیسم سیاست را از آسمان به زمین فرو نشاند. مارکسیسم در دولت شیوه بیان مناسبات طبقاتی و در شخص رهبر نیز عامل و چهره این مناسبات را بازشناسی کرد. در نتیجه، اساساً جایی برای توهم خدانشناسی سیاسی<sup>۴۶۲</sup> وجود ندارد : نه آسمان مارکسیستی و نه مارکسیسم در آسمان...

ولی درک و داوری درباره توهمی که بر ما حاکم بوده برای این که بتوانیم از آن در امان بمانیم کافی نیست. حتا آن فردی که می داند که خورشید در دویست قدمی او نیست، می تواند همچنان در چنین توهم و اشتباه بصری باقی بماند.

<sup>461</sup> Brecht : Préface à la résistible ascension d'Arturi Ui, Théâtre, Arche, tom 7, pp. 224-225

<sup>462</sup> Théopolitique

مارکسیست در شناختی که دارد همچنان به دیدن خورشید های سیاسی بزرگتر از آن چیزی که هستند ادامه می دهد. و مثل همه تمایل دارد که به آن چه می بیند اطمینان کند...

باید اضافه کنیم که این سیاست بی آسمان، بدون رؤیا نیست. حتا جهان سیاست هرگز چنین رؤیائی به این بزرگی ندیده بود. وقتی مارکسیست کنترل رؤیا را از دست می دهد، دوباره به آسمان، مسیح و خدا باز می گردد...

هر انقلابی که پا به عرصه وجود می گذارد به مسیح گرایی (یا مهدی گرایی) تمایل دارد، علاوه بر این خیلی ضعیف و خطاپذیر بوده و همواره نیازمند آن است که کمی بیش از آن چه عقل اجازه می دهد به خودش باور داشته باشد... « وقتی در مبارزه ابتکار عمل نداریم و حتا وقتی مبارزه به یک سری شکست می انجامد، جبرگرایی مکانیک به نیروی فوق العاده مقاومت<sup>۴۶۳</sup> اخلاقی، انسجام، پافشاری بردبارانه و لجبازانه تبدیل می شود. به این معنا که : من موقتاً شکست خورده ام ولی در دراز مدت به مدد جبر نیروهای حاضر (یا « موش کور نقب زن تاریخ ») کار به نفع من تمام خواهد شد. خواست واقعی با نقاب ایمان به نوعی عقل گرایی تاریخی، نوعی تجربه گرایی و غایت گرایی پر شور تبدیل می شود که به مثابه بدیل سرنوشت از پیش تعیین شده یا مشیت ادیان فرقه ای تجلی می کند.»<sup>۴۶۴</sup>

دین اقتصاد، ولی به همچنین دین عقل، دین پیشرفت، دین تاریخ : مارکسیسم از هیچ یک از این رفتارهای پیامبرانه گریزی نداشته است.<sup>۴۶۵</sup>

حقیقت این است که نیرو موجب معافیت توهمات می شود و مارکسیسم وقتی توده ها را تسخیر می کند به نیرو تبدیل می شود. ولی در همان

---

<sup>463</sup> مترجم : مقاومت در اینجا به مفهوم روانکاوانه آن مد نظر است یعنی مقاومت در مقابل پذیرش واقعیت و به معنای نفی ناخودآگاهانه واقعیت نامطلوب. در هر صورت مقاومت همواره ناخودآگاهانه است و نفی واقعیت نامطلوب می تواند اشکال متنوعی به خود بگیرد.

<sup>464</sup> Gramsci : Œuvres choisies, Ed. Sociales, p. 33.

<sup>465</sup> درباره مسیح یا مهدی گرایی، هزاره گرایی سوسیالیست، بویژه در مکاتب پیشا مارکسیسم، می توانیم به نوشته ارزشمند هانری دسروش Henri Desroche مراجعه کنیم : سوسیالیسم و جامعه شناسی دینی.

Socialismes et ociologie religieuse, Ed ? Cujas, Paris 1965.

جنبش توده ها نیز آن را تسخیر می کنند...دلیل آنان برای پذیرش مارکسیسم هرگز فقط به عقل و تجربه محدود نمی شود. بلکه اعتقاد می تواند بر عقل چیره شود و حتا عقل می تواند به شیء اعتقادی تبدیل شود. به این ترتیب مارکسیسم می تواند به سوی رمز و راز مداری حزب، طبقات و تاریخ منحرف شود<sup>۴۶۶</sup>. و از این پس، از همان دینی تقلید کند که مورد انتقاد قرار داده<sup>۴۶۷</sup>: قراردادن آموزش در چارچوب جزمی، آموزش و پرورش پیامبرگرایانه، تقدیس مقامات، رسمی سازی فضایل (خط مشی های مکتوب، قوانین، روبه ها، شرح وظایف) ...

**این بیماری ها ما را دارد :** که عبارتند از ذهنیت علمی و دموکراسی. آزمون نقد فعالیت ها و انسان ها، بررسی نظریه پرداختی و عملی، کنترل قدرت، چنین است سازمان مارکسیستی علیه توهم گرایی فرقه ای و تقدیس حزب. دفاع ها طبیعتاً همان ارزشی را دارد که انسان ها. خطاپذیر و در عین حال کمال پذیر نیز هست. و مدیریت آئینی در جنبش کمونیستی آینده بزرگی نمی داشت اگر در ترفندهای توسعه تاریخی همدست پیش بینی ناپذیری پیدا نمی کرد...

#### 2.9.4 مارکسیسم و کیش شخصیت

کیش شخصیت. جزم اندیشی. تغییر شکل دینی به پراتیک مارکسیستی به وقوع پیوست زیرا وجود داشته است. ولی نمی توانست وجود داشته باشد مگر به این علت که از خودبیگانگی دوام یافته بود...

در واقع، از خودبیگانگی در جامعه سوسیالیستی طی مدت معینی دوام می آورد. به طور مشخص یعنی تا وقتی که دولت به حیات خود ادامه می دهد. انقلاب سوسیالیستی در واقع فقط از خودبیگانگی اقتصادی<sup>۴۶۸</sup> را

---

<sup>466</sup> و خطر این انحراف بی گمان بیشتر خواهد بود اگر به تأخیر فرهنگی اولیه طبقاتی یا جامعه انقلابی فکر کنیم. اعتقادات سیر تحولی معکوسی را نسبت به آگاهی انتقادی می پیماید. ولی ما فقط در بامداد دوران نقد هستیم.

<sup>467</sup> سرشت مارکسیسم در واقع نسبت به دین متفاوت است. در این زمینه به «آیا مارکسیسم دین است؟» مراجعه کنید

Guy Besse : « Le marxisme est-il une religion ? », in La Nouvelle Critique, n° 165.

<sup>468</sup> علاوه بر این باید دانست که نمی تواند نابرابری را کاملاً حذف کند. تبادلات، پول، قانون ارزش در اقتصاد سوسیالیستی باقی می ماند. با وجود این یادآوری می کنیم که

از طریق قدرت انقلابی دولت و پرولتاریا و کارگران حذف می کند. دیکتاتوری پرولتاریا روی گسترده ترین دموکراسی استوار شده است. دولت سوسیالیست قدرت اکثریت عظیم کارگران را بر اقلیت استثمارگران قدیمی اعمال می کند. با وجود این طی مدتی میان دوره ای سازمانی منتزع از جامعه باقی می ماند و مانند هر دولت دیگری وسایل سرکوب و خشونت را در خود متمرکز می کند که کمابیش از جامعه جدا بوده و به صورت جزئی تعالی یافته و مجدداً بر فراز جامعه قرار می گیرد. توده هائی که کنترل این قدرت را کاملاً به دست نگرفته اند ممکن است خود را مقهور آن احساس کنند. ولی خیلی کمتر از جوامع دیگر زیرا بنیادهای اقتصادی دموکراتیک سوسیالیستی حفظ گردیده و زیر سؤال قرار نمی گیرد. با وجود این شکاف بین جامعه و دولت تازه تأسیس سوسیالیستی به اندازه ای است که می تواند نسبت به نمایندگان آن رفتارهای آئینی و اشکال ذهنی جزم اندیشانه، رسوبات بازمانده از دوران قدیم را باززائی کند...

«سایه دوران گذشته که در آینده ادامه می یابد»<sup>۴۶۹</sup>

عناصر عینی از خودبیگانگی سیاسی که موقتاً در سوسیالیسم باقی می ماند در واقع می تواند روی سنت ایدئولوژیک هزاران ساله اتکا کند. «کیش شخصیت یکی از بازمانده های پوسیده ای است که از اعماق تاریخ بشریت منشأ می گیرد. کیش شخصیت نه فقط در تمایلات طبقاتی طبقه استثمارگر ریشه دارد بلکه نزد تولید کنندگان خرده پا نیز رواج دارد. این موضوع کاملاً شناخته شده است که نظم پدرسالارانه توسط اقتصاد تولید کنندگان خرده پا به وجود آمده است. پس از برپائی دیکتاتوری پرولتاریا، حتا وقتی طبقه استثمارگر از بین رفته، اقتصاد تولید کنندگان خرده پا با اقتصاد اشتراکی\_اجتماعی جایگزین گردیده و جامعه سوسیالیستی بنیانگذاری شده، برخی بازمانده های پوسیده و زهرآگین جامعه قدیمی می تواند طی مدت های مدید در اذهان انسان ها دوام بیاورد. نیروی عادت

---

خداناباوری در سطح توده ها نزد پرولتاریای مبارز یا تولید کنندگان خرده پای مستقل در بطن اقتصاد تجاری سرمایه داری گسترش یافته است...از سوی دیگر توهم، بت وارگی به همان صورتی دوام نمی آورد که قانون ارزش در جامعه سوسیالیستی دوام می آورد. با گسترش آگاهی سوسیالیستی در عرصه تولید، مبادله به مثابه عمل اجتماعی بازشناسی شده و انجام می شود.

<sup>469</sup> Apollinaire : Œuvres complètes, p. 741, Edition citée.

نزد میلیون ها و ده ها میلیون انسان قوی ترین نیروها است (لنین). کیش شخصیت مشخصاً نیروی عادت ده ها میلیون انسان است»<sup>۴۷۰</sup> و به همان اندازه ای که جاندار باقی می ماند روی مراحل آغازین جامعه سوسیالیستی نیز سنگینی می کند. چنین خطراتی با وجود این از طریق گسترش انتقاد و انتقاد از خود و گسترش کنترل دموکراتیک توده های مردم روی دولت می توانست برطرف شود (طی بیش از 20 سال در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی وجود داشت و مجدداً در شرف تکوین است)، البته اگر شرایط تاریخی ویژه عیناً تقویت نمی شد<sup>۴۷۱</sup>. محاصره توسط سرمایه داری، تهدید جنگ، تشدید اسفناک مبارزه طبقاتی در سطح ملی و سپس در سطح بین المللی به نخستین دولت های سوسیالیستی (و بویژه به اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی) تمرکزگرائی شدیدی را به قدرت حاکم تحمیل کرد. این موضوع شرط ضروری پیروزی انقلاب را تشکیل می داد. ولی در عین حال برای رفتارهای اقتدارگرایانه رهبران و واکنش استعفای توده ها نسبت به دولت عرصه وسیعی را ایجاد کرده بود. کیش شخصیت استالین در چنین زمینه ای به وقوع پیوست. با او برای مدتی رفتارهای جزم اندیشانه، دیوان سالارانه و رویکردهای فرهنگی که تصور می کردیم برای همیشه به گذشته پیوسته رشد کرد.

---

<sup>470</sup> «تجربه تاریخی دیکتاتوری پرولتاریا» در روزنامه Renmin Ribao ارگان حزب کمونیست چین، در پکن، که در سال 1948 بنیانگذاری شده مراتب گزارش ها و مقاله های آن بارومتر تمایلات موجود در بطن مدیریت چینی است. صفحه 20 پکن 1950. منتشر شده در 5 آوریل 1956 نویسنده در این مقاله منشأ اجتماعی کیش شخصیت را مورد بررسی قرار می دهد. مربوط است به بیستمین کنگره حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی... موضوع مبارزه علیه کیش شخصیت جای مهمی در این کنگره دارد. آئین کیش شخصیت مشخصاً نیروی عادت میلیون ها و ده ها میلیون انسان است. زیرا این نیروی عادت هنوز در جامعه وجود دارد، می تواند بسیاری از کارمندان دولت را نیز تحت تأثیر قرار دهد، و حتا رهبری مانند استالین نیز از آن گریزی نداشته است.

<sup>471</sup> در مورد این موضوع به تحلیل حزب کمونیست اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی مراجعه کنید. اعلامیه 30 ژوئن 1956 و بررسی مشترک منتشر شده در «تأملاتی درباره کیش شخصیت»

La Nouvelle Critique sous le titre « Réflexion sur le culte de la personnalité », n° 151, décembre 1963.

با وجود این، هیچ یک از واقعیات به ما اجازه نمی دهد که چنین مشکلاتی را به خصوصیات بیمارناک مادرزاد سوسیالیسم نسبت دهیم. در غیر این صورت، باید فراموش کنیم که خود احزاب کمونیستی دینفع رسماً انتقاد از خود را در مورد این کارکردها به کار بردند. و این جریان انتقاد از خود را مقابل عموم مردم انجام دادند تا خود توده ها هوشیارانه از تداوم و تمديد چنین اموری اجتناب کنند. اگر دولت سوسیالیستی به یک دین دولتی نیاز داشت آیا به توده ها علیه آن هشدار می داد ؟ اگر چنین می بود این کار را انجام نمی داد، زیرا منافع دولت سوسیالیستی ایجاب می کند که چنین دینی را حذف کند. یک دولت سوسیالیستی به رضایت و کنترل توده ها نیازمند است و همین امر شرط اصلی قدرت آن را تشکیل می دهد. با تحمیل سیطره دین سیاسی، جزم اندیشی و اقتدارگرایی به مردم دولت سوسیالیستی خیلی به سادگی خود را تضعیف می کند همان گونه که تجربه مجارستان و موارد دیگر این واقعیت را نشان داده است.

در چنین چشم اندازی، کیش شخصیت به مثابه رشد انگلی و موقتی عملکرد سوسیالیستی به نظر می رسد. ولی شرایط عینی که گسترش آن را امکان پذیر می کند، به تدریج در سیر تاریخ حذف می شود. تضاد درونی طبقات از این پس در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی وجود ندارد. جبهه سوسیالیست محاصره سرمایه داری را در هم شکسته و در حال تحمیل هم زیستی مسالمت آمیز است<sup>472</sup>. همه این تحولات تمرکز زدایی دولت را امکان پذیر می کند و در نتیجه عملکردهای سرکوب گرانه را کاهش داده و این خود نشانی است از فروپاشی آن ( یعنی فروپاشی دولت).

زیرا دولت فروخواهد پاشید و این خواست عمیق جنبش سوسیالیستی و بویژه کمونیستی است. پیشرفت در این روند موتور ابتکار عمل توده ها است. توده ها ابتدا باید آموزش ببینند، پشتیبانی و مدیریت شوند. دولت سوسیالیستی برای مدتی این عملکردها را به عهده می گیرد، ولی وقتی درخت رشد کرد قیّم بی فایده می شود. در جامعه کمونیستی دولت به ترمز

---

<sup>472</sup> برای این مسائل مراجعه کنید به اعلامیه 81 حزب کمونیست و کارگری منتشر شده در

توسعه اجتماعی تبدیل می شود. مارکس پیشبینی می کرد که خود حزب به عنوان ارگان اجتماعی تفکیک شده از بین خواهد رفت. اگر دولت باید از بین برود، دین دولتی نیز تا ابد دوام نخواهد آورد...

## 2.9.5 تفکیک سیاسی و اجتماعی

با وجود این هیچ یک دولت را عنصر همگون با جامعه نمی داند. ادیان مدرن بر این باورند که سرشت ابدی انسان در خصوصیات روانی مالکیت خصوصی تعریف می شود<sup>473</sup>. اگر افراد طبیعتاً محکوم به « جنگ همه علیه همه » هستند، زندگی اجتماعی ممکن نخواهد بود مگر زیر چتر یک قدرت جبری که از طریق تحمیل قانون به همگان صلح مدنی را تضمین کند. چنین بینشی دارای سه امتیاز است: نقاب زدن به چهره طبقاتی قدرت، دائمی ساختن دولت با حفظ منشأ از خود بیگانی که دین از آن ارتزاق می کند.

علاوه بر این باید در مورد وجه بیرونی زندگی اجتماعی نسبت به فرد مطمئن شویم. [ اگر ] افراد بر حسب طبیعت درون بودی جامعه گریز باشند، روشن است که در این صورت برای تشکیل گروه های اجتماعی به نیروی جبری و اقتدارگرا نیاز خواهیم داشت و به همین علت نیز هست که دولت در اصل و اساس جامعه واقع شده است. ولی به طور کلی روانشناسی علمی خلاف این نظریه را نشان داده و بر عکس دعاوی مبتنی بر طبیعت جامعه گریز انسان ها روی ماهیت سرشت اجتماعی فرد آدمی تأکید کرده است. نه فقط عملکردهای روانی متنوع نمی تواند خارج از شرایط اجتماعی آنها قابل درک باشد بلکه شخصیت فرد آدمی نیز حاصل آموزش و شرایط است.

فردگرایی خود پسندانه که تفکر دینی به شکل اغراق آمیز در دسته بندی تعریف فردیت به کار می برد ذات اجتماعی انسان را نفی نمی کند، زیرا خودش محصول جامعه بوده است. افراد فردگرا به دنیا نمی آیند، بلکه در حرکت رقابت آمیز اجتماعی فردگرا می شوند، یعنی وضعیتی که حتماً رقابت یکی از اصول و وسایل برای انطباق اجتماعی می باشد. چه این که فرد خود را برای ابد به عنوان شرایط جهان فردگرا بداند چیزی را در این ماجرا

---

<sup>473</sup> Voir sur ce point les P.P. Bigo et Calvez

تغییر نمی دهد. « ما همه موجوداتی اجتماعی هستیم...»<sup>۴۷۴</sup>، چه این که نسبت به این شرایط خاص اجتماعی و خصوصیت های تاریخی و نسبی خودمان آگاه باشیم یا نباشیم.

برای حفظ افراد در جامعه نیازی به اعمال قدرت نیست، وجود جوامع غیر سیاسی گواه بر این امر است : خانواده، قبیله، گروه های اجتماعی آئینی و مانند اینها. در نتیجه دولت عنصر درون بودی و تشکیل دهنده جامعه نیست بلکه به طریق اولی محصول تاریخی آن است. محصول نوعی رابطه اجتماعی با خودش بوده و به طور مشخص تر دولت محصول مناسبات طبقه های متخاصم است...

تضاد فردی و فردگرا خیلی دور از آن که بتواند مولد چنین مناسبات اجتماعی باشد، بر عکس محصول آن است. فردگرایی پدر دولت نیست ولی برادر او بوده و هر دو فرزندان مالکیت خصوصی وسایل تولید هستند. در واقع مالکیت خصوصی وسایل تولید یکتا محرک منافع رقابت آمیز در استثمار، فرادستی و مانند اینها می باشد، که در عین حال منشأ خودپسندی خصوصی، اتحاد خودپسندی ها در طبقه های اجتماعی و تضاد خودپسندی های اجتماعی هستند که به پیدایش و شکل دولت می انجامد. برای آن که فردگرایی و دولت بتوانند ابدی باشند، بایستی مالکیت خصوصی نیز به همین گونه ابدی باشد. ولی چنین نیست زیرا تاریخ این موضوع را نشان داده است<sup>۴۷۵</sup>.

---

<sup>474</sup> Goethe : Conversations avec Eckermann, t. II, p. 471, Edition Jonquières.

گوته : گفتگو با اکرم. و گوته اضافه می کند : « ما باید همه چیز را از پیشینیان و معاصران خودمان دریافت کنیم و بیاموزیم.»

<sup>475</sup> مترجم : توجه داشته باشیم که این کتاب سال 1965 میلادی منتشر شده و در این دوران جبهه سوسیالیسم به عنوان نخستین تجربه تاریخی سوسیالیسم هنوز پا برجاست. علاوه بر این فروپاشی جبهه سوسیالیسم یا اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی در سال 1991 به معنای شکست نظریه و یا تأیید ابدی بودن مالکیت خصوصی و استثمار انسان از انسان، و ابدی بودن نظم جامعه طبقاتی و اعتبار بخشی به داروینیسم اجتماعی (...) نیست. تاریخ می تواند چرخش ها و پیچش های متنوعی داشته باشد. تجربه سوسیالیسم علمی در عرصه اجتماعی مانند هر آزمون علمی دیگری در آزمایشگاه می تواند موقتاً با شکست مواجه شود. در نتیجه شکست یک آزمون علمی به معنای نفی علم و شناخت و شکست ابدی انسان در دست یابی به تمدن واقعاً بشری، عبور از

## 2.9.6 ادیان جامعه

پس از حذف از خود بیگانگی سیاسی، از خود بیگانگی خاص اجتماعی می تواند همچنان بر جا بماند. عنصر درون بودی جامعه در فرد می تواند از خود بیگانگی باطن آگاه فردی را نسبت به باطن آگاه جمعی بر جا بگذارد. این موضوع رویکرد فویرباخ را تشکیل می داد : یعنی هر فرد آدمی فقط به این علت انسان است که عملکردهای نوعی را انجام می دهد : اندیشیدن، عشق ورزیدن، خواستن و یا آرزو کردن. این امور فقط در و توسط نوع انسان دارای مفهوم است. ولی به طور مشخص به همین علت هر فرد نسبت به آنها بیگانه است : « آیا این انسان است که ارباب عشق است، و یا به طریق اولی این عشق است که انسان را تصاحب می کند ؟ آیا این تو هستی که بر عقل تسلط داری و یا به طریق اولی این عقل است که بر تو تسلط دارد و تو را می بلعد ؟ »<sup>۴۷۶</sup>

اگر چنین بوده است، پدیده دینی از خود پدیده اجتماعی منشأ گرفته، و تجربه درونی متعالی در واقع بیان تعلق فرد به جامعه بوده که در عین حال به او اجازه زیست داده است. در دین، جامعه خودش را پرستش می کند. دورکهایم<sup>۴۷۷</sup> این نظریه را برای گروه های مختلفی که فرد به آنها تعلق دارد به کار می برد. از همین رو، خانواده، مدرسه، گروه، ارتش، ملت<sup>۴۷۸</sup>، و مانند اینها، هر گروه خدایان، آئین، کشیش ها، طرفداران متعصب، از خود بیگانه

---

بربریت سرمایه داری، حذف خشونت طبقاتی، تروریسم روزمره و سازمان یافته از سوی نظام سرمایه داری نیست. علاوه بر این، نه فقط در اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی برخی ساختارهای سوسیالیستی حفظ شده، بلکه کشورهایی مانند کوبا سوسیالیستی باقی مانده اند. چین به نوع دیگری با فرادستی حزب کمونیست خلق چین در حال ساخت و ساز جامعه سوسیالیستی می باشد. احزاب کمونیست و گروه ها و سازمان های کمونیستی و مارکسیست نیز در سراسر جهان همچنان پرچم تمدن واقعاً بشری را به اهتزاز در می آورند و مبارزه طبقاتی در سراسر جهان در شرف تکوین است. در هر صورت، دست کم موضوع « شکاف طبقاتی » به عنوان معضل اجتماعی از واژگانی است که استفاده از آن در بازی زبانی در عرصه های اجتماعی در سراسر جهان رایج می باشد منحصر به کمونیست ها نیست.

<sup>476</sup> Feuerbach : op ; cit., pp. 58-60.

<sup>477</sup> Durkheim : Les formes élémentaire de la vie religieuse, P.U.F

<sup>478</sup> ناسیونالیسم از دیدگاه تاریخی در تعداد بسیار به عنوان جایگزین مدنی دین به نظر می رسد که از سوی دیگر با آن به آسانی در اتحاد به سر می برد.

های خود را دارد (از خودبیگانه به مفهوم فلسفی و گاهی پسیکوپاتولوژیک). خود آگاهی جمعی به شکل جبری به خودآگاهی فردی تحمیل می شود. فرد برای گروهی که به آن تعلق دارد ارزش قائل می شود و چنین امری قابل درک است : گروه وسیله ای برای انطباق است. فرد گروه خود را مثل خودش و حتا بیش از خودش دوست دارد، گروه امری را ماند که هستی، شکوفائی و ارزش خود او بدان وابسته است.

همه پرسش این است که بدانیم آیا این ارزش گذاری روی جامعه حتماً شکل الوهیت به خود می گیرد یا نه. این مورد وقتی به وقوع می پیوندد که فرد نسبت به گروه از خودبیگانه می شود و یا وقتی که گروه به تمامی نسبت به خودش در موضع از خودبیگانگی به سر می برد. در فقدان درک و کنترل زندگی خود، جامعه متحمل خود می شود، از خودبیگانه شده و به ستایش خود روی می آورد. ولی وقتی که به تعیین کننده های اجتماعی خاص خود آگاه شود می تواند در راستای اهدافی که در نظر می گیرد مداخله نماید و خود را مدیریت کند. جامعه آئین ها و سنت های خود را ستایش می کند، ولی تا وقتی که تحول یابد : چنین امری ضرورتاً به معنای پایان ارزش ها نیست. جامعه ای که از خودبیگانه زدائی شده از احترام به خود باز نمی ایستد بلکه فقط از خود تقدس زدائی می کند. می توانیم آگاهانه از قانون تبعیت کنیم بی آن که برای آن ذات قدسی قائل باشیم، و ملت و میهن خود را دوست داشته باشیم بی آنکه آن را برگزیده و استثنائی تلقی کنیم، برای زندگی جنسی ارزش قائل باشیم بی آن که آن را قربانی مردسالاری کنیم... فقط کافی است که گروه یا نوع انسانی در عرصه علم تاریخی به شرایط خاص زیستی خود آگاهی بیابد و آگاهانه از طریق حرکت انقلابی روی شرایط زیستی خود مداخله کند تا از خود تقدس زدائی کند. و کافی است که فرد به سهم خود پس از کسب آگاهی، کنترل مناسبات خود را با گروه به دست گیرد و قدسی شمردن آن را متوقف کند. در این جا نیز یک بار دیگر می بینیم که آگاهی و عمل به واحد اندازه گیری بشریت تبدیل می شود...

## 2.9.7 از خودبیگانگی فنی

آیا هر عملی حاوی از خودبیگانگی نیست ؟ خداشناس پاسخ خواهد گفت. هر کسی که دست به کاری می زند در اعمال خود گمراه می شود. در کار

نیز همین اتفاق می افتد. آثار و تولیدات به محض این که تولید می شود، زندگی مستقلی را آغاز می کند، و حتا بیشتر از این خود تولید کننده را مشروط به خود می سازد. به این ترتیب انسان تحت تأثیر محیط فنی که ساخته خود اوست قرار می گیرد: گم گشته ای مثل ریز گرد در کارخانه، محل ساخت ساز یا نور شهر<sup>۴۷۹</sup>. کدام روح، کدام خواست می تواند بر این محیط فنی عظیم تسلط یابد و آن را کنترل کند در حالی که در همه وجوه زندگی و تا عمق زندگی روانی ما نفوذ کرده است؟

هیچ کس این از خودبیگانی را از زاویه رادیکال تر در نظر نمی گیرد. به محض این که انسان خود را در ماده بیان می کند، قانون آن را باز می شناسد. و از سوی دیگر ماده متشکل، محصول کار انسانی، محصولی که گوئی روح انسان در آن دمیده شده، با وجود هر تلاشی که برای انسانی کردن آن صورت گرفته باشد همواره چیزی غیر انسانی را در خود حفظ می کند. هرگز کارگر ارباب محصولات و طرح های خود نخواهد بود. و همیشه در روح یا ذهن او بیش از آن چه در محصولانش به کار برده وجود دارد. در مقابل قانون سختی که بر وجه بیرونی فن آوری و عمل تاریخی سایه انداخته برخی دوست دارند وجه تأملات درونی را مطرح کنند. در مقابل جهان داده ها، جهان هستی را قرار می دهند<sup>۴۸۰</sup>.

این تحلیل ها شامل برخی حقایق برای جهان سرمایه داری است. نوع بشر در استثمار، فرادستی، رقابت در مقابل خودش قرار می گیرد. فرد منزوی و فقیر، که غالباً به منابع فرهنگی دسترسی ندارد، هرگز نمی تواند امیدی به کنترل مناسبات تولیدی داشته باشد، یعنی نه در محیط فنی که او را احاطه کرده و نه در فرآیند فن آوری که بین حرفه های مختلف در بطن یک

---

<sup>479</sup> این رویکرد از هگل الهام گرفته شده است. از دیدگاه هگل هر گونه وجه بیرونی روح حاوی از خودبیگانی است. این نظریه را نزد دیگران مانند سیموندون نیز می یابیم

:

Simondon : Du mode d'existence des objets techniques (Aubier) et Sartre dans sa Critique de la raison dialectique (Gallimard).

<sup>480</sup> به این ترتیب افلاطون در السیبیاد Alcibiade آن چه را که انسان در اختیار دارد ( اموال، ابزارها، جسم و تن او) و آن چه را که خود او هست (روح او) از یکدیگر تفکیک می کند. گابریل مارسل Gabriel Marcel همین تفکیک را گسترش می دهد.

شرکت تولیدی عظیم پراکنده شده است. تفکیک کار حرفه ای و بهره برداری از آن در کلیت خود از سوی او باز اندیشی نمی شود و فاقد مفهوم بر جا می ماند، و همین امر موجب از خودبیگانگی همه گیر می شود. کارگر آن را « نه به عنوان بخشی از زندگی خود بلکه به عنوان قربانی شدن بخشی از زندگی خودش در نظر می گیرد.»<sup>۴۸۱</sup> از این پس گریز به جهان درونی و رؤیا اجتناب ناپذیر می شود<sup>۴۸۲</sup>.

آیا این گریز به جهان تخیلات علت وجودی خود را در جهان سوسیالیستی همچنان حفظ می کند؟ البته، محیط فنی ادامه دارد و شرایطی که این محیط به انسان ها تحمیل می کند به همچنین تأثیرات خاص خودشان را دارد ولی در اشکال متفاوت.

هر وضعیتی الزاماً موجب از خودبیگانگی نمی شود. فقط شرایطی که از کنترل ما خارج بوده و نسبت به تأثیرات آن ناآگاه هستیم موجب از خودبیگانگی ما می شود. قانون سقوط اجسام برای ما تعیین کننده است. ولی ما فقط در سقوط است که از خودبیگانه می شویم و نه در راهپیمایی یا دویدن. فقط کافی است که ما یاد بگیریم چگونه تعادل خودمان را حفظ کنیم تا از سقوط اجتناب کنیم و نسبت به بدن خودمان احساس آزادی داشته باشیم، چه وقتی که از روی مانع می پریم و چه وقتی که هدایت یک هواپیما را به عهده می گیریم.

برای تعیین کننده های محیط زیست فنی نیز به همین گونه است. محیط زیست فنی ما را مشروط می کند، ولی فقط در صورتی که ما شناختی از آن نداشته باشیم و تحت کنترل ما نباشد بر ما تسلط می یابد. ولی به محض این که بر محیط زیست فنی مسلط می شویم به عنصر آزادی تبدیل می شود. برای نمونه به ما اجازه می دهد پاسخگوئی به نیازهای انسانی را در شرایط مناسب تری تنظیم، تصحیح و غنی تر کنیم، به این ترتیب می توانیم با ایجاد صنعت دیسک نیاز به موسیقی را گسترش دهیم، و نیاز به الکل را با محدود کردن تولید نوشابه های الکلی اشتهای آور کاهش دهیم و نیازهای مناسب تر و سالم تری را تشویق کنیم. چنین آزادی هائی

---

<sup>481</sup> Marx : Travail salarié et capital, Editions Sociales.

<sup>482</sup> آرتور میلر در نمایشنامه خود و بویژه در « مرگ فروشنده » تصویر بارزی از ساخت و ساز روانشناختی عرضه می کند

بی گمان برای فرد منزوی تصور ناپذیر است. ولی آیا برای جامعه نیز به همین گونه است؟ چارلی چاپلین می تواند در جهان ماشین ها خودش را گم کند. ولی چارلی چاپلین خارج از طبقه است، و در انطباق با محیط جدید خود نیست، علاوه بر این با جامعه کارگران نیز نسبتی ندارد. جامعه کارگری آگاه، و بر عکس، در کارخانه خود را در خانه خود احساس می کند، و وقتی ساختمان یا پلی ساخته می شود به ساخته های عظیمشان افتخار می کنند. این احساس به دلیل تجربه خیلی واقعی از خودبیگانگی در رژیم سرمایه داری که صرفاً اقتصادی<sup>۴۸۳</sup> می باشد هنوز محدود است، ولی وقتی که پرولتاریا به طبقه حاکم تبدیل می شود، این احساس نیز در همه ابعاد خود گسترش می یابد. [در جامعه سوسیالیستی] با تصاحب اجتماعی میوه های کار و طرح ریزی برای تولید، جامعه در کلیت خود به ارباب محیط فنی تبدیل می شود. در این صورت، هر فردی می تواند خود را در اثر یا تولیدات جمعی باز بیابد. در سطح کارخانه، شهر، کشور و اثری که در تعلق همه بشریت است.

«انسان

با چشم های درشت خود به زمین می نگرَد»<sup>۴۸۴</sup>

انسان خود را در آن باز می یابد و در چشم انداز بی نهایت خود را کشف می کند.

و هم زمان اپوزیسیون ایده آلیست بین وجه درونی فرد و وجه بیرونی اثر جمعی همه ارزش انسان گرایانه را از دست می دهد... از جهان به این بهانه می گریزیم که خیلی فقیر است. ولی شاید این خود ما هستیم که خیلی فقیریم و نمی توانیم ثروت های جهان را بازشناسی کنیم. زیرا این فقر ثروت است که نمی داند خود را نشان دهد. این «ژنی» چیست که تمام آثارش را کم می آورد؟ یک بازنده. مبارز صلحی که دست به هیچ کاری نمی زند؟ «روح زیبائی» که از عمل می ترسد و آثار شاید فقط فقر خود او را در والاگرایی درونی جبران می کند...

<sup>483</sup> منظور ما در اینجا مناسبات تولیدی است و نه فرآیند خود تولید، یعنی مناسبات

انسان ها در تولید و نه در رابطه آنها با طبیعت.

<sup>484</sup> مایاکوفسکی: op. cit., p. 85.

در اثری که انسان به وجود می آورد همیشه بیش از آنچه در جهان کوچک درونی ما هست وجود دارد. اگر دست کم بدانیم به درستی حقیقت انسان را اندازه گیری کنیم: یعنی حقیقت را در تمامیت نوع بشر اندازه بگیریم. گوته می گوید: «جهان ژنی تر از ژنی من است». فقط آن کسی که ژنی انسانی را به ژنی خودش تقلیل می دهد این واقعیت را درک نخواهد کرد: یعنی باز هم یک بار دیگر گرایش به فرد گرایی است که به خطا می رود. هرکسی که از این چشم انداز بسته عبور کند عمق ثروت خود را (ثروتی که خواب آن را هم نمی توانست ببیند) در همه جهان بشری خواهد یافت. به جای این که شیفته سکوت، و شاید فضای خالی، که در تو آشیانه کرده، بیاموز که شیفته نوع بشر باشی. و خودت را در آن ستایش کن:

در کشتی، در الکتریسیته، در موسیقی، در قهرمانی های مردم... مارکس درباره طبیعت می گفت که «بدن غیر ارگانیک»<sup>485</sup> انسان است. در حقیقت آیا بدن انسان به چرخه طبیعت تعلق ندارد؟ آیا تپش نبض او با خورشید، گیاهان، جانوران در پیوندی حقیقتاً حیاتی در هماهنگی به سر نمی برد؟ به همین گونه آیا نمی توانیم بگوئیم که زیست محیط فنی «اثر غیر ارگانیک» و مجموع فرهنگ «روح غیر ارگانیک» انسان را تشکیل نمی دهد؟ و اگر چنین است، جهان چه ثروت بی پایانی می تواند به هر یک از افراد ارگانیک که خود ما هستیم عرضه کند، بویژه وقتی که شرایطی که ما را از جمع جدا می کند از بین برود؟

سوسیالیسم فرد را به جمع، به نوع بشر باز می گرداند و نوع بشر را به خودش. سوسیالیسم در عین حال به ازخودبیگانگی اقتصادی و ازخودبیگانگی فنی پایان می دهد.

## 2.9.8 بازمانده های ایده آلیست

آیا جامعه سوسیالیستی برای همیشه در مقابل تمایلات دینی ایمنی پیدا کرده و واکسینه شده است؟ شاید ادعای اغراق آمیزی باشد...

منابع معرفت شناختی اعتقادات با پیدایش جامعه نوین از بین نمی رود. چنین نظریاتی را به عنوان حقیقت مطلق پنداشتن، یا حل مسائل واقعی بر اساس آنها به جای این که آنها را بر اساس واقعیت تنظیم کنیم، با این

---

<sup>485</sup> مترجم: ترکیب معدنی

وصف باید بپرسیم که آیا جامعه آینده در مقابل چنین مشکلی ایمنی کامل خواهد داشت؟ مطمئناً نه. آیا چنین امری به این معنا است که باید جریان انتقادی و انتقاد از خود را به مثابه موتور توسعه اجتماعی بر پا کنیم؟ ولی انتقاد از چه، پندارها و کردارهای قدیمی و بت واره شده (فتیشیزه شده) نزد طرفداران قدیمی؟ تأخیر خود به خودی آگاهی نسبت به هستی، نیروی اینرسی عادات و افکار تشکیل شده همچنان به تقویت و بازآمد جزم اندیشی و در نتیجه ایده آلیسم<sup>۴۸۶</sup> ادامه خواهند داد... زیرا وقتی ادعا می کنیم که می توانیم روند تکوین آینده واقعیت را بر اساس ایده های قدیمی تنظیم کنیم، این موضوع به شکل ضمنی به این معنا است که پیشینه و استقلال تفکر را نسبت به وجود عینی پذیرفته ایم. «تا وقتی که تضاد بین ذهنیت و عینیت وجود داشته باشد، بین آن چه پیش می رود و آن چه واپس می ماند، بین نیروهای تولید کننده و مناسبات تولیدی، تضاد بین ایده آلیسم و ماتریالیسم نیز تداوم خواهد یافت.»<sup>۴۸۷</sup> چنین تضادی حتا در درون خود ماتریالیسم نیز باز تولید شده و تداوم خواهد یافت بویژه وقتی که بر اساس ذهنی گرائی و اعتقاد شهودی عمل کند. یک مارکسیست جزم اندیش ایده آلیستی است که شناختی از خود ندارد... و با یک گام بیشتر، او با فرد مؤمن تفاوتی نخواهد داشت...

به جزم اندیشی عادی همواره می توانیم جزم اندیشی دانشمندان را نیز اضافه کنیم. همان گونه که پیش از این نیز دیدیم فرآیند شناخت انتزاعی در خودش حامل چنین خطری است، در واقع فقط کافی خواهد بود که نظریات را از منشأ عملی آن منزوی کنیم یا حتا به سادگی ارزش تاریخی نسبی آن را فراموش کنیم تا این که جزم اندیشی باززائی شود. پل لانژون<sup>۴۸۸</sup> چندین بار روی این موضوع تأکید کرده است. حتا پیشرفت های نظریه پرداختی نیز می تواند فرصتی باشد برای توسعه رمز و راز مداری علمی (یا شبه شناخت). «در هر گام در سیر تکاملی بشریت، تمایلات مشابهی را در اغراق ورزی در مورد نتایج به دست آمده مشاهده می کنیم و این باور که گوئی سرانجام بشریت کلید درک جهان را یافته است. به محض این

<sup>486</sup> در نوشتار فارسی «ایدئالیسم» نیز نوشته می شود. آرمانگرایی نیز ترجمه شده...

<sup>487</sup> L'expérience historique de la dictature du prolétariat, p. 12, Edition citée.

<sup>488</sup> Paul Langevin

که انسان ها به نتایجی دست می یابند فوراً برای حقانیت آن عمومیت قائل می شوند و بر آن می شوند تا آن را به همه زمینه ها گسترش داده و برای تسلط بر ماده به کار ببرند، یعنی چیزی را که اکنون می دانند. به این ترتیب یک سری رمز و راز عرفانی پی درپی به وجود می آورند: رمز و راز زبان با جادو، رمز و راز اعداد با ریاضیات، رمز و راز مداری مکانیست در قرن هجدهم، انرژیست در قرن بیستم»<sup>۴۸۹</sup>، یا سیبرنتیک در روزگار ما که علمی بارور بوده و از سیبرنتیسم به عنوان ایدئولوژی نابارور قابل تفکیک می باشد. یعنی ارزشمندترین وهله های دانش بشری به محض این که به وضعیت مطلق درآورده شود می تواند به رفتارهای ایده آلیستی نزدیک به آن چه خود علم به درستی در متافیزیک کلاسیک به آن معترض است بینجامد.

این بازمانده ها و رسوبات جزم اندیشی اجتناب ناپذیر آیا می تواند به خودی خود یک دین را تشویق کند؟ روشن است که نه. ابتدا به این علت که زندگی بی وقفه جزم اندیشی عادی یا دانشمندانه را نفی می کند. این موضوع همیشه حقیقت داشته است. این موضوع خیلی بیشتر در سوسیالیسم حقیقت دارد: در چنین وضعیتی برخورد دائمی نظریه و عمل به قاعده فرهنگی حیاتی برای ضرب آهنگ توسعه اجتماعی تبدیل می شود. گفتگو و نقد ابعاد توده های ناشناس در گذشته را به خود می گیرد. سرانجام، فرهنگ سوسیالیستی بیش از پیش روی نظریه عمومی جنبش استوار می شود، زیرا چنین امری روحیه اصیل ماتریالیسم دیالکتیک را تشکیل می دهد. سکون ایدئالیستی دانش روی یکی از وهله هایش در تضاد با وجود و آگاهی سوسیالیستی قرار می گیرد، و در هر صورت هرگز نمی تواند از دیدگاه اجتماعی خود را تحکیم کند، زیرا فاقد پایه های مضاعف اجتماعی خواهد بود که همه قدرت ایده آلیسم دینی را تشکیل می دهد: یعنی جدائی کار فکری و کار دستی، به نفع طبقه های حاکم که برای نظریات خودشان ارزش مطلق قائل بودند و محتوای خیلی انسانی آن را نفی می کردند...

<sup>489</sup> Langevin : La Pensée et l'action, pp. 201-202

بی گمان، جامعه آینده همواره با جزم اندیشی رو به رو خواهد شد، ولی به جای ارتقاء آن به مؤسسه دینی، نقد را به وظیفه ای اجتماعی و سازمان یافته تبدیل خواهد کرد...

## 2.9.9 بازمانده های زنده انگاری

بازمانده های دیگری نیز امکان پذیر است. برای مثال، زنده انگاری تا وقتی که انسان وجود دارد دوام خواهد یافت. فرافکنی و باور به روحی پشت چیزها و تعبیر مستقیم و بدون واسطه جهان از طریق نیروها یا خواست هائی با خصوصیات بشری، همان گونه که دیدیم، در واقع عیناً از طریق تشکل اجتماعی تأثیرات حسی و عاطفی به وجود آمده اند. برای حذف زنده انگاری بایستی دوران کودکی و سیطره احساسات پشت سر گذاشته شود. برخی خردگرایان دچار این رؤیای وحشتناک شدند. مارکسیست ها خیلی واقعگرا هستند و خیلی شاعران می خواستند که این عمل جراحی را روی قلب انسان انجام دهند.

پس از این همه آیا باید نتیجه بگیریم که خدا پیروز شده است ؟ آری، اگر می توانستیم همه احساسات بشری را به اشکال دینی تقلیل دهیم. ولی « فقط رمز و راز مداری و جهان عرفانی نیست که احساسات را تحریک می کند »<sup>490</sup>. هر احساسی شهود قدسی نیست. فرد عاشق الزاماً معشوقه خود را باکره مقدس تصور نمی کند. فرد خشمگین همیشه به نام خدا سوگند یاد نمی کند.

در نتیجه احساسات طبیعتاً محتوای دینی ندارد. احساسات خصوصیت ویژه به خود می گیرد وقتی که تحت تأثر وضعیت های کنترل نشده و کنترل ناپذیر قرار گرفته باشد. « ترس خدایان را آفرید »<sup>491</sup> ترس و نه همه احساسات. ترس و نه هر ترسی. دین به ترس های کوچک و گذرا نزد فرد توجهی ندارد ولی روی ترس های بزرگ نوع بشر حساب باز می کند. ترس از سیل، زمین لرزه، بیماری، استثمار، جنگ. ولی سوسیالیسم مشخصاً به این ضعف های بشری در مقابل این نوع بلایا پایان می بخشد. در جهان بدون ترس، نشان و علامت احساسات تغییر می کند.

<sup>490</sup> Brecht, cité dans La Nouvelle Critique, n°87-88, p. 109

<sup>491</sup> Lucrèce

از خودبیگانگی فقط در حالت بچه گانه باقی می ماند. کودک در هر جامعه ای که باشد نسبت به جهان بالغ بیگانه است. کودک تحت تأثیر و در وابستگی و ناتوانی نسبی نسبت به جهان پیرامون خود به سر می برد، در نتیجه احساسات و عواطف می تواند به سادگی نزد او شکل دینی به خود بگیرد. والدین به خوبی نقش خدایان را تقلید می کنند : سخن مقدس، چشم جهانشمول، قدرت، خوی متغییر... برخی روانکاوان تردید نداشتند که نیاز به دین را در دوران کودکی جستجو کنند و در آن کهن الگوهای دین<sup>۴۹۲</sup> را تشخیص دهند. علاوه بر این خود دین نیز همین موضوع را به شکل ضمنی تأیید می کند، در بازی زبانی دین، واژگان « پدر آسمانی، مادر باکره،... » و مانند اینها، به همین گونه رفتارهای دینی مانند دعا، فرمانبرداری، شفاعت... که حاکی از درماندگی و ضعف خود فرد است.

پگی در مورد صومعه شارتر می گوید : « این است نقطه ای از جهان که همه چیز به دوران کودکی باز می گردد »<sup>۴۹۳</sup>

به همین علت نیز کادرهای دینی همیشه حق تربیت کودکان را از آن خود دانسته اند. تثبیت ایدئولوژیک واکنش های دینی در واقع در این مرحله از رشد روانی نسبت به مراحل دیگر خیلی آسان تر انجام می گیرد<sup>۴۹۴</sup>. به پلاستیسیته یا انعطاف پذیری سنین کودکی پیچیدگی روانی بچه گانه با محتوا و شکل تجربه دینی اضافه می شود.

هر کودک یک جوانه باورمند است. او همان گونه به خدا باور می کند که به پاپا نوئل باور دارد.

#### 2.9.10 احوال قلبی و امور عاطفی فرد بالغ

فرد بالغ از وقتی که نسبت به فضای خانواده استقلال خود را به دست می آورد و امکان انطباق شخصی خود را کسب می کند به زندگی دوران کودکی خود می اندیشد و آن را مورد انتقاد قرار می دهد. او رفتارهای پخته سن بلوغ را جایگزین واکنش های بی هوته و از خودبیگانه می کند. در سن

<sup>492</sup> Modèles primitifs.

<sup>493</sup> Péguy : op. cit., p. 114.

<sup>494</sup> مسلیه Meslier می گوید : « تعلق خاطر و دلبستگی یک بیماری تخیلی است که از دوران کودکی منعقد می گردد ».

Op. cit., p. 152.

سی سالگی مشکل تر از سن سه سالگی می توانیم او را به دین و اعتقاد جدیدی دعوت کنیم.

حقیقت این است که در جوامع گذشته، جهان بالغ در سطح خودش با ناتوانی جدیدی رو به رو می شد. از خودبیگانگی اجتماعی<sup>۴۹۵</sup> از خودبیگانگی روانی را تداوم می داد. از خودبیگانگی روانی واکنش هائی را تقویت می کرد که می توانست با تغییر محتوا و معنا تداوم یابد و تکرار شود. انسان بالغ در خانواده آسمانی همان امنیت و تسکینی را جستجو می کرد که در دوران کودکی در بطن کودکی از سوی والدین و خانواده زمینی از آن برخوردار بود. از یک نقطه ضعف به نقطه ضعف دیگر، راه عبور و مرور از یکی به دیگری خیلی ساده بود. علاوه بر این نوع تربیت راه را با سهولت بیشتری هموار می کرد. چنین واقعیتی تا حدود قابل توجهی به رویکرد روانکاوی نزدیک به نظر می رسد. ولی روانکاوی وقتی که سرشت اجتماعی رفتار بچه گانه نزد فرد بالغ و نسبیت تاریخی آن را از رویکرد و بنیان های نظریه پرداختی خود حذف می کند دچار اشتباه بزرگی می شود...<sup>۴۹۶</sup>

---

<sup>۴۹۵</sup> فصل 1 را ببینید

<sup>۴۹۶</sup> مترجم: برای بررسی بیشتر این اشتباه روانکاوی به مقاله «روانکاوی ایدئولوژی واپسگرا» (ترجمه من) مراجعه می کنیم: «امروز در سال 1949، به شکل بارزتری نسبت به گذشته، روانکاوی خود را به تعبیرات محدود نمی کند بلکه مستقیماً به تحلیل و تعبیر مبارزه طبقاتی می پردازد: می بینیم که جنبش های اجتماعی به خشونت و کینه جوئی رهبران آن تنزل داده شده، و جنگ نیز به سادومازوشیسم چند رئیس دولت تعبیر می شود. روانکاوان صادقی که از چنین وضعیتی آزرده خاطرند، در این زمینه کاری از عهده شان ساخته نیست. اینگونه مداخلات و نظریات روانکاوی در عرصه جهان سیاست، از دیدگاه نظریه پرداختی به رویکرد فردگرا تنزل یافته و پایه و اساس آن را تشکیل می دهد. باید یادآوری کنیم که اگر نمی توانیم نقش فرد را در جنبش اجتماعی ندیده بگیریم ولی چنین نقشی نمی تواند خصوصیات تاریخی عینی او را فقط به واسطه خود او در جایگاه فردی که هست توضیح دهد، ژرژ پولیتزر در این زمینه می گوید: «آن چه به فرد مربوط می شود، این است که انتخاب او بستگی به خصوصیات روانی خود او در تلاقی با امکانات تاریخی مشخص، در دورانی مشخص دارد. ولی این خصوصیت روانشناختی نمی تواند از تاریخ عینی بشریت جدا باشد. ساخت و ساز روانشناختی، برخی را در نقش قهرمان و برخی دیگر را در نقش بی عار مشخص می کند، ولی چنین ساخت و سازهایی حاصل شرایط تاریخی و اجتماعی خاص خود هستند»

ضعف های اجتماعی انسان در واقع فقط وجه مشخصه دوران کودکی بشریت یعنی ماقبل تاریخ است که مشخصاً سوسیالیسم به آن خاتمه می دهد. تثبیت و تحکیم واکنش های بی هوده و کودکانه نزد فرد بالغ در جامعه ای مانند جامعه سوسیالیستی که به بلوغ رسیده دیگر امکان پذیر نیست. دین در چنین جامعه ای بر عکس گذشته به مثابه رفتار اجتماعی بچه گانه به نظر می رسد که کل جامعه باید از آن عبور کند همان گونه که هر کودکی باید سرانجام به دوران بلوغ برسد.

از خودبیگانگی بچه گانه در فرد صرفاً به مثابه وهله ای موقتی در رشد روانی باقی می ماند. و علاوه بر این تمایل به تغییر شکل دارد، جامعه بالغ ساخت و ساز و معیارهای تربیتی خود را به همان اندازه به بلوغ می رساند. تعلیمات دینی اندک اندک ابتدا در مدرسه و سپس در خانواده حذف می شود. از این پس تمایلات بچه گانه را دیگر تثبیت و تحکیم و نگهداری نمی کنند<sup>۴۹۷</sup>. ساخت و سازهای تربیتی اقتدارگرا، شخصیت زدا و احساس گناه محور که متأثر از ایدئولوژی دینی بوده بر کنار شده و ساخت سازهای تربیتی عقل گرا با تشویق خوشبختی و توانائی های خلاق کودکان جایگزین می شود. افراد بالغ با رهائی از استبداد، زندگی عاطفی کودک را کمتر تحت تأثیر تمایلات دینی قرار می دهند. تخیلات بی هوده که در گذشته از فانتسم های غیر واقعی منشأ می گرفت از این پس به سوی شگفتی های واقعی هدایت می شود: ماجراجوئی، علم، فن آوری، تاریخ، خوشبختی و همه جهان شگفت انگیز انسان ها<sup>۴۹۸</sup>. داستان ها و افسانه ها را حفظ می کنیم ولی بی آن که آنها را به جای واقعیت بگیریم، و حتا کمتر به عنوان حقیقت برتر. زندگی عاطفی و تخیلی از دوران کودکی باید مفهوم کاملاً انسان گرایانه داشته باشد و همین تمایلات است که در دوران بلوغ تقویت خواهد شد...

---

<sup>۴۹۷</sup> می توانیم به همین اندازه در سطح دیگری برای مثال آن چه که به فرماسیون فکری مربوط می شود بگوئیم. رسانه ها که در سطح گسترده در کشورهای سرمایه داری خوانندگان را در سطح کودک و ابتدائی در نظر می گیرند، در جامعه سوسیالیستی به ابزار آموزش فکری و انتقادی واقعی تبدیل می شود.

<sup>۴۹۸</sup> ژول ورن Jules Verne، الزا تریوله Elsa Triolet نمونه ای از داستان های مدرن را به ما عرضه می کنند: اسب حنائی، لونا پارک

## 2.9.11 استفاده مناسب از زنده انگاری

جهان سوسیالیستی در واقع نه نسبت به زندگی عاطفی و احوال قلبی نزد افراد بی اعتنا می ماند و نه از کاربرد این احساسات و عواطف در عرصه فعالیت های فرهنگی صرفنظر می کند، فقط از فعالان در عرصه هنری و زندگی عملی انتظار دارد که عملکرد آموزشی و شیوه بیان حسی را که تا مدت های مدید در انحصار دین بوده به عهده بگیرند.

فرآیند جدائی هنر از دین از مدت ها پیش آغاز شده بود. آندره مالرو متوجه این پدیده<sup>499</sup> شده بود بی آن که آن را فهمیده باشد. او در هنر مدرن دین نوینی را می دید در حالی که موضوع مشخصاً پایان دین بود. به طور مشخص تر یکی از وجوه آن : یعنی تقدیس زدائی از احساس و تخیل که از این پس به مثابه قدرت های صرفاً انسانی در نظر گرفته می شود.

هنر مدرن در واقع به استفاده فرهنگی احوال قلبی و احساسات غیر دینی عمومیت می دهد<sup>500</sup>.

آن چه مربوط به زنده انگاری (انیمیزم) و مفهوم اجتماعی آن می باشد، موضوع کاملاً روشنی است. هانری ولون<sup>501</sup> بارها یادآوری کرده است که زنده انگاری یکی از مبادی شعر و موسیقی را تشکیل می دهد. شعر جهان را به حرکت وامی دارد، انسان را در رابطه با طبیعت قرار می دهد، و با محیط او هماهنگ می کند. به طور خلاصه، شعر عبارت است از تصاحب عاطفی جهان. زیرا «روح» جهان هرگز چیزی نیست بجز آینه روح خود ما. این کندوکاو زنده انگارانه جهان طی مدت های مدید زیر علامت نمادینه دینی انجام گرفته است. برای مثال، مارکس در اسطوره ها آفرینش هنری را به مثابه اثری می دید که نسبت به طبیعت ناخودآگاه است و تخیلات مردمی نیز نسبت به صورت بندی های اجتماعی خود آگاه نیست<sup>502</sup>. هنر

<sup>499</sup> André Malraux : Les Voix du silence

<sup>500</sup> پیشینه آن نیز وجود داشته است. هنر غیر دینی از هنر مدرن قدیمی تر است.

<sup>501</sup> واولوف Vavilov در آغاز کتاب خود « چشم و نور » (L'œil et lumière) تأملاتی در همین زمینه دارد

<sup>502</sup> Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, p. 174.

مدرن و غیر دینی این کار خلاقانه را در سطح گسترده تر، انسانی تر و آگاه تری توسعه می دهد. با همه انتقادی که نسبت به زنده انگاری وارد می داند در عین حال با آن تفاهم نیز دارد. توضیح این است که هنر مدرن غیر دینی گرچه داستان و رمان را جایگزین اساطیر می کند ولی از اساطیر آن نیز به صورت آگاهانه و خردگرایانه برای خلق آثار هنری استفاده می کند. و به این معنا که داستان های قدیمی را بازخوانی و یا تعبیر نوینی از آن عرضه می کند، یعنی کاری به شیوه لو شون نویسنده چینی<sup>۵۰۳</sup>. او ادیان را ... به مثابه آثار هنری نجات می دهد.

مارکس درباره اساطیر یونانی می نویسد : « انسان نمی تواند به دوران کودکی خود بازگردد مگر این که دچار اضمحلال شود، ولی آیا برای او لذت بخش نیست که در دوران بلوغ یعنی وقتی که به مرحله رشد برتری دست یافته از سادگی دوران کودکی برای بازیافت و درک واقعیت خود الهام بگیرد<sup>۵۰۴</sup> ؟ در طبیعت کودکان هر دوره آیا در باز بینی آن خصوصیت خود را در حقیقت طبیعی خود باز نمی یابد ؟ چرا کودکی تاریخی بشریت در آنجائی که به باشکوه ترین مرحله رشد خود دست یافته، چرا این مرحله که برای همیشه به گذشته پیوسته جذبه ابدی برای او نداشته باشد ؟<sup>۵۰۵</sup> به این ترتیب ما بی وقفه هومر، اشیل، تمثیل های بودائی و انجیل را به مثابه داستان های زیبائی می خوانیم که در مدح انسان نوشته شده است.

## 2.9.12 جشن های غیر دینی

هنر غیر دینی بزرگداشت مفاهیم اجتماعی را به انسان و فقط به انسان بازگرداند که مدت های طولانی به ادیان اختصاص داشت...

---

<sup>503</sup> داستان های کهن به شیوه نوین. برداشت مجدد به مفهوم انسان گرایانه از اساطیر دوران بت پرستی، مسیحی، بودائی و مانند اینها در هنر مدرن گستردگی بسیاری دارد، پرسی بیش شلی Shelley (پرومته رها شده) : ویکتور هوگو (افسانه قرون)، توماس من (سرهای وارونه، یوسف و برادرانش)، بی آن که از برتولت برشت یا ژیرودو حرف بزنیم.

<sup>504</sup> مترجم : در اینجا مارکس بی آن که بداند به عنوان پیشگو خیلی به روانکاوی نزدیک می شود، و طبیعی است چونکه روانکاوی فرویدی در دوران او هنوز به وجود نیامده بوده است.

<sup>505</sup> Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, p. 175.

آموزش و پرورش و فرهنگ شادمانی اجتماعی، سازمان جشن ها و مراسم اجتماعی مدت های طولانی از امتیازات ادیان بود. ولی بخش وسیعی از این عملکردها از چنگشان گریخت، و فردا کاملاً این امتیازات را از دست خواهند داد و هنر زندگی جمعی جایگزین خواهد شد... باورمندان گاهی احساس می کنند که گوئی به مقدسات آنان توهین شده، برای آنان هیچ جشنی بدون خدا تصور پذیر نیست...

با وجود این جشن می تواند خیلی بهتر از اشکال تقدیس شده خود دوام بیاورد زیرا در آغاز محتوای آن همیشه غیر دینی بوده است. زندگی را به نام خدا نشانه گذاری می کردند، ولی در واقع این زندگی بود که آنان جشن می گرفتند :

سال نو (نوئل)، بهار (عید پاک)، تولد (غسل تعمید)، ورود به طبقه های سن و سال (عشای ربّانی) (تقسیم مقدس یا راز خجسته)، فریضه های دینی، ازدواج و مانند اینها. یا حتا اعمال خیلی ساده مثل خوردن غذا.

« غذا یک حرکت بی هوته نیست و همه انسان ها باید نان داشته باشند»<sup>۵۰۶</sup>

عشای ربّانی قدیمی تر از شام آخر است<sup>۵۰۷</sup>.

هر جشنی پیش از همه جشن انسان، بزرگداشت مکان است. در نتیجه تقدس زدائی از زندگی نمی تواند به پایان جشن بینجامد، ولی فقط به دین زدائی یا لائیسزاسیون آن می انجامد... ژان ژک روسو خواستار « نمایش جمهوری » بود، جمهوری یعنی مردمی که در عین حال متعلق شناسائی (أبژه) و فاعل شناسائی (سوژه) هستند. « با آزادی، هر کجائی که توده ها فرمانروائی می کنند، سعادت و خوشبختی نیز برای همگان وجود خواهد داشت. تماشاچیان را به نمایش بگذارید، تا خود آنان بازیگران صحنه باشند»<sup>۵۰۸</sup> آیا جشن 14 ژوئیه ( جشن ملی فرانسه اعلام جمهوری و پایان

<sup>506</sup> Apollinaire : op. cit., p. 675.

<sup>507</sup> فویر باخ به این ترتیب در هفت راز مسیحیت (عشای ربّانی، غسل تعمید، آئین توبه و مانند اینها) برانگیختن مقدماتی ترین شادی های انسانی را می بیند : خوردن و آبتنی کردن و مانند اینها.

<sup>508</sup> Lettre à d'Alembert sur les spectacles, pp. 224-225, Edition Garnier.

سلطنت مطلق در سال 1789) چنین نیست؟ مردم جشن می گیرند...و حتا پیاده روی تفریحی یکشنبه: لذت با هم بودن، دو نفر، ده نفر، هزاران نفر، میلیون ها نفر، بر اساس آن چه جشن های جمهوری مردم را با هم متحد می کند؛ راه پیمائی روز اول ماه مه، تجمعات مردم روی کناره های دریا در روزهای تعطیل، سینما، کنسرت موسیقی از این پس برای بسیاری جایگزین جشن های دینی شده است<sup>509</sup>. سوسیالیسم به سهم خود زندگی

---

مترجم: «نامه به دالامبر درباره نمایش». انتشار در سال 1758 واکنش روسو به مقاله ژنو دالامبر درباره «دولت های سیاسی» منتشر شده در جلد هفتم دائرة المعارف اکتبر 1757. مقاله تصویر مثبتی از سازمان سیاسی ترسیم می کند. مهمترین بخش مربوط است به دین و دالامبر روی نرمش و مدارای دینی نزد پاستورها تأکید می کند که از جزم اندیشی کالوینیست ها پیشی می گیرد. او بر این باور است که مسیحیت ژنوی نزدیک با خداانگاری (دئیسم - مداخله مستقیم خدا در عملکرد جهان را رد می کند (خداباوری دین ناباورانه) دادار باوری مرتبط به فلسفه دینی و جنبشی است که وجود خدا را از طریق عقل استنتاج می کند - مراجعه شود به ویکیپدیا). بر عکس دالامبر از حفظ اخلاق خدشه ناپذیر که هر گونه نمایش تأتری را منع می کند ابراز تأسف می کند.<sup>509</sup> علاوه بر این، ادیان و مذاهب غربی از خیلی مدت ها پیش نمایش های غیر دینی را از ترس رقابت آنها با جشن های دینی محکوم می کردند.

مترجم: شاید نیازی به توضیح نداشته باشد که در ایران کنونی ما طرفداران دین عید نوروز و یا چهارشنبه سوری، و جشن های غیر اسلامی دیگر را مورد انتقاد قرار می دهند و سعی می کنند با تبلیغات دائمی اعیاد اسلامی را جایگزین کنند مثل عید غدیر خم که بسیاری از ما از علت وجودی آن بی اطلاع هستیم و برای درک مفهوم آن شاید نیازمند فرهنگ واژگان باشیم. به این معنا که واکنش ادیان به امور غیر دینی همه جا یکسان بوده، و در ایران نیز با وجود قدرت مطلق دستگاه دین که تا قبضه کردن حکومت مطلق به نفع یک بخش بسیار کوچک از جامعه که در واقع بیشتر به نمایندگان تجاری امپریالیسم جهانی در ایران شباهت دارند پیش رفته، ولی قادر به حذف اعیاد ایرانیان نبوده و با تمام کوششی که برای جایگزین کردن زبان عربی به صرف قابل دسترسی کردن آثار و فرهنگ اسلامی به ضرب قانون اساسی کشور و آمیختن هر چه بیشتر زبان فارسی به زبان عربی تا جائی که حتا پرچم نیز به عنوان نماد ملی به زبان عربی آمیخته شده... ولی با همه تهاجم همه جانبه دین اسلام از دیرباز تا روزگار ما علیه ایران موفق به از بین بردن فرهنگ و زبان فارسی و خاصه جشن ها و مراسم ایرانی نشده است. البته در کارهای دیگری توفیق داشته، گسترش شبه شناخت به جای شناخت، تحقیر روشنفکران و تحسین بی سواد و بی سوادان که گوئی همیشه در بزنگاه های تاریخی با نثار جان خود برای نجات کشور معجزه کرده اند، عقب ماندگی، تقدیس شکاف طبقاتی، خودکامگی که در قطب مخالف قانونمندی واقع شده به جای تضمین پیشرفت به تضمین عقب ماندگی و فقدان توسعه اجتماعی و در نتیجه به تضمین تداوم سیطره

را به روی جشن ها باز می کند. چرا دین باید انحصار روز یکشنبه و یکشنبه انحصار جشن را داشته باشد؟

هیچ یک از عملکردهای مثبتی که در گذشته در دین تکوین یافته از سوی فرهنگ و زندگی مدرن نادیده گرفته نشده و نخواهد شد. ولی دین جایگاهش را بیش از پیش از دست می دهد.

### 2.9.13 استثناء روانی

بی گمان دین در جامعه کمونیستی آینده ای ندارد مگر به عنوان بازمانده های فردی. رویدادهای پیش بینی ناپذیر زندگی، کاستی های آموزشی و فرهنگی همیشه می تواند این و یا آن فرد را به انزوا و بدبختی دچار کند. وقتی کلیت زندگی هنوز به کنترل درنیامده و فقدان تسلط که از دیدگاه علمی هنوز شناسائی نشده، وضعیتی را به وجود می آورد که می تواند زمینه ساز حساسیت های دینی شود. آنانی که نمی توانند با تلاش خود زندگی کنند، موفق شوند و دوست بدارند شاید هنوز به پرستش خدا، شانس یا عشق بزرگ روی بیاورند... وضعیت آنان به همان اندازه ای وخامت پیدا خواهد کرد که جامعه در آموزش و کمک انسان گرایانه خود نسبت به آنان کوتاهی کرده باشد. ولی در این مورد بیشتر رفتار دینی مطرح می باشد تا خود دین به مفهوم واقعی آن. خود این وضعیت بیش از پیش فرد یا گروه استثنائی را آشکار می کند... اندکی مانند تمایلات جادوگرانه در روزگار ما<sup>۵۱۰</sup>. دست کم این چیزی است که مارکسیست ها فکر می کنند. تاریخ نشان خواهد داد که آیا درست تشخیص داده اند یا نه.

---

استعمار دیرپای غرب امپریالیستی در ایران انجامیده، و توسعه مناسک دینی در مقابله با جشن های غیر دینی که بی گمان برای پنهان کردن مسائل واقعی و شکست انقلاب اسلامی در عرصه اجتماعی صورت گرفته به طوری که امروز برخی از سوت زن های ایرانی از «تورم و یا بحران مناسک دینی» حرف می زنند.

<sup>510</sup> این موضوع به این معنا نیست که جامعه آینده این گونه آزادی ها را بر نمی تابد. در جامعه سوسیالیستی افراد می توانند به ستاره بخت خود نیز باور داشته باشند

## 3 باورمند و ناباور

در انتظار آینده، باید زندگی کنیم

و باورمند و ناباور باید با هم زندگی کنیم.

### 3.1 برخورد نظریات

پیوند ماتریالیسم و ایده آلیسم هرگز ممکن نیست. گفتگو ممکن است ولی در پاسخ به پرسش هائی مانند وجود خدا، ایمان، رمز و راز، بی مرگی روح، و اغلب پرسش ها همیشه در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و مخالف یکدیگرند. هر گونه تلاش برای سنتز این دو بی هوده خواهد بود و لنگ خواهد زد...

ادیان مختلف خودشان نسبت به این موضوع شدیداً آگاهند، و بی وقفه از آغاز پیدایش خود با همه امکانات نجیبانه و نانجیبانه علیه ماتریالیست ها و خدا ناباوران مبارزه کرده اند. در مقابل، ماتریالیست ها و خدا ناباوران نیز همیشه در نقد ایدئولوژی دینی کوشیده اند، از اپیکوریسم تا ماتریالیسم فرانسوی قرن هجدهم یا فویرباخ. مارکسیسم مبارزه خود را در این زمینه زیر سه پرچم علم، انقلاب سوسیالیستی و انسان گرایی پی گیری می کند...

#### 3.1.1 دین علیه علم

ایدئولوژی دینی مانع پیشرفت علم است<sup>511</sup>. جزم اندیشی، ارزشگذاری برای رمز و راز و به طور کلی امور متافیزیک، بی اعتمادی نسبت به عقل انسانی از جمله بازدارنده های کارهای پژوهشی و اکتشافات عینی به نظر می رسد. از دیدگاه تاریخی، علم مدرن نتوانست گسترش یابد مگر به بهای مبارزه ایدئولوژیک و عملی پی گیر علیه ادیان حاکم.

<sup>511</sup> Sur ce point, voir Georges Cogniot : La Religion et la science, Editions Sociales, 1960.

انگلس می گوید: « در دوران قرن شانزدهم، بررسی طبیعت نیز در کوران انقلاب عمومی انجام می گرفت و خودش نیز از هر جهت انقلابی بود: مگر نه این که باید حتا برای به دست آوردن حق زندگی خود مبارزه می کرد؟ دست در دست بزرگان ایتالیائی، آنانی که فلسفه مدرن را آغاز کرده بودند، شهیدان خود را نثار بوته های آتش و سیاه چال های تفتیش عقاید کردند...»<sup>۵۱۲</sup> امروز هیچ کس قدرت گشتن علم را ندارد. در نتیجه ادیان سرانجام علم را پذیرفتند ولی با چه تأخیری و با چه احتیاطی. کلیسای کاتولیک سه قرن فکر کرد پیش از آنکه گالیله را پذیرفت، و یک قرن پیش از آن که « فرضیه » تکامل انواع را به رسمیت بشناسد. پس چه وقتی فراخواهد رسید تا سرانجام داده های علمی ماتریالیسم تاریخی را نیز به رسمیت بشناسد در حالی که یک قرن از قدمت آن می گذرد<sup>۵۱۳</sup>؟

نقش تأخیر ایدئولوژی دینی در مورد انتشار ذهنیت علمی بین توده ها باز هم خیلی پر رنگ تر است. کلیسا در فضاهای علمی با دانشمندان خودش را دانش دوست معرفی می کند و در بازی زبان علمی شرکت دارد ولی نزد توده ها همچنان جزم اندیش و تاریک اندیش باقی می ماند، و به انتشار پیش داوری های غیر عقلی، فقدان مدارا با دگر اندیشی و حتا تشویق تمایلات تعصب آمیز ادامه می دهد. کلیسا کشیش های محقق و ادیبان بسیاری دارد و به همچنین نمایش های سوداگرانه ای را نیز برای توده ها سازماندهی می کند، مانند زیارت لورد<sup>۵۱۴</sup> یا زیارت فاطمه<sup>۵۱۵</sup>. آیا امتناع

<sup>512</sup> Anti-Dühring, p. 31, Edition citée.

<sup>513</sup> زیرا روی نقاط داغ علم است روح علمی را می توانیم داوری کنیم. آیا شورای واتیکان 2 داده های علم را پذیرفت؟... ولی نه داده های علم مالکیت و نه مبارزه طبقاتی... یگانه داده های علمی که امروز شایسته بازشناسی است...

<sup>514</sup> Lourdes مترجم: لورد شهری در جنوب غربی فرانسه در کوه پایه های آلپ. این شهر بویژه در سراسر جهان به دلیل معابد نوتردام دو لورد و مکان مقدس زیارتگاه کاتولیک شهرت دارد. سالانه میلیون ها نفر غار میسابی Massabielle را زیارت می کنند که در سال 1858 مریم مقدس در آن جا به یک دختر جوان ظهور می کند. زائران می توانند از آب چشمه ای که در این غار وجود دارد بنوشند و یا در آن آبتنی کنند.

<sup>515</sup> Fatima مترجم: فاطمه یا فاتیما شهری در پرتغال. منشأ این نام عربی است که در دوران غرب الاندالس به این شهر اطلاق شده و نام دختر پیغمبر اسلام است. این شهر در سال 1917 شهرت پیدا کرد، سه چوپان جوان ادعا می کنند که چندین بار

ادیبان کلیسائی نسبت به چنین معجزاتی آیا تشویق این زیارت های عظیم توده ای و صحنه پردازی ها را جبران می کند ؟

ولی سوسیالیسم به علم نیازمند است، علم نزد دانشمندان و در عین حال نزد توده ها، پیش از و بعد از انقلاب سوسیالیستی...

سوسیالیسم سیستماتیکمان خرد ورزی ( و تفکر انتقادی) را در همه سطوح اجتماعی آموزش می دهد، چنین تلاشی بویژه به نقد خردگریزی دینی توجه نشان می دهد.

### 3.1.2 دین علیه انقلاب

ادیان تشکل یافته فقط برای توسعه زندگی اجتماعی نقش باز دارنده بازی نمی کنند بلکه مانع شناخت عینی نیز هستند. همه کلیساها به عنوان مؤسسه، به استثناء برخی فرقه ها، با تحول در شیوه تولیدی که امروز مورد تأیید قوانین توسعه اجتماعی می باشد مخالفت می کنند. کلیساها اقتدار و اعتبار خود را به حفظ رژیم مالکیت خصوصی وسایل تولید تحت اشکال فئودالی یا سرمایه داری وقتی هر دو با هم وجود ندارند پیوند زده اند. حد اکثر، ترتیبات جزئی با تأثیرات مرگبار همین رژیم های باطل شده را در نظر می گیرند، بی آن که بخواهند به علت های اساسی بپردازند<sup>516</sup>. علاوه بر این چنین چیدمان های جزئی را نیز معمولاً زیر فشار نیروهای انقلابی موجود انجام می دهند. کلیسای کاتولیک یک قرن پس از گذار فرانسه به جهان تولید سرمایه داری نظریه اجتماعی خود را برای کارگران اعلام می کند...

برخی اقشار اجتماعی توانستند و هنوز هم می توانند در عناصر مترقی سنت دینی شکل بیان رمز آمیز متناسب با خواست های اجتماعی یا ملی را بیابند که حاصل گسترش عمل تاریخی بوده است. سوسیالیسم های دینی، ناسیونالیسم های موعودگرا به شکل دوره ای این جا و آن جا به ظهور

---

شاهد ظهور معجزه آسای حضرت مریم مقدس بوده اند و به آنها پیغام هائی داده است...از این پس سالانه میلیون ها نفر به زیارت این شهر می آیند.

<sup>516</sup> امروز « قاضی » است که نظریات اجتماعی کلیسای کاتولیک را تعریف می کند که چیزی فراتر از دیدگاه نو سرمایه داری نیست. حق مالکیت خصوصی به شکل سایه روشن به حق مداخله دولت واگذار شده، ولی دولت تابع طبقه حاکم و مالکیت خصوصی است.

می رسند<sup>۵۱۷</sup>، و می توانند گاهی نقش گذار ضروری را بازی کنند، لنین می گوید : « تز : « سوسیالیسم یک دین است » برای برخی شکلی از گذار دین به سوسیالیسم است، برای برخی دیگر گذار سوسیالیسم به دین است<sup>۵۱۸</sup>. ولی نمی توانیم این دو رویکرد را در یک سطح قرار دهیم. حتا در مورد اولی (سوسیالیسم یک دین است)، شکل دینی در تناسب با محتوای بیان شده نیست. در زمانی مشخص، الزاماً با آن وارد تضاد آشکار می شود<sup>۵۱۹</sup> و در دستیابی به آگاهی ضروری برای توسعه در عرصه عملی اختلال ایجاد خواهد کرد.

در جامعه سوسیالیستی نیز به همین گونه است. کلیساهای مختلف پس از مبارزه علیه رژیم جدید سرانجام خواهی نخواهی مجبور بودند خودشان را تطبیق بدهند. حتا پیش آمده است که در رژیم جدید شیوه زندگی<sup>۵۲۰</sup> دیگری را یافته اند. با وجود این، ایدئولوژی دینی در همه امور به بازی نقش محافظه کارانه و یا تأخیر خود ادامه می دهد. ایدئولوژی دینی در رابطه با ایدئولوژی سوسیالیستی بی اعتمادی را در توده ها نسبت به نیروهای خلاق خودشان تشویق می کند. دین چه در زندگی عینی و چه در باطن آگاه با تشویق اعتقادات غیر عقلی به نیروها، موجودات و مداخلات فرا طبیعی، رفتارهای مستعفیانه ناشی از اعتقادات کاملاً غیر عقلی و نفی عقل در شناخت برای هر گونه ابتکار عمل تاریخی انسان ها نقش بازدارنده و مخرب بازی می کند.

لنین در نامه ای به گورکی نوشته است : « این اشتباه است که خدا را مجموعه ای از نظریاتی بدانیم که گویا احساسات اجتماعی را بیدار و سازماندهی می کند. این همان ایده آلیسم بوگدانوفی<sup>۵۲۱</sup> است که منشأ مادی نظریه ها را پنهان می کند. خدا از دیدگاه تاریخی و به شکل روزمره

<sup>517</sup> Des études intéressantes ont paru sur cette question dans les « Archives de sociologie de la religion », n° 5, Editions du C.N.R.S.

<sup>518</sup> Lénine et la religion, p. 20.

<sup>519</sup> این مورد برای همه سوسیالیسم های اتوپیک نیز به همین گونه است

<sup>520</sup> Modus vivendi

<sup>521</sup> الکساندر بوگدانوف (1873-1928) سوسیال دموکرات روس، فیلسوف، جامعه شناس، اقتصاد دان، پزشک حرفه ای...لنین ایده آلیسم بوگدانوف را در کتاب ماتریالیسم و آمپیرویوکریتیسیسم مورد انتقاد قرار می دهد

پیش از همه مجموعه ای از اعتقاداتی است که زائیده سرکوب احمقانه انسان توسط طبیعت بیرونی و سرکوب طبقاتی بوده است و نظریاتی را در بر می گیرد که این سرکوب را تحکیم کرده و در عین حال مبارزه طبقاتی را به خواب فرو می برد. در تاریخ دورانی وجود داشت که اعتقاد به خدا، مبارزه دموکراسی و پرولتاریا به شکل مبارزه اعتقاد دینی علیه یک دین دیگر جریان داشت، ولی این دوران خیلی وقت است که به پایان رسیده. اکنون، در اروپا و روسیه هر گونه دفاع یا توجیه اعتقاد به خدا (نظریه خدا)، حتا ظریف ترین و با نیک اندیشانه ترین نیت ها چیزی نیست بجز توجیه ارتجاع.<sup>۵۲۲</sup>

### 3.1.3 دین علیه انسان گرایی

مبارزه علیه ایدئولوژی دینی سرانجام برای ماتریالیسم مارکسیست دارای مفهوم انسان گرایانه است.<sup>۵۲۳</sup> چنین مبارزه ای یکی از مهره های اساسی از خودبیگانه زدائی آگاهی را تشکیل می دهد که بدون آن از خودبیگانه زدائی وجودی انسان تکمیل نخواهد شد. مارکسیسم نفی نمی کند که فرد باورمند ( به دین ) نمی تواند تعادل و خوشبختی خاصی در اعتقادات و ایمانش داشته باشد. ولی ما بر این باوریم که دوران ما خواستار نوعی انسان آزادتر با آگاهی دقیقتری است. خواهید گفت که اگر چنین است پس بگذارید که هر چه می خواهد باشد...

---

<sup>522</sup> Lénine : Sur la littérature et l'art, p. 105, Editions Sociales, 1957.

<sup>523</sup> ما در اینجا واژه انسان گرا را به مفهوم تاریخی و اخلاقی در نظر می گیریم و نه به مفهوم فلسفی. در مفهوم تاریخی و اخلاقی واژه انسان گرا به معنای هر گونه بینشی است که برای انسان ارزش قائل است، هر گونه مبارزه که به توسعه تاریخی کمک می کند. در مفهوم دوم، یعنی فلسفی، به معنای تعبیر فلسفی است که مبنی بر آن، باید در ذات غیر تاریخی و تاریخی انسان بنیاد عملکرد تاریخی خود او را جستجو کنیم. مارکسیسم در نخستین مفهوم انسان گرا است و نه در مفهوم دوم : دور از بنیانگذاری تاریخ در ذات انسان، بر عکس، مارکسیسم تحرک ذات انسان را به تاریخ منتسب می داند که خود قوانین توسعه نیز بستگی به قوانین ساختاری عملکرد اجتماعی در این و یا آن دوران دارد. مارکس می گوید : « روش من از انسان آغاز نمی کند، بلکه از دوران اجتماعی آغاز می کند که از دیدگاه اقتصادی مشخص شده باشد. » ( سرمایه، جلد سوم، صفحه 249).

« ولی مدت مدیدی است که به باورهای مردم تزریق کرده اند که هیچ آینده ای ندارند»<sup>۵۲۴</sup> که باید راه آینده را در تاریکی انبوه نظریات قدیمی باز کرد.

### 3.1.4 حدود مبارزه ایدئولوژیک

مبارزه ایدئولوژیک بین مارکسیسم و دین، و مؤسسه هائی که آنها را تجسم می بخشد، اجتناب ناپذیر است. با وجود این باید حدود آن را مشخص کنیم. ایده ها مهم هستند، ولی همه چیز نیستند، و حتا اساسی هم نیستند. فرد باورمند به خدا و دین می تواند در توهم ایده آلیستی به سر برد، ولی نه فرد مارکسیست. برای مارکسیست وجود عینی در جایگاه اصلی و اساسی قرارداد.

هدف بنیادی مارکسیسم تبدیل ایدئولوژی نوع بشر به خداناباوری ( آتئیسم) نیست، بلکه ایجاد تحول عینی و عملی در شیوه تولید است: یعنی انقلاب سوسیالیستی. مبارزه نظریات در این چارچوب صورت می گیرد و تابع آن است. زیرا انقلاب را با نظریات یا فقط در فکر و اندیشه تحقق نمی بخشیم. برای براندازی رژیم سرمایه داری، به حرکت واقعی نیاز داریم، و ایده ها و نظریات فقط در صورتی اهمیت دارند که بتوانند محرک و سازمان دهنده چنین حرکتی باشند.

در نتیجه، تبلیغ یکی از وظایف انقلاب و تبلیغ خداناباوری یکی از وظایف تبلیغ انقلابی را تشکیل می دهد. اگر حقیقت این است که سلطه سرمایه داری پیش از همه روی مناسبات تولیدی مشخصی اتکا دارد، تبلیغات انقلابی پیش از همه باید سرشت این مناسبات، علت ها، تأثیرات و زیان های آن را روشن کند. و اگر تبلیغات ضد دینی علت وجودی پیدا می کند، آن را باید در نقش دین در توجیه مناسبات تولید سرمایه داری جستجو کنیم، و ببینیم که چگونه مبارزه توده ها را علیه آن خنثی کرده و به خواب و رؤیا فرو می برد. برای مارکسیسم مبارزه نظریات ابتدا در زمینه اقتصادی و سیاسی

<sup>524</sup> Apollinaire, op. cit., p. 186

واقع شده است و نه در زمینه دینی. مسائل مربوط به مالکیت و مبارزه طبقاتی بیش از مسئله باور به خدا دارای اهمیت است. «حتا با اولویت قائل شدن برای اختلافات دینی به جای اختلافات سیاسی به فرهنگ واقعی زبان وارد خواهیم کرد»<sup>۵۲۵</sup>

در واقع بیم آن می رود که با جایگزین کردن اختلافات عقیدتی به جای اختلافات طبقاتی خط مرز واقعی جامعه را فراموش کنیم، و علاوه بر این در نهایت، آگاهی طبقاتی خود کارگران را مخدوش و صفوف آنان را نیز دچار انشعاب کرده و میدان عمل را برای همکاری با طبقه حاکم مساعد سازیم. وقتی یک کارگر باورمند (به خدا و دین) بیشتر نسبت به کارفرمای باورمند (به خدا و دین) احساس نزدیکی می کند و از کارگر خداناباور دوری می جوید، و بر عکس، چه کسی از این وضعیت بهره می برد؟ مگر نه این که کل طبقه سرمایه داران که به خدا و دین باور داشته باشند یا نداشته باشند از این وضعیت بهره برداری می کنند؟ لنین می گوید:

«آناشیستی که به هر قیمتی برای جنگ علیه خدا تبلیغ می کرد،

در واقع به کشیش و بورژوازی یاری می رساند.»<sup>۵۲۶</sup>

علاوه بر این کاملاً ایده آلیستی خواهد بود اگر فکر کنیم که مبارزه ایدئولوژیک به تنهایی می تواند اعتقادات دینی را از آگاهی افراد و جامعه حذف کند. آگاهی دینی انعکاس اشکال زیستی مشخص است. برای ایجاد تحول در اعتقادات یا آگاهی باید در وضعیت موجود تحول ایجاد کنیم، و برای فرد شرایط جدیدی جهت کسب تجربه و اندیشه به وجود بیاوریم. تبلیغات خداناباور می تواند بویژه خداناباوران، و آنانی را که در اعتقادات دینی متزلزل هستند متقاعد کند. تبلیغات خداناباور می تواند باورمندان را از خواب جزم اندیشانه دینی بیدار کند و به آنان طرز تفکر جدیدی را بیاموزد، ولی نمی تواند واکنش دینی را در آنان حذف کند. چنین امری فقط از عهده زندگی عینی بر می آید. و پیش از همه از طریق آن چیزی که زندگی را تحول می بخشد: یعنی عمل. تبلیغات خداناباور می تواند به شکل سودمندی

<sup>525</sup> Lénine et la religion, pp. 13-14.

<sup>526</sup> Id., p. 18.

درس های آن را روشن کرده و توضیح دهد، ولی به هیچ عنوان نمی تواند جایگزین آن شود. « نه کتاب ها، و نه موعظه پرولتاریا را روشن نخواهد کرد. فقط از طریق مبارزه ای که خود پرولتاریا علیه نیروهای پنهان سرمایه داری بر پا می دارد می تواند به آگاهی دست یابد. وحدت این مبارزه واقعاً انقلابی از سوی طبقه تحت ستم برای ایجاد بهشت زمینی برای ما مهمتر از وحدت عقیده پرولترها در مورد بهشت آسمانی است.»<sup>۵۲۷</sup>

اگر می خواهیم درباره خدا حرف بزنیم، ولی فقط به این موضوع بسنده نکنیم. و این که گفتگو ما را از حرکت و عمل باز ندارد...

### 3.1.5 هنر گفتگو

به این معنا که باید از هنر گفتگو نیز بهره مند باشیم و بدانیم چگونه باید گفتگو کنیم. و به همچنین در همین سطح باید از تمایلات متافیزیک و ایده آلیست اجتناب کنیم. برخورد نظریات از دیدگاه مارکسیسم نمی تواند فقط به تأیید تزه های خودش و یا نفی تزه های حریف تقلیل یابد. تفکر دینی طبیعتاً به دلیل جزم اندیشی همین شیوه گفتگو را به کار می برد. ماتریالیسم قرن هجدهم که هنوز در محدوده منطق متافیزیک محصور مانده بود، گاهی به این فرقه گرائی جزم اندیشانه با فرقه گرائی جزم اندیشانه دیگری پاسخ می گفتند...لنین می گوید: « ماتریالیسم دیالکتیک نزد مارکس و انگلس از دانشنامه نویسان و فویر باخ در کاربرد فلسفه ماتریالیسم در زمینه تاریخ و علوم اجتماعی فراتر می رود.»<sup>۵۲۸</sup> لنین در ادامه این بحث می گوید: « ما باید علیه دین مبارزه کنیم، و این الفبای ماتریالیسم با نقطه آغاز مارکسیسم است. ولی مارکسیسم از آن نوع ماتریالیست هائی نیست که فقط به الفبا محصور باشد. مارکسیسم به چشم انداز دورتری می نگرد. باید بدانیم چگونه علیه دین مبارزه

---

<sup>527</sup> Id., p. 30

موضوعی که لنین مطرح می کند برای جامعه سوسیالیستی معتبر باقی می ماند، با این حساب که مبارزه در سطح ساختمان اقتصادی و اجتماعی انجام می گیرد. در سوسیالیسم نیز کتاب هر چند علمی باشد همه کار را انجام نمی دهد.

کنیم، در نتیجه برای انجام چنین امری باید بتوانیم مفهوم ماتریالیستی، منشأ ایمان و دین را توضیح دهیم.<sup>۵۲۸</sup>

کافی نیست که اشتباه دینی را محکوم کنیم، بلکه باید توضیح دهیم و یا بهتر از این، هسته حقیقی را در نظر داشته باشیم. زیرا اشتباه هرگز یک افسانه پردازی ناب نیست بلکه همواره چیزی را به صورت ناقص و یا تغییر شکل یافته منعکس می کند تا جایی که گاهی تشخیص ناپذیر می شود. خیال انگیزترین خواب و رؤیاها عناصر واقعی را منعکس می کند : اشیاء مملوس، مناسبات اجتماعی، تاریخ فردی و مانند اینها. خواب و رؤیا همیشه دارای مفهوم بوده و می تواند درباره فردی که آن خواب را دیده اطلاعاتی به ما بدهد.

رؤیای دینی نیز به همین گونه است، با این تفاوت که این بار خود بشریت است که از مدت ها پیش در این خواب و رؤیا به سر می برده. ما بیدار هستیم و « انسان بیدار بهتر از فردی است که در خواب و رؤیا به سر می برد »<sup>۵۲۹</sup> ولی اگر می خواهیم آنانی را که هنوز در خواب و رؤیا به سر می برند بیدار کنیم، باید بدانیم چگونه درباره رؤیاهایشان با آنان حرف بزنیم و از محتوای آن حقایقی را آشکار کنیم. بی آن که درباره خودمان حرف بزنیم، زیرا ما نیز مثل دیگری خوابیده بودیم، پدران ما نیز در خواب بوده اند، و در هر صورت خود ما نیز هنوز می توانیم چیزهایی درباره خواب و رؤیاهای خودمان بیاموزیم.

هیچ کس مخالف این امر نیست که نتوانیم با فردی که در خواب است یا در رؤیاهای خود غوطه ور شده حرف بزنیم. « انسان ها در حالت بیداری در یک جهانی واحد به سر می برند که برای همگان مشترک است، ولی وقتی که در خواب و رؤیا غوطه ورنند هر کدام به جهان خودشان باز می گردند »<sup>۵۳۰</sup> (هراکلیت). و وقتی فرد از خواب بیدار می شود به سختی می تواند مفهوم خواب و رؤیائی را که دیده درک کند. فرد باورمند

<sup>528</sup> Id., p. 15.

<sup>529</sup> Thomas Mann : La Montagne magique, p. 266.

<sup>530</sup> Solovine : Héraclite d'Ephèse, p. 85, Editions Alcan.

به سادگی خود را در رؤیاهایش محصور می کند. او به فرد خداناباور می گوید « تو نمی توانی بفهمی » ولی آیا خداناباور می تواند به او باور داشته باشد ؟ در واقع، او شاید فرد باورمند را بهتر از خود او درک کند : زیرا برای توضیح ( تأویل یا تعبیر ) رؤیا باید بیدار باشیم و رابطه آن را با واقعیت درک کنیم...

برای این که فرد باورمند و فرد خداناباور بتوانند یکدیگر را بفهمند می بایستی دو جهان متفاوت داشته باشند. ولی نمی توانیم این موضوع را تأیید کنیم، مگر این که دست کم به خود جهان آگاهی بیابیم. در واقعی هر دو در جهان یکتائی زندگی می کنند. و اگر به شیوه متضادی آن را منعکس می کنند، وحدت شیء منعکس شده وحدت تضاد را تشکیل می دهد : به این معنا که تضاد همواره نه فقط امکان درک بلکه تغییر و تبدیل متقابل را فراهم می کند.

و سپس، اگر انعکاس ها متفاوت است، آیا « آینه ها » نیز به همان اندازه متفاوتند ؟ آگاهی فرد باورمند و فرد خداناباور دارای ذات متفاوتی نیستند. قوانین تفکر برای همگان یکسان است. ابزارهای فکری برای یک تمدن در دوره ای مشخص یکسان است. و مشارکت عمومی در یک سنت فرهنگی مشترک بین آگاهی احاد افراد جامعه همبستگی و تبانی ناآشکار بی شماری را به وجود می آورد. آیا چنین وضعیتی مشمول یک ملت نیست، تنوع مشترک، وحدتی که گرچه ظریف ولی از اشکال آگاهی و وجودی واقعی برخوردار بوده که با وجود این در تضاد با یکدیگرند ؟ آیا در سطح گسترده تری این امر را نمی توانیم به بشریت تعمیم دهیم ؟

### 3.1.6 گفتگوی سودمند برای همگان

در نتیجه برای باورمندان به خدا و خداناباوران امکان پذیر است که زبان مشترکی پیدا کنند، حتا در زبان های مختلف. و درباره همه موضوعات به انضمام آنهایی که به گزینش های بنیادی فلسفه مربوط می شود. ایده آلیسم و ماتریالیسم دست کم یک نقطه مشترک دارند و آن هم مسئله ای است که هر یک به شکل متفاوت به آن پاسخ می گوید. موضوعی وجود ندارد که نتوانیم درباره آن گفتگو کنیم، حتا درباره خدا شناسی، فقط کافی است که فرد باورمند تعبیر مخالف خداشناسی را بپذیرد. فضیلت رمز و راز آمیزی

که در سطح متافیزیک ( در سنت مسیحی) برای اعتراف به گناهان قائل می شوند از دیدگاه خداناباور به زبان آوردن آن چیزی است که موجب افسردگی ناشی از بار احساس گناه بوده و قابلیت آزاد کننده و تسکین دارد. جزم اندیشی در مورد جهانشمولیت گناه مسئولیت جمعی پیکره اجتماعی نسبت به بزهکارانش را تحت اشکال رمز و راز آمیز منعکس خواهد کرد. بیان و تأیید این امر که همه انسان ها فرزندان خدا هستند، به این مفهوم عینی خواهد بود که وحدت خاص نوع بشر را به رسمیت می شناسیم : به این معنا که همه انسان ها تا وقتی که به یک نوع تعلق دارند و در عمل یگانه ای شرکت دارند با هم برابرند...

این موضوع را می توانیم در این مثال ها مشاهده کنیم. گفتگو به هیچ عنوان محکوم به مشاهده مخالفت های یکنواخت طرفین نیست، بلکه مثل هر گفتگویی، امکان تحت تأثیر قرار دادن متقابل وجود دارد (در نتایج یا در اصول) و حتا نقاط توافق. توافق روی واژگان و اصطلاحات، یا روی حدود مخالفت ها. توافق جزئی حتا در مخالفت. به این ترتیب گفتگوهای اخیراً بین کمونیست ها و کاتولیک ها به دست یابی به ارزش های مشترک انسانی انجامیده و امکان توافق در نظم ذهنیات را فراهم آورده است<sup>531</sup>. در این جا به موضوعی که چند سطر بالاتر مطرح شد باز می گردیم، موضوع شناسائی علمی یا دینی وحدت نوع بشر که مستلزم تأیید برابری انسان ها در حقوق است و سپس از این جا به بعد متعاقباً محکومیت نژاد پرستی و تحقیر انسان ها و مانند اینها نیز مطرح می شود، با پی آمدهای عملی عظیم آن برای دفاع از انسان...

### 3.1.7 تداوم فرهنگ

این ملاقات ها اتفاقی و پراکنده نیست، زیرا نه فقط حاکی از وجود ارزش های جهانشمولی است که به منافع جهانشمول پاسخ می گوید بلکه بیان کننده وحدت فرآیند فرهنگی می باشد که طی آن بشریت این ارزش ها را در تاریخ خود ساخته و پرداخته است. انگلس نوشته است که در توسعه متناقض اخلاق طبقاتی از دوران جامعه اشتراکی اولیه « پیشرفتی در سطح

---

<sup>531</sup> Besse, Garaudy et Chauchard, Cuénot, Tresmontant :  
Morale chrétienne et morale marxiste, Edition. Palatine

کلی برای اخلاق مانند دیگر شاخه های شناخت به وقوع پیوست.<sup>۵۳۲</sup> موريس تورز<sup>۵۳۳</sup> به همین منوال از تریبون پانزدهمین کنگره حزب کمونیست فرانسه می گوید : « در طول تاریخ، بشریت مجموعه ای گرانبها از ارزش های اخلاقی را به وجود آورده است. مدت مدیدی است که انسان ها آموخته اند به کرامت انسانی احترام بگذارند، و به اصالت احساسات و رفتارها ارج بگذارند، دلبستگی به آزادی، فدا کردن منافع شخصی برای منافع عمومی مشترک ... این اصول در همه ادوار در تضاد با مناسبات اجتماعی بوده که بنیادهای آن روی استثمار انسان از انسان، خشونت و جنگ اتکا داشته است»<sup>۵۳۴</sup>. و مارکسیسم قطع این رابطه بین تئوری و پراتیک را افشا می کند که در گذشته رواج داشت. ولی نه برای صرفنظر از اصول، بلکه بر عکس زیرا برای نخستین بار آن را به شکل بنیادی به کار می بندد. او خود را وارث « آن چه بشریت از بهترین ها در عرصه اخلاق به وجود آورده احساس می کند.»<sup>۵۳۵</sup> ملاقات بین مارکسیست ها و باورمندان، یا دیگران، در این جا وحدت تاریخ بشریت را منعکس می کند.

وحدت جسمانی و فکری : حساسیت در این جا مستقیماً به تئوری می پیوندد. آن چه موريس تورز از دیدگاه سیاسی می گوید و آن چه ما می خواهیم در این جا از دیدگاه فلسفی بیان کنیم، آراگون در اشعارش و به عنوان کمونیست مبارز در زندگی اش بیان کرده است. به آلسید چروی<sup>۵۳۶</sup> دهقان ایتالیائی گوش کنیم که هفت پسر داشت و هر هفت نفر آنان به دست نازی ها تیرباران شدند و ما این چند سطر را مدیون او هستیم که در زیبایی به همان اندازه قدیمی است که مدرن :

« سعی کنید من را درک کنید. می خواستم پسرانم را زنده در کنار خودم بیابم، که حالا این جا در کنار من باشند، مثل هر پدر خانواده ، خواهان

<sup>532</sup> Anti-Dühring, p. 126.

<sup>533</sup> Maurice Thorez تولد در 28 آوریل 1900، مرگ در 11 ژوئیه 1964، مرد سیاسی فرانسوی. کارگر بود و عضو حزب کمونیست فرانسه، دبیر اول حزب کمونیست فرانسه از 1930 تا 1964.

<sup>534</sup> Maurice Thorez : « Rapport au XV Congrès », numéro spécial des cahiers du communisme, 1959, p. 71.

<sup>535</sup> Id., p. 76.

<sup>536</sup> Alcide Cervi

رستگاری فرزندانم هستم. برای رستگاری، یک راه بیشتر وجود ندارد: که همه ایتالیائی‌ها خودشان را برادر یکدیگر بدانند و اجازه ندهند که دروغ و نفرت پراکنی بین آنها فاصله بیندازد. که سرانجام وحدت ایتالیا، وحدت روحی و وحدت قلوب میهن‌دوستان پا به عرصه وجود بگذارد. این مطالب را حالا به دلایل سیاسی نمی‌گویم، من همیشه به این موضوعات فکر کرده‌ام و اگر همه کتاب من را خوانده باشید با داستان خانواده ام آشنا هستید. زیرا اگر حقیقت داشته باشد که کاتولیک‌ها، کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها نمی‌توانند با هم به توافق برسند، تاریخ خانواده من نیز نابود خواهد شد. که اگر خانواده من کار مفیدی انجام داده، به این علت بوده که نیروی ایمان مضاعفی داشته است. اگر بگوئید که نمی‌توانند با یکدیگر به توافق برسند، در این صورت مادری که تا پایان عمرش کاتولیک باقی مانده است نمی‌توانسته با پسرانش توافق داشته باشد، و خود من نیز علیه او بوده‌ام و ایمان دوران جوانی پسرانم را که مسیحی بوده‌اند و از بهترین بذریه‌هایشان برای اتحاد با نظریات بزرگ کمونیستی استفاده کرده‌اند. شما اگر این واقعیت‌ها را از یکدیگر جدا کنید، در این صورت آری، پسرانم حقیقتاً مرده‌اند و خانواده من هرگز وجود نداشته است.»<sup>۵۳۷</sup>

### 3.1.8 تنها گفتگو نمی‌کنیم

بی‌هوده‌تر از این وجود ندارد که برخی ادعا می‌کنند و در این تصورند که به تنهایی می‌توانند از فرهنگ دفاع کنند. اگر فرهنگ متنوع است، که هست، دفاع از آن نیز باید به عهده تمایلات مختلفی باشد که آن را تشکیل داده است، بر اساس تنوع سنت‌ها، تجربه‌ها، سهم هر یک. اگر نمی‌خواهیم هیچ چیزی از میراث فرهنگی مان را از دست بدهیم و همه چیز را ببینیم، از حضور همگان نباید احساس کنیم که زیادی هستند. حضور همگان هیچ‌گاه بار زیادی نخواهد بود.

برای مثال، در بطن فرهنگ همه شمول چه چیزی از مسیحیت را می‌توانیم حفظ کنیم؟ بی‌گمان این یکی از پرسش‌های فرهنگی مهم در دوران ما خواهد بود و پاسخ به چنین پرسشی بدون مشارکت مارکسیست‌ها نیز امکان‌پذیر نیست. ولی چگونه می‌توانیم این مسئله را بدون مشارکت خود

<sup>537</sup> Alcide Cervi : Mes sept fils, p. 183, Editeurs Français Réunis, 1956.

مسیحیان حل کنیم؟ به صرف فکر کردن به چنین موضوعی ما را به خنده وامی دارد...

چه کسی بهتر از یک مسیحی با صداقت می تواند فضیلت های همه شمول مسیحیت را به ما بیاموزد و منتقل کند؟ مارکسیستی که نمی تواند از برنانوس، از شاغال، از برگمن و بسیاری دیگری چیزی بیاموزد، منظورم فقط از هنر آنان یا هنر به طور کلی نیست، بلکه از انسان است، تراژدی های او، تنهائی ها و امیدهایش، بی گمان چنین شخصی واقعاً چیزی نه از انسان درک می کند و نه از مسیحیت و نه از مارکسیسم. و همه قابلیت درخشش ارزش های انسانی نزد مسیحیان می تواند تحت تأثیر قرار گیرد. در فقدان درک هسته مثبت و همه شمول زندگی و ایدئولوژی آنان، مارکسیسم برای آنان در سطح نازلی به نظر خواهد رسید...

او خودش نیز در خطر سقوط به سطح نازل قرار خواهد گرفت<sup>538</sup>. زیرا با منزوی کردن خود از دیگر تمایلات فرهنگی، مارکسیسم خیلی زود به فرقه گرائی سقوط می کند و طعمه تکرار پر حرفی های بی هوده در دایره ای بسته که خود او محیط آن را ترسیم کرده محصور و محفوظ باقی می ماند. چنین رفتارهایی تقریباً در دوران کشف و بیان ایدئولوژی انقلابی همان گونه که انگلس و لنین غالباً به آن پرداخته اند اجتناب ناپذیر است. این همان «بیماری کودکان» کمونیسم است. و بیماری تا وقتی که کودک است بهانه های بسیاری خواهد داشت. ولی باید یاد بگیریم که بزرگ شویم. مارکسیست ها وقتی می توانند به بلوغ خود دست یابند که آزمون قابلیت پیروزمندانه و فضیلت خلاق خود را پشت سر بگذارند و در همه زمینه های علمی و ایدئولوژی فرآیندی که مارکسیسم را در و توسط سوسیالیسم به سطح ایدئولوژی ملی حاکم برساند. این فرآیند بسیار مشکل و پیچیده مستلزم بزرگترین پافشاری های خدشه ناپذیر روی اصول و بزرگترین گشایش ها به روی فرهنگ و انسان گرائی در همه ارزش های مثبتی

---

<sup>538</sup> طبیعتاً آن چه را که در مورد مارکسیسم می گوئیم در مورد هر فلسفه دیگری نیز معتبر است و کاربرد دارد. بویژه برای ایدئولوژی کاتولیک در این جا به عنوان مثال مطرح کردیم. باورمندان نیز خودشان باید هوشیار باشند که در دام فرقه گرائی بسته نسبت به مارکسیست ها گرفتار نشوند، در غیر این صورت در خطر انجماد فکری قرار می گیرند و وحدت فرهنگی را نیز تضعیف خواهند کرد.

می باشد که هنوز بین دیگر اقشار اجتماعی در سطح عملی و ایدئولوژیک رواج دارد. چنین امری به گفتگو، به جستجوی زبانی که بتواند مبادله را امکان پذیر کند، و احتمالاً ترجمهٔ مارکسیسم به زبان دیگری نیازمند است، و علاوه بر این باید مسائل خاصی را نیز به حساب بیاوریم، مسائلی مانند عادات فکری و ارزش های مثبتی که بین مردم وجود دارد. هر یک از راه های خاص و اشکال خاص خود به حقیقت دست می یابد. آیا بهتر این نیست که به دیگران و حقیقت هر دو احترام بگذاریم و راه هایی را برگزینیم که همه بتوانند به حقیقت دست یابند؟

### 3.1.9 احترام کاملاً ماتریالیستی

روشن است که احترام به دیگری منوط به شایستگی او می باشد، ولی مارکسیسم هرگز خلاف این امر را مطرح نکرده است. فقط آنانی به بی راهه می روند که به « بیماری کودکانه » مبتلا شده اند یا مبتدیان حقیقت جوئی هستند که اشتباهات دیگران را از بالا می نگرند و فراموش می کنند که خود آنان روزی دچار همین نوع اشتباهات بوده اند.

با وجود این، چنین جسارتی هیچ نشانی از مارکسیسم ندارد. بی گمان مارکسیسم روی خصلت باطلهٔ آموزه های دینی در پاسخ گوئی به نیاز های امروز تأکید دارد، بی آن که از ضرورت های آینده حرف بزنیم. مدرن ترین تمایلات مسیحی در مقایسه با مارکسیسم خیلی قدیمی به نظر می رسد. هر چند که مارکسیست ها به اصول خود اطمینان داشته باشند و با دوران خود هماهنگ باشند، ولی آگاهی مارکسیستی را نمی توانیم به عنوان شایستگی شخصی مطرح کنیم و آن را در مقابل ناشایستگی دیگران قرار دهیم. مارکسیست شایستگی ذهنی خاصی برای مارکسیست شدن ندارد، همان گونه که فرد باورمند به دین شایستگی خاصی در باورهایش ندارد<sup>۵۳۹</sup> و نمی توانیم او را ناشایست تلقی کنیم. آگاهی مارکسیستی حاصل شرایط مشخص عینی است (دوران، وضعیت طبقاتی، تاریخ شخصی). و آگاهی دینی به همان اندازه حاصل شرایط تعیین کنندهٔ متفاوتی بوده و کمتر از آگاهی دیگری واقعیت را منعکس نمی کند. نمی توانیم به ادعای فرد باورمندی که می گوید از روی اختیار ایمان آورده استناد کنیم و آن چه را

539 خدا شناسان به شکل ابهام آمیزی آگاه هستند که ایمان را به یمن یا خواست الهی نسبت می دهند.

که می گوید کاملاً بپذیریم. زیرا از خودبیگانگی او انتخابی نبوده بلکه آن را متحمل شده است. در نتیجه سرزنش او برای اعتقاداتش خیلی پوچ خواهد بود، در غیر این صورت یک بار دیگر باید او را برای دنیا و طبقه اجتماعی که بر حسب اتفاق در آن به دنیا آمده و خود او هیچ نقشی در آن نداشته سرزنش کنیم. زیرا از این جهان، جهان فئودال یا سرمایه داری است که به شکل اجتناب ناپذیری با ساخت و ساز های مختلف استثمار، ستم، از خودبیگانگی عینی باورمندان و اشکال آگاهی مربوط به آن تراوش می کند. کمونیستی که باورمندان را درک نمی کند یا آنان را به توفان سرزنش می گیرد، خیلی ساده از طبیعت و سنگینی ستم اجتماعی که در واقع می خواهد علیه آن مبارزه کند آگاهی ندارد... و حتا خیلی ساده به شرایط سیر تحولی آگاهی انقلابی خودش نیز آگاهی ندارد. زیرا اگر حقیقت همان گونه که مارکسیسم می گوید این است که عمل اجتماعی در جامعه طبقاتی فقط از طریق مبارزه طبقات متخاصم پیش می رود، عمل انقلابی و اشکال آگاهی که به وجود می آورد ضرورتاً در مقابل اشکال آگاهی و عملی مخالف قرار می گیرد. و این اشکال آگاهی هر اندازه افسانه پردازانه باشد از همه نیروی مقاومت واقعیات اجتماعی که آن را پشتیبانی می کند برخوردار است. افسانه پردازی ها و فانتسم ها شاید غیر واقعی باشد، ولی نه عملی که آنها را فرامی خواند، چنین عملی آنها را تقویت و حفاظت می کند، این اعمال همه و همه کاملاً واقعی است...

فرانسیس بیکن می گفت « هر چیزی که وجود دارد شایسته است که در نظر گرفته شود ». و آن چه را که در نظر گرفته ایم، بر اساس ضرورتی که داشته، مشکل است که آن را سرزنش کنیم، حتا اگر الزاماً باید از بین برود. سالخوردگان را به این علت که خواهند مُرد سرزنش نمی کنیم، و نه حتا نظریات آنان را که به دوران خودشان واگذار می کنیم... هر آگاهی همواره به محدوده واقعیاتی که آن را به وجود آورده بستگی دارد. فقط کافی است که حدود واقعیت را دریابیم تا حدود آگاهی را نیز دریابیم و در قضاوت هایمان از هر گونه تکبر و نگاه از بالا نسبت به دیگران و یا نسبت به خودمان فاصله بگیریم. ماتریالیسم بهترین مدرسه درک بشریت است و ما را از هر گونه سرزنش و تحقیر باز می دارد.

## 3.2 مدارای عملی

اگر می‌توانیم با خیال راحت و به سادگی با یکدیگر گفتگو کنیم، بیشتر از این می‌توانیم در صلح نیز با یکدیگر زندگی کنیم. مارکسیسم در این امر تردیدی ندارد و طبیعتاً نظریهٔ مدارای عملی را از آن خود می‌داند که توسط فیلسوف‌های قرن هجدهم به فرمول درآمده است.

### 3.2.1 عدم مدارای دینی

باورمندان به دین وظیفهٔ مشکل‌تری را به عهده دارند. عدم مدارا و تعصب از جمله پدیده‌های نوعاً دینی می‌باشد.

ارتکاب به خشونت علیه اعتقاد دیگری ابتدا به دلیل خصوصیت بی‌واسطهٔ احساس دینی تسهیل شده است. مارکس پس از فیلسوف‌های قرن هجدهم می‌نویسد: «در وجه احساسی نزد توده‌ها است که غریزهٔ مأمور تفتیش عقاید می‌داند با بیشترین اطمینان اتکا کند.»<sup>۵۴۰</sup> تأثیر پذیری حسی و عاطفی امپریالیست است، هر کسی این را می‌داند: مملو از بدیهیات خاص خود، به سختی می‌تواند درک کند که مورد بازشناسی و یا پذیرش قرار نگیرد، برای او قابل تحمل نیست که حقیقت آشکاری که در روح او نقش بسته، از دیدگاه دیگری بی‌اعتبار و مردود باشد، با ساده دلی به روی دیگران فرافکنی می‌کند بی‌آن که لحظه‌ای در ارزش‌های خود که آن را همه شمول تلقی می‌کند تردید داشته باشد. و حتا فراتر از این وظیفهٔ خود می‌داند که حقیقت و حقانیت ارزش‌های خود را با دیگران تقسیم کند. «چگونه می‌توانند نقاشی من... فرزندان من... خدای من را دوست نداشته باشند؟» و این جا است که زمینه برای نفرت ورزیدن آماده می‌شود. زیرا هیچ چیزی به عشق نزدیک‌تر از نفرت نیست.<sup>۵۴۱</sup> آن چه را که من دوست دارم دوست داشته باش یا این که من از تو متنفر خواهم شد. آیا افسانه پردازی و فانتسم از اینجا آغاز نمی‌شود؟ نفرت با عشق توجیه می‌شود.

با وجود این ما همسایهٔ خودمان را به این علت که فرزندان ما را تحمل ناپذیر می‌داند به قتل نمی‌رسانیم. اندکی دل‌گیری از او کینه‌توزی ما را

<sup>540</sup> Marx et Engels : Sur la religion, p. 31, édition citée.

مارکس و انگلس : دربارهٔ دین

<sup>541</sup> Cf. Hesnard, op. cit.

تخلیه می کند. دین، عدم مدارای دینی عشق ها و نفرت های خود را  
اگر به ابزارهای خشونت اجتماعی مسلح می کند به این علت بوده  
که منافع اجتماعی خاصی را در اعمال خشونت آمیز بیان می کند.

مارکس بر این باور بود که نظریات دینی در تحلیل نهائی منافع مادی  
را بیان می کند<sup>۵۴۲</sup>. و منافع مادی مدت های مدید همواره دست به  
خشونت زده است. خشونت بین جوامع در تشکلات جامعه اولیه. خشونت  
بین طبقه های اجتماعی متخاصم در جوامعی که پس از جوامع اولیه به  
وجود آمد، بی آن که از نخستین شکل خشونت صرفنظر کنند. عدم مدارای  
متقابل بین ادیان ریشه در منافع متضاد داشته و به نظر می رسد که مبارزات  
اجتماعی را تحریک می کند. در واقع آنها را در اشکال آمیخته به راز و رمز  
متافیزیک نشان می هد. عدم مدارای دینی در نهایت امر دارای  
سرشت اجتماعی و سیاسی است. از سوی دیگر عدم مدارای دینی  
فقط در صورتی می تواند به نیروی تاریخی تبدیل شود که امکانات  
سیاسی را به عاریت بگیرد.

اتحاد بین دین و دولت با وجود این همیشه مستلزم حاکمیت آشکار تعصب  
نیست. عدم مدارا تا وقتی که نظم حاکم حفظ شده و رضایت عمومی و روند  
امور جاری و ساری باشد پنهان باقی می ماند. ادیان، و دولت ها فقط در  
دوران زوال خود دست به خشونت می زنند. این موضوع البته قابل درک  
است. هر اندازه نظم حاکم و اعتبار ایدئولوژیک آن کمتر از سوی توده ها به  
رسمیت شناخته شود و مورد استقبال عمومی قرار گیرد، تحمیل آنها  
ضرورت بیشتری می یابد، و خشونتی که ذات پنهان دولت را شکل می داده  
بر ملا می شود. علاوه بر این، محتوای سیاسی دین نیز به سهم خود بدون  
پرده پوشی آشکار می گردد. دوران تفتیش عقاید، شکار جادوگران در سطح  
شهرها، ملت ها و در سراسر جهان آغاز می شود. « تسلیح مجدد اخلاق »  
یا همان گونه که امروز رایج است از « اخلاق مسلح » حرف می زنند...

ادیان همیشه برای مدارا با یکدیگر دچار مشکل بوده اند... ولی در مورد  
خداناباوران هر یک از ادیان به سهم خودشان همیشه دو چندان ابراز تنفر  
کرده اند : یک بار برای نفی خدا، و یک بار دیگر برای مدارا با ادیان دیگر.

<sup>542</sup> Marx et Engels : Sur la religion, p. 31, Edition citée.

اگر به این موضوع فکر کنیم که خداناباوری به طور کلی تجسم منافع اجتماعی انقلابیون بوده بهتر پی می بریم که چرا طی همه قرون و اعصار باید بار عدم مدارای همه جهان را متحمل می شدند. برای قتل سقراط، می بایستی، و کافی بود که او را به خداناباوری متهم کنند. ولتر درباره نخستین ماتریالیست های مدرن می نویسد : « به آنان فقط با آتش زدنشان پاسخ می گفتند »<sup>۵۴۳</sup> سروه<sup>۵۴۴</sup>، جیوردانو برونو<sup>۵۴۵</sup>، وانی نی<sup>۵۴۶</sup> همه مفهوم این جمله را به شکل تحت الفظی بیان کرده اند. وقتی نمی توانستند آنان را آتش بزنند به زندان محکوم می کردند (کامپانلا<sup>۵۴۷</sup> به سی سال زندان محکوم شد، دیدرو یک سال، بر حسب امکانات). سپس به روی کتاب ها یورش بردند : کتاب ها را به آتش انداختند، ممنوع و سانسور کردند. در اینجا نیز به تدریج که خداناباوری و مدارا توسعه می یابد صورت بندی ها نیز تغییر می کند، ولی عدم مدارا همانی که بود باقی می ماند. با امکانات کمتر. توسعه یافته ترین ادیان نه بیشتر از 30 سال پیش از این هنوز بین مبارزه ایدئولوژیک و مبارزه پلیسی تفاوتی قائل نمی شدند.<sup>۵۴۸</sup>

اصل آزادی دینی، خیلی اخیراً از سوی کلیسای کاتولیک به رسمیت شناخته شد<sup>۵۴۹</sup>. از سوی دیگر طرح نهضت وحدت جهانی کلیساهای مسیحی که در این بازشناسی شرکت دارد ابهاماتی را نشان

<sup>543</sup> Voltaire : Traité sur la tolérance. Œuvres complètes, t.V, p. 515, Editions Furne.

<sup>544</sup> Servet

<sup>545</sup> Giordano Bruno

<sup>546</sup> Vanini

<sup>547</sup> Campanella

<sup>548</sup> Cf. l'encyclique Divini Redemptoris, 1938 :

بیانیه مقدس پاپ پی یازدهم درباره کمونیست های خداناباور، 19 مارس 1937 : « دولت ها تمام اقدامات لازم را برای جلوگیری از تبلیغات خداناباور که بنیادهای نظم را در سرزمین هایشان مختل می کند به کار خواهند بست » (Editions Bonne Presse, p. 43). ممنوعیت تدریس داروین در شمار بسیاری از دانشکده های آمریکائی تحت نظارت پروتستان و ممنوعیت اخیر حزب کمونیست مراکش به بهانه های دینی.

<sup>549</sup> مترجم : در شورای واتیکان 2 بود که به رسمیت شناخته شد. ولی اصل آزادی انتخاب دین هنوز دست کم برای مسلمانان از سوی رهبران جهان اسلام به رسمیت شناخته نشده و مسلمان فطری و حتا مسلمان ملی حق خروج یا انصراف از دین اسلام را ندارد و تعرض به چنین قانونی با حکم ارتداد پاسخ گفته می شود.

می دهد...بی گمان به مفهومی خاص به ضرورتی عینی پاسخ می گوید. اتحاد پرشتاب عمل اجتماعی در سطح جهانی در نظم اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مانند اینها، برای هر مذهبی مشکل جهانشمولیت خاص خود را به شکل فوری تری مطرح می کند. ولی نهضت وحدت جهانی کلیساهای مسیحی مدرن در عین حال پاسخ و دفاعی است علیه جهانشمولیت خداناباوری. بخشی از مدارای جدید بین مذاهب مسیحی پیوندی منفی و به دلیل ترس مشترک آنان منعقد شده بود.

در نتیجه، مذاهب مختلف در خودشان، به دلیل صورت بندی های آگاهی که خاص هر یک می باشد و در عین حال به دلیل محتوای اجتماعی، عدم مدارا در وضعیت زوال ریشه دارتر می شود. وقتی ایمان دلایل خود را از دست می دهد بیشتر به زور و خشونت نیل می کند.

### 3.2.2 مدارای خردگرا

خداناباورها از بین خداباوران یارگیری می کنند. آنان می توانند نشانه های ایلومینیسم (ایمان شهودی) و فرقه گرایی را از پیشینیان خود به یادگار همچنان حفظ کنند. چنین موردی بویژه مربوط است به « خداناباوری دینی » مبتنی بر وارد دانستن اتهام اخلاقی علیه خدا : این خداناباوری شیطان پرست و توهین به مقدسات است که خیلی سریع به ادیان شرّ تبدیل می شود. در این صورت فانتسم آنان به فانتسم دیگران خواهد پیوست، همان گونه که به درستی داستایوسکی و کامو نشان داده اند<sup>550</sup>.

با وجود این، عدم مدارا اصولاً با خداناباوری علمی و خردگرا بیگانه است. اتفاقی نیست اگر نظریه مدرن مدارا در غرب<sup>551</sup> توسط « فیلسوف ها » ساخته و پرداخته شده است : رابله، مونتین، بایل، لاک، مونتسکیو، ولتر، لسینگ که همگی خردگرا یا خداناباور بوده اند...این نظریه حاصل همگرایی جریانی مضاعف بوده که « فلسفه عصر روشنگری » نیز مشخصاً محصول آن است : یعنی عقل گرایی فرهنگ و لائیسزاسیون زندگی مدنی.

---

<sup>550</sup> « جن زدگان » اثر داستایوسکی و انسان شورشگر اثر کامو. ولی کامو در این کتاب و در دیگر آثارش مارکسیسم و آنارشیسم تروریست را باهم اشتباه می گیرد.

<sup>551</sup> برخی ادیان تلفیق گرا در دوران های دیگری یا در مکان های دیگری با مدارا رفتار می کردند (Cf. la religion romaine.)

نخستین دلیل مدارا، در واقع به خود دلیل عقلانی آن بستگی دارد. شکل جزم اندیشانه تأیید حقایق ( خدا گفته است، ارسطو گفته است، من می گویم ) جای خود را به شکل اندیشه نقادانه و آزمون گفتارها داده است. روح آزادی جایگزین روح اقتدارگرا می شود... اعتقاد مبتنی بر عقل و آزادی جایگزین اعتقاد اجباری می شود...

چنین بینشی درباره حقیقت ضرورتاً مستلزم رفتار جدیدی در مقابل امر اشتباه است. نه رعد و برق، نه تکفیر، نه آتش، بلکه صدای ملایم و بردبار دلیل و برهان. یا بهتر از این، زبان خاموش واقعیات. « آقایان، با فروتنی تمام از شما خواهش می کنم به چشمانتان اعتماد کنید.»<sup>۵۵۲</sup> تفتیش عقاید به چه کار می آید، وقتی که ما واقعیت را برای خودمان داریم ؟ « به زور نمی توانیم چیزی را که دیده شده نامرئی کنیم.»<sup>۵۵۳</sup> تجربه قویاً شکست ناپذیر است. کسی که می خواهد خوشبخت باشد باید خود را با واقعیت تطبیق دهد. و کسی که می خواهد خود را با واقعیت تطبیق دهد، به نفع اوست که آن را بشناسد. این نفع عملی در دراز مدت مهمتر از توهّم و پیش داوری خواهد بود :

« هیچ فردی نمی تواند مدتها به سنگی که از بالا به پائین می افتد نگاه کند و بگوید که سنگ نیافتاده است. زیرا جذبۀ مشاهده و نشانه های رویداد قوی تر است.»<sup>۵۵۴</sup>

روشنگری علم به نحو متناقضی اعتبار ابهامات متافیزیک را برجسته می کند. متافیزیک به خوبی از عقل استفاده می کند ولی یک استفادۀ ذهنی زیرا امکان پذیر نیست که در آن عقل را با تجربه هماهنگ کند<sup>۵۵۵</sup>، و در نتیجه هماهنگی بین خود عقل (ها) نیز به همین سرنوشت دچار می شود. یگانه راه عقلانی در اجتناب از امر غیر عقلی این است که بپذیریم که یا متافیزیک به طور کلی علت وجودی ندارد و یا این که عقل در آن ضعیف است، و در نتیجه حق با همه است ( یا همه در اشتباه هستند، هر

---

<sup>552</sup> Brecht : Galileo Galilei, Théâtre, t.III, p. 45.

نمایشنامه گالیله از جمله برای تحلیل عمیق مسائل مربوط به مدارا اهمیت برجسته ای دارد

<sup>553</sup> Id., p. 93.

<sup>554</sup> Id., p. 34.

<sup>555</sup> این رویکرد کانتی است.

طور که می خواهیم). در هر دو مورد مدارا ضرورت خود را تحمیل می کند<sup>۵۵۶</sup>...

علم نیازی به عدم مدارا ندارد زیرا می تواند حقیقت خود را ثابت کند. متافیزیک از چنین امتیازی برخوردار نیست زیرا که نمی تواند حقیقت خود را ثابت کند. «فرد باورمند (به دین) احساس درونی که تعیین کننده خود او می باشد را به عنوان حقی نگاه خواهد کرد که به او اجازه می دهد تا در مورد زندگی یا آزادی آنانی که عقیده دیگری دارند قضاوت کند. ولی چرا احساس نمی کند که آنانی که به نظریه دیگری باور دارند علیه او به همان گونه ای حق دارند قضاوت کنند که او علیه آنان قضاوت می کند؟»<sup>۵۵۷</sup>

یک تجربه انسانی که حتا اندکی وجهه همه شمول داشته باشد به سادگی عیار مسخره آمیز عدم مدارا را نشان می دهد... ادعای هر دین مبنی بر این که به شکل انحصاری حقیقت مطلق را در اختیار دارد فقط می تواند ریشه در ناآگاهی بی دقتی از دیگران داشته باشد. ناآگاهی از جهان های دیگر، جامعه های دیگر، دوران های دیگر. زمین در مرکز آسمان، روم در مرکز زمین و پاپ در مرکز روم. طی مدت های مدید چنین بوده است : «شهرهای کوچک هستند، و به همین گونه سرها»<sup>۵۵۸</sup> ولی کشتی ها می آیند، تلسکوپ اختراع می شود و انسان ها دورتر ها را می بینند. «از امروز تا فردا جهان مرکزیت خود را از دست می دهد، و در بامداد مراکز بی شمار... و زمین به شادی گرد خورشید می گردد، و ماهی فروشان، بازرگانان، شاهزاده ها و کشیش ها، آری، حتا خود پاپ با آن به گردش در می آیند»<sup>۵۵۹</sup> فقط کافی است در مقیاس کیهانی فکر کنیم تا نسبیت

---

<sup>556</sup> با وجود این پاسخ یکسان نیست : ماتریالیسم برای موضوعات متافیزیک به این نتیجه می رسد که وجود ندارد، ولی اثبات گرایی به نتیجه دیگری می رسد و می گوید که ناممکن است که وجود یا عدم وجود آنها را شناسائی کنیم و امکان وجود آنها را حفظ می کند...و به شکل احتمالی، آشکار کردن آنها از طریق راه های غیر عقلی. تفاوت در سطح تئوریک غیر قابل اغماض نیست ولی ما در اینجا به نتایج عملی توجه داریم.

<sup>557</sup> Voltaire : *Traité sur la tolérance*, p. 507, édition citée.

ولتر: رساله در باب مدارا

<sup>558</sup> Brecht : *Galileo Galilei*, p. 14.

<sup>559</sup> Id., p. 16.

ادیان را دریابیم<sup>۵۶۰</sup>. یا دست کم در مقیاس جغرافیائی : آیا این جنگ های بین پروتستان ها و کاتولیک ها نه از دیدگاه ستاره شباهنگ بلکه از دیدگاه ایرانی ها و چینی ها مسخره به نظر نمی رسد؟<sup>۵۶۱</sup> تاریخ کمتر از این گویا نیست. چگونه می توانیم اصل جزم اندیشانه ای را به عنوان اصل مطلق بپذیریم که در گذار ادوار تغییر می کند؟

فقط کافی است که « کتاب عظیم جهان » و تاریخ را ورق بزنیم تا از تعصب و جزم اندیشی صرفنظر کنیم. تجربه و فرهنگ به ما نشان می دهد که ضرورتاً چشم اندازه ها، رفتارها و نظریات انسان ها بی نهایت متنوع است. مدارا در والاترین معنای آن چیزی بجز بازشناسی و احترام به این تنوعات انسانی نیست. و فراسوی ثروت بی نهایت نوعی، یکی از مقیاس های جهانشمولیت نیز هست. مونتین می نویسد : « ظریف ترین روحیات آنانی هستند که متنوع تر و انعطاف پذیر ترند.»<sup>۵۶۲</sup> این روحیات را فقط مدارا و رواداری می تواند پرورش دهد...

### 3.2.3 مدارای مدنی

عدم مدارا انسان ها را به افراد تهی مغز و بد جنسی تبدیل می کند که در عین حال برای صلح اجتماعی و مناسبات سالم بین ملت ها خطرناکند. بی گمان تعصب دینی بیانگر منافع غیر دینی در جامعه است. در نتیجه، تا وقتی که عدم مدارا را از بین نبریم الغاء خطر جنگ نیز امکان پذیر نخواهد بود. دست کم تا وقتی که عدم مدارا را حذف نکنیم که یکی از مرگ بارترین ابزارهای خشونت می باشد، خطر جنگ همچنان بر جا خواهد ماند. عدم مدارا یکی از مؤثرترین ابزارهای بسیج توده ها و در عین حال وسیله ای بی بدیل برای گسترش راز و رمز متافیزیک است. عدم مدارا یا نبود رواداری در خدمت خشونت، توجیه و نقاب زدن بر محتوای آن است : آیا خدای جنگ حتا در رؤیاهایش بهتر از این را می توانست آرزو کند؟

<sup>560</sup> Cyrano de Bergerac : L'Autre monde, Classiques du peuple, Editions Sociales. Plus tard Voltaire utilise systématiquement cette idée dans ses contes, dans Micromégas, par exemple.

<sup>561</sup> مونتسکیو: نامه های پارسی (نامه های ایرانی)، ولتر، و مانند اینها.

<sup>562</sup> Montaigne : Essais, Pléiade, p. 792.

نقد عدم مدارا در نتیجه همیشه هم پای نقد جنگ مطرح شده است. از این جمله اند: نقد جنگ های صلیبی نزد رابله، جنگ های مذهبی نزد مونتین، ولتر و فیلسوف های قرن هجدهم.

امروز نیز عدم مدارای دینی و مذهبی غالباً به مثابه مانعی برای همزیستی مسالمت آمیز و وحدت ملی عمل می کند.<sup>۵۶۳</sup>

عدم مدارا در واقع حتا در خارج از جنگ، اصل تفکیک اجتماعی را صورت بندی می کند. اگر مسیحی وجود و آزادی مسلمان و یا خدا ناباور را نپذیرد و بر عکس، جامعه نوعی یعنی صلح جهانشمول وجود نخواهد داشت. مذاهب و ادیان مختلفی که ملت را تشکیل می دهند اگر نتوانند بپذیرند که با یکدیگر زندگی کنند، در یک شهر و یا حتا در یک معبد، وحدت ملی که قابل زیست باشد تحقق نخواهد یافت. اگر پدر خانواده به عنوان فرد مؤمن نتواند بپذیرد که فرزندان خداناباور شوند، در این صورت حتا سلول خانوادگی با ثباتی نمی تواند وجود داشته باشد. از وقتی که در جامعه نظریات متنوعی شکل می گیرد، مدارا یا روا داری و بردباری «یگانه وسیله برای برقراری رابطه برادرانه واقعی است».<sup>۵۶۴</sup>

به منافع فرهنگی عدم مدارا باید منافع خاص سیاسی را اضافه کنیم. مدارا به عنوان اصل وحدت اجتماعی قاعداً باید به یک وظیفه دولتی تبدیل شود، زیرا دولت مشخصاً حافظ وحدت پیکره اجتماعی است... ولی تا وقتی که دین سیمان وحدت اجتماعی باشد اتحاد دین و دولت نیز طبیعی به نظر می رسد. به محض این که چند مذهب بر سر رهبری مردم به رقابت پردازند چنین وحدتی اختیاری و خطرناک خواهد شد. از وقتی که دین و مذهب به جای اتحاد بین مردم نفاق بیندازند، دولت باید حسابش را از آنها جدا کند در غیر این صورت خودش به عنصر بی نظم مدنی تبدیل خواهد شد. دولت باید خود را لائیک کند و این لائیسزاسیون محتوای غیر دینی

<sup>563</sup> برای مثال، در مورد مسئله مدرسه مذهبی و آموزش دروس کلیسائی در فرانسه.

<sup>564</sup> Voltaire : Traité sur la tolérance, p. 508.

امور سیاسی را برجسته می کند. « ما در این جا سیاسی هستیم و نه خدانشناس...»<sup>۵۶۵</sup>

از این پس، جامعه به ماهیت سیاسی و نه دینی خود آگاه می شود.<sup>۵۶۶</sup> پیش از مؤمن بودن، میهن دوست و شهروند خواهیم بود. روسو این نظریه را به اساسی ترین صورت بیان کرده است.

« اکنون که دین ملی انحصاری دیگر وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد، با همه ادیان و مذاهبی که با دیگران مدارا می کنند و تا وقتی که اصول جزمی آنان با وظایف شهروندی در تضاد قرار نمی گیرد باید مدارا کنیم. ولی هرکسی که به خودش اجازه دهد تا بگوید که : « بیرون از کلیسا رستگاری وجود نخواهد داشت » باید از دولت بیرون انداخته شود، در غیر این صورت دولت به کلیسا تبدیل خواهد شد و شاهزاده به کشیش.»<sup>۵۶۷</sup> مدارا به وظیفه مدنی و به شیوه بیان حس ملی تبدیل می شود.<sup>۵۶۸</sup>

### 3.2.4 لائیسیتته، سازمان مدارا

لائیسیتته دولت چیزی نیست بجز سازماندهی عملی مدارا. در این جا مبانی اصول اساسی آن را یادآوری می کنیم :

1) جدائی قطعی دین و دولت. دولت از کلیساها حفاظت نمی کند. دولت و کلیسا هیچ حق یا وظیفه مداخله در امور یکدیگر را ندارند و چنین حقی برای هیچ یک به رسمیت شناخته نمی شود، مگر در امر رعایت قوانین.

در نتیجه جدائی کلیسا از مدرسه دولتی از یک سو و جدائی دولت از مدرسه خصوصی مذهبی از سوی دیگر: « کشیش در کلیسا، آموزگار در مدرسه ». بدون کنترل دین در مدرسه دولتی، بدون بودجه دولتی برای مدرسه

---

<sup>565</sup> Montesquieu : Œuvres complètes, t. I, p. 744.

<sup>566</sup> با وجود این راز و رمز غیر دینی را حذف نمی کند، برای مثال در مورد محتوای طبقاتی دولت که عموماً در قرن هجدهم شناخته شده نبود و یا به عنوان « دولت بد » تلقی می شد.

<sup>567</sup> Rousseau : Du contrat social, p. 209. « Les classiques du peuple », Editions sociales.

<sup>568</sup> این مفهوم سیاست سلطنت طلب رابله Rabelais و مونتین Montaigne بود : که یک شاه با مدارا وحدت سیاسی ملت را علیه عدم مدارای مذهب حاکم تضمین می کند. سیاستی که در آن دوران خیلی مترقی بود.

خصوصی. علاوه بر این، آزادی آموزش فقط شکل موقتی و انتقالی در سازمان اجتماعی آموزش را تشکیل می دهد. ضرورت های وحدت ملی به همان اندازه که حقوق کودک در برخورداری از آموزش شهروندی و خردگرایانه در مرحله ای مشخص مستلزم ملی کردن امر آموزش است.

2) آزادی آئین ها در چارچوب آزادی عقیده و انجمن. در رابطه با دولت، دین به عنوان موضوعی شخصی اعلام شده است. هر فردی آزاد است به خدا و دین باور داشته باشد و یا باور نداشته باشد. باورمندان به سهم خود آزادند انجمن های آئینی خودشان را تحت شرایطی که قانون برای انجمن ها تعیین کرده تشکیل دهند. افراد و انجمن ها آزادند عقاید خودشان را با رعایت احترام به عقاید دیگران بیان و تبلیغ کنند. همه انجمن های مذهبی در مقابل قانون برابرند.

3) طبیعتاً، آزادی عقیده مستلزم به رسمیت شناختن آزادی خداناباوری برای افراد و به همین گونه برای انجمن ها نیز می باشد که تا آزادی نقد دین می تواند گسترش یابد. در واقع مدارا را نمی توانیم با بی اعتنائی نسبت به حقیقت اشتباه بگیریم. ما از مدارا در عرصه عملی حرف می زنیم و این یک بحث نظری نیست، کاملاً روشن است که تفاوتی بین مدارا با دین و تأیید آن وجود دارد.

در واقع باید بین مدارا در زندگی با افرادی که دچار اشتباه هستند و مدارا در جهان فرهنگی با نظریات اشتباه تفکیک قائل شویم. همان احترامی که موجب مدارا و بردباری نسبت به دیگرانی می شود که دچار اشتباه هستند، بر عکس در مورد خود اشتباه بزرگترین مقاومت و ناسازگاری ها را به ما تحمیل می کند. در نتیجه امکان دسترسی به حقیقت مهمترین حقوق فرد گول خورده و آنانی است که می توانند به نوبت خود قربانی خطای او شوند. و چه کسی می تواند برای دست یابی به حقیقت به او کمک کند بجز دیگری، زیرا خود او قادر به چنین کاری نیست. سرسختانه ترین مبارزه ایدئولوژیک برای کشف و انتشار حقیقت بزرگترین وظیفه مطلق کل

ما در این جا طبیعتاً درباره حقیقت به مفهوم تحت الفظی حرف می زنیم، یعنی دعاوی و نظریات علمی که به اثبات رسیده و قابل بررسی و آزمایش عینی هستند و نه «حقیقت» شهودی که فقط به اقتدار قدرت مافوق الطبیعه و قدسی اتکا دارد و یک عقیده ذهنی شخصی مطمئن به خود می باشد. چنین عقیده ای البته حقوق خاص خود را دارد و می تواند در چارچوب آزادی بیان مطرح شود، ولی پیکره جامعه در مقابل چنین عقیده ای ملزم به دفاع یا انتشار آن نیست، در حالی که در امر حقایق علمی بر عکس همه امکانات خود را به کار می برد تا همه شهروندان از محتوا و پی آمدهای آن آگاه و بهره مند شوند...

این بینش انسان گرا و پیروزمند از مدارا مطمئناً با شک و تردید گرائی سرخورده ای که امروز می خواهد خود را با «حق اشتباه» توجیه کند هیچ رابطه ای ندارد... اگر این «حق اشتباه» به این مفهوم است که اشتباه از سوی جامعه بدون مجازات باقی بماند، روشن است که چنین قاعده ای دست کم فقط در اموری که اشتباه به بزهکاری و جنایت نینجامد معتبر خواهد بود، ولی جامعه باید در مقابل اشتباهات مرگبار مانند نژاد پرستی، تبلیغ برای رویکردهای جنگ طلبانه و جنگ، تقلب در دارو... از خود دفاع کند. ولی اگر «حق اشتباه» به این معنا باشد، همانگونه که معمولاً چنین است، که حق نظریات اشتباه به اندازه نظریات حقیقی از مزایای فرهنگی و اجتماعی برابر برخوردار شود، چنین حقوقی چیزی نیست بجز حق برخورداری از تاریک اندیشی و جزم اندیشی. به این ترتیب مانعی خواهد بود برای برخورداری از حق خدشه ناپذیر هر انسان برای دسترسی به بالاترین پیروزی های فرهنگی. فقط آنانی از «حق اشتباه» دفاع می کنند که نفعی در پافشاری روی اشتباه داشته باشند و یا این که از حقیقت بیم داشته باشند.

---

<sup>569</sup> این مهمترین درسی است که ما می توانیم از نمایشنامه زندگی گالیله اثر برتولت برشت بیاموزیم.

### 3.2.5 دلایل مارکسیست برای دفاع از مدارا

تئوری و پراتیک لائیسیتته خاص مارکسیست ها نیست، ولی مارکسیسم آن را کاملاً از آن خود می داند. جوامع سوسیالیستی اصل لائیسیتته را به عنوان یکی از اصول دموکراسی انقلابی کاملاً به کار می بندند.

مارکسیسم به راز و رمز های دولت خاتمه داده و محتوای خشونت آمیز آن را افشا می کند. با وجود این، چنین امری به این معنا نیست که حق اعمال خشونت در عرصه ایدئولوژیک را برای خود مجاز می داند. دیکتاتوری پرولتاریا مدارا با ادیان را حذف نمی کند که پیش از این در دیکتاتوری بورژوازی در دولت بورژوا وجود داشت. دلایلی که دولت بورژوا را به چنین راه کارهائی هدایت می کرد کاملاً برای دولت سوسیالیست نیز معتبر باقی می ماند. حفظ صلح بین المللی و مدنی، وحدت ملی، اقتدار دولت موجب نفی امر مدارا در این جامعه و یا جامعه دیگری نمی شود.

مارکسیسم حتا به دلایل کلاسیک مدارا دلایل جدیدتری می افزاید. اولین آنها به تعریفی که از سیاست عرضه می کند باز می گردد. اگر منافع طبقاتی محتوای سیاست را تشکیل می دهد، در نتیجه شرط آگاهی سیاسی در نقد راز و مداری دینی خواهد بود که به چنین منافعی نقاب می زند. به این ترتیب ضروری خواهد بود که دست کم بین سیاست و دین تفکیک اکید قائل شویم. سرکوب سیاسی دین به مفهوم تحت الفظی بهترین وسیله برای تداوم اختلال بین سیاست و دین در اذهان عمومی و در زندگی خواهد بود. حتا بیشتر از این، سیاست به چنین اختلالی عمداً مبادرت می ورزد. این مخلوط مبهم نوعی به نفع سیاست هائی است که به تحریف افکار عمومی توده ها نیاز مندند و نه آنهائی که راز و رمز زدائی می کنند.<sup>۵۷۰</sup>

دومین دلیل مدارا به بازشناسی سرشت خاص ایدئولوژی بستگی دارد. هیچ چیزی برای مارکسیسم بیگانه تر از جذب و هضم مکانیک غیر نیست... بر عکس، دیالکتیک به ما می آموزد که اصلیت سطوح و درجات مختلف واقعیت را باز شناسی کنیم. ایدئولوژی به سیاست بستگی دارد، و سیاست به اقتصاد. در نتیجه ایدئولوژی اقتصاد... ولی هر زمینه ای خصوصیات خاص خود را دارد و به روش های تحلیلی و عملی ویژه نیازمند است. نمی توانیم

به صورت مکانیکی شیوه عمل خاص مربوط به حوزه سیاسی را به حوزه ایدئولوژی منتقل کنیم.

برای مثال، یک بحث نظری را با فرمان قانونی و حتا کمتر از این با اقدامات پلیسی تنظیم نمی کنیم. پاسکال در این مورد گفته است که : « زور در سرزمین دانشمندان کاربردی ندارد، و فقط در اعمال بیرونی حاکم است.»<sup>۵۷۱</sup> همین قاعده در امور اعتقادات نیز معتبر است. نمی توانیم باوری را به زور به مردم تحمیل کنیم و یا به زور از آنها بگیریم. و مارکسیست ها در این زمینه سلاح سری ندارند. زیرا واقعیت روانشناختی قوی تر از صدور فرمان و ماده قانونی است. اعتقاد بستگی به اثبات یا متقاعد کردن دارد یعنی به دلیل و برهان، تجربه، گفتمان و خلاصه به ضروریاتی نیاز دارد که از عهده زور بر نمی آید. در مورد « نظریات و اعتقادات بی اعتبار و اشتباه در بطن توده های مردم » مائو تسه تونگ می گفت : « آیا می توانیم چنین نظریاتی را از بین ببریم و هیچ امکان بیان به آنها ندهیم ؟ طبیعتاً نه. به کار بستن روش های ساده انگارانه برای حل مسائل ایدئولوژیک در بطن توده های مردم، برای حل مسائل مربوط به زندگی معنوی انسان ها نه فقط مؤثر نیست بلکه قویاً مضر است. شما می توانید بیان نظریات اشتباه را ممنوع کنید، ولی نظریات همواره سر جای خود باقی خواهد ماند. و نظریات صحیح، اگر آنها را در گلخانه بکاریم، اگر از گزند باد و باران در امان بماند، اگر از ایمنی کافی برخوردار نباشد، در هنگام برخورد با نظریات اشتباه قادر به پیروزی نخواهد بود. فقط از طریق روش گفتگو، نقد و ارائه دلیل و برهان می توانیم واقعاً نظریات صحیح را توسعه دهیم، نظریات اشتباه را حذف کنیم و به حل مسائل نائل بیائیم.» و سپس نتیجه می گیرد که « نباید با توسل به سرکوب از بیان این ایدئولوژی ( بورژوا و خرده بورژوا ) جلوگیری نمائیم، بلکه بر عکس باید بیان آن را مجاز دانسته و هم زمان آن را به موضوع گفتگو و نقد مناسب تبدیل کنیم.»<sup>۵۷۲</sup>

<sup>۵۷۱</sup> Pensée, p. 890, édition citée.

<sup>۵۷۲</sup> Mao Tsé-toung : De la juste solution des contradictions au sein du peuple, pp. 58-59, Editions de Pékin, 1958

با وجود این، می توانیم متأسف باشیم که حزب کمونیست چین در عمل سیاسی و ایدئولوژیک همیشه این اصول صحیح را رعایت نکرده است

استفاده از زور علیه اعتقادات معمولاً تأثیر دیگری ندارد بجز تقویت همان اعتقادات. خشونت فقط عناصر سست مایه و ضعیف را متقاعد می کند، یعنی آنانی که بی اعتقادند. ولی اعمال خشونت موجب می شود که یک دلیل بیشتر به دیگران بدهد تا متعاقباً دست به اعتراض بزنند و ابراز نفرت کنند. کمونیست ها بر اساس تجربه با این موضوع آشنا هستند زیرا دائماً هدف آزار و اذیت و شکنجه بوده اند. ولی همین موضوع در عین حال یکی از درس های تاریخ نیز هست. انگلس با تمسخر درباره بلانکیست ها<sup>۵۷۳</sup> و همه آنانی که می خواهند « مردم را به فرمان رهبران به خدانا باوری هدایت کنند » می نویسد « اذیت و آزار بهترین وسیله برای تقویت اعتقادات ضد خلقی است ». و اضافه می کند : « آن چه مسلم است، این است که یگانه خدمتی که هنوز می توانیم در روزگار خودمان به خدا عرضه کنیم، تبدیل خدانا باوری به ماده قانونی ایمان اجباری است، و علاوه بر این قوانین ضد کاتولیک بیسمارک و مبارزه برای تمدن<sup>۵۷۴</sup> نزد او را می توانیم با ممنوعیت دین به طور کلی نیز به این خدمات اضافه کنیم.»<sup>۵۷۵</sup> یک ممنوعیت بیشتر، وضعی است که اضافه می شود، و یک دلیل بیشتر برای پایبندی به اعتقاد.

حتا می توانیم بیشتر از این بگوئیم که دولت با آزار و اذیت دین تضعیف می شود. از یک سو دولت انگیزه مخالفت صرفاً دینی را علیه خود تحریک می کند. از سوی دیگر، عرصه بیان بسیار راحتی برای انگیزه های

---

<sup>573</sup> مترجم : بلانکیسم Blanquisme جریان سیاسی که از نام اگوست بلانکی Auguste Blanqui گرفته شده، سوسیالیست فرانسوی قرن نوزدهم. بلانکی می گفت انقلاب می تواند نتیجه خیزش یک گروه انقلابی کوچک سازمان یافته باشد که هدایت مردم به سوی انقلاب را به عهده می گیرند. به این ترتیب انقلابی ها به قدرت می رسند و نظام سوسیالیستی نوین را بنیانگذاری می کنند.

<sup>574</sup> مترجم : «مبارزه برای تمدن» ترجمه فارسی Kulturkampf به زبان آلمان است. سیاست مذهبی بود که صدر اعظم امپراتوری آلمان او فون بیسمارک هدایت می کرد که خواستار قطع رابطه روم با کلیسای کاتولیک آلمان بود که آن را تهدیدی برای وحدت ملی آلمان می دانست. این سیاست از سال 1871 تا 1878 ادامه یافت و در همین سال برای همیشه کنار گذاشته شد.

<sup>575</sup> Marx et Engels : Sur la religion, p. 143.

مخالف دیگران را فراهم می آورد<sup>۵۷۶</sup>. در این صورت، باورها و اعتقادات ارزش اعتراضی پیدا می کند. و اعتراضی که به دلیل درونی بودنش نمی توانیم آن را ممنوع کنیم. « در این صورت، شاهزاده تابعین خود را در وضعیتی قرار می دهد که از یگانه مقاومتی که علیه او قادر به آن هستند استفاده کنند یعنی پی روی از عقاید خود.»<sup>۵۷۷</sup> در نتیجه، دولت سوسیالیست خودش شرایط تضعیف خودش را با آزار و اذیت دین فراهم خواهد کرد. کمونیست ها خیلی واقعگرا هستند، اگر چنین طرحی به فکرشان خطور کند، هر یک باید مسئولیت چنین خطری را بپذیرند.

ولی چرا چنین طرحی به فکرشان خطور نخواهد کرد؟ آنانی که خودشان برای آزادی کارگران مبارزه می کنند، برای وارد آوردن خسارت به آزادی عقیده کارگران نبوده است. علاوه بر این، امر تحمیلی معمولاً وقتی روی می دهد که نتوانیم حقیقت باز یافته را به زبان منطق و دلیل و برهان ثابت کنیم. کمونیست ها به اندازه کافی به خودشان، کارگران و واقعیت اعتماد دارند و در گفتگو از خشونت پرهیز می کنند. ما وقتی به خشونت روی می آوریم و عصبانی می شویم که در اشتباه باشیم و نتوانیم دعاوی و نظریات خودمان را برای متقاعد کردن دیگران به شناخت عینی اتکا دهیم. موریس تورز<sup>۵۷۸</sup> می گوید: « کمونیست ها تعریف عقلانی، علمی از جهان و سیر تحولی آن عرضه می کنند. با اطمینان از ارزش نظریاتشان در تبلیغات بینش خود از سلاح های صرفاً ایدئولوژیک استفاده می کنند.»<sup>۵۷۹</sup>

سرانجام، حتا تحلیل کمونیست ها از دین نیز آنان را از هر گونه طرح و نظریه خشونت آمیز علیه دین باز می دارد. اگر اعتقادات دینی ریشه در زندگی واقعی و شرایط زندگی اجتماعی داشته، در نتیجه فقط می توانیم

---

<sup>۵۷۶</sup> این امر مشخصاً به دولت های سوسیالیست مربوط می شود. بورژوازی سرنگون شده بیش از پیش امکانات نفوذ سیاسی خود را از دست می دهد، و کمتر از همیشه می تواند مبارزه اش را با چهره آشکار به پیش ببرد. بر عکس، امکانات نفوذ دینی هنوز مدت ها پایدار می ماند. در نتیجه بورژوازی می تواند برای مبارزه سیاسی خود چهره دینی تدارک ببیند، مثل دوران آغازین ولی به دلایل کاملاً متفاوتی و با مفهوم دیگری.

<sup>۵۷۷</sup> Montequieu : Œuvres complètes, tom I, p. 1.532. Soulligné par nous.

<sup>۵۷۸</sup> به پاورقی شماره 534 مراجعه کنید

<sup>۵۷۹</sup> Pour union, communistes et catholiques, p. 14.

برای اتحاد کمونیست ها و کاتولیک ها

به تحول در شرایطی امیدوار باشیم که به پیدایش چنین اعتقاداتی انجامیده است. در نتیجه، این شرایط اساساً یک امر اجتماعی بوده و سیاسی نیست، و یا اگر سیاسی هست فقط به این معنا خواهد بود که واقعیت های اجتماعی را بیان می کند. همان گونه که انگلس گفته است فقط « حرکت انقلابی » می تواند بنیادهای دینی را حذف کند، و نه حتا دست یابی به قدرت. کسب قدرت فقط شرط حرکت اجتماعی بنیادی تری را فراهم می کند: یعنی ساخت و ساز سوسیالیستی در امر تولید<sup>۵۸۰</sup>. فروپاشی دین نمی تواند تابع فرمان دولتی حتا دولت سوسیالیستی باشد و خیلی کمتر از خشونت و فشارهای سیاسی اقتدارگرا فراهم می آید.

دولت مطمئناً می تواند وسایل فرهنگی، شیوه بیان و تبلیغات اجتماعی که به تشویق احساس دینی می انجامد را محدود کند. در این صورت نیاز دینی را به شیوه های فرقه گرا، قهقرائی یا جامعه گریز وادار خواهد کرد<sup>۵۸۱</sup>. یا با منحرف شدن به مسیر دیگر از طریق جا به جایی موضوع که روانشناسی ناخودآگاه نمونه هائی را عرضه می کند، یعنی جا به جایی روی شیوه بیانی اجتماعی که مورد ممنوعیت واقع نشده است. برای مثال، روی کیش دولت (یا کیش شخصیت) که همه جامعه سیاسی را طبیعتاً تهدید می کند... منع ستایش اشیاء سنتی، اشیاء جدید را در معرض ستایش قرار می دهد. و نه فقط ستاره ها یا خوانندگان جذاب...

کمونیست ها برای وحدت ایدئولوژیک نوع بشر در متن فرهنگ بی خدا مبارزه می کنند. ولی کمونیست ها نمی توانند به این وحدت دست یابند مگر این که به وحدت عمل بشری و فقط از طریق وحدت عمل تحقق ببخشند. وحدت آگاهی فقط می تواند حاصل وحدت شرایط زیستی باشد.

---

<sup>580</sup> به همین ترتیب، اگر ایمان دینی نزد کارگر پیش از انقلاب دچار ریزش شود و از بین برود، بر حسب شرکت واقعی او در مبارزه طبقاتی است و نه به صرف فضیلت عضویت در این و یا آن حزب، حتا اگر حزب کمونیست باشد. به شرط این که عضویت برای او بهترین شرایط را برای شرکت آگاهانه در مبارزه طبقاتی فراهم بیاورد.

<sup>581</sup> در قالب فرقه برای مثال همان گونه که در اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی در دوران فشار سیاسی اقتدار گرا علیه احساس دینی شاهد بودیم.

و پیش از همه شرایط تولید این زیست همه شمول. روزی که نوع بشر مالکیت مشترک زمین ( و آسمان) را به دست آورد آگاهانه و آزادانه زندگی اقتصادی خود را بنا خواهد کرد، در آن روز وحدت اجتماعی و سیاسی ممکن خواهد شد. و به همین گونه وحدت ایدئولوژیک در بینش علمی و ماتریالیست جهان. ولی به صرف خواست تحقق چنین امری پیش از آن که شرایط مادی آن تضمین شده باشد، یک بلند پروازی ایده آلیستی است.

وحدت ایدئولوژیک نوع بشر به همان اندازه که در تنوع کنونی به مدارا نیاز دارد<sup>582</sup>. وحدت ایدئولوژیک به مفهوم وحدت انسان ها فقط در آگاهی دقیق قوانین واقعیت امکان پذیر خواهد شد. این آگاهی به هیچ عنوان نفی تنوع در خود واقعیت نیست، چه این که واقعیت طبیعی یا واقعیت انسانی باشد. وحدت اندیشه از هم اکنون نزد کمونیست ها و به همین گونه از سوی دیگر نزد باورمندان به دین بزرگترین تنوع را در عرصه روانشناختی، حساسیت و رفتار باقی می گذارد. چنین تنوعی در جامعه کمونیستی با توسعه امکانات گسترش شخصیتی برای هر یک غنی تر خواهد شد. یعنی درک غیر و مدارا در مقابل تنوع انسانی بیش از هر زمان دیگری ضروری خواهد بود.

کمونیست ها مدارا را از همین امروز با دیالکتیک می آموزند. قاعده دیالکتیک، و یگانه قاعده آن، شناخت حقیقت، پیچیدگی، تحرک و تضاد بی نهایت در وضعیت ها و اشخاص است. دیالکتیک بر اساس قاعده بازشناسی و رعایت تنوع بی نهایت در اعمال انسانی را می آموزد. از هم اکنون می بینیم که مفهوم مبارزه کمونیست ها علیه فرقه گرایی بین خودشان، تلاش بی وقفه در راستای درک بهتر اصلیت واقعیت های ملی، اجتماعی و فردی است.

نزد مارکسیست ها پیش از انقلاب سوسیالیستی در کوران انقلاب و پس از آن حاکی از مدارا با باورمندان (به دین) است، یعنی به طور مشخص عملاً اصل لائیسیتۀ دولت را به کار می بندند. همان گونه که خروشچف می گوید، و هیچ مارکسیستی نیز روی این موضوع او را نفی نمی کند :

« با وجود این که خدا ناباور هستیم، هیچ خصومتی را علیه

---

<sup>582</sup> وحدت، با وجود این، به دلیل زوال دین و دولت... بیشتر بار مفهوم روانشناختی به خود می گیرد تا سیاسی.

باورمندان تشویق نمی کنیم. هر گز برای نفرت ورزی بین افراد و دولت ها بر اساس شاخص دینی و تنوع ایدئولوژیک فراخوان نمی دهیم. ما نه فقط با مردم باورمند مدارا می کنیم بلکه به آنان احترام می گذاریم. ما فقط وقتی با دین مبارزه می کنیم که برای تعرض به انسان ها مورد سوء استفاده قرار می گیرد.<sup>۵۸۳</sup>

### 3.2.6 حدود مدارا

ولتر می گوید «یگانه موردی که مدارا حقوق انسانی است»... «برای آن که دولت حق مجازات خطای انسان ها را نداشته باشد، ضروری است که این خطاها در حد جنایت نباشد، و خطا وقتی که نظم جامعه را مختل نکند جنایت نیست. خطا به محض این که الهام بخش تعصب می شود جامعه را مختل می کند: در نتیجه انسان ها باید از تعصب اجتناب کنند تا شایسته مدارا باشند.»<sup>۵۸۴</sup>

مدارا در واقع در خودش دارای محدوده های خاص خودش می باشد. نمی توانیم با امری که قابل مدارا نیست مدارا کنیم. محکوم کردن آدمخواری آئینی یا قتل و غارت اقلیت های «دینی و مذهبی» می تواند از دیدگاه طرفداران این و یا آن دین و مذهب خونخوار به عنوان منع آزادی عقیده و اعتقاد تلقی شود، ولی با وجود این، آزادی حق زندگی برای انسان های دیگر را تضمین می کند.

ما نمی توانیم با امری که قابل مدارا نیست با مدارا رفتار کنیم. وقتی قوانین یک دولت به این نتیجه رسید که باید چندین دین و مذهب را تحمل کند، باید آنها را مجبور کند که با یکدیگر مدارا کنند.<sup>۵۸۵</sup> و ابتدا، به مثابه شرط آزادی عقیده، جدائی کلیسا و دولت را بپذیرند. در این جا نیز طرفداران ادیان رسمی نمی توانند خود را در مورد حقوقشان مظلوم بدانند، در صورتی که آزادی اعتقاد خود را در مقابل دیگران قرار بدهند.

<sup>583</sup> Khrouchtchev, cité dans les Cahiers du Communisme, p. 1081, n° 11, 1959.

<sup>584</sup> Voltaire : Traité sur la tolérance, p. 545.

<sup>585</sup> Montesquieu : Œuvres complètes, t. I, p. 744.

و باید اضافه کنیم که «و با خدانا باوران را نیز مدارا کنند»

ولی نمی توانیم اجازه دهیم و یا با این امر مدارا کنیم که دین فراتر از قانون قرار بگیرد. در یک دولت، قانون قواعد رفتار همه شمول را برای شهروندان تعیین می کند. قانون ضامن نظم و معرف حقوق است. ولی وظایف را نیز تعریف می کند. دولت نمی تواند بپذیرد که برای مثال کلیسا از قوانین اقتصاد عمومی به شکلی که در رژیم مالکیت تعریف شده سرپیچی کند. این موضوع در مورد الغای حقوق فئودال و یا اصلاحات ارضی در دولت بورژوا نیز صدق می کرد، و در مورد دولت سوسیالیست نیز به همین گونه است. باورمندان به دین که مالکیت خصوصی را تقدیس می کنند می توانند به خودشان بگویند و یا حتا احساس کنند که با الغای مالکیت خصوصی ایمانشان جریحه دار شده، ولی از سوی دیگر چنین اعتقادی آزادی اقتصادی آنانی را که مالک نیستند خدشه دار می کند.

در هر صورت، آزادی عقیده حدود خود را نه فقط در آزادی عقیده دیگران بلکه در آزادی زندگی، کار و آزادی به طور کلی جستجو می کند. مدارا باید همه شمول باشد. آری. ولی به طور مشخص به همین علت فقط می تواند آزادی های همه شمول را تضمین کند. آزادی عقیده تا جایی می تواند تضمین شود که سازگاری خود را با همه آزادی های مجموع انسان های دیگر تضمین کند...

### 3.2.7 تفاوت بین سرکوب سیاسی و حرکات ایدئائی علیه

#### دین

در این جا، و اساساً در این جا منشأ مشکلات بین دولت های سوسیالیستی و برخی مردان کلیسائی (پاپ، ملا، اسقف، لاما) نهفته است که وقتی عدم مدارا خیلی به سادگی عدم مدارا با قانون انسانی صورت نگرفته باشد، قربانی عدم مدارای خودشان در رابطه با لائیسیتته دولت و یا قانون سوسیالیستی شدند...

به چند مورد عینی بسنده می کنیم. کشیش استپیناک<sup>۵۸۶</sup> به جرم همکاری با اشغالگران نازی در دوران آزاد سازی فرانسه به حبس ابد محکوم شد

---

<sup>586</sup> Mgr Stepinac

(مثل کشیش مایول دو لوپه<sup>۵۸۷</sup> که در همان دوران به جرم تبلیغ برای لژیون داوطلبان فرانسه علیه بلشویسم - که در خود آلمان رژیمان پیاده نظام 638 را در بطن ارتش نازی تشکیل می داد که در 8 ژوئیه 1941 ایجاد شده بود. لژیون فرانسوی از سوی همکاران فرانسوی با ارتش اشغالگر پشتیبانی می شد- و خدشه دار کردن غرور ملی محکوم شد. یک کشیش کاتولیک در لهستان در سال 1947 به جرم شرکت در اعمال ایذائی و کشتار یهودیان در شهر کیلتس به مرگ محکوم شد. رهبران مذهبی در کشورهای مختلف سوسیالیستی به جرم مقاومت غیر قانونی علیه جدائی دین از دولت و بویژه کلیسا و مدرسه مجازات شدند ( در فرانسه سال 1905 را به یاد می آوریم که کشیش کازو<sup>۵۸۸</sup> چند سال برای اعتصاب مالیاتی برای دفاع از مدرسه آزاد فراخوان صادر می کرد). رهبران مذهبی دیگری به دلیل تبانی ضد انقلابی زیر فشار قرار گرفتند و یا مقاومت در مقابل اصلاحات ارضی و کشاورزی ( کلیساهای لهستان، مجارستان، چین نیز مالکان زمین بودند...). یا علاوه بر این نمونه ها، تبانی با شرکت های استعماری ( چرا یک مبلغ مسیحی اروپائی از یک فرمانداری که او را مستقر کرده کمتر استعمارگرتر است ؟).

در این جا از یادآوری نمونه های دیگر خود داری می کنیم. آن چه مشاهده کرده ایم این است که کشیش هائی توسط دولت مجازات شده اند، ولی آیا می توانیم نتیجه بگیریم که دین مورد اذیت و آزار قرار گرفته است ؟ پیش از این که قضاوت کنیم، باید ببینیم که چه کسی از میان مردان مذهبی متهم و مجازات شده است : کشیش یا فرد بزهکار ؟ ایمان دینی یا عمل غیر قانونی ؟ آیا ممکن است که از پیش بدانیم ؟ البته، ممکن نیست که از پیش فرضیه سرکوب سیاسی را مردود بدانیم. دست کم باید بپذیریم که یک جرم مدنی یا سیاسی به محض این که توسط یک کشیش انجام می گیرد از حالت عادی خارج می شود. یا این که کشیش طبیعتاً از بزهکاری مدنی یا سیاسی در امان بوده، و در مقابل هوس ها و ارتجاع واکسینه شده است<sup>۵۸۹</sup>. و اگر بر حسب اتفاق یک اسقف در رویکردهایش ارتجاع را ترجیح دهد... تا جائی که آن را به ملت و قوانین حاکم بر آن ترجیح دهد، به چه حقی باید از مجازات دولت در امان بماند ؟ اسقف تیزو

<sup>587</sup> Mgr Mayol de Luppé

<sup>588</sup> Mgr Cazaux

<sup>589</sup> وقایع نگاری حقوقی در فرانسه نمونه هائی از کشیش های زناکار یا قاتل را به ثبت رسانده.

<sup>۵۹۰</sup> دولت فاشیست اسلوواک را بین ۱۹۴۰ و ۱۹۴۴ رهبری می کرد. از این واقعیت تاریخی چه نتیجه ای می توانیم بگیریم ؟ که دولت فاشیست مقدس بوده یا اسقف تیزو فاشیست بوده ؟ و آیا باید از مجازات جنایت جنگی صرفنظر کنیم فقط به این علت که عامل آن اسقف بوده است ؟

مشکلاتی که نمایندگان این و یا آن مذهب در کشورهای سوسیالیستی به وجود آوردند نمی تواند به عنوان آزار و اذیت دینی تعبیر شود مگر به بهای خواست عمدی در ایجاد ابهام بین نظم سیاسی و دینی. ابهامی که به خودی خود مفهوم سیاسی دارد، زیرا به معنای استفاده سیاسی از دین و حتا بدتر از آن توجیه اعمال ارتجاعی کاملاً عادی توسط ایمان و سپس خواست بی مجازات ماندن آن است.

### 3.2.8 وحدت عمل، صورت برتر مدارا

مارکسیسم خیلی دور از تبلیغ ایذائی، بر عکس در پی تقویت مدارا در ابعاد نوین است. مدارا فقط توافق با ایدئولوژی های مختلف که در سطح خودشان مشوق مبارزه می باشند نیست، بلکه فراسوی تفاوت ها در جستجوی وحدت عمل است. نظریه کلاسیک لائیسیته این عناصر وحدت را در سطح سیاسی و در خدمت دولت جستجو می کند. ولی مارکسیسم این رویکرد صرفاً سیاسی را به سطح اجتماعی ارتقا می دهد و با چنین حرکتی تأثیرات ثمر بخش آن را تا حدود فوق العاده ای افزایش می دهد.

این نظریه ساده است و از ماتریالیسم منشأ می گیرد. تنوع نظریات و آگاهی های انسانی وحدت وجود نوعی را باقی می گذارد. شاید این امکان وجود داشته باشد که در زندگی منافع مشترکی را که علی رغم تفاوت ها و مبارزات ایدئولوژیک می تواند به اتحاد انسان ها بینجامد کشف کنیم ( بی آن که از مبارزه ایدئولوژیک صرفنظر کنیم).

### 3.2.9 منافع مشترک

نخستین منفعت مشترک در هستی، منفعت در زندگی است. که در عین حال همه شمول ترین موضوع نیز می باشد. صلح به همان اندازه برای دین داران دارای اهمیت است که برای خداناباوران. نظریات مخالف تابع نظریات

موجود است و نسبت به هستی نقش ثانوی دارد. در جهان اتمیزه شده، کلیساهای نیز خالی خواهند بود... بجز اقلیتی از سوء استفاده چپ ها که می خواهند از بازار جنگ بهره برداری کنند، همه انسان ها، دین داران و دیگران، نفع مشترکی در سازمان دهی هم زیستی مسالمت آمیز و خلع سلاح خود دارند. روی این نکته، ایجاد زمینه توافق مشترک کاملاً امکان پذیر است، و نه فقط بین همه دولت های جهان هر چند که دارای رژیم های اجتماعی متفاوتی باشند بلکه بین ارگان های ایدئولوژی های مختلف، از احزاب کمونیستی تا کلیساهای...

دومین عنصر وحدت که به ذهن خطور می کند، مجموعه نیازهای انسانی است. گرسنگی برای همه انسان ها مصیبت بار است و طعم نان در همه جا یکسان است. ولی نیازها به همان اندازه که می تواند انسان ها را با یکدیگر متحد کند، می تواند موجب گسستگی آنان شود. همه چیز بستگی به شیوه پاسخگوئی به این نیازها دارد. به طور مشخص تر شیوه تولید و تقسیم ثروت، زیرا انسان ها دارای این خصوصیت ویژه هستند که شرایط زیستی خود را با ایجاد تغییر و تحول در محیط زیست خود به وجود می آورند. بنابراین، همان گونه که می دانیم، شیوه های تولید اگر شامل عناصر همه شمول باشد<sup>۵۹۱</sup>، منافع متضادی را نیز تحریک می کند. این امر وقتی روی می دهد که کالاهای تولید شده به تولید کنندگان تعلق نمی گیرد ولی به تصاحب اقلیت مالکان خصوصی در می آید.<sup>۵۹۲</sup>

در نتیجه جامعه به طبقه های متخاصم تقسیم می شود که منافع متضادی دارند. انسان ها در تولید متحدند ولی در تصاحب، تقسیم و مصرف ثروت به دست آمده از هم گسسته اند. از این جا به بعد مبارزه طبقه های اجتماعی آغاز می شود.

با وجود این، مبارزه طبقاتی عناصر وحدت اجتماعی را نفی نمی کند، و پیش از همه بین طبقه هائی که حتا با یکدیگر در تضاد هستند. مبارزه طبقاتی در بطن جامعه ای مشخص و با ثبات انجام می گیرد : یعنی ملت. ملت انسان ها را به دلایل تاریخی، جغرافیائی، زبان، ساختار تولیدی، سنت فرهنگی و روانشناسی اجتماعی با یکدیگر متحد می کند. در این جا نیز، اگر از قشر نازک استثمارگران که امتیازاتشان خلاف توسعه کلیت جامعه

<sup>۵۹۱</sup> نیروهای تولیدی، فن آوری کار، دانش علمی برای مثال ارزش خود را از یک شیوه تولید به دیگری و یک طبقه به طبقه دیگر حفظ می کند.

<sup>۵۹۲</sup> صاحبان وسایل تولید.

عمل می کند صرفنظر کنیم، ملت مجموعه ای از ارزش ها و منافع مشترکی را تعریف می کند که طبقه های اجتماعی مختلف را با وجود مبارزه طبقاتی با یکدیگر متحد می کند. تشکیل تاریخ، زبان و فرهنگ مشترک بدون پیوندهای عمیق قلبی و روحی ناممکن است. اگر حق زندگی همه این عناصر در تهدید قرار گیرد در سطح جمعی واکنش دفاع از خود اقشار عمیق مردم را برای دفاع از آزادی و استقلال ملی با یکدیگر متحد می کند. به این ترتیب، دین داران و بی دینان در صفوف مقاومت فرانسه در مقابل اشغالگران نازی در کنار یکدیگر قرار گرفتند، همان گونه که در کشورهای دیگر در آسیا و آفریقا برای آزادی ملی در کنار یکدیگر مبارزه کردند. در این زمینه، اتحاد می تواند از حزب کمونیست تا کلیساها به عنوان انستیتوسیون گسترش یابد، به شرط آن که خود رهبران رفتار ملی گرا داشته باشند. ولی اگر رهبران فاقد چنین خصوصیتی باشند، باورمندان و مبارزان به جای آنها وارد عمل می شوند. سلسله مراتب کلیسای کاتولیک فرانسه در مجموع از مارشال پتن خیانتکار طرفداری می کرد<sup>۵۹۳</sup>، ولی کاتولیک های فرانسوی در کنار کمونیست ها و در کنار ملت می مردند.

با وجود این، وحدت ملی تضاد اقتصادی و سیاسی طبقات اجتماعی را دست نخوره باقی می گذارد. ولی خود طبقه به سهم خود برای همه آنانی که نقش یگانه ای در مناسبات تولیدی دارند و به صورت یکسان از آن بهره مند می شوند و یا نمی شوند تابع اصل وحدت است. همه آنانی که نان ندارند، چه این که به نان آسمانی باور داشتند باشند یا نداشته باشند، می توانند علیه فقر با یکدیگر متحد شوند. به همین گونه همه آنانی که از نان دیگران پروار می شوند، چه بی دین باشند و چه دیندار می توانند در جبهه مشترکی با یکدیگر متحد شوند. امکان اتحاد بین کمونیست ها و دین داران در این جا محدود است به خط مرز طبقاتی در کلیساها و به همین گونه به طور کلی در جامعه. پیش داوری و فقدان مدارای ایمان (دینی) نمی تواند در دراز مدت در مقابل دروس واقعیات پایداری کند.

این وحدت عمل معترض از طریق بازی منطق خود به وحدت سیاسی برای کسب یا دفاع از آزادی های مختلف می انجامد. ایمان (دینی) طی قرن ها به عنوان پرچم به خدمت هر نوع دولت اقتدارگرا قرار گرفته است. ثروتمندان همه کلیساها نیز به آن رضایت داده اند. ولی مردم با ایمان و

---

<sup>593</sup> Voir, Roger Garaudy, L'Eglise, le communisme et les chrétiens, Editions Sociales.

حتا کشیش های مردمی همیشه دلیلی برای تقدیس ستم و وحشت نداشته اند. اگر خودشان به آزادی نیازمندند، چرا مثل بی دین ها خواستار آن نشوند ؟

چشم انداز لائیسیتته نمی تواند آنان را در راه دموکراسی متوقف کند. بر عکس، آنان می توانند در ایمان و در تجربه خودشان دلایلی بیابند که بر اساس آن خواستار جدائی اکید کلیسا از دولت شوند، لائیسیتته نه فقط استقلال دولت را در رابطه با کلیساها تضمین می کند بلکه کلیساها را نیز از بندهای دولت آزاد می کند. منشور دولت-کلیسا<sup>۵۹۴</sup>، ناپلئون تقدیس شده است. ولی به همچنین کلیسا زیر نظر ناپلئون : « استانداران من، ژاندارم های من، کشیش های من»، اشراف، اربابان کلیسا، مردم با ایمان و کشیش ها به سکوت واداشته شدند. و خطر این که « تسلط بر دین به دین تسلط تبدیل شود، و کیش و آئینی که در طیف خواست های دولت قرار می گیرد.»<sup>۵۹۵</sup>

طبقه های استثمارگر خیلی خوب حساب خودشان را در این « رابطه بین دین و پلیس»<sup>۵۹۶</sup> پیدا می کنند، زیرا پلیس معنوی به عملکرد دین تبدیل می شود. هر فرد با ایمانی به طریق اولی تمایل دارد که مانند مونتسکیو بیندیشد «دین آسمانی از آن راهی که دین زمینی بر می گزیند عبور نمی کند»<sup>۵۹۷</sup> و سرانجام لائیسیتته وسیله رحمت الهی خلوص ایمان را تشکیل می دهد !

صلح، ملت، نان، آزادی. آیا برای اتحاد کافی نیست ؟ حتا اگر توافق تا سوسیالیسم پیش نرفته باشد. گرچه سوسیالیسم نام طبیعی برای آنانی است که از استثمار کار دیگران زندگی نمی کنند. سرنگونی سرمایه داری فقط خواست ذهنی طرفداران کمونیست نیست، بلکه بسیاری از باورمندان به خدا و دین نیز همین آرزومندی را در سر می پروراندند. حتا خواست دوران خود ما نیز هست. سوسیالیسم تضادهای جامعه سرمایه داری را حل

<sup>594</sup> Concordat (régime concordataire français)

مترجم : مجموعه اصول و موازینی است که پس از امضای منشور در سال 1801 توسط دولت ناپلئون بناپارت و پاپ پی 7 مناسبات ادیان و مذاهب مختلف و دولت را تعیین و سازماندهی می کند.

<sup>595</sup> Marx et Engels : Sur la religion, p.36.

<sup>596</sup> Lénine : Sur la religion, p. 27.

<sup>597</sup> Montesquieu : Œuvres complètes, t.II, p. 1.147, Pléiade.

می کند. مبارزات متنوع مردم در واقع بیان همین تضادها می باشد و سرانجام به سوسیالیسم می انجامد و یا خواهد انجامید. امروز فقط سوسیالیسم می تواند پاسخ گوی نیازهای حداکثری در زمینه های مادی و فرهنگی از صلح تا آزادی و فراوانی باشد. فقط سوسیالیسم است که می تواند جامعه ای بر اساس منافع همه شمول بنیانگذاری کند. باورمندان به خدا و دین مثل دیگران همین رویداد را تجربه می کنند و تجربه خواهند کرد. دین داران می آموزند که از مالکیت سرمایه داری تقدس زدائی کنند، همان گونه که تاریخ از مالکیت فئودال یا برده دار تقدس زدائی کرده است، در حالی که ادیان در گذشته مدت های مدید آنها را مقدس می دانستند<sup>۵۹۸</sup>.

### 3.2.10 اصول عمل مشترک

اگر پرسش چنین باشد که آیا باید به بهای ایمانشان تمام شود، خود آنان تصمیم خواهند گرفت. در هر صورت، کمونیست ها ترک ایمان را به عنوان پیش شرط اولیه برای حرکت مشترک بین آنان و دین داران ضروری نمی دانند. برعکس، آنان را برای شرکت در مبارزه برای پیشرفت تا هر مرحله ای که برای توسعه اجتماعی ضروری باشد فرا می خوانند. پس نه فقط چنین شرطی را مردود می دانند بلکه بیشتر بر آنند که شرایط خاصی را در حرکت مشترک برای تضمین احترام به تنوع اعتقادات، فلسفه و عقاید مطرح کنند. این اصول را می شناسیم :

1) شناسائی منافع مشترک بین گروه های حاضر در این و یا آن عرصه اجتماعی، از حداقل تا حداکثر، از صلح تا سوسیالیسم با عبور از دموکراسی (که رویکرد آن را تشکیل می دهد).

2) اقدام جمعی برای دفاع عملی و حتا ایدئولوژیک این منافع. دین داران و کمونیست ها می توانند نه فقط به امر دفاع بپردازند بلکه می توانند هر یک بر اساس ادله خود به صورت جمعی اعلامیه جهانی حقوق بشر را تفسیر و تعبیر کنند.

---

<sup>598</sup> زیرا خلاف آن چه نظریه اجتماعی کلیسای کاتولیک از آن دفاع می کند، هیچ یک از صورت بندی های تاریخی مالکیت طبیعی تر از دیگر صورت بندی های مالکیت نیست. مناسبات مالکیت محصولات تاریخی و مثل خود تاریخ نسبی و موقتی هستند.

3) پذیرش امر انتخاب عقیده و اعتقاد و ایدئولوژی در هر زمان و شرکت در برخورد نظریات.

4) با وجود این، امر آزادی و انتخاب عقیده باید تابعی از سازماندهی و توفیق حرکت مشترک باشد. نباید اجازه دهیم که تفاوت نظریات منافع مشترک را پایمال کند.

این سیاست در فرانسه که سال 1936 از سوی موریس تورز<sup>599</sup> در رابطه با کاتولیک ها تأیید شده بود خیلی خوب درخشید، و دارای ارزش همه شمول است. چه در مبارزه طبقاتی که پیش از تشکیل جامعه سوسیالیستی صورت می پذیرد و چه در خود جامعه سوسیالیستی که عرصه منافع مشترک عملاً تا بی نهایت ادامه می یابد. در هر صورت، اصل موضوع این است که حرکت مشترک برای تحقق پیشرفت عملکرد اجتماعی با وجود تفاوت های ایدئولوژیک و نظری باید تضمین شود. کمونیست ها فکر می کنند که نوع بشر یک روز در جهان بینی ماتریالیست به وحدت ایدئولوژیک خواهد رسید، با وجود این مشاهده می کنند که این وحدت تحقق نیافته، و می پذیرند که اصل وحدت ایدئولوژیک ماتریالیستی به عنوان یک امکان در نظر گرفته شود. دست کم، تصمیم کمونیست ها چنین است که به نام وحدت ایدئولوژیک آینده و تحقق مشکل برانگیز آن که در جریان مبارزه طبقاتی بین همه کارگران استثمار شده به وجود می آید و در آن سپهر اولیه وحدت عمل نوع بشر در جهان سوسیالیستی نقش می بندد معطل نشوند.

برای ارزیابی دقیق تر اصلیت تاریخی چنین رویکرد و پیشرفتی که در زمینه نظری و عملی امر مدارا به وجود می آید، فقط می توانیم تصور کنیم که برای مثال ... پروتستان ها در قرن شانزدهم کاتولیک ها را به وحدت عمل در احترام متقابل به اعتقادات برای ایجاد جهان جمهوری خواه فرامی خوانند! یا مسیحیت اولیه را متصور شویم که پاگانیست ها را برای ایجاد جامعه جهانی نوین فرا می خوانند<sup>600</sup>.

---

<sup>599</sup> به پاورقی 533 مراجعه کنید

<sup>600</sup> حزب کمونیست حتا می پذیرد که دین داران به عضویت حزب درآیند ولی به این شرط که تضاد بین اصول و برنامه حزب و اعتقادات دینی نزد اعضا در حد تضاد شخصی باقی بماند. لنین می گوید: « ما نه فقط باید بپذیریم بلکه همه کارگرانی را که هنوز اعتقاد به خدا را حفظ کرده اند به حزب سوسیال دموکرات (امروز حزب کمونیست)

طبیعتاً کمونیست‌ها دلایل خاص خودشان را برای پیشبرد این سیاست وحدت دارند: نگرانی اولیه که آنان در زندگی دارند، ارزشی است که برای عمل قائل می‌شوند، اعتقاد به این امر که وحدت عمل اجتماعی در دراز مدت به وحدت ایدئولوژیک بشریت می‌انجامد. ولی برای پذیرش اتحاد عمل، اشتراک در دلایل آنان ضرورتی وجود ندارد. باید دانست که سیاست اتحاد ابتکار تاکتیکی کمونیست‌ها نیست. کاملاً بر عکس، بیان نظری یک ضرورت عینی است که کارگران و دین‌داران هم زمان آن را در تجربه عینی خودشان کشف کرده بودند. جریان وحدت عمل پیش از این در سطوح مختلف در بسیاری از جوامع وجود داشت، کمونیست‌ها فقط در تقویت این جریان عینی کوشیدند و آن را به آگاهی رسانده و سازماندهی کردند. دلایل ویژه آنان برای شرکت در جریان اتحاد، ضرورت عینی این جریان و آزادی برای پیوستن هریک به آن را برای دلایل دیگر بر اساس رویکرد خود دست نخورده باقی می‌گذارد ...

### 3.2.11 برادری عملی

این وحدت عمل در اساس منافع همه شمول که از هم اکنون در زندگی انسان‌ها وجود دارد، حتا اگر هنوز به وحدت آگاهی و شناخت نرسیده باشد، دست کم می‌تواند شرایط بازشناسی و احترام متقابلی را فراهم کند که به سهم خود پیوند وحدت روانشناختی و اخلاقی گرانبھائی را تشکیل می‌دهد.

مارکسیسم در واقع به ما می‌آموزد که انسان‌ها را کمتر بر اساس نظریاتشان و بیشتر بر اساس اعمالشان داوری کنیم. و داوری درباره اعمال نیز باید کمتر روی نظریاتی که الهام بخش بوده و بیشتر روی هدف عینی آن انجام گیرد. یک فرد مسیحی می‌تواند به برتری تمدن « غربی » باور داشته باشد و با وجود این ( و برای همین نظریه نیز) اعمال شکنجه در الجزایر را محکوم کند. و علیه آن اقدام نماید. کشیشی که به حرفه کارگری نیز اشتغال دارد و در عین حال از سلسله مراتب کلیسایی

---

جذب کنیم. ما اکیداً مخالف ناسزاگوئی علیه اعتقادات دینی آنان هستیم، ولی آنان را با ذهنیت و برنامه خودمان آشنا می‌کنیم و آموزش می‌دهیم که نه برای این که فعالانه علیه آن مبارزه کنند. ما در درون حزب آزادی عقیده را مجاز می‌دانیم ولی فقط در حدودی که آزادی جمعی تعیین کرده است. « Sur la religion, p. 19 (درباره دین).

تبعیت می کند در حالی که از سوی دیگر کمونیست ها به ارزش و اعتبار آن معترضند، می تواند فعالانه و شجاعانه در مبارزات کارگران نیز شرکت کند. ازدیدگاه ما، عمل انسان ها در زندگی بیش از اندیشه آنان دارای اهمیت می باشد، ولی آیا باید ارزش انسانی آنان را به این علت که اندیشه نسبت به عمل آنان دچار تأخیر شده زیر سؤال ببریم و نفی کنیم ؟ چه تعداد انسان هائی که ارزشمند تر از آن چیزی هستند که فکر می کنند.

ارزش اخلاقی و انسانی یک فرد ابتدا نه بر اساس دقت در نظریاتش، بلکه بر اساس سهم مشارکت او در مبارزات انسان گرایانه دوران خود او تعیین می شود. انطباق نظر و عمل را نمی توانیم ندیده بگیریم، ولی این موضوع شاخص ثانوی و تابع را تشکیل می دهد. بلند پایه ترین انسان آن کسی است که هستی و آگاهی خود را به حد ضرورت های زمانه خود برساند. فرد کمونیست، در این مفهوم، بلند پایه ترین چهره انسان مدرن است، دست کم از دیدگاه ما. ولی می توانیم به سادگی انسان و شایسته باشیم بی آن که کمونیست باشیم : یعنی فقط کافی است که به پیشرفت یاری رسانیم. یک باورمند فعال و ترقی خواه خیلی ارزشمند تر از یک خدانا باور ارتجاعی و حتا بهتر از یک کمونیست کاهل است. فرد کمونیست فعال از چنین فرد خدا باوری خیلی بیشتر از یک مارکسیست که در نظریاتش غرق شده می آموزد...در عمل مشترک آنان نسبت به پر حرفی های بی پایان فرقه ای ارزش بیشتری وجود دارد، هر چند که این بحث و جدل های صرفاً نظری در انطباق کامل با ماتریالیسم باشد.

مارکسیست ها در بینش خود از درک دین همه دلیل و برهان نظری برای مدارا و احترام نسبت به باورمندان را یافته اند. حرکت مشترک می تواند به اعتماد متقابل آنان بیفزاید و در عمل خطوط رابطه برادرانه واقعی آنان را ترسیم کند که از تفاوت عقیده قوی تر و مهم تر است. چه اهمیتی دارد که فرد دیندار آن چه را که فرد مارکسیست رابطه برادرانه می نامد به کار خیر تعبیر کند. یگانه چیزی که اهمیت دارد پیروزی انسان است.

## 4 نتیجه گیری

### 4.1 شرط

با وجود این، خیلی از باورمندان ( به دین) این برادری عملی را نفی می کنند و این نفی می تواند انگیزه سیاسی داشته باشد : در این صورت هیچ مشکلی ایجاد نمی کنند بجز این که به طور کلی به تمایلات ضد کمونیستی دامن می زنند.

#### 4.1.1 نگرانی های ایمان

ولی پیش می آید که انگیزه آنان دلایل دینی نیز داشته باشد. بسیاری از باورمندان همکاری با کمونیست ها را نفی می کنند نه به دلیل کمونیست بودن کمونیست ها بلکه به دلیل خداناباوری آنان. برخی حتا محتوای اقتصادی و اجتماعی کمونیسم را در جایگاه تحول انقلابی در رژیم مالکیت می پذیرند. ولی ایدئولوژی ماتریالیست و خداناباور را نمی پذیرند که تا کنون جامعه سوسیالیستی به نام آن عمل کرده است. در حالی که ایمان خودشان « سرمایه زدائی » شده بود، می خواستند که کمونیست ها سوسیالیسم را خداناباورزدائی کنند. در غیر این صورت بیم آن می رود که پیروزی اجتماعی کمونیسم به مفهوم پیروزی ایدئولوژی ماتریالیسم نیز بینجامد، در نتیجه باورمندان کاری را که از نزدیک یا از دور به حرکتی بینجامد که دست کم در چشم انداز بتواند موجب شکست یا عقب نشینی دین شود نفی می کنند.

بی گمان چنین رفتاری پایه و اساس خود را غالباً از ابهامی الهام می گیرد که بین سیاست حزب کمونیست و دولت سوسیالیستی در رابطه با دین روی داده است ( علاوه بر این گاهی فقط به عهده حزب کمونیست بوده است). برای حزب، دین، ایدئولوژی اجتماعی با پی آمدهای اجتماعی باید موضوعی برای مبارزه ایدئولوژیک رسمی و عمومی باشد. حزب در این زمینه به عنوان انجمن سیاسی با فلسفه ماتریالیستی و خداناباور به شکل جمعی بسیج می شود. لنین می گفت : « برای ما، مبارزه نظری یک موضوع خصوصی نیست، بلکه مورد توجه مجموع حزب و پرولتاریا می باشد.»<sup>601</sup> ولی چنین امری مانع از این نیست، و کاملاً بر عکس که دولت آزادی عقیده

<sup>601</sup> Lénine et la religion, p. 29.

و تبلیغات دینی را تضمین و بحث و جدل ضد دینی در حزب و دیگر انجمن های خدانا باور در سطح صرفاً ایدئولوژیک را حفظ می کند، تا اگر از بد حادثه چند متعصب در صفوف آنان حضور پیدا کردند بتوانند با آنها مقابله کنند...

## 4.1.2. خطرهای آینده

با وجود این، چنین تفکیکی مشکل را برطرف نمی کند، زیرا دولت سوسیالیست مانند هر دولت دیگری بر اساس تسلط طبقاتی بنیانگذاری شده، و مانند هر دولت دیگری ایدئولوژی طبقه ای را که به نفع آن حکومت می کند از آن خود می داند. در هر جامعه ای، ایدئولوژی حاکم، ایدئولوژی طبقه ای است که از دیدگاه اقتصادی و سیاسی حکومت می کند. طبقه رهبر در جامعه سوسیالیستی پرولتاریا و پرولتاریای انقلابی است که ایدئولوژی آن مارکسیست بوده، و همین، در نتیجه ایدئولوژی حاکم در جامعه سوسیالیستی خواهد بود. به همین علت، دین از این پس دیگر نمی تواند از امتیازهای ایدئولوژیکی که تا این جا طبقه های حاکم بی وقفه برای آن قائل بوده اند برخوردار باشد: همه سرمایه، فرهنگ، اعتبار، و خلاصه برجستگی که در گذشته به عنوان حق طبیعی به آن عادت داشت (سنت به مثابه طبیعت ثانوی) متوقف می شود. با وجود این، دین در دولت سوسیالیست از آزادی هائی برخوردار است که معمولاً وقتی خودش در جایگاه ایدئولوژی حاکم بود برای مارکسیست ها به رسمیت نمی شناخت. ولی امکانات رسمی نفوذ ایدئولوژیک را از دست می دهد: رسانه های سرمایه داری، کنترل انتشارات، مدرسه دولتی، و مانند اینها. امکانات دین از این پس همان هائی است که در اختیار هر انجمن عادی می تواند قرار گیرد: مکان های دینی، رسانه و انتشارات دینی، آموزش دینی به صورت خصوصی در چارچوب خانواده، و مانند اینها. امکانات نفوذ طبقه حاکم، به انضمام دولت، از این پس در خدمت عملکرد سوسیالیستی و بیان نظریات آن قرار می گیرد، همان گونه که این امکانات در گذشته در خدمت رژیم های فئودال یا سرمایه داری و ایدئولوژی آنها و در نخستین وهله در خدمت دین قرار داشته است...

این واژگونی سلطه و نفوذ در تاریخ تازگی ندارد. مسیحیت وقتی به پیروزی رسید امکانات و اعتبار بت پرستی (پاگانیسم) در دولت رومی را از بین برد.

به همین گونه پروتستانتیسم طی انقلاب بورژوائی در قرن شانزدهم و هفدهم امتیازات کاتولیسیسم را از بین برد.<sup>۶۰۲</sup> و تا حدودی این اتفاق برای فلسفه نیز روی داد، و فلسفه عقل گرا در سال 1789 دین را تحت تأثیر قرار داد. با وجود این اگر این مورد آخر را در نظر نگیریم<sup>۶۰۳</sup>، در گذشته واژگونی هرگز به نفع ایدئولوژی خداناباور (آتئیسم) صورت نگرفت. و خدا همچنان جایگاه خود را حفظ کرده بود. ولی نه با مارکسیسم. مسئله با شدت بیشتری برای باورمندان مطرح شد.

### 4.1.3 اطمینان امکان ناپذیر

در رؤیای ناممکنی به سر می برند. یعنی رؤیای جامعه سوسیالیستی که مارکسیسم ایدئولوژی حاکم آن نباشد. چه کسی می داند، چه بسا که دین به بهای تحولاتی که پیش از این نمونه آن را عرضه کرده است، امتیازات و وضعیت خود را حفظ کند... ولی ما می گوئیم امکان ناپذیر است. زیرا در غیر این صورت مارکسیسم به ایدئولوژی انقلابی پرولتاریا تبدیل نمی شد و این دین بود که به ایدئولوژی انقلابی پرولتاریا تبدیل می شد و یا می توانست تبدیل شود. در نتیجه، اگر مارکسیسم چنین نقشی دارد، مشخصاً به این علت است که همه ایدئولوژی های دیگر به انضمام دین و پیش از همه دین نمی توانستند بیان نظریه معتبر برای خواست های انقلابی طبقه کارگر باشند.<sup>۶۰۴</sup> و باز هم به این علت که ایدئولوژی های دیگر انقلاب پرولتاریا را با گسترش دادن به محافظه کاری و اصلاح طلبی خلع سلاح می کردند، همان گونه که امروز نیز به همین کار ادامه می دهند.<sup>۶۰۵</sup> درخواست از کمونیست ها برای صرفنظر از مبارزه طبقاتی برای این که مارکسیسم به ایدئولوژی حاکم جنبش کارگری تبدیل نشود، و بعداً به جامعه سوسیالیستی نینجامد، درخواستی است که هیچ مبارزی آن را

<sup>602</sup> Angleterre, Hollande, etc.

<sup>603</sup> زیرا عقل گرایی در قرن هجدهم غالباً دئیست بود ( دادار باور...خداباوری دین ناباورانه)

<sup>604</sup> فصل 8 را ببینید.

<sup>605</sup> سندیکای مسیحی، برای مثال، بین این دو قطب بورژوائی در حال نوسان است. مخرج مشترک همانا نفی انقلاب می باشد.

نمی پذیرد و به این مفهوم است که از پرولتاریا بخواهیم که دیگر انقلابی نباشد و انقلابی عمل نکند. و به این مفهوم است که از تاریخ بخواهیم که گام هایش را برای عقب گرد تنظیم کند.

به همین گونه شانس خیلی کمی وجود دارد که دین بتواند در جامعه سوسیالیستی امتیازاتی را که در جامعه فئودال یا سرمایه داری داشته است حفظ کند... بی هوده است که روی این نکته به باورمندان به دین تضمینی بدهیم که تاریخ نمی تواند به آنها بدهد...

یگانه تضمینی که حق مطالبه آن را دارند، آنهایی است که لائیسیتته خدشه ناپذیر دولت تعیین کرده که عبارت است از آزادی عقیده و بیان، و بحث و جدل آزاد بین نظریات متنوع. ما می توانیم و باید این تضمین را به آنان بدهیم. ولی ماندگاری دین را در سوسیالیسم برای آنان تضمین نمی کند همان گونه که وقتی در قدرت بودند نتوانستند نزد آنانی که حتا در نظام سرمایه داری خدانا باور شده بودند تضمینی برای اعتقادات دینی داشته باشند.

#### 4.1.4 خطرهای اکنون

آیا نفی وحدت عمل نزد باورمندان به دین توجیه پذیر است؟ فقط اگر نفی به جای پذیرش تضمین بیشتری برای امنیت دین داشته باشد... حقیقت این است که پذیرش مستلزم خطر کردن است. ولی آیا نفی واقعاً بی خطر است؟ امروز انتخاب باورمندان شاید بین خطر و امنیت نباشد، بلکه بین دو خطر باشد که کمترین آن امنیت تقلبی است.

باید واقعیات را رو در رو نگاه کنیم. نفی سوسیالیسم، یعنی پذیرش سرمایه داری. نفی وحدت عمل علیه پی آمدهای ضد بشری سرمایه داری، یعنی مدارا با پی آمدهای ضدبشری آن. ارزش دینی قائل شدن برای مبارزه علیه کمونیسم، به معنای تأیید الهی علیه کمونیسم خواهد بود. آیا این رویکرد سه گانه می تواند تداوم دین را تضمین کند؟

تاریخ به این پرسش پیش از این به شکل جزئی پاسخ گفته است. زیرا زوال ایمان دینی در انقلاب اکتبر 1917 آغاز نشد، بلکه به دوران سرمایه داری باز می گردد، و اگر بخواهیم به شکل دقیق تری مبدأ تاریخی این زوال را مشخص کنیم باید به دوران بحران فئودالیسم بازگردیم. مهمترین علت

جدائی توده ها از اعتقادات، آیا به طور مشخص نفی سرسختانه کلیسا در همگامی عملی با پیشرفت بشریت، و اتحاد سیستماتیک با ارتجاعی ترین رژیم ها نبوده است ؟

در فرانسه، نخستین موج خداناباوری در مبارزه بورژوازی و توده ها علیه اتحاد آشکار کلیسای کاتولیک و رژیم فرسوده فئودالی آغاز شد. دومین موج خداناباوری که از موج پیشین گسترده بود در کوران مبارزه پرولتاریا و توده ها علیه اتحاد کلیساها و بورژوازی به وقوع پیوست. از منشور دین و دولت در دوران ناپلئون (1801) تا نیمه منشور دین و دولت گلیست با عبور از شارل 10، ناپلئون 3، مک ماهون، پتن.

« انسان ها تا وقتی که شهادت نقد قدرت های انسانی را نیافته بودند شهادت نقد خدا را نداشتند. »<sup>606</sup> ولی از وقتی که آنها را به نقد کشیدند، انطباق خدا با این قدرت های بشری موجب شد که چرخه نقد علیه دین به کار بیافتد. به دلیل نفی انقلاب نبود که کلیسای کاتولیک، برای مثال، این همه نفوذ خود را از دست داد، بلکه به این علت بود که طی مدت های طولانی خیلی روی نفی پا فشاری کرده بود : یعنی نفی انقلاب بورژوازی و سپس انقلاب سوسیالیستی.

توده های انسانی در غایت امر بر اساس تجربه اجتماعی ارزش ایدئولوژی ها را داوری می کنند. این موضوع به همان اندازه در رابطه با دین حقیقت دارد که در رابطه با مارکسیسم. کارآمدی یا ناکارآمدی هر یک از این ایدئولوژی ها در حل مسائل نظری و عملی، در شرکت فعال و یا انفعال هر یک در پیشرفت های بشری دوران ما در زندگی اجتماعی منعکس شده و سنگ محکی برای قضاوت آنها نزد افکار عمومی است، حتا اگر آگاهی و شناخت عمومی نسبت به واقعیت زندگی و هستی تا حدودی تأخیر داشته باشد. در نتیجه، سرمایه داری با چپستی و ماهیتی که امروز دارد، منشأ استثمار، ستم، تحقیر و خشونت علیه بخش بزرگی از توده های مردم می باشد، و بر این اساس هر گونه ایدئولوژی که مبارزه علیه سرمایه داری را به تأخیر بیندازد، در وهله ای خاص از سوی توده های مردم نفی خواهد شد. چنین واقعیتی هنگام پیروزی خود سرمایه داری به حقیقت پیوست.

<sup>606</sup> D'Holbach : Système de la nature, p. 495.

در تکاپوی فروپاشی مرگبارش در حال احتضار چه روی خواهد داد؟ مبارزه علیه سرمایه داری مستلزم وحدت مبارزه همه استثمار شوندگان علیه تأثیرات و علل استثمار است، هر ایدئولوژی که مانع این ضرورت مبارزاتی برای اتحاد نیروها شود، روزی از روزها به جرم تبانی با رژیم استثمار همراه با رژیم استثماری از سوی توده ها نفی خواهد شد. آینده هر ایدئولوژی عملکرد آن چیزی خواهد بود که برای آینده به ارمغان خواهد آورد. روشن است که برای مثال، برجستگی دین در جامعه سوسیالیستی محدود تر از شرکت فعال توده های باورمند در حرکت انقلابی است.<sup>۶۰۷</sup>

#### 4.1.5 انکاری که اعتراف خواهد بود

نفی حرکت مشترک با خداناباوران به تنهایی برجستگی و گسترش یابندگی دین را در جامعه ما کاهش می دهد. فرقه گرایی همیشه اعتراف به عقب نشینی و ترس است، و همواره تأثیر ایدئولوژی مورد تأیید خود را محدود می کند. این موضوع به همان اندازه در مورد کمونیسم صحت دارد که در مورد دین. با این تفاوت که مطمئناً برای کمونیسم «بیماری کودکانه» ای بوده که توانسته آن را مداوا کند، و برای دین نیز شاید بیماری سالخوردگی بوده... زیرا این واکنش پا پس کشیدن نسبت به دیگران خاص نخستین دوران کودکی و دوران سالخوردگی نهایی است. اگر ایمان نمی تواند امروز بر این تمایلات فرقه گرا چیرگی یابد، به این معنا است که به پیری و فرسودگی خود اعتراف می کند. سبک پیروزمندانه یک ایدئولوژی در قابلیت آن در رویارویی بی ترس و بیم با طرفداران گزینش های دیگر و دست یابی به تعریف مشترک برای همزیستی، اتحاد و دوستی در رویارویی ارزیابی می شود. کمونیست ها از آینده مشترک بیمی ندارند زیرا به آینده خاص خودشان باور دارند. آیا آنانی که دست دوستی را رد کرده اند به همین اندازه به خودشان اطمینان دارند؟

باید دورتر برویم. با نفی طرح آینده سوسیالیستی، یا نفی زندگی مشترک کنونی با کمونیست ها، آیا باورمندان به دین به شکل ضمنی اعتبار تحلیل مارکسیستی را در مورد ایمان دینی تأیید و بازشناسی نمی کنند؟ اگر در این مورد فکر کنیم، می بینیم که اگر حقیقتاً دین نمی تواند با از بین

---

<sup>607</sup> با وجود این که همیشه ریزش ممکن است...

رفتن مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و استثمار سرمایه داری به حیات خود ادامه دهد، اگر دین فقط به دلیل شرکت در مبارزات طبقاتی به خطر می افتد<sup>608</sup>، در نتیجه علت این است که پایه و اساس آن (دین) در استثمار طبقاتی و یا دست کم در تبانی با طبقه حاکم بوده است. این ذات اجتماعی دین می باشد که با پایه و اساس طبقاتی آن محکوم به نابودی است.

ولی اعتراف به چنین امری، آیا پیش از کمونیسم حق به جانب کمونیست ها نمی دهد؟ زیرا اگر خدا وجود دارد، خداناباوران بر او چیرگی نخواهند یافت و یا این که خدا وجود ندارد. اگر ایمان به اندازه کافی ایمان است، چرا باید از رویارویی با رژیم جدید مالکیت بیم داشته باشد؟ یا این که باید واقعاً فکر کنیم که خدا نمی تواند پایان استثمار انسان از انسان را تحمل کند؟

ایمان و اعتقاد در قابلیت رویارویی هایش اعتبار خود را نشان می دهد. ایمان و اعتقاد قوی باید بتواند مخاطرات وحدت عمل را به عهده بگیرد، و یا این که پیش از همه رفاه نظم حاکم را ترجیح دهد. در این صورت با فروپاشی نظم حاکم با آن رو به زوال می رود و می میرد...

#### 4.1.6 شرط اجباری

اگر بخواهیم بدانیم که سرانجام حق به جانب چه کسی است، دین یا خداناباوری، باورمندان و مارکسیست می توانند با هم توافق داشته باشند که آیندگان در این مورد تصمیم بگیرند زیرا در هر صورت آینده تصمیم خواهد گرفت. هر ایدئولوژی خواهی نخواهی یک روز به دادگاه جهان فراخوانده خواهد شد، جهان آینده خودش خواهد گفت که آیا هنوز به خدا نیاز دارد یا نه...

عدالت تاریخ خیلی کند است. در نتیجه نسل ما رأی نهائی را نخواهد شنید. پس باید شرط بندی کنیم. برخی روی خدا و برخی دیگر علیه خدا. هر یک بر اساس نقل ادله خود. مارکسیست ها در مورد خودشان تردید ندارند

---

<sup>608</sup> همان گونه که به روشنی در برخی نوشته های رسمی کلیسای کاتولیک درباره کشیش های کارگر اعلام شده است. مراجعه شود به

Cf. G. Mury : Essor ou déclin du catholicisme français.

و فکر می کنند که عصر حاضر خطوط اصلی پاسخ آینده را ترسیم می کند. ولی هیچ یک نمی توانند ادعا کنند که مسئله به شکل قطعی حل شده است. اگر بر حسب حادثه آینده پیشبینی آنان را مردود بدانند، تغییر عقیده خواهند داد، زیرا واقعیت یگانه مدرسه آنان است. باورمندان به خدا و دین کمتر به آینده مطمئن هستند و کمتر مستعد گوش کردن به دروس آن می باشند. به همین علت ترجیح خواهند داد که از شرط بندی اجتناب کنند. ولی از آینده نمی توانند اجتناب کنند. این شرط اجباری است. اجتناب یعنی باختن پیش از آن که بازی کرده باشیم. و یعنی این که چه بخواهیم و چه نخواهیم سرمایه خودمان را روی سرمایه داری شرط بندی کرده ایم، یعنی روی چیزی که در حال مرگ است... سوسیالیسم دست کم شانس خود را برای ادامه زندگی حفظ کرده است، شانس ادامه حیات، آینده ای ناشناخته و سرشار از امید...

باورمندان به خدا و دین نیز انتخابی بین یک شرط اتفاقی و برنده حتمی ندارند، بلکه انتخاب آنان بین شرط اتفاقی و باخت حتمی است. وضعیت نامتناسبی است ولی واقعیت این است که چرخ زمان به نفع اعتقادات رستگار و پیروزمند نمی گردد. این خطای کمونیست ها نیست بلکه به دوران ما تعلق دارد. کمونیست ها فقط پیغام آوران قرن خودشان هستند.

نه دین داران و نه کمونیست ها قادر به حل رقابت بین دین و مارکسیسم نیستند. ولی به هر یک از طرفین بستگی دارد که این رقابت به شکل صلح آمیز و متمدنانه به سرانجام برسد. باید از زبان خشونت آمیز بربر، تعصب و تحقیر اجتناب کنند. شاید اندک به نظر رسد ولی در همین حد خیلی مؤثر خواهد بود. در مورد آینده، امید است که بهترین آنها پیروز شود!

دسامبر 1960 - اکتبر 1964

## 5 واژه نامه مختصر

### Absolu

مطلق : که به هیچ دیگری بستگی ندارد نه برای هستی و نه برای شناخت.

### Aliénation

ازخودبیگانگی ( یا بیگانگی ) : در این جا به مفهوم اکید مارکسیستی به کار برده شده است، وضعیتی را گویند که در آن انسان ها فاقد کنترل مناسبات اجتماعی هستند که با وجود این خودشان عامل آن بوده اند.

### Ame

روح : اصل مطلقاً معنوی و غیر مادی که ایده آلیست ها از طریق آن عملکردهای روانشناسی متعالی نزد انسان ها را توضیح می دهند.

### Animisme

جاندار پنداری : باوری که بر اساس آن انسان ها برای اشیاء روح قائل می شوند.

### Anthropocentrisme

انسان محوری : باوری که از طریق آن انسان خود را در مرکز جهان قرار می دهد ( و یا می پندارد )

### Anthropologique

انسان شناسی یا انسان شناسانه.

### Anthropomorphisme

باوری که بر اساس آن انسان موجودات دیگر را مبنی بر الگوی خود تصور می کند.

### Concept

مفهوم عمومی.

### Déisme

خدا باوری عقلی : اعتقاد به وجود خدای عقلی. مبنی بر اثبات عقلی وجود خدا به جای ایمان یا آئین.

### Dialectique

دیالکتیک : شیوه یا روش فکری است که چیزها و انعکاس مفهومی آنها را « در مناسبات مفصلی، زنجیره ای و حرکتشان » و بویژه در تضادشان درک می کند.

### Dieu

خدا : روح ناب، بی نهایت و کامل، آفریننده جهان.

### Fétichisme

بت وارگی : باوری که مبنی بر آن انسان ها رابطه با اشیاء را جایگزین رابطه اجتماعی می کنند.

### Fidéisme

ایمان گرایی : باوری که دین را حاصل ایمان می داند و نه عقل.

### Finalisme

فرجام نگر- غایت نگر - کمال جوئی : نظریه ای که مبنی بر آن پدیده های جهان و خود جهان به سوی پایانی تعیین شده حرکت می کنند

### Gnoséologique

معرفت شناختی (گنوزئولوژیک) : نظریه شناخت

### Hominisation

انسانی سازی : فرآیندی که از طریق آن بشریت به خصوصیات کاملاً انسانی ارتقاء می یابد.

### Idéalisme

ایده آلیسم : فلسفه ای که مبنی بر آن اندیشه (روح، آگاهی) پیش از ماده (طبیعت) وجود دارد و مستقل از آن است.

### Identification

همذات پنداری : وقتی که فرد با دیگری همذات پنداری دارد

## Idéologie

ایدئولوژی : 1) به مفهوم کلی به معنای نظام فکری است. 2) به مفهوم مارکسیستی به بخش « شاخص های داوری ایدئولوژی ها » مراجعه کنید.

## Immanent

درون بودی : در بطن درونی طبیعت یا انسان واقع شده است.

## Inhibé

ممنوع شده، بازداشته شده

## l'intériorité

درونی : هر آنچه مربوط است به زندگی درونی

## Logique

منطقی : بررسی اصولی که دسترسی به حقیقت را تضمین می کند.

## Matérialisme

مادی گرایی : فلسفه ای که وجود ماده ( طبیعت ) را مقدم بر اندیشه ( آگاهی، روح ) و مستقل از آن می داند.

## Messianisme

موعود گرایی. مهدی باوری. باور به ظهور نجات دهنده.

## Métaphysique

متافیزیک (راز و رمز مداری) : 1) به مفهوم کلی بررسی اشیاء غیر مادی که فراسوی جهان طبیعت و تجربه حسی واقع شده است. 2) به مفهوم هگلی و مارکسیست که به شکل عادی در این جا به کار برده شده، این اصطلاح در تضاد با دیالکتیک است : « روش فکری که چیزها و مفاهیم را که منعکس می کند به عنوان اشیاء منزوی، ثابت، و همسان با خودشان بررسی می کند » (انگلس)، در فقدان آگاهی از تضاد درونی و بیرونی.

## Métempsychose

باور به انتقال روح از یک جسم به جسم دیگر پس از مرگ.

## Monothéisme

یکتاپرستی : باور به وجود خدای یکتا متمایز از جهان.

## Morale

اخلاق : اصول و قواعدی که باید رفتار انسان ها را در جامعه تنظیم کند

## Mystère

راز و رمز : شیء شناخت ناپذیر از طریق عقلی

## Mystifié

پوشیده از راز و رمز.

## Nomalisme

نامگرایی هر گونه وجود ذاتی نظریات و ایده ها را نفی می کند و در آنها فقط تولیدات تفکر انسانی را بازشناسی می کند.

## Objectif

عینی : مطابق واقعیت شیء

## Objectivé

عینیت یافته. انعکاس سوژه در ابژه

## Ontologie

هستی شناسی : بخشی از متافیزیک که به بررسی خصوصیت های کلی وجود یا حقیقت می پردازد

## Preuve ontologique

دلیل و برهانی که اثبات وجود خدا

## Panthéisme

پانتئیسم یا همه خدائی : باور به خدایان متعدد

## Positivisme

پوزیتیویسم یا اثبات گرایی : فلسفه ای که بر اساس آن روح بشری قادر به شناخت عمیق پدیده ها نیست و فقط به نحوه ای که بر او تجلی می کند پی می برد.

## Pratique

عمل

## Prédestination

مشیت : عملی که از طریق آن خدا برای ابد سرنوشت هر یک را تعیین می کند

## Projection

فراکنی : فرد محتوای درونی خودش را به روی افراد دیگر یا طبیعت منعکس می کند.

## Providentialisme

مشیت الهی : نظریه ای که حرکت جهان و تاریخ را از طریق با طرح الهی برای جهان تعریف می کند

## Reflet

انعکاس : بازنمایی شیء متشکل در روح انسان از طریق کارکرد شیء

## Relatif

نسبی : که به چیزی دیگری بستگی دارد

## Révélation

وحی : حرکتی که از طریق آن خدا در ایمان خودش را نشان می دهد. از طریق غیر عقلی.

## Scolastique

فلسفه قرون وسطی که در پی سنتز بین فلسفه ارسطو و جزم اندیشی های مسیحی است

## Spéculatif

نظری : بستگی به تفکر ناب دارد، با حذف عمل

## Théisme

خدا باوری : هر گونه نظريه ای که وجود خدا را از طريق عقلي يا غير عقلي می پذیرد

## Thématiser

مجموعه ای پیرامون یک موضوع مشخص.

## Théologie

خداشناسی : بررسی خصوصیات خدا و جزم اندیشی های ایمان

## Transendant

تعالی : که فراتر از طبیعت و انسان واقع شده و بر آن مسلط است.

## 6 کتابشناسی مختصر

ما خودمان را به متون اصلی منتشر شده در انتشارات فرانسوی محدود می‌کنیم.

1) بین قابل دسترسی ترین متن ها در سنت ماتریالیست یا دست کم خداناباور می‌توانیم با رعایت نظم تاریخی آثار پی آمده را نام ببریم :

Aristophane : Les Nuées, les Oiseaux, Plutus (Société Guillaume Budé, Editions « Les Belles Lettre »).

آریستوفن : ابرها، پرندگان، پلوتوس.

Lucrece : De la nature, par G. Cogniot, Classiques du peuple, Editions Sociales.

لوکرتیوس : درباره طبیعت

Omar Khayam : Robayat, Club français du livre.

عمر خیام : رباعیات

G. Bruno : Cause, principe, unité, Alcan.

Cyrano de Bergerac : L'autre monde, par H. Weber, Classiques du peuple, Editions Sociales.

Spinoza : Ethique, Traité théologico-politique, Traité politique, Edition de la Pléiade.

Bayle : Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer », et autres écrits ; Morceaux Choisis par M. Raymond, Editions Cri de la France.

La Mettrie : L'homme machine, in Textes choisis, par M. Tisserand, Classiques du peuple, Editions Sociales.

Diderot : Pensées philosophiques, par J. Varloot, Classiques du peuple. Entretien avec d'Alembert, Rêve de d'Alembert, par J. Varloot, Classiques du peuple,

Editions Sociales. Le Pour et le Contre, correspondance avec Falconet, édité par Y. Benot, Editeurs français réunis.

D'Holbach : Le christianisme dévoilé, Le système de la nature, Le système social, in Textes choisis, par P. Charbonnel, Classiques du peuple, Editions Sociales.

Helvétius : De l'esprit, textes choisis, par G. Besse, Classiques du peuple, Editions Sociales.

Voltaire : Traité de la tolérance Reflexion sur les Pensées de Pascal, il faut prendre parti ou le principe d'action, Dictionnaire philosophique. Garnier.

Lessing : Nathan le Sage. Aubier

J.J. Rousseau : Du Contrat social, par J. Lecercle, Classiques du peuple, Editions Sociales.

Feuerbach : Manifestes philosophiques, traduit par L. Althusser, P.U.F.

Fourier : Du libre arbitre.

Bielinski : Lettres sur l'étude de la nature, œuvres choisies, Editions de Moscou.

Tchernychevski : Œuvres choisies, Editions de Moscou.

2) سنت فلسفی که در بالا یادآوری کردیم طی قرن نوزدهم و بیستم در سنت ادبی ادامه می یابد و نقد نظری دین را در سطح تحلیل روانشناسی و اخلاق عینی گسترش می دهد. این نقد به ندرت از دیدگاه مارکسیستی صورت گرفته است، و درباره پیشرفت های بزرگ خداناباوری در زندگی سکوت کرده است. این نقد جزء جدائی ناپذیر فرآیند فرهنگی ازخودبیگانه زدائی دینی است. در اینجا با رعایت وجه تاریخی یادآوری می کنیم :

Goethe : Prométhée, Faust, Théâtre, Edition de la Pléiade. Le divan, Aubier. Conversation de Goethe avec Eckermann, Gallimard.

Buchner : Lenz, in Œuvres, Club français du livre.

Shelley : Prométhée enchaîné, Aubier.

H. Melville : Moby Dick, Mardi, Gallimard.

A.Rimbaud : Poésies, œuvres, Edition de la Pléiade.

Lautréamont : Les chants de Maldoror, Poésie. Livre de poche.

M.Gorki : La Mère, Thomas Gordeiev, Contes d'Italie, Editeurs français réunis.

Zola : Lourdes, La faute de l'abbé Mouret, Livre de poche.

A.France : L'Ile des Pingouins, Calmann-Lévy.

Lou Sin : Les Contes anciens à la nouvelle manière, Gallimard.

Th. Mann : La Montagne magique, Fayard. Le docteur Faustus, A. Michel. Joseph et ses frères, Gallimard. L'Elu, A.Michel.

Musil : L'homme sans qualité, Seuil.

Joyce : Ulysse, Gallimard.

A.Gide : La Porte étroite, La Symphonie pastorale, Gallimard.

R.Martin du Gard : Jean Barois, Les Thibault. Edition de la Pléiade.

B. Brecht : La bonne âme de Sze Tchauan, Les fusils de la mère Carrar, Galileo Galilei, Théâtre complet, Editions de l'Arche.

S.O'Casey : On attend un évêque Histoire d'une nuit, Roses rouges pour moi, Les tambours du père Ned, etc., Editions de l'Arche.

H.Barbusse : La Vie de Jésus, Flammarion.

J.P. Sartre : Le Diable et le Bon Dieu, Gallimard.

A.Camus : La Peste, Gallimard.

Aragon : Les Communistes, Editeurs français réunis.  
Les yeux et la mémoire, La semaine sainte, Le Fou  
d'Elsa, Gallimard.

Elsa Triolet : Le Chaval rous, editeurs français réunis.

Arthur Miller : Les Sorcières de Salem, Théâtre  
complet, seghers.

M.Somdati : Le Confession, Plon.

Adamov : Paolo Paoli ; Gallimard.

(3) متون بنیادی مارکسیست دربارهٔ دین

Marx et Engels : Sur la religion, Editions Sociales

Lénine et la religion, Editions Sociales

M.Thorez : Pour l'union, Communistes et chrétiens,  
Editions Sociales. Cf. Œuvres, t.14, Editions Sociales.

Engels : La Révolution démocratique bourgeoise en  
Allemagne, spécialement La guerre des paysans,  
Editions Sociales.

Marx : Le Capital (passim), Editions Sociales.

Lénine : Cahiers philosophiques, Editions Sociales. Du  
rôle du matérialisme militant, in Lénine : Marx, Engels,  
marxisme, Editions Moscou.

Plékhanov : Les Questions fondamentales du  
marxisme. Essais sur l'histoire du matérialisme. Le  
matérialisme militant, Edition Sociales.

(4) تزه‌های مارکسیستی کاربست و بازنمایی نظریه پرداختی در تعدادی  
کتاب که به زبان فرانسه می‌توانیم یادآور شویم

L.Althusser : Pour Marx, Maspéro.

\_ En collaboration avec Balibar, Establet, Machère et  
Ranciere : Lire « Capital », Maspero.

A.Casanova : Les Communautés rurales en Corse.

G.Cogniot : La Religion et la science, Editions Sociales.

J.Delon : Le Syndicalisme chrétien en France, Editions Sociales.

R.Garaudy : L'Eglise, le communisme et les chrétiens, Editions Sociales. Perspectives de l'homme, P.U.F.

Gourev : Darwinisme et religion, Editions de Moscou.

C.Hainchelin : Les origines de la religion, Editions Sociales.

J.Kanapa : La Doctrine sociale de l'Eglise et le marxisme, Editions Sociales.

P. Langevin : La Pensée et l'action. Editions Sociales.

Lenzmann : L'Origine du christianisme, Edition de Moscou.

G.Mury : Essor ou déclin du catholicisme français, Editions Sociales.

J.C.Poulain : L'Eglise et la classe ouvrière, Editions Sociales.

Recherches Internationales à la lumière du marxisme, n°6 : Sur la religion, le christianisme, editions de La Nouvelle Critique.

H. Wallon : De l'acte à la pensée, Flammarion, Les origines du caractère chez l'enfant, P.U.F. Les origines de la pensée chez l'enfant, P.U.F.

تعدادی زندگینامه شخصیت های دینی وجود دارد که با روحیه  
مارکسیستی به رشته تحریر درآمده است :

H. Lefebvre : Pascal, Nagel.

A.Migot : Bouddha, Club français du livre.

G.Mounin : Savanarole, Club français du livre.

M. Robinson : Mahomet

5) سرانجام تعداد بسیاری تحلیل جالب در طیف خردگرا وجود دارد که بعضاً ناخواسته به نقد دینی گرانبھائی تعلق دارد. البته این تحلیل ها از نظریات مارکسیستی الهام نمی گیرد، و حتا گاهی مخالف آن است. این نوع تحلیل ها حتا به شکل ضمنی یا صراحتاً مایل به نجات ذات دین به بهای نقد جزئی هستند. مارکسیست ها خواندن این نویسندگان را از دیدگاه انتقادی توصیه می کنند. ولی مارکسیست ها مانند خود لنین این نویسندگان را می خوانند و خواندن آنان را نیز توصیه می کنند.

ابتدا به این علت که این انتقادهای، حتا به شکل جزئی و یک جانبه، معمولاً شامل هسته عینی است که نقد مارکسیستی می توان از آن استفاده کند.

سپس «به این علت که بزرگترین و بدترین اشتباهی که یک مارکسیست می تواند مرتکب شود این است که تصور کند که توده های میلیونی (بویژه توده های دهقان و صنعتگر) که در جامعه مدرن به ناآگاهی و پیش داوری و تاریکی محکوم شده اند تنها از راه مستقیم آموزش های صرفاً مارکسیستی به آگاهی خواهد رسید. در نتیجه ضروری است که آنان را با متنوع ترین منابع تبلیغاتی خداناباور و با موضوعاتی که از متنوع ترین زمینه های زندگی برگرفته شده آشنا کنیم. و با شیوه های گوناگون ذی نفع ها را از خواب دینی بیدار کنیم.»<sup>609</sup>

بین این ابزارها و شیوه های متنوع باید خارج از انتشار تعیین کننده ولی ناکافی ادبیات صرفاً مارکسیستی، روی انتشار متون کلاسیک ادبیات خداناباور متعلق به قرن هجدهم نیز حساب کنیم که در بالا یادآور شدیم، و به همین گونه آثار خردگرای مدرن به این شرط که کاستی های آن را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. در مورد دریوز Drews دانشمند آلمانی که مسیحیت را از دیدگاه دادارباوری مورد انتقاد قرار می داد، لنین نوشته است : « این ارتجاعی اعلام شده است... این موضوع به این معنا نیست که نباید او را ترجمه کرد... کمونیست ها و همه ماتریالیست ها باید تا حدودی اتحاد خود را با بخش مترقی بورژوازی حفظ کنند و در عین حال وقتی که بورژوازی به مواضع ارتجاعی سقوط می کند آن را افشا کنند..(ولی) اتحاد

<sup>609</sup> Lénine : Du rôle du matérialisme militant in Marx, Engels, marxisme, Editions de Moscou, P. 469

با دریوز به هر نحوی ما را وامی دارد که علیه سلطه تاریک اندیشی دینی مبارزه کنیم.»

بین جامعه شناسان، تاریخ شناسان، روانشناسان و فیلسوف های مدرن در رابطه با بررسی های خردگرایانه دین، از دیدگاه دور یا نزدیک به مارکسیسم می توانیم از نمونه های پی آمده نام ببریم :

P. Alfaric : A la lumière de la raison, Editions de l'Union rationaliste. Les Origines sociales du christianisme, Editions de l'Union rationaliste.

P. Chauchard : Le Langage et la pensée, P.U.F. Hypnose et suggestion, P.U.F.

P. De Félice : Essai sur les formes inférieures de la mystique, Albin Michel, 3 volumes : I. Poisons sacrés ; ivresses divines, II. Foules en délire, extases collectives, III. L'enchantement des danses et la magie du verbe.

H. Desroches : Marxisme et religion, P.U.F., Socialisme et sociologie religieuse, Editions Cujas.

E. Durkheim : Les Formes élémentaires de la vie religieuse, P.U.F.

S. Freud : Totem et tabou, P.U.F.

CH. Guignebert : Le Problème de Jésus, « L'Evolution de l'humanité », Albin Michel.

A. Hesnard : Morale sans péché, P.U.F., Psychanalyse du lien interhumain, P.U.F.

J. Le Goff : Les intellectuels au moyen âge, Seuil. La Civilisation médiévale, Arthaud.

Cl. Lèvi-Strauss : Le totémisme aujourd'hui, P.U.F. La pensée sauvage, Plon.

Lèvi-Bruhl : Carnets, P.U.F.

J. Maringer : L'Homme préhistorique et ses dieux, Arthaud.

J. Palau : La Sorcellerie, P.U.F., « Que sais-je ? », P.U.F.

J.Rostand : Pensées d'un biologiste, Stock.