



دین و سیاست *

نوشته: هانا آرنف

ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)

fallosafah@hotmail.com

«دین و سیاست» به عنوان مقاله‌ای برای تحویل به همایش دانشگاه

هاروارد، درباره این پرسش نوشته شد که «آیا نبرد میان جهان آزاد و کمونیسم

اساساً دینی است؟» این مقاله در مجله Confluence، دوره دوم، ش ۳،

۱۹۵۳، منتشر شد.

یکی از جنبه‌های تعجب‌آور نبرد میان جهان آزاد و جهان تمام‌خواه
تمایلی قوی به تأویل این نبرد میان خود با واژگان دینی بوده است. به ما
گفته می‌شود که کمونیسم «دین دنیوی» [“secular religion”] تازه‌ای
است که جهان آزاد در برابر آن به دفاع از «نظام دینی» متعالی خویش

می‌پردازد. این نظریه لوازمی بیشتر از علت مستقیم‌اش دارد و «دین» را به قلمرو امور عمومی - سیاسی باز آورده است، «دینی» که از زمان جدایی کلیسا و دولت تا مدت‌ها از این قلمرو بیرون رانده شده بود. به همین منوال، اگرچه مدافعان این نظریه اغلب از این امر ناآگاهند، مسأله تقریباً فراموش شدهٔ رابطه میان دین و سیاست را بار دیگر در دستور کار علم سیاسی قرار داده‌اند.

۱

تأویل ایدئولوژیهای تازه سیاسی به ادیان سیاسی، یا دنیوی [سکولار] به نحوی تناقض آمیز و در عین حال غیراتفاقی، دنباله‌رو تقبیح مشهور مارکس در رد همه ادیان به منزله ایدئولوژیهای محض بوده است. اما سرچشمه حقیقی این نظر حتی قدیمتر است. نه کمونیسم بلکه آنتیسم یا خدانشناسی، نخستین «ایسمی» بود که به منزله دینی تازه تقبیح یا تحسین شد.^۱ این سخن به چیزی بیش از یک تناقض مزاح‌گونه شبیه نبود، و در ابتدا مقصود از آن همین بود، تا زمانی که داستایفسکی و بسیاری دیگر بعد از او به آن محتوایی دادند. زیرا خدانشناسی چیزی بیش از این ادعای نسبتاً احمقانه در قادر بودن به اثبات وجود نداشتن خدا بود؛ خدانشناسی به معنای شورش بالفعل انسان عصر نو علیه خود خدا انگاشته شده بود. به قول نیچه: «اگر خدایان بودند، چگونه تاب می‌توانستم آورد که خود یکی از آنان نباشم».^۲

توجیه دین نامیدن خدانشناسی دقیقاً مرتبط با طبیعت اعتقادات دینی در عصر دنیویت [secularity] است. از زمان پیدایش علوم طبیعی در قرن هفدهم، اعتقاد کمتر از بی‌اعتقادی در معرض شک قرار نداشته است؛ نظریه مشهور کی‌یرکگور درباره جیش به اعتقاد سَلَفِ خود را در پاسکال داشت، و کی‌یرکگور مانند پاسکال می‌کوشید به این گفته دکارت پاسخ دهد که، "De omnibus dubitandum est"، «در هر چیزی شک می‌باید کرد».^۳ آنان بر این اعتقاد بودند که شک مطلق محال است،

متناقض بالذات است، و نگرشی خودنابودگر است، و نامناسب برای عقل انسان، چون در این حالت خود شک هم متعلق شک است. از نظر کی‌یرکگور، شک «با دانش از پا در نمی‌آید بلکه با اعتقاد از پا درمی‌آید، درست بدان سان که اعتقاد شک را به جهان آورده است».^۱ اعتقاد عصر نو، اعتقادی که از شک به اعتقاد جعبیده است، و خدانشناسی عصر نو، خدانشناسی که از شک به بی‌اعتقادی جعبیده است، در این امر اشتراک دارند: هر دو در دنیاگرایی معنوی عصر نو [modern spiritual secularism] ریشه دارند و این دنیاگرایی سردرگم‌های ذاتی خود را با راه حلی خشن به یک باره تا ابد حل کرده است. در حقیقت، شاید که جهش به اعتقاد بیشتر ایمان اصیل را سست کرده است تا استدلال‌های معمولاً کلیشه‌ای روشنگران [enlighteners] حرفه‌ای یا استدلال‌های عوامانه خدانشناسان حرفه‌ای. جهش از شک به اعتقاد جز با شک کردن به اعتقاد امکان نداشت، و لذا زندگانی دینی خود به فرض این تنش عجیب میان شک کفرآمیز خدانشناسانه و اعتقاد آغاز کرد و این برای ما از طریق شاهکارهای روان‌شناختی بزرگ داستایفسکی شناخته شده است.

جهان ما از حیث معنوی جهانی دنیوی یا سکولار است دقیقاً به این دلیل که جهانی توأم با شک است. اگر به طور جدی قصد داریم دنیویت [secularity] را از میان برداریم، می‌باید علم جدید و دگرگونگی جهان به دست آن را از میان برداریم. علم جدید مبتنی بر فلسفه شک است، و لذا این علم متمایز از علم قدماست، علمی که مبتنی بر فلسفه thaumadzein، یا حیرتی است که در آن آنچه هست هست آنچه هست. ما به جای آنکه از معجزات عالم به شگفت درآییم که خود را در ظهورش برای حواس و عقل انسان آشکار می‌کند، بدگمان می‌شویم که اشیاء شاید آنچه می‌نمایند نباشند. تنها وقتی به ادراکات حس مان بی‌اعتماد شدیم می‌توانیم کشف کنیم که برخلاف هر تجربه روزانه ما زمین به دور خورشید می‌چرخد. از این بی‌اعتمادی

اساسی به نمودها، این شک که نمود حقیقت را آشکار می‌کند، دو نتیجه اساساً متفاوت می‌توان گرفت: یأس پاسکال مبنی بر آنکه «حس با نمودهای کاذب عقل را به خطا می‌اندازد» [“de fausses apparences”]،^۴ که از آن «تصدیق بیچارگی انسان بدون خدا»^۵ نتیجه می‌شود، یا تأیید پراگماتیک علمی جدید مبنی بر آنکه حقیقت خود به هیچ وجه آشکار نیست بلکه، بیشتر، روند دائماً در تغییر الگوهای فرضیه‌های کاراست.

در برابر این خوش‌بینی علمی که می‌باید فرض کند که پرسش وجود خدا با امکانهای (مسئلاً) محدود قوه شناخت انسان نامتناسب است، این بصیرت دینی عصر نو قرار می‌گیرد که هیچ شکی و هیچ فرضیه کارایی، پاسخ خرسند کننده به معمای طبیعت عالم و معمای تشویش‌برانگیزتر خود انسان نمی‌دهد. اما این بصیرت تنها بار دیگر عطش شناخت خود انسان را آشکار می‌کند و همین ضایعه بنیادی ایمان در توان آشکارسازی حقیقت نمود است، که در اساس جهان نو قرار دارد، چه به صورت وحی الهی باشد و چه به صورت وحی طبیعی. خصلت دینی شک نو هنوز در این بدگمانی مسیحی حاضر است که روحی شیطانی، و نه مشیت الهی، برای عطش انسان به شناخت حدودی می‌گذارد، و موجودی برتر می‌تواند ما را عمداً فریب دهد.^۶ این بدگمانی تنها می‌تواند از میلی بسیار شدید به امنیت برخیزد^۷ که انسانها فراموش می‌کنند که آزادی اندیشه و عمل انسان، همان طور که کانت به طور فلسفی اثبات کرد، تنها در زیر شرایط شناخت نامطمئن و محدود ممکن است.

اعتقاد دینی عصر نو متمایز از ایمان محض است چون «اعتقاد به شناختن» آن کسانی است که شک می‌کنند که شناخت اصلاً ممکن است. شایان ذکر است که نویسنده بزرگی که شخصیت‌های داستانی بسیاری را به ما معرفی کرد، تنها در شخصیت ابله بود که می‌توانست چهره‌ای از ایمان حقیقی را نشان دهد که گویای تنش دینی عصر نو میان

اعتقاد و شک باشد. انسان دینی عصر نو متعلق به همان جهان سکولار یا دنیوی است که مخالف خدانشناس او، دقیقاً به این دلیل که او در این جهان «ابله» نیست. مؤمن عصر نو که نمی‌تواند تنش میان شک و اعتقاد را تحمل کند بی‌درنگ یکپارچگی و ژرفای اعتقاد خود را از دست می‌دهد. توجیه تناقض آشکار دین خواندن خدانشناسی، به طور مختصر، برگرفته از آشنایی ذهنی بزرگترین متفکران دینی عصر نو - پاسکال، کی‌یرکگور، داستایفسکی - با تجربه خدانشناسی است.

اما پرسش ما این نیست که آیا ما در دین خواندن کمونیسم حق داریم از همان واژه‌ای استفاده کنیم که هم برای مؤمنان و هم برای کافران به کار می‌رود، بلکه این است که آیا ایدئولوژی کمونیستی متعلق به همان مقوله و همان سنت شک و سکولاریسم است که به دین دانستن خدانشناسی چیزی بیش از اعتباری صوری می‌بخشد. و البته این چنین نیست. خدانشناسی یک ویژگی حاشیه‌ای کمونیسم است، و اگر کمونیسم وانمود می‌کند که قانون تاریخ را می‌شناسد، این قانون را به همان‌گونه به تاریخ نسبت نمی‌دهد که «مؤمنان ادیان معهود و مألوف [آن را] به خدا نسبت می‌دهند»^۱.

کمونیسم، به منزله یک ایدئولوژی، گرچه از جمله چیزهایی که انکار می‌کند وجود خدایی متعالی است، با خدانشناسی یکی نیست. کمونیسم هرگز سعی نمی‌کند به طور مشخص به پرسشهای دینی پاسخ دهد، بلکه اطمینان می‌دهد که هواداران تربیت یافته با ایدئولوژی او هرگز چنین پرسشهایی را مطرح نخواهند کرد. ایدئولوژی‌هایی که همواره از تبیین حرکت تاریخ بحث می‌کنند نیز همان نوع از تبیینی را به دست نمی‌دهند که خدانشناسی به دست می‌دهد. خدانشناسی از انسان به منزله موجودی معقول بحث می‌کند که پرسشهایی می‌پرسد و عقل او نیازمند سازگاری است، حتی اگر از او انتظار برود به چیزی اعتقاد داشته باشد که ورای عقل است. یک ایدئولوژی، و کمونیسم در صورت سیاسی مؤثرش بیش از هر ایدئولوژی دیگر، از انسان چنان

بحث می‌کرد که گویی سنگی در حال سقوط بود و به او استعداد آگاهی و بنابراین توانایی مشاهده قوانین جاذبه نیوتن، در همان حال سقوط، بخشیده شده بود. این ایدئولوژی تمام‌خواه را دین نامیدن تنها تمجیدی یکسره ناشایست نیست، بلکه نادیده گرفتن این امر نیز هست که بلشویسم، گرچه از درون تاریخ غرب بالید، دیگر به همان سنت شک و دنیویت تعلق ندارد، و آموزه آن و نیز اعمالش مغایر تمام عیار میان جهان آزاد و بخشهای تمام‌خواه جهان گشوده است.

تا همین سالهای اخیر تمامی این مطلب چیزی بیش از منازعه‌ای در اصطلاح نبود، و استفاده از اصطلاح «دین سیاسی» برای جنبشهای سیاسی صریحاً ضد دینی چیزی بیش از بازی با لفظ نبود. برخی هواداران لیبرال، دقیقاً به این دلیل که نفهمیدند در «تجربه بزرگ و تازه»ی روسیه چه می‌گذشت، به‌ویژه علاقه‌مند به این اصطلاح بودند.

بعدها بود که تا اندازه‌ای کمونیستهای ناراضی از این اصطلاح برای بُت ساختن جنازه لنین به دست استالین یا انعطاف‌ناپذیری نظریه بلشویک سود جستند که به نظر می‌آمد یادآور روشهای «مذرسی قرون وسطی» بود. اما به تازگی اصطلاح «دین سیاسی یا سکولار» را دو گرایش کاملاً متمایز در اندیشه و رویکرد اختیار کرده‌اند؛ نخست رویکردی تاریخی وجود دارد که از نظر آن دین سکولار به‌طور کاملاً تحت‌اللفظی دینی است که از درون دنیویت معنوی جهان روزگار خود ما می‌بالد و لذا کمونیسم تنها ریشه‌ای‌ترین روایت از یک «بدعت درون‌باش‌گرا» [“immanentist heresy”] است. و دوم رویکرد علوم اجتماعی است که در آنها از دین و ایدئولوژی دقیقاً به یک نحو بحث می‌شود چون در این علوم اعتقاد بر این است که کمونیسم (یا ناسیونالیسم یا امپریالیسم و غیره) برای هواداران‌شان همان «وظیفه»ای را انجام می‌دهد که فرقه‌های مذهبی در جامعه‌ای آزاد انجام می‌دهد.

۲

امتیاز بزرگ رویکرد تاریخی تصدیق آن است مبنی بر اینکه سلطه تمام‌خواه صرفاً حادثه‌ای کاوش‌پذیر در تاریخ غرب نیست و از ایدئولوژی‌های آن می‌باید برحسب فہمی که آنها از خود دارند و انتقادی که از خود می‌کنند بحث کرد. قصورهای مشخص این رویکرد در بدفہمی‌های مضاعف نسبت به طبیعت دنیاگرایی یا سکولاریسم و جهان‌دنیوی یا سکولار قرار دارد.

سکولار، ابتدائاً، معنایی سیاسی و نیز معنوی [spiritual] دارد و این دو ضرورتاً یکی نیستند. سکولاریسم، از حیث سیاسی، دقیقاً بدان معناست که اعتقادات و نهادهای دینی هیچ آمریت و ولایت الزام‌آور عمومی ندارند و، به عکس، زندگانی سیاسی نیز هیچ‌گونه حرمت دینی ندارد.^{۱۱} این معنا از سکولاریسم پرسش مهم از منبع آمریت و ولایت «ارزش‌های سنتی ما و منبع قوانین و رسوم و معیارهای ما برای قضاوت را پیش می‌کشد، اموری که قرن‌ها دین بدانها حرمت بخشیده بود. اما بیعت طولانی میان دین و آمریت و ولایت ضرورتاً اثبات نمی‌کند که مفهوم آمریت و ولایت [authority] خود دارای طبیعتی دینی است. به عکس، به گمان من محتمل‌تر آن است که آمریت، تا آنجا که مبتنی بر سنت است، خود دارای خاستگاه رومی است و کلیسا تنها وقتی آن را به انحصار خود درآورد که وارث سیاسی و نیز معنوی شاهنشاهی روم شد. بی‌شک یکی از بحران‌های عمده روزگار ما از هم پاشیدن هر آمریت و ولایت و رشته گسسته سنت ماست، اما از این امر نتیجه نمی‌شود که بحران در وهله نخست دینی است یا خاستگاه دینی دارد. حتی ضرورتاً حاکی از بحران ایمان معبود و مألوف نیز نیست، گرچه آمریت و ولایت کلیساها را نیز تا آنجا که آنها نهادهای عمومی هستند، از جمله چیزهای دیگری که هستند، به خطر انداخته است.

بدفهمی دوم، به گمان من، آشکارتر و مربوطتر به بحث ماست. مفهوم آزادی (و این در وهله نخست نبردی است میان جهان آزاد و تمام خواهی) یقیناً دارای خاستگاه دینی نیست. برای توجیه تأویل و تفسیری از نبرد برای آزادی به منزله امری اساساً دینی کافی نخواهد بود اثبات شود که آزادی با «نظام دینی» روزگار ما سازگار است. و این امر در حقیقت دشوار خواهد بود، با وجود «آزادی انسان مسیحی» لوتر. آزادی که مسیحیت برای جهان به ارمغان آورد آزادی از سیاست بود، آزادی بیرون بودن و بیرون ماندن از قلمرو جامعه دنیوی یا سکولار نیز، چیزی که جهان باستان نشنیده بود. برده مسیحی، تا آنجا که مسیحی بود، اگر تنها خود را از تعلقات دنیوی آزاد نگه می داشت انسانی آزاد باقی می ماند. (این نیز دلیل این است که چرا کلیساهای مسیحی می توانستند نسبت به مسأله بردگی این قدر بی اعتنا باقی بمانند در حالی که به آموزه برابری همه انسانها در پیشگاه خدا به سرعت می چسبیدند.) بنابراین نه برابری مسیحی و نه آزادی مسیحی هرگز امکان نداشت به ذات خود به مفهوم «حکومت مردم، به دست مردم، برای مردم» یا به هر تعریف نو دیگری از آزادی سیاسی بینجامد. یگانه علاقه ای که مسیحیت به حکومت دنیوی دارد حمایت از آزادی خودش است، تا سعی کند که قدرتها اجازه آزادی از سیاست را در کنار دیگر آزادیها بدهند. اما جهان آزاد از آزادی این معنا را مراد نمی کند که «آنچه از قیصر است به قیصر دهید و آنچه از خداست به خدا»، بلکه این معنا را مراد می کند که اکنون همه حق دارند به آن اموری دست بیندازند که زمانی حق قیصر بود. خود همین امر که ما، تا آنجا که به زندگانی عمومی مان مربوط است، بیشتر نگران آزادی هستیم تا نگران هر چیز دیگری، اثبات می کند که ما در زندگانی عمومی در جهانی دینی زندگی نمی کنیم.^{۱۳}

این امر که نظامهای کمونیستی نهادهای دینی را از میان می برند و اعتقادات دینی را همراه با بسیاری دیگر از انجمنهای اجتماعی و

معنوی با داشتن مختلف‌ترین نگرشها نسبت به دین تعقیب می‌کنند تنها یک روی دیگر همین مطلب است. در کشوری که در آنجا حتی باشگاههای شطرنج یک روزه باید نابود شده باشند و به شیوه‌ای بلشویکی دوباره سر از گور بردارند، چون «شطرنج بازی کردن از برای خود شطرنج» به منزله به چالش طلبیدن ایدئولوژی رسمی است، تعقیب دین را نمی‌توان به درستی به انگیزه‌های دینی به‌طور اخص نسبت داد. شواهدی که ما درباره آزارها و پیگردهای موجود در کشورهای تمام‌خواه در اختیار داریم بر این ادعای به کرات شنیده شده گواهی نمی‌دهد که دین بیش از هر فعالیت آزاد و معنوی دیگری برای نظام حاکم نخستین چالش احساس شده است. یک تروتسکیست در دهه سی یا یک تیتویست در اواخر دهه چهل یقیناً در قلمرو زیر سلطه شوروی بیش از یک کشیش کاتولیک یا پروتستان جان و زندگانی‌اش در خطر بود. اگر متدینان روی هم رفته غالباً بیش از غیرمؤمنان آزار و پیگرد شدند، صرفاً به دلیل این است که آنان سخت‌تر «متقاعد» می‌شوند.

کمونیسم، در واقع، به دقت اجتناب می‌کند که با دین اشتباه گرفته شود. وقتی کلیسای کاتولیک به تازگی تصمیم گرفت که کمونیستها را از امت مسیح طرد کند، به دلیل ناسازگاری آشکار کمونیسم با تعالیم مسیحی، از جانب کمونیستها هیچ حرکت متناظری رخ نداد. یقیناً، از دیدگاه یک مسیحی این جنگی دینی است، درست به همان گونه که برای فیلسوف جنگی برای فلسفه است. اما، برای کمونیسم، چیزی از این دست نیست. این جنگی است علیه جهانی که در آن همه این چیزها، دین آزاد، فلسفه آزاد، هنر آزاد و... به هیچ وجه ممکن نیست.

۳

رویکرد علوم اجتماعی، یکی دانستن ایدئولوژی و دین به منزله چیزهایی که از حیث کارکرد هم‌ارزند، در بحث کنونی به برجستگی

بیشتری رسیده است. این رویکرد مبتنی بر این فرض بنیادی علوم اجتماعی است که این علوم هیچ‌گاه کاری به جوهر پدیداری تاریخی و سیاسی، مانند دین، یا ایدئولوژی، یا آزادی، یا تمام‌خواهی، ندارند بلکه تنها به کارکردی که این پدیدار در جامعه دارد توجه می‌کنند. دانشمندان اجتماعی خود را با توجه به این امر به درد سر نمی‌اندازند که هردو طرف نبرد، جهان آزاد و نیز فرمانروایان تمام‌خواه، از اینکه نبرد خود را دینی بنامند خودداری کرده‌اند و بر این اعتقادند که «به‌طور عینی» می‌توانند دریابند که آیا کمونیسم دینی تازه هست یا نیست و آیا جهان آزاد در حال دفاع از نظام دینی‌اش هست یا نیست، و این بدون بذل توجه به آن چیزی است که هر طرف باید بگوید. در هر دوره قبلی این خودداری برای پذیرفتن هر طرف به زبان خودش، تو گویی امری عادی بود که آنچه این منابع خود می‌گویند تنها می‌تواند گمراه‌کننده از کار درآید، گیریم دست کم به نظر می‌آمد که کاملاً غیرعلمی خواهد بود.

پدر روش‌های علوم اجتماعی مارکس است. او نخستین کسی بود که به‌طور نظام‌وار - و نه فقط با این آگاهی طبیعی که سخن می‌تواند حقیقت را بپوشاند و نیز آشکار کند - به تاریخ در مقام آشکارکننده خود در گفته‌های سیاستمداران بزرگ، یا تجلیات فکری و معنوی یک دوره نگریست. او از اینکه به ارزش ظاهری هر یک از آنها اعتنا کند خودداری کرد و آنها را به منزلهٔ نماهای «ایدئولوژیکی» ای تقبیح کرد که نیروهای حقیقی تاریخی خودشان را پشت سر آنها پنهان می‌کنند. او بعدها آن را «روبنای ایدئولوژیکی» نامید، اما او این کار را با حکم در خصوص جدی نگرفتن «آنچه مردمان می‌گویند» آغاز نکرد، بلکه تنها در خصوص «انسان‌های واقعی و اهل عمل» حکم کرد که اندیشه‌هایشان «بازتابی و پژواک‌های ایدئولوژیکی روند زندگانی‌شان» است.^{۱۱} بنابراین، او از میان همه مادی‌نگرها نخستین کسی بود که دین را چیزی بیش از خرافه صرف یا معنوی شدن تجربه‌های ملموس انسانی تأویل کرد، اما آن را پدیداری اجتماعی دانست که در آن انسان «زیر سلطه محصول



سر خودش است همچنانکه در تولید سرمایه داری زیر سلطه محصول دست خودش است.^{۱۵} دین برای او به یکی از ایدئولوژیهای ممکن تبدیل شده بود.

یقیناً، علوم اجتماعی عصر کنونی از مارکسیسم بالیده است؛ این علوم دیگر در پیشداوری مارکسی به طرفداری از «ایدئولوژی» خود او سهیم نیستند. در واقع، از زمان ایدئولوژی و یوتوپای کارل مانهایم، این علوم عادت کرده‌اند گستاخ سخن بگویند و به مارکسیستها بگویند که مارکسیسم نیز ایدئولوژی است. اما، به همین منوال، این علوم حتی آن درجه از آگاهی را برای تفاوت جوهری که برای مارکس و انگلس هنوز امری عادی بود از دست داده‌اند. انگلس هنوز می‌توانست علیه آن کسانی اعتراض کند که در روزگار او خدانشناسی را دین می‌نامیدند و بگویند این سخن به همان اندازه معنا دارد که شیمی را کیمیایی بدون حجرالفلاسفه دانستن.^{۱۶} تنها در روزگار ماست که آدم حق دارد کمونیسم را دین بنامد بی آنکه حتی درباره زمینه تاریخی آن بیندیشد و بی آنکه حتی پرسد دین عملاً چیست، و آیا وقتی دینی بدون خداست آیا اصلاً چیزی هست.

به علاوه، در حالی که وارثان غیرمارکسیست مارکسیسم به خصلت ایدئولوژیکی مارکسیسم پی برده‌اند و بدین ترتیب، به نحوی، زرنگ‌تر از خود مارکس شده‌اند، آنان مبنای فلسفی نوشته‌های خود مارکس را فراموش کرده‌اند و این مبنا را برای نوشته‌های خودشان نگه داشته‌اند چون روشهای آنان از آن نوشته‌ها سرچشمه می‌گیرد و تنها در چارچوب آن معنا دارد.

بی‌رغبتی مارکس به جدی پنداشتن «آنچه هر دوره درباره خود می‌گوید و خیال می‌کند هست» برگرفته از اعتقاد او به این امر بود که کنش سیاسی در وهله نخست خشن بود و این خشونت مامای تاریخ بود.^{۱۷} این اعتقاد ناشی از وحشیگری بی‌دلیل خلق و خوئی انقلابی نبود، بلکه در فلسفه تاریخ مارکس جای خود را داشت، فلسفه‌ای که



بر این اعتقاد بود که تاریخ، که انسانها در حالت آگاهی کاذب، یعنی در حالت ایدئولوژیها، آن را به عمل درآورده بودند، می‌تواند با آگاهی کامل از آنچه آنان دارند انجام می‌دهند به دست انسانها ساخته شود. دقیقاً همین جنبه انسان‌گرایانه تعالیم مارکس است که او را به تأکیدش بر خصلت خشن کنش سیاسی می‌رساند: او ساختن تاریخ را برحسب مصنوع‌سازی دید؛ انسان تاریخی در نزد او در وهله نخست «انسان ابزارساز» [homo faber] بود. مصنوع‌سازی همه اشیاء انسان‌ساخته ضرورتاً حاکی از خشونتی انجام شده بر ماده‌ای بود که ماده اساسی شیء مصنوع است. هیچ میزی بدون کشتن درختی ساخته نمی‌شود.

مارکس، مانند همه فیلسوفان جدی از زمان انقلاب فرانسه، با این معمای مضاعف رو به رو شد که عمل انسان، در تمایز از مصنوع‌سازی و تولید، همواره به‌ندرت دقیقاً به آن چیزی می‌رسد که قصد دارد، چون در چارچوبی از «اراده‌های بسیاری که در جهات مختلف عمل می‌کنند» عمل می‌کند،^{۱۸} و این نکته که مجموع اعمال ثبت شده‌ای که ما تاریخ می‌نامیم با این وصف به نظر می‌آید معنا دارد. اما او از پذیرفتن راه‌حل اسلاف بلافصل خود خودداری کرد که در «نیرنگ طبیعت» (کانت) یا «مکر عقل» (هگل) «امدادگری غیبی» [deus ex machina] را در امور انسانی وارد کرده بودند. او به جای این کار پیشنهاد کرد که این معما را با تفسیر و تأویل کل قلمرو معنای تبیین‌پذیر به‌منزله «روبنای» فعالیت مولد و ابتدایی‌تر تبیین کنیم، فعالیتی که در آن انسان سرور تولیدات خود است و آنچه را انجام می‌دهد می‌شناسد. این تاکنون تبیین‌پذیر در تاریخ اکنون به‌منزله بازتاب معنایی دیده شده بود که همان اندازه به یقین تولیدی انسانی بود که توسعه فنی جهان، کل مسأله انسانی‌سازی امور سیاسی - تاریخی در نتیجه این بود که چگونه سرور افعال مان شویم، همان‌طور که سرور توانایی تولیدمان هستیم، یا، به عبارت دیگر، چگونه تاریخ را همان‌طور «بسازیم» که چیزهای دیگر را می‌سازیم. وقتی این امر از طریق

پیروزی پرولتاریا حاصل شد ما دیگر نیازی به ایدئولوژیها نداریم - ایدئولوژیهایی که توجیه خشونت ماست، چون این عنصر خشن در دستان ما خواهد بود: خشونت بدین طریق مهار شده و خطری بیشتر از کشتن درختی برای ساختن یک میز نخواهد داشت. اما تا آن هنگام همه افعال سیاسی، احکام حقوقی، و اندیشه های معنوی انگیزه های نهانی جامعه ای را می پوشانند که تنها وانمود می کند به طور سیاسی عمل می کند اما در واقع «تاریخ را می سازد»، گرچه به نحوی ناآگاه، یعنی غیرانسانی.

نظریه مارکس درباره روبنای ایدئولوژیکی، مبتنی بر تمایز «میان آنچه کسی وانمود می کند باشد و آنچه واقعاً هست»، و بی اعتنایی ملازم با آن برای کیفیت افشاکننده حقیقت گفتار یکسره مبتنی بر این یکی دانستن کنش سیاسی با خشونت است. زیرا خشونت در حقیقت یگانه نوع کنش انسانی است که بنا به تعریف صامت است و نه به میانجی کلمات است و نه از طریق کلمات به عمل درمی آید. ما، در همه انواع دیگر کنش، سیاسی یا غیرسیاسی، با گفتار عمل می کنیم و گفتار ما کنش است. در زندگانی سیاسی عادی این رابطه نزدیک میان کلمات و افعال تنها با خشونت جنگ شکسته می شود و آن گاه، اما فقط آن گاه، هیچ چیز دیگر به کلمات متکی نیست و همه چیز به بیرحمی صامت سلاحها متکی است. بنابراین دستور کارهای جنگ همیشه حلقه ای ناخوشایند از بی صداقتی دارد: در اینجا کلمات «صرف حرف» می شود و دیگر هیچ توانایی برای عمل ندارند و همه می دانند که عمل از قلمرو سخن بیرون رفته است. این «صرف حرف»، حرفی که چیزی جز توجیه یا بهانه ای برای خشونت نیست، همواره در برابر بی اعتمادی بی دفاع بوده و صرفاً «ایدئولوژیکی» شمرده شده است. در اینجا جست و جو برای انگیزه های نهانی یکسره موجه است، همچنانکه مورخان از زمان توکودیدس به این کار شهرت دارند. به طور نمونه، دین در جنگ دینی همواره در معرض این خطر بزرگ بوده است

که به معنای مارکسی به «ایدئولوژی» تبدیل شود، یعنی، بهانه‌ای صرف و توجیهی برای خشونت. همین امر، تا اندازه‌ای، در خصوص همه علل جنگ نیز صادق است.

اما تنها بر اساس این فرض که هر تاریخی اساساً تخاصم میان طبقات است و تنها می‌تواند با خشونت حل شود و این فرض که عمل سیاسی ذاتاً «خشن» است و طبیعت حقیقی خود را منافقانه می‌پوشاند، اگر چنین تعبیری روا باشد، جز در اثنای جنگها و انقلابهایی که به پا می‌کند، ما حق داریم این تأویل از خود را بی‌ربط بینگاریم. این امر به نظر من می‌رسد که اساس نادیده گرفتن آن چیزی است که جهان آزاد و کمونیسم درباره خودشان می‌گویند.

۴

اگر به همین مسأله از دیدگاهی صرفاً علمی بنگریم، به نظر واضح می‌آید که یک دلیل برای رسمی‌سازی مقولات علوم اجتماعی همین میل از حیث علمی قابل فهم برای یافتن قواعد کلی‌ای است که می‌تواند رخدادهای همه اعصار و انواع را ذیل خود بگنجانند. اگر ما بخواهیم به تأویل انگلس از مارکس اعتماد کنیم، مارکس نیز به این معنای صرفاً علمی پدر علوم اجتماعی بود. او نخستین کسی بود که به مقایسه علوم طبیعی با علوم انسانی پرداخت و همزمان با [اوگوست] کنت «علم اجتماعی» را رشته‌ای فراگیر پنداشت، «جامع علوم به اصطلاح تاریخی و فلسفی»،^۱ رشته‌ای که همان معیارهای علم طبیعی را خواهد داشت و مطابق با آنها رفتار خواهد کرد. «ما تنها در طبیعت زندگی نمی‌کنیم بلکه در جامعه بشری نیز زندگی می‌کنیم»^۲ و جامعه بنابراین باید همچون طبیعت به روی همان روشها و قواعد پژوهش باز باشد. تأکید بر خصلت تکمیلی طبیعت و جامعه زین پس اساس مقولات صوری و غیرتاریخی‌ای را شکل داد که شروع به حاکم شدن بر علوم تاریخی و اجتماعی کرد.

چنین مقولاتی تنها شامل «نبرد طبقاتی» مارکس نبود، که تصور می شد قانون توسعه تاریخی است درست به همان گونه که قانون بقای اصلح داروین قانون توسعه طبیعی بود،^{۳۱} بلکه به طور تازه تر شامل «چالش و پاسخ» توینبی یا «سنخهای مثالی» ماکس وبر نیز بود، البته بدان گونه که امروز از آنها استفاده می شود، نه بدان گونه که خود ماکس وبر از آنها استفاده می کرد. چنین می نماید که گویی «ادیان سیاسی یا سکولار» تازه ترین افزوده است، تا آنجا که این اصطلاح، گرچه در آغاز برای جنبشهای تمام خواه در نظر گرفته شد، هم اکنون عمومیت یافته است و حالا برای در بر گرفتن طیفی وسیع از رخدادها استفاده می شود، رخدادهایی پراکنده در زمان و نیز در مکان.^{۳۲}

علم اجتماعی خاستگاه خود را به آرزوی یافتن «علم تحصلی تاریخ» مدیون است که می توانست حریف علم تحصلی طبیعت باشد.^{۳۳} به دلیل این خاستگاه اشتقاقی، تنها طبیعی است که «علم تحصلی تاریخ» همواره به یاد داشته باشد که یک مرحله در پشت سر علم طبیعی است که الگوی بزرگش بود. بدین ترتیب، دانشمندان طبیعی امروز می دانند که آنچه دانشمندان اجتماعی هنوز کشف نکرده اند این است که تقریباً هر فرضیه ای که آنان با آن به طبیعت نزدیک می شوند تا اندازه ای نتایج تحصلی بیرون می آورد و انعطاف پذیری رخدادهای مشاهده شده آن قدر بزرگ به نظر می آید که آنان همواره پاسخی محتمل به انسان می دهند. تو گویی در همان لحظه ای که انسان پرسشی در برابر طبیعت می گذارد همه چیز شتاب می کند تا خود را مطابق با پرسش او دوباره مرتب کند. روزی می آید که دانشمندان اجتماعی از ترس شان کشف خواهند کرد که این امر حتی در رشته خودشان صادقتر است و هیچ چیزی وجود ندارد که نتوان آن را اثبات کرد و بسیار اندک است چیزی که بتوان ابطال کرد و تاریخ خود را راحت و منسجم ذیل مقوله «چالش - و - پاسخ» یا منطبق با «سنخهای مثالی» مرتب می کند چنانکه خود را ذیل مقوله نبردهای طبقاتی مرتب

کرد. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا همین تبعیت را نباید در هنگامی نشان داد که با اصطلاح ادیان سکولار یا دنیوی به تاریخ روی آورده شد.

مثال راحت تری بزنیم، ماکس وبر سنخ مثالی خود از «رهبر فرهمند» را از روی الگوی عیسی ناصری برید؛ شاگردان کارل مانهایم در اطلاق همین مقوله به هیتلر هیچ مشکلی ندیدند.^{۳۳} از دیدگاه دانشمند اجتماعی، هیتلر و عیسی [ع] یکی بودند چون آنان کارکرد اجتماعی یکسانی را متحقق کردند. بدیهی است که چنین نتیجه‌گیری‌ای تنها برای کسانی ممکن است که از گوش دادن به آنچه عیسی یا هیتلر گفته‌اند خودداری می‌کنند. اکنون به نظر می‌آید که درباره واژه «دین» هم چیزی مشابه اتفاق افتاده است. هیچ تصادفی نیست، بلکه از ذات خود این گرایش است که ادیان را همه‌جا بدین گونه می‌بینند، چنانکه یکی از هواداران برجسته این گرایش در یادداشتی در حاشیه کتاب خود این کشف حیرت‌انگیز یکی از همکارانش را با تأیید نقل می‌کند «خدا نه تنها موجودی است که دیر وارد دین شده بلکه ورود او به دین ضرورتی ندارد».^{۳۵} در اینجا خطر کفرگویی، همواره مندرج در ذات واژه «دین دنیوی»، خود را آزادانه نشان می‌دهد. اگر ادیان دنیوی یا سکولار به این معنا ممکن‌اند که کمونیسیم «دینی بدون خداست»، پس ما دیگر صرفاً در جهانی دنیوی زندگی نمی‌کنیم که دین را از امور عمومی کنار گذاشته است، بلکه در جهانی زندگی می‌کنیم که حتی خدا را از دین نیز حذف کرده است - چیزی که مارکس و انگلس نیز به ناممکن بودن آن باور داشتند.^{۳۶}

انکارناپذیر است که این کارکردسازی جوهرزداپایانه [desubstantializing functionalization] مقولات ما پدیداری مجزا نیست که در برج عاج اندیشه‌ای عالمانه در حال رخ دادن باشد. این پدیدار دقیقاً مرتبط با کارکردسازی روزافزون جامعه ما، یا، دقیقتر، مرتبط با این امر است که انسان عصر نو به‌طور روزافزون به کارکرد صرف

جامعه تبدیل می‌شود. جهان تمام‌خواه و ایدئولوژی‌های آن بازتاب دهنده جنبه ریشه‌ای سکولاریسم یا خدانشناسی نیست؛ آنها بازتاب جنبه ریشه‌ای کارکردسازی انسان‌بند. روش‌های سلطه آنها مبتنی بر این فرض است که انسانها می‌توانند مشروط باشند چون آنان تنها کارکردهای نیروهای طبیعی یا تاریخی برتری‌اند. خطر این است که ما می‌توانیم همه درست و حسابی در راه تبدیل شدن مان به اعضای آنچه مارکس هنوز با اشتیاق «انسانیت متعلق به جامعه» (gesellschaftliche Menschheit) می‌نامد باشیم. دیدن این امر مایه شگفتی است که چگونه اغلب همان کسانی که با شور و شوق با «تعلق یافتن وسایل تولید به جامعه» [“socialization of the means of production”] مخالفت می‌کنند نادانسته به جامعه‌سازی [socialization] بسیار خطرناکتر انسان کمک و از آن حمایت می‌کنند.

۵

در این فضای منازعات اصطلاح‌شناختی و سوء تفاهم‌های متقابل پرسش بنیادی در خصوص رابطه میان دین و سیاست بسیار تیره و نامتمایز می‌شود. برای تقرب به آن، شاید ملاحظه سکولاریسم از جنبه سیاسی آن، جنبه غیرمعنوی فقط، خوب باشد و بپرسیم کدام عنصر دینی در گذشته آن قدر از حیث سیاسی با آن مرتبط بود که تأثیر بی‌واسطه‌اش را در حیات سیاسی ما از دست داد؟ یا، به طریقی دیگر بپرسیم، کدام عنصر مشخصاً سیاسی در دین سنتی بود؟ توجه این پرسش در این امر نهفته است که جدایی سپهرهای عمومی و دینی از زندگی که ما سکولاریسم می‌نامیم صرفاً سیاست را از دین به طور عام جدا نمی‌کند بلکه به طور بسیار مشخص از اعتقادات مسیحی نیز جدا می‌کند. و اگر یکی از علل عمده سردرگمی‌های زندگی عمومی کنونی همین دنیویت [secularity] آن است، پس دین مسیحی باید واجد عنصر سیاسی نیرومندی باشد که از دست رفتن آن خصلت

وجود عمومی [public existence] ما را تغییر داده است.

یک اشاره مقدماتی شاید گفته به طور نامعمول خام و عامیانه شاهی باشد که به شدت ترسیده بود، شاهی که از آشوبهای ۱۸۴۸ هراسناک شده بود فریاد زد، «مردم نباید اجازه دهند دین شان بر باد رود». این شاه نشان داد که از قدرت دنیوی اعتقادات مسیحی مطمئن است، و این سخن کاملاً تعجب آور است اگر به یاد آوریم که مسیحیان و غیرمسیحیان به مانند هم اعتقادات مسیحی را در نخستین قرنهای حیات آن در بهترین حالت نامربوط به حوزه عمومی زندگی شمرده بودند، اگرچه آنها را خطرناک و نابودکننده حوزه عمومی زندگی نمی‌شمردند. عبارت ترتولیان: «هیچ چیز با ما [مسیحیان] بیگانه‌تر از امور عمومی نیست» تنها نگرش مسیحیان آغازین را نسبت به زندگی دنیوی و سیاسی خلاصه می‌کند.^{۲۷} در این فاصله چه رخ داده بود که اینک، در دوره‌ای که تقریباً دنیوی (سکولار) بود، می‌شد حفظ همان زندگی سیاسی را طلب کرد؟^{۲۸}

پاسخ مارکس، به همان خامی جمله شاه، بسیار مشهور است: «دین افیون خلق است».^{۲۹} این پاسخ بسیار ناخرسندکننده است، نه به این دلیل که عامیانه است بلکه به این دلیل که بسیار بعید است که تعالیم مسیحی به‌ویژه، با تأکید انعطاف‌ناپذیرشان بر فرد و نقش خود او در نجات نفس خودش، و اصرارشان بر گناهکاری انسان و همراه با آن ارایه فهرستی مفصل از گناهانی که در هر دینی موجود است، حتی بتواند به جای چیزی بسیار آرامش‌بخش همچون افیون بکار رود. یقیناً ایدئولوژیهای سیاسی جدید در کشورهای تمام‌خواهی که ارباب بر آنها حاکم است، با توضیح دادن همه‌چیز و آمادگی برای هر چیزی در فضایی از ناایمنی تحمل‌ناپذیر، برای امنیت بخشیدن به نفس انسان در برابر تأثیر تکان‌دهنده واقعیت بسیار مناسب‌ترند تا هر دین معهودی که ما می‌شناسیم. تسلیم پرهیزگاران به خواست خدا، در مقایسه با این ایدئولوژیها، مانند چاقوی جیبی بچه‌ای در مقایسه با سلاحهای اتمی

است.

اما یک عنصر نیرومند در دین سنتی وجود دارد که مفید بودن آن برای حمایت از آمریت و ولایت بدیعی است، و خاستگاه آن احتمالاً دارای طبیعتی دینی نیست، دست کم نه در وهله نخست - و آن تعلیم قرون وسطایی دوزخ است. نه این تعلیم و نه توصیف مفصل آن از جای مجازات بعد از مرگ دین چندانی به موعظه عیسی^{۳۰} یا به میراث یهودی ندارد. در حقیقت، لازم بود چند قرن از رحلت عیسی بگذرد تا این تعلیم اصلاً خود را ابراز کند. جالب توجه است که این ادعا مصادف بود با سقوط روم، یعنی، زوال یک نظم دنیوی مطمئن که آمریت و مسئولیت آن تنها اکنون در عهده کلیسا قرار گرفت.^{۳۱}

در تضاد جالب توجه با ندرت اشارات در نوشته های عبرانی و مسیحی آغازین تاثیر پر قدرت اسطوره افلاطون درباره جهان دیگر پر قدرت در اندیشه سیاسی باستان و تعلیم مسیحی متأخر اسطوره قرار می گیرد و افلاطون با این اسطوره است که بسیاری از گفت و گوهای سیاسی خود را به پایان می برد. میان افلاطون و پیروزی دنیوی مسیحیت که با آن قداست دینی تعلیم دوزخ به وجود آمد (لذا از آن گاه این تعلیم چنان ویژگی عام جهان مسیحی شد که رساله های سیاسی نیازی ندیدند به طور مشخص از آن یاد کنند)، به ندرت بحثی مهم از مسائل سیاسی وجود دارد - مگر در فلسفه ارسطو - که با تقلیدی از اسطوره افلاطونی پایان نیابد.^{۳۲} زیرا افلاطون است که مهمترین پیشگام توصیفهای مفصل دانه است، و نه منابع دقیقاً یهودی - مسیحی؛ در آثار افلاطون است که ما جدایی جغرافیایی دوزخ و برزخ و بهشت را می یابیم و نه صرفاً مفهوم داوری نهایی در خصوص زندگانی ابدی یا مرگ ابدی و اشاره به مجازات ممکن در بعد از مرگ را.^{۳۳}

معنای تلویحی کاملاً سیاسی اسطوره افلاطون در آخرین کتاب جمهوری، و نیز بخشهای پایانی فایدون و گریاس، جای بحث ندارد. این اسطوره در جمهوری مطابق است با داستان غار، داستانی که مرکز

تمامی اثر است. از یک تمثیل، داستان غار، برای آن افراد اندکی استفاده می‌شود که قادرند بدون ترس از جهان دیگر یا امید به آن «پیش‌آموزش» [poeriagog] افلاطونی را انجام دهند و از زندگانی سایه‌ای واقعیت ظاهری رو برگردانند و با آسمان صاف «مثل» مواجه شوند. تنها آن افراد اندک‌اند که معیارهای حقیقی کل زندگی را می‌فهمند، از جمله امور سیاسی را، هرچند، علاقه آنان به امورسیاسی دیگر فی‌نفسه از برای خود این امور نخواهد بود.^{۳۴} از کسانی که می‌توانستند داستان غار را بفهمند انتظار نمی‌رفت به اسطوره پایانی درباره ثواب و عقاب آخرت اعتقاد داشته باشند، چون هرکس که حقیقت اندیشه‌ها را به منزله معیارهای متعالی درک کرد^{۳۵} دیگر به هیچ معیار ملموسی مانند زندگانی بعد از مرگ نیازمند نیست. مفهوم زندگانی بعد از مرگ برای آنان چندان معنایی ندارد چون داستان غار اکنون زندگانی بر زمین را نوعی زندگانی در جهان زیرین توصیف می‌کند. در واقع، استفاده افلاطون از کلمات eidolon و skia که کلمات کلیدی توصیف هومر از هادس در ادیسه بود تمامی این داستان را به مانند معکوس هومر، و در پاسخی به او، قرائت می‌کند؛ نفس نیست که در سایه است، زندگانی آن بعد از مرگ نیز در حرکت جوهری نیست، بلکه زندگانی جسمانی میرایان عادی است که در روگرداندن از غار زندگانی زمینی موفق نمی‌شوند؛ زندگانی ما در زمین در جهانی زیرین است، بدن ما سایه است و یگانه حقیقت ما نفس است. از آنجا که مثل بدیبهی است، معیارهای حقیقی برای زندگانی زمینی هرگز به‌طور خرسندکننده مستدل و برهانی نمی‌توانند باشند.^{۳۶}

بنابراین اعتقاد به جهان دیگر برای آن خلایقی لازم است که فاقد چشمانی برای دیدن معیارهای نامرئی همه اشیاء مرئی‌اند. طبیعت اعتقاد خود افلاطون به بقای نفس هرچه باشد، اسطوره درجات معجزات جسمانی بعد از مرگ به‌وضوح ابداع فلسفه‌ای است که امور سیاسی را ثانوی دانسته و لذا تابع حقیقتی است که دسترسی بدان تنها

برای اندکی از افراد میسر است.^{۳۷} در حقیقت تنها ترس از حاکم شدن اکثریت می‌توانست اندکی از افراد را وادار به انجام دادن فعالیت‌های سیاسی‌شان کند.^{۳۸} آن افراد اندک نمی‌توانند خلاق را به حقیقت اقتناع کنند چون اقتناع یگانه راه سر و کار داشتن با خلاق است. اما در حالی که نمی‌توان به خلاق تعلیم حقیقت را آموخت، می‌توان به اعتقاد داشتن به عقیده‌ای اقتناع کرد، چنانکه گویی این عقیده حقیقت دارد. عقیده شایسته‌ای که حامل حقیقت افراد اندک به خلاق است اعتقاد به دوزخ است و اقتناع کردن شهروندان به وجود آن آنان را وامی‌دارد چنان رفتار کنند که گویی به حقیقت آن عالم‌اند.

به عبارت دیگر، تعلیم دوزخ در فلسفه افلاطون به‌وضوح ابزاری سیاسی است که برای مقاصد سیاسی ابداع شد.^{۳۹} حدس‌های راجع به زندگی بعد از مرگ و توصیف‌های جهان دیگر بی‌شک به اندازه‌ی زندگانی آگاهانه انسان بر زمین قدیم‌اند. با این وصف، شاید در فلسفه افلاطون باشد که ما می‌بینیم «نخستین بار در تاریخ ادبیات چنین افسانه‌ای (به معنای ثواب و عقاب در میان مردگان) به‌طور مشخص در خدمت درست‌کرداری فهرست شده بود»^{۴۰}، یعنی در خدمت زندگانی عمومی و سیاسی. مؤید آن به نظر می‌آید که این نکته باشد که نویسندگان صرفاً دنیوی در عهد باستان آن قدر از این اسطوره افلاطونی مشتاقانه استفاده کردند، نویسندگانی که به اندازه افلاطون به روشنی نشان می‌دادند که به‌طور جدی اعتقادی به آن ندارند، در حالی که از سوی دیگر اعتقاد مسیحی مادام که مسیحیت بدون علایق و مسئولیت‌های دنیوی باقی ماند چنین تعلیمی را درباره دوزخ نشان نمی‌دهد.^{۴۱}

هر تأثیرات تاریخی دیگری که ممکن است در پرداخت تعلیم دوزخ دست در کار بوده باشد، به استفاده از همین تعلیم برای مقاصد سیاسی در اثنای دوره باستان ادامه داد. مسیحیت این تعلیم را تنها بعد از آنکه توسعه صرفاً دینی آن انجام شد رسماً اختیار کرده بود. وقتی در آغاز قرون وسطی کلیسای مسیحی به‌طور روزافزون از مسئولیت‌های سیاسی آگاه شد، و

خواست آن را به دست بگیرد، اعتقاد مسیحی خود را با سردرگمی مشابه با فلسفه سیاسی افلاطون مواجه یافت. هر دو کوشیدند معیارهای مطلق را در قلمروی تقویت کنند که نفس ماهیت آن به نظر نسبی می‌آید، و این در زیر آن وضع بشری ابدی که بدترین کاری است که انسانی می‌تواند با انسانی انجام دهد کشتن اوست، چرا که روزی فرا می‌رسد که او به نحوی باید این کار را مرتکب شود. «پیشرفت» در این وضع که در تعلیم دوزخ پیشنهاد شد دقیقاً این است که مجازات می‌تواند چیزی بیش از مرگ ابدی معنا بدهد، یعنی رنجی ابدی باشد که نفس در آن وضع آرزوی مرگ کند.^{۲۲}

خصوصیت برجسته سیاسی جهان دنیوی و نو ما به نظر می‌آید این باشد که اشخاص هر چه بیشتر اعتقاد به ثواب و عقاب بعد از مرگ را از دست می‌دهند، در حالی که انجام وظیفه وجدانهای افراد یا توانایی خلاق برای درک حقیقت نامرئی از حیث سیاسی همچون همیشه اتکاناپذیر است. ما در دولتهای تمام‌خواه تقریباً کوششی عمدی را می‌بینیم برای ساختن نوعی دوزخ زمینی، متمرکز در اردوگاهها و اتاقکهای شکنجه، که تفاوت عمده آن با تصاویر قرون وسطایی از دوزخ در پیشرفتهای فنی و سازماندهی اداری است، و البته فاقد ابدیت نیز هست. به علاوه، آلمان هیتلری نشان داد که ایدئولوژی که تقریباً آگاهانه فرمان «نباید مرتکب قتل شوی» را واژگون کرد نیازی به رو به رو شدن با هیچ مقاومت شدیدی از وجدانی تربیت شده در سنت مسیحی ندید. به عکس، ایدئولوژی نازی اغلب قادر بود انجام وظیفه این وجدان را واژگون کند، توگویی این وجدان هیچ چیز نبود جز ساز و کاری برای اشاره به اینکه آیا فرد در موافقت دنباله روانه با جامعه و اعتقادات آن هست یا نیست.

نتیجه سیاسی دنیوی شدن [secularization] عصر نو، به عبارت دیگر، به نظر می‌آید، در کنار حذف دین از زندگی عمومی، حذف ترس از دوزخ از زندگی عمومی نیز باشد، یعنی یگانه عنصر سیاسی در دین سستی. این ضایعه از حیث سیاسی، گرچه نه یقیناً از حیث معنوی، مهمترین تمایز میان دوره کنونی ما و قرنهای قبل است. یقیناً، از دیدگاه مفید بودن صرف،

هیچ چیز نمی‌توانست با اجبار درونی ایدئولوژیهای تمام‌خواه در اعمال قدرت بر نفس انسان بیش از ترس از دوزخ بهتر رقابت کند. ولی، هیچ اهمیتی ندارد که جهان ما باز چگونه می‌تواند دینی شود، یا چه مقدار ایمان اصیل هنوز در آن وجود دارد، یا ارزشهای اخلاقی ما تا چه اندازه می‌تواند در نظامهای دینی ما ریشه‌های عمیق داشته باشد، ترس از دوزخ دیگر در میان آن انگیزه‌هایی نیست که بازدارنده یا برانگیزنده اعمال اکثریت مردم بود. این امر ناگزیر به نظر می‌آید، اگر دنیویت [secularity] جهان متضمن جدایی قلمروهای دینی و سیاسی زندگی است و در زیر این شرایط دین ملزم به از دست دادن ابتدایی‌ترین عنصر سیاسی خود بود، درست به همان‌گونه که زندگی عمومی ملزم بود قداست دینی و ولایت متعالی خود را از دست بدهد. این جدایی واقعی است و علاوه بر آن، امتیازات یکه خود را برای اشخاص متدین و نامتدین نیز دارد. تاریخ عصرنو بارها و بارها نشان داده است که بیعت میان «تخت پادشاهی و محراب» تنها می‌تواند هر دو را بی اعتبار کند. اما در حالی که در گذشته خطر عمدتاً عبارت بود از استفاده از دین به منزله دستاویز صرف، و لذا ظن پوشاندن لباس نفاق به عمل سیاسی و نیز اعتقاد دینی، امروز خطر بی‌نهایت بیشتر است. بزرگترین خطر آن، در مواجهه با یک ایدئولوژی تمام عیار، مواجه شدن آن با ایدئولوژی خودماست. اگر می‌کوشیم «شور دینی» را بار دیگر در زندگانی عمومی - سیاسی بدمیم یا از دین به منزله ابزاری برای استفاده از تمایزهای سیاسی استفاده کنیم، نتیجه می‌تواند برای دگردیسی و انحراف دین به ایدئولوژی و تباهی نبرد ما علیه تمام‌خواهی با تعصبی که مطلقاً با ذات خود آزادی بیگانه است بسیار خوب باشد.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Hannah Arendt, "Religion and Politics, in Essays in Understanding: 1930-1945 ed. by Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 368-90.

پی‌نوشت‌ها:

۱. انگلس گزارش می‌کند که در پاریس دهه چهل آدم عادت داشت بگوید، «خدانشناسی دینی تازه است» ["Donc 'l'athéisme' c' est votre religion", او بر این گمان بود که این امر از آن رو بود که آدم «انسان بدون دین را تنها می‌توانست هیولا ببیند»]. رجوع شود به:

"Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" in Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works, London, 1950, II, 343.

۲. چنین گفت زرتشت، بخش دوم، «در جزایر شادکامان». - ویراستار انگلیسی.

۳. اتکای منفی پاسکال به دکارت مشهورتر از آن است که نیاز به مستند کردن بیشتر داشته باشد. Johannes Climacus یا De omnibus dubitandum est متعلق به نخستین دستنویس‌های فلسفی کی‌یرکگور (زمستان ۱۸۴۲/۳) است؛ کی‌یرکگور، که چنان می‌نوشت که گویی نقد حال سلوک روحی خود را می‌نویسد، به ما می‌گوید که چگونه این جمله کاری اساسی در سرتاسر زندگانی او انجام داد، و او متأسف بود که چرا بعد از آموختن از هگل درباره فلسفه دکارت، مطالعات فلسفی خود را با دکارت آغاز نکرده است (ص ۷۵). او، به پیروی از تأویل هگل از دکارت، در این جمله عنصر اساسی فلسفه عصر نور را دید، یعنی اصل و آغاز آن را. این رساله کوچک در ویراست دانمارکی مجموعه آثار کی‌یرکگور، ۱۹۰۹، ج ۴، مندرج است. من از ترجمه آلمانی ولفگانگ استراو، دارمشتات، ۱۹۴۸، استفاده کردم.

۴. همان، ص ۷۶.

5. Pensées ed. Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris, 1950, No. 92, p. 370.

تمامی بند حتی واضح‌تر نشان می‌دهد که اعتقاد پاسکال تا چه اندازه عمیقاً در یأس او درباره امکاناتی شناخت مطمئن ریشه داشت:

"L'homme n'est qu'un sujet plein d' erreur, naturelle et ineffacable sans la grace. Rein ne lui monte la verite. Tout l' abuse. Ces deux principes de verite, la raison et sens, outre qu 'ils manquent chacun de sincerite, s 'abusent reciproquement l 'un l 'autre. Les sens, abusent la raison par de fausses apparences; et cette meme piperie qu 'ils apportent a la raison, ils la recoivent d 'e leur tour; elle s'en revanche. Les passions de l 'ame troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent a l 'envie."

اگرچه پاسکال در اینجا به ما می‌گوید، چنانکه در جایی دیگر هم گفته است، عقل تنها یک منبع خطاست، آشکار است که منبع اصلی خطا حواس است (عقل تنها «انتقام خود را می‌گیرد») به معنای مضاعف ادراک حسی و شهوت حسی.

۶. همان، ش ۷۵، ص ۴۱۶.

۵۵۷

۵۵۷

۷. دکارت، Principes، ش ۵: در همه چیز می‌باید شک کرد.

"principalement parce que nous avons oui dire que Dieu, qui nous a cree, peut faire tout ce qui lui plait, et que nous ne savons pas cncocore si peut -etre il na point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompes...car, puisquil a bien permis que nous soyone trompes quelquefois...pourquoi ne pourrati-il pas permettre que nous trompions toujours?"

8- Descartes, Discourse de la Method, Premiere Partie: "Et j'avais toujours un extreme desir d'apprendre a distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actionst mes actions et marcher avec assurance en cette vie"

(تاکید از من است.)

۹. والدمار گوریان، در تاریخ مختصر و عالی خود درباره بولشویسم، نوتر دام، ۱۹۵۲، برای فهم خود از جنبش بلشویک - کمونیست «به منزله دینی دنیوی و اجتماعی و سیاسی» عمدتاً دلیل زیر را به دست می‌دهد: آنچه مؤمنان ادیان معبود و مآکوف به خدا نسبت می‌دهند و آنچه مسیحیان به عیسی مسیح و کلیسا نسبت می‌دهند، بلشویکیا به قوانین بنا به ادعا علمی تحول اجتماعی و سیاسی و تاریخی نسبت می‌دهند، که ... مارکس و انگلس و لنین و استالین آنها را در تعالیم تثبیت شده به تفصیل بیان کرده‌اند. بنابراین، قبول این قوانین تعلیمی ... را می‌توان صفت بارز دینی دنیوی دانست، ص ۵.

تنها خدا باوران [deists]، که از خدا به منزله «اندیشه» ای برای تبیین جریان جهان استفاده می‌کنند، یا خدانشناسان، که معتقدند که معماهای جهان با فرض وجود نداشتن خدا حل می‌شود، در این نوع دنیوی سازی [secularization] مفاهیم معبود مقصدند.

۱۰. تا آنجا که می‌توانم بفهمم، این اصطلاح نخست در معنای مشخص اصطلاحی و با توجه به جنبشهای تمام خواه عصر نو در کتاب کوچک اریک فولکلین دیده می‌شود (Die Politischen, Religionem Eric Vögelin)، در ۱۹۳۸، و در آنجا او خود از یگانه سلفش آلكساندر اولار نقل قول می‌کند، رجوع شود به:

Alexander Ular, Die Politik (in the series Die Gesellschaft ed. M. Buber, 1906, vol. III).

آلكساندر اولار مدعی است که هر آمریت و ولایت سیاسی خاستگاه و طبیعی دینی دارد و خود سیاست ضرورتاً دینی است. او برهانهای خود را در وهله نخست از ادیان ابتدایی و قبیله‌ای می‌گیرد و کل استدلال او را می‌توان در جمله زیر خلاصه کرد: «خدای قرون وسطایی مسیحیان در واقع چیزی جز توتمی با ابعاد عظیم نیست مسیحی فرزند اوست همچنانکه بومی استرالیایی فرزند کانگوروست». فولکلین در کتاب آغازین خود هنوز در وهله نخست از مثالبی از ادیان تبتی به منزله توجیه برای استدلال خود استفاده می‌کند. او اگرچه بعدها این نحو استدلال را یکسره کنار گذاشت، شایان ذکر است که این اصطلاح در ابتدا از تحقیقات انسان‌شناختی گرفته شد و نه از تأویل سنت غربی به خودی خود. لوازم انسان‌شناختی و روان‌شناسی قبایل این اصطلاح هنوز در استفاده علوم اجتماعی از آن کاملاً آشکار است.

۱۱. تاکنون درخشانترین و فکربرانگیزترین شرح را در کتاب زیر می‌توان یافت:
- Eric Vögelin, *The New Science of Politics* Chicago, 1952.
۱۲. من با گفته اخیر رومانو گواردینی کاملاً موافقم که دنیویت جهان، این امر که وجود عمومی و روزانه ما بدون آگاهی از قدرتی الهی است، «بدان معنا نیست» که افراد به‌طور روزافزون غیر-دینی می‌شوند؛ بلکه بدان معناست که آگاهی عمومی به‌طور روزافزون به سوی دور شدن از مقولات دینی است، اگرچه من در گرفتن این نتیجه از او پیروی نمی‌کنم که در جایی که دین وجود دارد «در حال عقب نشستن به "جهان درونی" است». من از مجله زیر نقل قول می‌کنم: *Commonweal* vol. LXVIII, no. 13, July 3, 1953, که از مقاله‌ای در مجله کنونی *Dublin Review*، لندن، گزیده‌هایی مبسوط به چاپ می‌رساند.
۱۳. گفتن اینکه این نبرد اساساً دینی است به‌طور محکمی می‌تواند بدان معنا باشد که ما می‌خواهیم ادعایی بیش از آزادی بکنیم. اما چنین ادعایی خطرناک خواهد بود، هیچ اهمیتی ندارد که تعریف بیش-از-آزادی چقدر با تحمل از کار در خواهد آمد؛ به خوبی امکان دارد که ما را درگیر در نوعی جنگ داخلی معنوی کند که در آن ما از جنگ مشترک‌مان هر چیزی را که مغایر با «دین» باشد کنار بگذاریم. و از آنجا که در این حوزه، همچون حوزه‌های دیگر، هیچ ولایت الزام‌آوری برای تعریف قطعی و همگانی آنچه سازگار است و سازگار نیست وجود ندارد، ما دستخوش تأویلهای همواره متغیر خواهیم بود.
14. *Die deutsche Ideologie* , MEGA, Feuebach. I, v, 15.
I, chap. xxiii, I.
15. *Das Kapital* I, chap. xxxiii, I. |
۱۶. انگلس، پیشگفته، «اگر دین می‌تواند بدون خدایش وجود داشته باشد، کیمیا نیز می‌تواند بدون حجرالفلاسفه‌اش وجود داشته باشد».
۱۷. به تعبیر خود مارکس:
- "Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz." *Das Kapital* chap, xxiv, §6.
- همچنین:
- der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, kurz "In Gewalt die grosse Rolle. *Ibid.*, §1.
۲۱. انگلس به کرات مارکس را با داروین مقایسه می‌کرد، از همه بلیغ‌تر در «گفتار در مراسم خاکسپاری مارکس»: «درست همان‌گونه که داروین قانون توسعه طبیعت اندام‌وار را کشف کرد، مارکس نیز قانون توسعه تاریخ انسان را کشف کرد»، همان، ص 153.
۲۲. یک مثال خوب از این روش سراسر خلط‌کننده این کتاب ژول مونروست با عنوان: *Sociology and Psychology of Communism* Boston, 1953.
۲۳. این دو علم تحصلی روی هم رفته گمان رفته بود که نه تنها در برگزیده شناخت همه داده‌هاست، بلکه در برگزیده هر اندیشه ممکن جوهری نیز هست: «آن چیزی که هنوز از هر فلسفه پیشتر باقی می‌ماند علم اندیشه و قوانین آن است، یعنی منطق صوری و دیالکتیک. هر چیز دیگری نیز مندرج در علم تحصلی طبیعت و تاریخ است». رجوع شود به:

Engels, "Socialism: Utopian and Scientific, in Selected Works II, 123.

در عین حال نشان دادن این امر ارزش خواهد داشت که رشته های تازه ما در منطق صوری و نشانه شناسی تا چه اندازه خاستگاه خود را به علوم اجتماعی مدیون اند.
۲۴. بنابراین به طور نمونه در:

Hans Gerth, *The Nazi Party*, *American Journal of Sociology* vol. 45, 1940.

مقصود من از انتخاب این مثال بدان معنا نیست که ماکس وبر خود می توانست در چنین یکی دانستن های گزافه آمیزی مقصر بوده باشد.
۲۵. مونرو، پیشگفته، ص 124، از کتابهای زیر نقل قول می کند:

Van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, and Durkheim, *De la Définition des phénomènes religieux*.

۲۶. مارکس و انگلس بر این اعتقاد بودند که ادیان ایدئولوژی اند. آنان بر این گمان نبودند که ایدئولوژیها به سادگی می توانستند تبدیل به ادیان شوند. به گفته انگلس، «هرگز [بورژوازی] دینی تازه [یعنی، ایدئولوژی تازه خودش] را به جای دین قدیم نگذاشت. همه می دانند که روبسیپر چگونه در کوشش خود شکست خورد». رجوع شود به:

"Fuerbach and the End of Classical German Philosophy, Selected Works, II, 344.

27-Apol. 38: nobis nulla magis res aliena quam publica.

۲۸. بی فایده گی ممکن دین برای ولایت دنیوی را می توان تنها در شرایط دنیویت کامل زندگانی عمومی - سیاسی ملاحظه کرد، یعنی، در ابتدای عصر ما و در عصر نو. در اثنا قرون وسطی زندگانی دنیوی خود دینی شده بود و بنابراین نمی توانست به ابزاری سیاسی تبدیل شود.
۲۹. عبارت به کرات نادرست نقل شده بدان معنا نیست که دین به منزله آرامبخشی برای مردم اختراع شده بود، بلکه بدان معناست که از آن برای این گونه مقاصد استفاده شده بود.
۳۰. انجیل لوقا، باب ۱۶، آیات ۳۱-۲۳، تا جایی که می دانم، صریح ترین قطعه است.
۳۱. رجوع شود به:

Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903), and Fredric Belief Huidkoper, of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld New York, 1887.

۳۲. برجسته در میان اینها رؤیای اسکینیوست که درباره جمهوری چیچرو یا سیسرون با آن به پایان می رسد و رؤیای پایانی در تأخیرهای عدالت الهی پلوتارک. همچنین مقایسه کنید با کتاب ششم انثید، که بسیار متفاوت با کتاب یازدهم در ادیسه است.

۳۳. بر این دیدگاه به ویژه در کتاب پیشگفته Marcus Dods تأکید می شود.

۳۴. به ویژه رجوع شود به جمهوری، کتاب هفتم، 516d.

۳۵. «این اندیشه که هنر عالی اندازه گیری وجود دارد و شناخت فیلسوف از ارزشها توانایی در اندازه گرفتن است، در کار افلاطون درست تا پایان جاری است. رجوع شود به:

Werner Jaeger, *Paideia*, II, 416, note 45.

۳۶. خصوصیت همه گفت و گوهای افلاطون درباره عدالت این است که جلیبی گستی رخ

می دهد و دقیقاً روند استدلالی باید کنار گذاشته شود. در جمهوری، سقراط چندبار از برابر پرسشگرانش طفره می رود؛ پرسش گویج کننده این است که آیا عدالت هنوز ممکن است، اگر عدالت از چشم انسانها و خدایان پنهان است. به ویژه رجوع شود به گسست موجود در 372a که باز در 427d از سر گرفته می شود در جایی که سقراط حکمت و euboulia [حسن تدبیر] را تعریف می کند؛ او در 430d به پرسش اصلی بازمی گردد و از sMfrosyn [خویشنداری] بحث می کند. او سپس باز در 433b بحث را آغاز می کند و تقریباً بی درنگ به بحثی از صور حکومت می رسد، 445d به بعد، تا هنگامی که کتاب هفتم با داستان غار کل استدلال در سطحی یکسره متفاوت و غیرسیاسی گذاشته می شود. در اینجا روشن می شود که چرا گلاوکن نمی تواند به پاسخی خرمندکننده برسد: عدالت یک اندیشه است و باید درک شود؛ این تنها برهان ممکن است.

۳۷. روشترین برهان برای خصلت سیاسی اسطوره های افلاطون دریاچه جهان دیگر این است که آنها، تا آنجا که حاکی از مجازات جسمانی اند، در تناقض شدید با نظریه او دریاچه میرایی بدن و نامیرایی نفس است. به علاوه، افلاطون از این ناسازگاری کاملاً آگاه بود. رجوع شود به: گرگیاس، ۵۲۴. ۳۸. جمهوری، 374c.

۳۹. این امر از اسطوره های پایانی در فایدون و گرگیاس نیز پیداست، اسطوره هایی که مانند داستان غار شامل تمثیل نیست و در آن فیلسوف حقیقت را می گوید. فایدون در وهله نخست از نامیرایی نفس بحث می کند، اما یک «آپولوژی بازنگریسته» متقاعدکننده تر از گفتار (سقراط) در دفاع (از خود) در برابر قاضیان^{۴۰} است. رجوع شود به:

F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origin of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, 69.

گرگیاس، که امتناع و اثبات کردن این سخن را نشان می دهد که ستم دیدن بهتر از ستم کردن است، این اسطوره را در پایان به منزله نوعی ultima ratio [تضمین نهایی] می گوید، با دودلی بسیار و به وضوح حاکی از آنکه خود سقراط هم آن را چندان جدی نمی گرفت.

40. Marcus Dods, op. cit. p. 41.

۴۱. نویسندگان مسیحی در اثنای نخستین قرن به رسالت مسیح برای جهان زیرین اعتقاد داشتند که قصد عمده او برچیدن دوزخ و شکست شیطان و آزاد کردن نفوس گناهکاران مرده بود همان طور که او نفوس مسیحیان را از مرگ و نیز مجازات آزاد کرد. تنها استثنا ترتولیان بود. رجوع شود به: Huidekoper, op. cit.

۴۲. اشتیاق به مرگ مایه ای مکرر در روایت های عبرانی از دوزخ بود. رجوع شود به:

Dods, op. cit. p. 107ff.