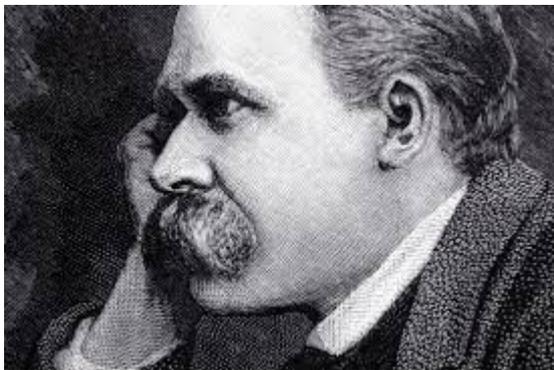


• نیچه از زبان زرتشت خود می‌گوید: «اگر خدایان وجود داشتند، من چگونه می‌توانستم تحمل کنم که خدا نباشم؟». تفکر نیچه همزمان آموزه‌های دینی تئولوژی مسیحی و متافیزیک را نشانه می‌گیرد. اوج این معارضه در تمثیلی به نام «آدم دیوانه» بازتاب یافته که نیچه در آن مرگ خدا را اعلام کرده است ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

چهارشنبه ۲۳ مهر ۱۳۹۳ - ۱۵ اکتبر ۲۰۱۴



فریدریش نیچه، متفکر آلمانی سده‌ی نوزدهم (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴)، نقطه‌ی مقابل سنت فلسفی مغرب‌زمین از افلاطون تا هگل و گسستی بنیادین در این روال فکری است. او متفکری است «نابهنگام» که خود را به «دینامیت» تشبیه می‌کند و به یاری «فلسفیدن با چکش» به جنگ «بت‌های زمانه» و «بت‌های جاودانه» می‌رود. در کانون اندیشه‌های نیچه، مفهوم او از زندگی قرار دارد و فلسفه‌ی او وحدت پیچیده‌ی اندیشه و زندگی است. در این فلسفه، اشکال زندگی، شیوه‌های تفکر را برمی‌انگیزند و اشکال تفکر، شیوه‌های زندگی را می‌آفرینند. زندگی، اندیشه را فعال می‌کند و اندیشه، به شیوه‌ی خود به زندگی آری می‌گوید.

نیچه در فلسفه‌ی خود آرمان «شناخت» و «حقیقت» را کنار می‌نهد و «تفسیر» و «ارزش‌گذاری» را جانشین آن می‌سازد. او از این طریق می‌خواهد به ما کهن‌ترین گونه‌ی فلسفیدن را بنمایاند: تفکر پیش‌سقراتی و متفکرانی که همزمان پزشک و هنرمند، یا بهتر است بگوییم مفسر و ارزشگذار بودند، و نهایتاً قانونگذار. مفسر، پزشکی است که پدیده‌ها را چونان عارضه‌هایی در نظر می‌گیرد و ارزشگذار، هنرمندی است که «چشم‌انداز» می‌آفریند. به باور نیچه، تفکر فلسفی پیش‌سقراتی فراموش شده و ما از آن ایده‌ای در اختیار نداریم. ما فقط نمونه‌هایی را می‌شناسیم که در آن اندیشه، زندگی را لگام می‌زند و آن را مثله و معقول می‌کند، یا نمونه‌هایی می‌شناسیم که در آن زندگی تلافی می‌کند و اندیشه را آشفته و سردرگم می‌سازد و همراه آن زوال می‌یابد. ما فقط گزینشی میان یک زندگی متوسط و اشکال فکری جنون‌آسا داریم؛ زندگی‌ای بیش از اندازه معقول برای یک متفکر، و اندیشه‌هایی بیش از اندازه جنون‌آسا برای کسی که زندگی می‌کند.

برای نیچه پدیده‌ی بنیادین همه‌ی زندگی، «اراده‌ی معطوف به قدرت» است. اراده‌ی معطوف به قدرتی که نیچه از آن سخن می‌گوید، اراده‌ی افزایش قدرت زندگی است. برای او صیانت نفس فقط در منطق افزایش قدرت ممکن است و آنچه فقط به نیروی صیانت نفس بدون افزایش و گسترش قدرت بسنده کند، زوال می‌یابد. اراده‌ی معطوف به قدرت، یعنی اراده‌ی افزایش، ژرفش و گسترش دائمی قدرت برای چیرگی بر نیروی مقابل خود. زندگی از طریق تفاوت کیفی میان دو نیروی بنیادین کنشگر و واکنشگر تعیین می‌گردد و اراده‌ی معطوف به قدرت، هر دو نیرو را مدیریت می‌کند. اراده‌ی معطوف به قدرت در نیروهای کنشگر، خودانگیزنده، تهاجمی، فراگیرنده و نوسازنده به زندگی آری می‌گوید و با آزادکردن نیروهای خود پیروز می‌شود؛ و اراده‌ی معطوف به قدرت در نیروهای واکنشگر، زندگی را نفی می‌کند و با جداکردن نیروهای کنشگر و فعال از زندگی، بر آن پیروز می‌شود.

در فلسفه‌ی نیچه ساختمانی واحد یا طرحی منظم دیده نمی‌شود. او به آشفشانی می‌ماند که اندیشه‌های خود را مانند گدازه‌هایی سوزان به هرسو پراکنده است. نیچه از سیستم‌سازی فلسفی بیزار بود و ترجیح می‌داد ژرفترین اندیشه‌های خود را گاه در قالب کوتاه‌ترین جملات بیان کند. خود او گفته بود: «این بلندپروازی من است که در ده جمله چیزی بگویم که دیگری در یک کتاب می‌گوید، که دیگری در یک کتاب نمی‌گوید».

نیچه به‌رغم گریزان بودن از ایجاد سیستم فلسفی، در آثار پرشمار خود به حوزه‌های فکری و موضوعات متعددی پرداخته است، از فرهنگ گرفته تا اخلاق، از موسیقی گرفته تا ادبیات، از فلسفه گرفته تا دین، از تاریخ گرفته تا روان‌شناسی و غیره. همچنین نیچه برای بیان اندیشه‌های خود در همه‌ی این عرصه‌ها به قالب‌ها و فرم‌های گوناگونی که مناسب تشخیص داده متوسل شده است، از جمله شعر، برهان‌های کوتاه، کلام قصار و گزین‌گویی (افوریسم)، تمثیلات و نیز نثری سرشار از تصاویر. ولی این قالب‌ها نافی دقت مفهومی در آثار نیچه نیست، بلکه بر عکس، مفاهیم نیچه از برندگی الماس برخوردارند.

با این همه، تسلط نیچه بر زبان، لحن شاعرانه و قدرت واژه‌پردازی و روش ویژه‌ای که برای بیان اندیشه‌های ژرف خود به کار می‌برد، کار را برای فهمیدن او دشوار و برای نوشتن درباره‌ی او دشوارتر می‌کند. از این منظر طبعاً پرداختن به اندیشه‌های نیچه در حوزه‌ی نقد دین و متافیزیک، آن هم در یادداشتی کوتاه، کاری دشوار و همواره با خطر ناکامی همراه است. بنابراین باید این یادداشت را نیز فقط تلاشی برای برداشتن گام کوچکی در جهت نزدیک‌تر شدن به «میدان منازعه» ارزیابی کرد و نه بیشتر.

نیچه از زبان زرتشت خود می‌گوید: «اگر خدایان وجود داشتند، من چگونه می‌توانستم تحمل کنم که خدا نباشم؟». تفکر نیچه همزمان آموزه‌های دینی تئولوژی مسیحی و متافیزیک را نشانه می‌گیرد. اوج این معارضه در تمثیلی به نام «آدم دیوانه» بازتاب یافته که نیچه در آن مرگ خدا را اعلام کرده است و ما در پایان این یادداشت به آن باز خواهیم گشت. ولی در آغاز اشاره‌هایی گذرا به اندیشه‌های نیچه در نقد مسیحیت.

### در نكوهش «اخلاق بندگی»

نیچه مسیحیت را نه جنبشی بر ضد یهودیت، بلکه تداوم منطقی آن می‌داند و هر دو را نتیجه‌ی «قیام‌بندگان در اخلاق» ارزیابی می‌کند. پیش از پرداختن به نقد او از مسیحیت، بد نیست نخست ببینیم «قیام‌بندگان در اخلاق» چیست. بدین منظور اشاره‌ای گذرا به یکی از آثار نیچه به نام «تبارشناسی اخلاق» که نخستین چاپ آن به سال ۱۸۸۷ بازمی‌گردد، ضروری است. نیچه در این کتاب پرسش از خاستگاه امر اخلاقی را مطرح می‌کند، ولی پرسش او فقط پرسشی تاریخی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی نیست، بلکه پرسشی برای یافتن دلایل توجیه تصورات اخلاقی است. نیچه می‌خواهد با نگاهی ژرف به جهان اخلاق، ما را با خاستگاه مفاهیم نیک و بد آشنا کند. به باور او، عالی‌ترین قاضی و داور برای تفکیک ارزش از بی‌ارزش در تصورات اخلاقی، زندگی و نیروی شکوفایی و گسترش و تداوم آن است. مفاهیمی چون «از خودگذشتگی»، «افتادگی»، «ایشار»، «خاکساری»، «ملایمت» و مشابه آنها که امروزه به عنوان «نیک» شناخته می‌شوند، در واقع نقطه‌ی مقابل آن چیزهایی تصور می‌شوند که «بد» است.

ولی به باور نیچه، پرسش اصلی این است که چه کسانی قدرت تعریف مفاهیم اخلاقی درباره‌ی نیک و بد را در اختیار دارند. ارزش‌گذاری مرسوم درباره‌ی نیک و بد به گفته‌ی او از طرف ناتوانان و درماندگان انجام گرفته است و این موضوع وقتی روشن می‌شود که ما تفاوت اولیه‌ی میان نیک و بد را در نظر بگیریم. خوب در گذشته آن چیزهایی بوده‌اند که «والا»، «قدرتمند»، «بلندپایه» و «عالی‌مرام» به شمار می‌رفتند، یعنی همه‌ی چیزهایی که در خدمت فزاینده‌ی جنبش زندگی، قدرت و زیبایی قرار داشتند. در واقع والامنشان و توانمندان، با چنین مفاهیمی رفتار و کردار خود را نامگذاری می‌کرده‌اند، البته بدون اینکه از این گذرگاه بخواهند برای همگان هنجاری تعریف کرده و به دست داده باشند؛ بلکه آنان می‌خواستند از این طریق این ارزش‌ها را برجسته و حد و مرزهای آن را روشن کنند. این قدرت و دانش برای تعیین حد و مرز و فاصله‌گذاری میان ارزش و بی‌ارزش را نیچه «شور فاصله» می‌نامد.

از این دیدگاه، «بد» آن چیزی بوده که فاقد ویژگی‌های یادشده بوده و به دیگر سخن، همه‌ی چیزهایی که «پست» و

«عوامانه» و «اوباشانه» بوده است. بنابراین تفاوت میان خوب و بد، بیانگر تفاوتی میان مرتبه‌ها بوده و «از بالا» ارزشگذاری می‌شده است. ولی «قیام‌بندگان در اخلاق»، این تفاوت مرتبه‌ها را به پرسشی اخلاقی تبدیل کرده و ارزشگذاری برآمده از آن را وارونه ساخته است.

اما این کار چگونه صورت گرفته است؟ پاسخ نیچه این است: از طریق «چیرگی اخلاق بندگی». به باور او، سرچشمه‌ی اخلاق بندگی در «کینه‌توزی» فرودستان نسبت به توانمندان و الامنشان بوده است. مفهوم «کینه‌توزی» نزد نیچه برخاسته از رویارویی میان بندگان و الامنشان یا میان «منحطان» و «نیرومندان» و احساس حقارت و نیز نفرتی است که منحطان از نیرومندان داشته‌اند. در واقع نیچه با مفهوم «کینه‌توزی» وضعیت روحی و روانی فرودستانی را توصیف می‌کند که ناتوان، درمانده و عقب‌مانده بودند و به دلیل ناکامی خود به شدت به والاتباران و توانمندان حسادت می‌ورزیدند و کینه‌ی آنان را به دل داشتند. از همین «کینه‌توزی» است که بندگان سلاح اصلی خود را شکل دادند تا هر چه را والا، شاد، باارزش و زیبا بود از بین ببرند و ارزش‌های خود را جانشین آن سازند. در حالی که ارزش‌های اخلاقی والا منشان و سروران جنبه‌ی ایجابی داشت و «آری‌گویی» به خود آنان و زندگی بود، بندگان فقط به روشی سلبی و سترون به همه‌ی چیزهای «غیرخودی» و «بیرونی» پاسخ نه دادند و این «نه‌گویی» تنها آفرینندگی برخاسته از «کینه‌توزی» آنان بود. به گفته‌ی نیچه، اخلاق بندگی برای پیدایش خود همواره به جهانی مخالف و بیرونی نیازمند است تا اساساً بتواند به تحریک بیرونی پاسخ دهد و به این معنا همواره «واکنشی» به «کنش» است و آفرینندگی آن به همین «واکنش» و «نه‌گویی» خلاصه می‌شود.

با قیام بندگان در اخلاق و چیرگی تدریجی «اخلاق بندگی»، وارونه‌سازی نظام ارزشی والا منشان و سروران آغاز شد و خصوصیات چون «لطف»، «تواضع»، «فرمانبری»، «شکیبایی» و «بخشش» به عالی‌ترین ارزش‌ها تبدیل شدند، ارزش‌هایی که همگی غیرطبیعی هستند و با یاری وجدان از جوشش و انرژی زندگی جلوگیری می‌کنند. «اخلاق بندگی» توانست به مرور سروران و توانمندان را نیز به عذاب وجدان دچار کند و با تحمیل ارزش‌های خود به آنان، قدرت را وارونه سازد. نیچه در این زمینه به دو آریستوکراسی و دو کاست «شهبواران» و «روحانیان» به عنوان عالی‌ترین کاست‌های اجتماعی نیز اشاره می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که نظام ارزشی آن دو متفاوت بود و در حالی که شهبواران مردان زندگی و رزم بودند و پیش‌شرط وجودی آنان تندرستی، نیرومندی، غنا و شکوفایی بود و به ارزش‌هایی چون «سلحشوری»، «دلیری»، «ماجراجویی»، «شکار»، «پایکوبی» و «بازی‌های رزمی» میدان می‌دادند و آنها را می‌ستودند، روحانیان درست در نقطه‌ی مقابل آنان بود و به دلیل ضعف، بویژه در زمان جنگ که حرفی برای گفتن نداشتند، ناتوانی خود را به صورت کینه و نفرت نسبت به شهبواران در خود فرومی‌دادند و می‌انباشتند. چیرگی اخلاق بندگان، نتیجه‌ی «سیاست انتقامجویانه‌ی» این کاست بوده است.

به گفته‌ی نیچه، با یهودیت نخستین «قیام‌بندگان در اخلاق» آغاز می‌شود. او یهودیان را «قومی روحانی‌محور» می‌خواند و معتقد است که همه‌ی چیزهایی که روی زمین بر ضد «والامنشی»، «توانمندی»، «سروری» و «قدرت‌مداری» صورت گرفته، در برابر کاری که یهودیان برضد آن کرده‌اند، چیزی به شمار نمی‌آید. به باور نیچه یهودیان کسانی بودند که به مقابله با نظام ارزشی والا منشان و توانمندان رومی کمر بستند و با تکیه بر نفرتی که از ناتوانی خود و توان سروران داشتند، توانستند با روشی مزورانه ولی موثر، ارزش‌های سروران را بدنام کنند و نظام ارزشی آنان را که بر قدرت و دلیری و غرور استوار بود، بطور رادیکال واژگون سازند و به جای آن این ارزش‌ها را جا بیندازند که: فقط فلاکت‌زدگان و مسکینان و ناتوانان و فرودستان نیک هستند؛ تنها کسانی مومن هستند که رنج و ریاضت می‌کشند، بیمار و زشت‌اند و خداوند فقط اینان را می‌آمرد؛ و والا منشان و سروران و قدرتمندان تا ابد شر هستند.

از این منظر است که نیچه مسیحیت را به مثابه تداوم یهودیت، بر «اخلاق بندگی» استوار می‌داند و به نقد کوبنده‌ی آن می‌پردازد. نیچه معتقد است که کار اخلاق یهودی - مسیحی نه گفتن به همه‌ی چیزهایی بوده که نمایانگر فزاینده‌ی جنبش زندگی، قدرت، زیبایی و تایید خویشتن در روی زمین بوده است. اخلاق یهودی - مسیحی با غریزه‌ی کینه‌توزانه‌ی خود جهان دیگری اختراع کرده که در آن آری گفتن به زندگی، بد و مطرود اعلام می‌شود. به باور او، مسیحیت به این دلیل فروپاشیده، زیرا از آغاز از زندگی باواسطه روی گردانده است. فروپاشی مسیحیت از درون خود او سرچشمه می‌گیرد و نتیجه‌ی تباهی آن است و این فروپاشی آشکار می‌سازد که دین چیست و چه بوده است.

## «حضيض سنخ‌های خدایی»

گفتنی است که نیچه رادیکال‌ترین نقد خود بر ضد مسیحیت را بطور منسجم در کتاب «ضدمسیح» (دجال) ارائه می‌کند که یکی از آثار متاخر اوست و در سال ۱۸۸۸ نوشته شده است. وی در این کتاب مسیحیت را دشمن خونی واقعیت می‌داند و معتقد است که نمی‌بایست آن را بزک کرد و رنگ‌وروغن زد، زیرا مسیحیت خصم مرگبار سنخ انسان‌های نیرومند است. مسیحیت آرمانی از تضاد با غریزه‌های زندگی نیرومند درست کرده است. مسیحیت خرد و حتی نیرومندترین طبیعت‌های روحی را از این طریق تباه ساخته که عالی‌ترین ارزش‌های روحی را «گناهکارانه» و «گمراه‌کننده» و «وسوسه» جلوه داده است.

نیچه تصریح می‌کند که مسیحیت دین ترحم است و ترحم با انفعالات نفس که انرژی حس زندگی را افزایش می‌دهند در تضاد است. ترحم، تأثیری افسرده‌کننده دارد و از نیروی آدمی می‌کاهد. ترحم، آدمی را به نیستی متقاعد می‌کند، البته کسی صریحاً از «نیستی» سخن نمی‌گوید، بلکه به جای آن گفته می‌شود: «آن‌جهان» یا «خدا» یا «زندگی واقعی» یا «رستگاری» یا «نیروانا». برای نیچه، مادامی که کشیش یا روحانی مسیحی، نوع برتر انسان شناخته می‌شود، «روح ناب» چیزی جز «دروغ ناب» نیست. شغل کشیشان نفی‌کردن، تحریف‌کردن و مسموم‌کردن زندگی است و هنگامی که روحانیان یعنی «وکیلان آگاه نیستی و نفی» به عنوان «نمایندگان حقیقت» شمرده می‌شوند، پاسخی برای این پرسش وجود ندارد که حقیقت چیست، زیرا آدمی حقیقت را واژگونه ساخته است.

به باور نیچه، نه اخلاق و نه دین در مسیحیت کوچکترین نقطه‌ی تماسی با واقعیت ندارند. علل تخیلی آن مانند «خدا»، «روح»، «اراده‌ی آزاد یا نازاد»، معلول‌های تخیلی آن چون «گناه»، «رستگاری»، «عفو»، «عقوبت» و «بخشش گناهان»، اصطلاحات اخلاقی آن مانند «توبه»، «عذاب وجدان»، «وسوسه‌ی شیطان»، «نزدیکی به خدا»، غایت‌شناسی تخیلی آن مانند «ملکوت آسمانی»، «روز رستاخیز» و «زندگی جاوید» همگی به جهانی رویایی و تخیلی تعلق دارند که با واقعیت در تضاد است و مسیحیت با این دروغ‌ها از واقعیت می‌گریزد.

از دیدگاه نیچه مفهوم مسیحی «خدا» فاسدترین مفهومی است که تا کنون روی زمین درباره‌ی خدا به دست داده شده است. خدای مسیحی که خدای ناتوانان و بیماران است، نمایانگر حضيض سنخ‌های گوناگون خدایی است. خدایی است که به جای آری گفتن به زندگی، به قطب مخالف زندگی تبدیل شده است. خدای مسیحی به حیات، به طبیعت و به اراده برای زندگی اعلام جنگ داده است. خدای مسیحی به فرمولی برای هر نوع تحریف بر ضد «این‌جهان» و هر نوع دروغ‌گویی به سود «آن‌جهان» تبدیل شده است. خدای مسیحی خدایی است که نیستی را خدایی و اراده‌ی معطوف به نیستی را مقدس اعلام کرده است.

نیچه سپس به زایش مسیحیت از بطن یهودیت می‌پردازد. به باور او «قوم مقدس» یهود که از همه چیز فقط ارزش روحانیان یهودی و سخنان آنان را برای خود حفظ کرده، قدرت روی زمین را «غیرمقدس» و «گناه» خوانده و خود را از آن جدا کرده بود، برای غریزه‌ی خود فرمولی به نام «مسیحیت» درست کرد که منطقاً آخرین اشکال واقعیت را نفی کند. خدای یهودی فرزند خود را می‌کشد تا او را از خود و قوم یهود مستقل کند. مرگ عیسی در قالب فرزند خدای یهودی، برآمد «دین محبت» است.

به گفته‌ی نیچه، عیسی رهبر شورشی متشکل از تحناتی‌ترین لایه‌های مردم و رانده‌شدگان و «گناهکاران» بر ضد کلیسه و روحانیان یهودی بوده است. ولی شورشی که او مردم را به آن فرامی‌خواند، شورشی بر ضد تباهی یهودیت نیست، بلکه بر ضد هیرارشی روحانیان یهودی و کاست ممتاز آن است. نیچه تصریح می‌کند که عیسی سرانجام به عقوبت کار خود بر صلیب جان می‌سپرد، ولی مرگ او مرگی خفت‌بار و بدون کمترین مقاومتی است. عیسی همانگونه می‌میرد که زیسته بود. رفتار او در برابر قاضی و محاکمه‌کنندگان در برابر آن همه اهانت و اتهام و تمسخر، مانند رفتار او بر صلیب است: او مقاومت نمی‌کند و از حق خود دفاع نمی‌کند.

نیچه در روان‌شناسی عیسی تصریح می‌کند که پیام «عشق به همسایه» در آموزه‌ی او به نوع زندگی و رویکرد روانی

و درونی او بازمی‌گشته و عیسی در جهانی می‌زیسته که در درون خود ساخته بود و این جهان با جهان واقعی بیرون از او هیچ ارتباطی نداشته و عیسی آن را «جهان جاودان» و «ملکوت آسمانی» نامگذاری کرده بود. به گفته‌ی نیچه، بنابراین صفاتی چون «قهرمان»، «نابغه» یا «منجی» که به عیسی نسبت می‌دهند همگی نادرست است و درباره‌ی عیسی به مفهوم فرسخانه‌ی روان‌شناختی می‌توان از یک «ابله» سخن گفت.

نیچه یادآور می‌شود که تاریخ مسیحیت، جعل دیگری است و همه‌ی کلیساها برپایه‌ی ضد آن چیزی تاسیس شده‌اند که عیسی آموخته است. به باور نیچه، در تاریخ فقط یک مسیحی وجود داشته و او هم بر صلیب مرده است و در این میان باید برای هر کس آشکار شده باشد که مفاهیم مسیحی دروغین هستند و روحانیان مسیحی نه از روی نادانی، بلکه برای حفظ قدرت دروغ می‌گویند.

نیچه در «ضدمسیح» تصریح می‌کند: «آنچه در گذشته بیمار بود، امروزه ناشرافتمندانه است. امروزه مسیحی بودن کار ناشرافتمندانه‌ای است. حتی با فروتنانه‌ترین ادعا برای قضاوت باید امروز دانست که یک یزدان‌شناس، یک کشیش، یک پاپ با هر جمله‌ای که بر زبان می‌آورد، فقط خطا نمی‌کند، بلکه دروغ می‌گوید. از چیزی که در گذشته حقیقت نامیده می‌شد هیچ اثری بر جای نمانده است. دیگر تحمل‌پذیر نیست که یک روحانی مسیحی حتی واژه‌ی حقیقت را بر زبان آورد. امروز وجدان ما می‌داند که اختراعات وحشتناک روحانیان مسیحی و کلیسا در خدمت چه بوده است؛ مفاهیمی چون «آن‌جهان»، «روز رستاخیز»، «نامیرایی روح» و خود «روح» ابزارهای شکنجه و سیستم‌های قساوت بوده‌اند که روحانیان مسیحی به یاری آنها به سروری رسیده‌اند و سرور مانده‌اند. همگان این‌ها را می‌دانند و با این همه، همه چیز مانند گذشته است». اینکه روحانیان هنوز در انتظار مردم اشخاص محترمی هستند، برای نیچه «مشمزکننده» است. بیهوده نیست که او تصریح می‌کند: «کسی که می‌خواهد هوای پاکیزه تنفس کند، نمی‌بایست به کلیسا برود».

نیچه خاطر نشان می‌سازد که مخالفت او با مسیحیت به این دلیل نیست که خدایی در تاریخ و طبیعت یافتنی نیست، یعنی چیزی که غالباً از آتئیسم برداشت می‌شود، بلکه این است که آنچه مسیحیت ستایش می‌کند، قابل ستایش نیست.

نیچه در روان‌شناسی انسان دینی تصریح می‌کند که چنین آدمی آن‌گونه که کلیسا او را می‌خواهد یک «منحط تیبیک» است. به گفته‌ی او انسان دینی به خود تعلق ندارد و خود را غایت نمی‌شمرد. او فقط می‌تواند وسیله باشد. او باید به مصرف برسد و به کسی نیاز دارد تا او را مصرف کند. هر نوع باور ایمانی نوعی از خودبیگانگی است. انسان دینی نمی‌خواهد بسیاری چیزها را ببیند و همواره جانبدار است. انسان دینی نقطه‌ی مقابل حقیقت‌جویی است. او وجدان طرح پرسش «واقعی» و «غیرواقعی» را ندارد. به گفته‌ی نیچه امروز هیچ‌کس آزادانه مسیحی نمی‌شود، بلکه به مسیحیت گروانده می‌شود، به شرطی که به اندازه‌ی کافی بیمار باشد.

نیچه همچنین در روان‌شناسی شهیدان و متعصبان دینی تصریح می‌کند که این افراد از نظر روحی ناتوان یا انسان‌هایی متمرند. او کلیسا را متهم می‌کند که درست به همین گونه افراد پروبال می‌دهد تا از آنان برای مقاصد خود بهره‌برداری کند. نیچه باور به مشیت الهی را کودکانه می‌داند و تصریح می‌کند که تقدیس شهیدان زیانمند است و این نظر را ترویج می‌کند که حقیقت آن است که کسی برای آن بمیرد.

نیچه می‌افزاید که همه‌ی جان‌های بزرگ و آزاده و نیرومند، شک‌گرا بوده‌اند. نیرومندی و آزادی برخاسته از نیروی روحی، از طریق شک‌گرایی اثبات می‌شود، در صورتی که مومنان همیشه در بند و وابسته‌اند و می‌توانند به متعصبان تبدیل گردند. به گفته‌ی نیچه همه‌ی حکومت‌هایی که بر روحانیان متکی بوده‌اند، به «دروغ مقدس» متوسل شده‌اند. نمونه‌ی آن پولس است که نیاز او برای رساندن روحانیان به قدرت باعث ایجاد مفاهیم، آموزه‌ها و نمادهایی می‌شود که با آن بتوان اراده‌ی خود را به توده‌های مردم تحمیل کرد و گله راه انداخت؛ چیزی که بعدها محمد نیز از مسیحیت وام گرفت.

به باور نیچه، «جان‌های آزادشده» امروزه شرایط آن را دارند تا چیزی را بفهمند که ۱۹۰۰ سال بد فهمیده شده است. تاریخ مسیحیت از زمان به صلیب کشیده شدن عیسی، تاریخ بدفهمی گام به گام و فزاینده‌ی یک نمادگرایی اولیه است.

مسیحیت با گسترش خود همواره عوامانه‌تر و بربرمنشانه‌تر و مبتذل‌تر شده و آموزه‌ها و مراسم کیش‌های زیرزمینی امپراتوری روم و یاوه‌های همه‌گونه اذهان بیمار را در خود جای داده است. سرنوشت مسیحیت با این ضرورت همراه بوده که باورهای آن باید چنان بیمار و پست و مبتذل می‌شدند تا به نیازهای بیماران و فرومایگان و عوام پاسخ دهند. کلیسا نهایتاً مجموعه‌ی بربریت بیمارگونه‌ای است که به قدرت رسیده است؛ کلیسایی که دشمن مرگبار هر نوع راستگویی، هر نوع روح والا و هر نوع انسانیت صادقانه و نیکخواهانه است.

نیچه به نیروی ویرانگر سیاسی دین نیز اشاره می‌کند و معتقد است که دین همواره بر ضد ارزش‌های والا بوده و این را تاریخ اثبات می‌کند. مسیحیت نخست میراث عصر باستان، بویژه امپراتوری روم و بعدها فرهنگ مورو - اسلامی در اسپانیا و سپس در جنگ‌های صلیبی فرهنگ شرق را نابود ساخته است. نیچه همچنین در جنبش رنسانس آخرین شانس پیروزی فرهنگ والا را می‌بیند که می‌توانست مسیحیت را شکست دهد، آن هم در مرکز آن یعنی رم، ولی به گفته‌ی او، جنبش رفورماسیون مانع این امر می‌شود.

همانگونه که گفتیم نیچه در بررسی ریشه‌های مسیحیت به یهودیت نیز می‌پردازد. وی در یهودیت دینی را می‌بیند که از یک دین طبیعی اولیه به دینی اخلاقی و ضدطبیعی تبدیل می‌شود. او بویژه کاست روحانیان یهودی را مسئول این دگرگونی می‌داند. به گفته‌ی نیچه، روحانیان یهودی همه‌ی مفاهیم را قلب کردند تا بتوانند به قدرت برسند. کتاب مقدس یهودیان «عهد عتیق»، جعل‌نامه‌ای ساخته‌ی دست خاخام‌هاست که در آن تاریخ قوم یهود به یک «سازوکار رستگاری ابلهانه» قلب شده است و در آن هر کس علیه «یهوه» گناه کند مجازات می‌شود و هر کس مومن بماند پاداش می‌گیرد. به باور نیچه این‌ها همه در خدمت آن است که مردم مطیع روحانیان یهودی باشند.

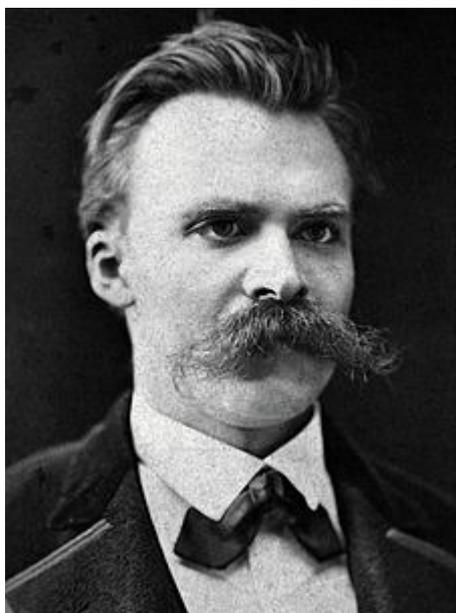
از دیدگاه نیچه هنگامی که گرانیگاه زندگی نه به خود زندگی، بلکه به «آن‌جهان»، یعنی به نیستی منتقل شود، از این طریق گرانیگاه زندگی از آن گرفته می‌شود. و این کاری است که دین انجام داده است.

• از دیدگاه نیچه، پیدایش ساختمان فکری متافیزیکی در گذر تاریخ دلایل روان‌شناختی نیز دارد. متافیزیک می‌تواند از رویاهای انسان‌های اولیه برخاسته باشد که این رویاها و محتوای آنها را واقعیت دومی در کنار واقعیت تصور می‌کردند؛ ولی رویاها حامل خطاها هستند، همانگونه که متافیزیک خطاست. دومین سرچشمه‌ی روان‌شناختی پیدایش متافیزیک می‌تواند در ناخشنودی نسبت به جهان موجود باشد. ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

سه‌شنبه ۲۹ مهر ۱۳۹۳ - ۲۱ اکتبر ۲۰۱۴

### نقد آموزه‌های کانونی متافیزیک



اگر از رابطه‌ی تفکر نیچه با اندیشه‌ی فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، لایبنیتس، کانت، هگل و نیز پوزیتیویست‌ها و پدیدارشناسان بپرسیم، باید اذعان کنیم که نیچه به این سنخ فیلسوفان تعلق ندارد. نیچه فلسفه به مفهوم سنتی آن را که داعیه‌ی جستجوی حقیقتی مقرر شده را دارد، بطور بنیادین طرد می‌کند و طرح منحصر به‌فرد خود از فلسفه را جانشین آن می‌سازد. او فلسفه را یک «بازی» و همزمان تلاش و وسوسه می‌خواند. به باور نیچه، فیلسوف، قانونگذار خود است و آزادانه در قلمرو امکانات قابل فکر حرکت می‌کند و بطور همزمان بدون توقف و وابستگی، با این امکانات بازی و آزمایش می‌کند. فیلسوف بازی خود را می‌کند و می‌داند که این فقط یک بازی است.

اما نیچه همچنین تصریح می‌کند که آزادی یک چنین جان آزاده‌ای برای خود او آزادی خطرناکی است. فیلسوف باید بطور مستمر خطر کند و می‌تواند دچار خطا شود. او می‌داند که مشغول بازی خطرناکی است و دارد با زندگی خود بازی می‌کند. برای نیچه فلسفه نه دانش است و نه کار، بلکه رقص و بازی است و او با این تعریف بر آزادی تفکر به عنوان مهم‌ترین ویژگی اندیشه‌ی فلسفی تاکید می‌کند. نیچه همزمان خاطر نشان می‌سازد که فلسفه یک بازی بد و شاید بدترین بازی است؛ فلسفه بازی خطرناک و مخوفی نه فقط برای خود فیلسوفان است، بلکه محتملاً بازی‌ای است بر سر همه یا هیچ.

از چنین دیدگاهی است که نیچه به نقد متافیزیک در فلسفه‌ی مغرب‌زمین و متفکرانی برمی‌خیزد که به گفته‌ی او دل‌بسته‌ی «ایده» و «دشمن حواس» بوده‌اند. او در کتاب «دانش شاد» (۱۸۸۲)، در گزین‌گویی‌های تحت عنوان «چرا ما ایده‌آلیست نیستیم»، به طبیعت فیلسوفان و بیگانگی آنان با زندگی واقعی می‌پردازد و آنان را افرادی می‌نامد که از بیم رنگ‌باختن «فضیلت‌های فیلسوفان»، در گوش‌های خود موم فرو کرده‌اند تا موسیقی زندگی را که در گوش آنان مانند صدای آژیر است نشنوند. به گفته‌ی نیچه اما «ایده‌ها» فریبگران بدتری از «حواس» هستند و همواره از خون فیلسوفان تغذیه و آنان را بی‌قلب کرده‌اند. این فیلسوفان بی‌قلب بودند و فلسفیدن آنان همواره گونه‌ای «خون‌آشامی» بوده و فیلسوف خون‌آشامی است که از خون خود تغذیه می‌کند. نیچه همه‌ی فلسفه‌های ایده‌آلیستی را به بیماری تشبیه می‌کند.

وی بویژه آن فیلسوفانی را که «جزم‌گرا» می‌خواند، سزاوار تندترین سرزنش‌ها می‌داند. نیچه تصریح می‌کند که

بدترین، وقت‌گیرترین و خطرناک‌ترین خطایی که این فیلسوفان تا کنون مرتکب شده‌اند، اختراع «روح ناب» و «نیکی فی‌نفسه» بوده است؛ کاری که نخست به دست افلاطون صورت گرفت که خود نیز توسط استادش سقراط به تباهی کشیده شده بود. از دیدگاه نیچه، انحراف از فلسفه به مفهوم کهن آن با سقراط می‌آغازد که متافیزیک را با تفکیک دو جهان، تضاد میان ذات و پدیدار، واقعی و غیرواقعی و عقلی و حسی تعریف می‌کند. بنابراین سقراط مخترع متافیزیک است و با اختراع خود، از زندگی چیزی می‌سازد که باید محدود و مقرر باشد. سقراط همچنین از اندیشه نیز مرز و معیاری می‌سازد که به نام ارزشی والایتر مانند «امر خدایی»، «امر واقعی»، «امر زیبا» و «امر نیک» کار می‌کند.

نیچه تصریح می‌کند که فیلسوفان اخلاق‌گرا و طرفدار آموزه‌ی متافیزیکی ایده، حسیات را از ارزش تهی ساختند و منشاء گرایی هستند که سرانجام به یاری مسیحیت به بندگی مدرن و نهایتاً حکومت اوباش راه برد. بر این پایه، نیچه فیلسوفان عصر جدید را نیز مانند یزدان‌شناسان، آماج حملات خود قرار می‌دهد و از «یزدان‌شناس - فیلسوفان» سخن می‌گوید.

بخش مهمی از نقد نیچه به فلسفه‌ی عصر جدید، نقد فلسفه‌ی آلمانی است که نیچه آن را تحقیر می‌کند. او «پروفیسورهای فیلسوف» آلمانی را متهم می‌کند که با «فاضل‌مآبی» و «شبه‌دانشوری» خود در خدمت دولت یا کلیسا هستند و نه در خدمت زندگی واقعی. به گفته‌ی نیچه، «کشیش پروتستان، پدربزرگ فلسفه‌ی آلمانی است» و این فلسفه در واقع چیزی جز «تئولوژی مکارانه» نیست. به باور نیچه، با ظهور کانت هم چرخش و تحولی در این وضعیت حاصل نمی‌شود، چرا که «سه چهارم خود کانت کشیش بوده» است. به گفته‌ی نیچه، «گریزی تئولوژیک در فیلسوفان آلمانی راهی میان‌بر یافته تا دوباره به آرمان کهن «جهان واقعی» و مفهوم اخلاق چونان «جوهر جهان» برسد؛ دو مفهومی که «بدخیم‌ترین خطاهای بشری» هستند. بدین‌سان نیچه به نقد فلسفه‌ای برمی‌خیزد که به گفته‌ی او «خون تئولوژی» در پیکر آن جریان دارد و آن را مسموم کرده است. بخش‌های مهمی از نقد او در این زمینه، در کتاب‌های «دانش شاد»، «غروب بت‌ها» و «فراسوی نیک و بد» پیکر گرفته است.

نیچه به «جهانی» فراسوی واقعیت تجربی ما اعتقاد ندارد و شناخت نسبت به چنین «جهانی» را با دلایل معرفت‌شناختی، تاریخی و روان‌شناختی رد می‌کند و معتقد است که این دلایل بر ضد هرگونه نگرورزی متافیزیکی هستند.

به نظر نیچه هیچ ارگانی برای شناخت «جهانی دیگر» وجود ندارد و آدمی در امکانات معرفتی خود به جهان واقعی محدود است. همه‌ی استنتاجاتی که بخواهند با استناد به معقول و مشروط بودن جهان از واقعیت فراتر روند و جهانی نامشروط را نتیجه‌گیری کنند، ناموجه‌اند. به باور نیچه، متافیزیک در طول تاریخ بر پایه‌ی یک چنین نتیجه‌گیری‌ای در اندیشه‌ی بشری تکوین یافته است؛ بنابراین می‌توان گفت که خدایان و جهانی متعال، از هیچ و پوچ ساخته شده‌اند.

از دیدگاه نیچه، پیدایش ساختمان فکری متافیزیکی در گذر تاریخ دلایل روان‌شناختی نیز دارد. متافیزیک می‌تواند از رویاهای انسان‌های اولیه برخاسته باشد که این رویاها و محتوای آنها را واقعیت دومی در کنار واقعیت تصور می‌کردند؛ ولی رویاها حامل خطاها هستند، همانگونه که متافیزیک خطاست. دومین سرچشمه‌ی روان‌شناختی پیدایش متافیزیک می‌تواند در ناخشنودی نسبت به جهان موجود باشد. به دیگر سخن، آمال و آرزوها برای رسیدن به جهانی بهتر، راه را برای پدید آمدن متافیزیک هموار کرده‌اند. نیچه در آثار مختلف خود به متافیزیک از سویه‌های گوناگون حمله می‌کند و می‌خواهد بنای فکری آن را منهدم سازد. وی بدین منظور بر روی سه آموزه‌ی متافیزیکی تمرکز می‌کند: «شیء فی‌نفسه»، «جوهر» و «خدا».

گفتنی است که نیچه نمی‌خواهد متافیزیک را با ابزار نقدی درون‌ماندگار، یعنی از گذرگاه رویارویی با استدلال‌های متافیزیکی نقد کند، بلکه می‌خواهد آن را با استفاده از ابزارهای روان‌شناختی ابطال کند؛ یعنی از طریق بازسازی و نشان دادن سرچشمه‌ی پیدایش تصورات متافیزیکی. از این رو نیچه از «شیمی مفاهیم» سخن می‌گوید که به یاری آنها می‌توان به علل تشکیل ایده‌های متافیزیکی پی برد که بر رانش‌ها، احساسات و آرزوهای آدمی استوارند.

به باور نیچه، در پشت آموزه‌های متافیزیکی، نه بصیرت‌های عقلانی، بلکه انگیزه‌های غیرعقلی قرار دارند و

آشکارسازی این انگیزه‌ها همان نقد متافیزیکی است که او آن را با زمانه‌ی خود سازگار می‌داند. بیهوده نیست که نیچه در کتاب «سپیده‌دم» (۱۸۸۱) در رابطه با مسأله‌ای به نام خدا و برهان‌های ارائه شده توسط فیلسوفان برای اثبات یا رد او می‌نویسد: «در گذشته تلاش می‌شد ثابت شود که خدایی وجود ندارد. امروز نشان داده می‌شود که اعتقاد به وجود خدا چگونه پدید آمده است... از این طریق ارائه‌ی برهانی متقابل برای این موضوع که خدایی وجود ندارد، زائد می‌شود.»

نیچه در رابطه با موضوع «شیء فی‌نفسه» نیز که یکی از مفاهیم کانونی معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی ایمانوئل کانت است، به روشی مشابه متوسل می‌شود. فقط به اشاره باید گفت که کانت معتقد بود ما اشیاء را که موضوع یا برابر ایستای ادراک حسی ما هستند، فقط در لباس اشکال نگرش خود یعنی زمان و مکان و طبق مقولات نیروی فاهمه‌ی خود می‌شناسیم و اینکه این اشیاء «بطور فی‌نفسه» چگونه هستند را هرگز نمی‌توانیم بشناسیم. به دیگر سخن، شیء مستقل از فاعل شناسا که نه فقط «پدیدار» بلکه «هستی واقعی» است، برای ما ناشناختنی باقی می‌ماند.

نیچه در نقد این دیدگاه می‌گوید، برای نقد باور به اشیایی در پشت «پدیدارها»، باید نخست بررسی کنیم که مفهوم «شیء» عموماً چگونه پدید آمده است. سپس در خواهیم یافت که این مفهوم به خاطر نیاز به امری استوار و پایدار شکل گرفته که گوناگونی پدیدارهای تغییرپذیر می‌باید بر شالوده‌ی آن استوار گردند. بنابراین تصور شیء از طرف ما تحت تأثیر علایق عملی با هدف نظم‌بخشی به داده‌ها ایجاد شده است و نمی‌توان پذیرفت که مستقل از تفکر ما شیء‌ای وجود دارد. به باور نیچه، آنچه برای اصطلاح «شیء» اعتبار دارد، برای اصطلاح «شیء فی‌نفسه» هم معتبر است: یعنی اینکه دارای معنایی عینی نیست، بلکه بر پایه‌ی انگیزه‌های نامعقول شکل داده می‌شود. نیچه نتیجه می‌گیرد که از «واقعیتی فی‌نفسه» نمی‌توان به عنوان امری بامعنا سخن گفت. وقتی «شیء فی‌نفسه» معنای خود را از دست بدهد، بطریق اولی «پدیدار» نیز معنای خود را از دست می‌دهد. تفاوت میان جهان پدیدارها و جهانی دیگر در پشت پدیدارها یا «جهان پشتی» نیز بی‌مورد می‌شود. تنها جهانی وجود دارد که ما آن را تجربه و در آن زندگی می‌کنیم. این جهان، جهانی تفسیر شده و از این رو به چشم‌انداز (پرسپکتیو) تفسیر وابسته است.

به باور نیچه، در تشکیل اصطلاحات تخیلی متافیزیکی، زبان نقش مهمی ایفا می‌کند و این امر بویژه در بررسی مفهوم «جوهر» آشکار می‌گردد. برای نمونه ما دچار این خطا می‌شویم که باید برای موضوع هر گفته‌ای، در واقعیت نیز جوهری وجود داشته باشد. بویژه ما تصور می‌کنیم که شالوده‌ی هر تفکری باید جوهر تفکری باشد، زیرا دستور زبان ما را وامی‌دارد هر کاری را به فاعلی نسبت دهیم. ساختارهای زبان در تشکیل تصورات خدا نیز نقش بازی می‌کنند. به همین دلیل نیچه تصریح می‌کند: «بیم دارم از دست خدا خلاص نشویم، زیرا هنوز به دستور زبان باور داریم!».

اگر مفاهیم اساسی متافیزیک همه اختراع شده‌اند، این پرسش پیش می‌آید که آدمی به چه منظوری آنها را اختراع کرده است؟ نیچه پاسخ می‌دهد که آنها اختراع شده‌اند تا ارتباطات واقعیت را توضیح دهند و از این طریق آن را تسلط‌پذیر سازند. برای اینکه آدمی بتواند بر رویدادهای طبیعت تأثیر بگذارد، باید آنها را توضیح دهد و این کار تنها زمانی ممکن است که اندازه‌های ثابتی وجود داشته باشد، رویدادها انتظام معینی نشان دهند و بویژه علت‌های یکسان همواره معلول‌های یکسان داشته باشند. اما به باور نیچه از آنجا که در واقعیت چیز ثابت و یکسانی وجود ندارد، تصورات مربوط به اشیاء پایدار و قانونمندی‌های عمومی روند رویدادها، باید تخیلاتی برخاسته از دلایل عملی باشند.

گفتنی است که برای نیچه روح هم مانند خدا به عنوان چیزی جوهری، جاوید و واقعی وجود ندارد. روح تنها «ساختمان اجتماعی رانش‌ها و انفعالات» و نتیجه‌ی دردناک روند سرکوفت رانش‌های آدمی برای رام کردن خویشتن است که فرهنگ بر پایه‌ی آن ساخته شده است. به باور نیچه، مفهوم خرافی روح دارای یک سرچشمه‌ی آسیب‌شناختی واقعی است: همه‌ی غرایزی که نمی‌توانستند تخلیه‌ی بیرونی پیدا کنند، به درون ریخته می‌شوند. این درونی‌شده‌ها همان چیزی است که بعدها به آن روح اطلاق می‌شود. بویژه وجدان معذب بر خلاف تصور رایج، یک نهاد اخلاقی خدایی نیست، بلکه گونه‌ای بیماری ماندگار است که آدمیان در نتیجه‌ی سرکوب سازمان‌یافته‌ی دولتی و رام کردن رانش‌های خود به آن مبتلا شده‌اند. بنابراین وجدان معذب گونه‌ای بدرقتاری مزمن با رانش‌ها و غرایز آدمی است.

برای نیچه جهان یعنی هرج و مرجی بی‌معنا. جهان یعنی خطا، تغییر، شدن، چندگانگی، تضاد، تناقض، جنگ، جریان

یافتن و بازگشت. شاخص کلی جهان که دیگر نباید آن را جامعیت نظمی برخاسته از خرد خدایی دانست، هرج و مرجی ابدی است. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، غیرخدایی، غیراخلاقی و غیرانسانی است. رویدادی فی‌نفسه در جهان وجود ندارد و آنچه روی می‌دهد مجموعه‌ای از پدیدارهایی است که از طرف موجودی تفسیرکننده به هم مرتبط می‌شود. در پشت تفسیرهای ما - که توضیحات روشنگر علمی را هم شامل می‌شوند - رانش‌ها، علایق و ارزش‌گذاری‌های ما قرار دارند. فهم جهان از زاویه‌ی دید مبتنی بر چشم‌انداز (پرسپکتیو) رانش‌های آدمی صورت می‌گیرد. عالی‌ترین تصورات ارزشی اخلاقی که مفهوم حقیقت نیز به آن تعلق دارد، ابزارهای به هم پیوسته علایق ما برای به کرسی نشاندن قدرت است.

«پرسپکتیویسم» برای نیچه شرط بنیادین همه‌ی زندگی است و هر ذاتی از واقعیت همواره فقط بخش ویژه (چشم‌انداز محدود) خود را درک می‌کند و این بخش برای او مانند کل جلوه‌گر می‌شود. از این دیدگاه «پرسپکتیویسم» فقط شکل پیچیده و خاصی است که شاخص‌های ویژه‌ی هر ذاتی را با تکیه بر ویژگی‌های او بطور اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. آدمی از چشم‌انداز (پرسپکتیو) رهایی ندارد و چیزی به نام «چشم‌انداز کل» نیز وجود ندارد که همه چیز را دربرگیرد و محدودیتی نداشته باشد. حتی مفاهیمی مانند «جهان» یا «واقعیت» نیز بیان رویکردهای پرسپکتیویستی هستند که در آن ذات شناسا همه‌ی چیزهایی را جمع‌بندی می‌کند که از موقعیت او قابل فهم است. بنابراین همه‌ی شناخت به چشم‌انداز (پرسپکتیو) وابسته است.

برای نیچه حقیقت چیزی جز یک آرمان و «پندار قهرمانانه» نیست. ما با حقایق انسانی خود نمی‌توانیم از خود فراتر رویم و به سپهری که بر آن نام «هستی» یا «واقعیت» گذاشته‌ایم نفوذ کنیم. ما نهایتاً با «انگشت حقیقت» فقط می‌توانیم خودمان را نشان دهیم. نیچه منکر آن است که «حقیقت‌های ما»، مابه‌ازایی در واقعیت‌های موجود دارند. او مرزهای دانش و شناخت بشری در تاریخش را با سناریویی تاریک در مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان «درباره‌ی شور حقیقت» (۱۸۷۲) چنین ترسیم می‌کند: «در یکی از زوایای دورافتاده از بی‌شمار منظومه‌های خورشیدی که در کیهان سوسو می‌زنند، زمانی سیاره‌ای وجود داشت که جانوران هوشمند روی آن «شناخت» را اختراع کردند. این مغروران‌ترین و دغلكاران‌ترین لحظه‌ی تاریخ جهان بود، ولی تنها برای یک لحظه. پس از چند دم طبیعت، آن سیاره منجمد شد و جانوران هوشمند باید می‌مردند. زمانش هم رسیده بود: زیرا آنان اگر چه چیزهای زیادی را شناخته بودند و به آن می‌بالیدند، ولی در پایان با کمال سرخوردگی پی برده بودند که همه چیز را اشتباهی شناخته بودند. آنان مردند و در حال احتضار حقیقت را نفرین کردند».

### نیهیلیسم چیست؟

نقد نیچه از متافیزیک هنگامی به اوج می‌رسد که او مرگ خدا را اعلام می‌کند. گفتنی است که اندیشه‌ی نیچه در این بافتار کمتر بر سر بی‌اعتبار ساختن متافیزیک یا تئولوژی، بلکه بیشتر بر سر رنگ باختن جهان‌بینی‌ای است که به ایده‌ی خدا باور دارد.

اصطلاح «مرگ خدا» در نوشته‌های نیچه تازگی ندارد. پیش از او ژان پاول نویسنده و هگل فیلسوف آلمانی در آثار خود این اصطلاح را به کار برده بودند. تفاوت اساسی در آن است که نیچه پیامدهای نیهیلیستی مرگ خدا را موضوعیت می‌بخشد. او فاکت تاریخی اعلام مرگ خدا را در نوشته‌های خود به گونه‌ی سایه‌ای توصیف می‌کند که سراسر اروپا را فراگرفته است. این سایه، نیهیلیسم است. اما نیهیلیسم چیست؟

نیهیلیسم (هیچ‌گرایی)، آن‌گونه که نیچه می‌گوید، به معنی نفی همه‌ی حقایق و ارزش‌های مطلق و «باور به بی‌ارزشی، یعنی بی‌معنایی» است. بر این پایه می‌توان گفت که نیهیلیسم پیامد رفع باورهایی است که برای فلسفه‌ی نظری و عملی عصر خردگرایی و روشنگری جایگاهی کانونی دارند. ولی نیهیلیسم فقط بطور بی‌واسطه پیامد دست کشیدن از باور به نظمی عینی برای حقایق و ارزش‌هاست؛ نیهیلیسم بطور باواسطه، معلول حاکم شدن ضعفی روانی و فیزیکی است که نیچه آن را «تباهی» یا «انحطاط» می‌نامد و به معنی سقوط و فروپاشی زندگی و اراده برای زندگی، هم در فرد و هم در جامعه است. نیهیلیسم آگاهی ناتوان برخاسته از انحطاط و تباهی است. رویکردی است که به زندگی و ارزش‌های مثبت آن باور ندارد. از دیدگاه روان‌شناختی، نیهیلیسم پیامد شرایطی است که در آن جستجو در پی معنا بی‌نتیجه می‌ماند و آدمی درمی‌یابد که آنچه را جستجو می‌کرده، اصلاً وجود ندارد. به دیگر سخن، هنگامی که آدمی تلاش

می‌کند واقعیت را با کمک مفاهیم «وحدت»، «حقیقت» و «هدفمندی» بفهمد و سرانجام باید بپذیرد که وحدت، حقیقت و هدفی وجود ندارد؛ در چنین شرایطی است که اندیشه‌ی بی‌ارزشی و بی‌معنایی جهان ابطال‌ناپذیر می‌گردد.

از دیدگاهی دیگر، نیهیلیسم بیان فلج شدن اراده‌ی زندگی است و این حالت سرشت انحطاط را می‌سازد. خود نیچه می‌گوید که جنبش نیهیلیستی بیان یک تباهی فیزیولوژیک است. ناتوان شدن نیروی اراده، خود را در نیازهای باور به متافیزیک و دین و نیز ترحم متجلی می‌سازد. زیرا ترحم نیروی زندگی را کاهش می‌دهد و به این معنا زندگی‌ستیز است. نیچه در «تبارشناسی اخلاق»، اخلاق ترحم را «ترسناکترین عارضه‌ی فرهنگ اروپایی» و بیان نیهیلیسم می‌خواند.

از این منظر می‌توان گفت که نیهیلیسم برای نیچه یک نظریه‌ی فلسفی نیست، بلکه رویدادی تاریخی است. نیهیلیسم در وهله‌ی نخست به معنی بی‌ارزش شدن عالی‌ترین ارزش‌هاست. نیهیلیسم یعنی کاستی سازگاری آدمی با جهان خویشتن، چیزی که با بیداری و آگاهی آدمی ارتباط دارد. زیرا آگاهی، تفکیک‌کننده است و آدمی را از جهان پیرامون جدا می‌سازد و بدهت جهان را از او می‌گیرد. بدهت جهان برای آدمی، منشاء تاییدها و ارزش‌گذاری‌ها بوده است.

به باور نیچه در تاریخ مغرب‌زمین از زمان افلاطون تا مسیحیت که نیچه آن را تداوم افلاطون‌نیم یا «افلاطون‌نیم برای مردم» می‌نامد، ارزش‌گذاری‌ها با کمک اختراع «ایده‌ی آسمان» یا «خدای مسیحی» انجام گرفته است. جهان، ارزش خود را از آنجا به دست آورده که تصویری از «ایده» یا «آفرینش الهی» قلمداد شده است. آدمی آموخته که خود را به خاطر «ایده» یا «خدا» دوست داشته باشد، نه به خاطر خودش. نیچه معتقد است که این راه میان‌بر از طریق «خدا» یا «ایده»، اختراعی نبوغ‌آسا توسط آدمی بوده است؛ چرا که بدون این اختراع آدمی نمی‌توانست جهان را تحمل کند. ولی سرانجام آگاهی آدمی متوجه این شگرد و خودفریبی می‌شود و پندار و توهم بودن آن را تشخیص می‌دهد. برای آدمی روشن می‌شود که ارزش‌های دینی در خود امور و پدیده‌ها نیستند، بلکه نیروی انگارش آدمی آنها را در امور و پدیده‌ها نهاده است. آدمی شروع می‌کند این ارزش‌ها را دوباره از امور و پدیده‌ها بیرون کشیدن؛ و زمانی قادر به انجام این کار می‌شود که با رشد دانش‌های طبیعی، توانسته در علم تکیه‌گاه تازه‌ای بیابد. با این همه، پرده‌ی ارزشی که آدمی بر سر اشیاء کشیده بود دیگر پاره شده است و واقعیت جهان به گونه‌ای عریان در برابر آدمی است. این واقعیتی که آدمی خود را در آن بازمی‌یابد، مطلق و تام است، ولی آدمی دیگر در آن ارزشی نمی‌یابد.

تاریخ نیهیلیسم اما زمانی آغاز نمی‌شود که این پوچی و بی‌معنایی برای آدمی آشکار می‌گردد، بلکه در نخستین تخالف بنیادین با هستی. به دیگر سخن، در هنگامی که هستی برای آگاهی زیر سوال می‌رود و زندگی خود را به عنوان چیزی کشف می‌کند که درخود کافی نیست و آنقدر ناتوان است که نمی‌تواند از هستی بلاواسطه برای خود تاییدی بگیرد. بنابراین نیهیلیسم در همان راه میان‌بر «خدا» و «ایده» کمین کرده است و هنگامی آغاز می‌شود که زندگی گرانگه خود را از دست می‌دهد و در پی نهادی تاییدکننده می‌گردد، در پی ارزشی والا که نه بر بیواسطگی زندگی، بلکه بر خدا و ایده مبتنی است. بر این پایه می‌توان اختراع خدا را بیان ناتوانی زندگی و بدین‌سان نخستین فصل تاریخ نیهیلیسم دانست.

اما آیا هنگامی که ارزشی به نام خدا از جهان رخت برمی‌بندد، لحظه‌ی رهایی آدمی فرارسیده است؟ آیا زندگی بدین‌وسیله دلیری، نیرو و شادی خود را بازیافته است؟ آیا زندگی پس از آن نیرومند و شکوفا می‌شود؟ به راستی چه روی می‌دهد هنگامی که خدا می‌میرد؟

## **خدا مرده است!**

نیچه در پرسش مربوط به خدا نیز استدلال‌ات روان‌شناختی و تاریخی ارائه می‌کند. او تصریح می‌کند که اگر کسی بخواهد خود را با سرشت دینی آدمی مشغول کند، باید مانند یک روان‌شناس در روان آدمی به دنبال شکار برود.

نیچه نشان می‌دهد که آدمی به عنوان آفریننده‌ی خدا، نهایتاً باید این خدا را نابود کند. تصاویر خدایان به آسانی و فقط با تغییر افکار ناپدید نمی‌شوند، بلکه لازمه‌ی آن نوعی کشتن است. سخن فیلسوفان درباره‌ی خدا، محل تلاقی تجربیات

وجودی شخصی و جریان‌های فکری زمانه است. نیچه خود را پس از فروپاشی مسیحیت، بر بستر احتضار اخلاق مسیحی می‌بیند و با توجه به انکار خدا توسط علم، عنوان می‌کند که در اروپا باید برای به دور افکندن خدایان کهن آماده شد.

نیچه پیام کانونی مرگ خدا را در یکی از گزین‌گویی‌های خود در کتاب «دانش شاد» توسط آدمی دیوانه مطرح می‌کند. این آدم دیوانه روز روشن با فانوسی در دست به بازار می‌رود تا خدا را جستجو کند. او به گروهی خداناباور می‌رسد که آنجا ایستاده‌اند. آدم دیوانه نخست با پرسش‌های خود در این مورد که خدا کجا رفته است، باعث خنده و سرگرمی جمع می‌شود. آنان او را دست می‌اندازند و به او می‌خندند. یکی از او می‌پرسد، نکند خدا چون کودکی راهش را گم کرده است؟ دیگری می‌پرسد، نکند خدا از ما می‌ترسد و خود را پنهان کرده است؟ تا اینکه سرانجام آدم دیوانه خود به پرسشی که مطرح کرده پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «من به شما خواهم گفت که خدا کجا رفته است. ما او را کشته‌ایم، شما و من. همه‌ی ما قاتلان خدا هستیم.»

آدم دیوانه سپس به تلخی می‌پرسد: «ولی ما چگونه این کار را کردیم؟ ما چگونه توانستیم دریا را سرکشیم؟ چه کسی به ما اسفنج داد تا با آن همه‌ی افق را بزدایم؟ ما چه کردیم هنگامی که زمین را از خورشیدش جدا ساختیم؟ اکنون زمین به کدام سو می‌رود؟ ما به کدام سو می‌رویم؟ آیا از همه خورشیدها دور نمی‌شویم؟ آیا مدام سقوط نمی‌کنیم؟ به پس، به پهلو، به پیش و به هر سو؟ آیا دیگر بالا و پایینی وجود دارد؟ آیا ما در نیستی بیکرانی سرگردان نیستیم؟ آیا سردتر نشده است؟ آیا شب بیشتر و بیشتر نمی‌شود؟ آیا نباید فانوس‌ها را پیش از نیمروز برافروخت؟ آیا هنوز همه‌ی گورکنانی را نمی‌شنویم که خدا را به خاک می‌سپرنند؟ آیا هنوز بوی پوسیدگی خدایی به مشامان نرسیده است؟ خدایان هم می‌پوسند! خدا مرده است! خدا مرده می‌ماند! و ما او را کشته‌ایم! ما قاتل‌ترین قاتلان چگونه خود را تسلی دهیم؟ مقدس‌ترین و نیرومندترین چیزی که جهان تا کنون در اختیار داشت، زیر تیغ ما جان سپرد. چه کسی خون را از دستان ما خواهد شست؟ با چه آبی می‌توانیم خود را تطهیر کنیم؟ کدام مراسم کفاره و اعیاد مقدسی باید برای خود اختراع کنیم؟ آیا عظمت این اقدام برای ما زیادی عظیم نبوده است؟ آیا نباید برای اینکه درخور این کار باشیم خودمان خدا شویم؟»

آدم دیوانه پس از این پرسش‌ها لحظه‌ای سکوت می‌کند و بار دیگر به شنوندگان خود می‌نگرد. آنان نیز با نگاهی متعجب به او می‌نگرند. در اینجا آدم دیوانه فانوس خود را بر زمین می‌کوبد و آن را خرد و خاموش می‌کند. سپس می‌افزاید: «من زود آمده‌ام. هنوز وقت من نرسیده است. این رویداد عظیم هنوز در راه و حرکت است و هنوز به گوش آدمیان نرسیده است. آذرخش و تندر زمان می‌خواهند تا دیده و شنیده شوند. کارهایی هم هستند که حتی پس از انجامشان زمان می‌خواهند تا دیده و شنیده شوند. این اقدام هنوز از آنان دورتر از دورترین ستارگان است. با این همه، خود آنان این کار را کرده‌اند!»

مرگ خدا به معنی زوال باور بی‌تردید و جمعی به وجود خدا در عصر جدید است. با مرگ خدا ارزش‌های معتبر جهانشمول اخلاقی که نتیجه‌ی اراده‌ی خدایی به شمار می‌رفتند نیز از دست رفته‌اند. خدا معنای زندگی و جهان بود و هنگامی که دیگر وجود نداشته باشد، کل هستی بی‌معنا می‌شود و زندگی به محصولی جنبی از هستی مادی فرومی‌کاهد.

ولی سخن بر سر خدایی نیست که در گذشته وجود داشته و حال وجود ندارد. خدا دروغی بیش نبوده است و آدمیان با رانش‌ها، خودفریبی‌ها و خطاهای خود او را از هیچ آفریدند تا تکیه‌گاهی بیابند و بر ترس‌های خود در برابر بیماری و پیری و مرگ و تاریکی‌های ناشناخته چیره گردند. خدا، اختراع آدمی و برای او دروغی آرامبخش بوده است. ولی اکنون بصیرت زمانه این دروغ را برملا کرده و آدمی پی‌برده است که خدایی وجود ندارد. خدایی که به دست آدمی از نیستی برآمده بود، بار دیگر نیست شده است. از این رو کلیساها برای نیچه «آرامگاه‌ها و سنگ‌گورهای خدای مرده»‌اند.

مرگ خدا برای نیچه در یک «منطق عظیم وحشتناک» تجلی می‌یابد و تا هزاره‌ی سوم تاریخ بشریت پیامدهای موحشی چون گسست‌ها، ویرانی‌ها، زوال‌ها و واژگونی‌ها را در بر خواهد داشت و به تیرگی‌ها و ظلمت‌هایی خواهد

انجامید که نمونه‌ی آن روی زمین دیده نشده و از قدرت تصور ما فراتر است که هنوز با معیارهای ارزشی مرسوم می‌سنجیم.

با مرگ خدا، اوج نیهیلیسم فرارسیده است. ولی کسانی که او را کشته‌اند - یعنی کسانی که به او باور ندارند - هنوز درنیافته‌اند که مرگ خدا چه معنایی دارد. به راستی مرگ خدا چه معنایی دارد؟ وقتی آدمی پاسخ این پرسش را نمی‌داند، به طریق اولی نمی‌داند چگونه می‌توان ارزش‌های تازه آفرید.

آری، خدا به مثابه والاترین ارزش مرده است، ولی نتیجه‌ی نیهیلیستی مرگ او فقط هشیاری آدمی نیست، بلکه آدمی همچنین «آن جهان» را باخته است، بدون آنکه «این جهان» را برده باشد. نیچه اما می‌خواهد از گذرگاه چیرگی بر نیهیلیسم ما را با هنری آشنا کند که با کمک آن بتوان هنگام باختن برد. او می‌خواهد با قدرت اندیشه‌ی خود نیروی همه‌ی تلاش‌ها، شورها و احساساتی را که آدمی با «آن جهان» پیوند زده بود آزاد سازد و در خدمت زندگی قرار دهد. او می‌خواهد با فلسفه‌ی خود به آدمیان بیاموزد که چگونه می‌توان پس از چشم برگرفتن از آسمان، «به زمین وفادار ماند» و با «بازسنجی همه‌ی ارزش‌ها»، ارزش‌های تازه آفرید.

مهرماه ۱۳۹۳

• بیهوده نیست که این جانوران درنده خاورمیانه را به صحنه‌ی تاخت و تاز خود تبدیل کرده و نفس همه را بریده‌اند. این‌ها راحت می‌میرند و راحت‌تر از آن می‌کشند. و چرا نه؟ مگر دین‌فروشان حرفه‌ای، در هر دو حالت پیشاپیش جایگاه «آن‌جهانی» آنان را با «بیمه‌ی بهشت» تضمین نکرده‌اند؟! ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

یکشنبه ۲۹ تیر ۱۳۹۳ - ۲۰ ژوئیه ۲۰۱۴

کالا وسیله‌ای در خدمت ارضای نیازهای آدمی است. یکی از ویژگی‌های کالا کمبود آن است و کالاها وسایلی هستند که در هر زمان و مکان دلخواهی در کیفیت و کمیت مطلوب یافت نمی‌شوند. علم اقتصاد بر این پایه استوار است که انسان‌ها نیازهای بیکران دارند و در این پیوند گونه‌ای اشباع‌ناپذیری بر رفتار آدمیان حاکم است. معنای این سخن آن است که همواره اندازه‌ی نیاز و تقاضای آدمی بزرگتر از میزان عرضه‌ی کالاهاست. در نتیجه‌ی همین کمبود است که کالاها شالوده‌ی امر اقتصادی را می‌سازند و آدمیان را به رفتار اقتصادی وامی‌دارند.

بر این پایه می‌توان گفت که کالا عنصری کانونی در پژوهش‌های اقتصادی است و مطابق تعریف‌های رایج، عملاً همه‌ی وسایل و خدماتی را دربرمی‌گیرد که از نوعی «سودمندی» یا «فایده‌رسانی» برخوردارند و به درد کسی، کاری یا چیزی می‌خورند. این سودمندی می‌تواند مادی باشد یا نباشد.

از این رو، کالاها را از جمله به کالاهای «مادی» و «غیرمادی» تقسیم می‌کنند. کالاهای مادی آنهایی هستند که به صورت اشیاء عرضه می‌شوند و می‌توان آنها را انبار و ذخیره کرد، مانند اتومبیل، تلویزیون، کامپیوتر، خوراک، پوشاک و غیره. قابلیت دیگری که این کالاها دارند آن است که می‌توان مستقیماً آنها را در بازار خرید و از آنها استفاده کرد. ولی کالاهای غیرمادی جزو اشیاء و «چیزگونه» نیستند و جسمیت ندارند. این نوع کالاها معمولاً به صورت خدمات عرضه می‌شوند، برای نمونه توسط بیمه‌ها و بانک‌ها و هتل‌ها و غیره.

فرض کنیم یک شرکت بیمه با شما قراردادی می‌بندد و مطابق آن قرارداد، شما هر سال مبلغی به این شرکت بیمه می‌پردازید و اتومبیل یا خانه‌ی خود را در برابر حوادث بیمه می‌کنید. حال اگر روزی شما با اتومبیل خود تصادف کنید یا خانه‌ی شما بر اثر توفان یا آتش‌سوزی آسیب ببیند، شرکت بیمه در قبال حق بیمه‌ای که پیش‌تر بطور منظم پرداخته‌اید، خسارت وارده به شما را جبران می‌کند. ولی در ضمن ممکن است شما یک عمر پول بیمه بپردازید بدون اینکه با اتومبیل خود تصادف کنید یا خانه‌ی شما آسیب ببیند و بنابراین نتوانید از حق بیمه‌ی خود استفاده کنید. در این صورت جز «اطمینان خاطر» چیزی عاید شما نشده است. این «اطمینان خاطر» حکم «کالایی غیرمادی» را دارد که شرکت بیمه به شما فروخته است و شما با خریدن چنین کالایی، خیال خود را برای وضعیت‌های اضطراری پیش‌بینی‌ناپذیر آسوده کرده‌اید.

جهان امروز ما جهانی «اقتصادی‌شده» است. به دیگر سخن، اقتصاد و قوانین آن، خود را به همه‌ی گستره‌های اجتماعی تحمیل و حتی به خصوصی‌ترین زوایای زندگی ما نفوذ کرده‌اند. حتی در مناسبات میان اقتصاد با سیاست هم وضع به همین منوال است و شمار زیادی از منتقدان فرهنگی در غرب نسبت به گسترش فزاینده‌ی نفوذ اقتصاد در سیاست و کمرنگ‌شدن نقش دولت‌ها در برابر مونوپل‌ها، کارتل‌ها، تراست‌ها، بانک‌ها و دیگر شرکت‌های غول‌آسای تجاری و مالی هشدار می‌دهند و این روند را برای گسترش شکاف‌های طبقاتی و مآلاً صلح اجتماعی خطرناک

می‌دانند. بگذریم از آنکه گوش کمتر کسی به این هشدارها بدهکار است و روند «اکنونمیزه» شدن در همه‌ی عرصه‌ها با شتاب در جریان است و همه‌ی موانع را بر سر راه خود با قدرت درهم می‌شکنند!

دین به مثابه شرکت بیمه

دین نیز طبعاً یکی از عرصه‌هایی است که از روند «اقتصادی شدن» در امان نمانده است. اینکه متولیان دستگاه دین نیز به دلیل منافع شخصی درست مانند تولیدکنندگان کالاهای مادی انگیزه‌های اقتصادی دارند و نیروهای بازار بر رفتار موسسات دینی تاثیر می‌گذارند، البته نکته‌ی تازه‌ای نیست و آدم اسمیث بنیادگذار علم اقتصاد کلاسیک، نزدیک به ۲۵۰ سال پیش به آن اشاره کرده است.

هم اکنون نیز موسسات و مراکز دینی در همه‌ی جهان در فعالیت‌های اقتصادی و انتفاعی گوناگون شرکت دارند و متولیان آن‌ها از این گذرگاه ثروت‌های افسانه‌ای به جیب می‌زنند. در این زمینه کافی است به نمونه واتیکان اشاره کنیم که همزمان یکی از پولدارترین و بانفوذترین موسسات اقتصادی و از گردن کلفت‌ترین کارفرمایان نیز هست و خود در شمار زیادی از کشورها در عرصه‌های گوناگون اقتصادی سرمایه‌گذاری می‌کند و طبعاً در چارچوب فعالیت‌های اقتصادی خود، تابع قوانین بازار آزاد است.

البته واتیکان تحت رهبری روحانیان کاتولیک، به مثابه تنها «حکومت الهی» در جهان مسیحیت، عمدتاً به فعالیت‌های اقتصادی بسنده می‌کند و در امور سیاسی دخالت چندانی ندارد و اگر از برخی تلاش‌های آن برای لابیگری سیاسی و اعمال نفوذ و نیز روابط پیچیده و پنهان مافیایی بگذریم، هر گاه بخواهد در عرصه‌ی سیاست پیش را از گلیم‌اش درازتر کند، با تذکر دولتمردان اروپایی دوباره سر جای خود می‌نشیند. ولی اگر بخواهیم سراغ «همتای اسلامی» واتیکان برویم، می‌توانیم بگوییم که در «جمهوری اسلامی» تحت سلطه‌ی روحانیان شیعه، نه تنها دین و حکومت در هم آمیخته‌اند، بلکه این آمیزه سپس بر همه‌ی شریان‌های اصلی اقتصاد کشور نیز حاکم گردیده و این امتزاج سه‌گانه‌ی دین و دولت و اقتصاد، از دهایی چند سر ساخته است. به این موضوع بعداً دوباره باز می‌گردیم.

در بررسی دین از جنبه‌ی اقتصادی، عمدتاً می‌توان خود را با پرسش‌هایی مانند جبریت‌های اقتصادی باور و عمل دینی، چستی نیروهای محرکه‌ی تشکیل‌دهنده‌ی نهادها و سازمان‌های دینی، و نیز چگونگی کارکرد بازارهای دینی مشغول کرد و در پی یافتن پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها برآمد. این یادداشت می‌کوشد در همین پیوند به موضوع چگونگی کارکرد بازار دینی از گذرگاه در نظر گرفتن نهاد دینی به مثابه موسسه‌ی اقتصادی و نقش ایمان به عنوان عنصر اعتماد در معامله‌ی تجاری، اندکی نزدیک‌تر شود.

بدواً باید گفت که از منظر اقتصادی، دین از بسیاری جهات مانند کالایی غیرمادی است، چرا که نیازهای انسان‌های معینی را برآورده می‌سازد. دین به کسانی که به زندگی پس از مرگ اعتقاد دارند، شیوه‌ی زندگی خاص و رعایت اموری معین در «این جهان» را تجویز می‌کند و در مقابل به آنان وعده می‌دهد که پس از مرگ و در «آن جهان» زندگی خوبی در انتظارشان خواهد بود.

کالاهای مشتق از دین که می‌توان آنها را «کالاهای دینی» نامید، گوناگون‌اند و به صورت‌های مختلفی در اختیار مشتریان قرار می‌گیرند، ولی وجه مشترک همه‌ی آنها این است که در گرو «امر متعال» هستند. پس استدلال‌هایی که در بازار خرید و فروش کالای دینی مورد استفاده قرار می‌گیرند، از میدان تجربه‌ی انسانی فراتر می‌روند و قابل سنجش نیستند. بر این پایه می‌توان گفت که کیفیت کالای دینی نه پیش از خرید قابل ارزشیابی است و نه پس از خرید. در یک کلام، خریدار کالای دینی باید به فروشنده اعتماد کامل داشته باشد. این اعتماد که همواره اعتمادی کور است، در صورتی خدشه‌دار می‌شود که فروشنده‌ی کالای دینی ناکارداً و دارای رفتاری غیرحرفه‌ای باشد.

همان‌گونه که گفتیم کالاهای دینی به اشکال گوناگونی عرضه می‌شوند، از کتب و نوشته‌های دینی گرفته تا مراسم عبادی و موعظه و غیره. ولی اصلی‌ترین و عالی‌ترین کالایی که در بازار دین به مشتری عرضه می‌شود، کالایی غیرمادی از نوع خدماتی است که شرکت‌های بیمه به صورت «اطمینان خاطر» به مشتریان خود می‌فروشند و آن چیزی جز «وعده‌ی بهشت» نیست. از این منظر می‌توان بازاریابی برای کالاهای دینی را بیش از همه با فعالیت

شرکت‌های بیمه مقایسه کرد.

انحصار بلیت‌فروشی!

روحانیان به مثابه «مأموران خدا» بر روی زمین، خود را محق می‌دانند که مانند دیگر آدمیان از طریقی هزینه‌های زندگی خود را تامین کنند و بدین‌منظور وارد مناسبات اقتصادی می‌شوند. «عالی‌ترین کالایی» هم که برای عرضه در بازار خرید و فروش دارند، همان «وعده‌ی بهشت» یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم وعده‌ی «جایی در بهشت» است. بنابراین آنان در مناسبات بازار عمدتاً نقش «فروشنندگان بلیت ورود به بهشت» را بر عهده می‌گیرند!

البته ممکن است گاهی این پرسش برای برخی از مومنان پیش بیاید که مگر در بهشت جای کافی برای همه وجود ندارد؛ یا مگر نمی‌توان کاری کرد که بدون میانجی‌گری دیگران به بهشت رفت؟ در اینجا است که کار اصلی روحانیان آغاز می‌شود و برای بازارگرمی باید با همه‌ی ابزارهای تبلیغاتی ممکن به مشتریان خود چنین القاء کنند که برای ورود به بهشت موانع سختی وجود دارد و بهشت جای هر کسی نیست و «گناهکاران» را به آن راه نمی‌دهند. موفقیت این تبلیغات باعث می‌شود که روحانیان و نهادهای دینی نه تنها انحصار فروش بلیت ورود به بهشت را برای خود تضمین می‌کنند و به اصطلاح اقتصادی گونه‌ای «مونوپل» تشکیل می‌دهند، بلکه از این گذرگاه می‌توانند قیمت بلیت‌ها را نیز خود تعیین کنند و در صورت لزوم حتی بازار سیاه راه بیندازند!

یکی از ابزارهای مهم روحانیان در این زمینه چیرگی فرهنگ «مرادپرستی» و «مریدپروری» در جامعه است. روحانیان با ترفندهای گوناگون و تبلیغات دائمی تلاش می‌کنند تا مردم شهامت استفاده از عقل خود را پیدا نکنند. آنان می‌کشند این باور را در میان مومنان جا بیندازند که هیچ حقیقتی بالاتر از حقایق «کتاب‌های آسمانی» و «متون مقدس» وجود ندارد و تازه انحصار درک و تفسیر درست این کتاب‌ها نیز فقط در اختیار روحانیان است. آنان هستند که باید بگویند چه چیز درست و چه چیز نادرست است و نهایتاً چه کسی به بهشت و چه کسی به جهنم می‌رود. از این رو روحانیان برای خود جایگاهی بر فراز آدمیان و میان خدا و انسان در نظر می‌گیرند و با برخورداری از چنین جایگاهی، برای خود حق‌الزحمه‌ای قائل‌اند که منبع ارتزاق آنان است.

حال دوباره به مقایسه‌ی متولیان دین با شرکت‌های بیمه بازگردیم. گفتیم همان طور که فرضاً شرکت‌های بیمه به مشتریان خود خدماتی برای مواقع اضطراری عرضه می‌کنند و از این بابت از آنان پول می‌گیرند، روحانیان و نهادهای دینی نیز با فروش کالاهای دینی به مشتریان خود سود می‌برند و نه تنها موقعیت اقتصادی خود را تحکیم و بهبود می‌بخشند، بلکه افزون بر آن از اعتبار و اقتدار اجتماعی برخوردار می‌گردند.

تفاوت مهمی که در این میان وجود دارد این است که خدماتی که شرکت‌های بیمه به صورت کالایی غیرمادی به نام «اطمینان خاطر» در اختیار مشتریان خود می‌گذارند، روزی ممکن است واقعا از قوه به فعل درآید؛ فرضاً خانه‌ای بر اثر سیل یا آتش‌سوزی آسیب ببیند و صاحب‌خانه بتواند پول خسارت وارده را که معادل ارزشی کالایی مادی چون خانه است دریافت کند. از همین جنبه می‌توان شرکت‌های بیمه را با هم مقایسه کرد و دید کدام یک مناسب‌تر و در پرداختن خسارات دست و دلبازترند و در یک کلام کالای مرغوب‌تری به مشتری عرضه می‌کنند. ولی این امر در مورد «بیمه‌ی بهشت» اعتبار ندارد و برای «اطمینان خاطر» که روحانیان و نهادهای دینی برای «آن جهان» به مشتریان خود می‌فروشند، هیچ امکانی برای آزمون و سنجش وجود ندارد و مشتری باید تا پایان عمر صبر کند، تا شخصاً پس از مرگ ببیند که آیا واقعا به بهشت می‌رود یا نه! به دیگر سخن، «وعده‌ی بهشت» بر خلاف «اطمینان خاطر» یک شرکت بیمه، نسیه‌ای است که دست‌کم در «این جهان» هرگز نقد نمی‌شود و هیچکس نمی‌تواند مرغوب یا نامرغوب بودن «این کالا» را بسنجد!

همان‌گونه که طبق قوانین اقتصادی، شرکت‌های بیمه دائماً تلاش می‌کنند بر شمار مشتریان خود بیفزایند و بیمه‌های گوناگونی را در امور مختلف به افراد هر چه بیشتری بفروشند، نهادهای دینی و مذهبی نیز همواره تلاش می‌کنند با تبلیغات، افراد بیشتری را جذب جوامع دینی و مذهبی خود کنند تا درآمد بیشتری داشته باشند و از موقعیت اقتصادی اجتماعی مستحکم‌تری برخوردار گردند. آنها همچنین برای بازارگرمی دائماً به مشتریان خود فشار می‌آورند که ایمان

راسخ داشته باشند و از دین رویگردان نشوند.

تفاوت دیگر این است که «اطمینان خاطری» که فرضاً یک شرکت بیمه به مشتری خود می‌فرشد، نسبت به جنسیت مشتری کاملاً خنثی است. برای یک شرکت بیمه فرقی نمی‌کند که صاحب‌خانه‌ای که قرار است خانه‌ی خود را بیمه کند زن یا مرد باشد. حق بیمه‌ای که مشتریان اعم از زن و مرد به شرکت بیمه می‌پردازند نیز یکسان است و طبیعتاً اگر قرار باشد شرکت بیمه خسارت وارده به آنان را جبران کند، مبلغ یکسانی به آنان می‌پردازد. ولی در «اطمینان خاطری» که دین‌فروشان به مشتریان خود عرضه می‌کنند، تبعیض آشکاری وجود دارد. برای نمونه وعده‌هایی که برای «زندگی پس از مرگ» و «پاداش‌های اخروی» به زنان داده می‌شود، خیلی کمتر از مردان است. با این همه عجیب است که بهرغم این تبعیض آشکار، در سطح جهان فعالیت و تعهدات زنان در امور دینی و ایمانی بیشتر از مردان است!

گفتنی است که هر چه شمار افرادی که در زندگی دچار تنگدستی هستند و امکان دستیابی به کالاهای واقعی و رفع نیازهای مادی خود را ندارند بیشتر باشد، به همان نسبت بر شمار مصرف‌کنندگان کالای دین و امید بستن به «پاداش اخروی» افزوده می‌گردد. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی ادیان این است که در آن‌ها امور و نیروهای مافوق‌طبیعی و فرانسائی نقش مهمی بازی می‌کنند. این امر بر جاذبه و گیرایی برنامه‌های دینی در میان مردم می‌افزاید. زیرا ادیان وعده‌هایی می‌دهند که هیچ شرکت بیمه‌ای جرأت دادن آن وعده‌ها را ندارد. برای نمونه، همه‌ی ما کم و بیش کارکرد «بیمه‌های عمر» در شرکت‌های بیمه را می‌شناسیم. ولی تا کنون هیچ شرکت بیمه‌ای پیدا نشده که به مشتری خود «عمر جاودان» - تازه آن هم پس از مردن! - وعده بدهد. البته همانطور که قبلاً ذکر شد، عیار حقیقت چنین وعده‌ای را هرگز نمی‌توان سنجید و شرط ضرور پذیرفتن آن «ایمان» است. با این همه، انسان مومن دست‌کم در «این جهان» هرگز نخواهد دانست که آیا انتخاب او درست بوده است یا نه!

یکی از وضعیت‌های خطرناک در کسب و کار با دین هنگامی بروز می‌کند که روحانیان ادیان یا مذاهب مختلف که همواره با هم در رقابت هستند، بازار خود را در خطر کسادی ببینند و برای نجات آن با دامن زدن به تعصبات و کینه‌ورزی فرقه‌ای و مذهبی در میان پیروان خود، در کوره‌ی نفاق و نهایتاً جنگ‌های خونین و خانمان‌سوز بدمند. به دیگر سخن، کالاهای دینی تولیدشده‌ی خود را مستقیماً در خدمت سوداگری با مرگ و دامن زدن به هیستری «شهیدپروری» و «شهیدپرستی» و «وصول فوری به بهشت» و نهایتاً استیلا‌ی همه‌جانبه‌ی «ایدئولوژی مرگ» بر زندگی اجتماعی قرار دهند. «وعده‌ی بهشت» به عنوان غایب‌ترین و عالی‌ترین کالای دینی عرضه‌شده در بازار، در چنین شرایطی می‌تواند به موتور اصلی و نیروی محرکه‌ی جنبش‌های ویرانگر و مرگبار تبدیل گردد؛ وضعیتی که هم‌اکنون در بسیاری از کشورهای خاورمیانه با آن روبرو هستیم.

منطقه‌ی «اسلام‌زده»

در خاورمیانه که می‌توان به دلیل وضعیت فلاکت‌بار آن را منطقه‌ی «اسلام‌زده» نامید، بازار دین و کالاهای رنگارنگ دینی پررونق‌تر از همیشه است. اکثر قریب به اتفاق مردم این منطقه که از عقب‌ماندگی قرون و اعصار و «نابالغی خودکرده» رنج می‌برند، مصرف‌کننده‌ی دائمی کالاهای دین‌پخت و مشتری پروپا قرص شرکت‌های «بیمه‌ی بهشت» هستند. در هیچ منطقه‌ای از جهان این همه دکان‌های رنگارنگ برای عرضه‌ی کالاهای دینی وجود ندارد. جهل و خرافات و تعصب و عقب‌ماندگی و نکبت در این منطقه بیداد می‌کند و نتیجه‌ی قانونمند سلطه‌ی دین بر فرهنگ کشورهای منطقه است.

اگر چه پول بادآورده‌ی نفت سیمای شماری از کشورهای این منطقه را ظاهراً آرایش و شبه‌مدرن کرده، ولی باطن، تهی و تپاه است. سهم این منطقه در تولید تمدن و دانش بشری تقریباً چیزی نزدیک صفر است. تازه نخبگان هم که در بهترین حالت در موسسات آموزشی و پژوهشی کشورهای غربی استخدام و ادغام شده‌اند، باد به غیب می‌اندازند و از همه‌ی دنیا طلبکارند! شمار زیادی از آنان که تا مغز استخوان «شیعه‌ی دوازده امامی» هستند، خود عرضه‌کننده‌ی کالاهای دینی منتها در بسته‌بندی‌های پر زرق و برق امروزی و بعضاً «سکولارنما» هستند. بقیه هم که ظاهراً دل در

گرو دین ندارند، در اسلام کوچکترین مساله‌ای نمی‌بینند و نمی‌خواهند به «باور توده‌های مردم» کاری داشته باشند، پس همچنان از نقد دین‌گريزان‌اند و کارشان شده کپی‌ناشیانه‌ی کالاهای معنوی غرب و عرضه کردن آنها به بازار بنجل‌فروشی داخلی و یک دم هم از خود نمی‌پرسند چرا این کالاها چندان خریداری ندارند!؟

اینکه اسلام از دیرباز بر همه‌ی شئون فرهنگی و اجتماعی و سیاسی کشورهای این منطقه حاکم بوده و آنها را در مدار جاذبه‌ی خود گرفتار کرده است، البته موضوع تازه‌ای نیست. نسبتاً تازه اما در این میان پدیده‌ی اسلام‌گرایی است که ریشه‌ی آن به فاجعه‌ای بازمی‌گردد که ۳۵ سال پیش در جامعه‌ی ایران رخ داد و در آن روحانیان شیعه به عنوان دین‌فروشان حرفه‌ای بر مسند قدرت نشستند.

روحانیان شیعه که تا آن زمان هم برای خود «دولتی در دولت» بودند و از طریق «خمس و زکات»، «تصرف در اوقاف»، «زیارتگاه‌ها و امامزاده‌ها»، «خرید و فروش عبادات»، «مسجد و منبر و خطابه»، «دعا‌فروشی» و ده‌ها راه دیگر ثروت هنگفتی اندوخته و در واقع رقیب دولت به شمار می‌رفتند، به نقش خود به عنوان موسسه‌ای اقتصادی در کنار دیگر موسسات اقتصادی خرسند نبودند. آنان می‌خواستند با کسب قدرت سیاسی، همه‌ی رقبیان را از میدان به در کنند و بر همه‌ی منابع و شریان‌های اقتصادی کشور حاکم گردند. این امر با «انقلاب شکوهمند اسلامی» - که حماقت‌های رژیم پیشین هم در آن نقش مهمی داشت - تحقق یافت. پدیده‌ای که جامعه‌ی ایران را زیرورو و بی‌بنیاد کرد و نه از سیاست چیزی باقی گذاشت و نه از اقتصاد. هر دو را دین بلعید و در واقع هر دو به کام دین‌فروشان حرفه‌ای فرورفتند! روحانیان به کلان‌سرمایه‌دار و کارخانه‌دار و مقاطعه‌کار و زمین‌دار تبدیل شدند و اوباش پیرو آنان یا همان «برادران قاچاقچی» هم که نقش شمشیر این حکومت را بازی می‌کنند، مانند راهزنان حرفه‌ای نبض اقتصاد کشور را به دست گرفتند و بر درآمدهای میلیاردی نفت و گاز و دیگر ذخایر طبیعی کشور چنگ انداختند. امروز تصمیم‌گیرندگان اصلی کشور و سکنداران این کشتی توفان‌زده، غارتگرترین، انگلی‌ترین، عقب‌مانده‌ترین و شرورترین لایه‌های اجتماعی هستند که حکومتشان ایران را به یکی از فاسدترین و چپاول‌شده‌ترین کشورهای دنیا تبدیل کرده است.

بیهوده نیست که «انقلاب اسلامی ایران» دهان همه اسلام‌گرایان منطقه را برای کسب قدرت و پی‌ریزی حکومت‌های دینی مطابق الگوی ایران آب انداخته است. «اخوان المسلمین»، «طالبان»، «لشکر طیبه»، «جبهه النصره»، «حزب‌الله»، «حماس»، «امارات قفقاز»، «جنبش المهدی» و «داعش» که همگی از سنخ و جنس اسلام‌گرایان حاکم بر ایران هستند، تنها چند نمونه از احزاب و فرقه‌هایی در این منطقه‌اند که همگی در پی رویداد «انقلاب اسلامی ایران» مانند قارچ‌های سمی از زمین روییده‌اند و مطابق الگوی آن برای چنگ‌اندازی به قدرت سیاسی دورخیز کرده‌اند.

هنگامی که می‌توان از گذرگاه کسب قدرت سیاسی و برقراری «حکومت‌الله» نه فقط قوانین و ارزش‌های پوسیده‌ی خود را بر این منطقه حاکم کرد، بلکه افزون بر آن بر همه‌ی ثروت‌های ملی چنگ انداخت، چرا باید به عنوان موسسه‌ای اقتصادی در کنار دیگر موسسات اقتصادی به تجارت با کالای دین در این بازار بسنده کرد؟ بیهوده نیست که این جانوران درنده‌خاورمیانه را به صحنه‌ی تاخت و تاز خود تبدیل کرده و نفس همه را بریده‌اند. این‌ها راحت می‌میرند و راحت‌تر از آن می‌کشند. و چرا نه؟ مگر دین‌فروشان حرفه‌ای، در هر دو حالت پیشاپیش جایگاه «آن‌جهانی» آنان را با «بیمه‌ی بهشت» تضمین نکرده‌اند!؟

تیرماه ۱۳۹۳

• ایمان و خرد به دو حوزه‌ی متفاوت تعلق دارند. یکی صرفاً بر توانایی‌های ذهنی بشری متکی است و آن دیگری مشروعیت نظری و عملی خود را از مرجعی فوق‌بشری و آسمانی می‌گیرد. همه‌ی مومنانی که کوشیده‌اند به دین خود جنبه‌های عقلانی ببخشند، نهایتاً ایمان را در معرض تهاجم خرد قرار داده و زمینه‌ی فروپاشی آن را فراهم ساخته‌اند ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

سه‌شنبه ۷ مرداد ۱۳۹۳ - ۲۹ ژوئیه ۲۰۱۴

استدلال کردن یکی از فعالیت‌های بنیادین ذهن آدمی و کوششی برای اثبات حقیقت یک گزاره یا تز است. آدمی به یاری زبان و از طریق استدلال می‌کوشد دیگر انسان‌ها را نسبت به درستی دیدگاه خود قانع سازد و نشان دهد که گزاره‌های معینی که ساختار استدلال او را تشکیل می‌دهند، پذیرفته‌شده یا پذیرفتنی هستند. هر استدلال درستی باید تابع قواعد منطق باشد و هنگامی که گزاره‌ای از گزاره‌های دیگر حاصل می‌شود، مورد بررسی منطق قرار می‌گیرد.

استدلال کردن در برابر مخاطب گاهی با کامیابی همراه است و در بسیاری موارد نیز با ناکامی. یکی از مواردی که استدلال در آن کارایی خود را از دست می‌دهد، عرصه‌ی رویارویی حوزه‌های خرد و ایمان است. با ذکر نمونه‌ای می‌خواهیم این نکته را روشن‌تر کنیم: فرض کنید شما در گفت‌وگو با آدمی دیندار تلاش می‌کنید با استدلال عقلی او را قانع سازید که سیاست در جهان امروز، به مثابه امر هدایت‌جامعه و تمشیت امور اجتماعی و تنظیم مناسبات میان انسان‌ها، دانشی است که فرضا مانند هدایت یک هواپیما، به آموزش و آگاهی و تخصص کارشناسانه نیاز دارد و همانگونه که نمی‌توان از «خلبان اسلامی و مکتبی» سخن گفت، از «اسلامی و مکتبی کردن سیاست» نیز نمی‌توان به نتیجه‌ی مطلوب رسید. حال ممکن است این شخص در پاسخ استدلال شما بگوید: «ولی در عوض، حکومت اسلامی آماده‌کننده‌ی ظهور امام زمان است!».

با چنین پاسخی چه می‌توان کرد؟ برای شما روشن است که شخص دیندار با کشیدن بحث به اموری که جزو اعتقادات مذهبی اوست و به حوزه‌ی پندارهای دینی تعلق دارد و حقانیت خود را از مرجعی به نام خرد نمی‌گیرد و صحت و سقم آن را نمی‌توان در میدان تجربی سنجید، قصد به بن‌بست راندن گفت‌وگو را دارد. از آنجا که استدلال عقلی در برابر اعتقادات دینی کارایی ندارد، پس در این‌گونه موارد نیز چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز آنکه آدمی از ادامه‌ی گفت‌وگو خودداری کند. این وضعیت اهمیت تفکیک حوزه‌های خرد و ایمان را در برابر دیدگان می‌گشاید و نشان می‌دهد که آن دو از سنخ واحدی نیستند و به اصطلاح در دو سیاره‌ی متفاوت زیست می‌کنند. می‌خواهیم ببینیم این تفاوت در کجاست.

خرد یا عقل یکی از قوای ذهنی آدمی است که برای شناخت به کار می‌رود. معرفت‌شناسی عصر جدید در بررسی توانش‌های ذهنی آدمی میان خرد از یکسو و فهم یا نیروی فاهمه از دیگرسو تفاوت قائل شده و معتقد است در حالی که نیروی فاهمه با مفاهیم سروکار دارد، خرد به دنبال یافتن ارزش‌ها و پیوندهای جهان‌شمول اشیاء و رویدادها و حرکت غایتمند درونی آنهاست. خرد، قوه‌ی ذهنی معطوف به اصول منظم و بنیادین است که آغازی آن در کاربرد منطقی و یافتن امر نامشروط، در قبال شناخت مشروط قوه‌ی فهم است. تلاش برای شناخت جهان از طریق خرد و نیز پیکربندی بر این پایه را خردگرایی (راسیونالیسم) می‌نامند. خردگرایی روش و رویکردی است که به شیوه‌های گوناگون خرد، اندیشه، فهم و نظم منطقی اشیاء را در کانون تاملات قرار می‌دهد.

مسأله‌ی اصلی در خردگرایی، بیش از هر چیز پذیرش مرجعیت عقل آدمی در روند شناخت و تبیین امور و تمکین به

آن به مثابه ضابطه و معیار بررسی مسائل مورد شناخت است. به دیگر سخن، این خرد است که با استفاده از تفکر منظم منطقی و ابزارهای علمی، پیوسته عرصه‌های تازه‌ای را فتح و سیطره‌ی آدمی را بر آن عرصه‌ها ممکن می‌کند. در خردگرایی، امور ایمانی که از نظر تجربی سنجش‌ناپذیرند، به قلمرو خصوصی و شخصی زندگی افراد یا بهتر است بگوییم به حفره‌های قلب مومنان سوق داده می‌شوند.

خردگرایی این رویکرد بنیادین را تجویز می‌کند که باید برای یافتن پاسخ برای پرسش‌ها و مسائل، در پی ارائه‌ی توضیحات دنیوی بود و از پندار بافی‌های لگام‌گسیخته پرهیز کرد. طبعاً چنین رویکردی خود اجازه ندارد به دامان فانتزی و توهم پناه برد. سازوکاری که خردگرایی برای پرهیز از چنین خطری ارائه می‌کند، تفکر نقدی است که نقد خویشتن را نیز دربرمی‌گیرد. انتقاد و انتقاد از خود، دو رکن تفکر نقدی هستند. تردید فروتنانه در مورد درستی داورهای خود، بهتر از ادعاهای عجیب و غریب درباره‌ی اموری است که اساساً در حوزه‌ی دانش و سنجش نمی‌گنجند.

باید تاکید کرد که باور به مرجعیت خرد، لزوماً به معنی درستی همه‌ی نظریه‌های عقلانی و خطاناپذیری آنها نیست. ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی عصر روشنگری، در اثر معروف خود به نام «سنجش خردناب» نشان داده است که اصولاً خود همین خرد، می‌تواند سرچشمه‌ی خطا باشد، آن هم درست هنگامی که به دلیل طبیعت خود خواهان درنوردیدن مرزهای شناخت و فراتر رفتن از میدان تجربه‌ی ممکن است.

بر این پایه هنگامی که ما از دیدگاه یا نظری خردورزانه یا عقلانی سخن می‌گوییم، منظورمان طبعاً این نیست که آن دیدگاه یا نظر لزوماً درست است، بلکه منظورمان این است که ضابطه و معیار و داور ما در زمینه‌ی مربوطه، خرد بشری است و اگر لازم باشد می‌توان آن دیدگاه یا نظر را از طریق همین مرجع (خرد) بار دیگر مورد پرسش و مواخذة قرار داد و آن را رد و ابطال کرد. باید در نظر داشت که تن دادن به استدلال عقلی، برای استدلال‌کننده همواره حامل این خطر است که با استدلال مخالف روبرو و ناچار گردد نادرستی نظر خود را بپذیرد. ولی این امر در مورد ایمان و امور ایمانی صادق نیست و ایمان در صورت لزوم فقط تا جایی با استدلال عقلی همراهی نشان می‌دهد که نخواهد به پایه‌های باور ایمانی آسیبی برساند.

در تعریف ایمان می‌توان گفت، آن پنداری است که نمی‌توان آن را از طریق گواهی ضرورت‌مند و بی‌خدشه‌ی ادراک حسی، مفهوم یا اندیشه ابرام ساخت. بنابراین ایمان نمی‌تواند مدعی اعتبار مطمئن عینی باشد. البته با پیشرفت جوامع بشری امروزه مومنان نیز بیش از همیشه ناگزیرند و می‌کوشند برای باورهای خود به اصطلاح گونه‌ای «استدلال عقلی» دست و پا کنند. ولی در حالی که خردگرایان به امور واقع یا بوده‌ها تکیه می‌کنند و با پیش‌شرط‌ها، اندیشه‌های مربوطه و نتیجه‌گیری‌های خود در حوزه‌ی قابل شناخت و قانونمند باقی می‌مانند، مومنان در موارد اضطراری به گستره‌های مابعدالطبیعی پر می‌کشند و آن آزادی را که برای پرواز ذهن خود در مابعدالطبیعه و عالم تخیل قائل‌اند، به گستره‌ی طبیعت و جامعه نیز تعمیم می‌دهند! ولی شناخت از امور متافیزیکی ممکن نیست و این را کانت بیش از دو‌یست سال پیش نشان داده و به این نتیجه رسیده بود که: باید دانش ادعایی امور متافیزیکی را منتفی ساخت، تا جا برای ایمان باز شود.

ایمان، برای شخص متدین، «هدیه‌ای آسمانی» و «استعدادی خدادادی» است و «فضیلت» به شمار می‌آید. پذیرش «حقیقت خداوندی» که از طریق وحی نازل شده، تزلزل‌ناپذیر است و پذیرش بی چون و چرای حقیقت ایمانی را طلب می‌کند. شالوده‌ی ایمان را اعتماد و اعتقاد بی پایان به خدا می‌سازد و عاملی که چنین اعتمادی را توجیه می‌کند، احساس انسان مومن است. پس ایمان متکی بر چنین احساسی، همواره فقط می‌تواند ایمانی کور باشد، چرا که تردید در چنین احساسی، مقدمه‌ی فروریزی ایمان است. ایمانی که به دنبال استدلال بگردد و یقین عینی بطلبد، ایمان واقعی نیست. از همین روست که برخی پرسش‌های عقلی، از منظر ایمان، دیوانگی محض به شمار می‌آید!

در ایمان، یقینی نهفته است که آن را در برابر استدلال‌های منطقی و استنتاجات عقلی مصون و رویین‌تن می‌سازد. به این معنا، ایمان دینی فقط می‌تواند تزلزل‌ناپذیر باشد و اگر انسان دیندار در ایمان خود تردید کند، دو راه بیشتر در برابر خود نمی‌یابد: یا باید به گونه‌ای بر این تردید چیره گردد، یا از ایمان خود دست شوید. در قاموس زندگی انسان

دیندار، تردید به معنای عدم یقین ایمانی، بیانگر بحرانی وجودی است.

از این رو در گستره‌ی دین، «مناطق ممنوعه‌ای» وجود دارد که همواره از تعرض پرسش و تردید در امان نگاه داشته می‌شود. زیرا اگر دین در پی پاسخ برای پرسش‌ها و رفع تردیدها برآید، سنگ روی سنگ ایمان بند نخواهد شد. به همین دلیل ایمان همواره ناچار است «حقایق» خود را برتر و فراتر از برد استدلال عقلی قرار دهد، اما به این ترتیب، پیشاپیش هرگونه تلاش برای متعهد نشان دادن خود به استدلال عقلی را بی‌اعتبار ساخته است. زیرا نمی‌توان خود را به استدلال عقلی متعهد نشان داد ولی همواره در تنگناهای منطقی از آن سر باز زد. بنابراین ترکیب «ایمان عقلانی» یا «عقل ایمانی» همان حکایت «کوسه‌ی ریش پهن» است!

آری، ایمان و خرد به دو حوزه‌ی متفاوت تعلق دارند. یکی صرفاً بر توانایی‌های ذهنی بشری متکی است و آن دیگری مشروعیت نظری و عملی خود را از مرجعی فوق‌بشری و آسمانی می‌گیرد. همه‌ی مومنانی که کوشیده‌اند به دین خود جنبه‌های عقلانی ببخشند و پای استدلال عقلی را به حوزه‌ی امور ایمانی باز کنند، نهایتاً ایمان را در معرض تهاجم خرد قرار داده و زمینه‌ی فروپاشی آن را فراهم ساخته‌اند.

دینداران برای امور ایمانی خود خصلت حقایق مطلق و جاودانی قائل‌اند و به‌رغم تلاش برای تعمیم و تحمیل آن به همه‌ی گستره‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، با ترفندی کهنه می‌کوشند ساحت آن را از «پرسش‌های مزاحم» در امان نگاه دارند. آنان که همه چیز را دینی می‌بینند و دینی می‌خواهند، همزمان با برنشاندن دین در جایگاهی مقدس و دست‌نیافتنی، کاری می‌کنند که تیرهای سنجش عقلی نتواند آن را هدف قرار دهد.

مردادماه ۱۳۹۳

شهاب شباهنگ

• از دیدگاه مارکس، دولت می‌تواند حتی زمانی خود را از قید و بند دین رها سازد که هنوز اکثریت بزرگ مردم انسان‌هایی با اعتقادات دینی باشند و بطور خصوصی دینی باقی بمانند. وی به نمونه‌ی دولت‌های آزاد آمریکای شمالی اشاره می‌کند که در آنها دین بطور اعم و مسالهی یهودیت بطور اخص، دیگر به عنوان مشکلی تئولوژیک مطرح نیست. مارکس این دولت‌ها را «دولت‌های سیاسی در شکل کاملاً پیشرفته» می‌نامد. ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

دوشنبه ۲۴ شهریور ۱۳۹۳ - ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۴



کارل مارکس، متفکر آلمانی سده‌ی نوزدهم (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)، معتقد بود که «دین، تریاک مردم است». شاید این معروف‌ترین جمله‌ای باشد که تا کنون متفکری در نقد دین گفته است. بی‌تردید متولیان دین و مخالفان فکری مارکس که در این سخن دستاویزی برای حمله به آتئیسم بطور اعم و اندیشه‌های مارکس بطور اخص یافته‌اند، به سهم خود در اشتها این سخن نقش بزرگی داشته‌اند. بیهوده نیست که حتی امروز نیز بسیاری از کسانی که با اندیشه‌های مارکس آشنایی ندارند، دست‌کم در این نکته اتفاق‌نظر دارند که او یکی از پیگیرترین و رادیکال‌ترین منتقدان دین بوده است.

با این همه باید یادآور شد که بر خلاف تصور رایج، مارکس صرفنظر از سخنانی که گاه در این یا آن اثر خود به تلویح یا تصریح درباره‌ی دین بیان کرده، جز در دو رساله که هر دو نیز در دوره‌ی جوانی او نوشته شده، بطور مشخص و منسجم به دین و نقد آن نپرداخته است. رساله‌ی نخست «درباره‌ی مسالهی یهود» نام دارد که در دسامبر ۱۸۴۳ در «سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» منتشر شد. این رساله در وهله‌ی نخست نقدی بر دیدگاه‌های «برونو باوئر» تاریخدان و یزدان‌شناس آلمانی سده‌ی نوزدهم و از اعضای محفل فلسفی موسوم به «هگلیان چپ» است که فویرباخ نیز به آن تعلق داشت. هدف اصلی این نوشته نقد ایده‌آلیسم یزدان‌شناختی باوئر و محفل یادشده است، ضمن اینکه مارکس در آن برخی نظرات خود در دفاع از دولت عرفی (سیاسی) و لزوم خصوصی کردن اعتقاد دینی در آلمان را نیز بیان کرده است. اگر چه مارکس در این رساله به نکاتی در نقد یهودیت و مسیحیت نیز اشاره کرده، ولی بطور مشخص مفهوم دین را از دیدگاه خود تبیین نکرده و آن را معروض سنجش قرار نداده است.

رساله‌ی دوم اما دیباچه‌ای است که مارکس در اوایل سال ۱۸۴۴ برای کتاب خود تحت عنوان «نقد فلسفه‌ی حق هگل» نوشت و در آن بطور مشخص به مفهوم دین و نقد آن نیز پرداخته است. البته علت این امر که مارکس بطور گسترده نقد دین را در آثار خود موضوعیت نبخشیده، آن نبوده که وی به نقد دین اهمیت لازم را نمی‌داده است، چرا که به گفته‌ی خود او «نقد دین، پیش‌شرط همه‌ی نقدهاست». علت اصلی بیشتر آن بوده که از نظر مارکس با نقدی که فویرباخ درباره‌ی مسیحیت نوشته بود، موضوع نقد دین دست‌کم برای آلمان پایان یافته بود و مارکس خود به این نکته در همان دیباچه اشاره می‌کند.

فریدریش انگلس یار همفکر مارکس نیز بعدها در نقدی که تحت عنوان «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان» بر فلسفه‌ی فویرباخ می‌نویسد، به تأثیری که افکار فویرباخ بر مارکس و او گذاشته اشاره و صریحاً اعتراف می‌کند که پس از انتشار کتاب فویرباخ تحت عنوان «سرشت مسیحیت»، مارکس و او هر دو بی‌درنگ «فویرباخی» شدند. مارکس و انگلس در کتاب «خانواده‌ی مقدس» نیز تصریح می‌کنند: «فویرباخ نقد دین را از این گذرگاه تکمیل

کرد که برای نقد نگرورزی هگلی و بنابراین همه‌ی متافیزیک، بزرگترین و استادانه‌ترین مبانی را طرح‌ریزی کرد.»

بنابراین هدف مارکس در دیباچه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل، نه صرفاً بازگشت به مباحث فویرباخ در نقد دین، بلکه فراتر رفتن از بحث‌های اوست؛ زیرا وی همانگونه که در آخرین تز خود درباره‌ی فویرباخ تصریح کرده، بر خلاف دیگر فیلسوفان، فقط در پی ارائه‌ی «تعبیر» تازه‌ای از جهان نیست، بلکه می‌خواهد جهان را «تعبیر» دهد.

در این یادداشت به اندیشه‌های مارکس در حوزه‌ی دین و نقد آن نگاهی گذرا خواهیم داشت. این کار را در دو گام عملی می‌سازیم: نخست با اتکاء بر رساله‌ی «درباره‌ی مساله‌ی یهود» به برخی از جنبه‌های نظری مارکس در دفاع از دولت سکولار خواهیم پرداخت و سپس در گام دوم با استناد به دیباچه‌ای که مارکس برای کتاب «نقد فلسفه‌ی حق هگل» خود نوشته و از جمله دربرگیرنده‌ی آرای مشخص و فشرده‌ی او در نقد دین است، به اندیشه‌های او در این زمینه اشاراتی خواهیم کرد.

### در دفاع از حقانیت دولت سکولار

گفتنی است که مارکس در خانواده‌ای یهودی زاده شد و هنگامی که کودکی شش ساله بود خانواده‌ی او دین مسیحی را پذیرفت و به مذهب پروتستان گروید. بنابراین می‌توان گفت که مارکس در زندگی خود از کودکی تا پایان عمر، از سه مرحله‌ی یهودیت، مسیحیت و آتئیسم گذر کرده است.

همانگونه که گفتیم مارکس رساله‌ی «درباره‌ی مساله‌ی یهود» را عمدتاً در نقد دیدگاه‌های برونو باوئر نوشته که در سال ۱۸۴۳ کتابی به نام «مساله‌ی یهود» منتشر کرده بود. مارکس در این رساله تصریح می‌کند که مساله‌ی یهودیان آلمان و خواست رهایی آنان را باید در بستر رابطه‌ی دین و دولت (در بافتاری که مارکس مطرح می‌کند به معنی حکومت) از یکسو و مساله‌ی تضاد میان جانبداری دینی و رهایی سیاسی از دیگرسو بررسی کرد. به باور مارکس، رهایی از دین، هم برای یهودیانی که می‌خواهند از نظر سیاسی رها شوند و هم برای دولتی که باید آنان را رها کند تا خود رها شود، به عنوان یک شرط مطرح است. مارکس باوئر را متهم می‌کند که صرفاً «دولت مسیحی» را نقد می‌کند و نه دولت به مفهوم کلی را و از این رو از بررسی رابطه‌ی رهایی سیاسی و رهایی انسان عاجز می‌ماند.

نظر مارکس این است که بر خلاف توصیه‌ی باوئر، یهودیان آلمان بدون ترک دین خود می‌توانند به رهایی سیاسی دست یابند، ولی نباید تصور کنند که دستیابی به رهایی سیاسی، به معنی رهایی بشر است. به گفته‌ی مارکس، حادثترین تضادی که می‌تواند میان یک یهودی و یک مسیحی پیش آید، تضادی دینی است و حل چنین تضادی، تنها از طریق ناممکن ساختن آن میسر می‌شود و ناممکن ساختن آن، یعنی رفع کردن دین. به دیگر سخن، به محض آنکه یهودی و مسیحی بفهمند که ادیان آنان چیزی جز مراحل گوناگون پیشرفت روح بشری نیست، دیگر در مناسباتی دینی باهم قرار نمی‌گیرند، بلکه در مناسباتی انتقادی و علمی، یعنی در مناسباتی انسانی.

گفتنی است که مارکس در این نوشته مباحث گوناگون و از جمله مالکیت خصوصی و حقوق بشر را نیز مورد بررسی انتقادی قرار داده که پرداختن به آنها در چارچوب این مختصر ممکن نیست و ما را از هدفی که این نوشته دنبال می‌کند دور می‌سازد. بنابراین ما در این یادداشت صرفاً به اشاراتی کوتاه حول موضوع دولت سکولار و لزوم جدایی دین از دولت از دیدگاه مارکس بسنده می‌کنیم.

مارکس بر لزوم غیردینی و سکولار بودن دولت تأکید می‌کند و چنین دولتی را «دولت سیاسی» می‌نامد. به گفته‌ی او: «رهایی سیاسی یهودی، مسیحی و اصولاً انسان دینی، رهایی دولت از قید و بند یهودیت، مسیحیت و دین است و دولت به مثابه دولت زمانی خود را از قید و بند دین رها می‌کند که خود را از دین دولتی رها کند و معنای آن این است که دولت به مثابه دولت خود را به هیچ دینی ملتزم نداند». و این کار از چه طریقی انجام می‌گیرد؟ از این طریق که دولت رابطه‌ی خود با دین را به روالی سیاسی برقرار می‌کند و رابطه‌ی یزدان‌شناختی یا تئولوژیک با آن را قطع می‌کند.

از دیدگاه مارکس، دولت می‌تواند حتی زمانی خود را از قید و بند دین رها سازد که هنوز اکثریت بزرگ مردم

انسان‌هایی با اعتقادات دینی باشند و بطور خصوصی دینی باقی بمانند. وی به نمونه‌ی دولت‌های آزاد آمریکای شمالی اشاره می‌کند که در آنها دین بطور اعم و مسالهی یهودیت بطور اخص، دیگر به عنوان مشکلی یزدان‌شناختی (تئولوژیک) مطرح نیست. مارکس این دولت‌ها را «دولت‌های سیاسی در شکل کاملاً پیشرفته» می‌نامد. به گفته‌ی او، چنین دولت‌هایی امور دنیوی را به امور تئولوژیک و امور تئولوژیک را به امور دنیوی تبدیل نمی‌کنند.

مارکس تصریح می‌کند: «پس از آنکه تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافات حل شده، ما اکنون خرافات را در تاریخ حل می‌کنیم. پرسش از مناسبات رهایی سیاسی با دین، برای ما به پرسش مناسبات رهایی سیاسی با رهایی آدمی تبدیل می‌شود. ما ضعف‌های دینی دولت سیاسی را در حالی نقد می‌کنیم که دولت سیاسی را صرفنظر از ضعف‌های دینی و در ساخت دنیوی آن نقد می‌کنیم».

مارکس سپس به نقد دولت‌های دینی می‌پردازد. به باور او، دولتی که مسیحیت را شالوده‌ی خود قرار می‌دهد و آن را دین دولتی می‌داند و بنابراین با ادیان دیگر رفتاری تبعیض‌آمیز دارد، دولت مسیحی کمال یافته نیست. یک دولت کمال یافته تنها می‌تواند یک دولت آتئیستی، دولت دمکراتیک یا دولتی باشد که دین را تحت دیگر عناصر جامعه‌ی مدنی قرار می‌دهد.

مارکس در این زمینه می‌افزاید: «دولت به اصطلاح مسیحی، اصلاً دولت نیست. زیرا چنین دولتی به مسیحیت نیاز دارد تا خود را تکمیل کند. ولی دولت دمکراتیک، دولت واقعی است و به دین برای تکمیل خود نیازی ندارد. دولت به اصطلاح مسیحی، با سیاست رفتاری دینی و با دین رفتاری سیاسی دارد. دولت به اصطلاح مسیحی، نفی مسیحی دولت است، ولی به هیچ وجه تحقق دولت مسیحیت نیست. دولتی که هنوز به مسیحیت به شکل دین متعهد باشد، به آن به شکل دولت متعهد نیست، زیرا چنین دولتی هنوز با دین رفتاری دینی دارد».

از نظر مارکس، تحقق یک دولت مسیحی رسمی ناممکن است، چون هیچ دولتی نمی‌تواند انجیل را تماماً رعایت کند، مگر آنکه مایل باشد خود را به عنوان دولت منحل کند. به باور مارکس، در حالی که دولت دمکراتیک یا دولت حقیقی برای کمال‌بخشی سیاسی خود به دین نیازی ندارد و می‌تواند دین را به کناری افکند، دولت به اصطلاح مسیحی همواره تحقق‌ناپذیر باقی می‌ماند و ناچار می‌شود واقعیت وجودی خود را از طریق دروغ ترمیم کند. از این رو یک دولت دینی همواره موضوع شک و تردید و بی‌اعتمادی باقی می‌ماند.

مارکس بر خصوصی کردن دین و عرفی کردن قوانین تاکید می‌کند و یادآور می‌شود که آدمی در حالی خود را به روالی سیاسی از دین رها می‌سازد، که دین را از قلمرو حقوق عمومی به عرصه‌ی حقوق شخصی طرد می‌کند. وی در این زمینه نیز به حکومت‌های سیاسی پیشرفته‌ی آمریکای شمالی اشاره می‌کند که در آن‌ها دین به موضوعی خصوصی تبدیل و از گستره‌ی عمومی بیرون رانده شده است.

مارکس بر ضرورت خصوصی کردن دین از آن جهت تاکید می‌ورزد که به باور او دین به «سپهر خودپرستی» و عاملی برای «جنگ همه علیه همه» تبدیل شده است؛ دین دیگر نه ذات اجتماع، بلکه «ذات جدایی» است؛ دین باعث تفرقه میان آدمیان می‌شود و به اعتراف انتزاعی به «اکاذیب ویژه»، «عادات عجیب» و «خودسری» تبدیل شده است. از دیدگاه مارکس، پول به خدای نیاز عملی و نفع شخصی تبدیل شده است؛ پول همه‌ی خدایان نوع بشر را به کالا تبدیل کرده و بنابراین هم جهان انسان و هم جهان طبیعت را از ارزش تهی ساخته است؛ پول به سرشت بیگانه‌ی کار و موجودیت انسان تبدیل شده است و این سرشت بیگانه بر او مسلط شده و آدمی آن را پرستش می‌کند.

### «نظریه‌ی عمومی جهانی واژگونه»

مارکس در دیباچه‌ای که بر فلسفه‌ی حق هگل نوشته، به گونه‌ای مشخص‌تر و صریح‌تر به نقد دین و تبیین مفهوم آن می‌پردازد. وی در این نوشته مانند بیشتر آثار اولیه‌ی خود تحت تاثیر اندیشه‌های انسان‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه‌ی لودویگ فویرباخ است. مارکس در آغاز این دیباچه ضمن یادآوری این نکته که «نقد دین، پیش‌شرط همه‌ی نقدهاست»، همزمان تصریح می‌کند که «برای آلمان، نقد دین در اساس خود به پایان رسیده است».

مارکس ملهم از فویرباخ، خدا را فرافکنی آدمی می‌داند و می‌افزاید: «آدمی که در واقعیت آسمان، جایی که ابرانسانی را می‌جست، تنها تجلی خویشتن را یافته است، دیگر تمایلی نخواهد داشت که فرانمود خویشتن و تنها ناانسان را بیابد».

سخنان بعدی مارکس نیز طنینی فویرباخی دارند، از جمله هنگامی که می‌نویسد: «آدمی دین را می‌سازد، دین آدمی را نمی‌سازد. و در حقیقت دین خودآگاهی و خودیابی آدمی است که یا هنوز خود را در نیافته، یا اینکه دگر باره از دست داده است».

اما برای مارکس جهان آدمی تنها یک جهان فکری انتزاعی نیست، بلکه جهانی مشخص مبتنی بر مناسبات اجتماعی است. به باور او، فویرباخ سرشت دینی را به سرشتی انسانی تاویل کرده است، ولی سرشت آدمی امری انتزاعی مربوط به ذات فرد جداگانه نیست. سرشت آدمی در واقعیت خود مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است و از دید مارکس، فویرباخ با نپرداختن به این سرشت واقعی، به ناگزیر خود را از جریان تاریخ جدا کرده است. به دیگر سخن، او تنها فعالیت نظری آدمی را در نظر گرفته است و به اهمیت فعالیت «انقلابی و عملی» پی نبرده است.

از این رو، مارکس با نثری پرتیش می‌افزاید: «ولی آدمی موجودی انتزاعی نیست که در بیرون جهان چمباتمه زده باشد. آدمی، یعنی جهان آدمی، یعنی حکومت و جامعه. و این حکومت و جامعه هستند که دین را چونان آگاهی و از گونه نسبت به جهان تولید می‌کنند، زیرا خود جهانی و از گونه‌اند. دین، نظریه‌ی عمومی چنین جهانی است، خلاصه‌ی دانشنامه‌ای آن، منطق آن به شکلی مردم‌پسند، شرف معنوی شده‌ی آن، شور و اشتیاق آن، تقدیس اخلاقی آن، مکمل تشریفاتی آن و دلیل تسلی عمومی و توجیه آن است. دین، تحقق پندارگونه‌ی سرشت آدمی است، زیرا سرشت آدمی دارای واقعیتی حقیقی نیست. بنابراین پیکار با دین، پیکار با واسطه با جهانی است، که دین رایحه‌ی روحانی آن است. فلاکت دینی از یکسو جلوه‌ی فلاکت واقعی است و از دیگر سو اعتراضی به این فلاکت واقعی است. دین، آه مخلوق به تنگنا افتاده است، جان جهانی بی‌رحم و روح اوضاعی بی‌روح است. دین، تریاک مردم است».

به باور مارکس، انسانی که از بطن خویشتن طرح دین را در انداخته، به واسطه‌ی همین طرح به مناسبات مشخص اجتماعی و اکنش نشان می‌دهد. «جهان و از گونه»، آگاهی و از گونه‌ی دینی را تولید می‌کند. بنابراین از خودبیگانگی دینی، نیازمند نقد عملی اوضاع اسفبار اجتماعی است که دین را پدید آورده‌اند. دین نیز به سهم خود این اوضاع اسفبار را توجیه می‌کند.

پس دین برای مارکس چهره‌ای دوگانه دارد: از یکسو توجیه‌گر و تثبیت‌کننده‌ی فلاکت مناسبات اجتماعی موجود است و از دیگر سو اعتراضی به این مناسبات. ولی از نظر مارکس این اعتراض بی‌تأثیر و بی‌رسم است، چرا که دین آدمی را از این جهان و تلاش برای تغییر آن رویگردان می‌کند و با حواله دادن او به آن‌جهان، به تسلی خاطر او می‌پردازد. از این روست که دین نهایتاً نقشی مخدر و آرامبخش و مآلاً فلج‌کننده دارد و «خوشبختی پندارگونه» را جانشین «خوشبختی واقعی» می‌کند؛ از این منظر است که «دین، تریاک مردم است».

### تبدیل «نقد آسمان» به «نقد زمین»

بدین‌سان مارکس از نقد فلسفی - نظری ناب روی برمی‌گرداند تا چشم‌انداز تازه‌ای به روی نقد اجتماعی - اقتصادی بگشاید. نقد او درباره‌ی فویرباخ از این منظر طبعاً نمی‌تواند صرفاً در چارچوب نقدی تئوریک باقی بماند. در حالی که فویرباخ خود را بر روی انسان به عنوان ذاتی فردی متمرکز کرده بود که می‌بایست خود را از آگاهی کاذب دینی رها سازد، برای مارکس پیش از هر چیز موضوع بر سر دگرگونی مناسبات اجتماعی است؛ مناسباتی که پدیدآورنده‌ی آن از خودبیگانگی‌ای هستند که اساساً زمینه‌ی مناسب برای رشد جهان‌بینی فلاکت‌بار دینی را فراهم می‌سازد. برای مارکس نقد دین، تنها گام کوتاهی در راهی طولانی برای «انسان شدن» است.

به باور مارکس، فویرباخ در نقد دین نه فقط در تئوری ناب، بلکه همچنین در انتزاع محض باقی مانده است. رویکرد فویرباخ پیش از آنکه رویکردی جامعه‌شناختی و اقتصادی بوده باشد، رویکردی فلسفی و روان‌شناختی بوده است. به دیگر سخن، فویرباخ اهمیت شرایط تاریخی جامعه برای تأثیرگذاری بر الگوهای رفتاری و شیوه‌های تفکر آدمی را نادیده گرفته است. بیهوده نیست که مارکس در تز چهارم خود درباره‌ی فویرباخ می‌نویسد: «فویرباخ از واقعیت از

خودبیگانگی دینی و تضاعف جهان به یک جهان دینی و دنیوی حرکت می‌کند. کار او مبتنی بر آن است که جهان دینی را در شالوده‌ی دنیوی آن حل کند. اما اینکه این شالوده‌ی دنیوی خود را از خویش برمی‌کشد و در قلمرویی مستقل در ابرها تثبیت می‌کند، فقط بر مبنای این از خود گسستگی و تضاد درونی این شالوده‌ی زمینی قابل توضیح است...».

اگر چه فویرباخ نیز پیش از مارکس تصریح کرده بود که آدمی در «از خودبیگانگی» می‌زید و دین به معنای همین از خودبیگانگی است، ولی مارکس به این بسنده نمی‌کند و در پی علل اجتماعی این از خودبیگانگی دینی است. مارکس بر این نظر است که این مناسبات ناعادلانه‌ی اجتماعی است که آگاهی و ازگونه‌ی دینی را پدید می‌آورد. بنابراین بر از خودبیگانگی دینی تنها از گذرگاه دگرگونی مناسبات اجتماعی می‌توان چیره گشت.

از این رو مارکس می‌نویسد: «رفع دین به مثابه خوشبختی پندارگونه‌ی مردم، خواست خوشبختی واقعی آنهاست. خواست دست کشیدن از توهمات درباره‌ی وضع مردم، خواست دست کشیدن از وضعی است که نیازمند توهمات است. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی خود، نقد تیره خاکدانی است که دین هاله‌ی مقدس آن است.».

برای مارکس اهمیت نقد دین محرز است و بیهوده نیست که او بار دیگر بر آن تاکید می‌کند و می‌نویسد: «نقد دین، آدمی را هشیار می‌کند تا مانند آدمی هشیار و سر عقل آمده بیندیشد، عمل کند و واقعیت خود را بسازد؛ تا بر گرد خویش و بر گرد خورشید واقعی بگردد. زیرا دین فقط خورشیدی دروغین است که دور آدمی می‌گردد، مادامی که او بر گرد خود نمی‌گردد.».

اما مارکس هم‌هنگام خواستار فراگذشتن از نقد دین و فرارویاندن آن به نقد حقوق و سیاست است. او توهم‌زدایی از «هاله‌ی مقدس این تیره خاکدان» را از این دیدگاه میسر می‌داند و می‌نویسد: «وظیفه‌ی تاریخ است پس از آنکه آن‌جهانی بودن حقیقت ناپدید شده است، حقیقت این‌جهان را تثبیت کند. این در وهله‌ی نخست وظیفه‌ی فلسفه‌ی در خدمت تاریخ است، حال که صورت مقدس از خودبیگانگی آدمی بر ملا شده است، از خودبیگانگی در صورت‌های نامقدس را بر ملا کند. از این طریق است که نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد تئولوژی به نقد سیاست تبدیل می‌شود.».

به باور مارکس، تنها با چنین رویکردی است که می‌توان «زنجیر را به دور افکند»، نه اینکه «گل‌های خیالی نشسته بر آن را پرپر کرد»؛ با چنین رویکردی است که می‌توان به جنگ اوضاع رفت و «سلاح نقد» را با «نقد سلاح» تکمیل کرد، نقدی که دیگر نه «چاقوی جراحی»، بلکه «ابزاری برای نابودی دشمن» است.

بطور خلاصه می‌توان گفت که مارکس در حالی که همه‌ی اشکال دین را نقد می‌کند، دگرگونی مناسبات اجتماعی را نشانه می‌گیرد. برای او نیز دین عاملی برای از خودبیگانگی آدمی است. آدمی اولوهیتی می‌سازد و سپس این اولوهیت را برای سرنوشت خود مسئول می‌داند؛ در صورتی که این آدمی است که دین را ساخته و نه دین آدمی را. از دیدگاه مارکس، آدمی از سوی دیگر از طریق ساختن دین، به خود قواعد و ممنوعیت‌هایی را تحمیل می‌کند که مانع رشد و شکوفایی او می‌شوند. او از این گذرگاه همچنین مطیع مراجع و اتوریته‌های دینی می‌شود که مشروعیت آنها یا بر مناسباتی موهوم و خیالی با اولوهیت استوارند، یا برخاسته از امتیازهای ناشی از دانستنی‌هایی درباره‌ی امور دینی. ادیان بقایای ایدئولوژی‌های اعصار گذشته‌اند و نمایانگر «آگاهی و ازگونه نسبت به جهان».

به باور مارکس، ادیان همچنین نقشی تخریب‌کننده دارند و در خدمت آن هستند که هستی آدمی را از طریق رویاپردازی و تسلی خاطر برای آن‌جهان، تحمل‌پذیر کنند و از این طریق فلاکت موجود را پایدار سازند و مشروعیت بخشند. از این منظر، نقد دین فقط نیازمند نقدی نظری نیست، بلکه محتاج تغییرات مادی زندگی و براندازی آن مناسبات اجتماعی است که دین را به عنوان «آه مخلوق در تنگنا افتاده» اساساً ضروری کرده است.

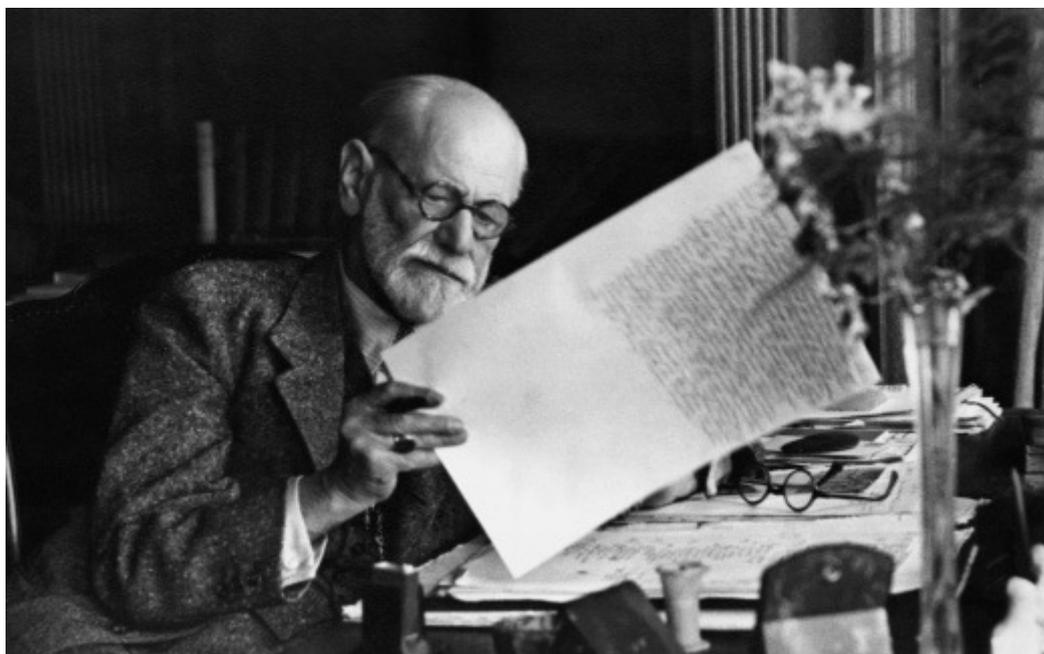
## نگاهی به اندیشه‌های زیگموند فروید در نقد دین

شهاب شباهنگ

• فروید نیز ملهم از فویرباخ خدا را فرافکنی ناآگاهانه، تجلی بیرونی روان آدمی، محصول فانتزی و آرزوهای او و سرانجام «جانشینی برای پدر» می‌داند. برای او همان‌گونه که پدر الگویی برای کودک است و کودک از او تقلید می‌کند و ایده‌آل خود را در او می‌یابد و می‌خواهد جای او را بگیرد، خدا نیز برای انسان بالغ الگو و آرزویی کودک‌منشانه است. ...

اخبار روز: [www.akhbar-rooz.com](http://www.akhbar-rooz.com)

یکشنبه ۶ مهر ۱۳۹۳ - ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۴



زیگموند فروید، متفکر و روان‌شناس اتریشی (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶)، بنیادگذار روان‌کاوی و از تاثیرگذارترین و همزمان مناقشه‌برانگیزترین نظریه‌پردازان روان‌شناسی اعماق و همزمان یکی از جدی‌ترین منتقدان دین و فرهنگ در سده بیستم است. فروید خود را مخالف دین «در هر شکل و غلظتی» می‌دانست. او ضمن تاثیرپذیری از اندیشه‌های آرتور شوپنهاور، در سنت نقد دین لودویگ فویرباخ می‌اندیشد و تزه‌های او در نقد دین را شالوده‌ی فلسفی دیدگاه‌های خود می‌داند. فروید همچنین به تاثیر اندیشه‌های فریدریش نیچه در نقد دین بر دیدگاه‌های خود اشاره و اذعان کرده که نیچه پیش‌تر بسیاری از دیدگاه‌های روان‌کاوی در این زمینه را مطرح ساخته است.

فروید در اثری به نام «آینده‌ی یک پندار» که در نقد دین نوشته است، دین را بطور عمومی دارای این کارکرد می‌داند که آدمی را با رنجش‌های ناشی از خودشیفتگی آشتی می‌دهد. این رنجش‌ها برپایه عجز و درماندگی آدمی استوارند و به سه شکل اصلی بروز می‌کنند: ناتوانی آدمی در برابر طبیعت بیرونی؛ ناتوانی آدمی در برابر بیماری و مرگ؛ و ممنوعیت‌ها و ریاضت‌هایی که فرهنگ به آدمی تحمیل می‌کند. به باور فروید، انسان بالغ نیز عجز و درماندگی خود را بر پایه‌ی الگوهای معنایی می‌کند که در کودکی تجربه کرده است. او مانند کودک، عجز و درماندگی خود را با حسرت

داشتن پدری پیوند می‌زند که باید از او محافظت و پشتیبانی کند. این حسرت داشتن پدری پشتیبان، شالوده‌ای برای پدیدآمدن تصور خدایان است و به دیگر سخن، خدایان همان پدران ایده‌آلیزه شده هستند.

فروید دین را به یک روان‌نژندی دوران کودکی تشبیه می‌کند و آن را نوعی سازوکار دفاعی دوران کودکی می‌داند که برخاسته از ناتوانی آدمی است. آدمی به نیروهای طبیعی تشخص می‌بخشد و آنها را به سطح نیروهای محافظ برمی‌کشد تا به او در هنگام ناتوانی و عجز یاری رسانند. الگوهای رفتاری که با چنین روندی پیوند زده می‌شوند، برخاسته از تجربیات دوران کودکی و نقش محافظت‌کننده‌ی والدین و بویژه پدر هستند.

به گفته‌ی فروید، رفتار دوگانه‌ی کودک در برابر پدر، بعدها در ایمان دینی شخص بالغ تداوم می‌یابد. او به این نتیجه می‌رسد که در زمان بلوغ نیز قادر نیست از خود در برابر قدرت‌های بزرگ بیگانه محافظت کند. از این رو با روی آوردن به خدا، برای خود در پی محافظی می‌گردد. چنین انسانی اگر چه از خدا بیم دارد، ولی همزمان سرنوشت محافظت از خود را به دست او می‌سپارد.

تمثیل روان‌شناختی دین به مثابه عارضه‌ی کودک‌منشانه، بیان وضعیتی است که فروید می‌خواهد به یاری «تربیت آدمی برای واقعیت» بر آن چیره گردد. به باور او آدمی نمی‌تواند تا ابد کودک باقی بماند، او باید سرانجام وارد پهنه‌ی پرمنازعه‌ی زندگی واقعی شود. فروید دین را فانتزی خطرناکی می‌داند که باید آن را به عنوان عارضه‌ی روانی برای کودک باقی‌ماندن آدمی آسیب‌شناسی کرد تا زمینه‌ی رهایی از چنگ آن فراهم گردد. وی هدف خود از نقد دین را نشان دادن ضرورت چنین تحولی معرفی می‌کند. به باور او انسان دینی از این گذرگاه قادر خواهد شد از انتظارات آن‌جهانی خود چشم پوشد و نیروهای آزادشده‌ی ناشی از این آگاهی را بر روی زندگی زمینی و پژوهش‌های سودمند متمرکز کند، تا شاید بتواند زندگی را برای خود تحمل‌پذیرتر کند. در این نوشته به دیدگاه‌های فروید در حوزه‌ی نقد دین نگاهی می‌اندازیم.

## توتم و تابو

نزد فروید «توتمیسم» نخستین شکل پدیداری دین در تاریخ بشریت و بنابراین صورت آغازین آن است. به همین دلیل فروید برای نخستین اثر خود در نقد دین که مجموعه مقالات نوشته شده‌ی او در سال‌های ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ است، عنوان «توتم و تابو» را برمی‌گزیند. اما «توتم» چیست؟ «توتم» در ترمینولوژی فروید، نشان نمادین یک گروه یا دسته‌ی معین اجتماعی در طایفه یا قبیله‌ی اولیه است که اعضای آن نسبت به این نماد حس تسلیم و ستایش و پرستش داشتند. فروید برپایه‌ی گزارش‌های پرشماری که بعضاً توسط هم‌عصران او درباره‌ی اقوام طبیعی به رشته‌ی نگارش درآمده بود، توضیح می‌دهد که «توتم» معمولاً در هیئت «جانوری بی‌خطر یا خطرناک و ترس‌آور» و گاهی نیز «گیاهی کمیاب» یا نیرویی طبیعی مانند «باران و آب» تظاهر می‌کرد و اعضای گروه با آن مناسباتی ویژه داشتند.

فروید «توتم» را همچنین پدر اولیه یا جد طایفه و سپس روح محافظ و پشتیبان آن تفسیر می‌کند. «توتم» نقش هاتفی را داشت که از غیب پیام می‌فرستاد و اگر خطرناک هم بود، فرزندان خود را به یاد می‌آورد و به آنان گزند نمی‌رساند. «توتم» همواره با «تابو» همراه بود و تقریباً هر جا «توتم» اعتبار داشت، این قانون نیز حاکم بود که اعضای آن «توتم» اجازه ندارند با هم روابط جنسی برقرار یا با یکدیگر ازدواج کنند. «توتم» همچنین از طریق «تابو» محافظت می‌شد و تابوها مانع از آن بودند که اعضای گروه «توتم» را بکشند، بخورند یا حتی آن را لمس کنند. البته می‌توانست مناسبت‌های ویژه‌ای وجود داشته باشد که جانور توتم طی مراسم و مناسک ویژه‌ای قربانی و خورده می‌شد. بدینسان می‌توان گفت که مناسبات اجتماعی گروه‌های اولیه‌ی انسانی از طریق وفاداری به یک «توتم» تعریف می‌شد.

فروید این نظر داروین را می‌پذیرد که انسان‌های اولیه در گروه‌ها یا دسته‌های کوچکی زندگی می‌کردند که معمولاً مردی در رأس آن بود که بر دیگران تسلط داشت. این مرد همه‌ی زنان دسته را متعلق به خود می‌دانست و از همخوابگی با محارم در میان اعضای دسته از این طریق جلوگیری می‌کرد که رقبا خود را با زور از دسته می‌رانند تا ناچار شوند با زنان دسته‌های دیگر وصلت کنند. تا اینکه روزی برادران رانده شده از دسته متحد می‌شوند، پدر دسته را می‌کشند و او را می‌خورند. به باور فروید اما پس از این اقدام تبهکارانه همه‌ی فرزندان که پدر را کشته بودند دچار احساس گناه می‌شوند. احساس گناه فرزندان، دو تکیه‌گاه توتم و تابو هستند.

فروید بر این پایه نتیجه می‌گیرد که «پرهیز از همخوابگی با محارم» که نزد بسیاری از اقوام بدوی «خویشاوندی توت» را جانشین «خویشاوندی خونی» می‌کند، یکی از شاخص‌های اساسی «توت‌میس» است. وی میان «اقوام کیش تابو» و «بیماران وسواسی» برپایه‌ی همین «دوگانگی تحریکات احساسی» تشابهی می‌بیند. به باور او اقوام طبیعی نسبت به ممنوعیت‌های تابوی خود رویکردی دوگانه داشتند: از یکسو در ضمیر ناخودآگاه خود می‌خواستند مرزهای ممنوعه را دنورند، از سوی دیگر از این کار بیم داشتند و درست به این دلیل بیم داشتند چون اشتیاق داشتند این کار را بکنند؛ ولی هراس آنان، از اشتیاق‌شان بیشتر بود. این اشتیاق در هر عضو گروه یا دسته مانند یک روان‌نژند منشاء خود را در ضمیر ناخودآگاه دارد. «پرهیز از همخوابگی با محارم» از دیدگاه فروید یکی از «کشش‌های برجسته‌ی کودک‌منشانه» است و انطباق قابل توجهی با زندگی روانی یک روان‌نژند عصر مدرن نشان می‌دهد. فروید نتیجه می‌گیرد که عقده‌ی اصلی روان‌نژندی، بر «خواست همخوابگی با محارم» مبتنی است.

فروید در رابطه‌ی میان اقوام طبیعی و رئیس قبیله نیز یک همانندی با «عقده‌ی کودک‌منشانه‌ی پدری» در روان‌نژند عصر مدرن می‌بیند، یعنی آمیزه‌ای از عشق و قدردانی برای محافظتی که از او می‌کند و همزمان بیم از او و حسادت با او. او در فرمول توت‌میس برای مرد می‌گوید که او پدر را جانشین جانور توت می‌کند و هنگامی که جانور توت پدر باشد، دو فرمان اصلی توت‌میس و دو تابویی که هسته‌ی مرکزی آن را می‌سازند، از نظر مضمونی همراه می‌شوند. این دو فرمان یعنی: توت‌م را نکشتن و با همسر او همخوابگی نکردن؛ و این دو کار یا در واقع دو جنایتی است که شخصیت اسطوره‌ای ادیپ (ادیپوس) مرتکب شده بود، یعنی پدر خود را کشته بود تا مادر خود را به همسری بگیرد. این‌ها به باور فروید، اولیه‌ترین آرزوهای کودک (پسر) هستند که سازوکار ناکافی سرکوفت روانی آنها یا بیداری دوباره‌ی آنها هسته‌ی اصلی همه‌ی بیماری‌های مربوط به روان‌نژندی را تشکیل می‌دهد. بر این پایه می‌توان گفت که از نظر فروید دین در ابتدایی‌ترین شکل خود از عقده‌ی ادیپ با تمامی عناصر آن پدیدآمده است؛ بویژه با خواست همخوابگی با محارم و رابطه‌ی دوگانه با پدر (یا رئیس گروه یا دسته‌ی اولیه).

فروید نتیجه می‌گیرد که در عقده‌ی ادیپ، آغازه‌های دین، اخلاق، جامعه و هنر با هم تلاقی می‌کنند. وی با این همه در نوشته‌های خود درباره‌ی دین و نیز دیگر نوشته‌های خود بارها تاکید می‌کند که عقده‌ی ادیپ تنها علت و خاستگاه دین نیست، بلکه در توضیحات روانکاوانه‌ی او، یا بهتر بگوییم در تلاش‌های او برای توضیحات روانکاوانه، تنها یک جنبه را روشن می‌کند و جنبه‌های دیگری نیز می‌توانند در کنار آن وجود داشته باشند. فروید این جنبه‌های دیگر را در مناسبات میان دین و فرهنگ در دیگر کتاب خود در نقد دین تحت عنوان «آینده‌ی یک پندار» (چاپ نخست در سال ۱۹۲۷) تشریح می‌کند.

### مناسبات میان دین و فرهنگ

به باور فروید از آنجا که نزد همه‌ی انسان‌ها گرایش‌های ویرانگر، ضداجتماعی و ضدفرهنگی وجود دارد، هر فرهنگی به ناگزیر باید بر «جبر و چشمپوشی از رانش‌ها» استوار شود. ولی از آنجا که توده‌ی مردم تقریباً همیشه بطور ضربتی و با تحریک‌پذیری، از طریق ضمیر ناخودآگاه خود هدایت می‌شوند، به آسانی تحت تاثیر قرار می‌گیرند و زود باورند، فقط می‌توان آنان را از طریق تاثیر فردی که نقش یک الگو را دارد، یعنی به اصطلاح یک «رهبر»، به چشمپوشی از رانش‌ها برانگیخت.

این کار نیازمند ابزاری است که بتوان با کمک آنها از فرهنگ دفاع کرد؛ ابزار جبر و دیگر ابزارها که موفق شوند انسان‌ها را با فرهنگ آشتی دهند و به آنان بابت ایثاری که در راه فرهنگ از خود نشان می‌دهند خسارت بپردازند. به باور فروید، یکی از این ابزارها هنر است که نوعی خشنودی جایگزین برای کهن‌ترین و ژرف‌ترین احساس چشمپوشی‌های فرهنگی است و از این رو بیش از هر چیز دیگر تاثیر آشتی‌جویانه با فداکاری‌های فرهنگی دارد. ابزار دیگر «تصورات دینی» است.

دین، آشتی آدمی با طبیعتی را که برای او خطرناک است، از گذرگاه «انسانی‌کردن طبیعت» برآورده می‌کند. از این طریق بخشی از خوفناکی طبیعت برای آدمی از بین می‌رود. ولی دین این هدف را که خوفناکی طبیعت را برای آدمی طرد کند و او را با بی‌رحمی سرنوشت، که بویژه در پدیده‌ی مرگ تظاهر می‌کند آشتی دهد و به آدمی بابت همه‌ی

رنج‌ها و ریاضت‌هایی که همزیستی فرهنگی به او تحمیل کرده پاداش بدهد، از طریق باور به خدایان برآورده می‌کند.

نیاز به داشتن یک رهبر که فریاد آن را «حسرت پدر» می‌نامد، همانند وضعیت دوگانه‌ی روان‌شناختی کودکی خرد در برابر پدرش است. عطش چنین حسرتی از طریق باور به خدا برطرف می‌شود. همانگونه که توت‌م جانشین پدر است، خدا نیز شکل بعدی این جانشینی برای پدر است.

### نقد یهودیت

فریاد که در خانواده‌ی یهودی زاده شده بود، آخرین اثر خود پیش از مرگ را عمدتاً به نقد یهودیت اختصاص می‌دهد. در این کتاب که عنوان آن «موسی و دین یکتاپرستی» (چاپ نخست در سال ۱۹۳۹) است، اندیشه‌های کتاب «توت‌م و تابو» پی گرفته می‌شود. فریاد در این کتاب از این‌تر مناقشه‌برانگیز دفاع می‌کند که موسی رهبر و قانونگذار قوم یهود، اصلاً مصری بوده و نه یهودی. موسی پیرو دین «آتون» در مصر بوده که به گفته‌ی فریاد نخستین دین تک‌خدایی بوده و در زمان «ایخناتون» فرعون مصر رواج داشته است. ولی با مرگ «ایخناتون» این دین در مصر مورد بی‌مهری و تمسخر قرار می‌گیرد و پیروان آن تهدید می‌شوند. به گفته‌ی فریاد، موسی که برای خود شناسی نمی‌دیده تا با تبلیغ این دین در میان مصریان به موقعیت و قدرت برسد، اندیشه‌های آن را به میان یهودیان می‌برد تا بتواند در میان آنان از موقعیت ممتازی برخوردار گردد. در واقع آنچه موسی به نام قوانین خدایی برای قوم یهود به ارمغان می‌آورد، همان دین مصری «آتون» است که در آن آموزه‌های یکتاپرستی و نیز آداب و رسومی (چون ختنه) وجود داشته که بعدها در میان یهودیان دیده می‌شود. اقلیت یهودی در مصر که تحت ستم فراعنه بودند، پس از وعده‌های موسی مبنی بر هدایت آنان به سرزمین موعود، آموزه‌های او را می‌پذیرند و از او پیروی می‌کنند.

فریاد همچنین تشابهی میان شخصیت موسی و خدای یهودی می‌بیند که خدایی غضبناک و سختگیر است. او تحت تأثیر اندیشه‌های فویرباخ که خدا را فراقنی آدمی می‌داند، نتیجه می‌گیرد که موسی خود دارای این ویژگی‌های شخصیتی بوده و با فراقنی و قیاس به نفس این خصوصیات را به خدای خود منتقل کرده است. به گفته‌ی فریاد آن‌گونه که روایات نشان می‌دهند موسی همچنین تلاش کرده دین «آتون» را به دین یهودیان نزدیک کند و این کار بویژه در زمانی با موفقیت صورت گرفته که یهودیان گریخته از مصر با دیگر اقوام یهودی در هم آمیختند و پرستش یهوه (که بدوا خدای آتش‌فشان در میان اقوام عرب بوده) را پذیرفته‌اند. از آن پس دین «آتون» عملاً به یهودیت تبدیل شده است.

با اینکه در کتاب مقدس یهودیان آمده که موسی ۱۲۰ سال عمر کرد و سپس درگذشت، فریاد با الهام از تر «ارنست سلین» باستان‌شناس و یزدان‌شناس آلمانی بر این باور است که موسی را پیروانش کشته‌اند. به گفته‌ی فریاد از آنجا که موسی برای یهودیان نقش پدری غضبناک و سختگیر داشته و «الگوی پدری» پر هیبت و با جذب و خشن بوده، پیامدی منطقی است که یهودیان در «موقعیتی ادیبی» او را کشته باشند. این تر دیدگاه‌های فریاد درباره‌ی «قتل پدر» را که از نظر او خاستگاه دین استوار می‌کند. به گمان فریاد، قتل موسی، میراث احساس گناهی است که به نخستین قتل پدر باز می‌گردد و به گونه‌ای پایدار به عنوان احساس گناهی در ضمیر ناخودآگاه قوم یهود وجود دارد. فریاد ریشه‌ی اعتقاد به بازگشت مسیح را نیز در همین احساس گناه می‌داند. پشیمانی از قتل موسی، انگیزشی برای این فانتزی آرزومندانه در میان یهودیان است که او روزی دوباره زنده خواهد شد و باز خواهد گشت تا قوم خود را رستگار و حکومت جهانی را که وعده داده بود محقق کند.

فریاد در کتاب یاد شده به مسیحیت هم می‌پردازد. به گفته‌ی او در حالی که یهودیت «دین پدر» بود، مسیحیت «دین پسر» است. به دیگر سخن، «خدا-پدر» پیر عقب می‌نشیند تا عیسی که «خدا-پسر» است جای او را بگیرد. پسر جانشین پدر می‌شود، درست همان‌گونه که در آن زمان هر پسری در حسرت جانشینی پدر بود. فریاد برآمد مسیحیت از بطن یهودیت را تأییدی برای نظریه‌ی تکامل دین خود می‌بیند و مسیحیت را تحقق و واقعیت‌یابی عقده‌ی ادیب ارزیابی می‌کند. برای او ایمان چیزی نیست جز آرزویی اندیشیده شده که می‌تواند تأثیری بلاواسطه بر جهان بیرونی داشته باشد. ایمان فصل مشترک توت‌میست، مومن دینی و روان‌نژند امروزی است. فریاد نیز ملهم از فویرباخ خدا را فراقنی ناآگاهانه، تجلی بیرونی روان آدمی، محصول فانتزی و آرزوهای او و سرانجام «جانشینی برای پدر» می‌داند. برای او همان‌گونه که پدر الگویی برای کودک است و کودک از او تقلید می‌کند و ایده‌آل خود را در او می‌یابد و می‌خواهد جای او را بگیرد، خدا نیز برای انسان بالغ الگو و آرزویی کودک‌منشانه است. بطور خلاصه می‌توان

گفت که دین برای فروید پندار و توهمی خطرناک است.

### هدف فروید از نقد دین

فروید معتقد است که دین پیش از هر چیز بر پایه «سرکوفت رانش‌های آدمی» استوار است. وی بخش بزرگی از بیماری‌های روانی را ناشی از همین پدیده می‌داند. فروید در مقایسه‌ی نقش دین در گسترش اخلاق و بی‌اخلاقی اجتماعی آشکارا به این نتیجه می‌رسد که دین در گسترش بی‌اخلاقی اجتماعی نقش بیشتری دارد تا در گسترش اخلاق اجتماعی. به باور او بی‌اخلاقی اجتماعی در همه‌ی زمان‌ها در دین تکیه‌گاه استواری یافته است.

فروید آموزه‌های دینی را تخیلی و اثبات‌ناپذیر می‌داند و با طنز می‌نویسد: «به آن پژوهشگرانی که به وجود برترین ذات معتقدند باید حسودی کرد، زیرا برای آنان توضیح جهان خیلی ساده‌تر است». فروید صریحا به آتئیست بودن خود اعتراف می‌کند و می‌گوید: «ما اعتقاد نداریم که امروز یک خدای واحد بزرگ وجود دارد، بلکه معتقدیم که در ایام کهن شخصی وجود داشته که باید آن زمان به نظر دیگران خیلی بزرگ آمده باشد و سپس در جایگاه ارتقا یافته‌ی یک الوهیت همواره باز به یاد انسان‌ها آمده است».

از دیدگاه فروید، دلایلی که دین برای حقایق خود ارائه می‌کند بسیار ضعیف‌اند، ولی با این همه آموزه‌های دینی بسیار نافذ و موثرند. علت موثر بودن آموزه‌های دینی آنست که تصورات دینی، فانتزی‌های مربوط به برآورده شدن امیال و آرزوهای آدمی هستند. این فانتزی‌ها همزمان به گونه‌ی یک وهم و پریشان‌پنداری، نیازمندی‌های برخاسته از عجز و درماندگی آدمی را ارضا می‌کنند. به همین دلیل هم دین فقط یک خطا نیست، بلکه یک توهم و پندار است؛ و به این اعتبار نیز می‌توان گفت که تصورات دینی فقط اشتباه نیستند، بلکه همزمان نمایانگر برآورده شدن تخیلی آمال و آرزوها هستند.

به گفته‌ی فروید توده‌های مردم تشنه‌ی حقیقت نیستند، بلکه به توهمات و پنداربافی گرایش دارند و به آنها میدان می‌دهند. از این رو موسسات دینی مانند کلیسا برای او نمونه‌های برجسته‌ای برای حضور افرادی هستند که باید قوانین روان‌شناسی توده را در مورد آنان به کار بست.

فروید این پرسش را پیش می‌نهد که آیا اساسا نقد روان‌شناختی «افسانه‌ی دینی» و از جمله آموزه‌های مسیحی در میان مردم کار سودمندی است یا نه؟ آیا دین با توجه به فشار غیرقابل تحمل طبیعت و درک دردآور ناکامل بودن فرهنگ، توهم نیکخواهانه‌ای نیست که به آدمیان حس امنیت می‌دهد و اخلاق آنان را تقویت می‌کند؟ وی در برابر چنین تردیدهایی که می‌خواهند از ایمان دینی با دلایل «روان‌درمانی اجتماعی» دفاع کنند، ضرورت بلوغ روحی آدمی را پیش می‌کشد. به باور او، آدمی باید این دلیری را از خود نشان دهد که از نظر روحی بالغ شود، حتی اگر این بلوغ او را به این بصیرت دردناک رهنمون گردد که در کل جهان و طبیعت چیزی به نام خوشبختی برای انسان در نظر گرفته نشده است.

چشم‌اندازی که فروید در برابر آدمی می‌گشاید درخشان نیست، ولی او از جزمیت‌بخشی به تیرگی نیز می‌پرهیزد. واقعیت برای فروید بی‌معناست و در آن نمی‌توان تسلی خاطرری برای آدمی یافت. با این همه او به خرد آدمی توصیه می‌کند که از «توهمات دینی» دست شوید و از اقدامات گوناگون برای معنابخشی به امور بی‌معنای طبیعت پرهیزد. فروید کورسویی از امید را در آن می‌بیند که زوال «توهمات دینی» بتواند از گذرگاه بهبود واقعیت انسانی جبران شود. او این امکان را در نظر می‌گیرد که تسلط علمی و تکنیکی بر طبیعت در آینده بتواند از طریق رشد توانایی برای تصعید و تعالی‌بخشیدن روحی به رانش‌های طبیعی درونی تکمیل گردد.

فروید تصریح می‌کند که مرجعی بالاتر از خرد وجود ندارد و اگر چه صدای خرد آهسته و خفیف است ولی آنقدر از پای نمی‌نشیند تا برای خود گوش شنوایی بیابد. به گفته‌ی او خدای ما «لوگوس» است، ولی این خدا قادر مطلق نیست و فقط قادر است به بخشی از چیزهایی عمل کند که خدایان پیش از او وعده داده بودند. ولی این امر به معنی ناتوانی چنین خدایی نیست. فروید اندک امیدی دارد که آدمیان روزی بتوانند به جهانی رضایت دهند و خود را با آن سازگار کنند که در کل، نیاز به معنا و امنیت را برآورده نمی‌کند. او امیدوار است روزی فرارسد که آدمیان به ایمان دینی

نیازی نداشته باشند و قادر شوند از طریق چشمپوشی از معنابخشی به جهان، قابلیت تازه‌ای برای درک واقعیت برای خود ایجاد کنند.

به باور فروید رشد دانش‌ها به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به زوال ادیان می‌انجامد و این امر نه قابل تاسف است و نه خطرناک. زیرا ادیان قادر نشده‌اند آدمیان را خوشبخت کنند و حتی نتوانسته‌اند آدمیان را به رفتاری اخلاقی وادارند. فروید نقد دین را سودمند می‌داند و معتقد است که باید برای رابطه‌ی آدمی با فرهنگ طرحی نو در انداخت. او پیشنهاد می‌کند که با دین به مثابه یک «روان‌نژندی» رفتار شود و همانگونه که در روان‌درمانی مرسوم است، استدلال‌های عقلی جایگزین استدلال‌های دینی شوند. اگر دین دیگر پایه‌ی ممنوعیت‌های فرهنگی نباشد، شمار زیادی از این ممنوعیت‌ها رفع می‌شوند.

فروید امیدوار است که عقلانی کردن ممنوعیت‌ها بتوانند به آشتی آدمی با فرهنگ بینجامند. پیش‌شرط آن اینست که خرد آنقدر نیرومند شود تا بتواند بر شور و اشتیاق غلبه کند. وی بدین‌منظور دو راه پیش می‌نهد: یکی اینکه ممنوعیت‌های فکری دینی، جنسی و سیاسی برداشته شوند و دیگر اینکه آدمیان برای واقعیت آموزش داده شوند تا بیاموزند که ناگزیرند با ناتوانی و درماندگی خود کنار بیایند.

مهرماه ۱۳۹۳