

مارکس و دین

نویسنده: گیلبر اشکار

مترجم: حمید ذوالقدر

1. درگیری مارکس با دین

دین یکی از آن موضوعاتی است که در مجموعه آثار مارکس - هم نوشته‌های خود مارکس و هم نوشته‌هایی که مارکس در آن‌ها همکاری کرده است، ناقص است و کمبودهایی دارد. اگرچه ارجاعات زیادی به دین در آثار مارکس دیده می‌شود اما بیشترین نقل قول‌های او درباره‌ی دین به مرحله‌ی اولیه‌ی تحولات فکری مارکس مربوط می‌شود دوره‌ای که طی آن گسست فکری وی از هگلیان جوان به وقوع پیوست.

بنابراین، هیچ نظریه‌ی مارکسی‌ای درباره‌ی دین وجود ندارد - خلا نظری‌ای که به این واقعیت تا به امروز کمک کرده است، عدم وجود هیچ اثر یا مجموعه کاری است که بتوان آن را ارائه دهنده‌ی یک نظریه‌ی مارکسیستی جامع از دین دانست (۱). دلیل اصلی این مسئله پیچیدگی زیاد دین در مقایسه با ایدئولوژی‌هایی است که آشکارا رنگ و بوی سیاسی دارند. ساز و کارهای نظری که توسط مارکس گسترش یافتند به تنهایی قادر نیستند به جنبه‌های چند بعدی این سوال (دین) بپردازند. ماتریالیسم تاریخی ابزاری ضروری اما ناکافی برای تبیین دین به شمار می‌آید. دین موضوعی است که برای پرداختن به آن نیاز به حضور تمام جنبه‌های علوم انسانی مانند انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی یا روانکاوی است. علاوه بر این، مارکس در مقایسه با انگلس بسیار کمتر درباره‌ی دین دست به قلم برده است. احتمالاً باید علت این موضوع را علاقه‌ی محدودتر او به دین، نسبت به دوستش دانست. علتی که به واسطه‌ی محدودیت تجربه‌ی شخصی او از مذهب در مقایسه با انگلس مربوط می‌شود.

با این حال نظرات تحلیلی متعددی در مورد مسائل دینی در نوشته‌های مارکس (فارغ از اظهارات معروف جوانی‌اش) وجود دارد. این نظرات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: از یک سو عناصر تفسیر ماتریالیستی از دین که بیشتر بینش‌های نظری پراکنده به حساب می‌آیند تا یک نظریه کامل و از سوی دیگر، استعاره‌ها و تشبیه‌های دینی- معروف‌ترین آنها "فتشیسم(۲)" است- البته چندین مورد دیگر نیز وجود دارد که در نوشته‌های اقتصادی مارکس به چشم می‌خورد و کاربرد بسیار کمی برای مطالعه‌ی فی نفسه‌ی دین دارند.(۳)

علاوه بر این، نوشته‌های مارکس شامل چندین بیانیه‌ی سیاسی است که یک نگرش سیاسی منسجم مارکسی نسبت به دین ارائه می‌دهد که توجه بسیار کمتری به این بعد از تفکر او شده است، تفکری که به طور گسترده ذیل مواضع سیاسی بلشویک‌ها از مذهب قرار گرفته است(۴)

2. نقد چپ‌هگلی مارکس از دین

مارکس جوان به وضوح در پایان نامه‌ی خود با روشی هگلی- آتئیستی و کاملاً ضد دینی به موضوع دین می‌پردازد. در پیشگفتار پایان نامه و پس از آوردن نقل قول " فریاد اپیکور" که مضمون آن چنین است " ملحد واقعی کسی نیست که خدایان مورد پرستش انبوه خلق را نفی می‌کند بلکه کسی است که نسیت‌هایی را که مردم به این خدایان می‌دهند تایید کند. " سپس مارکس اعتراف پرومتهوس را - من از تمام خدایان متنفرم- به عنوان ترجیح‌بند بنیادین فلسفه علیه تمام خدایان آسمانی و زمینی که خودآگاهی انسان را که بالاترین مرتبه‌ی الوهیت است نمی‌شناسند، نقل می‌کند.(۵)

با این حال مارکس فقط بعد از اتمام پایان‌نامه‌ی خود بود که - براساس قضاوت از روی دفترهایی که در طول اقامتش در بن در سال 1842 نوشت(۶)- برخی آثار مهم درباره‌ی دین را خواند و یادداشت برداری‌هایی طولانی قلم زد. در این میان دو اثر تاثیر پررنگی بر مارکس به جای گذاشتند: کتاب چارلز دو بوروس (1709-1777)

به نام پرستش خدایان بت‌واره (1760) که مارکس ترجمه‌ی آلمانی آن را مطالعه کرد و کتاب بنیامین کنستانت (1767-1830) به نام درباره‌ی دین: تاملی در منبع، فرم و تحولات (1824-1831)

مارکس مفهوم فتشیسیم را از دو بوروس وام گرفت (این مفهوم در آثار کنستانت نیز وجود داشت البته تحت ترم‌های مختلف (۷))، اولین استفاده‌ی مارکس از این مفهوم - که به مفهومی تکراری در نوشته‌های بعدی او بدل گشت - به مقاله‌ای در تاریخ جولای 1842 در روزنامه‌ی Rheinische Zeitung مربوط می‌شود (۸)، نوشته‌ای که اولین اظهار نظر عمومی و گسترده‌ی مارکس در مورد دین به شمار می‌رود. این مقاله شامل اولین از روی سر به روی پا بازگرداندن تفسیر ایده‌آلیستی از نقش دین در تاریخ، به روش ماتریالیستی مارکس است: " این سقوط ادیان قدیمی نبود که سبب سقوط دولت‌های باستانی شد، بلکه سقوط دولت‌های باستانی باعث سقوط ادیان قدیم شد. (۹) " چند ماه بعد، مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه (1802-1880) دیدگاهی نسبتاً ساده‌تر همراه با این اعتقاد که دین نهایتاً محو خواهد شد اتخاذ کرد: " دین فی‌نفسه بدون محتواسست، دین بودنش را مدیون بهشت نیست بلکه مدیون زمین است و با الغای واقعیت تحریف شده که به عنوان نظریه‌ی دین عمل می‌کند، دین خود به خود فرو خواهد ریخت (۱۰). "

از روی سر به روی پا بازگرداندن موضوعات به روش ماتریالیستی توسط مارکس در عمق مقالات او در سال 1843 مشهود است. او در دو مقاله‌ای که به نقد کتاب مسئله‌ی یهود از هگلی جوان یعنی برونو بائر (1809-1882) می‌پردازد، دو ردیه‌ی چندلایه و کاملاً حق به جانب را سامان می‌دهد که با عنوان " درباره‌ی مسئله‌ی یهود " شناخته می‌شود، مارکس در این جا هنوز به طور کامل از ارزیابی ذات‌گرایانه از دین (یهودیت و مسیحیت در این مورد خاص) دست نکشیده است مسئله‌ای که از سیاق تفسیر فوئرباخ از دین مسیحیت با عنوان جوهر مسیحیت است (۱۱). بنابراین مارکس همچنان با ایدئال‌سازی‌هایی که " امر یهودی " و " امر مسیحی " می‌خواند، درباره‌ی هم مسیحیت و هم یهودیت به بحث می‌پرداخت. او جوهر امر یهودی و یهودیت را آنطور که توسط روابط پولی تعریف می‌شدند در نظر می‌گرفت و بنابراین ادعا می‌کرد که این جوهر نتیجه‌ی دین یهودیت در ذات خود

نیست بلکه نتیجه‌ی عمل تاریخی یهودیان در میان جوامع قرون وسطی اروپایی است. همانطور که بعدها او به این مسئله در دست نوشته‌های اقتصادی خود نیز اشاره کرد. (۱۲)

"اجازه دهید راز فرد یهودی را نه در دین او، بلکه راز دین او را در فرد یهودی واقعی جستجو کنیم، امر یهودی خود را در شیوه‌ی یهودی از قید و بند آزاد کرده است، نه تنها فقط به این علت که قدرت مالی به دست آورده است، بلکه همچنین به این خاطر که از طریق او [فرد یهودی] و نیز جدای از او، پول به یک قدرت جهانی بدل گشته است و روحیه‌ی عمل‌گرایانه‌ی یهودی به روح عمل‌گرای ملل مسیحی بدل گشته است. یهودیان تا آنجا که مسیحیان یهودی شده‌اند خود را از قیدوبند رها کرده‌اند، یهودیت نه با لعنت تاریخی بلکه با تعلق داشتن به تاریخ به حیات خود ادامه می‌دهد. خدای یهودیان سکولار شده و به خدای جهان بدل گشته است (۱۳)"

در ادامه‌ی این مقالات است که مارکس کتاب بسیار غنایی و پر از نقل قول "مشارکت در نقد فلسفه حق هگل" را می‌نویسد. مقدمه آن در سال 1844 و در سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی منتشر شد.

"اساس نقد، غیر دینی است: انسان دین را می‌سازد نه دین انسان را، دین خودآگاهی و عزت نفس انسانی است که یا هنوز خود را پیدا نکرده و یا دوباره خود را گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون جهان نشسته‌باشد، انسان یعنی جهان انسانی و جهان انسانی یعنی دولت و جامعه. این دولت و این جامعه هستند که دین را تولید می‌کنند: آگاهی جهان وارونه چرا که آنها خود جهانی وارونه هستند. دین نظریه‌ی کلی جهان وارونه، خلاصه‌ی دایره‌المعارفی آن، منطق عوام پسند آن، نقطه‌ی افتخار معنوی آن، اشتیاق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل جدی آن و منبع تسلی و توجیه آن جهان وارونه است. این درک خارق‌العاده‌ی ذات انسانی است چرا که ذات انسان حقیقتی ناب ندارد. بنابراین مبارزه با دین به طور غیر مستقیم مبارزه با جهانی است که دین روح و رایحه‌ی معنوی آن است. (۱۴)"

مارکس با بیان مجدد ایده‌ی اصلی نقد فوئرباخ از دین (انسان دین را می‌سازد) با نقد ماتریالیستی یک گام فراتر می‌رود، این جمله که انسان موجودی انتزاعی نیست در تضاد کامل با فوئرباخ قرار دارد. با این حال مارکس جوان مانند فوئرباخ با در نظر داشتن مسیحیت، کاملاً نقش معنوی دین را در کنار ماهیت آن به عنوان یک آگاهی کاذب و مبتذل تصدیق می‌کند، او این بینش را با عباراتی تحسین‌برانگیز فرموله می‌کند:

" رنج دینی در عین حال بیان رنج واقعی است و همچنین اعتراض به رنج واقعی، دین ناله‌ی حسرتِ موجود تحت ستم است، قلب دنیای بی‌قلب، روح جهان بی‌روح، دین افیون توده‌هاست. در نظر گرفتن دین به عنوان شادی وهم‌آلود مردم، متضمن درخواست سعادت واقعی مردم است. تقاضای دست کشیدن از وهم درباره‌ی وضع موجود توأمان تقاضای دست کشیدن از وضعیتی است که نیاز به توهم دارد. بنابراین نقد دین مرحله‌ی اولیه‌ی نقد جهان ترس‌آلود است، نقدِ هاله‌ای است که دین نام دارد. (۱۵) "

توصیف دین هم به عنوان بیان تصعیدشده‌ی " رنج واقعی " و هم اعتراض به آن، توضیحی بسیار هوشمندانه بود، اما مارکس متأسفانه بعداً آن وجه اعتراضی را دنبال نکرد. او به این واقعیت فکر نکرد که مسیحیت – همانطور که بعداً انگلس آن را اگرچه به شکلی محدود در جنگ دهقانی در آلمان 1850 تصدیق کرد(۱۶)– به قول میشل برتراند توانایی خود در کمک به آرزوهای ستمدیدگان و فقرا را اثبات کرده است(۱۷). به همین دلیل بود که مارکس در سخنانی در سال 1847 با زبانی تند و افسار گسیخته به اصول اجتماعی مسیحیت حمله کرده بود و آن را کاملاً در تضاد با کمونیسم می‌دانست(۱۸).

استعاره‌ی افیون به شکلی گسترده به عنوان مظهر دیدگاه مارکس از دین ذکر می‌شود. این استعاره یکی از بیشترین جمله‌های نقل شده از او است. در حالی که استفاده از این استعاره توسط مارکس توسط به قیاسی بود که چندین نویسنده قبل از او از کانت تا هاینریش هاینه استفاده کرده بودند و همانطور که میشل لووی تأکید کرده است، حاکی از دیدگاهی بود که به هیچ وجه منحصر به مارکسیسم نیست(۱۹). همچنین توصیف مارکس از

ویژگی تسلی بخش دین با فصل اول کتاب بنیامین کنستانت (درباره‌ی دین: تاملی در منبع، فرم و تحولات) همخوانی داشت. (۲۰)

در چارچوب مبارزه‌ای که کمونیسم قرن بیستمی علیه مذهب به راه انداخت جمله‌ی معروف مارکس از آنچه واقعا بود تحقیرآمیزتر برداشت شد. البته برداشت تحقیرآمیز از این جمله، به تغییر برداشت منفی‌ای که درباره‌ی تریاک نسبت به قرن نوزدهم، یعنی زمانی که این ماده هنوز به عنوان آرام بخش در پزشکی به کار گرفته می‌شد، نیز مرتبط بود (۲۱)

با این حال چرخش سیر تاریخی تفسیر از این جمله در سال‌های اخیر به سمت تاکید بیش از حد بر مفهوم ظاهرا مثبت مارکس از دین (آه ستم‌دیدگان) تغییر کرده است، تفسیری که این جمله را به عنوان دلالتی همدلانه با دین در نظر می‌گیرد.

مارکس جوان اما، فقط به مسئله‌ای بدیهی اشاره می‌کرد: دین به عنوان یک آرام‌بخش در برابر اضطراب عمیق برخاسته از جهان مدرن عمل می‌کند. دین یک خوشبختی توهم‌آمیز خلق می‌کند که به اعتقاد مارکس می‌توان این توهم خوشبختی را با تحقق خوشبختی واقعی جایگزین کرد. خوشبختی‌ای که ضرورت وجود توهمات را از بین می‌برد. بنابراین نقد دین باید به سمت انتقاد از دنیای مادی و زمینی رهنمون شود:

وظیفه‌ی آنی فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ است بعد از آن که صورت مقدس از خود بیگانگی انسان آشکار شد، این است که حالا صورت‌های نامقدس از خود بیگانگی را آشکار کند. بنابراین نقد بهشت به نقد زمین، نقد دین به نقد قانون و نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌شود (۲۲)

مارکس برای مدتی وظیفه‌ی فلسفی آشکارسازی از خود بیگانگی نامقدس {مادی} را به عنوان مکملی ضروری برای آشکارسازی از خود بیگانگی دینی پی‌گیری کرد. در این تلاش او بین هر دو نوع از خود بیگانگی تناسبی

ایجاد کرد و به این ترتیب سرنخی از جهش بعدی نقد فلسفی خود، به نقد اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری ارائه داد، سرنخی که همپوشانی روش‌شناختی بین آنها برجسته است.

کارگر هرچه بیشتر نیروی خود را مصرف می‌کند، دنیای بیگانه‌ی اشیایی که بر علیه خود می‌آفریند قدرتمندتر می‌شود، هرچه فقیرتر می‌شود خودش و دنیای درونش کمتر به او تعلق دارد. در دین نیز همین‌گونه است، هرچه انسان بیشتر به خدا می‌پردازد کمتر برای خودش وجود خواهد داشت. از خود بیگانگی مذهبی تنها در قلمروی آگاهی درونی انسان رخ می‌دهد، اما از خود بیگانگی اقتصادی مربوط به زندگی واقعی [عینی] است، در نتیجه وجود هر دو جنبه در "از خود بیگانگی اقتصادی" تفوق آن را سبب می‌شود (۲۳)

این نگاه مارکس سبب شد تا او نقد آتئیستی از دین را به عنوان لحظه‌ای از دست رفته در نظر بگیرد. او دیگر نیازی به درگیر شدن در این نوع نقد احساس نمی‌کرد و در نتیجه از رفقای سابقش، "هگلی‌های جوان"، فاصله گرفت:

آتئیسم نفی خداست که وجود انسان را از طریق این نفی پیش فرض می‌گیرد، اما سوسیالیسم به مثابه سوسیالیسم دیگر نیازی به چنین واسطه‌ای ندارد. سوسیالیسم محصول آگاهی حسانی نظری و عملی موجود انسانی و طبیعت به مثابه ذات است. سوسیالیسم وجه مثبت خودآگاهی نوع انسان است که دیگر از طریق آگاهی مذهبی واسطه‌مند نمی‌شود (۲۴)

در کتاب *خانواده‌ی مقدس* یعنی اولین اثر مشترک مارکس و انگلس، برونو بائر به دلیل ادامه دادن به بحث در زمینه‌ی دین مورد حمله قرار می‌گیرد. این کتاب مکمل مفیدی برای مقالات مارکس یعنی "درباره مسئله یهود" به حساب می‌آید چرا که به روشن سازی استدلال‌های مارکس در "درباره مسئله یهود" کمک می‌کند و نوری روشن بر سامی ستیزی ادعا شده درباره‌ی آن می‌افکند. برونو بائر با موضع ضدیهودی هگل ولی در عین حال غیرخصمانه در رابطه با شهروندان یهودی و همچنین تلقی هگل از مسیحیت به عنوان دین مطلق اشتراک نظر

داشت. او به مسئله‌ی یهود نگاهی دینی- فلسفی داشت در حالی که مارکس و انگلس تلاش کردند تا این موضوع را به زمین عناصر مادی بکشانند.

آقای بائر هیچ تصویری ندارد که چگونه یهودیت واقعی سکولار و بنابراین یهودیت مذهبی به طور مداوم توسط زندگی مدنی امروزه تولید می‌شود و توسعه‌ی نهایی خود را در سیستم پولی پیدا می‌کند. برای آقای بائر، به عنوان یک الهی‌دان ایمان مسیحی اهمیت تاریخی یهودیت از لحظه‌ی تولد مسیحیت متوقف می‌شود، بنابراین او مجبور می‌شود دیدگاه قدیمی راست کیشانه را که در تضاد با تاریخ، خود را همچنان لجبازانه حفظ کرده است تکرار کند (۲۵)

کتاب خانواده مقدس تزه‌ای کلیدی مارکس در مقالاتش را به شکل واضح‌تری تثبیت کرد. این کتاب به جای هدف قراردان یهودیان با رویکرد الهیاتی بائر که از یهودیت به عنوان تعصب الهیاتی یاد می‌کرد، اظهار داشت که اساس عینی ویژگی تاریخی یهودیان در جامعه‌ی مسیحی یعنی عملکرد آنها به عنوان عاملان اقتصاد پولی، جهانی شده است.

موجودیت فرد یهودی کنونی با دین او توضیح داده نشده است- گویی این دین از هم جدا شده و وجودی مستقل دارد- اما بقایای سرسخت دین یهود به وسیله‌ی ویژگی‌های عملی جامعه‌ی متمدن تبیین شده است، که به طرز شگفت‌آوری در آن دین نیز منعکس است. بنابراین رهایی یهودیان از یهودیت و تبدیل شدن به انسان آزاد و یا رهایی انسانی یهودیت، مانند آقای بائر به عنوان وظیفه‌ی ویژه‌ی یهودیان تصور نمی‌شود بلکه به عنوان یک وظیفه‌ی کلی و عملی دنیای امروز که تا هسته‌ی آن یهودی است تلقی می‌گردد. این امر ثابت شده است که وظیفه‌ی الغای جوهر یهودیت در واقع وظیفه‌ی الغای خصلت یهودی جامعه‌ی متمدن و الغای رویه‌ی غیر انسانی زندگی عملی امروز است، رویه‌ای که افراطی‌ترین بیان آن در نظام پولی قابل مشاهده است (۲۶)

مارکس با فاصله گرفتن از هگلیان جوان، پیشرفتِ رادیکال سیاسی خود را تثبیت کرد. تزه‌های 1845 او درباره‌ی فوئرباخ با نتیجه‌گیری آن درباره پراکسیس انقلابی - فعالیت عملی انتقادی انقلابی - نشان دهنده‌ی گام جدید در جهت غلبه بر ذات‌گرایی پنهان در ماتریالیسم تخیلی فوئرباخ بود:

فوئرباخ از واقعیت خودبیگانگی مذهبی شروع می‌کند یعنی تکرار شدن جهان در دو دنیای دینی و سکولار، کار او عبارت است از رفع دنیای مذهبی بر پایه‌ی بنیاد سکولار آن، اما آن بنیاد سکولار از خود جدا می‌افتد و خود را به عنوان قلمرویی مستقل در ابرها تثبیت می‌کند اتفاقی که تنها با تضاد درونی این بنیاد سکولار قابل توضیح است. بنابراین دومی [بنیاد سکولار] باید هم در تضاد خود درک شود و هم در عمل متحول گردد (۲۷)

3. به سوی تفسیر ماتریالیستی از دین

مارکس و انگلس گسست خود از هگلیان جوان را کامل کرده و اصول اساسی برداشت ماتریالیستی خود از تاریخ را در کتاب ایدئولوژی آلمانی سامان دادند. کتابی که پیش‌نویس آن را در سال‌های 6-1845 تهیه اما از انتشارش صرف نظر کردند. موضوع دین هنوز نقش اساسی در نبرد نهایی آن‌ها با همکاران سابقشان داشت:

هگلیان جوان هر چیزی را با نسبت دادن مفاهیم دینی به آن یا با اعلام اینکه آن چیز یک امر الهیاتی است نقد می‌کردند. هگلی‌های جوان در اعتقاد به حاکمیت دین، مفاهیم و وجود یک اصل جهانی برای جهان موجود با هگلی‌های قدیم توافق دارند فقط یک طرف به این قواعد به دیده‌ی تصاحب شده حمله می‌برد و طرف دیگر آن را مشروع می‌داند (۲۸)

اما این بار، این دو همفکر-همکار از "نقدِ نقدِ فلسفی" که به طعنه آن را این گونه نامیده بودند فراتر رفتند و پایه‌های برداشت جدید خود از تاریخ را بنا نهادند، پایه‌هایی که با وارونه کردن رادیکال افق‌های پیشین منجر به بسط ماتریالیسم تاریخی می‌شد.

عناصر شکل گرفته در ذهن انسانی ضرورتاً از زندگی مادی آنها سرچشمه می‌گیرد، که از نظر تجربی تثبیت شده و به زمینه‌های مادی وابسته است. اخلاق، دین، متافیزیک و مابقی ایدئولوژی‌ها هم به مانند تمام اشکال آگاهی چنین هستند و بنابراین دیگر نمی‌توانند ظاهر مستقل خود را حفظ کنند (۲۹)

و چنین بود که برداشت ماتریالیستی از تاریخ همراه با بعد دیالکتیکی آن متولد شد:

بنابراین این برداشت از تاریخ بر تبیین فرآیند واقعی تولید- با شروع از تولید مادی خود زندگی- و درک شکل ارتباط متقابل و ایجاد شده توسط این شیوه‌ی تولید، یعنی جامعه مدنی در مراحل مختلف به عنوان اساس تمام تاریخ، اتکا دارد. توصیف آن در شکل دولت و چگونگی عملکرد آن و همچنین توضیح این که چگونه تمام تولیدات نظری مختلف و اشکال آگاهی (دین، فلسفه، اخلاق و غیره) از آن ناشی می‌شود. و همچنین ردیابی شکل‌گیری آنها بر اساس بنیاد (فرآیند واقعی تولید). پس البته که چنین است که همه چیز را می‌توان در کلیت به تصویر کشید و بنابراین همچنین می‌توان توضیح داد چگونه رابطه‌ی متقابل این دو وجه بر یکدیگر عمل می‌کنند (۳۰)

این دست‌نوشته [ایدئولوژی آلمانی] شامل بینش جالبی در مورد دین بود " دین از ابتدا آگاهی ماورایی است که از واقعیت نیروی‌های موجود ناشی می‌شود" که متأسفانه نویسندگان علی‌رغم تلاش‌هایشان موفق به بسط عامیانه‌تر آن نشدند (۳۱). در واقع آنچه آنها در مورد تبیین ماتریالیستی دین انجام دادند در نهایت به یک برنامه‌ی تحقیقاتی منتهی شد.

روابط معین صنعتی و روابط حاصله از آن ضرورتاً با اشکال معینی از جامعه بنابراین با اشکال معینی از دولت و بنابراین با اشکال معینی از آگاهی دینی مرتبط است. اگر ماکس اشتیرنر نگاهی به تاریخ واقعی قرون وسطی داشت، می‌توانست درک کند که چرا برداشت مسیحی از تاریخ این شکل خاص را به خود گرفته بود و چگونه متعاقباً به شکل دیگری درآمد. او می‌توانست متوجه شود که مسیحیت هیچ تاریخی ندارد و تمام اشکالی که در زمان‌های

مختلف در کالبد آن تجسم یافته‌اند ناشی از هیچ خودبنیادی یا تحول در روح دینی نبوده، بلکه به دلایلی کاملاً مادی و عینی و مستقل از تاثیر روح دینی رخ داده‌اند(۳۲)

مارکس و انگلس در مانیفست حزب کمونیست دیدگاهی را که معتقد به رابطه‌ی تنگاتنگ بین دین (به عنوان شکلی از آگاهی) با شرایط مادی جامعه است بیشتر مورد بحث قرار دادند. آنها فرمولی خلاقانه اگرچه کمی خام‌دستانه از تداوم تاریخی رابطه‌ی ادیان با دیگر ایدئولوژی‌ها را ارائه دادند و علت این تداوم را به پایداری شکاف طبقاتی نسبت دادند. بدون شک در اینجا گفته خواهد شد که :

ایده‌ها و افکار دینی، اخلاقی، فلسفی و حقوقی در سیر تحول تاریخی تغییر یافته‌اند اما دین، اخلاق، فلسفه، علوم سیاسی و حقوق به طور دائم از این تغییرات جان سالم به در برده‌اند..... تاریخ تمام جوامع گذشته، تاریخ تضادهای طبقاتی است، تضادهایی در اشکال و دوره‌های مختلف.

اما هرچه این اشکال صورت‌هایی مختلفی به خود گرفته‌اند یک واقعیت در تمام دوران‌ها مشترک است، استثمار بخشی از جامعه توسط بخش دیگر. پس عجیب نیست که آگاهی اجتماعی قرن‌های گذشته علی‌رغم کثرت و تنوعی که از خود به جای گذاشته است، در قالب‌هایی رایج یا ایده‌های کلی حرکت می‌کند، که جز با از بین رفتن کامل تضاد طبقاتی هرگز به طور کامل محو نخواهد شد(۳۳)

دیالکتیک ماندگاری و دگرگونی دین، - دگرگونی ادیان همراه با تغییر تاریخی شرایط مادی و در عین حال حفظ برخی اشکال که رمز تداوم تاریخ ادیان است- خصوصاً درباره‌ی مسیحیت موضوعی است که مکرراً در نظرات مارکس و انگلس تکرار می‌شود. بنابراین آنها در نقدی بسیار تند و تیز به گئورگ فردریش دامر (1800-1875) تحت عنوان مذهب عصر جدید (1850) بر این نکته تاکید کردند که "بعد از رویارویی آلمانی‌ها با شرایط جدید جهانی، آنها خود را با مسیحیت تطبیق ندادند بلکه این مسیحیت بود که با تغییر هر مرحله از دنیای جدید خود را تغییر می‌داد" (۳۴)

بعدتر مارکس در نوشته‌های اقتصادی‌اش، مسیحیت را به عنوان دین تراز سرمایه‌داری ترسیم می‌کند. همانطور که او در سالهای 1861 تا 1863 در دست‌نوشته‌های اقتصادی خود به طعنه می‌گوید:

به واقع که سرمایه‌داری نیز به مانند مسیحیت جهانی است. به همین دلیل است که مسیحیت دین ویژه‌ی سرمایه است. در هر دو فقط انسان‌ها هستند که به حساب می‌آیند، در هر دو از نظر انتزاعی ارزش یک انسان کم و بیش به اندازه‌ی انسان بعدی است. در یک مورد همه چیز به این مسئله وابسته است که انسان ایمان داشته باشد یا نه و در دیگری همه چیز به این بستگی دارد که انسان پول داشته باشد یا نه، علاوه بر این در مورد یکی تقدیر را باید اضافه کرد و در مورد دیگری شانس به دنیا آمدن یا نیامدن انسان با قاشقِ نقره در دهان! (۳۵)

مارکس در کتاب سرمایه و در بخش معروف فتش‌یسم کالاها بیشتر به این مسئله می‌پردازد:

دنیای دینی فقط بازتابی از دنیای واقعی است و برای جامعه‌ای مبتنی بر تولید کالاها که در آن تولیدکنندگان به طور کلی بر اساس محصولات خود به عنوان کالا و ارزش وارد روابط اجتماعی با یکدیگر می‌شوند و به موجب آن کار خصوصی و فردی خود را به معیار کار انسانی همگانی تقلیل می‌دهند، برای چنین جامعه‌ای، مسیحیت با آن فرهنگ انسان انتزاعی‌اش، خصوصاً با در نظر گرفتن پذیرش تحولات بورژوازی، پروتستانتیسم و... مناسب‌ترین دین است (۳۶)

همچنین یک پاورقی بسیار کوتاه در کتاب سرمایه وجود دارد که می‌توان آن را توضیحی روش‌شناختی قلمداد کرد البته مارکس بیشتر درباره‌ی آن توضیح نمی‌دهد:

تکنولوژی نحوه برخورد انسان با طبیعت را آشکار می‌کند، فرآیند تولید که به وسیله‌ی آن انسان، زندگی انسان را تداوم می‌بخشد و در نتیجه نحوه شکل‌گیری روابط اجتماعی انسان و تصورات ذهنی ناشی از آنها را عیان می‌کند. هر تاریخ دینی، اگر این مبنای مادی را در نظر نگیرد غیر انتقادی است. در واقعیت بسیار ساده‌تر است که به

تحلیل هسته‌های مادی آفریده‌های مه‌آلود دین بپردازیم تا برعکس از روابط واقعی زندگی شکل‌های آسمانی متناظر با آن را توسعه ببخشیم. روش دوم تنها روش مادی و در نتیجه تنها روش علمی است (۳۷)

بینش‌های پراکنده‌ای از این دیدگاه در نوشته‌های اقتصادی مارکس وجود دارد که عمدتاً از پروتستانتیسم به عنوان نسخه‌ای از مسیحیت که بیشترین هماهنگی با سرمایه‌داری را دارد یاد می‌شود. اشاراتی که به رگه‌ی ماتریالیسم تاریخی‌ای که در کتاب مشهور مارکس وبر (1864-1920) یعنی روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی نیز حضور دارد، می‌پردازد. در ادامه دو توضیح از مارکس که دارای این ویژگی هستند را نقل می‌کنیم:

فرهنگ پول‌داری زهد، انکار، ایثار، صرفه‌جویی تحقیر لذت‌های دنیوی و موقت و توصیه به جستجوی گنج ابدی است و این دقیقاً پیوند پیوریتانیسم انگلیسی و یا پروتستانتیسم هلندی با پول‌سازی را توضیح می‌دهد (۳۸)

نظام پولی اساساً یک نهاد کاتولیک است اما سیستم مالی-اعتباری اساساً پروتستانی است. "اسکاتلندی‌ها از طلا متنفرند". بنابراین وجود پولی کالاها در قالب کاغد فقط وجود اجتماعی است. این ایمان است که باعث رستگاری می‌شود، ایمان به ارزش پول به مثابه روح نهفته‌ی کالاها، ایمان به شیوه‌ی تولید و نظم از پیش تعیین شده‌ی آن، ایمان به تک تک عوامل نظام تولید به مثابه تجسم سرمایه‌ی خویش‌گستر (SELF-EXPANDING CAPITAL). اما سیستم مالی-اعتباری مانند پروتستانتیسم که خود را از ریشه‌های کاتولیک آزاد کرد، خود را از اساس نظام پولی رها نمی‌کند (۳۹)

یکی از جنبه‌های کارکرد سرمایه‌داری پروتستانتیسم این بود که "وسیله‌ای برای افزایش کار مازاد بود (۴۰)", "پروتستانتیسم با تبدیل تقریباً تمام تعطیلات سنتی به روزهای کاری، نقش مهمی در پیدایش سرمایه ایفا کرد (۴۱)". مارکس همچنین به همبستگی بین مالتوسیانیسم و پروتستانتیسم تاکید داشت " سقوط اقتصادی انسان‌ها، خوردن سیب توسط آدم و اشتهای سیری ناپذیر همگی مشخصه‌هایی تیپیکال به حساب می‌آیند این پرسش‌های ظریف همیشه در انحصار بزرگان الهیات پروتستان با بهتر است بگوییم کلیسای پروتستان بوده و

هست(۴۲)" مارکس نبود هیچ‌گونه همدردی با فقرا در پروتستانتیسم را به سخره می‌گیرد " اگر راهب ونیزی علت فقر و بدبختی را در سرنوشتی مهلک که بدبختی را ابدی می‌کند جستجو می‌کند به خاطر خصلت ذاتی صدقه مسیحی است، اما پروتستانتیسم علت فقر و بدبختی را به عنوان بهانه‌ای برای محکوم کردن قوانینی قرار می‌دهد که از حق فقرا برای امداد عمومی صحبت می‌کردند(۴۳)". مارکس این را "روح پروتستانتیسم(۴۴)" می‌نامید.

نظرات بسیار کمتری در نوشته‌های مارکس در مورد ادیان دیگر یافت می‌شود(۴۵). مهم‌ترین مشاهدات او در این زمینه پرسشی است که به راحتی نمی‌توان به آن پاسخ داد. پرسشی که او در نامه‌ای به انگلس در سال 1853 مطرح می‌کند " تا آنجا که به دین مربوط می‌شود می‌توان آن را به یک سوال کلی تقلیل داد و بنابراین به سادگی قابل پاسخ است چرا تاریخ شرق به عنوان تاریخ ادیان ظاهر می‌شود(۴۶)؟" در اینجا تاکید مارکس بر ظاهر شدن تاریخ شرق به عنوان تاریخ ادیان، به عنوان سرنخی در مورد این واقعیت عمل می‌کند که اساسا مشکل اصلی در درک غربی از شرق نهفته است، یعنی مشکل شرق شناسی به معنایی که ادوارد سعید (1935-2003) آن را گسترش داد. اگرچه بسیار بعید است هدف مارکس دقیقا این بوده باشد(۴۷)

4. نگرش سیاسی مارکسی به دین

نگرش سیاسی مارکس به دین بر اثر تلاقی دو تاثیر شکل گرفت: نخست بی‌خدایی که او از زمان خود به ارث برده بود و دوم ترکیب تاثیر هگلیان جوان با نگرش لیبرال-سکولاری که در کنستانت یافته بود، تاثیری که عموما دست کم گرفته می‌شود اگر اصلا بتوان گفت از آن یاد می‌شود(۴۸). اینکه مارکس جوان در مقاله‌ای در سال 1842 در مورد سانسور، از آزادی انتقاد از دین از جمله مسیحیت دفاع می‌کند، جای تعجب ندارد(۴۹)، او این آزادی را به عنوان بخشی از آزادی عمومی عقیده بر پایه‌ی لیبرال سکولاریسم تفسیر می‌کرد. همانطور که او در اولین درگیری طولانی خود با دین هر امتیازی به نفع هر نوع جزم یا عقیده‌ای را رد کرد(۵۰) مارکس در ادامه استدلالی قوی

برای جدایی دین از دولت ارائه داد و به شدت کسانی را که می‌خواستند "دین را به یک نظریه ی قانون اساسی تبدیل کنند(۵۱)" محکوم کرد:

دولت واقعی دینی، یعنی دولتی تئوکراتیک، رئیس چنین دولت‌هایی باید خدای آن دین باشد، خود یهوه برای دین یهود یا نماینده‌ی خدا مثل دالایی لاما در تبت، یا در نهایت همه‌ی دولت‌های مسیحی باید تابع یک کلیسا باشند کلیسای معصوم. زیرا در جایی که مانند پروتستان‌تیسیم رئیس کل کلیسا وجود ندارد حکومت دین چیزی نیست جز همان دین حکومت، یا همان کیش قدرت دولت. هنگامی که یک دولت دارای چندین عقیده با حقوق برابر باشد، دیگر نمی‌تواند یک حکومت دینی باشد بدون آن که حقوق عقاید خاصی را نقض کند، این کلیساست که همه پیروان عقاید متفاوت را به عنوان بدعت‌گذار محکوم می‌کند، هر لقمه‌ی یک فرد را به ایمان او وابسته و عقایدی جزمی و دگم را بدل به پیوند بین افراد و وجود آنها به عنوان شهروند می‌کند(۵۲)

با این حال در پایان سال 1842 مارکس که دیدگاه‌های سیاسی کمونیستی‌اش در حال بلوغ بود، به وضوح فاصله‌ی خود را با ثابت ماندن دیدگاه برخی هگلیان جوان حفظ کرد(۵۳). او در گزارشی به آرنولد روگه پاسخی را به پرسش ادوارد ماین (1812-1870) یکی از اعضای برجسته‌ی حلقه‌ی برلینی‌های آزاد ارائه می‌دهد:

من یک بار به ایشان بی‌درنگ پاسخ دادم و صراحتاً نظرم را درباره‌ی ایرادات نوشته هایشان بیان کردم که آزادی را در قالبی گشاد و هتاکانه دریافت می‌کنند و نه در محتوای آزاد، مستقل و عمیق آن، سپس من این درخواست را مطرح کردم که دین باید در چارچوب نقد شرایط سیاسی مورد نقد قرار گیرد نه اینکه شرایط سیاسی در چارچوب دین مورد نقد قرار بگیرد. در نهایت من این تمایل را داشتم که اگر قرار است درباره‌ی فلسفه صحبت شود، کمتر با برجسب بی‌خدایی با من روبرو شود(که آدم را به یاد بچه‌ها می‌اندازد که به تمام کسانی که به آنها گوش می‌دهند اطمینان می‌دهند که از لولو خورخوره نمی‌ترسند) و بیشتر برای ارائه محتوای فلسفه برای مردم تلاش شود(۵۴)

دفاع پرشور کنستانت از آزادی مذهب و آزادی نامحدود دین فردی، به عنوان موثرترین تضمین در برابر قدرت طلبی هر دین واحد، اثر خود بر مارکس جوان را گذاشته بود(۵۵)، شفاف‌سازی جدل‌های او با برونو بائر در کتاب خانواده مقدس این تاثیر را تایید می‌کند که همچنین شامل رد نگرش تروریستی ای است که در طول انقلاب فرانسه پدیدار شد می‌شود:

به آقای بائر نشان داده شد که وقتی یهودی خواهان آزادی است و با این وجود از دست کشیدن از دین خود سرباز می‌زند درگیر سیاست شده است و هیچ شرطی را که مخالف آزادی سیاسی باشد پیش نمی‌کشد، به آقای بائر نشان داده شد که تقسیم انسان به شهروند غیر مذهبی و شهروند با دین خصوصی به هیچ وجه مغایر با رهایی سیاسی نیست. به او نشان داده شد که همانطور که دولت با رهایی خود از دین دولتی و رها کردن دین به حال خودش در میان جامعه‌ی مدنی، خود راز دین می‌رہاند، فرد نیز با در نظر گرفتن دین نه به عنوان یک امر عمومی بلکه به عنوان امری خصوصی خود را از نظر سیاسی از دین رها می‌کند. و در نهایت نشان داده شد که نگرش تروریستی انقلاب فرانسه نمی‌تواند این نگرش را رد کند و برعکس آن را اثبات می‌کند(۵۶)

بنابراین مارکس و انگلس تاکید کردند که "حق اعتقاد آزادانه، حق داشتن هر نوع دین به عنوان یک حقوق جهانی بشری شناخته می‌شود" و به برونو بائر یادآوری کردند که جناح ژاک هربرت(1757-1794) در جریان انقلاب فرانسه با تهمت زدن به افراد شکست خوردند چرا که با حمله به آزادی مذهب به حقوق بشر حمله کردند(۵۷)

علاوه بر این این دو دوست در کتاب ایدئولوژی آلمانی برونو بائر را با کنایه‌ای شدید به خاطر تظاهر به درهم شکستن دین و دولت به سخره گرفتند(۵۸)

با این حال مارکس و انگلس درون جنبش کمونیستی از مبارزه‌ی بی‌امان برای از بین بردن ایدئولوژی بورژوایی تحت تمام پوشش‌هایی که به خود می‌گرفت از جمله دین، دفاع می‌کردند. "قانون، اخلاق و دین برای پرولتاریا و بسیاری تعصبات بورژوایی دیگر، که در پس تمام آنها منافع بورژوازی در کمین نشسته است(۵۹)" با این حال

مارکس باید از اشتباهی که بخاطر ستایش کتاب دامر به نام اسرار باستانی مسیحیت در نوامبر 1847 در گزارشش به انجمن آموزشی کارگران آلمانی در لندن انجام داد، پشیمان شده باشد چرا که فردریش دامر همان نویسنده‌ای است که مارکس و انگلس سه سال بعد به شدت از او انتقاد کردند. (۶۰) او تلاش کرده بود واحد پولی جدیدی را به روم باستان براساس آثار به جا مانده از مراسم انسان خواری نزد مسیحیان اولیه، نسبت دهد. مارکس درباره‌ی این داستان سرایی دامر می‌گوید " این داستان آنطور که در کار دامر ارائه شده است، آخرین ضربه را به مسیحیت وارد می‌کند. و به ما این اطمینان را می‌دهد که جامعه‌ی قدیمی رو به پایان است و بنای تقلب و تعصب در حال فروپاشی است (۶۱)"

نگرش مارکس و انگلس نسبت به دین اساساً دو سویه باقی ماند: از یک سو دفاع از آزادیِ باور فردی به دین بدون مداخله‌ی دولت و از سوی دیگر مبارزه رهایی بخشی حزب کارگر علیه باورهای مذهبی، این همان موضعی است که مارکس در سال 1875 در نقد برنامه گوتا با قدرت آن را تکرار می‌کند:

آزادی وجدان! اگر کسی در این زمانه بخواهد یادی از مفاهیم قدیمی لیبرالیسم کند، بدون شک فقط آن یک فرم خواهد داشت: هرکس باید بتواند به نیازهای دینی خود به مانند نیازهای بدنی خود رسیدگی کند، بدون آنکه پلیس بینی خود را در زندگی شخصی او فرو کند! اما حزب کارگر باید در هر سطحی آگاهی خود از این واقعیت که آزادی وجدان نزد بورژوازی چیزی جز تساهل در تحمل تمام انواع عدم آزادی وجدان مذهبی نیست را اعلام کند و به این مسئله که این حزب به نوبه خود برای رهایی وجدان از جادوی دین در تلاش است، تاکید ورزد (۶۲)

با تمام این تفاسیر مارکس و انگلس قاطعانه و به طور دائمی از نفی اجبار دولتی به اعمال مذهبی و باورها در سطح خصوصی حمایت می‌کردند. این مسئله به وضوح در نقد دیگری از آنها به یکی از جریان‌های چپ رادیکال که از سرکوب دین حمایت می‌کرد آشکار است. در سال 1868 در حاشیه‌ی اعلام برنامه‌ی باکونین مارکس اظهار داشت که "الغای برنامه عبادت، جایگزینی علم به جای ایمان و عدالت انسانی به جای عدل الهی مانند این است که کسی

فکر کند می توان با دادن یک حکم، حکم لغو ایمان را اعلام کرد(۶۳)"، مارکس در مصاحبه‌ای با نشریه‌ی شیکاگو تریبون این نظر را تکرار کرد: "ما می‌دانیم که اقدامات خشونت آمیز علیه دین مزخرف است، اما در برابر آن این یک عقیده است که با رشد سوسیالیسم مذهب ناپدید خواهد شد. این ناپدید شدن باید توسط توسعه‌ی اجتماعی صورت گیرد و آموزش و پرورش در این مسئله نقش پررنگی را ایفا می‌کند(۶۴).

در قرن بیستم سوسیالیسم بنا بر پیش‌بینی مارکس رشد نکرد، رژیم‌هایی که مدعی سوسیالیسم بودند و نام مارکس را در سراسر جهان به زبان می‌آوردند هم به سوسیالیسم و هم به مارکس آسیب زیادی رساندند و اکثر آنها به شکل فاجعه‌باری از هم پاشیدند. دین بسیار بسیار دورتر از موقعیت ناپدید شدن یک موج شگفت‌انگیز و دینی از بنیادگرایی را در دهه‌ی آخر این قرن تجربه کرد که برجسته‌ترین آنها موج بنیادگرایی بود. برای درک این "انتقام خدا" آن طور که یکی از شاهدین این اتفاق آن را نامیده است(۶۵)، تاملات مارکس درباره‌ی دین همینطور دیگر مفاهیم علوم اجتماعی مانند مفهوم آنومی نزد دورکیم سرنخ‌هایی مفیدی را به ما ارائه می‌دهند(۶۶). برداشت ماتریالیستی از تاریخ ما را به کاوش در زمینه‌ی اقتصادی-اجتماعی سوق می‌دهد که می‌توان بر اساس آن این پدیده که آن را به طور گسترده‌ای "بازگشت دین" نامیده‌اند، توضیح داد. در واقع همراهی این پدیده با تخریب گسترده‌ی شرایط اجتماعی که حاصل توامان چرخش نئولیبرالی در سرمایه‌داری و همچنین بحران پایان سوسیالیسم واقعا موجود بود، بدون شک تصادفی نیست. در این زمینه حتی مفهوم‌سازی‌های چپ هگلی‌ای که مارکس جوان بسط داد و همچنین فرموله کردن تناظر بین بیگانگی اجتماعی-اقتصادی و بیگانگی مذهبی مفید به نظر می‌رسد.

موج مذهبی مداومی که شاهدش هستیم بار دیگر اهمیت نگرش مارکسی به مذهب را روشن می‌سازد. مهد روشنگری یعنی اروپا خود درگیر این مشکل است و به دلیل این واقعیت که دین مورد بحث در اروپا اسلام است یعنی دین جمعیت‌های تحت ستم و مهاجر بنابراین صورت مسئله بسیار پیچیده‌تر است. نگرش مارکس به دین باید دوباره منبع الهام کسانی باشد که به نظریه کلی او پایند هستند. زمانی که آزادی‌های مذهبی به دلایل

نژادپرستانه نسبت به دارندگان آن دین که در اقلیت هستند محدود می‌شود باید حتی با شدت بیشتری از آن دفاع کرد. در چنین شرایطی دفاع از این آزادی علاوه بر اینکه به طور کلی جزئی از مبارزه برای آزادی سیاسی محسوب می‌شود، جزء ضروری مبارزه با نژادپرستی نیز هست.

همانطور که مارکس به رفقای مبارز آلمانی خود یادآوری کرد دفاع از آزادی وجدان مذهبی نباید مبارزه با عدم وجود آزادی در وجدان مذهبی را تحت‌الشعاع قرار دهد، مانند عدم وجود آزادی در وجدان مذهبی درباره‌ی نیازهای بدنی، خواه این عدم آزادی از سوی دولت تحمیل شده باشد (همانطور که در بسیاری از کشورها این‌گونه است) خواه یکی از زنجیرهای مذهبی‌ای باشد که در واقع تلاشی است ناامیدانه در جهت تسکین اضطراب ناشی از درجات بالای مردسالاری و ستم جنسیتی یا نا امن بودن شرایط اجتماعی در عصر نئولیبرال . در قرن بیست‌ویکم مبارزه برای جدایی دین از دولت و دفاع از این جدایی در جایی که امکان تحقق دارد، از اهمیتی فوری برخوردار است، همانطور که مبارزه علیه طیف وسیعی از کاربردهای ارتجاعی دین برای سیاست از اهمیت فوری برخوردار است.

یادداشتها

(۱) میشل برتراند در کتاب خود به نام *de la Religion chez Marx et Engels* به درستی استدلال می‌کند که تحلیل مارکس و انگلس راجع به دین شکل کامل و یک تئوری تمام عیار از دین ارائه نمی‌دهد. او که خود یک مارکسیست است هیچ پاسخ معتبری برای علت ماندگاری دین در طول تاریخ نمی‌یابد. برای آشنایی بیشتر با بحث‌های مارکسیست‌های غربی راجع به دین به کتاب *R. Boer's five-volume On Marxism*

and Theology رجوع کنید

(۲) نگاه کنید به *Capital, volume I, MECW, vol. 35, p. 83* .

F.Bellue: “typologie des metaphors religieuses dans le capital به نگاه کنید (۳)

de K.Marx. این کتاب به استعاره‌های دینی مورد استفاده‌ی مارکس نمی‌پردازد اما توسعه‌ی دیدگاه

ماتریالیستی و تاریخی او در مورد دین را نشان می‌دهد.

(۴) برای مطالعه‌ی بیشتر راجع به رابطه‌ی بلشویک‌ها و دین به کتاب: لینن، دین و الهیات با مشخصات زیر رجوع

کنید

Lenin, Religion and Theology

(New York: Palgrave Macmillan, 2013)

و

. P. Gabel, And God Created Lenin: Marxism vs

Religion in Russia, 1917–1929 (New York: Prometheus Books, 2005)

.

(۵) K. Marx, Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature, MECW,

vol. 1, p. 30.

مارکس پایان نامه‌ی خود را به همین ترتیب با نقل قولی ضد مذهبی از لوکرتیوس در تمجید از اپیکور که دکتر جوان (مارکس) او را بزرگترین نماینده‌ی روشنگری یونانی می‌خواند، به پایان برده است.

(۶) The Bonner Hefte are published in the MEGA2, vol. IV/1.

(۷) برای اطلاعات بیشتر از مفاهیمی که مارکس از دوبروسس وام گرفت نگاه کنید به

R. Boer, On Marxism and

Theology: Vol. IV, Criticism of Earth (Leiden: Brill, 2012), pp. 177–206

و

On Marxism

and Theology: Vol. V, In the Vale of Tears (Leiden: Brill, 2014), pp. 289–309. For

a comparison between Constant's and Marx's notion of fetishism, see B. Garsten,

'Religion and the Case against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures',

Political Theory, 38 (1): 4–33 (2010).

(۸) K. Marx, 'The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung', MECW, vol. 1, p. 189.

(۹) Ibid

(۱۰) K. Marx to A. Ruge, 30 November 1842', MECW, vol. 1, p. 395.

(۱۱) See L. Althusser's critical discussion of Feuerbach and his influence on the early Marx in

his For Marx (Harmondsworth: Penguin, 1969).

(۱۲) Marx's Grundrisse (K. Marx, 'Outlines of the Critique of

Political Economy [Grundrisse]. First and Second Instalment', MECW, vols 28 and 29)

(۱۳) K. Marx, 'On the Jewish Question', MECW, vol. 3, pp. 169-72.

(۱۴) K. Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction',

MECW, vol. 3, p. 175.

(۱۵) Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction',

pp. 175-6.

(۱۶) F. Engels, The Peasant War in Germany, MECW, vol. 10.

برای نگاه انتقادی به کتاب انگلس می‌توان به کتاب زیر رجوع کرد

G. Achcar, Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism (London: Saqi; Chicago: Haymarket, 2013), pp. 10-39.

(۱۷) Bertrand, *Le Statut de la Religion*, p. 34.

(۱۸) K. Marx, 'The Communism of the Rheinischer Beobachter', MECW, vol. 6, p. 231.

(۱۹) M. Löwy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London: Verso, 1996), p. 5.

(۲۰) B. Constant, *De la Religion* (Arles: Actes Sud), 1999, 'Du sentiment religieux', pp. 39–52.

(۲۱) See A. McKinnon, 'Reading "Opium of the People": Expression, Protest and the Dialectics of Religion', *Critical Sociology*, 31 (1–2): 15–38 (2005).

(۲۲) Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction', p. 176.

(۲۳) K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, vol. 3, pp. 272, 297.

(۲۴) Ibid, p. 306.

(۲۵) K. Marx and F. Engels, The Holy Family, MECW, vol. 4, p. 109.

(۲۶) Ibid, pp. 109–10.

(۲۷) K. Marx, Thesis on Feuerbach, MECW, vol. 5, p. 4.

(۲۸) K. Marx and F. Engels, The German Ideology, MECW, vol. 5, p. 30.

(۲۹) Ibid, pp. 36–7

(۳۰) Ibid, p. 53.

(۳۱) Ibid, p. 93.

(۳۲) Ibid, p. 154.

(۳۳) K. Marx and F. Engels, Manifesto of the Communist Party, MECW, vol. 6, p.

(۳۴) K. Marx and F. Engels, 'Reviews from the Neue Rheinische Zeitung. Politisch- Ökonomische Revue No. 2', MECW, vol. 10, p. 244.

(۳۵) K. Marx, Economic Manuscript of 1861–63, MECW, vol. 33, p. 369.

(۳۶) Marx, Capital, volume I, p. 90.

(۳۷) Ibid, p. 375, note 2

(۳۸) Marx, 'Outlines of the Critique of Political Economy [Grundrisse]. First Instalment', p. 164.

(۳۹) K. Marx, Capital, volume III, MECW, vol. 37, p. 587.

(۴۰) Marx, Economic Manuscript of 1861–63, p. 300.

(۴۱) Marx, Capital, volume I, p. 281, note 2.

(۴۲) Ibid, p. 612.

(۴۳) Ibid, p. 641.

(۴۴) Ibid, p. 712, note 2.

(۴۵) نگاه کنید به

K. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, second edition (Chicago: Chicago University Press, 2016).

(۴۶) K. Marx to F. Engels, 2 June 1853', MECW, vol. 39, p. 332.

(۴۷) نگاه کنید به

Achcar, *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, pp. 68–102.

(۴۸) یکی از استثنائات پاتریس هیگونه (patrice higonnet) است که در مقاله‌ی زیر به این تاثیر اشاره

می‌کند

Marx, disciple de Constant?', Annales Benjamin Constant, 6: 11–16 (1986)

(۴۹) K. Marx, 'Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction', MECW, vol. 1, especially pp. 116–19.

(۵۰) K. Marx, 'The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung', MECW, vol. 1, p. 191

(۵۱) Ibid, p. 198.

(۵۲) Ibid, p. 199.

(۵۳) نگاه کنید به

A. Toscano, 'Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion', Historical Materialism, 18: 3–29 (2010)

(۵۴) K. Marx to A. Ruge, 30 November 1842', MECW, vol. 1, pp. 394–5.

(۵۵) Constant's De la Religion (pp. 576–7)

(۵۶) Marx and Engels, The Holy Family, p. 111

(۵۷) Ibid, p. 114

(۵۸) Marx and Engels, The German Ideology, p. 94.

(۵۹) Marx and Engels, Manifesto of the Communist Party, pp. 494-5.

(۶۰) Ibid.

(۶۱) MECW, vol. 6, p. 631.

(۶۲) K. Marx, Critique of the Gotha Programme, MECW, vol. 24, pp. 97-8.

(۶۳) K. Marx, 'Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy', MECW, vol. 21, p. 208.

(۶۴) Account of Karl Marx's Interview with the Chicago Tribune Correspondent',
MECW, vol. 24, p. 576.

(۶۵) G. Kepel, The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and
Judaism in the Modern World (London: Polity, 1994).

(۶۶) برای آشنایی بیشتر با کارکرد مفاهیم مورد استفاده‌ی مارکس و دورکیم برای فهم بنیادگرایی دینی در قرن
بیستم نگاه کنید به

G. Achcar, The Clash of Barbarisms: The Making of the New World Disorder,
second edition (Boulder, CO: Paradigm; London: Saqi, 2006).