

آرمان

و

اندیشه

جلد یازدهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد یازدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : آوریل ۲۰۱۸

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
	تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی
۷	از بحران "مارکسیسم ایرانی"
	مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس
۴۵	سیاسی بلشویسم
	تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی
۸۹	مرکزی حزب توده
	حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای
۱۲۵	ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم
۱۶۷	ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس
	نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از
۲۰۵	ابوالهذیل تا سهروردی
	دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی
۲۳۷	در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس

"انقلاب اسلامی" می‌شود. سیاست داخلی و خارجی این نظام نیز از بدو تأسیس تحت تأثیر این فلسفه‌ی سیاسی قرار داشت که در واقعیت منجر به سرکوب بی‌امان اپوزیسیون در کشور، ترور اپوزیسیون در خارج و جنگ هشت ساله با عراق شد. از آن-جا که نظام جمهوری اسلامی با نزاع‌های درونی جهت سلطه بر منابع مادی و بودجه‌ی کشور مواجه بود و در جنگ با عراق شکست خورد، در نتیجه شورای مصلحت نظام را برپا کرد که جهت بقای نظام به یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده دست زد و جهت تعرض دوباره به جامعه و کشورهای منطقه تجدید قوا کند. به این ترتیب، دو جناح به اصطلاح "اصول‌گرا" و "اصلاح‌طلب" در کشور به وجود آمد که ماهیت ضد بشری نظام را از طریق رقابت پوشالی و انتخابات جعلی بپوشاند و از طریق تولید توهم به اصلاح‌پذیری نظام، انبوه مردم را به پای صندوق‌های رأی کشیده و مدعی مقبولیت سیاسی و حمایت مردمی شود. در حالی که نظام جمهوری اسلامی با استناد به "رأی مردم" یک ظاهر معتدل و مردمی را به افکار عمومی جهان ارائه می‌کند، اما به دخالت‌های سیاسی و نظامی خود در افغانستان، عراق، لبنان، فلسطین و یمن ادامه می‌دهد. به این ترتیب، وضعیت کنونی کشور و منطقه فقط محصول دخالت دولت‌های "امپریالیستی" نیست بلکه مسقیماً به سیاست داخلی و خارجی جمهوری اسلامی نیز مربوط می‌شود. البته در پشت این ویران‌ترین زشت که اسلامیان و دولت‌های "امپریالیستی" به نمایش می‌گذارند، منافع مادی آن‌ها به بهترین وجه ممکنه تأمین می‌شود. به این معنی که آن‌ها فقط جنگ و جنایت به راه نمی‌اندازند بلکه منافع ملی خود را تضمین کرده و جیب‌گشاد آخوند و سرمایه‌دار را نیز پر می‌کنند.

به نظر می‌رسد که افکار عمومی ایرانیان به یک درجه‌ی قابل ملاحظه‌ای از خودآگاهی رسیده و فلسفه‌ی سیاسی جمهوری اسلامی را در کلیت آن به خوبی شناخته است. البته این‌جا باید شکل مقاومت جنبش کارگری را از خیزش اجتماعی مجزا کرد. در حالی که کارگران در اعصاب و حرکت‌های اعتراضی با هویت کامل خود حضور می‌یابند و مستقیماً با دستگاه اطلاعاتی، قوه‌ی قضائیه و سپاه پاسداران درگیر هستند، خیزش‌های مردمی معمولاً انبوه کارگران و لایه‌های گوناگونی از فرودستان و بیکاران روستایی و شهری را در بر می‌گیرد که کاملاً گمنام در نبرد طبقاتی شرکت می‌کنند. پیداست که در خفا هم تمایل به تخریب اموال دولتی و علاقه به نبرد خیابانی با نیروهای انتظامی

دیباچه

چند روزی از انتشار جلد دهم "آرمان و اندیشه" در دسامبر ۲۰۱۷ نگذشته بود که خیزش مردم ایران در ماه دی آغاز شد. این خیزش که ده روز به طول انجامید، چنان گسترده و رادیکال بود که نه تنها حکومت اسلامی را با بحران و خطر سرنگونی مواجه ساخت بلکه تحلیل‌های سیاسی نظریه‌پردازان آن‌را نیز در داخل و خارج از کشور نقش بر آب کرد. البته این اخبار برای کسانی که معطوف به "حرکت واقعی" جامعه‌ی ایران هستند و دغدغه‌ی جنبش‌های اجتماعی را دارند، غیر منتظره نبود. جمهوری اسلامی از همان آغاز موجودیتش با مجموعه‌ای از کارگران، زنان، اقلیت‌های قومی و دینی مواجه بود که جهت احقاق مطالبات خویش با این نظام درگیر بودند. از آن‌جا که تضاد کار و سرمایه درون‌ذاتی است، در نتیجه جنبش کارگری در نظام سرمایه‌داری یک نقش ارگانیک دارد و در رأس جنبش‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. بنابراین پیداست که چرا رد پای جنبش کارگری به صورت مستمر در تاریخ جمهوری اسلامی دیده می‌شود و چرا سرکوب و ارباب کارگران و توصل به وعده و وعیدهای دنیوی و اخروی نظام به فعالیت صنفی و سیاسی کارگران خاتمه نداد. البته نظام سرمایه‌داری در پیروی از منطق درون‌ذاتی خویش، یعنی ارزش‌افزایی سرمایه مستقلاً فعال می‌شود و از این بابت، با اشکال متفاوت ایدئولوژیک به خوبی کنار می‌آید. اما از آن‌جا ساختار طبقاتی و جنسیتی امت اسلامی به دوران قرون وسطا تعلق دارد و ایدئولوژی اسلامی قادر نیست که انسان‌های جهان مدرن را در برابر نظام سرمایه‌داری به کلی به انفعال بکشد، در نتیجه رشد نیروهای مولد به زنجیر کشیده شده و توسعه‌ی سرمایه‌ی صنعتی و انباشت سرمایه با موانع سخت مواجه می‌شود.

بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی، دولت موظف به تشکیل امت اسلامی است. از این منظر جهان واقعی به دو حوزه‌ی دارالسلام و دارالحرب تقسیم می‌شود. در حالی که اولی یک ساختار طبقاتی - جنسیتی دارد و حوزه‌ی تحقق شریعت و تحت نظر ولی فقیه است، حوزه‌ی دومی مربوط به جهاد جهت گسترش حاکمیت اسلامیان و صدور

حقوق بشر صحبت می‌کنند، ارتباط مستقیمی با برنامه و اندیشه‌ی سیاسی آن‌ها ندارد و به مراتب بیشتر مربوط به مصلحت سیاسی آن‌ها می‌شود. چهارم، جریان‌های ناسیونالیستی هستند که تحت تأثیر ایدئولوژی‌های پان‌ترکیسم، پان‌عربیسم و پان-کردیسم انگیزه‌ی تشکیل دولت‌های ملی را در سر می‌پروراند. پنجم، جریان‌های چپ در اشکال متنوع هستند که با ادعای سرنگونی انقلابی جمهوری اسلامی و مبارزه برای تحقق سوسیالیسم می‌توانند به یک توافق فعال برسند و یک نقش مؤثر سیاسی را در سرنگونی جمهوری اسلامی و تشکیل یک نظم نوین بازی کنند. اما شرط یک چنین توافقی، فراروی از آن بحران تئوریک است که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، یعنی توده‌ایسم برای فعالیت کارگری و کمونیستی به بار آورده است.

من با همین هدف، یعنی فراروی از بحران مارکسیسم - لنینیسم در سال ۲۰۰۰ میلادی انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را تأسیس کردم که از طریق برگزاری سمینارهای مشترک با فعالان جنبش کارگری - کمونیستی و همچنین انتشار مکتوبات "آرمان و اندیشه" به سهم خود در این ارتباط اقدام کنم. این‌جا ضروری است که بار دیگر از تمامی رفقای که به صورت سخنران و یا مدیر سمینارها با من همکاری کردند، سپاسگزاری کنم. از جمله باید از دوست و همکار عزیزم، هما پنداشته تشکر کنم که دوباره مسئولیت ویراستاری جلد یازدهم "آرمان و اندیشه" را به عهده گرفت. هم‌چنین جا دارد که از دوست عزیزم، آقای آرمین یحیی‌زاده امین تشکر کنم که بدون کوچکترین انتظاری و در کمال حوصله سایت "آرمان و اندیشه" را به روز می‌کند. به همین منوال از دوستان گرامی‌ام در "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی - برلین" و "آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلین" قدردانی می‌کنم زیرا آن‌ها مکان برگزاری سمینارها و مکتوبات نایاب فارسی را در اختیار من گذاشته و به بهترین وجه ممکنه زمینه‌ی فعالیت تئوریک انجمن ما را مهیا کردند. دست تمامی این عزیزان را با سپاس و ارادت می‌فشارم. پیداست که مسئولیت تمام و کمال سایت "آرمان و اندیشه" و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" به عهده‌ی خود من است!

۲۶ مارس ۲۰۱۸ میلادی، فرشید فریدونی

بیشتر است و هم شعارها به مراتب رادیکال‌تر می‌گردند. مصداق این فعالیت متفاوت را می‌توان به خوبی در اعتصابات کارگری و خیزش مردمی مشاهده کرد. پس از این‌که "خانه‌ی کارگر" با شعار انفعالی "مرگ بر کارگر، درود بر ستم‌گر" اقدام به مصادره‌ی اعتراض‌های آنی کارگران کرد، کارگران آگاه با شعار "کارگر می‌رزم، می‌میرد، سازش نمی‌پذیرد" مستقلاً وارد کارزار نبرد طبقاتی شدند. در برابر شعارهای خیزش مردمی مستقیماً کلیت سیاست خارجی و داخلی نظام را نشانه گرفته‌اند. از جمله باید از شعارهایی مانند: "نان، کار، آزادی"، "نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران"، "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا"، "اسلام را پله کردید، مردم را ذله کردید"، "مرگ بر خامنه‌ای" و "مرگ بر روحانی" یاد کرد. ما این‌جا با یک تغییر کیفی در افکار عمومی مردم ایران مواجه هستیم. به این صورت که در سال ۱۳۸۸ و در "جنبش رأی من کو؟" شعارهای دینی و متوهم به جناح "اصلاح‌طلب" شنیده می‌شد، در حالی که خیزش اجتماعی کلیت نظام را نشانه گرفته و از ایدئولوژی و ساختار امت اسلامی به کلی فراتر رفته است. مسئله دگرگونی نظام نیز مشخصاً از همین موضع مطرح می‌شود. به این صورت که تضادهای ابژکتیو ماتریالیستی تحت تأثیر کدام نظریه قرار گرفته، تبدیل به بیان سوژکتیو تضاد و افکار عمومی شده و نظم نوین را به وجود می‌آورد.

ما این‌جا با پراکسیس در مضمون مارکسی آن سر و کار داریم که به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است. آن چیزی که به اسم اپوزیسیون جمهوری اسلامی عرضه می‌شود، بسیار متنوع است. اول، باید از آن فعالان فرهنگی و مدنی یاد کرد که برای برگزاری یک فراندنم جهت گذار مسالمت‌آمیز از جمهوری اسلامی تبلیغ می‌کنند. البته موضوع فراندنم فقط محدود به این افراد سرشناس نمی‌شود زیرا تمامی جریان‌های محافظه‌کار، چپ توده‌ای و فدایی اکثریتی که در تشکیل جمهوری اسلامی سهیم بوده و معمولاً دستشان به خون مردم ایران آغشته شده است، جهت خلاصی از پیگرد قضائی و جنایی پشت سر آن‌ها ردیف می‌شوند. دوم، باید از یک شبکه‌ی گسترده از جریان‌های لیبرال و دموکرات نام برد که در پی تحقق آشتی ملی و تشکیل یک نظام سکولار هستند. سوم، جریان‌های شبه فاشیستی هستند که در شکل ناسیونالیسم سلطنت‌طلب و مجاهدین خلق اسلامی هوای تصرف بی چون و چرای قدرت سیاسی و سرکوب مخالفان خود را دارند. این‌که آن‌ها فعلاً از تحقق دموکراسی و

اعتصاب عمومی کارگران زمینه‌ی سرنگونی پنجمین قدرت نظامی جهان را آماده ساخت. اما چندی نگذشت که اوباش و اراذل اسلامی با حمایت حزب توده و تحت رهبری خمینی و در عدم یک بدیل واقعی و انقلابی، به تخلیه و سرکوب جنبش کارگری، سازمان‌های چپ و مقاومت‌های مدنی و منطقه‌ای روی آوردند. از جمله باید از فتح خانه‌ی کارگر و تعرض به آکسیون‌های پراکنده‌ی زنان، دانشجویان و سازمان‌های چپ یاد کرد. نتیجه‌ی این سیاست ضد انقلابی، کشتار و حبس هزاران فعال کمونیست و گریز گسترده‌ی فعالان سیاسی به تبعید بود. هم‌زمان اسلامیان با استناد به ایدئولوژی خود، نفس همبستگی و مقاومت را در کشور در هم شکستند. تمایز میان زنان و مردان، تحقیر و سرکوب اقلیت‌های ملی و دینی، دشمن‌سازی در داخل و خارج از کشور، بذر نفرت و تفرقه را میان ایرانیان کاشت. تنها یک نگاه اجمالی به اخبار معمول کافی است که وضعیت اسف‌بار جنبش کارگری و کمونیستی را به کلی واضح سازد.

در حالی که کارگران معترض برای دریافت حقوق معوقه‌ی خود محکوم به شلاق خوردن می‌شوند و فعالان جنبش کارگری برای تشکیل سندیکا و رفع اتهامات امنیتی مجبور به اعتصاب غذا هستند، خانه‌ی کارگر تظاهرات خود را با شعار "کارفرما حیا کن، افغانی را رها کن"، برگزار می‌کند. ما همچنین ناظر یک جنگ خانمانسوز در منطقه هستیم که ظاهراً چشم‌اندازی برای پایان آن وجود ندارد. هم‌زمان سازمان‌ها و احزاب کمونیست تبعیدی تبدیل به فرقه‌های کوچک سیاسی شده‌اند که هیچ‌گونه ارتباط ارگانیک با جنبش کارگری در کشور ندارند. در حالی که بسیاری از فعالان سیاسی قدیمی به کلی منفعل شده و به ایران رفت و آمد می‌کنند، اکثر قابل ملاحظه از پناهندگان جدید ایرانی نیز شور و شوقی برای فعالیت سیاسی از خود نشان نمی‌دهند. برای بسیاری از آن‌ها دریافت حق پناهندگی مصادف با پایان فعالیت سیاسی آنان است. علاوه بر این برخی از فعالان سیاسی برای توجیه اشتباهات سیاسی خود، دست به ساختن تئوری‌های بی پایه و اساس می‌زنند. بسیاری از آن‌ها اصولاً انقلاب را غلط

تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"^۱

اکنون حدود صد سال از آغاز جنبش کارگری و کمونیستی در ایران می‌گذرد. درک فراز و نشیب این جنبش بدون در نظر داشتن جنبش کمونیستی جهانی غیر ممکن است. کمونیست‌های ایرانی از همان بدو تشکیل انترناسیونال سوم آگاهی تئوریک و شکل ساختاری و سازمان حزبی خود را از بلشویک‌ها وام گرفتند. به این ترتیب، برنامه‌ی کلی کمونیست‌های ایرانی از طریق کمینترن در سه اصل؛ راه رشد غیر سرمایه‌داری، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خلاصه - شد، در حالی که ابزار تحقق این برنامه‌ی سیاسی، حزب به اصطلاح پیشتاز و تراز نوین بود. نظم ساختاری حزبی با مفهوم "سانترالیسم دموکراتیک" موجه می‌شد که در واقعیت حزب کمونیست را به صورت پادگانی و با سلسله مراتب معین سازمان می‌داد که فرامین کمیته‌ی مرکزی را بی چون و چرا به اجرا در می‌آورد.

پیداست که جنبش کارگری کشور در این اصول هیچ منافع مستقیمی نداشت و فراتر از طرح مطالبات صنفی و پشتیبانی از تولیدات داخلی قادر نبود که یک شکل مستقل سیاسی به خود بگیرد. اما در دوران قیام بهمن اوضاع به کلی دگرگون شد. با ضعف دولت مرکزی، کارگران اقصاد نقاط ایران به اعتصاب و طرح مطالبات خود روی آوردند. از جمله باید از اعتصاب عمومی کارگران صنعت نفت یاد کرد که پس از فاجعه‌ی سینما رکس آبادان آغاز شد. شورای کارگران صنعت نفت آبادان در اولین اطلاعیه‌ی خود فراتر از مطالبات معمول مانند: آزادی زندانیان سیاسی، انحلال ساواک، پیگرد مسئولان جنایت سینما رکس، درخواست قطع رابطه‌ی دولت ایران با دولت‌های نژادپرست اسرائیل و آفریقای جنوبی را مطرح کرد. هم‌زمان سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در کوتاه‌ترین مدت ممکنه تبدیل به یک سازمان مردمی شد. سرانجام

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "جنبش کارگری و کمونیستی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

دیگری به غیر از اقدام‌های بی اساس و محقر برای تکامل یک "فلسفه‌ی نوین" ندارند^۱ که البته مارکس محصول فعالیت ذهنی آن‌ها را "مدفوع فلسفی" می‌خواند.^۲

بنا به این تعریف، مارکس، ارسطو و هگل را "گرهگاه" دوران خود می‌نامد و بعداً با در نظر داشتن چرخش پراکسیس فلسفه به جهان متظاهر، انشعاب‌های قابل ملاحظه‌ی فلسفه را به بند نقد می‌کشد. برای نمونه ما این انشعاب‌ها را در فلسفه‌ی پسا ارسطویی به صورت اسکپتیسیسم، استوا و ماتریالیسم اپیکور و دموکریت می‌یابیم که البته مارکس در دکترایش و آن هم از موضع پرومته‌یوس به نقد آن‌ها می‌پردازد. ما این‌جا با موضع آته‌ئیسم بخصوص مارکس مواجه می‌شویم زیرا پرومته‌یوس "از هر خدای این جهانی و آن جهانی متنفر" بود. ما این انشعاب‌ها را هم‌چنین در فلسفه‌ی پسا هگلی به خوبی مشاهده می‌کنیم که شامل هگلی‌های راست (گانس، میشلت)، هگلی‌های میانه (سیزوکوسکی) و هگلی‌های چپ و یا جوان می‌شود.

در حالی که مارکس از طریق آثار فلسفی با انشعاب‌های پسا ارسطویی آشنا شده بود لیکن خودش کشمکش‌های فلسفی پسا هگلی را تجربه می‌کرد. وی در جوار برداران بائر، اشتراوس، روتنبرگ، فویرباخ، هس و اشتیرنر یکی از برجسته‌ترین هگلی‌های جوان محسوب می‌شد که البته پس از تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به حق "گرهگاه" دوران خود محسوب می‌شود و تا زمانی که شیوه‌ی تولید مدرن سرمایه‌داری پابرجا است، این نقش را نیز ایفا می‌کند. بخصوص به این دلیل که وی در تفاوت با دوران گذشته رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قاطعانه پاره می‌کند. به این معنی که وی از موضع یک فلسفه‌ی نوین به نقد فلسفه‌های موجود و تاریخ نمی‌پردازد. ما این روش را نه تنها نزد ارسطو بلکه نزد هگل و فویرباخ نیز به خوبی می‌یابیم. در حالی که هگل از منظر یک "خرد خودبنیاد" (ایده‌ی مطلق) و با استفاده از روش دیالکتیک یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را متکامل می‌کند و بعداً از منظر این فلسفه‌ی جدید به نقد فلسفه‌ی استعلائی کانت، فیشته و شلینگ می‌رود.^۳ فویرباخ با رجوع به طبیعت، یک فلسفه‌ی

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۱۷

^۲ Vgl. ebd., S. ۳۳۰

^۳ Hegel, Wissenschaft der Logik, Hegel Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und

شمرده و برخی دیگر مدعی هستند که اگر چپ‌ها قدرت سیاسی را به دست می‌گرفتند، از خمینی و اسلامیان بدتر می‌کردند.^۱

پرسش این نوشته به این مسئله مربوط می‌شود که پس از گذشت صد سال چه چیزی از جنبش کمونیستی ایران به جای مانده است و چه دلایلی مسبب گسست تئوریک و استقلال احزاب کمونیستی از پراکسیس جنبش کارگری و نبرد طبقاتی شده‌اند؟ همین مسئله، یعنی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس از همان آغاز، موضوع اصلی فعالیت تحقیقاتی و نوشتاری مارکس بود. به این صورت که وی در رساله‌ی دکترایش جهت طرح موضوع و ارزیابی فلسفه‌ی یک دوران و واکنش فلسفه (تئوری) به واقعیت (پراکسیس) به شرح زیر از مفهوم "گرهگاه"^۲ استفاده می‌کند:

«همان‌گونه که در تاریخ فلسفه گرهگاه‌هایی وجود دارند که خود را از درون خویش به سوی تشخیص ارتقاء می‌دهند، اصول مجرد را در یک کلیت می‌پروراند و این چنین تداوم خط مستقیم را قطع می‌کنند، هم‌چنین لحظاتی وجود دارند که در آن فلسفه چشمانش را به جهان بیرونی می‌گرداند، نه این‌که دیگر بفهمد بلکه به صورت یک شخص پراتیک با جهان دسیسه می‌کند (...). از این پس، وقت کارنوال فلسفه است (...). اما مانند پرومته‌یوس که آتش را از عرش دزدید که خانه‌ها را بسازد و بر روی زمین آغاز به سکونت کند، این چنین فلسفه‌ای که خود را به جهان گسترش داد، در برابر جهان متظاهر چرخید.»^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در این‌جا میان فلسفه و کارنوال فلسفه تفاوت می‌گذارد. کسانی که تا کنون ناظر کارنوال بوده‌اند، می‌دانند که کارنوالیست‌ها خود را "دلک" و حال خود را "خل وضع" می‌نامند. مارکس هم با همین منظور کارنوالیست‌های فلسفه را حامل ماسک‌های مسخره‌ی فلسفی می‌خواند که قصد

^۱ برای نمونه باید از زنده یاد محمود راسخ یاد کنم. من در سال ۲۰۱۶ میلادی در یک کنفرانس که از طریق "کمیته‌ی کارگری و سوسیالیستی فرانکفورت" به مناسبت سالروز انقلاب بهمن تدارک دیده شده بود، شرکت کردم. وی در این کنفرانس مدعی شد که چه خوب شد که خمینی قدرت سیاسی را در دست گرفت و اگر ما به قدرت می‌رسیدیم، چنان سرکوب می‌کردیم که هیچ وجهه‌ای برایمان نمی‌ماند.

^۲ Knotenpunkt

^۳ Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۱۵

کار مزدی را در برنامه‌ی سیاسی خود قرار داده است. نظریه‌پردازان کلاسیک این جناح لوکزامبورگ، گرامشی، گورتر، ماتیک، کروش و پائوکوک هستند.

ما هم اکنون با یک مجموعه‌ی گسترده از تفاسیر غیر مارکسی و با ارجاع‌های متفاوت و متنوع به مکتوبات مارکس روبرو هستیم و این "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" را به خوبی در دوران معاصر مشاهده می‌کنیم. اما مضحک‌ترین، مشتمزکننده‌ترین و همچنین مفلوک‌ترین "دلک" این کارنوال همین "مارکسیسم ایرانی" است که ایرانیان در تداوم تاریخ و فرهنگ اسلامی خود متکامل کرده‌اند. در رأس این جریان حزب توده قرار دارد که در دوران قیام بهمن به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد. در حالی که ارتجاعی‌ترین قشر جامعه، یعنی آخوندهایی که به غیر از رواج جنایت و جهالت هیچ نقش مؤثری در تاریخ این سرزمین نداشته‌اند، به میدان سیاست آمده و انگیزه‌ی مصادره‌ی مطلق قدرت سیاسی را داشتند. حزب توده اما پیوند خود با اسلام و روحانیت را نه تاکتیک بلکه استراتژیک می‌خواند و از همه‌ی هواداران خود می‌خواست که در تمامی سطوح با جمهوری اسلامی همکاری کنند. بنابراین حزب توده از همان بدو قیام بهمن اقدام به تخریب و تخطئه‌ی دولت موقت بازرگان کرد و پس سرنگونی آن در بیانیه‌ای در ماه آبان ۱۳۵۸ همکاری خود با "شورای انقلاب" را به شرح زیر اعلام کرد:

«حزب توده ایران آماده است که با تمام نیرو و امکانات خود برای پیروز کردن "خط امام"، به شورای انقلاب کمک کند. اعضاء و هواداران حزب توده ایران در هر جا که هستند با شور و فداکاری تمام در رفع دشواریهای انقلاب خواهند کوشید و جبهه اصلی نبرد را که جبهه ضد امپریالیستی است، رها نخواهند کرد.»^۱

نتیجه‌ی فعالیت سیاسی حزب توده خاوران‌ها است که سرانجام تبدیل به گورستان برخی از اعضای جانباخته‌ی این حزب نیز شد. در حالی که نظام جمهوری اسلامی ده‌ها هزار زندانی سیاسی را به قتل رسانده که حتا سنگی بر مزارشان نیست اما برای قاتل آن‌ها، یعنی برای آیت‌الله خمینی یک مقبره بر پا کرده که تا کنون حدود ۶ میلیارد

ماتریالیستی را متکامل می‌کند و سپس از منظر این "فلسفه‌ی آتی" است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روی می‌آورد. در برابر مارکس با رجوع به پراکسیس، یعنی با رجوع به "جهان موضوعیت‌یافته"^۱ که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است، از یک طرف، به نقد درون‌ذاتی از اشکال متافیزیکی و اسرارآمیز می‌پردازد و دین، فلسفه و ایدئولوژی را تبدیل به موضوع نقد می‌کند و از طرف دیگر، یک راه حل عملی را برای دگرگونی آگاه پراکسیس موجود عرضه می‌کند. به بیان دیگر، مارکس از آن واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کند که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. ما این‌جا دیگر با فلسفه در مضمون کلاسیک آن، یعنی با توجیه و تفسیر جهان واقعی سر و کار نداریم. از این بابت، گرامشی به درستی از "مارکسیسم کلاسیک" به عنوان "فلسفه‌ی پراکسیس"^۲ سخن می‌راند.

بنابراین ما نزد مارکس با آن پراکسیسی سر و کار داریم که محتوای آن رهایی پرولتاریا و اصولاً انسان است. اما چرخش همین "فلسفه‌ی پراکسیس" به جهان متظاهر منجر به "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" شده است. یعنی ما با انشعاب‌های پسا مارکسی در جناح‌های متفاوت روبرو هستیم که سه جناح قابل ملاحظه‌ی آن به این شرح هستند: اول، جناح سوسیال دموکرات است که می‌خواهد از طریق انتخابات پارلمانی به قدرت سیاسی دست بیابد و از طریق دولتی کردن بانک‌ها و رفرم نظام سرمایه‌داری، زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم را فراهم سازد. نظریه‌پردازان کلاسیک این جناح کائوتسکی، برنشتاین و هیلفردینگ هستند. دوم، جناح مارکسیست - لنینیست است که می‌خواهد از طریق یک حزب متمرکز و انقلاب سیاسی به قدرت برسد و با دولتی کردن مالکیت و منطقی کردن سرمایه‌داری دولتی زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم را فراهم کند. نظریه-پردازان کلاسیک این جناح لنین، بوخارین، تروتسکی و استالین هستند. سومین جناح اما پیگیر سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است و یک انقلاب اجتماعی را مد نظر دارد که از طریق مالکیت اجتماعی و تشکیل شوراهای کارگری، لغو تولید کالایی، قانون ارزش و

vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۳۸f.

^۱ gegenständliche Welt

^۲ Philosophie der Praxis

^۱ دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۸۳، مقایسه صفحه‌ی ۵

اما درک پراکسیس همان‌گونه که مارکس به درستی در نظر دارد، مستقیماً و بدون واسطه غیر ممکن است زیرا ماهیت آن از طریق اشکال اسرارآمیز (دین، متافیزیک، فلسفه، ایدئولوژی) پوشیده می‌شود. ما مضمون نقد مارکس از تناقض شکل با ماهیت را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ وی می‌یابیم:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است، همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تناقض ماهیت با شکل ظاهری، پراکسیس را دچار ازخودبیگانگی، تئوری را اسرارآمیز و شناخت را به کلی مختل می‌سازد. بنابراین من این‌جا نخست به این پرسش می‌پردازم که مارکس اصولاً چگونه موفق به کشف فلسفی ماهیت پراکسیس شد؟ پاسخ به این موضوع را می‌توان در مسیر تفکر انتقادی و انقلابی مارکس یافت که از تحقیقات دکترایش تا تدوین "ایدئولوژی آلمانی" ادامه می‌یابد.

به این صورت که مارکس و دیگر هگلی‌های جوان از طریق مفهوم "آکوموداتیون" هگل را متهم به آشتی و هماهنگی دین با فلسفه می‌کردند. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هگل "روح مطلق" نقش دمیروز، یعنی آفریننده، مدیر و مدبر جهان واقعی را دارد،^۲ در نتیجه طبیعت که البته فاقد روح است، انسان را از درون حرکت مستقل خود و به صورت سوژه به وجود می‌آورد. از آن پس که سوژه قادر به تکامل مفهوم می‌شود، نه تنها به شناخت دست می‌یابد بلکه با وساطت شناخت خود جهان واقعی را نیز می‌آفریند. از این بابت پیداست که چرا نزد هگل طبیعت تنها آستانه‌ی مفهوم، آستانه‌ی ایده و نطفه‌ی دیالکتیک محسوب می‌شود.^۳

دلار هزینه‌ی آن شده است. مسئولیت حزب توده در این فاجعه این‌جا است که از طریق فعالیت تئوریک منجر به انشعاب در بزرگ‌ترین سازمان کمونیستی منطقه، یعنی در "سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران" شد و تنها جریانی که می‌توانست، از طریق بسیج مردمی و در همکاری با نیروهای دیگر مانند: سازمان پیکار و مقاومت مسلحانه در کردستان و ترکمن صحرا مانع استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شود، همین چریک‌های فدایی خلق بودند. به بیان دیگر، حزب توده در واقعیت مقاومت نیروهای چپ در برابر رژیم اسلامی و حاکمیت آخوندی را در هم شکست و این موضوع را دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری با افتخار در نشریه‌ی دنیا طرح می‌کند.^۱

با در نظر داشتن این تجربیات بسیار ناگوار و آن شکستی که جنبش کمونیستی ایران در دوران قیام بهمن متحمل شد، این پرسش طرح می‌شود که "مارکسیسم ایرانی" از درون کدام دالان‌های نظری گذشته که به یک چنین ذلتی کشیده شده است و چگونه می‌توان از وضعیت بحرانی موجود "فراروی"^۲ کرد؟ به این معنی که اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس دستخوش چه تفاسیری شده است که هم "مارکسیسم ایرانی" و نوع توده‌ایسم (تئوری) آن را موجه می‌کند و هم جنبش کمونیستی را چنان از پراکسیس جنبش کارگری مستقل می‌سازد که به بهترین وجه ممکنه تبدیل به نظریه‌ی دفاع از یک جناح در برابر جناح دیگر از طبقه‌ی حاکم اسلامی شده و در نهایت تبدیل به قوای ضد انقلاب می‌شود؟ این‌جا از مفهوم "فراروی" در مضمون هگلی و همچنین مارکسی آن به صورت عبور، حفاظت و ارتقاء استفاده می‌شود. عبور به معنی لغو تئوری و پراکسیس "مارکسیسم ایرانی" است که مسبب بحران شده و جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط کشیده است. حفاظت به معنی پاسداری از فرهنگ مقاومت است که حدود یک قرن در ایران ادامه دارد و ارتقاء به معنی ارتقاء جنبش کارگری از حوزه‌ی فعالیت صنفی و به حوزه‌ی فعالیت سیاسی است. به این معنی که چگونه می‌توان از اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس برای پراکسیس نبرد طبقاتی در ایران بهره برد؟

^۱ مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دومین سال انقلاب، در دنیا، نشریه‌ی ماهنامه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۱۱، سال دوم، دوره‌ی چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۲۵

^۲ Aufhebung

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۷

^۲ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۴۷۲ und

Hegel, Wissenschaft der Logik: Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): ebd., S. ۳۸۶.

^۳ Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۴۹

دموکریست و اپیکور می‌پردازد و سرانجام آن‌را با استناد به اتمیسم اپیکور متکامل می‌کند. شاید از همین بابت است که وی فراتر از هگلی‌های جوان، یعنی به غیر از نقد آکوموداتیسیون متوجهی خطای دیگری نیز می‌شود که فلسفه‌ی هگل را به کلی اسرارآمیز و جنجالی می‌کند. به این صورت که هگل در امتداد تفکر دینی، مرتکب جابجایی سوژه با ابژه (صفات، محمول) شده بود که البته ما مضمون آن‌را در نقد مارکس از الهیات پلوتارش می‌یابیم. پلوتارش خدا را سرور نیکی و زیبایی می‌شمرد و تأکید می‌کرد که خدا نگران وضعیت مؤمنان است. وی مدعی بود که آن مؤمنی که به خدا معطوف می‌شود، حضور خدا را هم نزد خویش ممکن می‌کند و با استناد به مراسم عبادی مؤمنان نتیجه می‌گرفت که روح مؤمنان در این مراسم از هراس و نگرانی آزاد می‌شود. اما مارکس در برابر از تخلیه‌ی فرد و آزاد شدن مؤمن از زجر در این مراسم یاد می‌کند و نقد خود را به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«...» آن چیزی که این‌جا الهی است و تجلیل می‌شود، خدا انگاری فردیت است، به این صورت که فردیت از زجر معمول خود آزاد شده است، (...). این نیستی خدا به عنوان خدا نیست بلکه به صورت هستی شادمانی فرد است که پرستیده می‌شود. خدا بیشتر از این تعیینی ندارد. (...). معنی فلسفی آن (...). این است که [سرور نیکی و زیبایی] نه یک محمول خدا بلکه خود ایده‌ی نیکی، الهی است. (...). [بنابراین] خدا هم تعهدی ندارد که نگران فرد بوده باشد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، به نظر مارکس، پلوتارش نه از روح خدا بلکه از روحیه‌ی فردی خودش سخن می‌راند. به بیان دیگر، خدای مد نظر پلوتارش ساخته و پرداخته‌ی خودش است و ارتباطی با واقعیت ندارد. نتیجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم است. به این معنی که انسان محصول تفکر را بدون شواهد ابژکتیو منطقی می‌شمارد. این‌جا دیگر تعیین کننده نیست که محصول تفکر مانند پلوتارش اخروی (آزادی از زجر) و یا مانند هگل دنیوی (جامعه‌ی آشتی‌یافته) بوده باشد.

^۱ Marx, Karl, Doktordissertation, zit. n. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹

بنابراین از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روند تاریخ بشری به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی به نظر می‌آید. در حالی که خرد سوژه در گذشته آن جهانی و اخروی بوده و ایده مفاهیم دینی، دولت مستبد و جامعه‌ی سنتی را به وجود آورده لیکن انگاری که خرد اکنون این جهانی، دنیوی و خودبنیاد شده و "ایده‌ی مطلق" با پیروی از علم منطقی و استفاده از روش دیالکتیک، مفاهیم مدرن را متکامل کرده و یک دولت مردمی، جامعه‌ی مدرن، خردمند و بورژوایی را به وجود آورده است.^۱ پیداست که این-جا دین و فلسفه به صورت دو لحظه‌ی متفاوت از ایده به نظر می‌آیند و به آشتی می‌رسند.^۲

البته هگل نه تنها از این ابتکار فلسفی خود آگاه بود بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را آشتی تفکر می‌دانست. یعنی آشتی مفهوم با واقعیت، آشتی خرد با ایمان و به گفته‌ی خود هگل "توجیه خدای واقعی"^۳ و مشخصاً در همین جاست که فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل فراتر از آشتی دین با فلسفه، اوضاع موجود را نیز موجه می‌کند.^۴ به این معنی که اوضاع موجود منطبق با خرد بشر است و زمانی که خرد حاکم است، وحدت و آشتی به بار می‌آید و یا به گفته‌ی خود هگل:

«آن چه خردگرا است واقعیت است و آن چه واقعیت است خردگرا است.»^۵

با وجودی که مارکس مستقیماً به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود لیکن وی از همان آغاز فعالیت تحقیقاتی و نوشتاریش ماتریالیست بود. این اتفاقی نیست که وی در رساله‌ی دکترایش جهت حل و فصل موضوع "خودآگاهی" عمدتاً به ماتریالیسم

آلفرد اشمیت با رجوع به هگل مستدل می‌سازد که نزد وی طبیعت یک تعیین از هستی در خود نیست بلکه تنها یک بعد از استخراج است. یعنی آن بعدی که ایده به صورت مجرد و کلی می‌گذراند و دوباره بدون هر کمبودی به روح باز می‌گردد.

vgl. ebd., S. ۱۵

^۱ vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۶۸۴

^۲ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, §۴۵, Zusatz; vgl. S. ۱۲۲f, vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum, S. ۲۸۹, ۲۷۰

^۳ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۶۸۴, ۴۷۲

^۴ Vgl. ebd. S. ۴۷۲

^۵ Ebd., Bd. ۱, S. ۳۷۱

هدف اصلی "فلسفه‌ی آتی" فویرباخ جایگزینی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی از طریق یک فلسفه‌ی ماتریالیستی بود. یعنی فویرباخ دیگر نمی‌خواست که مانند هگلی‌های جوان از طریق نقد دین، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم براند زیرا وی دلیل تناقض شگرف سوژه با ابژه را در خود سیستم فلسفی هگل یافته بود. به این صورت که از یک طرف، این ادعاهای فلسفی شخص هگل بود که جامعه را با مفاهیم "خردمند" و "آشتی‌یافته" موجه می‌کرد. اما از طرف دیگر، نه دولت سکولار، نه جامعه‌ی بورژوازی آشتی‌یافته و نه عرف معمول، این جهانی و خردمند بود. فویرباخ دلیل این تناقض را در این مسئله می‌دید که فلسفه‌ی هگل از موضع فلسفه‌ی عزیمت می‌کند و دوباره به فلسفه باز می‌گردد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی هگل تنها از یک حرکت ناب فکری گزارش می‌دهد، در حالی که به نظر فویرباخ فلسفه باید از غیرفلسفه، یعنی از طبیعت (واقعیت) عزیمت کرده و دوباره به طبیعت معطوف شود.^۱

از این بابت، فویرباخ علم منطق و روش دیالکتیکی هگل را یک فعالیت صرف متافیزیکی می‌شمارد و رد می‌کند. برای وی تنها روش درست شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی"^۲ است که البته در روند شناخت مبهوت^۳ ابژه نمی‌شود و همواره خود را تصحیح^۴ می‌کند. بنابراین از منظر ماتریالیسم فویرباخ سوژه دیگر مانند فلسفه‌ی هگل مفاهیم سوژکتیو را متکامل نمی‌کند بلکه معانی مفاهیم را در خود جامعه‌ی انسانی می‌یابد. به این ترتیب، فویرباخ با در نظر داشتن جایجایی سوژه با محمول بر این نکته انگشت می‌گذارد که مسیحیان خواص و صفات ناب انسانی خود (محمول) را به خدا نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، در حالی که در زندگی پراتیک و واقعی خود یک زندگی غیرانسانی و خودخواه را دنبال می‌کنند. نتیجه این جایجایی سوژه با محمول از خودبیگانگی انسان از نوع ماهوی بشر است. از این بابت، دین نیز از زندگی واقعی انسان‌ها ظاهراً مستقل شده و از طریق ساختارهای دینی بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، انسان‌های از خودبیگانه به این موضوع

^۱ Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine phiosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۹۴۵), Hg. M. G. Lange, Leipzig, S. ۷۴

^۲ Sinnliches Anschauen

^۳ Kontenplatives Anschauen

^۴ Rektifizirendes Anschauen

با وجودی که مارکس در رساله‌ی دکترایش به این کشف قابل ملاحظه‌ی فلسفی نائل شده بود لیکن آن‌را به دلیل وضعیت شغلی خویش تبدیل به یک پروژه‌ی فلسفی و تحقیقاتی نکرد. وی پس از اخذ درجه‌ی دکترا به شهر بن باز گشت که مانند دوست نزدیک و همکار خود، برونو بائر در دانشگاه تدریس کند. در همین زمان بود که این دو تن اولین و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراصرافیل هگل آته‌ایست و ضدمسیحی" را منتشر کردند. پس از این که برونو بائر به دلیل افکار ضد دینی خود از دانشگاه اخراج شد، مارکس هم دیگر شانس برای کسب کرسی پروفسوری ندید و از این بابت، هر دو به هیئت تحریریه‌ی راینیشه تسایتونگ به سردبیری روتنبرگ پیوستند. از آن‌جا که در این دوران فویرباخ پس از انتشار چند مقاله در نقد دین نامی از خود ساخته بود، مارکس و برونو بائر تصمیم گرفتند که با همکاری وی "آرشیو آته‌ئیس" را تأسیس کنند.^۱ منتها اختلافات نظری آن‌ها چنان بالا گرفت که باعث جدایی مارکس از برونو بائر شد.^۲

در همین دوران روزنامه‌نگاری مارکس بود که فویرباخ کتاب "ماهیت مسیحیت" خود را منتشر کرد. موضوع این کتاب همان جایجایی سوژه با محمول در فلسفه‌ی هگل است که مارکس قبل از وی آن‌را کشف کرده بود. پیداست که وی هم قادر و هم مجاز بود که با استناد به رساله‌ی دکترای خود این پروژه‌ی فلسفی را مستقلاً پیگیری کند. منتها مارکس این کار را نکرد زیرا از یک طرف، این کشف فلسفی به نام فویرباخ ضبط شده بود و از طرف دیگر، یک مغز متفکر مانند مارکس نمی‌خواست که با اتهام موج سواری و مصادره‌ی تحقیقات فلسفی دیگران مواجه شود. بنابراین مارکس پس از نقل مکان به پاریس و مشورت با آرنولد رویگه و انگلس یک نامه‌ی بسیار محترمانه به فویرباخ نوشت و از وی دعوت کرد که با سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی همکاری کند. منتها فویرباخ به این نامه پاسخ نداد. شاید به این دلیل که وی هوادار سلطنت بود و نمی‌خواست که با جمهوری خواهان همکاری کند. افزون بر این، وی تکامل فلسفه‌ی ماتریالیست خود را که "فلسفه‌ی آتی" می‌خواند، یک پروژه‌ی فردی می‌شمرد.

^۱ Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): ...ebd., S. ۵۶f.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW Bd. ۱. S. ۳۴۷ff., Berlin, (ost)

یا به صورت انسانی که از درون/ازخودبیگانگی بروز می‌کند [است]. آن کاری که هگل تنها می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، [کار] مجرد ذهنی است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس ماهیت انسان را در کار می‌یابد. ما این‌جا با یک انسان دیگر از نوع فویرباخی آن روبرو هستیم. در حالی که فویرباخ انسان را به صورت "موجود حساس"^۲ در نظر داشت لیکن مارکس انسان را در فعالیت ماتریالیستی و دیالکتیکی آن، یعنی به صورت "موجود فعال"^۳ در نظر می‌گیرد. این‌جا منظور مارکس آن انسانی است که در واقعیت نظام سرمایه‌داری دچار کار ازخودبیگانگی شده، لیکن از درون همین کار ازخودبیگانگی نافی آن نیز می‌شود. ما این‌جا با مضمون دیالکتیکی پراکسیس مولد به صورت یک حرکت آگاه و متضاد روبرو می‌شویم.

این موضوع که مارکس در این زمان، یعنی قبل از تدوین تزه‌های فویرباخ تا چه اندازه از ابعاد کشف فلسفی خود آگاه بوده است، باید بیشتر مورد تحقیق قرار بگیرد. اما آن چیزی که این‌جا مسلم است، مارکس با وجود دسترسی به یک انسان‌شناسی دیگر، اما شکل ازخودبیگانگی کار را در امتداد و موازی با نقد دین فویرباخ توضیح می‌دهد. به این صورت که نزد فویرباخ هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه بیشتر از نوع ماهوی بشر ازخودبیگانگی شده و کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به نظر مارکس در روند تولید نیز همین جایجایی سوژه با ابژه (محمول) صورت می‌گیرد. به این معنی که هر چه انسان بیشتر به آن روند تولید و آن موضوعی که تولید می‌کند (مادی و یا خدماتی) معطوف شود، به همان اندازه نیز بیشتر سلب موضوعیت، یعنی ازخودبیگانگی‌تر شده و کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به این ترتیب، مارکس چهار نوع ازخودبیگانگی را به این شرح تمیز می‌دهد: ازخودبیگانگی انسان از کار، ازخودبیگانگی انسان از محصولات کار، ازخودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر و ازخودبیگانگی انسان از نوع ماهوی بشر. محصول کار ازخودبیگانگی مالکیت خصوصی است.^۴ لیکن از آن‌جا

پی نمی‌برند که نیازهای واقعی آن‌ها تنها از طریق روابط انسانی و با طبیعت حل و فصل می‌شوند.^۱

از آن‌جا که مارکس در دکترایش راه حل تناقض شکل با ماهیت و همچنین درک موضوع خودآگاهی را از طریق فلسفه‌ی ماتریالیستی دنبال می‌کرد، در نتیجه از یک طرف، فویرباخ را به عنوان بنیانگذار علم واقعی و نظریه‌پرداز سوسیالیسم تجلیل می‌کند و از طرف دیگر، هگل را به باد انتقاد می‌گیرد زیرا که پرنسیپ فلسفه‌اش دروغ و حرکت دیالکتیکی نزد وی فاقد یک سوژه‌ی واقعی است.^۲ به این معنی که در تاریخ فلسفه و فلسفه‌ی طبیعت هگل، این فرزند است که مادر را می‌زاید، این روح است که طبیعت را به وجود می‌آورد و این نتیجه است که مسبب آغاز می‌شود.^۳ ما این‌جا با انتقاد مارکس به جایجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روبرو می‌شویم که نطفه‌ی اسرار و جنجال آن محسوب می‌شود. لیکن مارکس با تمامی این وجود و در مخالفت با فویرباخ همواره واقعیتی را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌دید و می‌خواست که "حرکت دانش واقعی فلسفه را از آگاهی پدیدارشناسانه، متنوع و عرفانی سوژه مجزا کند."^۴ به این معنی که مارکس انگیزه‌ی این را داشت که "لحظات مثبت دیالکتیک هگلی را در تعیین‌های ازخودبیگانگی آن‌ها درک کند."^۵ ما انگیزه‌ی فلسفی مارکس را به شرح زیر در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم:

«بزرگی "پدیدارشناسی" هگلی و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ متحرک و مولد است (...). وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت امتحان شده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی مثبت کار را می‌بیند و نه جنبه‌ی منفی آن‌را. [در حالی که] کار شدن برای خود انسان از درون بروز ازخودبیگانگی

^۱ Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin, S. ۳۰-۴۴.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۷, ۵۸۱

^۳ Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ... ebd., S. ۱۹, Fn. ۲۸

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ebd., S. ۲۴۷f.

^۵ Vgl. ebd., S. ۵۸۳

^۱ Ebd., S. ۵۷۴

^۲ Sinnliches Wesen

^۳ Tätiges Wesen

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ebd., S. ۵۱۲

پرولتاریا سخن می‌راند که نقش طبقه‌ی کارگر را در تقبل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و تداوم نظم موجود هویدا سازد. اما از آن‌جا که طبیعت انسان از طریق تبادل مادی با طبیعت دگرگون می‌شود، از آن‌جا که نیروی کار یک کالای بخصوص است، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن است^۱ و از آن‌جا که انسان دارای قوای ماهوی حسی است، در نتیجه کارگران مزدی، تضاد در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت تولید، یک طبیعت غیر انسانی به آن‌ها تحمیل می‌شود. آن‌ها همچنین تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را مشاهده می‌کنند و از این رو، برای افزایش دستمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار به نبرد طبقاتی روی می‌آورند. ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی سر و کار داریم و کلیت جهان موجود نیز محصول پراکسیس مولد، نبرد طبقاتی و فعالیت آگاه انسانی است. از این رو، مارکس نیز نه از جهان و طبیعت بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته"^۲ سخن می‌راند که نقش فعال و سوژکتیو انسان را در دگرگونی اوضاع موجود برجسته سازد. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و در نتیجه تاریخ فرهنگی خود را یدک می‌کشد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌های بورژوا انتقاد می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد، یعنی غیر سوژکتیو در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند، در حالی که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزای یک کلیت دیالکتیکی، یعنی پراکسیس مولد هستند. افزون بر این، از آن‌جا که ماتریالیست‌های بورژوا می‌خواهند که واقعیت را از طریق مشاهده بشناسند، در نتیجه به دام شکل ابژه افتاده و ماهیت را نمی‌بینند، در حالی که ماهیت، "محسوس و موضوعیت‌یافته"^۳ یعنی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاه انسان‌ها است و از این بابت، نه تنها تجربی و دارای تاریخ فرهنگی است بلکه نطفه‌ی تکامل آتی نیز محمول

^۱ مارکس در این ارتباط از کارگر به عنوان سوژه‌ی زنده سخن می‌راند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost), S. ۹۴۶

^۲ Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

^۳ Sinnlich gegenständlich

که مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را مردود نمی‌کرد، در نتیجه "جنبه‌ی منفی" را در نظر می‌گیرد و بر "شدن انسان از درون کار از خودبیگانه" تأکید می‌کند.

این‌جا دیالکتیک کله‌پای هگل بر پایه‌های واقعی و ماتریالیستی خود استوار می‌شود و آن چیز دیگری به غیر از ضرورت تبادل مادی انسان با طبیعت به صورت یک اصل ابدی نیست. به این صورت که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند و در همین جاست که کارگران با موجودیت مالکیت خصوصی، سرمایه و شکل کالایی نیروی کار در تضاد قرار می‌گیرند. به این منوال که کارگران در روند تولید سرمایه‌داری "مواد مادی" را از طریق "کار شکل دهنده" تبدیل به "موضوع"^۱ (مادی و خدماتی) جامعه می‌کنند. ما این‌جا با یک فعالیت صرف بدنی سر و کار نداریم زیرا به نظر مارکس حیوانات نیز کار می‌کنند. تفاوت کار انسانی با کار حیوانات در این جاست که انسان در روند تولید از قوای ماهوی خود بهره می‌برد و سوژکتیو کار می‌کند. بنابراین انسان نه تنها از تجربیات گذشته‌ی خود می‌آموزد بلکه با آگاهی، با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی محصولات مادی و خدماتی خود را به جامعه عرضه می‌کند. به همین دلیل نیز انسان، هم دارای تاریخ فرهنگی است و هم قادر است که بیش از توان بدنی خود تولید کند.

از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری از یک طرف، سرمایه‌دار و از طرف دیگر، کارگر مزدی به وجود می‌آورد و از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی بنا بر هستی طبقات اجتماعی ذاتاً متضاد است، در نتیجه طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی آن‌را نیز به صورت توجیه دینی، فلسفی و ایدئولوژیک مالکیت خصوصی، سرمایه و کار مزدی مهیا سازد. به بیان دیگر، کارگران مزدی هستی مادی خود را در آن اشکال از خودبیگانه تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به عنوان قدرت ذهنی خویش برایشان تدارک دیده است. پیداست که تحت شرایط موجود اختلاف در میان کارگران و انفعال طبقه‌ی کارگر برنامه‌ریزی شده است. از این بابت مارکس نیز نه از فریب (دینی)، از خودبیگانگی (در روند تولید) و دریدگی (ایدئولوژیک) بلکه از "خودفریبی"، "از خودبیگانگی خودکرده" و "دریدگی خودکرده‌ی"

^۱ Gegenstand

مبتنی بر آگاهی گزارش می‌دهد و این تئوری، تاریخی است زیرا با در نظر داشتن تقدم ابژه بر سوژه، سبب این حرکت آگاه را از ذات درونی و متضاد، یعنی از کشمکش‌های عملی و نظری و تأثیرات لحظات زندگی اجتماعی در واقعیت، یعنی به صورت محصول تاریخی از نبرد طبقاتی می‌فهمد. مسبب این حرکت تاریخی، پراکسیس مولد است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود منجر به تکامل اجتماعی انسان‌ها می‌شود. این‌جا دیگر خبری از یک فلسفه‌ی نوین جهت توجیه و تفسیر جهان واقعی نیست زیرا مارکس با استناد به پراکسیس مولد رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی می‌کند. محصول این فعالیت تئوریک، فلسفه‌ی پراکسیس است که انگیزه‌ی دگرگونی اوضاع موجود را به صورت انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری را دنبال می‌کند.

به این ترتیب، مارکس در تداوم تحقیقات و تجربیات خود، یعنی پس از عبور از هگلی-های جوان تا تدوین ایدئولوژی آلمانی به این نتیجه می‌رسد که تئوری راه دیگری ندارد، به جز این‌که از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد مستدل گردد. برای مارکس پراکسیس به معنی آگاهی تئوریک و پراتیک سیاسی جامعه‌ی بورژوایی است و آن‌جا که تئوری از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس) آگاه است، یعنی تئوری مانند فلسفه در مضمون هگلی آن، خود را به صورت یک حرکت ناب تفکر نمی‌فهمد، در نتیجه از پراکسیس مستقل نمی‌شود و اشکال متافیزیکی، دینی و ایدئولوژیک به خود نمی‌گیرد و سرانجام پیداست که به اجبار در پراکسیس دخل و تصرف می‌کند. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی نزد مارکس آشنا می‌شویم که رهایی انسان را یک امر عاجل اجتماعی می‌شمارد. از این منظر نه حرکت جامعه از پیش معین شده و نه نتایج آن تقدیر تاریخ بشری است. همان‌گونه که انسان‌ها "جهان موضوعیت‌یافته" (جامعه‌ی طبقاتی) را از طریق ازخودبیگانگی خود کرده به وجود آورده‌اند، به همین صورت نیز قادر هستند که با کسب خودآگاهی ماتریالیستی جهان دیگری را به وجود بیاورند. ما این‌جا با نقش سوژه در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس از آن دانشی که متکامل کرده است نه به

آن است. این همان موضوعی است که مارکس با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" در تز اول فویرباخ خود مطرح می‌کند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ مولد ماتریالیستی و متحرک تاریخ سر و کار داریم و انسان نیز علت و معلول همین "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته"^۲ است. به این ترتیب، انسان از درون همین کار ازخودبیگانگی و از درون شرایط خود کرده و البته از طریق نفی آگاه آن، خود را متکامل می‌سازد. بنابراین ما نزد مارکس با دو بعد متفاوت پراکسیس مواجه می‌شویم که مکمل هم‌دیگر هستند و به صورت لحظات ابژکتیو و سوژکتیو پراکسیس مولد، کلیت دیالکتیکی و روند تاریخ را می‌سازند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«...» این برداشت از تاریخ بر این مبتنی است که روند واقعی تولید را متکامل کند و البته از آن تولید بلاواسطه‌ی زیست مادی و شکل مرادوه که با این روش تولید مربوط و از آن به وجود می‌آید، عزیمت کند، یعنی جامعه‌ی بورژوایی را در درجات متفاوت خود و به صورت زمینه‌ی تمامی تاریخ درک کرده و آن‌را همچنین در فعالیت‌اش به صورت دولت تشریح کند، این‌گونه همه‌ی محصولات متفاوت تئوریک و اشکال آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق غیره و غیره را از درون خودش توضیح دهد و روند پیدایش آن‌ها را از درون خودشان تعقیب کند، سپس آن‌جا هم طبیعتاً می‌تواند موضوع را در کلیت-اش (و از این رو همچنین تأثیر متقابل این جنبه‌های متفاوت بر یکدیگر) تشریح کند.^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تئوری ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی روبرو هستیم. این تئوری، ماتریالیستی است زیرا از ماهیت متضاد، یعنی از کار، تولید و بازتولید در جامعه‌ی طبقاتی عزیمت می‌کند. این تئوری، دیالکتیکی است زیرا از یک حرکت آگاه، وجود سوژه‌ی واقعی و درون‌ذاتی و همچنین از نفی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ebd. S. ۵

^۲ Gegenständlicher Mensch

^۳ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. ۱۱ff., Berlin (Ost), S. ۳۷f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ebd. S. ۲۰

به اصطلاح علمی دست می‌یابد. اما اگر ما به پیشگفتار کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" رجوع کنیم، مشخصاً عکس روش انگلس متأخر را نزد مارکس می‌یابیم. مارکس این‌جا جهت توضیح تقدم واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژکتیو بر این نکته انگشت می‌گذارد که نزد اقتصاد سیاسی، انگاری که علم نه از واقعیت وارد کتاب‌های آموزشی بلکه از درون کتاب‌های آموزشی در واقعیت رخنه می‌کند.^۱ البته معنی این حرف این نیست که مارکس برای علم کتابی ارزشی قائل نیست. مارکس تنها برای آن علم کتابی ارزش قائل است که واقعیت را دگرگون می‌سازد و بعد از این دگرگونی است که دوباره علم از واقعیت وارد کتاب می‌شود. به بیان دیگر، نزد مارکس آموزگار نه علم کتابی اقتصاددانان ملی و یا مفاهیم مغز انگلس متأخر بلکه حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی پراکسیس است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز سوم فویرباخ مارکس نیز می‌یابیم:

«آموزش ماتریالیستی درباره‌ی تغییر اوضاع و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع باید از طریق انسان‌ها دگرگون و خود آموزگار باید تربیت شود. بنابراین این آموزش به اجبار جامعه را در دو بخش می‌سنجد که یکی از آن دو برتری دارد. انطباق دگرگون سازی اوضاع و فعالیت انسانی یا خود دگرگون سازی صرفاً می‌تواند به صورت پراکسیس / انقلابی درک و منطقی فهمیده شود.»^۲

ما عواقب این خطای فلسفی انگلس متأخر، یعنی عدول از کلیت دیالکتیکی مارکس، سوژه زدایی و استقرار مکانیکی ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را می‌توانیم، در کتاب "دیالکتیک طبیعت" ایشان نیز به خوبی ببینیم. به این صورت که وی میان دیالکتیک ابژکتیو و دیالکتیک سوژکتیو تمیز می‌دهد. در حالی که اولی به اصطلاح قانون کلی از حرکت جهان بیرونی است، دومی به اصطلاح قانون کلی از تفکر انسانی است. از آن‌جا که ما یک چنین تمایزی را نه نزد هگل و نه نزد مارکس می‌یابیم، در نتیجه این خطای فلسفی ابتکار انگلس متأخر به تنهایی است که به شرح زیر مدون می‌شود:

عنوان فلسفه بلکه "علم مثبت" یاد می‌کند.^۱ پیداست که نزد مارکس مفهوم "علم مثبت" در مضمون ریاضی و جبر دترمینیستی آن استفاده نمی‌شود. از آن‌جا که خردمندی در جوامع مدرن و این جهانی یک امر مثبت ارزیابی می‌شود، در نتیجه "علم مثبت" نزد مارکس به معنی آن دانشی است که با استناد به پراکسیس مولد، یعنی زندگی واقعی انسان‌ها متکامل شده است.

منتها ما در آثار انگلس متأخر اصولاً خلاف کشفیات تئوریک مارکس را می‌یابیم. این مسئله بخصوص به این دلیل شگفت‌انگیز است زیرا وی پی در پی و بی مهابا محصولات تفکر غیر مارکسی خود را به مارکس نیز نسبت می‌دهد. برای نمونه وی در نوشته‌ی فویرباخ خود تفاوت دیالکتیک خود و مارکس را با دیالکتیک هگل به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«ما مفاهیم مغز خود را دوباره ماتریالیستی به صورت انعکاس چیزهای واقعی درک کردیم، به جای این‌که [مانند هگل] چیزهای واقعی را به صورت انعکاس این و یا آن درجه از مفهوم مطلق [درک کنیم]. از این طریق، دیالکتیک به علم از قوانین کلی حرکت جهان بیرونی و همچنین تفکر انسانی تقلیل یافت - دو ردیف از قوانین که بنا بر موضوع یکسان اما بنا بر اصطلاح تا این اندازه متفاوت هستند که مغز انسانی می‌تواند آن‌ها را با آگاهی به کار ببرد (...).»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد انگلس متأخر با یک تفسیر مکانیکی از دیالکتیک روبرو می‌شویم که در تناقض با کلیت دیالکتیکی نزد مارکس است. در حالی که هگل به اصطلاح ایده‌آلیست بوده، انگلس متأخر با همان روش مدعی ماتریالیسم شده و آن‌را به مارکس نیز نسبت می‌دهد. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر تقدم ابژه بر سوژه بنا شده است لیکن انگلس این‌جا از تقدم سوژه بر ابژه، یعنی از مفاهیم مغز خود عزیمت می‌کند و پس از تفسیر ماتریالیستی چیزهای واقعی است که در خیال خود به قوانین کلی حرکت و سوسیالیسم

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶f.

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. (Berlin (ost), S. ۲۹۲f.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۲۱

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ebd., S. ۵f.

ها را مقدر و از پیش معین شده می‌خوانند. در حالی که نزد مارکس "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است"^۱ لیکن انگلس متأخر بی‌مهابا وارد سپهر متافیزیک می‌شود و یک دین نوین "ماتریالیستی" می‌سازد. وی با استناد به توهمات خویش مدعی می‌شود که پس از آن که علم طبیعت و علم تاریخ، دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو را در خود ادغام کرد و یا بهتر بگوییم، از آن پس که انگلس طبیعت و تاریخ را با استناد به دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو خود تفسیر کرد، بعداً تمامی دستگاه فلسفی به غیر از آموزش ناب تفکر که آن هم دیالکتیک به اصطلاح سوپژکتیو است، در "علم مثبت" ناپدید خواهد گشت.^۲ در حالی که مضمون "علم مثبت" نزد مارکس برابر با دانش حرکت واقعی جامعه بورژوازی است و از آن‌جا که این حرکت سوپژکتیو است و از موجودیت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، در نتیجه دخل و تصرف در پراکسیس نیز با کسب خودآگاهی سوژه ممکن می‌گردد. لیکن انگلس متأخر "علم مثبت" را تبدیل به "هنر تفسیر" می‌کند. به این صورت که وی علوم ریاضی، مکانیک، فیزیک، شیمی، بیولوژیک و فلسفی را به اصطلاح دیالکتیکی تفسیر می‌کند. یعنی از رشد گیاه، تکامل حشره و تبدیل آب به بخار که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، گرفته تا تکامل تفکر دینی و فلسفی و شکل مالکیت که البته دارای سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، همگی را تحت تأثیر قوانین کلی "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی" قرار می‌دهد و سپس مدعی می‌شود که همگی آن‌ها به اجبار در اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.^۳ ما این‌جا بر خلاف اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس با سوژه‌زدایی از "علم مثبت" و حرکت جهانشمول و دترمینیستی ناب مواجه می‌شویم.

به همین اندازه شگفت‌انگیز است که انگلس متأخر دیالکتیک به اصطلاح سوپژکتیو خود را صرفاً یک بازتاب ساده از آن حرکتی می‌شمارد که انگاری تحت تأثیر دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو متحقق می‌گردد. در برابر، مارکس بازتاب ساده را به معنی تشریح، تفسیر و توجیه اوضاع موجود شمرده و قاطعانه رد می‌کند. نزد وی بازتاب ساده

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوپژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه‌جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر به بیانی در اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دیالکتیک ابژکتیو بدون حضور و فعالیت انسان معتبر است، یعنی حرکت و نفی بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی و آگاهی انسانی میسر می‌گردد. با وجودی که این نوع از دیالکتیک بر خلاف دیالکتیک هگلی فاقد روح خلاق سوژه جهت تکامل مفهوم ایده‌آلیستی است و با وجودی که بر خلاف دیالکتیک مارکسی گزارشی از کار شکل‌دهنده، حسیت و آگاهی سوژه نمی‌دهد، اما دارای یک روح خلاق است زیرا به گمان انگلس متأخر به صورت منطقی و هدفمند سپری می‌شود. ما مضمون این خطای فلسفی و ابتکار متافیزیکی انگلس را به صورت یک قانون جهانشمول در همین اثر به شرح زیر می‌یابیم:

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو همچنین با همین ضرورت آهنگین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن‌را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا بر خلاف ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با نظریات متافیزیکی و آپریور مواجه می‌شویم. انگلس نه تنها آن چیزی که برایش شواهد ابژکتیو ندارد، منطقی می‌داند بلکه از طریق یک قانون جهانشمول انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش فاقد اختیار و آزادی می‌شمارد. ما این روش تفکر را در اشکال متفاوت دینی نیز می‌یابیم که آینده‌ی انسان -

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S. ۴۸۱

^۲ Ebd., S. ۳۲۷

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ebd., S. ۴۸۰

^۳ Vgl. ebd., S. ۳۰۷

انکار و رابطه‌ی تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را قطع کرد، به این صورت که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در دو شعبه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی تکه و پاره می‌شود. در حالی که مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی یک قانون کلی و جهانشمول از حرکت به اصطلاح کور، هدفمند و دترمینیستی ماده است که انگاری در فقدان سوژه و به صورت یک حرکت اجتناب ناپذیر و ابژکتیو به فرجام نهایی خود می‌رسد، ماتریالیسم تاریخی تنها مربوط به تاریخ انسان‌ها و فرم‌اسیون‌های اجتماعی می‌شود که البته تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیکی قرار دارد و بنابراین به صورت به اصطلاح ابژکتیو یکی در دیگری صعود می‌کند. پیداست که این‌جا سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و همچنین نفی نقش پراکسیس مولد در روند تاریخ برنامه‌ریزی شده است. هر کسی که خواهان سوسیالیسم است، باید به این حرکت به اصطلاح اجتناب ناپذیر از تاریخ تن دهد و سعادت آتی خود را در رشد نیروهای مولد و "منطق ابژکتیو تحول اقتصادی" جستجو کند.^۱ در حالی که از منظر مارکس این پرولتاریا است که به عنوان سوژه منجر به تکامل اقتصادی می‌شود و اگر احیاناً به حاکمیت بورژوازی و بردگی کار مزدی تن می‌دهد، به دلیل فقدان خودآگاهی، یعنی "ازخودبیگانگی خودکرده" است، اما از منظر انگلس متأخر این تکامل اقتصادی است که پرولتاریا را به وجود می‌آورد. در حالی که از منظر مارکس برقراری سوسیالیسم و رهایی انسان امر عاجل و محصل پراکسیس انقلابی است، اما از منظر انگلس متأخر کارگران برای برقراری سوسیالیسم باید منتظر توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد باشند و باید به یک حاکمیت غیر، قانون ارزش و بردگی کار مزدی تن دهند. به بیان دیگر، انگلس متأخر دچار همان اشکال اسرارآمیز و جنجالی در شکل "ماتریالیستی" آن می‌شود که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به دلیل جایجایی سوژه با محمول و آپریوریسم به حوزه‌ی استعلائی می‌راند. با وجودی که مارکس تا اواخر عمر خود هگل را به صورت یک متفکر غول‌آسا تقدیر می‌کرد لیکن از بدو فعالیت تحقیقاتی و تئوریک خود فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را به همین دلایل اسرارآمیز، جنجالی و مردود می‌شمرد.

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empiriokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۵۰, ۳۲۸

غیرانتقادی و در نتیجه محکوم است زیرا منجر به دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی توجیه جهان وارونه، توهم و افکار اسرارآمیز می‌شود. به همین دلیل نیز بازتاب تئوریک نزد مارکس به صورت انتقادی، فعال و جانبدار صورت می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در حرکت واقعی و در حین بازتاب تئوریک فعال می‌شود و یک تئوری عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه و جهت دگرگونی اوضاع موجود و جهان وارونه‌ی بورژوازی متکامل می‌کند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی تفکر نقاد تشدید خودآگاهی پرولتاریا و تکامل آن سوژه‌ی تاریخی است که بنا بر ماهیت خویش به یک فعالیت سیاسی مشخص و انقلابی روی می‌آورد. در حالی که از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس شرط برقراری سوسیالیسم پراکسیس انقلابی و در نتیجه سوپزکتیو و تنها یک امکان است، اما انگلس متأخر با استناد به یک حرکت مادی جهانشمول که مضمون آن توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و رشد نیروهای مولد است، تشکیل سوسیالیسم را به صورت یک حرکت ابژکتیو، ضرورت تاریخی و فرجام زیست بشری در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، سوسیالیسم به اصطلاح علمی انگلس متأخر همان جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی استعلائی (ناکجا آباد) هگل است زیرا از یک طرف، اوضاع موجود را با رشد نیروهای مولد توضیح می‌دهد و منجر به توجیه مناسبات طبقاتی موجود می‌شود و از طرف دیگر، شرط دگرگونی اوضاع موجود را دوباره مشروط به رشد نیروهای مولد کرده و به صورت عریان تبدیل به نظریه‌پرداز حاکمیت بورژوازی می‌شود. البته خود انگلس نیز انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن‌را به هستی‌شناسی بسط داده است.^۱ همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد انگلس متأخر با مفهوم "ماده‌ی مطلق" در مضمون دمیروژ هگلی مواجه می‌شویم. به این معنی که "خالق جهان واقعی" نه مانند مارکس انسان آگاه بلکه ماده است. از این دیدگاه جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و در نتیجه تنها یک امکان نیست بلکه یک ضرورت تاریخی وجود دارد که انسان‌ها را سلب اختیار می‌کند و آینده‌ی آن‌ها را رقم می‌زند. پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان به راحتی نقش انسان و آگاهی سوژه در روند تاریخ را

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

از آنجا که سوژه‌ی واقعی طبقه‌ی کارگر است، در نتیجه هر جریانی که آن را انکار کند، برای خود اسباب زحمت می‌سازد. یا باید برایش دین، فلسفه و ایدئولوژی بیافد و آن را از طریق فعالیت صنفی و انتخابات پارلمانی دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" ساخته و به انفعال بکشد و یا این که باید دست به سرکوبش بزند. بنابراین اتفاقی نیست که صدر اعظم سوسیال دموکرات آلمان، فریدریش ابرت در اوایل قرن گذشته به همکاری با جریان‌های فاشیستی روی آورد و جنبش کارگری را سرکوب کرد. به همین منوال نیز اتفاقی نیست که لنین در همین دوران دستور سرکوب شوراهای کارگری و مصادره‌ی حزبی آن‌ها را صادر کرد. پس از بروز این فجایع تاریخی جورج لوکاج جهت آسیب-شناسی این تجربیات به مطالعه‌ی آثار هگل، مارکس، و انگلس متأخر روی آورد و در سال ۱۹۲۳ میلادی کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" را منتشر کرد. یکی از مسائل لوکاج بررسی خطای فلسفی انگلس متأخر است که به شرح زیر مطرح می‌شود:

«سو تفاهمی که از تشریح انگلسی دیالکتیک به وجود می‌آید، ماهیتاً مبتنی بر این است که انگلس - در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل - متد دیالکتیکی را همچنین جهت شناخت طبیعت گسترش می‌دهد. لیکن آنجا تعیین‌های قطعی دیالکتیک: [یعنی] تأثیر متقابل سوژه و ایزه، وحدت تئوری و پراکسیس، دگرگونی گوهر مقوله‌ها به عنوان زمینه‌ی تغییراتشان در تفکر و غیره در شناخت طبیعت وجود ندارند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، با وجودی که خطای فلسفی انگلس متأخر حدود یک قرن روشن است، اما تمامی سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست تا هم اکنون تحت تأثیر مکتوبات انگلس متأخر فعالیت می‌کنند. یعنی تمام این جریان‌ها در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل دچار جابجایی سوژه با محمول و آپریوریسم هستند، یعنی دسترسی به یک سوژه‌ی واقعی ندارند، فعالیت‌شان دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" و در نتیجه مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی و یا بهتر بگویم، پاهایشان در هوا است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما میان مارکس و انگلس متأخر با فلسفه‌های بسیار متفاوت از پراکسیس مواجه می‌شویم. البته این تفاوت‌های شگرف نظری تا اوایل قرن گذشته برای فعالان سیاسی به دلایل متفاوت کاملاً روشن نبود. اولین دلیل‌اش جایگاه خود انگلس به عنوان دوست و همکار قدیمی مارکس و ویراستار و ناشر جلد دوم و سوم سرمایه بود. بخصوص به این دلیل که انگلس بعد از درگذشت مارکس بی‌مهابا و پی در پی نظریات غیر مارکسی خود را به مارکس هم نسبت می‌داد. دلیل بعدی آن این بود که بسیاری از آثار کلیدی مارکس و از جمله: جزوه‌های کرویتسناخ، نقد فلسفه‌ی حق هگل، جزوه‌های فلسفی - اقتصادی، ایدئولوژی آلمانی و گروندریسه هنوز منتشر نشده بودند. افزون بر این‌ها، افکار عمومی کشورهای مدرن اروپایی تحت تأثیر مثبت‌گرایی قرار داشت. در حالی که کشفیات علمی و تکامل فن-آوری آینده‌ی دلپسندی را به انسان‌ها نوید می‌داد، قوانین اساسی سکولار به تصویب رسیده، زندانیان سیاسی آزاد، فعالیت صنفی کارگران و تشکیل احزاب سوسیال دموکرات مجاز شده بودند. به بیان دیگر، در این زمان هنوز تجربیات کافی جهت مصداق کشفیات تئوریک مارکس وجود نداشت. بنابراین هم سوسیال دموکرات‌ها و هم بلشویک‌ها تحت تأثیر مکتوبات انگلس متأخر فعالیت می‌کردند. هر دوی آن‌ها معطوف به یک حرکت مادی، جهانشمول و مقدر به سوی سوسیالیسم بودند که البته به دلیل تکامل اقتصادی و شکل بخصوص سیاسی و تاریخ فرهنگی ملت‌های متفاوت فلسفه‌ی عملی آن‌ها را متمایز می‌کرد. در حالی که سوسیال دموکرات‌ها از طریق اقتصاد بازار و مالکیت خصوصی در پی توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و رشد نیروهای مولد بودند، بلشویک‌ها نیز همین اهداف را از طریق اقتصاد با برنامه و مالکیت و سرمایه‌ی دولتی دنبال می‌کردند. بنابراین اتفاقی نیست که تا هم اکنون وارثان سیاسی این دو جریان، یعنی سوسیال دموکراسی و بلشویسم (مارکسیسم - لنینیسم) نه در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی شرکت می‌کنند و نه کوچک‌ترین انتقادی به قانون ارزش، کار مزدی، مالکیت خصوصی و دولتی و تحمیل یک طبیعت غیر به پرولتاریا وارد می‌آورند. به بیان دیگر، هر دوی این جریان فاقد یک سوژه‌ی واقعی هستند و در نتیجه پرنسپ‌شان دروغ است. این همان انتقادی است که مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد می‌آورد که البته انگلس متأخر نیز در شکل "ماتریالیستی" دچار آن شده بود.

^۱ Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und Vgl. Schmied-Kowarzik (۱۹۸۱): ..ebd., S. ۱۸۳

پراکسیس نبرد طبقاتی تشکیل و توجیه دولت‌های فاشیستی و استالینیستی است که نزد جریان‌های راست و به اصطلاح چپ مشاهده می‌شود. در حالی که تفسیر راست فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به بهترین وجه ممکنه موجودیت نظام‌های فاشیستی را موجه می‌کند، مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به ابزار ایدئولوژیک جهت استقرار حکومت‌های استالینی می‌شود. این اتفاقی نیست که "مارکسیسم هگلی" (باسکار، اسمیت، آرتور) نزد جماعت توده‌ای و توده‌ای زده به راحتی رواج می‌یابد.

البته این خطای فلسفی انگلس بعد از درگذشت مارکس بروز نکرد. انگلس در تمامی دوران فعالیت نوشتاری و سیاسی خود معطوف به یک حرکت جهانشمول بود که فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها قرار گرفته و به صورت اجتناب ناپذیر آینده‌ی آن‌ها را معین می‌کرد. این موضوع را هلموت فلاشر با مقایسه‌ی نسخه‌های پیشنویس مارکس و انگلس برای تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مطرح می‌کند. برای نمونه در نسخه‌ی پیشنویس انگلس به شرح زیر آمده است:

«قدرت اجتماعی، یعنی قدرت تولید بسیار متنوع که وجودش مشروط به آن تقسیم کاری است که فعالیت اشتراکی افراد متفاوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، نزد این افراد نه به صورت قدرت متحد خود بلکه به صورت یک خشونت بیگانه‌ی خارج از آن‌ها به نظر می‌آید که از مبدأ و مقصد آن واقف نیستند و لذا آن‌را دیگر نمی‌توانند کنترل کنند. بر عکس تنها یک ردیف از فازهای درجات تکاملی غریب هستند که از هدف و حرکت انسان‌ها مستقل، آری این هدف و حرکت را هدایت می‌کنند زیرا خود فعالیت مشترک، نه داوطلبانه بلکه رشد طبیعی است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما از این نقل قول به راحتی می‌توانیم تئوری مراحل مارکسیسم - لنینیسم را استنتاج کنیم. یعنی یک حرکت صرف مادی و دترمینیستی که در مسیر خود و بدون آگاهی انسان‌ها، فرماسیون‌های برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم و کمونیسم را به وجود می‌آورد. از این منظر

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۳۴, und vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels - Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۷۱

من برای مصداق صحبتیم یک ابتکار به خرج داده‌ام و آن این است که در یک نقل قول از نقد مارکس به هگل، مفهوم "ماده‌ی مطلق" انگلس متأخر را جایگزین "روح مطلق" هگل کرده‌ام که خواننده‌ی نقاد را با این مسئله مواجه سازم که عدول از کلیت دیالکتیکی مارکس هم در شکل ایده‌آلیستی هگل و هم در شکل ماتریالیستی انگلس متأخر نتایج مشابه به بار می‌آورند که یا مسبب از خودبیگانه‌ی خود کرده و انفعال سیاسی می‌شوند و یا این‌که فعال سیاسی را تبدیل به قوای ضد انقلاب می‌کنند. این نقل قول از جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس به شرح زیر است:

«این حرکت در شکل (...) مجرد خود به صورت دیالکتیک و از این رو به صورت زیست واقعی انسانی معتبر می‌گردد و از آن‌جا که با این وجود، یک تجرید، یک ازخودبیگانگی از زیست انسانی است، به صورت روند الهی [و اجتناب ناپذیر] اعتبار دارد، اما به صورت روند الهی انسان - یک روند که از ماهیت خود؛ متفاوت، مجرد، ناب و مطلق سپری می‌شود. (...) این روند باید یک تکیه‌گاه [یعنی] یک سوژه داشته باشد؛ اما سوژه از آغاز تبدیل به نتیجه می‌شود؛ این نتیجه که به صورت خودآگاهی مطلق سوژه‌ی عالم [در می‌آید]. بنابراین خدا، ماده‌ی مطلق، ایده‌ی آگاه و فعال کننده است. انسان واقعی و طبیعت واقعی صرفاً تبدیل به محمول، [یعنی] سمبول‌های این انسان‌های پنهان و غیر واقعی و این طبیعت غیر واقعی می‌شوند. بنابراین سوژه و محمول نسبت به هم یک وارونگی مطلق دارند، [یعنی] سوژه - اثره‌ی اسرارآمیز یا سوژه‌گرایی که فرای اثره دست می‌اندازد، سوژه‌ی مطلق به صورت یک روند، به صورتی که خود را ازخودبیگانه بروز می‌دهد و از درون بروز ازخودبیگانه به خود می‌آید، اما آن هم زمان سوژه‌ای [است] که به درون خود پس می‌کشد و سوژه به صورت این روند؛ دوران‌های ناب و بی‌وقفه در خود [است]. خلاصه، ساختار مجرد و ظاهری از عمل خود برانگیختگی یا خود موضوعیت‌یابی انسان.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ فرقی ندارد که کسی به "روح مطلق" هگل و یا "ماده‌ی مطلق" انگلسی معطوف شده باشد. در هر دو حالت نتیجه یکی است، یعنی برانگیختگی، موضوعیت‌یابی و فعالیت ازخودبیگانه. محصول این بیگانگی با

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ebd., S. ۵۸۴

"دیالکتیک طبیعت" دوباره می‌یابیم.^۱ تفاوت تنها در این‌جا است که مارکس دیگر در قید حیات نبوده که خطاهای فلسفی ایشان را تصحیح کند. البته این یک واقعیت است که مارکس از یکی از آثار انگلس متأخر، یعنی کتاب "آنتی دیورینگ" اطلاع داشته است، اما وی هیچ‌گاه آن‌را تأیید نکرده و نمی‌توانسته هم تأیید کند زیرا این کار به معنی انکار تمامی کشفیات تئوریک خودش (دکترتا تا سرمایه) بوده است.

البته هنوز دلایل سکوت مارکس در مورد "آنتی دیورینگ" به درستی روشن نشده است. اما آن چیزی که مسلم است، سکوت در فرهنگ آلمانی بر خلاف فرهنگ ایرانی به معنی رضایت نیست. سکوت مارکس می‌تواند به معنی بی‌اعتنایی و یا به دلیل معذورات وی در برابر انگلس بوده باشد. همان‌گونه که دیوید ریزانف مطرح می‌کند، مارکس در اواخر عمرش به شدت مریض بود و هزینه‌ی زندگی و مداوای وی را انگلس تأمین می‌کرد. افزون بر این‌ها، انگلس پسر مارکس را که نتیجه‌ی رابطه‌ی جنسی خارج از زندگی زناشویی بود، به فرزندی پذیرفته بود و مخارج وی را نیز تأمین می‌کرد.^۲

آن چیزی که این‌جا مسلم است، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، محصول تحقیقات مارکس به تنهایی است که البته از طریق انگلس متأخر مصادره و تحریف می‌شود. به بیان دیگر، مغز متفکر مارکس به تنهایی بوده که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل کرده است. انگلس نه تحصیلات فلسفی داشته و نه بر متدولوژی دیالکتیکی اصولاً مسلط بوده است. ما مصداق این مسئله را در وقایع قبل از انتشار جلد اول سرمایه نیز می‌یابیم. به این صورت که مارکس نسخه‌ی جلد اول سرمایه را جهت مطالعه در اختیار انگلس و کوگلمن می‌گذارد. لیکن نه انگلس و نه کوگلمن مضمون حرکت دیالکتیکی سرمایه را می‌فهمند. از این بابت، مارکس بررسی گوهر ارزش و مقدار ارزش را "تا حد ممکنه عامیانه می‌کند."^۳ در این ارتباط هانس گئورگ باکهاوس

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ebd., S. ۳۲۳f.

^۲ مقایسه، ریزانف، دیوید (...): مدخلی بر زندگی و آثار کارل مارکس و فریدریک انگلس، انتشارات رهائی کار
^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۱

انسان‌ها بی‌اراده و ناتوان هستند و از طریق این حرکت مادی، یعنی یک قدرت غیر هدایت می‌شوند. تا این‌جا انگلس این متن را به صورت یک کشف فلسفی در اختیار مارکس می‌گذارد. مارکس اما بدون این‌که این جمله را تغییر دهد، با اضافه کردن یک جمله به آن، مضمون آن‌را کلاً دگرگون می‌سازد. این جمله‌ی مارکس به شرح زیر است:

«برای این‌که برای فیلسوفان قابل فهم بوده باشد، این "ازخودبیگانگی"، می‌تواند طبیعتاً (...) ملغا شود.»^۱

البته مارکس در ادامه‌ی این جمله شرط ملغا کردن "ازخودبیگانگی" را هم توضیح می‌دهد که البته فعلاً موضوع بررسی این نوشته نیست. اما آن مسئله‌ی مهم که موضوع نقد این نوشته است، تفاوت نظری مارکس با انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک و سیاسی آن‌ها می‌باشد. در حالی که انگلس انسان‌ها را اصولاً در برابر یک قدرت بیگانه ناتوان می‌بیند، مارکس اما این ناتوانی را نشانه‌ی "ازخودبیگانگی" خود انسان‌ها می‌خواند. در حالی که برای انگلس سوژه‌ی واقعی ماده است که منجر به حرکت هدفمند به سوی یک فرجام معین می‌شود، برای مارکس اما سوژه‌ی واقعی پرولتاریا است که تحت نفوذ دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده، هستی مادی خود را در اشکال ازخودبیگانگی تجربه می‌کند و در فقدان خودآگاهی ماتریالیستی به نظم موجود و بردگی کار مزدی تن می‌دهد. در حالی که از منظر انگلس فعالیت سیاسی به اجبار به سوی سوسیال رفرمیسم و زد و بند با طبقه‌ی حاکم جهت توسعه‌ی اقتصادی رانده می‌شود لیکن اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس مستقیماً مربوط به "جنبش واقعی" و درگیر پراکسیس نبرد طبقاتی جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری می‌گردد.

به بیان دیگر، انگلس از بدو فعالیت نوشتاری و سیاسی خود دچار ازخودبیگانگی خودکرده و دترمینیسیم بوده زیرا سوژه را با محمول جابجا می‌دیده است. با وجودی که حدود ۵۰ سال از تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" تا "دیالکتیک طبیعت" می‌گذرد. اما ما مضمون همین نقل قول انگلس را در آثار متأخر ایشان و از جمله در کتاب

^۱ Ebd.

از خودبیگانگی خود کرده در شکل "ماتریالیستی" آن است. پیداست که با استناد به آثار انگلس متأخر تدارک "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" برنامه‌ریزی شده است.

"مارکسیسم ایرانی" نیز تحت تأثیر همین خطای فلسفی انگلس متأخر و در پیروی از مارکسیسم - لنینیسم و در یک بستر تاریخی و فرهنگ اسلامی متکامل شده است که آن را با مفهوم توده‌ایسم به بهترین وجه ممکن می‌توان بیان کرد. لیکن تأثیر توده‌ایسم محدود به مرام اعضای حزب توده نمی‌شود زیرا که این حزب از طریق انتشارات خود افکار عمومی اغلب فعالان جنبش کمونیستی و حتی مخالفان سرسخت سیاسی خود را نیز مسموم کرده است. مصداق از خودبیگانگی خود کرده را می‌توان به خوبی نزد سازمان پیکار، انشعابات فدایی، راه کارگری، تروتسکیست، مائوئیست و حکمتیست یافت که بدون اعتنا به "حرکت واقعی"، یا معطوف به دفاع سیاسی از این جناح و یا آن جناح از طبقه‌ی حاکم در ایران هستند و یا از طریق احزاب به اصطلاح کمونیستی انگیزه‌ی مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف حزبی را دارند. این‌جا اصولاً خبری از یک رابطه‌ی ارگانیک میان جنبش کارگری با حزب کمونیست نیست. ما این-جا دوباره با مسئله‌ی جایجایی سوژه با محمول روبرو می‌شویم. در حالی که بنا بر قاعده حزب کمونیست محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا به صورت سوژه‌ی تاریخی است، اما احزاب کمونیست موجود خود را به صورت رهبر انقلاب سوسیالیستی به جنبش کارگری معرفی می‌کنند.

به بیان دیگر، احزاب و سازمان‌های کمونیستی خودشان علت و معلول بحران موجود هستند و خطر انحطاط جنبش کمونیستی ایران خود کرده است. البته این‌جا نه نقش سرکوب جمهوری اسلامی و نه توطئه‌ی امپریالیسم انکار می‌شود. اما اگر انصاف به خرج بدهیم و یک نگاهی به نظریه‌پردازان تلویزیون بی بی سی و صدای آمریکا بیندازیم، متوجه می‌شویم که در آن‌جا اصلاح‌طلبان حکومتی، توده‌ای، فدایی و تروتسکیست در جوار یکدیگر در حال توجیه و تفسیر سیاست داخلی، خارجی و توسعه-ی اقتصادی جناح‌های متفاوت رژیم اسلامی هستند. اگر انصاف به خرج دهیم و نگاهی به مکتوبات برخی از سایت‌های برون‌مرزی و درون‌مرزی و از جمله سایت "نقد اقتصاد

از "کاریکاتور دیالکتیک" در سرمایه صحبت می‌کند زیرا عامیانه کردن دیالکتیک یک سری عواقب بسیار ناگوار را برای درک صحیح حرکت سرمایه به بار آورده است.^۱

نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، از خودبیگانگی نزد مارکس ناشی از فقدان یک سوژه‌ی واقعی است. یعنی هر کسی و یا هر جریانی که با "حرکت واقعی"، یعنی با "جنبش کارگری" بیگانه و به جای آن معطوف به یک قدرت فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها شده است، دچار از خودبیگانگی است. لیکن از خودبیگانگی نزد مارکس همواره به معنی از خودبیگانگی خود کرده است. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، نقش قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم (دین، فلسفه و ایدئولوژی) را در نظر می‌گیرد که جهت انفعال طبقه‌ی کارگر متکامل شده است و از طرف دیگر بر این نکته انگشت می‌گذارد که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خویش را در آن اشکالی تجربه می‌کند که طبقه-ی حاکم برایش تدارک دیده است. اما از آن‌جا که تضاد مادی در جامعه‌ی طبقاتی درون‌ذاتی است، در نتیجه "حرکت واقعی" نطفه‌ی نفی انتقادی و انقلابی را در خود می‌پروراند.

تا این‌جا هیچ مشکلی نیست زیرا با استناد به مارکس و مفهوم پراکسیس مولد تکامل یک تئوری عمل‌گرا برای فعالیت سیاسی معاصر و دخل و تصرف در "حرکت واقعی" به خوبی ممکن است. لیکن انگلس از طریق آثار متأخر خود نطفه‌ی فعالیت سیاسی از خودبیگانگی را در جنبش کمونیستی کاشت. به این صورت که وی در پیروی از فلسفه-ی ایده‌آلیستی هگل "ماده‌ی مطلق" را جایگزین "روح مطلق" کرده و آن را به طبیعت ناب و بدون حضور انسان بسط داد. به این ترتیب، وی به یک مفهوم از ماتریالیسم دیالکتیکی دست یافت که انگاری کاملاً مستقل و اصولاً فاقد سوژه و خودآگاهی انسان است که به اصطلاح به صورت منطقی هدف نهایی خود را دنبال می‌کند. نتیجه‌ی این خطای فلسفی جایجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم، استقلال تئوری از پراکسیس و

^۱ Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchungen zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. ۴۴

پیداست که ما باید از تاریخ مبارزاتی و جانفشانی فعالان سیاسی در راه سوسیالیسم بدون تعلق حزبی آن‌ها پاسداری کنیم. به این دلیل که نه تاریخ مبارزاتی مانند ساختمان کلنگی و نه سیاست، دکان بساز و بفروشی است. اما حفاظت از تاریخ مبارزاتی به این معنی نیست که ما باید از فعالان سیاسی اسطوره بسازیم و یا این‌که در تداوم نظریات شکست خورده‌ی گذشته فعال شویم.^۱ یعنی این‌جا موضوع نقد نه آرمان این رفا بلکه بازنگری انتقادی اندیشه‌ی سیاسی آن‌ها است.

ادامه دارد!

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): *Dialektik der Wertform – Untersuchungen zur Marxistischen Ökonomiekritik*, Freiburg

Brechtken, Josef (۱۹۷۹): *Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff*, in: *Monographien zur philosophische Forschung*, Bd. ۱۸۱, Form Academicum

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *MEW*, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. (Berlin (ost))

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: *MEW*, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti-Dürhing – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: *MEW*, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost),

سیاسی" بیندازیم، متوجه خوانش‌های انفعالی از سرمایه، تئوری‌های کذب طبقه‌ی متوسط و ترویج تفسیرهای هگلی از "مارکسیسم" می‌شویم.

مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به درستی تأکید می‌کند که هم بورژوازی و هم پرولتاریا دچار ازخودبیگانگی است. منتها با این تفاوت که بورژوازی از وضعیت خود لذت می‌برد، در حالی که پرولتاریا همواره در عذاب است. ما مصداق این کشف تئوریک مارکس را در جنبش کمونیستی به خوبی می‌بایم. تمامی سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی در تبعید و همچنین "مارکس پژوهان و مارکس شناسان" در ایران در محدوده‌ی تفکرات بورژوازی خود فعالیت می‌کنند و از وضعیت ازخودبیگانگی خویش نیز لذت می‌برند. ما این‌جا با آن انرژی تئوریک مواجه می‌شویم که به صورت فعالیت سیاسی ازخودبیگانگی در می‌آید. نوع اولی ازخودبیگانگی در برنامه‌های صدا و تصویر سازمان‌ها و احزاب برون مرزی مشاهده می‌شود که مجالس شعر بر پا کرده و تحلیل سیاسی ارائه می‌دهند، بر سرنگونی غریب الوقوع جمهوری اسلامی و حتا کلیت نظام سرمایه‌داری تأکید و در این ارتباط بیانیه صادر و کنگره برگزار می‌کنند. به این ترتیب، این رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی در حال رقابت و مشاجره با رقبای دیگر خود هستند که کدام یکی به صورت رادیکال‌تر رهبری انقلاب سوسیالیستی را به عهده دارد. نوع بعدی ازخودبیگانگی را می‌توان در مضمون مکتوبات همین سایت "نقد اقتصادی سیاسی" یافت که با مطرح کردن غیر متعارف بودن سرمایه‌داری ایران و در لوای سوسیال فرمیسم به دفاع جناحی از نظام مشغول است و به گمان خود کلیت نظام جمهوری اسلامی را به سوی اصلاحات می‌راند.

توجیه فعالیت سیاسی ازخودبیگانگی را لنین با عبارت "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" تدارک دیده است. ما این‌جا از یک طرف، با روش و فعالیت غیر مارکسی روبرو می‌شویم زیرا نزد مارکس تحلیل اصولاً بازتاب مجرد واقعیت ابژکتیو و اوضاع اصولاً متنوع است. این عبارت از طرف دیگر نه تنها از بی پرنسیپی محض گزارش می‌دهد بلکه مانعی در برابر آموزش سوژه از واقعیت ابژکتیو می‌سازد. به این ترتیب، بروز بحران و انحطاط قطعی جنبش کمونیستی برنامه‌ریزی شده است. به گمان من تنها راه ممکنه برای فراروی از بحران موجود همین کشمکش نظری و نقد تئوریک است.

^۱ از جمله باید از جلسه‌ی بزرگداشت رفیق حمید اشرف در شهر هانوفر یاد کنم که جهت اسطوره‌سازی از وی و از طریق سازمان چریک‌های فدایی خلق (جناح اشرف دهقانی) در شهر هانوفر برگزار شد. جندی نگذشت که سازمان فداییان (اکثریت) در جلسه‌ی در شهر کلن که با همکاری نظریه‌پردازان تلویزیون بی بی سی برگزار شد، اقدام به مصادره انفعالی وی را کرد.

- Feuerbach, Ludwig (١٩٥٠): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (١٨٤٢-١٩٤٥), Hg. M. G. Lange, Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (١٩٥٦): Das Wesen des Christentums, ٢ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- Fleischer, Helmut (١٩٧٩): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٥): Wissenschaft der Logik, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ٦, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٥): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ٣ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ١٧ - ١٩, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Lenin, W. I. (١٩٦٢): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ١٤, Berlin (ost)
- Lukacs, Georg (١٩٧٨): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ٥. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Marx, Karl Heinrich (١٩٧٧): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ٢٥٧ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٥٨): Thesen über Feurbach, in: MEW, Bd. ٣, S. ٥٠ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٥٧): Zur Judenfrage, in: MEW Bd. ١. S. ٣٤٧ff., Berlin, (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch philosophische Manuskripte (١٨٤٤), in: MEW, EB I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (١٩٧٤): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonmoie – Rohentwurf ١٨٥٧ – ١٨٥٨, Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٥٧): Zur Kritik der Hegelschen Rectsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ١, S. ٣٧٨ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ٢٣, Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٦٦): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ٣, S. Berlin (Ost)
- Post, Werner (١٩٦٩): Kritik der Religion bei Karl Marx, München
- Rabehel, Bernd (١٩٧٣): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Richter, Helmut (١٩٧٨): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ٣٩, Frankfurt am Main
- Rosdolsky, Roman (١٩٦٨): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ١٨٥٧ - ١٨٥٨, ٣ Bände, Frankfurt am Main
- Schmidt, Alfred (١٩٧١): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (١٩٨١): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

دنيا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ١٣٥٨، انتشارات حزب توده، صفحه ٨٣، مقایسه صفحه ٥

ریازانف، دیوید (...): مدخلی بر زندگی و آثار کارل مارکس و فریدریک انگلس، انتشارات
رهائی کار

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دومین سال انقلاب، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک
کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۱۱، سال دوم، دوره چهارم،
۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

به جایگاه یک خدا بشر ارتقا می‌یابد. با یک چنین هدفی صنعت فرهنگ در شوروی سازماندهی شد که در لوای دیکتاتوری پرولتاریا و "سوسیالیسم واقعاً موجود" از اعتبار آثار مارکس در جنبش کمونیستی بکاهد و نظام سرمایه‌داری دولتی و بردگی کار مزدی را در یک جهان دو قطبی بر طبقه‌ی کارگر تحمیل کند. از این پس، دولت شوروی جهت توجیه سیاست داخلی و خارجی خویش آثار لنین را جمع آوری و در انواع و اشکال متفاوت منتشر کرد. از مجموعه و منتخب آثار لنین گرفته که نظریات وی را مستقیماً رواج می‌دادند، تا کتاب‌های درسی، فلسفی و تاریخی و انتشارات دبستانی و کودکانی که همگی معطوف به انقلاب اکتبر و نقش لنین به عنوان رهبر این انقلاب می‌شدند. به همین منوال و تحت عنوان رئالیسم سوسیالیستی به هنرهای زیبا مانند: سینما، تئاتر، نقاشی و مجسمه‌سازی این وظیفه محول شد که لنین را تقدیس کرده و از وی یک خدایش بسازند. اوج این حماقت دینی مومیایی کردن جسد لنین بود که مانند کعبه‌ی کمونیستی، فعالان سیاسی دین‌خو را به سوی خود جلب می‌کرد. هم‌زمان در مراکز مهم شهرها پیکره‌های یاد بود غول پیکر بنا شدند که اسطوره‌ی لنین را در اذهان عمومی حک کنند. کنفرانس‌های تئوریک، تبلیغات ایدئولوژیک و گسترده‌ی دولتی که با عکس‌های رنگی مارکس، انگلس و لنین مزین می‌شدند، از یک طرف، هر گونه تردیدی را در مورد اختلاف نظر مارکس با لنین منتفی اعلام و از طرف دیگر، به ناظر القا می‌کردند که لنین نظریات مارکس و انگلس را که انگاری کاملاً مشابه بوده‌اند، به صورت تمام و کمال به اتمام و انجام رسانده است.

پرسش این مقاله نیز معطوف به این موضوع می‌شود که لنین از کدام آثار مارکس بهره برده و روش تحلیل و فعالیت سیاسی وی چه ارتباطی با کشفیات تئوریک مارکس داشته است؟ برای نمونه لنین در میراث فلسفی خود از سال ۱۹۱۴ میلادی مدعی می‌شود که بدون تحصیل "علم منطق هگل" کتاب سرمایه‌ی مارکس غیر قابل فهم است. وی سپس از این فرضیه نتیجه می‌گیرد که پس از گذشت نیم قرن هنوز هیچ

مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم

"مارکسیسم ایرانی" هیچ ارتباط مستقیمی با آثار مارکس ندارد زیرا که از مباحث تئوریک بلشویک‌ها و مارکسیسم روسی سرچشمه می‌گیرد. متأسفانه ما در میان چپ-های ایرانی به ندرت فعالان سیاسی را می‌یابیم که دارای مطالعات پایه‌ای هستند و به خطاهای تئوریک و پراکسیس بلشویسم پی می‌برند. در این ارتباط باید از تأثیرات مخرب انتشارات حزب توده بر افکار عمومی فعالان جنبش کمونیستی ایران یاد کرد که با ترویج ایدئولوژی مارکسیسم - لنینسم نظریات بلشویک‌ها را جایگزین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس کرده است. از منظر بلشویسم لنین، مارکس دوران امپریالیسم محسوب می‌شود که ما مضمون این ادعا را به شرح زیر نزد استالین می‌یابیم:

«قانون تکامل نابرابر کشورهای سرمایه‌داری و تز امکان پیروزی انقلاب پرولتاریا در یک سرزمین که به آن پیوسته است، از طریق لنین در دوران امپریالیسم کشف و بنا شد و تنها می‌توانست در این دوران کشف و بنا شود. در نتیجه این خودش را تشریح می‌کند که لنینسم، مارکسیسم دوران امپریالیسم است (...)^۱»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، استالین اصولاً اعتبار تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی مارکس را در دوران امپریالیسم انکار می‌کند. به این معنی که انگاری ما در یک عصر متفاوت با دوران مارکس زندگی می‌کنیم و فعالیت سیاسی باید در دوران امپریالیسم تنها تحت تأثیر آثار لنین متشکل گردد. به این ترتیب، مارکس در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینسم تبدیل به یک شاهد خاموش می‌شود، در حالی که لنین

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "جامعه‌شناسی انتقادی و انقلاب اکتبر" که از طریق پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۰ جولای ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Stalin, J. W. (۱۹۵۲): Brief an Jermakovski, Werke Bd. ۷, Berlin, S. ۲۱۰/۲۰, z. n. Rabehe, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۱۰f.

شناسی هگل به آن می‌افزاید که کاری که وی به رسمیت می‌شناسد، تنها کار مجرد ذهنی، یعنی یک فعالیت ناب ذهنی است.^۱

دوره‌ی دوم مربوط به آثار مارکس بعد از تدوین تزیهای فویرباخ می‌شود که مکتوبات وی از ایدئولوژی آلمانی تا سرمایه را در بر می‌گیرد. این دوره را می‌توان در دو رویکرد متفاوت مارکس به هگل متمایز کرد. اول، دوران عبور مارکس از انسان‌شناسی فویرباخ و تکامل مفهوم دیالکتیکی پراکسیس است. به این صورت که فویرباخ از انسان به صورت یک "موجود حساس" عزیمت می‌کند که از طریق قوای حسی خود واقعیت، یعنی طبیعت بیرونی را می‌شناسد. از آن‌جا که محصول فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل محسوس نیست، یعنی در تجربه مشاهده نمی‌شود و آپریور است، در نتیجه فویرباخ "نفی نفی"، یعنی دیالکتیک هگل را یک دین این جهانی می‌شمارد و رد می‌کند. به این ترتیب، ما تفاوت‌های فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در انسان‌شناسی‌های متفاوت آن‌ها نیز می‌یابیم. در حالی که هگل از انسان به صورت "موجود متفکر" عزیمت می‌کند و به یک واقعیت سوپژکتیو دست می‌یابد، فویرباخ قوای حسی انسان را جهت شناخت واقعیت ایزکتیو برجسته می‌سازد.

انسان‌شناسی هگل محصول فلسفه‌ی طبیعت وی است. به این صورت که انسان نیز مانند دیگر موجودات زنده (حیوان، گیاه) به صورت طبیعی به وجود می‌آید. یک مسیر تکاملی را می‌گذراند و سپس فنا می‌شود. اما تفاوت انسان با حیوان و گیاه در این‌جا است که انسان می‌تواند تکامل خود را نیز متفکر شود. بنابراین برای هگل طبیعت بدون حضور انسان فقط آستانه‌ی مفهوم و آستانه‌ی حرکت دیالکتیکی محسوب می‌شود. به این صورت که انسان از درون طبیعت که البته فاقد روح و فاقد مفهوم است، به وجود می‌آید و از آن پس که انسان به آگاهی دست می‌یابد، یعنی تبدیل به سوژه می‌شود و مفهوم ایده‌آلیستی را می‌سازد، حرکت آگاه، سوپژکتیو و روح تاریخ هم آغاز می‌شود.

همان‌گونه که قبلاً نیز طرح کردم، مارکس البته با استناد به ماهیت کار به نقش آن در تکامل انسان پی برده بود. اما به نظر می‌رسد که وی تا قبل از تدوین تزیهای فویرباخ از

یک از مارکسیست‌ها، مارکس را نفهمیده‌اند.^۱ این‌جا پرسش بعدی مطرح می‌شود که "علم منطق هگل" به ما چه می‌گوید و مارکس از آن چگونه بهره برده است؟

در مورد رابطه‌ی مارکس با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ما با دو دوران متفاوت سر و کار داریم. دوره‌ی اول مربوط به مکتوبات مارکس قبل از تدوین تزیهای فویرباخ می‌شود که رساله‌ی دکترای پیشگفتار و نقد فلسفه‌ی حق هگل، درباره‌ی مسئله‌ی یهود، جزوه‌های کرویتسناخ، جزوه‌های فلسفی - اقتصادی و خانواده‌ی مقدس از آثار مهم آن به شمار می‌روند. در این دوره مارکس هنوز به یک انسان‌شناسی مستقل از فویرباخ دست نیافته و دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل را بر پایه‌ی واقعی و ماتریالیستی آن استوار نکرده بود. در این مکتوبات مارکس از دو جنبه‌ی متفاوت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به بند نقد می‌کشد. نخست جابجایی سوژه با ابژه (خواص، محمول) است که محصول آن یک آگاهی از جهان وارونه می‌باشد. به این معنی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این روح و ذهنیت سوژه است که واقعیت عینی را پدید می‌آورد. بعداً انتقاد مارکس به آپریوریسم هگل است. به این معنی که هگل تنها از طریق یک حرکت فکری است که به یک واقعیت ایده‌آلی می‌رسد و با وجود فقدان شواهد عینی، محصول تفکر خویش را به صورت منطقی متکامل می‌کند. به بیان دیگر، هگل از نتیجه به تکامل فلسفه رسیده و نقطه‌ی عزیمت هگل نه واقعیت محسوس و درون‌ذاتی بلکه یک واقعیت استعلائی است. بنابراین مارکس در این دوره شدیدترین انتقادها را به هگل روا می‌دارد و فلسفه-ی وی را جنجالی، اسرار آمیز و یک دین این جهانی می‌خواند. لیکن انتقاد مارکس به هگل به این معنی نیست که انگاری جایگاه واقعی فلسفه‌ی وی موزه‌ی افکار انسانی است. ما مصداق این موضوع را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس می‌یابیم. وی در این‌جا دیالکتیک نفی‌کننده‌ی هگل را به صورت یک پرنسیپ متحرک و مولد تقدیر می‌کند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که هگل به درستی به ماهیت کار پی برده و می‌داند که انسان محصول کار خودش است. منتها مارکس با وجود تجلیل شناخت-

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost), S. ۱۷۰, und

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin, S. ۹۹

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

بنابراین روشن می‌شود که چرا مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌های بورژوازی انتقاد می‌کند که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را به صورت مجرد در برابر هم دیگر متکامل کرده‌اند. در حالی که هر دو اجزا یک کلیت دیالکتیکی، یعنی پراکسیس مولد هستند. افزون بر این، آن‌ها می‌خواهند واقعیت را از طریق مشاهده بفهمند و در نتیجه به دام شکل ابژه می‌افتند و ماهیت را نمی‌بینند. در حالی که ماهیت، "محسوس و موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاه انسانی است. از این بابت، ماهیت نزد مارکس نه تنها تجربی و دارای تاریخ فرهنگی است بلکه تکامل آتی را نیز به وجود می‌آورد. این همان موضوعی است که مارکس با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" بیان می‌کند که البته رابطه‌ی اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) را با اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) را برقرار می‌سازد.^۱

رویکرد بعدی مارکس به هگل زمانی است که وی به "نقد اقتصادی سیاسی" می‌پردازد و کتاب گروندریسه را مدون می‌کند. از این دوران نامه‌ای از مارکس به انگلس از ژانویه ۱۸۵۸ میلادی به جای مانده است که وی از مطالعه‌ی علم منطق هگل صحبت می‌کند و می‌خواهد چند صفحه‌ای راجع به آن بنویسد که منطق اسرارآمیز هگل را برای درک انسان معمولی ساده سازد.^۲

تا آنجایی که از مکتوبات منتشر شده‌ی مارکس معلوم است، خود مارکس اقدام به این کار نمی‌کند و نقش منطق هگل در تدوین سرمایه مجهول می‌ماند. برای اولین بار لوکاخ در سال ۱۹۲۳ میلادی نقش منطق هگل را در تدوین سرمایه مطرح کرد^۳ و بعد از انتشار گروندریسه در سال ۱۹۴۸ میلادی بود که این پروژه به صورت سیستماتیک دنبال شد. از جمله باید از تحقیقات رومن روسدولسکی،^۴ یندریش سلنی،^۵ در دهه‌ی

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost), S. ۵

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester – ۱۶. Jan. ۱۹۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost); S. ۲۵۹f.

^۳ Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۹f.

^۴ Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

^۵ Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

عمق این کشف تئوریک خود به درستی آگاه نبود و از این بابت در چهارچوب انسان-شناسی فویرباخ مسئله‌ی کار از خودبیگانه را مطرح می‌کند. لیکن مارکس پس از عبور از انسان‌شناسی فویرباخ و بر خلاف انسان‌شناسی هگل، از یک انسان دیگر، یعنی از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت و حرکت دیالکتیکی را بر پایه‌های واقعی و ماتریالیستی آن استوار می‌کند. بنابراین نزد مارکس نیز مانند هگل حرکت دیالکتیکی تنها با حضور انسان و فعالیت آگاه انسان معنی می‌یابد. منتها با این تفاوت که نزد مارکس انسان نه از طریق کار صرف فکری مانند هگل بلکه از طریق آن کاری که با تفکر همراه است، خود را به وجود می‌آورد.

نزد مارکس شرط بقای انسان تبادل مادی با طبیعت است که از طریق کار وساطت می‌شود. به این صورت که انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" "مواد مادی" را دگرگون و به صورت محصول مادی و یا خدماتی کار خود تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و بقا و بازسازی جامعه‌ی انسانی را تضمین می‌سازد. در این‌جا کار جنبه‌ی اجتماعی دارد زیرا که تقسیم کار لازم و ملزوم آن است. کار همچنین به صورت یک فعالیت آگاه متحقق می‌شود زیرا که انسان از تجربیات و دانش کسب شده بهره می‌برد و از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند. ما این‌جا با حرکت دیالکتیکی و ماتریالیستی از روند تاریخ آشنا می‌شویم زیرا انسان نه تنها از طریق کار "شکل‌دهنده" محصولات مادی و خدماتی خود را تبدیل به موضوع و به جامعه عرضه می‌کند بلکه خودش نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. به بیان دیگر، انسان در روند این تبادل مادی با طبیعت هم طبیعت بیرونی و هم طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد. از این بابت نیز مارکس نه از جهان، طبیعت و انسان بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"، "طبیعت موضوعیت‌یافته" و "انسان موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند. به این معنی که جهان، طبیعت و انسان موجود، یعنی واقعیت ابژکتیو محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاه و سوژکتیو انسانی است. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و در نتیجه تاریخ فرهنگی بخصوص خود را یدک می‌کشد.

می‌آورد. هم زمان نتیجه می‌شود که آن چیزی که آغاز کننده است در حالی که هنوز نامتکامل و بی محتوا است، در آغاز هنوز واقعی شناخته نمی‌شود و نخست علم و البته در تمامی تکامل خویش شناخت نهایی، پرمحتوا و این چنین واقعاً مستدل شده است.^۱ همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل یک رابطه‌ی منطقی میان وجود، مفهوم و ماهیت ایجاد می‌کند که از طریق دیالکتیک که وی آن را "روح اعتراضی" و "فلسفه‌ی نفی‌کننده" می‌نامد، منجر به غنی شدن آن مفهومی می‌شود که قبلاً نامتکامل و بی محتوا بوده است. برای نمونه مفهوم آزادی که به نظر هگل بنا به عرف در وجود، یعنی در گوهر (روح عمومی) معمول است، با استناد به مالکیت خصوصی مستدل و با وساطت قرارداد، خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در یک حرکت دورانی در دولت ادغام (نفی) می‌کند و سرانجام تبدیل به آزادی زنده می‌شود، یعنی مفهوم آزادی با توجیه ایدئولوژیک موجه و به اصطلاح پرمحتوا می‌شود. به این معنی که تنها آن جامعه‌ای آشتی‌یافته و خردمند است که به اصل مالکیت خصوصی و قدرت دولت بورژوازی تن می‌دهد. بنابراین حرکت دورانی منطق هگل همان منطق بورژوازی است که وی آن را با جابجایی سوژه با ایزه به صورت آپریور متکامل کرده و به منطق یک جلوه‌ی جنجالی و اسرارآمیز بخشیده است.

ما تا این‌جا با حوزه‌ی تضاد در علم منطق هگل سر و کار داریم و مفهوم غنی شده، نتیجه‌ی خودآگاهی سوژه است. منتها هگل در درسگفتارهای روح تاریخ خود در نظر می‌گیرد که مفهوم تبدیل به روح ملت و افکار عمومی می‌شود. در این ارتباط هگل از قدرت مفهوم یاد می‌کند که "من سوژه" را تبدیل به "ما سوژه" کرده و به صورت شکل، ماهیت و به صورت یک فعالیت ذهنی، عینیت را به وجود می‌آورد. از این پس، ما با حرکت "ایده‌ی مطلق" مواجه هستیم که منطق ایده‌آلیستی تاریخ را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، هگل این‌جا از حوزه‌ی تضاد به حوزه‌ی تاریخ عزیمت می‌کند. از

^۱ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, S. ۷۵f. und
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die ... ebd. S. ۵۶f. und
vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum ebd. S.۳۲۳f.

۶۰ میلادی و آثار هلموت ریشر^۱ و وینفرید شوارتس^۲ در دهه‌ی ۷۰ میلادی یاد کرد که البته در اثر هانس گئورگ باکهاوس^۳ حسن ختام می‌یابند.^۴ یکی از نتایج این تحقیقات نقش حرکت دورانی منطق هگل جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی سرمایه نزد مارکس است که ما البته اثر آن را در گروندریسه و در سرمایه به صورت یک حرکت درون‌ذاتی می‌یابیم. هگل مبنای حرکت دورانی منطق خود را به شرح زیر در کتاب "علم منطق" فرموله می‌کند:

«آن چیزی که برای علم ماهوی است نه آنقدر که یک چیز ناب مستقیماً آغاز باشد بلکه کلیت آن یک حرکت دورانی در خود است که در آن اولی همچنین آخری و آخری همچنین اولی گردد (...). بعداً از طریق این پیشروی، آغاز آن چیزی را از دست می‌دهد که در این تعیین اصولاً یک چیز مستقیم و مجرد بوده باشد، آن یک چیز وساطت شده می‌شود و خط حرکت پیشروی علمی خود را به صورت یک دایره در

^۱ Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

^۲ Vgl. Schwarz, winfried (۱۹۷۸): Vom „Rohentwurf“ zum „Kapital“ – Die Sturgeschichte des Marxschen Hauptwerkes, Berlin

^۳ Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg

^۴ با وجودی که نقش منطق هگل حدود ۵۰ سال است که نزد مارکس‌شناسان آلمانی زبان روشن است، اما به نازگی یک فیلسوف به اصطلاح "مارکسیست هگلی" از انگلستان به نام کریستوفر جی آرتور، البته بدون این که به این تحقیقات رفرنس بدهد، در کتابی با نام "دیالکتیک جدید و سرمایه" (ترجمه‌ی فروغ اسدپور) مدعی کشف منطق هگل در سرمایه و "دیالکتیک جدید" یعنی پیشروی و پسروی مفهوم شده است. حالا صرف نظر از این که وی اصولاً بر آثار هگل و مارکس مسلط هست و یا نیست، که به نظر من نیست، صرف نظر از این که این اختراع جدید ایشان، اصلاً دیالکتیک هست یا نیست، که به نظر من نیست، اما همین ندادن رفرنس به مباحث مارکس‌شناسان آلمانی زبان از نظر حقوقی دستبرد محسوب می‌شود. مسئله‌ی من این‌جا نه افشای دستبرد وی بلکه پروژه‌ی هوادارن وی است. به این صورت که این افراد می‌خواهند از طریق یک فیلسوف دون پایه مانند آرتور خود را به عنوان مارکس-شناس معتبر جا بزنند و به تبلیغات خود برای جناح به اصطلاح اصلاح طلب ادامه دهند. ما همین تجربیات را با مرتضی محیط متقلب نیز داشتیم، ایشان هم از طریق ترجمه‌ی مکتوبات یک فیلسوف دون پایه مانند: استوان مزاروش تبدیل به "مارکس‌شناس" شد، از همه‌ی امکانات سازمان‌های چپ اپوزیسیون سؤ استفاده کرد، با بحث‌های الکی جنبش کمونیستی را مستهلک تر از گذشته کرد و بعداً مدعی شد که ایران در دوران فتودالیسم است و هوادار جنبش سبز سید محمد خاتمی شد. این هواداران آرتور نیز همین حرف را می‌زنند. آن‌ها می‌گویند سرمایه‌داری ایران نا متعارف است و باید از اصلاحات جنبش سبز دفاع کرد تا این که این نظام به شکل متعارف سرمایه‌داری متحول شود. آن‌ها بعداً این اراجیف را به حساب مارکس نیز می‌گذارند.

عنوان سوژه، یعنی حامل آگاه سرمایه (سرمایه‌ی شخصیت‌یافته) باید کالایی را در بازار بیابد که مصرف آن منجر به ارزش اضافی سرمایه شود و آن هم نیروی کار مزدی است که هم از ابزار تولید آزاد شده و هم مالکش آن را ظاهراً در کمال آزادی به بازار عرضه می‌کند.^۱ بنا بر تحقیقات مارکس ارزش افزایی سرمایه محصول کار اضافی پرداخت نشده، یعنی استثمار نیروی کار است. ما تا این‌جا نزد مارکس با یک مدل مجرد، یعنی حرکت سرمایه و کالای منفرد سر و کار داریم که به غیر از روند تولید، روند دوران کالا با پول را نیز در بر می‌گیرد.^۲ مارکس بعداً از این مدل مجرد به سوی واقعیت مشخص، یعنی حرکت تمامی سرمایه و جهان کالاها صعود می‌کند و مقوله‌ی مشخص بنا به تعریف مارکس یک "ساختار بسیار پیچیده و متنوع"^۳ دارد. پیچیده به این دلیل که نیروی کار یک کالای بخصوص، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن است. ما این‌جا با نیروی کار انسانی سر و کار داریم و از آن‌جا که کارگر یک "سوژه‌ی زنده" است و بر خلاف موجودات دیگر از قوای حسی و ماهوی خود بهره می‌برد و تاریخ و فرهنگ خود را یدک می‌کشد، در نتیجه بر خلاف کالاهای دیگر توان سازمان‌دهی و مقاومت نیز دارد.^۴

به بیان دیگر، کارگران مزدی، تضاد در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت تولید به آن‌ها یک طبیعت غیر تحمیل می‌شود. آن‌ها تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را مشاهده می‌کنند و از این بابت به خشم آمده و برای افزایش دستمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار به نبرد طبقاتی روی می‌آورند. از آن‌جا که نتایج نبرد طبقاتی نا معلوم است، در نتیجه مارکس سطح دستمزد را یک مسئله‌ی تاریخی و اخلاقی می‌شمارد.^۵

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۷۴۲

^۲ Produktions- Zirkulationsprozeß

^۳ Mannigfaltig

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd. S. ۹۴۶

^۵ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ... ebd. S. ۱۸۵

این منظر، روند تاریخ به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی انسان به نظر می‌آید. به این معنی که "ایده" در دوران گذشته دینی بوده و از آن‌جا که مفاهیم دینی را متکامل کرده، در نتیجه عرف دینی و دولت آنتیک استبدادی را به وجود آورده است. لیکن هم اکنون "ایده" به اصطلاح فلسفی و خودبنیاد شده و از آن‌جا که مفاهیم دنیوی و مدرن را متکامل کرده، در نتیجه منجر به پابندی انسان‌ها به قرارداد شده و جامعه‌ی آشتی-یافته‌ی بورژوازی و دولت خردمند را به وجود آورده است.

بنابراین ما در علم منطق هگل با دو حوزه‌ی متفاوت مواجه هستیم. اولی مربوط به منطق تضاد می‌شود که به صورت حرکت دورانی تفکر، یعنی به صورت آپریور از تضاد فراروی می‌کند.^۱ حوزه‌ی دوم، منطق تاریخ است که البته به صورت استعلائی، یعنی به صورت حرکت ذهنی و "ایده‌ی مطلق"، عینیت را می‌سازد.^۲ همان‌گونه که بنا به علم منطق هگل طرح کردم، منطق هگل همان منطق جامعه‌ی بورژوازی است که به صورت استعلائی متکامل شده است. از این بابت، مارکس هم از علم منطق، اما تنها از منطق تضاد هگل برای تکامل مفهوم درون‌ذاتی و دیالکتیکی سرمایه استفاده می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در گروندریسه می‌یابیم:

«برای تکامل دادن مفهوم سرمایه، ضروری است که نه از کار بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که بخوبی در حرکت دوران متکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از منطق تضاد هگل که شکل دورانی دارد، برای تکامل مفهوم درون‌ذاتی سرمایه سود می‌برد. این حرکت دیالکتیکی از ارزش مبادله، یعنی از کالا آغاز می‌شود و دوباره به ارزش افزوده، یعنی به سرمایه می‌انجامد. در این مسیر که پول – کالا – پول نام دارد، انگیزه‌ی خرید نه مصرف بلکه ارزش‌افزایی، یعنی سود سرمایه است. برای تحقق این هدف سرمایه‌دار به

^۱ Das Logische Denken

^۲ Das Historische Denken

^۳ Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۱۷۰

(آزادی) در حرکت دیالکتیکی تفکر، یعنی به صورت استعلائی^۱ متکامل شده، در حالی که حرکت دیالکتیکی سرمایه نزد مارکس درون‌ذاتی^۲ است و از بطن حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی متکامل شده است. بنابراین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس سمت حرکت تاریخ بستگی به خودآگاهی سوژه، انسجام طبقه‌ی کارگر و نتایج نبرد طبقاتی دارد، در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این قدرت مفهوم و "ایده‌ی مطلق" است که انگاری روح جهان را به وجود می‌آورد و حرکت تاریخ را مدیریت و هدایت می‌کند.

به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک منطق از حرکت تاریخ که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است و در فقدان خودآگاهی سوژه به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود، اصولاً سر و کار نداریم. نزد مارکس خبری از آپریوریسم، افق استعلائی و فرجام قطعی زیست بشر نیست. از منظر مارکس این‌ها همگی اشکال دینی، متافیزیکی و مردود هستند. برای مارکس همان‌گونه که پرولتاریا در نبرد برای گسست و گذار از جامعه‌ی بورژوازی است، طبقه‌ی حاکم هم قادر است که جنبش کارگری را به انفعال و حتا به انحطاط بکشد. برای نمونه بورژوازی می‌تواند از یک طرف، با استفاده از فن‌آوری نوین و از طریق ارزش اضافی نسبی، سود سرمایه را تضمین سازد و از طرف دیگر، فعالیت صنفی کارگران را قانونی ساخته و از طریق انتخابات پارلمانی مانعی در برابر اهداف طبقه‌ی کارگر بسازد. ما این روش بورژوازی را بعد از سال ۱۹۳۳ میلادی در آمریکا و بعد از پایان جنگ دوم جهانی در اروپای غربی مشاهده می‌کنیم که منجر به تشکیل دولت‌های رفاه و قدرت هژمونیک بورژوازی شدند. افزون بر این، طبقه‌ی حاکم قادر است که تحت شرایط نوین تولید، قدرت ذهنی خویش را بازسازی کند. به این صورت که روشنفکران ارگانیک بورژوازی به تفسیر دین می‌پردازند و از طریق تکامل اشکال جدید ایدئولوژی و فلسفه‌های نوین مانعی در برابر خودآگاهی سوژه می‌سازند و "حرکت واقعی" را در جنبش‌های متفاوت اجتماعی منشعب و منفعل می‌کنند. از جمله باید از نقش مخرب فلسفه‌ی پسامدرنیسم و اشکال متفاوت فمینیسم بورژوازی یاد کرد که با همین منظور متکامل و ترویج شده‌اند.

^۱ Transzendenz

^۲ Immanenz

به این صورت که نبرد طبقاتی در یک بستر مشخص تاریخی و فرهنگی به وقوع می‌پیوندد و از آن‌جا که تضاد درون‌ذاتی کار و سرمایه با اعمال خشونت دولتی حل و فصل نمی‌شود، در نتیجه طبقه‌ی حاکم برای بقای نظم موجود از یک طرف، نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی دارد که با استناد به یک تاریخ و فرهنگ مشترک، کارگران را متقاعد سازد که این جهان وارونه‌ی بورژوازی منطقی، نماد آزادی و بدون آلترناتیو است. یعنی کارگران باید تحت تأثیر قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" شوند، واقعیت ابژکتیو را غلط تلقی کنند و به انفعال کشیده شوند. به این معنی که کارگران مزدی باید تداوم نظام موجود را با وجود تضادهای عریان و درون‌ذاتی آن همسان با منافع آتی خود تلقی کنند و دست از نبرد طبقاتی بردارند. از طرف دیگر، بورژوازی باید با استفاده از فن‌آوری جدید و از طریق ارزش اضافی نسبی، سود سرمایه را تضمین کند. بخصوص به این دلیل که سرمایه در حرکت مشخص و واقعی خود نه تنها با نبرد طبقاتی بلکه با سیستم بهره‌ی بانکی (زمان)، میراث فرمسیون‌های قبل از سرمایه‌داری (رانت) و بخصوص با رقابت کالاها در بازار جهانی مواجه است. یعنی با وجودی که سرمایه از زمانی که روی پای خود می‌ایستد، مستقلاً منطق ارزش افزایی را دنبال می‌کند،^۱ اما به گفته‌ی مارکس رقابت بر سرمایه مانند "قانون جاذبه‌ی زمین" اثر می‌کند.^۲

پیداست که قانون رقابت از منظر مارکس یک قانون جهانشمول و ابدی نیست زیرا بورژوازی آن‌را با استناد به ایدئولوژی خود متکامل کرده است. ما این‌جا نه با یک قانون طبیعی، فراتاریخی و جهانشمول بلکه تنها با قانون طبیعی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم که یک آغازی داشته و عاقبت آن هم بستگی به پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی دارد. بنابراین مارکس البته از منطق تضاد هگل که منطق اسرارآمیز جامعه‌ی بورژوازی است و شکل دورانی دارد، برای تکامل مفاهیم درون‌ذاتی و دیالکتیکی در سرمایه استفاده می‌کند. اما وی هیچ‌گاه منطق سرمایه را جایگزین منطق تاریخ هگل نمی‌سازد و این خطای تئوریک را نیز نمی‌تواند انجام دهد زیرا مفهوم هگل

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das ... ebd., S. ۷۴۲

^۲ Vgl. ebd., S. ۸۹

وی فلسفه‌ی هگل را سی سال پیش نقد کرده که مد روز بوده است.^۱ به بیان دیگر، مارکس هم چون گذشته منطق تاریخ هگل را غیر واقعی، یک دین این جهانی و مردود می‌شمارد و نقد خود به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را معتبر می‌داند.

با در نظر داشتن تفاوت منطق تضاد و منطق تاریخ در علم منطق هگل، این‌جا دوباره این پرسش مطرح می‌شود که منظور لنین از "علم منطق هگل" چیست که بدون تحصیل آن درک کتاب سرمایه‌ی مارکس غیر ممکن است؟ آیا منظور لنین منطق تضاد و یا منطق تاریخ هگل است؟ همان‌گونه که مطرح کردم، لنین اصولاً نمی‌توانسته از این دو رویکرد مارکس به هگل با خبر بوده و بهره برده باشد. به این دلیل که اصولاً درک تزه‌های فویرباخ مارکس بدون مطالعه‌ی "ایدئولوژی آلمانی" غیر ممکن است.^۲ برای اولین بار بخش فویرباخ "ایدئولوژی آلمانی" حدود ۱۰ سال بعد از درگذشت لنین از طریق دیوید ریازانف منتشر شد. به همین منوال لنین نمی‌توانسته از رویکرد دوم مارکس به هگل هم بهره‌ای برده باشد زیرا بررسی آن بعد از انتشار گروندریسه در سال ۱۹۴۸ میلادی به صورت سیستماتیک آغاز شد. با در نظر داشتن نا آگاهی لنین از این دو رویکرد مارکس به هگل و برخورد متفاوت مارکس به "علم منطق هگل"، ما پاسخ پرسش فوق را در نوشته‌ی لنین با عنوان "کارل مارکس" از سال ۱۹۱۴ میلادی می‌یابیم. البته باعث تعجب نیست که لنین این‌جا نه با رجوع مستقیم به مارکس بلکه با رجوع به کتاب "آنتی دورینگ" انگلس متأخر است که دیالکتیک را به اصطلاح تشریح و آن‌را در پای مارکس نیز می‌کند. در حالی که حرکت دیالکتیکی برای هگل و همچنین برای مارکس فقط با حضور سوژه، یعنی با فعالیت آگاه انسان معنی می‌دهد، اما انگلس متأخر دیالکتیک را "دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت"^۳ می‌

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das ... ebd., S. ۲۷

^۲ مارکس در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" می‌نویسد که او و انگلس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را برای تصفیه حساب با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود نوشتند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost), S. ۱۰

^۳ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), ۱۳۱f.

طبقه‌ی حاکم همچنین می‌تواند که با استناد به ایدئولوژی‌های فوق ارتجاعی جنبش کارگری را به کلی منهدم کند. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تاریخ آلمان و در تاریخ معاصر ایران خودمان نیز به خوبی می‌یابیم. به این صورت که طبقه‌ی کارگر آلمان پس از این‌که سه بار اقدام به انقلاب سوسیالیستی کرد، سرانجام در دهه-۳۰ میلادی از طریق حزب ناسیونال سوسیالیسم هیتلری قاطعانه منهدم شد. به همین منوال باید از جنبش کارگری در ایران یاد کرد که از طریق اعتصاب عمومی پنجمین قدرت نظامی دنیا را در کوتاه‌ترین مدت ممکنه سرنگون کرد. اما طبقه‌ی حاکم با استناد به تاریخ و فرهنگ مشترک اسلامی چنان جنبش کارگری را به ضعف و ذلت کشید که کار فعالان جنبش کارگری هم اکنون به گدایی حقوق معوقه، طرح حداقل دستمزد، تخته شلاق و اعتصاب غذا کشیده شده است. ما هم اکنون در منطقه خاورمیانه به دوران حکومت صفویان باز گشته‌ایم و شاهد جنگ‌های شیعه و سنی هستیم.

بنابراین ما با سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی سر و کار داریم که به دلیل تضادهای درون‌داتی خویش منجر به حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. از آن‌جا که این حرکت ذاتاً انتقادی و انقلابی است و در یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع به وجود می‌آید، در نتیجه با خشونت، قدرت دولتی و سلطه‌ی ایدئولوژیک همراه است. این نوع از ارزش افزایی سرمایه با سودآوری از طریق بازرگانی، رانت‌خواری و قاچاق کلاً متفاوت است. به بیان دیگر، مارکس البته از منطق تضاد هگل به صورت حرکت درون‌داتی ارزش (ارزش مبادله، یعنی کالا به ارزش افزوده، یعنی سرمایه) استفاده می‌کند اما وی منطق مثبت‌گرای تاریخ هگل را هم چون گذشته اسرارآمیز، جنجالی و دین این جهانی می‌شمارد. ما مصداق این تحلیل را در کار متأخر مارکس، یعنی در پیشگفتار نشر دوم سرمایه نیز می‌یابیم. به این صورت که پس از نشر اول سرمایه به مارکس انتقاد شده بود که وی از دیالکتیک هگل استفاده کرده است. مارکس در پاسخ به این انتقاد از یک طرف، هگل را متفکر غول‌آسا و خودش را شاگرد وی می‌نامد زیرا وی از روش دیالکتیک و منطق تضاد هگل که همان شکل اسرارآمیز منطق بورژوازی است، برای تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی و تکامل مفاهیم درون‌داتی "نقد اقتصاد سیاسی" سود برده است. لیکن مارکس از طرف دیگر بر این نکته انگشت می‌گذارد که

بلکه از انگلس متأخر که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" و "روح تاریخ" هگل کرده، وام گرفته است. بنابراین اتفاقی نیست که لنین دیالکتیک را "ایده ژنیال" و منطق دیالکتیکی را "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" می‌نامد.^۱ وی همچنین از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ انسانی" سخن می‌راند و مدعی می‌شود که ماتریالیسم مارکس تنها وجود ماده، یعنی "هستی واقعی ابژکتیو" را که انگاری مستقل از آگاهی جامعه‌ی بشری است، به رسمیت می‌شناسد. به نظر وی، تاکتیک نبرد طبقاتی پرولتاریا باید به این موضوع معطوف گردد که روند این حرکت مادی جانشمول را تسریع کند.^۲ به بیان دیگر، لنین در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر دچار جایجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل "ماتریالیستی" آن می‌شود و به تصورات غیرواقعی، متافیزیکی و یک دین این جهانی دست می‌یابد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در نوشته‌ی وی با عنوان "کارل مارکس" می‌یابیم:

«در زمان ما، آگاهی اجتماعی، ایده‌ی تکامل و تحول را کم و بیش بکلی پذیرفته است. لیکن از مسیرهای دیگر، [یعنی] نه از طریق فلسفه‌ی هگل. تنها در فرمولی که مارکس و انگلس با عزیمت از هگل به آن داده‌اند، این ایده به مراتب گسترده‌تر و به مراتب پرمحتواتر از ایده‌ی معمول تحول است. یک تکامل که مرحله‌های سپری شده را باردیگر یکسان پشت سر می‌گذارد، اما به طور دیگری [یعنی] در پله‌ی بالاتری ("نفی نفی"). یک تکاملی که نه مستقیماً بلکه به صورت یک فنر به پیش می‌رود؛ [یعنی] یک تکامل جهش‌وار انقلابی همراه با وقایع بسیار ناگوار؛ "قطع [حرکت] تدریجی"؛ [یعنی] برگشت کمیت در کیفیت؛ تحریکات درونی تکامل که از طریق تضاد برانگیخته و در تضاد قوا و گرایش‌های متفاوت بر یک پیکر واقعی اثر می‌کند و یا در حدود یک پدیده‌ی واقعی و یا در درون یک جامعه‌ی واقعی مؤثر هستند؛ [یعنی] وابستگی متقابل و

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin, S. ۱۰۹, ۹ und

Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin, S. ۳۵۰, ۳۲۸, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۳۰۶f.

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin, S. ۵۳

شمارد. بنابراین نزد انگلس متأخر دیالکتیک بدون حضور انسان و فعالیت آگاه انسانی، یعنی در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی نیز معتبر است. به نظر می‌رسد که این خطای فلسفی محصول آن پروژه‌ای است که وی دنبال می‌کرده است. به این صورت که انگلس متأخر "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگلی کرده و آن‌را به کلیت هستی بسط داده است. به این ترتیب، وی دیالکتیک را شامل سه قانون کلی مانند: کمیت و کیفیت، تداخل تضادها و نفی نفی می‌کند و مدعی می‌شود که تحت تأثیر این قوانین کلی و جهانشمول همه‌ی اشکال هستی به اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.^۱ به این معنی که مانند تکامل دانه‌ی جو به خوشه، مالکیت خصوصی نیز به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. لنین نیز مشخصاً با رجوع به همین "آنتی دورینگ" انگلس متأخر است که میان دیالکتیک و درک ماتریالیستی از تاریخ تمیز می‌دهد. به این صورت که انگاری ما با دیالکتیک (ماتریالیسم دیالکتیکی)، یعنی با یک قانون کلی و جهانشمول از حرکت ماده مواجه هستیم که در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و بدون آگاهی انسان به سوی یک فرجام معین و اجتناب‌ناپذیر سپری می‌شود. به این ترتیب، روند ماتریالیستی تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) نیز باید تحت تأثیر همین قانون به اصطلاح کلی و جهانشمول دیالکتیک درک شود. از این منظر، تاریخ انسان به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی تقلیل می‌یابد که یکی پس از دیگری در اشکال متکامل‌تر صعود می‌کنند. این‌جا دیگر خبری از یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، پراکسیس مولد و نبرد طبقاتی نیست و از این بابت، آن رابطه‌ی تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی که ما نزد مارکس می‌شناسیم، قطع می‌شود. با در نظر داشتن سوژه‌زدایی از دیالکتیک و این تمایز غیر مارکسی، دیالکتیک دیگر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، متدولوژی تحلیل و رابطه‌ی تئوری عمل‌گرا و انتقادی با پراکسیس آگاه و انقلابی نیست، سوسیالیسم دیگر یک امکان نیست که از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل می‌شود بلکه فرجام زیست انسانی است که با رشد نیروهای مولد و پس از عبور از دالان‌های اقتصادی، یعنی با توسعه‌ی زیربنا ضرورتاً و خودبخود به وجود می‌آید. ما این‌جا به سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و با نفی پراکسیس سر و کار داریم زیرا لنین شیوه‌ی تفکر خود را نه از مارکس

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

«جامعه‌ی بورژوازی تکامل یافته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله، مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزاء و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، (یعنی) با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»^۱

بنابراین شناخت ساختار تکامل جامعه‌ی مدرن بورژوازی و کلیت دیالکتیکی آن، شناخت ساختار نامتکامل را ممکن و آسان می‌سازد. به این صورت که با استناد به یک تئوری کلی و مجرد، حرکت واقعی و مشخص جامعه‌ی پیشا سرمایه‌داری روسیه می‌تواند به بند نقد درون‌ذاتی کشیده شود. البته منظور مارکس این‌جا ارائه‌ی یک طرح ارزشمند (نورماتیو) و دترمینیستی نیست. همان‌گونه که هر میمونی ضرورتاً به انسان تکامل نمی‌یابد، هر جامعه‌ای نیز به صورت اجتناب ناپذیر تبدیل به جامعه‌ی مدرن بورژوازی نمی‌شود. به بیان دیگر، جوامع نامتکامل می‌توانند بنا بر تاریخ فرهنگی، پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی خود تکامل بخصوص خود را برنامه‌ریزی و متحقق سازند. بنابراین از منظر مارکس آینده، باز و تشکیل یک نظم نوین وابسته به خود آگاهی سوژه و در نتیجه فقط یک امکان است. به بیان دیگر، هیچ جامعه‌ای مجبور نیست که سیه‌روزی پرولتاریا در انگلستان را تجربه کند تا این‌که به چشم انداز سوسیالیسم دست بیابد. بنابراین این انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند و از آن شرایطی عزیزت می‌کنند که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند. به بیان دیگر، سوژه‌ی آگاه این حرکت واقعی که تاریخ را به وجود می‌آورد، انسان است و نه خود تاریخ.

افزون بر نا آگاهی لنین از دو رویکرد مارکس به هگل، وی به گروندریسه نیز دسترسی نداشت و آن چیزی که وی از ماتریالیسم، تاریخ و دیالکتیک می‌فهمید، همان افکار غیر مارکسی است که وی از کتاب "آنتی دورینگ" انگلس متأخر وام گرفته بود. اگر لنین قرار بود که یک نقد درون‌داتی از اقتصاد سیاسی روسیه ارائه دهد، وی باید "نقد اقتصادی سیاسی" مارکس را به صورت یک تئوری کلی و مجرد در نظر می‌گرفت و از

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd. S. ۲۵f.

ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل تفکیک همه‌ی جوانب هر پدیده‌ای (درحالی که تاریخ همیشه جوانب جدیدی را کشف می‌کند)، یک ارتباط که یک روند جهان‌شمول، یکسان و قانونمند را نتیجه می‌دهد - این‌ها چندین رشته از دیالکتیک به عنوان (...) دانش پر محتوای تکامل هستند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در این‌جا با ایدئولوژی در منفورترین شکل آن، یعنی با مغلطه‌ی دینی مواجه می‌شویم. در حالی که مارکس تنها از منطق تضاد هگل سود برده و منطق تاریخ وی را اسرارآمیز و "روح جهان" وی را بی اساس و نسبت به پراکسیس مولد به کلی بی اعتنا می‌دانسته است، لیکن لنین در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده است، از حرکت صعودی تاریخ به صورت یک فنر سخن می‌راند. انگاری که لنین به یک کشف فلسفی دست یافته و منطق روند تاریخ را در شکل ماتریالیستی آن عریان ساخته است. از این منظر، دیالکتیک تنها یک دانش از حرکت ماده محسوب می‌شود که انگاری در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و بدون خود آگاهی پرولتاریا به صورت هدفمند و منطقی به سوی سوسیالیسم سپری می‌گردد. این‌جا دیگر سوسیالیسم یک امکان نیست که به صورت محصول پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی تکامل می‌شود بلکه یک ضرورت تاریخی است که از طریق توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و به صورت اجتناب ناپذیر به وجود می‌آید.

از آن‌جا که لنین از هر دو رویکرد مارکس به هگل به کلی بی بهره مانده، در نتیجه تحت تأثیر مغلطه‌ی دینی خود دچار یک عالم وارونه و از خود بیگانگی خود کرده شده و به سوی تحریف تئوریک واقعیت و ماجراجویی سیاسی رانده می‌شود. هر کسی که از لنین انتظار یک نقد ماتریالیستی تاریخی - دیالکتیکی از اوضاع روسیه و تکامل یک تئوری انتقادی جهت ترویج یک پراکسیس آگاه انقلابی را دارد، به کلی مأیوس می‌شود. البته مارکس در گروندریسه روش استفاده از "نقد اقتصادی سیاسی" را به وضوح و به این شرح توضیح می‌دهد:

^۱ Ebd., S. ۳۳f.

نمی‌شود بلکه مستقیماً به سوی خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی سمت می‌گیرد.

اما ما نزد لنین اصولاً با این نوع از نقدها و تحلیل‌ها مواجه نمی‌شویم. وی همواره همان روش ماتریالیست‌های بورژوازی را دنبال می‌کند که موضوع نقد مارکس در تز اول فویرباخ وی است. تجرید ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم، متأثر بودن از شکل ابژه، ناتوانی از درک ماهیت، پراکسیس مولد و فعالیت انتقادی و انقلابی، خصوصیت‌های شیوه‌ی تفکر غیرمارکسی لنین هستند. مصداق این انتقادهای را می‌توان به راحتی در کتاب "تکامل سرمایه‌داری در روسیه" وی یافت. موضوع اصلی لنین این‌جا اثبات عبور روسیه از نظام فئودالی به سرمایه‌داری است. این همان حرکت فنی از روند اجتناب‌ناپذیر تاریخ است که لنین با استناد به انگلس متأخر در اوهم خود کشف کرده بود. در حالی که مارکس با استفاده از مفهوم "مدرن" مدام بر تاریخ فرهنگی جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری در انگلستان تأکید می‌کند، لیکن برای لنین "مدرن" بیش از یک مفهوم لیبرالی نیست که تنها مربوط به ایدئولوژی بورژوازی می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که در آثار لنین روسیه مانند یک کشور بی روح و بدون تاریخ فرهنگی به نظر می‌آید. این‌جا دیگر نه خبری از دلایل فقدان تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در روسیه است و نه اصولاً پرداختن به این مسائل ضروری به نظر می‌رسد. در حالی که مارکس در "نقد اقتصادی سیاسی" از آن مقوله‌های مشخص استفاده می‌کند که وی از حرکت واقعی و دیالکتیکی خود آن‌ها متکامل کرده است، لیکن مقوله‌های لنین به کلی مبهم هستند. برای نمونه مارکس از مقوله‌های کارگر مزدی، طبقه‌ی کارگر و پرولتاریا در یک ارتباط دیالکتیکی استفاده می‌کند که موضوع هستی و آگاهی را در پراکسیس نبرد طبقاتی و تکامل سوژه‌ی خودآگاه به هم پیوند می‌دهند. لیکن لنین از مقوله‌هایی مانند: بورژوازی و پرولتاریای مدرن روستایی، نیمه پرولتاریا و شاغل استفاده می‌کند که اصولاً نه نقش آن‌ها به صورت سوژه و درجه‌ی خودآگاهی آن‌ها و نه تعلق آن‌ها به جهان واقعی و مدرن معلوم است. به این معنی که لنین در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر رابطه‌ی هستی با آگاهی را به صورت مکانیکی در نظر می‌گیرد. یعنی هر کسی که کار می‌کند، ضرورتاً یک هویت طبقاتی دارد و پرولتاریا محسوب می‌شود. در حالی که مارکس همواره بر این نکته تأکید می‌کند که این "هستی

نقد واقعیت ابژکتیو، یعنی جهان موضوعیت‌یافته‌ی روسیه آغاز می‌کرد و توضیح می‌داد که چرا بقا و تداوم ماهیت این نظام طبقاتی مشروط به اشکال دینی و ایدئولوژیک نوع روسی آن است. در این‌جا نقد نه تنها واقعیت موضوعیت‌یافته و پراکسیس مولد جامعه‌ی روسیه را به بند می‌کشید بلکه نقش انباشت در روسیه را به نقد مناسبات بازار جهانی و روابط حاکم بین‌المللی بسط می‌داد. به این صورت که با در نظر داشتن تئوری مجرد روند تولید کالایی و روند دوران کالا به سرمایه به واقعیت مشخص در روسیه صعود می‌کرد و به این ترتیب، از یک سو، تضاد مالکیت خصوصی در شهر و مالکیت اشتراکی در روستا را در نظر می‌گرفت و از سوی دیگر، موجودیت بازارهای بورس و شکل جهانی آن‌ها به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشید. یعنی لنین باید موانع رقابت در بازار و مشکلات ایجاد میانگین نرخ سود را بررسی می‌کرد و آن‌جایی هم که مفاهیم مارکس با مقوله‌های تحقیقی وی نامتناسب بودند، وی باید مفاهیم مشخص را در حرکت دیالکتیکی خود آن‌ها متکامل می‌کرد. پیداست که این‌جا همان زمینه‌ی متضاد عریان می‌شد که از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن نه تنها یک تئوری انتقادی و عمل-گرا جهت ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی به وجود می‌آمد بلکه قوای آنتاگونیستی نظم موجود و شکل سازماندهی بخصوص آن نیز از بطن نبرد طبقاتی و با استناد به درجه‌ی خودآگاهی پرولتاریا متکامل می‌شد. به این ترتیب، ممکن بود که مالکیت اشتراکی روستایی در روسیه (ابشین‌ها) با بخش‌های تولید مدرن سرمایه‌داری در شهرها پیوند بخورند و پس از انقلاب پرولتری به یک شکل بالاتری از مالکیت اشتراکی کمونیستی عبور کند. به همین منوال ممکن بود که انقلاب در روسیه تبدیل به علامت یک انقلاب پرولتری در غرب شود. به این صورت که هر دو مکمل همدیگر شده و مالکیت اشتراکی بر زمین در روستاهای روسیه به نقطه‌ی عزیمت یک تکامل کمونیستی یاری رساند.^۱ پیداست که از منظر این تئوری انتقادی موضع تاکتیک و استراتژی انقلاب پرولتری دیگر مربوط به ائتلاف با این جناح و یا آن جناح بورژوازی

^۱ Marx, Karl / Engels Friedrich (۲۱ Jan. ۱۸۸۲): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des "Manifests der Kommunistischen Partei", in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۲۹۵f., Berlin (ost), S. ۲۹۶

سرمایه‌داری منوبل امپریالیستی تمیز می‌دهد.^۱ ما این‌جا دوباره با همان عمل کرد فئری لنین روبرو می‌شویم که در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر مدعی است که جبر حرکت مادی منجر به صعود اجتناب‌ناپذیر همه‌ی اشکال هستی در اشکال متکامل‌تر آن‌ها می‌شود. این‌جا نیز خبری از مقوله‌های مشخص و دیالکتیکی مارکس مانند: کار مجرد، ارزش اضافی، سود سرمایه، میانگین نرخ سود و غیره نیست. آن چیزی که لنین عرضه می‌کند، تنها یک بیانیه‌ی سیاسی است که با مفاهیم مبهمی مانند: رباخواری، سود ویژه‌ی امپریالیستی، اشرافیت کارگری، انگلی و گندیدگی به اصطلاح مرحله‌ی امپریالیسم را به صورت بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری نقد می‌کند. مضمون اصلی این نوشته این است که با ظهور امپریالیسم، تئوری ارزش مارکس ملغی و بی اعتبار شده است. البته مارکس تمایل سرمایه به تشکیل بازار جهانی را در نظر می‌گیرد و روند آن را در ۱ - تمرکز ابزار تولید، ۲ - سازماندهی کار و ۳ - ایجاد بازار جهانی تمیز می‌دهد، اما وی هیچ‌گاه مدعی نمی‌شود که قانون ارزش، ملغی و بی اعتبار شده است.^۲

این نظریات غیر مارکسی که البته قبلاً از طریق کائوتسکی و هیلفردینگ برای سوسیال دموکراسی نمایندگی می‌شد، به وسیله‌ی لنین و همچنین بوخارین بر بلشویک‌ها تحمیل شد. هر دو جریان به شکل خود از حرکت واقعی و پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی مستقل و دچار از خودبیگانگی خود کرده بودند. تنها موضوعی که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کرد، فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها بود که آن هم مربوط به شرایط فعالیت سیاسی در روسیه و کشورهای مدرن غربی می‌شد. سوسیال دموکراسی به رهبری کائوتسکی طرح "ابژه‌گرایی واقع‌گرا" را نمایندگی می‌کرد. از این منظر، جامعه و نظام سرمایه‌داری جنبه‌ی سوژه به خود می‌گیرند که در روند توسعه‌ی صنایع صنعتی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی پرولتاریا را نیز به وجود می‌آورند. به این ترتیب، طبقه‌ی کارگر باید شرایط ابژکتیو رهایی خود را در توسعه‌ی اقتصادی، پیشرفت علم و فن‌آوری، رشد نیروهای مولد و در توفیق روند ارزش افزایی سرمایه

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. ۲۳, S. ۲۷۴ff., Berlin (ost), S. ۲۷۹

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۷۶f.

است که آگاهی را می‌سازد" لیکن به آن نیز می‌افزاید که "آگاهی، همیشه به معنی هستی آگاه" است.^۱ ما این‌جا با دیالکتیک تضاد و بیان تضاد سر و کار داریم. به این معنی که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی خود آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. به بیان دیگر، انسان‌ها هستی مادی خود را در اشکال متغایر دینی، فلسفی و ایدئولوژیک تجربه می‌کنند و از این بابت، در مضمون مارکسی آن دچار "از خودبیگانگی خود کرده" می‌شوند. لیکن ما نزد لنین نه با حرکت واقعی و دیالکتیک ماهیت با شکل مواجه می‌شویم و نه مقوله‌ای را با مضمون بت‌انگاری می‌یابیم. در حالی که از منظر مارکس تکامل سرمایه‌داری مورد نظر لنین در روسیه حتماً انباشت اولیه هم محسوب نمی‌شود، لیکن لنین ادعا می‌کند که بازار کالا و نظام سرمایه‌داری در روسیه به صورت یک روند طبیعی تثبیت شده و بعداً بدون این‌که اصولاً توجه‌ای به نقش آگاهی و ایدئولوژی در نبرد طبقاتی داشته باشد، دولت روسیه را به صورت یک دولت مدرن بورژوازی تفسیر می‌کند.^۲

به همین منوال باید از نوشته‌ی لنین با عنوان "امپریالیسم به عنوان بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری" یاد کرد.^۳ در حالی که مارکس از نقد روند ارزش افزایی سرمایه به نقد سیاست کلونیالیستی دولت‌های مدرن بورژوازی راه می‌یابد،^۴ لنین اما با استناد به تئوری سرمایه‌ی مالی هیلفردینگ سوسیال دموکرات است که سیاست امپریالیستی دولت‌های سرمایه‌داری را نقد می‌کند. در حالی که مارکس از طریق "نقد اقتصاد سیاسی" ماهیت نظام سرمایه‌داری را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد،^۵ لنین این‌جا نیز دوباره به دام شکل ابژه می‌افتد و در پیروی از کائوتسکی سوسیال دموکرات به مرحله سازی در سرمایه‌داری روی می‌آورد. برای نمونه لنین میان اقتصاد ساده‌ی کالایی، سرمایه‌داری رقابتی و

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۶

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in: LW, Bd. ۳, S. ۲۵f., ۳۱۳ff., ۱۵۷, ۱۸۸, ۲۰۳, ۲۲۶

^۳ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd., ۲۳, ebd., S. ۷۹۲ff.

^۵ vgl. ebd. S. ۱۲

حزب مورد نظر وی مانند حزب سوسیال دموکراسی نبود که از درون جنبش کارگری به وجود آمده و جناح‌های سندیکایی، آنارشستی و انقلابی را با خود یدک می‌کشید. لنین ساختار تشکیلاتی حزب مورد نظر خود را در کتاب "چه باید کرد؟" به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«این پرسش که آیا ساده‌تر است که یک "دوجین مغز زیرک" یا "صد تا کله پوک" را قاپ زد، به این پرسش (...) منتهی می‌شود که آیا یک سازمان‌دهی توده‌ای در شرایطی که حکم به شدیدترین مخفی کاری می‌کند، امکان دارد. (...) ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم یک سازمان گسترده را که بدون آن از یک نبرد مداوم و مقاوم در برابر رژیم نمی‌توان سخن گفت، به درجه‌ی مخفی کاری برسانیم. تمرکز تمامی فعالیت‌های مخفی در دستان به حد ممکن تعداد کمی از انقلابیون حرفه‌ای هیچ‌گاه به این معنی نیست که انقلابیون حرفه‌ای "برای همگان فکر خواهند کرد"، که انبوه مردم سهم فعالی در جنبش نخواهد داشت. برعکس، انبوه مردم این انقلابیون حرفه‌ای را همواره در تعداد بیشتری به وجود خواهد آورد (...) فعال‌ترین و گسترده‌ترین سهم مردم از این سازمان نه تنها قطع نمی‌شود بلکه بر عکس، خیلی‌ها از این طریق جلب خواهند شد، [این چنین] که یک "دوجین" انقلابیون مؤثر که در حرفه‌ی خود کمتر از پلیس ما آموزش ندیده است، تمامی کار مخفی را متمرکز خواهند ساخت»^۱

به این ترتیب، برنامه‌ی سیاسی لنین در این خلاصه می‌شد که از طریق همین انقلابیون حرفه‌ای که وی کله پوک می‌نامد، یک قدرت دوگانه به وجود بیاورد و از طریق گسترش یک جنگ داخلی، نظام تزاری و ساختار پارلمانی آن را سرنگون سازد. با یک چنین هدفی بود که لنین پیاپی نوشته‌های سیاسی خود را مدون و منتشر می‌کرد. موضوع اصلی این آثار تمایز میان رفرم و انقلاب است. به این صورت که لنین به شدیدترین شکل ممکنه با مفاهیم رویونیست، رفرمیست، منشویک، آنارشیست و خائن به مخالفان خود می‌تازد و منجر به یک دوگانگی کذب دینی می‌شود. انگاری که جهان واقعی با دو سناریوی سیاه و سفید مواجه شده است. یا باید به حزب سیاسی لنین

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin, S. ۲۵۲f.

جستجو کند. هم زمان سوسیال دموکراسی به خود نوید می‌داد که از طریق انتخابات پارلمانی به قدرت سیاسی دست می‌یابد و با دولتی کردن بانک‌ها به اصطلاح راه را برای استقرار سوسیالیسم هموار می‌سازد. بنابراین طبقه‌ی کارگر باید از نبرد طبقاتی خودداری می‌کرد و تا آن زمان به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری رضایت می‌داد. از همین بابت، سوسیال دموکراسی آلمان به وام‌های دولتی برای ادامه‌ی جنگ تن داد که وفاداری خود را به قانون اساسی و نظام سرمایه‌داری اثبات کند.

در روسیه اما وضعیت کاملاً متفاوت بود زیرا حکومت استبدادی تزاریسم نه به فعالیت صنفی کارگران مجوز می‌داد و نه تشکیل و فعالیت حزب سوسیال دموکرات را تحمل می‌کرد. از این بابت، بلشویک‌ها به رهبری لنین در نظر داشتند که جنگ امپریالیستی را تبدیل به جنگ داخلی کرده و تزاریسم و نظام پارلمانی روسیه را سرنگون سازند.^۱ بلشویک‌ها بر خلاف سوسیال دموکراسی، جامعه و نظام سرمایه‌داری را ابزه می‌پنداشتند و "سوژه‌گرایی مثبت‌گرا" را نمایندگی می‌کردند. از این منظر، قوانین اقتصادی و شکل مالکیت را می‌توان دگرگون ساخت. سوژه‌ی آگاه این دگرگونی انسان‌هایی هستند که به عنوان پیشروان پرولتاریا در حزب مورد نظر لنین متشکل می‌شوند. از آن‌جا که لنین به یک حرکت ماتریالیستی به اصطلاح دیالکتیکی اعتقاد داشت که انگاری فرای اراده و آگاهی انسان‌ها صورت می‌گیرد، در نتیجه هیچ‌گونه تردیدی به خود راه نمی‌داد. برای وی پیروزی سوسیالیسم به صورت تقدیر تاریخی قطعی و از پیش تضمین شده بود. تنها مشکلی که لنین بر سر راه استقرار سوسیالیسم می‌دید، نظام امپریالیستی بود که قانون ارزش و رشد طبیعی نیروهای مولد را مختل کرده و برای کسب سود ویژه، جهان را به کام جنگ کشیده است. این وقایع تحت اوضاعی رخ می‌داد که بنا به تحلیل لنین، بورژوازی ملی روسیه ضعیف بود و توان مقاومت در برابر امپریالیسم را نداشت. بنابراین لنین به این موضوع اعتقاد راسخ داشت که باید تزاریسم و همراه با آن نظام پارلمانی را سرنگون کرد و پس از کسب قدرت سیاسی است که موانع این حرکت جهانشمول ماتریالیستی، یعنی انباشت سرمایه و رشد نیروهای مولد برداشته می‌شود. وی ابزار تحقق این اهداف را در تشکیل یک حزب سیاسی می‌دید. اما

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd., ۲۱, S. ۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۳f., ۲۰f.

رفرمیستی و سندیکالیستی را دنبال می‌کند و از آن‌جا که اصولاً قادر به طرح مسئله‌ی انقلاب نمی‌شود، در نتیجه در مسیر واقعی تاریخ قرار نمی‌گیرد. از این بابت، لنین فعالیت صنفی را "غیر علمی" و روش مبارزه‌ی حزبی را تنها روش انقلابی و مشابه با مارکسیسم می‌خواند.^۱ این‌جا بار دیگر روشن می‌شود که منطق تاریخ هگل و حرکت ماده‌ی انگلس چگونه افکار دترمینیستی و فعالیت سیاسی لنین را متأثر می‌کردند.

سرانجام بلشویک‌ها موفق شدند که به رهبری لنین و با حدود ۴۵ هزار تن از همین فعالان حزبی، جنبش‌های آنی و خشمگین کارگران، کشاورزان و آن سربازانی را که از تداوم جنگ به ستوه آمده بودند، مصادره و رژیم تزاری و پارلمان آن‌را سرنگون کنند. منتها بلشویک‌ها پس از تسخیر قدرت سیاسی با آن وقایعی مواجه شدند که کاملاً مغایر با تحریف و تفسیر لنین از "تکامل سرمایه‌داری در روسیه" بود. آن‌طوری که از آمار موثق دوران انقلاب اکتبر بر می‌آید، روسیه در آن زمان حدود ۱۰۰ میلیون کشاورز، ۱۵ میلیون خرده بورژوا و ۵ تا ۶ میلیون نفر کارگر داشت.^۲ برنامه‌ی اقتصادی لنین هم چیز دیگری به غیر از تشکیل سرمایه‌داری مونوپل دولتی نبود که باید از آن برای تمامی ملت بهره‌برداری می‌شد. به گمان وی از این پس، دیگر مسئله‌ی سرمایه‌داری مونوپل هم منتفی و به کلی بی‌معنی خواهد شد.^۳ برای نمونه لنین در کتاب "دولت و انقلاب" به شرح زیر برنامه‌ی اقتصادی مورد نظر خود را معرفی می‌کند:

«تا این‌که مرحله‌ی "مرتفع" کمونیسم پیش آید، سوسیالیست‌ها شدیدترین نظارت از جانب جامعه و از جانب دولت را بر اندازه‌ی کار و مصرف مطالبه می‌کنند (...). این چنین حق بورژوازی در مورد توزیع مواد مصرف طبیعتاً مستلزم دولت بورژوازی است، زیرا حق بدون یک دستگاه مقتدر که رعایت نرم‌های حقوقی را تحمیل می‌کند، هیچ

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۲۸۱

^۲ Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main, S. ۱۰۵

^۳ Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW ۲۵, S. ۳۲۷ff., Berlin (ost), S. ۳۶۹, und vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): ... ebd., S. ۱۱۴

پیوست و به رهبری بلشویسم تن داد و یا به اجبار و خواهی نخواهی در ردیف ضد انقلاب قرار گرفت. پیداست که از طریق این دوگانگی نه تنها موافقان انقلاب در برابر دشمن خارجی و "ضد انقلاب" به صف می‌شدند و اتحاد و هویت خود را در تشکل حزبی می‌یافتند بلکه دست اندازی رهبران حزبی به قدرت سیاسی به مراتب آسان تر می‌شد. انگاری که این‌جا دیگر هیچ پرنسیپی وجود نداشت. انگاری که انقلاب و مصادره‌ی قدرت سیاسی نه ابزار رهایی طبقه‌ی کارگر بلکه یک هدف حزبی است. مسئله‌ی اصولی این‌جا این است که لنین چگونه و در کدام ائتلاف به قدرت سیاسی نزدیک تر می‌شود. از این منظر، لنین از یک طرف، مدام بر حرکت اجتناب ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم تأکید می‌کند و مدعی می‌شود که جنگ جهانی این حرکت را ده‌ها بار تسریع کرده است. ما این‌جا دوباره با همان حرکت فنی لنین مواجه می‌شویم که در اوهام وی به صورت جهش‌وار، یعنی به صورت انقلابی در شکل متکامل‌تر خود صعود می‌کند. لنین از طرف دیگر، تخطئه‌ی مخالفان خود را تشدید می‌کند و آن‌ها را پی در پی به قوای "ضد انقلاب" و امپریالیسم نسبت می‌دهد. این‌جا دیگر نه بحث تئوریک دیده می‌شود و نه مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا مطرح است. آن زمانی هم که لنین از آگاهی صحبت می‌کند، منظور خودآگاهی سوژه‌ی تاریخی در مضمون مارکسی آن نیست. آگاهی برای لنین محدود به آگاهی حزبی از "سوسیالیسم علمی" می‌شود که وی آن‌را "منطق ابژکتیو دگردیسی اقتصادی" می‌نامد. به نظر وی این آگاهی حزبی باید به صورت منطق تئوریک کارگزاری و به طبقه‌ی کارگر آموزش داده شود.^۱ البته لنین یک برنامه نیز برای رفرم‌های اجتماعی و تشکیل شوراهای کارگری و کشاورزی نیز در نظر می‌گیرد که راه را برای مصادره‌ی حزبی جنبش کارگری و قیام روستاییان هموار سازد.^۲

لنین اما در مخالفت با مارکس نسبت به جنبش کارگری و قیام‌های خشمگین و آنی کارگران بسیار بدبین بود، در حالی که مارکس حرکت واقعی در جامعه‌ی طبقاتی را ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌شمارد، اما لنین مدعی است که جنبش کارگری تنها اهداف

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem ..., ebd. S. ۹ und

Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus ..., ebd., S. ۳۲۸

^۲ vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۲۸۷f.

انتخاب محل کار و نه راه دیگری دارند، به غیر از این که نیروی کار خود را به دولت بفروشند. هرگونه مقاومت برای کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش دستمزد یک فعالیت ضد دولتی محسوب می‌شود که خشونت بی‌امان قوای مجریه را به همراه دارد. توجیه این خشونت به عهده‌ی دیکتاتوری پرولتاریا است که به اصطلاح عوامل ضد انقلاب و امپریالیسم را شناسایی و سرکوب می‌کند. در یک چنین نظامی بانک مرکزی عمل کرد سرمایه را به عهده می‌گیرد، بدون این که به مناسبات سرمایه‌داری و بردگی کار مزدی پایان دهد. ما این‌جا همچنین با روند تولید کالایی در شکل دولتی آن مواجه می‌شویم. مارکس اما در سرمایه از کالا به عنوان یک چیز "محسوس و فراحسی" یاد می‌کند.^۱ به این معنی که کالا نه تنها محصول روش مدرن تولید سرمایه‌داری است بلکه به صورت یک مقوله‌ی مجرد، مناسبات مشخص خود را نیز پدید می‌آورد. یعنی روند تولید کالایی نیاز به حسابداری، رقابت در بازار و از جمله بازار کار و نیروی کار ارزان دارد. همین برنامه‌ی کمونیسم جنگی که روستاهای شوروی را به قحطی کشید، با پیشنهاد لنین و جهت تحقق "انباشت اولیه" و تکامل ساختار سرمایه‌داری دولتی در روستاها متحقق شد.^۲ به گمان وی مصادره‌ی محصولات کشاورزی و تدارک فقر روستاها نه تنها منجر به تشدید کار و افزایش تولیدات در مناطق حاشیه‌ای و پراکنده‌ی شوروی می‌شد بلکه انبوهی از کارگران را نیز راهی شهرها می‌کرد. پیداست که لنین این‌جا نیاز نظام سرمایه‌داری دولتی به انبوهی از کارگران مزدی را مد نظر داشت که به دلیل آزادی از ابزار تولید مجبور به فروش نیروی کار خود به صنایع و کارخانه‌های دولتی باشند. همچنین پیداست که هر چه بازار کار گسترده‌تر و ارتش ذخیره‌ی کار انبوه‌تر بود به همان اندازه هم نیروی کار ارزان‌تر می‌شد. بنابراین ارتش سرخ با این منظور محصولات کشاورزی روستاها را مصادره می‌کرد که هم منجر به افزایش تولیدات کشاورزی و هم تشدید شهرنشینی و ایجاد بازار کار مزدی و ارزان شود.

البته روند تولید کالایی به غیر از نیروی کار ارزان به مدیریت غیر کارگری هم نیاز دارد. به همین دلیل نیز بوروکراسی تزاری نه تنها منهدم نشد بلکه به مراتب فربه‌تر از گذشته گشت. هر آدم تنبل، چاپلوس، فرصت‌طلب و بی‌پرنسیپی می‌دانست که راه ارتقا

^۱ sinnlich übersinnlich, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ... ebd., S. ۸۶

^۲ Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ebd., S. ۳۶۰f.

است. این‌گونه نتیجه می‌شود که در کمونیسم نه تنها حق بورژوازی چند زمانی دوام می‌آورد بلکه حتا دولت بورژوازی - بدون بورژوازی! [وجود خواهد داشت]^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا اصولاً هیچ‌گونه انتقادی به قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و بردگی کار مزدی ندارد. مسئله‌ی اصلی وی تغییر شکل مالکیت است که باید به صورت دولتی در بیاید و به اصطلاح تحت نظارت جامعه و دولت قرار بگیرد. حال اگر ما نگاهی به سرمایه بیندازیم، متوجه می‌شویم که منظور مارکس از "نفی نفی" تشکیل مالکیت دولتی نیست. به نظر مارکس با نفی مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آید.^۲ اما لنین این‌جا تحت تأثیر همین حرکت اجتناب‌ناپذیر و فتری به سوی سوسیالیسم، فقط تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی را مد نظر دارد و این دگردیسی را نه تنها "حرکت ابژکتیو تکامل به پیش" و "مسیر درست تاریخ" می‌خواند بلکه مدعی هم می‌شود که پرولتاریا خواهان تکامل سرمایه‌داری است که در این مسیر به اصطلاح درست از تاریخ قرار بگیرد.^۳

ما این‌جا دوباره با عواقب جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل "ماتریالیستی" آن مواجه می‌شویم. در حالی که لنین از شناخت و نقد ماهیت سرمایه‌داری به کلی ناتوان است، دوباره به دام شکل ابژه می‌افتد. وی قادر به درک این موضوع نیست که تغییر شکل مالکیت خصوصی به نوع دولتی آن نه تنها هیچ تأثیر مثبتی بر زندگی واقعی کارگران نمی‌گذارد بلکه فرودستی آن‌ها را تشدید می‌کند. به این دلیل که با تشکیل مالکیت دولتی، دولت تبدیل به یک سرمایه‌دار و کارفرمای کلی می‌شود و آن خشونت را که بر کارگران روا می‌دارد، به مراتب هولناکتر از گذشته است. از این پس، خشونت اقتصادی در خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، اجرایی، قضایی، ایدئولوژیک و...) ادغام می‌شود و کار دوگانه آزاد بر می‌افتد. از این پس، کارگران مزدی نه دیگر حق

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ff., Berlin (ost), S. ۳۹۹f.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd., ۲۳, ebd., S. ۷۹۱

^۳ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW Bd. ۹, S. ۱ff. Berlin (oost), S. ۳۷

"ایده" یا تصور فراتر از حدود واقعی خویش می‌رود و خود را با انگیزه‌های انسانی اساساً عوضی می‌گیرد.^۱

بنابراین این‌جا هیچ تفاوتی ندارد که یک نفر در پیروی از هگل وعده‌ی جامعه‌ی آشتی- یافته را بدهد و یا در پیروی از لنین به صورت آپریور سوسیالیسم را در برابر انگیزه- های مردمی مستقر سازد. از همین بابت نیز است که مارکس کمونیسم را یک حرکت واقعی می‌شمارد و هیچ‌گاه سوسیالیسم را به صورت آپریور در برابر انگیزه‌های انسانی متکامل نمی‌کند. نزد مارکس علم سوسیالیسم از نقد پراکسیس مولد و تمایل درون‌ذاتی نظام مدرن سرمایه‌داری مستدل می‌شود. یعنی مارکس هیچ‌گاه از نتیجه به تحلیل و از ذهنیت به واقعیت نمی‌رسد. منتها لنین نه تنها عکس این را می‌گوید بلکه تحت تأثیر آثار متأخر انگلس آن‌را به مارکس نیز نسبت می‌دهد.^۲ ما دلیل بی‌جا بودن این ادعای لنین را در نقد مارکس از سوسیالیست‌های تخیلی می‌یابیم. برای نمونه سوسیالیست‌های انگلیسی مدعی بودند که سرمایه می‌خواهند اما سرمایه‌دار نمی- خواهند. مارکس در نقد آن‌ها می‌گوید که با حذف سرمایه‌دار مناسبات تولید کالایی پابرجا می‌ماند و طبقه‌ی حاکم نوینی را به وجود می‌آورد.^۳ به همین منوال هواداران پرودون خواهان تشکیل سوسیالیسم بر زمینه‌ی تولید کالایی بودند. به این صورت که با تشکیل یک بانک مرکزی که اداره‌ی نیروی کار مزدی را به عهده داشت، می‌خواستند، عدالت اجتماعی را برقرار سازند. مارکس از یک چنین بانکی به عنوان "یک رژیم استبدادی از تولید و توزیع" سخن می‌راند^۴ و پرودونیست‌ها را "برادران قلابی کمونیسم" می‌خواند.^۵ به بیان دیگر، کمونیسم از منظر مارکس حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی به نبرد طبقاتی می‌انجامد و با اتکا به

^۱ Engels, Friedrich / Marx, Karl (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, Berlin (ost), S. ۸۵

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx ... ebd., S. ۵۲f., und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ebd., S. ۳۰۸

^۳ Vgl. Marx Karl (۱۹۷۶): Theorien über den Mehrwert, dritter Teil, MEW, Bd. ۲۶/۳ Berlin (ost), S. ۲۹۲f.

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۷۳

^۵ Vgl. Briefe, Marx an Josef Weydemeyer von ۱. Feb. ۱۸۵۹, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin(ost), S. ۵۷۳

اجتماعی از مدارج و سلسله مراتب حزبی می‌گذرد. از این منظر نیز نظم "سانترالیسم دموکراتیک" حزبی تبدیل به یک شوخی غم‌انگیز شد. یعنی مسائل اجتماعی از موضع پراکسیس نه تنها به ارگان‌های تصمیم گیرنده‌ی دولتی راه نمی‌یافت بلکه کاملاً بر عکس، این کارمندان دولتی و کادرهای حزبی بودند که مانند مهره‌های بی اراده تصمیم‌های کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کردند. افزون بر تمام این‌ها، روند تولید کالایی و تشکیل سرمایه‌داری دولتی نیاز به آگاهی از جهان وارونه، یعنی نیاز به ایدئولوژی هم دارد که واقعیت متضاد اپژکتیو را به صورت یک حرکت منطقی از تاریخ به سوی سوسیالیسم موجه کند. به این معنی که کارگران مزدی باید قانع شوند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی تولید و توزیع و با وجود یک حاکمیت ضد کارگری، لیکن تداوم نظام موجود به صلاح خود آن‌ها است. به این بهانه که آن‌ها در بنای سوسیالیسم برای نسل‌های آتی شرکت می‌کنند و در جبهه- ی مبارزه بر علیه امپریالیسم و "ضد انقلاب" قرار گرفته‌اند. از این بابت، لنین از "مسیون جهانی و تاریخی پرولتاریا" سخن می‌راند. ما این‌جا دوباره با عواقب همان خطای فلسفی و آپریوریسم مواجه می‌شویم که انگلس متأخر در پیروی از منطق تاریخ هگل به صورت "ماتریالیستی" به وجود آورده بود. برای هگل شرط تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی آتی، تن دادن به مالکیت خصوصی و خشونت شاهانه است، برای لنین نیز شرط تشکیل سوسیالیسم در آینده تن دادن به مالکیت دولتی و خشونت دیکتاتوری پرولتاریا است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هر دو وعده و وعید به یک آینده‌ی دلپسند می‌دهند و در واقعیت از یک چیز سخن می‌گویند. این‌جا تنها مفاهیم با هم تفاوت دارند. اگر ما به نقد مارکس از آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده- آلیستی هگل توجه کنیم، بعداً به بهترین وجه ممکنه نقد فلسفه‌ی سیاسی لنین را نیز در آن می‌یابیم. برای نمونه مارکس در "خانواده‌ی مقدس" به شرح زیر استقلال ایده‌ی هگلی از انگیزه‌ی مردمی را به بند نقد می‌کشد:

«ایده» همیشه آبروی خود را می‌ریزد، هرگاه که از "انگیزه" متفاوت بوده است. از سوی دیگر، این به سادگی قابل درک است که هر "انگیزه‌ی" تاریخی و انبوه مردمی که خود را چیره می‌سازد، زمانی که برای اولین بار به صحنه‌ی جهانی قدم می‌گذارد، در

پیش از تدوین این مقاله منتشر شده است، گزارش دیگری را از لنین می‌یابیم. اما اگر کسی از لنین توقع تجدید نظر و خردمندی در امر سیاست را دارد، به کلی مأیوس می‌شود. به این صورت که وی در نوشته‌ای در همین دوران با عنوان "زمان‌های جدید" مدعی می‌شود، که دولت به اصطلاح پرولتری باید از طریق سرمایه‌داری دولتی و تعلیم و تربیت کارگران، طبقه‌ی کارگر را برای انجام "وظایف تاریخی" خود آماده سازد. مسئله‌ی اصلی وی این است که دولت از خرید و فروش فردی، آناشی بازار و بازار سیاه جلوگیری کند. وی بدون این‌که کوچکترین انتقادی به اعتبار قانون ارزش، بردگی کار مزدی و بت‌وارگی کالا داشته باشد، اقتصاد سوسیالیستی را به این خلاصه می‌کند که دستگاه دولتی تعویض کالاها را منظم و کنترل کند.^۱ ما این‌جا با اوج حماقت و فلسفه‌ی سیاسی سرکوبگر لنین به وضوح آشنا و دوباره با عواقب جابجایی سوژه با اژه نزد وی مواجه می‌شویم. این‌جا دیگر این پرولتاریا نیست که از طریق "کار شکل‌دهنده" صنعت را می‌آفریند و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی شکل‌ساختاری خود را به صورت حزب و شورا متکامل می‌کند بلکه انگاری که قضیه باید بر عکس بوده باشد. این حزب دولتی و دیکتاتوری به اصطلاح پرولتاریا است که صنعت را پدید می‌آورد و کارگران را برای وظایفی که به اصطلاح تاریخ به آن‌ها محول کرده است، آموزش می‌دهد. این‌جا کافی است که خواننده‌ی نقاد نگاهی به تز سوم فویرباخ مارکس بیندازد، تا به عمق افکار غیر مارکسی و حماقت خودکرده‌ی لنین پی ببرد. در حالی که مارکس در سرمایه از صنایع بزرگ به صورت اژدها یاد کرده و سلطه‌ی ماشین‌آلات بر کارگران مزدی را مسبب سیه‌روزی آن‌ها شمرده و به شدیدترین شکل ممکنه محکوم می‌کند، لیکن لنین نه تنها اشکالی در سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده نمی‌بیند بلکه مدعی هم می‌شود که کارگران باید منضبط باشند و سرعت و روش کار خود را با روند تولید صنعتی و با سیستم ماشینی منطبق کنند. پیداست که لنین این‌جا سیستم کار تیلوریستی را مد نظر دارد و بر خلاف مارکس اصولاً اشکالی در این نمی‌بیند که تولید صنعتی در نظام سرمایه‌داری دولتی کارگران را سلب اراده و به آن‌ها یک کار یکنواخت و خسته-

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. ۳۳, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۸f., und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۳۷۰

خودآگاهی سوژه، یعنی پرولتاریا به وجود می‌آید. این نوع از خودآگاهی نه انفرادی است که انگاری به صورت یک حرکت دیالکتیکی از تفکر هگلی به وجود می‌آید و نه ارتباطی به تفکر شخصی رهبر انقلاب و یا حزب به اصطلاح پیشتاز لنینی دارد. به این صورت که خودآگاهی نزد مارکس یک تولید اجتماعی است که از هستی مادی پرولتاریا و از نبرد طبقاتی سرچشمه می‌گیرد و به صورت یک تئوری انتقادی و عمل-گرا منجر به یک پراکسیس آگاه و انقلابی جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که بلشویک‌ها به دلیل مقاومت اجتماعی در تحقق برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی خود شکست خوردند و لنین برای حفظ قدرت سیاسی مجبور به عقب‌نشینی شد. وی یک برنامه‌ی نوین اقتصادی را اعلام کرد که معروف به "نپ" شد. در این دوران لنین مقالات متفاوت نوشت که تدارک این برنامه‌ی اقتصاد سیاسی را موجه کند. به عنوان مثال وی در سال ۱۹۲۱ میلادی در یکی از مقالات خود به شرح زیر از اوضاع واقعی شوروی گزارش می‌دهد:

«انسان به نقشه‌ی اتحاد جماهیر شوری می‌نگرد. از شمال ولگا، جنوب شرقی روستو در کرانه‌ی دُن و از زاراتو، نواحی جنوبی اورنبورگ و اومسک، نواحی شمالی نومسک سرزمین‌های بی کران ادامه می‌یابند که بر آن‌ها چندین کانون فرهنگی غول‌آسا جا گرفته‌اند. و در تمامی این سرزمین‌ها مناسبات مردسالاری حاکم است، نیمه وحشی و وحشی تمام عیار. [اما] در مناطق روستایی دور دست مابقی روسیه [چگونه است]؟ [یعنی] آن مناطقی که چند کیلومتر راه شوسه، (...) چند کیلومتر بیراهه، روستاها را از راه آهن، یعنی از رابطه‌ی مادی با فرهنگ، با سرمایه‌داری، با صنعت بزرگ، با شهر بزرگ مجزا می‌کند [آن‌جا چگونه است]؟ آیا در تمامی این نواحی مناسبات ارتجاعی مردسالاری، تنبلی ذهنی، انگلیسیم اجتماعی و نیمه وحشی قوی‌تر نیستند؟»^۱

اگر خواننده‌ی نقاد نگاهی به نقشه‌ی جغرافیایی بیندازد، بعداً متوجه می‌شود که لنین این‌جا از حدود ۸۰ درصد سرزمین اتحاد جماهیر شوروی سخن می‌گوید. ما این‌جا بر خلاف آمار، ارقام و تفاسیر کتاب "تکامل سرمایه‌داری در روسیه" که حدود ۲۰ سال

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Über Naturalsteuer, in: LW Bd. ۳۲, S. ۳۴۱ff., Berlin (ost), S. ۳۶۳, und Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): ... ebd., S. ۱۰۵f.

یک درجه‌ی بخصوص از آگاهی انجام می‌دهد.^۱ بنابراین اتفاقی نیست که در اندیشه‌ی سیاسی هگل و لنین دولت به سوی اعمال استبداد و خشونت عریان رانده می‌شود. همچنین اتفاقی نیست که نزد لنین دیگر این پرولتاریا نیست که به صورت سوژه‌ی خودآگاه دیکتاتوری را به وجود می‌آورد بلکه این دیکتاتوری یک حزب دولتی مطلق‌گرا است که بر طبقه‌ی کارگر حکم فرمایی می‌کند. از این منظر روشن می‌شود که چرا مارکس اصولاً دولت را یک "زایمان ناقض فراطبیعی" می‌خواند. به این معنی که قدرت اصولاً بستگی به توازن قوا دارد و توان یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. به بیان دیگر، قدرت دولت محصول نبرد طبقاتی و پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی است. هر چه طبقه‌ی کارگر به اندازه‌ی بیشتری دچار ازخودبیگانگی خودکرده باشد، به همان اندازه هم مقاومت آن در برابر دولت ضعیف‌تر است و هر چه مقاومت کارگران ضعیف‌تر باشد، به همان اندازه خشونت دولتی عریان‌تر می‌گردد، اقتدار دستگاه دولت مستحکم‌تر به نظر می‌آید و به همان اندازه دولت موفق‌تر است که یک طبیعت غیر بر انسان‌ها تحمیل کند. بنابراین نزد مارکس تشکیلات مناسب پرولتاریا و ساختار تحقق سوسیالیسم نه حزب به اصطلاح پیشتاز و یا دولت به اصطلاح کارگری بلکه کمون است. کمون محصول خودآگاهی سوژه‌ی تاریخی است که از بطن نبرد طبقاتی به وجود می‌آید و به صورت شورایی اداره می‌شود.^۲ در اینجا است که "همکاری و اتحاد آزاد کارگران" متشکل می‌گردد^۳ و دیکتاتوری پرولتاریا اعمال می‌شود. یعنی این نوع از دیکتاتوری با اشکال حزبی و دولتی آن به کلی متفاوت است. این‌جا دیکتاتوری پرولتاریا، شکل مقاومت اجتماعی دارد که جهت ممانعت از دیکتاتوری بورژوازی، یعنی جلوگیری از فاشیسم، ممانعت از ضد انقلاب و تحقق "نفی نفی" متشکل می‌شود. به این صورت که با سلب مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی را در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، مالکیت سلب شده‌ی نسل‌های متمادی طبقه‌ی کارگر به

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrecht - §§۲۶۱ – ۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۱, ۵۴۶, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۸f.

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd., ۲۳, ebd., S. ۹۲f.

کننده را تحمیل کند. آن‌ها باید همچنین به تصمیم‌های مدیران دولتی تن دهند و یک طبیعت غیر انسانی را متحمل شوند. این‌جا واقعاً انسان مبهوت می‌ماند که این لنین از کتاب "سرمایه" مارکس به غیر از رشد نیروهای مولد و آن‌هم تحت تأثیر منطق تاریخ هگل چه چیزی را آموخته است. به نظر وی همه‌ی کارگران باید با دیکتاتوری پرولتاریا همراهی کنند، همه‌ی توده‌ها باید بدون چون و چرا تحت کنترل قرار بگیرند و به یک اراده‌ی واحد و مدیریت مرکزی که روند کار و تولید را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، تن دهند.^۱ در همین دوران است که شوراهای کارگری و کشاورزی سرکوب و منحل شدند، سندیکاها دولتی در کارخانه‌ها به بهانه‌ی ممانعت از دزدی و اخلال در روند تولید، کارگران خشمگین و منتقد را به دادگاه‌های انضباطی کشیدند و مدیران دولتی برای کارگران به اصطلاح نمونه، حقوق ویژه در نظر گرفتند. لنین نه تنها فرمان اجرای این فجایع اجتماعی و خشونت‌های دولتی را صادر می‌کرد بلکه به صورت کاملاً آشکار توجیه آن‌ها را نیز شخصاً به عهده می‌گرفت. وی سندیکا را دبستان کمونیسم می‌خواند که کارگران را برای فداکاری و انجام وظایف تاریخی خود تعلیم می‌دهد.^۲ برای وی تنها کسانی مارکسیست محسوب می‌شدند که بی چون و چرا دیکتاتوری پرولتاریا را می‌پذیرفتند.^۳

ما این‌جا دوباره با رد پای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نزد لنین مواجه می‌شویم. به این صورت که هگل از انسان‌ها به عنوان اوباش و ارادل یاد می‌کند. آن‌ها مجموعه‌ای از افراد پراکنده هستند که فاقد عرف، هویت، اخلاق و تمدن می‌باشند. به نظر وی این تنها خشونت شاهانه است که با استناد به قوانین عرفی و قرارداد از آن‌ها یک ملت می‌سازد. مارکس اما در "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، وی را متهم به تعویض جایگاه سوژه با محمول می‌کند. به این معنی که قضیه کاملاً بر عکس است. به نظر مارکس این ملت است که دولت را به صورت محمول خود به وجود می‌آورد. منتها ملت این کار را با

^۱ Vgl. ebd., S. ۳۴۱, ۳۴۲, ۳۴۳

^۲ Vgl. Lenin, W. I (۱۹۱۱): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki's, in: LW Bd. ۳۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۲f., ۴۷, ۵۲, und

Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): ... ebd., S. ۱۲۸f.

^۳ Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۳۳۴

موضوعات تولیدی و خدماتی جامعه می‌شود. به نظر مارکس تنها تحت این شرایط است که مناسبات طبقاتی گذشته نمی‌توانند دوباره زنده و بازسازی شوند.^۱

البته لنین در کتاب "دولت و انقلاب" ظاهراً در نظر می‌گیرد که بعد از انقلاب، دولت پرولتری تبدیل به یک نیمه دولت و سپس مضمحل می‌گردد. اما وی نه تنها هیچ‌گونه طرح عملی را برای این روند ارائه نمی‌دهد بلکه مشخصاً عکس آن را نمایندگی و موجه می‌کند. بنابراین نزد لنین موضوع انهدام دستگاه دولتی یک شکل ظاهری و تبلیغاتی به خود می‌گیرد. برای نمونه لنین مدعی می‌شود که پرولتاریا از قیام دهقانان دفاع می‌کند و حسابداری و مدیریت تولید باید از طریق پرولتاریا و نیمه پرولتاریا صورت بگیرد.^۲ این وعده و وعیدها در حالی صورت می‌گیرد که اهداف روند تولید کالایی و نظام سرمایه‌داری دولتی به کلی با انگیزه‌های کنترل کارگری متضاد هستند. به نظر می‌رسد که لنین چنان از روند منطقی تاریخ به سوی سوسیالیسم قانع بود که اشکالی در این نمی‌دید که شوراهای کارگری را از طریق حزب کمونیست مصادره و آن‌ها را تبدیل به ابزاری جهت تربیت و سازمان‌دهی توده‌ای و تبلیغات ایدئولوژیک کند.^۳ وی تحت تأثیر اوهام و میسیون‌های تاریخی خودساخته که البته از منطق تاریخ هگل و از حرکت کذب "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس متأخر وام گرفته بود، به خود نوید می‌داد که از این طریق کارگران منضبط می‌شوند و به صورت داوطلبانه به برنامه‌های اقتصادی و اهداف حزب کمونیست تن می‌دهند. البته در آثار لنین جسته و گریخته مشاهده می‌شود که انگاری وی از مشکلات بورکراسی نیز کم و بیش آگاه بوده است.^۴ اما نه جهان وارونه-ی وی و نه اولویت حفظ قدرت سیاسی به وی امکان تجدید نظر می‌داد. توجیه تمامی

^۱ مارکس ساختار تشکیل کمون را توضیح می‌دهد. در کمون است که قدرت دولتی به دست جامعه و انبوه مردمی باز می‌گردد. برای مارکس کمون یک اصل ابدی است که همواره خود را متحقق می‌سازد تا این که طبقه‌ی کارگر رها گردد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Entwürfe zum ... ebd., S. ۵۴۳, ۶۳۷

^۲ Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۱): Die Krise ist herangreift, in: LW, Bd. ۲۶, S. ۵۹ff., Berlin (ost), S. ۶۰, ۶۴, und

Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۱): Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten, in: LW, Bd. ۲۶, S. ۶۹ff., Berlin (ost), S. ۹۰

^۳ Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۳۴۰f.

^۴ Vgl. ebd., ۳۴۳f.

وارثان و مالکان واقعی آن تعلق می‌گیرد. به همین منوال، یعنی در همین کمون است که تولید و توزیع مایحتاج جامعه در شکل شورایی متشکل و مدیریت می‌شود. به این معنی که نه دیگر روند تولید، شکل کالایی دارد، نه معیار توفیق اقتصادی، قانون ارزش است و نه کار شکل انفرادی و مزدی به خود می‌گیرد. از این پس، کار شکل اجتماعی دارد، معیار تولید، مایحتاج جامعه و تراز توفیق اقتصادی، زمان مشخص است.^۱

این‌جا جامعه‌ی انسانی جنبه‌ی ابژه و سوژه به خود می‌گیرد. جامعه این‌جا ابژه محسوب می‌شود زیرا دیگر عامل اصلی روند تاریخ، قوانین خشک اقتصادی تلقی نمی‌شوند بلکه این انسان‌ها هستند که به عنوان سوژه تاریخ را می‌سازند. انسان‌هایی که گرد هم می‌آیند و نیازهای فردی خود را به عنوان نیازهای اجتماعی درک می‌کنند. انسان‌هایی که در روابط روزمره‌ی خود قوانین و وقایع اقتصادی را کشف کرده و اهداف همگانی را معین می‌سازند. انسان‌هایی که واقعیت‌ها را با خرد خویش ارزیابی می‌کنند و جامعه را به صورت ابژه چنان با اراده‌ی خویش تغییر می‌دهند که قدرت محرکه‌ی اقتصادی مسبب تحقق اهداف اجتماعی آن‌ها می‌شود. اما جامعه هم زمان سوژه نیز محسوب می‌شود زیرا انسان‌ها باید عواقب تصمیم‌های اقتصادی خویش بر محیط زیست و جامعه را نیز متحمل شوند. در یک چنین نظامی هر کسی بنا به توان و نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند. پیداست که تحت این شرایط دولت پژمرده و عبور از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی ممکن می‌شود. یعنی فراروی از طبقات اجتماعی مصادف با روند اضمحلال دولت و ساختار حاکمیت است. به این ترتیب، حاکمیت انسان بر انسان خاتمه می‌یابد و مسئله‌ی مدیریت محدود به مسائل اجتماعی و

^۱ Vgl. ebd., S. ۵۱۲, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd. S. ۸۸f.

البته مارکس در سرمایه در نظر می‌گیرد که پس از فراروی از روش تولید سرمایه‌داری، تعیین ارزش متداول خواهد بود. به این معنی که تنظیم زمان کار و تقسیم کار اجتماعی تحت بخش‌های متفاوت تولید، حسابداری آن‌را به مراتب ماهوی‌تر از گذشته می‌کند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, ebd., S. ۸۵۹

اکتبر را باید از طریق نقد عوامل ابژکتیو و سوبژکتیو روسیه‌ی این دوران عریان کرد و پیداست که هر انقلابی نباید به اجبار به استالینیسیم ختم شود.

ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز از همین افکار غیر مارکسی مشروب می‌شود که جنبش کمونیستی معاصر را به بحران کشیده و با خطر انحطاط مواجه کرده است. البته مسئله ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم تنها محدود به پیروان بی چون و چرای آن مانند حزب توده نمی‌شود زیرا آثار لنین افکار مابقی جریان‌های تروتسکیست، مائوئیست، فدائیسیت و حکمتیست را نیز مسموم ساخته است. مخرج مشترک تمامی این جریان‌ها از خودبیگانگی خودکرده با حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و پراکسیس نبرد طبقاتی است. به این صورت که تمامی آن‌ها از یک حرکت هدفمند و جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" عزیمت کرده و تصور می‌کنند که پس از رشد نیروهای مولد، نظام سرمایه‌داری به صورت خود بخودی و اجتناب ناپذیر به فرماسیون سوسیالیسم عبور خواهد کرد. به این ترتیب، از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس سوژه‌زدایی و سوسیالیسم تبدیل به یک ضرورت تاریخی می‌شود. ما این‌جا با انکار اراده و آگاهی انسان‌ها در دخل و تصرف در زندگی واقعی خود و با شیوه‌ی تفکر متافیزیکی، یعنی با یک نوعی از دین این جهانی روبرو می‌شویم که انسان‌ها را در برابر اوضاع موجود به انفعال می‌کشد.

با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در حوزه‌ی تئوریک و پراکسیس قاطعانه شکست خورده است، اما آثار لنین برای بسیاری از فعالان سیاسی و احزاب کمونیستی پرنسیپ معتبر کلی و فراتاریخی محسوب می‌شوند. انگاری که تنها راه انقلاب سوسیالیستی از درون دالان‌های سیاسی احزاب به اصطلاح پیشتاز لنینیستی می‌گذرد. انگاری که انقلاب اکتبر یک نمونه‌ی بسیار موفق از تحقق سوسیالیسم بوده است و ما باید از آن برای ایران نمونه‌برداری کنیم. همه‌ی تحریف‌های تئوریک، ماجراجویی‌ها و باندبازی‌های سیاسی تحت تأثیر همین ایدئولوژی منحنی و غیر مارکسی به وجود آمده و از طریق عبارت معروف لنین، یعنی "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص!"،^۱ موجه می‌شوند. انگاری که بی پرنسیپی در امور سیاسی مربوط به رابطه‌ی تاکتیک با استراتژی جهت تحقق سوسیالیسم می‌شود.

این خطاهای سیاسی و افکار غیر مارکسی از طریق عبارت مشهور لنین "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" ممکن می‌شد. اما آن چیزی که لنین در واقعیت ارائه می‌کرد، تحریف اوضاع مشخص جهت توجیه نظام سرمایه‌داری دولتی بود که عواقب آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی آن‌را ما به بهترین وجه ممکنه نزد استالین به شرح زیر می‌یابیم:

«فراروی از طبقات نه از طریق خاموش کردن نبرد طبقاتی بلکه از طریق تشدید آن به دست می‌آید. پزمردگی دولت نه از طریق تضعیف قدرت دولت بلکه از طریق حداکثر تقویت آن به وجود می‌آید که ضروری است تا این‌که مابقی طبقات در حال مرگ را منهدم کرده و دفاع در برابر مرادده‌ی سرمایه‌داری را سازماندهی کند که هنوز به هیچ وجه نابود نشده است و به زودی هم نابود نخواهد شد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با توجیه یک قدرت بلامنازعه‌ی دولتی سر و کار داریم که از برجسته‌ترین مارکس‌شناس تاریخ روسیه یعنی از دیوید ریزانف و اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی گرفته تا سرباز نظام وظیفه‌ی ارتش سرخ را به جرم انحراف از مارکسیسم - لنینیسم به جوخه‌ی اعدام می‌سپارد. ما این‌جا با توجیه یک خشونت خارق‌العاده‌ی دولتی مواجه می‌شویم که به بهانه‌ی انهدام مرادده‌ی سرمایه‌داری اقوام یک سرزمین را به نقاط دیگر نقل مکان می‌دهد و میلیون‌ها انسان را از طریق کار اجباری و سؤ تغذیه در گولاک به قتل می‌رساند. ما این‌جا دیگر نه با سوسیالیسم بلکه با سوسیال داروینیسیم، یعنی با یک نوعی از فاشیسم روبرو هستیم.

نتیجه:

موضوع اصلی این نوشته از این قرار است که استالینیسیم محصول همان آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم است که لنین در پیروی از منطق تاریخ هگل و خطای فلسفی انگلس متأخر به درستی بنیان‌گذار آن محسوب می‌شود. بنابراین عواقب انقلاب

^۱ Stalin, J. W (۱۹۷۰): Neue Verhältnisse, neue Aufgaben (۱۹۳۱), S. ۴۲۰f., z. n. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ...ebd., S. ۱۶f.

ادامه دارد!

منابع:

- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg
- Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۸): Brief an Josef Bloch, September ۱۸۹۰, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۷, S. ۴۳۳f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۸): Brief an Franz Mehring, ۱۴. Juli ۱۸۹۳, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۹۶f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich / Marx, Karl (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, Berlin (ost)
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۸۴۵), M. G. Lang (Hg.), Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

- György, Markus (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff., Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۲, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸-۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴-۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷-۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Iljenkow, E. W. (۱۹۷۰): Die Dialektik des Abstraktion und Konkreten im ‚Kapital‘ von Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۸۷ff, Frankfurt am Main
- Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main
- Lenin, W. I (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost)
- Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost)

- Lenin, W. I. (1970): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. 23ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1973): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in: LW, Bd. 3, Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1970): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. 73ff., Berlin
- Lenin, W. I. (1970): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. 23, S. 274ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1970): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd. 21, S. 11ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1970): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in Ausgewählte Werke, Bd. I, 139ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1959): Was Tun?, in: LW, Bd. 5, S. 350ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1973): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW 25, S. 327ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1970): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. 315 ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1970): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW Bd. 9, Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1971): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Troztkis, in: LW Bd. 32, S. 1ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1971): Über Naturalsteuer, in: LW Bd. 32, S. 341ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1972): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. 33, S. 1ff., Berlin (ost)

- Lenin, W. I. (1971): Die Krise ist herangreift, in: LW, Bd. 26, S. 59ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (1971): Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten, in: LW, Bd. 26, S. 79ff., Berlin (ost)
- Lukacs, Georg (1978): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, 8. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Marcuse, Herbert (1974): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Übersetzung von Alfred Schmidt, 3. Auflage, Darmstadt
- Marx, Karl (1957): Brief an Arnold Rüge, im September 1843, in: MEW Bd. I, S. 343f., Berlin (ost)
- Marx, Karl Heinrich (1977): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. 257ff., Berlin (ost)
- Marx Karl (1976): Theorien über den Mehrwert, dritter Teil, MEW, Bd. 27/3 Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1976): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., (Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd., 25, Berlin (ost)
- Marx Karl (1976): Theorien über den Mehrwert, dritter Teil, MEW, Bd. 27/3 Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Briefe, Marx an Josef Weydemeyer von 1. Feb. 1859, in: MEW, Bd. 29, S. 570f., Berlin(ost)

Marx, Karl (1907): Kritik des Hegelschen Staatsrecht - §§271 – 313, in: MEW, Bd. 1, S. 201ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1979): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. 17, S. 493ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1973): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. 19, S. 11ff., Berlin (ost)

Vgl. Marx, Karl (1979): Entwürfe zum ...ebd., S. 483, 737

Marx, Karl (1977): Ökonomisch philosophische Manuskripte (1844), in: MEW, EB I, S. 476ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1973): Marx an Engels in Manchester – 16. Jan. 1908, in: MEW, Bd. 29, S. 209f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1979): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 3ff. Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)

Marx, Karl / Engels Friedrich (21 Jan. 1882): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des “Manifests der Kommunistischen Partei“, in: MEW, Bd. 19, S. 290f., Berlin (ost)

Post, Werner (1979): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Reichelt, Helmut (1974): Zum Wissenschaftsbegriff bei Karl Marx, in: Marx und Marxismus heute, G. Breitenbürger / G. Schnitzler (Hg.), S. 27ff., Hamburg

Richter, Helmut (1978): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band 39, Frankfurt am Main

Rosdolsky, Roman (1978): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital 1807 -1808, 3 Bände, Frankfurt am Main

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

Schmidt, Alfred (1970): Einleitung: in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. 5ff, Frankfurt am Main

Schmidt, Alfred (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Schwarz, winfried (1978): Vom „Rohentwurf“ zum „Kapital“ – Die Strukturgeschichte des Marxschen Hauptwerkes, Berlin

Stirner, Max (1882): Der Einzige und sein Eigentum, 2. Auflage, Leipzig

Zeleny, Jindrich (1978): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

آن است که همچون گذشته فعالیت سیاسی بخش اعظم فعالان جنبش کمونیستی موجه و باعث انفعال سیاسی آن‌ها در برابر نظام سرمایه‌داری و طبقه‌ی حاکم اسلامی می‌شود. در حالی که حزب توده در دوران قیام بهمن روحانیت شیعه را در جناح حجتی (ارتجاعی) و جناح مکتبی (انقلابی) متمایز و برای پیروی از رهنمودهای خمینی مکتبی و ضد امپریالیست تبلیغ می‌کرد، هم اکنون روحانیان را به اصول‌گرا و اصلاح‌طلب متمایز کرده و در لوای تحقق دموکراسی برای پیروی از رهبران جنبش سبز تبلیغ می‌کند. موضوع شگفت‌انگیز این‌جا است که با وجود تجربه‌ی ضد انقلاب در دوران قیام بهمن این شیوه‌ی تفکر چنان رایج است که از طریق "فیلسوف"، "جامعه‌شناس" و "مارکس-شناس" گرفته تا فعالان سیاسی جوان و منفرد نمایندگی می‌شود.

پرسش این نوشته نیز معطوف به همین موضوع می‌شود. یعنی چرا با در نظر داشتن تجربیات ضد انقلاب در دوران قیام بهمن و با وجود تغییر ماهوی در زیست نسل‌های بعدی روش تفکر فعالان سیاسی ایرانی به صورت اصولی متحول نشده است؟ چرا با وجود وسایل ارتباط جمعی، ترجمه و ترویج آثار فلسفی و تاریخی از جهان مدرن هنوز آن فلسفه‌ی سیاسی که از مارکسیسم - لنینیسم استنتاج می‌شود، همچون گذشته رایج و به کلی بی اعتبار نشده است؟

این پرسش‌ها به خصوص به این دلیل مطرح هستند زیرا بنا بر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فقط زیربنا مهم است و بنا بر حرکت ماتریالیستی و با توسعه‌ی اقتصادی، سرانجام تاریخ انسان به سوسیالیسم می‌انجامد. از این منظر، روبنا یک نقش بی اهمیت در روند تاریخ بازی می‌کند و ضرورتی در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی دیده نمی‌شود. اما ما با رجوع مستقیم به آثار مارکس یک چنین درک دترمینیستی را نزد وی اصولاً نمی‌یابیم. برای نمونه وی به شرح زیر تکامل فردی را در بستر اجتماعی مستقر می‌کند و به مضمون تاریخ دست می‌یابد:

«تاریخ اجتماعی انسان‌ها همواره فقط تاریخ تکامل فردی آن‌ها است، فارغ از این‌که آن‌ها از آن مطلع باشند یا نباشند. مناسبات مادی آن‌ها زیربنای تمامی مناسبات آن‌ها

تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده^۱

در دوران قیام بهمن حزب توده دوباره فعال شد و تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بار دیگر به تخریب دست زد. در حالی که این حزب میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ جنبش کارگری را به انحطاط کشید، از قرارداد نفت شمال و از جریان‌های تجزیه‌طلب در آذربایجان و کردستان به نفع شوروی دفاع کرد و در تخطئه و تخریب کابینه‌ی مصدق یک نقش فعال و مؤثر داشت،^۲ اما این بار مستقیماً تبدیل به قوای ضد انقلاب شد و به پیروی از خط امام خمینی روی آورد.

با وجودی که هم اکنون حدود ۴۰ سال از قیام بهمن در ایران می‌گذرد و کعبه‌ی حزب توده، یعنی شوروی نیز به کلی منهدم شده است، اما ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اعتبار خود را به کلی از دست نداده زیرا مانند همزاد خود، یعنی دین اسلام در همان خرابی و انحطاطی که خودش مسبب آن شده است، خود را بازسازی می‌کند. به همین دلیل نیز فعالان این حزب دوباره پا به میدان گذاشته و در حال تدارک اشکال متفاوت جبهه مانند "ضد ولایت فقیه" و "دموکراتیک" هستند. حزب توده هم‌زمان به زنده کردن مردگان خود روی آورده است و نظریه‌پردازان ضد انقلاب مانند احسان طبری و نورالدین کیانوری را به صورت فیلسوف، آزاداندیش و آزادمش به جامعه معرفی می‌کند و ادعا دارد که کیانوری تحت شکنجه به خیانت خود اعتراف کرده و طبری زیر فشار در زندان کتاب "کژ راه" را نوشته است. صرف نظر از این تحریفات، مسئله‌ی مهم این‌جا آن انرژی تئوریک است که ایدئولوژی این حزب آزاد می‌کند و تحت تأثیر

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "ادغام اجتماعی و فعالیت سیاسی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۷ فوریه ۲۰۱۳ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین صفحه- ۱۲۱ ادامه

آن مواجه می‌شوند. سنت تمامی نسل‌های مردگان بر مغز زنده‌گان مانند یک کابوس سنگینی می‌کند.^۱

به این ترتیب، مارکس تکامل افراد را مربوط به اشکال ضروری جامعه می‌سازد. این‌جا تاریخ اجتماعی چیز دیگری به غیر از نسل‌های متمادی نیست که از یک طرف، نیروهای تولیدی (سرمایه، صنایع تولید، مناسبات تولید) را از نسل گذشته به ارث می‌برد و آن‌ها را تحت شرایط جدید (دانش، تجربه، فن‌آوری) به کار می‌بندد و از طرف دیگر، اوضاع قدیمی را نیز متأثر و متحول می‌سازد. به بیان دیگر، تاریخ محصول پراکسیس مولد و آن کشمکش هستی با آگاهی است که در نبرد طبقاتی تجلی می‌یابد. ما این‌جا با انسان‌های واقعی و فعال مواجه می‌شویم که از روند واقعی زندگی آن‌ها اشکال ضروری آن بازتاب می‌یابند. این‌جا دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی فاقد یک تاریخ مستقل هستند زیرا جهت تدارک آگاهی از جهان وارونه و انفعال کارگران متکامل شده‌اند. به این معنی که آن انسان‌هایی که تولید و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند، همراه با آن‌ها واقعیت زندگی خویش و همچنین تفکر و تولید تفکر خویش را نیز تغییر می‌دهند. پیداست که طبقه‌ی حاکم باید همواره اشکال نوینی از دین، فلسفه و ایدئولوژی را متکامل سازد که از یک طرف، بنا بر یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی به آگاهی از تضاد سمت و سو دهد و منجر به انفعال کارگران شود و از طرف دیگر، منافع مادی و سلطه‌ی سیاسی خود را تحکیم کند.

ما این‌جا با عملکرد جامعه مواجه می‌شویم که نه تنها حوزه‌ی تکامل افراد است بلکه به صورت محصول یک تاریخ فرهنگی گفتار، کردار و پندار افراد را نیز منضبط کرده و آن‌ها را در خود ادغام می‌سازد. از این بابت، مارکس در آثار خود از دو مفهوم کلیدی به کرات استفاده می‌کند که دیالکتیک ماهیت متضاد با آگاهی از تضاد را در نظر بگیرد و آن کنش بخصوص اجتماعی که البته از این تضاد نتیجه می‌شود و در پرتو آگاهی از آن بروز می‌کند، را نمایان سازد. اولی، مفهوم "وساطت"^۲ و دومی، مفهوم "ادغام

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۱۵

^۲ Vermittlung

است. این مناسبات مادی چیز دیگری نیستند به غیر از اشکال ضروری که تحت آن‌ها فعالیت مادی و فردی آن‌ها خود را متحقق می‌سازد.^۱

به این ترتیب، مارکس میان مناسبات مادی (ماهیت) و اشکال ضروری (فرم) تمیز می‌دهد و انسان را به صورت محصول تاریخ و جامعه در نظر می‌گیرد. جامعه این‌جا سوژه و ابژه محسوب می‌شود. جامعه از یک طرف، سوژه است زیرا مجموعه‌ای از انسان‌ها را در بر می‌گیرد که جهت بقای خود با آگاهی به تقسیم کار روی می‌آورند و از طریق "کار شکل‌دهنده"، "مواد مادی" را دگرگون و به صورت محصول فعالیت بدنی و ذهنی خود تبدیل به موضوع (مادی و خدماتی) جامعه می‌کنند و تحت تأثیر محصول خود نیز موضوعیت می‌یابند. جامعه از طرف دیگر، ابژه است زیرا نه تنها محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و انسان‌ها باید عواقب فعالیت آگاه خود را نیز متحمل شوند بلکه انسان‌ها همچنین قادر هستند که تکامل آتی جامعه را متفکر شوند، برنامه‌ریزی کنند و آن‌را با اتخاذ اراده دگرگون سازند. ما این‌جا با مفهوم پراکسیس مولد و انسان-شناسی ماتریالیستی دیالکتیکی مارکس روبرو می‌شویم. به این صورت که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید (ماهیت) در اشکال ضروری (فرم) ترجمه می‌شوند و بیان تاریخی و فرهنگی خود را می‌یابند. پیداست که آگاهی کارگران از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند. اما این آگاهی با آن قدرت ذهنی (دین، فلسفه، ایدئولوژی) تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی خود متکامل کرده است. ما این‌جا دیگر با آن حرکت ابژکتیو و صرف ماتریالیستی از روند تاریخ که مارکسیسم - لنینیسم نمایندگی می‌کند، سر و کار نداریم. از این بابت، مارکس حرکت تاریخ را در بستر فرهنگی و اجتماعی آن مستقر و نقش بازدارنده‌ی اندیشه‌های قدیمی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی را به شرح زیر عریان می‌سازد:

«انسان‌ها تاریخ خود را به انجام می‌رسانند، اما آن‌ها آن‌را به دلخواه به انجام نمی‌رسانند، نه تحت شرایط خود خواسته بلکه تحت اوضاع موجود و موروثی که مستقیماً با

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe, Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow - ۲۸. Dez. ۱۸۴۶ - Paris, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱ff., Berlin (ost), S. ۴۵۳

حالی که بنا بر تحلیل مارکس، دولت مدرن شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی به صورت سوژه، یعنی با آگاهی و با استناد به مالکیت خصوصی شکل دوگانه‌ی خود (محمول) را به صورت قوای مجریه، قضائیه و مقننه در دولت مدرن متمرکز می‌کند. در یک چنین نظامی تمامی انسان‌ها از منظر حقوقی ظاهراً برابر محسوب می‌شوند که البته به صورت صاحبان مستقل کالاها برای تحقق اهداف فردی خود در بازار شرکت می‌کنند و قدرت تنظیم بازار که به اصطلاح به صورت یک دست نامرئی عمل می‌کند، روابط "خردمند" شهروندان را برقرار می‌سازد. در این ارتباط قانون ارزش یک نقش اساسی بازی می‌کند زیرا بنا بر "زمان کار اجتماعاً لازم" انواع و اقسام تولیدات مادی و خدماتی را که محصول کارهای متفاوت هستند، یکسان، قابل مقایسه و به شرح زیر قابل مبادله می‌سازد:

«بنابراین انسان‌ها تولیدات کار خویش را به همدیگر به صورت ارزش ربط نمی‌دهند زیرا این چیزها نزد آن‌ها تنها به صورت پوسته‌ی عینی کار انسانی یکسان معتبر اند. بر عکس. زمانی که آن‌ها تولیدات متفاوت خود را در مبادله‌ی همدیگر به صورت ارزش یکسان می‌پندارند، کارهای متفاوت خود را به صورت کار انسانی مشابه‌ی همدیگر قرار می‌دهند. آن‌ها این را نمی‌دانند اما آن‌را انجام می‌دهند.»^۱

از این منظر پیروی از اهداف فردی برابر با تحقق منافع عمومی محسوب می‌شود. به این ترتیب، حق تبدیل به حق مالکیت خصوصی و عرف تبدیل به اخلاق جهت پابندی به قرارداد می‌شود و تمامی روابط احساسی و همبستگی‌های اجتماعی گذشته‌ی انسان‌ها را تو خالی می‌کند. مارکس این منطق مستقل و ماهیت درون‌ذاتی سرمایه را که اقتصاد سیاسی متکامل کرده است، "ارزش افزایی خودکرده" می‌خواند.^۲ به این صورت که

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost) S. ۸۸

^۲ مارکس در گروندریسه میان سرمایه‌ای که از منظر تاریخی در حال شدن است و سرمایه‌ای که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی آن نیاز به عوامل خارجی (خسوت دولتی و ..) دارد، شکل دوم آن به صورت خودکار و سوژه‌ی مستقل در آمده، خود را بازسازی کرده و افزایش می‌دهد. در این‌جا شکل دوم سرمایه مد نظر است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۳۶۳ f.

اجتماعی^۱ است. در حالی که مفهوم "وساطت" رابطه‌ی اشکال ظاهری (روینا) با ماهیت متضاد (زیربنا) را برقرار می‌سازد، مفهوم "ادغام اجتماعی" مربوط به مناسبات فرهنگی و تاریخی یک جامعه‌ی بخصوص می‌شود که افراد بدون پیروی از آن‌ها به کلی منزوی می‌گردند. به این ترتیب، مارکس با استفاده از این دو مفهوم موضوع تحقیقاتی خویش، یعنی رابطه‌ی انسان با جامعه‌ی بورژوازی را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد.

موضوع تحقیقاتی مارکس تکامل دیالکتیک ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی با اشکال واقعی آن است. این‌جا منظور از اشکال واقعی، دین، فلسفه و ایدئولوژی هستند که تنها به صورت روینای صرف و بدون تأثیر مشاهده نمی‌شوند بلکه در واقعیت بر افکار عمومی تسلط دارند و با استناد به آن‌ها است که افراد در روند زندگی واقعی خود دخل و تصرف می‌کنند. از آن زمان که مارکس به نقد حقوقی جامعه‌ی بورژوازی روی آورد، به ماهیت متضاد ماتریالیستی آن نیز پی برد.^۲ وی در پی تحقیقات اقتصادی خود به این نتیجه رسید که اقتصاد سیاسی از یک طرف، حوزه‌ی تولید را از حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی متمایز می‌کند و از طرف دیگر، به صورت یک دانش مستقل از جامعه-ی بورژوازی متکامل می‌گردد. به بیان دیگر، رقابت و اقتصاد بازار در تفاوت با نظام فئودالی گذشته از بستر اجتماعی خود مستقل و مسلط شده و از این رو، منطق خود را بدون در نظر گرفتن آن عواقب اقتصادی، اجتماعی و محیط زیستی که به بار می‌آورد، دنبال می‌کند. بنابراین زمانی که مارکس از مفهوم "شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری" استفاده می‌کند، منظورش وجود یک شیوه‌ی نوین و یک شکل مسلط و جهان‌شمول از تولید کالا است که تمامی روابط قشری که تا کنون به صورت طبیعی میان انسان‌ها رشد کرده‌اند و همچنین تمامی اشکال سنتی از سازمان‌دهی اجتماعی و پراکسیس مولد که تا کنون معتبر بوده‌اند، را لغو می‌کند. به این ترتیب، سیاست و اقتصاد ظاهراً متمایز و در برابر یکدیگر مستقر می‌شوند. در حالی که سیاست منسوب به دستگاه دولتی می‌شود، جامعه‌ی بورژوازی یک شکل مجرد اقتصادی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک تقابل ظاهری میان دولت مدرن با جامعه‌ی بورژوازی سر و کار داریم، در

^۱ Vergesellschaftung

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

بت‌انگاری آن‌ها می‌شود. بت‌انگاری این‌جا به این معنی است که البته این کارگران هستند که صنایع را با استفاده از نیروی کار خود و تجربه، دانش و فن‌آوری موجود متکامل می‌کنند، اما این صنایع تحت تأثیر حق مالکیت خصوصی به صورت یک قدرت مستقل در می‌آیند، ظاهراً خواص مختص به خود را به ناظر منعکس می‌کنند و پیداست که بر زیست اجتماعی انسان‌ها نیز تأثیر می‌گذارند و بر روابط بینابینی آن‌ها حکم می‌رانند. به این ترتیب، صنعت نقش ایدئولوژی به خود می‌گیرد زیرا ماهیت متضاد کار مزدی با مالکیت خصوصی را در جامعه‌ی بورژوازی وساطت می‌کند. از این بابت، انسان‌ها با وجود آن تمایل‌های متنوع، امکانات و خلاقیت‌های متفاوتی که دارند، تحت قوانین بازار کار یکسان، مانند کالا قابل تعویض و در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند.

تضاد از سوی دیگر، در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی، یعنی از تضاد سرمایه با رانت و کار مزدی بروز می‌کند. این تضاد از ذات درونی حق مالکیت بر سر کالا، پول و زمین به وجود می‌آید زیرا حق مالکیت یکی برابر با نفی حق مالکیت دیگری است. پیداست که این‌جا نیز حق مالکیت بر زیست اجتماعی انسان‌ها واکنش می‌کند و منجر به بت‌انگاری می‌شود. یعنی کالا که البته محصول فعالیت بدنی و روحی کارگران است، در بازار یک شکل مستقل به خود می‌گیرد، ظاهراً خواص مختص به خود را به ناظر منعکس می‌کند و در نتیجه زیست اجتماعی انسان‌ها را متأثر می‌سازد. هم‌زمان پول در جامعه‌ی بورژوازی تبدیل به یک امر اجباری می‌شود و نه تنها در آگاهی انسان‌ها بلکه در ضمیر ناخودآگاه آن‌ها نیز رسوخ می‌کند. ما این‌جا با نقش پول به صورت خشونت اجتماعی مواجه می‌شویم زیرا تنها راه رفع نیازهای مادی و خدماتی انسان‌ها از طریق آن ممکن می‌گردد. به این ترتیب، کالا و پول نیز مانند صنعت مستقل و نقش ایدئولوژی به خود می‌گیرند زیرا ماهیت متضاد کار مزدی با مالکیت خصوصی را در جامعه‌ی بورژوازی وساطت می‌کند. به بیان دیگر، هر چه انسان‌ها بیشتر به کالا و پول معطوف شوند، به همان اندازه نیز بیشتر با واقعیت زندگی خویش از خودبیگانه می‌شوند، به همان اندازه بیشتر به بردگی کار مزدی تن می‌دهند و در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند. ما این‌جا با از خودبیگانگی خود کرده مواجه می‌شویم.

سرمایه مستقل شده و به صورت یک سوژه‌ی خودکار در آمده که از طریق ذات درونی خود فعال می‌شود.^۱ از دیدگاه مارکس، صاحب پول زمانی تبدیل به سرمایه‌دار می‌شود که به صورت "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته"، یعنی با اراده و آگاهی پول را در روند تولید و جهت استثمار نیروی کار به کار می‌گیرد و از طریق کار اضافی پرداخت نشده، مالکیت انفرادی کارگران را سلب و ارزش افزایی سرمایه را تضمین می‌کند.^۲ وی در این ارتباط میان گنج‌ساز و سرمایه‌دار تمیز می‌دهد. در حالی که سرمایه‌دار همواره پول خود را در روند تولید رها می‌سازد که به ارزش آن بیفزاید، گنج‌ساز فقط از ثروت خویش محافظت می‌کند. بنابراین نزد مارکس سرمایه‌دار، گنج‌ساز خردمند محسوب می‌شود. مارکس در این ارتباط از ماسک‌های اقتصادی نیز سخن می‌راند. به این عبارت که نظام مدرن سرمایه‌داری جایگاه طبقاتی بورژوازی و پرولتاریا را تحکیم می‌کند. منتها با این تفاوت که سرمایه‌دار با اراده و کاملاً آگاه در این نظام ادغام شده است، در حالی که طبقه‌ی کارگر سلب اراده شده و باید به اجبار و ناآگاه به کار مزدی تن دهد. ما این‌جا با مضمون "وساطت" نزد مارکس آشنا می‌شویم زیرا اقتصاد سیاسی به صورت شکل مجرد متکامل می‌شود و ماهیت قوانین درون‌ذاتی سرمایه را چنان می‌پوشاند که انگاری این قوانین پشت سر طبقه‌ی کارگر متحقق می‌شوند.^۳

به این ترتیب، انسان‌ها در نظام مدرن سرمایه‌داری از منظر حقوقی به صورت افراد و صاحبان مستقل کالاها ادغام می‌شوند. اما این شیوه از ادغام اجتماعی تنها یک شکل ظاهری و تئوریک دارد زیرا در تضاد با زیست واقعی انسان‌ها و پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری است. به این معنی که آن روابط کالایی که اقتصاد سیاسی ظاهراً به صورت خردمند و منصفانه متکامل کرده است، ماهیتاً متضاد هستند. این‌جا تضاد دو جنبه‌ی متفاوت دارد. تضاد از یک سو، در حوزه‌ی تولید ثروت اجتماعی، یعنی از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید بروز می‌کند زیرا انسان‌ها فقط کارخانه و روند تولید نمی‌سازند بلکه این روند تولید بر انسان‌ها واکنش می‌کند و منجر به از خودبیگانگی و

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, ebd., S. ۱۶۹, ۱۶۷f.

^۲ Vgl. ebd. S. ۱۶۷f.

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse, ebd., S. ۹۲۰, und
vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, ebd., S. ۹۰

ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی در جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه می‌شویم که نزد مارکس از یک پرنسپ متحرک و مولد گزارش می‌دهد.^۱ از آن‌جا که حرکت دیالکتیکی اصولاً با حضور انسان، یعنی با وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی معنی می‌یابد که جهت بقای خود نیاز به تبادل مادی با طبیعت دارد، در نتیجه حرکت آن در یک کلیت متحقق می‌گردد که نه با اشکال تقلیل‌گرا و صرف ایده‌آلیستی و یا ماتریالیستی قابل فهم و نه فرجام این حرکت به صورت دترمینیستی از پیش معین شده است. مارکس به این تئوری شناخت‌شناسی پس از عبور از انسان‌شناسی فویرباخ دست یافت. در حالی که فویرباخ انسان را به صورت "موجود حساس" در نظر داشت، مارکس انسان واقعی را در فعالیت ماتریالیستی آن، یعنی به صورت "موجود فعال" در نظر گرفت. حرکت مولد دیالکتیک این‌جا به این معنی است که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. در حالی که دگرگونی طبیعت بیرونی از طریق فعالیت آگاه انسان، یعنی سوبژکتیو صورت می‌گیرد و جنبه‌ی مادی دارد، دگرگونی طبیعت درونی انسان جنبه‌ی غیرمادی به خود می‌گیرد و مربوط به اندیشه و شناخت انسان می‌شود. ما این‌جا دوباره با موضوع تمایز میان ماهیت متضاد و اشکال ضروری مواجه می‌شویم. همان‌گونه که بت‌انگاری مستقیماً و تسلط قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی غیرمستقیم از خودآگاهی کارگران ممانعت می‌کنند، به همین منوال نیز کارگران قادر هستند که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی برسند و شرایط رهایی خویش را مهیا سازند. ما مضمون این پرنسپ متحرک و مولد دیالکتیک را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها همچنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...). اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب اند، در این‌جا دیگر ظاهر استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ اند، آن‌ها فاقد تکامل

در حالی که بت‌انگاری از بطن انقلاب صنعتی و تولید کالایی در نظام سرمایه‌داری ظهور و رشد می‌کند و بدون تردید کارگران مزدی را مستقیماً در جامعه‌ی مدرن بورژوازی ادغام و منفعل می‌سازد، دین، فلسفه و ایدئولوژی غیرمستقیم وساطت ماهیت متضاد کار مزدی با حق مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی را به عهده می‌گیرند. غیرمستقیم به این معنی که طبقه‌ی حاکم بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه می‌گذارد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش، یعنی اشکال ضروری جامعه‌ی مدرن بورژوازی را متکامل کند. وجود دین، فلسفه و ایدئولوژی از این بابت در جامعه‌ی طبقاتی ضروری است زیرا با اعمال خشونت غیر اقتصادی (قضایی و اجرایی) نبرد طبقاتی قابل سرکوب و کنترل نیست. بنابراین قدرت ذهنی حاکمیت باید چنان در واقعیت بر افکار عمومی مسلط شود که کارگران با استناد به آن در روند زندگی واقعی خود دخل و تصرف کنند. بنابراین دین، فلسفه و ایدئولوژی باید کارگران را متقاعد کنند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و عینی جامعه‌ی طبقاتی، تداوم نظام سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها است زیرا در تکامل آتی خود تمامی نیازهای مادی و خدماتی آن‌ها را بر طرف می‌سازد. پیداست که این‌جا از یک سو، برنامه‌ی ادغام اجتماعی کارگران مزدی در جامعه‌ی بورژوازی و ممانعت از بروز نبرد طبقاتی ریخته شده است و از سوی دیگر، روند "ارزش‌افزایی سرمایه" و تداوم نظام سرمایه‌داری تضمین می‌شود. به بیان دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی وظیفه دارند که به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازند و با تسلط بر افکار عمومی منجر به ازخودبیگانگی خودکرده‌ی کارگران نسبت به تاریخ مبارزاتی شان شوند و نقش یکتا و واقعی آن‌ها را در تولید ثروت اجتماعی انکار کنند. به این معنی که کارگران مزدی باید هستی مادی خود را در پرتو قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تجربه کنند و در فقدان آگاهی از هستی مادی خویش و تحت تأثیر ازخودبیگانگی خودکرده به صورت یک طبقه‌ی اجتماعی سازمان نگیرند. فقط تحت این شرایط است که ماهیت متضاد با اشکال ضروری وساطت و ادغام اجتماعی کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری ممکن می‌شود و به این ترتیب، تداوم جامعه‌ی بورژوازی و شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری را با وجود تضادهای ماتریالیستی و درون‌ذاتی آن تضمین می‌سازد.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

ها شده و مانند کابوس سنت نسل‌های مردگان بر مغز زنده‌گان سنگینی می‌کند. به بیان دیگر، شناخت‌شناسی محصول آن دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی است که دین، فلسفه و ایدئولوژی در جهان مدرن متحمل شده‌اند.^۱ از جمله باید از نقش فلسفه-ی یونان باستان در شناخت‌شناسی یاد کرد که منسوب به سقراط و ارسطو می‌شود. سقراط اولین فیلسوفی بود که میان حکمت ماورای طبیعت و فلسفه‌ی طبیعت تمیز داد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. به این ترتیب، سقراط راهی را برای ارسطو گشود که وی بعدها فلسفه‌ی خود را متکامل کند. به این صورت که ارسطو در پیروی از سقراط میان حوزه‌ی قدسی و حوزه‌ی غیرقدسی تمیز داد. از این پس، ممکن شد که نتایج دانش ریاضی و فیزیک به اندیشه‌ی انسانی راه بیابند. ما تأثیرات این علوم را در سه فرضیه‌ی فلسفه‌ی ارسطو می‌یابیم: اول، هر معلولی نیاز به یک علت دارد، دوم، تفاوت میان گوهر (ماهیت) و صورت (شکل) است و سوم، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

بنابراین ارسطو موجودیت جهان مادی را منسوب به یک ماده‌ی ازلی (هیولی) و یک قوه‌ی ازلی می‌کند. به این صورت که قوه‌ی ازلی، هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد. از این پس، حرکت آغاز می‌شود که محصول آن زمان و مکان است. ما این‌جا به سه عنصر ازلی، یعنی ماده، زمان و مکان روبرو می‌شویم. بعداً واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی فلک را به حرکت در می‌آورد و موجودات زمین و انسان را می‌آفریند. از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش می‌شود، در نتیجه خرد را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از آفرینش جهان مادی و انسان دیگر دخل و تصرفی در واقعیت و زیست انسان‌ها نمی‌کند. بنابراین واجب‌الوجود نه پیامبری را به بعثت می‌رساند، نه وحی‌ای را نازل می‌کند و نه دم و دستگاه اخروی مانند دوزخ و بهشت جهت پاداش و مجازات انسان بر پا می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از آفرینش جهان مادی و انسان اصولاً متوقف‌الفعل می‌شود. از این

اند بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند همراه با آن‌ها واقعیت خویش و همچنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از طریق بررسی ماتریالیستی - دیالکتیکی نشان می‌دهد که چگونه یک جامعه‌ی ذاتاً متضاد طبقاتی از طریق وساطت اشکال ضروری به یک هماهنگی ظاهری و در نتیجه متزلزل می‌رسد. در حالی که نیروهای مولد در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند و سرمایه‌داری به یک ثبات نسبی دست می‌یابد، اما انسان‌ها (کارگران) همواره در کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم هستند و از این رو، نطفه‌ی تحولات و دگرگونی در درون خود جامعه‌ی طبقاتی گذاشته شده است. ما این‌جا با شرایط انقلاب اجتماعی مواجه می‌شویم که به صورت یک امکان از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی به وجود می‌آید و پیداست که به دلیل اعتبار اشکال ضروری (دین، فلسفه و ایدئولوژی) که مارکس آن‌ها را کابوس می‌نامد، همچنین قدرت بازگشت و امکان بروز ضد انقلاب را با خود یدک می‌کشد.

به این ترتیب، مارکس اسلوب یک تئوری انتقادی و انترسوبژکتیو را در اختیار ما می‌گذارد. انترسوبژکتیو به این معنی که کنش سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک و نقد می‌شود. برای نمونه مارکس در نقد خرد هگلی می‌گوید: «خرد همیشه وجود داشته، اما نه به صورت خردمند». منظور مارکس این‌جا نقد آن خرد هگلی است که با زمینه-ی مادی متضاد خود و با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، به کلی بیگانه است. مشخصاً در همین‌جا است که مسئله‌ی شناخت‌شناسی و موضوع ارزیابی خرد برای درک تحولات اجتماعی طرح می‌شود، به این معنی که شناخت در کدام حوزه و با کدام انگیزه به وجود می‌آید؟ آیا شناخت محصول حرکت ناب تفکر است و در حوزه‌ی استعلایی و متافیزیک به وجود می‌آید و یا این‌که مربوط به حوزه‌ی درون‌ذاتی و از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی استنتاج می‌شود؟

ما این‌جا با پرسش‌هایی روبرو می‌شویم که پاسخ آن‌ها را تنها در آن تاریخ تحولات و تبادل مادی جامعه‌ی بورژوازی می‌یابیم که منجر به تغییر واقعیت زندگی و تفکر انسان-

^۱ من به دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی که اشکال ضروری را در جهان مدرن به وجود آورده‌اند، در جای دیگری به تفصیل پرداخته‌ام. مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتن دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۶f.

وی تحقیق باید در طبیعت و جهان واقعی که در دسترس انسان‌ها است، صورت بگیرد و پس از آگاهی از جزئیات و با استفاده از دانش بشری است که می‌شود به کلیات و دانش ماورای طبیعت پی برد. ما در این‌جا دوباره مانند سقراط، ارسطو و اسپینوزا با تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت مواجه می‌شویم. در حالی که ماورای طبیعت تنها حوزه‌ی ایمان دینی محسوب می‌شود، طبیعت و جهان واقعی مختص به اندیشه و علوم انسانی هستند. بنابراین برای دکارت انسان تنها از طریق اندیشه می‌تواند به معنی جهان آفرینش و به ایمان واقعی دست بیابد. عبارت مشهور وی که می‌گوید: "من می‌اندیشم، پس هستم"، از این گزارش می‌دهد که هستی انسان مستقیماً برابر با اندیشدن انسان است.

پیداست که تحت تأثیر این تاریخ فرهنگی، یعنی فلسفه‌ی یونانیان باستانی، رفرماسیون پروتستانی و روشنگری، از یک طرف، تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت موجه و از طرف دیگر، بر خردگرایی و اراده‌ی انسان جهت دخالت و تغییر امور زندگی فردی و زیست اجتماعی تأکید می‌شود. همچنین پیداست که در جهان مدرن شناخت‌شناسی نیز ابعاد بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تری به خود می‌گیرد. به این معنی که روند شناخت همواره به سوژه تحمیل می‌کند که جهت درک واقعیت ابژکتیو هر چه بیشتر از متافیزیک فاصله بگیرد. به این ترتیب، حتی اگر تفکر سوژه تحت تأثیر شناخت و افکار دینی بوده باشد، اما باید به اجبار جوانب عملی و واقعی به خود بگیرد. به این دلیل که شناخت سوژه‌کتیو همواره در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است. پیداست که تحت این شرایط اندیشه‌ی انسانی رفته رفته از بند سحر، خرافه و معجزه رها و این جهانی می‌شود. ما این تحولات اندیشه‌ی انسانی را که البته محصول دگرگونی در تولید مادی و تبادل مادی انسان‌ها است، در اشکال محافظه‌کار، تقلیل‌گرا و مثبت‌گرای جهان مدرن نیز می‌یابیم. برای نمونه ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، در ایدئولوژی لیبرالیسم جان لاک و ژان ژاک روسو و همچنین در اقتصاد سیاسی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو مشاهده می‌کنیم که هیچ‌کدام از آن‌ها به الهیات رجوع نمی‌کند. نقطه‌ی عزیمت فلسفی، ایدئولوژیک و اقتصادی همه‌ی آن‌ها نه ماورای طبیعت بلکه خود طبیعت است که البته با استناد به انسان‌شناسی و فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شود. سرانجام این شناخت‌شناسی در تئوری ماتریالیسم تاریخی

منظر، انسان آزاد (نه بردگان و بربرها) است که باید با اراده و خرد خود زیست اجتماعی را سامان دهد و عواقب تصمیم‌های خود را متحمل شود..

ما همین تمایلات فلسفی، یعنی تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و متوقف‌العمل بودن خدا را در الهیات پروتستانی نیز مشاهده می‌کنیم. با وجودی که پروتستانتیسم یکی از شعبه‌های ادیان سامی است و خدای سامیان بر خلاف واجب‌الوجود یونانی کلیت هستی و همچنین ماده، زمان و مکان را از نیستی آفریده، همواره در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، پیامبران را به بعثت می‌رساند و جهنم و بهشت جهت پاداش و مجازات انسان‌ها بر پا می‌کند، اما اسپینوزا در طرح الهیات خود مدعی می‌شود که روح‌القدس پس از آفرینش جهان مادی و انسان به کلی متوقف‌العمل شده است. به این معنی که برای اسپینوزا محال است که خداوند مبادرت به یک عمل جدید کند زیرا این موضوع با علم خداوند مغایرت دارد و نشان می‌دهد که خدا از یک سو، قادر به پیش‌بینی عواقب تمامی اعمال گذشته‌ی خود نبوده است و از سوی دیگر، خدا مطیع مراحل گوناگون، یعنی ابعاد زمانی و مکانی می‌شود. یعنی خداوند به سلطه‌ی همان ابعادی در آمده که خودش آن‌ها را خلق کرده است. از منظر اسپینوزا این دو خواص، یعنی غیر قابل پیش‌بینی بودن و محدودیت زمانی و مکانی اعمال فقط مختص به انسان‌ها می‌شوند و آن‌ها را نمی‌توان به خدا نسبت داد. اسپینوزا حتا خلقت جهان آفرینش را در شش روز و استراحت روح‌القدس در روز هفتم را غیرقابل قبول و سمبلیک می‌داند. به نظر وی خداوند در یک لحظه و یک باره جهان آفرینش را خلق کرده است.^۱

پیداست که در الهیات اسپینوزا نیز مانند فلسفه‌ی ارسطو دست خدا از جهان واقعی جدا می‌شود و تنها این انسان است که از طریق خرد، اندیشه و با اراده‌ی خویش زیست اجتماعی و زندگی دنیوی خود را سازمان می‌دهد. ما این جدایی ماورای طبیعت از طبیعت را نیز در نظریات پیشگامان عصر روشنگری، مانند دکارت و بیکن مشاهده می‌کنیم. برای نمونه دکارت اصولاً موضوع الهیات را منتفی می‌داند زیرا تحقیق در ماورای طبیعت که انسان به آن دسترسی ندارد، هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند. به نظر

^۱ مقایسه، کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، صفحه‌ی ۳۱۲ ادامه

مسلمانان تمامی حوادث طبیعی، همه‌ی اتفاقات سیاسی و اجتماعی و حتا مسیر زندگی انسان‌ها را الله معین می‌کند. به بیان دیگر، از منظر اسلام ماورای طبیعت از طبیعت غیر قابل تجزیه است و شناخت حقیقت فقط در حوزه‌ی ماورای طبیعت ممکن می‌شود. برای نمونه ما مضمون "وحدت وجود" را به شرح زیر نزد یکی از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان اسلامی، یعنی ملاصدرا به شرح زیر می‌یابیم:

«... این طبقه‌بندی را ما برای حقائق در نظر گرفته‌ایم و خود حقائق دارای این طبقه‌بندی نیستند، حقیقت یکی است و صفت جمع را نمی‌توان بر آن آورد. این ما هستیم که می‌گوئیم حقائق، و گر نه حقائق وجود ندارد و آنچه هست حقیقت می‌باشد، چون فکر ما محدود است و نمی‌توانیم حقیقت را ببینیم، در هر دوره از عمر، یا در مرحله از مراحل تحول عقل، حقیقت را به یک شکل مشاهده می‌کنیم. آنوقت آنچه را که فهمیده‌ایم حقائق عادی می‌خوانیم و آنچه را که نفهمیده‌ایم و نمی‌توانیم بفهمیم حقائق عالی می‌نامیم و اگر روزی حقائق عالی را بفهمیم در نظرمان چون حقائق عادی جلوه می‌کند»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که ملا صدرا این‌جا میان "حقائق عالی"، یعنی حقایق ماورای طبیعت و "حقائق عادی"، یعنی حقایق طبیعی و واقعی تمیز می‌دهد، اما مدعی یک حقیقت واحد نیز است. این‌جا پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به حقایق عالی دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق نفس رحمانیه! بعداً پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به نفس رحمانیه دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق سرکوب نفس اماره! اما سرکوب نفس اماره به این معنی است که انسان باید از حقایق عادی، حقایق طبیعی و واقعی و بخصوص پرسش پیرامون معنی آفرینش چشم‌پوشد زیرا این‌ها مواردی هستند که در "فلسفه‌ی دینی" ملا صدرا منجر به ترویج شر و فتنه می‌شوند. یعنی انسان باید تمایل به اراده و اندیشه

- دیالکتیکی مارکس است که از نقد درون‌ذاتی سه پروژه‌ی علمی از پیشرفته‌ترین ملت‌های اروپا مانند: فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، اقتصاد کلاسیک انگلیسی و فلسفه‌ی سیاسی فرانسوی به وجود آمده است. گرامشی در این ارتباط از مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" استفاده می‌کند و آن‌را تاج‌گذاری شناخت‌شناسی و الغای این سه پروژه‌ی جهان مدرن می‌نامد. به این معنی که روش نقد مارکس به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا می‌انجامد و منجر به یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود. بنابراین ما نزد مارکس دیگر با فلسفه در شکل توجیهی، جنجالی و تفسیری آن سر و کار نداریم زیرا تئوری با پراکسیس یک ارتباط دیالکتیکی برقرار می‌سازد. از این بابت، گرامشی نیز از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان فلسفه‌ی پراکسیس یاد می‌کند. به این صورت که دست آورد تئوریک مارکس یک شکل سلبی دارد که به صورت یک نظریه‌ی رئالیستی و انقلابی به سوی سرنگونی نظام سرمایه‌داری و تشکیل قلمرو آزادی سمت می‌گیرد.^۱

حال اگر ما نگاهی به تاریخ فرهنگی خودمان در ایران بیندازیم، بعداً بلافاصله متوجه می‌شویم که کشور ما نه زمینه‌ی تولید مادی و تبادل مادی کشورهای مدرن غربی را داشته است و نه انسان‌های ایرانی اصولاً قادر بودند که با استناد به شرایط مادی موجود اشکال ضروری (دین، فلسفه، ایدئولوژی) کشورهای مدرن را متفکر شوند.^۲ آن چیزی که ایرانیان از نسل‌های مردگان خود به ارث برده‌اند و مانند کابوس بر مغزشان سنگینی می‌کند، نه فلسفه بلکه "فلسفه‌ی دینی" است. این شیوه‌ی تفکر اسلامی اصولاً جدایی ماورای طبیعت از طبیعت را نمی‌پذیرد و متوقف‌العمل شدن الله را کفر می‌پندارد. این همان مسئله‌ای است که در "فلسفه‌ی دینی"، "وحدت وجود" نامیده می‌شود. به این ترتیب، الله نه تنها همواره در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، پیامبر به بعثت می‌رساند، تقدیر انسان‌ها را معین و جهت‌پاداش و مجازات آن‌ها بهشت و دوزخ را بر پا می‌کند بلکه اصولاً یک رابطه‌ی ناگسستنی با امت اسلامی دارد. نزد

^۱ Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main, S. ۱۸۹f., ۲۱۴f., ۲۲۸f.

^۲ من به دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی که اشکال ضروری را در جامعه‌ی سنتی ایران به وجود آورده‌اند، در جای دیگری به تفصیل پرداخته‌ام. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

^۱ نقل قول از کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه

طریق روحانیت امکان دارد که انسان به شناخت و حقیقت دست یابد. تنها چیزی که منجر به تفاوت نظر اسلامیان می‌شود و تفسیرهای متفاوت دینی را به وجود می‌آورد، مصلحت اسلام و حدود تفسیر قرآن است. به بیان دیگر، تفاوت نظری اسلامیان تنها بر سر این است که کدام تفسیر دینی ابزار مناسب‌تر حکومتی است و انسان‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم به مراتب منفعل‌تر می‌سازد، کدام تفسیر دینی مانع می‌شود که بیان تضاد درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و نظم جنسیتی موجود در حدود قدرت ذهنی روحانیت شیعه بماند و تداوم قدرت سیاسی و منافع مادی اسلامیان را به مراتب بهتر تضمین سازد. به بیان دیگر، نزاع بر سر مصلحت اسلام و تفسیرهای متفاوت از دین بر سر توجیه حاکمیت اسلامیان و مشروعیت دادن به حکومت دنیوی آن‌ها است. نزاع بر سر این است که کدام تفسیر دینی به صورت "آگاهی از جهان وارونه" وساطت طبقه‌ی حاکم با کارگران را به مراتب بهتر به عهده می‌گیرد و تداوم نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌سازد. نزاع بر سر این است که کدام تفسیر دینی فرودستان جامعه را بهتر قانع می‌کند که مناسبات طبقاتی موجود و بردگی کار مزدی در راستای منافع دنیوی و اخروی خود آن‌ها است. اگر ما نتایج روش شناخت‌شناسی "وحدت وجود" را در تاریخ عصر قدیم به صورت توجیه مشروعیت امام و خلیفه می‌بایم، در دوران معاصر نیز همین هدف جهت توجیه مشروعیت ولایت فقیه و یا اپوزیسیون اسلامی در تبعید دنبال می‌شود.

بنابراین اتفاقی نیست که تمامی اسلامیان جهت توجیه مسائل سیاسی، اجتماعی، قضائی و اقتصادی جهان مدرن و معاصر به آیات قرآن رجوع می‌کنند. اعتقاد به "وحدت وجود" آن‌ها را مجبور می‌سازد که جهت تشکیل امور دنیوی انسان‌ها از "وحی نازل" الهام بگیرند. برای نمونه می‌توان به کتاب‌های به اصطلاح اقتصادی اسلامیان مانند صدر، آیت‌الله طالقانی و بنی صدر رجوع کرد که همگی آن‌ها با استناد به آیات قرآن موجه می‌شوند. برای نمونه کتاب "اقتصاد توحیدی" بنی صدر تنها سند جهالت و حماقت تام وی نیست زیرا ابعاد مخرب تاریخ فرهنگی اسلام‌زده‌ی ما ایرانیان را به بهترین وجه ممکنه عریان می‌سازد. وی در این کتاب به حساب خود و با رجوع به آیات قرون وسطایی قرآن که محصول جامعه‌ی برده‌داری و نظم عشیره‌ای عربستان است، یک برنامه‌ی اقتصادی برای ایران مدرن در دوران گلوبالیسم نوشته است. البته

را در خود سرکوب کند، انسان باید کاملاً معطوف به آخرت شود تا این‌که به نفس رحمانیه جهت شناخت حقایق عالی و یکتا دست یابد.^۱

پیداست که ما این‌جا نیز مانند ایدئولوژی در جوامع مدرن با یک ابزار حکومتی سر و کار داریم که مقصود آن تدارک بندگی انسان‌ها است. منتها با این تفاوت که این‌جا بر خلاف دوران روشنگری در جهان مدرن، اصولاً اندیشه و تفکر انسانی تخطئه می‌شود. از آن‌جا که هر انسانی نه قادر به سرکوب نفس اماره‌ی خود است و نه می‌تواند در حوزه-ی علمیه به الهیات بپردازد، در نتیجه احتیاج به مرجع تقلید و پیشوا دارد که حقیقت واحد را بشناسد و درک کند. ما اگر به آثار نظریه‌پردازان اسلامی رجوع کنیم، بعداً همین برنامه‌ی "وحدت وجود" را فقط با مفاهیم دیگری می‌بایم. برای نمونه ابوالهذیل به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز خلافت عباسیان میان ظاهر و باطن قرآن، فارابی به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی دوران حکومت بویان میان عقل منفعل و عقل فعال، ابن سینا به عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان این دوران میان علم انسانی و علم الهی، امام محمد غزالی به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز حاکمان سلجوقیان میان معامله و مکاشفه و سهروردی به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه‌ی اشرافی میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی تمیز می‌دهند. ما این نظریه‌ی "وحدت وجود"، یعنی کابوس سنگینی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان را می‌توانیم میان نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی نیز به خوبی بیابیم. برای نمونه علی شریعتی میان اسلام‌شناسی و اسلام، آیت‌الله مطهری میان پوسته و هسته‌ی دین، آیت‌الله جوادی آملی میان طریقت و شریعت، عبدالکریم سروش میان معرفت دینی و دین و محمد مجتهد شبستری میان سلوک انسانی و سلوک توحیدی تمیز می‌دهند.

تمامی این نمونه‌ها که با استناد به "وحدت وجود" موجه می‌شوند، بر این اصول بنا شده‌اند که حقیقت واحد است و الله یک رابطه‌ی ناگسستگی با امت اسلامی دارد. به بیان دیگر، شناخت واقعی و درک حقیقت به اصطلاح واحد فقط در حوزه‌ی ماورای-طبیعت و از طریق علم الهیات و مجتهد ممکن است. یعنی فقط در حوزه‌ی الهیات و از

^۱ در حالی که سرکوب نفس اماره در شرق برای نزدیکی به خدا صورت می‌گیرد و یک نقش اخروی دارد، سرکوب نفس اماره در الهیات پروتستانی اسپینوزا و هم چنین کلونین برای بهبودی زیست این جهانی است. (مقایسه، کورین، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۳)

پس این انبوه از انسان‌ها چه چیزی را می‌فهمند که خود را به عنوان سوسیالیست و کمونیست معرفی می‌کنند و پی در پی انواع و اقسام سازمان‌ها و احزاب چپ را به وجود می‌آورند؟ به نظر من این فعالان سیاسی اسلام‌زده آن چیزی را که می‌فهمند و خیلی خوب هم می‌فهمند، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که در شوروی متکامل شده و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل شرح دادم، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نه با استناد مستقیم به آثار مارکس بلکه تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و در میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۸ میلادی، یعنی از آن زمانی که لنین تشکیل فراکسیون در حزب کمونیست را ممنوع اعلام کرد تا استقرار استبداد بلامنازعه‌ی استالینی در شوروی متکامل شد. به این صورت که انگلس متأخر "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگلی کرده و آن‌را به کلیت هستی بسط داد. وی تحت تأثیر این خطای فلسفی از دیالکتیک سوژه‌زدایی و ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در دو شعبه‌ی متفاوت شقه کرد. اولی، "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که از یک قانون کلی و جهانشمول از "حرکت ماده" گزارش می‌دهد که در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و بدون آگاهی انسان به سوی یک فرجام معین و اجتناب‌ناپذیر سمت می‌گیرد. این حرکت به اصطلاح ابژکتیو از روند تاریخ تحت تأثیر سه قانون کلی مانند: کمیت و کیفیت، تداخل تضادها و نفی نفی صورت می‌گیرد و تمامی اشکال هستی را در اشکال متکامل‌تر آن‌ها صعود می‌دهد.^۱ شعبه‌ی دوم، "ماتریالیسم تاریخی" است که البته تحت تأثیر همین قانون به اصطلاح کلی و جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" متحقق می‌گردد. به این ترتیب، تاریخ انسان به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی تقلیل می‌یابد که یکی پس از دیگری و به صورت اجتناب‌ناپذیر در اشکال متکامل‌تر صعود می‌کنند. از این منظر، فرجام زیست انسانی قطعاً سوسیالیسم است که البته تنها مربوط به زیربنا، یعنی توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد می‌شود و تنها بعد از عبور از دالان‌های اقتصادی فرماسیون‌های تاریخی گذشته ضرورتاً و خودبخود به وجود می‌آید. ما این‌جا با سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و با نفی پراکسیس سر و کار داریم. انگاری که روند

جهالت و حماقت وی این‌جا پایان نمی‌یابد زیرا وی مخالفان خود را نیز تهدید می‌کند که اگر نظرات وی را نپذیرفتند، آن‌ها را مانند یک چوب تر خمیده بر روی آتش راست می‌کند. منظور وی همان موضوع صراط المستقیم است که ما از "آیین مبین" اسلامی می‌شناسیم.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان موضوع، یعنی کابوس سنگینی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان مواجه می‌شویم که مارکس با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مد نظر دارد. این مسئله به صورت یک تاریخ فرهنگی مخرب و ارتجاعی زمانی به مراتب روشنتر می‌شود که ما واقعیت مشخص و حرکت واقعی جامعه‌ی ایران را نیز در نظر بگیریم. به این دلیل که فاجعه‌ی اسلام-زدگی ایرانیان تنها به این‌جا ختم نمی‌شود که موجودی مانند بنی صدر یک چنین هجویاتی را در پرتو "وحدت وجود" و با استناد به قرآن نوشته و یا این‌که در انتخابات ریاست جمهوری یازده میلیون رأی آورده است. ما تداوم این فاجعه را نزد فعالان سیاسی به اصطلاح چپ و در تشکیلات جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک در تبعید می‌بایم. بنی صدر نه تنها در میان سوسیالیست‌های ایرانی هواداران پر و پا قرص دارد بلکه انجمن‌های اسلامی تحت نظر وی یکی از فراکسیون‌های جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک محسوب می‌شوند. پیداست که با وجود توافق اسلامیان بر سر "وحدت وجود" و نفوذ مباحث آن‌ها بر افکار عمومی ایرانیان، نه از درون مباحث اسلامیان تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و تجزیه‌ی ایمان از اندیشه موجه می‌شود، نه خرد بشری در برابر حکمت الهی استقلال می‌یابد و خودبنیاد می‌شود، نه اصولاً از درون مباحث اسلامیان فلسفه متکامل می‌گردد و نه آن فعالان سیاسی که در یک چنین جامعه‌ی اسلام‌زده‌ای تربیت و ادغام شده‌اند، قادر به درک اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس و "مارکسیسم کلاسیک" می‌شوند.

این‌جا بلافاصله این پرسش طرح می‌شود که اگر این حرف درست است و فعالان سیاسی اسلام‌زده‌ی ایرانی اصولاً ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را نمی‌فهمند،

^۱ بنی صدر مدعی است که کتاب "اقتصاد توحیدی" رساله‌ی دکترایش است. به نظر من این کتاب هیچ ارتباطی با علوم انسانی و تحقیقاتی ندارد و بنا به تجربه‌ی من یک چنین اثری اصولاً در دانشگاه‌های مدرن اروپایی به عنوان کار تحقیقاتی به رسمیت شناخته نمی‌شوند.

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

"تئوری مراحل" است که تاریخ بشر را در فرماسیون‌های قبيله‌ای، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم خلاصه می‌کند. این نظریه شبه‌دینی نیز است زیرا از یک سو، مدعی می‌شود که این روند خارج از اندیشه و اراده‌ی انسان‌ها، یعنی در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی به وقوع می‌پیوندد و از سوی دیگر، ادعا دارد که این روند به اصطلاح ماتریالیستی محصول منطق تاریخ و تقدیر تمامی جوامع بشری است. ما مضمون ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" نیکولای بوخارین که یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان شوروی محسوب می‌شود، به شرح زیر می‌یابیم:

«آموزش آزادی اراده (یعنی، انتردترمینیسم) در واقعیت یک شکل ظریف از بینش نیمه دینی است، شکلی که مطلقاً تشریح نمی‌کند، تمامی واقعیت‌های زندگی را نفی کرده و مانعی برای تکامل علم می‌باشد. تنها موضع صحیح دترمینیسم است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا به صورت عریان برنامه‌ی بندگی انسان‌ها، توجیه استبداد حزبی و نظام سرمایه‌داری دولتی موجه می‌شود. یعنی زمانی که تاریخ به صورت مقدر و بدون اراده‌ی انسان‌ها به سوی یک سرانجام مثبت، یعنی سوسیالیسم سپری می‌شود، زمانی که "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" خارج از اندیشه و شناخت انسان‌ها و حتا بدون هستی انسان وجود دارد، در نتیجه رابطه‌ی سوژه با ابژه گسسته می‌شود و اصولاً شناختی به وجود نمی‌آید. به بیان دیگر، این‌جا شناخت به حوزه‌ی ماورای طبیعت منسوب می‌شود. ما همین روش را نزد نظریه‌پردازان اسلامی نیز یافتیم که تحت تأثیر "وحدت وجود" از آن "حقایق الهی" سخن می‌رانند که با پراکسیس و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی به کلی بیگانه هستند. بنابراین روش مارکسیسم - لنینیسم همان روش جریان‌های اسلامی است و تنها مفاهیم آن‌ها تفاوت دارند. به این ترتیب، به کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی یک چک سفید داده می‌شود که مدعی کشف واقعیت‌های به اصطلاح ابژکتیو و موانع تحقق "سوسیالیسم علمی" شود و به بهانه‌ی تحقق دیکتاتوری پرولتاریا این موانع را بدون در نظر گرفتن

تاریخ یک منطق درون‌ذاتی دارد و دیالکتیک "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" است. به بیان دیگر، خطای فلسفی انگلس متأخر منجر به تکامل یک دین "ماتریالیستی" می‌شود زیرا در پیروی از "ایده‌ی مطلق" هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم و معطوف به "ماده‌ی مطلق" است. ما این‌جا با تصورات غیرواقعی، متافیزیکی و یک دین این جهانی روبرو می‌شویم زیرا "حرکت ماده‌ی" انگلس متأخر دچار از خود بیگانگی با پراکسیس مولد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است.

البته ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برای تثبیت نظام سرمایه‌داری دولتی در شوروی بسیار مناسب بود. از آن‌جا که انقلاب‌های کارگری در غرب اروپا با شکست مواجه شده بودند و هیچ امیدی به همکاری اقتصادی و مساعدت فن‌آوری و صنعتی از طریق دولت‌های "امپریالیستی" وجود نداشت و از آن‌جا که مناسبات تولیدی و زیربنای اقتصادی در شوروی بسیار بدوی و عقب مانده بود، در نتیجه سران حزب کمونیست بر خلاف وعده‌هایی که به طبقه‌ی کارگر داده بودند، باید با در نظر داشتن شرایط نامساعد جنگ داخلی و تعرض بی‌امان کشورهای "امپریالیستی" سیاست توسعه‌ی اقتصادی را به سرعت در کشور تحکیم می‌کردند. پیداست که با توجه به مناسبات تولیدی عقب افتاده در شوروی، توسعه‌ی سریع اقتصادی نه تنها مستلزم تشدید شدت کار بود بلکه درجه‌ی بالاتری از استثمار نیروی کار را نیز می‌طلبید. بنابراین حزب کمونیست شوروی به بهترین وجه ممکنه از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جهت انفعال طبقه‌ی کارگر سود برد. این ایدئولوژی کارگران را متقاعد می‌کرد که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو (بت‌انگاری) در نظام سرمایه‌داری دولتی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور بنا بر منطق تاریخ از "حرکت ماده" و نهایتاً در راستای منافع خود آن‌ها متحقق می‌گردد. به این ترتیب، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که البته با استناد به پراکسیس مولد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مستدل می‌گردد و رهایی انسان را مد نظر دارد، به صورت یک نظریه‌ی مثبت‌گرا و شبه‌دینی تحریف و منجر به تشکیل سرمایه‌داری دولتی و تداوم بردگی کار مزدی در شوروی شد. مثبت‌گرا به این معنی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به آثار انگلس متأخر از مفهوم "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" عزیمت می‌کند و مدعی می‌شود که روند تاریخ به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. محصول این دانش خودساخته

^۱ Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus -
Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۳۰

و از آنجا که انسان یک انجام اجتماعی است، در نتیجه شناخت و واقعیت و همچنین عینیت یک سرانجام است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد بوخارین و گرامشی با دو طرح متفاوت روبرو می‌شویم که محصول تناقض شناخت‌شناسی آن‌ها است. در حالی که بوخارین با پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر، سوسیالیسم را یک ضرورت تاریخی می‌شمارد و در توهم خود از منطق تاریخ از دترمینیسم دفاع می‌کند، گرامشی سوسیالیسم را در تداوم اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس به صورت یک امکان در نظر گرفته و به واقعیت اجتماعی ارجاع می‌دهد. در این واقعیت اجتماعی و تنها از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی است که پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و به صورت سوژه‌ی آگاه سوسیالیسم را متحقق می‌سازد. بنابراین پراکسیس از یک سو، مربوط به واقعیت تولید و مناسبات ماتریالیستی سرمایه‌داری می‌شود که البته متضاد است و نبرد طبقاتی به بار می‌آورد و از سوی دیگر، تئوریک است زیرا از آگاهی از تضاد و اندیشه‌ی نبرد طبقاتی گزارش می‌دهد. پیداست که از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و فلسفه‌ی عمل گرامشی سوسیالیسم یک شکل دموکراتیک به خود می‌گیرد که البته به صورت کمون متشکل و شورایی اداره می‌شود، در حالی که شناخت‌شناسی متافیزیک بوخارین و در امتداد آن، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم استقرار استبداد مطلقه را موجه می‌کند.

بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از همان بدو تکاملش با بحران مواجه بود که البته پس از استقرار نظام استالینی در شوروی قاطعانه شکست خورد. اما این ایدئولوژی با وجود این شکست از طریق شوروی ترویج می‌شد زیرا نه تنها وضعیت موجود را در یک نظام دو قطبی بلکه تمامی خطاهای سیاسی و جناحی احزاب کمونیست را نیز موجه می‌کرد. به این معنی که این‌جا ایدئولوژی منجر به یک دوگانگی کذب و دینی به صورت تقابل قوای خیر با قوای شر در سطح جهان می‌شد. به این ترتیب، حزب کمونیست شوروی احزاب به اصطلاح برادر را متعهد می‌کرد که برای حفاظت از "اردوگاه سوسیالیسم" تدارک "وحدت کلیه نیروهای ضد امپریالیست" را ببینند و

^۱ Ebd., S. ۲۲۸

انگیزه‌ها و منافع انسان‌ها منهدم سازد.^۱ پیداست که هر جریانی و یا طرحی که در برابر مصوبات کمیته‌ی مرکزی و حتا علایق فردی دبیر کل حزب کمونیست قرار بگیرد، انحراف شمرده می‌شود و باید نابود گردد. بنابراین تشکیل دادگاه‌های استالینی در سال ۱۳۳۴ میلادی که البته بوخارین و هودارانش نیز مانند بسیاری از کمونیست‌ها قربانی آن‌ها شدند، با رجوع به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم موجه می‌شد.^۲

از آنجا که ایدئولوژی شوروی و همچنین تئوری شناخت‌شناسی شبه‌دینی آن در تضاد عریان با تئوری انتقادی و انقلابی و ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قرار داشت، در نتیجه گرامشی در دوران زندان از نظریات بوخارین با خبر شد و یک نقد مفصل و پراکنده بر آن نوشت. گرامشی در انتقاد به بوخارین بر این نکته تأکید می‌کند که بوخارین مارکسیسم را به یک ایدئولوژی در منفورترین و زشت‌ترین شکل آن تبدیل کرده است. به این معنی که وی یک سیستم تفکر دگماتیک از حقایق به اصطلاح مطلق و ابدی به وجود آورده است که تنها با عناوینی مانند "ماتریالیسم عامی" و "ماتریالیسم متافیزیکی" قابل تشریح هستند. انگاری که یک حقیقت مطلق وجود دارد و تنها افراد معدودی که البته عضو کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی هستند، به آن پی برده‌اند.^۳ گرامشی در نقد عقاید بوخارین به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«به نظر می‌رسد که مفهوم ابژکتیو متافیزیکی و ماتریالیستی همچنین یک عینیت خارج از موجودیت انسان را نمایندگی می‌کند، این‌جا ادعا می‌شود که یک واقعیت حتا بدون موجودیت انسان وجود دارد. این‌گونه بوخارین یا از یک استعاره استفاده می‌کند و یا به دام یک شکل از عرفان می‌افتد. ما فقط واقعیت را تنها در رابطه با انسان‌ها می‌شناسیم.

^۱ vgl. Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۲۵۹, ۳۵۷f., und

vgl. Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main, und

vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۶۷

^۲ vgl. Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west), S. ۵۴

^۳ Gramsci, Antonio (۱۹۷۶): ebd., S. ۱۱۹

مارکس نسبت می‌دهد. در حالی که "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس از سرمایه‌دار و همچنین پرولتاریا به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، سلنی در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر از دیالکتیک سوژه‌زدایی کرده^۱ و به شرح زیر سوسیالیسم نوع شوروی را فرجام زیست انسانی می‌شمارد:

«هم این‌که در قرن ۱۹ و در ارتباط با سرآغازهای جنبش انقلابی سوسیالیستی ضرورت تاریخی راه جهت عبور از چندگانگی سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم به جهان‌بینی هومانستی و ماتریالیستی دیالکتیکی هموار کرد، هم‌اکنون روش تفکر ماتریالیستی – دیالکتیکی به مراتب ضروری‌تر می‌شود. آن از نظر اجتماعی – تاریخی مشروط به وجود سوسیالیسم واقعاً موجود است، [یعنی] از طریق سرشت تکامل اجتماعی‌اش و از طریق سرشت مسائل جهانی که باید حل شوند. آن قبل از هر چیز تضمین زمینه‌ی موجودیت انسان از طریق ممانعت از جنگ اتمی و حفاظت از محیط زیست طبیعی است. تحت این شرایط نوین انسان نمی‌تواند بدون هومانیسیم واقعی، بدون عبور اصولی از پلورالیسم سوژه‌کتیویسم و ابژه‌کتیویسم (یعنی، بدون لنینیسیم در کارکرد جهان‌بینی، علمی و متدویک اش) سر کند. در نهایت به همین دلایل که برای یک زمینه‌ی اقتصاد سوسیالیستی موجود تکامل اقتصاد با برنامه غیر قابل صرف نظر است و آن همچنین ضرورت نقش مدیریت سازمان سیاسی پیشروان طبقه‌ی انقلابی کارگر در ائتلاف با کارکنان را ضروری می‌کند. تفکر تکامل از ماتریالیسم دیالکتیکی این چنین تبدیل به قاطعانه‌ترین شکل از تفکر آزادی، یعنی شکل تفکری از رهایی انسان برای دوران ما است.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی در منفورترین شکل آن مواجه هستیم. این‌جا اصولاً کوچکترین اشاره‌ای به جنایات استالین و کشتار کمونیست‌ها و میلیون‌ها انسان در شوروی و مابقی کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی

تمامی توده‌های زحمتکش، عوامل بورژوازی ملی، افشار سنتی و مذهبی را برای دفاع از شوروی در یک جبهه متحد سازند. پاداش این احزاب "راه رشد غیرسرمایه‌داری" بود که به اصطلاح با مساعدت اقتصادی شوروی در مسیر درست تاریخ قرار بگیرند و جهت استقلال از امپریالیسم جمهوری‌های دموکراتیک خلق را تشکیل دهند.^۱

از این بابت، نه تنها در شوروی بلکه تمامی دستگاه ایدئولوژیک دولت‌های "سوسیالیستی" و همچنین احزاب برادر این هدف را دنبال می‌کردند که هواداران و مخالفان خود را متقاعد سازند که پیروزی آن‌ها در نظام دو قطبی موجود قطعی است. آن‌ها با استناد به خطای فلسفی انگلس متأخر و قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" که به اصطلاح از منطق ماتریالیستی تاریخ گزارش می‌داد، اطمینان داشتند که کشورهای در حال رشد قدم به قدم به "اردوگاه سوسیالیسم" نزدیک می‌شوند و سرانجام به آن خواهند پیوست و شکست امپریالیسم در آینده‌ی نزدیک قطعی است. برای نمونه می‌توان از فعالیت تئوریک یندریش سلنی یاد کرد. وی یک از برجسته‌ترین استاد‌های فلسفه و "مارکس‌شناسی" از کشور چکسلواکی است که نه تنها بسیاری از دانشجویان را در دانشگاه پراگ آموزش داده است بلکه آثار وی به زبان‌های دیگر و از جمله آلمانی ترجمه شده‌اند. تمامی هم و غم وی این است که این حرکت دترمینیستی و منطق تاریخ مثبت‌گرای هگلی به سوی سوسیالیسم را به صورت یک ضرورت تاریخی موجه کند. وی در کتابی با عنوان "علم منطق نزد مارکس و در سرمایه" نه تنها هیچ‌گونه تمایزی میان "منطق تضاد" و "منطق تاریخ" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قائل نمی‌شود^۲ بلکه ارجاع مارکس به منطق هگل جهت تکامل منطق سرمایه را دترمینیستی تعبیر می‌کند. به این ترتیب، وی می‌خواهد با اسرار و فشار اثبات کند که دیالکتیک نزد مارکس همان حرکت دترمینیستی است که ما از "حرکت ماده" نزد انگلس متأخر و از ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسیم می‌شناسیم. وی برای اثبات نظریاتش حتا دترمینیسم معادلات ریاضی و شیمی را که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، به کتاب سرمایه

^۱ مقایسه، اولیانوفسکی، ر ۱ – (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر – صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، برلین

^۱ Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

^۲ Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln, S. ۱۵۷

فقط کافی است که به روند فروپاشی "اردوگاه سوسیالیسم" و انهدام شوروی فکر کرد تا انسان با مضمون آن علمی که این‌ها از آن سخن می‌گویند، بیشتر آشنا شد. این علم همزاد همان علم الهی است که روحانیت به آن رجوع می‌کند که از طریق آن منافع مادی و حاکمیت دینی خود را بر انسان‌ها تحمیل کند. ما برای نمونه اگر به کتاب "یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی" احسان طبری نیز رجوع کنیم همین شناخت-شناسی متفاوتی و آخوندی را می‌یابیم. برای نمونه وی از ضرورت کوشش "برای اجتهاد در مسائل تئوری عمومی مارکسیستی - لنینیستی" سخن می‌گوید و حقیقت آن‌را انکار ناپذیر می‌شمارد. همان مطالبی را که ما در کتاب "مبانی سوسیالیسم علمی" مطالعه کردیم، به خوبی در همین کتاب نیز می‌یابیم. یعنی یک نبرد میان سوسیالیسم نوع شوروی (نو) با امپریالیسم (کهنه) در جریان است که البته به صورت یک حرکت تکاملی و شاخه‌ی روینده نه تنها بر کره‌ی زمین مسلط می‌شود بلکه به شرح زیر به سیارات دیگر نیز راه می‌یابد:

«بدون شک تنها کره زمین ما نیست که در آن شاخه‌ی روینده‌ی تکامل، یعنی تمدن انسانی به پیش می‌رود. در میان این میلیون‌ها منظومه و کهکشان امکان وجود حیات و حتی تمدن با همه‌ی هوسناکی و ناپایی این پدیده‌ها، نه فقط کم نیست بلکه بسیار است. ولی بهرجهت در این پیشه‌ی عظیم هستی شاخه‌های تغییر تکاملی اندک است و عرصه‌های تغییر تکرارآمیز بسیار. منتها شاخه‌های روینده دارای آنچنان قدرتی هستند که می‌توانند روزی بسراغ سراپای هستی بروند و دم تحول تکاملی را در طبیعت و در کیهان بدمند. همانطوری که یک کانون جداگانه تکامل قادر است کارمایه خود را به همه‌ی محیط مستعد سرایت دهد، تمدنها می‌توانند سراسر هستی را با اخگر حرکت تکاملی نوین شعله‌ور سازند و هر آینه این چیزست مربوط به آینده‌ای بیرون از وهم.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، احسان طبری با واقعیت به کلی بیگانه است. وی تمامی عواقب جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم انگلس متأخر را با خود یدک می‌کشد و از طریق این روش که خودش آن‌را تفکر دیالکتیک می‌نامد، از یک

نمی‌شود زیرا بنا بر "ماتریالیسم دیالکتیکی" نه تنها وقایع گذشته اجتناب ناپذیر بوده اند بلکه انگاری قرار است که این "سرشت تکامل اجتماعی" همه را به سوی جهان‌بینی لنینیسم و به اصطلاح هومانیزم براند. این فرد چنان بی مسئولیت و بی پرنسیپ است که حتا از قیام ۱۹۶۸ در چکسلواکی معروف به "بهار پراگ" به رهبری آلکساندر دوبچک یاد نمی‌کند که جهت تشکیل "سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی" به وجود آمد و به سرکردگی ارتش سرخ و از طریق نیروی نظامی "پیمان ورشو" سرکوب شد. البته ضروری نیست که ما یک چنین هجویاتی را از زبان یک استاد دانشگاه در "اردوگاه سوسیالیسم" بشنویم زیرا روزنامه فروش حزب توده نیز همین را به ما می‌گوید. جالب توجه است که این کتاب در اوایل دهه‌ی ۸۰ میلادی نوشته شده است و در زمان انتشار آن به زبان آلمانی به غیر از یک شبه از "اردوگاه سوسیالیسم" چیزی باقی نمانده بود.

این از خودبیگانگی با حرکت واقعی در نظام سرمایه‌داری محصول استناد به قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که از شناخت‌شناسی در ماورای طبیعت گزارش می‌دهد. از این منظر، موضوع دیگر روشنگری و رهایی کارگران مزدی از استثمار طبقاتی، مقاومت در برابر نقض حقوق انسانی فرودستان جامعه و سازمان‌دهی مبارزات اجتماعی برای استقرار سوسیالیسم نیست بلکه فعالیت سیاسی در این خلاصه می‌شود که با ائتلاف و یا با پشتیبانی از جناح به اصطلاح مترقی ملی و مذهبی برای "استقلال کشور" از امپریالیسم کوشا شد و سیاست کلی کشور را در یک جهان دو قطبی به سوی همکاری اقتصادی و هم‌سویی سیاسی با شوروی سوق داد. برای نمونه اگر ما به کتاب "مبانی سوسیالیسم علمی" رجوع کنیم، اولین چیزی که می‌یابیم، مخالفت با مطالعه‌ی آثار مارکس است زیرا نویسندگان آن در پیروی از استالین مدعی هستند که "لنینیسم، مارکسیسم قرن بیستم است." سپس واقعیت چنان تحریف می‌شود که انگاری به زودی "نظام سوسیالیستی" نوع شوروی بر تمامی جهان مستقر می‌گردد.^۱

^۱ مقایسه، آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

^۱ طبری، احسان (۱۳۴۶): یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد، صفحه‌ی ۱۷

اکثریت در پیروی از اهداف حزب توده به همکاری سیاسی و اطلاعاتی با اسلامیان تن داد و شرایط ضد انقلاب را در کشور مهیا ساخت. البته حزب توده توجیه این خطاهای سیاسی که عواقب جنایی و قضایی دارند، را نیز در نظر گرفته است. به این صورت که احسان طبری منتقدان خود را عوام و روند "حرکت ماده" به سوی سوسیالیسم را بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی می‌خواند که روان اجتماع قادر به درک آن نمی‌باشد.

نتیجه:

همان‌گونه که تا کنون خواننده‌ی نقاد دنبال کرده است، فاصله‌ی حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده بسیار ناچیز است. هر دو جریان با ارجاع به یک شناخت-شناسی ماورای طبیعی منجر به جهان‌گزیری و انفعال طبقه‌ی کارگر نسبت به فرودستی خود و تداوم بردگی کار مزدی می‌شوند. به این معنی که هر چه جنبش کارگری بیشتر معطوف به مبارزه‌ی به اصطلاح ضد امپریالیستی شود، به همان اندازه نیز بیشتر با هستی مادی و تاریخ مبارزاتی خود و مضمون نبرد طبقاتی از خودبیگانه شده و به سلطه-ی اسلامیان و حزب توده در می‌آید. ما این‌جا با کارکرد مفهوم "وساطت" آشنا می‌شویم که رابطه‌ی ایدئولوژی‌های همزاد اسلامی و مارکسیسم - لنینیسم را با جامعه‌ی طبقاتی بر قرار کرده و از طریق "ادغام اجتماعی" کارگران در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی منجر به انفعال آن‌ها و تداوم روش تولید سرمایه‌داری در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌شود. از طرف دیگر، توافق شناخت‌شناسی مشابه اسلام و مارکسیسم - لنینیسم مانند کابوس سنت تمامی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان سنگینی می‌کند و مانعی در برابر تکامل یک فرهنگ مدرن و تشکیل یک اپوزیسیون سوسیالیست، دموکرات و لائیک می‌سازد.

به این ترتیب، تداوم یک تاریخ فرهنگی اسلام‌زده و شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی در میان "مارکسیست‌های ایرانی" پا بر جا می‌ماند و فعالان سیاسی اسلام‌زده بدون این‌که اصولاً ایرادی در درک و زبان روزمره‌ی خود بیابند و یا شیوه‌ی ادغام اجتماعی سنتی خود را مورد پرسش قرار دهند، می‌توانند مدعی چرخش ایدئولوژیک و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ظاهراً کمونیست شوند. بنابراین اتفاقی نیست که در دوران نظام

طرف، به یک قانون تکاملی در روند تاریخ پی می‌برد (پیروزی قطعی نو بر کهنه) و از طرف دیگر، با رجوع به لنین مدعی می‌شود که این روند بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی همراه است و تحت مفهوم روان اجتماع به شرح زیر مدعی می‌شود که عوام هم آن‌را نمی‌فهمند:

«مارکسیسم - لنینیسم یک آموزش انقلابی است یعنی طرفدار تسریع پروسه تکامل اجتماعی از طریق مبارزه‌ی آگاهانه و متشکل پیشروترین قوای اجتماع است.»^۱

پیداست که این‌جا منظور طبری از پیشروترین قوای اجتماعی نه سازمان‌ها و احزاب سکولار و یا روشنفکران دموکرات و لائیک بلکه مسلمانان به اصطلاح مبارز هستند. منظور طبری این‌جا حتا جریان‌های مذهبی مانند جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی هم نیست زیرا حزب توده در دوران قیام بهمن اعضای آن‌ها را لیبرال و عروسک‌های خیمه شب‌بازی امپریالیسم انگلستان و آمریکا می‌خواند. منظور طبری همان اسلامیان هستند که دست و پا قطع و زنان مدرن را سرکوب می‌کنند و دادگاه انقلاب اسلامی و ترورهای انتحاری به راه می‌اندازند. به بیان دیگر، حزب توده و اسلامیان از طریق شناخت‌شناسی به وحدت کامل سیاسی می‌رسند زیرا که حقیقت را در ماورای طبیعت جستجو می‌کنند. تنها چیزی که حرف‌های آن‌ها را تا اندازه‌ای متفاوت می‌کند، مفاهیم و منابع آن‌ها هستند. اگر آخوند شیعه با استناد به قرآن از "حرکت روح" (معنی) و تشکیل امت اسلامی سخن می‌گوید، توده‌ای با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از "حرکت ماده" (ذات) و پیوستن به "اردوگاه سوسیالیسم" سخن می‌راند. مخرج مشترک این تفکرات انتزاعی حرکت دترمینیستی به سوی یک فرجام مقدر است که انسان‌ها را سلب آزادی، اراده و اندیشه می‌کند و آن‌ها را سرانجام به بندگی می‌کشد. پیداست که شناخت‌شناسی‌های مشابه دینی اشکال مشابه سازمان‌دهی و فعالیت سیاسی را نیز به بار می‌آورند. بنابراین اتفاقی نبود که در دوران قیام بهمن حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و خلخال را به عنوان کاندید انتخابات ریاست جمهوری معرفی کرد. همچنین اتفاقی نبود که سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران پس از بحث‌های تئوریک با حزب توده منشعب شد و بخش فداییان

^۱ همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰.

انتقادی و انقلابی است. تفاوت علم نزد مارکس با "علم دینی" در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در وجود یک سوژهی درون‌ذاتی است که علت و معلول حرکت دیالکتیکی در جامعه‌ی طبقاتی محسوب می‌شود. به این صورت که سوژه نه تنها در این حرکت واقعی دخیل است و آن‌را به وجود می‌آورد بلکه همچنین قادر به شناخت تضادهای درون‌ذاتی آن نیز می‌شود و پیداست که از طریق بازتاب انتقادی آن به یک تئوری عمل‌گرا دست می‌یابد که البته دوباره بر پراکسیس واکنش می‌کند. نتیجه نبرد طبقاتی است که به صورت ابزکتیو در تمامی اشکال نظام سرمایه‌داری در سطح جهان مشاهده می‌شود.

البته مارکس از علم مورد نظرش به صورت "علم مثبت" نیز یاد می‌کند. مفهوم "مثبت" در این‌جا نه در مضمون ریاضی و دترمینیستی آن بلکه در مضمون جامعه-شناسی انتقادی آن استفاده می‌شود. این‌جا منظور آن علمی است که از تعمیق شناخت-شناسی و انسان‌شناسی به وجود آمده و بر خرد بشری استوار است. پیداست که یک چنین علمی که از نقد درون‌ذاتی شرایط واقعی جامعه‌ی طبقاتی به وجود می‌آید، در تقابل و تناقض با "علم دینی" و ماورای طبیعی مارکسیسم - لنینیسم قرار می‌گیرد. در حالی که "علم مثبت" کارگران را نسبت به شرایط جامعه‌ی طبقاتی منتقد، معترض و جهت‌دگرگونی آن فعال می‌کند، "علم دینی" تبدیل به واسطه‌ی اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با زندگی واقعی کارگران می‌شود، نبرد طبقاتی آن‌ها را به سوی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی منحرف و آن‌ها را در نظم موجود ادغام کرده و به انفعال می‌کشد. تنها راه‌هایی از زیر سلطه‌ی "علم دینی"، نقد است که مارکس به صورت مضمون شیوه‌ی تفکر رئالیستی، انتقادی و انقلابی خود به شرح زیر مدون می‌کند:

«خرد همیشه موجود بوده است، تنها نه همیشه در شکل خردمند. بنابراین منتقد می‌تواند، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراکسیس را مینا قرار داده و از اشکال خاص واقعیت موجود، اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها را تکامل دهد.»^۱

سلطنتی تعدادی از طلبه‌های حوزه‌ی علمیه پس از مطالعه‌ی چند تا کتاب که توسط حزب توده ترجمه شده بودند، یک‌دفعه مارکسیست - لنینیست و با افکار اسلامی و ایجاد سازمان‌های شبه‌دینی منجر به ضعف و انحطاط هر چه بیشتر جنبش کمونیستی شدند. رفقای که در گذشته سابقه‌ی مداحی و شرکت در دسته‌های سینه‌زنی را داشته‌اند، به خوبی می‌دانند که من از چه چیز سخن می‌گویم.

نکته‌ی بعدی در مورد مفهوم "سوسیالیسم علمی" است که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نمایندگی و موجه می‌شود. این نمونه از "علم" هیچ ارتباطی با علم جامعه‌شناسی ندارد. به این معنی که آن "علمی" که اصولاً با قوانین جهانشمول، خارج از زمان و مکان و مستقل از اراده‌ی انسان‌ها وجود دارد، آن "علمی" که به صورت نرماتیو و دترمینیستی از پیروزی قطعی "سوسیالیسم" گزارش می‌دهد و سرانجام آن "علمی" که حتا بدون وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی خارج از شناخت و فعالیت انسان‌ها واقعیت می‌یابد. یک "علم دینی" و ماورای طبیعی است. افزون بر این‌ها، یک چنین "علمی" از این منظر دینی است زیرا اصولاً از نظریات افراد مستقل و در نتیجه غیرقابل نقد و تغییر می‌باشد. در برابر آن علم از سوسیالیسم که مارکس متکامل می‌کند از نقد درون‌ذاتی اشکال ضروری از مناسبت مادی جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آید که طرح‌های فلسفی، سیاسی و اقتصادی رایج جهان مدرن و معاصر را لغو می‌کند. بنابراین مارکس اصولاً سوسیالیسم را به صورت انتزاعی در برابر سرمایه‌داری قرار نمی‌دهد. وی از نقد درون‌ذاتی تکامل و تمایل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری است که علم سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. به این صورت که "نقد اقتصادی سیاسی" اثبات می‌کند که حل و فصل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری فقط از طریق استقرار یک نظم نوین و یک شیوه‌ی تولید دیگر، یعنی سوسیالیسم ممکن می‌شود. ما این‌جا دیگر با یک ذهنیت صرف و یا دترمینیسم روبرو نیستیم زیرا امکان استقرار سوسیالیسم نه تنها در یک زمینه‌ی مادی و موجود از تولید اجتماعی کشف می‌شود بلکه اشکال ضروری آن‌را نیز به بند نقد کشیده و لغو می‌شوند. بنابراین ما این‌جا با یک علم جامعه‌شناسی و تئوریک سر و کار داریم که قابل انتقاد است و از این بابت، مارکس در پیشگفتار جلد اول سرمایه به "هرگونه نقدی خوش آمد می‌گوید." افزون بر این، آن علم از سوسیالیسم که مارکس متکامل می‌کند، یک علم

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster

Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main

Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west)

Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe, Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow - ۲۸. Dez. ۱۸۴۶, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جنبش کمونیستی زمانی می‌تواند تجدید حیات کند و تبدیل به یک نیروی سیاسی مستقل گردد که از طریق نقد شناخت‌شناسی رایج منجر به تحولات شگرفی در آگاهی و روش اندیشیدن فعالان سیاسی چپ شود. موضوع اصلی این تحولات شناخت‌شناسی، آشنایی به تفاوت نظریات مارکس با آثار انگلس متأخر است. به بیان دیگر، مضمون ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی که مارکس به صورت "علم مثبت" متکامل کرده، با مضمون "ماتریالیسم دیالکتیکی" که تنها از طریق آثار انگلس متأخر موجه و به ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم تبدیل شده است، کاملاً متفاوت و متناقض هستند. در حالی که "علم مثبت" تمامی دگم‌های ایدئولوژیک و مقدر دینی را به چالش و بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد، آن "سوسیالیسم علمی" که مد نظر ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم است، دگماتیسم و تقدیر سرنوشت انسان‌ها را به صورت "واقعیت ابژکتیو" مستقر می‌سازد. از آن‌جا که یک چنین "علمی" اصولاً جهان‌شمول و غیر قابل تغییر است، در نتیجه نه اعتبار آن به زمان و مکان بستگی دارد و نه طرح پرسشی را مجاز می‌کند. پیداست که آن فعال سیاسی که با وساطت ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم در جامعه ادغام می‌شود، روش فعالیت سیاسی اش هم روشن است. ما این‌جا با یک برنامه‌ی مدون شده مواجه می‌شویم که مضمون آن سلب اندیشه و اراده‌ی فعالان سیاسی در برابر استبداد کمیت‌ی مرکزی است. به این ترتیب، فعال سیاسی چنان به تبعیت و اسارت کشیده می‌شود که تنها راه تحقق "سوسیالیسم" را در دفاع از این جناح و یا آن جناح طبقه‌ی حاکم جستجو می‌کند. محصول این روش تفکر و این نوع از فعالیت سیاسی، استقرار و تداوم نظام جمهوری اسلامی است!

ادامه دارد!

منابع:

Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg

Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین طبری، احسان (۱۳۶۶): یاد داشته‌ها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln

آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

اولیانوفسکی، ر - ۱ - (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمیترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران

بنی صدر، ابوالحسن (تاریخ ندارد) اقتصاد توحیدی، مکان انتشار ندارد.

کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین

فریدونی فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین

پرسش این نوشته نیز مربوط به همین موضوع می‌شود. به این صورت که ابعاد تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با رجوع به کدام اصول و با کدام متدولوژی متکامل و بر پایه‌ی کدام مناسبات اجتماعی و با چه تحریقاتی تبدیل به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شده است که ما پیامدهای آن را به صورت استالینسم در شوروی، مائوتسیسم در چین، پلپوتیسم در کامبوج و توده‌ایسم در ایران مشاهده می‌کنیم؟

این‌جا منظور از توده‌ایسم یک ایدئولوژی منحط دینی است که در دوران قیام بهمن نه تنها پیروی از "خط امام خمینی" را موجه کرد بلکه منجر به انشعاب در بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی چریک‌های فدایی خلق شد و یک نسل آرمان‌گرا را که متأسفانه فاقد دانش سیاسی و اندیشه‌ی انتقادی بود، تبدیل به مرغی کرد که هم در عزا و هم در عروسی سرش را می‌برند. یعنی ما این‌جا دیگر نه با تداوم و تکامل تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جهت رهایی انسان و فراروی از مناسبات جامعه‌ی طبقاتی بلکه با شکل ایدئولوژیک، انفعالی و ضد انقلابی توده‌ایسم مواجه هستیم.

البته در دوران قیام بهمن سازمان‌های مطرحی مانند پیکار و فداییان اقلیت و همچنین برخی از سازمان‌های جانبی عملاً به نقش ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پی بردند و به همین دلیل نیز به توجیه ضد انقلاب از طریق حزب توده و سازمان فداییان اکثریت تن ندادند و در برابر جمهوری اسلامی ایستادگی کردند. اما از آن‌جا که این سازمان‌های مورد نظر نیز در پرتو همان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کردند، در نتیجه توان مقاومت تئوریک در برابر حزب توده را نداشتند و از این بابت، آن‌را متهم به خیانت کرده و به تولید شور و شعار و صدور بیانیه‌های آتشین روی آوردند. از جمله باید از بحث‌های حزب توده پیرامون رویزونیسم و اپورتونیسم یاد کرد که سازمان‌های انقلابی از شرکت در آن‌ها طفره می‌رفتند.^۱

ما اگر مستقیماً به آثار مارکس رجوع کنیم، بعداً به خوبی متوجه می‌شویم که بر خلاف آن مواضعی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ترویج می‌کند، موضوع اصلی تحقیقات

حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم^۱

بعد از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" بار دیگر مسئله‌ی "بحران مارکسیسم" در بین مارکس‌شناسان آلمانی زبان مطرح شد. به نظر می‌آید که قدمت "بحران مارکسیسم" به اندازه‌ی خود "مارکسیسم" است زیرا از همان اوایل، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با بد فهمی‌ها و تفسیرهای متفاوت و بسیار ناجور همراه بود. از مارکس نقل قولی به جای مانده است که می‌گوید: "اگر این مارکسیسم است، پس من مارکسیست نیستم". وی این جمله را زمانی بیان کرد که از طریق دامادش، پاول لافارگ از مضمون "مارکسیسم فرانسوی" در لندن با خبر شد.^۲

البته پس از درگذشت مارکس، تئوری انتقادی و انقلابی وی تحت تأثیر آثار انگلس متأخر دستخوش تحریف‌های بسیار شگرف شد. از جمله باید از تفسیر رفرمیستی، یعنی سوسیال دموکراسی آلمانی که بنیان‌گذاران آن کائوتسکی، برن‌اشتاین و هیلفردینگ هستند و تفسیر به اصطلاح انقلابی، یعنی بلشویسم روسی که بنیان‌گذاران آن پلخانف، لنین، بوخارین، تروتسکی و استالین محسوب می‌شوند، یاد کرد. در حالی که تفسیر رفرمیستی از آثار مارکس تبدیل به ایدئولوژی بورژوایی احزاب سوسیال دموکرات در کشورهای مدرن غربی شد، محصول فعالیت تئوریک بلشویک‌ها، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود که به بهترین وجه ممکنه تشکیل سرمایه‌داری دولتی، جنایات دوران استالین و خطاهای سیاسی مابقی احزاب کمونیست و حتا تدارک کودتا و ضد انقلاب را نیز موجه می‌کند.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "مارکسیسم از سرزمین عجایب" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۸ مه ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Engels an Eduard Bernstein in Zürich - London, ۲/۳

Now. ۱۸۸۲, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost), S. ۳۸۸

^۱ مقایسه، مهرگان، حیدر (۱۳۵۸): ما و دیدگاه‌های نو در جنبش چپ ایران - اسلوب مارکسیست‌ها و اسلوب آنها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۱ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۹۲

جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته دست می‌یابد. مارکس اما فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اسرارآمیز و جنجالی می‌خواند زیرا وی جایگاه سوژه با ابژه (خواص، محمول) را جابجا کرده و دچار آپریوریسم شده است. به این ترتیب، نزد هگل شکل جایگزین ماهیت می‌شود که ما نقد مارکس از آن‌را به شرح زیر در کتاب "خانواده‌ی مقدس" می‌یابیم:

«اگر من از سیب‌ها، گلابی‌ها، توت‌فرنگی‌ها و بادام‌های واقعی تصور کلی "میوه" را بسازم، و اگر من در ادامه تصور کنم که تصور مجرد من که آن‌را از میوه‌های واقعی به دست آورده‌ام [یعنی] "میوه" یک ماهیت خارج از من، آری ماهیت واقعی گلابی، سیب و غیره است، این چنین "میوه" را - با بیان جنجالی - به جای "گوهر" گلابی، سیب، بادام و غیره توضیح می‌دهم. بنابراین من می‌گویم که برای گلابی غیرماهوی است که گلابی و برای سیب غیرماهوی است که سیب بوده باشد. ماهوی از این چیزها وجود واقعی، حسی و قابل مشاهده‌ی آن‌ها نیست بلکه ماهیت آن [است] که من از آن‌ها تجرید کرده و به آن‌ها نسبت داده‌ام، [یعنی] ماهیت، تصور من [است].»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با یک نمونه‌ی نمادین موضوع جابجایی جایگاه سوژه با خواص را در فلسفه‌ی هگل به بند نقد می‌کشد. یعنی "میوه" شکل و خواص سیب و گلابی است که نسبت به ماهیت آن‌ها مستقل شده است. این سوژه است که از ماهیت مشخص سیب و گلابی، شکل کلی و مجرد "میوه" را به وجود آورده است. به بیان دیگر، مفاهیم هگلی اشکال مجرد، تصویری و خودساخته‌ی سوژه هستند که نسبت به ماهیت مقوله‌ها استقلال یافته‌اند.

البته زمانی که مارکس کتاب "خانواده‌ی مقدس" را با همکاری جانبی انگلس نوشت، تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بود. در این‌جا مارکس "انقلاب تئوریک" فویرباخ را ستایش می‌کند زیرا وی دیالکتیک هگلی را به صورت یک حرکت ناب فکری و یک دین جهانی افشا ساخته است. با وجودی که فلسفه‌ی فویرباخ ماتریالیستی است، اما مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در پیکر ایدئولوژی بورژوازی متکامل شده است. به این صورت که بورژوازی طبیعت را واقعیت ابژکتیو می‌شمارد و

وی از بدو فعالیت تئوریک‌اش رهایی انسان بوده است. به این صورت که مارکس میان شکل و ماهیت تفاوت می‌گذاشته و به این موضوع انتقاد داشته است که انسان‌ها در اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوازی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) که البته با طبیعت آن‌ها مغایر هستند، زندگی واقعی خود را تجربه می‌کنند. البته مارکس در دوران تحصیل و روزنامه‌نگاریش که به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، به این موضوع اعتقاد راسخ داشت که از طریق نقد این اشکال متغیر و یک انقلاب سیاسی تشکیل یک "کانون از انسان‌های آزاد و خردگرا" ممکن است. به گمان وی از این طریق ممکن بود که تناقض شکل با ماهیت بر طرف شود و انسان‌ها این جهانی شده و زندگی خود را با رجوع به خرد و علائق دنیوی خود و ضرورت‌های جامعه‌ی انسانی سازمان‌دهی کنند.

منتها مارکس در روند تجربیات و تحقیقات خود متوجه‌ی یک حرکت واقعی در جامعه‌ی بورژوازی شد که به دلیل ماهیت متضاد خود، تداوم و بقایش وابسته به این اشکال ضروری است. به این صورت که بورژوازی با آگاهی از منافع مادی خود عزیمت می‌کند و البته با استناد به این اشکال ضروری است که پیکر حقوقی، اجرایی، اداری و سیاسی جامعه را متکامل و یک طبیعت غیر را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. به بیان دیگر، ابژه‌ی تحلیل مارکس جامعه‌ی بورژوازی است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی اش در حرکت می‌باشد. ما این‌جا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی سرمایه مواجه هستیم که مستقل و با اراده "ارزش‌افزایی سرمایه" را دنبال می‌کند. پیداست زمانی که ابژه‌ی تحلیل در حرکت است، شناخت آن نیز از طریق یک روش صرف فکری که تجربه‌گرا و ایستا است، غیر ممکن می‌باشد. در این‌جا سوژه‌ی شناسا برای درک این ابژه‌ی متحرک نیاز به یک روش تفکر دارد که خودش هم به عنوان متدولوژی تحلیل در حرکت است. این روش، دیالکتیک نام دارد که به گفته‌ی مارکس، هگل آن‌را به اوج تفکر فلسفی رسانده است.

به این صورت که هگل انسان را به عنوان یک "موجود متفکر" در نظر می‌گیرد و مدعی می‌شود که "گوهر" (روح عمومی) نسبت به خرد یک شکل از خودبیگانه به خود گرفته و خردمندانه سازمان‌دهی نشده است. سپس هگل در یک حرکت فکری مفاهیم مجرد (آزادی، حق، عرف ...) را متکامل می‌کند و در شکل ایده‌آلیستی و آپریور به یک

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۱۰

بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیست فویرباخ نیز مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تحت تأثیر شکل ابژه متکامل می‌شود و از این رو اصولاً به ماهیت دست نمی‌یابد. از این بابت، مارکس فویرباخ را نیز در جوار برونو بائر و ماکس اشتیرنر قرار داده و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را محصول آن فانتازی‌های بیگانه و کودکانه می‌خواند که هسته‌ی فلسفی هگلی‌های جوان نوین را تشکیل می‌دهند.^۱

البته فویرباخ نیازهای مادی و معنوی یک انسان واقعی و جسمانی را در نظر می‌گیرد، اما از آن‌جا که از یک انسان منفرد، مجرد و غیرواقعی عزیمت می‌کند، نه به نقش اجتماعی دین پی می‌برد و نه توضیح می‌دهد که چرا افکار دینی تبدیل به محتوای تفکر انسان‌ها شده‌اند. از منظر فویرباخ اعتقاد دینی به معنی "آگاهی وارونه" است و مبارزه با دین در روشنگری خلاصه می‌شود. به بیان دیگر، فویرباخ یک انسان مشخص و منفرد را در یک کلیت مجرد انسانی جستجو می‌کند و از آن‌جا که وی نه این انسان را در تاریخ و تجربه می‌یابد و نه قادر به تشریح دلایل تعمیم جهان ایده‌ها است، در نتیجه دوباره به پیکر ایده‌آلیستی، یعنی به سوی ایدئولوژی و عشق انسانی عقب‌گرد می‌کند. مارکس اما در تجربیات و ادامه‌ی تحقیقات خود متوجه‌ی زیست واقعی، نقش فعال و اجتماعی انسان‌ها در جامعه‌ی بورژوایی می‌شود که ماهیتاً از هم گسیخته و متضاد است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوایی یک "جهان وارونه" است که برای ادامه‌ی حیات خود نیاز به اشکال ضروری و توجیه دینی، فلسفی و ایدئولوژیک دارد. نزد مارکس این اشکال ضروری، واقعی محسوب می‌شوند زیرا انسان‌ها را متقاعد می‌کنند که تداوم اوضاع موجود به نفع خود آن‌ها است و آن طبیعت غیر که بر آن‌ها تحمیل شده، محصول خردمندی خودشان است. بنابراین مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که ماهیت "محسوس و موضوعیت‌یافته"^۲ یعنی محصول فعالیت آگاه انسان است، در حالی که ماتریالیسم فویرباخ معطوف به شکل ابژه و از درک ماهیت ابژه به کلی ناتوان است. به بیان دیگر، ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، اقتصاد، حق، دین، طبیعت) محصول

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie – Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost), S. ۴۵

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۳

^۳ Sinnlich - gegenständlich

انسان منفرد را به صورت مجرد در برابر طبیعت مستقر می‌سازد. به این ترتیب، انسان تابع قوانین ابژکتیو طبیعی به نظر می‌آید. البته این‌جا منظور از طبیعت فقط طبیعت ناب و طبیعت بیرونی نیست بلکه منظور طبیعت دولت، اقتصاد، قوانین و سیاست هم است. از این منظر جامعه انبوهی از انسان‌های منفرد به شمار می‌رود که از طریق قرارداد به هم پیوند خورده‌اند. به این ترتیب، انسان از ماهیت اجتماعی خود مجزا و یک شکل انفرادی به خود می‌گیرد که ما البته نقد آن را در تز دهم فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«موضع ماتریالیسم کهنه، جامعه‌ی بورژوایی، موضع [ماتریالیسم] نو، جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.»^۱

بنابراین فویرباخ نه از انسان اجتماعی بلکه از یک انسان منفرد که در واقعیت مشاهده نمی‌شود، به عنوان "موجود حساس" عزیمت می‌کند. این انسان تمامی خواص ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته، در حالی که در زندگی واقعی خود دچار پستی و خودخواهی شده و غیر انسانی زندگی می‌کند. به این معنی که این خدای خودساخته و تصویری از انسان به کلی مستقل شده و از طریق ساختار دینی و کلیسا بر جامعه حکمفرمایی می‌کند. محصول این جابجایی سوژه (انسان) با ابژه (خدا، ساختار دینی) از خودبیگانگی مؤمن مسیحی از "نوع ماهوی" انسان است. با وجودی که فلسفه‌ی فویرباخ ماتریالیستی است، یعنی از واقعیت و طبیعت بیرونی عزیمت می‌کند، اما وی مفهوم "نوع ماهوی" را از طریق مفاهیم خرد، اراده و قلب متکامل می‌کند. پیداست این‌جا مفهوم "نوع ماهوی" تنها شکل است و همان نقش مفهوم "میوه"، یعنی نقش "مفهوم" ایده‌آلی هگل را بازی می‌کند که نسبت به ماهیت اجتماعی انسان استقلال یافته است. ما نقد مارکس به فویرباخ را در "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر می‌یابیم:

«تا آن‌جایی که فویرباخ ماتریالیست است، تاریخ برای وی وجود ندارد و وقتی که به تاریخ رجوع می‌کند، دیگر ماتریالیست نیست. نزد وی ماتریالیسم و تاریخ جدا از یکدیگر پیش می‌آیند.»^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۳f., Berlin (Ost), S. ۷

تفکر تنها با آن چیزی که تا کنون متفکر شده بود، ارتباط برقرار می‌کرد. بنابراین نزد هگل سوژه، شناسا است، یعنی سوژه می‌شناسد، می‌داند و آگاه است و ابژه محصول فعالیت آگاه سوژه، یعنی آن چیزی که تا کنون دانسته، شناخته و متفکر شده است، می‌باشد. هگل در این ارتباط از مفهوم "دانش مطلق" نیز سخن می‌راند. اما از آن‌جا که مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیمت می‌کند، در نتیجه سوژه به عنوان سوژه‌ی فعال، جایگزین سوژه‌ی شناسای هگل می‌گردد و ابژه هم به عنوان محصول فعالیت آگاه سوژه تلقی می‌شود. به این ترتیب، در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس "واقعیت محسوس" و "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها جایگزین "دانش مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌گردند. به این معنی که شرط بقای انسان‌ها تبادل مادی با طبیعت است. این تبادل مادی از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی وساطت می‌شود. این‌جا کار رابطه‌ی انسان که سوژه است با طبیعت که ابژه است، برقرار می‌سازد. از آن‌جا که انسان دارای "قوای ماهوی" است، در نتیجه مارکس برای تمایز کار انسانی از کار حیوانی از مفهوم "کار شکل‌دهنده" استفاده می‌کند. به این معنی که انسان بر خلاف حیوان با آگاهی، با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی، یعنی سوژه‌کتیو به تبادل مادی با طبیعت می‌پردازد. این‌جا کار نه یک فعالیت صرف بدنی است و نه شکل انفرادی دارد. محصول "کار شکل‌دهنده"، "موضوع" است که وجود آن از طریق قوای حسی انسان درک و کمبود آن نیز احساس می‌شود. به بیان دیگر، "موضوع" به عنوان محصول "کار شکل‌دهنده" می‌تواند هم مادی و هم غیرمادی (خدماتی) بوده باشد. به این ترتیب، انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. یعنی کارگران در روند تاریخ همواره نیازهای مادی و معنوی نوینی را به وجود می‌آورند و پیداست که در این روند، هستی مادی آن‌ها همواره در تضاد با منافع طبقه‌ی حاکم و اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوازی قرار می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی، یعنی با حوزه‌ی نبرد طبقاتی سر و کار داریم. به این صورت که کارگران از یک طرف، دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" هستند زیرا هستی مادی خود را در آن اشکال ضروری از جامعه‌ی بورژوازی تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به صورت قدرت ذهنی خود پدید آورده و از طریق آن یک طبیعت غیر بر آن‌ها تحمیل کرده است. اما کارگران از طرف دیگر، به دلیل

فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی پراکسیس مولد است و از این رو، تاریخ فرهنگی خود را یکدک می‌کشد. پیداست که درک و نقد ماهیت تنها با رجوع به پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی امکان دارد که ما مضمون آن‌را در تز اول فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و هم چنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل /بژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژه‌کتیو، اما نه به صورت فعالیت حسی انسانی [یعنی] پراکسیس، از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و احساسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. (...)^۱»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در نقد ماتریالیست‌ها بر این نکته انگشت می‌گذارد که ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، اقتصاد، حق، دین، طبیعت) محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژه‌کتیو است. بنابراین شناخت هم نه از طریق مشاهده‌ی شکل تنهای ابژه و نه از طریق تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم امکان دارد. ما این‌جا با مضمون کلیت دیالکتیکی نزد مارکس آشنا می‌شویم. با وجودی که مارکس در "خانواده‌ی مقدس" انتقاد فویرباخ به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را ستایش می‌کند، اما وی هیچ‌گاه مانند فویرباخ دیالکتیک را رد نکرد. مارکس همواره در دیالکتیک هگل یک "هسته‌ی منطقی" را مشاهده می‌کرد و از این بابت، رویکرد وی به هگل غیر مترقبه نیست. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، دیالکتیک هگل را بر پایه‌های واقعی آن استوار کرد و از طرف دیگر، در تقابل با انسان‌شناسی هگل که انسان را به صورت "موجود متفکر" در نظر داشت، از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت کرد.^۲ از این پس، مقوله‌های سوژه و ابژه در تئوری انتقادی و انقلابی وی به کلی دگرگون شدند.

به این صورت که در شناخت‌شناسی فلسفی تا دوران هگل مرسوم بود که فلسفه به صورت یک حرکت فکری در نظر گرفته می‌شد. یعنی فلسفه با فلسفه سخن می‌گفت و

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۵

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche, ebd., S. ۴۴f.

بنابراین اتفاقی نیست که مارکس رهایی کارگران را محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها می‌شمارد. منتها نزد مارکس خودآگاهی پرولتاریا نه خودبخودی و اجتناب‌ناپذیر به وجود می‌آید و نه یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. البته نطفه‌ی خودآگاهی در هستی ماتریالیستی (ابژکتیو) و توان حسی (سوبژکتیو) کارگران گذاشته شده است. به این معنی که کارگران تضاد در حوزه‌ی تولید مانند: کار یکنواخت، تقسیم کار بدنی و فکری، مدیریت غیر و تسلط ماشین بر انسان و همچنین تضاد در حوزه‌ی توزیع مانند: تقسیم غیر عادلانه‌ی ثروت اجتماعی و فقر و سیه‌روزی طبقه‌ی خود را احساس و مشاهده می‌کنند و پیداست که از مناسبات رایج جامعه‌ی طبقاتی برآشفته و خشمگین می‌شوند. اما تکامل کارگران به پرولتاریا و بروز سوژه‌ی خودآگاه نه تنها ابژکتیو بلکه مشروط به یک بعد سوبژکتیو هم است. به این معنی که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که سوژه‌ی خودآگاه به وجود می‌آید و آن دانشی که مارکس به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی متکامل کرده است، به درستی یک چنین ادعایی را دارد. مارکس در این ارتباط از "دانش مثبت" نیز سخن می‌راند زیرا دانش وی قادر است که حقیقت موضوع تحقیق خود، یعنی کلیت حقیقت جامعه‌ی بورژوازی را درک و منعکس کند. به بیان دیگر، دانش مارکس بیان تئوریک و مفهومی از تضادهای درون‌ذاتی خود جامعه‌ی بورژوازی است که به صورت "نقد اقتصاد سیاسی" و در تقابل با ایدئولوژی‌های رایج، افکار عمومی کارگران را متأثر می‌سازد و آن‌ها را به سوی خودآگاهی و نبرد طبقاتی می‌راند. به این ترتیب، دانش مارکس آن ابعاد و آن لحظه‌هایی را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد که کارگران در روند تولید و زندگی روزمره‌ی خویش به صورت یک طبیعت غیر که بر آن‌ها تحمیل شده است، تجربه و احساس می‌کنند. پیداست که این‌جا تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس با پراکسیس آگاه و سیاسی کارگران یک رابطه‌ی دیالکتیکی برقرار می‌سازد و موضوع انقلاب اجتماعی را تبدیل به افکار عمومی جامعه‌ی طبقاتی می‌کند. به این صورت که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از یک طرف، بر این نکته انگشت می‌گذارد که مناسبات ابژکتیو اجتماعی محصول فعالیت آگاه بورژوازی است و از طرف دیگر، با استناد به خودآگاهی پرولتاریا بر امکان تشکیل یک نظم نوین تأکید می‌کند. به این منوال که امکان دگرگونی در بطن خود جامعه‌ی بورژوازی به صورت نیروهای مولد محفوظ است. مفهوم نیروهای

تضاد درون‌ذاتی هستی ماتریالیستی خود (ماهیت) با آگاهی ایده‌آلیستی در جامعه‌ی بورژوازی (شکل) در حال گسست و گذار از آن نیز هستند. به بیان دیگر، نبرد طبقاتی تنها یک فعالیت صرف عملی نیست زیرا نقد نظری "ازخودبیگانگی خودکرده" را نیز شامل می‌شود. از منظر مارکس نتایج نبرد طبقاتی باز است. یعنی ما نزد مارکس با دترمینیسم و مثبت‌گرایی سر و کار نداریم. به این دلیل که یک انسان که کار مزدی می‌کند، به صورت ابژکتیو کارگر است. ابژکتیو به این معنی که کار شکل کالایی دارد و تضاد کارگر با مالکیت خصوصی بر ابزار تولید عینی است. ما تا این‌جا تنها با انبوهی از انسان‌های پراکنده مواجه هستیم که جهت تضمین بقای خود به اجبار به کار مزدی تن داده‌اند.^۱ اما همان‌گونه که ما در "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم، کارگران منفرد زمانی تبدیل به یک طبقه می‌شوند که گرد هم می‌آیند، متحد و فعال می‌شوند و مشترکاً به نبرد طبقاتی روی می‌آورند.^۲ از این بابت، کمونیسم هم یک "حرکت واقعی" از پراکسیس نبرد طبقاتی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، کمونیسم یک شکل مجرد و یک مدل کلی و ایده‌آلیستی نیست که مانند مفهوم "میوه" که ما نقدش را نزد مارکس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" یافتیم، نسبت ماهیت جنبش کارگری مستقل و بی‌اعتنا شده و کارگران به سوی آن سمت می‌گیرند.^۳

ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به درستی در تجربیات معاصر سیاسی نیز مشاهده می‌کنیم. هم‌اکنون حدود بیست سال است که حزب کمونیست کارگری برای برنامه‌ی "یک دنیای بهتر" تبلیغ می‌کند. اما آن چیزی که ما در تجربه مشاهده می‌کنیم، تقلیل اعضا، انشعاب و اضمحلال این جریان سیاسی است. بنابراین مارکس به درستی بر پراکسیس تأکید می‌کند. به این معنی که از نقد تئوریک و در پراکسیس نبرد طبقاتی است که کارگران به خودآگاهی می‌رسند و به عنوان پرولتاریا تبدیل به قوای نافی سرمایه‌داری می‌شوند. در این‌جا است که هستی و آگاهی کارگران به وحدت می‌رسند و سوژه‌ی خودآگاه به وجود می‌آید.^۴

^۱ Vgl. ebd., S. ۴۱

^۲ Vgl. ebd., S. ۵۴

^۳ Vgl. ebd., S. ۴۲

^۴ Vgl. ebd., S. ۳۰۵

شمارد و این اتفاقی نیست که وی فعالیت تئوریک خود را یک پراکسیس سیاسی می- دانسته است. به این معنی که تئوری انتقادی و انقلابی وی تحت تأثیر شکل ابژه قرار نمی‌گیرد و مانند "میوه" مذکور هیچ‌گاه نسبت به "حرکت واقعی" و پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و بی‌اعتنا نمی‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، ما تا این‌جا با سه نوع دیالکتیک نزد مارکس آشنا شدیم. اول، دیالکتیک "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی است که از یک کلیت گزارش می‌دهد. به این صورت که محرک این "حرکت واقعی" سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که جهت ارزش‌افزایی سرمایه‌ی مستقل شده و با صرف نظر از اهداف اجتماعی، منطق بخصوص خود را دنبال می‌کند. از آن‌جا که تحقق اهداف سرمایه‌ی منجر به تضادهای درون‌ذاتی در جامعه‌ی بورژوازی می‌شود، در نتیجه سرمایه‌ی جهت‌یافته‌ی حیات خود نیاز به اشکال ضروری (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارد که "جهان وارونه‌ی" خودساخته‌اش را موجه و کارگران را دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" و پراکنده کند، مانعی در برابر نبرد طبقاتی بسازد و کار مزدی را به صورت یک طبیعت غیر بر انسان‌ها تحمیل کند. این‌جا مفهوم کلیت دیالکتیکی به این معنی است که مارکس این اشکال ضروری را نه تنها ظواهر بی‌تأثیر اجتماعی نمی‌شمارد بلکه با واقعیت آن‌ها کاملاً آشنا است. البته دین، فلسفه و ایدئولوژی فاقد تاریخ و تکامل اند زیرا انسان‌هایی که تولید مادی و تبادل مادی خود تغییر می‌دهند همراه با آن‌ها واقعیت زندگی، تفکر و تولید تفکر خود را نیز تغییر می- دهند.^۱ ما این‌جا با اشکال ضروری و واقعی جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم، زیرا دین، فلسفه و ایدئولوژی از سوی دیگر، نه تنها واقعیت را موجه می‌کنند بلکه بر واقعیت واکنش کرده و آن را نیز به وجود می‌آورند.^۲ از این بابت، مارکس "جهان وارونه‌ی بورژوازی" را در کلیت‌اش به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. بنابراین ما در

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶f.

^۲ Vgl. ebd., S. ۳۷f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰

مولد نیز مانند مابقی مفاهیم "نقد اقتصاد سیاسی" یک مفهوم دیالکتیکی است و دیالکتیک در فقدان آگاهی اصولاً معنی ندارد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا سر و کار داریم که تحت تأثیر آن طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با کسب خودآگاهی به سوی پراکسیس نبرد طبقاتی رانده می‌شود. پیداست که از بطن این "حرکت واقعی" تشکیلات متناسب اجتماعی آن نیز پدید می‌آیند. بنابراین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ماهیتاً پراکسیس است و از همین بابت نیز بر خلاف فلسفه‌های ایده‌آلیستی نسبت به "حرکت واقعی" و جنبش کارگری مستقل و بی‌اعتنا نمی‌گردد، اوضاع موجود جامعه‌ی طبقاتی را توجیه و تشریح نمی‌کند و خود را در افت و خیز پراکسیس نبرد طبقاتی منضبط می‌سازد. به بیان دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مانع آن می- شود که شناخت تحت تأثیر شکل ابژه قرار بگیرد و مانند مفهوم "میوه" مذکور نسبت به ماهیت جامعه‌ی بورژوازی دچار ازخودبیگانگی خودکرده شود. محصول این فعالیت تئوریک فراروی از فلسفه است که مارکس آن را جهت دگرگونی واقعی "جهان موضوعیت‌یافته" در تز ۱۱ فویرباخ خود به شرح زیر در نظر می‌گیرد:

«فلسوفان تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، مسئله‌ی عمده بر سر تغییر آن است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با ابعاد ماتریالیستی و دیالکتیکی انسان‌شناسی مارکس آشنا شدیم. این‌جا منظور همان ابعادی هستند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و همچنین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از درک آن‌ها ناتوان می‌باشند. انسان مد نظر مارکس فعال است و اوضاع موجود را دگرگون می‌کند. اما این انسان سوژکتیو، یعنی با خودآگاهی اوضاع موجود را دگرگون می‌کند. این خودآگاهی از نقد پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی، یعنی در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی به وجود می‌آید و نه ارتباطی با آگاهی حزبی و یا تصورات و علائق شخصی "رهبر انقلابی" دارد و نه محصول نمونه‌برداری از جوامع دیگر است. از این بابت مارکس رهایی طبقه‌ی کارگر را محصول فعالیت آگاه خود کارگران می-

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۷

موضوعیت یافته است که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها به شمار می‌رود. در حالی که دیالکتیک نزد مارکس بدون حضور انسان و فعالیت آگاه به کلی بی معنی است، اما ما در آثار انگلس متأخر با مغلظه‌های فلسفی از دیالکتیک آشنا می‌شویم. برای نمونه وی در کتاب "آنتی دورینگ" دیالکتیک را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«دیالکتیک اما چیز دیگری به غیر از دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و تفکر نیست.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای انگلس متأخر حرکت و تکامل طبیعت ناب هم که البته فاقد سوژه است و بدون حضور انسان آگاه متحقق می‌گردد، یک حرکت دیالکتیکی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، ما در طبیعت ناب با علت و معلول و با تأثیر متقابل ابژه‌ها سر و کار داریم که باعث حرکت شده و در فقدان آگاهی، یعنی بدون وجود سوژه‌ی درون‌ذاتی متحقق می‌گردد و از این بابت است که طبیعت ناب نه قادر به شناخت خود می‌شود و نه به خود آگاهی می‌رسد. آن چیزی که در طبیعت ناب حکمرانی می‌کند، نه خرد و اراده بلکه داروینیسیم، یعنی قانون جنگل است که البته هیچ ارتباطی با جامعه‌ی بشری ندارد. با تمامی این وجود انگلس متأخر از سه قانون جهانشمول به صورت "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی" سخن می‌راند و سپس مدعی می‌شود که این قوانین به اصطلاح جهانشمول دیالکتیکی بر تمامی هستی حکمرانی می‌کنند و باعث صعود اشکال موجود در اشکال متکامل‌تر می‌شوند.^۲ نتیجه‌ی این خطای فلسفی را می‌توان در اثر متأخر انگلس، یعنی در کتاب "دیالکتیک طبیعت" پیگیری کرد. به این صورت که انگلس تکامل دانه‌ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار را که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، حرکت دیالکتیکی می‌نامد و در کمال تعجب آن‌را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل مالکیت که البته مربوط به جامعه‌ی انسانی می‌شوند و دارای سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، بسط می‌دهد. به این صورت که انگاری اشکال مالکیت اشتراکی و خصوصی سرانجام به صورت

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۳۱f.

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

دیالکتیک "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی با سرمایه‌دار به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم.

دوم، دیالکتیک به عنوان متد تحلیل مارکس جهت شناخت واقعیت ابژکتیو، یعنی "جهان موضوعیت یافته" است که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود. به این صورت که مارکس از نقد مقوله‌ی مجرد کالا به نقد مناسبات مشخص و متضاد نظام سرمایه‌داری صعود و مفاهیم دیالکتیکی را یکی پس از دیگری متکامل می‌کند. به این معنی که شرط برقرار کردن هر مفهوم، وجود مفهوم قبلی است. بنابراین ما در متد تحلیل دیالکتیکی مارکس با سوژه‌ی شناسا مواجه هستیم.

سوم، دیالکتیک تئوری با پراکسیس است. به این معنی که در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی است که پرولتاریا به خود آگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژه‌ی تاریخی می‌شود. به این ترتیب، مارکس رابطه‌ی اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) با اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) را برقرار می‌سازد. بنابراین ما در دیالکتیک تئوری و پراکسیس نزد مارکس با پرولتاریا به صورت سوژه‌ی انقلابی و خود آگاه مواجه هستیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در هر سه نوع دیالکتیک نزد مارکس با سوژه و فعالیت آگاه انسان‌ها مواجه می‌شویم و در نتیجه حرکت دیالکتیکی اصولاً سوژکتیو و در فقدان سوژه کاملاً بی معنی است. به بیان دیگر، موضوع ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس اصولاً اخترشناسی، فسیل‌شناسی، زمین‌شناسی و بررسی طبیعت ناب نیست. زمانی که مارکس در سرمایه از "قوانین طبیعی روش مدرن سرمایه‌داری" صحبت می‌کند، منظورش آن قوانینی هستند که اقتصاد سیاسی با آگاهی و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و طبیعت سرمایه‌دار، یعنی سوژه‌ی درون‌ذاتی در جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده است. افزون بر این، مارکس در هیچ کجا ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی را به صورت یک سیستم فلسفی متکامل نکرده است. نزد مارکس فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و یک فلسفه‌ی نوین به نقد فلسفه‌های قدیمی نمی‌رود. به بیان دیگر، نقد مارکس از تضادهای درون‌ذاتی اوضاع موجود و از پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین نقطه‌ی عزیمت نقد مارکس آن "جهان

پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراتیک منهدم کرد.^۱

مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی نوشته‌اند. و مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه و دولت است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت دارد. در این جا مارکس انهدام هر دو حوزه، یعنی آگاهی تئوریک و پراتیک سیاسی در نظر دارد.

ما این جا با روش نقد دین مارکس آشنا می‌شویم که تمامی اشکال متافیزیک و استعلائی را مردود می‌شمارد. بنابراین از منظر انگلس متأخر سوسیالیسم دیگر در مضمون مارکسی آن یک امکان و محصول خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی نیست بلکه یک ضرورت تاریخی و فرجام قطعی زیست انسانی محسوب می‌شود زیرا "حرکت ماده" نزد وی نیز مانند "حرکت ایده" نزد هگل از یک قانون جهانشمول گزارش می‌دهد که به صورت هدفمند متحقق می‌گردد. انگاری که "روند تاریخ" در مضمون "روح جهان" هگل سوژه است و با استناد به خودآگاهی به صورت خردمند سپری می‌شود.

پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان همان روشی را دنبال کرد که مارکس شدیداً با آن مخالف بود. برای نمونه می‌توان رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی را قطع کرد، می‌توان ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر کرد و می‌توان به دوران قبل از کشفیات تئوریک مارکس، یعنی به ماتریالیسم بورژوایی بازگشت. ما مصداق این موضع را می‌توانیم در آثار پلخانف و لنین به خوبی بیابیم که البته نه با رجوع مستقیم به آثار مارکس بلکه با استناد به آثار انگلس متأخر موجه می‌شوند. این جا طرح این نکته ضروری است که در آن دورانی که مارکسیسم روسی و بلشویسم شکل گرفت، هنوز آثار کلیدی مارکس مانند: نقد فلسفه-ی حق هگل، جزوه‌های کرویتسناخ، جزوه‌های فلسفی - اقتصادی، گروندریسه و از جمله "ایدئولوژی آلمانی" هنوز در دسترس نبودند. از این بابت، انگلس به خود اجازه می‌داد

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۶

اجتناب ناپذیر به شکل مالکیت سوسیالیستی صعود می‌کند. ما این جا در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه دیگر با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا، نه با پراکسیس نبرد طبقاتی و نه با خودآگاهی پرولتاریا به صوت سوژه‌ی تاریخی مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، انگلس متأخر رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند و به اشکالی دست می‌یابد که از "حرکت واقعی" و ماهیت جامعه‌ی بورژوایی مستقل شده-اند. ما این جا دوباره همان شکل "میوه" مذکور را می‌یابیم که بنا به نقد مارکس نسبت به ماهیت سبب و گلایی مستقل شده است. به بیان دیگر، ما در آثار انگلس متأخر با رویزیون در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم. این خطای فلسفی باعث می‌شود که انگلس متأخر تحت تأثیر شکل ابژه قرار بگیرد، از درک ماهیت و کلیت مقوله‌ی تحقیق ناتوان گردد و از آن جا که شناختش با واقعیت نسبتی ندارد، در نتیجه تفکرش نسبت به "حرکت واقعی" مستقل و وارد حوزه‌ی متافیزیک شود. البته خود انگلس هم انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن را به هستی‌شناسی، یعنی به دوران ماقبل تاریخ و آن زمان که هنوز انسانی وجود نداشته، بسط داده است.^۱

بنابراین ما نزد انگلس متأخر با همان مشکل دوگانگی شکل با ماهیت روبرو می‌شویم که مارکس آن را در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آپریوریسم^۲ و در نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مرتفع شدن مفهوم انسان از واقعیت می‌نامد که ما مضمون آن را در تز چهارم فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگیسختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring Ebd., S. ۱۱, ۴۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ ۲۶۱ - ۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

مورد هدف قرار می‌دهد که با یک درجه از خودآگاهی به مناسبات موجود تن می‌دهند. ما این‌جا نه با انسان منفرد بلکه با انسان اجتماعی مواجه هستیم که مارکس از آن به عنوان "انسان موضوعیت‌یافته" یاد می‌کند. در حالی که فویرباخ تنها یک انسان منفرد را مد نظر دارد و جهان مادی را ابژکتیو می‌شمارد، مارکس در برابر از انسان اجتماعی عزیمت می‌کند و طبیعت ابژکتیو برای وی "طبیعت موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول فعالیت آگاه انسانی، یعنی سوژکتیو است. با تمامی این وجود پلخانیف بعد از ارجاع‌های ناجور به تز اول فویرباخ مارکس و "سرمایه" ادعا می‌کند که تفاوت شناخت‌شناسی فویرباخ با مارکس فقط در این خلاصه می‌شود که وی جنبه‌ی منفعل (مشاهده‌ی حسی) و مارکس جنبه‌ی فعال انسان (کار) را در نظر داشته است و سپس تحت مفاهیم "ماتریالیسم مدرن" و "ماتریالیسم فویرباخ، مارکس و انگلس" به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«تمامی عمق این تفکر [ماتریالیستی] به درستی در پرتو شناخت‌شناسی مارکس شفاف می‌شود (...). با این وجود باید اعتراف کرد که تئوری شناخت‌شناسی مارکسی در ادامه‌ی مستقیم از فویرباخ برداشت شده است و یا به صورت دیگر، شناخت‌شناسی فویرباخ را نشان می‌دهد که از طریق مارکس به روش ژنیال تعمیق یافته است.»^۱

همان‌گونه که تا کنون تشریح کردم، ماتریالیسم مارکس دیالکتیکی است، در حالی که فویرباخ دیالکتیک را اصولاً یک روش برای تکامل ادیان این جهانی می‌شمارد. در ضمن رجوع مارکس به تاریخ ماتریالیستی است، در حالی که فویرباخ به صورت ایده‌آلیستی به تاریخ رجوع می‌کند. این کمبود شناخت‌شناسی محصول روش فویرباخ است که به گمان خود از طریق مشاهده به واقعیت دست می‌یابد و از این بابت است که وی تفکر را محصول قوای حسی و فعالیت ناب مغز انسان منفرد می‌شمارد. ما این‌جا با نتایج دو انسان‌شناسی متفاوت روبرو می‌شویم. در حالی که انسان مورد نظر فویرباخ یک "موجود

که کشفیات تئوریک مارکس را مغرضانه مصادره و تحریف کند. البته تمامی خسارتی را که انگلس از طریق آثار متأخر خود و ویراستاری "سرمایه" بر جنبش کارگری و کمونیستی وارد آورده است، هنوز به درستی ارزیابی نشده است. اما آن چیزی که مسلم است، تأثیر آثار وی بر مارکسیسم روسی است که البته به دلیل بی‌پرنسیپی انگلس به مارکس نیز نسبت داده می‌شود. برای نمونه پلخانیف در کتاب "مسائل اصولی مارکسیسم" می‌خواهد توافق نظر مارکس با فویرباخ را اثبات کند. به گمان پلخانیف، فویرباخ از انسان عزیمت کرده که به ماده، یعنی مادیت مغز انسان دست بیابد و این شناخت‌شناسی ماتریالیستی تبدیل به زمینه‌ی فلسفه‌ی مارکس و انگلس هم شده است. اما همان‌گونه که با استناد به مارکس تشریح کردم، این ماتریالیسم بورژوازی است. برای مارکس تفکر نه نتیجه‌ی تولیدات مغز انسان منفرد بلکه محصول مناسبات واقعی در جامعه‌ی انسانی است. پلخانیف اما از این بدفهمی نتیجه می‌گیرد که تنها از طریق آشنایی با ماتریالیسم فویرباخ است که می‌توان مارکس را فهمید. به این صورت که مارکس و انگلس رابطه‌ی هستی و آگاهی را تبدیل به توضیح روند تاریخ کرده‌اند. ما این‌جا با یک حرکت مکانیکی روبرو می‌شویم زیرا هستی برای فویرباخ برداشت‌های حسی (آگاهی) محسوب می‌شوند، در حالی که از منظر مارکس آگاهی البته از هستی مادی رشد می‌کند، اما هم‌زمان آگاهی به معنی هستی آگاه است.^۱ ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی آشنا می‌شویم، یعنی با همان روشی که فویرباخ اصولاً مردود می‌داند. به بیان دیگر، از منظر مارکس انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی مادی خود آگاه و فعال می‌شوند. از این بابت، مارکس در مورد تأثیرات دینی نه از مفهوم "فریب" بلکه از "خودفریبی" و در مورد تأثیرات ایدئولوژیک نه از مفاهیم "دریدگی" و "ازخودبیگانگی" بلکه از مفاهیم "دریدگی خودکرده" و "ازخودبیگانگی خودکرده" استفاده می‌کند. حتا زمانی که وی دین را "افیون توده‌ها" می‌خواند، بر آن مناسبات اجتماعی انگشت می‌گذارد که "عطر معنوی" آن دین است. بنابراین ما نزد مارکس با یک نقد یک جانبه مواجه نیستیم. پیداست که انتقاد وی به بنیان اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوازی وارد می‌آید که جهت حفظ منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم دین، فلسفه و ایدئولوژی را متکامل کرده‌اند. اما نقد مارکس از طرف دیگر، کارگران را نیز

^۱ Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow (Hg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke, Nr. ۴, Berlin (west), S. ۲۴f., und

Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۱۰۶

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶

ما یک چنین پسروی را در کتاب "ماتریالیسم و امپریوکراتیسم" لنین نیز مشاهده می‌کنیم. به این صورت که لنین در پی تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی در برابر ایده‌آلیسم است. به بیان دیگر، لنین دقیقاً همان پروژه‌ی ماتریالیست‌های بورژوازی را دنبال می‌کند که مارکس آن‌را در تز اول فویرباخ شدیداً مردود کرده و در تز دهم فویرباخ "ماتریالیسم کهنه" می‌خواند. به این دلیل که از منظر مارکس جهان واقعی، "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و در نتیجه سوژکتیو است. ما این‌جا دیگر با ماتریالیسم صرف مواجه نیستیم زیرا جهان واقعی هم مادی و هم غیر مادی است. با این وجود لنین جهت تحقق پروژه‌ی خود یک سناریو را در نظر می‌گیرد که در آن انگلس متأخر نقش ماتریالیست و ارنست ماخ نقش ایده‌آلیست را بازی می‌کنند. ما این‌جا با یک سناریو کذب روبرو می‌شویم زیرا همان‌گونه که تشریح کردم، انگلس متأخر "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل کرده و در تدام فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی منجر به دوگانگی شکل با ماهیت و وارد حوزه‌ی متافیزیک و استعلائی شده، در حالی که ارنست ماخ از ماتریالیسم بورژوازی برای مبارزه با خرافات دینی و افکار روزمره‌ی عوام استفاده و با معرفی کشفیات علمی و دست آوردهای نوین انسانی بر نقش ارتجاعی مذهب تأکید می‌کرده است. لنین اما جهت تحقق پروژه‌ی کاذبش ماتریالیست‌های بورژوازی را با ذهنیت‌گرایانی مانند برکلی یک کاسه کرده و یک تعریف از ماده به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«همین که واقعیت موجود است، پس انسان برای [درک] این واقعیت ابژکتیو به یک مفهوم فلسفی نیاز دارد، و این مفهوم در این‌جا ماده است. ماده یک مقوله‌ی فلسفی جهت نامیدن واقعیت ابژکتیو است. [واقعیت ابژکتیو] به انسان از طریق احساساتش انتقال می‌یابد. احساسات ما [واقعیت ابژکتیو] را کپی، عکاسی و نقاشی می‌کند و [آن] مستقل از انسان وجود دارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا بدیهیات را چنان انکار می‌کند که نقد وی اصولاً به دانش فلسفی نیاز ندارد. به این دلیل که نه واقعیت ابژکتیو فقط

حساس است که به صورت منفرد و خارج روابط اجتماعی مستقر گشته، مارکس به شرح زیر از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کند که شرط بقایش کار و تقسیم کار اجتماعی است:

«فویرباخ البته نسبت به ماتریالیست‌های "ثاب" این برتری بزرگ را دارد (...). که وی [انسان] را فقط به صورت "موضوع حساس"، اما نه به صورت "فعالیت حساس" درک می‌کند. از آن‌جا که وی در این ارتباط نیز خود را در حوزه‌ی تئوری معطل می‌کند، [یعنی] انسان‌ها را نه در مناسبات اجتماعی موجود، نه تحت شرایط مطرح زندگی شان که آن‌ها را بدین سان کرده‌اند که هستند، درک می‌کند، در نتیجه وی هرگز به انسان واقعی، موجود و فعال دست نمی‌یابد بلکه نزد تجرید "انسان" توقف می‌کند و آن هم تا این‌جا که "انسان واقعی، منفرد و زنده" را فقط در احساسات به رسمیت می‌شناسد، به این معنی که وی "رابطه‌ی انسانی" دیگری "از انسان نسبت به انسان" را به غیر از عشق و دوستی نمی‌شناسد و آن هم البته ایده‌آلیستی.»^۱

بنابراین تفکر برای مارکس نه تنها از مناسبات موجود اجتماعی و از تاریخ و فرهنگ جامعه رشد می‌کند بلکه فقط زمانی تبدیل به یک مسئله واقعی می‌شود که قدرت و حاکمیت خود را در جامعه اعمال کند. به این معنی که تفکر واقعی از یک طرف، قدرت ایدئولوژیک است که انسان‌ها را دچار ازخودبیگانگی خودکرده می‌کند و از طرف دیگر، بیان سوژکتیو درجات خودآگاهی از نبرد طبقاتی جهت گست و گذار از مناسبات موجود اجتماعی و ایدئولوژی رایج آن است. افزون بر این‌ها، تفاوت‌های انسان‌شناسی مارکس با فویرباخ باعث می‌شود که مارکس از آن مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی عزیمت کند که خود انسان‌ها به صورت "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی سوژکتیو به وجود آورده‌اند، در حالی که فویرباخ در تداوم تفکر بورژوازی جهان بیرونی را ابژکتیو و انسان را تابع آن می‌شمارد. به بیان دیگر، شناخت‌شناسی و ماتریالیسم مارکس با نوع فویرباخی آن ماهیتاً متضاد است و از آن‌جا که پلخانف تحت تأثیر آثار انگلس متأخر قرار دارد، در نتیجه از ماتریالیسم دوران ماقبل از مارکس، یعنی از ماتریالیسم بورژوازی سخن می‌راند.

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۴

^۱ Lenin, W. I (۱۹۶۴): Materialismus und Emperiokritizismus, Berlin (ost), S. ۱۱۷, und Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): ... ebd., S. ۹۸

این‌جا نه با رجوع به مارکس بلکه با استناد به آثار انگلس متأخر، پیرسون و دیدوروت^۱ و در تداوم سنت ماتریالیست‌های بورژوایی از یک سو، مواد مادی را به صورت واقعیت ابژکتیو در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، خواص غیرمادی را نه به صورت آن قابلیت‌هایی که انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" به مواد مادی داده است بلکه آن‌ها را به شرح زیر مستقیماً به خود مواد مادی نسبت می‌دهد:

«این برداشت در این خلاصه نمی‌شود که انسان احساسات را از حرکت ماده استنتاج یا این‌که به حرکت ماده تقلیل می‌دهد بلکه به مراتب بیشتر در این‌که احساس به صورت یک قابلیت خود ماده‌ی متحرک شناخته می‌شود. در این پرسش انگلس نظریه-ی دیدوروت را داشت (...).»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین حتا برای نقش خود به عنوان سوژه-ی شناسا نیز کم‌ترین ارزشی را قائل نیست زیرا بدون حضور انسان آگاه، اصولاً درک این قابلیت‌های مورد نظر غیر ممکن است. بیگانگی لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس زمانی به کلی عریان می‌شود که ما دیالکتیک "گوهر" با "سوژه" را در نظر بگیریم. به این صورت که مارکس البته از "قوای ماهوی ماده" سخن می‌گوید، اما آن زمانی برای وی تبدیل به موضوع جامعه‌شناسی می‌شود که انسان علوم ریاضی، شیمی و فیزیک را متکامل کرده و از "قوای ماهوی ماده" برای تحقق اهداف خود استفاده می‌کند. پیداست که ما این‌جا با "حرکت واقعی" و با سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار داریم که با آگاهی از مواد مادی استفاده و از طریق "کار شکل‌دهنده" آن‌را دگرگون و قابلیت‌های سوژکتیو خود را در آن ادغام می‌کند. برای نمونه قرص آسپرین و یا تلفن دستی که البته مادی هستند و قابلیت‌های مخصوص خودشان را نیز دارند. اما این قابلیت‌ها سوژکتیو هستند و نمی‌توان آن‌ها را بدون واسطه به خود ماده نسبت داد. به این معنی که این قابلیت‌ها در روند تولید، از طریق "کار شکل‌دهنده" و با اراده و آگاهی انسان‌ها به وجود آمده‌اند. به بیان دیگر، ما قرص آسپرین و یا تلفن دستی را نه در طبیعت ناب بلکه فقط در بازار کالاها، یعنی در جامعه‌ی انسانی می‌یابیم.

^۱ Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۴): ... ebd., ۷۷

^۲ Ebd., ۱۹, und

Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): ... ebd., S. ۱۰۰

مادی است و نه قوای حسی انسان محدود به حس لامسه و حس بینایی می‌شود. برای نمونه زمان، صدا، عطر، اشعه و قدرت جاذبه، واقعیت‌های ابژکتیو هستند، البته بدون این‌که ملموس و قابل مشاهده، کپی، عکاسی و نقاشی بوده باشند. به غیر از این، دانش، تفکر، امنیت، همبستگی، شرم، زیبایی، عشق، تجربه، شادی، فرهنگ و آگاهی هم واقعیت، یعنی واقعیت‌های سوژکتیو هستند که انسان از طریق "قوای ماهوی" خود آن‌ها را احساس می‌کند. برای نمونه مارکس شرم را یک حس انقلابی می‌شمارد و از آگاهی به صورت "زنجیر" سخن می‌راند که نقش واقعی آن‌را عریان سازد.^۱ به بیان دیگر، لنین این‌جا دچار ماتریالیسم بورژوایی فویرباخ است که از طریق مشاهده‌ی حسی به واقعیت دست می‌یابد و در نتیجه آن چیزی را که غیر قابل مشاهده، کپی، عکاسی و نقاشی بوده باشد، اصولاً غیر واقعی می‌شمارد. افزون بر این‌ها، واقعیت ابژکتیو اصولاً مستقل از انسان‌ها وجود ندارد زیرا از یک سو، شناخت آن مشروط به وجود انسان، یعنی سوژه‌ی شناسا است و از سوی دیگر، محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است. از این بابت، مارکس از مفهوم "موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که جهان، طبیعت و انسان موجود را در بستر تاریخی و فرهنگی بخصوص خود قرار داده و به کلیت واقعیت که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است، دست بیابد. برای مارکس گرسنگی یک واقعیت ابژکتیو، اما راه حل آن سوژکتیو است. به این معنی که شکم گرسنه را می‌توان مانند یک انسان متمدن و یا مانند موجود وحشی سیر کرد. ما مصداق این موضوع را در "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌یابیم. برای نمونه فویرباخ مدعی است که طبیعت را به صورت ابژکتیو مشاهده می‌کند، مارکس اما در نقد فویرباخ می‌گوید که طبیعت "موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" و فعالیت آگاه انسان‌ها است و وی برای مشاهده‌ی طبیعت ابژکتیو باید به جزایر مرجانی نوظهور استرالیا سفر کند.^۲ به بیان دیگر، مارکس به یک کلیت از تاریخ فرهنگی و پراکسیس مولد دست می‌یابد که در آن عوامل سوژکتیو و ابژکتیو به صورت واقعیت به وحدت می‌رسند.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود، پس لنین با واقعیت‌های غیر مادی و عوامل سوژکتیو، یعنی عواملی که مربوط به آگاهی انسان می‌شوند، چه رفتاری می‌کند؟ لنین

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۷۲

^۲ Vgl. ebd., S. ۴۴

منعکس می‌کند، در نتیجه منجر به یک سؤ تفاهم، یعنی بت‌انگاری می‌شود. به بیان دیگر، لنین نیز مانند مابقی ماتریالیست‌های بورژوازی دچار همین سؤ تفاهم بوده است. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که یک نفر ماتریالیست و یا ایده‌آلیست بوده باشد زیرا کالا، "مفهوم" نزد هگل، "نوع ماهوی" نزد فویرباخ، "حرکت ماده" نزد انگلس متأخر، "ماتریالیسم" نزد پلخانف و "ماده" نزد لنین همگی همان "میوه‌ی" مذکور، یعنی شکل ابژه هستند که نسبت به ماهیت مستقل شده‌اند، این‌ها همه اشکال متفاوتی در انواع "ماتریالیستی" و یا ایده‌آلیستی هستند که در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نسبت به پراکسیس مولد به کلی بی‌اعتنا و از خودبیگانه شده‌اند.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که آیا می‌توان این خطاهای شگرف فلسفی را که پلخانف و لنین در مارکسیسم روسی و بلشویسم مرتکب شده‌اند، محدود به حوزه‌ی تئوریک کرد و آن‌ها را به آثار انگلس متأخر نسبت داد؟ پیداست که پاسخ این پرسش منفی است. البته نقش مخرب آثار متأخر انگلس بر جنبش کمونیستی و انترناسیونال دوم غیر قابل انکار است، اما در همین دوران نیز کسانی مانند لوکاج، گرامشی، کرش، گورتر و پانتوک نیز می‌زیستند و با وجودی که به همان منابع دسترسی داشتند، لیکن به تفکرات غیر مارکسی انگلس متأخر تن ندادند. بنابراین باید پاسخ این خطاهای شگرف فلسفی را که انگلس متأخر، پلخانف و لنین مرتکب شده‌اند، در اوضاع اقتصادی موجود در روسیه و در انگیزه‌ی سیاسی آن‌ها جهت تدارک یک ایدئولوژی مناسب جستجو کرد. به این معنی که آن‌ها از یک طرف، در پی تکامل ایدئولوژی برای فعالیت سیاسی در دوران خودشان بودند و از طرف دیگر، فاقد تجربیات سیاسی بودند و تحت تأثیر مثبت‌گرایی و ساینتیسم قادر به ارزیابی عواقب فعالیت تئوریک‌شان نمی‌شدند. در حالی که انگلس متأخر در پی تکامل یک نظریه‌ی جهانشمول برای انترناسیونال دوم بود، پلخانف با در نظر داشتن زندگی روستایی و مالکیت اشتراکی در روستاهای روسی (ابشین) در پی ائتلاف با بورژوازی ملی و تعمیق و گسترش نظام سرمایه‌داری در روسیه بود. در هر دو مورد باید از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس سوژه‌زدایی می‌شد، باید تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی ملت‌های متفاوت انکار می‌شدند که با استناد به قوانین به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو ماتریالیستی و بدون در نظر گرفتن انگیزه‌های واقعی انسان‌ها، سیاست توسعه‌ی اقتصادی تحکیم و با رشد نیروهای مولد به

ما با نقد این تفکرات خام و بورژوازی لنین که البته با استناد به آثار انگلس متأخر موجه می‌شوند، زمانی به مراتب بهتر آشنا می‌شویم که به نقد "بت‌انگاری کالا" در "سرمایه" رجوع کنیم. به این صورت که مارکس در انتقاد به ایدئولوژی بورژوازی بر این نکته تأکید می‌کند که این انسان‌ها هستند که از طریق "کار شکل‌دهنده" به مواد مادی، خواص و قابلیت‌های دیگری می‌دهند. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و بازار کالاها رابطه‌ی کارگران را با کالا قطع می‌کنند و از آن‌جا که قوانین بازار کالاها متفاوت را با هم‌دیگر قابل مقایسه و تعویض می‌کند در نتیجه این قابلیت‌ها مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. بنابراین کارگران نیز به کالایی که خود تولید کرده‌اند به صورت چیزی خارج از خود می‌نگرند و به همین دلیل نیز در واقعیت به سلطه‌ی مناسبات تولید بورژوازی و بردگی کار مزدی کشیده می‌شوند. مارکس در این ارتباط از بت-انگاری به صورت یک سؤ تفاهم بورژوازی صحبت می‌کند و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، همچنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سؤ تفاهم، فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت‌انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود، بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن‌جا که کالا در بازار به صورت یک ابژه‌ی مستقل به نظر می‌آید و انگاری که خواص و قابلیت‌های طبیعی خود را به ناظر

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶f.

رهبری آن می‌کند و با یک فرهنگ سیاسی سر و کار داریم که بنا بر انتقاد لوکاچ جهت تحقق اهداف حزبی از ناجورترین ابزارها استفاده می‌کند.^۱ به بیان دیگر، این‌جا بنیان بی‌پرنسپیی محض گذاشته شده است که لنین آن‌را با عبارت "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" به بهترین شکل ممکنه موجه می‌کند. به این ترتیب، یک فلسفه‌ی عملی و یک نوع از سازمان‌دهی حزبی به وجود می‌آید که با آن‌ها می‌توان جنبش‌های آنی و خشمگین کارگری را مصادره و تابع فرماندهی حزبی کرد. هر کسی که به این حزب تن نمی‌دهد، با اتهام ضد انقلاب، خائن، آنارشویست، رویزیونیست، اپورتونیست و عامل امپریالیسم مواجه و در لوای ضرورت استقرار دیکتاتوری پرولتاریا قاطعانه سرکوب می‌شود. به بیان دیگر، از درون یک چنین مجموعه‌ای است که موجودات جنایتکاری مانند استالین، مائو و پلپوت رشد می‌کنند. حزب توده‌ی ایران نیز ساخته و پرداخته‌ی همین افکار و نوع سازمان‌دهی است که ابعاد ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را به وجود آورده‌اند. موضوع اصلی این ایدئولوژی موجودیت جهان دوقطبی است که به صورت خیر و شر، یعنی "سوسیالیسم" و امپریالیسم دشمنانه در برابر همدیگر صف آرایی کرده‌اند. به این ترتیب، "احزاب برادر" حزب کمونیست شوروی موظف هستند که سیاست کشور خویش را به سوی همکاری اقتصادی و هماهنگی سیاست خارجی با "اردوگاه سوسیالیستی" برانند و گام به گام به آن نزدیک‌تر شوند که ما پیامدهای آن‌را در تاریخ ایران به خوبی مشاهده می‌کنیم. در حالی که حزب توده در میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ جنبش کارگری را به انحطاط کشید، از قرارداد نفت شمال و از جریان‌های تجزیه‌طلب در آذربایجان و کردستان به نفع شوروی دفاع کرد و در تخطئه و تخریب کابینه‌ی مصدق یک نقش فعال و مؤثر داشت،^۲ اما در دوران قیام بهمن مستقیماً تبدیل به قوای ضد انقلاب شد و به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد. مسئله‌ی حزب توده در این خلاصه نمی‌شود که در دوران قیام بهمن در تمامی

^۱ Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Taktik und Ethik – Politische Aufsätze ۱۹۱۸ – ۱۹۲۰, Jürgen Kammler/Frank Benseler (Hg.), Darmaatsdt/Neuwied

^۲ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه ۶۵ ادامه، و مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین صفحه ۱۲۱ ادامه

اصطلاح زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم به وجود بیاید. از این بابت نیز لنین با انگلس متأخر و پلخانف توافق نظر کامل داشت زیرا وی نیز در اوایل به دنبال تحکیم نظام سرمایه‌داری و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه بود. منتها لنین در دوران قبل از آغاز جنگ اول جهانی متوجه‌ی شکل نوینی از سرمایه‌داری شد که آن‌را با استناد به مقوله‌ی "سرمایه‌ی مالی" نزد هیلفردینگ و تحقیقات بوخارین "بالترین درجه‌ی سرمایه‌داری"، یعنی امپریالیسم می‌نامید. وی با توجه به سود ویژه‌ی امپریالیستی و ضعف بورژوازی ملی روسیه، تعمیق و گسترش نظام سرمایه‌داری و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی در کشور را غیر ممکن می‌دید. در چنین شرایطی، یعنی زمانی که ۹۰٪ مردم یک سرزمین در روستاها زندگی می‌کنند و پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه در صحنه‌ی سیاسی حضور جدی ندارد، در نتیجه نیاز به یک ابزار برای تصرف قدرت سیاسی و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی است که از طریق رشد نیروهای مولد به اصطلاح زیربنای مناسب سوسیالیسم به وجود بیاید. لنین این ابزار را حزب سیاسی می‌دانست که به صورت پادگانی و کاملاً مخفی سازمان‌دهی می‌شود. پیداست که یک چنین حزبی نه محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا است و نه یک رابطه‌ی ارگانیک با طبقه‌ی کارگر دارد. البته لنین در آثار سیاسی خود جسته و گریخته از آگاهی نیز صحبت می‌کند، اما منظور وی خودآگاهی کارگران در مضمون مارکسی آن نیست. نزد لنین آگاهی مختص به آن آگاهی حزبی می‌شود که اعضای کمیته‌ی مرکزی با استناد به حرکت جهانشمول ماتریالیستی و واقعیت به اصطلاح ابژکتیو به آن دست می‌یابند و آن‌را جهت گسترش میان کارگران در اختیار فعالان حزبی می‌گذارند. ما این‌جا دوباره با همان "میوه" مذکور، یعنی با شکل مواجه می‌شویم که نسبت به ماهیت و "حرکت واقعی" به کلی از خودبیگانه است. به این ترتیب، کارگران باید متقاعد شوند که تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" سرنوشت آن‌ها رقم خورده و فرجام زیست آن‌ها خواهی نخواهی و به اجبار سوسیالیسم است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی بلشویسم مواجه هستیم که با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی مدعی یک "حرکت مادی" اجتناب ناپذیر به سوی سوسیالیسم می‌شود، با یک حزب سیاسی سر و کار داریم که همه‌ی فعالان حزبی را تابع بی‌چون و چرای شناخت استعلائی و فرمان‌های کمیته‌ی مرکزی و

ایدئولوژی مترقی اسلامی" دفاع می‌کند.^۱ به این معنی که "سوسیالیسم علمی" محصول این حرکت اجتناب‌ناپذیر مادی است و از آن‌جا که فقط به زیربنا منسوب می‌شود، در نتیجه هیچ تفاوتی ندارد که چه ایدئولوژی بر آن مستقر گشته و تبدیل به روبنای آن گردد. از این بابت طبری از یک طرف، این حرکت مجرد ماتریالیستی را اصیل، بالنده، جاودانی و پیشتاز می‌شمارد و از طرف دیگر، ایده‌آلیسم را اشکال تفکر تصورگرایانه می‌نامد که به گمان وی با واقعیت ارتباطی ندارد.^۲ از این منظر، رابطه‌ی وی نیز با هنر معین می‌شود. به این صورت که نزد طبری هنر تنها زمانی پیشتاز است که این حرکت ماتریالیستی را به صورت واقع‌بینانه بازتاب دهد که ما مضمون آن‌را در مقاله‌ی وی با عنوان "درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر" در نشریه‌ی "دنیا" به شرح زیر می‌یابیم:

«اسالیپ هنری وسیله‌ی تجسم و تجلی ایده‌آل معین ذوقی و استه‌تیک است. خصلت و سمت این یا آن اسلوب هنری، درجه‌ی امکان و استعداد آن برای آن‌که بتواند زندگی انسان و مناسبات اجتماعی را به صورت تصاویر هنری در آورد به شرایط اجتماعی و تاریخی و روحی تکامل انسان در هر لحظه معین تاریخی و نقش عینی طبقات جامعه بستگی دارد.»^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تعریف رئالیسم روبرو می‌شویم که اصولاً فاقد ابعاد اعتراضی و انتقادی است زیرا تکامل روحی هنرمند این‌جا فقط به این خلاصه می‌شود که عینیت جامعه را بازتاب دهد. اما ما بنا به تجربه و با استناد به مفهوم پراکسیس نزد مارکس می‌دانیم که عینیت، یعنی واقعیت ایزکتیو همواره تحت تأثیر قدرت ذهنی و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، یعنی سوژکتیو به وجود می‌آید که البته طبقه‌ی کارگر به دلیل هستی متضاد مادی خویش در حال گسست و گذار از آن است. پیداست که هر گونه بازتاب غیر انتقادی در حوزه‌ی سیاست، اقتصاد،

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره‌ی انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۹

^۲ طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۲۳ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی دوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۲۴

^۳ همانجا، طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، ... صفحه‌ی ۱۳۶

شئون از جنایات اسلامیان دفاع کرد بلکه تبدیل به نظریه‌پرداز استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شد. مصداق این اتهام را ما در "دنیا" می‌یابیم که با عنوان "نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده" در دوران قیام بهمن منتشر می‌شد. برای این‌که خواننده‌ی نقاد با پیامدهای مخرب و ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بهتر آشنا شود، من مقالات "دنیا" را به چهار دسته تقسیم کرده و برخی از آن‌ها را به صورت نمونه مطرح می‌کنم. دسته‌ی اول مقالات به اصطلاح فلسفی هستند. ما در این مقالات مشخصاً همان چیزی را می‌یابیم که مارکس در تز اول فویرباخ خود به آن انتقاد می‌کند و آن تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم است. برای نمونه احسان طبری در مقاله‌ای با عنوان "دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ" و نه با استناد به مارکس بلکه با استناد به انگلس متأخر و لنین میان "جناح معنی‌گرا" و "جناح ماده‌گرا" تفاوت می‌گذارد و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«زندگی یک روند طبیعی مادی است که بمثابة‌ی مرحله‌ی خاصی از تکامل ماده در جنبش جاویدان آن پدید شده و از جهت ایستائی (یعنی استاتیک) یک ساخت بهم پیوسته و متحدی را به وجود می‌آورد و از جهت پویائی (یعنی دینامیک) قادر به بازسازی خود و ادامه‌ی هستی خود است که خود آن مرحله تحول و تکامل طولانی را گذرانده و می‌گذراند. ارگانیک زنده از جهتی نسبت به محیط پیرامون خود یک جهان در بسته و ثابت است ولی از جهت دیگر، خود جزئی، [یعنی] عنصری از این محیط است و از آن متأثر می‌گردد و بدان وابسته است. مکانیسم این وابستگی را جذب مواد و دفع آن و دمسازگری با محیط نشان می‌دهد. بدینسان وحدت ایستائی و پویائی، وحدت ثبات و تغییر در موجود زنده در سطح بغرنج و عالی منعکس می‌گردد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این همان تعریف از "حرکت ماده" است که ما آن‌را نزد انگلس متأخر و لنین نیز یافتیم. ما این‌جا دوباره با یک حرکت مادی سر و کار داریم که انگاری بدون دخالت سوژه و بدون آگاهی انسان مسیر منطقی خود را طی می‌کند. به همین دلیل نیز طبری از یک نظام "خلقی ضد امپریالیستی با

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۰۴ ادامه، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۱۱

جانبداری می‌کند. برای نمونه م. ح. روحانی در مقاله‌ای با عنوان "جان‌گرا نبهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد" مدعی می‌شود که مارکس از "انقلاب اسلامی" سخن رانده است و به دلیل ممنوعیت رباخواری، تعدیل برده‌داری و رفرم حق زنان ظهور اسلام را ستایش کرده است.^۱

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ای از احسان طبری با عنوان "زندگی و پیکار علی" است که وی در آن‌جا علی را "شاه مردان" و "مولای متقیان" می‌نامد و پیروزی معنوی و ابدیت افتخارآمیز وی را ستایش می‌کند. اما این حماقت در این‌جا پایان نمی‌یابد زیرا طبری در تداوم سنت تشیع مدعی می‌شود که علی از ابوبکر، عمر و عثمان فاضل‌تر بوده و فقط از آن‌جا که به اصول دموکراسی اعتقاد داشته، به خلافت آن‌ها تن داده است.^۲ اما نگاهی به تاریخ واقعی اسلام پرده از این نیرنگ بر می‌دارد. علی یکی از جنایتکارترین اصحاب محمد محسوب می‌شود که نه تنها بنا به میل وی مخالفانش را به قتل می‌رساند بلکه مهره‌ی اصلی قتل‌عام بنی‌قریظه بود. علی به دلیل خشونت‌ی که بر مردم ایران روا داشت، سرانجام از طریق یک سردار ایرانی به نام بهمن جازویه ترور شد.

نمونه‌ی بعد مقاله‌ای از ر. نامور با عنوان "نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع" است که موضوع آن مربوط به بررسی آثار علی شریعتی می‌شود. در این‌جا نیز هیچ چیزی دیده نمی‌شود که بتوان آن‌را به یک حزب پیشرو و کارگری نسبت داد. به این صورت که نه تنها تضاد میان طبقات اجتماعی اصولاً مطرح نمی‌شود بلکه از تفاوت‌های جناحی میان روحانیان است که مقوله‌ی تضاد به اصطلاح متکامل می‌شود. به این صورت که یک جناح از روحانیان ریاکار، مظهر شرک و تریاک توده‌ها نامیده می‌شوند و آن هم به این دلیل که اعضای حزب توده را که البته معتقد به دین اسلام هستند، کمونیست و

حق، فرهنگ و همچنین هنر منجر به تکامل اشکالی می‌شوند که با ماهیت متضادند و در نتیجه تبدیل به همان "میوه‌ی" مذکور می‌شوند که مارکس آن‌را به بند نقد می‌کشد. بنابراین هنر تنها زمانی پیشناز است که این کشمکش و نبرد واقعی را به صورت اشکال زیبا تجلی دهد. در حالی که در دوران استالین هنر "رتالیسم سوسیالیستی" منجر به توجیه جنایات این دوران می‌شد، طبری از ترویج هنر رتالیسم دفاع می‌کند تا از طریق آن برای نظام جمهوری اسلامی مشروعیت بسازد. به این ترتیب، هنر رتالیسم اسلامی از طریق حزب توده موجه می‌شد و به صورت برنامه‌های تلویزیونی، موزیک، تئاتر و فیلم‌های سینمایی آن ابزار حکومتی را فراهم می‌آورد که اسلامیان فرهنگ جهان‌گریزی مانند خفت، از خودگذشتگی، ایثار و شهادت را تبلیغ کرده و سیاست‌های خود مانند سرکوب و انهدام اپوزیسیون در داخل و صدور "انقلاب اسلامی" و تروریسم در خارج و همچنین جنگ هشت ساله با عراق را موجه کنند. از این منظر رتالیسم یک شکل ایدئولوژیک و ارتجاعی برای توجیه اوضاع موجود به خود می‌گیرد که ما نقد آن - را تحت مفهوم "صنعت فرهنگ" نزد آدورنو و هورکهایمر نیز می‌یابیم.^۱

دسته‌ی دوم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به دین اسلام می‌شوند. در حالی که حزب توده خود را حزب پیشاهنگ و حزب طبقه‌ی کارگر می‌داند و انسان انتظار دارد که یک چنین حزبی در پیروی از اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس "شرط هرگونه نقدی را نقد دین بداند" و از طریق نقد تئوریک و روشنگری مانعی در برابر اسلامیان جهت تحکیم یک نظام دینی در ایران بسازد و یا با در نظر داشتن ترکیب دینی و موجودیت اقلیت‌های مذهبی و فرقه‌های متخاصم اسلامی در کشور، حداقل بیطرف بماند و وحدت کارگران را مختل نسازد، اما حزب توده نه تنها به روشنگری روی نمی‌آورد و وارد مباحث دینی می‌شود بلکه به سفتی و سختی از فرقه‌ی تشیع دوازده امامی

^۱ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amesterdam, S. ۱۷۵ und Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۳۷f. und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

^۱ روحانی م ح (۱۳۵۸): جان‌گرا نبهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۷ و ۶۳ و

سده پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳

^۲ مقایسه، طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۴۷، ۵۱

به تضاد نیروهای مولد با مناسبات اجتماعی نظام سرمایه‌داری نمی‌پردازند و هیچ‌گونه نقدی را در مضمون مارکسی آن بر شکل مالکیت، اعتبار قانون ارزش و بردگی کار مزدی در ایران وارد نمی‌آورند.

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ی فرامرز خطیری با عنوان "جهانی که در آن زندگی می‌کنیم" است. به نظر ایشان بعد از انقلاب اکتبر یک روندی آغاز شده که به صورت یک ضرورت تاریخی سرانجام به سوسیالیسم نوع شوروی خاتمه می‌یابد. به این صورت که تا کنون یک بخشی از جهان به "اردوگاه سوسیالیستی" (کشورهای پیمان ورشو) پیوسته و کشورهای در حال رشد (ویتنام، کامبوج، سوریه، عراق، الجزایر، مصر) با اتخاذ راه رشد غیرسرمایه‌داری تنها یک گام با آن فاصله دارند. خطیری سپس به این نتیجه می‌رسد که توازن قوا در یک جهان دو قطبی به نفع "اردوگاه سوسیالیستی" دگرگون شده و امپریالیسم به زودی شکست خواهد خورد.^۱ این مقاله را حزب توده زمانی در نشریه‌ی "دنیا" منتشر کرد که چندی نگذشت که از درون بحران‌های اقتصادی و سیاسی شوروی گورباچوف به مقام دبیر کل حزب کمونیست شوروی رسید و با برنامه‌ی پروسترویکا و گلازنوست منجر به فروپاشی کلیت "اردوگاه سوسیالیستی" شد.

دسته‌ی چهارم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به مسائل سیاسی می‌شود که البته اغلب آن‌ها از طریق دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری و یا کمیته‌ی مرکزی حزب توده مدون شده‌اند. با استناد به مقالات سیاسی این نشریه فلسفه‌ی سیاسی حزب توده به بهترین وجه ممکنه عریان می‌شود. برای نمونه کیانوری در مقاله‌ای با عنوان "انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما" خطوط سیاسی این حزب به اصطلاح پیشرو و مدرن را با اسلام به شرح زیر بیان می‌کند:

«برای ما همکاری با نیروهای بالفعل و بالقوه خلق که معتقد به دین اسلام هستند یک مسئله تاکتیکی و گذرا نیست. حزب ما این همکاری را یکی از پایه‌های استراتژی درازمدت خود برای پایان دادن به فرمانروائی رژیم کنونی، استقرار رژیم ملی و

^۱ خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳۲، ۱۳۴

لامذهب می‌نامند. نامور جناح دیگر از روحانیان را واقعی می‌شمارد زیرا که روح علی در پیکر آن‌ها دمیده و آن‌ها را مظهر توحید کرده و از این بابت، آن‌ها به دنبال برابری و برادری و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی هستند که البته نماینده‌ی واقعی آن‌ها آیت‌الله خمینی است.^۱ منظور نامور همین جناح مکتبی از روحانیان، یعنی امثال بهشتی، رفسنجانی، احمد خمینی، خامنه‌ای، خلخالی هستند که ۳ سال پس از قیام بهمن حزب توده را به جرم همکاری اطلاعاتی با شوروی زندانی و تعدادی از آن‌ها را اعدام کردند. ما این‌جا با مسئله‌ی حماقت خودکرده آشنا می‌شویم.

دسته‌ی سوم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به مسائل اقتصادی کشور می‌شود. ما در "دنیا" با نوشته‌های متعددی مواجه می‌شویم که موضوع اصلی آن‌ها اثبات همگونی سوسیالیسم نوع شوروی با مبانی اسلامی هستند. برای نمونه ف. م. جوانشیر در مقاله‌ی خود با عنوان "اقتصاد اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی" مدعی می‌شود که نظریه‌ی طالقانی در مورد "اقتصاد اسلامی" همان راه رشد غیر سرمایه‌داری است که در شوروی متحقق می‌گردد و انتقاد طالقانی به "سوسیالیسم" به دلیل بی‌اطلاعی وی از اوضاع واقعی در "اردوگاه سوسیالیستی" است و اگر هم احیاناً تفاوتی میان اسلام و سوسیالیسم نوع شوروی بوده باشد، می‌توان آن‌را از طریق اجتهاد زنده بر طرف کرد.^۲

مابقی مقالات اقتصادی "دنیا" به این موضوع خلاصه می‌شوند که از یک طرف، اقتصاد ایران را وابسته به امپریالیسم و صنعت کشور را وارداتی، مونتاژی و ناکارآمد جلوه دهند و از طرف دیگر، برای راه رشد غیرسرمایه‌داری و همکاری اقتصادی با بلوک سوسیالیستی تبلیغ کنند. مخرج مشترک تمامی این مقالات صنعت ذوب آهن است که از طریق کارشناسان روسی در اصفهان تأسیس شد. به این معنی که امپریالیسم از روند صنعتی شدن کشور ممانعت می‌کند، در حالی که شوروی با احداث صنایع سنگین در ایران منجر به استقلال کشور می‌شود. بنابراین مقالات اقتصادی نشریه‌ی "دنیا" اصولاً

^۱ نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۲

^۲ جوانشیر، ف. م. (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۴ ادامه

بازگرداند و بر تخت سلطنت بنشاند.^۱ به همین منوال، کیانوری اعضای کابینه‌ی بازرگان مانند امیر انتظام، حسن نزیه، سنجابی و مراغهای را جاسوس آمریکا می‌خواند. مصداق اتهامات وی مذاکرات بازرگان، یزدی و چمران با برژنسکی در الجزایر است. به این ترتیب، کیانوری نه تنها نهضت آزادی، جبهه‌ی ملی، حزب جمهوری خلق مسلمان، هواداران آیت‌الله شریعتمداری را لیبرال، عوامل امپریالیسم و ضد انقلاب می‌خواند که انگاری از طریق ساواک، شاپور بختیار، امیر انتظام، پالیزبان و اوپسی سازمان‌دهی شده‌اند بلکه درخواست سرکوب قاطعانه‌ی آن‌ها را نیز دارد.^۲ دسته‌ی سوم از مخالفان حزب توده جریان‌های چپی هستند که کیانوری آن‌ها را "چپ‌نماها" و "ترپچه‌های پوک" می‌نامد. از جمله باید از سازمان پیکار، اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، سازمان‌های تروتسکیستی، جبهه‌ی دموکراتیک ملی، فداییان هوادار اشرف دهقانی، سازمان راه کارگر و فداییان اقلیت یاد کرد که به گمان حزب توده تحت نفوذ ساواک و در مسیر قهقرا قرار گرفته‌اند. کیانوری در برابر این جریان‌ها واقع‌بینی سازمان فداییان اکثریت را ستایش می‌کند زیرا به گمان وی اکثریتی‌ها نه تنها از مواضع آنارشیستی و مائوئیستی احمدزاده و پویان گسسته‌اند^۳ بلکه به درستی به این نتیجه رسیده‌اند که جهان در حال عبور از سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم نوع شوروی است.^۴ دسته‌ی چهارم شامل زمینداران و ساواکی‌ها می‌شود که بنا به تحلیل کیانوری با شعارهای اسلام آمریکایی به حزب توده حمله می‌کنند. این دسته‌ی آخری نیز از طریق بختیارها، ازهارها، پالیزبان‌ها هدایت می‌شوند. کیانوری در برابر این دسته، روحانیان مبارز و ضد

دموکراتیک متکی به رأی اکثریت خلق و حرکت بسوی ایجاد پایه‌های جامعه‌ی سوسیالیستی و ساختمان جامعه‌ی سوسیالیستی گسترش یافته می‌داند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده نه تنها مشکلی با ایدئولوژی اسلامی ندارد بلکه می‌خواهد با همکاری نیروهای بالقوه‌ی اسلامی پایه‌های دموکراسی و سوسیالیسم را نیز در ایران مستقر سازد. از این بابت، کیانوری از استراتژی حزبی، یعنی تشکیل یک "جبهه‌ی متحد خلق و ضد امپریالیستی به رهبری امام خمینی" پرده بر می‌دارد و از این منظر تحقق این هدف به تخطئه‌ی تمامی مخالفان حزب توده می‌پردازد. کیانوری حتا کوچک‌ترین ابائی ندارد که بر علیه مخالفان قدیمی حزب توده فتوای اسلامی صادر کند. برای نمونه وی خلیل ملکی، انور خامنه‌ای، فروتن و کشاورز را مرتد و منافق می‌شمارد، در حالی که مسئله‌ی اساسی وی جریان‌های سیاسی هستند که از جبهه‌ی مورد نظر حزب توده دفاع نمی‌کنند و به گمان وی باعث تضعیف حزب توده و "انقلاب اسلامی" شده و در جناح ضد انقلاب قرار می‌گیرند. البته باید این موضوع را نیز در نظر داشت که حزب توده نه تنها تمام و کمال از "دادگاه‌های انقلاب اسلامی" دفاع می‌کرد بلکه شیخ صادق خلخالی جلاد را نیز به عنوان کاندید ریاست جمهوری خود اعلام کرده بود. در این ارتباط می‌توان از چهار جریان متفاوت یاد کرد که کیانوری آن‌ها را در صف ضد انقلاب قرار می‌دهد.

دسته‌ی اول، رنجبران، کومله و حزب دموکرات کردستان هستند که کیانوری آن‌ها را ستون پنجم امپریالیسم و صهیونیسم در کردستان خطاب می‌کند.^۲ دسته‌ی دوم، لیبرال‌های به اصطلاح سازشکار هستند که مانند بازرگان سیاست "گام به گام" را دنبال می‌کنند. برای نمونه کیانوری دولت موقت بازرگان را متهم به تشکیل دوگانگی در قدرت سیاسی می‌کند زیرا با تداوم دادگاه‌های انقلاب مخالف است و انگاری که با عوامل ساواک تدارک ضد انقلاب را می‌بیند که به زودی شاه و "توله‌اش" را به ایران

^۱ کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه پیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۹ ادامه و ۱۱

^۲ کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواری‌ها و راه‌های چیره شدن بر آن‌ها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره شش، سال اول، دوره چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۱۸

^۳ کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۱۲، ۱۵ ادامه، ۱۷

^۴ کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۲۵

^۱ کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند مبین ما، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره پنج، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه ۸ ادامه، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۱۶

^۲ کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران همانجا، صفحه ۱۳

برای جبران این شکست همه نیروی خود را علیه مراسم فدائیان بسیج کرد. از آنجا که اولین مراسم قانونی فدائیان اکثریت برگزار می‌شد و رادیو و تلویزیون هم آن را اعلام کرده بود. بر هم زدن این مراسم برای لطمه زدن به حیثیت دولت و اثبات این امر که گویا دولت قادر به استقرار قانون و امنیت نیست، برای ضد انقلاب اهمیت فراوانی داشت. با آغاز مراسم، ضد انقلاب سازمان داده شده متشکل از ساواکی‌ها، رنجبری‌ها، پیکاری‌ها و عناصر قشری زیر شعار "حزب فقط حزب الله" حمله بی سابقه‌ای را به جمعیت آغاز کرد. حملات چند بار توسط پاسداران دفع شد، اما با پرتاب سه راهی به میان جمعیت که سبب قتل دو نفر و مجروح شدن عده زیادی شد مراسم به هم خورد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده این‌جا سازمان‌های چپ را به صورت ضد انقلاب به نظام جمهوری اسلامی ایران معرفی می‌کند و در واقعیت در جنایات این رژیم مستقیماً شریک است. موضوع این بیانیه و دیگر مقالات نشریه‌ی "دنیا" توجیه ایدئولوژیک و تدارک یک استبداد بلامنازه به رهبری خمینی در ایران است که شاید در آینده فرجی حاصل شده و جمهوری اسلامی ایران در یک نظام دو قطبی به سوی اتحاد جماهیر شوروی سمت بگیرد.

نتیجه:

موضوع اصلی این نوشته طرح این مسئله است که چگونه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری و رهایی انسان متکامل شده است، با استناد به آثار انگلس متأخر به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در می‌آید و در ایران تبدیل به تئوری ضد انقلاب می‌شود. به این صورت که بنا به این ایدئولوژی غیر مارکسی و منحنی، انگاری که فقط زیربنا مهم است و هیچ اشکالی در روینای دینی دیده نمی‌شود. ما این‌جا دیگر نه با حزب توده به عنوان حزب پیشاهنگ و طبقه‌ی کارگر بلکه با افیون توده سر و کار داریم. یعنی فارغ از اتهامات اطلاعاتی که به حزب توده

امپریالیست را قرار می‌دهد و مدعی است که آن‌ها بر خلاف "وعاظ السلاطین"، یعنی آیت‌الله شریعتمداری مدافع حقوق مستضعفین هستند.^۱ از منظر حزب توده جمهوری اسلامی ایران باید از تجربیات انقلاب کوبا بیاموزد و از آن‌ها برای اهداف داخلی و سیاست خارجی خود بهره برداری کند. به این صورت که دولت انقلابی کوبا از یک طرف، اپوزیسیون را قاطعانه قلع و قمع و از طرف دیگر، با حمایت سیاسی و کمک‌های اقتصادی شوروی و کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" در برابر امپریالیسم ایستادگی کرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده از یک انرژی فوق‌العاده‌ی جنایی بهره‌مند است. پیداست که مسئله‌ی این حزب را نه می‌توان به خطاهای فردی دبیر کل آن نسبت داد و نه محدود به همکاری اطلاعاتی با نظام جمهوری اسلامی ایران کرد. شاید طرح یک نمونه مشخص ما را تا اندازه‌ی بیشتری با روش فعالیت سیاسی این حزب آشنا کند. به این صورت که در تاریخ ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۰ فعالان جنبش کارگری برای بزرگداشت اول ماه مه در برخی از نقاط تهران به خیابان آمدند که البته از طریق کمیته‌های اسلامی و پاسدارها به شدت سرکوب شدند. در همین روز سازمان فداییان اکثریت مراسم را تدارک دیده بود که با همکاری چماق‌داران خانه‌ی کارگر، جنبش کارگری را معطوف به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی با آمریکا کرده و در برابر نظام به انفعال بکشد. سخنران اصلی این مراسم آقای فرخ نگهدار مشهور بود. بنا به شواهد عینی بعد از شروع مراسم هواداران حزب جمهوری اسلامی با شعار "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" به مردم حمله کردند و با پرتاب مواد انفجاری تعداد کثیری را زخمی و چند تن را نیز به قتل رساندند. حزب توده اما گزارشی را به این شرح از این ماجرا ارائه می‌دهد که در واقعیت پرده از ذات مخرب، مرتجع و ضد انقلابی‌اش بر می‌دارد:

«صبح روز ۱۱ اردیبهشت مائوئیست‌های آمریکائی "پیکار" و چپ‌روهای اقلیت کوشیدند بخشی از شهر را به تشنج بکشند. اما از آنجا که این گروهک‌ها دارای نیروئی نیستند، با همه سعی راست افراطی از جانب مقابل، تشنج وسعت نگرفت. ضد انقلاب

^۱ خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال سوم، دوره چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۳ ادامه

کودکان بی گناه همین حزب توده محسوب می‌شوند و تا زمانی که بر بحران تئوریک خویش فائق نیایند، حزب توده قادر است که آن‌ها را به انفعال سیاسی و کشتارگاه طبقه‌ی حاکم بکشد.

ادامه دارد!

منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: *Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱)*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Engels an Eduard Bernstein in Zürich – London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, Briefe, in: *MEW*, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: *MEW*, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost),
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: *MEW*, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Heinrich, Michael (۲۰۰۵): Kritik der politischen Ökonomie – Eine Einführung, ۴. Auflage, Stuttgart
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Lenin, W. I (۱۹۶۴): Materialismus und Emperiokritizismus, Berlin (ost)

وارد می‌آید، این حزب از طریق فعالیت سیستماتیک تئوریک یک سری آخوند جانی و جاهل را بر گرده‌ی مردم و طبقه‌ی کارگر ایران سوار کرده است که شاید در یک جهان دو قطبی چند تا امتیاز برای شوروی بگیرد. پیداست مسئله‌ی یک چنین حزبی نه سیاسی بلکه جنایی و قضایی است. به بیان دیگر، حزب توده به علت همکاری سیستماتیک با نظام جمهوری اسلامی نیز مانند سرکردگان این نظام متهم به جنایت علیه بشریت است. در زبان آلمانی برای این‌گونه جرائم یک مفهوم حقوقی مانند "مجرم میز تحریری" تدارک دیده شده است^۱ که معنی آن این است که یک نفر نه مستقیماً بلکه غیر مستقیم و از طریق فعالیت نوشتاری و تئوریک در جنایت علیه بشریت شرکت کرده است.

البته بعد از این‌که اپوزیسیون در ایران قاطعانه سرکوب و جمهوری اسلامی به رهبری خمینی تثبیت شد، نوبت به حزب توده رسید. اما زندانی شدن و اعدام برخی از اعضای حزب توده نه مصداق بیگناهی و براءت آن‌ها بلکه نشانه‌ی حماقت خودکرده آن‌ها است. بخصوص به این دلیل که فعالان حزب توده فعالیت گذشته‌ی خود را ادامه می‌دهند. اگر قبلاً دنبال تشکیل "جبهه‌ی متحد خلق و ضد امپریالیستی به رهبری خمینی" بودند، هم‌اکنون هوادار تشکیل "جبهه‌ی واحد ضد دیکتاتوری" شده‌اند. سیاست آن‌ها هم‌چون گذشته بر این مبنا است که اگر گشایشی در نظام جمهوری اسلامی به وجود آمد، با حمایت اصلاح‌طلبان حکومتی وارد دستگاه دولتی شوند و از یک طرف، به بهانه‌ی آشتی ملی و نفی خشونت برای خودشان و سران نظام جمهوری اسلامی حکم عفو عمومی صادر کنند و از طرف دیگر، سر جریان‌های انقلابی و سرنگون طلب را به بهانه‌ی مبارزه بر علیه عوامل خشونت زیر آب کنند. به بیان دیگر، حزب توده هنوز به صورت قوای بالقوه‌ی ضد انقلاب فعال و پابرجا است.

بنابراین مسئله‌ی عمده‌ی این نوشته ارشاد اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نیست. موضوع اصلی بر سر این موضوع است که حزب توده از طریق مکتوباتش اندیشه‌ی سیاسی مابقی جریان‌های چپ در ایران را نیز به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم آورده است. از این بابت، مابقی جریان‌ها چپ سیاسی نیز

^۱ Schreibtischtäter

تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه ۱۰۴ ادامه، انتشارات حزب توده

طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۲۳ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره دوم، سال اول، دوره چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

روحانی م ح (۱۳۵۸): جان گرانبهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

سده پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه ۱۳

طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

جوانشیر، ف . م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Taktik und Ethik – Politische Aufsätze ۱۹۱۸ – ۱۹۲۰, Jürgen Kammler/Frank Benseler (Hg.), Darmaatsdt/Neuwied

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie – Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost)

Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main

Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow (Hg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke ۴, Berlin (west)

Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه ۶۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوزهی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه ۱۲۱ ادامه، برلین

طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره دو بینش بزرگ خرد گرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر

کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره پنج، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه ۸ ادامه، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه پیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواریها و راههای چیره شدن بر آنها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره شش، سال اول، دوره چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشههای اجتماعی و انگیزه-هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال سوم، دوره چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده ایران

مهرگان، حیدر (۱۳۵۸): ما و دیدگاههای نو در جنبش چپ ایران - اسلوب مارکسیستها و اسلوب آنها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۸۱ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

ارتباط ابن خلدون از یکی از عجایب تاریخ سخن می‌گوید زیرا با وجودی که اسلام در عربستان ظهور کرده و قرآن به زبان عربی نازل شده است، اما از ۱۶ تن فقهای عالی-رتبه‌ی خلافت امویان ۱۴ نفرشان ایرانی‌تبار بوده‌اند. همین دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی فقه باطنی و فقه ظاهری نیز از طریق فقه‌های ایرانی‌تبار متکامل شده‌اند. در حالی که بنیان فقه باطنی در مکتب حسن بصری و از طریق طلبه‌های ایرانی‌تبارش مانند: واصل بن عطا و عمرو بن عبید گذاشته شده است، ابو حنیفه خراسانی بنیان‌گذار فقه ظاهری محسوب می‌شود.

دلیل تمایل طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار به فقه اسلامی نه به این دلیل که به اسلام یک زیبت انسانی و منطقی عقلانی دهد بلکه فقط به این دلیل بود که به یک ایدئولوژی دولتی و ابزار حکومتی مناسب جهت تحمیل و سرکوب فرودستان جامعه دست یافته بود و انگیزه‌ی تطبیق آن‌را با شرایط اقلیمی سرزمین پهناور ایران را داشت. به این صورت که دیگر مانند دوران پیش از اسلام ضروری نبود که نظریه‌پرداز دولتی با رجوع به کشمکش سپهری میان سپند مینیو (اندیشه‌ی افزایشده) و انگره مینیو (اندیشه-ی کاهنده)، برای شاهنشاه به عنوان مظهر "اندیشه‌ی افزایشده"، "فره‌ی ایزدی" بسازد و مقبولیت این جهانی حاکمیت را برای فرودستان جامعه موجه کنند. در اسلام و بنا بر قرآن فرمانروا، خلیفه‌ی الله محسوب می‌شود که اجرای شریعت و تحقق اراده‌ی الله برای تشکیل امت اسلامی (دارالاسلام) و کشورگشایی (دارالحرب) به وی واگذار شده و خلیفه بدون پاسخگویی به بندگان الله از مشروعیت دینی برخوردار است. بنابراین با ورود اسلام به ایران آن بحران ایدئولوژیک که طبقه‌ی حاکم از بدو استقرار شاهنشاهی هخامنشی با آن روبرو بود، ظاهراً پایان یافت. به همین دلیل هم، طبقه‌ی حاکم ایرانی-تبار با وجود آن خشونت‌ی که اعراب مسلمان بر ایرانیان روا می‌داشتند، به اسلام گروید و بندگی الله و خلیفه‌ی الله را پذیرفت و تبلیغ و نظریه‌پردازی در این راستا را آغاز کرد.^۱

ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس^۱

گرامشی به درستی از آن مفاهیم و ضرب‌المثل‌هایی که درک روزمره را سامان می‌دهند و از طریق زبان روزمره بیان می‌شوند، به صورت موزه‌ی تاریخی و فرهنگی یک ملت یاد می‌کند.^۲ یکی از عبارتهای رایج در زبان فارسی "خلایق هر چه لایق" است که معنی زخم زبان دارد و به بهترین وجه ممکنه بر این موضوع تأکید می‌کند که اوضاع مردم معاصر ایران محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها، یعنی خودکرده است. به این معنی که نظام جمهوری اسلامی یک پدیده‌ی فلسفی - تاریخی و محصول پراکسیس مولد و شکست نبرد طبقاتی در ایران است. مصداق این موضوع را می‌توان با یک نگاهی اجمالی به تاریخ ایران و اسلام به خوبی یافت. به این صورت که از بدو حاکمیت اسلام بر کشور بخشی از مردم ایران در برابر دولت مرکزی به مقاومت برخاستند، در حالی که قشری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و جایگاه اجتماعی خویش بلافاصله با حاکمان اسلامی هم‌دست و در سرکوب مردم ایران سهیم شد. از جمله باید از سلحشورانی مانند: پیروز نهاوندی (ابو لؤلؤ)، بهزاد همدانی و بهمن جازویه (ابن ملجم) یاد کرد که خلفای مسلمانان مانند عمر بن خطاب، عثمان بن عفان و علی بن ابی‌طالب را به عنوان حاکمان بیگانه و بی رحم به هلاکت رساندند. در حالی که قشون خلافت اسلامی مردم بی دفاع ایران را به خاک و خون می‌کشیدند، زنان و جوانان سرزمین را به بازار برده‌داری منتقل می‌کردند و از طریق باج و جزیه دهقانان و پیشه‌وران ایرانی را به فقر و سیه‌روزی می‌کشاندند، طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار در این جنایات شرکت داشت و به عنوان دبیر، ندیم، حسابدار، مترجم، مرزبان و از جمله فقیه در خدمت خلیفه‌ی مسلمانان بود. چندی نگذشت که فقهای ایرانی‌تبار از قاریان عرب‌تبار قرآن چنان پیشی گرفتند که تبدیل به نظریه‌پردازان و مدافعان خلافت اسلامی شدند. در این

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "دولت دینی و جنبش لائسیسته در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۸ ژانویه ۲۰۱۵ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید، (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

با دگرگونی سیستم پارلمانی، اردوغان را به مقام سلطان ترکیه رسانده بلکه با تدارک یک کودتای ساختگی عملاً اپوزیسیون را منهدم کرده است.

بنابراین این‌جا اصولاً موضوع نه بر سر قانون اساسی سکولار و یا دینی بلکه بر سر اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیل انبوه مردم و سرکوب و خذف مخالفان است. از این بابت تردیدی نیست که طبقه‌ی حاکم و محافظه‌کار ایرانی هیچ‌گاه از اسلام و ساختار روحانیت دست نخواهد شست. پیداست که اگر این جریان‌های مذکور بعد از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی دست بالا را بگیرند، بدون تردید با تفسیر دیگری از دین اقدام به احیای اسلام و بازسازی دستگاه آخوندی خواهند کرد. بنابراین مسئله‌ی این نوشته نیز نقد تفکر و فلسفه‌ی سیاسی جریان‌های محافظه‌کار در ایران نیست زیرا تاریخ فرهنگی آن‌ها اصولاً با رهایی انسان در تضاد است. به بیان دیگر، مقصود این نوشته آن جریان‌های سیاسی هستند که دغدغه‌ی رهایی انسان را دارند و باید طبعاً به کلی از دین و بخصوص از اسلام دست بشویند. این‌جا منظور جریان‌های کارگری، کمونیستی و سوسیالیستی هستند که تحت تأثیر "مارکسیسم ایرانی" فعالیت می‌کنند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، "مارکسیسم ایرانی" محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است که به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی متکامل و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است. ما این‌جا از یک طرف با "ماتریالیسم" متافیزیکی و غیر مارکسی مواجه هستیم که روند تاریخ به سوی سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد و از طرف دیگر، با آن بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سر و کار داریم که معطوف به دست تقدیر است و فرجام زیست بشری را از پیش معین شده می‌داند. از آن‌جا که همه‌ی طبقات اجتماعی تحت تأثیر یک تاریخ فرهنگی مشترک تربیت و در جامعه ادغام می‌شوند و از آن‌جا که این انسان اجتماعی است که بنا بر مناسبات متضاد جامعه، دین و خدای خود را می‌آفریند و نه بر عکس، در نتیجه هر کسی نیز بنا بر تعلق خاطر خود از دین ابزار حکومتی و یا ابزار مبارزاتی می‌سازد. برای نمونه می‌توان به نقش علی بن ابی‌طالب در تاریخ فرهنگی ایران و افکار عمومی شیعیان مسلمان رجوع کرد. در حالی که آیت‌الله خمینی شرکت علی در قتل عام یهودیان بنی‌القریضه را به عنوان مثال جهت توجیه اعدام فعالان سیاسی و انهدام اپوزیسیون مطرح می‌کرد، زنده یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در

ما همین سرگذشت غم‌انگیز تاریخی را در دوران معاصر نیز تجربه می‌کنیم. در حالی که سلحشورانی مانند برادران کاووسی‌فر و برادران مرادی قضات شرع را به صورت نماد یک حاکمیت غیر و بی‌رحم به هلاکت می‌رسانند، در حالی که انبوهی از فعالان سیاسی و محققان علوم انسانی و فلسفه در نبرد با ایدئولوژی منحط و ارتجاعی اسلامی هستند و به نقد تئوریک دین و روشنگری می‌پردازند، اما طبقه‌ی حاکم ایرانی با وجود ۱۴۰۰ سال خشونت اسلامیان بر مردم این سرزمین حاضر نیست که از اسلام دست بشوید. برای نمونه آقای ادیب برومند، رئیس شورای مرکزی جبهه‌ی ملی، "تشیع را از ارکان مهم ملیت ایرانی" می‌خواند. اتحاد جمهوری خواهان تبعیدی و به اصطلاح سکولار، گوش به فرمان حزب مشارکت اسلامی در ایران است که برنامه‌اش تحقق بی‌چون و چرای قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌باشد. هم‌زمان جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک در ائتلاف سیاسی با مجامع اسلامی هستند که تحت نظر ابوالحسن بنی‌صدر سازمان‌دهی شده‌اند. صرف نظر از آن جنایاتی که این فرد شخصاً بر مردم ایران روا داشته است، وی خود را با افتخار مهندس جمهوری اسلامی و مبتکر قانون اساسی آن می‌خواند. این‌جا منظور همان مانیفست اسلامیان است که حدود چهار دهه مسبب سیه‌روزی مردم ایران می‌شود. اما از همه‌ی این جریان‌ها بی‌پرنسیپ‌تر "سبزه‌های سکولار" است. بنا به گفته‌ی سخن‌گوی این جریان، اسماعیل نوری علاء، سکولاریسم به این معنی است که حتی یک آخوند که به مقام ریاست جمهوری می‌رسد، قرآن را کنار می‌گذارد و با کتاب قانون اساسی وارد دفتر کار خود می‌شود. این‌طور که به نظر می‌رسد، ایشان یا فاقد دانش سیاسی و تاریخی است و یا انسان‌ها را نادان می‌شمارد. به این دلیل که حزب فاشیست ایتالیا و حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان هم با انتخابات آزاد به مجلس راه یافتند و موسولینی و هیتلر نیز با رأی اکثریت مجلس به مقام ریاست جمهوری ایتالیا و صدراعظمی آلمان رسیدند. منتها بعد از کسب قدرت سیاسی بود که این احزاب فاشیستی با اتکا به یک اقلیت بسیار خشن اپوزیسیون را به کلی منهدم کردند. ما همین تمایلات را در دوران معاصر در ترکیه نیز مشاهده می‌کنیم. در حالی که حزب اسلامی "عدالت و توسعه" از طریق انتخابات آزاد به قدرت رسید، اما همواره در صدد توخالی کردن دولت لائیک ترکیه و احیای خلافت اسلامی عثمانیان است. به این صورت که این حزب نه تنها قانون اساسی کشور را تغییر داده و

این طیف، یعنی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در دوران قیام بهمن به "پیروی از خط امام خمینی" روی آورد، جناح آرمان‌گرای آن پس از سپری کردن دوران توهّم، عملاً از ماهیت طبقاتی - جنسیتی نظام جمهوری اسلامی آگاه شد و در برابر آن ایستاد.

با در نظر داشتن این تفاوت‌های سیاسی، اما وجوه مشترک جریان‌ها مذکور تعلق آن‌ها را به این طیف موجه می‌کند. شاخص این طیف این است که پس از گذشت حدود چهار دهه از قیام بهمن و تجربه با حکومت اسلامی هنوز در تقابل با دین اسلام یک فرهنگ مدرن و سکولار را متکامل نکرده و از این بابت، هیچ تضاد فرهنگی میان خود با دستگاه آخوندی مشاهده نمی‌کند. با وجودی که اغلب جریان‌های این طیف از منظر مبارزات ضد امپریالیستی و ضد صهیونیستی مدافع روحانیان بودند و به نقش رهبری آن‌ها در دوران قیام بهمن هیچ نقدی نداشتند، اما استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را نه محصول فعالیت خود بلکه به توطئه‌ی امپریالیسم نسبت می‌دهند. با وجودی که نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام در تاریخ ایران و فلسفه‌ی سیاسی مطلحت - گرایی شیعیان به درستی به بند نقد درون‌ذاتی کشیده و در اختیار عموم قرار گرفته است،^۱ اما این جریان‌ها هنوز به دنبال تفسیر مناسب از اسلام و آخوند خوب می‌گردند. در حالی که در دوران قیام بهمن حزب توده روحانیان را در جناح حجتی و مکتبی متمایز و از قشر مکتبی به عنوان پیشرو و به اصطلاح ضد امپریالیست دفاع می‌کرد، هم اکنون مسئله‌ی این طیف با اسلام تبدیل به تمایز میان آخوند خوب و آخوند بد شده است. انگاری که خمینی یک آخوند بد و منتظری یک آخوند خوب بوده است که باید به مناسبت مرگش اعلام عذاداری کرد. اما به مراتب مصیبت بارتر توهّم به جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی است که تفکر این جریان‌ها و تحلیل‌های سیاسی آن‌ها را مشروب و دین‌خویی آن‌ها را عریان تر از گذشته می‌سازد. بنابراین اتفاقی نیست که جریان‌های این طیف نه خودشان در پروژه‌ی روشنگری شرکت می‌کنند و نه اصولاً برای نقد دین کوچک‌ترین ارزشی قائل هستند. به این دلیل که به گمان آن‌ها روشنگری از یک طرف، مردم مسلمان را می‌رنجاند و از طرف دیگر، انقلاب سوسیالیستی نیازی به مبارزه با دین و روشنگری افکار عمومی ندارد زیرا تحت

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

دادگاه نظامی شاهنشاهی مدعی بود که از "عدل مولا علی به سوسیالیسم" رسیده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، گلسترخی نه از نقد عدالت نزد علی بلکه مستقیماً از عدل علی بوده که به سوسیالیسم رسیده است.

البته ما از این مثال‌ها در میان ایرانیان چپ به وفور داریم و به جرأت می‌توان گفت که تنها یک اقلیت بسیار کوچک از خانواده‌های مدرن و سکولار بود که در دوران قیام بهمن کمونیست شد. این‌جا منظور فقط مداح، اعضای سابق دسته‌های سینه‌زنی و یا فرزندان خانواده‌های سنتی و روحانیان نیستند زیرا برخی از طلبه‌های حوزه‌ی علمیه نیز به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ایمان آوردند و مدافع سوسیالیسم شدند. پیداست که آن سوسیالیسم که مد نظر انسان‌های سنتی و دینی است، با سوسیالیسمی که مارکس به صورت "علم مثبت" متکامل کرده است، نمی‌تواند مشابه بوده باشد.^۱ به این صورت که مارکس علم سوسیالیسم را از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی سه پروژه - ی جهان مدرن مانند: فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، سیاست انقلابی فرانسوی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی متکامل کرده و تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام کرده است. به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس محصول "حرکت واقعی" از جهان مدرن است که در تضاد عریان با تاریخ و فرهنگ اسلامی ایرانیان قرار دارد.

با در نظر داشتن بستر تاریخی و فرهنگی ایرانیان، "مارکسیست‌های ایرانی" را می‌توان کلاً در دو طیف متفاوت متمایز کرد. طیف اول به صورت عریان دین‌خو و اسلام‌زده است. این طیف شامل تمامی جریان‌های سیاسی می‌شود که در پرتو ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کنند که البته حزب توده در رأس آن‌ها قرار دارد. این‌جا منظور به غیر از حزب توده، مابقی جریان‌های موسوم به خط دو، سه و چهار هستند که در فرقه‌های لنینی، استالینی، تروتسکیستی، مائوئیستی، فدایی، بیکاری و راه کارگری فعالیت می‌کنند. پیداست که منظور این نوشته، هم‌کاسه کردن این جریان‌ها نیست زیرا فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها با همدیگر تفاوت دارد. در حالی که جناح نخبه‌گرای

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد این طیف با مواضع بسیار رادیکالی در برابر دین اسلام مواجه می‌شویم. اما از آن‌جا که جریان‌های این طیف نیز مانند طیف اول در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی تربیت و ادغام شده و فاقد تجربیات جهان مدرن مانند: رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم هستند، در نتیجه مسئله‌ی اسلام‌زدگی را به شکل دیگری بازسازی و زنده می‌کنند. به این صورت که نزد خود یک خدایش به نام منصور حکمت آفریده و وی را "مارکس زمان" می‌خوانند و مدعی می‌شوند که وی به کار تئوریک پایان داده و هیچ پرسشی را بدون پاسخ نگذاشته است. با وجودی که سالیان سال از درگذشت منصور حکمت می‌گذرد، اما هنوز به درستی روشن نیست که وی چه کشفیات فلسفی داشته و کدام تئوری را متکامل و یا چه نوعی از سازمان‌دهی را ابداع کرده است که تا کنون ناشناخته بوده و مارکسیست‌های سرشناسی را مانند: لوکزامبورگ، گرامشی، کرش، پانثوک، لوکاج، مارکوزه، آدورنو، بلوخ، اشمیت، باکهاوس، سرون، کوسیک، الت فاتر و ... را در سایه خود گذاشته و به سطح مارکس، یعنی بزرگترین مغز متفکری که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده، ارتقا یافته است. هنوز به درستی روشن نیست که این برنامه‌ی "دنیای بهتر" چگونه به وجود آمده است. آیا این یک برنامه‌ی جهانشمول جهت رهایی انسان است که اعتبار آن بستگی به ابعاد زمانی و مکانی ندارد؟ اگر این طور بوده باشد، پس ما با نوعی از دین سر و کار داریم، و یا این‌که این برنامه از نقد یک پراکسیس مشخص اجتماعی متکامل شده است؟ اگر این طور بوده باشد، پس این کدام جامعه است و چرا مکتوبات انتقادی آن منتشر نمی‌شوند؟ همین ادعای پایان فعالیت تئوریک از طریق منصور حکمت مصداق دین‌خویی جریان‌های متفاوت این طیف است. به این دلیل که ضرورت بقای انسان تبادل مادی با طبیعت است و همین که انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" طبیعت بیرونی را دگرگون می‌کند، طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد و تئوری نیز چیز دیگری به غیر از بازتاب انتقادی کلیت این دگرگونی‌ها نیست. به بیان دیگر، فعالیت تئوریک تنها با انقراض نوع بشر به پایان می‌رسد و هر کسی که از پایان فعالیت تئوریک سخن می‌راند، در واقعیت از مضمون دین خود سخن می‌گوید.

تأثیر قانون به اصطلاح جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت خودبخودی و اجتناب‌ناپذیر به وقوع می‌پیوندد. از این بابت، اسلام را نه تنها دین مردم لگدمال شده می‌خوانند بلکه در فکر سازمان‌دهی کارگران مسلمان نیز هستند. انگاری که هنوز از تجربیات جنبش کارگری در دوران قیام بهمن نیاموخته‌اند و نمی‌دانند که اسلام میان زن و مرد، کافر و مسلمان، شیعه و سنی و غیره تمیز می‌دهد و پیداست که وحدت طبقه‌ی کارگر را مختل می‌سازد. افزون بر این خطاهای فرهنگی، نزد این طیف دین اسلام هم‌چون گذشته یک ایدئولوژی مناسب برای بسیج توده‌ها در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و ضد صهیونیستی محسوب می‌شود که البته خلق‌های فلسطین و لبنان (سازمان حماس و حزب الله) به اصطلاح فعلاً در رأس آن قرار دارند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مواضع مشترک این طیف با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مواجه می‌شویم. بنابراین اتفاقی نیست که هرگاه که کشمکش آمریکا با جمهوری اسلامی شدت می‌گیرد، اغلب جریان‌های این طیف به بهانه‌ی ممانعت از فشار اقتصادی بر مردم، دوباره به دامن آخوند جماعت باز می‌گردند و با صدور بیانیه از جمهوری اسلامی دفاع می‌کنند. انگاری که با رفع بایکوت‌ها حقوق معوقه‌ی کارگران پرداخت و سیاست اشتغال‌زایی دولت اسلامی با موفقیت روبرو می‌شود و شکوفایی اقتصادی و رفاه عمومی را به بار می‌آورد.

طیف دوم از "مارکسیست‌های ایرانی" نه عریان بلکه پوشیده دین‌خو و اسلام‌زده است. این طیف شامل اشکال متفاوت کمونیسم و سوسیالیسم کارگری می‌شود که البته حزب کمونیست کارگری در رأس آن‌ها قرار دارد. جریان‌های این طیف بر خلاف طیف اول تضاد فرهنگی خود با اسلام را به خوبی کشف کرده‌اند. در حالی که جمهوری اسلامی حجاب اجباری را بر زنان ایرانی تحمیل کرده، حزب کمونیست کارگری عکس‌های برهنه‌ی بانوان خود را منتشر و به صورت تقویم به بازار عرضه می‌کند. در حالی که بنا بر شریعت اسلام مجازات ارتداد مرگ است، اعضای این حزب کانون "اکس مسلم" را تأسیس کرده‌اند که مسلمانان را به خروج از دین اسلام تشویق کنند. در حالی که اسلامیان با استناد به مقدسات دینی خود از عموم می‌خواهند که به عقاید آن‌ها احترام بگذارند، جریان‌های این طیف در برنامه‌های تلویزیونی خود علناً به اسلام فحش می‌دهند.

بیان می‌شود که از یک طرف، سازمان‌ها و احزاب مذکور صدها تن از کادرهای نخبه و هزاران تن از هواداران پر و پا قرص خود را از دست داده‌اند و از طرف دیگر، اصولاً رابطه‌ای با نسل‌های جوان و جنبش کارگری در کشور برقرار نمی‌کنند. به بیان دیگر، رابطه‌ی هر دو طیف مذکور با پراکسیس و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی در ایران به کلی گسسته است. تنها آثار پایدار آن‌ها اسامی و رهبرهایشان هستند و اگر هم احياناً دگرگونی به وجود می‌آید، به صورت انشعاب و یا اخراج مخالفان است که البته دوباره در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی فرقه‌های جدید سیاسی را به وجود می‌آورد و دین‌خویی را بازسازی می‌کند. این‌که اکثر قابل توجه اخراج‌ها و انشعاب‌ها معمولاً با تهدید، تهمت، فحاشی متقابل و در برخی از موارد با کتک کاری همراه هستند، نباید خواننده‌ی نقاد را متعجب کند زیرا که محصول تدوین همان سناریوهای سیاه و سفید و جبهه بندی‌های کاذب اند که ما شکل مشابه آن‌را در قرآن نیز می‌یابیم. به این صورت که قرآن فقط از موجودیت دو حزب، یعنی حزب الله و حزب شیطان گزارش می‌دهد. پیداست، کسی که به سناریو سفید پشت کند، مستقیماً به سناریو سیاه، یعنی به ضد انقلاب منسوب می‌شود و با ضد انقلاب هرگونه رفتاری مجاز است.

از آن‌جا که از بطن تضادهای اجتماعی است که انرژی تئوریک به وجود می‌آید و در پرتو آن است که پراکسیس سیاسی شکل می‌گیرد، در نتیجه تعدد سازمان‌های چپ و احزاب کمونیست متخاصم ایرانی در تبعید محصول همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی اسلامی است که در آن "مارکسیسم ایرانی" متکامل شده و جنبش کمونیستی را با بحران و خطر انحطاط مواجه کرده است. ما این‌جا با ازخودبیگانگی خودکرده نسبت به حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که البته یک بعد آن بدون تردید به این واقعیت مربوط می‌شود که سازمان‌ها و احزاب مذکور امکان فعالیت سیاسی در کشور را ندارند. با این وجود یک مقایسه‌ی اجمالی با فرهنگ تحزب در جوامع مدرن مشکل دین‌خویی و اسلام‌زدگی را به مراتب روشن‌تر می‌سازد. به این صورت که البته احزاب مردمی لیبرال و سوسیال دموکرات نیز دچار ازخودبیگانگی خودکرده با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی هستند، اما واقعیت جهان مدرن به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که با رجوع به یک مشروعیت ماورای طبیعی بی‌مهابا سیاست‌های خود را تحکیم کرده به راه خود ادامه دهند. از این بابت، اگر از آرای انتخاباتی آن‌ها چند در

البته ماجرای اسلام‌زدگی این طیف به این‌جا خاتمه نمی‌یابد. در نزاعی که میان جریان‌های متفاوت این طیف پیرامون حق انتشار آثار منصور حکمت به وجود آمد، حزب کمونیست کارگری مدعی شد که این حق نزد نزدیکترین فرد به منصور حکمت محفوظ است و آن هم همسر ایشان، یعنی خانم آذر ماجدی است که البته انگلس زمان محسوب می‌شود. سرانجام این نزاع به آن‌جا کشید که نه کلیت آثار منصور حکمت منتشر شد و نه احزاب این طیف حاضر به تدارک یک کنفرانس جهت ارزیابی انتقادی آثار وی شدند. همین خاکسپاری منصور حکمت در کنار آرامگاه مارکس سنبل دین‌خویی این طیف است. انگاری که در مضمون اعتقاد صوفیان علی‌اللهی، روح مارکس در پیکر منصور حکمت توقف کرده و پس از مرگ وی در پیکر لیدر حزب کمونیست کارگری و یا لیدر انشعاب حکمتیست آن دمیده است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که این دو طیف از "مارکسیست‌های ایرانی" مواضع متفاوتی نسبت به دین اسلام دارند، اما به دلیل بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و در فقدان یک فرهنگ متقابل و مدرن، منجر به بازسازی دین‌خویی شده و در نتیجه محصول فعالیت سیاسی‌شان کاملاً مشابه است. به این معنی که فعالیت سیاسی تحت تأثیر اسطوره قرار می‌گیرد و منجر به ازخودبیگانگی خودکرده-ی فعالان سیاسی با پراکسیس مولد و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که امام حسین، حمید اشرف، منصور حکمت و یا شهدای سازمانی نقش اسطوره به خود بگیرند زیرا وجه مشترک اساطیر، تقدس آن‌ها است. به بیان دیگر، هرگونه انتقادی که به تئوری و یا پراکسیس سازمانی وارد بیاید، مستقیماً متوجه‌ی اساطیر سازمان‌ها می‌شوند. بنابراین اتفاقی نیست که اعتراض و انتقاد اصولاً در سازمان‌ها و احزاب مذکور در نطفه خفه می‌شوند. آمران این سرکوب رهبران خودخوانده هستند که در کنگره‌های ظاهری و با اتکا به بخش کوچکی از کادرهای حزبی جایگاه خود را تثبیت می‌کنند. این رهبران با وجودی که خود را مارکسیست می‌دانند، اما در تمامی دوران فعالیت سیاسی خود تحلیل‌های غیرمارکسی و غیرواقعی به جامعه ارائه داده‌اند. با وجودی که سرسخت‌ترین منتقد مارکس خودش بوده است، اما آن‌ها اصولاً هیچ گونه انتقادی به خود ندارند زیرا تاریخ خود را تاریخ شکست نخوردگان می‌دانند و به گمان خود همیشه پیروز بوده و خواهند بود. این ادعا در حالی

فرهنگ مدرن و متقابل نمی‌شود و تا زمانی که این چنین است، در برابر جریان‌های اسلامی فرودست مانده و تبدیل به یک آلترناتیو سیاسی قابل قبول و جدی نمی‌گردد.

به بیان دیگر، تکامل یک فرهنگ مدرن، متقابل و سکولار تمایز جنبش کمونیستی با جریان‌های دینی را ممکن و راه را به سوی تشکیل یک نظم نوین هموار می‌سازد. ابزار تحقق این هدف نقد دین به عنوان پیش شرط هر گونه نقدی است^۱ و تنها از طریق نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس، یعنی اشکال خاص از واقعیت موجود است که اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها قابل تکامل هستند.^۲ البته ما در آثار ادبی و هنری ایرانیان تأثیرات فرهنگ مدرن را به خوبی مشاهده می‌کنیم که باعث دلگرمی است. اما بنا به تجربه تحقق فرهنگ مدرن و رویکرد دنیوی در حوزه‌ی سیاست به مراتب دشوارتر است زیرا آثار ادبی و هنری معمولاً محصول فعالیت انفرادی هستند، در حالی که فعالیت سیاسی بدون حرکت جمعی اصولاً بی‌معنی است و جمع نیز معمولاً کندتر و بیحال‌تر از فرد است و آرام‌تر از فرد متأثر شده و به حرکت در می‌آید. ما این‌جا با افکار عمومی و با تأثیرات یک تاریخ فرهنگی اسلامی مواجه می‌شویم که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌ایم و مانند کابوس چنان بر روح و مغز نسل‌های کنونی سنگینی می‌کند که آن‌ها را در شرایط بحرانی و انقلابی از تشکیل یک نظم نوین باز می‌دارد.^۳

از این بابت، آشنایی با روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس که در یک جامعه‌ی مدرن جویا و پویا شده و به مضمون یک آته‌ئیسم خاص دست یافته، بسیار سازنده است. به این صورت که شناخت آته‌ئیسم مارکس می‌تواند به "مارکسیست‌های ایرانی" کمک کند که با تاریخ فرهنگی اسلامی و دین‌خویی خود یک قطع رابطه‌ی رادیکال کرده و در تقابل با جریان‌های لیبرال، فرهنگ مدرن و مخصوص خود را متکامل سازند.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۱۵

صد کاسته شود، مسئولان حزبی یا خودشان خرد به خرج داده و استعفا می‌دهند و یا این‌که در کنگره‌ی فوق‌العاده بلافاصله سلب قدرت می‌شوند. بنابراین ما در جوامع مدرن و سکولار اصولاً با پست سیاسی مادام‌العمر سر و کار نداریم. اما اگر ما به تاریخ سیاسی کشور خودمان رجوع کنیم، فقط با رهبران مادام‌العمر مواجه می‌شویم. به این صورت که فرهنگ دینی اصولاً رابطه مسئولان را با ملت، اعضای حزب و افکار عمومی قطع کرده و برای آن‌ها مشروعیت ماورای طبیعی می‌سازد. برای نمونه شاه ایران بعد از ۳۸ سال حکومت خودکامه و سرنگونی‌اش کتابی با عنوان "پاسخ به تاریخ" نوشت زیرا خود را نه به ملت بلکه به یک آدرس نامعلوم در ماورای طبیعت، یعنی تاریخ پاسخگو می‌دانست. به همین منوال باید از رهبران دینی مانند: آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای یاد کرد که مقام رهبری آن‌ها تنها با مرگشان خاتمه یافت و می‌یابد. پیداست که اپوزیسیون اسلامی نیز به همین درد مبتلا است. از جمله باید از ابوالحسن بنی صدر یاد کرد که خود را هنوز رئیس جمهور ایران می‌داند. نمونه‌ی بعدی مسعود رجوی است که تا کنون نه تصمیم درستی گرفته و نه حرف سنجیده‌ای زده است، اما هم‌چون گذشته رهبر سازمان مجاهدین خلق و شورای ملی مقاومت محسوب می‌شود. وجه مشترک تمامی جریان‌های اسلامی مشروعیت آن‌ها است که با رجوع به الله موجه و از ماورای طبیعت کسب می‌شود. تا این‌جا مسئله دین‌خویی و اسلام‌زدگی باعث شگفتی نیست زیرا جریان‌های اسلامی در طبیعت ذاتی خود در پی تحقیر و تحمیق انسان‌ها هستند. مسئله تنها زمانی باعث تعجب می‌شود که در همین بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سازمان‌های سیاسی چپ و احزاب کمونیستی نیز دین‌خویی و اسلام‌زدگی را بازسازی کرده و زنده نگاه می‌دارند، در حالی که مدعی‌رهایی انسان‌ها هستند. این‌جا تفاوت تنها در انتخاب مفاهیم است. اگر رهبر دینی از دست تقدیر و از پیروزی قطعی خون بر شمشیر سخن می‌راند، رهبران جنبش کمونیستی به قانون به اصطلاح ابژکتیو و جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" متوسل می‌شوند و حرکت تاریخ به سوی سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارند. ما این‌جا با خدایان آسمانی و زمینی سر و کار داریم که وجه مشترک آن‌ها سلب آزادی، اراده و خرد از انسان‌ها برای تعیین مسیر زندگی واقعی خودشان است. پیداست که جنبش کمونیستی تحت شرایط موجود، یعنی در یک بستر مشترک فرهنگی و تاریخی با جریان‌های اسلامی قادر به تکامل یک

مارکس در سال ۱۸۳۶ میلادی برای ادامه‌ی تحصیل از بن به برلین می‌آمد و نزد اساتید هگلیست و از جمله ادوارد گانس مشغول به فراگیری حقوق جنایی شد. وی هم‌زمان به عضویت کلوپ دکترها در آمد و با هگلی‌های جوان و از جمله برادران بائر و روتنبرگ آشنا شد. وی در کوتاه‌ترین مدت ممکنه فلسفه‌ی هگل را به خوبی فرا گرفت و آثار هگلی‌های به نام این دوران را مطالعه کرد. در نامه‌ای که از مارکس به پدرش به جای مانده است، وی از فلسفه‌ی هگل به عنوان "آوای سخره‌ی غریب" یاد می‌کند. مارکس این‌جا هگل را مانند دشمنی می‌خواند که همواره بیشتر به آغوشش کشیده می‌شود. در همین دوران تحصیل حقوق جنایی بود که مارکس تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار گرفت و از آن تفکر رمانتیک که بر وی حاکم بود، رها گشت. به این صورت که هگل رمانتیسم را اصولاً غیر قابل قبول می‌شمارد زیرا به نظر وی سوژه تشنه‌ی استواری، تحقق و گوهریت خویش است و رمانتیسم هیچ‌گاه سوژه را راضی نمی‌سازد.^۱ به بیان دیگر، هگل یأس سوژه را به کلی مردود می‌داند. ما در نامه‌هایی که از مارکس به پدرش به جای مانده است، این رویکرد فلسفی وی را به خوبی مشاهده می‌کنیم. به این صورت که مارکس اشعارش را پاره می‌کند و در یکی از این نامه‌ها در انتقاد به فلسفه‌ی کانت و فیخته از خدایانی صحبت می‌کند که در گذشته آسمانی بوده و اکنون زمینی شده‌اند. انتقاد وی مستقیماً به همان ایده‌های به اصطلاح خردمند و این جهانی وارد می‌آید که با زیست نکبت بار انسان‌ها و بی قانونی عصر فئودالی به کلی متناقض هستند. سرچشمه‌ی تناقض میان هستی و آگاهی، انگیزه و ایده را مارکس در حوزه‌ی تفکر و در اشکال استعلائی می‌یابد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار آن‌ها بوده است. از این بابت، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که می‌خواهد "سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت بیابد".^۲

به بیان دیگر، مارکس از همان دوران تحصیل خود در جستجوی ایده‌ی درون‌ذاتی بوده است. این‌جا منظور آن ایده‌ای است که البته از بطن مناسبات اجتماعی رشد می‌کند و همواره با جامعه در ارتباط می‌ماند. نتیجه‌ی فعالیت تئوریک مارکس رساله‌ی دکترای

^۱ Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۷۳f.

^۲ vgl. Ebd., S. ۸۲

در مورد مارکس، میان مارکس‌شناسان و مارکس‌پژوهان یک توافق نظر جمعی وجود دارد که ایشان بدون تردید یک انسان منحصر به فرد و نابغه بوده است. اما از آن‌جا که انسان یک محصول اجتماعی است، در نتیجه یک چنین انسانی هم احتیاج به شرایط مناسبی دارد که نبوغ خود را شکوفا کند. به نظر می‌رسد که مارکس در یک چنین شرایط مساعدی تربیت و اجتماعی شده است. در دوران نوجوانی مارکس، تمامی اروپا تحت تأثیر انقلاب فرانسه قرار داشت. نام پدر وی، هاینریش مارکس است که به وکالت مشغول بوده و از یهودیت به دین مسیحیت پروتستانی گرویده بود. در نامه‌هایی که از ایشان به جای مانده، وی از نیوتن، کانت، لاک و لایب‌نیتس نقل قول می‌کند. در ضمن ایشان یک کتابخانه‌ی شخصی نیز داشت که از آن یک لیست به جا مانده است. در این لیست اسامی تمامی فلاسفه‌ی مطرح دوران روشنگری یافت می‌شود و از این واقعیت گزارش می‌دهد که وی یک انسان بسیار فرهیخته بوده است. نام فامیل یکی از دوستان بسیار نزدیک وی، فون وست‌فال (پدر جنی، همسر مارکس) بود که مانند وی به وکالت اشتغال داشت. این دو تن اغلب همدیگر را ملاقات و در مورد مسائل سیاسی تبادل نظر می‌کردند. به احتمال زیاد مارکس نیز از این مباحث بی بهره نبوده است.

مارکس در سن ۱۷ سالگی موفق به پایان دوره‌ی دبیرستانی در مدرسه‌ی فریدریش ویلهلم در شهر تریر آلمان شد. برخی از آموزگاران وی به دلیل افکار لیبرالی و سمپاتی با انقلاب فرانسه تویخ و اخراج شده بودند. انشاهایی که از مارکس به جا مانده‌اند، از بازتاب افکار روسو و اسپینوزا گزارش می‌دهند. به غیر از این‌ها، مارکس تحت تأثیر رمانتیسم آلمانی بوده و شعر می‌گفت. سرچشمه‌ی رمانتیسم، یأس سوژه است که از تناقض ایده‌آل‌های سوژه با واقعیت به وجود می‌آید و در اشکال ادبی و هنری منجر به آشتی آن‌ها می‌شود. به این صورت که مارکس در دوران نوجوانی از یک طرف، تحت تأثیر ایده‌آل‌های دوران روشنگری بوده است. روشنگری ظاهراً از این موضوع گزارش می‌داد که انسان با دوران کپرنیکی در مرکز ثقل جهان قرار گرفته و با رهایی از سلطه‌ی قوای دینی، این جهانی و با استناد به خرد خویش تبدیل به سوژه‌ی آگاه جهت تعیین سرنوشت خود شده است. اما مارکس از طرف دیگر، تناقض ادعای روشنگری را به خوبی در نکبت زندگی واقعی و بی قانونی عصر فئودالی نیز مشاهده می‌کرد که دارای چنان ساختار محکمی بود که غیر قابل تغییر به نظر می‌رسید.

جهانی سر و کار داریم که هگل آن را "دمیروز" یعنی آفریننده و اداره کننده‌ی جهان واقعی می‌نامد.^۱

مورد بعدی که توافق مارکس با هگلی‌های جوان را رقم می‌زد، انگیزه‌ی فلسفی وی بود. یعنی وی نیز هم‌چون مابقی هگلی‌های جوان نمی‌خواست که مانند شاگردان بنام هگل، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را ترویج کند و یا آن را مستدل‌تر ساخته و تعمیق دهد. انگیزه-ی فلسفی هگلی‌های جوان در این خلاصه می‌شد که از متد دیالکتیکی فلسفه‌ی هگل به صورت انتقادی برای درک مناسبات اجتماعی بدون روح و ایستای موجود در کشور پروس استفاده کنند و به گفته‌ی خودشان "واقعیت بخصوص را نسبت به ایده بسنجند".^۲ از آن‌جا که آشتی و وحدت مورد نظر هگل فقط یک ادعا و کاملاً ظاهری و بدون شواهد عینی، یعنی آپریور ارائه شده بود، در نتیجه هگلی‌های جوان خواهان ارتقای فلسفه و فرم آگاهی بودند. پیداست که این‌جا نقد دین یک نقش اصولی به خود می‌گرفت زیرا به گمان هگلی‌های جوان، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم می‌راند و نهاد دین را از دولت مجزا می‌ساخت. ما گزینش موضع هگلی-های جوان را به کرات در رساله‌ی دکترای مارکس می‌یابیم. برای نمونه مارکس در رد وجود خدا بر این نکته تأکید می‌کند که روش اثبات خدا تنها راجع به وضعیت روحی خود مؤمن گزارش می‌دهد تا راجع به وجود خدا. به بیان دیگر، انسان تفکرات ناب خود را به خدا نسبت داده و آن‌ها را نشانه‌ی وجود خدا می‌شمارد.^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه (محمول، صفات) سر و کار داریم. به این صورت که این انسان است که خدای مورد نظر خود را می‌آفریند و نه این‌که یک خدای یکتا جهان آفرینش و انسان را آفریده است. از این منظر مارکس به نقد اشکال متنوع فلسفی جهت اثبات وجود خدا می‌پردازد که یکی از

^۱ Vgl. ebd., S. ۴۷۲

^۲ Vgl. Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۷f.

مارکس با وجود عبور از هگلی‌های جوان و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ در "ایدئولوژی آلمانی" بر این نکته تأکید می‌کند که مناسبات واقعی را نسبت به ایده می‌سنجد.

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ebd., S. ۶۳

^۳ Vgl. zit. n. Post, S. ۷۹f.

وی است که در سال ۱۸۴۱ میلادی به اتمام می‌رسد. از آن‌جا که مارکس این‌جا شدیدترین انتقادها را به تفکر دینی وارد می‌آورد و موضوع خودآگاهی را با استناد به ماتریالیسم اپیکور مستدل می‌سازد، در نتیجه دکترای وی در برلین پذیرفته نمی‌شود. از این بابت، مارکس دکترای خود را برای هیئت تحقیقات و بررسی دانشگاه ینا می‌فرستد و از آن‌جا به صورت غیابی موفق به اخذ درجه‌ی دکترای می‌شود.

مارکس دکترای خود را در زمانی به اتمام رساند که تحت تأثیر گفتار هگلی‌های جوان بود. طرح این مسئله اما به این معنی نیست که اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس با کسانی مانند: اشتراوس و برادران بائر زوایه نداشت. در حالی که هگلی‌های جوان هنوز محصور جهان ایده‌ها بودند، مارکس به درستی به سرچشمه‌ی ماتریالیستی ایده‌ها پی برده بود. یکی از آن مواردی که توافق مارکس با هگلی‌های جوان را رقم می‌زد، مسئله-ی آکوموداتیسیون در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود، به این صورت که هگلی‌های جوان هگل را متهم به آشتی دین با فلسفه می‌کردند. هگل این آشتی را در حوزه‌ی شناخت-شناسی و از طریق مفهوم "ایده‌ی مطلق" به وجود آورده بود. به این معنی که انسان‌ها همیشه از طریق خرد زندگی خود را سامان داده‌اند. در حالی که در گذشته خرد سوژه دینی، اخروی و استعلایی بوده، انگاری که پس از تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه به روش تفکر فلسفی، دنیوی و درون‌ذاتی دست یافته است. از این منظر دین و فلسفه به صورت دو بعد متفاوت از ایده به نظر می‌آیند و با هم آشتی می‌رسند.^۱

البته هگل نه تنها از این مسئله‌ی فلسفی آگاه بود بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را در آشتی تفکر می‌دید. یعنی آشتی مفهوم با واقعیت، آشتی ایمان با اندیشه و به گفته‌ی خود هگل "توجیه خدای واقعی".^۲ به این صورت که "ایده‌ی مطلق" از منظر شناخت‌شناسی واقعیت را می‌آفریند و اداره می‌کند. ما از این پس با یک خدای این

^۱ Vgl. Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۳۸f., und Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academi, S. ۲۸۹, ۲۷۰

^۲ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۶۸۴

تمامی هگلی‌های جوان را نمی‌شناخت، در نتیجه از هس تقاضای توصیه کرده بود که چه کسی را ملاقات و با وی تبادل نظر کند. موزوس هس اما نه روتنبرگ و یا برادران بائر که البته از مارکس مسن‌تر و قبل از وی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شده بودند بلکه مارکس را به شرح زیر به وی معرفی می‌کند:

«تو می‌توانی خود را آماده سازی تا با بزرگترین و شاید تنها فیلسوف اصلی زنده‌ی کنونی آشنا شوی (...). وی عمیق‌ترین جدیدت فلسفی را با برنده‌ترین طنز پیوند می‌دهد؛ به ترکیب روسو، ولتر، هولباخ، لسینگ، هاینه و هگل در یک فرد فکر بکن (...). این چنین با دکتر مارکس روبرو هستی.»^۱

پیداست که هدف این نوشته تدارک یک سوءتفاهم نیست که انگاری مارکس یک خدا بشر بوده است. موضوع این نوشته تنها تأکید بر بستر تاریخی و فرهنگی آن جامعه‌ی مدرن است که روشنگری و سکولاریسم را کم و بیش تجربه کرده و مارکس به صورت یک نابغه در آن جويا و پویا شده است. وی در این دوران حدوداً ۲۳ سال سن داشت که موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شد. وی سپس به بن نقل مکان و با همکاری برونو بائر اولین و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آته‌ئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. از آن‌جا که یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام لودویگ فویرباخ به دلیل انتشار مقالات فلسفی و نقد دین شهرتی یافته بود، در نتیجه مارکس و برونو بائر تصمیم گرفتند که با وی جهت همکاری و تأسیس "آرشو آته‌ئیسم" تماس بگیرند. هم‌زمان مارکس تصمیم داشت که مانند برونو بائر به مقام استادی برسد و در دانشگاه بن تدریس کند. اما دولت پروس با عواقب فلسفه‌ی هگلی‌های جوان مواجه شده بود و با توجه به نا امنی برای دستگاه دینی و ساختار فئودالی کشور، در صدد مهار کردن افکار انتقادی و بازسازی فلسفه‌ی دینی بود. از این بابت، برونو بائر نیز به دلیل آن افکار انتقادی و ضد دینی که داشت، از دانشگاه اخراج شد. البته وی با این وجود به تدریس در دانشگاه ادامه داد تا این‌که قوای انتظامی وارد کارزار شدند و وی را با اعمال خشونت از دانشگاه بیرون انداختند. از این پس، مارکس نیز انگیزه‌ی خود جهت

آن‌ها تجربه‌گرایی کانت است. به این صورت که کانت منطق زندگی دینی را دلیل موجودیت خدا می‌شمارد. وی برای اثبات این نظریه، از پول رایج آن دوران، یعنی تالر استفاده می‌کند. به گمان کانت زمانی که یک انسان واقعاً معتقد باشد که ۱۰۰ تالر ثروت دارد، در زندگی تجربی خود نیز واقعاً آن‌طور عمل می‌کند که انگاری از تصور خود وام می‌گیرد. به نظر کانت این معادله برای رابطه‌ی مؤمن با خدا نیز صحت دارد. یعنی زمانی که یک مؤمن به وجود خدا واقعاً اعتقاد دارد، در زندگی تجربی خود نیز واقعاً آن‌طور عمل می‌کند که انگاری از ایمان خود وام می‌گیرد. کانت سپس با استفاده از این روش تجربی نتیجه می‌گیرد که یک خدای تصویری مانند یک ثروت ذهنی واقعاً وجود دارد. مارکس اما در برابر ایمان دینی کانت، اندیشه را قرار می‌دهد و به شرح زیر به مضمون قلمرو خرد دست می‌یابد:

«آیا یک تالر واقعی در جای دیگری به غیر از تصور اعتبار دارد (...). پول اسکناس را به یک کشور بیاور که کسی استفاده از این کاغذ را نمی‌شناسد و هر کسی به تصور سوبژکتیو تو می‌خندد. با خدایان خود به یک کشور بیا که خدایان دیگری اعتبار دارند و انسان به تو اثبات خواهد کرد که تو از تخیلات و تجریدات خود در عذاب هستی. آن چیزی که یک کشور معین برای خدایان معین بیگانه است، آن اصولاً قلمرو خرد برای خدا است. یعنی یک جایی که در آن موجودیت [خدا] پایان می‌یابد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس با قطع رادیکال رابطه‌ی ایمان با اندیشه مواجه می‌شویم. یعنی آن‌جایی که خرد معتبر می‌گردد، وجود خدا نیز پایان می‌یابد. به هر حال مارکس پس از حدود چهار سال تحصیل در برلین به برجسته‌ترین متفکر دیالکتیکی و فیلسوف زمان خود تبدیل شد. ما مصداق این موضوع را در نامه‌ی موزوس هس به برتهولد آثرباخ می‌یابیم. موزوس هس یکی از هگلی‌های جوان بنام بود که نه تنها مکتوبات مستمر در نقد دین داشت بلکه قبل از مارکس به پاریس نقل مکان کرده و تحت تأثیر جنبش انقلابی فرانسه کمونیست شده بود. آثرباخ یکی از نویسندگان این دوران بود که جهت دیدار از کلوب دکتراها و آشنایی با هگلی‌های جوان به برلین سفر می‌کرد. از آن‌جا که آثرباخ از اوضاع برلین بی‌خبر بود و

^۱ Zit. n. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۸۳f.

^۱ Zit. n. Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ebd., S. ۲۹

رابطه‌ی انسان (موجود حساس) با طبیعت (واقعیت) را برقرار می‌سازد و از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل فاقد یک چنین مفهومی است، در نتیجه رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را به نفع یک مفهوم از روح که البته منزوی و بی‌معنی است، حل و فصل می‌کند. منظور فویرباخ از این روح منزوی همان "روح جهان" است که در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" به وجود می‌آید. فویرباخ از طرف دیگر، به هگل انتقاد می‌کند که وی جایگاه سوژه با ابژه را جابجا کرده است. ما موضوع این انتقاد را در دکترای مارکس نیز یافتیم که البته مربوط به نقد دین و اشکال استعلائی می‌شود. پیداست که با جابجایی سوژه با ابژه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کلاً و مفهوم "خرد" وی خصوصاً جوانب جنجالی و اسرارآمیز به خود می‌گیرند.

ما مصداق این موضوع را در رابطه‌ی انسان با خدا می‌یابیم. به این صورت که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از این اصل عزیمت می‌کند که "دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است." ما این‌جا با توافق ایمان و اندیشه، یعنی با آکوموداتیسیون دین با فلسفه مواجه می‌شویم. به این معنی که هر چه دانش انسان بیشتر شود، به همان اندازه هم دخل و تصرف خدا در این جهان برای انسان‌ها بی‌اعتبارتر می‌شود و انسان‌ها دنیوی‌تر می‌شوند. از این منظر، خدا سوژه و انسان ابژه‌ی دانش خدا است و وجود خدا غیرمستقیم نفی می‌شود. فویرباخ اما در برابر هگل از موضع "خرد طبیعی" عزیمت می‌کند و مدعی می‌شود که "دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است."^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد فویرباخ با دگرگونی جایگاه انسان از ابژه به سوژه و با نفی مستقیم خدا مواجه می‌شویم. به این معنی که انسان‌ها صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و آن‌ها هستند که یک برای خود یک خدا آفریده‌اند. پیداست که از این منظر موضوع دین‌شناسی تبدیل به فلسفه‌ی انسان-شناسی می‌شود. به این معنی که فویرباخ از اشکال دینی به کلی سحرزدایی و مضمون دین را از هرگونه قوای ماورای طبیعی و غیرانسانی تهی می‌کند. این‌جا موضوع دین مستقیماً مربوط به آگاهی انسان می‌شود که دین را به وجود می‌آورد و تنها با کسب خودآگاهی است که از آن عبور می‌کند. از این پس، فویرباخ به نقد عبادت مسیحیان

^۱ Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

کسب درجه‌ی استادی و تدریس در دانشگاه را از دست داد و همراه با برونو بائر به هیئت تحریریه‌ی راینیشه سایتونگ (روزنامه‌ی راین) به سردبیری روتنبرگ پیوست.

مارکس در دوران روزنامه‌نگاری مستقیماً با پراکسیس مواجه بود و همواره بیشتر به نقش دین جهت توجیه سیاست معاصر پی می‌برد. از این منظر، دین دیگر تنها محصول وضعیت روحی مؤمن نیست که از طریق تفکرات ناب خود خدا را آفریده است. این‌جا دین از مؤمنان استقلال یافته و به صورت یک ابزار حکومتی بر آن‌ها مسلط شده است. به این صورت که نمایندگان محافظه‌کار مجلس ایالت راین از یک طرف، نظریات دینی خود را منطبق با علوم طبیعی می‌خواندند و از طرف دیگر، سرسختانه از سانسور آثار انتقادی و ضد دینی هواداری می‌کردند. از این بابت، مارکس نیز نتیجه می‌گیرد که "دین حاکمیت" همان "حاکمیت دین" است. به این معنی که حاکمیت از پراکسیس موجود ناراضی و خشمگین است و از آن‌جا که راه حلی برای حل و فصل مشکلات اجتماعی ندارد، در نتیجه به سوی تئوری می‌گریزد. اما این تئوری به نظر مارکس یک تئوری از آخرت است و انگیزه ترویج نوستالژی زندگی ساده و جهان‌گریز گذشته را دارد. مارکس در برابر جهت حل مشکلات اجتماعی موجود از تشکیل "کانون انسان-های خردگرا و عرفی" دفاع می‌کند که البته قوانین آن نه با رجوع به الهیات بلکه تنها با رجوع به "آزادی خردگرا" متکامل می‌شوند.^۱

در همین دوران روزنامه‌نگاری مارکس بود که کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ منتشر شد و مارکس را تحت تأثیر خود قرار داد.^۲ فویرباخ از سال ۱۸۳۷ میلادی با اندیشه‌های هگلی گذشته‌ی خود قطع رابطه کرد و به فلسفه‌ی ماتریالیستی روی آورد. انگیزه‌ی واقعی وی تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" بود که البته از انتقاد به فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل سرچشمه می‌گرفت. به این صورت که فویرباخ از یک طرف، به هگل انتقاد می‌کند که فلسفه‌ی وی فاقد مفهوم "مشاهده‌ی حسی"^۳ است. "مشاهده‌ی حسی"

^۱ Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۸ f., ۱۲۵

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۷۲ und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Über P.- J. Proudhon – Brief an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۵ff. Berlin (ost), S. ۲۵f.

^۳ Sinnliches Anschauen

می‌گردد و وی را با مضمون "نوع ماهوی بشر" آشنا می‌سازد.^۱ به این ترتیب، فویرباخ به تصویری از یک انسان اسمی و ارزشمند دست می‌یابد و "روح انسان" مورد نظر خود را جایگزین "روح القدس" مسیحیان و "روح جهان" هگل می‌کند.^۲ ما این‌جا دوباره با اولویت سوژه و ارواح، یعنی با یک دین دیگر این جهانی مواجه می‌شویم که مسئله‌ی آن بر انسان و انسانیت متمرکز شده است. البته فویرباخ نیز ابتکار دینی خود را انکار نمی‌کند زیرا وی در یکی از تزه‌های مقدماتی خود پیرامون رفرم فلسفه به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«انسان‌شناسی، قلبی است که به فهم رسانده شده است؛ آن در مغز تنها شکلی از فهم آن چیزی را بیان می‌کند که قلب به شیوه‌ی خود می‌گوید؛ آن ماهیت را به صورت ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...). انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.^۳»

در اوایل مارکس هنوز متوجه‌ی خطای فلسفی فویرباخ نشده و تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" وی قرار گرفته بود. البته طرح این موضوع به این معنی نیست که مارکس بدون هیچ‌گونه انتقادی پیرو فویرباخ بود. در نامه‌هایی که از مارکس به جا مانده، وی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقیر و غیرسیاسی می‌خواند.^۴ افزون بر این، فویرباخ دیالکتیک را یک روش جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد، در حالی که مارکس همواره حقیقتی را در دیالکتیک هگل

^۱ Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen.... ebd., S. ۴۵۳ff.

^۲ فویرباخ در تزه‌های مقدماتی خود از اولویت سوژه سخن می‌راند که البته باید به صورت تز زمینه‌ی مادی خویش را بیابد.

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۶

^۳ Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen Ebd., S. ۲۵۶

برای فویرباخ وحدت من با تو برابر با خدا است. وی این موضوع را در پاراگراف ۶۰ "اصول فلسفه‌ی آبی" طرح می‌کند.

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۵۱

^۴ براین نمونه مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضوع سیاست کم بها می‌دهد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۷ und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۳۹

روی می‌آورد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که ایمان دینی محصول یک کمبود در جهان واقعی است و مؤمنان مسیحی از طریق عبادت به خود قول می‌دهند که این کمبود از طریق معجزه و یا عنایت الهی برطرف می‌گردد. ما این‌جا با نقش روشنگری فویرباخ آشنا می‌شویم زیرا وی در تقابل با اندیشه‌ی دینی بر این نکته تأکید می‌کند که رفع کمبودهای واقعی انسان‌ها تنها از طریق روابط متقابل نوع بشر با طبیعت ممکن است. به این ترتیب، فویرباخ به مضمون "ازخودبیگانگی" انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" دست می‌یابد.^۱

این‌جا "ازخودبیگانگی" به این معنی است که البته این انسان‌ها هستند که صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و در واقعیت برای خود یک خدا آفریده‌اند، اما این خدا از انسان‌ها مستقل شده و به صورت یک قدرت بیگانه بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. مصداق "ازخودبیگانگی" برای فویرباخ تناقض صفات ناب انسانی با آن زندگی پست، خودخواه و منزوی است که مؤمنان مسیحی تجربه می‌کنند. پیداست زمانی که موضوع دین‌شناسی تبدیل به فلسفه‌ی انسان‌شناسی می‌شود، بلافاصله این پرسش نیز مطرح می‌شود که مفهوم "نوع ماهوی بشر" چه ابعادی دارد؟ با وجودی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از طبیعت و واقعیت عزیمت می‌کند، اما وی مفهوم "نوع ماهوی بشر" را نه از حرکت واقعی در جامعه بلکه با استناد به مقوله‌های، اراده، خرد، و قلب توصیف می‌کند. نزد فویرباخ اراده به معنی خواستن، خرد به معنی شناخت و قلب به معنی عشق است.^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد فویرباخ با یک انسان ایده‌آل و غیر واقعی مواجه می‌شویم که تنها محصول تفکر استعلائی وی است. به نظر وی یک چنین انسانی، در حالی که کاملاً مستقل و خردمند می‌باشد، به هم نوع خود نیز عشق می‌ورزد. این انسان چنان دنیوی است و این جهانی گشته که دلیل سعادت و رفع کمبودهای خود را نه در عنایت الهی و یا معجزه بلکه تنها در همکاری با انسان‌های متفکر و مستقل می‌یابد. خردمندی یک چنین انسانی از طریق "مشاهده‌ی حسی" میسر

^۱ Vgl. ebd., S. ۳۰۶

^۲ Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin, S. ۲۵۶

دولت را به صورت سوژه و ملت را به صورت ابژه‌ی سیاست در نظر می‌گیرد، مارکس مشخصاً عکس این معادله را درست می‌داند. به این صورت که نزد هگل، انگاری که این دولت است که از طریق فعالیت آگاه خود ملت را به وجود می‌آورد، در حالی که از منظر مارکس، این ملت است که از طریق تصویب قانون اساسی دولت را به وجود می‌آورد، منتها ملت این کار را با یک درجه‌ی بخصوص از خودآگاهی به انجام می‌رساند. ما روش نقد دین مارکس را در مورد نقد مالکیت خصوصی نیز در همین نوشته می‌یابیم. به این صورت که مالکیت خصوصی به صورت سوژه و انسان به صورت ابژه در نظر گرفته می‌شود. نتیجه‌ی یک چنین آگاهی وارونه، تسلط مالکیت خصوصی بر اراده‌ی انسان‌ها است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی که البته این‌جا سوژه‌ی آگاه است، ابژه‌ی خود، یعنی مالکیت خصوصی را به صورت یک سوژه‌ی آگاه و یک "روح مستقل" در آورده و چنان آن‌را می‌پرستد که رقابت، خودخواهی، انزوا و ازخودبیگانگی انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" را ممکن و موجه می‌سازد.^۱

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ی "در مورد مسئله‌ی یهود" است که مارکس آن‌را در نقد عقاید برونو بائر نوشته است. بائر دلیل تبعیض حقوقی یهودیان را هویت مسیحی دولت پروس می‌شمرد و به خود وعده می‌داد که در یک نظام سکولار برابری همه‌ی شهروندان متحقق می‌گردد. مارکس اما این‌جا با رجوع به تجربیات آمریکا بر این نکته انگشت می‌گذارد که جدایی دین از دولت هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. به این دلیل که در یک نظام سکولار البته دین به حوزه‌ی خصوصی انسان‌ها رانده می‌شود، اما مسئله‌ی ازخودبیگانگی هم‌چون گذشته پابرجا می‌ماند. بنابراین انسان‌ها در یک نظام سکولار تنها به آزادی دینی دست می‌یابند، اما از قید و بندهای دین آزاد نمی‌شوند. در حالی که مارکس موضوع ازخودبیگانگی را در طرح فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مطرح می‌کند، اما روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی نیز بسط می‌دهد. به این صورت که انسان‌ها انگاری یک زیست دوگانه دارند و یک زندگی دینی و یک زندگی دنیوی را می‌گذرانند. در حالی که انسان‌ها در حوزه‌ی سیاست به اصطلاح آزاد و ظاهراً برابر

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ ۲۶۱-۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), und Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۵f. ۱۳۸f.

مشاهده می‌کرد. با تمامی این وجود، مارکس فعالیت فلسفی فویرباخ را تقدیر می‌کند. در مقاله‌ای که وی در نقد یکی از برجسته‌ترین هگلی‌های جوان، یعنی اشتراوس می‌نویسد، فویرباخ را "تظهِیرکننده‌ی معاصر" و اشتراوس را "هنوز آخوند" می‌خواند.^۱

منتها اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس در حدود نقد دین فویرباخ توقف نمی‌کند. به این صورت که مارکس روش نقد دین را به عرصه‌های متفاوت جامعه بسط می‌دهد. ما مصداق این نظریه را از پایان دوران روزنامه‌نگاری تا تدوین تزه‌ای فویرباخ مارکس، یعنی میان سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ میلادی به خوبی مشاهده می‌کنیم.^۲ از جمله باید از آثار مارکس مانند: "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "در مورد مسئله‌ی یهود" و همچنین "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" یاد کرد. در تمامی این نوشته‌ها مارکس جایجایی سوژه با ابژه را تبدیل به موضوع نقد می‌کند، در حالی که نقد وی از فویرباخ به مراتب فراتر می‌رود و همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. موضوع اصلی مارکس نقد یک آگاهی کاذب است که البته از موضع "نوع ماهوی بشر" مستدل می‌گردد. برای نمونه مارکس در "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، روش نقد دین را به نقد پراکسیس سیاسی طبقه‌ی حاکم، یعنی نقد دولت، فرهنگ و اراده‌ی رژیم بسط می‌دهد. وی این‌جا دین را نه تنها محصول فریب طبقه‌ی حاکم بلکه نشانه‌ی خودفریبی انسان‌ها نیز می‌خواند. در حالی که هگل

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۲۷

البته مارکس در دکترای خویش به مسئله‌ی جایجایی سوژه (روح انسانی) با محمول (روح الهی) در دین پی برده بود. وی در نقد پلوتارش به شرح زیر می‌گوید: «معنی فلسفی‌اش این است که [سرور خیر و زیبا] نه یک محمول خدا بلکه خود ایده‌ی خیر خدایی است.»

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۷۹f.

^۲ البته باید این‌جا اشاره کنم که مارکس روش نقد دین را به "نقد اقتصاد سیاسی" نیز بسط می‌دهد. من به این موضوع در جای دیگری با استناد به هانس گنورگ باکهاوس پرداخته‌ام. از آن‌جا که این مقاله روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس را تا تکامل آن‌ته‌نیسم بخصوص وی دنبال می‌کند، در نتیجه نمی‌تواند این‌جا به روش نقد مارکس در "سرمایه" بپردازد.

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۴۱

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform - Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. ۲۰f.

زندگی واقعی خود، یعنی در پراکسیس اجتماعی برابر با جهان انسان‌ها است که با یک درجه‌ی بخصوص از خودآگاهی، دولت و جامعه را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، این دولت و جامعه هستند که منجر به دوگانگی تفکر ظاهری با واقعیت می‌شوند. محصول این دوگانگی تولید یک آگاهی کاذب است. پیداست که شرط برطرف کردن این دوگانگی نه آن‌گونه که هگلی‌های جوان و فویرباخ مد نظر داشتند، یعنی از طریق یک پروژه‌ی صرف روشنگری و تشکیل حکومت سکولار بلکه تنها از طریق دگرگونی پراکسیس اجتماعی ممکن می‌گردد. این‌جا منظور مارکس دگرگونی آن مناسبات واقعی اجتماعی است که اصولاً نیاز به تخیل، تصور و دین دارند.

بنابراین مارکس پراکسیس اجتماعی را در دو حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند. اول، آگاهی تئوریک، یعنی همان تأثیرات دین رایج است که افکار عمومی را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، برای مارکس دین تنها یک مجموعه از تصورات و اعتقادات واهی و غیر واقعی نیست که از تأثیرات آن بر جامعه می‌توان صرف نظر کرد. از آن وقتی که دین بر افکار عمومی مسلط می‌شود، پیداست که منطق و واقعیت جامعه را هم می‌سازد. بنابراین، تعمیم نکبت دین از یک طرف، بیان نکبت زندگی واقعی است و از طرف دیگر، محصول اعتراض انفعالی، یعنی جهانگریزی از این نکبت واقعی است. ما این‌جا دوباره با مقوله‌ی خودکردگی نزد مارکس مواجه می‌شویم. دلیل توفیق دین را نیز باید در همین عملکرد دوگانه‌ی آن جستجو کرد. به این عبارت، که دین تنها زمانی بر افکار عمومی مسلط می‌شود و جهان‌گریزی انسان‌ها را ممکن می‌سازد که هیچ‌گونه چشم‌اندازی برای دگرگونی وجود ندارد و همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، "دین روح جهان بدون روح است". از این منظر، مارکس نه تنها دین را افیون ملت می‌خواند بلکه بر علیه هر جهانی که عطر معنوی آن دین است، اعلام جنگ می‌کند.

حوزه‌ی دوم از پراکسیس اجتماعی، مربوط به سیاست می‌شود. این‌جا منظور مارکس دولت و جامعه است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به تخیل و تصورات استعلائی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارند. ما این‌جا با یک کلیت متناقض از هستی با آگاهی مواجه می‌شویم که شرط بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی

هستند و با تخیل خود زندگی می‌کنند، اما در واقعیت جامعه‌ی بورژوایی عملاً نابرابر و بازپچه‌ی قوای بیگانه می‌شوند. از این منظر، مارکس با رجوع به روش نقد دین بر این موضوع تأکید می‌کند که انسان‌ها به آزادی مالکیت خصوصی و اشتغال تجاری دست یافته‌اند، اما بدون این‌که از قید و بند مالکیت و تجارت آزاد شده باشند. به بیان دیگر، همان‌گونه که انسان‌ها تحت سلطه‌ی دین از "نوع ماهوی بشر" از خودبیگانه شده‌اند، تحت سلطه‌ی مالکیت خصوصی و پول نیز نسبت جامعه‌ی انسانی از خودبیگانه هستند. محصول این از خودبیگانگی، زندگی واقعی انسان‌های خودخواه و منزوی است که پول را به صورت یک خدای کلی و جهانشمول می‌پرستند. بنابراین ما با همان تناقض تفکر ظاهری با واقعیت سر و کار داریم که دین هم آن‌را به وجود می‌آورد. از این بابت، مارکس این‌جا میان رهایی سیاسی و رهایی انسانی تمیز می‌دهد. البته وی انکار نمی‌کند که انسان‌ها در یک نظام سکولار به رهایی سیاسی دست می‌یابند، اما رهایی انسان و هم‌چنین رهایی یهودیان تنها زمانی متحقق می‌گردد که این پول‌پرستی که مرام یهودیت است، به کلی لغو گردد.^۱

نمونه‌ی بعدی "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" است. در این نوشته موضوع نقد مارکس تنها نقد دین نیست بلکه براندازی تناقض تفکر با واقعیت، یعنی از خودبیگانگی است که جامعه‌ی بورژوایی آن‌را به وجود می‌آورد. نقطه‌ی عزیمت مارکس این‌جا نیز مانند فویرباخ است. به این صورت که این انسان است که دین را می‌آفریند و نه این-که دین انسان را می‌آفریند. بنابراین دین نتیجه‌ی یک کمبود در جهان واقعی محسوب می‌شود که البته از "خودآگاهی" انسان‌ها نسبت به "نوع ماهوی بشر" ممانعت می‌کند. از این منظر، مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک انسان دینی، یا هنوز خود را نیافته و یا این‌که دوباره خود را باخته است. اما مارکس این‌جا نیز فراتر از فویرباخ می‌رود و روش نقد دین را مستقیماً به نقد جامعه‌ی بورژوایی و دولت بسط می‌دهد. در حالی که فویرباخ در تداوم ماتریالیسم بورژوایی از انسان منفرد عزیمت می‌کند، مارکس انسان منفرد را در طرح جامعه مد نظر می‌گیرد. بنابراین نزد مارکس انسان یک مقوله‌ی مجرد نیست که خارج از جهان واقعی زندگی می‌کند. نزد وی انسان در

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), und Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۹f.

می‌شمارد.^۱ این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که پرولتاریا تحت چه شرایطی و در کدام مناسبات اجتماعی به ذلت از خودبیگانگی کشیده شده است؟ پیداست که پاسخ به یک چنین پرسشی بررسی تاریخی و اقتصادی را ضروری می‌کند که البته مارکس در دوران اقامت خود در پاریس به آن‌ها می‌پردازد.

برای نمونه‌ی ما در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس مشاهده می‌کنیم که وی مفهوم از خودبیگانگی انسان را به حوزه‌ی تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. منتها با این تفاوت که فویرباخ مهم‌ترین ابعاد ماهیت انسان را به اراده، خرد و قلب نسبت می‌دهد، در حالی که برای مارکس موضوع ماهیت انسان برابر با موضوع کار و روند تولید است. به این عبارت که هر چه انسان بیشتر به حاکمیت محصول کار خویش، یعنی سرمایه در بیاید. به همان اندازه نیز بیشتر از "نوع ماهوی بشر" از خودبیگانه تر می‌شود.^۲ البته مارکس در این‌جا نیز مفهوم "از خودبیگانگی" فویرباخ را گسترش داده و میان از خودبیگانگی انسان از کار، از خودبیگانگی انسان از نتایج کار، از خودبیگانگی انسان از دیگر انسان‌ها و از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی بشر" تمیز می‌دهد.^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که مارکس تا این‌جا تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" فویرباخ قرار داشت و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ستایش می‌کرد، اما نقد دین نزد وی همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر از فویرباخ می‌گردد و از فلسفه‌ی ماتریالیستی وی به مراتب فراتر می‌رود. به این صورت که مارکس از یک طرف، نقد دین را به کلیت مناسبات اجتماعی، یعنی به پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی بسط می‌دهد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس را نیز برای دگرگونی اوضاع از خودبیگانگی موجود متکامل می‌کند. وی همچنین به یک سوژه‌ی انقلابی دست می‌یابد که در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی می‌رسد و به صورت یک خشونت

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in:

MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۳, ۱۵۵, ۱۶۳f., ۱۷۶

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۲

^۳ Vgl. ebd., S. ۵۲۰

آن وابسته به فقدان چشم‌انداز جهت دگرگونی، یعنی یک "جهان بدون روح" است. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی نقش واسطه را دارند زیرا به صورت ظواهر جامعه‌ی طبقاتی بقا و تداوم اضاع از خودبیگانگی موجود را موجه و وساطت می‌کنند. به این صورت که آن‌ها موجودیت جامعه‌ی بورژوایی و نظام سرمایه‌داری را متناسب با طبیعت انسان و نماد خردمندی می‌خوانند. پیداست که مارکس دگرگونی جهان واقعی را نه مربوط به عنایت الهی می‌کند و نه در انتظار معجزه و یا رخداد می‌ماند. به نظر وی چشم‌انداز دگرگونی تنها از طریق نقد درون‌ذاتی، نفی‌کننده و بی‌رحمانه از اوضاع از خودبیگانگی موجود متکامل می‌شود. در این ارتباط مارکس از روش نقد خود به عنوان جلاد دوران باطل نیز سخن می‌راند و نقد برای وی زمانی رادیکال است که دست به ریشه، یعنی به انسان می‌برد. به بیان دیگر، نقد نزد مارکس نه تنها به صورت مجرد و دگماتیک فعال نمی‌شود بلکه آن پراکسیس مشخص که انسان‌ها را به انزوا، بندگی و ذلت کشانده است، به بند می‌کشد. بنابراین مارکس این‌جا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که این کافی نیست که تفکر به سوی واقعیت بشتابد، واقعیت نیز باید به سوی تفکر بشتابد. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس مواجه می‌شویم. به این صورت که سوژه‌ی انتقادی از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود، چشم‌انداز دگرگونی جهت تشکیل اوضاع مطلوب را متکامل می‌کند و تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که یک پراکسیس آگاه و انقلابی به وجود می‌آید. از این بابت، مارکس از زمینه‌ی متضاد مادی به صورت "بعد منفعل" سخن می‌راند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که کارگران از هویت طبقاتی خود آگاه و متشکل می‌شوند و به صورت سوژه‌ی خودآگاه، یعنی پرولتاریا از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آیند و در پراکسیس نبرد طبقاتی یک نظم نوین را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، سلاح نقد تبدیل به ابزار جهت همبستگی کارگران می‌شود و به صورت خشونت مادی در برابر خشونت مادی جامعه‌ی بورژوایی ایستادگی کرده و نظام سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند. پیداست که با فراروی از نظم موجود و لغو اوضاع از خودبیگانگی، یک پراکسیس دیگر به وجود می‌آید. از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری تمامی آثار انسانی را از کارگران زوده و به آن‌ها یک طبیعت غیر را تحمیل کرده است، در نتیجه مارکس سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی این دگرگونی را نیز پرولتاریا

داده و مدعی از خودبیگانگی انسان نسبت به نوع ماهوی اش شده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با موضوع تقدیس دینی سر و کار داریم که البته "روح انسان" را جایگزین "روح‌القدس" مسیحیان کرده است. از این بابت، اشتیرنر به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که مسیحیان "خدا را برابر با عشق" می‌پندارند، در حالی که فویرباخ "عشق را خدایی" می‌شمارد.^۱

به بیان دیگر، ما این‌جا با تفکرات دینی روبرو هستیم و جابجایی سوژه با ابژه، یعنی جایگزینی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به جای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشکل دین و جهان‌گریزی را به کلی حل و فصل نکرده است. مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر به این نتیجه می‌رسد که البته نقد دین مانند گذشته شرط هر گونه نقدی است، اما روش نقد دین را باید در تداوم فعالیت تئوریک خود به صورت مشخص‌تر به مناسبات واقعی، یعنی جامعه‌ی بورژوازی، دولت و سیاست اقتصادی بسط دهد. منتها با این تفاوت که نقد باید بدون واسطه به موضوع بپردازد. ما این‌جا مستقیماً با جهان واقعی که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است، مواجه می‌شویم. به این ترتیب، مارکس مفهوم پراکسیس را که البته قبلاً آن‌را متکامل کرده بود، به مراتب دقیق‌تر تعریف می‌کند و از این منظر، هرگونه دوگانگی میان تفکر و واقعیت را به عنوان تصورات دینی مردود می‌شمارد. ما مضمون این کشف تئوریک را به شرح زیر در تز دوم فویرباخ مارکس می‌یابیم:

«این پرسش، که آیا به تفکر انسانی موضوع واقعیت مربوط می‌شود، نه یک پرسش تئوریک بلکه یک پرسش پراتیک است. در پراکسیس باید انسان حقیقت، واقعیت و قدرت، [یعنی] دنیوی بودن تفکراتش را اثبات کند. نزاع پیرامون واقعی یا غیرواقعی بودن تفکر که از پراکسیس مجزا است، تنها یک پرسش ناب عرفانی است.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس در گذشته با وساطت مفهوم "نوع ماهوی بشر" که البته موضوع از خودبیگانگی یک انسان واقعی را نسبت به یک ماهیت ایده‌آلیستی از انسان در نظر داشت، به نقد مناسبات واقعی

مادی از نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند. بنابراین موضوع فعالیت تئوریک مارکس بر طرف کردن تناقض هستی با آگاهی، واقعیت با تفکر، یعنی انگیزه‌های انسانی با ایده‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، خلاصه لغو از خودبیگانگی است. در حالی که فویرباخ راه حل آن‌را در "مشاهده‌ی معنی‌دار" انسان به "نوع ماهوی بشر" جستجو می‌کرد، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دست یافت. این‌جا قوای ماهوی انسان با هستی مادی‌اش به وحدت می‌رسند و منجر به رهایی انسان می‌شود. به بیان دیگر، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود موضوع فقر و کمبود سیاست در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را بر طرف می‌سازد.

در همان زمانی که مارکس در پاریس مشغول نگارش جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بود، کتاب "تنها کس و مالکیتش" به قلم ماکس اشتیرنر منتشر شد. نام واقعی وی کاسپار اشمیت و وی یکی از هگلی‌های جوان مشهور بود که البته از یک موضع رادیکال لیبرالیسم به نقد دین می‌پرداخت. مارکس وی را از دوران بحث‌های فلسفی برلین در کلپ دکترها می‌شناخت و مدتی نیز با وی در هیئت تحریریه‌ی راینیشه سایتونگ همکاری می‌کرد. یکی از موضوع‌های کتاب اشتیرنر نقد مفهوم "نوع ماهوی بشر" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است که البته مربوط به مارکس نیز می‌شود. به نظر وی تمامی مفاهیم ایده‌آلیستی مانند: راه خیر، واقعیت، منافع ملی و نوع ماهوی با این هدف متکامل شده‌اند که فردیت انسان را تحقیر و سرکوب کنند. به نظر وی انسان واقعی همان انسان خودخواه است که همواره اهداف کوتاه مدت خود را دنبال می‌کند.^۱ بنابراین اشتیرنر مفهوم "نوع ماهوی بشر" نزد فویرباخ را مردود می‌شمارد و از این منظر مخاطبان خود را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا اصولاً تمایز میان یک "من ماهوی" (یک انسان ایده‌آل) و یک "من غیرماهوی" (یک انسان که از نوع ماهوی خویش از خودبیگانه شده است) امکان دارد؟ به بیان دیگر، اشتیرنر فویرباخ را به درستی متهم به دین‌سازی می‌کند. به این عبارت که مسیحیان صفات ناب انسانی خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و از ماهیت خود از خودبیگانه شده‌اند، در حالی که فویرباخ نیز همین صفات را به ماهیت یک انسان ایده‌آل، غیر واقعی و اسمی نسبت

^۱ Vgl. ebd., S. ۷۶

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۵

^۱ Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einziger und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig, S. ۲۰۰

این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نفاذ ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره استفاده می‌کند. به این صورت که مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و بخصوص هگل‌ی‌های جوان نوشته‌اند. بنابراین این‌جا منظور از "خانواده‌ی مقدس" آگاهی تئوریک است، در حالی که "خانواده‌ی زمینی" دولت و جامعه‌ی بورژوازی محسوب می‌شود. از آن‌جا که هر دو لازم و ملزوم همدیگر هستند و یک کلیت دیالکتیکی را می‌سازند، در نتیجه هر دو نیز مشمول دگرگونی انقلابی می‌شوند.

به این ترتیب، عبور تئوریک مارکس از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ممکن می‌گردد. در حالی که مارکس و انگلس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" نقش فویرباخ را در "اتمام نقد دین" و ایجاد نظریه‌ی انسان‌گرایی و سوسالیسم تقدیر می‌کنند،^۲ اما در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را در جوار برونو بائر و ماکس اشتیرنر به بند نقد می‌کشند. پیداست که با کشف تئوریک پراکسیس اجتماعی موضوع انسان-شناسی فویرباخ هم برای مارکس منتفی می‌شود. از این پس، مارکس دیگر از انسان به صورت "موجود حساس" عزیمت نمی‌کند و انسان را در فعالیت ماتریالیستی و دیالکتیکی اش، یعنی به صورت "موجود فعال" در نظر می‌گیرد. به این معنی که انسان از یک طرف، مواد مادی را از طریق "کارشکل‌دهنده" دگرگون و محصولات مادی و یا خدماتی کار خود را تبدیل به موضوع اجتماعی می‌کند و از طرف دیگر، تحت تأثیر محصولات کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. به این ترتیب، مارکس از طریق همین مفهوم "کارشکل‌دهنده" تمامی آثار سوپژکتیو، یعنی اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را به صورت ظواهر واقعی در ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی ادغام می‌سازد. این‌جا

جامعه‌ی بورژوازی و دولت می‌پرداخت، اما وی این‌جا موجودیت هر گونه واسطه‌ای را به اشکال دینی نسبت می‌دهد. از آن‌جا که با رفع واسطه (دین، فلسفه و ایدئولوژی) جهان واقعی به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها مستقیماً و در کلیت‌اش هویدا می‌گردد، در نتیجه موضوع آگاهی نیز از منظر دیگری رویت می‌یابد. به این معنی که ما این‌جا دیگر با دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت آگاهی وارونه سر و کار نداریم که رفع آن توسط روشنگری ناب حل و فصل می‌شود. از این پس، سرچشمه‌ی آگاهی مناسبات متضاد مادی محسوب می‌شوند و تا زمانی که تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی پا بر جا هستند، همواره اشکال نوین دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را نیز به بار می‌آورند. به بیان دیگر، مشکل این‌جا دیگر نه مانند فلسفه‌ی هگل‌ی‌های جوان و همچنین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ وجود آگاهی وارونه بلکه مشخصاً عکس آن، یعنی مشکل موجودیت یک جهان وارونه است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود همواره این‌گونه از آگاهی‌های کذب را به نیز وجود می‌آورد.

بنابراین مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر دگرگونی انقلابی کلیت این جهان وارونه را نیز در نظر می‌گیرد. پیداست که موضوع انقلاب این‌جا نیز هم‌چون گذشته مربوط به پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی پرولتاریا می‌شود. به این ترتیب، انقلاب هم آگاهی تئوریک، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی و هم پراکسیس سیاسی، یعنی دولت و جامعه‌ی بورژوازی را که بقا و تداوم آن‌ها نیاز دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را دارد، هدف می‌گیرد. بنابراین موضوع انقلاب از منظر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس محدود به دگرگونی مناسبات مادی جامعه‌ی طبقاتی (زیربنا) نمی‌شود که البته ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ وی می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتر مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین

^۱ Ebd., S. ۶

^۲ Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۱۳۲, ۱۴۷

وی است، می‌تواند به "مارکسیست‌های ایرانی" کمک کند که با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم قاطعانه‌تر تصویب حساب کرده و به مراتب اصولی‌تر و زودتر از جریان‌های سیاسی محافظه‌کار و لیبرال به یک فرهنگ نوین و مدرن دست یابند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقد تا کنون دنبال کرده است، بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، نقد دین نزد مارکس یک مسئله‌ی حاشیه‌ای نیست. وی نه تنها نقد دین را پیش شرط هر گونه نقدی می‌شمارد بلکه روش نقد دین را به نقد کلیت مناسبات واقعی جامعه‌ی طبقاتی و همچنین نقد اقتصاد سیاسی نیز بسط می‌دهد.

همان‌گونه که با استناد به مارکس مستدل کردم، این از خودگسیختگی و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی، یعنی جهان وارونه است که همواره اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، یعنی خودتناقض‌گویی و آگاهی‌های کذب را به وجود می‌آورد که البته مارکس راه حل انقلابی آن‌را نیز عرضه می‌کند. بنابراین تسلط دین بر افکار عمومی نه از طریق فحاشی به اسلام و یا برهنگی بانوان سیاسی احزاب کمونیست و نه با توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد به پایان می‌رسد. تنها راه حل مبارزه با مشکل دین، یعنی دوگانگی تفکر با واقعیت نقد است. به این صورت که نقد به صورت مشخص، درون‌ذاتی و بیرحمانه پراکسیس جمهوری اسلامی را به بند می‌کشد و از یک طرف، آگاهی تئوریک، یعنی تاریخ و اصول تشیع دوازده امامی را در بر می‌گیرد. این‌جا نقد دین مانع توافق ظاهری دین با دولت، مانع آشتی آن جهان با این جهان و مانع فریب حاکمیت اسلامی می‌شود. اما نقد دین از طرف دیگر، افکار عمومی را نیز نشانه می‌گیرد و منجر به تشدید روند خودآگاهی انسان‌ها می‌شود. به بیان دیگر، نقد دین نه تنها مانعی در برابر فریب حاکمیت اسلامی می‌سازد بلکه از خودفریبی انسان‌ها نیز ممانعت می‌کند. پیداست که بنا به مارکس موضوع نقد دین فقط محدود به روشنگری نمی‌شود و از آن‌جا که ضرورتاً به پراکسیس جامعه، یعنی نظم طبقاتی - جنسیتی امت و ساختار سرمایه‌داری حکومت اسلامی راه می‌یابد، در نتیجه منجر به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود. به بیان دیگر، فقط از نقد اوضاع موجود است که تکامل اشکال مطلوب ممکن و فراروی از قلمرو ضرورت و تشکیل قلمرو آزادی ممکن می‌گردد. از این منظر، بیگانگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز با پراکسیس اجتماعی به مراتب روشن‌تر می‌شود. این‌جا منظور تمامی جریان‌های

منظور همان تاریخ فرهنگی جهان مدرن، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم است که "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل تاریخ و فرهنگ اسلامی خود با آن به کلی بیگانه هستند.

هم‌زمان مارکس موضوع "نوع ماهوی بشر" را به روند خودآگاهی انسان نسبت می‌دهد. به این معنی که انسان از طریق "کارشکل‌دهنده" نه تنها طبیعت بیرونی (مادی، ابژکتیو) بلکه طبیعت درونی خود (غیرمادی، سوژکتیو) را نیز دگرگون می‌سازد. پیداست که در این روند نیازهای مادی و غیر مادی انسان‌ها دگرگون می‌گردند و انسان‌ها همواره بقا و تداوم اوضاع موجود را برابر با زوال جامعه می‌بینند و جهت دگرگونی آن به نبرد طبقاتی بر می‌خیزند. ما این‌جا با "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. از آن‌جا که موضوع انقلاب رهایی انسان است، در نتیجه "نوع ماهوی بشر" نیز در همین "حرکت واقعی" و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی و با استناد به خودآگاهی پرولتاریا متکامل می‌گردد. از آن پس که انسان خود را به صورت علت و معلول جهان واقعی شناخت، دوران کپرنیکی (کانت) در مضمون مارکسی آن نیز به توفیق کامل رسیده است. به این ترتیب، هستی مادی با آگاهی تئوریک انسان در هم می‌آمیزند و تکامل "نوع ماهوی بشر" ممکن می‌گردد. این‌جا پرسش‌های معنوی و از جمله معنی آفرینش پاسخ واقعی، دنیوی و خردمند خود را نیز می‌یابند. یعنی آن زمانی که مایحتاج مادی انسان‌ها و تضادهای جامعه‌ی طبقاتی بر طرف شده‌اند، انسان‌ها نیز به دلیل رفع کمبودهای دنیوی خود دیگر نه نیاز به فریبکار و نه خودفریبی دارند. این‌جا رابطه‌ی انسان با دین، فلسفه و ایدئولوژی قاطعانه گسسته می‌شود و تمامی اشکال اسطوره‌ای، استعلایی، دترمینیستی، مثبت‌گرا، رستگاری، جهان‌گریزی که منجر به دوگانگی تفکر با واقعیت می‌شوند، فرو می‌ریزند.

نتیجه:

انگیزه‌ی من از طرح آته‌ئیسم مارکس این است که "مارکسیست‌های ایرانی" به مراتب بیشتر با تأثیرات مخرب تاریخ فرهنگی اسلامی خود آشنا شوند. به گمان من کشمکش تئوریک با روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس که محصول آن آته‌ئیسم بخصوص

سیاسی هستند که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برای آینده‌ی ایران نسخه‌های جهانشمول مانند: انقلاب اکتبر، دیکتاتوری پرولتاریا، برنامه‌ی یک دنیای بهتر و جنبش اشغال می‌پیچند.

ادامه دارد!

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg

Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost)

Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin

Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۹۴۵), Hg. M. G. Lange, Leipzig

Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin

Fracchia, Joseph G. (۱۹۸۷): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korsch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Conntatt

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Über P.- J. Proudhon – Breif an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۵ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۲۷

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ ۲۶۱-۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

فریدونی، فرشید، (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی – نقدی بر گفت‌مان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

فریدونی فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران – نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

تحلیل محسوب می‌شود. از آن‌جا که ابژه‌ی تحلیل نزد مارکس محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است، در نتیجه موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو است. پیداست که از منظر شناخت‌شناسی مارکس اصولاً هر گونه تقلیل‌گرایی منجر به اختلال در روند شناخت شده و در نتیجه مردود به شمار می‌رود.

مارکس مقوله‌ی کار را از دو منظر متفاوت بررسی می‌کند. اول، نقش کار از نظر بیولوژیک است. به این معنی که موجودات زنده برای حفظ بقای خود مجبور به کار کردن هستند. این‌جا کار فقط یک ابزار است که جهت بازسازی نیروی کار و زیست اجتماعی فعال می‌شود. در این ارتباط مارکس از یک حیوان آبزیست به نام بیبر (سگ آبی) نمونه می‌آورد که جهت بقای خود درخت‌ها را می‌افکند، سد می‌سازد و صیادی می‌کند. به این معنی که حیوانات نیز مانند انسان‌ها کار می‌کنند، آشیانه می‌سازند و طبیعت را دگرگون می‌کنند. اما این نمونه از کار کردن مختص به حیوانات و مابقی موجودات زنده می‌شود که البته فقط شکل غریزی دارد.

دوم، نقش کار از نظر "فرجام‌شناسی"^۱ است. این شیوه از کار کردن مختص به انسان می‌شود که البته با اندیشه همراه است. به این معنی که انسان‌ها نیز مانند موجودات دیگر آشیانه می‌سازند و مایحتاج زندگی خود را مهیا می‌کنند. اما انسان‌ها این فعالیت خود را بر خلاف دیگر موجودات زنده با آگاهی انجام می‌دهند. یعنی انسان‌ها تقسیم کار می‌کنند، زندگی شهری و نظم اجتماعی به وجود می‌آورند و از جمله با پیروی از اصول زیبایی‌شناسی کار می‌کنند. از این بابت، نیروی کار انسانی نه تنها خلاق بلکه نسبت به کار حیوانی به مراتب مولدتر است. این‌جا کار دیگر بر خلاف جنبه‌ی بیولوژیک آن ابزار نیست زیرا تبدیل به هدف شده است. از همین‌جا است که تاریخ انسان از تاریخ طبیعت مجزا می‌شود. به این معنی که انسان از یک طرف، یک تاریخ مشترک با طبیعت دارد و از طرف دیگر، یک تاریخ مختص به خود را به وجود آورده است. ما این‌جا با مفهوم تاریخ فرهنگی انسان مواجه می‌شویم که مارکس آن‌را در سرمایه به شرح زیر از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند:

نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی^۱

دولت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و در نتیجه یک پدیده‌ی فلسفی تاریخی است. تاریخ این‌جا به معنی تاریخ نبرد طبقاتی و فلسفه به معنی توجیه خشونت حاکمیت است. تاریخ فرهنگی محصول این کشمکش تاریخی و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که درک روزمره را سامان می‌دهد و از طریق زبان روزمره بازتاب می‌یابد. به این ترتیب، تاریخ فرهنگی از نسل‌های گذشته به نسل‌های معاصر به ارث می‌رسد و مانند کابوس چنان بر روح و روان انسان‌ها سنگینی می‌کند که افکار عمومی را به وجود آورده و در پرتو آن است که کنش اجتماعی سمت و سو می‌گیرد. ما این‌جا با انسان اجتماعی مواجه هستیم که به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، علت و معلول تاریخ و فرهنگ خود محسوب می‌شود.

مارکس برای درک تاریخ فرهنگی یک تعریف ماتریالیستی و دیالکتیکی دارد. از دیدگاه وی تاریخ انسان اصولاً با جدایی انسان از طبیعت آغاز می‌شود. به این معنی که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. این‌جا مارکس بر خلاف تحریقاتی که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به وی نسبت داده می‌شود، یک تحلیل خشک و صرف ماتریالیستی ندارد. به این صورت که بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی انسان همواره با اتخاذ ابزار نوین (مادی) و اندیشه‌ی نوین (غیرمادی) است که طبیعت بیرونی و طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد. بنابراین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تمامی ابعاد مادی و غیر مادی که بر زیست اجتماعی واکنش می‌کنند، منسوب به واقعیت می‌شوند. ما این‌جا با مفهوم "کلیت دیالکتیکی"^۲ نزد مارکس آشنا می‌شویم که به صورت فرماسیون اجتماعی ابژه‌ی

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "آیین و فرهنگ یکتایی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۴ اکتبر ۲۰۱۲ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Dialektischen Totalität

^۱ Teleologie

حادثه شتافتند. در حالی که یک نفر پشت بلندگو "یا حسین، یا حسین" سر می‌داد، انبوه کارگران ایران‌خودرو خواهان مرگ مدیر کارخانه بودند. به این معنی که این کارگران به شهادت رسیده‌اند و مجازات مسئول آن نیز قصاص است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا از یک طرف، با تضاد ابژکتیو و از طرف دیگر، با بیان سوژکتیو تضاد سر و کار داریم. به بیان دیگر، کنش اجتماعی فقط محصول تضاد عینی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید نیست زیرا آن در پرتو یک تاریخ فرهنگی و افکار عمومی است که شکل بیان ذهنی تضاد را به خود می‌گیرد و منجر به کنش اجتماعی می‌شود. این‌جا تناقض میان عینیت تضاد با ذهنیت آن، یعنی با آگاهی از تضاد به کلی عریان است. در حالی که کارگران ایران‌خودرو با مدرن‌ترین ابزار تولید کار می‌کنند، اما بیان تضاد نزد آن‌ها یک شکل دینی و قرون‌وسطایی به خود می‌گیرد. نمونه‌ی بعدی انتخابات فرمایشی جمهوری اسلامی از سال ۱۳۸۸ هجری شمسی است. بعد از این‌که وقوع تقلاب برای همگان روشن شد، انبوه مردم جهت اعتراض به خیابان‌ها ریختند و بسیاری از آن‌ها جهت مطالبه‌ی رأی خود "یا حسین، میر حسین" گفتند و یا شب‌ها بر پشت بام الله اکبر سر دادند. در حالی که موضوع تقلاب در انتخابات از یک تضاد ابژکتیو گزارش می‌دهد که البته مربوط به سیاست دنیوی می‌شود، اما بیان سوژکتیو این تضاد یک شکل اخروی به خود می‌گیرد. ما آثار این بیماری اجتماعی، یعنی اسلام‌زدگی را نیز نزد بسیاری از پناهندگان ایرانی در تبعید می‌یابیم. با وجودی که اغلب آن‌ها ظاهراً از نکبت جمهوری اسلامی گریخته‌اند و یک زندگی مدرن دارند، اما سر و کله شان از توی مسجد و مجالس دینی در می‌آید و جهت شرکت در انتخابات فرمایشی جلوی سفارت جمهوری اسلامی ایران قطار می‌شوند.

ما این‌جا با انسان اجتماعی به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مواجه می‌شویم که تاریخ فرهنگی بخصوص خود را نیز یدک می‌کشد. از آن‌جا که اندیشه‌ی دینی و بیان سوژکتیو تضاد یک نقش اساسی در پراکسیس نبرد طبقاتی بازی می‌کنند، در نتیجه پیداست که یک بررسی خشک و صرف ماتریالیستی، یعنی یک نقد تقلیل‌گرا که مختص به تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود، قادر به درک و تشریح کلیت وقایع اجتماعی نمی‌شود. هم‌چنین پیداست که این

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به وجود آورده‌ایم و دیگری را به وجود نیاورده‌ایم»^۱.

منتها مسئله‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به این‌جا ختم نمی‌شود که انسان‌ها خلاق هستند، تمدن می‌سازند و یک تاریخ فرهنگی دارند بلکه مسئله‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی نیز شامل نقد این موضوع می‌شود که این تاریخ فرهنگی از انسان‌ها چه می‌سازد. ما این‌جا با مضمون مقوله‌ی پراکسیس و دیالکتیک زیربنا با روبنا نزد مارکس آشنا می‌شویم که مصداق آن‌را در تاریخ معاصر و افکار عمومی ایرانیان می‌یابیم.

با وجودی که ایران یک کشور صنعتی است و شهرهای میلیونی دارد و با وجودی که روش مدرن تولید سرمایه‌داری در کشور حاکم است، اما انگاری که دین اسلام به صورت یک پالتوی سربی بر تن ایرانیان سنگینی می‌کند. به این صورت که افکار دینی از یک طرف، ذات خردگرا و حقیقت‌یاب انسان ایرانی را مدام می‌کوبد و از طرف دیگر، چنان جهان درونی ایرانیان را تسخیر و استعمار کرده و چنان بر درک و زبان روزمره‌ی آن‌ها چیره شده است که رهایی از این پالتوی سربی غیر ممکن به نظر می‌رسد. ما این‌جا با عواقب مخرب تاریخ فرهنگی ایران و اسلام مواجه می‌شویم که موانع سختی را در برابر روش اندیشیدن انتقادی و ترویج یک فرهنگ مدرن می‌سازند. به بیان دیگر، ما این‌جا با شیوع یک بیماری اجتماعی، یعنی اسلام‌زدگی مواجه هستیم که حکومت اسلامی در ایران و منطقه آن‌را رواج می‌دهد و متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نیز دچار نکبت آن هستند.

البته مسئله‌ی اسلام‌زدگی ایرانیان نه تنها در آثار تئوریک بلکه در پراکسیس نبرد طبقاتی نیز به خوبی مشاهده می‌شود. این‌جا فعالیت تئوریک آن انرژی را آزاد می‌سازد که منجر به حرکت واقعی در جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. برای نمونه چندی پیش یک حادثه در کنسرن ایران‌خودرو منجر به مرگ چند تن از کارگران شد. کارگرانی که از این واقعه به خشم آمده بودند، به صورت آنی جمع شده و جهت اعتراض به محل

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

با یک نگاه اجمالی به تاریخ جامعه‌ی بشری به وضوح روشن می‌شود که همواره انسان‌هایی بوده و هستند که با این تناقض معنایی به خوبی کنار آمده و می‌آیند. برای نمونه می‌توان در دوران آنتیک از فلاسفه، دهریان و طبیعتیان و در دوران مدرن از آتئیست‌ها و بیخدایان یاد کرد. شواهد تاریخی همچنین نشان می‌دهند که آفرینش خدا از طریق انسان مستقیماً یک مشکل اجتماعی را ایجاد نمی‌کند، اگر که خدا برای مؤمن نقش یک همدم مهربان را بازی کند و روابط اجتماعی وی را منظم سازد. به این معنی که ایمان دینی مختص به مسئله‌ی خصوصی مؤمن شود و به زندگی دنیوی وی یک معنی و توجیه اخروی دهد. اما مشکل از آن زمانی آغاز می‌شود که این خدای تخیلی، یعنی این خدایی که ساخته و پرداخته‌ی انسان است، از منشأ دنیوی خود مستقل و تبدیل به یک ایدئولوژی جهت کسب قدرت سیاسی و توجیه یک نظام طبقاتی - جنسیتی شود. از این پس، مسئله‌ی خودفریبی منجر به رونق بازار دکاندار دین و فریبکار می‌شود و نقش دین به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و ابزار حکومتی ارتقا می‌یابد.

از آن‌جا که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از نقد درون‌ذاتی کلیت مناسبات اجتماعی متکامل شده است، در نتیجه مارکس همواره نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی را به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم در نظر می‌گیرد. ما مصداق این موضوع را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم. به این صورت که این‌جا قدرت مادی از قدرت ذهنی متمایز و بر این نکته تأکید می‌شود که طبقه‌ی حاکم همواره قدرت مادی خود را در اختیار قشری قرار می‌دهد که قدرت ذهنی اش را نیز بسازد. به بیان دیگر، آن قدرت ذهنی که با استناد به یک تاریخ فرهنگی مشترک متکامل می‌شود، به قدرت مادی طبقه‌ی حاکم به شرح زیر معنی می‌دهد:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند، یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم‌زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم چیز دیگری

از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی دنیوی، یعنی تضاد درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری است که خود را از خویشتن مرتفع و در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک یک قلمرو مستقل آسمانی می‌سازد.^۱ بنابراین مسئله‌ی دین فقط محدود به فریب روحانیان نمی‌شود و خودفریبی مؤمنان را نیز در بر می‌گیرد. به همین منوال نیز مسئله‌ی ازخودبیگانگی انسان، ازخودبیگانگی خودکرده و تفرقه در طبقه‌ی کارگر، تفرقه‌ی خودکرده است. ما این‌جا دوباره با نقش انسان اجتماعی مواجه می‌شویم که علت و معلول تاریخ فرهنگی خود محسوب می‌شود.

مسئله‌ی ما ایرانیان نیز با تاریخ فرهنگی خودمان که یک شکل اسلامی به خود گرفته است، مشخصاً از همین منظر مطرح می‌شود. به این معنی که از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی نه تنها مایحتاج زیست اجتماعی انسان تولید می‌شوند بلکه جامعه‌ی انسانی ضرورتاً به یک فرهنگ نیز دست می‌یابد که اندیشه، هنر، ادب، اخلاق و عرف انسان‌ها را در بر می‌گیرد. به این ترتیب، زیست اجتماعی به یک نظم دست می‌یابد و جامعه‌ی انسانی سلسله مراتب و قوای دخیل خود را متکامل می‌سازد. توجیه نظم موجود برابر با معنی آن است و زندگی اجتماعی انسان‌ها اصولاً بدون معنی توخالی می‌شود. لیکن پیدایش جهان مادی و روند تکامل انسان نتیجه‌ی حوادث است. این‌جا منظور از حوادث، کنش و واکنش‌های فیزیکی مانند انفجار اولیه، انقباض کهکشان و تولید منظومه‌ها و همچنین حوادث بیولوژیک و ژنتیک هستند که منجر به روند تکامل انسان بر روی کره‌ی زمین شده‌اند. ما این‌جا با یک تناقض معنایی مواجه می‌شویم. در حالی که انسان‌ها اصولاً با معنی زندگی می‌کنند، اما دلیل موجودیت آن‌ها نتیجه‌ی حوادث، یعنی فاقد معنی است. پیداست که تحت چنین شرایطی در و دروازه برای تولید اشکال متفاوت دینی و دکانداری دین، یعنی فریب و خودفریبی انسان‌ها گشوده است. به بیان دیگر، این خدا نیست که انسان را آفریده است بلکه این انسان‌ها هستند که خدایان را می‌آفرینند. بنابراین آفرینش خدا از طریق انسان در واقعیت نشانه‌ی حل و فصل یک تناقض معنایی است که البته از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کند.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S.

اشکال پان کردیست، پان عربیست و پان ترکیست مواجه هستیم که حاکمیت جمهوری اسلامی را برابر با شوینیسم و حکومت ملت فارس بر ملت‌های دیگر می‌خوانند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اوضاع سیاسی هم تراژیک و هم کمیک است زیرا در این معرکه قرار است که نزاع با اسلام به عنوان ایدئولوژی و ابزار حکومت اسلامی، یعنی کشمکش تئوریک و روشنگری با قرآن به عنوان مانیفست جهل و جنایت اسلامیان، تبدیل به یک دعوا میان ملت‌های ایران شود. مشخصاً در همین‌جا است که اهمیت نقد عوامل ایزدکشی و سوپراکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام به خوبی روشن می‌شود. به این معنی که با رجوع به تاریخ فرهنگی ایران باید تجربیات این دوران برای فعالیت سیاسی امروزی بازآفرینی شوند. بنابراین انگیزه‌ی من از تدوین این مقاله این است که خواننده‌ی نقاد را متقاعد سازم که طبقه‌ی حاکم ایرانی جهت حفظ منافع مادی و با انگیزه‌ی کسب جایگاه طبقاتی گذشته-ی خود، عامل مسلط این رویکرد فرهنگی بوده است. این‌جا لازم است که به صورت اجمالی بر نقش تاریخی دودمان‌های ایرانی تبار مانند: برمکیان، خردادبه و سهل اشاره کرد که در دربار امویان و عباسیان به عنوان وزیر، دبیر، مترجم، مشاور، کاتب، سرلشکر، مرزبان و ندیم فعالیت می‌کردند. به همین منوال باید از نقش تاریخی ایرانیان در جنبش شعوبیه و سرنگونی امویان جهت استقرار خلافت عباسیان و همچنین دودمان‌های ایرانی تبار مانند: بویان، صفاریان، تیموریان و سامانیان یاد کرد که به دین اسلام تن دادند و با خلیفه‌ی مسلمانان بیعت کردند. در تمامی این دوره‌های تاریخی، ایرانیان قدرت سیاسی را در دست داشتند و قادر بودند که آیین باستانی ایرانیان را دوباره زنده کنند که نکردند.

به بیان دیگر، اسلام رایج و همچنین حکومت جمهوری اسلامی در ایران محصول فعالیت آگاه طبقه‌ی حاکم ایرانی است که به یک قدرت ذهنی دست یافته و منافع مادی و منزلت طبقاتی و اجتماعی خود را از طریق مصادره‌ی قدرت سیاسی تضمین می‌کند. از آن‌جا که دولت فقط شامل قوای مقننه، مجریه و قضائیه نمی‌شود که قدرت سیاسی اش را تثبیت می‌کنند بلکه آن ملتی را نیز در بر می‌گیرد که با مقداری کم و

نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این افکار حاکمیت که این‌جا موضوع نقد است، به واقعیت زندگی فرودستان جامعه معنی می‌دهد و بقا و تداوم حکومت طبقاتی را موجه می‌سازد. ما این‌جا با تأثیرات همان آثار فرهنگی مواجه می‌شویم که به صورت "آگاهی از جهان وارونه" به نسل‌های کنونی به ارث رسیده‌اند. این‌جا منظور سیاست‌نامه‌ها، شاه‌نامه‌ها، آثار حماسی و اسطوره‌ای و همچنین مکتوبات دینی و تفسیرهای فقهی هستند که از روانشناسی یک دوران مشخص و روحیه طبقه‌ی حاکم این دوران گزارش می‌دهند. پیداست که این آثار فاقد یک تاریخ مستقل هستند زیرا آن انسان‌هایی که تولید و روش تولید خود را دگرگون می‌کنند، شیوه‌ی تفکر خود را نیز دگرگون می‌سازند. ما این‌جا با مقوله‌ی پراکسیس مولد مواجه هستیم که بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ذاتاً متضاد است و ضرورتاً منجر به نبرد طبقاتی می‌شود. همچنین پیداست که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تا زمانی معتبر می‌ماند که این دگرگونی‌ها را در خود ادغام سازد و فرودستان جامعه‌ی طبقاتی را به انفعال بکشد.

مشخصاً از همین منظر تاریخ مشترک فرهنگی است که درگیری تئوریک ما با نظام جمهوری اسلامی و اپوزیسیون ناسیونالیست به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که نظریه‌پردازان اسلامی در ایران و در تبعید به مردم ایران القا می‌کنند که آن‌ها مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و باید به حکومت دینی و حتا به حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه به عنوان نماینده‌ی خدا بر زمین تن دهند، باید شریعت را به عنوان احکام الهی جهت تشکیل امت اسلامی و یک نظام طبقاتی - جنسیتی بپذیرند زیرا این راه متقیان و رستگاران و فرجام آن پاداش الهی در آخرت است. در برابر اپوزیسیون ملی و پان-ایرانیست استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را نتیجه‌ی حکومت اعراب بیگانه بر کشور می‌شمارد. ما با همین مسئله‌ی ناسیونالیسم در میان اقلیت‌های ملی کشور نیز در

^۱ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

بیکران است، میان این دو قوای متضاد خلاء وجود دارد و تولید نور بدون ماده غیر ممکن است.

بنابراین هرمزد از این اوضاع عزیمت و زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را بصورت امشاسپندان به وجود می‌آورد. اهریمن هم جهت نبرد با هرمزد و در برابر هر آفریده‌ی نیک وی به خلق زشتی و پلیدی دست می‌زند. سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو آفرینش مینوئی خود جهان مادی را نیز می‌آفریند. نخستین موجود زنده کیومرث نام دارد که از تخم وی اولین مرد و زن به نام‌های مشی و مشیانه به وجود می‌آیند. آن‌ها در این طرح معنایی صاحب اراده هستند و در جنگ با اهریمن، همیار هرمزد محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان در پرتو قوای خیر هرمزد و در همیاری با امشاسپندان و از طریق خردگرایی و نیکی در گفتار، کردار و پندار خویش منجر به شکست و گریز اهریمن و مخلوقاتش از جهان مادی می‌شود. سرانجام این طرح، یکتایی هرمزد و تنزیه جهان مادی از شرارت است که هم-زمان منجر به پارسایی انسان، تنزیه جهان مادی از دروغ و تخریب می‌شود و نیک‌بختی دنیوی و رفاه انسان‌ها را به ارمقان می‌آورد. البته پاداش و جزا در این طرح معنایی محدود به عواقب دنیوی نمی‌شود زیرا هم اساطیر ایرانی و هم گات‌های زرتشت از پاداش و جزای اخروی نیز گزارش می‌دهند. بنابراین یکتاستایی ایرانیان از یک طرح سترگیستی، یعنی همیاری انسان و خدا در کنش و خلق جهان واقعی گزارش می‌دهد. به این معنی که این طرح هم خداسالار و هم انسان‌سالار است، هم معانی اخروی و دنیوی دارد و با وجودی که هرمزد در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، اما انسان آزاد و صاحب اراده محسوب می‌شود. به این ترتیب، حکمت الهی و خرد انسانی باهم به توافق می‌رسند و ماورای طبیعت با طبیعت پیوسته می‌ماند.

دومین طرح، معنای یکتاپرستی سامیان است که به صورت اسطوره از زمینه‌ی مادی جامعه‌ی برده‌داری مصر باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. از آن‌جا که روش تولید در نظام برده‌داری با شیوه‌ی تولید در روستاهای پراکنده‌ی سرزمین ایران به کلی تفاوت دارد، در نتیجه اتفاقی نیست که این‌جا هیچ‌کدام از آن آثاری که ما در یکتاستایی ایرانیان باستانی مشاهده کردیم، دیده

بیش از مقاومت به آن تن می‌دهد، در نتیجه این‌جا فریب و خودفریبی مکمل یکدیگر هستند و در واقعیت به وحدت می‌رسند.

پیداست که از ظرفیت این مقاله خارج است که یک نقد از کلیت تاریخ فرهنگی ایران را ارائه دهد که به غیر از بررسی عوامل سوبزکتیو به بحث ساختاری و همچنین نقد عوامل ابژکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام بپردازد. من این کار را در جای دیگری به تفصیل ارائه داده‌ام.^۱ به بیان دیگر، موضوع این مقاله تنها نقد عوامل ذهنی این رویکرد فرهنگی است که از طریق فقیهان ایرانی تبار و فقط با استفاده از روش تفکر التقاطی جهت تکامل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ممکن شده است. منتها برای این‌که خواننده‌ی نقاد با مختصات این روش، شدت مغلطه و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایران آشنا شود، من نخست سه طرح متفاوت و متناقض باستانی را که به مسئله‌ی وجود جهان مادی و آفرینش انسان می‌پردازند، تشریح می‌کنم و بعداً با استناد به الهیات ابوالهذیل و سهروردی نشان می‌دهم که آن‌ها چگونه از طریق مغلطه، این سه طرح را در هم آمیخته و یک تفسیر معنایی از دین اسلام ارائه کرده‌اند که در تداوم یک تاریخ فرهنگی مشترک قرار گرفته و نه تنها با شرایط مادی ایران زمین بلکه با روح حاکمیت جبار ایرانی نیز به کلی سازگار بوده است.

اولین طرح، معنای یکتاستایی ایرانیان باستانی است که به صورت اسطوره از زمینه‌ی مادی زندگی روستاییان و مالکیت اشتراکی بر زمین زراعی رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. به این عبارت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی و دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. این‌جا قوای خیر و شر به صورت نور و ظلمت به کلی از یکدیگر منزه هستند. از آن‌جا که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل تغییر اهریمن و از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر آگاه است، در نتیجه تصمیم به آفرینش جهان را می‌گیرد که زمینه‌ی مادی نبرد قوای خیر با قوای شر را مهیا سازد. این‌جا زمان و مکان و ماده، ازلی و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند. به این معنی که در اوضاع قبل از آفرینش جهان مادی، زمان

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۵): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش سامیان متوجه‌ی چندین نکته می‌شویم. اول این‌که، خردگرایی انسان این‌جا به کلی منفی ارزیابی می‌شود. به این معنی که انگاری انساها اصولاً قادر نیستند که از طریق اندیشه و منطق زیست اجتماعی خود را سامان دهند و با استناد به همین ناتوانی انسان است که بعثت پیامبران و صدور وحی الهی موجه می‌شود. به این معنی که با سلب اراده از انسان خدا همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. در حالی که ما این‌جا همواره با مجازات‌های دنیوی به صورت وقایع هولناک طبیعی و معجزه‌های الهی و منصوبان خدا مواجه می‌شویم، زندگی انسان‌ها یک شکل دترمینیستی و مقدر به خود می‌گیرد. دوم این‌که، گناه این‌جا جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و سوم این‌که، انسان از بدو وجودش گناه‌کار تلقی می‌شود و باید عکس آن‌را در دوران حیاتش اثبات کند. به بیان دیگر، انسان باید در دوران زندگی خویش طبیعت و ذات خردگرایی خود را مدام سرکوب کند، باید از لذات این جهانی چشم‌پوشد و به بندگی خدا در بیاید و چنان از وحی الهی و فرمانروایان خدا بر زمین پیروی کند که رستگار شده و سرانجام به پاداش اخروی در بهشت برین دست بیابد. بنابراین یکتاپرستی سامیان نه تنها معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است بلکه تمایزی میان ماورای‌طبیعت و طبیعت قائل نمی‌شود.

سومین طرح، شکل معنایی موجودیت جهان مادی و انسان است که به صورت اسطوره از جامعه‌ی برده‌داری یونان باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. اساطیر یونانی از تمایز انسان با بربر گزارش می‌دهند. در حالی که بربر غیر یونانی، فاقد تمدن و روح محسوب می‌شود و تنها لایق بردگی است، انسان یونانی خردمند، مالک و کاملاً آزاد به حساب می‌آید. این‌جا معنی آفرینش انسان نگرستن و آموختن است که از طریق اسطوره‌ی تئوروس موجه می‌شود. به این عبارت که تئوروس به عنوان نماینده‌ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار ببندد.

نمی‌شود. این‌جا نه ابزار آفرینش جهان مادی مانند: زمان، مکان و ماده خبری است و نه اصولاً معنی آفرینش جهان مادی و انسان موجه می‌شود. بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند. به این صورت که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفریده و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان می‌رسد. این‌جا فقط خدا است که به صورت روح مقدس و متعال، ازلی محسوب می‌شود. پیداست که تحت این شرایط مسئله‌ی تنزیه خدا از قوای شر نیز منتفی می‌شود زیرا خدای یکتا و متعال کلیت هستی را می‌آفریند و شرارت منسوب به ذات آن می‌شود.

در آیین یهودیان خدا بیهوه نام دارد که اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند. این‌جا نیز روشن نیست که اصلاً معنی آفرینش انسان چیست؟ نام اولین انسان آدم است که در باغ عدن زندگی می‌کند. وی از تمامی میوه‌های این باغ به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول دارد. بنابراین آزادی اراده و حق انتخاب میان خیر و شر از همان بدو آفرینش از انسان سلب می‌شود. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه بیهوه جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نساء از یکی از دنده‌هاش می‌آفریند. ما این‌جا با الویت جایگاه مردان نسبت به زنان مواجه می‌شویم که البته در نقش نساء در رانده شدن انسان از باغ عدن به کمال می‌رسد. به این صورت که یک فرشته به نام شیطان که بدون ارائه‌ی هیچ دلیلی ظاهراً خودمختار شده و از پیروی فرمان خدا سرباز زده، به شکل یک مار در می‌آید و نساء را اغفال می‌کند. بنا بر این اسطوره شیطان از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" به نساء گزارش می‌دهد و شرط کسب آن‌ها را تناول این میوه‌ی ممنوع شده می‌خواند. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان خداوند اصولاً مخالف است که انسان به ابزار شناخت، یعنی خرد و آگاهی دست بیابد. به این ترتیب، نخست نساء و بعداً آدم از این میوه ممنوع شده می‌خورند و خدا هر دوی آن‌ها را از باغ عدن بیرون می‌راند. البته مجازات آن‌ها در این‌جا خاتمه نمی‌یابد زیرا خداوند از یک طرف، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از طرف دیگر، زمین را لعنت کرده که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید.

که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهد. به این صورت که واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی و از طریق شوق و عشق فلک اول را به حرکت در می‌آورد و سپس افلاک دیگر، هم‌دیگر را به حرکت در می‌آورند. از این پس، آفتاب و ماه، شب و روز و همچنین موجودات زمین و انسان به وجود می‌آیند و از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش شده، در نتیجه خرد را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان به وجود می‌آورد. نزد ارسطو شناخت دو جنبه‌ی مقاوت دارد. یکی "نفس شناخت" (اپیستم) و دیگری "رای" (دگُسا) است. در حالی که نفس شناخت بر شک، پرسش و تحقیق بنا شده است، رای تنها با اتخاذ خرد ممکن می‌گردد.

بنابراین ما در فلسفه‌ی یونانی بر خلاف طرح معنایی یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان با تمایز ماورای‌طبیعت از طبیعت مواجه می‌شویم. این‌جا فلسفه دنیوی است و معنای انسان‌سالار و خردگرا دارد. واجب‌الوجود بر خلاف هر مزد و پوهه نه یک دم و دستگاه اخروی مانند: بهشت و دوزخ جهت پاداش و مجازات انسان‌ها می‌سازد و نه پس از آفرینش جهان مادی و انسان دخل و تصرفی در جهان مادی می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از اتمام امر آفرینش متوقف‌العمل می‌شود و نه پیامبری را به بعثت می‌رساند و نه وحی را نازل و یا معجزه می‌کند. این‌جا انسان به حال خود گذاشته شده است تا با استفاده از اندیشه و پیروی از منطق خود نظم جامعه را به وجود بیاورد و عواقب تصمیمات سیاسی خود را نیز متحمل شود.

البته ما در فلسفه‌ی فیثاغورث که تحت تأثیر عرفان شرقی متکامل شده است، تمايلات اخروی را می‌یابیم. به این صورت که فیثاغورث میان روح و جسم تفاوت می‌گذارد و مدعی می‌شود که پس از مرگ، روح انسان در کالبد‌های دیگر حلول می‌کند. اگر انسان نیکوکار باشد، روح وی در کالبد انسان‌ها حلول می‌کند و هر چه این کالبد‌ها بیشتر باشند، در نتیجه انسان به معرفت والاتری دست می‌یابد. اما اگر انسان خطاکار باشد، روح وی پس از مرگ در کالبد حیوان حلول می‌کند. منتها ارسطو با این نظریه مخالف است زیرا برای وی جسم و روح نه دو گوهر متفاوت بلکه دو عنصر جدایی‌ناپذیر از یک گوهر هستند. بنابراین نفس انسان (صورت)، شکل کالبد است و از آن‌جا که شکل

پیداست که در پرتو این عوامل ذهنی، یعنی خردگرایی تکامل اندیشه و موجودیت فلسفه نیز موجه می‌شود. ما تأثیر و تکامل این اسطوره را به خوبی در فلسفه‌ی سقراط مشاهده می‌کنیم. وی برای نخستین‌بار حکمت ماورای‌طبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. سقراط این کشف فلسفی را "دانش نفس" نامید و آن‌را در چهار بعد متفاوت متمایز کرد: اول این‌که، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود. دوم این‌که، دانش نفس منجر به شناخت گوهر، اصل و سرنوشت آفرینش می‌شود که البته مربوط به ماورای‌طبیعت است. سوم این‌که، دانش نفس به دانش قوانین خردمندی و درست اندیشی دست می‌یابد که شامل علم منطق، متدولوژی تفکر و یا دانش خردگرایی می‌شود و چهارم این‌که، کسب دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خود می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به دانش اخلاق است.

به این ترتیب، سقراط رابطه‌ی ماورای‌طبیعت با طبیعت را متمایز و معین کرد. از این پس، یک راهی گشوده شد که بعداً فلاسفه‌ی یونانی و از جمله ارسطو آن‌را ادامه دادند. به این صورت که برای فلسفه ممکن شد که میان قدسی و غیر قدسی تمیز دهد و نتایج تحقیقات ریاضی و فیزیک را در خود ادغام کند. آن چیزی که غیر قدسی محسوب می‌شد، موضوع شک، پرسش و تحقیق بود و پاسخ خود را در خردگرایی می‌یافت. از این بابت، ارسطو فلسفه‌ی خود را به این شرح بر سه فرضیه استوار کرد: اول این‌که، هر معلولی یک علت دارد. دوم این‌که، گوهر (ماهیت) از صورت (شکل) متمایز است و سوم این‌که، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

پیداست که با استناد به این فرضیه‌ها موجودیت جهان مادی از یک سو، نیاز به یک ماده‌ی ازلی دارد. نزد ارسطو نام این ماده‌ی ازلی هیولی است که شامل ترکیبی از آب، خاک، هوا و آتش می‌شود. این‌جا از سوی دیگر، وجود یک قوه‌ی ازلی نیز ضروری است که هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد و منجر به آفرینش جهان مادی می‌شود. ارسطو این قوه‌ی ازلی را واجب‌الوجود می‌نامد. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه نزد ارسطو ماده نیز مانند: زمان و مکان ازلی محسوب می‌شود. به این ترتیب، ارسطو به یک دستگاه فکری دست می‌یابد

فرقه‌ی معتزله برای این‌که تناقض قدرت الهی با اراده‌ی انسانی را حل و فصل کند و به مجازات و پاداش در دین اسلام یک معنی منطقی دهد، موضوع "منزلة بين المنزلتين" را طرح کرد. به این معنی که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به بیان دیگر، واصل و عمرو از طریق خرد به اسلام چیزی را نسبت دادند که قرآن از آن کوچک‌ترین گزارشی نمی‌دهد. از آن‌جا که قرآن از این گونه تناقض‌گویی‌ها فت و فراوان دارد، در نتیجه فرقه‌ی معتزله به این نتیجه رسید که وحی الهی برای توفیق اسلام و متناسب با آن اوضاعی نازل شده که پیامبر درگیر آن بوده است. سرانجام این بحث یک شناخت بخصوص از وحی الهی بود که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمرد. یکی از دلایل معتزلیان بی‌منطقی محض و نظم ناسخ و منسوخ قرآن بود که البته با استناد به آیات قرآن موجه می‌شد.

پیداست که واصل بن عطا و عمرو بن عبید می‌توانستند به راحتی به این حقیقت دست بیابند که محمد جهت کسب قدرت سیاسی یک دین نوین آفریده است که با وجود استناد به اساطیر یکتاپرستی سامیان، اما از سنت عشایر بت‌پرست عرب نیز مشروب می‌شود. آن‌ها هم به یک دستگاه فکری مناسب مجهز بودند و هم به اسناد تاریخی و فرهنگی این واقعیت دست‌رسی داشتند. بنابراین دلیل امتناع فرقه‌ی معتزله از گشایش یک چنین بحثی را تنها می‌توان در نقش اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی یافت که فقیه‌هایی مانند واصل و عمرو در پی تکامل آن به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم جهت فرمانروایی بر سرزمین ایران بودند.

به این ترتیب، فرقه‌ی معتزله قرآن را ظاهر دین و منشأ شریعت خواند و طریقت را محصول منطقی آن شمرد. به این صورت که فقیهان اسلام از طریق فن تأویل (زند، توضیحات تمثیلی) باطن قرآن را برای زندگی عرفی مسلمانان هویدا می‌کنند. از این پس، در و دروازه‌ی بحث پیرامون "علم کلام" گشوده شد و باطنیان با استفاده از تفکر التقاطی، وجوه آیین یکتاستایی ایرانیان و فلسفه‌ی یونانیان را پی در پی به اسلام تزریق کردند. ما این روش را هم در "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل و هم نزد سهروردی به خوبی می‌یابیم.

نمی‌تواند بدون ماده (گوهر) رویت بیابد، در نتیجه پس از مرگ انسان، روح نیز مانند جسم وی فنا می‌گردد. البته ارسطو در نظر می‌گیرد که اندیشه‌ی انسان می‌تواند پس از مرگ وی نیز پا بر جا و معتبر بماند که آن را خرد فعال می‌نامد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سه طرح متفاوت و متناقض سر و کار داریم که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهند. مشکل ما نیز با نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان مشخصاً از همین‌جا آغاز می‌شود. به این صورت که فقیهان ایرانی‌تبار با استفاده از قدرت مادی طبقه‌ی حاکم که همان اعراب مسلمان بودند، عوامل ذهنی رویکرد فرهنگی ایرانیان به دین اسلام را از طریق التقاط این سه طرح متفاوت و متناقض به وجود آوردند. ما مصداق این موضوع را در فقه باطنی فرقه‌ی معتزله می‌یابیم که در امتداد آن "فلسفه‌ی دینی"^۱ دو تن از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان تاریخ اسلام و ایران، یعنی ابوالهذیل و سهروردی به وجود آمده‌اند.

بنیان فرقه‌ی معتزله در پی مناظره‌ی کلامی حسن بصری با شاگردان ایرانی‌تبارش، واصل بن عطا و عمرو بن عبید گذاشته شد. موضوع بحث یک تناقض معنایی در قرآن بود. به این صورت که بنا بر یکتاپرستی سامیان، خداوند نه تنها خالق خیر و شر محسوب می‌شود بلکه بنا بر قرآن "الله هر که را خواهد گمراه و هر که را خواهد هدایت می‌کند." در حالی که این‌جا موضوع پاداش و مجازات اخروی انسان‌ها به کلی بی‌معنی می‌شود، اما قرآن هم‌زمان برای گناه‌کاران مجازات دنیوی و اخروی در نظر می‌گیرد. به این صورت که در قرآن مقوله‌های متفاوت یافت می‌شود که با کمال دقت ناباوران به اسلام را تعریف و مجازات آن‌ها را معین می‌کنند. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند: کافر، مرتد، ملحد، محارب، مفسد، منافق و فاسق یاد کرد. این‌جا اصولاً روشن نیست که چرا الله از یک طرف، تمامی سطوح زندگی انسان را از بدو پیدایش تا مرگ برنامه‌ریزی و معین می‌کند و از طرف دیگر، برای آن انسانی که به کلی فاقد اراده جهت تعیین سرنوشت خود است، مجازات و پاداش در نظر می‌گیرد.

^۱ Theosophie

نیاز به ابزار بیان دارد و در نتیجه محتاج ماده است. البته فلسفه‌ی یونانیان باستانی در چنین مواردی با اشکال مواجه نمی‌شود زیرا زمان، مکان و ماده را قدیم و ازلی می‌شمارد، در حالی که خدای سامیان هستی را از نیستی آفریده است و در نتیجه زمان، مکان و ماده نیز از جمله مخلوقات اش محسوب می‌شوند. از آن‌جا که ابوالهذیل از تناقض‌های فلسفه با "علم کلام" به خوبی آگاه و در پی بر طرف کردن آن‌ها بود، در نتیجه مدعی بود که کلام و اراده‌ی الله خواص خدا هستند و خواص نه نیازی به زمینه‌ی مادی دارد و نه به زمان و مکان بخصوصی مربوط می‌شود. پیداست که با یک چنین مغلطه‌ای نه تنها "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل غیر قابل دفاع می‌گردد بلکه مسئله‌ی تنزیه الله از قوای شر نیز بدون پاسخ می‌ماند.

ما موضوع تنزیه را در گات‌های زرتشت و اساطیر ایرانی به خوبی می‌یابیم. به این معنی که اهورامزدا و هرمزد از هرگونه شرارت و اندیشه‌ی کاهنده منزّه هستند و از این بابت، همیاری انسان با خدا یک معنی اخلاقی می‌یابد. در حالی که خداوند در ادیان سامی نه تنها خالق خیر و شر محسوب می‌شود بلکه قرآن بر این مسئله تأکید می‌کند که این الله است که شیطان را جهت انحراف انسان‌ها بر می‌انگیزد. پیداست که این‌جا دوباره پرسش درباره‌ی معنی مجازات و بعثت مطرح می‌شود. یعنی، زمانی که انسان‌ها فاقد اراده هستند و الله مستقیماً مسبب گمراهی و هدایت آن‌ها می‌شود، پس چه دلیلی برای بعثت پیامبران است و این‌جا پاداش و مجازات انسان‌ها چه معنی می‌دهد؟

ابوالهذیل جهت حل این تناقضات از یک طرف، مدعی می‌شود که خدا نه طبیعت و نه ذات دارد و از این رو، نمی‌توان اصولاً عمل شر را به وی نسبت داد. وی سپس اعمال خدا را در "مفید" و "کمتر مفید" تمیز می‌دهد و این را حق خدا می‌شمارد که تصمیم به اعمال "کمتر مفید" بگیرد. وی هم‌زمان خلقت انسان را دلیل بزرگی خدا خوانده و آن را "مفید" می‌شمارد. پیداست که مفید بودن خلقت انسان از نیاز خدا گزارش می‌دهد. به این معنی که الله در فقدان جهان مادی و انسان یک کمبود احساس کرده که یک چنین تصمیمی گرفته است. البته طرح چنین نکاتی در دین اسلام کفر محسوب می‌شود و کافر را با مجازات مرگ مواجه می‌کند. از این بابت قابل درک است که چرا

ابوالهذیل ایرانی‌تبار و نام فارسی وی زرگون بود. وی یکی از برجسته‌ترین فقیهان دوران خلافت مأمون عباسی به شمار می‌رفت. وی برای توجیه دین اسلام از فلسفه و شیوه‌ی تفکر ارسطو استفاده می‌کرد. همان‌گونه که تشریح کردم، یونانیان باستانی زمان، مکان و ماده را ازلی می‌شمردند و پیروان فلسفه‌ی ارسطو با استناد به این اصول آفرینش جهان مادی را با ترکیب اتم‌ها توضیح می‌دادند. به این صورت که واجب‌الوجود به عنوان علت جهان مادی منجر به ترکیب اتم‌ها و پیدایش زمین و موجودات زنده شده است. به همین منوال نیز تجزیه‌ی ماده به معنی پراکندگی اتم‌ها و در نتیجه پایان موجودیت محسوب می‌شد. با وجودی که این‌جا پایان هستی محسوب می‌شود، اما اتم‌ها با این حال باقی می‌مانند. ما این‌جا دوباره با نقش ازلی ماده در فلسفه‌ی یونان باستان مواجه می‌شویم. از این منظر، آفرینش یک نظم از هیرارشی هستی به خود می‌گیرد که محصول ترکیب پیچیده‌ی اتم‌ها است. هر چه ترکیب اتم‌ها پیچیده‌تر باشد، به همان اندازه نیز موجود در درجه‌ی بالاتری از هیرارشی هستی قرار می‌گیرد.

پیدا است که ابوالهذیل به عنوان فقیه اسلامی و نظریه‌پرداز برجسته‌ی خلافت عباسیان نمی‌توانست، این طرح را در کلیتش بپذیرد. از آن‌جا که در قرآن اصولاً هیچ مفهومی یافت نمی‌شود که معنی اتم را بدهد، در نتیجه وی مدعی شد که خدا اتم‌ها را با هم ترکیب نکرده بلکه اجسام را به صورت کامل آفریده است. با وجودی که این‌جا موجودیت اتم‌ها انکار نمی‌شود، اما از یک سو، هیرارشی هستی یونانیان باستانی بی اعتبار می‌گردد و از سوی دیگر متافیزیک خلقت در شکل یکتاپرستی سامیان موجه می‌شود. در نتیجه ابوالهذیل ادعا کرد که هر جسمی حداقل به ۶ اتم نیاز دارد و خلقت از طریق کلام و اراده‌ی الهی به وجود می‌آید. به این معنی که الله از طریق مفهوم "ابقا" (باش) جهان آفرینش را خلق می‌کند، از طریق مفهوم "افنا" (فنا شو) مسبب پایان آن می‌گردد و از طریق مفهوم "عود" (بازگرد) دوباره آن‌را پا بر جا می‌سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش توجیه خلقت نزد ابوالهذیل از فلسفه‌ی ارسطو وام گرفته شده است. ما این‌جا با تناقض‌های عریان مواجه می‌شویم. اول به این دلیل که تبدیل اراده‌ی الهی از قوه به فعل به معنی حرکت است و حرکت در ابعاد زمانی و مکانی متحقق می‌شود و دوم به این دلیل که بیان مفهوم "ابقا" (باش)

این‌جا پرسش طرح می‌شود که با وجود این همه تناقضات بنیادی که قرآن به عنوان منشأ شریعت اسلام به وجود می‌آورد، ابوالهذیل "فلسفه‌ی دینی" خود را چگونه موجه می‌کند. پیداست که وی هم به یک دستگاه فکری مناسب مجهز بود و هم از جنایاتی که خلفای اموی و عباسی بر مردم ایران روا داشته و می‌داشتند، خبر داشت. وی می‌توانست به راحتی به این حقیقت دست بیابد که دین اسلام اصولاً هیچ ارتباطی با بعثت پیامبر و وحی نازل شده نداشته و ندارد و تنها به صورت یک ابزار حکومتی جهت تشکیل یک دولت مرکزی متکامل شده است. مسئله نیز مشخصاً همین است که یک نظریه-پرداز برجسته‌ی حکومتی برای این مواجب دولتی دریافت می‌کند که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را جهت فرمانروایی بر سرزمین ایران بسازد و نه این‌که دستگاه خلافت را با بحران ایدئولوژیک مواجه و مضمحل کند. بنابراین روشن است که چرا ابوالهذیل به مقوله‌ی "حدود" متوصل می‌شود که یک تعادل میان فلسفه و دین، یعنی تفکر انسانی و وحی الهی به وجود بیاورد، از طرح پرسش‌هایی که به کفر می‌رسند ممانعت و تناقضات قرآنی را لاپوشانی کند. البته موضوع "حدود" فقط مربوط به کشمکش با معتزلیان افراطی نمی‌شد که از طریق تأویل آیات قرآن "علم کلام" را به خطر انحطاط مواجه کرده بودند بلکه شامل خشک اندیشان دینی نیز می‌شد که یک قرائت دترمینستی از قرآن را ترویج و بی‌منطقی وحی نازله را پی در پی عریان‌تر از گذشته می‌کردند. یکی از این فقها که شاخص‌ترین رقیب ابوالهذیل محسوب می‌شد، بشار المرعشی نام داشت که به شرح زیر مورد انتقاد وی قرار می‌گیرد:

«حتا الاغ بشار (...) از خودش عاقل‌تر است. زیرا اگر انسان آن‌را سوک دهد البته از روی یک جوی باریک می‌پرد، در برابر نه از روی یک جوی پهناور. آن [الاغ] قادر به تشخیص است که چه چیزی را می‌تواند و چه چیزی را نمی‌تواند. بشار بر خلاف [الاغ] قادر به یک چنین تمایزی نیست.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن چیزی که نسل‌های کنونی سرزمین ایران به صورت تاریخ فرهنگی اسلامی به ارث برده‌اند، ارتباط مستقیمی با قرآن ندارد

^۱ Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S.

ابوالهذیل این‌جا خاموش می‌ماند و پاسخی به این پرسش که چه کسی از خلقت جهان مادی و آفرینش انسان فایده می‌برد، نمی‌دهد.

ابوالهذیل جهت حل این تناقضات از طرف دیگر، مسئله‌ی اراده‌ی انسان را به پیش می‌کشد و میان کنش جسمی (افعال الجواهر) و کنش معنوی (افعال القلوب) تفاوت می‌گذارد. به این معنی که انسان البته توان کنش دارد، ولی می‌تواند اراده به اجتناب از آن نیز بکند. وی بعداً میان مقوله‌های تمیز و تکلیف تفاوت می‌گذارد و در راستای شناخت انسان بر دو نکته تأکید می‌کند. اول این‌که، وی عقل را یک حس جهت درک واقعیت می‌شمارد. این‌جا حس به معنی احساسات پنج‌گانه مانند: لامسه، بویایی، چشایی، شنوایی و بینایی جهت یک درک ماتریالیستی نیست. در "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل حس به معنی عشق است که از طریق الله در قلب انسان ابداع می‌شود و انسان با استفاده از آن از مخلوقیت خویش آگاه می‌گردد. دوم این‌که، ابوالهذیل مقوله‌ی تکلیف را به صورت مسئولیت انسان مخلوق در برابر الله و شریعت اسلامی طرح می‌کند. به نظر وی آن انسانی که توانا در شناخت و صاحب اراده است، پاداش و جزایش در آخرت نیز برابر با تحقق عدالت خواهد بود. بنابراین ابوالهذیل به یک طرح سینرگستی، یعنی "هم‌سالاری خدا و انسان در کنش"، دست می‌یابد که با اصول قرآن به کلی در تضاد است. ما آثار این تفکر دینی را هنوز در درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان مشاهده می‌کنیم که با عبارت "از تو حرکت از خدا برکت" موجه می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شناخت و اراده اصولاً دم و دستگاه دترمینسیم و تقدیر انسان را فرو می‌ریزند، در حالی که آیات قرآنی مشخصاً عکس آن‌را مطرح می‌کنند. برای نمونه قرآن بارها از موجودیت یک "لوح محفوظ" و ازلی گزارش می‌دهد که از تمامی وقایع گذشته، حال و آینده آگاه است. البته ازلی بودن این لوح در برابر فرضیه‌ی یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد زیرا نه تنها از موجودیت ماده قبل از جهان آفرینش بلکه از منبع متفاوت از شریعت، یعنی یکی الله و دیگری "لوح محفوظ" گزارش می‌دهد. ما این‌جا با آثار پلی‌تئیسم مواجه می‌شویم که دین اسلام از دوران بت‌پرستی یدک می‌کشد و همین موضوع وحدت ربوبیت، اصل توحید و یکتایی الله در اسلام را به کلی با تناقض‌گویی مواجه می‌کند.

سهروردی سپس جهت تکامل الهیات خود رابطه‌ی علت و معلول در فلسفه‌ی یونانی را مخدوش می‌سازد. در حالی که پیروان فلسفه‌ی ارسطو از طریق شناخت علت به پیدایش معلول می‌رسیدند، سهروردی مدعی می‌شود که موجودیت معلول گواهی به علت خود می‌دهد. به این معنی که انسان نه از طریق مشاهده‌ی اشکال مجرد، از راه تفکر، درک نظم، دلایل تشبیهی و تعریف و تمایز میان ماهیت (گوهر) و شکل (صورت) به حقایق و اسرار عالم دینی و دنیوی دست می‌یابد بلکه کشف واقعیت فقط از طریق شناخت و تفاوت میان مقولات "عقلی" و "نفسی" و با استفاده از "انوار اشراقیه" ممکن می‌گردد. از آن‌جا که پیروان فلسفه‌ی ارسطو ماده را قدیم می‌شمردند و این فرضیه برابر با انکار اصل یکتاپرستی سامیان بود، در نتیجه سهروردی جهت رد ادعای مشائیان، هیولی را روح می‌خواند. به این معنی که سهروردی از ابهام پیروان فلسفه‌ی ارسطو پیرامون تشریح مشخص هیولی سود برد و آن‌را یک امر ذهنی خواند.

افزون بر این‌ها، سهروردی جهت تکامل الهیات خود باید از یک سو، معنی و وجوب جهان آفرینش را معین و از سوی دیگر، خدا را از موضوع شرارت کاملاً منزّه می‌کرد. بنابراین سهروردی برای حل این مشکلات به دوگانگی نور و ظلمت در یکتاستایی ایرانیان متوصل شد و این دوگانگی را به روح و ماده نسبت داد. به این معنی که وی از یک طرف، نور را روح و برابر با خرد خواند و از سوی دیگر، نور را در نورالانوار و نور حقیر (نور سافل) متمایز کرد. اما این‌جا مشکل تنزیه خدا از شرارات و آزادی اراده‌ی انسان ظاهراً حل و فصل می‌شود. به این صورت که نورالانوار فقط روح متعال محسوب می‌شود که البته از جسم و شرارات به کلی منزّه است، در حالی که انسان از طریق تجربه‌ی دینی، یعنی "ذوق" و "مناجات" از نورالانوار منور می‌گردد. بنابراین نزد سهروردی انسان صاحب اراده محسوب می‌شود و خودش تصمیم می‌گیرد که از روح متعال منور گردد و یا در ظلمت جسم خویش باقی بماند. پیداست که این‌جا مجازات نیز یک جنبه‌ی اخلاقی به خود می‌گیرد. در حالی که سهروردی موضوع جهان‌گریزی در یکتاپرستی سامیان را تأیید می‌کند، اما آن طرح سترگیستی یکتاستایی ایرانیان را که ما در الهیات ابوالهذیل نیز مشاهده کردیم، موجه می‌داند.

و به مراتب بیشتر محصول شیوه‌ی تفکر التقاطی فقیهان ایرانی‌تبار بوده است که البته جهت تشکیل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و توجیه حکومت اسلامی متکامل شده است. این‌جا موضوع بر سر این نیست که آیا این مغلظه‌های دینی قابل دفاع و یا غیر قابل دفاع بوده و هستند. هر کسی که قدرت اسلام را به صورت یک ابزار حکومتی مورد پرسش قرار می‌داد و در برابر خوانش رسمی خلافت از دین و آیین کشور قرار می‌گرفت، با برای شمشیر اسلام مواجه می‌شد. از آن پس که خلافت عباسیان با خطر درک فلسفی از قرآن و با بحران ایدئولوژیک مواجه شد، بسیاری از فقیهان معتزله را به جرم خردگرایی در امور دینی و تحت نام زندیک (زندق)، یعنی متخصص فن تأویل به خاک و خون کشید. از جمله باید از شهاب‌الدین سهروردی یاد کرد که وی نیز مانند بسیاری از فقیهان معتزله قربانی خشونت دولتی شد.

سهروردی نیز یک فقیه ایرانی‌تبار بود که البته "فلسفه‌ی دینی" وی به مراتب التغطاتی‌تر از ابوالهذیل است. وی در اواخر خلافت عباسیان و در دوران حکومت سلجوقیان می‌زیست. الهیات وی بر تمایز میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی استوار می‌شود. حکمت بحثی همان شیوه‌ی تفکر هواداران ارسطو است که وی آن‌ها را مشائیان نیز می‌نامد. از منظر سهروردی موضوع شناخت با حکمت بحثی حل و فصل نمی‌شود زیرا آن تنها مقدمه‌ی حکمت ذوقی است.

حکمت ذوقی که سهروردی آن‌را حکمت‌الاشراق نیز می‌نامد، از التقاط سه طرح معنایی متفاوت و متناقض مانند: یکتاپرستی سامیان، فلسفه‌ی یونانیان و یکتاستایی ایرانیان متکامل می‌گردد. به این معنی که سهروردی نخست جهت توجیه وحدت ربوبیت به مفهوم واجب‌الوجود یونانی رجوع می‌کند و از یک سو، مدعی می‌شود که هر وجودی را یک وجوبی است. این‌جا ما با فرضیه‌ی فلسفه‌ی ارسطو مواجه می‌شویم که هر معلولی بدون تردید یک علت دارد. سهروردی اما از سوی دیگر به این فرضیه می‌افزاید که زنجیره‌ی علت و معلول منتهای است. به این معنی که در آغاز این زنجیره یک وجودی هست که به وجوب نیاز ندارد. ما این‌جا با توجیه خدا در نوع یکتاپرستی سامیان آن مواجه می‌شویم که در شکل اسلامی اش، الله را علت خلقت جهان مادی و معلول بودن خدا را شرک می‌شمارد.

فقه باطنی و فن تأویل برای ثبات اقتدار دولت مرکزی به بار می‌آورد، بی‌خبر بود. برای نمونه ابوالهذیل سالیانه ۶۰ هزار درهم مقرر در یافت می‌کرد و چنان مورد اعتماد دربار خلیفه بود که دولت پس از مرگش مراسم خاکسپاری وی را به عهده گرفت. پس از این که بسیاری از معتزلیان از حدود دین خارج شدند و موضوع حادث بودن قرآن و روش التقاطی تکامل الهیات منجر به بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی شد، پیروان فرقه‌ی معتزله و باطنیان به اتهام زندیک تعقیب و سرکوب شدند. سهروردی در یک چنین دورانی می‌زیست. در حالی که الهیات وی نخست مورد توجه حاکم حلب، ملک ظاهر بن‌صلاح‌الدین ایوبی، قرار گرفته بود، اما وی پس از جندی متهم به زندیک و ارتداد شد و به قتل رسید.

نتیجه:

هدف این نوشته تیز کردن ذهنیت خواننده‌ی نقاد در مورد تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان است که از طریق درک و زبان روزمره افکار عمومی را سامان می‌دهد و منجر به کنش اجتماعی و فعالیت سیاسی می‌شود. در حالی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به بهترین وجه ممکنه زمینه‌ی نقد درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی در ایران و رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام را در اختیار ما می‌گذارد، اما اکثر قابل ملاحظه‌ی چپ‌های ایرانی از این ثروت تئوریک کوچکترین بهره‌ای نمی‌برد. نتیجه‌ی این کوتاهی از خودبیگانگی فعالان سیاسی با تاریخ فرهنگی ایران و انکار نقش خود در تشکیل جمهوری اسلامی است که هم‌چون گذشته منجر به خدشه در هویت طبقاتی آن‌ها می‌شود و همراهی آن‌ها با طبقه‌ی حاکم ملی و مذهبی (بورژوازی ملی) را دوباره موجه می‌کند.

البته این کمبود دلایل متفاوت دارد. اول به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی چپ هویت خود را از انترناسیونال سوم وام می‌گیرد که در کشمکش با رفرمیسم و سوسیال دموکراسی خلاصه می‌شود. به این ترتیب، فعال سیاسی بدون کوچکترین انتقادی به تاریخ و فرهنگ اسلامی خود در مبارزات اجتماعی شرکت کرده و با همان درک و زبان روزمره‌ی اسلامی طعمه‌ی جریان‌های سنتی و محافظه‌کار می‌شود. بعداً به این دلیل که اغلب فعالان سیاسی چپ تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم

بنابراین نزد سهروردی بازار مغلظه کاملاً شکوفا است. در الهیات وی تمامی مسائل دینی اشکال التقاطی به خود گرفته و تنها ظاهراً حل و فصل می‌شوند. اول به این دلیل که موجودیت نور بدون ماده غیر قابل قبول است. دوم به این دلیل که حرکت نور از موجودیت زمان و مکان قبل از آغاز جهان آفرینش گزارش می‌دهد. طرح چنین نکاتی در آیین یکتاپرستی سامیان برابر با شرک محسوب می‌شود که مجازات اسلامی آن مرگ است. با این وجود سهروردی به "لوح مبین" که در قرآن نیز مطرح شده است، رجوع می‌کند که انگاری در آن معین شده که چه کسی منور می‌گردد و چه کسی در این ارتباط ناکام می‌ماند. ما این‌جا دوباره با آثار آن دترمینیسم اسلامی مواجه می‌شویم که اصولاً انسان‌ها را سلب خرد و اختیار کرده و تمامی وقایع گذشته، حال و آینده را منسوب به اراده‌ی الله می‌کند. با تمامی این وجود سهروردی هیچ‌گونه مشکلی در این نمی‌بیند که از مفاهیم اوستایی نیز استفاده کند. برای نمونه وی از مفاهیم "وهومن" و "نور اسفهد" به عنوان پرتو خرد نورالانوار استفاده می‌کند که البته این خرد مورد نظر وی مانند طرح یونانیان باستانی آن پرسش‌گر نیست بلکه فقط مخاطب قرار می‌گیرد. به این معنی که این خرد مانند نور از یک طرف، به صورت وحی به پیامبر ارسال می‌گردد و از طرف دیگر، در خلیفه‌ی خدا بر زمین به صورت ادغام حکمت بحثی (دانش طبیعت) و حکمت ذوقی (دانش ماورای طبیعت) مشاهده می‌شود. ما این‌جا با همان موضوعی روبرو می‌شویم که در تاریخ فرهنگی ایرانیان "وحدت وجود" نامیده می‌شود. به این معنی که آن تمایزی که سقراط میان طبیعت و ماورای طبیعت قائل شده است، این‌جا ظاهراً منتفی می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دغدغه‌ی الهیات سهروردی توجیه قدرت سیاسی از یک طرف و تطبیق اسلام با تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی، از طرف دیگر است. بنابراین ما در تاریخ ایران همواره با نقش اسلام به صورت یک ابزار حکومتی مواجه می‌شویم. به این معنی که طبقه‌ی حاکم همواره قدرت مادی خود را در اختیار فقیهان ایرانی تبار قرار می‌داد که قدرت ذهنی اش را نیز بسازند. به این صورت که دین اسلام باید عامه پسند و چنان با افکار عمومی ایرانیان سازگار می‌شد که آن‌ها را در برابر خلافت اسلامی به انفعال می‌کشید. تفاوت فقیهان معتزله و ابوالهذیل با سهروردی فقط در این بود که در اوایل دستگاه خلافت از آن بحران ایدئولوژیک که

توده همراه با سازمان فداییان اکثریت به بهانه‌ی مبارزات ضد امپریالیستی و با تمایز ظاهری میان جناح حجتی (ارتجاعی) با جناح مکتبی ("انقلابی") باعث ثبات نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌شد، هم‌اکنون آن‌ها همین روش را به بهانه‌ی مبارزه برای دموکراسی و با تمایز ظاهری میان جناح اصول‌گرا با جناح اصلاح‌طلب به کار می‌گیرند که تداوم و بقای حاکمیت اسلامیان در ایران را موجه و تضمین کنند. بنابراین تدارک جلسات مشترک میان جماعت توده‌ای و فداییان اکثریتی با اصلاح‌طلبان حکومتی در خارج از کشور فقط نشانه‌ی کلاشی سیاسی و بی‌پرنسیبی این افراد نیست که به فریب افکار عمومی می‌پردازند بلکه نشانه‌ی خودفریبی آن انبوهی از شرکت کنندگان ایرانی نیز در این جلسات است که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی اسلامی ادغام شده و با این افکار التقاطی خو گرفته است.

همان‌گونه که در این نوشته طرح شد، رواج تفکر التقاطی نه از طریق اعراب مسلمان بلکه از طریق فقهای ایرانی و جهت استفاده از اسلام به عنوان ایدئولوژی خلافت و یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و سرکوب ایرانیان متکامل شد. البته من خشونت اعراب مسلمان در ایران را به عنوان عامل ابژکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام انکار نمی‌کنم. برای نمونه می‌توان از دوران فرامانروایی یکی از خونخوارترین والیان خلافت امویان به نام ربیع بن زیاد، در سیستان یاد کرد. وی در مدت دو سال و نیم حدود چهل هزار تن از ایرانیان را به اسارت گرفت و پای پیاده روانه‌ی بازارهای برده‌فروشی مکه، مدینه و شام کرد. از آن‌جا که وی با مقاومت گسترده در ایران روبرو بود، در نتیجه مجبور به مذاکره با یکی از مرزبانان ایرانی به نام پرویز شد. در این مذاکره ربیع بن زیاد مشغول صرف نهار بود و در حالی که بر جسد یکی از ایرانیان نشسته و بر دیگری تکیه می‌داد، چنان با قاطعیت مطالبات خود را بر پرویز دیکته کرد که وی از ترس جان خود همه‌ی آن‌ها را بدون چون و چرا پذیرفت. منتها خشونت اعراب مسلمان فقط بخشی از واقعیت است زیرا فقهای ایرانی با آن‌ها همدست بودند و عامل سوبژکتیو خلافت اسلامی بر سرزمین ایران را به وجود آوردند. به بیان دیگر، تاریخ و فرهنگ اسلامی در ایران جنبه‌ی طبقاتی دارد که به صورت قدرت ذهنی شاه و شیخ تا دوران معاصر ادامه یافته است. بنابراین نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان فقط برده از چهره‌ی خبیث اسلامیان بر نمی‌دارد بلکه شونیست‌های ایرانی را

- لنینیسم قرار دارند که با ارجاع به آثار انگلس متأخر متکامل شده و یک درک دترمینیستی و به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ را ترویج می‌کند. به این صورت که انگاری فرماسیون‌های اجتماعی یکی پس از دیگری در شکل بالاتری صعود می‌کنند. ما این‌جا با انکار نقش انسان به صورت سوژه‌ی فعال و درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه طبقاتی در روند تاریخ مواجه می‌شویم که شباهت‌های بسیار زیادی با روش تاریخ‌نگاری از دوران قرون وسطا را دارد. از آن‌جا که روش تقلیل‌گرایی در این نوع از تاریخ‌نگاری با انگیزه‌ی ایدئولوژیک موجه می‌شود، در نتیجه با سلب اراده و خرد انسان جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول دست می‌یابد که اصولاً نقد تاریخ فرهنگی را بی اساس می‌خواند.

ما تأثیرات مخرب این نوع از تاریخ‌نگاری را در تجربیات دوران قیام بهمن مشاهده کردیم. به این صورت که جریانی مانند حزب توده که پس از کودتای ۲۸ مرداد عملاً ساقط شده بود، دوباره به میدان سیاست راه یافت و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به نظریه‌پرداز مسلط جریان‌های چپ در کشور شد. حزب توده نه تنها منجر به انشعاب در بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی سازمان چریک-های فدایی خلق شد و بسیاری از فعالان سیاسی را در برابر خشونت اسلامیان به انفعال کشید بلکه با پیروی از "خط امام خمینی" به اصطلاح ضد امپریالیست عملاً نقش ضد انقلاب را به عهده گرفت. ما این‌جا با نقش سلطه‌ی گفتمانی حزب توده مواجه می‌شویم که البته محصول همین روش تاریخ‌نگاری است که در روسیه متکامل شده و به صورت یک اهرم ایدئولوژیک به کار گرفته می‌شود.

متأسفانه سلطه‌ی گفتمانی حزب توده و نفوذ ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هنوز به درستی در میان جریان‌های سیاسی چپ شکسته نشده است و از آن‌جا که درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان در تداوم تاریخ فرهنگی اسلامی ترمیم و بازتولید می‌شود و از آن‌جا که شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی در میان ایرانیان به درستی تثبیت نشده است، در نتیجه اشکال متفاوت از تفکرهای التقاطی فراگیر می‌شوند. البته این مسئله فقط محدود به جریان‌های اسلامی نمی‌شود که هم‌اکنون تحت عنوان اصلاح‌طلب، فعالان سیاسی چپ را در برابر جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشند. اگر در دوران قیام بهمن حزب

نیز بر می‌گیرد. از یک طرف، به این دلیل که جریان‌های افراطی ناسیونالیست انگیزه‌ی احیای نظام سلطنتی در ایران را دارند و از طرف دیگر، نبرد با اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی را تبدیل به دعوای فارس و عرب می‌کنند. از این بابت، نقد افکار التقاطی و انتقاد به درک و زبان روزمره‌ی دینی منجر به تشکیل یک فرهنگ مدرن و متقابل در برابر طبقه‌ی حاکم می‌شود و از سلطه‌ی شاه و شیخ بر افکار عمومی ممانعت می‌کند. مشخصاً از همین منظر است که نقد درون‌ذاتی از رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام ضروری می‌شود. از منظر این نوع از تاریخ‌نگاری، تاریخ دیگر جنبه‌ی دترمینیستی به خود نمی‌گیرد زیرا از یک طرف، انسان به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی روند تاریخ را معین می‌کند و از طرف دیگر، واقعیت ابژکتیو محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود. البته ایرانیان با این کشف ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کم و بیش آشنا هستند زمانی که با زبان نیش دار می‌گویند: "خلاص هر چه لایق!"

ادامه دارد!

منابع:

- Assmann, Jan (۲۰۰۶): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien
- Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): *Thesen über Feuerbach*, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹۶ff. Berlin (ost)
- Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۱۲
- Marx, Karl (۱۹۷۷): *Auszüge aus James Mills Buch*, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴*, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Richter, Helmut (۱۹۷۸): *Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx*, in: *Forschung* Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York
- Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): *Mohammed*, Luzern/Frankfurt am Main
- Paret, Rudi (۱۹۹۱): *Mohammed und der Koran – Geschichte und Verkündungen des arabischen Propheten*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): *Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, in: *Die Religionen und die Menschheit*, Bd. ۲۵, ۱, Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Paret, Rudi (۱۹۷۰): *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: *Saeculum*, Bd. ۲۱, H. ۴, S. ۳۴۴ff., Freiburg/München
- Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt am Main
- Paret, Rudi (۱۹۸۱): *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt* (۱۹۳۴), vgl. *Schriftverzeichnis AG*, in: *Schriften zum Islam - Volksnormen, Frauenfragen, Bilderverbot*, Josef van Ess (Hrsg.), S. ۱۳۵ff., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Van Ess, Josef (۱۹۹۱): *Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. I, Berlin/New York
- vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): *Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums*, in: *Ende, W. / Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart*, Dritte Auflage, S. ۱۷۶ff., München

Schröder, G. (۱۹۷۹) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. ۴ff., Giessen

Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin

Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۶۰۰-۱۲۵۰ - Ein Frühfall der Unterentwicklung?, Wien

Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im früh Islam, Bd. I, Berlin/New York

Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ff., Freiburg/München

Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München

Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York

Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹./۲۰. Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/München

Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): Die Bedeutung der Frühstadien der iamamitischen Shi'ah, in: Marom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۲۵ff., Frankfurt am Main

Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin

Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main

Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Klaff, R. (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt am Main/New York/Paris

Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin

فریدونی، فرشید (۲۰۱۵): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین
کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): مفهوم کلی تاریخ، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، شماره‌ی نشر ۱۰۶، نشر اختران، صفحه‌ی ۷۶

گیمین، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران
دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): پیشگفتار در اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ سوم، جلد یک، تهران

پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): انسان در سیستم تفکر اسلامی، چاپ اول، انتشارات سنبله، هامبورگ (آلمان)

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران

بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران

دوبلوا، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران

پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران

مؤمنی، باقر (۲۰۰۷): روند پیدایش "الله" در قرآن، در آرش، شماره‌ی ۹۹ - ۹۸، صفحه‌ی ۳۲ ادامه، فرانسه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

آیرملو، رضا (۲۰۰۶): قرائت قرآن غیر دینی - محدودیت‌های قرآنی و تحریفات قرائت "رسمی و با واسطه"، جلد ۱، نشر اینواند - لیترا تور، سوئد

الفاخوری، حنا‌الجر، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، در حکمت‌الاشراق تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷): حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): حماسه سرایی در ایران - از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهارم هجری، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر (تهران)

ماریژان‌موله، هرتزفولد، گیرشمن (۱۳۸۱): سرزمین جاوید؛ جلد اول؛ ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، چاپ چهاردهم، تهران، نشر زرین، تهران

مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): فلسفه زرتشت - دیدی نو از دینی کهن، چاپ چهارم، تهران

هیلنز، جان (۱۳۷۵): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، تهران

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد یک تا شش، چاپ نخست، تهران

علی اکبر (۱۳۷۵): آشنایی با زرتشت، چاپ دوم، انجمن دوستداران اشو زرتشت، برلین

یسنای ۳۱ بند ۸ و ۹ در اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، جلد یک، تهران

رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)

شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد

شکی، منصور (۱۳۸۴): درست دینان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل،

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران

منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۷۵ ادامه، تهران

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): استبداد در ایران، چاپ دوم، تهران

برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): در آمدی بر سیر اندیشه در ایران، مانی - مزک، در اندیشه در ایران، شماره‌ی ۲، چاپ دوم، انتشارات نوید (آلمان)

عواقب مخرب این ایدئولوژی را مردم ایران در دوران قیام بهمن به خوبی تجربه کردند. به این صورت که سازمان‌های مارکسیست - لنینیست به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی اولویت داده و از آن‌جا که فعالان سیاسی چپ نیز مانند مابقی ایرانیان در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی اسلامی تربیت و اجتماعی شده بودند، در نتیجه در برابر توحش اسلامیان قادر به تدارک یک مقاومت هم‌سنگ، منسجم و قابل ملاحظه نشدند. نتیجه‌ی عملی این ایدئولوژی، استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران بود که جناح‌های متفاوت اپوزیسیون کشور و همچنین حزب توده که البته هوادار پر و پا قرص آن بود، یکی پس از دیگری به خاک و خون کشید.

در این دوران اصولاً یک بحث محتوایی ارائه نمی‌شد زیرا نه فعالان سیاسی سواد چندانی داشتند و نه تب و تاب انقلاب و تولید شور و شعارهای ضد امپریالیستی جایی برای طرح مسائل حقوقی، اجتماعی و اقتصادی می‌گذاشتند. به این ترتیب، یک بحث جدی در رابطه با مسائل مبرم جامعه و تناقض آن‌ها با شریعت اسلامی مطرح نمی‌شد. در حالی که صدا و سیمای نظام پی در پی بحث‌های تبلیغاتی، ایدئولوژیک، ظاهری و انفعالی به راه می‌انداخت، اسلامیان در حال گسترش نفوذ خود به کلیت آحاد جامعه بودند. آن چیزی که موضوع مسلط بحث چپ‌ها بود، مربوط به ماهیت شوروی می‌شد که سوسیالیستی، رویزیونیستی و یا سوسیال امپریالیستی است و یا این که دولت موقت بازرگان لیبرال و یا ضد امپریالیست است.

از آن‌جا که اغلب سرمایه‌داران ایران به تبعید گریخته بودند و نظام بانکی کشور با بحران و خطر انقراض مواجه بود، در نتیجه دولت موقت بازرگان نخست بانک‌ها و بعداً صنایع سنگین کشور را دولتی کرد. چندی نگذشت که "دانشجویان خط امام خمینی" سفارت آمریکا را تصرف کرده و کارکنان آن‌را به گروگان گرفتند. از این پس، ایران با بایکوت اقتصادی آمریکا و سایر کشورهای امپریالیستی مواجه شد. با رجوع به اوضاع موجود و از منظر اپوزیسیون چپ "راه رشد غیر سرمایه‌داری" در شرف تحقق بود. به این دلیل که این طرح به اصطلاح اقتصادی نیز برنامه‌ی دیگری را به غیر از وقایع موجود عرضه نمی‌کرد. موضوع این‌جا تنها قطع رابطه با بازار جهانی و امپریالیسم در یک جهان دو قطبی بود. به این دلیل که انگاری سرمایه‌ی امپریالیستی مانع ایجاد

دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس^۱

اپوزیسیون چپ ایران قیام بهمن را در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با جریان‌های اسلامی و تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم تجربه کرد. این ایدئولوژی از طریق حزب توده در ایران ترویج می‌شد که البته نطفه‌ی آن با استناد به آثار متأخر انگلس گذاشته شده است. به این صورت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل کرد و به یک قانون جهانشمول و متافیزیکی از "ماتریالیسم" دست یافت. محصول این خطای فلسفی یک تصور بود که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" تمامی اشکال هستی به صورت اجتناب ناپذیر به اشکال متکامل‌تر صعود می‌کنند. از این منظر، سرنوشت انسان نیز از هم اکنون رقم خورده است زیرا اشکال فتودالی و بورژوازی از مالکیت نیز یکی از دیگری به وجود آمده و سرانجام خواهی نخواهی به شکل سوسیالیستی صعود می‌کنند. ما این‌جا با دترمینیسم و مثبت‌گرایی مواجه می‌شویم که وقوع یک آینده‌ی جهانشمول، دلپسند و مقدر را به تمامی انسان‌ها نوید می‌دهد.

از آن پس که انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب اروپا با شکست مواجه شدند، کمینترن جهت حفظ منافع شوروی و ممانعت از تعرض قوای امپریالیستی به کشور، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در سه اصل به این شرح خلاصه کرد: اول، مبارزات ضد امپریالیستی با همکاری بورژوازی ملی، دوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و سوم، راه رشد غیر سرمایه‌داری با همکاری اتحاد جماهیر شوروی. به این ترتیب، حزب کمونیست شوروی از "احزاب برادر" می‌خواست و آن‌ها را موظف می‌کرد که به ائتلاف با بورژوازی ملی تن دهند، جنبش کارگری را به انفعال بکشند و سیاست اقتصادی و خارجی کشور خویش را به سوی همکاری با "اردوگاه سوسیالیستی" برانند.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "مارکس و جنبش‌های مدرن اجتماعی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۱ مه ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

دولت پروس در جنگ با فرانسه بود که افکار طبقه‌ی حاکم را برای تشکیل یک دولت مقتدر و متمرکز تحت تأثیر خود قرار می‌داد.

در همین دوران، یعنی در سال ۱۸۱۶ میلادی هگل به درجه‌ی پروفیسوری رسید و عملاً تبدیل به فیلسوف رسمی دولت پروس شد. هگل که تا کنون در شهر ینا از طریق نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیشته و شلینگ و البته از منظر خودبنیاد بودن ایده (ایده-ی مطلق)، ابعاد اصولی و کلی یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را در آثار خود مانند: "مکتوبات ینا"، "پدیدار شناسی روح"، "علم منطقی" و "دانشنامه" متکامل کرده بود، به تکامل "فلسفه‌ی حق" روی آورد. منتها ما نزد هگل با یک شکل نوظهور از توجیه مالکیت خصوصی روبرو می‌شویم. به این صورت که "ایده‌ی مطلق" به ادعای هگل از هرگونه آثار دینی و اسطوره‌ای زده شده است و از این بابت، روش هگل یک روش دینی نیست. برای نمونه ما توجیه دینی مالکیت خصوصی را نزد توماس فون آکوئین می‌یابیم. به این صورت که به اعتقاد وی و بنا بر انجیل خداوند جهان آفرینش را در اختیار انسان‌ها گذاشته است که بر آن مسلط شوند و حکم برانند. از این منظر، مالکیت خصوصی نتیجه‌ی پرهیزگری مؤمنان و عنایت الهی محسوب می‌شود. به همین منوال، روش توجیه مالکیت خصوصی نزد هگل یک روش تجربی نیز نیست. برای نمونه ما این روش را نزد جان لاک می‌یابیم. به این صورت که انسان با استفاده از نیروی انسانی (یعنی بنده) و نیروی حیوانی (اسب) کشاورزی و از طبیعت استفاده می‌کند و در نتیجه محصولات طبیعی و طبیعت را به مالکیت خویش در می‌آورد.

از آن‌جا که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌ی شناسا در حرکت دیالکتیکی تفکر مفهوم را متکامل می‌کند، در نتیجه روش توجیه مالکیت خصوصی نزد وی نیز یک روش فلسفی، یعنی ایدئولوژیک است. به این صورت که به نظر هگل "گوهر" (روح عمومی) یک شکل از خودبیگانه دارد. این‌جا هگل میان "قلمرو متظاهر" و "قلمرو ماهوی" تمیز می‌دهد. "قلمرو متظاهر"، تجربی و غیر خردمند است، در حالی که "قلمرو ماهوی" در تجربه احساس نمی‌شود، یعنی فرای قوای حسی انسان‌ها قرار دارد و به گفته‌ی هگل از منظر آگاهی موجود یک "جهان دیگر و جهان ناب" است. به بیان دیگر، شکل از خودبیگانه‌ی اوضاع موجود به این دلیل با ماهیت "گوهر" در تناقض قرار گرفته

صنایع مادر می‌شود، تولیدات بنجل و مونتاز را به راه می‌اندازد و از طریق انتقال سود سرمایه به کشورهای مادر از رشد نیروهای مولد ممانعت می‌کند. در برابر انگاری که "راه رشد غیر سرمایه‌داری" تمامی امکانات را برای صنعتی شدن کشور و استقرار سوسیالیسم مهیا می‌سازد. به این صورت که با وجود اشکال متفاوت مالکیت دولتی، خصوصی و تعاونی قانون ارزش معتبر و کار مزدی پا بر جا می‌ماند، در حالی که دولت ملی و به اصطلاح پیشرو با همکاری شوروی برنامه‌ی تکامل صنایع سنگین را می‌ریزد و رفته رفته به "اردوگاه سوسیالیستی" می‌پیوندد. این‌جا نه عمل کرد سرمایه‌دار به صورت سوژه، یعنی سرمایه‌ی شخصیت‌یافته خاتمه می‌یابد، نه قانون ارزش لغو می‌گردد و نه بردگی کار مزدی و استثمار نیروی کار به پایان می‌رسد.

از آن‌جا که اغلب فعالان جنبش کمونیستی هم‌چون گذشته تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کنند و از آن‌جا که بنای نظام سرمایه‌داری بر شکل مالکیت بر ابزار تولید و کار مزدی گذاشته شده است، در نتیجه من در این مقاله دو موضوع را با خواننده‌ی نقاد در میان می‌گذارم. اول این‌که حق مالکیت خصوصی چه نقشی را در تکامل "فلسفه‌ی حق" هگل بازی می‌کند و دوم این‌که انتقاد مارکس به حق مالکیت از کدام زاویه مطرح می‌شود و چرا عواقب اندیشه‌ی سیاسی هگل با مارکس به کلی متفاوت است؟

همان‌گونه که هگل به درستی می‌گوید: "فلسفه، همیشه فلسفه‌ی دوران خود است و معمولاً دیر به نتیجه می‌رسد." بنابراین درک درست "فلسفه‌ی حق" هگل نیز مشروط به آشنایی با آن شرایط حاکم سیاسی می‌شود که وی با آن‌ها درگیر بود و تحت تأثیر آن‌ها به مسائل حقوقی می‌پراخت. در دوران حیات هگل، اروپا دسخوش تحولات شگرف سیاسی و اقتصادی بود. با وجودی که قانون اساسی آلمان در سال ۱۸۰۲ میلادی به تصویب رسیده بود، اما کشور حدوداً از طریق ۳۰۰ حکومت اشرافی و فئودالی در مناطق متفاوت اداره می‌شد. شاخص‌های اوضاع موجود استبداد عریان، برده‌داری، عقب افتادگی اقتصادی، فقدان قوای قضایی و اجرایی متمرکز بودند که منجر به پراکندگی قدرت سیاسی و ضعف دولت پروس می‌شدند. هم‌زمان شکست نظامی

که آگاهی وی ماقبل از ظواهر محصولات کار خود قرار دارد. به بیان دیگر، در حالی که بنده با ابزار و فن آوری جدید کار می‌کند و افزایش کمی و مرغوبیت کیفی تولیدات کار خود را مشاهده می‌کند، اما هم‌چون گذشته در اسارت مالک است. این‌جا مفهوم کار یک نقش کلیدی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بازی می‌کند. به این معنی که محصولات کار نه اجسام مرده بلکه "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" هستند و از آن‌جا که سوژه به صورت ازخودبیگانه در محصول کار خود بروز می‌کند، در نتیجه آگاهی بنده "مشتاق" رسیدن به خودآگاهی است. این‌جا هگل منظور خود را به این صورت بیان می‌کند که ظواهر محصولات کار بنده، اهداف واقعی وی را به صورت مناسب راضی نمی‌کنند. ما این‌جا با تضاد هستی با آگاهی در شکل ایده‌آلیستی آن مواجه می‌شویم. پیداست که شرکت در این نبرد سرنوشت ساز که بر سر مرگ و زندگی به وجود می‌آید، محصول یک خودآگاهی انفرادی نیست. از این بابت هگل به شرح زیر بر این نکته تأکید می‌کند که:

«خودآگاهی تنها رضایت خویش را در یک خودآگاهی دیگر به دست می‌آورد.»^۱

بنابراین در فلسفه‌ی هگل انسان‌ها از طریق محصول کار به همدیگر مرتبط می‌شوند و موضوع خودآگاهی یک امر عمومی است. در نبرد بنده با مالک بر سر مرگ و زندگی، مفهوم "آزادی" یک نقش اساسی نزد هگل بازی می‌کند. "آزادی" یک مفهوم دیالکتیکی است زیرا از یک طرف، ماهیت و یا طبیعت موضوع را می‌شناسد، یعنی مربوط به سوژه‌ی شناسا و آگاهی انسان می‌شود و از این بابت است که آگاهی واقعی از ماهیت موضوع را بر ملا می‌کند. "آزادی" از طرف دیگر، بر واقعیت عملی این ماهیت و یا طبیعت موضوع، یعنی به موجودیت ماهوی‌اش معطوف می‌شود. به بیان دیگر، مفهوم دیالکتیکی "آزادی" از امکان و ضرورت تحقق اوضاع مطلوب گزارش می‌دهد. برای نمونه، بنده به عنوان انسان، یعنی سوژه‌ی شناسا به بردگی در آمده است. این‌جا

است زیرا خردمندانه سازمان‌دهی نشده است. از این منظر، هم ضرورت و هم امکان دگرگونی اوضاع موجود به سوی اوضاع مطلوب وجود دارد. اوضاع مطلوب باید به صورت یک طرح آتی از طریق خرد سوژکتیو متکامل و اداره شود. مفهوم کلیدی این دگرگونی "آزادی" است که سوژه‌ی شناسا آن‌را به صوت یک حرکت فکری از آگاهی معمول به سوی خودآگاهی متکامل می‌کند.

از آن‌جا که انگیزه‌ی واقعی هگل ادغام تجربیات انقلاب فرانسه در فلسفه‌ی خویش است، در نتیجه ما این‌جا با یک فعالیت صرف ایده‌آلیستی و غیر واقعی سر و کار نداریم. از این بابت، هگل میان "قلمرو ابژکتیو" و "قلمرو سوژکتیو" تمیز می‌دهد. "قلمرو ابژکتیو" مربوط به دوران انقلاب فرانسه می‌شود که هگل آن‌را برابر با خردستیزی می‌شمارد. این‌جا منظور هگل همان سه سال حاکمیت دولت یعقوبیان در فرانسه است که کشور را با خون اعیان و اشراف فئودالی و روحانیان مسیحی آغشته کرد. در برابر "قلمرو سوژکتیو" به معنی ادغام ایده‌آلیستی این تجربیات ناگوار در فلسفه است که البته از طریق خرد سوژه ممکن می‌شود و از بروز انقلاب در کشور پروس ممانعت می‌کند.

این‌جا پرسش طرح می‌شود که هگل چه برداشتی از انقلاب فرانسه داشته که آن‌را مظهر خردستیزی می‌شمارد؟ ما پاسخ این پرسش را در "مکتوبات ینا" و در "پدیدار شناسی روح" هگل می‌یابیم. به این صورت که هگل در این منابع از یک نبرد سرنوشت ساز برای تحقق "آزادی" گزارش می‌دهد که میان بنده با مالک و بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد. به این معنی که هم بنده و هم مالک از این موضوع به خوبی آگاه هستند که در این نبرد هم می‌کشند و هم کشته می‌شوند. نزد هگل بندگی دو وجه متفاوت دارد. بندگی از یک طرف، ابژکتیو است زیرا بنده به صورت عینی در زنجیر بندگی است. بندگی از طرف دیگر، سوژکتیو است زیرا بنده از حق طبیعی آزادی خویش ناآگاه است.

از آن‌جا که هگل بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی، طبیعت انسان را به صورت "آزادی خردگرا" می‌فهمد، در نتیجه تنها موضوع شناخت‌شناسی است که سمت و سوی روند تاریخ را معین می‌کند. به این معنی که بنده در روند تکامل علم به این نتیجه می‌رسد

^۱ Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt, S. ۱۱۰, ۱۱۴, ۱۲۹, ۱۳۹f., und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۰۴f., ۱۰۸

به این ترتیب، ذهنیت هگل از طریق شناخت‌شناسی به سوی یک جامعه‌ی ایده‌آلیستی سمت می‌گیرد که البته فقط محدود به آگاهی نمی‌شود زیرا از موجودیت یک کلیت که هم جنبه‌ی غیرمادی و هم جنبه‌ی مادی دارد، گزارش می‌دهد. در حالی که هگل در "تدریس تاریخ فلسفه" مدعی می‌شود که "تفکر آزاد" برابر با "آزادی" است^۱ اما در "فلسفه‌ی حق" مفهوم "آزادی" را از "آزادی زنده" تمیز می‌دهد. این‌جا "آزادی" تنها به معنی حرکت تفکر آزاد است، در حالی که مفهوم "آزادی زنده" از تحقق آزادی انسان خودآگاه گزارش می‌دهد.^۲ به این معنی که نزد هگل "آزادی" برای تحقق خود نیاز به یک حوزه‌ی بیرونی دارد و آن هم حق مالکیت خصوصی است. ما این‌جا با مفهوم "آزادی" به صورت یک کلیت آشنا می‌شویم که به غیر از تفکر آزاد که البته غیر مادی است، زمینه‌ی مادی خود، یعنی حق مالکیت خصوصی را که جنبه‌ی مادی دارد، نیز به وجود می‌آورد. از این بابت، هگل در "اصول فلسفه‌ی حق" به شرح زیر حق مالکیت خصوصی را موجه می‌کند:

«شخص باید به خویشتن یک حوزه‌ی بیرونی از آزادی‌اش را اختصاص دهد تا به صورت ایده‌ی بوده باشد. (...) خردمند بودن مالکیت در ارضاع نیازها نیست بلکه در این‌جا، سوژه‌گرایی صرف شخص به شکل واقعی خود در آید. تنها در مالکیت، شخص به صورت خرد است.»^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "آزادی زنده" برای هگل یک مقوله‌ی انتزاعی نیست. به این دلیل که انسان اصولاً در تفکر خود کاملاً آزاد است. این‌جا دیگر فرقی نمی‌کند که انسان در زنجیر بندگی و یا بر تخت سلطنت نشسته باشد. در هر دو حالت انسان قادر است که هر چه می‌خواهد، فکر کند. به بیان دیگر، برای هگل حق مالکیت خصوصی یک وسیله برای تحقق واقعی آزادی و اراده‌ی انسان

^۱ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Conntstatt, Bd. ۱, S. ۱۵۱

^۲ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ...ebd., S. ۱۱۲f.

^۳ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main, §۴۱ Zusatz, vgl. § ۲۴۱ Zusatz

بردگی انسان یک موجودیت اتفاقی، غیر ماهوی و غیر طبیعی دارد. به این معنی که سوژه در یک رابطه‌ی متضاد میان وجود و ماهیت خود قرار گرفته است. این‌جا وجود، همان بندگی انسان به عنوان سوژه است، در حالی که ماهیت، همان طبیعت انسان به صورت موجود آزاد و خردمند است. به این ترتیب، هگل نتیجه می‌گیرد که این وجود اتفاقی، غیر ماهوی و غیر طبیعی بنده باید از طریق خودآگاهی سوژه انکار شود. تنها راه کسب خودآگاهی نبرد است که به نظر هگل "من" را به "ما" و "ما" را به "من" تبدیل می‌کند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در آثار هگل که قبل از کسب مقام پروفسوری تدوین شده‌اند، به غیر از یک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی با کنش ارتباطی نیز مواجه می‌شویم که البته مربوط به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی می‌شود. به این صورت که هگل به یک مفهوم از "نبرد" دست می‌یابد که محصول کار و خودآگاهی سوژه است. نزد هگل تحقق آزادی بنده مشروط به دو وجه است. به این صورت که بنده باید از یک طرف، از امکانات واقعی خود آگاه و از طرف دیگر، قادر به تحقق اراده‌ی خود جهت تسلط خردمندانه بر جهان خود باشد. این‌جا هگل از مفهوم "فراروی"^۲ استفاده می‌کند. به این معنی که بنده در یک نبرد عملی و با وساطت مفهوم "آزادی" از آگاهی گذشته‌ی خود به سوی خودآگاهی عبور و با اتخاذ اراده وجود از خودبیگانگی خود، یعنی بندگی‌اش را لغو می‌کند و به درجه‌ی انسان آزاد ارتقا می‌یابد. به بیان دیگر، دیالکتیک هگل نه از یک تقابل ساده‌ی تز با آنتی‌تز که سرانجام به سنتز می‌رسد، گزارش می‌دهد و نه مربوط به تقابل دو ابژه که فاقد روح، آگاهی و ذهنیت هستند، می‌شود. بنابراین دیالکتیک هگل از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد و کشمکش سوژه‌ی شناسا با واقعیت ابژکتیو فقط محدود به ابژه‌های بدون روح نمی‌شود. این‌جا به درستی پیداست که دیالکتیک هگل در فقدان آگاهی اصولاً بی معنی است و مفهوم "وحدت" نزد وی تنها از آن تأثیر متقابل و دینامیسم علت و معلول از تضادها گزارش می‌دهد که با آگاهی همراه اند و با رجوع به خرد به توافق می‌رسند.^۳

^۱ Ebd.

^۲ Aufhebung

^۳ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ...ebd., S. ۵۴, ۹۵

را متجسم می‌سازد و برای آن مقدار از هنر خود نیز هم آن مزدی را دریافت می‌کند که با خرد متناسب به نظر می‌آید.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی بورژوازی مواجه هستیم که حق مالکیت و بردگی کار مزدی را موجه می‌کند. به این صورت که حق مالکیت و موجودیت کار مزدی نزد هگل به صورت نتایج ابژکتیو آزادی و تحقق اراده-ی سوژکتیو انسان آزاد متکامل می‌شود. اما بنا به تجربه حق مالکیت همواره نطفه‌ی یک تضاد درون‌ذاتی را در خود می‌پرورد. به این دلیل که "حق مالکیت من" به اجبار با "حق مالکیت دیگری" تلاقی می‌کند. البته هگل از وجود این تضاد کاملاً آگاه است و در پی لغو آن به مقوله‌ی "قرارداد" متوصل می‌شود. قرارداد که هگل از آن به عنوان "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز یاد می‌کند، وساطت "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" را به عهده می‌گیرد و به نظر هگل منجر به ادغام منافع فردی در منافع عمومی می‌شود. وی برای قرارداد چنان اعتباری قائل است که حتا با وجود مخالفت شدید با نظام برده‌داری مدعی می‌شود که یک انسان آزاد می‌تواند از طریق قرارداد به بردگی انسان دیگری در بیاید و پس از عقد قرارداد باید به عهد خود پایبند بماند.

به این ترتیب، هگل با استناد به مفاهیم آزادی، اراده، عرف، حق مالکیت و قرارداد "فلسفه‌ی حق" خود را متکامل می‌کند. به این صورت که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و در یک نظم هیرارشی حقوقی قرار می‌دهد و بعداً خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر و بنا به منطق تضاد که شکل دورانی دارد، در دولت ادغام می‌سازد. به این شرح که حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده آغاز می‌شود. در حالی که خانواده از طریق عشق به وجود آمده است، اما در طول زمان فرزندان بزرگ می‌شوند، خودشان خانواده تشکیل می‌دهند و پیداست که پس از مرگ والدین مسائلی مانند ارث به وجود می‌آیند که البته مربوط به فردیت و حق مالکیت می‌شوند. به این ترتیب،

آزاد است. به همین دلیل نیز هگل در "فلسفه‌ی حق" به کرات به شرح زیر بر این موضوع تأکید می‌کند که:

«آزادی آزادی را می‌خواهد» «آن اراده‌ی آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد»^۱

این‌جا منظور هگل در واقعیت همان حق مالکیت خصوصی است که یک حوزه‌ی بیرونی را جهت تحقق آزادی و اراده‌ی انسان آزاد را به وجود می‌آورد. حق مالکیت از منظر فلسفه‌ی هگل تحت سه اصل به وجود می‌آید که هم جنبه‌ی ابژکتیو و هم جنبه‌ی سوژکتیو دارد. اول این‌که انسان آزاد به صورت سوژه، یعنی با آگاهی می‌تواند ابژه‌های مالکیت را متمایز و مجزا کرده و به تصاحب خویش در بیاورد. دوم این‌که موضوع تصاحب زمانی به اتمام رسیده است که حق مالکیت از طریق دیگران تأیید و پذیرفته شود و سوم این‌که مالک باید در این ابژه‌ها هویت خود را بیابد و آن‌ها را به صورت وسیله‌ی تحقق اراده‌ی آزاد خود در نظر بگیرد. این‌جا حق مالکیت خصوصی به صورت ابژکتیو و سوژکتیو تأیید می‌شود. به بیان دیگر، حق مالکیت خصوصی برای هگل زمانی به وجود می‌آید که شخص اراده‌ی خویش را به آن نسبت می‌دهد و این اراده باید واقعی و نه یک اراده‌ی ضمنی به صورت تصویری از حق مالک باشد و فقط تحت این شرایط است که حق یک مالکیت به کلی و ماهیتاً آزاد به وجود می‌آید. در این ارتباط حق مالکیت به دو معنی است. اول این‌که مالک به ملک خود در هر زمان و تحت هر شرایطی دسترسی کامل دارد و دوم این‌که قانون حق مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد و از حق مالک مطلقاً حفاظت می‌کند. البته نزد هگل انسان تنها مجاز است که ابژه را تحت مالکیت خویش در بیاورد. این‌جا منظور وی حق مالکیت انسان بر اشیا، گیاه، زمین و حیوان است که بر خلاف انسان فاقد اراده و آزادی هستند و سوژه‌ی شناسا محسوب نمی‌شوند. پیداست که هگل به این وسیله مخالفت خود را با نظام برده-داری و سیستم فئودالی اعلان می‌کند. اما وی با کار مزدی که البته از طریق قرارداد کار میان کارگر و کارفرما تضمین می‌شود، موافق است. هگل برای توجیه نظریه‌ی خود به تولیدات هنری رجوع می‌کند. به این صورت که هنرمند تنها مقداری از هنر خویش

^۱ Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie ebd., §§ ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۸, ۵۷, ۶۶

^۱ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ... ebd., S. ۱۶۹f.

نیز هگل خشونت و مجازات دولتی را نه با رجوع به منافع فردی، قشری و یا طبقاتی بلکه به صورت تحقق منافع عمومی متکامل و موجه می‌کند. در این ارتباط هگل برای نقض قرارداد مانند: خسارت، دزدی و کلاهبرداری مجازات‌های معین را در نظر می‌گیرد. منتها با این استثنا که دزدی برای رفع گرسنگی مجاز است. این‌جا موضع هگل یک دلیل ضمنی و یا اخلاقی ندارد. به این صورت که انگاری یک نفر برای رفع گرسنگی خود مقدار کمی دزدی کرده و قانون می‌تواند از این خلاف صرف نظر کند. موضع هگل این‌جا از یک جنبه‌ی حقوقی مستدل می‌گردد. به این معنی که انسان پس از مرگ تمامی حقوق خویش را از دست می‌دهد و پیداست که انسان برای حفظ حقوق خویش حتا مجاز به دزدی است. بنابراین هگل جامعه‌ی بورژوازی را موظف می‌داند که با فقر مقابله و از ایجاد اوباش و تبهکار ممانعت کند. به بیان دیگر، هگل خطر تقسیم نا عادلانه‌ی ثروت اجتماعی و تضاد مادی را در جامعه‌ی بورژوازی مد نظر دارد و از این منظر، دولت را به عنوان حافظ منافع عمومی موظف به حفاظت از "گوهر" می‌کند.^۱

دولت در "فلسفه‌ی حق" هگل دارای منوئل خشونت است که البته این هم از طریق یک نوع از حق مالکیت که "مایورات" نام دارد، موجه می‌شود. به این معنی که هگل از یک "قشر اصلی" سخن می‌راند که محق در اعمال "خشونت اشرافی" است که البته بالاترین درجه از خشونت محسوب می‌شود. ما این‌جا با توجیه یک قدرت متمرکز اجرایی مواجه می‌شویم که حق قتل دارد و قدرت آن نیز غیر قابل تقسیم و انحصاری است. "مایورات" یک نوع سنتی از حق ارث است که جهت ممانعت از پراکندگی و تضعیف قدرت اشراف به مسن‌ترین فرزند خانواده تعلق می‌گیرد. به این صورت که "مایورات" اصولاً از املاک دولتی مستقل و از آن‌جا که قابل فروش و واگذاری نیست، در نتیجه از مضرات تجاری و رقابت برای سود نیز در امان می‌ماند. پیداست که ما این‌جا با یک کشف فلسفی سر و کار نداریم زیرا هگل با استناد به همین سنت معمول که منجر به پایداری حق مالکیت اشرافی می‌شود، تشکیل قوای متمرکز اجرایی را موجه می‌کند.

^۱ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie ebd., § ۲۳۸ Zusatz, § ۲۴۰ Zusatz, § ۲۴۱, und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ... ebd., S. ۸۰

هگل با استناد به قرارداد تضاد حق مالکیت را ظاهراً برطرف و اعضای خانواده را در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌کند. ما این‌جا با نفی دیالکتیکی مواجه می‌شویم. به این معنی که اعضای حقیقی خانواده از طریق قرارداد تبدیل به اعضای حقوقی جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند و آشتی آن‌ها با استناد به حق مالکیت و از طریق قوانین مدنی وساطت و تضمین می‌شود. از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی نیز به دلیل کثرت اقشار و اصناف متضاد است و همواره از درون روابط تجاری و تولیدی معمول مسئله‌ی "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" را به وجود می‌آورد، در نتیجه هگل جهت برطرف کردن آن به مجلس اقشار و اصناف متصل می‌شود که با تصویب قوانین عرفی ظاهراً تضاد را وساطت کرده و بر طرف می‌سازد. این‌جا جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام می‌شود. ما این‌جا با نفی نفی دیالکتیکی سر و کار داریم که به نظر هگل منجر به وحدت جامعه با وجود کثرت آن می‌شود. از آن‌جا که "فلسفه‌ی حق" هگل با استناد به منطق تضاد از مفهوم "آزادی" عزیمت می‌کند و در یک حرکت دورانی از تفکر آن‌را به صورت "آزادی زنده" به اصطلاح پر محتوا می‌سازد. در نتیجه هم پیداست که نقض قرارداد با قوانین جزایی و خشونت دولتی مواجه می‌شود. به این معنی که برای هگل قرارداد برابر با حق عموم است و نقض آن مشابه با قیام علیه منافع عمومی است. از این دیدگاه اعمال خشونت دولتی نیز به صورت تضمین پابندی به قرارداد و جهت آشتی فرد با عموم به نظر می‌رسد. دلیل مصداق قرارداد نزد هگل این است که هر دو طرف در کمال آزادی و با اراده‌ی آزاد خود آن‌را منعقد کرده‌اند.^۱

البته این‌جا آزادی برای هگل به معنی فقدان محدودیت‌های بیرونی نیست. به این صورت که انگاری انسان هر آن‌چه که می‌خواهد، می‌تواند با ملک خود انجام دهد و یا این‌که انسان بدون حدود و یا هر گونه شرطی در ملک خود مختار محسوب می‌شود. هر دوی این جوانب برای هگل به معنی اعمال استبداد تام است. برای وی آزادی اراده‌ی فردی آن زمانی متحقق می‌گردد که به صورت همگانی اعمال شود. به بیان دیگر، از منظر هگل نظام حقوقی مانیفست مجرد اراده‌ی همگانی است که حق مالکیت را به صورت مظهر اراده‌ی آزاد فردی در منافع عمومی ادغام می‌کند. به همین دلیل

^۱ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ... ebd., S. ۸۲

ما این‌جا با یک برخورد غیر تاریخی مواجه می‌شویم که از آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل گزارش می‌دهد. به این معنی که هگل آن نتایج فلسفی را نیز منطقی می-شمارد که برای اثبات آن‌ها شواهد تجربی ندارد. به بیان دیگر، هگل از نتیجه به تکامل فلسفه می‌رسد و تنها از این بابت است که استقلال دولت را مطرح می‌کند زیرا موجودیت آن‌را تنها راه ممکنه جهت تشکیل یک "جامعه‌ی خردمند، آشتی‌یافته و عرفی" می‌پندارد. اما آن دولت ایده‌آل که مد نظر هگل است، نه یک نظم جمهوری بلکه یک نظم سلطنتی دارد. وی کلاً سه نوع حکومت را در نظر می‌گیرد. اول، حکومت استبداد شرقی است که به نظر وی آن‌جا فقط شاه آزاد است. دوم، حکومت دموکراسی آریستوکراتی در یونان باستان است که به نظر وی آن‌جا فقط آریستوکرات‌ها آزاد هستند، و سوم، حکومت سلطنتی است که به نظر وی آن‌جا همگان آزاد هستند.^۱ البته این‌جا نقش هگل به عنوان فیلسوف سرشناس دولت پروس به خوبی بر ملا می‌شود که در برابر تمایل‌های سیاسی جمهوری خواه موضع می‌گیرد. به نظر وی نظام جمهوری فاقد آن قدرت متمرکز سیاسی است که قادر به حفظ تمامیت ارضی و تضمین ثبات سیاسی کشور باشد. بنابراین هگل هشدار می‌دهد که قوای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی کشور پروس باید تنگاتنگ همکاری کنند.^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل از طریق "فلسفه‌ی حق" ظاهراً موفق می‌شود که میان منافع مشخص فردی با منافع عمومی یک توافق ایده‌آلیستی به وجود بیاورد. این توافق به این دلیل ظاهری و غیر واقعی است زیرا تنها به صورت یک حرکت فکری و منطقی متکامل شده است. مصداق این موضوع را ما در یکی از نوشته‌های متأخر سیاسی هگل می‌یابیم که یک سال قبل از مرگ وی مدون شده است، این دوران مصادف با نبردهای طبقاتی بود که در اکثر کشورهای اروپا به صورت قیام‌های مردمی بروز می‌کرد. از جمله باید از قیام مردم فرانسه و انگلستان در جولای ۱۸۳۰ میلادی یاد کرد. در حالی که مردم فرانسه موفق به سرنگونی حکومت اشرافی کشور شدند، پارلمان انگلستان جهت مهار قیام، رفرم‌هایی را در نظر گرفت که مسبب تضعیف قدرت شاه در برابر پارلمان شدند. با وجودی که هگل از طریق فلسفه‌ی ایده-

از آن‌جا که دیالکتیک هگل از یک حرکت آگاه گزارش می‌دهد، در نتیجه رابطه‌ی خشونت دولتی با جامعه بورژوازی نیز نه یک شکل مکانیکی دارد و نه محدود به تقابل ابژه‌های فاقد روح می‌شود که انگاری پس از تأثیر گذاری متقابل به وحدت می‌رسند. به این معنی که هگل ادغام خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت و تکامل قوانین جزایی را با رجوع به موازین اخلاقی و عرفی موجه می‌کند. وی از یک طرف، منشأ نفی وجود را در خود اوضاع موجود مستقر و از طرف دیگر، بر شکل ایده‌آلیستی جامعه و ضرورت تشکیل وحدت تأکید می‌کند. برای هگل تنها آن زمان جامعه‌ی آشتی‌یافته و ایده‌آلی به وجود می‌آید که دولت با ادغام روح منتهای خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به روح نامتناهی شود.^۱ پیداست که از این دیدگاه، دولت به صورت یک قدرت مستقل و یک سوژه‌ی آگاه به نظر می‌آید که انگاری فرای منافع فردی و طبقاتی قرار گرفته و تنها موظف به تضمین پیروی شهروندان از همان قراردادهایی است که آن‌ها در کمال آزادی و آگاهی با یکدیگر منعقد کرده‌اند. به همین دلیل نیز هگل مدعی می‌شود که:

«دولت در مقابل قرارداد یک ضرورت ابژکتیو است که ماهیتاً از نیازهای سوژکتیو مستقل می‌باشد»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دولت در اندیشه‌ی سیاسی هگل نه تنها به صورت یک مقوله‌ی کاملاً مستقل به نظر می‌آید بلکه یک سوژه‌ی آگاه نیز محسوب می‌شود که انگاری کلیت عرف و خردمندی را نیز در خود ادغام کرده و به صورت روح نامتناهی جامعه را اداره و بر آن حکم‌فرمایی می‌کند. از این منظر، هگل دولت را "قدمگاه خدا در جهان" و "ارگان‌یسم خردمند" می‌نامد. انگاری که خشونت قوای متمرکز قضایی و اجرایی که البته با استناد به "مایورات" موجه شده‌اند، نه منافع طبقاتی بلکه تنها تحقق منافع عمومی را مد نظر دارند. انگاری که دولت، جامعه‌ی بورژوازی و خانواده مقوله‌های کاملاً مستقل هستند و هر کدام بدون نیاز به دیگری به وجود آمده-اند.

^۱ Vgl. Hegel, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

^۲ Hegel, z. n. Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ...ebd., S. ۱۵۸

^۱ Ebd., S. ۲۱۰f. ۱۹۲

^۲ Ebd., S. ۱۹۵f.

سازد. وی تنها با استفاده از این متدولوژی است که دولت مد نظر خود را به صورت یک ارگانسیم مستقل و سوژه‌ی خودآگاه در می‌آورد. انگاری که دولت از طریق حفاظت از حق مالکیت و تضمین قرارداد فقط تحقق آزادی انسان‌ها را مد نظر دارد و انگاری که دولت به عنوان یک ارگانسیم خردمند تنها از منافع عمومی پاسداری می‌کند. بنابراین ما این‌جا با یک توجیه ایدئولوژیک، یعنی غیر تاریخی، غیر تجربی و غیر واقعی مواجه هستیم که به صورت ایده‌آلیستی و با رجوع به اصل مالکیت خصوصی متکامل شده است. از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی بیگانه است، در نتیجه نه تنها تضادهای درون‌ذاتی و نبرد طبقاتی را انکار می‌کند بلکه مدعی تشکیل جامعه‌ی خردگرا، عرفی و آشتی‌یافته شده و قدرت سیاسی را با استناد به "مایورات" تحت حاکمیت خاندان سلطنتی قرار می‌دهد.^۱ حرف هگل هم در "فلسفه حق" این است: که "شاه به عنوان شاه متولد می‌شود" و مشخصاً در همین جا است که مارکس در نقد موروثیت قدرت سیاسی می‌گوید:

«در فلسفه‌ی حق هگل، شاه به عنوان شاه متولد می‌شود، همانطوری که اسب به عنوان اسب متولد می‌شود.»^۲

ممکن است که این برخورد مارکس به هگل برای خواننده‌ی نقاد به صورت یک پلمیک سیاسی به نظر بیاید. اما منظور مارکس در این‌جا بیشتر تأکید بر بی‌اعتباری "فلسه‌ی حق" هگل است. مصداق این موضوع زمانی روشن‌تر می‌شود که ما انسان‌شناسی هگل را در نظر بگیریم. به این صورت که هگل انسان را یک "موجود متفکر" می‌خواند. به این معنی که انسان نیز مانند مابقی موجودات زنده بخشی از طبیعت است و یک سیر تکاملی دارد. اما انسان بر خلاف گیاه و حیوان نه تنها قادر است که مسیر تکاملی خود را درک کند بلکه با رجوع به خرد خویش نیز می‌تواند مسیر تکامل آتی خود را متفکر شده و با اتخاذ اراده به آن سمت دهد، در این‌جا است که سوژه در مضمون هگلی آن به وجود می‌آید و در فقدان سوژه‌ی شناسا اصولاً فلسفه‌ی وی غیر قابل تصور می‌شود. اما ما در حق تولد و موروثیت مایورات و مقام شاهی اصولاً با سوژه و شناخت‌شناسی

^۱ Ebd., S. ۱۹۳

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd.,

آلیستی خویش تصور یک جامعه‌ی آشتی‌یافته، خردمند و عرفی را رواج می‌داد، اما در واقعیت خطر تحقق "آزادی واقعی" و انقلاب را می‌دید و از این بابت، به شرح زیر در برابر آن موضع می‌گرفت:

«(...) این چنین نبرد خطرناک تر خواهد شد و تهدید می‌کند که میان منافع ممتاز حقوقی و درخواست آزادی واقعی، [یک] قدرت والای میانجی‌گر وجود نداشته باشد که مانع [آزادی واقعی] شده و آن‌را منظم سازد، زیرا در این‌جا عنصر سلطنتی فاقد آن قدرتی است که از طریق آن دولت‌های دیگر از حقوق گذشته به طرف حقوقی که تنها بر خردگرایی تأسیس شده‌اند، [یعنی] قوانینی که بر اصول یک آزادی واقعی متکی‌اند، البته بدون بروز تزلزل، خشونت و دزدی عبور کند. [در این‌جا] قدرت دیگر ملت خواهد بود و یک اپوزیسیون که بر یک زمینه‌ی دیگری، یعنی بر پایه‌ای که تا کنون برای پارلمان غریب بوده است، استوار گشته و حزب متقابلش در پارلمان خود را ناتوان بیابد. و [این اپوزیسیون] می‌تواند به آن سویی سمت بگیرد که در میان ملت قدرت خویش را جستجو کند و سپس به جای یک رفرم یک انقلاب را به انجام برساند.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با واقعیت جامعه‌ی به اصطلاح آشتی‌یافته‌ی هگل از زبان خودش آشنا می‌شویم. آن حرکت فکری که البته از "آزادی" و "اراده‌ی آزاد" فرد آغاز شده و به صورت منطقی به "آزادی زنده"، یعنی حق مالکیت خصوصی رسیده بود، از ساختار یک دولت مستبد گزارش می‌دهد. به همین منوال نیز پرده از استقلال دولت نسبت به جامعه‌ی بورژوایی برداشته می‌شود. از آن‌جا که هگل بنا بر حق مالکیت "فلسفه‌ی حق" و دولت را متکامل کرده است، در نتیجه منافع طبقه‌ی حاکم را به صورت تثوریک جایگزین منافع عمومی می‌کند، در حالی که این تضاد درون‌ذاتی در پراکسیس به صورت نبرد طبقاتی بروز کرده و دولت به اصطلاح مستقل را جهت ممانعت از "آزادی واقعی" به سوی استبداد عریان می‌راند. به بیان دیگر، هگل تنها از طریق یک حرکت فکری، یک حرکت منطقی و با استفاده از مفاهیم دیالکتیکی است که ظاهراً خانواده و جامعه‌ی بورژوایی را در دولت ادغام می‌-

^۱ Hegel, Über die englische Reform Bill. In: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. ۳۶۶, z. n. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ... ebd., S. ۲۱۹

مقالات خود حتماً از دولت می‌خواهد که جهت ممانعت از یک انقلاب مانند فرانسه قوانین را با رجوع به خرد استنتاج و مصوب سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در این دوران در اصول کلی فلسفه‌ی هگلی‌های جوان می‌اندیشید و از طریق نقد سیاست، انگیزه‌ی راندن دولت به سوی خردمندی و سکولاریسم را داشت. بنابراین ما تا این‌جا نه با یک نقد درون‌ذاتی از حق مالکیت خصوصی و "فلسفه‌ی حق" هگل مواجه می‌شویم و نه مارکس از موضع جایجایی سوژه با ابژه به نقد سیاست می‌پردازد. مارکس در همین دوران روزنامه‌نگاری کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ را مطالعه کرد و تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی وی قرار گرفت. وی پس از لغو پروانه‌ی انتشار روزنامه‌ی راین، رفته رفته متوجه‌ی یک شباهت هولناک میان دولت‌های هلند، فرانسه و پروس شد. به این عبارت که هر سه دولت شنل لیبرالیسم را در آورده و استبداد منفور را به کلی عریان کرده‌اند.^۱

مارکس که در این دوران (مارس ۱۸۴۳ میلادی) جهت ازدواج با جنی فون وست‌فال به شهر کرویتسناخ سفر کرده بود، به نقد "فلسفه‌ی حق" هگل روی می‌آورد. وی هم‌زمان به یک مطالعه‌ی گسترده پیرامون تاریخ قوانین اساسی کشورهای اروپایی و ایالات متحده‌ی آمریکا دست زد و آثار روسو، منتسکیو و ماکیاولی را مرور کرد. نتیجه‌ی تحقیقات مارکس که در جزوه‌های کرویتسناخ مدون شده‌اند، از این واقعیت گزارش می‌دهد که قانون اساسی بورژوازی در بالاترین رأس خود، قانون اساسی حق مالکیت خصوصی و بالاترین مرام سیاسی دولت هم مرام مالکیت خصوصی است.^۲ بنابراین مارکس این‌جا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که بورژوازی و اعیان و اشراف فئودالی در حق مالکیت خصوصی زمینه‌ی یک ائتلاف سیاسی را یافته‌اند و آن‌را به صورت قانون اساسی کشور مدون کرده‌اند. این شناخت جدید مارکس دو نتیجه اصولی داشت که رابطه‌ی وی با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را به کلی دگرگون کرد. اول این-که دولت، نه مانند نظریه‌ی هگل و همچنین هگلی‌های جوان یک سوژه‌ی خودآگاه بلکه ابژه‌ی مالکیت خصوصی است. دوم این‌که دولت و جامعه‌ی بورژوازی بر خلاف نظریه‌ی

سر و کاری نداریم. به بیان دیگر، هگل جهت توجیه مشروعیت نظام سلطنتی به اوضاع طبیعی عقب‌گرد می‌کند و این‌جا مارکس به درستی بر این نکته انگشت می‌گذارد که هگل "فلسفه‌ی حق" خود را بی اعتبار می‌کند.

البته مارکس تا این‌جا که به نقد "فلسفه‌ی حق" هگل برسد، یک مسیر تکاملی از روش اندیشیدن انتقادی و انقلابی را پشت سر گذاشته بود. وی در دوران تحصیل خود در برلین تحت نظر استاید هگلی حقوق و فلسفه را آموخت و در نقدی که ایشان در دکترای خود به هگل وارد می‌آورد، مربوط به "فلسفه‌ی حق" نمی‌شود. مارکس این‌جا تنها با استناد به اتمیسم اپیکور ثابت می‌کند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک دین این جهانی است که مانع از خودآگاهی ماتریالیستی انسان‌ها می‌شود. این همان مضمون نقد هگلی‌های جوان است از طریق مفهوم آکوموداتیسیون^۱ هگل را متهم به هماهنگی دین با فلسفه می‌کرد. به این معنی که هگل با وجودی که می‌خواسته به وسیله‌ی فلسفه، دین را بی اعتبار کند، اما از طریق مفهوم "ایده‌ی مطلق" منجر به آشتی فلسفه با دین شده است. به همین منوال ما در دوران روزنامه‌نگاری مارکس هم نقدی بر "فلسفه‌ی حق" هگل مشاهده نمی‌کنیم. برای نمونه اگر ما به مقاله‌ی مارکس در رابطه با قانون چوب دزدی رجوع کنیم، متوجه می‌شویم که وی این‌جا از "حق پذیرفته شده و معمول" جمع‌آوری چوب دفاع می‌کند. انتقاد وی تنها از این زاویه به دولت وارد می‌آید که هنوز در حوزه‌ی اجرایی یک آگاهی دولتی به وجود نیامده که یک جایگاه مناسب را برای زیست فقرا در نظر بگیرد.^۲

به همین صورت، ما در مقالات مارکس در نقد سانسور دولتی مشاهده می‌کنیم که وی بر این نکته تأکید می‌کند که روزنامه‌ی راین یک ارگان کمونیستی نیست و تنها در جهت تحقق مطالبات یک "قانون انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" فعالیت می‌کند که هر نظامی، خواه جمهوری و خواه سلطنتی باید آن‌را متحقق سازد.^۳ مارکس در یکی از

^۱ Akkumudation

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۰۹ff., Berlin (ost), S. ۱۱۹, ۱۴۶f., ۹۵

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۹۵

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۳۰۳

سال ۱۸۵۸ میلادی به اتمام رسیدند که محصول آن‌را ما در گروندریسه به صورت "طرح خام" سرمایه، یعنی شاهکار مارکس می‌یابیم.

منتها سرمایه آن‌طوری که معمولاً تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم خوانده می‌شود یک نقد صرف ماتریالیستی و یا یک بررسی اقتصادی نیست. این روش خوانش غیر مارکسی از سرمایه تحت تأثیر آثار متأخر انگلس به وجود آمده است که با استناد به "ماتریالیسم دیالکتیکی" از یک حرکت مادی جهانشمول گزارش می‌دهد که انگاری سرانجام به سوسیالیسم ختم می‌شود. ما این‌جا با "ماتریالیسم" متافیزیکی آشنا می‌شویم که سرنوشت تمامی انسان‌ها را مقدر می‌شمارد و از این بابت، تنها به زیربنا معطوف شده و اصولاً بهایی به موضوع خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، پراکسیس نبرد طبقاتی و ضرورت نقد ایدئولوژی نمی‌دهند. در برابر مارکس سرمایه را "نقد اقتصاد سیاسی" می‌نامد و برای وی سیاست نیز مانند: دین، فلسفه، هنر و اخلاق منسوب به ایدئولوژی می‌شود. به بیان دیگر، مارکس از طریق سرمایه در پی نقد ایدئولوژی بورژوازی و در حال کشمکش نظری با طبقه‌ی حاکم است.

یکی از نتایج اصلی تحقیقات مارکس، انسان‌شناسی به خصوص وی است. در حالی که هگل از انسان به صورت "موجود متفکر" و فویرباخ از انسان به صورت "موجود حساس" عزیمت می‌کند، مارکس انسان را از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی یک "موجود فعال" می‌خواند. به این معنی که انسان برای تضمین موجودیت مادی خویش مجبور به کار است. این‌جا منظور مارکس از کار یک فعالیت صرف بدنی نیست زیرا به نظر وی حیوانات نیز کار می‌کنند. منظور مارکس از کار، "کار شکل‌دهنده"^۱ است. به این معنی که انسان با آگاهی، اراده و احساس، یعنی سوژکتیو مواد مادی را دگرگون و به صورت محصولات مادی و غیر مادی کار خود تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و از طرف دیگر، تحت تأثیر محصولات کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. به این ترتیب، مارکس تمامی ابعاد انسان‌شناسی هگل و فویرباخ را در انسان‌شناسی مورد نظر خود ادغام می‌کند. در حالی که هگل تحقق آزادی و اراده‌ی انسان آزاد را به صورت "آزادی زنده"، یعنی حق مالکیت خصوصی موجه می‌کند، مارکس بر بردگی کار مزدی

هگل مقوله‌های مستقل نیستند و جامعه‌ی بورژوازی در دولت نفی نشده است. بنابراین دولت در واقعیت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است.^۱ به این ترتیب، مارکس متوجه‌ی یک تقسیم کار ظاهری میان دولت و جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. به این صورت که قوای سه گانه‌ی کشور: مقننه، قضائیه و مجریه ظاهراً مستقل هستند، در حالی که در واقعیت از کلیت جامعه‌ی بورژوازی جهت پاسداری از حق مالکیت خصوصی و منافع طبقاتی گزارش می‌دهند.

مارکس سپس از کرویتسناخ به پاریس نقل مکان کرد زیرا آن‌جا فشار سانسور زیاد نبود و وی می‌توانست با همکاری آرنولد رویگه سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی را منتشر کند. وی در دوران اقامت خود در پاریس با فریدریش انگلس ملاقات و همکاری خود با وی را آغاز کرد و تحت تأثیر فضای انقلابی فرانسه کمونیست شد. ما تأثیرات فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ و موضع کمونیستی مارکس را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم. در این‌جا مارکس از یک طرف، میان مالکیت انفرادی و مالکیت خصوصی تفاوت می‌گذارد و از طرف دیگر، چهار نوع از خودبیگانگی انسان را به این شرح از هم تمیز می‌دهد: از خودبیگانگی انسان از کار، از خودبیگانگی انسان از نتایج کار خود، از خودبیگانگی انسان از نوع ماهوی خود و از خودبیگانگی انسان از دیگر انسان‌ها. مارکس سپس نتیجه می‌گیرد که تشکیل و تصویب حق مالکیت خصوصی در قانون اساسی کشور محصول کار از خودبیگانگی است.^۲

البته این اثر مارکس متعلق به دورانی است که وی هنوز تحت تأثیر انسان‌شناسی ایده-آلیستی فویرباخ، یعنی "موجود حساس" و "نوع ماهوی بشر" قرار داشت. به بیان دیگر، وی هنوز به مضمون ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی دست نیافته بود. یعنی مارکس در این دوران نه تزه‌های فویرباخ را مدون و نه مفهوم "پراکسیس" را متکامل کرده، نه به انسان‌شناسی به خصوص خود دست یافته، نه به بازنگری علم منطق هگل روی آورده و نه تئوری ارزش اضافی را متکامل کرده بود. تمامی این تحولات تئوریک و متدیک تا

^۱ Vgl. ebd., S. ۳۱۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۲.

^۱ Formierende Arbeit

کار از ابزار تولید است و دوم، کارگر مالک نیروی کار خود و آزاد محسوب می‌شود و می‌تواند آن‌را از طریق قرارداد به هر که می‌خواهد، بفروشد. پیداست که این نوع از آزادی تنها یک شکل ظاهری دارد زیرا بقای کارگر مزدی وابسته به فروش نیروی کارش است.^۱ ما این‌جا با خشونت پوشیده سر و کار داریم زیرا قانون ارزش در خفا و پشت سر کارگران متحقق می‌گردد. این نوع از خشونت از طریق ایدئولوژی وساطت و پوشیده می‌شود که البته نه تنها اقتصادی - سیاسی بلکه "فلسفه‌ی حق" هگل نیز مانند دیگر اشکال دینی و ایدئولوژیک این وظیفه را به دوش می‌کشند. به این صورت که کارگر مزدی با انعقاد قرارداد برای مقدار زمان معینی نیروی کار خود را به کارفرما فروخته و کارمزد خود را نیز دریافت کرده است و پیداست که نقض قرارداد نیز منجر به عواقب قضایی می‌شود. در برابر مارکس به شکل کالایی نیروی کار در نظام مدرن سرمایه‌داری پی می‌برد که مانند کالاهای دیگر، ارزش مبادله و ارزش مصرف دارد. ارزش مبادله‌ی نیروی کار، همان مزد نیروی کار است که کارگر با استناد به قرارداد کار از کارفرما دریافت می‌کند و ارزش مصرف نیروی کار هم در این است که به عنوان یک کالای بخصوص، ارزش تولید می‌کند.^۲

به این ترتیب، مارکس دو حوزه‌ی متفاوت را از یکدیگر تمیز می‌دهد. اول، حوزه‌ی توزیع است که مارکس آن‌را با معادله‌ی کالا - پول - کالا بیان می‌کند. این حوزه مربوط به دوران ساده می‌شود که البته محدود است. به این معنی که این‌جا برابرها با هم مبادله می‌شوند. دوم، حوزه‌ی تولید است که مارکس آن‌را با معادله‌ی پول - کالا - پول بیان می‌کند. این حوزه مربوط به ارزش‌افزایی سرمایه می‌شود و نامحدود است. این‌جا اما بر خلاف دوران ساده، برابرها با هم مبادله نمی‌شوند و ارزش‌افزایی سرمایه، محصول کار اضافی پرداخت نشده‌ی کارگران مزدی است. به بیان دیگر، حوزه‌ی تولید، حوزه‌ی استثمار نیروی کار و انباشت سرمایه است.^۳ همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، استثمار نیروی کار نه ناشی از نقض قانون ارزش بلکه مشخصاً تحقق

انگشت می‌گذارد و طبیعت انسان را در "کار شکل‌دهنده" می‌یابد. البته هگل در دوران اقامت خود در ینا به مفهوم کار نیز پی برده بود. منتها وی نه می‌خواست و نه می‌توانست که به عنوان نظریه‌پرداز حاکمیت اشرافی و بورژوازی پروس، موضوع آزادی و تحقق طبیعت انسان آزاد را در مقوله‌ی کار مستقر سازد. پیداست که از این منظر "فلسفه‌ی حق" باید از موضع مفهوم کار متکامل می‌شد، در حالی که طبقات اشرافی و بورژوازی از حاصل کار دیگران زندگی می‌کنند.

از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از خودبنیاد بودن "ایده‌ی مطلق" گزارش می‌دهد، در نتیجه توجیه حق مالکیت خصوصی نیز تنها با رجوع به خرد و تنها از طریق یک حرکت فکری و منطقی ممکن می‌شود که هگل آن‌را "روح ابژکتیو" می‌نامد. البته هگل هم از این ابتکار فلسفی خود کاملاً آگاه است. برای نمونه وی در مکتوبات ینا مدعی می‌شود که از منظر "خرد عملی" هم دلایلی برای پذیرفتن و هم برای نفی حق مالکیت خصوصی وجود دارد و بلافاصله نتیجه می‌گیرد که در این ارتباط باید به "خرد ناب" رجوع کرد. نزد هگل مفهوم "خرد ناب" با استناد به روح عموم (افکار عمومی) موجه می‌شود. به این معنی که عموم مردم حق مالکیت خصوصی را به صورت یکی از اصول جامعه پذیرفته‌اند.^۱ پیداست که ما در افکار عمومی با تأثیرات دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه هستیم که قرن‌های متمادی حق مالکیت طبقات حاکم اجتماعی را موجه کرده‌اند. بنابراین مارکس هم نه از منظر تاریخ فرهنگی بلکه با استناد به تاریخ تجربی، یعنی حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که به نقد حق مالکیت می‌پردازد و از این بابت است که به مسئله‌ی خشونت به عنوان ابزار تحقق حق مالکیت خصوصی پی می‌برد.

خشونت برای مارکس دو جنبه‌ی متفاوت دارد. نخست خشونت عریان است که ما آن‌را در سرمایه در بخش انباشت اولیه می‌یابیم.^۲ این نوع از خشونت از طریق قوای مجریه اعمال و باعث می‌شود که نیروی کار از دو جنبه آزاد شود. اول، آزادی نیروی

^۱ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Jenauer Schriften* (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: *Werke*, Bd. ۲, Frankfurt am Main

^۲ Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۷۴۱ff.

^۱ Ebd., S. ۱۸۳

^۲ Ebd., S. ۱۸۱

^۳ Ebd., S. ۱۶۶f.

موجود سرمایه‌داری و بازگشت به "کار شکل‌دهنده" است، به این معنی که کارگران با ثروت ماهوی خود، یعنی با احساس و آگاهی، یعنی از طریق "کار شکل‌دهنده" در روند تولید سهیم می‌شوند و بنا به خواست‌های جامعه تولیدات را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کنند. از این پس تولید کالایی خاتمه می‌یابد و نیروی کار واقعاً آزاد می‌گردد. پیداست که از این منظر ثروت نیز شکل دیگری به خود می‌گیرد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر نزد مارکس می‌یابیم:

«(...) تنها از طریق تحقق و شکوفایی ثروت ماهوی انسانی [است که] ثروت، احساس سوبژکتیو انسانی می‌شود، یک شنوایی خوش آهنگ، یک بینایی برای زیبایی شکل می‌شود، خلاصه، لذات انسانی احساسات مقتدر می‌شوند، [یعنی] احساساتی که به صورت قوای ماهوی انسانی خود را تأیید می‌کنند، بدواً برخی پرورش می‌یابند و برخی پدید می‌آیند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس محدود به طرح مسائل صرف مادی نمی‌شود. به این صورت که وی از یک طرف، خشونت‌های عریان و پوشیده‌ی بورژوازی را جهت تصاحب ثروت اجتماعی افشا می‌کند. ما این‌جا با نقد اقتصاد سیاسی به صورت نقد ایدئولوژی مواجه می‌شویم که جهان وارونه‌ی بورژوازی را آشتی‌یافته، دولت آن‌را ارگان خردمند و حق مالکیت خصوصی را محصول "خرد ناب" می‌شمارد. مارکس از طرف دیگر، روحیه‌ی کارگران را در روند تولید سرمایه‌داری مد نظر دارد که به بردگی کار مزدی در آمده‌اند. به این ترتیب، مارکس یک شکل تاریخی از تولید ثروت اجتماعی را که در تضاد با ماهیت انسان است و به کارگران یک طبیعت غیر را تحمیل می‌کند، افشا می‌سازد. ما این‌جا با یک روش از نقد روبرو هستیم که موضوع آن نقد کلیت دیالکتیکی و حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی است. به بیان دیگر، روش نقد مارکس نقد درون‌ذاتی از کلیت ابژکتیو و سوبژکتیو جامعه‌ی طبقاتی است.

خود آن به صورت ارزش افزایی سرمایه است که ما توضیح آن‌را به شرح زیر در سرمایه می‌یابیم:

«اکنون مالکیت از جانب سرمایه‌دار به صورت حق، یعنی تصاحب کار بی‌مزد بیگانه یا محصول آن و از جانب کارگر به صورت عدم امکان تصاحب محصول خویش، ظاهر می‌شود. جدایی میان مالکیت و کار، نتیجه‌ی ضروری قانونی می‌شود که ظاهراً مبدأ حرکتش یگانگی آن‌ها بود. بنابراین هر قدر روش تصاحب سرمایه‌داری مابین با قوانین اولیه‌ی تولید کالایی جلوه کند، به هیچ وجه نه ناشی از نقض بلکه بر عکس ناشی از به کار بردن همین قوانین است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مضمون نقد مارکس به پرودون در کتاب "فقر فلسفه" نیز مواجه می‌شویم. به این معنی که پرودون در کتاب "فلسفه‌ی فقر" خواهان پرداخت تمامی کارمزد کارگران می‌شود، البته بدون این که در نظر بگیرد که تشکیل مالکیت خصوصی نتیجه‌ی تحقق قانون ارزش افزایی سرمایه است. در برابر مارکس سرچشمه‌ی تشکیل مالکیت خصوصی را در کار اضافی پرداخت نشده و استثمار نیروی کار کشف می‌کند. نزد مارکس سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" محسوب می‌شود که کاملاً آگاه و با اراده شده‌اند و باید به اجبار به بردگی دخیل است، در حالی که کارگران سلب آگاهی و اراده شده‌اند و باید به اجبار به بردگی کار مزدی تن دهند. منتها موضوع نقد مارکس از روش تولید مدرن سرمایه‌داری محدود به سلب مالکیت انفرادی کارگران نمی‌شود. به بیان دیگر، موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط یک نقد صرف مادی نیست. برای نمونه وی در سرمایه از مفهوم "خلاء فکری" و "خشکی روحی" کارگران مزدی صحبت می‌کند که به صورت مصنوعی و در روند مدرن تولید سرمایه‌داری به وجود آمده است، به این عبارت که کارگران به صورت انسان‌های نابالغ به کار گماشته و به آن‌ها یک طبیعت غیر تحمیل می‌شود، البته مارکس هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها گنبدیده نشده است.^۲ شرط بر طرف کردن این طبیعت غیر، براندازی روش تولید

^۱ Ebd., S. ۶۱۰

^۲ Ebd., S. ۴۲۱f.

^۱ Marx, Karl, z. n. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۱۱۴, Fn. ۱۰

هم در حوزه‌ی نظری (نقد ایدئولوژی) با طبقه‌ی حاکم به وقوع می‌پیوندد. بنابراین موضوع خودآگاهی نزد مارکس جمعی و مشخص است که البته با استناد به انسان-شناسی به خصوص وی مستدل می‌شود. به این عبارت که آگاهی کارگران از هستی آن‌ها و در رابطه با تبادل مادی با طبیعت رشد می‌کند. واسطه‌ی رابطه‌ی مادی کارگران با طبیعت، کار است. کار از یک طرف، تبادل مادی میان کارگران با طبیعت را میسر و طبیعت بیرونی را دگرگون می‌کند و از طرف دیگر، منجر به دگرگونی طبیعت درونی کارگران می‌شود که محصول آن جهان‌بینی آن‌ها است.^۱ ما این‌جا با همان موضوع "خود آفرینی انسان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم. به این معنی که نزد هگل انسان تنها از طریق شناخت است که خود را می‌آفریند، در حالی که از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، پرولتاریا خود را در پراکسیس مولد، یعنی از طریق کار و در نبرد طبقاتی به صورت سوژه‌ی خودآگاه می‌آفریند. به این معنی که کارگران در روند تولید و خودآگاهی، تداوم اوضاع موجود را به صورت زوال می‌فهمند و جهت دگرگونی جامعه عزیزت می‌کنند. پیداست که این‌جا خودآگاهی کارگران با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم که به صورت دین، فلسفه، هنر، اخلاق متکامل شده و یک آگاهی از جهان وارونه ساخته است، تلاقی می‌کند. نتیجه‌ی این تضاد درون‌ذاتی نبرد طبقاتی است که در حوزه‌ی پراکسیس و در حوزه‌ی تئوریک شکل می‌گیرد.^۲ در حالی که کارگران در حوزه‌ی پراکسیس به سازمان‌دهی جنبش کارگری می‌پردازند، در حوزه‌ی تئوریک اعتبار ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را نقد و انکار می‌کنند. نتیجه‌ی نبرد طبقاتی بستگی به توازن قوا دارد و طبقه‌ی کارگر در این نبرد زمانی به پیروزی قطعی می‌رسد که از نظر تئوریک بر افکار عمومی کارگری مسلط و از نظر سازمان‌دهی منسجم و موفق باشد. به این ترتیب، سلب مالکیت خصوصی، لغو قانون ارزش و کار مزدی در دستور فعالیت سیاسی قرار می‌گیرد و فراروی از نظام سرمایه‌داری ممکن می‌گردد. سوژه‌ی انقلابی این دگرگونی پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و در واقعیت خود را می‌آفریند.

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ebd., S. ۱۹۲f.

^۲ Ebd., S. ۶۶۹f.

البته این اتفاقی نیست، زمانی که با رجوع به مارکس موضوع کار از منظر "کار شکل-دهنده" و خلاقیت انسان، یعنی فعالیت سوژکتیو کارگران و پیروی از اصول زیبایی-شناسی طرح می‌شود، تمامی جریان‌های سیاسی که ذهن آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود، فیوزشان می‌سوزد. واکنش آن‌ها بستگی به آن برنامه‌های سیاسی و اقتصادی دارد که آن‌ها در ذهنیت خود پروراندند. به این صورت که این جریان‌ها در پی کسب قدرت سیاسی هستند که تحت لوای دیکتاتوری پرولتاریا و مانند دوران حاکمیت استالین روند تولید را پادگانی کنند. پیداست که اداره و مدیریت پادگان نیاز به درجات و سلسله مراتبی از سرباز، درجه‌دار، افسر دارد که البته به صورت استقرار یک طبقه‌ی نوین از بوروکرات‌ها بر جامعه تحمیل می‌شود. البته جریان‌های مارکسیست - لنینیست جسته و گریخته از آگاهی نیز صحبت می‌کنند. اما منظور آن‌ها از آگاهی نه در مضمون مارکسی آن، یعنی خودآگاهی پرولتاریا جهت رهایی طبقه‌ی کارگر بلکه تنها یک آگاهی حزبی است که از ضرورت رشد نیروهای مولد و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی با همکاری بورژوازی ملی گزارش می‌دهد. بنابراین اتفاقی نیست که تمامی جریان‌های لنینیستی، استالینیستی، تروتسکیستی، مائوئیستی، خلاصه توده‌ایستی با وجود تفاوت‌هایی سیاسی یک مخرج مشترک نیز دارند و آن بی‌اعتنایی محض به موضوع خودآگاهی پرولتاریا است. به این دلیل که آن طبقه‌ی کارگری که به خودآگاهی برسد، تنها در فکر رهایی خود و فراروی از نظام سرمایه‌داری است و دیگر اجازه‌ی تحقق چنین برنامه‌هایی شومی را به رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی نمی‌دهد. از همین دیدگاه نیز ضروری است که موضوع خودآگاهی پرولتاریا در آثار مارکس با در نظر داشتن فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مرور شود.

نزد هگل سوژه در یک حرکت فکری و با تکامل مفهوم، یعنی در یک حرکت منطقی به خودآگاهی می‌رسد. این نوع از خودآگاهی انفرادی و مجرد است که البته با استناد به انسان‌شناسی به خصوص هگل موجه می‌شود. در برابر برای مارکس خودآگاهی نتیجه‌ی یک حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از تاریخ است. این‌جا طبقه‌ی کارگر سوژه محسوب می‌شود که البته در یک حرکت واقعی و در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد. از آن‌جا که نزد مارکس پراکسیس به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است، در نتیجه نبرد طبقاتی هم در حوزه‌ی عملی (سازمان‌دهی) و

تولید و روش توزیع را سازمان‌دهی می‌کنند. این‌جا موضوع "نفی نفی" فقط یک جنبه‌ی صرف مادی ندارد زیرا کارگران نه تنها مستقیماً در تصمیم‌گیری و اداره‌ی روند تولید سهیم می‌شوند بلکه آن طبیعت غیری را که نظام سرمایه‌داری بر آن‌ها تحمیل کرده است، بر طرف می‌سازند. این‌جا آن زمینه‌ی مادی متضاد نیز که همواره منجر به دوگانگی ماهیت با شکل می‌شود، بر می‌افتد. بنابراین موضوع "نفی نفی" از منظر مارکس مشمول کلیت ابژکتیو و سوژکتیو جامعه‌ی طبقاتی می‌شود و با دگرگونی جهان وارونه‌ی بورژوازی، اشکال ایدئولوژیک (دینی، فلسفی، هنری، اخلاقی) آن را نیز به صورت آگاهی از جهان وارونه همواره بی‌اعتبارتر از گذشته می‌کند.

نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، حق مالکیت خصوصی در "فلسفه‌ی حق" هگل با استناد به "آزادی زنده" و به صورت یک حرکت فکری متکامل می‌شود. انگیزه‌ی واقعی هگل ادغام تجربیات انقلاب فرانسه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خویش است. در حالی که فرانسه به صورت "قلمرو ابژکتیو" در نظر گرفته می‌شود، "قلمرو سوژکتیو" از آن جامعه‌ی ایدئال و آشتی‌یافته گزارش می‌دهد که انگاری با رجوع به خرد و کاملاً خردمند سازمان‌دهی شده است. ما این‌جا با آپریوریسم در فلسفه‌ی هگل مواجه می‌شویم زیرا "فلسفه‌ی حق" وی با استناد به یک ناقص‌الخلقه، یعنی حق مالکیت خصوصی متکامل شده است. این زمینه‌ی متضاد از یک سو، منجر به دوگانگی جامعه‌ی بورژوازی و دولت می‌شود و استبداد عریان را به بار می‌آورد و از سوی دیگر، نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی دارد که جهان وارونه‌ی بورژوازی را به صورت خردمند، ابدی و متناسب با اهداف فردی و اجتماعی موجه کند. بنابراین انقاف نیست که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بیشتر به ایدئولوژی جریان‌های لیبرال و محافظه-کار نسبت داده می‌شود که البته رژیم فاشیستی در ایتالیا هم از آن استفاده کرده است.

در برابر مارکس با تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و کشف قانون ارزش، سرچشمه‌ی مالکیت خصوصی را در کار اضافی پرداخت نشده، یعنی خلع مالکیت انفرادی کارگران می‌یابد. این‌جا نطفه‌ی طبقات اجتماعی و پراکسیس نبرد طبقاتی گذاشته شده است که از افت و خیز آن پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و خود را به

در حالی که هگل در "فلسفه‌ی حق"، ادغام ظاهری خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت را "نفی نفی" می‌شمارد و به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی ایده‌آلیستی دست می‌یابد، اما مارکس از طریق سلب مالکیت خصوصی یک "نفی نفی" واقعی را مد نظر دارد که به سوی "همکاری آزاد کارگران" و تشکیل قلمرو آزادی سمت می‌گیرد. ما مضمون "نفی نفی" را به شرح زیر در سرمایه می‌یابیم:

«روش تصاحب سرمایه‌داری که از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری رشد می‌کند، یعنی مالکیت خصوصی سرمایه‌داری اولین نفی مالکیت انفرادی است که مبتنی بر کار خویشتن می‌باشد. اما تولید سرمایه‌داری ضرورتاً یک روند طبیعی نفی خویش را پدید می‌آورد. این نفی نفی است. اما این نه دوباره مالکیت خصوصی، بلکه مالکیت انفرادی را به خوبی مبتنی بر دست آوردهای دوران سرمایه‌داری برقرار می‌سازد؛ یعنی همکاری و مالکیت اشتراکی بر زمین و ابزار تولید که از طریق کار تولید شده‌اند. البته دگرگونی مالکیت خصوصی پراکنده که مبتنی بر کار انفرادی است، به مالکیت سرمایه‌داری طبیعتاً یک روند بمراتب طولانی‌تر، سخت‌تر و دشوارتر از دگرگونی مالکیت سرمایه‌داری به مالکیت اجتماعی است زیرا مالکیت سرمایه‌داری خود عملاً بر اساس تولید اجتماعی کارخانه مستقر است. آن‌جا اقدام بر سر سلب مالکیت انبوه ملت از طریق اقلیتی غاصب بود، این‌جا اقدام بر سر سلب مالکیت اقلیتی غاصب از طریق انبوه ملت است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نه از استقرار مالکیت دولتی و نه از مدیریت بوروکراتیک صحبت می‌کند. موضوع "نفی نفی" نزد مارکس تنها تشکیل مالکیت انفرادی را مد نظر دارد. به این معنی که هر فردی به سهم خود مالک اموال عمومی محسوب می‌شود. این نوع از مالکیت مشخص است. البته نه به این صورت که کارگران از ابزار تولید برای اهداف فردی خود استفاده می‌کنند. مالکیت مشخص به این معنی است که ابزار تولید از طریق "همکاری آزاد کارگران" و به صورت شورایی مدیریت و اداره می‌شود. به این ترتیب، شوراها کارگری و مردمی مایحتاج جامعه را در نظر می‌گیرند و با در نظر داشتن حدود و امکانات موجود روند

^۱ Ebd., S. ۷۹۰f.

صورت سوژه‌ی انقلابی می‌آفریند. از این بابت، حق مالکیت خصوصی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس منجر به نتایج کاملاً متفاوت سیاسی می‌شود.

البته سرمایه به صورت سوژه‌ی فعال همچون گذشته اهداف متضاد و مخرب خود را دنبال می‌کند. اما مقاومت اجتماعی همواره منجر به تکامل اشکال نوین ساختاری شده است. برای نمونه ما در دوران هگل و مارکس با مجلس اقشار و اصناف سر و کار داشتیم. در حالی که زنان، کارمندان دولتی، نظامیان و روحانیان، اقلیت‌های مذهبی اصولاً حق انتخاب نداشتند، شرکت در انتخابات مشروط به حداقل درآمد، مالکیت خصوصی و عضویت صنفی می‌شد.^۱ هم‌اکنون ما به عنوان نتایج مبارزات طبقاتی و اجتماعی شاهد تشکیل احزاب مردمی و گسترده‌ی جامعه‌ی مدنی هستیم. به این معنی که نظام سرمایه‌داری در کشورهای مدرن صنعتی یک شکل هژمونیک به خود گرفته است.

از طرف دیگر، شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری آن‌گونه که در واقعیت مشاهده می‌شود، ضرورتاً نیاز به ایدئولوژی لیبرالیسم ندارد. برای نمونه نظام سرمایه‌داری بدون دردسر با یک دولت دینی مانند جمهوری اسلامی در ایران و یک دولت متمرکز و مستبد مانند حزب کمونیست چین نیز به خوبی کنار می‌آید. بنابراین ضروری است که ما از یک طرف، تئوری‌های انتقادی را دنبال کنیم و از طرف دیگر، به یک فلسفه‌ی عملی نوین دست بیابیم که با استناد به آن بتوانیم در مضمون مفهوم پراکسیس مارکس در نبرد طبقاتی شرکت کنیم.

ادامه دارد!

منابع:

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۰۹ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

^۱ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): ...ebd., S. ۱۵۹f.

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)